

EL-HADI CHALABI

Islam et État en Algérie
dans les textes officiels
1962-2002

REMERCIEMENTS

L'auteur tient à remercier vivement,

Zineb Derbal, Documentaliste du Centre culturel algérien à Paris, pour sa constante et aimable disponibilité,

Faroudja Mezani, Directrice du service juridique de l'OREF (Alger) pour avoir répondu chaque fois qu'elle a été sollicitée au sujet du J.O., pour un numéro ou une année manquants ou pour combler le vide d'une référence oubliée,

Seddik Eulmi, Directeur du Centre islamique d'Alger qui a bien voulu me confier le répertoire des séminaires de la pensée islamique,

Khaled Satour pour avoir relu l'ouvrage et attiré mon attention sur des points qu'il fallait préciser ou développer,

Enfin, Maryannick Chalabi pour sa relecture pointilleuse qui a permis de redresser imperfections et maladresses et pour avoir consenti, oubliant ses propres soucis de rédaction, à mettre son énergie dans la mise en forme de l'index.

Ce livre est diffusé gratuitement par Instances Editions sur Internet, seul espace de publication non encore soumis à la censure, à l'adresse www.elhadi-chalabi.com.

Il reste l'entière propriété de l'auteur et toute utilisation en est soumise à son autorisation.

Vous pouvez indiquer le lien pour le télécharger, mais en aucun cas le mettre vous-même en téléchargement, par ailleurs merci de ne pas en faire circuler plusieurs copies, mais de le télécharger autant de fois que nécessaire.

Contact : instances.editions@elhadi-chalabi.com

TABLE DES MATIERES

<i>Liminaire</i>	7
<i>Avant-propos</i>	21
Introduction	33
PREMIERE PARTIE	
Interpénétration de l’Islam et de l’Etat dans les textes officiels	49
CHAPITRE PREMIER	
Le cadre juridique et politique de l’Islam.	
<i>Du ministère des Habous aux ministères de l’Intérieur et de l’Education nationale</i>	51
L’organisation administrative du ministère des Habous	60
1. <i>Des premiers pas à la consécration : L’extension des compétences</i>	60
2. <i>Le développement et la diversification des moyens du ministère</i>	62
3. <i>De l’administration spécifique au domaine concédé</i>	65
4. <i>Une structure consultative abritant un laboratoire de revendications et de programmation islamiques du Conseil supérieur islamique au Haut conseil islamique</i>	66
L’enseignement originel :	
Statut de l’enseignement et statut des enseignants	
1. <i>Le contrôle de l’administration sur l’enseignement</i>	70
2. <i>Le contrôle de l’administration sur le culte</i>	80
3. <i>Les conséquences du contrôle</i>	84
CHAPITRE DEUXIÈME	
Etat et norme applicable	87
Chari’a et droit positif : Validité de la distinction	88
1. <i>Qu’est- ce que le droit positif ?</i>	89
a. <i>Droit positif et fondement du droit</i>	98
b. <i>Juristes et autorité politique dans la production du droit</i>	99
2. <i>Peut-on parler de jurisprudence ?</i>	103
a. <i>Une jurisprudence sans source</i>	103
b. <i>Une jurisprudence sans révélateur : la doctrine introuvable</i>	106
c. <i>Loi et jurisprudence</i>	107
d. <i>Un droit coupé de lui-même</i>	109

La chari'a partie intégrante du droit positif	113
1. <i>L'appréciation de la distinction entre chari'a et droit positif dans la théorie juridique</i>	114
2. <i>Droit du «Prince» et droit du mûfti</i>	120
3. <i>Le pouvoir colonial et la question de la souveraineté : souveraineté des Etats, souveraineté de la loi</i>	127

CONCLUSION

Du positivisme optimiste des uns à l'étatisme inconditionnel des autres, Ou comment sortir du conflit avec la chari'a	141
--	-----

DEUXIEME PARTIE

Chronologie des textes officiels	154
Années	
1962 - 1963	155
1964 - 1965	156
1966	157
1967 - 1968	158
1969	159
1970	160
1971 - 1972	161
1973	162
1974	163
1975 - 1976	164
1977	165
1978 - 1979	166
1980	167
1981	168
1982	169
1983 - 1984	170
1985 - 1986	171
1987	173
1988 - 1989	175
1990	176
1991	177
1992	178
1993	180
1994	181
1995	183
1996	184
1997	185
1998	187
1999	190

2000	191
2001	193
2002	196
ANNEXES	
Les séminaires de la pensée islamique	201
Années	
1968 - 1969	201
1970	202
1971 - 1972	203
1973	205
1974	205
1975	206
1976	207
1977	208
1978	209
1979	209
1980	210
1981	211
1982	212
1983	213
1984	214
1985	216
1986	217
Recommandations du 7ème séminaire pour la connaissance de la pensée islamique (Tizi-Ouzou, 1973)	219
Déclaration des imams Sahnoun, Nahnah et Abada	230
Projet de révision constitutionnelle. Résolution des inspecteurs centraux et principaux des affaires religieuses	231
Tableau des jugements et arrêts à partir de la Revue algérienne de 1964 à 1976	233
Bibliographie	235
Index	239

Liminaire

Lorsqu'en 1990, j'ai entrepris cette recherche sur les sources officielles, l'Islam occupait la scène politique dans différentes parties du monde tout en alimentant la curiosité scientifique.

Si les recherches sur le monde arabo-islamique, au cours des vingt dernières années nous renvoient constamment à l'Islam, elles le font avec une charge émotionnelle mettant en scène des foules engourdies brutalement sorties de leur léthargie. Soudain, l'Islam semble faire l'objet d'une découverte où se disputent mépris, inquiétude, fascination.

La restitution d'événements marquants frappe par l'ancrage de ces derniers dans une résurgence de l'Islam. Suffisamment remarquable dans sa forme et son contenu, loin d'être dénuée d'intérêt, la curiosité déployée par les spécialistes nous installe dans un *retour à l'Islam*¹. À force d'arguments puisés dans l'histoire et la sociologie, le savoir-faire des spécialistes nous place devant la perception suivante : les sociétés, encadrées par des États aguerris, ont depuis longtemps franchi un cap de développement tel que l'Islam, administré de main de maître, ne pouvait se manifester autrement que derrière les murs calfeutrés des mosquées. Brusquement, l'Islam est hissé vers une autre dimension, celle de la prise en charge des transformations politiques et sociales. En bref, tout se passait comme si rien ne laissait prévoir que l'Islam, un jour, deviendrait une alternative politique. Voilà que la révolution iranienne fait l'effet d'un séisme. Dès lors, les analyses nous renvoient au déterminisme, souvent sans nuance, du politique par le religieux, en scindant le monde entre des parties où se produisent libertés, démocratie, technique et puissance et celles qui ne peuvent avancer d'autre solution que le retour aux ténèbres. Anticipant les publications ultérieures et partant d'une critique adressée à B. Badie², F. Khosrokhovar met l'accent sur la nature du lien et son articulation entre « sociétés dominées et celles qui sont hégémoniques », qu'il résume fort bien : «... autant la réduction à l'identité était dans le passé un opérateur de l'hégémonie, autant le constat de l'altérité radicale de l'Islam demeure aujourd'hui un vecteur de déni de la modernité aux sociétés islamiques... »³.

1. Bernard Lewis, Paris, Gallimard, 1995.

2. *Les deux États*, Paris, 1986.

3. « Du néo-orientalisme de Badie : Enjeux et méthodes », *Peuples méditerranéens*, n° 50, janv.-mars 1990, p. 121-161.

En 1979, la révolution iranienne triomphe en pleine ascension du néo-libéralisme qui travaille le monde en profondeur depuis le début des années soixante-dix. L'un des moments significatifs de cette montée du néo-libéralisme reste le coup d'État mettant un terme au régime Allende au Chili.

Les secousses produites par le néo-libéralisme se traduisent nettement dans le monde arabe par l'*Infitah*. Le cas de l'Égypte est un symbole d'importance mais il n'est pas isolé. L'année 1979 avec la mort de Boumediene à Alger, annonce, en même temps que la fin des illusions, un processus de reclassement et de redéploiement avec le maître mot de réforme.

En fait, l'Islam apprécié dans le contexte de la montée triomphante du néo-libéralisme ne saurait faire l'objet d'une lecture linéaire. Certains signes et événements conduisent à regarder le retour de l'Islam comme une réaction au néo-libéralisme. D'autres, au contraire, font de la montée de l'Islam l'expression d'une alliance avec le néo-libéralisme. Comment lire en effet autrement le triomphe de la révolution iranienne d'un côté et la rébellion en Afghanistan contre le régime pro-soviétique de Babrak Karmal, annonçant le déclin et la fin du bloc communiste ?

Le phénomène de la révolution iranienne et les développements ultérieurs ont constamment, depuis, orienté les études sur l'Islam en liant ce dernier à la violence. Les brigades armées se réclamant de l'Islam apparaissent un peu partout dans le monde islamique alors que se développent des formes de contestation culturelle ou électorale. Le Maghreb n'échappera pas à cette vague de contestations et de violence. On sait depuis, ou on croit savoir ce qu'il en est du cas algérien. Les tentatives d'analyse restent dans l'ensemble insignifiantes malgré le foisonnement de publications sur la question.

En Algérie, les années 1990 ont été marquées par trois grands événements en étroite relation :

- En premier lieu, la montée électorale du mouvement islamiste par suite d'une prétendue ouverture démocratique, propulsée d'en haut et orchestrée par la police politique.

- En deuxième lieu, ce qui corrobore les premières données, le refus du jeu électoral et la dilution des organisations islamistes dans la violence.

- En troisième lieu, les massacres de populations.

Cette situation se traduit par un exode, vers la France, d'Algériens des couches moyennes issus du monde des affaires, de l'enseignement, du journalisme, de l'administration, du barreau, de l'expression artistique (musique, théâtre, cinéma) et littéraire. La « diaspora » ainsi constituée, s'appuyant sur la double nationalité (française et algérienne) se structure en groupes de pression au profit du suffrage censitaire en Algérie, déniaut aux islamistes l'accès aux urnes, en même temps qu'elle place des élus dans l'Hexagone. Elle fournit également l'armature intellectuelle à des émissions de radio et de télévision. Elle trouve place dans la presse écrite, tandis que la littérature ouvre ses portes à des hybridations insolites.

De là, s'articulent des démarches dont les ressorts, d'abord chargés de sous-entendus, finissent par prendre les contours d'une nostalgie, voire d'une réhabilitation néo-coloniale.

Ainsi en est-il de cette interrogation régulièrement avancée et à partir de laquelle fusent les projectiles: L'Algérie – et par extension le Maghreb – appartient-elle à l'Orient, au monde musulman? Comme toujours, dans de pareilles constructions, la réponse est fournie par la question même, en fonction du positionnement de son auteur. Mais ce type de démarche sur les appartenances déploie également des prolongements par une consécration à résonance académique. Tout en se proposant de cerner les difficultés d'«implantation» du concept de nation dans le monde arabe et plus particulièrement en Algérie, Marc Ferro ne s'embarrasse pas de subtilité dans une approche où le questionnement fonctionne en démarche close sur une période explosive: «... Certes, face au colonialisme français, bien des Algériens s'étaient voulus arabes, et l'Islam les avait aidés à assumer et à renforcer leur identité. Ainsi, de refuge, leur Islam était devenu une force, une énergie. Or, les attributs de cette identité peuvent varier selon les besoins, les urgences... Aujourd'hui, il en est qui se sentent avant tout musulmans et algériens, d'autres algériens et démocrates, d'autres encore berbères et algériens. Il en est qui, aujourd'hui en France, n'apprécient pas qu'on les appelle «Arabes», jugeant que c'est une dénomination d'origine coloniale ...»¹. Des questions aussi hasardeuses, en tous les cas problématiques, comme la nation, la modernité ou la réforme sont arrachées aux multiples interrogations dont témoignent les sciences sociales, sur le terrain même de leur naissance et de leur développement, pour être élevées au rang de modèle achevé, définitif, dont les secrets sont dispensés, bon an mal an, par l'Occident et ses spécialistes à des intelligences réceptives capables d'adaptation. Ainsi s'exprime Marc Ferro: «... la modernité, la réforme, la nation, renvoient comme sur un miroir à des pratiques qui sont aussi les nôtres. Ce qui témoigne de l'insertion de ces sociétés dans notre civilisation, dans notre monde»².

En Égypte, l'Infitah se traduit par la reconnaissance de l'État d'Israël et la signature d'un traité de paix en mars 1979. Le renversement d'alliance de l'Égypte au détriment de l'URSS se traduit par le resserrement des liens avec les États-Unis et une politique libérale érigée en modèle pour le monde arabe. Les difficultés économiques et sociales, déjà criantes sous l'ère nassérienne devaient s'aggraver avec l'Infitah. Cela paraissait suffisant à Gilles Kepel pour proposer une introduction à l'islamisme en le qualifiant de mouvement issu d'abord et avant tout de l'échec des régimes de l'époque. Dans *Le Prophète et Pharaon*³ le rapport installé entre l'État, les régimes issus de la décolonisation, et l'islamisme est un argument déterminant. Pour lui,

1. Marc Ferro, *Le choc de l'Islam, XVIII^e-XXI^e siècle*, Odile Jacob, Paris, 2002, p. 19.

2. *Ibid.*, p. 6.

3. Le Seuil, 1993, notamment dans son avant-propos «Aux sources des mouvements islamistes», pp. 9 à 21.

le mouvement islamiste doit d'abord être attribué à l'échec des régimes issus de la libération nationale, de la décolonisation. Le propos est encore plus explicite dans *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*¹: «*Depuis la fin des années soixante-dix, les discours intellectuels qui occupent le devant de la scène politique dans le monde arabe n'ont cessé de remettre en cause la légitimité même des États issus de la décolonisation. Critique radicale qui se fait à l'aide de catégories de pensée empruntées pour l'essentiel au langage politique de l'Islam, réinterprété par de jeunes diplômés, frais émoulus des institutions éducatives de masse créées au lendemain des indépendances. Leur génération est la première à être alphabétisée en arabe à très grande échelle et à avoir accès directement aux textes sacrés sans la médiation, autrefois nécessaire, des oulémas*». L'échec n'est pas attribué aux successeurs de Nasser, tout au moins sont-ils regardés avec plus d'indulgence. La relation, les effets produits par la politique des néo-libéraux, de l'Infatih, la dimension de la décolonisation (réelle ou feinte), le retour à des rapports de domination des États et des sociétés arabes par les États occidentaux, appuyés en ce sens par les organisations internationales, en particulier l'ONU aux missions revues en fonction des intérêts dominants, ne sont pas comptabilisés dans une appréciation générale sur les causes ou les significations de l'islamisme.

L'échec des régimes issus des mouvements d'indépendance nationale qu'il faudrait en réalité examiner en profondeur et insérer dans un ensemble complexe endogène-exogène, est donné en vis-à-vis avec l'état antérieur tout en se gardant d'insérer le phénomène islamiste dans un regard sur l'état du monde des lendemains des indépendances et le développement du néo-libéralisme. En limitant les appréciations aux seuls échecs des régimes issus des mouvements d'indépendance nationale, on introduit progressivement une reconsidération, une relecture du rapport à la colonisation. Si la décolonisation est un échec, la colonisation est loin, au moins, d'avoir démérité. Ceci ressort d'une manière éclatante dans la production de toute nature sur l'Algérie livrée au cours de ces dix dernières années². On est allé jusqu'à procéder à une unification de la violence en Algérie, de la guerre d'indépendance à la guerre post-indépendance opposant le pouvoir algérien et les islamistes. Un auteur remarqué réussira même à faire consacrer en la vulgarisant, la notion pourtant contestable de deuxième guerre d'Algérie. Les implications épistémologiques d'un tel amalgame ont pour effet de gommer historiquement les significations des deux types d'affrontement et d'installer une même violence dans l'idée de continuité. À la violence du FLN-ALN succède la violence de l'islamisme. Cette dernière est réputée éclairer sur la nature de la première, laquelle, de la sorte, ne saurait plus être regardée comme une réponse à la violence du colonisateur, de l'armée coloniale. Ce qui, de proche en proche finit par justifier tous les aspects de la répression

1. Le Seuil, 1990, p. 13.

2. Voir notamment M. Harbi, B. Stora, *La Guerre d'Algérie, 1954-2004, la fin de l'amnésie*, R. Laffont, Paris, 2004; G. Meynier, *Histoire intérieure du FLN*, Fayard, Paris, 2004.

coloniale. Des historiens sont même prêts, en se cooptant mutuellement, à se fondre dans un collège unique pour tenter une sorte d'évaluation. À travers la violence des uns et des autres prend corps une certitude affichée ici et là faisant de la société algérienne une société à la violence inégalable, parce que structurelle, voire même génétique.

Or, on ne saurait échapper au constat que le développement de l'islamisme suit le développement du néo-libéralisme et son expansion dans le temps et dans l'espace. Le néo-libéralisme apparaît comme l'héritier, l'expression nouvelle, sophistiquée, derrière les ramifications de l'économie-monde, de l'expansion coloniale stoppée pendant les vingt années ayant suivi, grosso modo, les lendemains de la seconde guerre mondiale. La vague néo-libérale s'accompagne d'un programme de démocratisation planifié aux instruments percutants: État de droit, pluralisme politique, droits de l'homme. On se souvient comment, en juin 1990, F. Mitterrand en a administré la leçon au sommet France/Afrique de La Baule. L'exemple mitterrandien s'inscrit dans un ensemble: la rationalisation politico-économique autour du credo libéral est prise en charge par le G7/G8, faisant du «devoir d'ingérence» un principe de portée universelle. Dans la foulée, les membres du Conseil de sécurité de l'ONU se façonnent une étendue de prérogatives à la fois à l'intérieur des Nations Unies et en dehors. Ils sont juges en premier et dernier ressort des instruments de rationalisation qu'ils définissent et adaptent sans garantie de procédure et sans qu'ils ne leur soient opposables. C'est dans ce contexte que la question de la violence domine les études sur l'Islam.

La mise en perspective des régimes issus du mouvement d'indépendance, du mouvement de décolonisation et leur échec permet d'expliquer ce dernier par la montée de l'islamisme derrière lequel prennent forme deux dimensions qui illustrent l'état postérieur à la décolonisation: archaïsme et violence.

Ainsi se construit ou se reconstruit une nouvelle distribution-hiérarchisation dans le monde légitimée par tout ce que colporte sous forme de repoussoir l'islamisme et, au-delà, ce à quoi ce dernier renvoie nécessairement, l'Islam. Un plaidoyer d'envergure est déployé en ce sens par Christian Delacampagne qui, dans une démarche où il se définit avant tout comme philosophe, tente de montrer comment l'islam, géniteur de l'islamisme, est en guerre contre l'Occident¹.

La hiérarchisation du monde aujourd'hui renvoie à une distinction entre États et sociétés civilisés et États et sociétés sauvages qu'il faut encadrer de nouveau selon des techniques propres à tenir compte des expériences coloniales et de ce qui a constitué leurs limites. L'Islam devient ou redevient le vecteur idéal de ré-ensauvagement légitimant la re-civilisation.

À l'échelle interne des États comme à l'échelle internationale, l'Islam,

1. *Islam et Occident, les raisons d'un conflit*, PUF, Collection Intervention philosophique, Paris, 2003.

réduit à l'acte criminel à travers des entreprises multiformes, justifie en contrepartie toutes les opérations de force en vue de l'humanisation, du sauvetage de la démocratie, de la punition des criminels. En face, il ne saurait y avoir d'exaction, de crime, de violence. Tout est apprécié dans l'enveloppe globale et réparatrice de l'état de nécessité. Les avantages à tirer d'une telle exploitation expliquent comment l'Islam est devenu un des leviers politiques, un animateur de la vie politique des pays occidentaux. L'exemple français est édifiant : foulard, droits des femmes, laïcité, école, sécurité, hygiène et santé publiques, hymne national : la variété des thèmes de mobilisation médiatico-politique ne saurait passer inaperçue et mérite au moins interrogation. À quoi tout cela correspond ? À redessiner, recomposer les espaces ? À déplacer les lignes de confrontation et d'affrontement sur l'école, le travail, le service public ? À réévaluer les droits et libertés ? À revoir la notion même d'État tel qu'il a fonctionné jusque-là ? Dans *La démocratie post-totalitaire*, Jean Pierre Le Goff cerne finement les questions de l'État, du service public ou de l'entreprise en faisant le point sur la dictature des marchés et le nouveau totalitarisme¹.

Les États arabo-islamiques sont tantôt considérés comme des dictatures sanguinaires, tantôt comme des boucliers en mesure de reproduire le modèle occidental de démocratie. Selon les opportunités.

À l'échelle interne des États comme à l'échelle internationale, l'Islam, réduit à l'acte criminel justifie en contrepartie toutes les opérations de force en vue d'une acclimatation des droits de l'homme, de la démocratie, ce qui nécessite légitimement la punition des criminels. La question de la violence domine les études/recherches sur l'Islam. Si l'historiographie de ce fouillis reste à faire, on remarquera que la question de la violence ne s'analyse nullement comme telle mais dans l'établissement d'une hiérarchie dans laquelle le statut de la violence varie selon sa source, ses origines. Ainsi, les auteurs, dans leur très grande majorité, délivrent le mérite de la légitimité à l'une contre l'autre. Pourtant, serait-il à ce point inconvenant, pour les sciences sociales de mesurer, comparativement, la violence du régime iranien et celle des USA dans leurs multiples interventions avant même le 11 septembre 2001 et les attentats de Manhattan ? Serait-il possible de mesurer, comparativement, la violence des *djamaât islamiya* en Égypte et la violence du pouvoir d'État égyptien ? On ne mesure pas, on tranche. La légitimité va aux pouvoirs d'États en place sur la base d'une garantie d'un ordre. Lequel ? Le discours de l'homme de science auréolé d'académisme rejoint le discours de l'homme politique. Le discours lénifiant sur la démocratie en terre arabo-islamique (mais cela peut se produire aussi pour la Colombie ou le Guatemala) installe le lecteur ou l'auditeur dans un schéma idyllique dans lequel il ne fait aucun doute que la démocratie en terre occidentale est un processus achevé, un projet pleinement réalisé dans lequel l'harmonie ne

1. Paris, La Découverte, 2000.

serait pas une chimère. Cette consécration de la démocratie ainsi ficelée se retrouve, pour le cas de l'Algérie, dans les propos des hommes politiques français toutes obédiences confondues. Qui n'a pas remarqué le ton et le contenu du discours de J. Chirac, en avril 2003, devant les parlementaires algériens (députés et sénateurs réunis) et le président de la République algérienne, rappelant celui de l'administrateur de commune mixte face à une assemblée d'indigènes en voie d'apprentissage. Dans cette Algérie considérée encore dans les années 80 comme le porte-parole d'une politique d'indépendance africaine et arabe, aucun débat, qu'il soit politique au sens institutionnel ou médiatique n'a souligné de quelque façon que ce soit le passage de l'armée nationale populaire sous le contrôle stratégique de l'OTAN avec manœuvres conjointes. À partir du territoire algérien, les forces de l'OTAN peuvent aujourd'hui s'en prendre à la Libye, au Soudan ou à n'importe quel État arabe ou africain. En 1997, un projet d'agression contre la Libye est préparé à partir du Sahara algérien. Son abandon répondait à des motifs conjoncturels liés au changement de politique du président libyen dans l'affaire Lockerbie.

Le face-à-face des violences et sa hiérarchisation à l'intérieur des États sont consacrés par la dimension internationale. Ainsi se dessine un rapport où prennent place une violence illégitime, menace d'insécurité (celles des groupes islamistes) et une violence présentée comme une réponse à la première et légitimée par ses missions de sauvegarde, la violence d'État. Or, la violence n'a cessé de modeler les sociétés et les États. L'histoire des États se résume dans cette question bien rendue par Dominique Reynié¹: comment contenir la puissance de contestation, d'invasion de la foule, du peuple, des classes sociales? *«En suivant le déploiement progressif de l'opinion publique, le régime républicain des libertés... se présente comme un résultat très laborieux, relativement hasardeux, longtemps incertain, mais toujours résolument commandé par un problème pratique dont le monde ne pourrait tolérer qu'il restât sans solution: celui des conditions permettant le maintien de l'autorité sur d'imposantes masses humaines, d'autant plus capables de furieuses colères que le capitalisme attise les grands feux de la misère et du profit et auxquelles la ville offre ses places, ses rues, ses rumeurs et ses rassemblements. L'analyse des conditions ayant présidé au triomphe de l'opinion publique met en lumière l'ambiguïté profonde d'une entreprise politique dont nous sommes cependant les héritiers encore très heureux. Mais ces conditions n'apparaissent que si nous acceptons de laisser de côté une certaine légende, pour examiner ce que firent nos souverains, eux qui regardèrent la foule, comptèrent le nombre de leurs sujets, en se demandant sous quelle forme l'autorité serait capable d'en assurer la maîtrise. À travers le triomphe de l'opinion publique, la république apparaît alors devoir moins à l'exigence de libertés qu'à la*

1. *Le triomphe de l'opinion publique. L'espace public français du XVI^e au XX^e siècle*, Odile Jacob, Paris, 1998.

puissance inouïe du marché, et infiniment moins aux grands théoriciens du contrat social ou de la séparation des pouvoirs qu'aux maximes sans auteur, sèches et par nature indiscutables de la pure raison d'État»¹.

Dans le jeu subtil par lequel l'Islam est appelé à servir les constructions au sein de l'opinion, il apparaît depuis deux décennies comme irremplaçable. Il succède à l'échelle mondiale aux constructions dont a été affublé jadis le bolchevisme. Avec cette réserve cependant que l'Islam part avec un déficit richement entretenu par les études savantes que les sciences sociales lui ont consacré depuis le XIX^e siècle. L'orientalisme et la vision coloniale ont profondément marqué le savant même le plus averti à l'encontre de lui-même et de son souverain. Les tares de l'orientalisme quand bien même ont-elles été dénoncées, reconnues, se sont tout de même renouvelées². Les sciences sociales modernes sont nées dans un monde qui a beaucoup trop de mal à abdiquer ses positions dominantes. Les structures et les cursus de formation se plient davantage aux rituels de la reproduction. Cela laisse peu de place au renouvellement. Les efforts de déconstruction entrepris par Abdallah Laroui témoignent avec une belle constance de ce regard hiérarchique et de ses défauts, erreurs ou calculs. De l'inusable *Idéologie arabe contemporaine*³ à *Islam et histoire*⁴ en passant par la *Crise des intellectuels arabes*⁵ ou *Islam et modernité*⁶, Abdallah Laroui est l'un des rares à privilégier la démarche du retour aux textes, en débusquant les méthodes et effets faciles produits dans les études de/sur l'Islam, y compris chez les plus érudits parmi les encyclopédistes. Ses travaux invitent à réfléchir, dans cette rencontre mise en scène en vis-à-vis (Islam-Occident), à l'archéologie des sciences sociales. Est-ce pour cette ambition affichée qu'il ne trouve pas place dans l'anthologie réunie par Abdou Filali-Ansari? Sans doute A. Laroui paye-t-il l'allégeance appuyée que le savant proclame à son roi: «Remercions Dieu le Très Haut que les années qui sont devant nous confirmeront les promesses que le présent nous laisse entrevoir. Le Maroc, terre de travail, de concorde, et de science, le Maroc État de droit, de liberté, et de démocratie, rêve de Mohammed IV, d'Hassan I^{er}, de Mohammed V, réalité de Hassan II...»⁸. Même si on ne saurait passer sous silence ses apports, la formule de J.-J. Rousseau à l'endroit de Grotius, peut être appliquée à A. Laroui: «... il n'épargne rien pour dépouiller les peuples de leurs droits et pour en revêtir les rois avec tout l'art possible»⁹.

1. D. Reynié, p. 14-15.

2. Cf. Edward W. Said, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, édition augmentée, 1997.

3. Paris, F. Maspero, 1982.

4. Paris, Albin Michel, 1999.

5. Paris, F. Maspero.

6. Paris, La Découverte, 1986.

7. *Réformer l'Islam ? une introduction aux débats contemporains*, éd. La Découverte, Paris, 2003.

8. In G. Vedel, *Édification d'un État moderne, le Maroc de Hassan II*, Paris, Albin Michel, 1986.

9. *Du Contrat social*, Paris, Editions G. Ratier, Liv. II, chap. II, p. 39.

Le prolongement des approches théoriques au terrain politique et militant a montré dans la crise algérienne des dix dernières années comment la sponsorship intellectuelle de l'Occident reste une donnée incontournable. La frange pensante accédant à la médiatisation occidentale – lieu de consécration par définition – accrédite une vision de l'histoire intérieure et du rapport au monde selon des paramètres tels qu'elle ne peut se traduire qu'en répression généralisée contre la masse des gueux. Le recours aux trajectoires historiques via la sociologie ou l'anthropologie comptabilise l'apport des sciences sociales en termes de barbarisation. Celle-ci est parfois explicitement présentée comme l'accès à une distanciation du regard sur soi. Alors qu'il ne s'agit de rien d'autre que de la superposition du regard de l'autre adopté tel quel, sur soi. Entre ceux qui protestent de leur capacité à s'inscrire dans la démocratie, le progrès, la culture séculière¹ quémandant en retour la pleine reconnaissance de l'Occident avec aide et assistance, et ceux qui diagnostiquent la barbarie sans bornes de l'Islam et de l'islamisme, les voies deviennent de plus en plus étroites pour tenter de démêler les objectifs politiques de l'observation distanciée. Il est indéniable que par le jeu de valorisation sociale et intellectuelle, s'élabore une interprétation attendue et entendue de l'Islam et de la violence à partir du manichéisme que l'on reproche aux fanatiques de l'islamisme mais qui est reçue avec les exclamations d'adhésion de l'intelligentsia du Maghreb. À travers les centres de consécration européens et américains, la jonction se fait entre les prétendus défenseurs de l'ordre harmonieux dans le monde. Or, le détournement conceptuel est de pratique courante. S'essayant à la sociologie politique dans une tentative comparative entre les fascismes, celui de Guernica et Bentalha, en prenant soin d'évacuer toute interrogation ou doute sur les auteurs, Waciny Laaradj conclue à leur ressemblance et assemblage opérant une parfaite identification d'un fascisme à l'autre. Attribuant sans l'ombre d'un doute les massacres de Bentalha et Raïs aux islamistes/intégristes, il explique la «profondeur» de tels massacres par le recours au concept de chaîne, sorte de salafisme de l'horreur: «... Malheureusement, les crimes intégristes ne connaissent pas d'exception. À s'en résoudre au fait que toutes les actions, menées ou prévues, ne sont que des maillons d'une longue chaîne que leurs auteurs, ou commanditaires, ne se décideront à rompre qu'une fois «l'objectif suprême» atteint. Même si cela devrait nécessiter de sacrifier, de brûler ou de crucifier les deux tiers pour préserver le bon, entendre bon pour l'intégrisme, bon pour de la chair à canon. Depuis la dissidence des Khawarij, que de villages entiers ont été rasés, de tribus complètement annihilées au nom de la religion! Les petits-fils du Prophète, – les fils d'Aly et Fatima – et ses arrière-petits-fils ont tous été soit en captivité, soit vendus aux enchères, ou décapités sur la place publique, leurs têtes dressées sur les portes de Damas et de Baghdad. Uthman, qui n'avait pas toujours les mains propres, et qui comptait pourtant parmi les dix compagnons «élus d'office» au

1. Nadir Marouf, «Religion, manichéisme et violence. L'Orient face à l'Occident ou la bipolarisation identitaire», *El Watan*, 1^{er} et 2 juil. 2003.

Paradis, a été déchiqueté, son corps exhibé, sa barbe arrachée. Sa femme qui tentait de le défendre, a été éventrée, ses seins sauvagement entaillés. Ce ne sont pas les exemples abominables qui manquent, mais c'est cette amnésie programmée qui tente ainsi de tout enrayer. Ibn El Muquaffa a été indescriptiblement mutilé après avoir été déchiqueté. Sa chair a été ensuite grillée à la braise avant qu'on ne la lui donnât à manger. Aussi diverses fussent les formes sous lesquelles le crime intégriste s'est toujours présenté, le fond est resté le même...»¹.

Du VII^e au XXI^e siècle la continuité dans la barbarie tient lieu de méthode. C'est ce que confirme un autre anthropologue: *«Au delà de l'Algérie, toute l'histoire de l'Islam est une histoire de guerres, l'école se chargera de la faire découvrir. Sommée de (ré) apprendre son patrimoine culturel pour parfaire son indépendance politique, la jeunesse algérienne découvrira un patrimoine arabe où la guerre figure en bonne place. Elle a ses règles et même son «esthétique». Hassan Al Banna, le fondateur (en Égypte) et le guide suprême des «Frères musulmans», en bon théoricien de la guerre sainte, n'a pas manqué de nous léguer sa conception en la matière dans deux écrits aux titres éminemment évocateurs: Sinâ'at al mawt (l'industrie de la mort) et Fan al mawt (l'art de la mort). Parmi les œuvres littéraires les plus prestigieuses du patrimoine arabo-islamique se trouvent en bonne place Ayyam al 'arab, ces chroniques de guerre»².*

Dans *Islam et Occident*, C. Delacampagne offre un autre exemple de détournement conceptuel à propos de la révolution iranienne: *«... Le succès de ce qu'il est convenu d'appeler, en Iran, la «révolution islamique»... car quoiqu'il soit difficile de trouver dans cette «révolution» quoi que ce soit de «révolutionnaire» au sens «émancipateur» que le terme possède en Occident, le simple fait qu'un clergé musulman ait pu prendre la tête d'un mouvement politique et le piloter avec succès pour renverser un régime laïque est forcément interprété, dans le monde musulman, comme une victoire de la politique «religieuse» sur la politique «laïque», c'est-à-dire du «modèle» islamiste sur le «modèle» occidental»³.* De toute cette démonstration, il ressort que ce qui est mis en avant dans la société iranienne, c'est, non pas la dictature des Pahlavi, connue pour sa férocité, mais d'abord l'Islam. Et que le fait de mettre fin au régime impérial d'Iran ne mérite pas la dénomination de révolution car la dimension émancipatrice dont le sens est déterminé souverainement par le centre d'appartenance de C. Delacampagne est absente. Le refus de voir derrière l'instance religieuse des tentatives politiques de réponse, de prise en charge des crises, des maux de société, est sans appel. On relève également, en parallèle, le refus de prendre en considération l'instrumentalisation de l'Islam dans des stratégies de domination que ce soit sur le plan interne ou sur le plan international. Le rôle joué par les USA ou l'Europe dans le monde arabo-islamique peut-il être nié? Que ce soit au Pakistan, en Afghanistan, en Irak, en Égypte, dans les

1. «L'intégrisme en Algérie, paris et interrogations», *El Watan*, 27 nov. 1997.

2. Abderrahmane Moussaoui, «De la violence au Djihad», *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, nov.-déc. 1994, n° 6, pp. 1315-1333. Extrait cité, p. 1322.

3. *Op. cit.* p. 70.

Emirats..., l'islam est un moyen comme un autre mais à l'efficacité décuplée, utilisé pour parvenir à des fins politiques, militaires ou autres. D'où l'attitude contradictoire des USA à l'égard des musulmans/islamistes.

L'observation vaut également à l'intérieur des États. En Algérie, l'islam, utilisé par l'État offre, en retour, un recours contre l'État. Qui peut nier que l'islamisme algérien en se greffant sur un mouvement populaire de rejet même anarchique de l'ordre en place a contribué à mettre en lumière la nature réelle du régime algérien, sa férocité, sa corruption, sa violence? La traduction électorale du mouvement islamiste en 1990-1991 s'est faite dans la jonction d'un puissant mouvement populaire. Mais l'islamisme n'a pas été à la hauteur du mouvement politique susceptible d'aller au-delà de simples épisodes électoraux. L'ancrage dans la dimension dogmatique a été le piège dans lequel ont sombré les aspirations populaires. En ce sens, l'islamisme algérien a été un lamentable échec. En mettant le dogme et la théologie au centre du projet politique, l'islamisme fournissait toutes les opportunités qui, d'une façon ou d'une autre, faisant jonction avec des adversaires présumés, les transforment en alliés dans des assauts contre la société. L'islam mis en avant, devient un réservoir au fonds inépuisable dans lequel toutes les forces se servent à satiété pour atteindre des objectifs qui se déclinent en termes d'économie, de politique, de culture. L'islam, comme religion versée dans le politique, est un fonds universel dans lequel puisent à des fins politiques toutes sortes d'organisations, étatiques ou autres, à l'intérieur et au dehors du monde islamique. Les mouvements islamistes, en refusant d'expulser l'instance religieuse et ses dogmes, ont montré les limites de mouvements réellement populaires, légitimes dans leurs aspirations et qui se désagrègent par une superposition de conflits innombrables traités à coups de fetwas, sombrant ainsi dans l'intemporalité. C'est le piège dans lequel ils ont sombré en Algérie, notamment, offrant à un pouvoir astucieux et sans scrupules des moyens variés pour illustrer comment un mouvement politique peut être frappé de discrédit.

Depuis les attentats du 11 septembre 2001 et la mobilisation des moyens mis en œuvre pour faire fonctionner un système inquisitorial planétaire, l'observateur attentif retrouve le schéma algérien appliqué à l'échelle mondiale. On se demande si, en définitive, l'Algérie n'a pas constitué un véritable laboratoire à partir duquel le GIA correspond à al Qaïda et aux rôles respectifs de l'un et de l'autre. Les questions qu'entraînait pendant des années le GIA se retrouvent pour al Qaïda. Au même titre que la disqualification n'a cessé de frapper tous ceux qui ont mis en doute les versions entretenues par les autorités algériennes et relayées par la presse, la même disqualification frappe ceux qui s'interrogent sur al Qaïda et ses animateurs. Sur le plan intellectuel, il s'agit de procéder par une autre forme de terrorisme, à unifier les comportements et les jugements sur un préalable: la condamnation des islamistes, de l'islamisme, des crimes islamistes. L'écrit ou la parole ne sauraient avoir de valeur que s'ils passent par la

condamnation des islamistes. Dès lors, le préalable se pose comme une crédibilisation possible du discours ou du point de vue. Cette mise en demeure nous installe dans une hiérarchie des violences: la violence préalablement condamnée va justifier, légitimer la violence qui est positionnée comme une réponse à la première. La violence de l'armée algérienne comme celle de l'armée américaine, malgré les interrogations soulevées sur son bien-fondé, sur sa nature (tortures, enlèvements, exécutions sommaires, massacres à grande échelle) est rangée comme violence légitime. Dès lors, se pose la question de la violence légitime elle-même et son régime est mis en cause: la force armée réputée légitime agit-elle pour mettre fin à la violence ou bien entretient-elle la violence en produisant les causes de ses manifestations, en entretenant une vision de l'Islam, des islamistes, de l'islamisme.

On est en droit de s'interroger sur ce que recouvre à la fois la référence aux islamistes et au terrorisme islamiste. La définition en termes de violence des islamistes se fait en circuit fermé, pour le GIA comme pour al Qaïda.

Il faudrait partir de la violence de l'armée réputée légitime, car la violence légitime pourrait avoir un corollaire: c'est l'exigence de conformité aux lois internes et aux lois internationales. Serkadji¹ à Alger, Guantanamo pour les USA permettent de mesurer où l'on en est dans ce domaine. Nous sommes en présence d'une représentation du monde, de l'État, de la nation, où le crime et le droit deviennent interchangeable.

L'État israélien, au titre de force de recomposition du Proche et du Moyen Orient, exprime stratégiquement les desseins américains. Quelle que soit sa férocité, la violence israélienne n'est pas mise en balance avec le crime contre l'humanité. Le traitement des actes de violence comme des victimes obéit à une hiérarchie consacrée par la diplomatie, les médias et l'édition². La violence palestinienne est irrémédiablement renvoyée à la barbarie.

Si on changeait l'ordre des questions et des préalables, si on inverse le préalable islamiste en impératif de légalité, pour les forces armées, alors on pourra peut-être évaluer l'immensité du détournement politique et juridique, éthique, qui est fait des institutions, et en tout premier celle qui va exercer sa violence sur toutes les autres: celle qui se présente comme ayant la charge de la défense et de la sécurité. Elle devient la première source d'insécurité territoriale, judiciaire, pénitentiaire. Lorsque la terreur sert de gestion politique à l'échelle interne comme à l'échelle internationale aucune institution n'est dans son rôle. On comprend alors pourquoi le secret prend la même dimension que la terreur, avançant de concert pour réduire toute tentative de compréhension du phénomène terroriste.

1. Le 21 février 1995, une centaine de détenus politiques ont été exécutés dans la prison de Serkadji à Alger.

2. Voir en ce sens l'ouvrage de P. A. Taguief, *La nouvelle judéophobie*, éd. Mille et une nuits, Paris, 2002.

En termes de traduction politique, d'investissement ou d'instrumentalisation, l'Islam ne sert pas une seule cause. À partir de l'Islam, on remonte à des expériences différentes voire opposées dans leur traduction politique. L'Islam ne se traduit pas uniquement par l'islamisme, le radicalisme, la violence tels qu'on a tendance à les fixer exclusivement contre l'Occident ou les pouvoirs d'État du monde arabe. Mettre l'Islam en avant dans sa dimension théologique ne suffit pas à expliquer les phénomènes de violence qu'il faut bien se garder de lire et d'interpréter à sens unique. Réduire l'Islam à sa seule expression dogmatique permet de masquer la complexité et la dimension des rapports politiques et des conflits. On fait de l'instance religieuse l'instance déterminante alors qu'elle n'est que l'expression apparente de conflits d'ordre politique, économique, militaire, culturel.

Dans les perspectives peu réjouissantes qu'offre la mondialisation, les moyens de mystification ne manquent pas. Les lectures de l'islamisme en fournissent un exemple. Celles-ci, ignorant les problèmes réels des sociétés et des États, reproduisent des mises en scène dans des régions du monde vouées à n'accepter de solutions qu'à partir de centres en tous points rayonnants. Une telle illusion ne fait pas de victimes exclusivement dans les contrées enmoyennagées. Elle a des effets de retour en déployant aussi ses méfaits chez des populations qui se laissent bercer par l'idée qu'elles vivent l'âge idyllique chez elles.

Avant-propos

En choisissant de rassembler les textes officiels unissant l'islam et l'État, nous nous sommes astreints à n'avoir, exclusivement comme source, dans cette recherche, que le Journal Officiel. Au fur et à mesure des investigations sur cet outil de travail, il nous est apparu nécessaire d'en faire la présentation, tant il est vrai que le simple renvoi au J.O. ne suffit pas pour rendre compte de ce qu'il implique comme effets indicateurs sur son contenu et sa destination réels. L'outil de travail devient, par la force des interrogations successives et les efforts supplémentaires afin de pallier aux discontinuités et aux fragmentations, un objet d'étude. Ce qui, à certains égards, permet de mesurer le degré de rigueur dans la gestion de l'État, à partir des recueils de sa législation et de sa réglementation. Cela permet aussi d'avoir quelques indications sur les écueils qui en découlent en matière de recherche. Il s'agit d'autant de butoirs qui obèrent une réelle connaissance du droit algérien.

Le J.O. est dénommé d'abord *Journal Officiel de l'État algérien* (JOEA). Il va du numéro 1 au numéro 20, du 6 juillet au 25 septembre 1962, et correspond à la période de l'Exécutif Provisoire, issu des accords d'Evian. Il est annoncé comme bi-hebdomadaire.

À partir du 27 sept. 1962 et l'investiture du gouvernement présidé par Ahmed Ben Bella, le JOEA recevra comme dénomination *Journal Officiel de la République Algérienne* (JORA) et comporte, dans cette série, les numéros 1 à 11. Cette dernière appellation sera conservée jusqu'à l'adoption de la Constitution du 10 sept. 1963, date à laquelle s'ajouteront, à République Algérienne, les qualificatifs de *Démocratique et populaire*. Les juristes useront alors couramment des initiales de JORADP pour se limiter ensuite au JORA et se contenter, enfin, de J.O. Il faut chercher sans doute la longue référence de JORADP ou JORA au souci de distinguer les moments successifs mais aussi à la nécessité de le différencier du J.O. de la période coloniale lorsque des études exigent des renvois à des périodes d'avant ou d'après l'indépendance. Il est possible aussi que les juristes aient dû étreigner pendant quelques années la dénomination officielle dans son intégralité afin de se persuader de la réalité des qualificatifs ou tout simplement par excès de positivisme dans la restitution de «l'officialité».

Par un décret du 28 mai 1964 «*relatif à l'exécution des lois et règlements*» le gouvernement décide de la rédaction, en langue arabe, du J.O. L'édition en langue française n'est retenue qu'«*à titre provisoire*». Pourtant, il s'agit d'un

provisoire constamment reconduit, au dynamisme toujours actuel. Il est la manifestation d'une réalité que les responsables veulent occulter tout en la cultivant. Ce qui ne manque pas de soulever un certain nombre de problèmes.

Dès les premières années de l'indépendance, y compris à la date où le décret du 28 mai 1964 optait pour la rédaction en arabe du J.O., il ne fait pas de doute que la rédaction originelle était faite en langue française. L'édition française, traduite en arabe, était présentée comme source seconde au nom du principe d'arabisation afin de satisfaire aux règles de préséance politique et de souveraineté. D'autant plus que la langue arabe est retenue comme «*langue officielle et nationale de l'État*» (art. 5) par la Constitution de 1963. C'est ainsi que l'on peut expliquer la consécration, à titre officiel, de l'édition de langue arabe du J.O. Le procédé illustre la logique schizophrène qui marquera durablement l'encadrement de l'État. La loi sur la *généralisation de la langue arabe* affirme, non pas la rédaction mais l'édition, *exclusivement, en langue arabe du J.O. ainsi que le J.O. des débats de l'assemblée populaire nationale*. Force est de constater que l'édition originale, réputée être l'édition en arabe, n'est que sa traduction. Le journal des débats de l'assemblée a connu un sort qui illustre celui des institutions politiques. Il n'a existé que sur la période couvrant l'année 1964 dont les rares exemplaires restent toujours difficilement accessibles. Après la mise en place des institutions de 1976-77, les débats de l'assemblée, s'il y en eut, n'ont fait l'objet que de résumés succincts avec une sélection des orateurs. Nous ne pouvons parler, pour l'instant, et sous bénéfice d'inventaire, de J.O. des débats dans le sens où toutes les interventions sont fidèlement et entièrement reproduites.

Enfin, il faut remarquer que, depuis 1993, le J.O. dans la version française, retient comme référence première de ses numéros et des textes, la date du calendrier hégirien en y ajoutant sa correspondance grégorienne. Un effort d'alignement sur l'édition en langue arabe est ainsi nettement entrepris. Dans l'édition en langue arabe, le calendrier hégirien a toujours été annoncé comme référence première, précédant celle du calendrier grégorien qui n'était retenu qu'à titre subsidiaire, comme date correspondante. Ce procédé témoigne d'une technique singulière d'arabisation qui se fait par transcription dans la langue française et dont la presse francophone fait usage couramment depuis une trentaine d'années. Dans ces conditions, on se demande comment, sauf recours à une répression de tous les instants, rendre applicable l'alinéa 2 de l'article 3 de la loi du 16 janv. 1991 ainsi rédigé: «*Il est interdit de transcrire la langue arabe en caractères autres que la langue arabe*». En 1982, il a fallu, curieusement, un décret¹ pour traduire les expressions «*Darak El Watani*» et «*Haras El Djoumhour*» par gendarmerie nationale et garde républicaine.

En 1962-63, le recours à la langue française s'explique tout simplement par des raisons à la fois politiques et de compétence technique. La reprise de

1. Décret 82-127 du 3 avril, J.O. n° 14, du 6 avril 1982, p. 471-472.

la législation française antérieure conduit en même temps à la nécessité de pouvoir circuler dans le dédale des renvois et références au droit français. Si la formation de publicistes a lieu avec l'arabisation des facultés de droit à partir des années 70, il n'en demeure pas moins que la francisation de la substance même du droit algérien a conduit à une transposition d'une langue à l'autre sans que réellement la conceptualisation dans les textes officiels ne soit définitivement passée du côté de la langue arabe.

En fait, ce sont les juristes bilingues qui dominent la matière du J.O. Leur formation, au sens conceptuel, se source dans la langue française, ce qui explique la longévité de l'édition de langue française, qui, non seulement existe toujours, mais est systématiquement retenue dans les travaux, articles, commentaires. Aujourd'hui encore ces juristes bilingues ont conscience de leur supériorité face aux simples arabisants, d'autant plus qu'ils gravitent à proximité voire au sein des «centres de décisions», selon l'expression de l'un d'eux. Peu de magistrats ont recours à la lecture du J.O. dont l'arrivée dans les cours et les tribunaux est tout à fait récente. Pour mesurer la difficulté de l'arabisation du J.O., il ne faut pas perdre de vue la filiation intellectuelle et technique du droit algérien, reçue du droit français. Les textes étant conçus depuis l'indépendance en langue française, selon des techniques françaises, la conceptualisation, puis la traduction du français à l'arabe communique un mode de pensée, une conceptualisation dans la langue de confection des textes. D'où un enchaînement qui, même à l'heure où on prétend à l'arabisation généralisée et en voulant donner la priorité à la langue arabe dans la confection des textes, suppose que l'on raisonne à partir des textes déjà existants. Or ces derniers portent en eux la substance conceptuelle de langue française. Arabisés en la forme, les textes portent l'esprit du droit français auquel tout le monde est renvoyé dans tous les cas d'explication, de précision, d'exégèse à des fins d'amendement ou d'abrogation.

Dans un témoignage enregistré lors d'un entretien du 26 septembre 1998, F. Adel, directeur de l'Enseignement et de la Formation au ministère de l'Éducation nationale, me dresse le schéma de confection de projets de textes proposés dans le but de réformer l'enseignement primaire et secondaire. Le texte est bien rédigé en français, ensuite traduit. Conçu et construit dans la langue française, le J.O. est traduit du français à l'arabe, en gardant le principe qui justifie l'arabisation et selon lequel, en cas de litige, la version officielle faisant foi sera la version en langue arabe. Or, il se trouve que, mal traduit parfois, le texte nécessite dans les faits, pour bien saisir son contenu exact, un retour à la source, autrement dit, à la langue de conception. Avocats et magistrats sont confrontés couramment à la difficulté de détermination du texte faisant foi. De telles acrobaties annoncent de grandes difficultés de maîtrise de la matière juridique qu'il faudra verser au titre des difficultés de mise en œuvre du droit de manière générale. La question essentielle demeure: comment la copie peut-elle faire foi contre

l'originale? Ces remarques ne sont pas sans lien avec le personnel d'encadrement, le mode de sa désignation et la gestion du J.O.

Dès le 23 nov. 1962, M. Bedjaoui est chargé du secrétariat général du gouvernement. Le premier directeur du J.O. à la présidence de la République, relevant du secrétariat général du gouvernement, est nommé par un décret du 22 mai 1964 (il s'agit de Abdelhamid Benachenou), tandis que la direction générale de la législation à la présidence de la République ne voit le jour que le 14 décembre 1964¹. Lorsque M. Bedjaoui deviendra ministre de la Justice, en 1965, il sera accompagné de Abdelkader Hadjali comme secrétaire général du ministère. Le 9 fév. 1966, ce dernier deviendra secrétaire général du gouvernement² alors que Djelloul Khatib dirigera le secrétariat de la présidence du Conseil³. Après l'adoption de la constitution du 22 novembre 1976, deux décrets du 23 avril 1977⁴ semblaient accorder une solennité inédite, puisqu'il n'était fait mention à aucun texte antérieur, au secrétariat général du gouvernement et au secrétariat général de la présidence. Ces deux fonctions auxquelles étaient nommés respectivement Smaïl Hamdani et Abdelmadjid Allahoum étaient traitées comme si elles venaient juste d'être découvertes. On a vu plus haut qu'il n'en était rien. Dans la foulée, les secrétaires généraux des ministères faisaient l'objet d'une attention particulière avec le décret du 26 avril 1977⁵.

Il est vrai que, au même titre que d'autres lieux de pouvoir, la maîtrise linguistique du J.O. fait l'objet de concurrence ou d'affrontement selon les tendances et les écoles qui gravitent autour des différents centres que sont la présidence de la République, le ministère des Affaires religieuses et le secrétariat général du gouvernement, centre névralgique à partir duquel est conçu et rédigé le J.O. Notons tout de même qu'entre le secrétaire général du gouvernement et le directeur du J.O., dans les premières années de l'indépendance, une parenté régionale pouvait constituer un apport en efficacité. Il ne faut pas oublier, par ailleurs, la logistique, que lui fournit l'imprimerie officielle, lieu de sa fabrication et de sa publication. En 1965, l'imprimerie officielle est dotée d'un conseil de surveillance dont le président est nommé par un arrêté du 15 oct. 1965⁶.

On aura remarqué depuis les années 1980 une rotation qui confine à l'instabilité dans la direction de l'imprimerie officielle. Entre décembre 1992 et décembre 1993, trois directeurs se succéderont (Hacène Abdelkrim, Abdesslam Bakhtaoui et Mahfoud Kerbadj)⁷.

Sur le plan de la forme, il a fallu attendre l'année 1990 pour voir apparaître

1. J.O. n° 103, du 18 décembre 1964, p. 1311.

2. J.O. n° 14, du 18 fév. 1966.

3. J.O. n° 109, du 27 déc. 1966, p. 1289.

4. J.O. n° 37, du 8 mai 1977, p. 520.

5. J.O. n° 38, du 11 mai 1977, p. 526.

6. J.O. n° 86, du 19 oct. 1965, p. 900.

7. J.O. n° 18, du 17 mars 1993, p. 3, n° 24, du 1^{er} avril 1993, p. 17, n° 82, du 12 déc. 1993, n° 5, du 26 janv. 1994, p. 11.

le numéro de chaque exemplaire du J.O. en pages intérieures, en haut. Auparavant, il fallait, pour s'assurer du numéro consulté, revenir constamment en page-annonce.

L'imprimerie officielle est aussi le centre gestionnaire de sa distribution, auprès de laquelle se font les abonnements. Nul lieu dans Alger ou ailleurs, ne permet d'acquérir le J.O. Autant dire que l'imprimerie officielle détient le monopole des ventes. Celles-ci se font normalement par abonnement. Si la vente par numéro reste possible, elle est toutefois exceptionnelle. Il ne faut cependant pas la dédaigner, ne serait-ce que pour mesurer à quelles règles obéit le caractère public du J.O. À croire les mentions portées sur chaque numéro du J.O., l'imprimerie officielle a son siège rue A. Benbarek, reconnaissable à l'emblème national qui en orne la façade et à la présence des policiers de faction. Cette entrée est réservée à son directeur. L'entrée du public, terme impropre en la matière si tant est qu'il renvoie à une présence physique de nombreux demandeurs, se situe rue A. Gharmoul. Les locaux accessibles à partir desquels on peut se fournir en J.O. sont vétustes, comme le mobilier.

Depuis 1997, l'imprimerie officielle est transplantée à Birkhadem, en bordure d'autoroute, ce qui rend l'accès encore plus difficile. Les lieux vétustes de stockage du J.O. sont troqués contre d'immenses hangars de tôle et de béton. L'imprimerie officielle fait pratiquement partie d'un complexe intégré englobant les archives nationales et l'Institut national d'études et de stratégie globale (INESG). L'ensemble est, bien sûr, l'objet d'une surveillance et de mesures de sécurité strictes. Le personnel de l'imprimerie, jeune, pauvre, manifestement mal payé, est instable. Quand l'accord se fait sur le contenu de la transaction, les numéros ne sont pas systématiquement délivrés dans leur continuité. On vous explique que tel numéro vous est donné exceptionnellement, à titre de faveur, et que tel autre ne peut encore être distribué. Lorsque vous insistez pour obtenir des explications, vous finissez par apprendre qu'il faut attendre l'autorisation de la direction ou on ne sait quelle autorité de concurrence ou de relais. Ainsi, j'ai pu m'expliquer en partie les trous qui émaillent les collections du J.O. dans les centres spécialisés ou bibliothèques. Les abonnements sont distribués avec des manques toujours possibles, variables en volume, selon les collections et les années, puisque la rétention est pratiquée sur un certain nombre de numéros sans que l'on sache exactement si elle a pour objet une vérification technique, si elle est due à l'incertitude entourant l'adoption d'un texte ou la nécessité d'une correspondance de dates entre la publication et ses retombées éventuelles. En fait, les numéros ayant fait l'objet de rétention sont rarement expédiés, une fois l'empêchement levé (mais l'est-il réellement et dans tous les cas?), compte tenu des numéros manquants qui peuvent être comptabilisés dans les lieux de consultation ou à partir de ma propre expérience d'abonné. À titre d'illustration je citerai l'exemple du n° 75 de l'année 1973 que je n'ai pu trouver ni au Centre culturel algérien à Paris, ni

à la BDIC de Nanterre. Ce numéro ne figurait pas davantage dans la collection de la salle de documentation au Centre de Recherche de l'ENA, à Alger. Il aura fallu consulter la collection du J.O. se trouvant dans la salle de documentation réservée à la direction du Centre, grâce aux dispositions amicales du directeur, pour prendre connaissance de ce numéro. Pour comprendre l'intérêt attaché à un tel numéro, il aurait fallu rapprocher son contenu de l'actualité politique et administrative de l'époque et par conséquent se livrer à une recherche en marge de la mienne. En fait, ce qui ressort de ce véritable parcours d'obstacles reste l'accès au J.O. et les difficultés qui l'entourent. L'accès au J.O. par Internet depuis 2000, s'il répond au caractère public, est loin de lever tous les obstacles de communication. Le numéro 75 de l'année 1973 n'y figure pas plus que dans d'autres collections que nous avons consultées. Dans tous les cas, la version en ligne du J.O. doit être confrontée avec les numéros de la collection courante/papier. Cela repose, en des termes fort éloignés de l'évidence attachée à son titre, officiel, le caractère public du contenu du J.O.

En effet, le contenu annoncé du J.O. ne correspond pas aux matières publiées. Ainsi, si les lois figurent parmi les rubriques constamment retenues dans le sommaire, cette catégorie d'actes a disparu de l'histoire récente du droit, entre le 19 juin 1965 et avril 1977, puis entre janvier 1992 et juin 1997. En revanche, l'ordonnance ou le décret législatif qui en tiendront lieu ne seront pas répertoriés comme matières à part entière, dans l'en-tête, à croire que l'effraction par laquelle ces textes pénètrent dans le J.O. permet de qualifier leur nature réelle, allant au-delà de l'usurpation du titre de loi que leur aura attribué un juridisme d'à propos. Les circulaires, instructions et décisions sont exceptionnellement publiées. Cela soulève la question de l'accès aux règles et, si on devait raisonner en termes d'État de droit, de leur opposabilité. Le caractère officiel du J.O., et partant des textes qu'il contient ou qu'il est censé contenir, emporte leur caractère obligatoire et ses conséquences. Ce qui ne va pas, parfois, sans une certaine gravité. Cela se traduit, dans tous les cas, par une atteinte aux intérêts publics comme à ceux des particuliers. Pourtant, il arrive que, dans des circonstances discrétionnairement déterminées par le pouvoir, de véritables recueils présidentiels et ministériels de circulaires et d'instructions soient confiés à un public élargi, quoique judicieusement sélectionné. Les destinataires de telles largesses sont de manière fugitive absorbés par les privilégiés à qui était jusque-là réservé l'accès à des textes devenus précieux par le traitement dont ils étaient l'objet. C'est ce qui fut pratiqué avec les textes d'application (circulaires, instructions, notes), ayant pour objet la révolution agraire, généreusement distribués aux responsables des brigades étudiantes du volontariat pour la révolution agraire. La communication de textes dont la pratique de pouvoir a déterminé la confidentialité hisse les destinataires à une position de proximité avec les communicants, dispensateurs d'informations. Ils se transforment en dépositaires et en gardiens à qui il

revient de faire bon usage des documents transmis. Ainsi, se transforment-ils en porte-parole. Ils ne peuvent plus faire appel aux règles de lecture du texte officiel, de sa mise en perspective avec d'autres, pour en apprécier la légalité, l'opportunité, la nécessité ou le danger. Nous sommes dans une situation où il n'existe plus de distance entre le texte et ses servants. Le texte devient autosuffisant parce qu'il a fait l'objet d'une confiance ou d'un dépôt discrétionnaire. Le dépositaire se doit de servir le déposant et se conformer au rituel. Le texte peut être décrit aussi comme un lieu où se tissent des complicités aux objectifs équivoques. En fait, le texte, comme instrument de mesure de la légalité n'est plus accessible. Il préside uniquement à la satisfaction des buts de l'instance qui l'a délivré. Cette conception du texte éclaire quelque peu le sort fait au J.O. dans sa totalité. Il s'agit avant tout d'un objet à usage réservé. Pour y accéder, il faudrait des qualités particulières. Le J.O. appartient avant tout aux gouvernants et, plus largement, au pouvoir. Cette réflexion m'a été, entre autres observations, inspirée par une réponse que m'a donnée un des agents d'une institution officielle auprès de qui j'introduisais une demande pour combler quelques vides apparus dans des collections consultées ailleurs. Le J.O. n'est accessible qu'aux gens de l'administration, ou bien, pour utiliser une autre formule : il est *réservé au service*. Lorsque l'on sait combien le terme service appelle presque naturellement, pour l'Algérie peut-être plus qu'ailleurs, le qualificatif de *secret*, le recueil des lois et règlements devient synonyme de danger et d'interdit.

On s'expliquerait plus aisément l'absence quasi-totale des circulaires et instructions qui passent toutes dans la catégorie des textes internes au service, même si elles portent sur les droits et intérêts des individus ou des citoyens. Le texte n'est ainsi rien d'autre qu'un moyen de commandement interne, une hiérarchie qui impose le respect de l'ordre défini par le chef, ou, si l'on veut, l'autorité supérieure. Encore faut-il préciser qu'il s'agit d'un outil de commandement accessoire ajouté au pouvoir de fait. Dans le domaine qui retient notre attention, les circulaires et instructions sont l'objet de communications occultes, souvent insolites, comme cette circulaire du 2 janv. 1967 citée par T.M. Maschino et F. M'rabet et rapportée à partir du témoignage d'un avocat : prise conjointement par les ministres de la Justice et de l'Intérieur, elle interdit les mariages mixtes sans jamais avoir été produite par un texte écrit auprès des chefs de juridiction. Elle aurait été simplement communiquée par téléphone¹. Ce procédé sera confirmé par analogie avec les développements techniques ultérieurs faisant appel à la réglementation par télex ou télégramme officiel. Le procédé dit de la subordination autorise une pratique révélatrice de l'étendue de l'arbitraire des gouvernants qui peuvent, à partir de simples spécimens du J.O., faire valoir le bien-fondé d'initiatives ou d'actes administratifs, alors que le numéro réel de ce dernier ne paraîtra que plusieurs mois plus tard. Des exemples en ce sens sont nombreux. Citons cet arrêté interministériel du 5

1. Cf. *L'Algérie des illusions*, R. Lafont, coll. «Libertés 2000», Paris, 1972, p. 225.

janv. 1988 publié au J.O. du 8 juin 1988 (n° 23, p. 674) et rendant exécutoire une délibération de l'assemblée populaire de la wilaya de Annaba en date du 26 janv. 1986. La délibération est exécutoire à partir de quelle date? Le temps d'écart, certainement excessif, entre les dates d'adoption et de publication au J.O. a été relevé par A. Mahiou à propos de l'abrogation de la législation antérieure à 1962 et l'algérianisation du droit. Il attribue cet écart au délai de traduction du français à l'arabe¹. Il semble, cependant, qu'il ne s'agisse pas de la seule cause.

L'écart de dates entre celle où les textes sont réputés être pris et leur publication se pose, pour un certain nombre d'entre eux, dans cette recherche. Se pose la question de la date à retenir dans leur classement. Doit-on privilégier la date de leur adoption ou celle de leur publication? La question reste liée à l'opposabilité des textes. L'un des premiers règlements qui traite de la question définit l'exécution des lois et règlements d'une manière curieuse. En effet, ce décret du 28 mai 1964, déjà cité à propos de la langue de rédaction du J.O., dispose: «*À moins qu'il en soit décidé autrement, les lois et les règlements sont exécutoires sur l'ensemble du territoire national un jour franc après leur publication au J.O. de la RADP*». La première partie de cet article rend l'exécution des lois et règlements justiciable du bon vouloir du gouvernement ou peut-être d'autres instances, puisque le «*À moins qu'il en soit décidé autrement*» ne précise ni par qui, ni comment, ni pourquoi. Pas plus qu'il ne précise dans quel sens restrictif ou extensif, il faille entendre les variations dans le principe exécutoire des lois et règlements. Cette disposition à l'allure de texte d'exception disparaîtra de l'article 4 du Code civil en 1975 (ord. du 26 sept.), mais les pratiques autoritaires ont déjà façonné bien des habitudes. Si les lois et règlements sont déclarés exécutoires «*à partir de leur publication au J.O.*», il faut distinguer Alger du reste du territoire. Pour Alger, les lois «*sont obligatoires un jour franc après leur publication*». À l'exception d'Alger, «*partout ailleurs dans l'étendue de chaque daïra, un jour franc après que le J.O. soit parvenu au chef-lieu de cette daïra... La date du cachet de la daïra apposé sur le J.O... en fait foi*».

Dans ce domaine, le ministère de la Défense nationale offre une originalité dans la mesure où, curieusement, des conditions particulières ont été spécialement aménagées au caractère exécutoire des lois et règlements quand ce ministère est réputé concerné par ces textes. Ce traitement particulier prend la forme d'un décret du 20 juil. 1972² qui crée le bulletin officiel du ministère de la Défense nationale. L'article 3 de ce décret est libellé ainsi: «*Au regard du ministère de la Défense nationale, un texte à caractère législatif ou un texte réglementaire intéressant l'armée nationale populaire n'a force exécutoire que s'il a été publié au J.O. de la RADP, soit inséré au bulletin officiel du ministère de la Défense nationale*». On aurait presque tendance à penser qu'il

1. «Rupture ou continuité du droit en Algérie», *Revue Algérienne*, Spécial 20^e anniversaire, juil. 1982, p. 128, note 14.

2. J.O. n° 59, du 25 juil. 1972, p. 718.

y aurait deux républiques. Ce décret, s'il précise que «*la publication d'un texte au J.O.R.A. ne dispense pas de son insertion au bulletin officiel*», n'envisage pas la solution inverse: la publication au B.O. dispense-t-elle de son insertion au J.O.? Enfin, la création de ce bulletin officiel du ministère de la défense est justifiée par «*la nécessité de simplifier et d'accélérer l'exécution du service*». Lorsqu'on met en rapport ces objectifs avec les pesanteurs entourant le J.O., on comprend le souci du ministère de la défense. Pour les autres secteurs de l'administration, ceux-ci peuvent s'accommoder du rythme et des défauts du J.O. En fait, ne seront publiés au J.O. que les textes jugés publiables par le ministère de la défense.

La question du caractère exécutoire des lois et règlements rebondira avec l'opposabilité du décret du 4 juin 1991 sur l'état de siège et l'arrestation sur cette base de Madani et Benhadj. Les défenseurs de ces derniers ont fait valoir sans succès les règles posées par l'article du Code civil sur les conditions d'opposabilité du décret. Un commentaire intitulé «*Légèretés juridiques de certaines déclarations*», sous la signature de M'hamed El-Mahdi¹ réfute les arguments des avocats des leaders du FIS sur la signification de l'article 4 du Code civil et l'opposabilité des lois. Curieusement, l'auteur juge «infondé» le recours à l'article 4 du Code civil en excipant de la différence entre loi et décret dont «*le caractère obligatoire est immédiat sur simple publication*». L'auteur de cette démonstration cavalière assimile la publication du régime que le droit public réserve aux lois et règlements à une simple publication d'étude notariale puisqu'il soutient que dans le cas qui nous préoccupe, la publication «*ne fait aucun doute puisque le texte du décret a été abondamment diffusé dans les médias au surlendemain de sa signature. En effet, parmi les moyens reconnus par les législateurs (sic) pour permettre la publication figurent bien entendu le J.O. mais aussi la presse et tout autre moyen y compris un berrah dans les zones rurales le jour de marché. On a bien remarqué que le décret en question a bien été publié sous forme de publicité commerciale payée par l'État, y compris dans les journaux partisans ne relevant pas du seul service public*». Ainsi naît une autre conception de la notion de publicité avec les conséquences innombrables sur tout ce qui entoure le principe même de la légalité. Il suffira de faire parvenir à la presse locale ou au *berrah* (crieur public) les télex ou fax pour que les individus soient soumis à des infractions ou des peines par simple extension législative. L'usage de «*législateurs*» au pluriel incite à se demander à quels «*législateurs*» le commentateur fait allusion. Inclurait-il le législateur colonial? Dans ce cas, on imagine fort bien le lien qui peut naître entre la forme de publicité par le *berrah* et le régime juridique de la publicité des lois et règlements. Nous sommes transportés vers le passé avec une curieuse résurgence de l'ordre juridique colonial. Cette procédure de publication dans les quotidiens a été utilisée non seulement pour le décret sur l'état de siège mais également pour les décisions du Haut Conseil islamique sur le régime d'utilisation des mosquées.

1. Alger-républicain du 11 septembre 1991.

Dans le classement des textes retenus nous donnerons la priorité au fait, c'est-à-dire à la date d'adoption des textes, ce qui, nous semble-t-il, rend mieux compte du moment où le traitement a été choisi par les gouvernants, dans un sens ou un autre, de telle ou telle question. Cela permet aussi de restituer l'écart entre l'adoption et la publication des textes.

Cette stratégie de faussaires expliquerait pourquoi des délais exorbitants séparent parfois la date du texte et celle de sa publication. Elle atteste également que le J.O. n'a pas pour objet la légalité des textes opposables aux acteurs juridiques. Il rejoint les moyens de coercition invariablement organisés et dirigés de haut en bas, sans protection possible. Les impératifs de légalité contenus implicitement dans le J.O. finissent par renvoyer, théoriquement, à la responsabilité politique des gouvernants, derrière la responsabilité administrative des agents. L'état réel du J.O. révèle, par contre, l'absence de responsabilité politique assumée par les gouvernants et qui reste inaccessible aux citoyens dans sa mise en jeu.

C'est dans cette logique que j'appelle le lecteur à découvrir les textes présentés ici. Intégré à l'État, l'Islam, à l'image des autres instruments de gouvernement, finit par constituer un moyen de coercition au même titre que d'autres. L'inconvénient majeur en la matière réside dans la difficulté à domestiquer l'Islam sur le modèle de monopolisation du J.O. Le dessaisissement des croyants de la norme islamique ne prend pas les mêmes contours que celui des citoyens de l'accès à la légalité. Pour s'adapter aux aspérités toujours renaissantes d'une société ancrée dans ses convictions islamiques l'État est conduit, à force de vouloir étendre son monopole sur l'Islam, à s'y identifier; sans toutefois être en mesure de respecter les termes de cette identification. D'où il se rend justiciable de règles sur la base desquelles il prétend accentuer son pouvoir. À ses différents moyens de coercition, l'État ajoute les éléments coercitifs puisés dans le sacré. Avec cette nuance que ces éléments de coercition puisés dans le sacré peuvent lui être retournés.

Il reste, enfin, à trancher le classement des textes à partir de leur place dans la hiérarchie (loi, ordonnance, décret, ...) ou bien selon une démarche d'ordre chronologique. Le classement obéissant au principe strict de hiérarchie des normes risque de rendre difficile une perception évolutive. En revanche, opter pour un classement chronologique pur diluerait l'importance des textes qui peut difficilement être dissociée de leur nature. Afin d'éviter les inconvénients des deux options, il faut les combiner de sorte que le classement chronologique fasse apparaître la hiérarchie des textes. Nous préserverons, de la sorte, la vertu pédagogique de cette dernière, même si le propos ne s'adresse pas spécialement aux juristes. L'impératif chronologique sera ainsi respecté totalement à l'intérieur des textes de même nature. Il y sera toutefois dérogé, à l'intérieur de chaque année, pour satisfaire au principe de la hiérarchie des normes.

Enfin, nous avons choisi de reproduire les décisions individuelles portant

sur les nominations ou les évictions des cadres du ministère des Affaires religieuses. Cela permet de suivre le parcours des cadres du ministère tout en évaluant leur rapport à d'autres institutions. À cet égard, nous n'avons pas manqué de noter les fluctuations marquant le pouvoir de nomination des cadres de l'administration.

Détenteur exclusif du pouvoir réglementaire jusqu'en 1989, le président de la République signait seul tous les décrets, en particulier les décrets à portée individuelle (nomination et cessation des fonctions). Au lendemain de 1989 et sur la base d'un pouvoir réglementaire bicéphale, il fallait distinguer entre le pouvoir réglementaire du président de la République et celui du chef du Gouvernement. La distinction n'a pas posé de grandes difficultés, semble-t-il, concernant la réglementation au sens matériel d'organisation des structures administratives. En revanche, pour ce qui concerne le pouvoir de nomination aux emplois civils, pour nous en tenir à ce cas de figure, le partage n'allait pas de soi. D'ailleurs, un premier accrochage a marqué les rapports entre Kasdi Merbah, alors Premier ministre, et le président Chadli lors du renouvellement du corps préfectoral en 1989. Par la suite, la pratique s'est peu à peu installée de laisser, en dehors des walis, des ambassadeurs, et des consuls, au chef du gouvernement le soin de nommer aux fonctions de direction et de sous-direction de ministère, comme à celles de la wilaya. On remarquera que M. A. Benbitour, chef du gouvernement, théoriquement choisi par le président Bouteflika, aura usé de cette prérogative de nomination aux hautes fonctions civiles de ministères et de wilayas jusqu'à la fin de l'année 1999. À partir de l'année 2000 et dès le mois de janvier, le président de la République s'est mis en devoir de récupérer la totalité du pouvoir de nomination. Il nommera à tous les postes, y compris les sous-directeurs de wilaya. Cette re-concentration du pouvoir de nomination écrase en partie la distinction constitutionnelle entre domaine réglementaire du président de la République et domaine réglementaire du chef de Gouvernement. Si le pouvoir réglementaire de ce dernier se manifeste encore dans le domaine de l'organisation matérielle de l'administration, il est considérablement amoindri dans la mesure où l'encadrement est soumis au pouvoir de nomination du président de la République.

Le monopole du pouvoir de nomination entre les mains du président de la République nous renvoie aux constitutions de 1963 et 1976 dans lesquelles le pouvoir réglementaire est entièrement entre les mains du chef de l'État, y compris depuis 1980, date à laquelle le président Chadli avait introduit une mini-réforme en optant pour la nomination d'un Premier ministre. Ce monopole sur le pouvoir de nomination est un signe révélateur de la crise politique qui a marqué le passage à la tête du gouvernement de M. A. Benbitour, jusqu'à sa démission le 26 août 2000. Cette crise se traduit dans les pages du J.O. par un contrôle absolu sur toutes les structures, y compris les structures intermédiaires à partir de la nomination de leurs titulaires.

Introduction

«... On n'a pas l'air de s'aviser de cette vérité déchirante pour tout Algérien: l'affreux vide historique, le sentiment de ne pas exister à ses propres yeux pas plus que dans la conscience d'autrui, le sentiment de n'être pas au monde ... Il faut que d'abord l'Algérie soit l'Algérie, qu'elle soit tout simplement, qu'elle soit reconnue étrangère à la France, qu'elle resurgisse du néant politique et juridique où la conquête et l'entreprise coloniale avaient prétendu la précipiter...»

Lettre de Jean Amrouche à François Mauriac, rapportée par ce dernier dans *Le Monde* du 2 mars 1957.

On mesure les difficultés de tous ordres qu'emporte cette nécessité de se définir, de se re-constituer, au-delà des formules et des discours. Mais on peut imaginer aussi les possibilités offertes par cette quête de soi, lorsque les voies et les moyens d'investigation sont accaparés pour être versés comme simples leviers dans le but de conquérir, asseoir le pouvoir en prétendant s'y perpétuer. L'Islam, tout comme la langue arabe, a servi d'instruments en ce sens. La renaissance du néant politico-culturel, devenue slogan, est accaparée par les sphères d'un État au sein duquel les appétits de pouvoir retourneront les composantes de l'identité algérienne contre elle-même, dans une escalade de violences dont on comptabilise hélas depuis quelques années les résultats.

L'objet d'un tel travail réside dans la restitution des textes concernant d'une façon ou d'une autre l'Islam, émis par les organes de l'État ou des collectivités locales ainsi que par les différentes autorités administratives. Cette compilation pourrait déterminer, dans un premier temps, la signification courante, attachée à la prise en charge par l'État, de l'administration du culte. Mais cela soulève également l'hypothèse de l'administration de la chose publique ou son imprégnation par la loi religieuse.

Aborder l'Islam dans les textes officiels me paraît être d'abord une méthode fiable dans le souci de leur restitution globale. De ce fait, l'éclairage réciproque, s'il n'est pas instantané, ouvre des perspectives de questionnement. Pour que l'ensemble État-Islam ait un sens, il est hors de propos de livrer les références sans s'interroger sur le contenu et le rapport à la norme. C'est ce qui explique la place donnée à la présentation, dans la première partie, quand bien même celle-ci ne répond pas de manière exhaustive aux nombreuses interrogations. Cette retenue est annonciatrice d'une recherche beaucoup plus vaste sur *Droit et État dans l'Algérie contemporaine*.

Les rapports Islam-État à travers les textes officiels permettent d'avoir un aperçu, même incomplet, sur la société et ses lois. Il reste à savoir «*de quel Islam s'agit-il ?*». Que l'on se réfère au dogme, à l'orthodoxie, aux pratiques schismatiques ou aux écoles juridiques dans leurs pluralités et aux rituels,

les qualificatifs sont innombrables. Cependant, en termes de référence officielle, dans les textes, quand on est renvoyé à l'islam, il s'agit ni plus ni moins de cet islam générique qui fonde l'appartenance à un monde, une culture, religion comprise. Le cadre institutionnel se chargera de rappeler, dans les structures spécialisées, l'appartenance au sunnisme et au rite malikite.

Le principe de l'islam religion d'État est au cœur d'objectifs contradictoires: d'un côté, par le recours aux principes d'organisation et de fonctionnement de l'État, on entend rationaliser l'utilisation de l'islam et, en cela, ce dernier est enfermé dans un cadre déterminé pour être soustrait aux surenchères politiques; mais en se posant comme le détenteur du monopole sur l'islam, l'État fait de la religion un enjeu, de sorte que le déficit de légitimité aidant, l'islam est voué à marquer de plus en plus les structures et les règles étatiques.

Retenu comme objet de monopole par l'État, dont le but se limiterait à la seule administration du culte, l'islam devient, progressivement, un élément fondamental dans la définition de l'État, quand les autres éléments du discours politique et juridique par lesquels on entend qualifier ce dernier se révèlent inopérants. Sans cet élément constitutif, l'État ne bénéficie plus de l'autorité nécessaire.

Pour rassembler les textes, on aurait tendance à suivre la gestion législative et réglementaire du ministère des Habous. Remarquons que la dénomination de ce ministère a évolué. Il importe cependant de souligner que les changements de dénomination qui ont affecté le ministère ne sont pas nécessairement la traduction de son influence réelle. De ministère des Habous, on est passé au ministère des Affaires religieuses et des *wakfs* qui n'aura été, dans l'intervalle, que le ministère des Affaires religieuses.

Cependant, l'option consistant à suivre pas à pas les textes du ministère des Habous, avantageuse par les facilités apparentes qu'elle offre, pourrait occulter les manifestations permettant de recourir à l'islam sous diverses formes dans des textes éloignés de la compétence du ministère des Habous. Il est indéniable que ce dernier prend de plus en plus de poids au fil des années. Même si elle n'est pas nécessairement significative quant à la dimension acquise par ce ministère, une comparaison par rapport aux autres départements, au plan de la hiérarchie, peut fournir des indications sur son évolution. La place qu'il occupe depuis 1970 et l'entrée de Mouloud Kassim dans le gouvernement est significative. Il suffit de comparer la réorganisation de l'administration centrale du ministère opérée en 1972 à l'organisation de décembre 1968.

Le recours à la prestation de serment et à son contenu, qu'il soit d'ordre religieux ou non, pourrait fournir une indication sur la place qu'occupe l'islam dans les différents secteurs de l'administration. Certes, il n'y a rien d'original à ce que la prestation de serment soit pratiquée et elle l'est couramment dans des administrations et des États dont il serait a priori mal

venu de mettre en doute la sécularisation. L'intérêt des textes consacrant la prestation de serment réside dans leur nombre et leur variété. Il réside également dans son contenu. Or, la prestation de serment dans la fonction publique comme dans d'autres professions, tels les auxiliaires de justice, n'a pas toujours revêtu le caractère sacramentel impliquant l'invocation de «*Dieu l'unique*». Ainsi en va-t-il des avocats d'après l'organisation de leur profession selon l'Ordonnance de 1967, comme des défenseurs de justice. Les officiers et sous-officiers de la protection civile prêtent un serment civil devant le tribunal du ressort de leur affectation, conformément aux dispositions de 1968 qui leur sont applicables. Le changement aura lieu à partir de la promulgation du statut de la magistrature, en 1969, qui introduit explicitement le serment par le recours à «*Dieu l'unique*». La pratique sera généralisée et étendue aux avocats, notaires, greffiers, officiers de police, etc... En revanche, si le Code de procédure civile autorise le juge à faire appel à des formes permettant d'engager la conscience religieuse d'une ou plusieurs parties au procès, le code de procédure pénale ne prévoit rien en ce sens. L'article 284 al. 6 du code de procédure pénale, s'il permet de faire «*jurier et promettre devant Dieu et devant les hommes...*», ne mentionne aucune référence à la conscience religieuse. Il faut, toutefois, tenir compte des conditions réelles dans lesquelles se déroule la procédure au pénal comme au civil pour tempérer l'écart entre les deux. En effet, le recours à l'Islam au cours du procès pénal est tellement évident et touche, pratiquement, à tous les aspects de la procédure, que l'on est enclin à parler de coranisation du droit pénal. C'est ce que nous avons pu relever d'après une série d'observations constatées dans les audiences des tribunaux criminels¹.

Dans la mesure où l'on se trouve en présence d'une prestation à contenu religieux comme en témoigne la dernière constitution, à l'occasion de l'entrée en fonctions du président de la République, il est intéressant de rapprocher ce constat des prétentions de courants politiques récents à s'identifier à l'idée républicaine. Celle-ci est entendue, à partir d'un raccourci qui vise abusivement à confondre la forme de l'État, du gouvernement, au contenu d'un certain nombre de principes qui, énoncés comme républicains, définissent en réalité un régime de démocratie. Un tel raccourci trouve sa source, comme d'autres exemples de la vie politique algérienne, dans une transposition de termes puisés, pour des raisons historiques et culturelles, au sein du vivier politico-juridique français. De sorte que si la référence à la république dans le contexte politique français renvoie aux principes d'organisation démocratique, celle-ci n'a aucune chance de trouver, dans le terreau algérien, les traditions nécessaires qui justifieraient d'une telle prétention. D'où la référence à la république, aux risques de sombres désillusions, doit d'abord mettre celle-ci en rapport avec son environnement socio-politique propre. Dès lors, on comprendra que, compte tenu des

1. E.H. Chalabi, «La légalité à l'épreuve du sacré: l'invocation du Coran et des Hadiths devant les juridictions criminelles», *RASJPE*, n° 1, 1993, pp. 17-29.

principes qui définissent l'État et le pouvoir algériens, la référence à la république ne jure en aucune façon dans une cohabitation avec l'Islam.

Un souci méthodologique nécessite de s'interroger sur la présence ou l'absence du religieux dans tel ou tel secteur de l'administration, même si les réponses ne sont pas toujours accessibles. Cela permettrait, en tous cas, de préciser un peu plus les arcanes des rapports État-Islam en se demandant pourquoi certains secteurs sont soustraits à l'influence, au moins dans les formes, de l'Islam tandis que d'autres, au contraire, semblent y puiser un dynamisme assorti parfois d'hégémonie. À cet égard, on peut observer les deux niveaux, révélateurs d'une stratégie d'instrumentalisation, selon qu'il s'agisse de l'État d'abord, de ses services ou structures administratifs ensuite. En ce qui concerne l'État, nous sommes en présence d'un discours et de règles générales qui enracinent l'Islam comme une référence globale au titre de principe fondamental. Pour ce qui est des administrations, il semble qu'il faille opérer une distinction. Les administrations qui recouvrent les secteurs dits de souveraineté (Affaires étrangères, Intérieur, Défense nationale) sont, au prix d'efforts remarquables, régies plus par le discours étatiste, épuré de toute référence religieuse, que par le discours et l'influence islamiques même si cette tendance s'infléchit au fil du temps, du fait d'un plus grand investissement de l'État dans l'idéologie religieuse.

Par contre, les services publics culturels, éducatifs ou juridictionnels seront, progressivement, le lieu d'une osmose entre administration et Islam.

Peut-être faut-il lever une équivoque à partir de la question suivante: pourquoi la place de l'Islam, dans les institutions, a-t-elle pris ce ton d'affrontement dans les années 80? En dehors des facteurs d'ordre socio-culturel sur lesquels nous reviendrons, disons que les élites en charge de l'État ont périodiquement actionné la prétention à gouverner une société, à qui on ne cesse de rappeler qu'elle est islamique, avec des normes laïques. Or, les moyens de gouverner selon les principes laïques ne sont pas réunis, bien au contraire. D'où les références à la laïcité ont pour effet, tels des porte-étendards provocateurs, d'inciter à l'assaut de sites juridico-politiques sous contrôle d'une modernité totalitaire. La modernité ne leur est conférée que par une comparaison hâtive avec l'archaïsme, forcément islamique. C'est ce qu'on relève couramment dans les raccourcis en usage chez les militants de la modernité, qu'ils appartiennent aux circuits administratifs ou qu'ils s'expriment comme intellectuels tendant à accréditer l'idée d'autonomie par rapport à l'État.

Pour avoir une idée de la dimension, que certains trouvent excessive, de l'Islam dans la société et l'État, il faut rappeler que l'Algérie à la veille de la colonisation tirait toute son organisation juridique et politique des règles islamiques. Si la diversité de la société traduisait des antagonismes entre le centre ottoman servi par les tribus makhzen et les particularismes rebelles à toute intégration, l'ensemble trouvait en même temps un minimum d'unification à partir de la référence commune à tous, l'Islam. C'est d'ailleurs

cette appartenance commune au *Dar El-Islam* qui a favorisé l'implantation de la bureaucratie ottomane contre l'expansionnisme espagnol à l'allure de croisade brutalement affirmé.

En terme d'historicité, le contenu du droit dans ses différents aspects, théorique, doctrinal, jurisprudentiel, à l'œuvre à l'intérieur des espaces locaux et entre ceux-ci et le pouvoir central, ne nous est pas restitué. Entre le ou les droits en prise sur les centres et les communautés, et les bribes de références dont il est fait état ici ou là, se creuse un vide entre l'avant et l'après 1830. Seules la philosophie, l'histoire et l'anthropologie du droit pourraient en sonder la profondeur.

La colonisation française s'installait sur une société cimentée par l'Islam. Elle ouvrait une période de remise en cause des soubassements juridiques de la société algérienne puisqu'elle y substituait très rapidement une législation française spécialement adaptée à la colonie et dont les effets immédiats se soldaient par l'enfermement du droit musulman dans les limites du statut personnel. Encore que la législation française, définie comme la législation de principe, devait produire un pouvoir d'attraction ou d'évocation même sur ce qui était concédé au titre du droit musulman. Tel était le cas pour le statut personnel dont la soumission au kadi — juge de droit musulman — recouvrait strictement les questions de mariage, de divorce, des successions. Même en cette matière, la compétence du kadi était limitée aux seuls biens meubles. On comprend pourquoi dans la mesure où la politique coloniale mettait en œuvre la logique de peuplement et son corollaire, la francisation des terres. L'administration coloniale allait organiser progressivement des cycles de formation dans des établissements franco-musulmans où l'enseignement dispensé en arabe et en français, devait fournir, en particulier dans le domaine judiciaire, des compétences adaptées aux objectifs de la colonisation. À l'œuvre de désislamisation, que traduit la francisation, il faut ajouter une entreprise d'adaptation de l'Islam aux objectifs réformistes menée par des juristes de l'école coloniale dans un contexte politique dominé par la discrimination des statuts. Quand bien même certains juristes et ethnologues tranchaient par la qualité de leurs projets (Maunier, Morand), ces derniers s'inscrivaient tout de même dans des objectifs et un contexte qui témoignaient d'abord du dessaisissement des algériens de leur compétence sur eux-mêmes. Il faut donc replacer cette entreprise de francisation dans un rapport avec la culture à laquelle s'identifiaient les algériens. Pierre Bourdieu a consacré des réflexions éclairantes à cet égard. Confrontant science et colonisation, il s'interroge sur l'existence d'un «*champ scientifique relativement autonome et les conditions d'autonomisation de ce champ*»¹.

Avant d'être Algérien, on se pensait et on se réalisait comme musulman partie de cette *Umma* locale, visible, palpable, quitte, peut-être, à en sentir

1. *Questions de sociologie. Pour une sociologie des sociologues*, Paris, éd. de Minuit, 1984, p. 79 et spécialement les pages 82-83.

le prolongement ailleurs. L'islam, au cœur de l'identité des Algériens, devenait, par les atteintes dont il faisait l'objet, la référence centrale dans la protection de soi, ce qui explique la recherche de sa réhabilitation. Les débats qui jalonnèrent l'éveil à la conscience politique puis à la conscience nationale, quel qu'en soit le teneur, se sont déroulés avec une référence permanente à l'islam. Que l'on retienne l'islam comme référent central, incontournable, ou qu'on le rejette, que l'on en fasse le cœur de l'identité algérienne à travers la *djensiya el kawmiya* (nationalité ethnique) chère à Ben Badis ou à partir de la *djensiya essiyassia* (nationalité politique) comme le proclame Messali Hadj, que l'on réclame la reconnaissance de sa dimension culturelle tout en rejetant le sort que lui réserve le régime colonial, selon Ferhat Abbas ou certaines tendances du mouvement Jeunes Algériens, l'islam tenait une place centrale dans le débat d'autant plus que le statut qui le définissait le mettait constamment dans une appréciation en regard avec la citoyenneté. Même *a posteriori*, le parti communiste algérien en est arrivé à souligner «*le rôle progressiste et de résistance joué par l'islam...*»¹. L'incompatibilité de l'islam et de la citoyenneté, déclarée par l'État colonial qui obligeait à choisir entre l'un et l'autre, était rejetée par le mouvement national qui entendait faire reconnaître l'accès à la citoyenneté sans renoncer à l'islam. Le mouvement national entendait contourner, dans des affirmations et des pétitions de principe, l'équation coloniale qui faisait du rejet du statut musulman la condition nécessaire pour pouvoir bénéficier de la citoyenneté.

Cette dimension de l'islam à couvrir la société de ses valeurs, pratiques ou références, est confirmée indirectement par le parti pris de l'administration coloniale qui va s'accaparer le personnel du culte. Déjà, la question du rapport entre État et islam se pose. Le souci de l'État colonial se focalise sur la maîtrise du discours des mosquées, autrement dit la mobilisation de la khotba, la prédication, et son retournement au profit de l'entreprise de domination. C'est ainsi que l'administration coloniale se constitue un personnel du culte musulman à sa mesure. Elle se dote également d'un vivier d'«arabisants» dans les lycées franco-musulmans, y puisant les promotions de kadis et autres auxiliaires subalternes de la justice coloniale. La plupart fourniront l'encadrement de la justice algérienne après 1962.

On comprend pourquoi l'appel au djihad a rythmé les différentes étapes de la résistance à la colonisation pour être repris par les contingents de l'ALN. On a beau tenter de donner du djihad la signification d'avancée intellectuelle, d'effort sur soi, pour justifier sur le terrain diplomatique le choix du titre du quotidien de la «révolution», *El-Moudjahid*, la réalité nous renvoie constamment à une perception religieuse de l'affrontement et de la libération de la domination coloniale. Des signes tangibles militent largement en faveur de ces arguments. L'appel du 1^{er} novembre 1954 est explicite

1. Voir «Essai sur la nation algérienne», in supplément aux *Cahiers du communisme*, n° 8, août 1958.

puisqu'il affirme «*la restauration de l'État algérien souverain dans le cadre des principes islamiques*». Bien que d'autres textes comme la plate-forme de la Soummam définissent la révolution algérienne comme une «*lutte nationale et non une guerre religieuse*». La diversité religieuse est acceptée dans la définition de la nation puisque «*la ligne de démarcation ne passe pas entre les communautés religieuses qui peuplent l'Algérie mais entre d'une part les partisans de la liberté, de la justice, de la dignité humaine et d'autre part les colonialistes et leurs soutiens, quelle que soit leur religion ou leur condition sociale*».

À partir de la plateforme de la Soummam, on aurait tendance à accepter l'idée d'une société algérienne multiconfessionnelle. Ce qui aurait facilité l'accès aux lois civiles et une sécularisation réelle du droit, y compris dans le domaine du statut personnel. En réalité, on verra que la définition de la nationalité algérienne sera étroitement liée à la confession musulmane et les arguments développés par les députés pour étayer un tel choix resserrent dans des accents bellicistes les liens entre nationalité, Islam et, même sans l'expliciter, langue arabe. L'islamo-nationalisme ressort très nettement de la loi portant Code de la nationalité (loi de 1963 et ordonnance de 1973). C'est que le triptyque oulémite trouve son prolongement dans la conscience populaire, comme le montre M. Gadant : algérien, Islam et langue arabe sont confondus. Ainsi comprendra-t-on pourquoi, pour l'étranger, l'intégration doit se faire par une conversion à l'Islam, dans une «*conversion culturelle*»¹. C'est ce que l'on retrouve sous la plume de Taleb Ibrahim qui, comme ministre de l'Éducation et de la Culture, construit l'algérianisation dans un ensemble arabisation-islamisation².

En vérité, des signes laïcisants apparaissent dans certains textes du FLN. C'est le cas des chartes successives (Tripoli, 1962, Alger, 1965, charte nationale, 1976, 1986), qui, cependant, donnent une dimension autrement attractive, de principe, à l'Islam. Ces signes laïcisant se retrouvent plus tard dans l'organisation juridique de l'État et de l'administration. Toutefois, ils n'ont pas de répondant au sein de la société, à quelques rares exceptions. Une élite laïcisante issue de milieux aisés de la paysannerie ou de la bourgeoisie citadine émerge ainsi dans le giron de l'encadrement du FLN en affirmant s'ancre à gauche. Cette élite fournira avec l'indépendance l'encadrement technique des administrations et sociétés nationales après avoir fait le parcours militant de l'UNEA et du PAGS. Le parti de l'avant-garde socialiste, héritier du parti communiste algérien, est né en 1966 dans des conditions encore mal éclaircies. Les conditions de son apparition restent à examiner en prenant soin de le situer par rapport au coup d'État du 19 juin 1965, à la consolidation du régime qui en est issu et à la naissance de l'opposition clandestine qui l'a tout de suite contesté, l'Organisation de la résistance populaire, ORP. Celle-ci rassemble quelques militants du FLN et du PCA.

1. M. Gadant, *Contribution à la lecture d'El-Moudjahid*, p. 49, souligné par moi.

2. *De la décolonisation à la Révolution culturelle 1962-1972*, SNED, Alger, 1981, p. 131.

Selon Monique Gadant, le PAGES est né entre la publication de la brochure «*La révolution socialiste triomphera en Algérie (RSTA)*» datée de décembre 1965-janvier 1966 et signée «*Parti d'Avant-garde FLN-ORP*» et la proclamation du 26 janvier 1966 qui annonce la naissance du PAGES¹. Cependant, le Bulletin d'information n° 1, daté du mois d'août 1966 est attribué à la seule ORP. Ce n'est que dans le Bulletin d'information n° 2 daté avec précision du 12 sept. 1966, que cet organe est réputé appartenir au PAGES avec, en surtitre, «*Saouât Echaâb*» (*sic*). Le sigle ORP est relégué entre parenthèses, à la suite du titre «*Parti d'Avant-Garde*».

Certains thèmes développés depuis dans les brochures du PAGES n'ont rien à envier au contenu de communications présentées à l'occasion des séminaires sur la pensée islamique. Durant toutes les années de sa relative clandestinité, le PAGES exprimera dans son organe d'information, *Saout-Echaâb*, la même sensibilité de récupération de l'Islam apparue dans les cercles du pouvoir. La lecture de *Saout Echaâb* montre nettement la prétention militante d'une modernisation par l'Islam. Devenu Ettahaddi, l'ex-PAGES, pris en main par un encadrement étroitement lié aux options des militaires du pouvoir, défendra une conception de la laïcité en s'investissant dans la violence. Loin de se contenter de la violence du verbe ou de l'écrit, ce mouvement qui se convertit en 1991 aux thèses du réformisme libéral fournira l'une des premières organisations de miliciens encadrées par les services de sécurité et dirigée par un cadre syndical, Sellami, à Haouch El-Gros, près de Boufarik.

Comme projet d'envergure historique, la lutte pour l'indépendance ne pouvait échapper à son identification dans l'Islam. Dans une approche aux prétentions doctrinales un ancien officier de l'ALN passé conseiller à la Cour suprême exprime, en accord avec l'esprit des années 1980, la rencontre entre Islam et révolution: «*La religion agit sur l'esprit et sur le cœur. Elle remplit une triple fonction: 1) elle forme moralement les révolutionnaires. Le premier devoir du militant du FLN est d'appliquer la religion, car la religion musulmane pour les Algériens est un effort historique. Elle est, en même temps, la plus haute expression de l'esprit guerrier qui lie intimement l'action à l'intention, tenant notre conscience en éveil et notre sens moral toujours ouvert sur nos actes et sur leurs résultats. 2) Elle entretient la foi et la discipline... 3) La troisième fonction que l'on assigne au droit musulman, c'est l'adhésion populaire du FLN pour que la révolution soit en mesure de paralyser le fonctionnement normal des administrations coloniales...*»²

Dans une intervention à l'Assemblée lors des débats sur le règlement intérieur, défendant la création d'une commission des cultes, Mohamedi Saïd

1. M. Gadant, «Du PCA au PAGES, 1962 — janvier 1966, Front, Parti, Parti unique, Parti d'Avant-garde», Colloque Taleb Abderrahim, Alger, 30 avril 1993.

2. Saïd Benabdallah, *La Justice du FLN pendant la guerre de libération*, SNED, Alger, 1982, p. 72. Voir également, en écho, la publication due à l'ancien colonel, passé général major en 1999, Abdesslem Bouchareb sur *L'utilité dans le choix des chefs*. L'auteur sollicite l'Islam dans trois directions: *le commandement dans l'Islam; qualités du chef dans l'Islam; méthodes de choix du chef dans l'Islam*, éditions du Musée national du Moudjahid, Alger, 1996.

s'exclame: «*Nous disions au peuple que l'islam est la base de la Révolution, nous respectons les religions catholique et israélite existant dans ce pays, mais nous avons dit au peuple et nous lui avons promis qu'il combattait au nom de l'islam*»¹.

Plus près de nous, en 1984, un verset coranique, rappelant le combat au service de Dieu et les gratifications correspondantes, est inscrit sur les médailles des anciens moudjahidins.

Il est curieux de voir comment aujourd'hui certains esprits entendent cantonner le recours à l'islam et son influence tantôt comme le fait de bandes sans foi ni loi tantôt comme manifestation limitée à une élite de oulémas. Les réactions à l'égard de l'islamisme ont la prétention d'appartenir au combat politique, voire militaire. Les polémiques entre intellectuels laïcisants et oulémas tentent de s'inscrire dans le prolongement d'un débat qui remonte au XIX^e siècle dans le monde arabe, entre modernistes et traditionalistes.

Toute crise est propice à des constructions idéologiques dans l'espoir de se concilier la réalité. Elle peut aussi cristalliser de telles constructions antérieures à la crise, voire ayant participé à son développement par la méconnaissance du rapport de l'islam à l'État et à la société. L'islam est en effet découvert en rapport avec une république et un État que leurs émules sont seuls à identifier sans aller au fond de la démonstration. Cela inclinerait à penser que l'islam n'avait qu'une place réduite dans les desseins d'un État et d'une société qui, cependant, y ont constamment puisé, à des titres divers, différents moyens de commandement, de légitimation et de sources d'identité. Dans son étude sur le quotidien *El-Moudjahid* (Thèse, Sorbonne, 1977) Monique Gadant dégage bien les trois sédiments qui forment la référence à l'islam et lève l'ambiguïté sur la pellicule laïcisante à propos de l'État. Religieux ou politique, le choix du titre d'*El-Moudjahid* renvoie à l'un et à l'autre selon l'interlocuteur. À l'examen et avec le temps, le titre ne réussira pas à masquer l'imprégnation du politique par le religieux.

Symptomatique, reste le propos du directeur de *El-Moudjahid* du temps de guerre, Rédha Malek qui, en 1991, résume la position des tenants du volontarisme étatique et moderniste : «*Contrairement à l'affirmation biblique «au commencement était le verbe», il y avait, à l'aube de la Révolution algérienne... nation, souveraineté populaire, démocratie...*»²

Nous pouvons identifier les trois sédiments qui travaillent la société et l'État et qui ne sont pas sans rapport les uns avec les autres, derrière un islam fonctionnarisé fournissant à l'État les éléments de l'arabo-islamonomisme³.

1. J.O. Débats parlementaires, n° 5, p. 76.

2. Rédha Malek, *Tradition et révolution*, p. 138.

3. L.W. Deheuvels retient, quant à lui, la distinction d'un islam d'État, un islam dans l'État et enfin un islam fondamentaliste «de contestation» (*Islam et pensée contemporaine en Algérie – La revue Al Asala, 1971-1981*, Paris, éd. du CNRS, 1991).

Si cet Islam fonctionnarisé se cantonne dans les sphères centrales (administrations centrales, ministères, comité central du Parti, Conseil de la Révolution...), il ne peut détenir le monopole de l'arabo-islamo-nationalisme. Ces matériaux sont repris et retravaillés par un Islam anti-étatiste. Ses prédicateurs sont des notables tirant leur succès de l'opposition qu'ils affichent envers l'État dont ils dénoncent la politique d'instrumentalisation de la religion et son dévoiement. Enfin, puisant ses sources dans la prédication des contestataires, se développe un Islam populaire, à l'image d'un prolétariat et d'un sous-prolétariat prêt à s'enflammer et qui, de plus en plus, secoue le joug dans lequel il se trouve enserré à l'image de la société. Il se donne à partir du développement des mosquées, puis dans une organisation de quartiers, les moyens d'une redéfinition de l'État et du bien commun à partir de l'idée de purification des valeurs. *Mutatis mutandis*, l'Islam anti-étatique joue le rôle attribué à l'Islam maraboutique face à des *fouqahas* ayant figé l'Islam dans «*un ensemble de rites et de prescriptions vidés de leur contenu social*»¹. L'Islam imprégnant la totalité sociale, il n'est donc point extraordinaire que la contestation de tout ou partie de la société prenne les contours d'une contestation religieuse même si elle est aussi politique.

L'Islam «*radical*», les liens entre État et Islam, le régime des libertés individuelles qui en résulte, ne sont pas apparus subitement, avec l'irruption du FIS, comme une excroissance, sur la scène politique. Mohammed Harbi rapporte comment, en 1955, il s'était opposé au sein de l'organisation estudiantine — UGEMA — «*aux thèses de Belaïd Abdesslam, Ahmed Taleb et Layachi Yaker qui définissaient la nationalité algérienne par l'appartenance religieuse*»². Le même auteur nous décrit comment «*au nom de l'Islam, l'ordre moral resurgit avec force. À Mila, on lapide une femme pour adultère. À Alger, on fait la chasse aux filles du 13 mai et on demande aux hommes accompagnés d'une femme de montrer leur lioret de famille. À Adrar, on fouette en public un fumeur de kif. À Guelma, aux cris de plus d'idoles, la population se rend avec l'imam au théâtre romain pour y détruire des statues*». Et Mohammed Harbi d'ajouter: «*Ce sont quelques exemples de manifestations intégristes et non des faits isolés*»³.

Lors des débats à l'Assemblée nationale constituante sur l'article 39 du projet de constitution de 1963, exigeant du président de la République d'être «*musulman*», les députés Chibane (qui deviendra plus tard ministre des Affaires religieuses) et Mezhoudi s'expliquèrent tour à tour sur cette «*nécessité*» en réfutant l'amendement de Abdelkader Guerroudj lequel

1. A. Nadir, «Le maraboutisme: superstition ou révolution», in *Cahiers de la Méditerranée*, n° 14, juin 1977, p. 3 à 19, p. 7.

2. *Le FLN, mirage et réalité*, éd. Jeune Afrique, 1980, p. 4.

3. *Id.* p. 364.

tentait de contourner l'obligation d'être « musulman » en faisant valoir uniquement, à côté de l'âge, l'élection au suffrage universel.¹

Il est intéressant de restituer les arguments des deux députés et la logique de leur démarche. Pour Mezhoudi, « en tant qu'auteur de l'amendement exigeant du président de la République d'être musulman, je rappelle que l'article 4 stipule: « L'Islam est la religion de l'État », ce qui veut dire que le Président doit être musulman. En déposant cet amendement, j'ai été guidé par le souci de barrer la route à tout candidat athée ou matérialiste, communiste notamment, non dans un esprit qui est celui des croisades, mais pour veiller à ce que ni la religion musulmane, ni la religion chrétienne, ni la religion judaïque ne soient combattues par le président de la République »². A. Chibane place l'argumentation sous l'angle du rapport Islam et république : « En exigeant cette condition du président de la République, la commission n'a été guidée ni par le racisme ni par toute autre discrimination religieuse. Cependant, étant donné que notre régime est un régime républicain, il est juste de suivre la volonté du peuple. Le président de la République étant le représentant du peuple, il est normal qu'il soit l'image fidèle de ce dernier... ». Abdessamad Benabdallah, après s'être fait remarquer comme co-auteur d'un projet de constitution prônant la laïcité, deviendra le rapporteur du projet du FLN et manifesterà une attitude de procureur implacable à l'égard des quelques tentatives d'amendements. Les débats sur la religion du chef de l'État sont ainsi couronnés par les propos du rapporteur : « Pour ce qui est de l'Islam, le frère Mezhoudi et le frère Chibane ont donné des explications que je fais miennes ». Cette lecture « républicaine » a été confirmée par les constitutions suivantes qui ont, en outre, formalisé la prestation de serment dans un élan de « glorification de la religion islamique ».

Les débats sur le code de la nationalité sont aussi éloquentes. La référence à l'Islam dans la définition du lien de nationalité est justifiée ainsi : « de même que le colonialisme nous a opposé la religion, de même nous devons à notre tour ne pas sortir de ce cadre »³. Il faut, en ce sens, éviter que l'Algérie ne soit ouverte « à tout venant », car « c'est un moyen pour ces Français et étrangers que nous avons fait sortir de notre territoire par le sang et les balles, de rentrer dans notre pays par le papier... »⁴. Le statut musulman est plus que jamais d'actualité. La référence à l'Islam ne cessera de retentir dans l'enceinte abritant la représentation nationale. Elle finira même par présider aux travaux de l'Assemblée, puisque « chaque session législative est ouverte et clôturée par la lecture de la Fatiha et l'interprétation de l'hymne national »⁵.

1. Voir l'article 39 al. 3 du projet : « Tout musulman algérien d'origine âgé de trente-cinq ans au moins et jouissant de ses droits civils et politiques peut être élu président de la République », J.O. Débats parlementaires assemblée nationale constituante, n° 66, du 28 fév. 1964, séance du 24 août 1963, p. 909. L'amendement Guerroudj entendait faire supprimer « musulman » et « d'origine ».

2. J.O. Débats parlementaires, séance du 27 août 1963, n° 69, du 24 avril 1964, p. 982.

3. Abdelouahab, J.O., Débats parlementaires, 19 fév. 1964.

4. Sassi, *ibid.*

5. J.O. n° 52 du 11 déc. 1989 p. 1172. Le règlement intérieur de l'APN de 1997 reprend cette disposition (article 5, J.O. n° 53, du 13 août 1997, p. 3).

Tout se passe en réalité dans un déterminisme islamique, que l'islam soit utilisé dans un sens ou son contraire, par les uns ou par les autres. En positif ou en négatif, l'invocation de l'islam permet de constater que le politique y trouve tout simplement son incarnation. Au delà des positions respectives, il manquait une dimension essentielle; comprendre d'abord les racines d'un tel déterminisme et ses modes d'expression; penser ensuite les mutations du politique à partir d'autres mutations. Cette démarche est restée absente chez les uns et les autres et le débat laïc-anti-laïc n'a aucun sens dans un pays dominé par des modes d'expression où des choix politiques différenciés ne sont pas assumés. Il serait difficile de parler de débats d'idées dans la mesure où choix politiques différenciés et débats d'idées doivent être entendus dans le sens de leur répercussion au sein de la société. Le débat ou le positionnement dont peuvent faire état les uns et les autres s'inscrivent toujours dans un espace d'apparatchik. Ils sont confinés dans des enjeux strictement bureaucratiques. Ligne de partage et de conflits sans arbitrage entre laïcisme et culturalisme, l'islam est incontournable. Quand, dans le prétendu débat sont formulées critiques et propositions des uns et des autres, il faut tenir compte de la source où puisent les discours et à qui ils sont adressés pour séduire ou dissuader. L'impossibilité d'accéder à une culture, par ailleurs décomposée, de l'islam, confine la très grande majorité des algériens dans un islam rudimentaire, répercuté de génération en génération, sans d'autre savoir que ce que transmet l'éducation orale. La morale, les rituels du savoir être/savoir vivre du musulman sont transmis ainsi, d'une génération à l'autre.¹

S'il est le révélateur de talents politiques, ceux-ci ne s'affirment que dans des batailles d'appareils. La véritable profondeur que l'islam recèle comme force cimentant l'ordre social ne fait pas l'objet d'analyse propre à comprendre une société que tout le monde dit vouloir réformer. Dans l'euphorie de l'indépendance, convaincus d'être des musulmans enfin libres, les Algériens s'attendent à être gouvernés comme des musulmans libérés.

La société tire ses règles de conduite, sur le plan moral, identitaire, juridique, d'une source révélée. Cette source est consacrée par l'État comme source de sa propre définition. Les gouvernants y puisent leur légitimité. Cependant, demeure une ambiguïté:

— d'un côté, l'islam est invoqué dans les textes fondamentaux de manière qui pourrait apparaître comme déterminante;

— de l'autre côté, une législation à prétention moderniste construite sur la base d'une reprise de la législation française se donne un encadrement de l'appareil d'État dont le souci semble devoir préserver certains secteurs politico-juridiques de l'intervention de l'islam.

1. Nafissa Zerdoumi, *Enfants d'hier — L'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien*, Paris, F. Maspéro, 1982).

En parallèle, la surveillance des mosquées est soigneusement assurée et les prêches assujettis à la volonté étatique par la voie du ministère des Affaires religieuses.

Dès lors, les principes juridiques dont est issue la quasi-totalité des textes sont doublement source de désordre :

En premier lieu, ils n'ont pas valeur pédagogique. À vrai dire, ils fournissent les ingrédients d'une pédagogie négative. Étant rarement appliqués sinon inapplicables, ils n'imprègnent pas le quotidien social. Pire encore, ils n'y correspondent guère. Le volontarisme juridique et la célébration du positivisme ne parviendront pas à suppléer les vides et les carences.

En second lieu, les principes islamiques relèvent pratiquement de l'ordre normatif naturel. Ils ont en leur faveur une attraction telle qu'ils prétendent à une référence universelle. Autrement dit, leur compétence entend s'imposer en toute matière. À cela il faut ajouter le regain de vitalité des principes islamiques puisée dans l'idéologie identitaire constamment brandie à travers les valeurs arabo-islamiques. Cette idéologie fonctionne de l'intérieur de l'État et donc comme force d'adhésion, en même temps qu'elle opère à titre d'idéologie de contestation de l'État et extérieurement à ce dernier. Cela fait ressortir un peu plus l'écart et l'opposition entre la culture revendiquée et à laquelle s'identifient les individus, et les sources législatives et réglementaires qui fonctionnent à l'intérieur d'un dualisme aux effets non maîtrisables. D'un côté, les sources législatives et réglementaires ont pour objet la protection du pouvoir d'État. Or, cette fonction protectrice est jumelée avec la légitimation par l'Islam. La correspondance entre la source de légitimation opératoire — l'Islam — (attendu que la légitimation démocratique ou légitimation par la constitution ou par la loi ne l'est pas) et les règles juridiques déterminant les rapports inter-individuels est revendiquée de plus en plus avec assurance, largement et publiquement. Une telle revendication prend d'ailleurs l'allure d'adresse légale dans des structures de l'État, voire l'aspect d'une contestation plus ou moins étouffée. Cette correspondance constitue, en même temps, une revendication des moyens techniques du pouvoir, son partage. Il s'agit d'une revendication d'accès à un pouvoir que l'on sait protégé par des techniciens. Ces «*technophiles*», selon la terminologie chère à A. Laroui, tirent leur pouvoir des références à la langue d'administration, et des recettes et techniques empruntées à l'Europe de l'Est ou de l'Ouest. Avancées comme preuve de leurs compétences, ces techniques sont également présentées comme le gage de la modernisation.

Longtemps refoulés des centres de pouvoir, les cadres puisant dans la culture traditionnelle investissent progressivement, avec l'arabisation, les appareils d'État. Inéluctable, l'arabisation est récupérée dans un discours démagogique par le pouvoir qui abandonne, dans des formations au rabais,

des secteurs stratégiques comme l'enseignement. Croyant se mettre à l'abri, en même temps que les couches sociales qui le servent, le pouvoir investit dans l'aménagement de structures de formation confiées à des francisants dans des cycles de haute technicité (c'est le cas de l'ENA mais aussi de nombreuses structures où sont dispensées des disciplines d'économie, de droit, de gestion, liées aux hydrocarbures ou à d'autres entreprises publiques). Une catégorie d'agents publiques, les arabo-islamisés, a été longtemps exclue de la fonction publique. Tel est le cas des enseignants des instituts islamiques. De la même manière, le ministère des Affaires religieuses est banni d'un certain nombre d'administrations d'autorité et de gestion comme le Conseil supérieur de la fonction publique. Ce qui incite à voir dans le rôle de ce ministère une mission au double objectif: tracer un cordon sanitaire autour des autres administrations tout en donnant l'illusion de pouvoir intégrer certaines catégories de personnels.

L'accès aux fonctions d'enseignant débordera le cadre des instituts islamiques. Les enseignants formés dans les instituts islamiques finissent par se voir offrir l'accès à l'Education nationale. Celle-ci s'ouvre, quand la vague ne pouvait plus être contenue, sur les couches défavorisées à la culture générale très différente et de plus en plus opposée à celle de la génération issue de l'administration coloniale et qui avait pris le relais du service public de l'éducation nationale.

La génération formée dans les structures de l'administration coloniale avait pris le relais au sein de l'éducation nationale. Subalternes dans la hiérarchie du service public hérité de l'administration coloniale, les catégories issues de cette génération sont propulsées à des échelons jusque-là inaccessibles pour elles. Elles découvrent les délices de l'autorité administrative et pédagogique par suite de simple vacance. Les conditions de compétence ou d'ancienneté exigibles auparavant sont confondues dans la seule proximité des maîtres de la veille. À l'indépendance, en 1963-1964, un jeune moniteur de l'enseignement d'éducation physique à peine du niveau du brevet élémentaire peut accéder à une direction du ministère de la Jeunesse et des sports, appartenir au cabinet du ministre et finir sa carrière, dans les années 1990, au pire, comme directeur de la jeunesse et des sports pour la wilaya.

Ces catégories promues par nécessité historique se sont données tous les moyens pour protéger l'accès aux positions qu'ils occupent. La hiérarchisation entre arabo-islamisés et francisants, à peine perceptible à l'indépendance, trouve ses origines dans la recomposition du paysage de l'administration de l'enseignement. De subalterne, cette catégorie s'est trouvée propulsée dans le rôle que détenaient les maîtres dont elle hérite également le réflexe de sa propre protection.

La langue arabe et les surenchères dont elle a été l'objet de la part des détenteurs du pouvoir vont se retourner contre eux. Les héritiers de l'administration coloniale seront impitoyablement dénoncés comme les

nouveaux maîtres dont l'autorité devait nécessairement être mise à mal dans des établissements où le rapport de force, y compris dans les établissements où l'enseignement était dispensé en Français, ne jouait pas en leur faveur. L'imbrication culturelle entre indépendance, langue arabe, Islam est de plus en plus manifeste. Les couches défavorisées se cherchent et se trouvent des bastions de contestation à travers les cycles de formation dans l'enseignement ainsi que dans la justice. La mosquée ne sera que l'un des lieux, efficace, certes, mais pas unique, de circulation de la contestation.

PREMIÈRE PARTIE

**Interpénétration de l'islam
et de l'État dans les textes officiels**

Le cadre juridique et politique de l'administration de l'Islam.

*Du ministère des Habous aux ministères
de l'Intérieur et de l'Éducation nationale*

Si on s'attache au rapport État-Islam à partir du ministère des Habous, on doit tout d'abord en souligner l'évolution dans l'appellation, avant de mesurer celle-ci dans le poids politique comme dans l'organisation administrative. D'abord ministère des Habous puis ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses pour devenir celui des Affaires religieuses et des Habous. Enfin, dans le gouvernement Benflis (26 août 2000) le terme habous sera troqué contre l'expression voisine mais plus savante, *waqf*, ce qui nous donnera le ministère des Affaires religieuses et des *waqfs*¹.

À ses débuts, le ministère des Habous ne paraissait répondre à d'autres préoccupations que celles qui ont pour objet la gestion des biens religieux. On peut même s'interroger sur l'utilité d'un tel ministère puisque s'il devait uniquement s'agir de la gestion des biens religieux, une simple structure étoffant un Haut Conseil islamique placé auprès du chef du gouvernement ou du président de la République aurait largement suffi à remplir cette mission. L'argument peut être doublé par un rappel du souci d'économie et de maîtrise administrative parfaitement compatible avec des structures ramassées.

En réalité, dès l'indépendance, la gestion de l'Islam était une question d'envergure nécessitant un ministère. Mais, comme pour d'autres domaines, on ne savait pas avec certitude à quelle forme d'encadrement politico-administratif s'arrêter. Les débuts de l'indépendance fournissent de ce point de vue des réponses contradictoires. La volonté a été très nettement marquée quand le président Ben Bella a décrété l'interdiction de la vente de boissons alcoolisées à des Algériens de confession musulmane. Ce décret, disons-le au passage, est le lieu d'une curiosité, dans la mesure où si on pose la question comment savoir si l'Algérien est de confession musulmane, on ne pourrait avoir d'autre réponse que celle qui est basée sur des critères ethniques, tels la langue et le faciès. Il faut comprendre en effet, que nous sommes en décembre 1962 et la nationalité n'est même pas encore définie juridiquement. Elle ne le sera qu'en 1963 avec la loi du 27 mars. Mais déjà

1. Le terme *waqf* utilisé plus couramment en droit islamique est doublé, au Maghreb, par l'expression *habous* ou *houbous*. Dans tous les cas les deux termes signifient biens inaliénables dont le produit sert au financement, à l'entretien des lieux de culte.

nous nous trouvons en face des signes culturels, aux prolongements répressifs, qui permettent d'appréhender l'Algérien par sa religion, sa langue et de le différencier d'autres Algériens relevant d'autres confessions lesquels sont déjà perçus comme n'étant pas tout à fait acceptables parce qu'indignes d'être interpellés sur la nature de leur boisson du moment. Plus encore, l'Algérien doit non seulement être musulman mais bon musulman dans le sens que retient l'État à partir de textes juridiques. D'où la prise en charge, par l'État, du châtement qui doit être administré à l'auteur des manquements aux préceptes religieux. Soulignons encore que l'interdiction recouvre exactement la prescription coranique car ce n'est pas l'ivresse publique, qui est visée mais bien la consommation du vin. À moins que les rédacteurs du décret en question ne soient partis d'une présomption sur le mode «*point de consommation sans ivresse*». Pourtant, le décret de 1962, envisagé sous l'angle du droit des libertés publiques fournit l'exemple du manquement aux libertés individuelles. Encore faudrait-il s'interroger sur quelles bases ces libertés pouvaient être définies puisqu'il n'existe pas de texte constitutionnel. Ce décret est pourtant symptomatique de la pratique normative ultérieure. En 1989, s'inspirant du décret de 1962, un juriste, en contradiction avec les dispositions du Code pénal sur l'ivresse publique, généralise la pénalisation à la simple consommation¹.

Pris dans la précipitation, le décret de 1962 visait probablement l'ivresse publique. Celle-ci, dans les premiers mois de l'indépendance, prenait une dimension suffisamment alarmante pour expliquer les tentatives de répression généralisée par la prohibition de la consommation des boissons alcoolisées. Le procédé se révèle d'ailleurs illusoire. Les toilettes des débits de boisson servirent de lieux de libation à la sauvette, tandis que la gargoulette, inaugurant le bar ambulante, connaissait une fortune inédite.²

Dans l'atmosphère propre aux conditions chaotiques de l'époque, le décret de 1962 sera néanmoins contresigné par les ministres de la Justice (Bentoumi) et de l'Intérieur (Medeghri). On cherchera en vain le contresign du ministre des Habous (Tewfik El Madani). Comment interpréter une telle pratique du contresign ministériel? La question n'est pas dénuée d'intérêt dans la mesure où l'absence de contresign du ministre des Habous laisse supposer que la réglementation du statut du musulman dans la cité appartient au chef de l'État et aux ministres d'autorité et que le domaine du ministère des Habous est dessaisi de ce qui pourrait lui donner une puissance que l'on entendait justement éviter. Ou bien le ministre en question a-t-il refusé tout simplement de contresigner le décret? Ce qui relèverait du refus

1. Cf. notre commentaire sur «*La consommation du vin et la législation pénale algérienne*», *Awal* n° 17, éd. de la Maison des sciences l'homme, Paris, 1998, p. 85 et suiv.

2. La matière dont elle est faite (terre cuite) ajoutée à son opacité permettait d'assurer camouflage et fraîcheur à l'anisette. D'une manière ou d'une autre, l'ordre moral était amené à composition. Ainsi en sera-t-il à Sétif, ville que l'on dit si rigoriste!

explicite de solidarité gouvernementale et d'engagement dans l'application du texte. L'hypothèse paraît tout de même peu vraisemblable, même si on ne voit pas comment les règles du régime parlementaire ou présidentiel peuvent avoir la moindre pertinence. Le raisonnement auquel on recourt ici, ne fait en réalité qu'aider à mieux cerner les annonces d'une vaine institutionnalisation à partir du sommet. Le cantonnement de la responsabilité du contrôle de ce que devrait être le comportement d'un bon musulman à l'échelle du chef de l'État et des ministres de la Justice et de l'Intérieur, excluant le ministère des Habous laisse entendre que ce dernier n'intervient pas quand il s'agit de réglementer le domaine des libertés. Dans le même temps, une telle réglementation s'appuie sur une disposition coranique. Ce qui signifie l'extension de la compétence des règles sacrées tout en dessaisissant le ministre en position d'en revendiquer la tutelle. À moins que l'on admette que la compétence du ministère des Habous se limite aux biens religieux tandis que toutes les autres matières faisant, d'une manière ou d'une autre, appel à la règle sacrée, relèvent du chef de l'État et des autres ministères. Il reste à s'interroger, enfin, sur les voies et moyens tendant à établir la confession du citoyen-consommateur en même temps que la constatation du délit. Cela incite à poser la question d'une survivance ou d'un retour à la *hisba*. Rappelons que cette dernière, dans les institutions islamiques a un statut particulier qui, tout en remettant le pouvoir de veiller à la morale islamique entre les mains d'un haut fonctionnaire, *El Muhtasib*, met à sa charge la «*protection et la défense des intérêts de la communauté*» (Falih Mahdi, p. 175). Tout musulman se doit d'ordonner le bien et d'interdire le mal (*Al Amr bi Al maâruf wa nahiy 'ani Al munkar*). Pour bien mesurer la dimension «cafouilleuse», dans le cas où l'on se soucierait des rapports entre les sources des règles invoquées, le Code pénal ne consacre nullement les termes du décret de 1962 – au pire, il l'abroge implicitement, au mieux, il le rend caduc¹.

À l'expérience, on se demande si réellement le ministre de l'Intérieur possède entière autorité dans son département. La remarque vaut, également, pour le ministre de la Justice. En réalité, on ne saurait être fondé à soutenir

1. Luc Willy Deheuvels en s'appuyant sur ce décret de 1962 portant interdiction de vente et de consommation des boissons alcoolisées, qu'il restitue du reste avec imprécision, puisqu'il le date du 28 février 1963 sans donner aucune référence, assure que ce texte a été pris «à la demande du ministère» des Habous. Cependant, si on suivait cet auteur, on inscrirait l'absence de contresigne de Tewfik El Madani au bas du décret de 1962 dans le fait que ce ministre serait «privé de tout pouvoir législatif judiciaire ou policier» (p. 28). En voulant démontrer les limites dans lesquelles se trouve enserré le ministère, L.W. Deheuvels avance une conception des compétences ministérielles qui, heureusement, n'a pas cours. On ne voit pas quel ministre détiendrait, en dehors des titulaires des départements concernés, un pouvoir en matière de police et de justice. Plus encore, si les ministres de l'Intérieur et de la Justice peuvent agir sur leurs subordonnés, on ne saurait accepter l'idée d'un pouvoir judiciaire ou policier entre les mains d'un seul ministre. D'autant plus que la compétence ministérielle, dans le cas du régime politique algérien peut paraître fluctuante.

que le pouvoir judiciaire ou policier puisse appartenir, comme tel, comme pouvoir, à un ministère quelconque, pour la simple raison que ce dernier revient au gouvernement au nom de l'État. Les ministres, quant à eux, ont une compétence administrative. La pratique du contreseing ministériel relève de l'affirmation de la responsabilité politique qui n'a de sens que si elle peut être mise en jeu par des assemblées parlementaires. Le décret de 1962 est intéressant dans la mesure où il est le témoignage d'une survivance: la référence à la responsabilité politique de l'exécutif et de ses membres devant un parlement. Cela est dû uniquement au fait qu'à l'époque l'Algérie était gouvernée alors que siégeait une Assemblée nationale constituante qui devait plus tard se prononcer sur l'adoption de la Constitution de 1963.

La pratique du contreseing est l'un des éléments de reconnaissance du régime parlementaire dans la mesure où l'interpellation du ministre responsable suppose la responsabilité du gouvernement devant le parlement. En attendant, on pouvait remarquer l'attention portée à certaines formes comme le contreseing qui disparaîtront par la suite. D'ailleurs, la constitution de 1963 tranchera la question puisqu'elle exclut la responsabilité des ministres devant l'assemblée nationale. L'article 37 permet aux ministres d'accéder à l'Assemblée et de se faire entendre en commission ou à la suite de questions écrites ou orales. Mais «*le président de la République est seul responsable devant l'assemblée nationale...*» (art. 48 de la constitution de 1963). Rappelons que jusqu'en 1989, seul le président de la République signe les décrets. Depuis cette date, avec l'introduction et la distinction décret présidentiel-décret exécutif, le président de la République et le chef du gouvernement signent les décrets correspondant à leur domaine respectif. Quoique le Président Bouteflika, comme on l'a déjà développé précédemment, s'est appliqué à récupérer le monopole du pouvoir de nomination au sein de l'administration.

La disparition du contreseing ministériel et son corollaire, la responsabilité politique, éclaire sur la nature du pouvoir qui ne s'est jamais estimé tenu de rendre des comptes, tout au moins là où ils sont attendus au regard des institutions.

Il faut, par conséquent, apprécier les compétences ministérielles en tenant compte de l'ensemble de ces éléments. Lorsque des campagnes ont été menées contre les jeunes filles en mini-jupe ou contre les «mangeurs de Ramadhan», elles l'ont été avec le concours actif de la police au nom de la morale islamique qui recoupe la norme d'ordre public. La dimension prise par de telles campagnes, comme plus tard, en 1981, les «*campagnes d'assainissement*», ne pouvait échapper aux détenteurs du pouvoir de police. Ajoutons à cela que l'on se trouve dans une logique policière et judiciaire tout à fait contraire à celle d'une culture des libertés individuelles et de leur respect ou leur protection, pour mesurer ce que l'idée avancée que «*toutes les règles de conduite morale touchent à la liberté individuelle*»¹ peut avoir

1. Deheuvels, *op. cit.*, p. 27.

d'illusoire. La consécration constitutionnelle ainsi que par la Charte nationale, en 1976, de la morale islamique, reconduite depuis, n'est que la confirmation de pratiques courantes. Enfin, on peut encore moins faire état d'une «*absence de pouvoir législatif*» pour un ministère tant il est vrai qu'un tel pouvoir renvoie en théorie à une assemblée ou à un organe exécutif dans le cas des ordonnances. On peut supposer que l'auteur visait un pouvoir de proposition en matière législative, ce qui implique une nuance d'importance.

Par ailleurs, en admettant l'idée que la compétence du ministère reste limitée au culte, la matière de ce dernier dépasse le strict domaine des affaires religieuses. La mise en œuvre des décisions ayant pour objet le culte ou un rapport à ce dernier, peut exiger le concours des services de police ou de la justice. Or, ces ministères et leurs administrations agissent par la main de fonctionnaires et d'agents de l'État. En quoi agissent-ils en musulmans, privilégiant telle ou telle mise en œuvre de principes de l'Islam sur lesquels le ministère des Affaires religieuses, à partir du Conseil supérieur islamique, a pouvoir de *fetwa* et de vigilance hisbatique selon les impératifs dictés par les autorités. Cette question soulève le rapport entre règle de droit et culture, plus largement, elle débouche sur l'ordre public. Si on considère que les questions relevant de la pratique du culte (prière, pèlerinage, jeûne...) sont pris en charge dans leur réglementation par des ministères autres que celui des Affaires religieuses, on sous-entend, comme le font Sanson¹ et à sa suite Deheuvels², que les règles applicables en la matière échappent à la sphère religieuse et sont d'origine séculière. Il reste à s'interroger sur la force de ces règles séculières, leur fonctionnement, l'effectivité du système normatif dont elles relèvent et donc son efficacité.

Or, les ministères échappent, dans la pratique de leur fonctionnement, au dispositif des normes administratives juridiquement définies. Ils font appel à une culture des rapports hiérarchiques ayant leur code ailleurs, dans la société, où le droit de l'État a très peu de place. L'absence de norme étatique effective au sein de l'administration tend à faire agir les agents comme des détenteurs d'autorité et comme musulmans. Cela suppose l'appartenance à un ensemble de normes dont on n'avait même pas à interroger la pertinence, dès lors que leur source réside dans la religion des pères. Ici, le droit, la religion et la morale se rejoignent. Ce qui ne pouvait apparaître que comme une tendance dans les dix premières années de l'indépendance allait prendre de plus en plus d'ampleur avec le développement du discours sur l'authenticité, sur les valeurs arabo-islamiques, mais aussi l'absence de normes séculières opératoires.

Une telle absence laisse le champ libre aux normes islamiques qui constituent d'abord une réponse à l'angoisse du vide normatif que toute

1. «Statut de l'Islam en Algérie», in *Le Maghreb musulman en 1979*, CNRS, Paris, 1983, p. 95 à 109, ainsi que «Laïcité islamique en Algérie».

2. Deheuvels, *op. cit.*, p. 27.

société aspire à combler. La norme islamique est ainsi appelée à jouer comme substitut qui fournit en partie le fonctionnement des administrations, soit au titre de principe applicable/appliqué, soit comme simple référence mettant l'accent sur l'absence de normes ou leur inadaptation. La référence à la norme islamique réputée efficace, dans le prolongement des croyances et pratiques religieuses, peut ordonner un ensemble de rapports et de comportements et susciter une pratique de règlement des litiges. Les pratiques de réislamisation poussent de la sorte à la nécessité de la régulation par le recours à la norme islamique. Il reste que le ministère des Affaires religieuses, par ses activités, peut peser dans le sens de l'établissement et du respect des règles islamiques à partir du principe qui consiste à ordonner le bien et à prohiber le mal. On arrive à une réactivation de la *hisba*. Pourtant, le ministère des Affaires religieuses ne saurait le faire seul, sans environnement consensuel et en l'absence d'un choix politique qui se décide à une échelle plus élevée. Combinée à un État prétendant, par d'autres références, à la sécularisation, cette *hisba* a révélé des dimensions de plus en plus larges à la fin des années soixante à l'intérieur des institutions étatiques et s'est alimentée à la société pour atteindre les proportions que l'on sait dans les années 80-90.

Les rapports État-Islam retracés à travers les incertitudes qui marquent le premier texte les unissant portent constamment la marque de cette appartenance réciproque, de l'un à l'autre.

Nous sommes en présence d'un État qui fonctionnarise ou étatisé une religion et d'un Islam qui entend l'investir à partir des besoins d'autorité dont l'État tient à s'assurer et qui lui sont retournés en autant de manquements et par conséquent d'efforts à fournir pour être en conformité avec la loi divine.

Le ministère des Habous devenu plus tard celui des Affaires religieuses n'est qu'une structure administrative qui finira par canaliser ce qui a, dès le départ, été libéré, en ayant pour souci l'étendue et l'emprise du pouvoir d'État. L'objectif ne vise à rien d'autre que d'installer un Islam d'État dans le but de permettre le contrôle au plus près de l'État sur la société.

À ses origines, le ministère des Habous est classé en queue des ministères, (douzième sur seize) clôturant la liste derrière le ministère de la Santé publique. En effet, il apparaît pour la première fois au sommaire du J.O. n° 12 du 12 mars 1963, une fois qu'il a été consacré dans la liste des ministères établie, avec leurs titulaires, lors de la constitution du premier gouvernement Ben Bella, le 27 sept. 1962. Le décret du 18 sept. 1963 portant nomination du nouveau gouvernement classe le ministère des Habous en avant-dernière position juste avant le ministère du Tourisme. En 1963, l'organisation du ministère des Habous est des plus simple, pour ne pas dire rudimentaire. Elle comporte quatre directions que sont les directions générale, administrative et financière, des biens habous, des affaires culturelles et de

l'enseignement religieux. Les habous sont, dès le 14 juin 1963, dotés d'une inspection principale et d'inspections régionales. Les inspecteurs qui dépendent directement du ministre sont secondés par des attachés d'inspection et un secrétaire d'inspection. Les inspections ne recourent pas les assises départementales mais sont implantées, hormis Constantine, dans des sous-préfectures¹ (Batna, Tizi-Ouzou, Blida, Orléanville, Tlemcen, Touggourt, Laghouat qui, du reste, deviendront par la suite, en 1974 et 1980 des chefs-lieux de wilaya). Le cabinet du ministre est étoffé au même titre que tous les autres avec un directeur, un chef et un attaché de cabinet, un chargé de mission et un conseiller technique. Cela suppose la prise en charge des questions administratives au même titre, et en conformité avec les impératifs communs à toutes les structures ministérielles ainsi que les questions propres aux compétences du ministère.

La question qui demeure toujours posée renvoie à l'interpénétration de l'Islam et des compétences, de la pratique ministérielles, gouvernementales, de leur interprétation au regard des exigences et des tâches de l'État. A priori, ces dernières relèvent d'une vision, si l'on s'en tient à un panorama d'ensemble du droit public, fort éloignée des préoccupations religieuses ou inspirées par l'Islam. Une administration se caractérise par une définition précise de sa mission et de ses objectifs et par une organisation matérielle, humaine, pour les mener à bien. La hiérarchie administrative doit coller à un projet, des objectifs politiques déterminés. De la sorte, elle porte ces objectifs. Cependant, au fur et à mesure que l'on descend dans la hiérarchie, le personnel tend à échapper aux choix théoriques du pouvoir d'autant plus que l'activité administrative rejoint non pas le discours politique, mais se ramifie dans des pratiques qui en donnent souvent une image inversée. Ainsi, les inspections du ministère des Habous, installées au nom de l'État sont chargées «*de veiller à l'application des directives ministérielles*» concernant les «*affaires culturelles*». Leur technicité, au départ, peut être aisément défendable, de la même manière que les limites de leur action. Or, les «*affaires culturelles*» prennent une dimension très vaste, de sorte que le culturel et le politique s'interpénètrent au point où il devient impossible, à l'échelle du quotidien, de définir l'un sans référence à l'autre. D'autant plus que le terrain islamique choisi pour être administré pose deux questions d'importance: la première touche à l'étendue du domaine sur lequel les concessions sont faites à l'Islam. Limitées dans les premières années de l'indépendance, tout au moins au sens matériel, on verra que leur sphère d'influence prendra de l'extension; la seconde soulève l'application des règles administratives aux matières et aux personnes relevant du domaine de l'Islam.

En d'autres termes, l'enseignement, ou les enseignants par exemple, sont-ils traités d'après les textes de droit commun de l'administration ou bien

1. À partir de 1969, les termes préfecture et sous-préfecture sont remplacés par wilaya et daïra.

relèvent-ils d'une spécificité législative et réglementaire qui confine à la spécificité islamique? Dans quelle mesure et au détriment ou à l'avantage de qui se pratique la spécificité? Les mêmes questions peuvent être soulevées au sujet du corps des administrateurs et de l'encadrement de la fonction publique pour tenter d'évaluer si la structuration de l'administration appliquée au ministère des Habous correspond aux règles appliquées par ailleurs à l'administration dans les autres secteurs. Et, dans tous les cas, comment la cohabitation de la sphère administrative spécifique dans le cas où cette spécificité est établie — va-t-elle s'opérer avec les autres secteurs de l'administration? S'il n'y a pas de règle islamique explicite pour gouverner l'administration et les agents relevant du domaine de l'Islam, nous n'avons pas non plus de règles effectives sur lesquelles l'administration pourrait s'appuyer. Les références théoriques ne sont pas suffisantes pour remédier au vide ainsi créé. Il reste à savoir comment combler ce dernier, dans la mesure où les hommes, les agents de l'administration possèdent bien une référence à des valeurs, jouant le rôle de règles, auxquelles ils confrontent leurs actions et inscrivent les activités dans les structures administratives.

Si on prend en considération les premiers textes réglementant le domaine d'intervention de l'Islam et la volonté de le circonscire au culturel, on verra qu'avec le temps, cette volonté a été constamment débordée. C'est ce qui résulte des deux sources suivantes :

— le débordement est le fruit d'abord de la politique poursuivie par les pouvoirs successifs en direction de l'Islam. Ce dernier est une source constante de légitimation. Cette politique est prolongée par la mobilisation sur un projet qui se ramifie dans les espaces de l'enseignement et de la culture. Une politique culturelle est ainsi définie sous l'empire d'une recherche de l'authenticité en tous domaines et pour commencer à partir de la pensée. Nous prendrons comme vecteur l'examen des thèmes sur la pensée islamique tels qu'ils apparaissent dans les séminaires tenus à cet effet. Le recueil des rencontres élaboré en 1987 par le Centre culturel islamique d'Alger permet de restituer les auteurs et les thèmes abordés. Le but des rencontres semble à première vue centré sur des préoccupations théologiques. Cependant, avec la régularité des séminaires, la qualité des intervenants et les communications développées, se profile une prétention à but politique. Ainsi apparaît la volonté d'accaparement de l'Islam dans une succession d'interprétations tendant à rassurer l'État sur le degré de son emprise sur la société. La théologie ne sert à rien d'autre qu'à conforter les choix politiques en prolongeant avec d'autres arguments et concepts le discours politique. Ce ne sont pas les sciences sociales qui font de l'Islam un objet d'étude. C'est la pensée islamique qui interpelle les sciences sociales et tente de les placer sous son autorité. Cela expliquera ultérieurement l'islamisation rampante qui pénètre l'enseignement du droit, de l'histoire ou de la sociologie. Dans les tableaux en annexes, nous avons opté pour la

restitution des thèmes présentés par les seuls communicants Algériens. La référence à l'ensemble des communications ne nous a pas paru impérative pour rendre compte du domaine investi par la pensée islamique. Notons cependant cette communication de Mohamed El-Hamdaoui (Maroc) sur le thème «*L'homme d'État musulman*» ou bien celle de Youssef El 'Adhm (Jordanie) intitulée «Les pas de piste» qui rappelle nettement l'ouvrage de Sayyed Qotb, «*Maâlim fi ettariq*» (*Signes de piste*), animateur/penseur des Frères Musulmans Égyptiens, détenu puis exécuté en 1966.

Dans un élan de forte dimension scientifique, la pensée islamique, telle qu'elle apparaît à travers les thèmes des séminaires, prétend à une mobilisation des sciences sociales par l'Islam, voire à leur islamisation (noter en ce sens la dimension prise par le séminaire de 1986): dans le sens où l'Islam n'est pas extérieur aux sciences sociales et ces dernières n'étant pas réfractaires au traitement par la spécificité islamique. L'État est pensé, étudié, comme État islamique, *Dawla islamiya*. L'histoire est saisie comme faits de résistance islamique à la colonisation, comme dépersonnalisation (émigration) mais surtout, elle est pensée exclusivement par et dans l'Islam. Le droit est versé exclusivement dans la chari'a (séminaire de 1973). La philosophie n'est pas absente avec comme animateur en vue Chikh Bouamrane (voir le 14^e séminaire).

Le premier séminaire de la pensée islamique a lieu du 24 décembre 1968 au 1^{er} janvier 1969. Il ne porte pas sur un thème précis nettement formulé, comme ce sera le cas ultérieurement. Néanmoins, ce premier séminaire est ancré dans les questions où l'Islam est mis en rapport avec le droit public et la philosophie politique : de Rachid Benaïssa (*La constitution philosophique en Islam*) à Ahmed Aroua (*L'État ottoman et la nahdha islamique*), Mustapha Aslaoui (*Les libertés publiques en Islam*), Malek Bennabi (*Qu'est-ce que la modernité*) et Mohamed Abou Zahra (*Construction d'une société meilleure*) la tendance thématique est perceptible. La qualité des auteurs ne saurait être ignorée dans la mesure où ils appartiennent aux différentes institutions de l'État, l'enseignement et la culture voire la justice, comme c'est le cas pour Mustapha Aslaoui, ancien président de la Cour d'Alger et qui, à ce titre, présidera la Commission nationale d'invalidité. Il exprime bien le réformisme islamique en vogue dans les années 1970 où il met en équilibre l'évolution des mœurs selon la Charte nationale et le statut de la femme dans le respect de l'Islam¹.

— Le débordement résulte en second lieu du recrutement sociologique des agents des différentes administrations. Les différences culturelles fournissent la preuve de recrutements dont les origines sociales semblent aller de paire avec le traitement inégal relevé selon que l'on se trouve en face de l'administration du culte ou des administrations techniques. L'inégalité prend de l'ampleur proportionnellement à l'étendue de la technicité.

1. *Revue Algérienne*, 1979, n° 1, pp. 188-192.

Ces remarques sont d'autant plus importantes que ce qui était réputé relever du culturel va faire sa jonction avec la question de l'arabisation qui est, comme on l'a vu, l'autre constituant de la définition de l'identité nationale. Conquise à marche forcée, l'identité nationale s'appuiera sur une arabisation approximative et fournira des promotions carencées. Les responsables de l'État en tireront argument pour repousser ces nouveaux diplômés dans des ghettos tandis qu'ils n'auront de cesse de conquérir les lieux de commandement, excipant de la légitimité que leur accorde les textes fondamentaux.

L'un des secteurs où cette jonction entre Islam et arabisation produira des effets considérables sera la Justice. Dans l'esprit des cadres du pouvoir politique, la réislamisation ou l'islamisation de la société visait non pas sa modernisation mais son infériorisation, son archaïsation aux fins de domination. Le malentendu, pour ne pas parler de détournement d'objectif est total: en bas, la réislamisation se coule dans un mouvement quasi naturel de reconquête d'une identité décomposée. En haut, elle est accaparée comme moyen de domination. On en module la mise en œuvre selon les courbes et variations qui marquent les choix des détenteurs des appareils de l'État et la répartition des leviers de commande en leur sein.

L'organisation administrative du ministère des Habous

Entre la première nomination désignant Tewfik El-Madani, comme ministre des Habous, et les nominations ultérieures, le ministère s'est étoffé dans ses structures comme dans l'étendue de ses rapports avec le reste de l'administration.

1. Des premiers pas à la consécration: L'extension des compétences

Si la consécration de Tewfik El-Madani pouvait apparaître comme une concession faite à titre d'hommage à la personnalité de son titulaire, le choix du ministre des Affaires religieuses obéissait par la suite, sans doute possible, à une nécessité politique.

Dans la hiérarchie gouvernementale, alors que El-Madani occupe la seizième place sur dix-sept ministres, juste devant celui de l'Information, Mouloud Kassim Naït Belkacem, jusque-là conseiller aux affaires politiques et diplomatiques à la présidence du Conseil¹, succédant à Tedjini Haddam et à Larbi Saâdouni, à la suite d'un simple remaniement gouvernemental, occupe la treizième position dans le gouvernement du 24 juillet 1970. Il talonne Belaïd Abdesselam, passant alors pour puissant ministre de l'Industrie et de l'Énergie et devance les ministres du Tourisme, du Travail et des Affaires Sociales, du Commerce, des Finances, des Anciens Moudjahidines, P. et T., Jeunesse et Sports ainsi, bien sûr, que les deux secrétaires d'État au Plan et à l'Hydraulique. À cette date, lors de la formation

1. Déc. du 6 mai 1966, J.O. n° 37, du 10 mai 1966, p. 349.

du troisième gouvernement depuis le coup d'État du 19 juin 1965, le ministère des Habous étrenne une nouvelle appellation, aux compétences plus étendues. Il devient, en effet, ministère de l'enseignement originel et des affaires religieuses.

Le remaniement ministériel du 23 avril 1977 donne du gouvernement une impression de recentrage technique et une allure laïcisante avec l'arrivée d'intellectuels à prétention moderniste, anciens cadres du GPRA: A. Benhabyles à la Justice, M. Lacheraf à l'Éducation nationale, R. Malek à l'Information et la culture et A. Rahal¹ comme ministre de l'Enseignement Supérieur. Les apparences ainsi imprimées au gouvernement expliquent-elles les limites dans lesquelles se trouve réduit le territoire de Mouloud Kassim, qui n'est plus que «*ministre auprès de la présidence de la République chargé des Affaires Religieuses*» délesté de l'enseignement originel ? Un décret du 8 oct. 1977 transfère au ministère de l'Éducation «*les prérogatives*» et «*les moyens humains et matériels*» concernant l'enseignement originel, c'est-à-dire, en définitive, la totalité de cet enseignement.

En fait, la réalité de la mesure ne semble pas correspondre aux objectifs apparents, puisque l'enseignement originel, plus précisément celui de la formation des cadres du culte réintègrera très vite le ministère qui restera toujours, dans sa dénomination, celui des Affaires religieuses. Parallèlement, on peut aussi s'interroger sur les effets produits sur l'enseignement général et le ministère de l'Éducation par cette prétention à récupérer les moyens humains et les prérogatives de l'administration de l'enseignement originel. Le transfert de l'encadrement ne saurait se faire et ne s'est pas fait, sans retombées.

On verra qu'avec la politique d'arabisation, l'idéologie religieuse se révélera suffisamment attractive pour jouer le rôle d'une mesure d'accompagnement et envelopper l'ensemble de l'éducation nationale. La reprise du secteur enseignement originel par le ministère peut fort bien être dû à l'activisme de Boualem Baki, ministre des Affaires religieuses depuis le 8 mars 1979. Mais une telle explication n'est pas suffisante dans la mesure où l'activisme du ministre se coule à la fois dans des relais et tend à répondre à des débordements dont la source reste extérieure aux institutions administratives. On trouve une illustration de ces ramifications complexes dans la Résolution adoptée par les inspecteurs des affaires religieuses le 30 octobre 1988. Le texte de cette résolution, intégralement publié dans *El Moudjahid* du 31 octobre 1988 (voir Annexes) est un appel à la mobilisation en vue du projet de révision constitutionnelle, annoncé pour le 3 novembre 1988. Ce texte apporte la démonstration que l'utilisation de l'Islam par le pouvoir à des fins de pouvoir est manifeste. En effet, les inspecteurs des affaires religieuses sont réunis par leur hiérarchie alors que

1. D'abord directeur de cabinet du président du Conseil des ministres, Ahmed Ben Bella, Abdellatif Rahal sera versé ensuite dans le corps diplomatique dès 1963 comme ministre plénipotentiaire, ambassadeur à Paris (décret du 18 janv. 1963, J.O. n° 3, du 18 janv. 1963, p. 52).

le texte est présenté comme le produit de leur seule volonté. Le ministre des Affaires religieuses, membre du bureau politique du FLN présidera à l'adoption de cette résolution qui met l'accent sur «*le rôle déterminant des mosquées dans l'action de sensibilisation des masses et de leur saine éducation islamique...*» L'islamisme d'État se heurte à l'islamisme populaire où s'expriment des convergences mais en même temps le rejet du régime en place et de ses hommes. Ces constatations sont à rapprocher de la déclaration «*Pour un vote massif*» en faveur du projet de constitution de 1989, signée des imams Ahmed Sahnoun, Mahfoud Nahnah et El Mekki Abada, le 18 février 1989. Ceux qui apparaissent comme des hommes d'opposition, ne sont en réalité que les éléments d'un personnel de rechange en vue de crédibiliser les recentrages ultérieurs.

2. *Le développement et la diversification des moyens du ministère*

Entre l'organisation du ministère telle qu'elle résulte du décret du 4 mars 1963, à laquelle nous avons fait allusion plus haut et les effectifs recensés en 1987 (304 agents dont 115 pour le personnel d'encadrement, 37 pour le personnel de maîtrise et 152 agents d'exécution selon l'arrêté du 10 mars 1987), s'est enracinée une administration centrale analogue à celle des autres ministères. Elle s'articule autour du noyau formant le cabinet, avec le secrétariat général, l'inspection générale, les directions et sous-directions dont le nombre varie selon la succession des textes. Plus près de nous, un décret du 25 déc.1994 organisant le cabinet du ministre des Affaires religieuses fait état de quatorze personnes, auxquelles il faut ajouter cinq directeurs et quatorze sous-directeurs. Il est vrai que le ministère des Affaires religieuses doit gérer d'une façon ou d'une autre la crise nationale en étant, à sa manière, en première ligne. Un décret du 28 juin 2000 signé Benbitour déploie une douzaine de collaborateurs autour du ministre des affaires religieuses. À cette cellule du cabinet, il faut ajouter cinq directions subdivisées en trois sous-directions chacune: orientation religieuse et enseignement coranique; waqfs et pèlerinage; culture islamique; formation et perfectionnement; la direction de l'administration des moyens, direction qui, à la différence des précédentes compte quatre sous-directions. Une telle armature laisse supposer, au-delà de la gestion interne du ministère, un dynamisme attractif en direction des autres secteurs de l'administration. Ce qui était loin d'être le cas pour le ministère à ses débuts. Un regard sur l'encadrement du ministère révèle la longévité de carrière de ses animateurs déjà en activité dans les années 70. C'est l'un de ces anciens administrateurs, Bouabdellah Ghlamallah qui dirige le ministère depuis 1999 (gouvernement Hamdani).

Le ministère des Affaires religieuses était soigneusement tenu à l'écart d'un certain nombre de structures à caractère administratif ou de nature politico-administrative qui voyaient le jour au lendemain de l'indépendance ou, plus rarement, dans les années 1970. Ainsi en va-t-il de la commission pour la confiscation des biens des personnes portant atteinte aux intérêts de la

révolution socialiste où sont représentés des ministères comme la Justice, l'Intérieur, l'Agriculture alors que le ministère des Habous en est exclu¹.

De la même manière, lorsque l'ord. de 1970² revoit l'organisation de la bibliothèque nationale et en définit les statuts, elle retient, comme partie prenante du conseil d'administration, un ministère comme la Jeunesse et les sports ou bien le syndicat FTEC (fédération des travailleurs de l'éducation et de la culture) à l'exclusion du ministère des Habous. Ce dernier ne sera pas davantage retenu pour pouvoir déléguer un représentant de son administration centrale au Conseil supérieur de la fonction publique, contrairement aux ministères des Finances et du plan, de l'intérieur, de l'Éducation nationale, de la santé, des travaux publics, des P et T et même au Parti, qui se taille la part du lion avec sept membres³.

Les mêmes remarques résultent de l'examen du conseil d'administration de la Radio Télévision Algérienne; l'organisation de ce service public ne fait aucune allusion à l'Islam ou au ministère des Habous⁴. L'institut pédagogique national s'en tient également éloigné⁵.

On peut tout aussi être surpris devant l'absence du ministère des Habous du conseil d'administration du Centre national d'enseignement généralisé par correspondance radio-diffusion télévision qui constitue un moyen de culture de masses. Les ministères techniques comme les finances, le plan, le travail, le directeur général de la fonction publique, ou culturels, information, éducation nationale, des organisations syndicales (UGTA) ou de parents d'élèves sont considérés autrement plus représentatifs⁶.

Lorsque l'ONRS (l'Office National de la Recherche Scientifique) est créé en 1973, les statuts qui définissent la composition de son conseil d'administration ne font aucune allusion au ministère de l'enseignement originel et des affaires religieuses⁷.

En dehors de la justice — premier service public officiellement arabisé en toutes ses parties — les écoles régionales d'agriculture dispensent, à partir de 1969, une formation en langue arabe sans qu'aucune place ne soit faite à la religion⁸.

Le bureau d'interprétariat placé dans chaque ministère ainsi que le statut des interprètes sont placés sous l'autorité du ministre intéressé et du ministre chargé de la fonction publique. L'objet de ces bureaux réside dans les traductions écrites ou verbales en langue arabe des textes et projets de

1. Ord. 64-258 du 27 août 1964, J.O. n° 71, du 1^{er} sept. 1964, p. 958.

2. J.O. n° 48 du 2 juin 1970, p. 534.

3. Pour les détails voir le déc. du 21 mai 1970 portant nomination des membres du Conseil supérieur de la fonction publique, J.O. n° 47, du 29 mai 1970, p. 523 ainsi que le déc. du 10 juin 1974, J.O. n° 49, du 18 juin 1974, p. 554.

4. Ord. du 9 nov. 1967 J.O. n° 94, du 17 nov. 1967, p. 1002.

5. Ord. du 9 juil. 1968 portant réorganisation de l'IPN, J.O. n° 59 du 23 juil. 1968, p. 860.

6. Ord. du 22 mai 1969, J.O. n° 46 du 27 mai 1969, p. 419.

7. Ord. du 25 juil. 1973, J.O. n° 63, du 7 août 1973, p. 686.

8. Arrêté du 22 mai 1969, J.O. n° 56, du 1^{er} juil. 1969, p. 534.

textes officiels. Ce secteur échappe dans sa totalité, y compris dans les modalités de recrutement des interprètes au ministère des Habous¹.

Les écoles de formation de cadres délivrant le certificat d'aptitude professionnel d'éducateur fonctionnent sous la tutelle du ministère de la Jeunesse et des sports et leur programme d'examen est visé conjointement avec le ministère de l'Intérieur sans qu'aucune référence ne soit faite à l'Islam. Une curiosité mérite d'être notée dans le contenu de ce programme et qui porte sur un renvoi à la Constitution algérienne². Cela s'explique peut-être par la programmation de la «*formation civique et politique*» mais on se demande tout de même comment pouvait être enseignée la Constitution en 1969. En regard de l'influence exercée ultérieurement par le ministère des Habous et la généralisation future de l'enseignement religieux, on peut être étonné de voir le ministère écarté de la mise en place de «*l'atelier d'études et de restauration de la vallée du M'zab*» sous la responsabilité conjointes de trois ministères (éducation nationale, intérieur et finances et plan)³ alors que l'institution d'une commission nationale des fouilles et des sites introduit la représentation du ministère des Habous (ord. du 20 déc. 1967).

La mise en place de la commission de réforme de l'enseignement accueille un représentant permanent du ministère des Habous, au même titre que tous les autres ministères. Il semblait difficile à première vue d'exclure le ministère des Habous⁴. Pourtant, les commissions de réforme de l'enseignement supérieur créées à raison d'une commission par ministère ignoreront le ministère des Habous⁵.

Cependant, on relèvera des cohabitations qui pourraient apparaître assez singulières quand seront installées les commissions permanentes d'arabisation des universités. Ainsi, verra-t-on côte-à-côte, du moins dans les textes, Abassi Madani, M.L. Benhassine, S. Chibane et D. Sari. Ou bien encore, au Conseil d'administration de l'École normale supérieure polytechnique (ENSEP) d'Oran, H. Lazrag, recteur de l'université et B. Baki, inspecteur d'académie⁶.

À partir de 1970 et la nomination de Mouloud Kassim — s'agit-il d'une coïncidence fortuite? — ajoutée à l'élargissement dans la dénomination du ministère, qui devient alors celui de l'enseignement originel et des affaires religieuses, la représentation du ministère prend une autre ampleur. On le trouve dans toutes les commissions qui vont voir le jour. Qu'il s'agisse de

1. Décrets 1 du 8 fév. et du 2 oct. 1969, J.O. n° 13, du 11 fév.1969, p.94 et n° 88, du 17 oct. 1969, p. 1008.

2. Arrêté interministériel du 15 mars 1969, J.O. n° 58, du 8 juil. 1969, p. 550-551.

3. Arrêté interministériel du 27 janv. 1970, J.O. n° 10 du 30 janv. 1970, p. 124.

4. Décret du 31 oct. 1969 J.O. n° 96, du 14 nov. 1969, p. 1100.

5. Arrêté du 28 av. 1969, J.O. n° 46, du 27 mai 1969, p. 427.

6. Arrêtés du 13 mars et du 12 avril 1972 portant nomination des membres des commissions permanentes d'arabisation auprès des universités d'Alger, Constantine, Oran, J.O. n° 15, du 6 juin 1972, p. 553 et n° 52 du 30 juin 1972, p. 652.

la commission nationale de la révolution agraire, de celle de la gestion socialiste des entreprises ou du Conseil consultatif du Centre national d'études historiques dont la compétence s'étend au règlement du concours pour l'obtention du «*premier prix du premier novembre*»¹.

Cette classification des matières distinguant entre la consécration ou non du ministère des Habous correspond-elle à des tentatives de mise à l'écart du ministère de secteurs déterminés, obéissant à une logique d'organisation, à une rationalité, en accord avec la volonté manifeste de reproduire celle d'une administration hautement technique, empruntant à l'administration française, tout au moins dans les apparences formelles? Cet îlot de haute technicité que le pouvoir a toujours eu le souci d'exhiber, surtout vis-à-vis de l'extérieur, est bien représenté par les administrations des affaires étrangères ou de l'économie, des finances et du plan. Cela fait penser à cette série d'ordonnances de 1973 qui donnent une image d'un État soucieux de tendre un cordon sanitaire autour de ses quartiers protégés. Ainsi en va-t-il de la création d'une zone résidentielle dite «*quartier diplomatique*»², du «*projet d'aménagement de la cité gouvernementale*» ou celui de «*la cité des affaires économiques*»³.

La haute technicité à laquelle prétendent certaines administrations centrales doit être rapprochée, dans une analyse plus fine, des personnels d'encadrement. En examinant les origines sociales des composantes de l'État, il semble que le propos de M. Harbi, inscrit à la veille de leur consolidation, ne soit pas démenti, quand il écrit: «*Si on doit caractériser un mouvement exclusivement par l'appartenance sociale de ses membres, il est indéniable que ce sont les couches privilégiées de la ville et du village qui sont les mieux représentées. Leurs enfants sont prépondérants dans le corps diplomatique, l'armée extérieure et la police politique qui fourniront à l'État algérien la majorité de ses dirigeants. Entre l'encadrement de ses appareils et les fonctionnaires algériens de l'État colonial, la parenté sociale est évidente*»⁴, autrement dit l'héritage makhzenien dans l'encadrement de l'administration se fait par filiation directe d'une période à l'autre. L'examen du J.O. à cet égard est instructif⁵ comme il renseigne sur le type d'affinités qui peuvent présider à la constitution de cabinets⁶.

3. De l'administration spécifique au domaine concédé

La volonté de maintenir l'Islam à distance de certaines administrations et certains secteurs fétiches reste illusoire dans la mesure où les références

1. Arrêté de la présidence du Conseil du 9 juil. 1974, J.O. n° 3, du 10 janv. 1975, p. 29.

2. Ord. du 25 juil. 1973, J.O. n° 61, du 31 juil. 1973, p. 670.

3. Ord. 73-42 et 73-43 du 25 juil. 1973, J.O. n° 62, du 3 août 1973, p. 678.

4. *Le FLN, mirage et réalité*, ed. Jeune Afrique, 1980, p. 316.

5. J.O. n° 1, du 4 janv. 1963, p. 2, , et les nominations du directeur de l'administration générale, du gouverneur et du directeur de la Banque centrale.

6. Voir les trois décrets du 19 fév. 1970 qui désignent le commissaire national à l'informatique, le directeur à la recherche et à la formation ainsi que le directeur des études et des équipements, J.O. n° 20, du 24 fév. 1970, p. 223.

qui sont puisées, comme le recrutement pour occuper les domaines qui lui sont abandonnés (enseignement originel, écoles coraniques) touchent des catégories populaires où l'islam constitue un support culturel déterminant auquel se sourcent les espoirs et les représentations à travers lesquels prennent corps les demandes sociales des lendemains de l'indépendance. Porteur d'espoir, étendard de mobilisation à des fins équivoques, l'islam devient nécessairement le lieu d'un conflit toujours renouvelé. C'est dire que ce pouvoir d'attraction de l'islam aux racines de résistance avérées, ne se limite pas aux seules sphères étatiques et élitistes, continuateurs des oulémas, qui donnent au discours sur l'authenticité et la modernité cette coloration scientifique.

L'authenticité relevant du discours officiel et de missions de l'État sera vite débordée par une demande de plus en plus forte, d'autant plus que, sous la poussée démographique, elle s'exprime par des nécessités sociales et économiques. La demande populaire d'authenticité s'inscrit dans l'appel à la reconnaissance de l'authenticité. Elle exprime en la rejoignant, la demande sociale d'ascension et de promotion. Or, cette demande est tenue à distance des centres de pouvoir et de la répartition des décisions, à l'image de la répartition de la rente et du produit national. Elle est, pour un temps, contenue. La spécificité puis, tour à tour, les concessions faites à l'islam trouvent leur traduction dans les domaines de l'enseignement et la justice. Le recours à l'idée d'administration spécifique ou à celle de concession signifie que ces choix sont dus à une contrainte. Celle-ci traduit tout simplement la poussée de forces incontournables dans la société. Cela veut dire également que les gestionnaires de l'État se sont résolus à répondre à une poussée sociale sans mesurer ni prendre en charge suffisamment tôt le rapport culture-administration. Soit qu'ils n'en ont pas mesuré suffisamment l'importance, soit qu'ils ont délibérément choisi une telle voie. La stratégie adoptée finira par la concession d'un terrain déterminé, assorti d'un monopole du discours politique sur l'islam par l'État et de secteurs protégés. Les trois termes *concession, monopole du discours politique sur l'islam, secteurs protégés* ne peuvent être figés et, avec le temps, la démonstration a été faite dans le sens d'une interpénétration des termes et de son efficacité. On peut mesurer celle-ci dans le dynamisme imprimé à l'enseignement originel sous la poussée du Conseil supérieur islamique.

4. Une structure consultative abritant un laboratoire de revendications et de programmation islamiques: du Conseil supérieur islamique au Haut conseil islamique

L. W. Deheuvels¹ donne du Conseil supérieur islamique la définition suivante: «*Il inspire la politique du ministère, constitue le fer de lance de la pensée islamique et le moyen de défense sur le plan idéologique contre les atteintes de*

1. Aux pages 29 et 30 de *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, citant H. Sanson, «Statut de l'islam en Algérie» (in *Le Maghreb musulman en 1979*, CRESM, 1983, p. 106).

l'étranger». H. Sanson tire cette «mission» d'un décret du 13 février 1966, auquel il attribue la création du Conseil supérieur islamique. L. W. Deheuvels, quant à lui, précise, sous forme d'un renvoi, «*Extrait du texte du décret du 13 février 1966 portant organisation du Conseil supérieur islamique, cité par Sanson...*» (note n° 56, p. 30, Deheuvels). On se trouve face à une double erreur et à une inconnue. L'erreur commise par Sanson et qui porte sur la date, est reprise par Deheuvels qui ajoute à la première une erreur sur la qualification du décret. Le seul et unique décret portant sur le Conseil supérieur islamique pour l'année 1966 est du 18 février¹.

Ce texte qui comporte quatre articles a bien pour objet la «création» du Conseil islamique. De son contenu, on peut conclure à une organisation minimum de cette institution dont les missions sont précisées à l'article 1^{er}. Ce dernier ne comporte pas moins de neuf alinéas. Les articles 2, 3 et 4 ont pour objet l'organisation du Conseil dans la mesure où ils en précisent la composition, la qualité des membres et la procédure de désignation. H. Sanson pêche, semble-t-il, par excès d'imprécision, dans laquelle s'engouffre son collègue. En effet, il ne cite ni l'article qui, d'après lui, définit la mission du Conseil, pas plus qu'il ne précise la date et la page du J.O. dans lequel il puise sa matière. Dès lors, le texte servant à H. Sanson de définition de la mission du Conseil est soit puisé, postérieurement, dans l'un des nombreux textes de ce dernier, en particulier de ceux produits dans les séminaires de la pensée islamique, soit ne constitue-t-il qu'un commentaire résumant le contenu du décret du 18 fév. 1966. En aucun cas, cette référence ne relève du contenu officiel du décret de 1966. La date de ce décret, comme son contenu, sont confirmés par le décret du 12 avril 1980 que Deheuvels date faussement et vaguement de 1981 en s'appuyant sur la chronique de *l'Annuaire de l'Afrique du Nord*: «*cet organisme (le Conseil) a été revu pour qu'il comprenne outre les Ulamas, des spécialistes d'autres disciplines scientifiques*»². En réalité, le décret de 1980 modifie le Conseil, non pas tellement dans sa composition, puisque selon l'article 4 du décret de 1966 seuls les membres permanents sont choisis parmi les fonctionnaires du ministère des Habous. Ce qui signifie que des personnalités extérieures spécialistes d'autres disciplines pouvaient déjà en faire partie. La différence réside dans leur statut de non permanents. Ce qui sépare les deux rédactions, c'est que, aux termes du décret de 1980, il n'y a plus que des membres permanents. Ce texte retient une fourchette allant de 25 à 40 membres, alors qu'en 1966 le nombre de ces derniers était arrêté à 38: 11 permanents et 19 non permanents. En outre, l'organisation est plus précise puisqu'il y a une définition réglementaire d'un bureau, de sa durée (3 ans) et de sa composition (7 membres, un président, 3 vice-présidents, un secrétaire général, un secrétaire général adjoint et un trésorier). De la même manière, le décret du 12 avril 1980

1. J.O. n° 15, du 22 février 1966, p. 162, repris dans *l'Annuaire d'Afrique du Nord*, 1966, Documents, p. 614.

2. Deheuvels, p. 29.

renvoie à une structure en commissions, au nombre de quatre, chacune présidée par un membre du bureau. Enfin, le décret définit la nature et le rythme des sessions (ordinaires ou extraordinaires) ainsi que la procédure d'exclusion de tout membre du CSI dont le comportement devient incompatible «avec sa qualité». Le traitement du président du CSI est aligné sur celui d'un directeur d'administration centrale tandis que les autres membres du bureau sont assimilés à des sous-directeurs.

Dans son recueil des *fetwas*, Ahmed Hamani, qui a présidé aux destinées du CSI pendant près de vingt ans (1972-1989) livre les ressorts ayant marqué la constitution du CSI et l'importance prise par ce dernier à la fois comme expression de la nation et de ses prétentions à l'égard de l'État.

En guise d'introduction (p. 7), il présente les *fetwas* comme une somme ou un ensemble de conseils pour le large public de croyants/fidèles. La sollicitation du Cheikh par ces derniers confère aux conseils le statut de consultations.

Avec la constitution de 1989, le Conseil supérieur islamique est constitutionnalisé sous la forme d'un organe consultatif (article 161), le Haut conseil islamique, en compagnie d'un autre conseil à vocation consultative (article 162) mais qui se transforme de lui-même en organe de décision redoutable, en 1992 (annulation du second tour des élections législatives), le Haut conseil de sécurité. Dès lors, contrairement à ce qu'écrit Abdelmadjid Meziane, le Haut conseil islamique n'a pas été «*institué par la Constitution de 1996*»¹.

L'article 161 de la constitution de 1989 se borne à préciser le nombre de ses membres (11) dont la désignation revient entièrement au président de la République. Mais ce dernier laisse le soin au HCI de désigner son président en son sein. La Constitution de 1996 traite du HCI aux articles 171 et 172. Le nombre de conseillers est porté de 11 à 15 par rapport à 1989. Ils sont tous désignés par le président de la République «*parmi les hautes compétences nationales dans les différentes sciences*». Contrairement au texte de 1989 qui laisse le soin au domaine réglementaire de traiter des missions du HCI, la Constitution de 1996 dresse la liste des principales missions qui lui sont attribuées.

Il faut relever le délai, relativement long, de mise en place et d'organisation du HCI, quelle que soit la période envisagée, 1989 ou 1996. Pour définir les règles d'organisation et de fonctionnement sur la base de la constitution de 1989, il aura fallu attendre le 28 mai 1991 pour qu'un décret présidentiel laisse supposer une désignation des membres du HCI qui n'aura pas lieu. Le cheikh Ahmed Hamani et ses proches collaborateurs auront à combler le vide. Sollicité jusqu'en 1991, Ahmed Hamani témoigne de la reconduction

1. In Document de présentation du HCI distribué à l'occasion du colloque international des 12-13 octobre 1999 tenu à Alger sur «*la question de la femme et de la famille entre les principes islamiques et les apports du droit positif*».

tacite du Conseil supérieur islamique qui sera ensuite mis en veilleuse. Sur les difficultés d'installation du HCI, il faut retenir le point de vue, intéressant à plus d'un titre, de Ahmed Merani. Membre fondateur du FIS, conseiller auprès du chef de gouvernement Sid Ahmed Ghazali (1991-1992) puis ministre des Affaires religieuses dans le gouvernement Ouyahia, en 1996, Ahmed Merani relie le défaut de désignation des membres du HCI à l'hégémonie politique du FIS: «... il était difficile de créer une telle institution, car le parti dissous s'était accaparé des mosquées, à tel point que les fidèles ont fini par croire que le FIS était représentatif de l'Islam. Un Conseil islamique à cette époque, sans les représentants du parti dissous, aurait donc semblé incomplet. Maintenant que l'opinion publique a compris que le FIS n'était pas le représentant de l'Islam et que ce Conseil devrait être pris en charge par de véritables oulemas, je pense qu'il est opportun de créer un Conseil crédible...»¹

Il aura fallu attendre janvier 1998 pour mettre sur pied le HCI et nommer ses membres. La présidence sera confiée à un ancien ministre de la Culture, Abdelmadjid Meziane². L'organisation et la définition des missions du HCI est, à peu de choses près, une reprise du texte de 1991. Plus ramassée, la version de 1998 (17 articles au lieu de 24 en 1991) délimite, cependant, le champ d'intervention du HCI en y soustrayant, au nom «*du caractère démocratique et républicain de l'État*», «*les instances*» législatives, le Conseil constitutionnel et les juridictions (article 2 du décret du 24 janvier 1998). Toutefois, la différence fondamentale entre les deux versions porte sur la saisine. En effet, si l'article 4 du décret du 28 mai 1991 accorde ce droit au président de la République, au président de l'APN et au chef du Gouvernement, en revanche, selon le décret du 24 janvier 1998, le HCI ne peut être saisi que par le seul président de la République (article 5). L'organisation administrative du HCI est suffisamment étoffée par le décret de 1998 pour rappeler celle d'un ministère, avec trois directions comprenant chacune deux sous-directions. Par contre, aucune précision n'est fournie quant aux conditions de désignation de ses membres tout comme il n'est

1. Entretien à *Liberté* du 8 avril 1997, p. 4.

Merani est décrit dans deux sources : celle de Fatiha Akkab qui le définit comme «*kabyले né à Yakouren en 1948*», commerçant lié à Abbassi Madani depuis 1982, membre de Madjless Echoura du FIS... » (*Alg. Act. n° 1346, semaine du 1-7 août 1991*), celle de Mohammed Samraoui, officier supérieur des services secrets algériens, réfugié en Allemagne depuis 1996. Pour ce dernier, Ahmed Merani faisait partie de ces «*agents sûrs qui activaient dans les rouages de la justice ou à l'intérieur des partis*» et qui, de ce fait, «*étaient sous la protection d'une section spécialement constituée, (dite) section de protection*». «*... ancien magasinier à l'institut Pasteur d'Alger et ancien imam devenu responsable de la commission des affaires sociales du FIS, agent général de Toufik (général Mohamed Mediène, n° 1 des services secrets), (Merani) était une taupe infiltrée au sein du madjless echoura, instance dirigeante du FIS. Pour les services rendus, Merani bénéficiera d'une villa à Ain Benian, sur la côte ouest d'Alger et d'un véhicule de service. En juin 1991, Ahmed Merani apparaîtra à la télévision, avec Bachir Fekih et El-Hachemi Sahnouni, pour désavouer les méthodes de Abbassi Madani et Ali Benhadj, qu'il accusera de créer la discorde (fitna) ...*» (*Chronique des années de sang, Paris, Denoel, 2003, p. 71*).

2. Et ancien préfet de la Saoura (1962). À ce titre, il engage un bras de fer avec le gourou local, chef spirituel de la zaouïa d'Adrar, Mohammed Belekbir, qui contestait le monopole de l'État sur la vie religieuse.

nullement fait mention des cas d'incompatibilité entre la qualité de membre du HCI et l'exercice d'autres missions ou fonctions. De ce point de vue, le décret de 1991, plus complet, renseigne sur les cas d'incompatibilité, comme il précise les conditions de nationalité, d'âge (40 ans au moins) et de moralité.

Depuis son installation, le HCI s'est prononcé, dans deux *fetwas*, sur la transplantation d'organes et l'interruption volontaire de grossesse pour les femmes «*violées victimes du terrorisme*». Placé sous le signe de la «*réhabilitation de la femme*», le colloque des 12-13 octobre 1999 s'est ouvert par la lecture de la sourate *Ennissa* («les Femmes»), avec un rappel appuyé du verset «*enki hou ma taba lakoum mina ennissa mathna wa thoulath wa rûbaâ... Épousez deux, trois ou quatre femmes parmi celles que vous trouverez agréables...*»¹

Le développement de l'enseignement religieux dans tous les espaces d'enseignement, credo des premiers animateurs du Conseil supérieur islamique, jalonnera non sans succès, la longue présidence du Cheikh Hamani. Introduisant la lecture de son recueil de *fetwas*, le Cheikh souligne «*l'importance accordée à cet enseignement en veillant à ce que ses diplômés soient identiques à ceux de l'enseignement général. Ces diplômés orientent leurs titulaires vers les sciences humaines, religieuses ou les sciences exactes. Le mérite de cette orientation revient à deux hommes hors du commun: le président Houari Boumediène et Mouloud Kassim...*» Ahmed Hamani personnifie cette interpénétration entre enseignement religieux et enseignement général puisqu'il exercera son sacerdoce tout en refusant de quitter son poste d'enseignant à la faculté des lettres d'Alger. Ainsi aura-t-il largement contribué à l'institutionnalisation d'un système hybride d'enseignement. Le décret du 24 janvier 1998 consacre cette institutionnalisation puisque le HCI «*participe et contribue à l'élaboration et l'évaluation des programmes d'enseignement religieux et à leur insertion cohérente dans le système éducatif*» (article 3).

L'enseignement originel : statut de l'enseignement et statut des enseignants

1. Le contrôle de l'administration sur l'enseignement

Au lendemain de l'indépendance, l'enseignement originel a été limité à l'école coranique. À l'époque, l'administration se souciait essentiellement du respect des règles de bonne moralité afin de protéger les enfants. Aussi les écoles coraniques ont été soumises dès 1964 à l'agrément du ministère des Habous. L'objectif visait la formation d'un personnel du culte et n'avait pas pour ambition d'intégrer l'école coranique ou les cycles complémentaire et supérieur dans la politique d'éducation. Si l'école coranique fonctionnait à l'aide de subventions au titre de l'école privée, les enseignants des deux autres cycles appartenaient, comme contractuels, au ministère des Habous. En effet les enseignants du ministère des Habous sont exclus par le statut

1. Traduction Si-Hamza Boubakeur, p. 452-453, Enag, Alger 1994.

de la fonction publique en ces termes: «*En raison des conditions particulières de formation, de recrutement, d'avancement et du régime de rémunération des personnels du culte, il a été décidé de ne pas les inclure dans le champ d'application du statut*»¹.

Ce texte appelle de nombreuses remarques, liées tout d'abord aux conditions nouvelles de la fonction publique et des services publics au lendemain de l'indépendance. Les conditions retenues dans l'exposé des motifs de l'ord. de 1966 pour exclure les personnels du culte du statut de la fonction publique méritent en effet d'être soigneusement examinées à partir des textes qui ont permis de peupler les administrations et qui ont d'ailleurs été source de friction sur le plan politique à l'intérieur du FLN. C'est ce qui a poussé certains, dont B. Boumaza à brandir la menace de l'épuration, tandis que la promotion fulgurante, oeuvre des décrets de l'été 1962, donnait lieu à une agressivité et à une amertume dans les milieux qui, malgré la légitimité historique dont ils se prévalaient, en étaient exclus. Dès juillet 1962, il y eut un recrutement intensif dans la fonction publique, facilité par l'abandon du recrutement sur concours au profit du recrutement sur titre².

La législation sur la fonction publique est l'exemple type à partir duquel se sont cristallisés des marchandages selon les appartenances sociales et claniques. Recrutés comme fonctionnaires de catégories B ou C, beaucoup de ces nouveaux fonctionnaires produits des décrets de juillet allaient se retrouver dans des positions de force, alors qu'ils doivent leur promotion fulgurante essentiellement au passage par le lycée ou le cours complémentaire colonial. L'introduction d'une hiérarchisation à base technique fondée sur la langue va, dès lors, constituer un avantage pour les uns, un handicap pour les autres alors que fleurit le discours sur l'arabisation, l'arabo-islamisme et l'authenticité. Indéniablement, la fonction publique a constitué une des voies royales pour la promotion sociale. Dans la course au poste, le statut de la fonction publique va être utilisé à l'image de l'organisation juridique et administrative. L'ouverture est tolérée ou non, selon les cas, et sans considération pour la nature obligatoire du statut et l'égalité de tous devant la réglementation. Le statut de la fonction publique va, en réalité, être utilisé comme un filtre. Le ressort en est le discours politique tenu sur le service public, même si les pratiques n'ont jamais correspondu aux critères théoriques. En réalité, on peut parler d'un accommodement du service au profit d'intérêts privés préalablement sélectionnés. Apparemment, le discours porté par les responsables de l'administration se déploie à partir des thèmes de l'efficacité et de la compétence dont le noyau est célébré dans le statut de la fonction publique en même temps que le «génie» de A. Medeghri, ministre de l'Intérieur,

1. Ord. 66-133 du 2 juin 1966 portant statut de la fonction publique, exposé des motifs, J.O. n° 46 du 8 juin 1966, p. 426.

2. Décrets du 11 juil. 1962, J.O. du 20 juil. 1962.

présenté comme l'inventeur. Or nous sommes tout simplement en terrain encore fraîchement colonial et les relais de ce type d'administration sont les autochtones qui, suffisamment proches de celle-ci, en reproduisent à la fois les techniques et les ruses au service d'appétits protégés par une légitimité historique dont on ne mesure guère l'étendue du détournement. Il faut ajouter la négation ou l'absence du principe de légalité qui fournit l'armature des garanties du service comme celles des fonctionnaires.

En reprenant les principes posés par le statut français de la fonction publique, le ministre de l'Intérieur et son entourage se sont donnés pour objectif de promouvoir certaines catégories sociales tout en veillant à en exclure d'autres. En effet, ce type de statut est ouvert à tous ceux qui ont bénéficié d'un bon niveau de formation durant la période coloniale, y compris pendant la guerre, particulièrement depuis 1956 et l'accélération de l'accès à la fonction publique, conçu comme une stratégie de dernière minute dans l'espoir de constituer une troisième force pour faire échec au FLN.

Derrière le souci de technicité et de compétence se dissimulent en réalité une conception de la fonction publique et un profil de son encadrement. Elle apparaît libérale dans ses grandes lignes, avec la reprise de principes tels que la continuité du service, l'égalité devant ce dernier et sa permanence, toutes choses qui, en réalité, étaient loin de correspondre à une quelconque acclimatation, dans la mesure où la notion même d'intérêt général et d'intérêt du service ne s'appuyaient en rien sur un fonctionnement de la légalité qui était réputée donner son sens à tout l'édifice. De sorte que le statut, s'il conférait morgue et suffisance à des milieux qui y trouvaient une identité politique et culturelle, constituait un laboratoire d'arbitraire, dans la mesure où, sans contrôle au nom de la loi et par celle-ci, ne subsiste plus que la puissance des chefs.

Au demeurant, le statut français de la fonction publique dans son expression originelle avait fait la preuve, y compris avec le fonctionnement des règles du concours, de son contenu discriminatoire. Les arrêts des tribunaux administratifs et du Conseil d'État fournissent suffisamment d'éléments qui attestent le caractère de classe du droit de la fonction publique dont l'ouverture aux concours pouvait bien se faire sur la base des opinions politiques ou religieuses des uns et des autres. Les avancées de la démocratie politique ont été les meilleurs aiguillons en faveur de ce qui deviendra par la suite avec des hauts et des bas le principe de la neutralité du service aussi bien vis-à-vis des agents que des usagers.

À l'heure où ces lignes sont écrites, par effet de mondialisation, on mesure ce que la notion même de service public renferme de fragilité. La négation des principes ayant empêché l'organisation et le fonctionnement du service public selon les critères de l'intérêt général et de l'égalité trouvent une consécration dans la légitimation de pratiques extra-territoriales présentées comme des garanties d'avenir. Le démantèlement du service public dans

les pays de forte tradition étatique augure des facilités avec lesquelles sont démolis des embryons de services publics¹.

L'expérience algérienne nous enseigne que le secteur de la fonction publique a d'emblée été pris d'assaut comme une forteresse dans laquelle les couches citadines non démunies de privilèges et d'entrées politiques, ont entendu s'enfermer. Autant dire qu'elles se sont désignées comme cible à enlever et à retourner contre ses utilisateurs. Tout d'abord, le statut de la fonction publique et ses instigateurs ont dû faire face, puis composer avec les détenteurs de la légitimité historique. Ceux-ci ont très vite obtenu les dérogations nécessaires pour faire tomber les barrières réglementaires et les principes théoriques qui définissent le service public. C'est ainsi qu'un véritable système de dérogations a été mis en place pour permettre à des anciens moudjahidines de passer pour des administrateurs de talent ou des magistrats exemplaires. En effet, ce qui constituait l'armature de principes inflexibles, comme, par exemple, la nécessité d'une correspondance entre le diplôme et le poste, la compétence et l'ancienneté pour prétendre à telle échelle de traitement, s'est vite résumée à une concession de pure forme. L'attestation communale prouvant la participation active à la guerre de libération devenait l'une des clés de la forteresse. Dans une société fondée sur les solidarités en tous genres, on peut imaginer comment ce monument qu'est le statut de la fonction publique, bâti sur la propriété d'autrui avec des matériaux inadaptés, allait être l'objet, progressivement, d'une désaffectation.

Pour satisfaire au critère du diplôme et pour meubler les différents niveaux de la fonction publique, on a institué des cours du soir pour des formations accélérées et procédé à l'ouverture d'examens dès l'année 1963. L'ouverture de ces cours et des examens ont par ailleurs couvert également le domaine de l'enseignement originel où, parallèlement aux activités d'alphabétisation, les premiers établissements d'enseignement islamique ont conduit au certificat d'études et au brevet. Le développement des universités populaires multipliera le nombre d'adultes formés pouvant prétendre à une promotion exigée par le diplôme, réintroduit à nouveau, selon les critères du statut de la fonction publique. Compte tenu du déficit en enseignants dans les cycles primaire et secondaire, des catégories très voisines culturellement de celles qui allaient se consacrer à l'enseignement originel étaient incorporées à la fonction publique, sur la base d'une simple adéquation ou de mise à niveau tandis que l'appartenance à l'enseignement originel emportait l'exclusion du statut. Deux décrets de 1966 ouvraient l'accès aux emplois publics aux membres de l'ALN et de l'OCFLN². À partir de ces textes, sont mises en place

1. Pour mesurer l'avancée fulgurante du libéralisme et ses effets, voir P. Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Raisons d'Agir Editions, Paris, 1998.

2. Décrets 66-146 et 66-306 du 2 juin et du 4 oct. — le premier relatif à l'accès aux emplois publics et au reclassement des membres de l'ALN et de l'OCFLN, le second au fonctionnement de l'ENA.

de multiples dérogations qui, ajoutées aux interventions annexes, faisaient de l'administration une source de valeurs marchandes rappelant par certains côtés les charges abandonnées par le souverain moyennant le montant d'un fermage, sauf qu'ici le bénéficiaire n'avait rien à déboursier. Dans le même esprit, il faut situer l'ouverture, sur la base des décrets de 1966 et 1975¹ des centres de formation administrative et leurs annexes². Ces établissements, dont le nombre dépassait la soixantaine, jouaient le rôle d'une ENA locale dont le but résidait dans la formation d'un encadrement moyen ou subalterne, tels les attachés et agents d'administration, dactylographes, pour servir dans les wilayas ou les communes. Par le jeu des promotions et des clientèles, ces catégories pouvaient se retrouver à des postes d'encadrement déterminants tels que DRAG (directeur de l'administration générale et de la réglementation) chef de daïra, voire même wali. Ce qui induit une montée de catégories sociales sans culture du service public, ni celle de la souveraineté de la loi et pour lesquels seuls comptent le rapport personnel dans l'insertion à un vaste marché du pouvoir administratif. Ces conditions matérielles et culturelles qui ont accompagné le développement de l'administration ne pouvaient rester sans effet par référence à la pénétration ou au voisinage de l'Islam et des revendications qui présidaient à son influence.

Alors que l'organisation du ministère des Habous réserve parmi ses quatre directions une part entière à l'enseignement religieux dès le mois de mars 1963, il faudra attendre le 11 janv. 1964 pour voir le premier texte organisant cet enseignement. Il est, à l'époque, question d'enseignement religieux et non pas, comme on le fera à partir de 1970, d'enseignement originel. L'enseignement religieux est attribué au ministère des Habous et comprend trois cycles: l'enseignement coranique, l'enseignement complémentaire et l'enseignement supérieur islamique. L'enseignement coranique est alors dispensé par les *tolbas* dans les écoles coraniques agréées. L'enseignement du Coran comme l'ouverture d'établissements d'enseignement coranique sont soumis à un agrément du ministre des Habous qui statue avec l'aide d'une commission consultative. L'attribution de subventions de fonctionnement font l'objet de la même procédure sous la responsabilité du ministre après avis de la commission. En 1967, la rémunération allouée aux maîtres des écoles coraniques est fixée à cent dinars par mois. L'agrément est assorti de l'obligation de «*jouir sur le plan religieux d'une bonne réputation*». L'enseignement complémentaire est dispensé dans les instituts musulmans complémentaires aux élèves ayant déjà suivi un enseignement coranique, âgés de plus de quatorze ans. L'enseignement supérieur islamique, en attendant l'ouverture de la faculté de théologie, sera dispensé dans les mosquées et selon les normes traditionnelles. Quatre

1. Décret 75-27 du 22 janv. 1975, J.O. n° 9, du 31 janv. 1975, p. 132.

2. Arrêtés du 26 mars 1975 créant des centres annexes de formation administratives, J.O. n° 29, du 11 av. 1975, p. 346).

années plus tard, l'enseignement islamique bénéficiait de structures d'accueil plus importantes, ce qui se traduit par la création des premiers instituts islamiques. Le 16 juil. 1968 sont créés douze instituts islamiques du second degré avec internat (Adrar, Alger, Batna, Bejaïa, Biskra, Blida, Bou-Saâda, Constantine, Oran, Sétif, Tiaret, Tizi-Ouzou) et neuf instituts islamiques complémentaires (Beni Douala, Saïda, avec internat et Annaba, El-Asnam, El-Oued, Laghouat, Mascara, Sidi Bel Abbès, Tlemcen en externat). En 1968, selon la terminologie officielle on ne parle plus d'instituts musulmans mais d'instituts islamiques. Ils sont ouverts à la suite d'un examen identique à l'examen d'entrée en sixième. L'enseignement supérieur est ouvert aux étudiants dont le parcours du lycée est sanctionné par l'obtention du baccalauréat d'enseignement islamique.

L'année 1968 est une année annonciatrice de mutations marquées par des options officielles propres à créer les conditions d'une extension de la culture islamique sur les rouages de l'administration. Ces mutations se font d'abord par l'extension de l'enseignement originel et la délivrance de diplômes, ensuite par l'incorporation, par la création de corps, des personnels de l'administration des Habous aux règles générales de la fonction publique, enfin par l'obligation de la connaissance de la langue arabe dans la fonction publique.

En matière d'enseignement, à partir de 1968 sera délivré le diplôme d'*El-Ahlyya* ou brevet élémentaire de l'enseignement originel, en même temps que prend forme une tutelle du ministère des Habous sur les établissements d'enseignement privé tenus de dispenser, pour les élèves algériens, la langue arabe, l'éducation morale, civique et religieuse... Le diplôme d'*El-Ahlyya* sera suivi de la création du baccalauréat de l'enseignement originel en 1971. À cette date, les deux diplômes sont élevés au rang d'équivalence avec le diplôme d'enseignement général et le baccalauréat d'enseignement secondaire. Avec l'arabisation de l'enseignement supérieur, le baccalauréat de l'enseignement originel donne accès aux instituts des sciences sociales et en particulier aux instituts de droit et des sciences exactes selon la série choisie: «*Lettres-jurisprudence, Mathématiques, série scientifique*». On assiste, dès 1968, à une interpénétration du secteur sécularisé de l'éducation nationale et de l'enseignement religieux. Dans le même temps, les supports administratifs des deux secteurs tendent progressivement à se fondre dans une même administration, compte tenu de la communauté de règles. En effet, les commissions centrales et régionales d'examen du brevet puis du baccalauréat de l'enseignement originel introduisent des ramifications entre les deux administrations et les deux systèmes d'enseignement puisqu'il s'agit de commissions mixtes. Par ailleurs, les examens d'accès au brevet et au baccalauréat de l'enseignement originel sont ouverts aux élèves des collèges et lycées d'enseignement général ainsi qu'à ceux des établissements privés et des centres de formation.

En matière de statut dans l'administration une série de décisions à l'automne 1968 a mis en place des corps dotés de statuts et de règles d'organisation. Par l'extension des règles de l'administration générale et de la fonction publique aux corps d'attachés d'administration, de secrétaires ou d'agents, l'intégration à part entière, du ministère des Affaires religieuses se fait sur la base des règles applicables à l'ensemble de l'administration. Ce qui signifie en matière administrative que les procédures de détachement par exemple, peuvent se pratiquer d'une administration à une autre avec une interpénétration des personnels et donc des pratiques. Il reste à savoir dans quel sens joue l'évolution de l'administration. Va-t-on vers une sécularisation du secteur administratif religieux ou vers une extension du domaine religieux, des pratiques et de la culture religieuses à l'ensemble de l'administration. Une telle question reste inséparable de la viabilité des règles théoriques sur lesquelles l'administration est réputée fonctionner. Dès 1969, les dispositions statutaires et réglementaires applicables aux personnels de l'éducation nationale sont étendues aux personnels enseignants et assimilés, du ministère des Habous. Nous sommes en présence d'une transposition du régime de la fonction publique. Entre octobre et décembre 1969, une réglementation rompant avec les options discriminatoires passées touchera tous les personnels du ministère des Habous y compris les personnels du culte avec la mise en place de statuts particuliers, par référence au statut général de la fonction publique. Seuls les personnels du culte relèveront du ministère des Affaires religieuses, qui n'aura plus vocation à être celui de l'enseignement originel. Cette politique de l'enseignement originel ne saurait être regardée, quelque soit par ailleurs le dynamisme du ministre qui en a la charge, comme oeuvre exclusive de ce dernier¹.

La mise en place des structures comme des statuts qui ont marqué le développement de l'enseignement originel relèvent bien du gouvernement et de l'État. Il s'agit d'une action administrative mettant en oeuvre, derrière le poids politique l'expression du pouvoir réglementaire du chef du gouvernement, président de la République. Lorsque le transfert de l'enseignement originel au ministère de l'Éducation sera décidé, les références à l'Islam auront imprégné les structures administratives en profondeur, restant toujours intimement liées à l'arabisation dans un but d'algérienisation. En effet, toutes les prérogatives en matière d'enseignement originel, à l'exception de la formation des personnels du culte, relèveront dès 1977, du ministère de l'Éducation nationale. Dès lors, ce dernier, avec la mise en place de l'école fondamentale, devait assurer l'enseignement religieux tout au long des cycles de formation. Ainsi, l'école allait devenir le creuset de formation à partir d'une morale religieuse absorbant toute tentative, inopérante du reste, de morale civique. Les programmes scolaires s'accompagnent d'une éducation politique qui renvoient à la vulgarisation

1. Ainsi que semble le soutenir Deheuvels, *op. cit.*, p. 19.

des textes sur l'État et le FLN avec l'idéologie du parti unique. Cela revient à introduire à l'école les instruments de mesure des pratiques politiques, étatiques, administratives, à partir de la morale dominante, correctrice de tout le reste: la morale religieuse. Cette tendance lourde s'appuie sur les prérogatives accordées au ministère des Affaires religieuses en 1980, au moment justement où, paradoxalement, certains pensaient le dessaisir d'une influence grandissante. Le décret de 1980 est largement explicite à cet égard. Le ministre des Affaires religieuses n'est pas seulement chargé «*de veiller au développement harmonieux de l'action religieuse... et de mettre en oeuvre les moyens propres à assurer la réalisation des objectifs en matière d'éducation religieuse dans ses dimensions idéologiques et morales*». Dans la foulée, le ministre devient le *propagateur de l'éducation religieuse et de la culture islamique*. S'il est vrai que le pouvoir du ministre s'inscrit dans un cadre de concertation, nécessairement limité, il n'en reste pas moins qu'il peut faire valoir son pouvoir d'intervention sur les programmes scolaires et universitaires. Ainsi prend corps une mission d'islamisation, définie juridiquement et prolongée par l'ancrage d'un ordre public islamique à partir duquel peuvent être appréciés les actes quotidiens dans l'administration ou dans la société. On comprend mieux la portée d'un enseignement fondamental ayant pour but une «*formation unifiée de la jeunesse*» tout en «*garantissant la cohésion nationale*».

En 1980, la cohésion nationale est considérée comme un objectif dont le ciment demeurera l'Islam, puisque même le renvoi aux «*principes socialistes contenus dans la justice sociale*» passe par une explication islamique délivrée par le ministre des Affaires religieuses. Hormis la référence aux principes socialistes définitivement écartés, au lendemain des changements institutionnels de 1989, le ministre des Affaires religieuses conserve l'intégralité de sa mission: propager l'éducation et la culture islamiques. On sait l'enjeu central que représente l'Islam depuis, et la course poursuite engagée pour le restituer au monopole de l'État, monopole largement contesté. Lorsqu'on entreprend d'unifier l'Éducation nationale, l'opération se fait sous la double pression idéologique et politique de l'islamisation de l'éducation nationale. Cela ne concerne pas uniquement les visées sur les programmes ou les instruments pédagogiques. Au-delà, l'unification de l'éducation nationale prétend au rappel aux normes islamiques en tous points, mettant en œuvre un contrôle de conformité à l'Islam de la vie privée, des foyers, à travers les exercices, les comportements et les réponses des élèves dans les salles de classe. Celles-ci deviennent le point de départ d'une traque des comportements sociaux contraires à ce que le pédagogue définit, au nom de la collectivité, comme norme de référence.

La politique scolaire, en reversant au ministère de l'Éducation nationale l'enseignement originel tout en universalisant l'enseignement religieux sous le contrôle du ministère des Affaires religieuses, concrétise une

interpénétration dans les structures administratives entre Islam et administration. Le fait peut être relevé à l'échelle de la wilaya, à titre d'exemple, où le service des Affaires religieuses (bureau du personnel et bureau des moyens matériels) est placé sous l'autorité du secrétaire général de wilaya¹. Le pouvoir de ce dernier éclaire sur l'organisation d'une administration centralisée mais n'écarte nullement la dimension attractive du service des affaires religieuses si on la met en perspective avec les missions de l'autorité centrale. En la matière, on peut parler de continuité avec la composition, en 1970, des conseils exécutifs de wilaya, faisant place à la direction de l'enseignement et des affaires religieuses. Il en est de même avec les directions de wilaya chargées, en 1971, de l'éducation et de la culture et comportant un bureau des affaires religieuses. L'interpénétration des champs, dans les textes officiels doit être soulignée à partir d'arrêtés interministériels où cohabitent les signataires ayant en charge différents secteurs administratifs avec celui des affaires religieuses. Ainsi en est-il des détachements de personnels de l'éducation auprès des instituts islamiques ou du ministère des affaires religieuses.

Mais cette interpénétration de l'Islam et de l'administration se pose dès lors que le statut de la fonction publique, mettant en oeuvre et renvoyant à des statuts particuliers des personnels des affaires religieuses gagne de plus en plus de terrain. Parallèlement à la mise en place de statuts particuliers des personnels d'encadrement et d'enseignement du culte (maîtres de l'enseignement coranique, imams, inspecteurs des affaires religieuses) le ministère procède par voie d'examen — et non de concours — à l'intégration de différentes catégories de personnels de l'administration. Cela va des attachés d'administration aux secrétaires, en passant par le corps des agents d'administration. Il reste à savoir sur quelle éducation, sur quelle culture de l'administration, du service, voire du bien commun, s'appuient réellement ces personnels. La question se pose d'ailleurs pour tous les agents publics dans toutes les structures de l'administration. L'absence d'une culture civique du service public ajoutée à celle d'une éducation fondée sur une morale de l'intérêt général, à l'exception de la morale islamique, expliquent, avec le vide laissé par l'inapplicabilité des règles administratives prévues par les textes, pourquoi la morale islamique de l'intérêt général occupera seule le terrain. L'absence de règles islamiques précises ayant le label étatique explique également pourquoi toute contestation renvoie à la corruption et aux détournements des deniers publics. Sans support légal, une telle contestation inscrit ses prolongements dans l'éthique islamique sans que celle-ci ne soit maîtrisée dans ses dimensions savantes: le livre, la tradition, les commentaires. Elle devient une chose sans maître dont s'emparent les prédicateurs occasionnels dans les multiples mosquées devenues lieux privilégiés d'une refondation de la morale, rendue accessible.

1. Arrêté interministériel du 15 oct. 1980.

C'est dans cette morale islamique vulgarisée que seront puisées les supports aux règles de conduite pour l'accomplissement du service et le fonctionnement de l'administration. Le procédé est à l'œuvre dans les établissements scolaires. Mais cette morale islamique prend également appui sur les ramifications segmentaires. Cet ensemble fonctionne comme substitut à la vacuité laissée dans des structures administratives sans règles et constitue, en définitive, une protection. L'encadrement de l'administration épouse une régionalisation inévitable que traduit un cousinage aux sources variées. Cet ensemble permet de rassurer à la fois les responsables comme les subordonnés. À l'obéissance et au respect dûs par ces derniers, les premiers répondent par un système de protection en veillant aux plans de carrière.

Entre la volonté affichée dans les années soixante d'exclure les personnels du culte de la situation juridique faite aux agents publics et aujourd'hui, on voit se succéder des textes qui confortent ces personnels dans un statut en tous points semblables aux autres secteurs de la fonction publique. Maîtres de l'école coranique, imams ou inspecteurs des affaires religieuses, tous bénéficient de statuts individualisés qui seront refondus en 1991, dans un effort de rationalisation, à l'intérieur d'un texte unique avec un renvoi au statut-type des institutions et administrations publiques. Ainsi, les maîtres d'enseignement coranique sont organisés en corps, classés en échelles indiciaires et soumis à une durée hebdomadaire de travail qui prévoit, en outre, un congé annuel de trente jours. Leur recrutement obéit à des conditions d'âge (entre 21 et 50 ans), et aux règles du concours prévu dans l'accès à la fonction publique: règles préalables définissant l'accès au concours, fixation de la nature des épreuves, détermination des principes de constitution et de fonctionnement du jury, de la notation. Ils doivent satisfaire aux obligations de stage et, durant le déroulement de carrière, ils bénéficient du recours à la mise en disponibilité et au détachement. Leur carrière n'ignore pas, non plus, le suivi consacré dans les commissions paritaires. Comme s'il s'agissait de combler un déficit, en plus du recrutement à caractère contractuel, dès 1981, trois mille cinq cents (3500) postes sont ouverts au concours.

Entre 1981 et 1992 ont été organisés seize concours de recrutement de maîtres d'enseignement coranique et de cadres du culte, pour un total de onze mille deux cent quatre-vingt-cinq postes (11285). Pour palier la lourdeur du recrutement par concours, on aménage un recrutement par voie contractuelle. Le recrutement des maîtres d'enseignement coranique s'effectue parallèlement à celui des imams et à une consécration statutaire de différents corps dépendant du ministère des Affaires religieuses. Il en est ainsi du corps des inspecteurs des affaires religieuses dont l'une des missions consiste à «*veiller à l'application des instructions interministérielles dans le domaine de l'orientation religieuse*». Ceci révèle encore une fois l'interpénétration des différents secteurs de l'administration. On pourrait

s'interroger sur le sens vers lequel opère l'attraction. Autrement dit, on aurait tendance, a priori, à conclure à une soumission de l'orientation religieuse aux autres impératifs de l'État et de l'administration et à un contrôle établi sur les activités du ministère des Affaires religieuses par les autres secteurs. Pour conclure en ce sens, il faudrait déterminer sur quelles règles fonctionnent ces autres secteurs, quels principes guident l'action de l'État et de l'administration. Toute incertitude en la matière bénéficie au dynamisme qu'accumule un ministère en se fondant sur les objectifs très larges dont il est investi.

Depuis l'ouverture des concours de recrutement de maîtres d'enseignement coranique, les épreuves, au nombre de deux, sont invariablement les mêmes, c'est-à-dire l'aptitude à la lecture du Coran et à sa récitation afin d'en vérifier la parfaite connaissance. Cela atteste de la permanence de méthodes scolastiques plusieurs fois séculaires pour tester la connaissance du Coran.

2. Le contrôle de l'administration sur le culte

La création des instituts islamiques, à partir de 1981, s'accompagne de statuts garantissant l'ancrage d'établissements chargés de la formation des cadres du culte. Il s'agit d'établissements publics à caractère administratif dotés de la personnalité morale et de l'autonomie financière fonctionnant avec un directeur nommé par le ministre des Affaires religieuses et un conseil d'administration où siègent, outre les représentants des directeurs chargés de la formation et de l'administration générale du ministère des Affaires religieuses, un représentant du ministère des Finances et un représentant de l'assemblée populaire de wilaya du siège de l'institut.

Les élèves de ces instituts sont recrutés sur titre ou par voie de concours, selon le profil, et répartis dans les trois filières suivantes: imams des cinq prières; imams prédicateurs; imams hors hiérarchie. Seuls les imams prédicateurs sont recrutés exclusivement par voie de concours. Les imams des cinq prières sont recrutés sur titre lorsqu'ils sont titulaires du brevet d'enseignement moyen et qu'ils ont appris l'ensemble du Coran. En revanche, le passage par le concours est obligatoire pour les candidats qui, justifiant d'une connaissance intégrale du Coran, ont suivi une scolarisation jusqu'à la quatrième année de l'enseignement moyen, autrement dit celle qui est sanctionnée par le brevet (anciennement 3^e des collèges). Le concours à l'imamat des cinq prières est ouvert également, comme concours interne, aux agents du culte ayant cinq années d'ancienneté ainsi qu'à ceux qui, ne pouvant faire valoir cette condition d'ancienneté, auront satisfait à un examen de présélection organisé par le ministère des Affaires religieuses.

Les imams prédicateurs, recrutés exclusivement par concours, le sont parmi trois catégories de candidats maîtrisant le Coran:

— ceux qui peuvent faire état d'une scolarisation jusqu'en deuxième année de l'enseignement secondaire (anciennement la classe de première des lycées);

— ceux qui, imams des cinq prières, justifient de cinq années d'ancienneté en cette qualité;

— enfin, les candidats ayant satisfait à l'examen de présélection organisé par le ministère des Affaires religieuses.

Les imams hors hiérarchie peuvent être recrutés, soit sur titre, parmi les candidats ayant appris l'ensemble du Coran et qui sont titulaires du baccalauréat ou d'un titre reconnu équivalent, soit par voie de concours quand il s'agit d'imams prédicateurs justifiant de cinq années d'ancienneté.

Les personnels formés au sein des instituts sont affectés aussi bien dans les mosquées que dans les administrations selon les besoins de ces dernières, enfin, dans les établissements d'enseignement de l'éducation nationale selon les objectifs d'éducation religieuse.

Le système de formation dans les instituts islamiques sera revu par un décret exécutif du 28 mars 1992 signé Ghozali. Ce texte prévoit, outre le concours annuel d'entrée, une session supplémentaire en cas de besoin.

Les filières sont élevées au nombre de quatre et vont de la formation préparatoire qui peut être dispensée aussi bien dans les instituts islamiques, comme dans les zaouias placées sous tutelle pédagogique des instituts, aux imams professeurs, en passant par les imams instituteurs et les imams *mouderres* (prédicateurs). La réglementation de 1992 soumet les élèves admis en cycle de formation à une période probatoire de six mois (premier semestre) au cours desquels le conseil pédagogique de l'institut exclut «*tout élève dont le profil est jugé incompatible avec la fonction d'imam*». Il semble que cette disposition soit liée aux conditions politiques de sélection et n'a d'autre signification que celle de la soumission aux critères de la fonction d'imam tels qu'ils sont fixés selon le profil dicté par les impératifs de pouvoir. Cela ne peut manquer, au plan du droit, de soulever de sérieux problèmes, tout d'abord dans la définition même: comment définir ce profil de la fonction d'imam?

La définition juridique faisant défaut, comment déterminer la compatibilité correspondant à la fonction d'imam? On voit mal comment, si d'aventure, le juge est saisi, il pourrait apprécier cette notion de «profil compatible».

Autant dire qu'il s'agit là d'exigence de conformité idéologique qui, dans le cas probable d'arbitraire, de voie de fait, sera soumise à une confrontation aux sources d'interprétation opposées même si elles vont renvoyer toutes, immanquablement aux principes religieux.

Peut-être faut-il rapprocher des mêmes préoccupations la sanction des études par la délivrance d'un certificat d'aptitude. Contrairement à ce que laisse supposer le décret du 28 mars 1992 traitant de l'affectation des stagiaires, ceux-ci ne sont pas affectés exclusivement dans les mosquées. En effet, le «*statut particulier des travailleurs du secteur des affaires religieuses*» retient la position d'activité au sein des mosquées mais aussi des services déconcentrés, des établissements publics sous tutelle et de l'administration centrale. Ils peuvent également être affectés auprès des établissements à

caractère éducatif relevant d'autres ministères. C'est sur la base de ce texte que sont reclassés les personnels en corps. Cela concerne :

- le corps des inspecteurs de l'enseignement coranique;
- le corps des inspecteurs des enseignements et de la formation à la mosquée;
- le corps des préposés aux biens waqf;
- le corps des imams;
- le corps des maîtres de l'enseignement coranique;
- le corps d'agents du culte.

Les imams sont classés en quatre grades allant de l'imam professeur à l'imam instituteur en passant par l'imam enseignant les lectures du Coran et l'imam prédicateur. Les imams hors hiérarchie sont versés dans le corps des imams professeurs tandis que les imams des cinq prières sont reclassés imams instituteurs. La terminologie retenue par la réglementation de 1992 charge les imams, non pas de missions, mais de «*tâches*» multifformes dont certaines ne manquent pas de soulever des questions redoutables. En effet, outre les «*tâches classiques*», courantes, d'enseignement — qu'il s'agisse du Coran, des sciences islamiques, de la chari'a — d'autres obligations mises à charge des imams peuvent donner lieu à confrontation comme les cours de morale ou l'objectif de «*protection de l'unité de la communauté*». Comment entendre l'unité de la communauté autrement que comme lecture étatique exprimée par des porte parole au pouvoir et qui, forcément, se heurtera à des conceptions différentes sinon opposées, produites par la société. Il n'est pas jusqu'au mariage ainsi que les fêtes qui ne fassent l'objet de la réglementation aux fins de rationalisation mise à la charge, toujours, de l'imam. Cela revient à créer l'occasion d'un divorce entre l'imam et sa tutelle, d'une part, et entre ce dernier et les pratiquants, d'autre part, en multipliant les risques d'affrontement. Enfin, le rôle d'arbitre confié à l'imam peut fort bien se traduire par un encouragement à une justice parallèle avec ou sans imam, sur les lieux du culte ou en dehors. Dans tous les cas, l'imam devient l'agent de l'État pour une prise en main de la société des fidèles en vue de faire servir à l'Islam des objectifs étatiquelement définis.

L'emprise de l'État se traduit déjà dans le principe de la protection de l'unité de la communauté à partir duquel des choix ont été opérés au sein des éléments ayant servi à définir l'unité elle-même. L'État s'ingénie, à travers les personnels fonctionnarisés du culte, à discipliner le recours au culte et à des pratiques en usage jusque là. Cela se fait sur la base d'une conception du pouvoir et dans un rapport à la société sur laquelle il entend agir en s'appropriant les préceptes religieux et en imposant une conception des pratiques religieuses. D'où les ramifications qui renvoient dans les différents secteurs de l'administration peuvent s'appuyer sur les sources islamiques, qu'elles soient morales, juridiques ou politiques pour renvoyer à l'État une autre interprétation ou une autre conception du bien commun. La source exclusive de la recherche d'une harmonie sociale demeurera, en

tout état de cause, l'islam. La contestation des choix de l'État, voire même leur caducité, trouve ses sources dans les lois et les règlements de l'État. Ainsi l'État se voit renvoyer une autre image de lui-même que celle qu'il entend construire.

De la sorte, les maîtres de l'enseignement coranique intègrent la fonction publique ce qui inciterait à admettre que les personnels d'éducation et de formation religieuses sont pris en main par l'État sur la base des règles classiques de l'administration, du service et de la puissance publics. Cette approche doit pourtant être réservée car elle risque de subir un démenti à partir de l'expérience des autres secteurs de l'administration et du sort réservé aux principes généraux du droit de la fonction publique. À cela s'ajoute la nécessité de rapprocher ces personnels des autres secteurs de l'administration et de l'État pour mettre l'accent sur les missions attachées au ministère, comme nous l'avons souligné plus haut. À la volonté d'islamisation ou du contrôle social par l'Islam se superpose la volonté étatique apparente de s'attacher l'Islam à travers ses servants et son ministère. Mais cette volonté est en elle-même porteuse d'ambiguïté dans la démarche législative et réglementaire, précisément, dans la mesure où elle incite à une plus grande attention afin de déterminer la nature du but réellement poursuivi. Autrement dit, il s'agit de savoir si ce but n'échappe pas, peu ou prou, au législateur comme à l'administration.

C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut ranger la démarche administrative visant la réglementation des mosquées. Cette réglementation prétend définir la mosquée quant à sa destination et son fonctionnement tout en précisant les devoirs de ses gestionnaires et ceux des croyants. Un tel souci a pour objectif, on le sait, le contrôle des mosquées par l'État, compte tenu des développements pris par l'intégration puis le refus de la dimension politique du FIS. La prétention affichée par l'administration qui entend faire accepter comme allant de soi l'idée que la mosquée est un simple lieu de culte sans connexion avec la politique ne correspond pas à l'histoire de la mosquée, que l'on prenne comme référence les temps anciens, la période coloniale ou les lendemains de l'indépendance. En réalité, les groupes ou partis islamistes n'ont fait que contester à l'État la mainmise qu'il a de tout temps exercé sur les mosquées. Pour nous en tenir aux lendemains de l'indépendance, on sait que le prône officiel est considéré par les gouvernants successifs comme une prérogative régaliennne au même titre que le pouvoir de police ou celui de battre monnaie. En 1971, au sein des directions de wilaya chargées de l'éducation et de la culture, les bureaux des affaires religieuses, dans chaque wilaya, sont chargés d'*«animer et de contrôler l'activité des agents du culte dans l'exercice de leurs fonctions, d'organiser les cérémonies religieuses et les séances de prêches»*¹. Le terme bureau ne peut que rappeler les «bureaux arabes et l'administration militaire de la période coloniale.

1. Arrêté interministériel du 9 août 1971.

3. Les conséquences du contrôle

Dans l'esprit des gouvernants, ne relève pas de la politique tout ce qui est intégré dans le domaine du pouvoir qui s'en empare avec la prétention de servir le bien commun. Cette conception du politique a très tôt permis d'envahir tous les champs d'expression à telle enseigne que la référence même à quelque notion de liberté que ce soit passe par l'État. Les secousses qui, périodiquement, ont secoué la société et les signaux alarmants envoyés en direction des gouvernants n'ont jusqu'ici réussi qu'à encourager l'État à s'emparer des lieux à risque. De la sorte, lorsque l'Islam a pris les dimensions que l'on sait dans l'affrontement politique, les gouvernants n'ont eu de cesse de faire réintégrer dans la sphère étatique, y compris par le recours aux définitions administratives, les expressions qui, normalement, relèvent du simple exercice du culte.

Si la mosquée a toujours été un enjeu parce que, qu'on le veuille ou non, elle reste un lieu de débats, on mesure la portée d'un tel enjeu quand on le rapproche du nombre des mosquées. D'après Ahmed Merani, le nombre de mosquées dirigées par des fonctionnaires est au nombre de 10.000. À ce chiffre, il ajoute 2600 mosquées privées sur lesquelles le gouvernement exerce un contrôle à travers l'agrément délivré aux imams prêcheurs. Enfin, il dénombre 2000 mosquées en construction. Ce qui ne veut pas dire qu'elles n'accueillent pas de fidèles.¹

La mosquée a fait l'objet d'une première réglementation en 1988 dans un texte aux contours administratifs acceptables dans la mesure où il se borne à énoncer des règles en matière de construction et d'entretien d'une part, d'organisation et de fonctionnement, d'autre part. Il procède également à une classification des mosquées qui a son utilité puisqu'elle permet de faire la distinction entre les mosquées classées comme monuments historiques, et les mosquées nationales ou locales. Cependant, dès 1988, s'insinue une prétention appelée à gagner en étendue, en 1991, et qui entend, dans un article décrétoire, définir la mosquée. On mesure la singularité d'une telle disposition qui établit que *«la mosquée est la maison de Dieu. Les croyants s'y rendent pour accomplir leurs prières, lire le Coran (livre de Dieu), et écouter ce qui leur est utile dans leur religion et leur vie»*. En 1991 le texte est beaucoup plus substantiel (33 articles au lieu de 17 précédemment) en même temps qu'il élargit les définitions administratives de la religion. La mosquée devient alors *«la maison d'Allah. Elle est le lieu de réunion des musulmans qui y font leurs prières et écoutent les prêches qui leur sont utiles pour tout ce qui touche à leur religion et à leur vie présente»*. Dans la foulée *«la mosquée relève de l'État qui est responsable de son respect et de son indépendance dans l'accomplissement de ses missions spirituelles, sociales, d'enseignement et d'éducation»*. L'article 21

1. Ces chiffres ressortent d'une série d'entretiens que A. Merani a délivrés successivement, comme ministre, à *El Watan* (19 août 1996, p. 5), *Horizons* (13 janv. 1997, pp. 4-5) et *Liberté* (8 avril 1997, p. 4).

du décret du 23 mars 1991 assigne à la mosquée «*une mission d'assainissement des mœurs ayant pour but de faire le bien et de proscrire le mal; ses objectifs sont: d'appliquer les dispositions de la chari'a dans les différents domaines de la vie; de dispenser les cours de morale et d'orientation; de régler les différends entre les citoyens; de rationaliser le mariage et les fêtes familiales; de combattre les fléaux sociaux...*»

Les missions attribuées à la mosquée dépassent manifestement celles d'un lieu de culte. Elles relèvent, au moins en partie, des prérogatives d'État. Cela confirme le rôle extra-cultuel de la mosquée inscrit dans l'histoire récente ou lointaine. En ce sens, la question de la neutralité, visant à faire de la mosquée exclusivement un lieu de culte est sérieusement démentie¹. En réalité, le seul enjeu est le monopole sur l'utilisation de la mosquée, quel qu'en soit l'objectif. Un arrêté interministériel du 10 avril 1999, en instituant la carte de la mosquée, confirme l'encadrement des mosquées afin qu'elles puissent «*accomplir leurs fonctions réglementaires à la lumière de leur classification*» (article 2 de l'arrêté précité). La classification des mosquées est entendue à l'échelle locale, nationale et archéologique.

Lorsqu'on a recours au décret pour procéder à une définition de la mosquée et de son rôle, il est évident que l'on quitte le domaine de la religion pour se situer dans celui de l'acte d'administration, de l'autorité de l'État. Le décret reste, en principe, un acte administratif dont la responsabilité revient à une autorité politique dotée de prérogatives de puissance publique. Réglementer ainsi tous les aspects institutionnels et culturels de l'Islam relève d'une démarche qui entend délibérément dessaisir les autorités religieuses au profit des autorités administratives. Comme actes administratifs les initiatives de celles-ci sont par définition attaquables juridiquement dans la mesure où de tels actes peuvent faire aussi l'objet de contestations en dehors des juridictions. On peut mesurer le déplacement qui s'opère lorsque la mosquée, maison d'Allah, appartient finalement à l'État. Ou bien elle n'est plus la maison d'Allah, ou bien Allah est annexé par l'État. Dans tous les cas, et en poussant à son terme la logique d'une telle réglementation, l'Islam n'est plus concevable, ni praticable, en dehors de la décision, et donc de la volonté étatique.

L'État détient ainsi, pour servir aux règles de son culte, un personnel religieux défini statutairement, au même titre que le sont d'autres personnels de la fonction publique. Il détient les lieux du culte et la réglementation de son exercice. Or, dès l'instant où nous sommes en présence d'un acte de l'État, de son administration, on est fondé à concevoir, en théorie, sa mise en cause possible, au plan du droit, d'abord, si cet acte appartient à la catégorie

1. Une illustration parmi d'autres de ce rapport à la mosquée est fournie par le wali de Sétif durant le mois de ramadhan 1424/2003. Ne négligeant aucun des signes de la pompe officielle, le wali prend en effet l'habitude d'assister à la prière du soir (*tarawith*) en ayant soin «d'honorer» quotidiennement une mosquée. Jusqu'au jour où les fidèles de l'une d'entre elles prennent le parti de la désertir dès que le wali y pénètre. L'incident a eu lieu à El-Eulma, chef lieu de daïra situé à 27 km à l'est de Sétif.

des actes juridiques. Lorsqu'on définit juridiquement la mosquée comme la maison de Dieu, on quitte le domaine du précepte à l'évidence multiséculaire chez le croyant, pour s'installer dans l'hypothèse d'une disposition destinée à faire l'objet d'une abrogation possible.

État et norme applicable

En mettant en perspective l'islam et les textes officiels, il ne fait pas de doute qu'il faille aborder la nature des normes et leur devenir dans les rapports à l'intérieur des organes de l'État ainsi que dans le rapport de ceux-ci à la société et aux particuliers. En faisant référence à l'État, nous avons été constamment amenés à faire allusion à son rapport au droit. Il est temps à présent d'évaluer ce rapport État-Droit-Islam en partant à la recherche du système de normes applicables.

Si l'on fait un tour d'horizon sur les textes officiels dans le sens qui est retenu ici, il serait inutile de s'attarder, en termes quantitatifs, sur la place qu'occupent les textes inspirés de l'islam dans un tel corpus. La première impression conduirait à soutenir que l'objet d'une telle recherche trouve rapidement son issue dans cette constatation: l'écrasante majorité des textes officiels ne s'ancre pas dans l'islam. Cependant, si, quantitativement, les textes d'inspiration islamique sont très limités, leur objet de préoccupation, par contre, prend une autre ampleur. Elle se répand en influence attractive qu'il faut mesurer par rapport à tout le système des normes. En dehors des constitutions, les textes portant la trace de préoccupations d'ordre religieux sont recensés dans le domaine de l'éducation et de la culture, de la justice, du code de la famille. Le nombre de ces textes reste assez limité, même si on relève que leur nombre s'est brusquement accru dans les années 1980 et 1990, jusqu'à la crise qui marque, depuis, la totalité des structures étatiques. On a relevé cependant que cette influence véhiculée par la culture marque de plus en plus les structures de l'administration.

La ligne continue qui, à elle seule, justifierait l'intérêt de notre préoccupation, réside d'abord dans la consécration continue de l'islam comme source de droit dans les textes fondamentaux. Ces derniers prétendent encadrer dans une fusion de la norme et du projet politique, l'action des pouvoirs publics depuis 1962.

La réflexion sur le droit, ici, doit tenir compte du projet porté par l'État et la dimension qu'il prétend recouvrir, autrement dit, l'ordre étatique. En ayant en point de mire cet ordre, il s'agit de décomposer sa signification à partir de l'une des sphères dans laquelle il entend puiser son autorité: la définition, l'établissement de règles générales et impersonnelles et l'obligation qu'il est censé être en mesure de faire appliquer par les moyens d'autorité correspondants. Dans cet ordre d'idées, il nous semble impératif d'apporter

quelques éclaircissements sur la nature du droit applicable et son fondement. En somme, il s'agit de poser le problème de la régulation par le droit à partir du contenu de ce dernier et de sa capacité d'accès à la juridicité.

La coexistence de textes au support religieux et d'une législation qualifiée mécaniquement de positive, incite à poser la question suivante: est-ce qu'on ne cultive pas la confusion en ayant le souci, apparent, des distinctions d'ordre méthodologique?

Chari'a et droit positif: validité de la distinction

La référence à la chari'a, de nos jours est plus chargée d'idéologie que d'éléments explicatifs sur son contenu. Même si ses éléments constitutifs de départ sont d'ordre religieux où se côtoient dogme, éthique et norme, la chari'a n'échappe pas à la confrontation historique et à la sécularisation. La source fondamentale reste le Coran. Cependant, l'épreuve de la pratique quotidienne a d'abord nécessité précisions et explications d'où l'appel à la source subsidiaire, le *hadith*, la *sunna* du prophète. On ne saurait minimiser le rapport hiérarchique de ces deux sources qui, logiquement ont appelé un déploiement doctrinal couronné de rites ou écoles juridiques dans une diversité d'approches interprétatives et méthodologiques. On devine que cela s'est fait dans un développement de l'enseignement auprès de disciples qui, à leur tour ont propulsé le savoir et procédé à son évaluation. En somme, la chari'a est le résultat d'un savoir où se conjuguent, dans des échanges contradictoires, les efforts du *'alim* (théologien) et du *faqih* (juriste). Autour de la chari'a s'opposeront les tenants du *taqlid* (reconduction mimétique du droit) et ceux de l'*ijtihad* (effort de recherche et d'adaptation). Or, l'un des domaines qui porte témoignage du degré de bouleversement de la société algérienne c'est bien le droit. C'est par ce dernier que la société algérienne a été francisée au point que l'on pourrait croire que l'histoire du droit algérien commence en 1830. L'univers du droit antérieur avec ses sources, ses pratiques, écoles, savants, autorités politiques, toute cette somme relevant de l'historicité est jetée aux oubliettes. Après quoi, le droit a été construit selon des objectifs où se mêlent références et distinctions savantes du droit français et stratégies coloniales.

Dans cette entreprise d'implantation à partir de la table rase, la référence à la chari'a n'a été conservée que comme une relique où se cultivent à la fois l'illusion et l'archaïsme. Tout ce qui fonde la chari'a a été évacué pour en garder quelques lambeaux intégrés dans l'ordre juridique colonial sous la dénomination de droit musulman.

Depuis 1962, s'est répandue l'idée d'une «coexistence du droit positif et du droit musulman».¹ Si on retient l'idée de coexistence celle-ci emporte, *ipso*

1. Cette opinion est reprise par L. W. Deheuwels dans le tableau qu'il présente du droit algérien («Ce système était caractérisé par un dualisme faisant coexister droit positif français et quelques survivances de la Loi islamique...», *op. cit.*, p. 199 et suiv.

facto, distinction des deux domaines. L'approche distinguant droit positif et chari'a ou droit musulman se retrouve chez beaucoup de chercheurs, voire chez tous ceux qui ont approché la question, qu'ils soient juristes ou politologues. Or, il faut bien admettre que nous sommes en présence d'une transposition de notions qui peut cacher un abus de langage.

Nombre d'auteurs utilisent les deux notions (droit musulman/chari'a) de manière interchangeable, ce qui déjà est contestable; la chari'a peut être définie comme loi d'origine coranique approfondie par les savants non sans confrontation avec la réalité sociale, d'où le rôle de la coutume ou *ûrf*; par contre, le droit musulman renvoie à une construction d'inspiration occidentale où l'orientalisme ainsi que la doctrine et la jurisprudence coloniales ont une part déterminante.¹

Le malentendu produit et entretenu à partir de cette coexistence du droit positif et de la chari'a n'aide pas à saisir le fond de la question du droit. Il en est de même de cette construction qui oppose droit positif et chari'a.

1. *Qu'est-ce que le droit positif?*

Compte tenu des paramètres historiques qui marquent les étapes constitutives du droit algérien, il nous paraît nécessaire, en partant de ce qui semble évident pour tout le monde, de lever une énigme: celle qui frappe le droit positif. Que renferme le droit positif dans le contexte algérien? Pour répondre à une telle question il nous faut revenir aux sources et chercher ce que l'on entend, en théorie, par droit positif. Quels préalables exige-t-il et quelles conditions, matérielles, fonctionnelles liées à la production même du droit doivent être remplies pour qu'il soit recevable dans sa prétention à correspondre à la réalité juridique qu'il présuppose?

Pour des raisons d'ordre historique, le droit algérien s'est constitué par filiation avec le droit français. Les notions et concepts, y compris les concepts explicatifs, fondant le système d'interprétation ou d'exégèse, ont été introduits et repris mécaniquement. Il faut, pourtant, réserver la question de savoir de quelle instance relève la *mécanique*. Admettons pour l'instant l'idée que lorsqu'on parle de droit positif en Algérie, il s'agit d'abord de revenir à sa filiation et admettre qu'il s'agit du *droit positif français* étendu à l'ordre algérien par un acte de souveraineté législative: la loi du 31 décembre 1962. Dès lors, pour comprendre ce que renferme ce droit positif, il faut remonter à la source émettrice. Ici, loin de se limiter à l'approche superficielle, la réflexion doit inclure la pensée juridique. Cela emporte nécessairement la dimension philosophique que l'on ne saurait laisser enveloppée dans des sous-entendus. À partir de ces préalables on peut maintenant restituer la signification de ce que l'on appelle droit positif. Sous réserve des critiques opposées à la notion de droit positif, celui-ci suppose, dans l'immédiat, la réunion des trois éléments constitutifs suivants:

1. Voir en ce sens, notamment J.-R. Henry et F. Balique, *La doctrine coloniale du droit musulman*, Paris, éd. du CNRS, 1979.

1. En premier lieu, un corpus de règles législatives et réglementaires appuyées sur une source fondamentale, la constitution. À ce corpus normatif correspond un dispositif organique de l'État et du gouvernement. Entre les deux (corpus normatif et dispositif organique), s'installent des rapports de complémentarité, de hiérarchie, mais aussi d'autonomie.

2. La formation d'un corps ou de plusieurs corps de juristes de toutes catégories qui, au regard du corpus, sont en mesure de l'appliquer, de l'enseigner. Autrement dit, le droit positif s'appuie sur une théorie juridique qu'il irrigue ou fait fructifier, en corrigeant ses rigidités ou ses dérives. Ainsi, on voit à partir de là que le droit positif inclue sa propre critique ou les potentialités de celle-ci. Il a une filiation directe avec la réflexion d'ordre philosophique sur le fondement du droit et répond, de ce fait, à sa manière, aux préoccupations du positivisme comme organisation rationnelle de l'État.

3. Enfin, le droit positif ne se conçoit pas sans les décisions des juridictions qui, par définition, lui confèrent la positivité ou encore la juridicité, c'est-à-dire d'une certaine façon, et pour simplifier, sa fonctionnalité, son caractère efficient, opératoire.

Le droit positif peut donc se définir comme l'ensemble des lois et règlements, œuvre de l'autorité politique au nom de l'État et selon les impératifs de la norme constitutionnelle. L'ensemble de ces règles suppose une application de nature juridictionnelle dans le cadre d'une activité à la fois spécifique et autonome par rapport à celle qu'exerce l'administration. Le droit positif appelle, de la sorte, une organisation politique et un rapport défini par le droit entre pouvoir politique, peuple ou nation et individu. Le droit positif est, en réalité, une réponse à la question qu'il renferme et qui se résume dans l'identification du pouvoir de direction, de commandement, de régulation des rapports au sein de la société. À quoi obéir comporte la question, à qui obéir et pourquoi. Le droit positif exprime organiquement et matériellement par le biais de la théorie juridique la construction du positivisme juridique comme formulation d'ordre philosophique. Historiquement, les formulations posées par le positivisme juridique succèdent aux enseignements du droit naturel en conduisant à une émancipation du droit et du pouvoir par rapport à l'ordre divin. C'est donc avec une rationalité datée que les penseurs ont fini par trouver, dans le positivisme juridique, au bout d'un long cheminement, la réponse permettant d'enraciner le droit dans les actes de l'homme et au sein du pouvoir et de l'organisation étatiques. Historiquement, c'est donc dans le positivisme juridique que les penseurs ont fini par ancrer à la fois le pouvoir de régulation des sociétés et l'idée de justice. Anthropologisé, le droit est en même temps regardé comme enfermant l'idée du Juste. C'est ainsi que le concept de droit positif renvoie à la fois à la notion de positivisme juridique fruit d'une réflexion évoluant à partir du droit naturel et de ses limites.

La désacralisation du droit s'est opérée par vagues successives dans des efforts que jalonne la pensée de J. Bodin, Grotius, Marsile de Padoue, Burlamaqui, Hobbes, Spinoza, Domat, Montesquieu, Hegel.

Séparé de Dieu, le droit est ancré dans la nature humaine et de celle-ci, dans la raison. Œuvre de la volonté humaine, le droit soumet tout de même celle-ci à des limites internes à sa propre production. Selon un dispositif logique cela revient à instituer des limites au pouvoir même lorsqu'il s'appuie sur le droit. Ces étapes interdisent de faire état du rationalisme juridique. Il faut nécessairement parler des *rationalismes* juridiques qui font évoluer le droit positif de Hegel à Carré de Malberg et de ce dernier à Kelsen, sous les feux de la critique de l'école sociologique.

Conçu d'abord comme science du droit en prenant en considération le corpus des normes au sens strict, le positivisme juridique n'a pu se cantonner à la seule démarche scientifique. Avec le temps et les dangers que recelait la démarche scientifique aux origines, il a été tiré nécessairement vers le questionnement qui entoure l'idée de droit. Le droit positif débouche, de la sorte, sur une organisation dans laquelle l'homme est à la fois destinataire des règles mais aussi concepteur à l'intérieur d'une harmonie de structures où le droit et l'organisation étatique vont de concert sans que l'État puisse aller à l'encontre de l'idée du droit. L'idée du droit, l'idée du *Juste*, est censée être entièrement contenue dans les règles mises en place. C'est dans ces termes que prend corps la fameuse normativité kelsenienne.

Le concept de droit positif est, en définitive, à la fois le fruit d'une pensée et de ses discontinuités. Il englobe, de ce fait, les conclusions tirées de la pratique des gouvernants et de leurs institutions, en particulier judiciaires. Les querelles ayant présidé à l'histoire du droit positif comme les critiques qui lui sont adressées de la part du matérialisme et du sociologisme imposent l'idée non pas d'une rationalisation du droit mais des *rationalisations du droit*. C'est en cela que la pensée kelsenienne ne saurait être regardée en dehors du cheminement conceptuel suivi par les notions de droit naturel puis de droit positif. Si le positivisme juridique a pour pilier l'État et le formalisme juridique, il n'est pas coupé des préoccupations axiologiques. Les secousses qui l'ont traversé en lui imprimant ses pulsations ne sont pas loin de s'éteindre puisque derrière le droit positif demeure posée/recherchée l'idée de droit. Après avoir inscrit le fondement du droit dans l'ordre de la nature, purement et simplement, on en vient à lier le droit naturel à la nature humaine. À l'orée de la modernité, la loi positive est conçue comme déduction ou application «*par le législateur ou le magistrat des dispositions générales de la loi naturelle divine*»¹. Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, «le droit naturel... ayant découvert l'homme comme sujet, se construira autour de trois notions clefs: «*l'humanisme, l'individualisme et le rationalisme*»². Pour Hegel, le droit positif prend corps «*dans et par la*

1. S. Goyard-Fabre, p. 67.

2. *Ibid.* p. 69, souligné dans le texte.

*Constitution, dans et par la législation qui lui est subordonnée*¹. C'est ce qui conduit Hegel à poser l'axiome suivant: «*Dans le droit positif, ce qui est légal est la source de ce qui est juste, ou plutôt de ce qui est le droit*»².

Dans le système positiviste, la Constitution est le ciment à partir duquel se construit un ordre juridique homogène, cohérent, parce que rationnel. De ce fait, il s'agit d'un ensemble autoréférentiel. Dans un tel système, «*la validité d'une norme ne peut avoir d'autre fondement que la validité d'une autre norme*». Ainsi, dans l'ordre juridique positif s'interpénètrent la question du fondement et celle de la théorie du droit. En même temps que l'on dresse le tableau du droit en vigueur on énonce son fondement. Selon cette approche qui se source au constitutionnalisme, non seulement «*seul le droit fait le droit*» mais encore «*la systématique de l'ordre de droit conduit à identifier en leur concept l'État et son système juridique*»³

Source de droit, l'État en garantit l'application, le fonctionnement, ce qui suppose le respect de ses propres critères. C'est ce qui fonde la construction pyramidale kelsenienne qui distingue entre la mise en place des règles et leur ordonnancement, par l'État, d'une part, et la science du droit, autrement dit les questionnements de nature cognitive, spéculative. Tout en distinguant dans l'ordonnancement juridique l'architecture dans laquelle prend place la validité des éléments les uns par rapport aux autres, Kelsen n'en confie pas moins l'explication et l'étude des multiples questions qu'elles soulèvent à la science du droit. L'aspect phénoménologique est soigneusement distingué de la science du droit proprement dite. La phénoménologie du droit recouvre le savoir juridique au sens d'activité législative et réglementaire nécessaire aux auteurs des règles et englobant un savoir-faire procédurier et technique suffisant pour pouvoir agencer les différentes règles selon leur nature et leur hiérarchie. La phénoménologie ne sera pas isolée, dans un fonctionnement linéaire mais sera largement interpellée par la science du droit.

L'application des règles, leur nature, leur confrontation à la réalité qu'elles régissent fera constamment l'objet de questionnements et de mises en cause en liaison avec la dimension, la latitude qu'elles accordent au pouvoir d'État, de ses retombées dans la société. C'est ainsi que l'armature liée au savoir juridique, dans une critique de l'État du droit positif, s'est constituée dans une succession de transitions: État de police, État légal, État de droit. Ces transitions, sous les effets conjugués des multiples interrogations sur la manière de gouverner par le droit ou d'ordonner juridiquement les sociétés, ont débouché sur les interrogations reposant de nouveau et toujours sur le fondement de la règle de droit. Le droit positif, s'il éclate ainsi en plusieurs éclairages possibles sous les effets de la pensée juridique et de la philosophie du droit, est ramené à des proportions où la positivité du droit

1. Goyard, p. 116, souligné par moi.

2. *Principes de la philosophie du droit*, § 3, cité par Goyard, p. 118, souligné par moi.

3. Goyard, p. 139.

ne doit pas signifier *l'absolutisme étatique*¹. D'où la configuration technique de plus en plus complexe que prend le droit positif, sans perdre, toutefois, la structure de départ sur laquelle ont été édifiés les éléments de rationalisation de l'ordre juridique.

Le droit positif suppose donc une multiplicité de rapports dans le fonctionnement des organes chargés d'en assurer la mise en œuvre ainsi que des règles qui ordonnent cet agencement organique et participent à la fois de la juridicité des normes au stade de leur élaboration comme à celui de l'activité des juridictions.

Or, c'est cet ensemble abouti et toujours en reconsidération par rapport à une logique qu'il secrète, c'est cette somme de monuments juridiques et les auspices qui les ont déifiés d'abord, désacralisés continuellement, qui atterrit en terre algérienne. Le droit positif est reçu dans sa signification brute, sèchement technique, sans rapport avec la complexité de ses composantes. Ce qui est ainsi capté au titre du droit positif n'en exprime ni le contenu ni le sens. De ce point de vue, il n'est pas difficile de faire l'inventaire des éléments qui interdisent de conclure à l'existence d'un droit positif en Algérie, dans la mesure où le droit positif ne signifie nullement l'arbitraire du prince à partir de ses lois et règlements. Si, par droit positif il faut entendre la compilation des textes agencés dans le J.O. la question que nous posons devient sans objet. Il ne faut pas éviter d'affronter cet aspect du savoir juridique pour pouvoir comprendre l'étendue de l'indigence des juristes aujourd'hui. Comme savoir et comme technique, le droit algérien pose déjà le problème de son agencement dès lors que l'élaboration même des règles est une suite de méconnaissances et de violations des mécanismes procéduraux auxquels les auteurs ne se sentent pas tenus de se plier. Si les auteurs des règles s'installent dans un contre-savoir et une contre-technique normative, il va bien falloir confronter les éléments montrant la négation du droit positif au foisonnement des textes législatifs et réglementaires.

On ne rappellera jamais assez que le droit algérien a été constitué sur un fonds, au sens où l'on constituerait une bibliothèque, de droit français. Le contenu des rayonnages prend l'animation que lui impriment l'environnement culturel, social, politique, selon l'attention qui lui est portée, la compétence des conservateurs, l'intérêt des lecteurs dans la prise en charge consciente de ce que représente le legs dans son ensemble. Cela pose la question de l'intégration dans une vaste entreprise de constitution patrimoniale en passant par des restaurations qui ne dénaturent pas l'édifice. Il est facile de déterminer combien la législation française reconduite en toute souveraineté d'après l'assemblée constituante le 31 décembre 1962, n'avait plus d'armature en prise avec la réalité sociale. Nous ne discuterons pas ici

1. Quoique, depuis une vingtaine d'années se dessine dans les États occidentaux un moment charnière où l'État est recomposé comme simple outil de re-structuration sociale et économique sur la base du monopole de la force et du droit. Il s'agit là d'un retour à l'absolutisme étatique comme configuration d'arbitraire législatif.

du principe de cette reconduction, au sujet duquel nous avons déjà eu à évaluer la consistance¹. Par contre, l'existence d'un corpus, d'une nomenclature de textes, ont maintenu, dans une certaine mesure, non seulement un savoir qui permettait de les reproduire mais, également, et dans certaines limites, une science du droit, c'est-à-dire des activités à but cognitif qui, pour l'essentiel, sont produites dans les facultés puis les instituts de droit. Or, l'activité réflexive porte sur un droit figé, nomenclaturisé, tout en renvoyant aux sources, aux racines qui lui donnent sa signification: le droit positif français. En terre algérienne, le contenu du droit repris du droit français, tout comme la réflexion portant sur cette somme, ne saurait avoir de pertinence que dans la mesure où ce droit bénéficie de la juridicité correspondante. Droit illusoire, la réflexion le prenant pour objet fait penser au rapport entre le principal et l'accessoire dans le sort réservé à l'immeuble. L'activité spéculative sur les techniques du droit positif français coupée d'un prolongement possible dans l'espace juridictionnel est privée, ne serait-ce que partiellement, de ses effets théoriques. Avec le temps, la dispense d'un savoir au sein d'un milieu universitaire travaillant à blanc, a produit des techniciens qui, à la rigueur, créent l'illusion d'un savoir mais n'apportent pas de contribution décisive à une approche à la fois simple et réaliste: celle qui ferait un bilan du droit sur la base d'un questionnement. Un tel questionnement ne saurait avoir pour point de mire les pouvoirs publics, ce qui ferait tomber l'entreprise à l'échelle de simple mission administrative. La démarche devrait se saisir de l'objet du droit lui-même, de son contenu, de sa signification, sa pertinence, son fondement.

À ces évacuations notables dans le champ juridique algérien, il faut ajouter celle qui a pour objet la critique du droit positif que ce soit sous l'angle de la philosophie du droit ou de l'anthropologie juridique. Les transpositions sèches et sans aspérité en droit algérien font bon marché des critiques doctrinales entreprises sur les lieux et structures de fonctionnement du modèle. Les apports de philosophes² et d'anthropologues³ ont balisé, depuis longtemps, en la réévaluant, la notion de droit positif et ses limites. Une telle réévaluation, au-delà de la question cardinale du fondement du droit, s'insinue dans tous les modes d'expression du droit positif: autorités administratives, autorités juridictionnelles et judiciaires, jurisprudence. Or,

1. Voir notamment «Droit, État et Pouvoir, de l'Algérie coloniale à l'Algérie indépendante», *Naqd*, n° 3.

2. Michel Villey, *Définitions et fins du droit*, Paris, Dalloz, 1986. *Les moyens du droit*, Paris, Dalloz, 1984. Voir aussi ses contributions dans les archives de philosophie du droit, Dalloz. Christian Atias, *Philosophie du droit*, PUF, Paris, 1999. Également, *Droits, Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques*.

3. Voir les éléments de bibliographie dans Pierre Legendre, *Le Désir politique de Dieu, Etude sur le montage de l'État et du droit*, Paris, Fayard, 1988. *Les enfants du texte. Etude sur la fonction parentale des États*, Paris, Fayard, 1992. «Le droit dans toute sa rigueur», in *Communications*, n° 26, 1977, p. 3-14. Norbert Rouland, *Aux confins du droit*, Paris Odile Jacob, 1991. *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988. *L'État français et le pluralisme*, Paris, Odile Jacob, 1995. Louis Assier-Andrieu, *Le droit dans les sociétés humaines*, Paris, Nathan, 1996.

dans le cas algérien, le questionnement n'est à l'honneur ni dans l'espace des juristes ni dans celui des pouvoirs publics.

Cependant, la référence aux pouvoirs publics devient paradigmatique pour mesurer à quel point la réflexion sur le droit marque un retard dramatique. Les juristes, même si la remarque reste valable pour d'autres secteurs de la connaissance et des sciences sociales, depuis 1962, ont pris l'habitude, pour des raisons à la fois historiques et politiques, d'ancrer leurs réflexions ou leurs travaux, leurs contributions, dans un lien étroit avec les objectifs de l'État. C'est un fait que l'État, fruit de la lutte pour l'indépendance devenait le point de départ et d'arrivée à toutes les interrogations et constructions pour l'avenir. Ainsi, l'activité des juristes semble n'avoir pour mission que la mise en valeur de l'État ou plus rigoureusement, du pouvoir ou des pouvoirs qui s'expriment en son nom. De la sorte, la reprise de concepts ou de notions valorisants emporte avec elle l'idée ou l'objectif, non pas de décrire, mais de restituer une image acceptable, préajustée, qui relève à la fois du témoignage d'adhésion et d'une foi créatrice. Il en est ainsi de la reprise de la notion de droit positif dont le contenu même rehaussé par la consonance linguistique peut servir à positiver l'État. Au demeurant, la production des juristes est chargée de contradictions, dans la mesure où elle flatte le légicentrisme de l'État, tout en lui fournissant les arguments théoriques pour contrebalancer le positivisme et les mésaventures du droit positif.

Durant la période allant de 1962 à 1980, environ, il y a eu deux mouvements concomitants:

— Le premier s'est borné à flatter l'approche positiviste dans sa consécration théorique et en prenant bien soin d'en faire un objet de luxueuse curiosité, sans accès possible au plan de la pratique algérienne et sans que cette subtilité ne soit explicitée.

— Le second, selon des impératifs d'un équilibre doctrinal de pouvoir se chargeait, par référence à la doctrine marxiste, de rabattre l'interprétation des règles constitutionnelles ou législatives sur les notions de classes sociales et de superstructures. Il fournissait les arguments mettant le pouvoir à l'abri d'une confrontation avec la rationalité véhiculée par le droit positif sur la nécessaire articulation entre hiérarchie des normes et principe de légalité.

La tâche était d'autant plus facile que la séparation fictive était entretenue avec la masse des textes hérités de la période coloniale d'un côté et les textes de date plus récente, auréolés d'un objectif entièrement dévolu à l'État: la réalisation de la justice sociale. Or l'un des éléments de celle-ci, soigneusement tenu pour secondaire, serait le sort réservé aux règles édictées.

Comme juristes, nous avons tous été, de diverses façons, à la fois dupes et acteurs de cette construction. Notre contribution a été flagrante et le

reconnaître ne sert à rien d'autre qu'à pousser un peu plus loin le degré de réflexion sur les assises et le statut du droit.

La constitution de 1963, en même temps qu'elle était réputée représenter le sommet de l'ordre juridique, était commentée de manière à ne gêner, sous aucun prétexte, l'autorité politique. Réduite à un acte politique susceptible de toutes les variations autorisées par l'acte de cette nature, la dimension de la constitution comme norme déterminante dans la rationalité de l'ordre juridique disparaît. La signification attribuée de la sorte à la constitution dans l'ordre juridique sera de pratique constante. Au nom de l'efficacité, que le formalisme juridique ne ferait qu'entraver, la constitution ne commande pas l'ordre normatif mais devient le siège à partir duquel se construit une justification politico-juridique de l'arbitraire des gouvernants. C'est la négation même de la substance constitutive du concept du droit positif. Lorsque le pouvoir se soustrait aux règles qu'il a lui-même posées, sans recours possible contre une telle dérobade, nous ne sommes même pas dans le droit. Nous sommes encore moins fondés à user du concept de droit positif, qui renferme justement des règles, un ordonnancement, des critères, une rationalité. En s'engouffrant dans la voie tracée par l'interprétation que le prince donne de l'acte constitutionnel, voire en le confortant, les juristes se sont installés pour longtemps dans une désintégration des éléments qui donnent son sens au droit positif tout en continuant de s'y référer. Les conséquences sont aujourd'hui nettement perceptibles puisque, dans leur souci de conforter les actes du pouvoir, les juristes auront participé au phénomène de *dérégulation du droit*. Ce dernier pouvait de moins en moins remplir la fonction de régulation sociale en raison, notamment, de sa déconnexion de la société. Le travestissement conceptuel dont le droit a été frappé depuis l'indépendance n'est pas étranger à cette déconnexion.

La coexistence d'une prétention au droit positif avec l'approche marxiste a curieusement servi à légitimer l'action d'un pouvoir et les choix d'un État qui reste pourtant difficile à ancrer dans la construction de l'un comme de l'autre. Le soubassement de cette dualité contre nature dont s'est accommodé l'État réside dans la fameuse séparation qui aurait opposé au sein de l'appareil d'État, «progressistes» et «réactionnaires»¹. Au-delà du leurre permettant de nos jours de voir à quelle illusion s'accrochait une telle distinction, il reste que les porte-parole de l'État avaient réussi à évacuer toute idée de soumission réelle du pouvoir au droit. Ce dernier n'avait plus de consistance opposable aux gouvernants.

Au cours des années 1980, ce qui a servi jusque-là d'aiguillon à une construction socialisante était délaissé par les mêmes ténors de la voie socialiste. Les discours bruyants sur l'égalité et la justice sociale laissaient place à un concert tonitruant sur la nécessité de réhabiliter le droit. Parti du terrain politique et des cellules de prospective siégeant à la présidence, le

1. Voir, à titre d'illustration, M. Bennoune et Ali El-Kenz, *Le hasard et l'histoire, entretiens avec Belaïd Abdesselam*, Enag, Alger, 1990.

nouveau discours sur le droit trouvait son prolongement et ses relais dans la production d'une argumentation académique sur le droit positif et le constitutionnalisme. Nous avons fait l'inventaire des pratiques et de la théorie ayant propulsé l'État de droit sur le devant de la scène politique¹.

La mise en accusation par les porte-parole de l'État à partir de leur pratique de la constitution et de la loi ne semblait pas les gêner. À croire que personne ne se sentait destinataire de telles critiques pour pouvoir y trouver la responsabilité correspondante. Ce phénomène comporte une explication: elle réside, tout simplement, dans le fait qu'il n'a jamais existé de lien entre la règle soumettant le pouvoir à ses prescriptions et le titulaire de ce dernier. De la réflexion possible sur les voies et moyens susceptibles de conduire à une correspondance entre ordre juridique et discours politique, on reste au stade de la sanctification de l'ordre positif. Aussi insolite que cela puisse paraître, les quelques propositions qui se manifestent çà et là sur le danger d'un droit sans propriété régulatrice sont intégrées par les appareils de l'État aux fins de légitimation tout en laissant la machine produire l'illusion à prétention positiviste. Les références au droit positif, avec l'apport académique et le crédit surajouté, n'empêchaient tout de même pas l'ensemble de tourner dans le vide. Tout est dénaturé. Pas plus qu'il n'existe une prise sur le droit positif, les conditions d'une confrontation critique sur la base de l'école marxiste du droit sont inopérantes. À l'égard de ces deux démarches et pour oser une comparaison risquée, nous sommes tentés d'écrire que l'on est dans la préhistoire.

On voit ainsi que la critique adressée aux pouvoirs publics sur la base des principes du droit positif ne débouche sur rien d'autre qu'une énième récupération par les mêmes pouvoirs publics au titre de la relation indéfectible entre État et droit. Au nom de l'argument interrogatif ancré dans le positivisme juridique, nous en sommes toujours à nous demander «*à quoi sert la constitution?*»². La question, toujours d'actualité, aboutit à la même conclusion: «*à conforter l'autorité politique*». La confusion entre droit/État/pouvoir/autorité politique, loin de servir à la rationalisation du droit, renforce considérablement le pouvoir d'État. De ce point de vue, le positivisme alimente le positivisme pour revêtir la signification à la seule dimension, infinie, en faveur de l'autorité/pouvoir politique. On finit, à la longue, par découvrir que la réflexion qui échappe aux juristes reste celle des fondements du droit.

1. *L'Algérie, l'État et le droit*, Editions Arcantère, Paris, 1989.

2. Titre d'une réflexion parue dans l'hebdomadaire *Algérie-Actualité* et que ce dernier a exploitée en la détournant de son objet pour lui faire jouer le rôle d'un appel sinon d'un soutien au projet de «révision constitutionnelle» de février 1989. Nous nous sommes largement expliqué sur cette manipulation du directeur de l'hebdomadaire dans *Soual*, n° 9-10, juillet 1989, «*Métamorphose d'une constitution: de la constitution programme à la constitution loi*», note 31, p. 39-40.

a. *Droit positif et fondement du droit*

Passer à côté d'une telle réflexion, serait non seulement verser dans l'illusion d'un positivisme de proclamation, mais aussi fournir les arguments théoriques à l'État pour légitimer toutes les entreprises arbitraires, pour peu qu'elles soient accolées, non pas aux formes apparentes du droit, mais à la simple référence de ce dernier.

Les juristes continuent, selon les convictions des uns et des autres, soit à alimenter la stratégie légicentriste du pouvoir, en connaissance de cause, soit de façon indirecte ou involontaire, en crédibilisant, dans des critiques de type phénoménologique, des catégories institutionnelles qui mériteraient une approche réflexive. L'approche épistémologique, le recours à une démarche cognitive permettraient de mieux décomposer le contenu des notions et leur pertinence par rapport au monde qu'elles sont chargées de saisir, d'encadrer, de juger. Le but d'une telle réflexion n'est pas de réorienter ou d'influencer les choix du pouvoir qui obéissent à un ressort autrement plus complexe. Il s'agit, bien au contraire, à l'intérieur de l'univers juridique, de faire le constat sur la validité des notions, leur correspondance par rapport aux relations qu'elles entendent gouverner. On est ainsi conduit à cerner le contenu des concepts tout en mesurant la nocivité des démarches accrochées à des coquilles ne renfermant que des illusions. Dans ce sens, on peut faire rapidement le tour d'un certain nombre de filouteries intellectuelles ou conceptuelles qui prétendent définir une réalité que l'on cherchera en vain à mettre à jour.

À nous en tenir à sa seule acception au titre de savoir juridique, le droit positif ne rend pas compte de ce qu'est la réalité de l'ordre juridique en Algérie pas plus qu'ailleurs. Le concept de droit positif suppose le double rapport organique et normatif ainsi que l'interaction des structures et institutions étatiques et juridiques. C'est ce qui donne à l'État cette rationalité fondée à la fois sur l'autorité et le droit. Or, justement, c'est cette rationalité que l'on ne trouve pas dans les structures de l'État et du droit. C'est ce qui permet de soutenir que l'on n'est pas fondé à user du concept de droit positif.

Lorsque les quelques travaux de juristes sont sortis du commentaire cloisonné du legs juridique français, ils n'ont pas manqué de relever la confusion qui imprégnait la pratique juridique en donnant du droit positif des contours insolites. La hiérarchie des organes et la hiérarchie des normes qui labellisent en quelque sorte la notion même de droit positif témoignent d'une confusion où l'arrêté fait loi en en donnant la lecture que veut son auteur: un simple ministre, wali ou président d'assemblée communale. Sans que l'intervention du juge ne soit même concevable. Non seulement la norme subalterne ignore la norme supérieure, mais la norme fondamentale, la constitution, n'a guère de signification pratique dans le fonctionnement et la production du droit. La norme inférieure est considérée comme norme *active*, quotidienne, qui ne doit répondre qu'à sa propre

logique ou plus exactement à la logique du titulaire en situation de l'actionner: la norme inférieure, norme *active*, devient de la sorte, auto référentielle et son auteur autosuffisant. On cherchera, en vain, dans ces conditions la notion de contrôle et celle de légalité. Un simple wali est ainsi en situation de gouverner sa province selon son bon-vouloir¹. Il réfère d'abord et avant tout à sa seule autorité. La seule chance pour les administrés de voir cesser une situation d'arbitraire pourrait avoir pour prétexte un conflit avec l'autorité de tutelle qui peut, dans une logique instrumentale liée à une opportunité, se servir de l'écart de comportement du wali pour lui rappeler l'existence de la loi. La norme devient synonyme de pouvoir sans retenue, entre les mains d'une autorité déterminée qui n'aura pour limite éventuelle que la prétention d'une autorité concurrente. Le droit sert alors d'appoint matériel faisant jeu commun avec la force. Il sert à détourner sa propre fonction régulatrice dans une perversion de sa dimension éthique et de sa dimension liée au juste. Les pratiques ne laisseront pas s'installer les principes qui permettent de définir et de donner son sens au positivisme juridique.

b. Juristes et autorité politique dans la production du droit

Si on peut parler de divorce entre le droit et le fait, c'est au risque de tomber dans la confusion de situations sans commune mesure avec le cadre de notre propos. La part du fait et du droit est universelle et, dans ces conditions, tiendrait presque de la banalité. Ce qui caractérise l'exemple algérien ce serait plutôt un cloisonnement entre fait et droit. Dans ce contexte, nous sommes témoins à la fois d'une revendication, d'une production de droit à une grande échelle. Cette revendication faite au nom de l'État suivie d'une production appuyée sur des arguments et une compétence technique remarquables restent pourtant sans effet au titre de la régulation sociale et politique. Comment expliquer cette double dimension si ce n'est par la volonté de maintenir le droit dans une perception faussement positive. La machine de production des textes tourne en quelque sorte mécaniquement, puisque les règles qui président à une perception positiviste sont sans incidence sur la nomenclature ou le catalogue qui entretient l'illusion juridique.

Cette connivence entre les autorités politiques et les juristes dans le but d'entretenir l'illusion sur le droit positif a maintenant une histoire qui part de la constitution et du rôle — que l'on peut généraliser au droit — qu'on lui fait tenir: la constitution n'a de sens que si elle porte crédit aux gouvernants. Elle ne saurait être la source à partir de laquelle se mesure la constitutionnalité de leurs actes. Autrement dit, la conformité de leurs actes,

1. Pour illustrer cette rencontre d'arbitraire et de confusion juridiques dans leur transposition sociale, citons cet exemple d'un village de la région de Soukahras qui, dans une lettre collective signée par ses habitants et adressée à un consulat d'Algérie en France, demande, collectivement, la réintégration dans la nationalité française.

au droit n'est pas acceptable comme censure dans leurs rapports entre eux-mêmes, comme avec la société. Cette approche a, durant une décennie environ, été justifiée par le recours à la légitimité révolutionnaire pour renvoyer le droit dans son ghetto. Le droit n'a rien d'une autorité, tout au plus est-il un relais. Qu'il s'agisse de l'ordre socialiste ou de l'ordre libéral, les arguments de la force politique ont, depuis, montré comment il avait rapidement été mis fin à une prétention donnée pour acquise sur le droit positif. Rien de plus tranchant sur cette question ne remplacera l'épreuve à laquelle a été soumise la prétention au droit positif le 11 janvier 1992.¹

En dehors d'une lecture complaisante de la notion de *vacance de la présidence*, des organes constitutionnels ont pris des décisions pour lesquelles ils n'étaient nullement habilités. Ils ont conduit à la mise à l'écart du texte constitutionnel tout en usant d'artifices laissant croire à son appartenance à l'ordre juridique. Cela s'est fait non seulement en offrant à un organe consultatif des pouvoirs de décision dont celui, précisément, de mettre en cause la constitution, tout en redéfinissant son contenu, mais, qui plus est, avec la complicité es qualité des membres du Conseil constitutionnel et de ce dernier comme organe suprême de contrôle. Ceux-ci pouvaient être tenus, juridiquement et politiquement, comme des garants du fonctionnement de l'ordre juridique. Par contrecoup, ils étaient garants de l'inscription du droit positif dans sa dimension à la fois organique et matérielle. Autant dire que, sur le plan organique comme sur le plan matériel, ils étaient les piliers du droit positif. Ils ont, bien au contraire, fait la démonstration de l'impossibilité d'user à bon droit du concept. Le président du Conseil constitutionnel et tous les membres qui, pour l'occasion, ont été tenus d'apposer leur signature, ont obéi² en refusant d'envisager la démission, à la force d'une coalition politico-militaire coordonnée par l'habileté et les subterfuges des services secrets.

Il n'est pas inutile de mettre en rapport les décisions prises par les membres du conseil constitutionnel et leurs rapports aux choses du droit. Son président, A. Benhabylès, a été longtemps secrétaire général du ministère des Affaires étrangères. On sait aujourd'hui ce que signifie en termes stratégiques le ministère des Affaires étrangères dans ses liens avec les services de sécurité. On sait par conséquent ce que peut représenter le secrétariat général d'un tel ministère. Cela suppose la confiance des services de sécurité³. Il présidera, durant environ une année, aux destinées de la Justice, comme ministre. Enfin, il dit avoir payé de sa personne dans la mise en place d'une Ligue algérienne des droits de l'homme sur commande du ministère de l'Intérieur et du secrétariat général de la Présidence de la

1. Destitution déguisée en démission du président de la République Chadli Benjedid et rejet du deuxième tour des élections législatives.

2. C'est ce que reconnaît A. Benhabylès, ancien président du Conseil constitutionnel, en privé.

3. Ce qu'un «professionnel» des services secrets restitue par «habilitation». Voir Mohammed Samraoui, *op. cit.*, p. 61.

République dans les années 1986-87. Il contribuera, de la sorte, à faire surgir un créneau de crédibilisation du pouvoir : l'État de droit. Il bouclera la boucle en faisant la démonstration d'une coexistence entre la référence à l'État de droit avec des pratiques antérieures à l'État de police. Malgré le rôle que le président du Conseil constitutionnel aura tenu dans le sort fait à ce dernier, il se verra tout de même décerner, curieusement, le qualificatif d'«intègre» par les chroniqueurs de la revue *Pouvoirs*¹. Les autres membres du conseil constitutionnel sont tous des juristes formés dans les instituts des sciences juridiques ou à l'ENA puis devenus enseignants ou cadres dans la haute administration, ou la magistrature, voire députés. Longtemps procureur, A. Nasri sera désigné en son sein par la Cour suprême comme membre du conseil constitutionnel. Le 30 août 1995, il sera nommé premier président de la Cour suprême, à la suite du renouvellement partiel du conseil constitutionnel. Le fonctionnement du conseil constitutionnel donne une idée du détournement qui frappe l'armature destinée à fournir sa cohérence au droit positif. La conjonction se fait entre ceux qui limitent leur vision au pouvoir et ceux qui sont théoriquement appelés, dans le dispositif de l'ordre juridique, à leur signifier le devoir d'obéissance aux règles qu'ils ont mises en place. Le débat, assez limité, qui a suivi la fin de la constitution de 1989, a opposé deux lectures :

- celle qui est portée par le document officiel du conseil constitutionnel;
- et celle qui met en cause l'ensemble du subterfuge servant à revêtir de la légitimité du droit une série d'actes manifestement contraires aux règles constitutionnelles.

Même s'il est révélateur du degré de pathologie atteint par le rôle prêté au droit, un tel débat s'est limité justement dans le cadre du positivisme. Il a contribué à prolonger la démarche qui laisse croire que la notion de droit positif rend bien compte de la réalité des rapports de l'ordre juridique. Ce qui montre, du reste, que la démarche positiviste reste insuffisante à rendre compte du rapport droit/société dans sa complexité. Dans un article intitulé «Le juge algérien et la notion d'indépendance»², Essaïd Taïeb, maître de conférences à l'ENA, cherchant l'ancrage constitutionnel de l'indépendance du juge écrit, en 1995 : «... *la Constitution du 23 février 1989, toujours en vigueur...*», sans se poser la moindre question. Il essaiera ensuite, de soulever la question de «*l'État de droit ou, plus précisément, de l'ineffectivité du droit...*» À coups d'arguments puisés dans la culture juridique du positivisme, constamment entretenue dans des structures comme celles de l'ENA ou de quelques noyaux de l'institut de droit d'Alger, la grave question qui renvoyait au fondement du pouvoir et du droit était évacuée. La conception du droit positif revenait à limiter ce dernier à la seule force nécessaire qu'est

1. N° 62, 1992, pp. 158-159, P. Astié et D. Breillat, *Repères étrangers*. Une lettre de notre part soulignant la dimension immodérée pour le moins du jugement de valeur dont a été gratifié le président du Conseil constitutionnel n'a pas reçu de réponse.

2. *Droit et Cultures*, n° 30, 1995/2, «Le juge dans le monde arabe», Paris, L'Harmattan, p. 123.

le pouvoir d'État. Ce qui emporte l'idée que ce dernier se légitime par le recours au droit sans même avoir à s'y soumettre. Cette conception du droit positif a reçu une sérieuse mise en cause depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Le droit positif interpelle l'État et lui assigne des limites. Ainsi, au-delà du constat de détournement de sens du droit positif, il faut en évaluer la dimension théorique. Au plan international, l'hégémonie américaine illustre ce retour à l'état antérieur dans les rapports entre force et droit.

Dans un univers politique baptisé pluriel depuis 1989, on assiste à la pérennité de la coalition pouvoir-savoir pour mettre le droit au service d'une conception de la nation, de l'État et du droit. Dire aujourd'hui d'un acte du pouvoir qu'il est anticonstitutionnel relève du champ ubuesque plutôt que de celui du droit. En réalité, le simple fait de l'énoncer, c'est obligatoirement le situer implicitement dans la sphère de la constitutionnalité en suggérant l'effectivité minimum de la constitution. Par conséquent, on accorderait à la constitution une signification et une dimension qu'elle n'a pas.

Pour mesurer l'anticonstitutionnalité ou l'illégalité, il faut encore que l'on soit en présence d'un régime de constitutionnalité et de légalité. Cela veut dire qu'il existe un environnement qui balise par des pratiques, des décisions, des garanties, ce qui peut être invoqué au titre de l'espace constitutionnel, légal, et ce qui est en dehors. Lorsque l'on baigne dans un univers entièrement construit sur la négation de la distinction constitutionnel-légal/anticonstitutionnel-illégal, quel sens peut revêtir la recherche de l'acte anticonstitutionnel ou illégal? Absolument aucun, parce que font défaut les éléments juridiques, juridictionnels, culturels, politiques, qui permettent de fournir les signes de reconnaissance et de distinction des deux domaines.

C'est pour cela qu'il faut ajuster la réflexion afin de la porter ailleurs: sur le fondement du droit. Qui fonde un droit qui n'en est pas et qui donne pouvoir de définition et de négation de la règle de droit? Qu'en est-il de cette rationalité de la représentation et de l'ordre juridique positif?

Que l'on examine les compétences dans les structures politiques et administratives ou que l'on prête attention aux activités des juridictions, de haut en bas, du chef de l'État au président d'APC et au fonctionnaire de police, du conseil constitutionnel au juge unique des affaires matrimoniales d'un tribunal de l'intérieur, on est confronté à une impossibilité: celle d'inventorier les décisions dans une entreprise d'évaluation à l'égard du droit. Cela revient à dire que les obstacles mis à la connaissance de la négation du droit interdisent de rassembler les éléments ordonnant le droit positif. C'est ce qui ressort de l'entreprise engagée en vue d'établir l'existence de la jurisprudence.

2. Peut-on parler de jurisprudence?

La difficulté de se référer à une jurisprudence en droit algérien autrement qu'au travers de formules lapidaires peut être facilement constatée, y compris dans des études ayant pour objet le contentieux. Les exemples illustrant ce fait ne manquent pas. Les références à la jurisprudence sont quasi exclusivement puisées dans la jurisprudence française. Si la reprise de la jurisprudence française présente, incontestablement, des intérêts d'ordre technique et pédagogique, elle ne renseigne pas sur le mode de fonctionnement du droit algérien. Cette reprise systématique de la jurisprudence française s'apparente à un détournement de sens et, par conséquent, à un maquillage jurisprudentiel pour deux raisons essentielles:

— la première raison réside dans le fait que les auteurs n'expliquent jamais, préalablement à leur démarche, pourquoi ils ont recours à la jurisprudence française. Même si la filiation théorique du droit algérien avec le droit français est évidente et qu'elle peut s'appuyer sur des arguments d'ordre juridique, il y a un monde qui sépare les deux univers de droit;

— la seconde raison c'est que la reprise de la jurisprudence française laisserait penser que la filiation théorique entraîne naturellement une filiation entre les deux jurisprudences. De ce fait, il suffirait de reprendre la jurisprudence française pour avoir une idée du sens dans lequel statue le juge algérien. Or, aucun élément d'antériorité ne permet d'avancer dans quel sens il devrait statuer.

a. Une jurisprudence sans source

Ainsi, si on se reporte à l'ouvrage de N. Terki sur «la responsabilité civile», matière jurisprudentielle par excellence, on relèvera que la quasi totalité des décisions citées appartiennent au registre des juridictions françaises¹. La même remarque est valable pour l'étude fouillée de A. Mahiou sur «*le contentieux administratif en Algérie*»². Dans son cours d'institutions administratives³, il fait le constat du recours à la jurisprudence française sans s'interroger sur la pertinence ni sur les implications d'un tel recours. (Dans une simple note 18, p. 50, il se contentera de préciser: «*il est très regrettable que le Bulletin des Magistrats et l'Annuaire de la Justice ne paraissent plus, car il est actuellement difficile et même impossible de connaître la jurisprudence. Nous sommes obligés de faire référence aux décisions publiées dans le passé qui ne correspondent pas forcément à la position présente des tribunaux, ni à l'état actuel de la législation*», souligné par nous).

L'étude de A. Bencheneb sur «*Le contentieux des biens dévolus à l'État par l'ordonnance du 6 mai 1966*» semble réaliser un record avec les soixante-treize arrêts et jugements des tribunaux et cours cités, ainsi que les dix-sept

1. *Les obligations, Responsabilité civile et régime général*, OPU, Alger, 1982, en particulier les pages 58 à 188.

2. R.A. 1972, n° 3, p. 614.

3. 3^e éd., 1981, p. 50.

arrêts de la Cour suprême. Pourtant, il faut relever que la totalité des soixante-treize décisions sont toutes exclusivement tirées des arrêts et jugements du tribunal et de la cour d'Alger. Malgré leur nombre, ajoutons qu'ils ne donnent pas l'impression que des lignes jurisprudentielles claires aient été établies en matière de «*biens dévolus à l'État*»¹.

Le bien-fondé d'une connaissance de la jurisprudence se résume dans la nécessité de repérer les règles et leurs sources ainsi que l'utilisation qui en est faite. Les juridictions fournissent théoriquement les moyens susceptibles d'éclairer sur le degré d'adéquation de l'ensemble. L'activité du juge est en principe liée au contenu de la loi. C'est par rapport à celle-ci que sont consacrées des décisions portant sur le même objet en s'appuyant sur les mêmes moyens de droit, en donnant une solution identique à des questions identiques faisant valoir des moyens de droit correspondants devant le juge et qu'ainsi l'activité de ce dernier conduit à parler de jurisprudence.

Pour mesurer la confrontation entre le juge et la règle de droit et tenter de savoir si le juge constate, crée, complète ou modifie la règle de droit, on est tenu par un préalable: celui de disposer des décisions de justice, selon un procédé somme toute nécessaire à toute connaissance en la matière: la publication. Or, de celle-ci, on peut dire aujourd'hui qu'elle n'est pas assurée. Les décisions rendues publiques jusqu'ici ne sauraient recouvrir ce qu'il convient d'entendre par publication des décisions des juridictions. On pourrait, à la rigueur, parler d'échantillonnage. Mais le terme n'est pas heureux dans la mesure où il ne recouvre pas la signification qui l'accompagne. En effet, l'échantillonnage signifierait un choix de décisions représentatives de l'activité des juridictions. Tel n'est pas le cas. On est en présence d'arrêts ou de jugements insérés dans le *Bulletin des magistrats* depuis sa reparation dans les années quatre-vingt ou bien dans la *Revue algérienne*.

Dans l'un comme dans l'autre cas, la publication est parcellaire, irrégulière et sélectionnée selon une logique qui échappe à toute publication proprement dite qui suppose une armature susceptible de prendre en charge le caractère systématique d'une telle entreprise. Il vaut mieux parler de publications répondant à des opportunités liées au cadre de publication ainsi qu'aux animateurs des revues. Le tableau des jugements et arrêts publiés par la *Revue algérienne* de 1964 à 1976 corrobore ces appréciations. En effet, ce tableau permet de comptabiliser, entre 1964 et 1976, 279 arrêts et jugements. Encore faut-il signaler que le n° 4 de l'année 1968, consacré au droit de la famille, comporte une publication exceptionnelle de 24 arrêts et jugements se rapportant au thème qui faisait l'objet du colloque pris en charge par la *Revue Algérienne*. Les arrêts et jugements sont par ailleurs presque totalement localisés dans l'ouest: Mostaganem, Oran, Tlemcen. Pour le reste, et d'une manière générale, la publication porte essentiellement sur les arrêts de la Cour suprême. La publication des arrêts de la Cour suprême laisserait

1. *Revue Algérienne*, 1979, n° 4, p. 621 et suiv.

penser à une régularité relative ayant pour objet les arrêts de la Chambre criminelle et la Chambre administrative. Sur la période observée, les arrêts de la Chambre sociale se limitent à une dizaine. Enfin, la publication ne relève pas d'un automatisme institutionnel mais répond à un besoin de simple illustration justifiant l'existence de la rubrique Jurisprudence de la *Revue Algérienne*. Il n'y a pas de communication systématique du ministère de la Justice des décisions mais celles-ci font l'objet de démarches personnelles des membres d'encadrement de la revue auprès de magistrats ou d'avocats. Les publications relèvent, dès lors, du cadre relationnel des membres de la rédaction de la revue.

La revue dite de *jurisprudence* du ministère de la Justice, consacrée à l'année 1986, publie soixante trois arrêts de la Cour suprême ainsi répartis : dix-sept pour la Chambre civile, dix-neuf en matière criminelle, douze reviennent à la Chambre sociale, dix porte sur le droit commercial et le droit maritime, trois sont rendus par la Chambre administrative et deux en matière de statut personnel. L'ensemble de ces décisions s'étalent entre 1981 et 1983 et le numéro de la revue qui leur est consacré ne s'accompagne d'aucun commentaire introductif ou note de présentation.

Dans un entretien (18 nov. 1987) réalisé avec un ancien président de la Cour d'Oran, Boumediene Fardeheb¹, ce dernier attribuait le défaut de publication des décisions juridictionnelles à des «*impératifs d'ordre matériel*», au «*manque de suivi, absence de personnel qualifié*». Ces réponses doivent être éclairées par les tendances générales manifestées au cours de l'entretien et qui situent l'ancien président de la Cour d'Oran dans une trajectoire officielle. Ses réponses laissent clairement apparaître les liens vivaces assumés vis-à-vis de sa hiérarchie, même s'il tente de faire valoir les limites que lui dicte l'obligation de réserve. Il se sentait impliqué par la politique du système judiciaire et son fonctionnement au point qu'il justifiera à plusieurs reprises les tendances caractérisant le système judiciaire par la remarque suivante : «*Et ailleurs, ce n'est pas mieux. Par rapport au reste de l'Afrique, l'Algérie c'est beaucoup mieux*». L'argument qui permet de camoufler le refus de publication systématique des décisions des juridictions derrière l'absence de personnel qualifié est un faux semblant. On peut considérer, comme ne manquera d'ailleurs pas de le faire notre interlocuteur, que la remarque vaut aussi pour les magistrats dans leur ensemble, puisqu'il nous parlera de «*juge cocotte-minute*» pour souligner les insuffisances de sa formation.

Certains praticiens considèrent que le niveau des décisions, y compris du point de vue rédactionnel, est d'une telle indigence qu'il serait indécent de les publier. Or, les juges ne se sont pas arrêtés de juger. En fait, le refus de publier les décisions de justice relève d'un choix politique lié nécessairement à l'ensemble du régime fait au droit. En coupant la production des textes

1. Nommé juge d'instruction par décret du 22 nov. 1962 au tribunal de grande instance d'Oran en lieu et place d'un magistrat français, Nivers.

juridiques de leur application par les tribunaux, on en fait perpétuellement un droit de circonstance, malléable à merci. Nous sommes en présence d'un droit confidentiel.

b. Une jurisprudence sans révélateur: la doctrine introuvable

La double tendance centrée autour des questions que soulève la référence à la jurisprudence dessine les fractures du champ juridique de la manière suivante:

En premier lieu, le recours à la jurisprudence française d'une manière systématique, sans assise comparative avec les pratiques des tribunaux algériens, suppose une démarche purement académique qui n'a pas de prolongement juridictionnel. Le droit français fonctionne de la sorte, comme modèle technique figé dans des contours essentiellement documentaires. Encore faut-il préciser que le recours aux documents antérieurs à l'indépendance se rétrécit pour ne plus être pratiqué que par de rares initiés. Ce modèle a servi d'ancrage comme source de formation théorique aux premières générations de juristes algériens, jusqu'en 1980 au plus tard. Ces premières générations de juristes ont fourni l'encadrement à la fois pédagogique et administratif des facultés puis des instituts de droit. L'arabisation de l'enseignement des sciences juridiques intervenue à partir de 1975-1976 de manière progressive permettra à une génération intermédiaire de transcrire dans la langue arabe ce qui était reçu/transmis par les générations antérieures exclusivement en français.

Autrement dit, une génération intermédiaire rompue au bilinguisme va se reproduire comme élite disposant d'un modèle technique et pédagogique de droit français toujours figé, cependant, dans sa dimension documentaire, sans prise sur le fonctionnement réel des juridictions. En se reproduisant, cette génération de juristes bilingues disposant d'arguments pédagogiques, techniques et d'encadrement administratif va se constituer en élite dans une connivence avec un pouvoir qui lui fait appel. Cette élite opposera son savoir juridique auréolé de consécration politique à l'indigence des formations arabisées nées depuis l'arabisation totale des sciences juridiques. La naissance des promotions de juristes formés exclusivement en langue arabe s'est faite à partir d'un système de ghettoïsation. Ce dernier se construit sur la base du refus d'encadrement des premières générations de juristes. Un tel refus signifie le rejet de toute compromission avec ces générations nouvelles dont il fallait absolument se distinguer par le rejet de l'arabisation.

La fracture à l'intérieur des sciences juridiques s'installe sur des appartenances sociales et cultive les différences de générations: les unes ayant connu le système d'éducation et d'enseignement de la période coloniale, les autres étant issues des cycles d'une université algérienne étroitement contrôlée par le pouvoir. À cela il faut ajouter le projet d'algérianisation du droit à partir de 1975, étoffant comme slogan le projet d'arabisation. Cette fracture dans la formation des juristes se propage à tout le champ juridique

en révélant puis en fixant deux univers culturels du droit. Celui qui se nourrit toujours aux sources doctrinales et jurisprudentielles françaises et celui qui prétend à une algérianisation du droit à partir d'une revendication islamique du droit.

En second lieu, cet univers des juristes des générations arabisées est non seulement coupé du savoir des générations antérieures, sans avoir en retour des éléments de remplacement ou d'équivalence. Ainsi, un grand nombre de magistrats et d'avocats ou de cadres de l'administration vont se répandre dans les différents secteurs de la vie judiciaire et administrative sans point de référence doctrinale ou jurisprudentielle comme indicateur élémentaire. À l'absence de références jurisprudentielles en raison du défaut de publication des décisions de justice, s'ajoutent les conditions de fonctionnement des juridictions. Celles-ci sont guidées par le principe d'opportunité et donc de l'entière soumission aux contingences du pouvoir. Ceci entraîne à la fois l'éloignement de toute base légale par une pratique des juridictions sans motivation des décisions et une revendication ethnocentriste ramenant toute proposition de réforme de la justice à un retour aux sources de l'islam: le maintien des références à la jurisprudence et au droit français est dénoncé comme un échec de l'algérianisation du droit et de l'arabisation. La fracture culturelle, linguistique et matérielle des sciences juridiques se traduit en dernière instance par une fracture de nature politique. Ainsi se dessine le constat à deux niveaux qui interdit de parler de jurisprudence en droit algérien:

Le premier niveau formé d'un savoir et d'une technique jurisprudentiels français figés dans des recueils dont l'accès frise la confidentialité.

Le second niveau coupé de toute référence au premier, n'utilise même pas du recours implicite dont pouvait se prévaloir le premier degré du savoir juridique en mettant côte à côte aux fins de confrontation une jurisprudence élaborée et un vide jurisprudentiel manifeste. Cela incite à formuler quelques interrogations sur les conséquences du rapport entre l'acte de juger, son fondement, son auteur et le caractère public qui lui fait défaut, au moins dans son expression achevée, au titre d'acte juridictionnel.

L'absence et, plus précisément, le refus de publication des décisions de justice témoigne tout d'abord du refus de laisser accéder à une connaissance de la ou des pratiques du droit en rapport avec son fondement et son armature supposés quant à la légalité. La confrontation avec la Constitution, la loi, devient inaccessible. Dès lors, la culture juridique du juge comme le rapport culture/justice risquent d'échapper à toute connaissance.

c. Loi et jurisprudence

Poser le problème de la jurisprudence ne veut pas dire que celle-ci soit définie par un alignement des juridictions de sorte qu'elles se déterminent toutes dans le même sens. Il s'agit bien au contraire, de perceptions diverses pour savoir comment la décision juridictionnelle se situe par rapport à la

loi. La question est implicitement porteuse d'une autre: que signifie la loi pour le juge? Comment évaluer la violation de la loi par le juge, l'égalité des justiciables ou l'autorité de la chose jugée? Le fonctionnement en circuit fermé des juridictions qui ne se révèlent pas, dans leurs différentes instances, empêche de mesurer le degré d'adéquation de la pratique aux concepts juridiques.

La décision juridictionnelle perd ainsi ce qui, en principe, fonde son autorité: son caractère contradictoire. Ce dernier ne signifie pas simplement l'échange égal entre les parties. Le caractère contradictoire de toute décision de justice vise bien au-delà: par les différentes voies de recours, par la comparaison possible, accessible, entre les décisions portant sur le même objet et provenant de juridictions distinctes, c'est dans la communication entre les décisions, leurs sources, leurs argumentations, que se construit l'oeuvre d'évaluation du sens des arrêts et jugements. De cette communication naît la recherche des significations possibles accordées aux catégories et notions juridiques et de leur utilisation concrète par le juge. Lorsque les notions sont appréciées dans le secret des chambres, des cours et des tribunaux, sans confrontation interne à la hiérarchie judiciaire, ou externe, dans une confrontation doctrinale à la recherche ou à l'enseignement, la latitude offerte ouvre la voie à la pratique unilatérale.

La manière de dire le droit, comme l'énonce Carré de Malberg (L'État moderne) qui caractérise la juridiction et par conséquent le juge, en le distinguant de l'administration, n'est pas réalisable en l'état actuel du fonctionnement des juridictions. La démonstration de l'un des maîtres du positivisme juridique peut être reprise ici: «Ainsi se dégage cette vérité que la définition de la juridiction ne saurait être réduite à l'idée de *dictio juris* (souligné par C. De Malberg), car l'administration comporte, elle aussi et nécessite d'innombrables décisions disant du droit. Pour qu'il y ait juridiction, il faut que la décision disant le droit soit élaborée et adoptée par une autorité ayant le caractère juridictionnel et étrangère à l'administration active; il faut aussi que cette autorité statue dans des formes fournissant la garantie que sa sentence sera exempte d'arbitraire et déterminée par des motifs de pure légalité à l'exclusion de toute considération de buts ou d'intérêts administratifs. En d'autres termes, le critérium de l'acte juridictionnel c'est, non pas son contenu, mais sa forme jointe à son origine... La juridiction est une fonction qui prend sa consistance moins dans le fait de dire le droit que dans la manière de le dire»¹.

Sans confrontation possible, il serait aussi difficile de parler de juge que de défense, puisque les moyens de mesurer les constructions de l'un et l'autre à la loi sont absents. La justice risque d'être réduite à des pratiques transactionnelles négociées selon des procédures parallèles. Cette destinée réservée aux décisions de justice s'élargit, naturellement, aux notions et catégories juridiques.

1. *L'État moderne*, Encyclopédie française, tome X.

La notion d'autorité de la chose jugée reprise de la jurisprudence française par une partie des auteurs est extérieure au droit musulman. Pourtant, un exemple relevé dans l'arrêt de la Cour suprême¹, pose la question de l'adéquation entre les références possibles. Or, dans cet exemple, la Cour suprême semble considérer que l'autorité de la chose jugée est un principe parfaitement intégré à l'univers juridictionnel. On sait par ailleurs que des décisions ont été rendues de manière tout à fait contraire à un tel principe en faisant valoir la référence au droit musulman qui ignore l'autorité de la chose jugée. La question demeure: dans quel sens se fait l'attraction? Les juridictions sont-elles divisées? Dans quelle mesure, comment se fait la répartition? Comment se dessinent les tendances? Toutes questions auxquelles il est impossible de fournir un début de réponse, tant le monde des juridictions demeure hermétiquement cloisonné. La tendance à ne plus motiver les décisions de justice devient à peu près générale. Si les motivations sont absentes, cela veut dire qu'il n'existe plus de lien avec la loi. Si le lien avec la loi est inexistant, par rapport à quel dispositif légal se construit l'argumentation rendant possible la décision. Sans dispositif légal sur lequel asseoir la décision juridictionnelle, sur quoi juge-t-on? La question exclut le renvoi au droit positif. On peut soutenir que la règle sur la base de laquelle le juge se prononce appartient à l'initiative de ce dernier. Fabriquée sur le tas, on ne sait de quelle monstruosité elle risque d'être porteuse. Dès lors on s'abstient d'en faire mention, on interdit sa publication.

d. *Un droit coupé de lui-même*

Ainsi pourrait-on qualifier le droit et conclure à partir de l'impossibilité des confrontations qu'entraîne l'absence de publication de ses actes. Dans un pays où la population a été multipliée par trois, depuis 1962, les techniques d'encadrement administratif ont tenté de suivre, si l'on se limite au découpage administratif, constamment revu à la hausse. Des trois départements hérités de l'administration coloniale, assortis des territoires du sud, il ne reste plus qu'un souvenir par rapport aux quarante-huit départements et mille cinq cents communes. Le nombre de chefs-lieux de cours et tribunaux s'est également multiplié, sans qu'il ne soit possible de saisir par une restitution régulière le contenu des décisions des juridictions.

En 1998, on compte quarante-huit cours, soit une cour par chef-lieu de wilaya et cent quatorze tribunaux². Des localités qui étaient à peine dotées d'un simple tribunal sont aujourd'hui des chefs-lieux de cour, tandis que des bourgs destinés à ne recevoir que des tribunaux itinérants dans les années soixante-dix³ sont le siège de tribunaux à plein temps.

1. Ch. de D. privé, 16 juin 1971, *Revue Algérienne*, 1971, n° 1, p. 155.

2. Décret exécutif 98-63 du 16 février 1998 fixant les compétences des cours et les modalités d'application de l'ordonnance 97-11 du 19 mars 1997 portant découpage judiciaire, J.O. n° 10, du 25 février 1998, p. 3.

3. Voir J.O. n° 29 du 11 avril 1972 p. 359 sur les audiences rurales.

Ainsi sommes-nous devant ce paradoxe étonnant: plus le nombre de juridictions augmente — et avec lui le nombre des décisions rendues — plus on est tenu dans l'ignorance de leur contenu. En vain cherchera-t-on à savoir comment décident les juges en matière de divorce, de garde d'enfants, d'interprétation contractuelle, de conflits d'héritages, qui se multiplient dans une société qui éclate de toutes parts. Comment le juge procède-t-il pour condamner tel délit, ou tel crime? Est-il possible de dégager une tendance dominante dans tel domaine du droit, l'évolution de telle notion, l'apport du juge dans la détermination des critères de la forfaiture, quand il doit, (hypothèse), apprécier l'étendue de la voie de fait dans l'action de l'administration ou de la police? Comment s'élaborent les décisions sur le service public, le domaine public?

Essayer de saisir le rapport de la société au droit (et inversement), dans un examen des données que laisse supposer le fonctionnement quotidien des tribunaux est d'avance voué à l'échec. Les archives des juridictions sont, semble-t-il, répercutées au niveau du ministère de la Justice. Mais là encore, les décisions juridictionnelles font l'objet d'une soustraction à la curiosité des chercheurs puisque le domaine des archives relève d'une autre procédure de communication, à la fois sélective et contraignante, sans oublier la décision d'accès elle-même qui reste soumise aux caprices ministériels.

Un décret exécutif¹ détermine les modalités de gestion et de conservation des archives judiciaires sans permettre les conditions d'accès pour la recherche, aux décisions des juridictions. En effet, l'arrêté du 3 juin 1998 précisant les détails d'application, soumet les jugements et arrêts au régime des archives internes aux juridictions d'abord, puis à celui des archives nationales. Le régime des archives exclut, dès lors, le principe du caractère public des décisions de justice, puisque toute communication de ces dernières se trouve soumise à autorisation préalable². Or, les décisions de justice devraient servir d'instruments de travail. Pour cela, elles devraient être rassemblées dans des recueils selon leur nature, le degré de juridiction, le cas échéant accompagnées de notes. Ni les chercheurs (quand ils existent) et les enseignants (selon quels critères les saisir?), ni les juges ne sont en mesure d'approcher le contenu des actes qui façonnent quotidiennement la figure de la justice. Le monstre est de plus en plus féroce parce qu'il est, d'abord, de plus en plus inconnu. Cette armature conduit nécessairement à rendre le droit synonyme de simple autoritarisme. En servant de couverture à l'arbitraire, le droit devient le lieu de tous les amalgames. Ainsi en est-il de la confusion de plus en plus courante dans la détermination, l'appellation des textes juridiques les uns par rapport aux autres. C'est ce que l'on observe dans cette presse de langue française qui ne rate pas une occasion d'appeler au respect des règles et à l'État de droit. Il est devenu fréquent

1. N° 96-168 du 13 mai 1996, J.O. n° 30, du 15 mai 1996, p. 7.

2. J.O. n° 53, du 22 juil. 1998, p. 9.

d'utiliser indistinctement la loi pour le décret sans même soupçonner les implications sur le plan d'une culture élémentaire de la légalité, de ce passe-passe terminologique.

Cette impossibilité à cerner le droit au bout de quarante années d'indépendance, en dehors de la compilation du J.O. est couronnée par une dilution épistémologique dont les lois se font aujourd'hui l'expression. Ainsi en va-t-il de ces deux exemples que nous avons relevés dans les lois de mars 1996 portant sur la loi électorale et sur les partis politiques. Le même objet visé par des dispositions similaires dans les deux lois a pour souci le respect des lois et de la Constitution. Ces dispositions mettent à la charge de tout candidat à la présidence de la République une déclaration solennelle dûment signée de sa main et portant sur son engagement à respecter les lois et la Constitution. Cette obligation mise à la charge des candidats aux élections présidentielles par la loi électorale est reprise pour les responsables de partis dans la loi sur les partis politiques. Quoi de plus significatif, dans ces deux textes, que la manifestation, derrière cet engagement au respect de la loi, d'une reconnaissance de l'inexistence du droit positif. En effet, une telle disposition met en cause au moins deux des principaux piliers qui donnent son sens et sa vitalité au droit positif: elle implique en effet l'État et le moyen qui lui sert de régulation sociale, le droit. Ce qui signifie que:

— en premier lieu, l'État n'est pas en mesure d'assurer l'autorité nécessaire au droit. La détention de la force légitime en subit d'une manière ou d'une autre les conséquences, puisque la mise en oeuvre de celle-ci pour concrétiser le respect et l'application des lois devient inopérante.

— en second lieu, la notion de loi ne correspond pas du tout à la définition selon laquelle elle exprimerait la volonté générale. La loi devient une volonté particulière, dans sa phase décisive, négociée avec des cocontractants qui acceptent de lui accorder, dans une démarche contractuelle, le caractère obligatoire. La loi perd ainsi le caractère objectif réputé être le sien et qui accompagne, dès lors qu'elle est votée, son obligation générale pour tous, en tout point du territoire.

L'État devient, en définitive, le champ d'une somme d'accords contractuels et néanmoins occultés pour lui permettre d'user de l'action possible dans l'exercice de ses missions.

Ce qui vaut pour la loi dans la redéfinition de l'État vaut encore plus pour la source de tout l'ordre juridique: la Constitution. Soumise aux accords cas par cas, la Constitution n'existe que pour ceux qui ont signé la déclaration attestant qu'ils en respecteront le contenu. Elle n'a donc plus de valeur pour tous ceux qui n'ont pas eu à se plier à cette procédure contractuelle. En outre, dans ce système d'adhésion contractuelle à la constitution déjà réputée en vigueur rien n'est dit sur les sanctions aux manquements éventuels à l'engagement souscrit.

Par ailleurs et enfin, cela entraîne une distinction à l'aide d'une frontière infranchissable entre ceux qui sont en position de détenir ou détiennent déjà

le pouvoir ou une partie de celui-ci et tous les autres. Les uns sont censés devoir obéissance automatique à la loi, tandis que les autres ne doivent obéissance à la loi et à la constitution qu'à la suite d'une déclaration et d'un engagement volontaires. Nul mieux que ces deux textes de loi ne pourrait définir le régime d'oligarchie et d'arbitraire qui caractérise fort bien le régime algérien.

C'est le renversement intégral des principes à partir desquels a été construite la théorie juridique sur le droit positif. G. Burdeau en donne un résumé percutant dans sa préface à *La Loi expression de la volonté générale* de Carré de Malberg: «Carré de Malberg a montré d'une façon définitive comment le phénomène du Pouvoir... trouve dans l'État son expression parfaite. L'État n'est pas seulement le lieu de la domination; il est aussi l'appareil qui permet de la contrôler car, par la constitution, il impose un statut aux gouvernants. Ce statut définit en même temps la finalité et les modalités de leur action, d'où la thèse soutenue par Carré de Malberg quant à l'autolimitation de l'État. Encore faut-il cependant que la constitution soit l'oeuvre du peuple et que les gouvernants ne soient pas libres d'en donner une interprétation favorable à leur volonté de puissance...»¹.

Sur le plan pratique, on peut raisonnablement penser que les auteurs de ces lois ont cru bien faire en usant d'une condition supplémentaire mise à la charge des candidats à la présidence de la République comme des responsables de partis politiques. Il n'en reste pas moins qu'une telle exigence, même lestée du poids de la bonne foi, constitue un aveu et un constat: cette exigence est née de l'expérience offerte par les plus hautes autorités de l'État de se considérer libérées de toute soumission à la légalité.

Les chercheurs participent à l'oeuvre d'illusionnisme en se livrant à des détournements de sens sous l'aile protectrice de l'académisme. Ainsi, tentera-t-on d'ancrer les explications sur les violations des règles en réduisant celles-ci à un simple écart entre le droit et le fait. Pour appuyer une telle argumentation des auteurs emprunteront la notion de *normativité factuelle*. S'appuyant sur une étude de J.-R. Henry², W. Laggoune³ définit la normativité factuelle comme une «*situation atypique d'absence de normalisation qu'elle soit institutionnelle ou économique*».

Une telle tentative ne correspond nullement comme on l'a démontré plus haut au droit algérien où l'absence de juridicité est la règle. Ce qui rend l'«*absence de normalisation*» tout à fait banale et c'est ce qui devrait faire l'objet des interrogations. Nul secteur n'échappe, en effet, à ce constat puisque le droit en lui-même ne remplit pas ses fonctions. C'est dire combien la notion de normativité factuelle ne recouvre pas du tout la réalité que les deux auteurs tentent de définir ainsi. La notion de normativité factuelle appartient au domaine de réflexion de G. Gurvitch. Ce dernier, dans les

1. Page IX, in reproduction de l'édition originale de 1931 de *La Loi...*, Economica, Paris, 1984).

2. «Le marché contre l'État», RDP 1991, n° 3, p. 631.

3. «Le contrôle de l'État sur les entreprises privées industrielles en Algérie», Les éditions internationales, Alger, 1996, p. 261 et suiv.

années trente, a eu recours à ce concept à la fois dans une critique du droit positif et dans le but de proposer un autre fondement au droit. En mettant en lumière les excès et les dangers du droit positif, G. Gurvitch proposait un ancrage du droit dans une dynamique d'autorégulation par les membres de la société eux-mêmes. Dans cette autorégulation sociale, l'État ne puiserait, en définitive, qu'une consécration de règles qui ont fait la preuve de leur efficacité. Cette approche sociologique qui renverse le rapport hiérarchique État-Société tel qu'il résulte de la doctrine positiviste, sera reprise par J. Habermas dans ce qu'il appelle le droit factuel par référence à sa théorie communicationnelle. Or, il est bien évident que dans l'exemple algérien le fait n'est ni normatif ni «*normativé*» et la caractéristique générale reste l'absence de régulation.

La réalité algérienne est au contraire révélatrice d'une situation de non-droit. Les règles émises par l'État sont, soit violées par lui, soit que ce dernier entérine les violations faites par une variété d'acteurs réputés juridiques. La caractéristique de toute régulation par le droit suppose un niveau minimum de sécurité juridique. L'État régulateur des relations sociales au moyen du droit est une chimère. Il préside, au contraire, au désordre juridique avec les effets correspondants sur les rapports sociaux. On ne voit pas comment ces rapports peuvent être producteurs de normativité, ni comment l'État pourrait entériner ces faits-normes attendu qu'il produit l'action anti-normative.

À la légitimité par le recours au droit prenant appui sur les références au droit positif, s'ajoute l'action de légitimation par la recherche et les chercheurs. Le procédé consiste, comme on l'a vu, en une justification agencée dans des arguments académiques et qui suscite, alimente, des interprétations divergentes. Il en résulte une dynamique installant l'ensemble du mécanisme dans une crédibilisation de l'État et de son droit, sans commune mesure avec leur expression réelle. Il n'existe pas de voie de passage, en fait, entre la pratique du droit et ses effets, d'une part, et la théorie juridique, expression d'un enseignement du droit suffisamment autonome pour répondre à la production d'une réelle théorie juridique, d'autre part. Cela explique la fuite en avant dans une idéologisation des phénomènes du droit en accordant à des notions ou des concepts une dimension légitimante du pouvoir sans aucun rapport avec leur sens ou leur contenu réels. C'est de cet ensemble de pratiques que relève, en définitive, le moyen d'installer le droit positif dans une signification qui ne rejoint pas la réalité. C'est en cela que, du même coup, la distinction savante entre chari'a et droit positif devient inacceptable.

La chari'a, partie intégrante du droit positif

Il existe deux approches possibles de cette confrontation artificielle et de son agencement, selon les auteurs, entre chari'a et droit positif:

— l'une recouvre la théorie juridique;

— l'autre va beaucoup plus loin et soulève la question du fondement du droit et du pouvoir.

1. *L'appréciation de la distinction entre chari'a et droit positif dans la théorie juridique*

Cette distinction est une reprise de la doctrine coloniale et des catégories issues de la pratique auxquelles ont été confrontés les juristes de la colonisation. La distinction résulte d'un choix politique qui a confiné le droit musulman presque exclusivement dans le statut personnel. Le droit musulman est assimilé, de la sorte, à la chari'a dont le domaine, accepté par le législateur colonial, se limite au statut personnel. Toutes les autres branches du droit ont été exclues d'autorité sur la base du rapport entre puissance souveraine et contenu du droit. Dès lors, ce qui subsiste du droit antérieur à la colonisation est réduit quant à son champ de compétence en même temps qu'il fait l'objet d'un traitement ethnocentriste. Il est intégré à une hiérarchie de rapports d'où ressort son infériorité. En même temps, il sert de fondement à une infériorité de statut politique pour tous ceux à qui il s'applique. Le droit musulman, intégré au droit français colonial, fait partie du droit positif en reproduisant le rapport modernité/archaïsme. La modernisation du droit musulman se fait sous le contrôle, l'initiative, du législateur colonial et par injection de doses novatrices appropriées. Mais le rôle modernisateur du juge dans l'Algérie coloniale est dominé par le double paramètre du statut musulman et de l'ordre public. C'est dire que le statut musulman doit servir à une interprétation où l'action modernisatrice des juridictions ne doit pas mettre en cause l'ordre colonial. D'où la nécessité de faire appel à l'ordre public colonial qui empêche toute modernisation en profondeur en laissant croire à un respect des coutumes locales. D'ailleurs, on se demande comment une telle modernisation aurait pu être possible étant donné le volume peu significatif des litiges arrivés devant les juridictions. Il faut également ajouter une évaluation des litiges soumis à l'ordre et à la culture coloniaux¹.

Dès lors, c'est un tableau du droit musulman comme instrument de savoir qui a été collecté et transmis au souverain algérien, alors que sa réception dans la société en témoigne comme lieu de révolte ou du moins de rejet.

La réflexion sur la théorie juridique depuis l'indépendance a intégré cette classification faisant du droit musulman un objet d'étude à part, en dehors du droit algérien, rappelant ainsi l'ethnologie juridique coloniale. Cette perception tend à considérer ce dernier comme droit positif par opposition au droit musulman/chari'a, qui n'est pas classé comme tel, relégué dans le domaine du sacré et dont l'étude se limite au mieux à en souligner par conséquent l'anachronisme. Une telle classification se retrouve notamment

1. J.-P. Charnay, *La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XX^e siècle*, PUF, Paris, 1965.

chez G. Benmelha¹ et M. Mahieddine². Ces auteurs construisent, au même titre que d'autres, une analyse fondée sur un savoir restitué par strates.

En prenant comme exemple le droit de la famille, la prégnance de la chari'a conduit, dans un premier temps, aux préceptes coraniques. À ces derniers sont ensuite superposés dans une sédimentation curieuse les enseignements de la jurisprudence française et les textes à portée réformiste. C'est le cas de l'ordonnance du 4 fév. 1959 réglementant les conditions du mariage et du divorce dite «*Ordonnance Sid-Kara*» et que les auteurs prendront toujours garde à ne jamais restituer sous le nom de son inspiratrice. Dans un article publié par *El Watan* (12 et 13 décembre 1999) G. Benmelha, relançant les termes du débat sur la réforme du code de la famille, cite nommément l'Ord. Sid-Kara³ mais se garde bien d'accoler le nom de Sid Kara à l'ordonnance de 1959 dans son ouvrage⁴.

Cependant un tel revirement devrait être inscrit au titre d'une recomposition de l'environnement politique. Le regard sur l'Algérie coloniale, depuis 1992 environ, troque la mystification contre la complaisance historique.

Ce positivisme doctrinal s'expliquerait sans doute par le climat politique dans lequel la tolérance sur les acteurs pro-colonialistes du passé colonial est proclamée comme une rigueur portée par les milieux officiels. Il faut remarquer au passage que les juristes ont toujours été sensibles au climat politique ambiant et aux orientations officielles. Leurs travaux en portent des marques tangibles. Nous avons là une confirmation des tendances chez les juristes à lier leur production aux orientations politiques. Sans retour en arrière pour une évaluation périodique du contenu.

Enfin, viennent, dans un troisième temps, les abrogations du législateur algérien que l'on fait monter ou descendre d'une strate à une autre sans trouver de point de synthèse pour l'ensemble.

Les auteurs installent une permanence jurisprudentielle et, par contre-coup, législative et réglementaire entre les périodes coloniale et post-coloniale, alors que:

— La jurisprudence coloniale est ignorée par les juridictions algériennes et reste, par conséquent, sans influence sur le contenu des décisions des cours et des tribunaux. La manière de «marier» la jurisprudence de la période

1. «Le droit algérien de la famille», particulièrement «les formes de dissolution du mariage par volonté unilatérale du mari», OPU, Alger, 1993, p. 147 et suiv.

2. «De la reconduction légale à la reconduction coutumière ou des effets transitoires de l'Ord. du 5 juil. 1973 en matière de statut personnel», *Annales de l'Institut de droit*, Université d'Oran, 1978. Voir également, «Dualisme conflictuel et rupture des logiques juridiques en droit algérien», AAN, 1984, p. 323 et suiv.

3. «Juger en Algérie. Le juge français et la famille musulmane», Sid-Kara, député en 1959, figure de proue de l'émancipation féminine versant colonial par son militantisme du 13 mai 1958 et l'exhibitionnisme anti-voile.

4. On ne trouvera pas trace non plus de cet accouplement dans son article «la famille algérienne entre le droit des personnes et le droit public» (numéro spécial 20^e anniversaire de l'indépendance de la *Revue Algérienne*, juillet 1982, p. 29 à 44.

coloniale aux pratiques des juridictions des années soixante et plus tard laisse entendre que le modèle de production jurisprudentielle s'étend aux juridictions algériennes par simple proximité référentielle.

— Or, nous avons eu l'occasion de montrer que les décisions des juridictions ne sont connues que dans la discontinuité des bribes qui apparaissent ici et là. L'unité épistémologique qui renvoie au terme de juge en y incluant la jurisprudence est inopérante. On est obligatoirement tenu, sous peine de schématisation excessive, de faire état des juges et de leurs décisions et non pas de juge et de jurisprudence.

— La méthode jusque-là retenue par les juristes n'est pas acceptable dans la mesure où elle opère par transposition sans discussion ni nuances de la jurisprudence coloniale sur une autre réalité qui révèle un autre droit, nécessitant une toute autre approche. Pour pouvoir tester la pertinence d'une transposition jurisprudentielle, il aurait fallu nécessairement procéder à une étude de la jurisprudence de la période coloniale et en cerner les tendances. C'est ce qui aurait permis de rendre compte des éléments qui en guidaient la substance à la lumière de l'ordre public colonial. Dans un second temps, il fallait s'interroger sur la cohérence des différents éléments mis en rapport. En restant dans «*le non dit*», «*le non-étudié*», on s'installe dans des prétentions modernisatrices qui croient atteindre leur but par simple transposition conceptuelle agencée à partir des travaux antérieurs à l'indépendance. Parallèlement, les tendances identitaires et l'idéologie culturaliste ajoutées à un système de formation défailant produisent des exemples de décisions alarmants.

En réalité, il n'y a pas eu de convergence dans la démarche qui aurait installé la théorie juridique sur le même objet. Au contraire, on se trouve en présence d'une confusion d'objets. D'où les coexistences aberrantes qui restituent le manque d'assise du droit. Ces remarques doivent naturellement être rapprochées de celles déjà évoquées quant au traitement du droit par les pouvoirs publics eux-mêmes. Cet objet flou, que la réflexion n'arrive pas à saisir dans sa complexité conduit à parler de jurisprudence tout en soutenant qu'il est préférable de ne pas utiliser le terme parce qu'elle «*est mal connue*»¹. Ce savoir sans cohérence, sans unité, devient sa propre négation dans la mesure où il ne peut exister que dans l'éparpillement. Sur des bribes recomposées, se fonde l'illusion d'un système juridique à qui l'on prête une détermination moderniste par le droit positif. Or, il faut bien admettre que la chari'a, appliquée, introduite dans la législation et reprise par les tribunaux fait intégralement partie du droit positif, tout au moins tel qu'il apparaît dans cet ensemble illusoire.

On retrouve ici et là quelques traces où les juridictions, notamment la Cour suprême, ont de la chari'a une appréciation qui, pour être contradictoire, ne constitue pas moins son introduction dans le droit positif.

1. M. Mahieddine, «De la reconduction légale...», *op. cit.*

Sous la présidence de Mostapha Benbahmed, la Chambre de droit privé de la Cour suprême rendait un arrêt le 29 décembre 1965, par lequel elle cassait un jugement du 4 juil. 1961 du Tribunal de Grande Instance d'Alger. Ce dernier statuait favorablement en direction d'une requête pour l'obtention d'une pension alimentaire de 150 F/mois allouée à l'ex-épouse. En cassant le jugement du 4 juil. 1961, la Chambre de droit privé de la Cour suprême a fondé son argumentation sur la chari'a en situant celle-ci dans une hiérarchie avec la loi qui, en l'occurrence n'est qu'un décret, celui du 17 sept. 1959 (art. 21, al. 2): «... attendu qu'en matière de divorce, les musulmans sont régis par les règles du Chraâ¹; et qu'il ne saurait y être fait échec par l'application d'une loi qui porte atteinte à ce principe... D'où, en statuant comme il l'a fait, le jugement attaqué n'a pas fait une correcte application de la loi». Cet arrêt ne se contente pas d'introduire la chari'a dans le droit positif. Il lui attribue une position déterminante dans la hiérarchie des normes puisqu'il fait dépendre les lois du principe de leur conformité à la chari'a. Ne tenant pas compte de cet arrêt, ni les juges de la Cour suprême, ultérieurement, ni les commentateurs, n'ont mis en perspective cet énoncé hiérarchique entre chari'a et loi. Ainsi, la Cour suprême, dans une décision du 24 mars 1970² exclut la chari'a du domaine du droit positif en affirmant que «... le Coran échappe à la compétence des tribunaux» refusant ainsi d'entériner un arrêt de la cour de Mostaganem qui s'appuyait sur une disposition coranique en la qualifiant de «loi» (Cour de Mostaganem, 2 av. 1969, Chaboukat c/Yahiaoui).

Mais les auteurs prétendant faire œuvre de doctrine utilisent couramment la notion de «loi coranique». Or, l'expression ne va pas de soi. Si on rapproche cette notion des deux appréciations énoncées à cinq années d'intervalle par la Cour suprême et dans la mesure où on lui prêterait l'enveloppe institutionnelle, on peut remarquer que si, en 1970 l'association des termes est antinomique, en 1965, par contre, «la loi coranique» peut être considérée comme une source supérieure à qui la loi au sens législatif doit nécessairement se conformer. En effet, même si on est en présence d'une prescription coranique, elle est, ponctuellement au moins, et sans préjuger des autres conditions qui permettent de conclure au droit positif, introduite dans l'ordre juridique. Elle pourrait être regardée comme occupant le rang d'un principe général du droit sur la base duquel la loi peut être appréciée.

Curieusement, les commentateurs n'ont pas relevé l'arrêt de la Cour suprême de 1965, alors qu'il fonde le refus de la pension alimentaire sur la fin, et donc sur l'inexistence du rapport matrimonial apprécié du strict point de vue coranique. Remarquons en ce sens que le président Benbahmed et la Cour suprême retiennent la référence au Coran dans un ensemble très large d'interprétation et d'application de la loi: il est en effet question d'«application incorrecte de la loi». Autrement dit la référence au Coran est bien inscrite dans l'ordre juridique positif. S'agit-il d'un arrêt de circonstance

1. Expression populaire de chari'a.

2. *Revue Algérienne*, vol. VIII, n° 2, p. 555-557.

assorti d'un réflexe culturaliste par réaction à l'invocation du décret de 1959 dont il fallait préparer l'éviction du droit algérien? Or, le même décret est repris par les auteurs dans l'argumentation inverse¹ pour légitimer le droit à pension alimentaire dans une coexistence avec la chari'a et sur la base d'une autre lecture. S'agit-il là encore d'une autre interprétation de circonstance? Assiste-t-on simplement à deux lectures parallèles et à deux sources de volontarisme, l'un à but chari'ite, l'autre à prétention moderniste? Dans tous les cas, on peut difficilement conclure à un ensemble cohérent où s'affrontent deux écoles ou deux tendances puisque le paramètre d'échange pour mesurer les arguments en présence et développer les éléments d'adéquation d'un droit positif restent en rade à mi-chemin entre des approches marquées par une étanchéité irréductible, sans support intellectuel.

Le droit positif se réduit à un ensemble de textes sans cohérence, puisés aussi bien dans la chari'a que dans d'autres sources. Ceci est conforté par l'action des pouvoirs publics qui se contentent d'instrumentaliser les différentes sources en fonction des opportunités et sans considération aucune pour la légalité. Ce qui met largement en cause la notion de droit positif dans ses fondements.

Le rôle dans lequel les pouvoirs publics tiennent le droit en jouant sur le mélange de prétention positiviste assortie d'une référence aléatoire à la chari'a est illustré par l'exemple fourni par le décret exécutif pris par Sid Ahmed Ghazali. Le 13 janvier 1992, le chef du gouvernement signe un décret² par lequel il complète le décret 71-157 du 3 juin 1971, relatif au changement de nom. Le décret de 1992 autorise le *Kafil*³ à donner son nom à l'enfant recueilli, sous réserve de l'accord de la mère, quand elle est connue. Si on peut adhérer au but poursuivi par un tel texte, dans la mesure où il permet, progressivement, de mettre fin au régime réservé à l'enfant naturel⁴. Il est évident qu'une telle décision intervient dans une société longtemps marquée par les références à la chari'a dans l'attribution du nom. Il existe donc une légalité en place acceptée comme coutume par le corps social et consacrée à la fois par la pratique législative et celle, quand elle est accessible, des tribunaux. Vu sous cet aspect, le décret Ghazali est une véritable révolution.

Cependant, l'expérience des mesures révolutionnaires par décret ont une histoire qui ne plaident pas en leur faveur. Nous sommes devant un exemple type d'activisme juridique qui, de plus, intervient dans un contexte où la référence à l'Islam s'oriente vers un enfermement sans d'autre issue que la violence. Ce texte et à travers lui, son auteur, est présenté donc comme une

1. Notamment G. Benmelha, in *Le Droit algérien de la famille*, OPU, Alger, pp. 212-215.

2. J.O. du 22 janvier 1992, p. 113.

3. *Kafil*: il s'agit du tuteur légal qui pourrait être un père adoptif ne serait-ce la prohibition de transmission de nom ainsi que les contraintes liées à l'héritage.

4. Catégorie non reconnue par le droit algérien, voir E.H. Chalabi, «L'enfant conçu et né hors mariage», *Revue Algérienne*, n° 2, juin 1987, p. 295.

manifestation offensive des modernistes contre les vieux conservateurs enturbannés, relayés par des barbus bornés, symboles de momification de la société. Sans nous attarder plus longuement sur le caractère contestable de l'entreprise sur le terrain de la politique législative-réglementaire, on relève, sans peine, que ce texte qui entend faire au droit de l'enfant naturel un bond qualitatif s'inscrit dans des pratiques violant les règles élémentaires de la légalité. Le décret de 1992 ne prend en considération que le décret de 1971 visant le changement de nom alors que, manifestement, ce dernier ne porte aucunement sur l'hypothèse de la *kafala*¹.

Le changement de nom visé par le décret de 1971 concerne surtout les hypothèses soit d'algérianisation, soit de convenance, dans la mesure où le titulaire porte un nom préjudiciable à son image ou sa personnalité. A titre d'exemple, on consultera avec profit le J.O. n° 16, du 16 avril 1986 dans lequel on relève quelques spécimens : Boughioul (référence à *Aghioul* en kabyle, qui veut dire mulet), Zabi, Lakehab, Zani, Gaâ-Garba, Halloufa, Chadi, Bouzekouk, etc.

Ce qui peut paraître comme une astuce juridique n'est en réalité qu'un détournement du régime de la *kafala* vers une procédure déterminée de changement de nom. Or, le changement de nom dans le cadre de la *kafala* est justiciable de celle-ci et non de la procédure du changement de nom telle qu'elle résulte du décret du 3 juin 1971. Par contre-coup, la nature juridique de la *kafala* est retirée du domaine de la loi pour être versée dans le dispositif réglementaire. Le décret Ghozali fournit la démonstration de l'autoritarisme sous couvert de progressisme juridique. Assuré d'avoir la maîtrise de la matière réglementaire sans risque d'une confrontation juridictionnelle à la légalité, il n'hésite pas à gommer la référence à la norme sociale intégrée jusqu'alors par simple décision de cabinet ministériel. Une telle décision prépare à l'affrontement dans un choc où l'ordre public islamique imprégnant le droit de la famille nécessiterait une politique de conviction qui donnerait à une réforme de la *kafala* une assise pour l'avenir dans un débat accepté. Or, le décret Ghozali évacue violemment tout obstacle sans pour autant résoudre la question de l'illégalité. Celle-ci peut faire l'objet de la double observation suivante:

Première observation: le contenu du décret 3 juin 1971 sur lequel prend appui la *kafala* version Ghozali ne correspond nullement aux objectifs visés par ce texte. Le changement de nom ici reste à apprécier dans un sens et un but précis n'ayant rien à voir avec le régime de l'adoption lequel relève d'un autre régime, soumis préalablement à la loi. En annulant toute publicité et ses effets, le décret de 1992 réduit à néant non seulement l'article 3 expressément visé mais par voie de conséquence l'article 2 sur la base duquel peut avoir lieu opposition. La publicité ayant pour objet l'opposition possible et son traitement judiciaire étant interdite, toute opposition devient

1. C'est ce que le législateur algérien retient au titre de recueil légal qui est une adoption aux effets juridiques restreints.

inaccessible. Cela ne va pas sans risque dans la mesure où l'opposition s'accompagne ici de l'ordre public légitime de la chari'a. Cet ordre public procède de deux principes: le premier vise à la prévention de l'inceste ; le second, mettant en œuvre la consécration juridique de cette prévention, impose la correspondance entre filiation biologique et patronyme, dans la logique de la filiation légitime.

Seconde observation: le décret de 1992, difficilement insérable dans un texte à l'objet totalement différent, n'omet pas, en outre, de retenir dans ses visas la loi du 9 juin 1984 portant code de la famille. Il aurait été préférable de n'avoir pas à se référer à une telle base législative en prenant soin de l'abroger d'abord. Pour les auteurs du décret du 13 janvier 1992, il ne semble pas y avoir d'empêchement à se référer au code de la famille tout en organisant manifestement sa violation. Ce genre d'exercice pour les acteurs de l'administration relève de la banalité.

Ainsi, l'article 120 de la loi de 1984 dispose au chapitre VII, sous le titre de recueil légal (*kafala*), clairement: «*L'enfant recueilli (dans le cadre de la kafala) doit garder sa filiation d'origine s'il est de parents connus. Dans le cas contraire, il lui est fait application de l'article 64 du code de l'état civil*». La loi consacre donc l'interdiction de transmettre le nom du *kafil*, c'est-à-dire de l'adoptant: pour cela, l'enfant adopté doit conserver son nom dans le cas où les parents sont connus. Dans l'hypothèse où l'enfant est de parents inconnus, l'officier de l'état civil attribue lui-même les prénoms dans le cas où le déclarant n'a pas indiqué de prénom. L'enfant est désigné par une suite de prénoms dont le dernier lui sert de nom patronymique. C'est bien l'hypothèse de l'enfant né de père inconnu que retient le décret du 13 janvier 1992. La distinction législative est explicite entre enfant légitime et enfant recueilli. Cette distinction fait l'objet des articles 120 et 121 de la loi de 1984. Elle consacre un régime juridique différent et emporte des conséquences notamment en matière d'héritage.

«*Le recueil légal confère à son bénéficiaire la tutelle légale et lui ouvre droit aux mêmes prestations familiales et scolaires que pour l'enfant légitime*» (article 121). En matière d'héritage, l'enfant recueilli ne saurait bénéficier au-delà du tiers des biens du *kafil*, sous peine de nullité (article 123).

2. Droit du «Prince» et droit du mûfti

Au-delà du déroulement du juridisme et de ses effets, le choix du procédé ne met pas seulement en évidence la volonté de passer par dessus la loi pour aboutir à un autre régime juridique pour une catégorie donnée. Le décret Ghozali pose un problème beaucoup plus vaste dans la mesure où il conduit aux rapports entre norme sociale et règle juridique. Nous partons de l'exemple justement où la norme sociale recouvre la norme juridique, celle-ci étant conçue comme simple reprise en forme législative d'une norme sociale ayant sa source dans la norme et la pratique religieuses. Quand bien même on admettrait que la norme sociale d'où est tirée la règle juridique

est contestable, anachronique, injuste, il faudrait mettre en place les éléments de la confrontation entre norme sociale et règle juridique à but modernisateur. En effet, il faut d'une façon ou d'une autre ménager le passage et l'acceptation sans oublier les conditions de réception de la règle de droit dans l'ordre social. L'exemple ci-dessus est révélateur à plus d'un titre dans la mesure où il permet de mettre en évidence le rapport entre une règle de droit — encore pourrait-on s'interroger pour savoir si le décret Ghozali mériterait une telle dénomination — et le standard axiologique sur lequel elle pourrait être évaluée. Non seulement le décret de 1992 ne satisfait pas à la logique interne de l'ordre juridique positiviste mais il va à contre-courant d'une coutume consacrée comme règle de droit à partir de la rencontre entre chari'a et pratique sociale. Dans ces conditions, quoi d'étonnant à ce que, en *mûfti* consacré non seulement comme fonctionnaire de l'État mais comme jurisconsulte par voie populaire, Cheikh Ahmed Hamani dénonce publiquement la violation non seulement du droit mais aussi et en même temps de la religion? Ainsi le droit positif tend-il à se confondre avec les dimensions de la nature même du droit en Islam, en étant simplement le résultat d'une confrontation entre pratique sociale et idéal religieux¹.

Dans le Recueil de ses *fetwas*, le Cheikh Hamani réfute l'adoption par le moyen détourné du changement de nom en confrontant explicitement loi islamique et décret exécutif², autrement dit, la réglementation comme acte de gouvernement est soumise à l'épreuve d'une légalité supérieure. Il est intéressant de résumer ici la perception du *mûfti* en matière de légalité. Fonctionnaire et représentant pendant une vingtaine d'années une institution d'État, le *Conseil islamique*, il diffuse une interprétation qu'il communique publiquement dans le façonnement des règles où se rencontrent éthique religieuse et droit. Cette communication entend agir sur la conscience populaire et enseigne implicitement de résister aux tentatives de violation de la conscience religieuse qu'il identifie en même temps à la conscience nationale. À celle-ci il trace les contours qui balisent les qualités et l'action de l'État. En guise d'introduction (p. 7), il présente les *fetwas* comme une somme ou un ensemble de conseils, de consultations, produits par un conseiller, un éclairer de conscience, en somme. Le titre explicite nettement le caractère jurisprudentiel des *fetwas* puisque ces dernières sont dénommées «*Conseils conformes à la chari'a et aux recherches en savoir jurisprudentiel*». Le propos englobe donc les *fetwas* au sens strict, qui demande une recherche au-delà des règles élémentaires dont découle la pratique de l'Islam. De la sorte, la *fetwa* ne consiste pas à intervenir dans les matières où le *halal* (licite) ou le *haram* (illicite) relèvent de l'évidence. La *fetwa* consiste en une recherche là où il y a absence de texte, d'enseignement. Dès lors, la *fetwa* ressort du domaine caché qu'il faut faire apparaître, ressortir, à partir d'une recherche.

1. J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, p. 33.

2. Rec., Tome I, p. 511.

Se disant «*guidé par la nécessité d'ordonner le bien et d'interdire le mal*», le cheikh Hamani tranche des questions aussi variées que celle de la naturalisation qu'il assimile à l'apostasie en posant comme catégorie opératoire la notion de nationalité infidèle (*djanssiya kafira*). Ce qui ne manque pas de soulever la question des bi-nationaux. En fait, il sépare l'abandon de la nationalité algérienne de la nationalité étrangère conférée par le droit du sol.

À partir de la catégorie générale de *nationalité infidèle*, il se prononce sur la validité ou non de l'imamat dans la direction de la prière de celui qui a pris une telle nationalité. Dans ces conditions, il distingue nationalité infidèle et nationalité islamique, ce qui a pour effet d'activer la dimension juridique et politique de la *Umma*. Défini comme celui qui refuse consciemment l'application de la chari'a, l'apostat, dans lequel sont rangés les Bahais¹, mérite la mort mais sur ordre du chef de l'État auquel il n'hésite pas à attribuer la qualité de *Imam Al Addham*, chef suprême. Enfin, pour terminer ce tour d'horizon, le Cheikh Hamani qualifie de tyrannique, *dhôlm*, l'interdiction de la prière durant les heures de travail.

Au-delà des questions de simple pratique religieuse, on voit la dimension nationale, étatique que des règles puisées dans le sacré tentent de couronner. Cet ensemble couvre à la fois la dimension éthique et la dimension juridique. L'aspect juridique se retrouve dans l'ordre du droit dit positif. Il en est ainsi, entre autres exemples, de celui de l'apostat, consacré dans un texte de loi. L'article 138 du Code de la famille exclut de l'héritage les personnes frappées d'anathème et les apostats. Il est ainsi libellé: «*Sont exclus de la vocation héréditaire les personnes frappées d'anathème et les apostats*». Cette disposition n'a pas suscité de commentaires particuliers à la mesure des implications possibles alors que le Code de 1984 a allumé les passions, à juste titre, sur la partie concernant le mariage et la famille avec la consécration des inégalités que l'on sait. Une des campagnes d'amendement du Code, menée à grand bruit² ne fait pas mention de cet article 138 même si les contestataires du statut personnel font valoir leur attachement à l'égalité, à la citoyenneté et aux valeurs universelles. Pour mesurer la portée de la clause pénale portée par l'article 138 — car il y a bien pénalisation d'un état par rapport à des données préalablement définies — il suffit de l'inscrire dans l'ensemble du système juridique. L'apostat est une catégorie de personnes qui, dans l'histoire de l'Islam, est juridiquement individualisée comme traître à la communauté. En son temps, elle a été punie de mort. Nous sommes donc en présence d'un crime. Le régime de celui-ci remonte au lendemain de la mort du Prophète et du khalifat de Abû Bakr. Ce dernier a eu à faire face à un mouvement d'apostasie de grande ampleur, mettant en danger la cohésion de la communauté islamique. La répression frappant

1. Adeptes de l'interconfessionnalisme universel accueillant dans un temps circulaire les fidèles de toute croyance qui veulent y prier. Il s'agit d'une expression hérétique du chiïsme.

2. *Liberté*, du 26 fév. 1997.

ce mouvement a été à la mesure du danger encouru. La peine de mort a, depuis, été appliquée, sauf exceptions, à l'encontre de l'apostat. La *fetwa* de Khomeiny contre Salmane Rushdie s'inscrit dans cette jurisprudence constante. Par simple curiosité, rappelons que la presse algérienne de langue française qui a fait de l'islamisme son cheval de bataille n'a pas manifesté d'émotion à la mesure de la sentence prononcée contre l'écrivain indo-pakistanaï¹.

Cette question de l'apostasie est soigneusement tenue à l'écart de la réflexion, particulièrement chez les juristes. Ghaouti Benmelha en fait une présentation tronquée dans son *Droit algérien de la famille*. Il traite de l'apostasie dans l'empêchement au mariage: «*L'apostat est celui qui abandonne la religion musulmane ou se convertit à une autre religion que celle de ses parents musulmans. La loi musulmane considère l'apostasie comme la «mort civile» qui entraîne la disparition de la capacité juridique. L'apostat est un incapable. Il ne peut se marier comme il n'hérite pas. L'empêchement tenant à l'apostasie est prévu uniquement par le droit classique. Le législateur moderne n'en parle pas.*»². La présentation biaisée de l'apostasie la limite aux seuls effets civils tout en niant sa consécration législative dans le code de statut personnel. Nul doute qu'il ne faut pas confondre une situation juridique déterminée avec le traitement qui lui est accordé: selon qu'elle soit appliquée, qu'elle le soit de manière approximative, ou pas du tout. L'article 138, en retenant la catégorie d'apostat, la légalise et lui donne, sans autre précision, la portée consacrée par la chari'a. L'article 222 du même Code rappelle, d'ailleurs, qu'en cas de difficulté d'application on est renvoyé à la chari'a et à la loi. En la circonstance, la chari'a détient la primauté, puisqu'elle est la source du code dans sa totalité et par conséquent, la source de l'article 138. En d'autres termes et pour tout ce qui se rapporte à la condition d'apostat et son traitement, nous sommes inmanquablement renvoyés à la chari'a. Dans la confrontation possible entre loi et chari'a, la hiérarchie ne profite pas nécessairement à la loi, entendue comme œuvre d'une assemblée élue et renvoyant à la souveraineté nationale. La loi du 9 juin 1984 portant code de

1. Lors d'une table ronde organisée par le quotidien *El Moudjahid* du 20 juin 1989 sur le thème «Islam, communauté, projet de société», l'animateur, Abderrahmane Rebahi met en rapport le cas Rushdie et l'apostasie des premiers siècles de l'Islam «Les annales de l'hérésiographie musulmane mentionnent le nom d'un certain Abd Allah Ibn Ar Rawandi, un athée, qui, commandité par des Juifs, avait composé des épîtres contre l'Islam et la doctrine musulmane... Ce triste individu n'a même pas mérité de subir le sort réservé ordinairement aux relaps et apostats: il est mort dans l'anonymat et l'oubli les plus complets... Il n'a guère affecté outre mesure la tranquillité de la foi de ses contemporains. Cela n'est pas le cas aujourd'hui avec le sordide et l'innommable Salmane Rushdie...» Intervenant dans le débat, Mohamed Larbi Demaghatrous fait une «distinction fondamentale entre l'affaire Ibn Ar Rawandi, du 9^e siècle, à l'intérieur du monde musulman et à l'époque des maîtres de la pensée mu'tazilite comme Djah 'iz, Khayyat et l'affaire Rushdie qui, elle, se situe dans un contexte tout à fait différent et s'inscrit dans un plan rénové de croisade contre un Islam renaissant qui inquiète et fait trembler ses ennemis...» (Table ronde à la veille du 22^e séminaire sur la pensée islamique ayant pour thème «Le projet de société islamique», Tébessa, 29 août-5 sept. 1989).

2. *Op. cit.*, p. 71.

la famille fait partie de tout le dispositif normatif qui, en théorie, place la loi dans la hiérarchie, par rapport à la constitution comme par rapport aux autres catégories de textes. En prêtant attention à l'apostat du code de la famille, on ne peut passer sous silence le rapprochement avec la loi sur le code de la nationalité. Celle-ci est définie selon le principe de rattachement au statut musulman lorsqu'il s'agit de la nationalité algérienne d'origine.

L'Algérien est donc défini légalement comme musulman dans un État où l'Islam est constitutionnellement religion d'État et, par conséquent, soumis pénalement à la chari'a dans les cas où celle-ci n'est pas mise de côté par le code pénal. Si, dans ce dernier la chari'a ne trouve pas d'acclimatation, il reste que l'harmonisation des sources est loin d'être réglée. L'article 138 du code de statut personnel renvoie nécessairement, par la légalisation de la catégorie juridique d'apostat à son traitement pénal, puisque l'apostasie est, en droit, cataloguée comme crime contre l'Islam et contre la *Umma*. En l'absence d'une disposition dans le code pénal sur cette question, on est renvoyé à la chari'a comme le souligne clairement l'article 222 du code de statut personnel. D'après les traces qui jalonnent sa consécration, l'apostasie est punie de mort. La discussion possible ne porte pas sur la peine elle-même mais sur les éléments constitutifs du crime et sur les conditions d'administration de la peine une fois le crime établi.

Un exemple récent tiré du droit égyptien permet d'en donner une illustration. En juin 1992, l'écrivain égyptien Faraj Fûda est assassiné par des militants islamistes sur la base de ses écrits, dénoncés aussi bien par les autorités d'El-Azhar que par des associations de Ulamas d'autres appartenances (La Nadwa entre autres). El-Azhar accuse Fûda d'avoir «*injurié les compagnons du Prophète*» tandis que la Nadwa porte contre lui l'accusation d'apostasie. En janvier 1993, ses publications sont retirées de la foire du livre. Au procès de ses assassins, le Cheikh Al-Ghazali (longtemps à la tête de l'université Emir Abdelkader de Constantine et consultant en vue de la République algérienne), appelé à témoigner par la défense, fournit un état des lieux de la chari'a en matière d'apostasie. Il déclare que «*celui qui réclame publiquement la non-application de la chari'a de Dieu est un impie, un apostat et c'est un devoir de le tuer. Et si celui qui tue l'apostat se substitue aux autorités on ne peut l'en châtier. Quant à moi, j'ai sur cela un avis personnel: les autorités peuvent, si elles le veulent, l'emprisonner à vie; s'il s'évade et fuit hors du pays, qu'il aille en enfer, la société sera débarrassée de lui. Mais s'il reste dans la société, il constitue pour celle-ci et pour l'Umma, un danger. Il faut en finir avec lui et c'est aux autorités de le tuer... Il est indispensable que celui qui possède le pouvoir de fixer ses limites à la société incarne lui-même la justice et assume la tâche d'appliquer les peines. Ce n'est pas au commun des mortels de s'en charger actuellement, afin que la situation ne tourne pas au chaos...*»

Comment un État dont les outils de juridicisation sont inopérants peut-il, à l'exclusion de la force, quand il peut et entend agir ainsi, éviter d'être submergé par la règle d'origine religieuse? Cette dernière est au cœur d'un

ensemble où se définit, outre l'appartenance religieuse, la nature du droit étroitement imbriqué dans l'appartenance nationale. Cet ensemble renvoie au besoin de récupérer les principes de son propre droit objet de dépossession, ce qui ravive les blessures dans les étapes de la constitution de l'identité nationale. Nation, nationalité, droit et, par conséquent politique, sont étroitement imbriqués et liés au régime de l'Islam, à défaut d'un pacte social fondé sur d'autres valeurs mais qui soit opératoire.

La question récurrente des rapports entre État et Islam avec la naissance des États dit modernes incite à un tour d'horizon historique. Par ailleurs, il faut confronter l'espace juridique aux survivances des principes islamiques au point où ces derniers ont inspiré des formations politiques dont la violence est maintenant connue. La démarche emporte avec elle la nécessité de répondre à la question pourquoi? Elle reste inséparable, par ailleurs, du destin des peuples arabes et islamiques. La question ne finit pas d'être débattue par les auteurs. Parmi ces derniers, il en est qui ne se limitent plus aux explications mais tentent de fournir des solutions. Le contact avec la philosophie des Lumières reste incontournable puisque c'est à partir de là que les juristes entendent bâtir sur les institutions islamiques le droit rationalisé. Nous devons à A. Laroui, dans *Islam et modernité* d'avoir soigneusement mis à l'épreuve non seulement l'Islam face au rationalisme mais de vérifier la pertinence de la démarche issue des Lumières dans sa confrontation avec l'Islam. Il dégagera, de la sorte le caractère approximatif que le XVIII^e siècle et la philosophie des Lumières ont de l'Islam. Les auteurs du XIX^e siècle n'arriveront pas à se dégager des préjugés anti-islamiques propagés par l'Eglise. Là où la raison voltairienne faisait ressortir les différences entre christianisme et Islam parfois au bénéfice de ce dernier, «au moment où se consolidait l'orientalisme scientifique, l'expansion européenne se heurtait partout, de l'Inde (Indonésie et Philippines) au Maroc et du Caucase à la Guinée, à une farouche résistance dont l'âme n'était autre que la ferveur islamique...»¹. C'est dire aussi combien les auteurs occidentaux, en même temps que leur production scientifique, se faisaient les porte-parole de l'impérialisme.

L'installation du système colonial dans ce rapport État-Islam soulève d'abord la question de la légitimité. Si, sur le plan international, la légitimité du pouvoir colonial est réglée selon les références aux normes du droit international, la légitimité du pouvoir sur le plan interne est inséparable de la nécessité de s'assurer la paix. Dans cette optique, se trouve justifié le recours à la légitimation par les principes de l'Islam que l'armée et l'administration coloniales mobilisent par l'intermédiaire des autorités locales. Dans l'exemple algérien, l'armée et l'administration françaises ont d'abord recours à la violence. Les actes de guerre permettent de mettre fin à une souveraineté unifiée dans une organisation locale autour des références

1. *Islam et modernité*, Bouchène, Alger, 1990, p. 131.

à l'islam. Dans un second temps, l'armée et l'administration coloniales vont s'appuyer sur une partie des autorités locales contre d'autres. Mais, dans tous les cas, elles mettent en place une stratégie de récupération des éléments de légitimité et de légitimation par l'islam. Dans cet objectif, elles tentent de se concilier et se concilient à coups d'arguments corrupteurs, les *Ulamas*, tout au moins en partie. Par l'intermédiaire de ces derniers, le pouvoir colonial use de *fatwas* pour faire plier le détenteur du pouvoir local ou pour le réduire au rôle de porte-parole de sa politique auprès de la société et en même temps auprès des fidèles.

Nous sommes donc en présence d'une entreprise de légitimation d'un pouvoir nouveau, extérieur à la société, par le recours à l'islam. En même temps que la légitimation du pouvoir, sont légitimés des dispositifs, des moyens de gouvernement extérieurs à l'islam et par le recours à ce dernier. Les traces d'une telle politique sont visibles depuis l'abdication du Dey Hussein Pacha, le 5 juillet 1830. La Convention signée à cette date établit clairement que «*l'exercice de la religion mahométane restera libre*». La religion est entendue ici au sens strict et n'entraîne pas de conséquences sur les autres formes d'organisation. Surpris par la résistance de la population, les Français, à défaut d'être entendus directement, décident de recourir à des modes de gouvernement indirects ou des relais de pouvoirs locaux. C'est ainsi qu'une politique tendant à vassaliser Abdelkader a été tentée, en reconnaissant en lui l'Emir et même le Commandeur des Croyants, dans les deux traités Desmichels (26 fév. 1834) et de la Tafna (30 mai 1837). Ce souci de s'appuyer sur des chefs locaux selon le modèle ottoman ne s'est pas limité à Abdelkader. Il a également été tenté en direction du Bey Ahmed à Constantine (qui, «*intraitable*» tombe en 1837).

Ainsi, les autorités françaises étaient tout à fait disposées à accepter un «*État musulman*» à la tête duquel ils placeraient Abdelkader que certains auteurs n'hésitent pas à comparer à Mohamed Ali et à son entreprise en Égypte¹. État vassal de la France, surendetté et définitivement soumis, l'Égypte devenait «*un pion de valeur dans le jeu politique et économique de la Méditerranée orientale*»². Dans *État et industrialisation dans l'Orient arabe*, Michel Seurat reconstitue l'expérience d'un État nation appuyé sur le réformisme de Mohamed Ali en Égypte. Il met en lumière une expérience de développement économique par le recours à «*un secteur industriel d'État*» et la construction d'une puissante armée. Les alliés occidentaux la lui feront réduire à 18.000 hommes, autrement dit à une simple force de police au lendemain de la défaite de Saint-Jean d'Acre en 1840³.

Dans le traité Desmichels du 26 fév. 1834, Abdelkader est désigné comme le Prince des Fidèles ou Commandeur des Croyants. L'article 2 de ce traité

1. J. Lambert, *Cours de législation algérienne, tunisienne et marocaine*, première partie, Législation algérienne, Lib. Ferraris, éd., Alger, 1949, p. 14.

2. R. Mantran, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Fayard, Paris 1989.

3. In *L'État de barbarie*, Seuil, Paris, 1989, p. 225-273.

dispose bien que «*la religion et les usages musulmans seront respectés et protégés*» et la liberté de circulation et du commerce reconnue. Au fur et à mesure de l'extension et du développement de la guerre contre Abdelkader qui finalement rejetait l'organisation vassale offerte, l'occupation totale de l'Algérie devenait le but des généraux français. Abdelkader se rend à Lamoricière le 23 déc. 1847.

Avec l'occupation totale de l'Algérie, le choix des chefs indigènes sera soumis à l'autorité des militaires des Bureaux arabes. Les chefs indigènes devront exécuter, comme simples fonctionnaires, encore qu'il faille mesurer cela aux garanties dont peuvent se prévaloir ces derniers selon le régime de la fonction publique pour pouvoir conclure en ce sens, les directives des officiers des Bureaux arabes. Dès lors, toute l'organisation administrative de l'Algérie prenait comme point d'appui et comme objectif les intérêts de la population européenne. La notion de services publics, tout comme l'organisation, de ces derniers, resteront liées à celles de population européenne¹.

La solution du régime de vassalité un instant mise en branle avec Abdelkader visait un double but:

- unifier autour de lui les particularismes;
- être le relais du pouvoir colonial en faisant accepter ce dernier.

Lorsque l'Emir s'est affirmé comme chef d'un État dont il entendait exercer la souveraineté y compris dans la définition de son étendue territoriale, la guerre a pris une autre tournure. Cela n'a pas exclu le recours à des relais de remplacement, par l'administration coloniale, au même titre que l'administration turque mais avec le souci de centralisation. Ce souci s'appuyait sur la différence de traitement des tribus selon l'attitude de leurs chefs. L'administration reprendra également l'armature administrative turque via l'État kaderien.

3. Le pouvoir colonial et les questions de souveraineté: souveraineté des Etats, souveraineté de la loi

L'administration et l'armée coloniales interviennent dans une société qui, jusque-là, avait ses règles propres, accrochées à des structures, des représentations, une histoire. Or, l'administration coloniale va agir sur la base d'un principe dicté par les objectifs de la colonisation. Ces objectifs sont connus: une colonie de peuplement avec des effets sur la terre, sur les structures locales. Celles-ci vont être transformées, à l'occasion détruites, en fonction des intérêts de la colonisation.

Le premier exemple est fourni par le régime foncier. Un Sénatus-Consulte de 1863 introduit le système d'individualisation de la terre, dans la mesure où celle-ci devait relever de la propriété individuelle, donc de propriétaires individualisés. Ce programme législatif passe par la destruction de la

1. J. Lambert, *op. cit.* p. 16.

distinction entre le *'arch* et le *melk*. Les conflits en la matière relèvent de l'autorité administrative qui tranche. En 1873, la loi Warnier a pour objectif d'introduire les terres dans les transactions et de favoriser de la sorte leur acquisition par les Européens. Pour individualiser les propriétés, il fallait individualiser les propriétaires. Jusqu'alors, les Algériens étaient désignés par leur prénom auquel s'ajoutait celui du père. On prévoit, depuis la loi Warnier que le propriétaire devait se choisir un nom. À défaut, le commissaire enquêteur se chargeait de lui en donner un. Dès lors, le nom attribué était en même temps celui de la parcelle de terre. Celui qui était propriétaire de plusieurs lieux finissait par avoir plusieurs noms.

C'est à partir de tout ce dispositif que prenait place la loi du 23 mars 1882 sur l'état civil¹. C'est dans ces contours que prennent naissance ces noms ridicules ou grossiers auxquels répondait le décret du 3 juin 1971 en donnant la possibilité à leur titulaire de pouvoir en changer. En attendant la législation sur l'état civil de 1976, l'administration algérienne s'inspirait de la loi de 1882 chaque fois qu'il fallait procéder à l'établissement de l'état civil dans les tribus. C'est ce qui ressort des ordonnances fixant les conditions de constitution de l'état civil et de leur mise en œuvre².

L'extension de l'état civil au titre de la loi de 1882 sera poursuivie par l'administration algérienne puisque, manifestement, l'administration coloniale n'avait pu individualiser en ce sens les membres de toutes les tribus. Deux exemples nous sont offerts ainsi par les arrêtés du 17 janv. 1964 et du 24 nov. 1971.

Le premier exemple porte sur la constitution de l'état civil dans les tribus de El Feidh, Aïn Naga, Al Haouch (dans les communes d'El Oued, Zeribet et Sidi Okba) et de la tribu de Ouled Sidi Bahous (commune d'El Abiod Sid Cheikh)³.

Un deuxième exemple restitue l'état des personnes et la distinction entre citoyens et non citoyens soumis au statut musulman auquel il ne sera mis fin, formellement, que le 7 mai 1946. La distinction conservant toute sa portée politique par l'effet de la division électorale en premier et second collège⁴.

Un troisième exemple s'appuie sur le droit pénal. Dès les premiers jours de la conquête, les infractions contre les personnes et les biens des Français sont considérées par le législateur colonial comme des atteintes à la sûreté et à la tranquillité de l'armée (arrêté du 15 oct. 1830). Une ordonnance du 10 août 1834 restreint encore le domaine du droit pénal musulman en édictant comme principe que les tribunaux français ne peuvent prononcer

1. J. Lambert, *Cours de législation algérienne, tunisienne et marocaine*, Première partie: Législation algérienne, Alger, Librairie Ferraris, p. 472.

2. Ord. 66-307 et 66-309 du 14 oct. 1966, J.O. n° 91, du 25 oct. 1966, pp. 1050 et 1054.

3. J.O. n° 13, du 11 février 1964, p. 187 et n° 9, du 1^{er} février 1972, p. 122.

4. Voir, ici, notre étude «Nationalité, citoyenneté: entre l'État, l'individu et le citoyen, le droit en question», in *Les accords d'Evian en conjoncture et en longue durée*, Karthala, Paris, 1997, p. 201-211.

d'autres peines que celles établies par le code pénal français, même lorsqu'il s'agit d'infractions au droit musulman commises par les musulmans. Les ordonnances du 28 fév. 1841 et du 26 sept. 1842 font du droit pénal français la législation de droit commun pour la population musulmane. Le droit musulman n'est plus qu'un droit d'exception. Son domaine est désormais limité aux infractions dont l'auteur et la victime sont musulmans sans que, toutefois, elles ne constituent des infractions selon la loi française.

En définitive, la colonisation s'est donnée une stratégie que l'on peut formuler de la manière suivante:

En premier lieu, tout ce qui dans l'Islam constitue un empêchement au choix de la colonisation est extirpé à partir du recours à la légalité. Ainsi en est-il du secteur déterminant en matière économique, la terre et sa redistribution. Ainsi en est-il, de la même façon, de tous les secteurs de souveraineté.

En second lieu, l'utilisation de l'Islam dans des réformes ou tentatives de réformes qui renforcent le pouvoir colonial et où le droit colonial est institué en norme arbitrale. Ainsi en va-t-il du droit de la famille et de l'approche coloniale de la chari'a.

L'Islam restera de la sorte la référence cardinale. En même temps que la référence à l'Islam nous révèle la fin d'un État, elle nous renseigne comment l'Islam sera constamment au cœur des projets de restauration de l'État, marquant à la fois le nationalisme et le réformisme comme il marque l'idée de nation. Retenons la remarque pertinente de M. Camau, laquelle s'applique, par delà les institutions politiques, au droit: «*l'absence d'une tradition politique nationale incorporée dans des institutions précoloniales a, tout à la fois, décuplé la force attractive du modèle français et renforcé la fonction identitaire de l'Islam*»¹. Ces aspects, s'ils sont décelables dans l'appareil judiciaire sont également présents dans la société. Il reste à savoir dans quelle mesure et comment cette double attraction trouve un terrain de réception qui rende le droit opératoire quelles que soient les sources de ses références. Nous avons déjà donné un éventail de l'impuissance du droit à dépasser le stade purement attractif pour prétendre à être un droit positif. Il reste maintenant à mesurer la dimension explicative de la crise de l'État que l'on évacue vers l'Islam et son système de normativité.

La prétention du Cheikh Hamani et, avec lui, des courants convergents ou contestataires à inscrire le droit dans le système de normativité islamique a des racines historiques. Elle fait partie de la reconquête de souveraineté en mettant fin au compromis historique. Ce dernier correspond à la période coloniale dans laquelle le musulman obéissait par nécessité au droit du *Kafir*. Doublé de cette recherche d'identité enracinée dans une référence aux normes de l'Islam, le droit prétend également à une modernisation acquise par sécularisation. D'une manière générale, l'histoire du droit renvoie à ses origines sacrées, indépendamment de toute culture. L'autorité

1. *Les Régimes politiques arabes*, Paris, PUF, 1990, p. 384.

politique peut intégrer la règle religieuse en lui prêtant le secours du bras séculier. La sécularisation se présente comme le passage de la règle sacrée à la règle entièrement définie et régie par la société des hommes. Ainsi a lieu le passage à la loi civile, même si le fond religieux garde une influence dans les matières codifiées. Il en a longtemps été ainsi par exemple pour le code civil français en matière de mariage et de filiation. La relation sacré/séculier dépendra non seulement du contenu des règles et de leur rapport au sacré ou au séculier mais de leur utilisation et de l'influence exercée par les acteurs à la fois juridiques et sociaux et qui peuvent conduire à la sécularisation du sacré comme à la sacralisation du sécularisé. Dans les sociétés chrétiennes, la sécularisation a été le résultat de rapports entre le souverain (roi, État) et l'Église. Il n'y avait pas de troisième dimension qui, dans une culture exogène est non seulement porteuse de modèle étatique et normatif mais en prépare l'introduction par le glaive. Or, c'est dans ce dernier processus historique que prend corps l'exemple algérien où la sécularisation est soumise à un parcours contradictoire dans lequel interviennent, bien sûr, les élites politiques avec leurs apports culturels.

Avant la colonisation, les accommodements avec l'État ottoman tenaient certainement grâce à cette appartenance au *Dar-El-Islam*. Les bouleversements de l'ordre juridique antérieur à la colonisation ont été vécus comme un traumatisme à travers lequel seront associées la violence coloniale et les tentatives de modernisation de ce qui restait du droit musulman, essentiellement le statut personnel. La crispation ou le repli identitaire font pièce aux invocations de l'ordre public derrière lequel les stratégies coloniales tentaient de présider aux réformes modernisatrices du statut personnel. Les traces de telles réformes seront visibles nettement après l'indépendance, en matière d'âge de mariage comme de droit de *djabr*, ou contrainte matrimoniale. Toutefois, elles seront submergées par une interprétation étroitement islamisante au sein des tribunaux d'abord, dans la consécration législative du code de la famille ensuite. Mais cette attraction de l'Islam sur le champ juridique dans son ensemble tient dans une explication d'ordre politique. La lutte de libération nationale «*instrument de cette reconquête de l'identité... se propose pour objectif la reconquête du pouvoir de décision dans tous les domaines de la vie nationale...*»¹. La réhabilitation de l'Islam fait partie des objectifs fondamentaux en osmose avec les étapes qui ont conduit à l'indépendance. D'où ce chassé-croisé inégal en ses deux composantes. D'un côté, s'affirme la réhabilitation de l'Islam dans une entreprise de récupération des règles fondées sur la culture enracinée dans son droit. Ce projet dont les relais trouvent rapidement un écho dans la pratique juridique est porté par le courant du nationalisme communautariste.

Contre ce dernier va buter le courant du compromis modernisateur au nationalisme teinté d'universalisme, regroupant des tendances étatistes au socialisme spécifique ou marxisant. Ce courant se reconnaît dans

1. Anouar Abdel-Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine*, Le Seuil, Paris, 1970, p. 18-19.

l'aménagement des règles du droit musulman engagé par l'ordre juridique colonial. Ici se concentre cette élite qui se reconnaît dans le fondement du droit français à travers une reprise de la philosophie des Lumières et qui prétend faire le tampon entre État colonial et État national.

Cette élite véhicule une contradiction de taille. Détentrice d'une maîtrise technique, philosophique, savante, du droit français par lequel elle a revêtu l'appareil d'État algérien, elle sera incapable, dans un projet politique de préparer le passage de sa doctrine juridique dans les représentations de la société et contrebalancer ainsi progressivement les perceptions communautaristes. Les principes de droit constitutionnel pris dans le champ universel à travers la familiarité acquise du droit public français n'obéissent à aucune concrétisation. Les libertés publiques qui sont le gage d'implantation d'un tel système d'organisation de l'État et de fonctionnement des règles de droit correspondantes sont évacuées au bénéfice d'un système autoritaire générateur d'anomie. Si les deux courants en présence — courant communautariste et courant modernisateur — ont leur part respective dans la construction juridique/étatiste, notamment dans les textes fondamentaux (constitutions, chartes), la part de la traduction de l'un et de l'autre au sein de la société restitue un déséquilibre criant dont les éléments sont transformés en points d'appui de moyens de pouvoir et de gouvernement. En effet, un tel déséquilibre à la réflexion inquiétant en termes de rationalité dans la gestion de l'État n'est pas du tout traité dans un programme d'affermissement, par le jeu des libertés publiques et des mécanismes constitutionnels, de l'État nation. En revanche, ce déséquilibre est instrumenté selon les besoins du balancier dans un sens ou dans l'autre à l'échelle des appareils d'État: gouvernement, ministères, Conseil islamique, système d'enseignement, justice, médias.

De la confrontation des deux sources de normativité à des fins comparatives, on observe que la normativité modernisatrice à prétention universaliste suppose un support politico-juridique qui, en réalité, fait défaut. Il est réduit à une suite de principes affirmés, sans consistance car démunis de prolongement social. Les cadres de tels instruments juridiques garants d'une sorte de label moderniste reproduisent, mais il faudra le vérifier dans une étude spécifique, les contours makhzéliens. Il s'agit, pour ces cadres, de fournir, comme sous le régime colonial, leurs connaissances techniques, leur savoir juridique sans être à même de pouvoir dépasser le stade de l'obéissance au commanditaire, au maître. Malgré leur prétention à la modernité, ils n'ont aucune prise sur le processus de formation dans la décision politique. Enfermés dans l'univers makhzélien, les tenants de l'universalisme ont réduit l'idéal de liberté puisé dans la rationalité des Lumières à un enfermement qui réduit l'idéal à un tracé autoritaire. De force populaire qu'elle aurait dû être pour prétendre réaliser des transformations en profondeur, la normativité modernisatrice se transforme en une force aristocratique sur laquelle l'oligarchie militaire assoit une modernisation illusoire.

La normativité d'essence communautariste a des répondants non seulement dans les relais politiques enracinés depuis la formation des partis nationalistes et la naissance du nationalisme, mais elle est en prise directe, communicative, avec la culture de la masse des Algériens. À l'inverse des élites modernistes, elle n'est pas démunie d'instruments de rechange dans le façonnement des outils normatifs. On va voir qu'au contraire, avec l'évacuation des supports idéologiques et juridiques propres à répercuter les éléments constitutifs des libertés universalistes, les principes constitutionnels qui conservent leur force d'attraction concrète sont d'essence islamique. Ces principes ne peuvent pas subir le même sort dans la facilité d'éviction. Non seulement le caractère constitutionnel de ces principes leur fournit une dimension solennelle, mais celle-ci est tirée vers un prolongement dont la dimension sociologique lui confère un statut d'envergure normative expansionniste ou du moins extensive. La référence à la norme islamique consacrée constitutionnellement et devenue seule opérationnelle est constamment mesurée à la norme islamique dans sa généralité, dans son universalité. Autrement dit, la constitution, comme l'action des gouvernants, seront constamment jugées sur la base d'une conformité toujours recommencée à la norme islamique. De ce fait, le principe de justice, selon l'idéal éthique islamique n'a pas de peine à se substituer à l'idéal de liberté resté sans support. La constitution, défaite dans toutes ses autres parties acquiert ou peut acquérir une autre signification et recouvre une réalité juridique qu'elle n'a pas par ailleurs. Elle finit par se ressourcer dans le sacré. De la morale islamique au droit de la nationalité en passant par le droit de la famille ou la justice, la constitution consacre les pouvoirs d'un président croyant et pratiquant, chef de la communauté des croyants dont il préside à la direction de la prière dans les cérémonies marquantes. À ce propos, il faudrait prêter attention aux cérémonies culturelles comme la retransmission systématique de la prière de l'Aïd et l'ordre dans lequel apparaissent non seulement le chef de l'État mais les présidents des assemblées parlementaires, du conseil constitutionnel, le Premier ministre, les ministres.

La prestation de serment du président de la République en fait un président qui, à défaut de répondre des obligations tirées du suffrage universel, est jugé sur les critères propres à satisfaire à l'idéal éthique en Islam. La règle de fait inscrite dans la culture et les mentalités se substitue aux normes théoriquement tirées de la souveraineté de la loi. La norme islamique de substitution se propage à tous les élus, les fonctionnaires, dont il n'est plus besoin de souligner qu'ils sont musulmans. Cette normativité peut prétendre à la rencontre avec le concept de normativité factuelle chère à Gurvitch. L'activité normative fondée sur la rationalité des Lumières et qui n'a jamais été soumise au questionnement du fondement de la règle, va devoir répondre à cette dimension par l'interpellation de la norme supérieure, d'essence islamique. Le caractère archaïsant d'un tel développement dans les rapports de l'État à la norme ne saurait pourtant être limité à cette seule approche.

La référence aux normes islamiques déploie les deux versants dans la perception du pouvoir. Ce dernier restitue les caractéristiques du système sultanien en s'appuyant sur ses *fuqahas* mais il produit en même temps les éléments de sa contestation et de sa mise en cause à partir de courants animés par des fuqahas libres de toute attache administrative. Les unes et les autres sont à même de pouvoir soulever, à tout moment, la question du fondement de la norme et en même temps, la légitimité de l'action politique.

Cette confrontation de l'action normative et du contenu des normes à ce qui leur préexiste en mesurant leur fondement n'a jamais suscité la moindre curiosité chez les juristes continuateurs, dépositaires du système juridique français et on n'en trouve pas de trace dans les écrits. À l'inverse, la normativité d'essence culturaliste/communautariste, partant de réflexes conservateurs, suscite la confrontation et appuie cette dernière sur le besoin de justice, la nécessité pour le gouvernant de veiller à la réalisation de l'idéal de justice. C'est dans cette voie que ce type de normativité en vient à côtoyer de plus en plus les rudiments des libertés publiques et individuelles et accède à une autre rationalisation. Celle-ci s'ouvre dès lors que sont posés les éléments du questionnement sur le fondement du droit auquel les détenteurs du pouvoir d'État, entendent soumettre les personnes, leurs biens, leurs activités, leurs relations, y compris celles qui les mettent en rapport avec les multiples porte-parole de l'État. Si on est convaincu de l'idée que «*seul un mauvais juriste [peut] regarder le droit [comme] simple exégèse de texte*», on admettrait que les *fuqahas*, en interpellant le gouvernant sur le fondement de la norme, échappent à la catégorie des mauvais juristes, ne serait-ce que parce qu'ils refusent de regarder le droit «*comme un règlement de caserne*». En interpellant le pouvoir, le *faqih* fait ressortir cette réalité selon laquelle «*le droit apparaît souvent de nos jours aux hommes comme une machine incompréhensible et redoutable, fonctionnant pour elle-même et dont la seule justification est la force qu'elle peut déployer. Il est le symbole d'une société oppressive, formaliste, sans âme ni entrailles, qui tend à uniformiser les individus, leur enlever toute marge de liberté, les soumettre à ses critères monotones et surtout leur restreindre la liberté*»¹.

Si le questionnement sur le droit et son fondement est posé à partir des références à l'Islam, il faut se demander pourquoi, en même temps qu'il faut chercher à pénétrer la signification de cette demande de *ré-islamisation*. La reprise des Lumières ne parviendra à rien d'autre qu'à se figer dans un emprunt technologique sans rapport avec une continuité dans les sources comme de leurs critiques. La critique de la modernité faite par l'École de Francfort ou par J. Habermas qui reprend Adorno en modulant les aspects critiques dans une relégitimation de la modernité, tout cela restera extérieur au monde de l'emprunteur qui étalera continuellement les bienfaits d'une modernité sans rapport avec ses supports. Elle finit par jouer à contresens.

1. Christophe Grzegorzcy, *La théorie générale des valeurs et le droit*, Paris, LGDJ, Collec. Bibliothèque de philosophie du droit, 1982, p. 269.

Pour comprendre la dimension de la modernisation du droit et des caractéristiques qui l'accompagnent, il importe de retracer son histoire, les cheminements qui y conduisent en prêtant attention à ses porteurs et ses parangons.

Il existe depuis de nombreuses années une tradition historiquement répertoriée qui installe la modernité juridique et politique en Islam selon les paramètres de l'occidentalisation ou de l'eupéanisation. Dans cette reconstitution, on remarque que l'occidentalisation va de paire avec la décadence de l'empire ottoman, expression achevée du pouvoir dans le monde islamique. Ainsi, il existe un processus de découverte de l'Europe par l'Islam, titre célèbre d'une réflexion de B. Lewis¹. Mais il faut aussi avoir présent à l'esprit comment l'Europe a découvert l'Islam et comment elle entreprend de le moderniser en tentant de semer chez les porte-parole de l'Islam une vision de la modernité juridique et politique constituée par l'Europe.

Une telle perspective est inséparable des rapports de domination dans lesquels se sont installées les relations internationales à travers la question d'Orient. Dans un sous-titre intitulé «Vers la modernité», Charles Bazin, l'un des nombreux coauteurs de *Histoire de l'Empire ottoman*² relie la nécessité des réformes, condition de la modernité, dans les domaines scientifique et technique en mentionnant le particularisme significatif hiérarchiquement, notamment, par rapport à d'autres préoccupations, du «*domaine militaire*». L'auteur développe le cheminement des réformes ainsi: «*Leur nécessité apparut prioritaire dans le domaine militaire, où il s'agissait de prendre modèle sur les armées de l'Europe moderne. Après plusieurs essais infructueux en raison des oppositions intégristes à toute «innovation», un acte décisif en ce sens fut accompli en 1826 par le sultan Mahmûd II, qui réagit à une dernière rébellion des janissaires en les faisant impitoyablement massacrer. Les corps des janissaires et des spahî furent dissous, et l'armée organisée à l'eupéenne, avec des instructeurs étrangers. Enhardi par ce succès, Mahmûd II étendit la modernisation à d'autres domaines, en introduisant, pour les fonctionnaires, le costume européen avec port du fez et en créant un ministère de l'Intérieur et un ministère des Affaires étrangères semblables à ceux de l'Europe. Son fils et successeur 'Abdül-Medjid (1839-1861) ira beaucoup plus loin: en 1839, il fait donner lecture, devant une assemblée solennelle de hauts dignitaires ottomans et d'ambassadeurs étrangers, de la Charte impériale qui promulgue les premières grandes réformes (Tanzimât), dont la disposition essentielle est la proclamation de l'égalité juridique de tous les sujets de l'empire, sans distinction de religion ou de nationalité. Fait caractéristique, le texte de la Charte était promulgué simultanément en turc et en français. Par la suite, le français, dont l'étude approfondie s'était déjà introduite parmi les élites, devint, pour tous les actes ayant quelque implication internationale, la seconde langue officielle de l'empire, et sa connaissance, véhiculant la culture, les idées et les modes*

1. *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, La Découverte, Paris, 1982.

2. Sous la direction de Robert Mantran, Fayard, Paris, 1989, p. 716.

françaises, se répandit rapidement dans l'aristocratie et le monde intellectuel ottoman» (p. 717).

Dans son *Histoire du droit islamique*, N. J. Coulson retrace le parcours de «l'accueil des lois européennes» en prenant soin de souligner le «*conflit apparemment irréconciliable... entre le droit traditionnel et les besoins de la société musulmane dans la mesure où celle-ci aspirait à s'organiser selon les normes et les valeurs occidentales*»¹. À travers le droit commercial, le droit pénal, le droit civil et le système des Capitulations, le rythme des réformes et leur contenu mettaient en cause la souveraineté de l'État, si on la mesure aux critères juridiques occidentaux de la définition de l'État: territoire, population, gouvernement et, par conséquent, règles régissant ce dernier. Les traités définissant les rapports entre États européens et l'empire ottoman soustraient à la souveraineté de celui-ci des populations qui relèveraient normalement de sa compétence juridictionnelle. Comme il était hors de question que s'appliquent les termes de la chari'a à des populations européennes, il devenait normal de retirer de cette compétence des catégories de sujets entrant en contact contractuel avec des Européens.

La modernisation du droit par occidentalisation se fait sur la base d'une attraction qui n'a pas la modernisation pour ressort. En réalité, il s'agit des intérêts commerciaux du capitalisme européen. L'alignement des règles juridiques entraine dans la panoplie des moyens nécessaires pour satisfaire aux besoins économiques. Ce versant de la modernisation, doit être mis en exergue pour faire ressortir sa dimension idéologique et les éléments non dénués de violence qui accompagnent, aux yeux des sociétés en question, et non pas leurs élites, qui apparemment se sont associées aux puissances européennes, la modernisation. Non pas que celle-ci n'était pas nécessaire, bien au contraire, mais les conditions de son introduction jointes aux descriptions unilatérales et dithyrambiques qui les accompagnent masquent à la fois les phénomènes de rejet qui ne sont pas pris en compte et, par contrecoup, les tares qui grèvent la modernité et en font un éternel enjeu de discorde, faussant les voies d'accès à toute modernisation. Celle-ci s'apparente à une insémination artificielle susceptible de rejet et de filiation monstrueuse.

La crise, puis la décomposition de l'empire ottoman, ont été jalonnées par des tentatives de réformes. L'introduction de ces dernières ne semblaient avoir qu'un objectif, tenant en un seul mot, constamment réaffirmé puis reproduit par une certaine perception de l'histoire et de la sociologie, pour ne pas parler du droit: *modernité*. Dans celle-ci, s'insérerait un élément fondamental qu'il ne fallait pas négliger, les fournisseurs de modèles modernisateurs (armée, finances, administrations, institutions politiques) en concurrence les uns avec les autres. Selon les circonstances, les États européens pouvaient être les ennemis ou les alliés à un moment où l'Orient subissait des recompositions aux visées impérialistes. La modernité et son

1. PUF, Paris, 1995, p. 145.

expression matérielle, la modernisation des structures ou des règles institutionnelles doivent être saisies dans le souci de sauver un pouvoir de domination — l'État ottoman — en lui injectant des substances propres à permettre sa domination et l'exercice d'un pouvoir à distance, indirect, sans colonisation. L'appui sur des élites européanisées conductrices de modernité et agents modernisateurs étroitement conseillés n'était pas la moindre caractéristique de ces périodes de réformes.

En définitive, la logique de fonctionnement de l'État était toujours la même. La modernisation passe, comme la constitution de la puissance antérieure, par un processus d'extériorisation des moyens de coercition sur la société. Avec une nuance de taille: dans les siècles précédents, le pouvoir de coercition était confié à des armées recrutées sur la base d'appartenances ethniques extérieures. Depuis le XIX^e siècle et la décomposition progressive de l'empire, la naissance d'États nationaux, les armées nationales constituées sous l'influence des méthodes européennes et des intérêts en présence ont installé des pouvoirs locaux dotés d'institutions locales avec un pouvoir dominant extérieur. L'extériorité ici, règne sur l'ensemble politique/territorial en ayant son centre ailleurs. Il y a ainsi une localisation puis une nationalisation du pouvoir dans les pays islamiques, vis-à-vis des autorités ottomanes. Mais cette autonomisation à l'égard du pouvoir central ottoman se développe avec un contrôle, une domination externes, ayant son siège dans les différentes puissances européennes. Seuls importeront, dans ces conditions, les moyens mis en œuvre pour optimiser les réformes dans les circuits de l'État, l'armée, l'administration. Le souci de savoir comment constituer les véhicules d'irrigation de la société par les règles réformatrices n'est même pas effleuré.

Comment se constitue le schéma de leur réception, de leur acceptation? Nous posons la question à titre purement théorique et didactique dans la mesure où l'on sait par ailleurs que ce système de modernisation véhicule une logique de domination. Ajoutons que le modèle de modernisation appartient à l'ordre monarchique ou impérial. En s'arrêtant à la seule modernisation des institutions juridiques, politiques, il reste un paramètre dont les pesanteurs ne sauraient être mises de côté. L'ordre monarchique/impérial européen fournisseur de réformes a produit le processus de celles-ci dans une unité culturelle à l'intérieur de son espace propre. Une telle unité contient, prépare, développe, les éléments de contestation conduisant à une redéfinition des termes du pouvoir à la lumière de l'expérience et des utopies qui travaillent la société et ses médiateurs. La modernisation, en terre d'Islam s'accompagne, au contraire, non pas uniquement des moyens de son introduction, imposée, mais aussi de la mise en place de structures propres à prévenir tout développement qui mettrait en cause les détenteurs du pouvoir. Elle met ainsi en place la pérennité de pouvoirs et de moyens pour y parvenir, empêchant le cycle interne de démocratisation des pouvoirs et de leurs sociétés. Dans cette approche on mesure le degré de violence dont

s'accompagne la modernité. On trouve des traces d'une telle violence qui emporte avec elle une dimension charnelle, ainsi explicitée chez P. Enfantin : «Suez est le centre de notre vie de travail; là nous ferons l'acte que le monde attend pour confesser que nous sommes mâles!»¹.

Le rapport à la chari'a se pose donc sur des structures dominées par l'impérialisme en Europe qui impose à l'autorité politique ottomane ou égyptienne un modèle de réorganisation exogène à la culture de la société. La modernisation n'est donc pas l'effet d'un mouvement interne où se mettent en branle les composantes de la société et leurs prolongements dans l'État, l'administration, la justice, l'expression intellectuelle. Dans l'orient musulman soumis à l'impérialisme dans ses parties stratégiques, vécu par certaines de ses composantes comme un danger d'anéantissement culturel, la modernisation/occidentalisation du droit a précédé la question de la légitimité et de la modernisation du pouvoir telles qu'elles ont été soulevées en occident. La légitimité du pouvoir en occident s'est posée en liaison avec l'aménagement d'un contrôle sur les actes du souverain et par conséquent un aménagement des règles qui gouvernent la production du droit. Les lois au sens de droit, sont soumises à un étalon de mesure quant à leur bien-fondé. L'évolution technique du droit n'est pas sans liens avec l'évolution ou le contenu de la pensée en matière de légitimité du pouvoir et du fondement des règles. Ne serait-ce que sous forme de questionnement dont s'emparent des médiateurs. Chronologiquement, la question liée à la légitimité des règles a précédé le contenu modernisateur et l'évolution technique du droit. En cela, on peut soutenir que la philosophie des Lumières a enfanté d'une certaine manière, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, et par contre-coup l'organisation juridique postérieure. Ici prennent leur source les notions de souveraineté nationale ou de souveraineté populaire et l'aménagement des régimes politiques parlementaires et présidentiels.

Dans le monde arabe, la polémique autour du livre de Ali Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*², en cristallisant les positions entre conservateurs et progressistes, a figé l'idée même de modernité politique et juridique sur un voisinage d'occidentalisation, prolongée dans les méthodes dictatoriales d'Ataturk tout en bénéficiant de la présomption de modernisation et de progressisme. L'œuvre de Ali Abderraziq, qui s'inscrit dans une réflexion sur les rapports entre Islam et État, susceptible de demeurer dans le registre de la réflexion sur la légitimité du pouvoir et les fondements de la règle de droit est tirée dans l'arène politique d'abord pour servir la stratégie du Wafd³. Dans la foulée, l'épisode Abderraziq a fait

1. J.-C. Berchet, *Le Voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, R. Laffont, Paris, 1985, p. 20.

2. Le Caire, 1925. Voir nouvelle traduction et présentation dans La Découverte-CEDEJ, Paris, 1994.

3. Wafd, parti égyptien national-libéral dont le nom tire sa signification de «délégation».

l'objet d'une traditionnalisation dans une filiation enracinée à gauche et où certaines approches installent pêle-mêle des penseurs, juristes, philosophes et hommes politiques. De fait, le rapport à la chari'a est de loin antérieur à la polémique autour du livre de Ali Abderraziq. Cette question était déjà un centre d'intérêt institutionnel au XVI^e siècle avec la pratique des *kanûnamé* qui ne sont rien d'autre que des règlements administratifs. Leur conformité à la chari'a, souvent très éloignée, n'en imposait pas moins leur légitimité sur la base d'une approche très large juridiquement argumentée, de l'*intérêt général* ou *Maslaha*. C'est dire que les potentialités de la modernité juridique n'étaient pas absentes. Le rapport de la chari'a au *kanoun*, en suivant le cours de la législation/réglementation aurait débouché sans nul doute sur la séparation du politique et du religieux sans traumatisme. La chari'a aurait fourni, dans le domaine de l'utopie, la référence à l'idéal éthique d'un pouvoir fonctionnant sur le modèle séculier. Les techniques de transformation du droit auraient pu être introduites à partir de références culturelles internes, la chari'a jouant le rôle du droit naturel par comparaison avec la confrontation entre règle et fondement en Occident. C'est dans ce creuset de «*concordance entre le droit, la raison et la liberté*» que prend corps le '*adl*, justice divine, idéal de justice.¹

Le procédé et le rythme de modernisation du pouvoir par introduction des règles de droit européen n'est rien d'autre qu'un alignement du pouvoir politique sur les sources où sont puisées les règles implantées. Les catégories juridiques et politiques sont introduites dans un État qui prétend les imposer dans des sociétés renvoyant à un autre imaginaire de la règle, du pouvoir, à une culture des rapports en société et à des mentalités façonnées dans la différenciation, voire dans l'opposition avec la Loi du *Kafir*. Soudainement devenue *Loi Modèle* portée par le glaive sultanien, elle porte la marque de l'arbitraire de ce dernier malgré les références aux principes modernisateurs. Cela emporte deux constatations:

En premier lieu, nous sommes loin d'un pouvoir démocratisé. La monarchie parlementaire égyptienne n'aboutit, au mieux, qu'à faire éclore certaines couches bourgeoises sans prise sur la multitude.

En second lieu, l'enracinement de normes fondamentales par référence aux principes tirés des Lumières demeure illusoire. Par conséquent, le pouvoir ne peut être effectivement jugé sur la base de tels principes.

L'eupéanisation/modernisation porte la marque de sa pénétration. Unissant la violence à la décadence, elle témoigne de la rupture d'une évolution qui avait déjà été entamée de l'intérieur, en particulier dans l'empire ottoman et l'Égypte. La sécularisation et son aboutissement possible sur la modernité/raison était largement inscrite dans l'histoire de l'empire ottoman. L'occidentalisation, conséquence de la décadence mais aussi son aggravation, sa précipitation, a été porteuse de blocages. La crise de la conscience islamique ne peut être dissociée de l'affrontement culturel et

1. A. Laroui, *Islam et modernité*, p. 52.

social qui ne saurait être schématiquement réduit à des conservateurs et des modernistes. La modernité arabe s'invente une continuité sur la base d'interprétations liées à des conjonctures politiques sans prendre en compte les autres dimensions : histoire, économie, idéologie.

La permanence du renvoi à la chari'a et à l'éthique islamique se fait dans une forte demande de justice restée inachevée. Cette demande accompagne la mise en cause de règles défaites par l'entremise de la suppression du khalifat. La suppression de ce dernier n'est pas seulement la fin d'une forme désuète, archaïque de pouvoir. Elle est interprétée et vécue comme la négation de ses propres valeurs. Ici prend corps la dramatisation de la question de l'identité et la mise en porte à faux d'une modernisation par ailleurs nécessaire.

Ces questions font toujours l'objet de réflexion chez les auteurs. Quelques exemples méritent d'être présentés pour être discutés ici.

CONCLUSION

Du positivisme optimiste des uns à l'étatisme inconditionnel des autres *ou* **Comment sortir du conflit avec la chari'a?**

Pour B. Ghalioun¹, «*le problème des sociétés musulmanes contemporaines ne tient pas à l'agressivité d'une religion largement déstructurée, mais davantage de l'incapacité de l'État à s'acquitter des tâches que lui assigne la politique moderne. À l'incapacité du politique s'ajoute la carence du religieux, réduit à un instrument politique de combats contradictoires, et aussi son impuissance en face des risques multiples de marginalisation collective, d'aliénation et de barbarisation...*». En ce sens, il met en avant l'obstacle à «*l'émancipation politique et intellectuelle*». Un tel obstacle ne réside pas dans la religion mais dans «*une idée tronquée de la modernité, une politique économique, sociale, culturelle voire religieuse, conçue par des élites modernes et imposée par des pouvoirs rarement élus, toujours impopulaires ou anti populaires. C'est le déni du statut de citoyen aux classes déshéritées qui nourrit l'aspiration à la renaissance d'une âme de croyant dans chaque individu*»². Ce faisant, il proclame que l'État n'a d'autre mission que celle «*d'appliquer la loi*». Pour partir à la recherche de cette dernière, B. Ghalioun va sonder le rapport entre chari'a et droit positif. On retombe sur la question de la souveraineté de la loi.

C'est une chose d'évaluer les capacités de l'Islam et des musulmans à produire la sécularisation et à distinguer entre le droit positif, œuvre de l'homme et des appareils de l'État, et le droit tiré de la chari'a ou la chari'a dans son ensemble et les règles qu'elle édicte.

Autre chose est de faire l'inventaire des règles et pratiques objectives, c'est-à-dire les règles issues de la confrontation entre les sources en conflit, le pourquoi de ce dernier et la traduction de l'ensemble sur le terrain. Pêchant à la fois par optimisme et par excès positiviste, B. Ghalioun estime, dans une appréciation figée, que les domaines respectifs de la chari'a et du droit positif sont nettement tracés. Si tel était le cas, on ne comprendrait rien aux causes de la crise du monde arabe et islamique ni sa dimension. En effet, rien n'est plus facile que de constater la réinjection continue de la chari'a dans le domaine politique. Ainsi, à travers sa démonstration, on a l'impression que B. Ghalioun nous livre des rapports tronqués entre chari'a et politique dans le domaine du droit et du droit politique, autrement dit les règles juridiques d'organisation et de fonctionnement de l'État.

1. In *Islam et politique. La modernité trahie* (La Découverte, Paris, 1997), p. 166.

2. *Ibid.*, p. 171.

La souveraineté de la loi n'est toujours qu'un objectif. Si, par chari'a et droit positif il s'agit tout simplement de montrer que la loi au sens politique et législatif, échappe au domaine du sacré, celui de la chari'a en tant que loi divine, religieuse, il n'y aurait pas de peine à l'admettre. Mais pour que la souveraineté de la loi puisse jouer, il faudrait que la loi renvoie aux contours de nature à juger de son efficience et qu'elle nous restitue les éléments moteurs de sa substance. Or, il est établi que nulle loi n'échappe, à travers ces éléments moteurs de sa substance, aux fondements qui renvoient à sa légitimité. Que serait donc la loi si elle n'était que source d'arbitraire gouvernant — quand bien même recouvrirait-elle la nature du pouvoir législatif — sans possibilité aucune de la juger, de disputer de sa légitimité et de son fondement? Si les éléments qui restituent à la souveraineté de la loi (souveraineté du peuple) sa signification à la fois politique et juridique sont inopérants, parce qu'inexistants ou déficients, où puiser alors le pouvoir de juger du fondement de la loi, sinon dans la chari'a? On voit comment la chari'a est réintroduite inévitablement dans le domaine politique et juridique.

À l'expérience, on ne saurait conclure à une séparation donnée d'emblée entre droit positif et chari'a. C'est ce qui ressort à la fois de l'histoire des États et des controverses. Les travaux de B. Botiveau fixent cette discontinuité des rapports entre chari'a et droit positif à partir de la nature présumée de l'une et de l'autre¹. La lecture de B. Botiveau permet de faire ressortir la liaison entre «*codifications modernes*» d'une part, la perte par le droit islamique de «*sa force comme référent principal*», d'autre part, et, enfin, «*la réislamisation de la vie publique*». Or celle-ci ne se fait pas sans un prolongement sur le droit. D'où la question que l'on peut déduire des constats successifs faits par B. Botiveau: pourquoi, contrairement au droit islamique qui «*favorisait l'intégration sociale*», les nouveaux dispositifs juridiques des États ne sont pas substitués, comme moyen d'intégration sociale aux «*référénts islamiques*»? Pourquoi ce re-surgissement et cette demande de droit à base d'Islam, qui n'ont de brusque que l'apparence? Pourtant, contrairement à ce que soutient B. Botiveau, «*cet intérêt renouvelé pour la culture juridique*» ne porte pas que «*sur l'intérêt pour l'histoire des sociétés arabes*» ou «*pour le patrimoine*» (p. 34). Les prolongements sur la vie politique et le statut des règles respectives d'après leur source sont indéniables. Les racines conflictuelles sont d'ailleurs relevées soigneusement par B. Botiveau quand il distingue les deux tendances à l'oeuvre dans les réformes empruntées à l'Europe: selon que les réformes cherchent des formules d'adaptation sans saccager la culture juridique ou bien qu'elles poussent à la transposition brutale, absolue, du «*droit positif*» seul.

Si on prend en considération les développements politiques qui marquent les États arabes contemporains, la modernisation juridique dans l'Orient arabe est un échec. Elle porte la marque d'une double perversion: celle de

1. *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris et Aix-En-Provence, Karthala-Iremam, 1993.

chari'a et celle de droit positif. Il ne sert à rien de donner, comme le fait B. Ghalioun, des exemples qui confortent une approche idéale de la séparation entre droit positif et chari'a. Ainsi en est-il des illustrations tirées du khalifat de Omar (p. 205) ou bien de celles des Ottomans.

Dans l'exemple puisé de la «gouvernance» selon Omar, l'État islamique tire entièrement sa légitimité et ses règles de la chari'a. L'adaptation de celle-ci à la vie quotidienne n'est que la mise en œuvre des prescriptions du message auxquelles le gouvernant (Khalife), comme le compagnon (croyant) se réfèrent constamment. En quoi consiste le fondement du droit ici bas pour un musulman, fût-il Khalife, si ce n'est dans la volonté de parvenir au juste, en étant un *musulman accompli*? Comment peut-il édicter des règles sans références à leur fondement et sans les mesurer à l'idéal éthique? Si des règles extérieures à la chari'a ont bien été intégrées au système de normativité islamique par effet de sécularisation interne, dans l'harmonie, par contre, on serait bien en peine de pouvoir déterminer comment et à quel moment une autre source de fondement des règles a été réellement opératoire. On ne saurait éluder le débat qui, dans toute société mène du fondement du droit sur des bases religieuses vers une source séculière.

Faire l'impasse sur un tel débat à partir de la chari'a, c'est ignorer ou minimiser le blocage et ses causes dans les pays arabes et islamiques. Le débat philosophique sur les fondements du droit existe dans tout système de droit. Il sert d'aiguillon et de dynamisant à la pensée juridique. Ce débat n'est pas inconnu de la pensée islamique et de la pensée juridique en particulier. Au même titre qu'il l'a été pour la pensée juridique occidentale, le problème posé demeure le passage du droit naturel au droit positif. Dans le rapport droit naturel/droit positif, l'œuvre des théologiens n'est pas négligeable puisque la pensée des théologiens a dégagé le droit de la puissance divine pour le mettre entre les mains du Souverain État.

Si le passage du droit chari'ique au droit positif est une réalité, il faut en retracer l'historique pour pouvoir en mesurer la viabilité. Le passage de la chari'a au droit positif ne s'est pas fait dans une sorte de pas de géant, par négation de la pensée juridique islamique. Celle-ci cherchait depuis longtemps et enracinait, tout comme en Occident, le fondement du droit dans une autorité supérieure à celle du Prince. Ce fondement des règles opposable au Prince devait nécessairement se rapporter, soit effectivement, au titre de norme, soit sous forme de contestation critique, à l'idéal *chari'ique*.

Ainsi, la proposition de B. Ghalioun sur *droit positif et chari'a* manque de dimension dialectique. En effet, on ne saurait faire le saut dans le droit positif occidental baptisé modernité:

— Sans se préoccuper de savoir si la pensée juridique arabo-islamique a fait le cheminement du droit-chari'a au droit positif et comment. Si cette mutation ne s'est pas faite, pourquoi?

— Sans avoir répondu ni retracé la progression historique ou le blocage de la pensée juridique en Islam, le droit positif est donné comme un aboutissement à partir surtout de l'expérience historique de l'Occident.

Les intermédiaires tels que Abdel Razaq Al Sanhoury, juriste de la sécularisation et du positivisme en Islam sont tout de même marqués par leur appartenance académique et l'autorité du comparatiste, ancien Directeur de l'École Khédiviale de Droit du Caire, Edouard Lambert. Si le droit au sens organique et régulateur s'entend comme un produit de l'État et de sa puissance, dans une société déterminée, il faut éviter de circonscrire les travaux de Al Sanhoury dans sa force de démonstration exégétique mais se demander sur quoi légifère l'État égyptien. Quelles sont les implications de cette politique juridique de législation systématique empruntée au droit français? On ne saurait sans un questionnement en profondeur introduire les questions d'*institutions, institutionnalisation, droit positif* sous forme de simple abstraction. Le droit est le produit d'une société donnée, exprimé par la souveraineté de l'État, certes, mais répondant à tout moment à l'interpellation de son fondement. La démarche évolutionniste de B. Ghalioun conduit à un positivisme où le droit positif n'est pas tout à fait un droit positif, tandis que la chari'a n'est plus tout à fait la seule loi religieuse dans laquelle il tente de la tenir enfermée. Il faut chercher en quoi l'œuvre d'un Al Sanhoury, qui constitue certainement un apport considérable dans la réflexion et l'exégèse, renferme en même temps les motifs de rejet au sein de sa société et dont les contradicteurs, peut-être par simple nécessité stratégique, n'ont d'autre solution que d'en appeler à la chari'a. L'appel à la chari'a doit-il être exclusivement appréhendé sous l'angle du sacré et de la momification des sociétés? L'appel à la chari'a ne constitue-t-il pas aussi un instrument de survie pour des pans entiers de la société et des couches sociales meurtries tout en fournissant les arguments sur la discussion du fondement même de la règle de droit et sa légitimité?

La composante essentielle au blocage de la pensée juridique en Islam provient en grande partie de l'irruption violente du droit positif occidental sans les éléments qui le livre à la contestation sur le plan de la pensée juridique elle-même. Les tenants d'un droit positif imposé à marche forcée, malgré leurs compétences techniques, restent prisonniers de schémas idéologiques au parti pris manifeste. Un excellent exemple nous est fourni par l'idéologie juridique positiviste de Muhammad Saïd Al-Ashmawy.

Dans son essai, sur *L'Islam politique*¹, M. S. Al-Ashmawy s'attache à réfuter les thèses islamistes en reprenant les mêmes excès à rebours. Ainsi, pour rejeter la prétention islamiste sur le caractère infidèle des lois, en vient-il à soutenir que les «*normes, théories ou appareils ne sont que des instruments neutres*» (p. 42) ou bien «*le droit commun égyptien se propose-t-il autre chose que d'instaurer la justice dans la société?*» (p. 104). Quand bien même les réponses des islamistes et leur argumentation seraient irrecevables, il reste curieux de voir comment le repli sur le positivisme sans nuance constitue la seule voie de salut. Concluant vite à l'assimilation des «*principes politiques de la*

1. La Découverte, Paris, 1989 et 1990.

démocratie libérale» par «la couche supérieure de la classe moyenne égyptienne» (p. 48), il n'aborde pas du tout la question du fondement des règles et le fait que celui-ci ne passe pas par le circuit juridico-politique libéral. Tout au moins son utilisation reste aléatoire. D'autant plus que la conception de la légalité tirée de la souveraineté de la nation est mise en porte à faux par l'article 2 de la Constitution égyptienne. Depuis l'amendement du 22 mai 1980, celle-ci fait des «*principes de la chari'a islamique la source principale de la législation*». Ce qui offre un support non négligeable au contrôle de constitutionnalité sur la base de la chari'a.

La consécration de l'Islam dans les textes officiels, notamment les textes fondamentaux, incite au questionnement à la fois sur le plan politique et sur le plan du droit. En réalité, comme on l'a vu continuellement, droit et politique sont ici étroitement imbriqués.

Selon Yadh Ben Achour, sur le plan politique, l'«*Islam religion d'État*» «est précisément le credo du nouvel étatisme en pays d'Islam. Il ne signifie nullement l'entrée de la religion en politique, mais bien sa sortie. Le principe constitutionnel qu'il cache est celui-ci: il est interdit d'être plus musulman que son Prince, rien de plus. Il reste loisible évidemment au chef de l'État d'être le fidèle de tel ou tel Islam. Quelle vision de l'Islam est la plus stabilisatrice pour l'État? Celle de Khomeiny, de Bourguiba, de Hassan II, de Nasser? Cela importe peu, c'est une question de politique politicienne». Pour Y. Ben Achour, «*Le dogme est... Pas d'Islam au-dessus de l'État, pas de Dieu, en dehors du chef*»¹. Pour lui, les contradictions que renferment cette construction sont réduites à une simple apparence: «*que l'apparence donne le sentiment du contraire, n'est précisément qu'apparence. C'est par cette méthode que les laïcités pénètrent au sein du couple, de la famille, des moeurs, du travail. Et c'est également par ce biais que l'Islam du for intérieur se développe et laisse le reste à l'État*». Cela veut dire que «*le croyant garde la religion de la foi, il abandonne la religion politique à l'État. Le domaine religieux en est donc venu à un début de scission. La division totale est une question de temps. Scission religieuse, État, constitution de la citoyenneté se font globalement ensemble... Telle est la ruse de la raison laïque en Islam. C'est par ce biais que nous nous exerçons au dur métier de citoyen qui veut dire unité de foi, unité de loi*» (p. 259).

Ces propositions ne sont pas exemptes de critiques, en dehors de celle qu'on pourrait développer au sujet de la confusion faite entre les trois types de régimes eu égard à la place réservée à l'Islam dans les uns et les autres: celui de Khomeiny, de Hassan II et celui de Nasser et de Bourguiba qu'on peut regrouper. En effet, le système iranien introduit une dimension dans laquelle l'État est soumis à la chari'a selon un processus institutionnalisé. Ce qui est vrai aussi pour le Commandeur des croyants dans le royaume du Maroc. Mais la critique essentielle est ailleurs. En effet, en voulant être Dieu et le seul Dieu, le chef impose bien une représentation de Dieu et du politique. La proposition contient justement en elle-même la violence qui consiste, au cas de trahison ou de perversion du chef, à tuer ce dernier et,

1. Normes, foi et loi en particulier dans l'Islam, Cérès éditions, Tunis, 1993, p. 259.

avec lui, le Dieu qui lui est superposé. L'exemple ici, très bien analysé par B. Ghalioun est celui de la voie de la laïcité par la violence qu'illustre, en dehors de l'Islam, la fin de la monarchie française où le roi, représentant de Dieu sur terre, est quand même exécuté.

Comment le *for intérieur* peut-il être isolé du sentiment de justice ou d'injustice du gouvernant qui s'accapare la religion et donc, qui parle et agit au nom de la religion, même s'il fait de la politique ? On ne saurait résoudre l'équation en niant le problème : en effet, si l'Islam est accaparé par l'État, il est forcément et simultanément source d'interpellation de l'État. Cette question ne peut être évacuée sans mise en perspective du rapport État-société, du contenu de la politique menée, du régime des libertés, y compris la liberté du culte. Paradoxalement, l'accaparement de l'Islam par l'État, ne pose-t-il pas la question de la liberté religieuse ? Il faudrait cerner au plus près cette question et sa spécificité dans les États arabes. À l'Islam d'un État, quel qu'il soit, répondra un Islam en dehors de l'État. Cet Islam ne sera pas uniquement celui du *for intérieur*, si on entend par là le désintéressement du croyant des questions de pouvoir, d'administration, de justice.

En réalité, la question qui demeure est celle de la coexistence, du consensus, entre les impératifs de la religion laissée à la société et aux individus/croyants et les impératifs du gouvernant, sans préjuger du traitement que celui-ci infligera à la société. Quel régime ? celui des libertés ou de l'arbitraire étatique de *wali el amr* ? En ce sens, l'unité de foi, qui reste à vérifier, n'emporte pas obligatoirement avec elle l'unité de loi, comme le soutient Y. Ben Achour. L'unité de foi passe nécessairement, ce qu'il refuse d'envisager, par la nature de la loi. Selon sa nature, la loi ne peut avoir qu'une unité formelle. Dans le cas où la loi est perçue comme injuste, elle cesse d'avoir cette unité. Dans la foulée, la foi ne sera pas non plus caractérisée par l'unité, car la foi des uns et des autres sera confrontée à la nature des lois.

Les conséquences dans l'échiquier social et politique ne seront pas identiques pour tous. Les musulmans se découvriront des manières différentes, sinon conflictuelles, d'être croyants. Il reste à trouver le mode de résorption ou de gestion des conflits. Ainsi, reste-t-on toujours confronté, en Islam, au problème de l'autorité, dont les données répertoriées par Camille Mansour il y a une vingtaine d'années n'ont pas changé : *«l'autorité est le problème — sinon l'instrument — conceptuel qui se pose à la pensée musulmane dans ses propositions et contre propositions. Se considère comme légitime, cohérent, véridique et authentique tout système musulman qui arrive à mettre l'autorité de son côté. L'autorité remplit une double fonction : doctrinalement, elle légitime les prises de position individuelles ou collectives ; pratiquement, elle permet leur mise à exécution ou garantit elle-même l'exécution. L'Autorité est le juge que le penseur musulman doit se désigner pour le mettre à témoin de la légitimité de sa production et de sa fécondité. Mais qui est l'Autorité ? »*¹.

1. *L'autorité dans la pensée musulmane. Le concept d'ijmâ (consensus) et la problématique de l'autorité*, Librairie philosophique, Vrin, Paris, p. 12.

La question demeure toujours posée malgré le souci de confier à l'État le soin d'y répondre en se faisant entourer des voix fonctionnarisées. Le souci de Y. Ben Achour, même à travers le détour philosophique et les préceptes kantien, ne vise à rien d'autre qu'à «*nous faire aimer l'État*». Ce qui apparaît déjà dans son précédent ouvrage, *Politique, Religion et Droit dans le monde arabe*¹.

Que «*la faculté de droit de Tunis soit la seule institution du monde arabe où est enseignée la philosophie du droit*», on ne peut que le regretter. Et que cela permette d'en tirer quelque orgueil, soit. Mais quel résultat est offert en dehors du satisfecit lové dans une bravade du profane «*attendant à la majesté de Dieu*»?² sinon que l'on s'achemine vers une querelle de divinités résolue au profit d'un État impuissant à fournir les règles codées qui permettent de juger les gouvernants selon les normes opératoires de la souveraineté de la loi.

Révéle dans l'osmose de l'État et de la société mohammadienne³, l'État islamique ne saurait être saisi sans dimension historique. L'État mohammadien, médiatisé par le message prophétique, jumelait idéal et organisation politique et sociale. État *normatif* porteur d'un projet dont la réalisation se confond avec le temps du message et de son contenu, l'État de Mohammad redéfinissait tous les rapports à l'intérieur de la société. Le khalifat annonce un autre moment. En l'absence du messenger qui a accompli sa médiation, les rapports politiques sont dominés par l'impératif d'enracinement de l'idéal par les compagnons. La conquête du pouvoir cohabite avec la poursuite de l'idéal mohammadien. Dès lors que le pouvoir est devenu objet de conquête et que celle-ci s'étend à des territoires aux contours impériaux, le *mûlk* annonce un autre type d'État où l'idéal ne servait plus que de point de mire à un khalife que l'on intronise y compris quand il arrive au pouvoir par la violence. La sécularisation est à l'oeuvre dès le Moyen Âge. La souplesse avec laquelle ont été acceptées des coutumes éloignées de la chari'a remonte au temps des Omeyyades et des Abbassides. La part de l'Islam dans la direction de l'État ne doit pas faire fi des considérations d'ordre politique (mettre l'Islam au service du Prince), sociale (classes de clercs bureaucrates et leur place dans la société, leur extériorisation ou leur enracinement dans cette dernière), militaire (comment et avec qui est constituée l'armée). Les traces de sécularisation sont nettement visibles, notamment avec *El Kânuni*, Sûleïman Le Magnifique. La décadence à partir de l'empire ottoman a rendu explicite une perception réductrice: l'impossibilité de l'Islam à s'adapter à la sécularisation/modernisation. Or, il serait plus juste de replacer cette impossibilité ou difficulté, non pas à

1. Cérès Productions, Tunis, 1992, 275 pages et notre note critique «L'intellectuel-juriste et la crise du monde arabe», *Revue Naqd*, Alger, n° 3, 1992.

2. *Normes, foi, loi...*, p. 20.

3. M. Watt, *La constitution de Médine, La constitution de La Mecque*, A. Laroui, *Islam et modernité: Islam et histoire*.

l'échelle de l'islam, mais de ses serviteurs et de l'establishment État/oulamas, fuqahas.

De tout temps, le gouvernement est soumis à la critique du Faqih au sein de la société. La dissociation de l'islam et du pouvoir politique est faite dès les premiers temps avec le triomphe de Moâwiya, l'instauration de la royauté et de la dynastie omeyyade. La théorie du khalife motaghalibe, c'est-à-dire qui s'empare du pouvoir par la force, illustre bien la dissociation entre islam et politique. La théorie du khalife *motaghalibe* est systématisée par Falih Mahdi¹ qui fournit les nombreux éléments attestant d'une sécularisation mettant le contenu dogmatique du sacré à l'épreuve. La doctrine du khalife *motaghalibe* imprègne profondément la tradition sunnite. Pourvu que le souverain ne manque pas à son devoir de justice et à ses préceptes. La doctrine de Ibn Taymiyya s'employait déjà à «justifier canoniquement un morcellement de l'autorité»². La distinction pouvoir politique/chari'a est bien à l'œuvre: «On demande au pouvoir en place de faire appliquer la chari'a, de ne commander que conformément à elle, mais c'est au pouvoir qu'appartient le dernier mot, lui seul peut rendre exécutoire la Loi. Tout se passe comme si le pouvoir était extérieur à la communauté musulmane, comme si celle-ci, en tant que musulmane, se structurait en une opinion publique organisée...»³.

Le besoin de légitimité et d'autorité pousse le souverain à s'accaparer l'islam en s'en faisant un bouclier, tout en voulant apparaître comme son serviteur. Dès lors, l'idée selon laquelle «on ne peut être plus musulman que le souverain» n'est pas une idée nouvelle, contrairement à ce qu'avance Y. Ben Achour. Cette idée en action accompagne la tradition du pouvoir en islam depuis le Moyen Âge. C'est pour cela que le souverain s'accapare aussi toutes les sources possibles de gestion et d'interprétation de l'islam, du *kâdhi* au *faqih* et au *'alim*. C'est ce que restitue également H. Touati en mettant en scène le tyran et le légiste, Yûsuf Pasha rappelant à l'ordre, en 1640, le *'alim* Abd-Allah Muhammad al-Sâsi⁴.

En axant ses explications sur la dimension économique, Maxime Rodinson a montré comment la modernisation ou son absence restaient liées aux structures capitalistes et à leur dynamisme. Ainsi est-il possible de tirer un certain nombre de constatations qui sont autant de jalons de l'histoire des États où domine la référence à l'islam:

Oulamas et *fuqahas* n'ont pas produit de l'intérieur de leurs sociétés les moyens de modernisation parce qu'ils se sont confondus avec l'establishment bureaucratique. Ils se sont contentés d'opposer des arguments religieux à la modernisation, là où il fallait un dynamisme politique et intellectuel.

1. *Fondements et mécanismes de l'État en Islam: L'Irak*, L'Harmattan, Paris, 1991.

2. Henri Laoust, *Ibn Taymiyya*.

3. C. Mansour, *op. cit.* p. 98.

4. *Entre Dieu et les hommes, lettrés, saints et sorciers au Maghreb, XVII^e siècle*, EHESS, Paris, 1994, p. 115 et suiv.

La domination de plus en plus évidente de l'Occident a fourni un des modèles avec une armature technique, conceptuelle, de l'État et du politique. Les relations internationales sont suffisamment riches en ce sens pour montrer comment dès le XIX^e siècle les rapports internationaux se sont organisées et normalisées sur la base d'un droit exclusivement tiré de la culture occidentale.

Dès lors, la modernisation, guidée par le glaive impérialiste, donne de l'Islam une perception loqueteuse, figée et qu'il faut classer comme relique de l'histoire.

Cependant, on oublie les acteurs de l'histoire et le contenu culturel qui accompagne l'Islam-religion. Le sursaut réformiste est à la fois modernisateur tout en s'attachant à la tradition, comme le montre Olivier Carré¹. Il stigmatise au passage les «*laïcistes étroits*» (p. 137), tout en faisant justice de l'approche vulgarisée selon laquelle «*l'Islam confond par essence le religieux et le politique*» (p. 34-35). Les mouvements de libération, la naissance d'États, de nations, s'accompagnent d'un mouvement de sécularisation alors que l'Islam s'inscrit comme moteur émancipateur à dimension séculière.

Il reste le fonctionnement de l'État et de sa gestion. Ce qui renvoie à la citoyenneté. Dans quelle culture de la contestation se construisent le citoyen et la citoyenneté?

On se rend compte que ce n'est pas l'Islam qui accapare l'État, mais l'État qui capte l'Islam à son profit. Cependant à force d'être sollicité comme source de légitimation, l'Islam, par la voie des acteurs de l'histoire réinvestit le politique, l'État, et s'affirme porteur d'un tout. De l'émiettement des normes séculières, la norme islamique jaillit pour revendiquer la légitimité d'interpeller le pouvoir politique en le jugeant à partir de son contenu. Cette confrontation de la règle de l'État à une norme revendiquant sa supériorité en posant la question du fondement de l'action étatique n'est pas forcément un retour en arrière.

Dans la période contemporaine, l'État se charge de tout. Il prétend assurer la promotion des libertés dans la renaissance de la nation. Il est à la fois le restaurateur de l'identité nationale et de sa révolution culturelle ainsi que de la réislamisation. La dimension moderniste réside justement dans la contestation de l'État, à travers ses gouvernants, par le recours au suffrage universel qui débouche sur la souveraineté de la loi par le biais de la représentation. Or, les voies qui mènent à cette légitimité politique en renfermant le fondement du pouvoir et de ses règles, sont obstruées. C'est en ce sens que les options développées par la salafiyya mettent en évidence l'obstruction et entraînent, dans le sillage de la contestation sur le fondement des règles du pouvoir, un questionnement sur la modernité politique. Le mouvement de réislamisation ou «*revivalisme politique*» (O. Carré) ne peut pas être vu en dehors du mouvement de modernisation. Il faut bien mettre

1. *L'Islam laïque ou le retour à la grande tradition*, Armand Colin, Paris, 1993.

bout à bout la modernisation et la réislamisation puisque la société se reconnaît dans un ensemble culturel.

Dans l'exemple algérien, l'influence de l'Islam à l'intérieur de l'État et au dehors suppose plusieurs paliers lesquels passent par les manifestations de réislamisation.

En premier lieu, le mouvement de réislamisation est le couronnement de conflits depuis la colonisation. Avec l'aboutissement de l'indépendance, il est interprété comme une conquête de l'identité et de la «*restauration nationale*»: ce mouvement traduit une synthèse de réislamisation étatiste.

En deuxième lieu, le mouvement de réislamisation s'inscrit aussi dans le mouvement tiers mondiste et développementaliste.

En troisième lieu, le mouvement de réislamisation s'inscrit dans un positionnement de contestation extérieure à la réislamisation étatiste et s'en prend au pouvoir.

En quatrième lieu, les détenteurs du pouvoir d'État, compte tenu de la nature du pouvoir et de sa configuration totalitaire, sont en prise sur toutes les manifestations de réislamisation. Ils sont en situation d'en moduler l'expression et le rapport des unes aux autres dans un programme de maîtrise et d'orientation de la société.

Enfin, il faut partir de l'idée que la société est encadrée par de nombreuses ramifications à la culture islamique. Son évolution se fait nécessairement dans les soubresauts douloureux des composantes de sa culture.

Il n'y a donc pas une seule perception de l'Islam ni une seule conception ou voie de la réislamisation. S'il y a une «*utopie islamiste*»¹, elle traverse différentes expressions politiques et sociologiques. Le pouvoir dans l'État tient à s'en assurer la maîtrise. Cela ne veut pas dire qu'il parvient à s'en assurer l'exclusivité. C'est là que gît le nœud de la crise.

Le rapport au droit et à l'État est le fruit d'une culture, d'une éducation, dans la famille, à l'école, d'une rencontre avec les mentalités à l'œuvre dans la société. La perception, l'expérience, la tradition nées et construites à partir de la rencontre entre la bourgeoisie française et la république ne se retrouvent pas dans l'Algérie indépendante. Si elle a influencé une ou deux générations, la notion de droit/loi qui sous-entend une opposition au pouvoir parce qu'elle constitue le moyen de défense contre ce dernier, est complètement extérieure à la culture algérienne des lendemains de l'indépendance. Le droit et la loi sont au contraire accaparés exclusivement par le pouvoir: cette confusion entre pouvoir et loi est le lieu de désaisissement des moyens de protection contre le pouvoir. Les réflexes de défense contre le pouvoir passent par le canal le plus répandu dans l'éducation et les mentalités en action dans la société: l'Islam et son expression normative, la chari'a. Comme expression de protection ou d'interpellation vis-à-vis du pouvoir, le droit va se matérialiser dans la

1. O. Carré, *L'Islam et l'État*, PUF, Paris, 1982, p. 14.

référence à la chari'a. Conservant son efficacité symbolique, l'Islam échappe à un enfermement total par le pouvoir tout simplement parce qu'il n'est pas extérieur à la culture du grand nombre.

Le pouvoir n'étant pas, en réalité, régi par la constitution en toutes ses parties, les principes islamiques qui jalonnent le texte constitutionnel deviennent déterminants. Ces principes accèdent à une force juridique parce qu'ils se réalisent dans une rencontre avec les mentalités et le substrat culturel. Le cas le plus achevé en ce sens est fourni par la Constitution marocaine qui consacre le titre de *Commandeur des croyants/Amir Al Mouminine* pour le roi et qui, constitutionnellement, lui offre la possibilité de gouverner selon cette simple référence¹. Dans l'exemple algérien, notamment, le contenu de la Constitution dans sa signification juridique et politique de pacte construit sur la souveraineté du peuple et les libertés fondées sur la loi comme expression de la souveraineté sont évacués. La place vacante est investie par les références constitutionnelles à l'Islam qui finissent par occuper l'intégralité du champ politique dans les rapports au pouvoir. Les citoyens sont d'abord et avant tout des croyants². Cette approche d'une constitution de fait accrochée aux mentalités d'en haut et d'en bas s'accommode d'une conception du pouvoir fort éloigné des règles propres au constitutionnalisme. Elle modèle des règles de pouvoir extrêmement vagues, lâches, où trouvent place et se perpétuent des notions comme *l'état de nécessité (dhârurya)* pour en accepter les caprices. Quoi de plus naturel de voir resurgir la notion de *souveraineté divine/El hakimyya lillah* pour tenter d'endiguer les méfaits de l'arbitraire d'une souveraineté étatique détournée de ses définitions constitutionnelles. Cela n'empêche pas le gouvernant de jouer sur l'équivoque. Il n'hésite pas à s'emparer de l'état de nécessité qu'il réinjecte à travers des voies sécularisées. Il y puise des pouvoirs infinis.

La meilleure façon de désacraliser la chari'a serait de tirer le constat sur sa double dimension:

— La chari'a renferme l'exemple de loi au sens législatif, intégrée au reste du droit et dans les limites que nous avons dégagées pour le concept de droit positif. Elle subit le sort et le statut auxquels sont soumises la législation et la réglementation.

— Mais la chari'a, contrairement aux autres règles d'inspiration liée à la souveraineté de la loi — notion inopérante comme nous l'avons également souligné — conserve la référence à un ordre supérieur au nom duquel peut être interjetée l'interpellation quant au fondement du droit.

Si, dans sa dimension d'intégration au reste de la législation la chari'a est largement altérée, comme référence au fondement du droit et à la notion de droit légitime elle occupe seule le champ d'interpellation du gouvernant. Elle tient ce rôle en l'absence du caractère opératoire de la souveraineté de

1. Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Presses de Sciences Po, 2^e édition, Paris, p. 91 et suiv.

2. M. Harbi, *L'Algérie et son destin, croyants ou citoyens*, Arcantère, Paris, 1993.

la loi et de son fondement dans l'ordre juridique et, par prolongement, politique. À l'ordre de la souveraineté de la loi peut être mesurée et rejetée la *loi scélérate*. L'invocation de celle-ci a pour but de rappeler au gouvernant que, par delà sa législation, il est tenu de se soumettre à un ensemble de normes supérieures qui lui interdisent de détourner la loi pour l'investir dans l'arbitraire. En ce sens, seule la chari'a détient les racines suffisantes dans la culture pour être brandie comme un recours. Il n'existe pas de voie royale pour sortir de cette confrontation. La seule voie pour épuiser le recours à la chari'a ne serait-elle pas de répondre d'abord à ses sollicitations en reconnaissant leur bien-fondé. Ce serait reconnaître l'état réel du droit et du pouvoir comme fruit d'un cycle historique. Ici pourrait alors se constituer le cheminement de substitution/intégration à des formes renouvelées de fondement du droit et du pouvoir dans lesquelles la souveraineté de la loi trouverait ses amarres.

DEUXIÈME PARTIE

Chronologie des textes officiels

1962

Décrets

* *Décret n° 62-1 du 27 sept. 1962, portant nomination des membres du gouvernement.* Tewfik El-Madani est ministre des Habous et arrive en 16^e position sur 17 ministres, devant celui de l'Information, J.O.R.A. n° 1, du 26 oct. 1962, p. 13.

* *Décret n° 62-147 du 28 déc. 1962 interdisant la consommation de l'alcool et des boissons alcoolisées aux Algériens de confession musulmane,* J.O. n° 1, 4 janv. 1963, p. 2. Ce décret, cosigné par les ministres de la Justice, A. Bentoumi et de l'Intérieur, A. Medeghri, curieusement, ne l'est pas par le ministre des Habous, Tewfik El Madani.

Arrêtés

* *Arrêté du 12 déc. 1962 portant nomination de Chenini Habib comme administrateur civil au ministère des Habous,* J.O. n° 43, du 28 juin 1963, p. 675.

1963

Constitution

* *Constitution du 10 sept. 1963, préambule alinéa 10 et 11 ainsi que les articles 4 faisant de l'islam la religion de l'Etat et 39 al. 3 faisant obligatoirement du président de la République un musulman, de nationalité algérienne d'origine.*

Lois

* *Loi du 27 mars 1963 portant code de la nationalité,* J.O. n° 18 du 2 avril 1963, p. 306.

Décrets

* *Décret n° 63-80 du 4 mars 1963 portant organisation du ministère des Habous,* J.O. n° 12, 12 mars 1963, p. 254. Le ministère est alors doté de quatre directions.

* *Décret n° 63-211 du 14 juin 1963, portant création d'une inspection principale des Habous et d'inspections régionales,* J.O. n° 42, du 25 juin 1963, p. 659.

* *Décret du 5 mars 1963 portant nomination de Madany Mohamed Islam comme directeur pour les affaires générales, administratives et financières,* J.O. n° 12, du 12 mars 1963, p. 255.

* *Décret du 5 mars 1963 portant nomination de Hali Hafnaoui comme directeur des biens habous,* J.O. n° 12, du 12 mars 1963, p. 255.

* *Décret du 5 mars 1963 portant nomination de Mahri Mohamed comme directeur des affaires culturelles,* J.O. n° 12, du 12 mars 1963, p. 255.

* *Décret du 5 mars 1963 portant nomination de Ramdane Mohamed Salah comme directeur de l'enseignement religieux,* J.O. n° 12, du 12 mars 1963, p. 255.

* *Décret du 10 sept. 1963 portant nomination de sous-directeurs (Gherbi Mohamed Tayeb, Khettab Ahmed Tedjini, Graïa Djilali),* J.O. n° 65, du 13 sept. 1963, p. 933-934.

* *Décret du 15 nov. 1963 portant nomination de Moussaoui Zerrouk comme inspecteur principal au ministère des Habous,* J.O. n° 91 du 6 déc. 1963, p. 1284.

Arrêtés

* *Arrêtés des 29 janv. et 8 fév. 1963 portant nomination de Chirane Abdelhamid, Derrar Ahmed, Meguedad Boumédiène, Moussaoui Zerrouk, Kacha Bachir, Bouarroudj Mohamed comme administrateurs civils*, J.O. n° 47, du 12 juil. 1963, p. 715.

* *Arrêté du 1^{er} juin 1963 portant nomination de Chennouf Hamza comme attaché d'administration*, J.O. n° 63, du 6 sept. 1963, p. 884.

* *Arrêté du 1^{er} oct. 1963 fixant la composition du cabinet du ministre des Habous (Tedjini Tahar, directeur de cabinet, Meguedad Boumédiène, chef de cabinet, Brahimi Bachir, conseiller technique, Chirane Abdelhamid, chargé de mission, Hifi Belkacem, attaché de cabinet)*, J.O. n° 78, du 22 oct. 1963, p. 1067.

1964**Lois**

* *Loi n° 64-193 du 3 juil. 1964 concernant l'exécution de la peine capitale, article 1^{er}* (La peine de mort, qui ne peut être prononcée que conformément aux principes islamiques, s'exécute par fusillade), J.O. n° 54, du 13 juil. 1964, p. 754.

Décrets

* *Décret n° 64-10 du 11 janv. 1964, portant organisation de l'enseignement religieux en Algérie*, J.O. n° 6, du 17 janv. 1964, p. 58.

* *Décret n° 64-283 du 17 sept. 1964 portant réglementation des biens habous publics*, J.O. n° 77, du 22 sept. 1964, p. 1054.

* *Décret n° 64-291 du 30 sept. 1964 relatif aux dispositions statutaires applicables au personnel nommé dans certains corps de l'enseignement relevant du ministère des Habous*, J.O. n° 82 du 9 oct. 1964, p. 1106.

* *Décret n° 64-333 du 2 déc. 1964 portant nomination des membres du gouvernement*, Tedjini Haddam devient ministre des Habous et Bedjaoui fait son entrée comme ministre de la Justice, J.O. n° 98, du 2 déc. 1964, p. 1266.

Arrêtés

* *Arrêté du 24 nov. 1964 relatif aux écoles coraniques*, J.O. n° 100, du 8 déc. 1964, p. 1285.

1965**Ordonnances**

* *Ordonnance n° 65-182 du 10 juil. 1965 portant constitution du gouvernement Boumediene, président du Conseil de la Révolution*. Larbi Saadouni est ministre des Habous et figure en queue de liste, J.O. n° 58, du 13 juil. 1965, p. 671.

Décrets

* *Décret n° 65-207 du 11 août 1965 portant organisation de l'administration centrale du ministère des Habous*, J.O. n° 71, du 27 août 1965, p. 789 (comparer avec l'organisation du décret du 4 mars 1963 qui retenait 4 directions. Ici nous avons 3 directions avec des sous-directions. La direction des affaires religieuses est divisée en deux sous-directions qui sont chacune subdivisées en bureaux).

* *Décret du 10 fév. 1965 mettant fin aux fonctions de Mohamed Salah Ramdane directeur de l'enseignement religieux à compter du 1^{er} oct. 1964*, J.O. n° 14, du 16 fév. 1965, p. 168.

* *Décret du 1^{er} juin 1965 portant nomination de Saadi Seddik comme secrétaire général du ministère des Habous*, J.O. n° 48, du 8 juin 1965 p. 589.

* *Décrets du 1^{er} juin 1965 portant nomination de Kadi Hanifi comme directeur des biens habous et Mohamed Gadouche comme directeur de l'enseignement religieux*, J.O. n° 50, du 15 juin 1965, p. 608.

Arrêtés interministériels

* *Arrêté interministériel du 1^{er} oct. 1965 instituant une bourse d'études dans le cadre des instituts musulmans complémentaires*, J.O. n° 20, du 11 mars 1966, p. 208. Art. 3: «Le montant de cette bourse est fixé à 600 DA/an...»

Arrêtés

* *Arrêté du 11 fév. 1965 portant nomination de Daoud Ben-Salah comme administrateur civil*, J.O. n° 51, du 18 juin 1965, p. 615.

1966

Ordonnances

* *Ordonnance n° 66-133 du 2 juin 1966 portant statut général de la fonction publique*, J.O. n° 46, du 8 juin 1966, p. 426 (Extrait de l'exposé des motifs: «En raison des conditions particulières de formation, de recrutement, d'avancement et du régime de rémunération des personnels du culte, il a été décidé de ne pas les inclure dans le champ d'application du statut).

* *Ordonnance n° 66-154 du 8 juin 1966 portant Code de procédure civile* (article 434: La partie qui fait serment à l'audience ou devant le juge, prononce les mots «je le jure». Toutefois, le juge peut toujours admettre ou ordonner la prestation du serment dans les conditions et suivant les formes propres à engager la conscience religieuse de celui qui fait le serment. Dans ce cas, le jugement fixe le délai et le lieu dans lequel le serment doit être fait»), J.O. n° 47, du 9 juin 1966, p. 454.

Décrets

* *Décret n° 66-45 du 18 fév. 1966 portant création d'un Conseil supérieur islamique*, J.O. n° 15, du 22 fév. 1966, p. 162.

* *Décrets du 26 mars 1966 mettant fin à des fonctions d'un inspecteur principal, de directeurs et de sous-directeurs au ministère des habous*, J.O. n° 25, du 29 mars 1966, p. 251.

À l'exception de Mohamed Mahri, directeur des affaires culturelles, les fonctions de tous les directeurs et inspecteur prennent fin à compter du 30 sept. 1965:

Zerrouk Moussaoui, inspecteur principal;

Mohamed Gadouche, directeur de l'enseignement religieux;

Mohamed Islam Madany, directeur des affaires générales, administratives et financières;

Ahmed Tedjini Khettab, sous-directeur;

Mohamed Cherif Mokdad, sous-directeur.

* *Décrets du 26 mars 1966 portant nomination de sous-directeurs au ministère des Habous*, J.O. n° 25, du 29 mars 1966, p. 251.

Mohamed Gadouche nommé à compter du 30 sept. 1965 sous-directeur de 1^{er} échelon de l'éducation religieuse.

Rachid Merazi nommé à compter du 30 déc. 1965 sous-directeur de 1^{er} échelon du personnel.

Mohamed Cherif Mokdad nommé à compter du 1^{er} sept. 1965 sous-directeur de 1^{er} échelon.

* *Décret du 26 mars 1966 portant nomination de Ahmed Tedjini Khettab, à compter du 30 sept. 1965, comme inspecteur principal au ministère des Habous*, J.O. n° 25, du 29 mars 1966, p. 251-252.

* *Décret du 26 mars 1966 portant nomination de Mohamed Cherif Mokdad à compter du 30 sept. 1965 en qualité de directeur de l'administration générale du ministère des Habous, J.O. n° 25, du 29 mars 1966, p. 252.*

* *Décret du 26 mars 1966 portant nomination de Hocine Sahraoui, à compter du 1^{er} oct. 1965, en qualité de directeur des affaires religieuses au ministère des Habous, J.O. n° 25 du 29 mars 1966, p. 252.*

Arrêtés interministériels

* *Arrêté interministériel du 1er oct. 1965 instituant une bourse d'études dans le cadre des instituts musulmans complémentaires, J.O. n° 20, du 11 mars 1966, p. 208.*

1967

Ordonnances

* *Ordonnance n° 67-281 du 20 déc. 1967 relative aux fouilles et à la protection des sites et monuments historiques et naturels, articles 128 et 129 (commission nationale avec représentation du ministre des Habous), J.O. n° 7, du 23 janv. 1968, p. 50.*

Arrêtés interministériels

* *Arrêté interministériel du 29 juin 1967 portant attribution d'une rémunération aux maîtres d'écoles coraniques agréés, J.O. n° 56, du 11 juil. 1967, p. 537. (rémunération mensuelle de 100 DA).*

* *Arrêté du 6 fév. 1967 portant mutation de Mohamed Gadouche administrateur civil de 2^e classe, 6^e échelon du ministère des Habous au ministère de la Santé à compter du 31 oct. 1966, J.O. n° 75, du 12 sept. 1967, p. 811.*

1968

Ordonnances

* *Ordonnance n° 68-71 du 21 mars 1968 portant statut des établissements de l'enseignement privé, articles 6 et 15, J.O. n° 30, du 12 avril 1968, p. 282.*

* *Ordonnance n° 68-92 du 26 avril 1968 rendant obligatoire, pour les fonctionnaires et assimilés, la connaissance de la langue nationale, J.O. n°36, du 3 mai 1968, p. 350, complétant l'article 25 de l'Ordonnance 66-133 du 2 juin 1966 portant statut général de la fonction publique.*

Décrets

* *Décret n° 68-95 du 26 avril 1968 portant application de l'Ordonnance n° 68-92 du 25 avril 1968 rendant obligatoire, pour les fonctionnaires et assimilés, la connaissance de la langue nationale, J.O. n° 36, du 3 mai 1966, p. 354.*

* *Décret n° 68-17 du 23 mai 1968 portant organisation de l'administration centrale du ministère des Habous, J.O. n° 45, du 4 juin 1968, p. 707.*

* *Décret n° 68-192 du 28 mai 1968, portant création du diplôme d'El-Ahlya (brevet élémentaire arabe), J.O. n°45, du 4 juin 1968, p. 708.*

* *Décret n° 68-385 du 3 juin 1968, modifiant et complétant le décret n° 64-10 du 11 janv. 1964, portant organisation de l'enseignement religieux en Algérie, J.O. n° 50, du 21 juin 1968, p. 782.*

* *Décret n° 68-449 du 16 juil. 1968 portant création d'instituts islamiques relevant du ministère des Habous, J.O. n° 61, du 30 juil. 1968, p. 886 et rectificatif, J.O. n° 70, du 30 août 1968, p. 978.*

* *Décret n° 68-578 du 9 oct. 1968 portant constitution d'un corps d'attachés d'administration au ministère des Habous, J.O. n° 86, du 25 oct. 1968, p. 1143.*

* *Décret n° 68-579 du 9 oct. 1968 portant constitution d'un corps de secrétaires d'administration au ministère des Habous, J.O. n° 86, du 25 oct. 1968, p. 1144.*

* Décret n° 68-580 du 9 oct. 1968 portant constitution d'un corps d'agents d'administration au ministère des Habous, J.O. n° 86, du 25 oct. 1968, p. 1144.

* Décret n° 68-598 du 24 oct. 1968, fixant l'organisation administrative et financière des instituts islamiques, J.O. n° 90, du 8 nov. 1968, p. 1197.

* Décret du 20 sept. 1968 mettant fin aux fonctions du secrétaire général du ministère des Habous, Aissa Bisker dont la démission a été acceptée, J.O. n° 78, du 27 sept. 1968, p. 1045.

* Décret du 20 sept. 1968 portant nomination de Abdelmadjid Cherif comme directeur de l'éducation religieuse, J.O. n° 78, du 27 sept. 1968, p. 1045.

Arrêtés

* Arrêté du 1^{er} juil. 1968 fixant le programme limitatif de l'examen d'«El-Ahlya» des sciences islamiques pour 1968, J.O. n° 68, du 23 août 1968, p. 960.

* Arrêté du 1^{er} juil. 1968 portant application du décret n° 68-192 du 28 mai 1968 créant le diplôme d'«El-Ahlya» des sciences islamiques, J.O. n° 68, du 23 août 1968, p. 960.

* Arrêté du 1^{er} juil. 1968 portant nomination des membres des commissions centrale et régionales d'examen du diplôme d'«El-Ahlya» des sciences islamiques pour les sessions de 1968, J.O. n° 76, du 20 sept. 1968, p. 1023.

* Arrêté du 25 sept. 1968 portant création d'une commission d'ouverture des plis au ministère des Habous, J.O. n° 90, du 8 nov. 1968, p. 1199.

1969

Ordonnances

* Ordonnance n° 69-5 du 30 janv. 1969 relative à l'état civil des enfants nés en Algérie de père et de mère inconnus, article premier: Les noms et prénoms des enfants nés en Algérie de père et mère inconnus, peuvent, lorsque leur nom ou prénom ont une consonance étrangère, requérir par jugement du tribunal du lieu de leur naissance, le changement de ces noms et prénoms, J.O. n° 9, du 31 janv. 1969, p. 66.

* Ordonnance n° 69-27 du 13 mai 1969 portant statut de la magistrature, J.O. n° 42, du 16 mai 1969, p.350, article 3 portant sur la prestation de serment, en langue arabe, traduit, commençant ainsi: «Par Dieu l'unique...»

* Ordonnance n° 69-72 du 16 sept. 1969 portant dérogation aux dispositions de l'article 5 de la loi n° 63-224 du 29 juin 1963 relatif à la preuve du mariage, J.O. n° 80, du 19 sept. 1969, p. 862. Il s'agit de «la transcription des unions contractées suivant les règles du droit musulman».

* Ordonnance n° 69-96 du 6 déc. 1969 portant statut du personnel du culte musulman, J.O. n° 104, du 12 déc. 1969, p. 1182.

Décrets

* Décret n° 69-154 du 2 oct. 1969 portant extension au personnel de l'enseignement du ministère des Habous des dispositions statutaires et réglementaires applicables au personnel relevant du ministère de l'Education nationale, J.O. n° 85, du 7 oct. 1969, p. 961, rectificatif au J.O. n° 9, du 27 janv. 1970, p. 120.

* Décret n° 69-171, du 31 oct. 1969 portant création de la commission nationale de réforme de l'enseignement, J.O. n° 96, du 14 nov. 1969, p. 1100. Le ministère des Habous est représenté comme tous les autres.

* Décret n° 69-204 du 6 déc. 1969 fixant le régime de rémunération des ministres des cultes non musulmans, J.O. n° 104, du 12 déc. 1969, p. 1188.

* Décret du 22 janv. 1969 mettant fin aux fonctions d'un sous-directeur, J.O. n° 7, du 24 janv. 1969, p. 53.

* *Décrets du 22 janv. 1969 portant nomination de sous-directeurs*, J.O. n° 7, du 24 janv. 1969, p. 53.

Arrêtés

* *Arrêté du 5 mars 1969 fixant la date d'examen du diplôme «El-Ahlyia des sciences islamiques» pour l'année 1969*, J.O. n° 36, du 25 avril 1969, p. 307.

* *Arrêté du 6 nov. 1969 portant création de commissions auprès du ministère de la Justice*, J.O. n° 108, du 26 déc. 1969, p. 1242, complété par un arrêté du 28 janv. 1970, J.O. n° 12, du 6 fév. 1970, p. 145. Le ministère des Habous est représenté seulement au sein de la commission du droit de la famille.

1970

Ordonnances

* *Ordonnance n° 70-20 du 19 fév. 1970 relative à l'état civil, articles 64 sur le choix des prénoms et 71 à 73 sur l'acte de mariage*, J.O. n° 21, du 27 fév. 1970, p. 233.

* *Ordonnance n° 70-35 du 1^{er} juin 1970 portant nomination de Mouloud Kassim Naït Belkacem ministre des Habous*, J.O. n° 49, du 5 janv. 1970, p. 546.

* *Ordonnance n° 70-53 du 21 juil. 1970 portant constitution du gouvernement*, J.O. n° 63, du 24 juil. 1970, p. 702. Le ministère des Habous devient ministère de l'Enseignement originel et des affaires religieuses. Sur 22 ministres (dont deux ministres d'Etat) et deux secrétaires d'Etat, Mouloud Kassim est classé en treizième position, juste après le ministre de l'Industrie, B. Abdesselem.

* *Ordonnance n° 70-86 du 15 déc. 1970, portant code de la nationalité algérienne, articles 6, 10 al. 7, 31 et 32*, J.O. n° 105, du 18 déc. 1970, p. 1202.

* *Ordonnance n° 70-91 du 15 déc. 1970 portant organisation du notariat, article 10 portant sur la prestation de serment avant l'entrée en fonction. La prestation de serment a lieu en arabe au nom de Dieu et la traduction en français disparaît*, J.O. n° 107, du 25 déc. 1970, p. 1238.

Décrets

* *Décret n° 70-55 du 16 avril 1970 portant création d'un examen de niveau pour le personnel du culte musulman*, J.O. n° 36, du 21 avril 1970, p. 423.

* *Décret n° 70-56 du 16 avril 1970, fixant l'échelonnement indiciaire applicable aux imams et agents du culte musulman et organisant leurs carrières*, J.O. n° 36, du 21 avril 1970, p. 424.

* *Décret n° 70-136 du 8 oct. 1970 portant création d'une commission nationale consultative auprès du ministre de la Justice*, J.O. n° 86, du 13 oct. 1970, p. 987. Prévoit un représentant par ministère, dont le ministère des Affaires religieuses, à côté d'autres représentants.

* *Décret du 28 avril 1970 mettant fin aux fonctions du sous-directeur du personnel, à sa demande, Djilali Graïa*, J.O. n° 39, du 1^{er} mai 1970, p. 459.

* *Décret du 28 avril 1970 portant nomination du sous-directeur du personnel, Mohamed Henni*, J.O. n° 39, du 1^{er} mai 1970, p. 459.

* *Décret du 8 oct. 1970 mettant fin aux fonctions du directeur des affaires religieuses, Mohamed Seghir Hocine*, J.O. n° 87, du 16 oct. 1970, p. 995.

* *Décret du 2 nov. 1970 mettant fin aux fonctions du sous-directeur des cultes, Bachir Kacha*, J.O. n° 95, du 13 nov. 1970, p. 1075.

Arrêtés

* *Arrêté du 24 janv. 1970 fixant le programme limitatif de l'examen d'«El-Ahlyia» des sciences islamiques pour 1970*, J.O. n° 17, du 17 fév. 1970, p. 199.

* *Arrêté du 17 mars 1970 portant dissolution de l'association dénommée «El Quyam», J.O. n° 31, du 3 avril 1970, p. 371.*

1971

Décrets

* *Décret n° 71-299 du 31 déc. 1971 portant organisation de l'administration centrale du ministère de l'Enseignement originel et des affaires religieuses, J.O. n° 6, du 21 janv. 1972, p. 48.*

* *Décret n° 71-128 du 13 mai 1971 portant création du baccalauréat de l'enseignement originel, J.O. n° 40, du 18 mai 1971, p. 510.*

* *Décret n° 71-129 du 13 mai 1971 portant création du diplôme «El-Ahlyia de l'enseignement originel», J.O. n° 40, du 18 mai 1971, p. 510.*

* *Décret n° 71-157 du 3 juin 1971 relatif au changement de nom, J.O. n° 47, du 11 juin 1971, p. 615.*

* *Décret n° 71-280 du 3 déc. 1971 fixant le nombre de postes de conseillers techniques et chargés de mission au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 100, du 10 déc. 1971, p. 1338.*

Arrêtés interministériels

* *Arrêté interministériel du 9 août 1971 fixant les conditions d'organisation et de fonctionnement des directions de wilaya chargées de l'éducation et de la culture, J.O. n° 89, du 2 nov. 1971, p. 1162. Art. 2, al. 5, pour la wilaya d'Alger. Art. 9 pour les wilaya d'Oran et de Constantine. Art. 11 pour la wilaya de Annaba (dans cette wilaya, la sous direction de la culture et des affaires religieuses est intégrée à la direction de la culture et de la jeunesse: art. 11, al.3). Art. 12 pour les wilayas de Médéa, El Asnam, Sétif. Art. 14, wilaya de Tlemcen. Art. 15 pour les wilayas des Aurès, Mostaganem, Oasis, Saoura, Saïda, Tiaret, Tizi-Ouzou.*

Arrêtés

* *Arrêté du 5 mars 1971 portant organisation de l'examen professionnel de niveau pour le personnel du culte musulman, J.O. n° 33, du 23 avril 1971, p. 427.*

* *Arrêté du 5 mars 1971 fixant les dates et déterminant les centres d'examen de niveau prévu par le décret n° 70-55 du 16 avril 1970 pour le personnel du culte musulman, J.O. n° 33, du 23 avril 1971, p. 428.*

* *Arrêté du 13 mai 1971 portant application du décret n° 71-128 du 13 mai 1971 portant création du baccalauréat de l'enseignement originel, J.O. n° 40, du 18 mai 1971, p. 511.*

* *Arrêté du 13 mai 1971 portant application du décret n° 71-129 du 13 mai 1971 portant création du diplôme «El-Ahlyia de l'enseignement originel», J.O. n° 40, du 18 mai 1971, p. 513.*

1972

Ordonnances

* *Ordonnance n° 72-2 du 10 fév. 1972 portant code de l'organisation pénitentiaire et de la rééducation, article 197, al. 2: l'exécution de la peine de mort ne peut avoir lieu ni les jours de fêtes nationales ou religieuses, ni le vendredi, ni enfin durant la période du ramadhan, J.O. n° 11, du 22 fév. 1972, p. 178.*

* *Ordonnance n° 72-7 du 21 mars 1972 portant création et organisation administrative et financière d'un centre culturel islamique, J.O. n° 24, du 24 mars 1972, p. 294.*

Décrets

* *Décret n° 72-26 du 21 janv. 1972 relatif à la désignation des membres de la commission nationale de la révolution agraire dans laquelle le ministère des Affaires religieuses est*

représenté même si la place qu'il occupe ne correspond pas à la hiérarchie retenue par l'ordonnance portant constitution du gouvernement en 1970, J.O. n° 8, du 28 janv. 1972, p. 115.

* *Décret n° 72-231 du 10 nov. 1972 portant composition de la commission nationale pour la gestion socialiste des entreprises* qui retient la représentation du ministère des Affaires religieuses, classé en 14^e position, J.O. n° 92 du 17 nov. 1972, p. 1190.

* *Décret du 18 avril 1972 mettant fin aux fonctions de Mohamed Cherif Mokdad, DAG du ministère de l'Enseignement originel et des affaires religieuses*, J.O. n° 36, du 5 mai 1972, p. 457.

Arrêtés

* *Arrêté du 21 déc. 1972 portant nomination de Ahmed Aït Belkacem comme directeur du centre culturel islamique d'Alger*, J.O. n° 35, du 1^{er} mai 1973, p. 423.

1973

Ordonnances

* *Ordonnance n° 73-28 du 5 juin 1973 portant exonération des taxes judiciaires ou notariales et frais de timbre et d'enregistrement afférents au dépôt des statuts des coopératives agricoles et des groupements à caractère pré-coopératif issus de la révolution agraire, ainsi qu'à l'établissement des actes de «Fridha»*, J.O. n° 45, du 5 juin 1973, p. 523.

Décrets

* *Décret n° 73-147 du 10 août 1973 portant création d'une commission nationale de législation avec représentation du ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 71, du 4 sept. 1973, p. 822.

* *Décrets du 24 janv. 1973 portant nomination de Abdelmadjid Cherif, secrétaire général du ministère de l'Enseignement originel et des affaires religieuses, Mebarek Djidel, directeur de l'administration générale, Seghir Benlaalam directeur des affaires religieuses, Ahmed Hamani conseiller technique, chargé de la présidence du conseil islamique, Othmane Chebboub chargé des affaires islamiques (séminaires et congrès)*, J.O. n° 11, du 6 fév. 1973, p. 144.

* *Décret du 5 mars 1973 mettant fin aux fonctions de Abdelmadjid Cherif, directeur de l'éducation religieuse*, J.O. n° 21, du 13 mars 1973, p. 276.

* *Décrets du 5 mars 1973 mettant fin aux fonctions de Mebarek Djidel et Ahmed Derrar, sous-directeurs*, J.O. n° 21, du 13 mars 1973, p. 276.

* *Décrets du 17 mars 1973 portant nomination de Bouabdallah Ghoulamallah, directeur de l'école nationale de formation des cadres de Meftah à Alger*, (Un décret du 1er mars 1988 en fera le secrétaire général du ministère de l'Education et de la formation. Fonction à laquelle il sera mis fin par décret exécutif du 28 juin 1989, J.O. n° 29, du 19 juil. 1989, p. 661),

Ismâïl Si Ahmed, *directeur de la recherche islamique et des séminaires*,

Ahmed Ferguegue, *en qualité de sous-directeur de l'enseignement coranique*,

Mohamed Fathi El-Ansari, *sous-directeur des biens waqf*,

Lamri Mantouche, *comme sous-directeur des séminaires*,

Benamar Arahmane, *sous-directeur des études techniques*,

Amar Mokrani, *sous-directeur du culte*, J.O. n° 31, du 17 avril 1973, p. 377.

* *Décret du 18 avril 1973 portant nomination de Ahmed Derrar, directeur de l'enseignement originel*, J.O. n° 33, du 24 avril 1973, p. 411.

* Décret du 10 déc. 1973 mettant fin aux fonctions de Mébarak Djidel, directeur de l'administration générale, J.O. n° 101 du 18 déc. 1973, p. 1170.

* Décret du 10 déc. 1973 mettant fin aux fonctions de Hamana Boukhari, sous-directeur, J.O. n° 101, du 18 déc. 1973, p. 1170.

Arrêtés interministériels

* Arrêté interministériel du 27 juin 1973 portant nomination de Ahmed Aït Belkacem comme directeur du centre culturel islamique d'Alger, J.O. n° 3, du 8 janv. 1974, p. 19.

* Arrêté interministériel du 13 juil. 1973 complétant l'arrêté interministériel du 9 août 1971 fixant les conditions d'organisation et de fonctionnement des directions de wilaya chargées de l'éducation et de la culture, J.O. n° 77, du 25 sept. 1973, p. 895. (Le ministre de l'Enseignement originel et des affaires religieuses est cosignataire du texte).

1974

Ordonnances

* Ordonnance n° 74-105 du 15 nov. 1974 modifiant les articles 9, 28, 48, de l'ordonnance n° 69-96 du 6 déc. 1969 portant statut du culte musulman, J.O. n° 94, du 22 nov. 1974, p. 974.

Décrets

* Décret n° 74-224 du 15 mars 1974 fixant les modalités d'application de l'article 49 de l'ordonnance n° 69-96 du 6 déc. 1969 portant statut du personnel du culte musulman, J.O. n° 94, du 22 nov. 1974, p. 974.

* Décret n° 74-75 du 25 av. 1974 portant création d'un conseil consultatif des archives nationales, J.O. n° 35, du 30 av. 1974, p. 386, dont la composition prévoit la représentation de tous les ministères à travers leur DAG ou quelqu'un ayant au moins rang de directeur.

* Décret n° 74-76 du 25 av. 1974 portant création d'un conseil consultatif du centre national d'études historiques, J.O. n° 35, du 30 av. 1974, p. 386 (ce décret prévoit bien une représentant du ministère de l'Enseignement originel et des affaires religieuses).

* Décret du 24 janv. 1974 mettant fin aux fonctions de Mohamed Henni comme sous-directeur, à sa demande, J.O. n° 14, du 15 fév. 1974, p. 178.

* Décret du 6 juil. 1974 mettant fin aux fonctions de Bouabdallah Ghoulamallah, directeur de l'école nationale de formation des cadres de Meftah, J.O. n° 58, du 19 juil. 1974, p. 640.

* Décret du 6 juil. 1974 portant nomination de Mohamed Baba Ali, comme directeur de l'école nationale de formation des cadres de Meftah, J.O. n° 58, du 19 juil. 1974, p. 641.

Arrêtés

* Arrêté du 10 sept. 1974 portant création d'une annexe du centre culturel islamique d'Alger à Oran, J.O. n° 75, du 17 sept. 1974, p. 803.

* Arrêté du 2 déc. 1974 portant organisation d'un examen professionnel de niveau pour le personnel du culte musulman, J.O. n° 102, du 20 déc. 1974, p. 1050.

* Arrêté du 2 déc. 1974 fixant la date et les centres d'examen professionnel du culte musulman prévu par le décret 70-55 du 16 avril 1970, J.O. n° 102, du 20 déc. 1974, p. 1051.

* Arrêté du 2 déc. 1974 portant désignation des membres du jury central de l'examen professionnel du culte musulman prévu par le décret 70-55 du 16 avril 1970, J.O. n° 102, du 20 déc. 1974, p. 1052.

1975

Ordonnances

* *Ordonnance n° 75-17 du 27 fév. 1975 relative à la ratification de la convention portant création de la banque islamique de développement, faite à Djeddah le 24 radjab 1394 correspondant au 12 août 1974, J.O. n° 22, du 18 mars 1975, p. 266 : «Les gouvernements signataires de cet accord, reconnaissant le besoin d'élever le niveau de vie des peuples des Etats islamiques et de réaliser un développement harmonieux et équilibré de ces Etats sur la base des principes et idéaux islamiques...» (préambule).*

* *Ordonnance n° 75-58 du 26 sept. 1975 portant Code civil, article 1^{er}, al. 2: En l'absence d'une disposition légale, le juge se prononce selon les principes du droit musulman et, à défaut, selon la coutume, J.O. n° 78 du 30 sept. 1975, p. 818.*

Décrets

* *Décret n° 75-37 du 27 fév. 1975 portant interdiction de l'élevage de la viande porcine, J.O. n° 19, du 7 mars 1975, p. 241.*

* *Décret n° 75-159 du 15 déc. 1975, complétant le déc. 74-197 du 1^{er} oct. 1974, modifiant le décret n° 70-158 du 22 oct. 1970 et 70-166 du 10 nov. 1970 portant composition des conseils exécutifs de wilaya, J.O. n°103, du 26 déc. 1975, p. 1153. Ce décret introduit dans chaque wilaya une direction de l'enseignement originel et des affaires religieuses au sein du Conseil exécutif de wilaya.*

* *Décret du 7 avril 1975 mettant fin aux fonctions de Mourad Zerrouki, sous-directeur de l'équipement et des constructions au ministère de l'Enseignement originel et des affaires religieuses, J.O. n° 31, du 18 avril 1975, p. 363. Le décret prend effet à la date de sa signature, le 7/4/1975.*

* *Décret du 7 avril 1975 mettant fin aux fonctions de Amar Mokrani, sous-directeur du culte, J.O. n° 31, du 18 avril 1975, p. 363. Le décret prend effet à compter du 12/10/1974.*

Arrêtés

* *Arrêté du 2 janv. 1975 portant application du décret 71-129 du 13 mai 1971 portant création du diplôme «El-Ahlya de l'enseignement originel», J.O. n° 15, du 21 fév. 1975, p. 203.*

* *Arrêté du 2 janv. 1975 portant application du décret 71-128 du 13 mai 1971 portant création du baccalauréat de l'enseignement originel et abrogeant l'arrêté du 13 mai 1971 portant application du décret 71-128 du 13 mai 1971 instituant un diplôme du baccalauréat de l'enseignement originel, J.O. n° 21, du 14 mars 1975, p. 258.*

* *Arrêté du 20 mai 1975 fixant la liste des produits prohibés à l'importation, signé par le ministre du Commerce (L. Yaker) J.O. n° 15, du 20 fév. 1976, p. 179. En annexe, la liste vise, en premier les «animaux vivants de l'espèce porcins, le jambon, les viandes de porcins autres que domestiques, autres abats et porcins, lard, graisse de porc...»*

1976

* *Charte nationale, Ordonnance n° 76-57 du 5 juil. 1976, titre III, § I, «L'éducation» (... L'éducation... exige... une refonte totale, une pédagogie de pointe, une unité excluant l'existence des deux secteurs juxtaposés... A cet égard, et compte tenu du principe intangible de l'unité de l'enseignement et de l'orientation idéologique commune de la jeunesse, l'enseignement originel devra se fondre dans un enseignement général unifié... En effet, il y a lieu dans les meilleurs délais d'assurer*

le même enseignement à tous les Algériens, et d'y développer l'éducation religieuse au double plan des études primaires et secondaires, tout en faisant disparaître l'enseignement originel en tant que tel...), J.O. n° 61, du 30 juil. 1976, p. 712.

* **Constitution du 22 nov. 1976, articles 2** (L'islam est la religion de l'État), 19 c (La révolution culturelle a notamment pour objectif... d'adopter un style de vie en harmonie avec la morale islamique et les principes de la révolution socialiste, tels que définis par la charte nationale), 107 (Pour être éligible à la présidence de la République, il faut être de nationalité algérienne d'origine, de confession musulmane...), et 110 (Le président de la République prête serment dans les termes ci-après : «Fidèle au sacrifice suprême et à la mémoire des martyrs de notre Révolution sacrée, je jure par Dieu Tout Puissant, de respecter et de glorifier la religion islamique...»), J.O. n° 94, du 24 nov. 1976, p. 1042.

Ordonnances

* *Ordonnance n° 76-35 du 16 avril 1976 portant organisation de l'éducation et de la formation*, J.O. n° 33, du 23 av. 1976, p. 428.

* *Ordonnance n° 76-77 du 11 août 1976 fixant le jour du repos hebdomadaire*, J.O. n° 66, du 17 août 1976, p. 806. Art. 1^{er} : «Le jour du repos hebdomadaire est fixé au vendredi sur l'ensemble du territoire national... Art. 3: Cette disposition prend effet à partir du 1^{er} Ramadhan 1396, correspondant au 27 août 1976».

Décrets

* *Décret n° 76-100 du 25 mai 1976 portant création de centres chargés de la sauvegarde de l'enfance et de l'adolescence*, J.O. n° 46, du 8 juin 1976, p. 581.

* *Décret n° 76-101 du 25 mai 1976 portant création de la commission de sauvegarde et de protection de l'enfance et de l'adolescence*, J.O. n° 46, du 8 juin 1976, p. 582.

Arrêtés interministériels

* *Arrêté interministériel du 25 mai 1976 portant création de commissions paritaires auprès de la direction de l'administration générale du ministère de l'Enseignement originel et des affaires religieuses*, J.O. n° 20, du 9 mars 1977, p. 296.

Arrêtés

* *Arrêté du 10 nov. 1976 portant désignation des membres des commissions paritaires*, J.O. n° 20, du 9 mars 1977, p. 296.

1977

Ordonnances

* *Ordonnance n° 77-1 du 23 janv. 1977 relative aux titres de voyage des ressortissants algériens*, J.O. n° 9, du 30 janv. 1977, p. 138. L'article 1^{er}, al. 5 institue le passeport spécial pour le pèlerinage aux lieux saints et l'article 20 détermine les conditions d'établissement du passeport, de sa délivrance, après avis de la commission du pèlerinage.

Décrets

* *Décret n° 77-73 du 23 avril 1977 portant réorganisation des structures du gouvernement, dans lequel Mouloud Kassim Naït Belkacem devient ministre auprès de la présidence de la République chargé des Affaires religieuses*, J.O. n° 37, du 8 mai 1977, p. 519.

* *Décret n° 77-113 du 6 août 1977 portant composition, organisation et fonctionnement de deux commissions paritaires compétentes à l'égard du personnel du culte musulman*, J.O. n° 63, du 14 août 1977, p. 743.

* *Décret n° 77-139 du 8 oct. 1977 portant transfert de l'enseignement originel au min-*

istère de l'Education, J.O. n° 71, du 9 oct. 1977, p. 855.

* Décret du 26 mars 1977 portant nomination de Mahmoud Choutri en qualité de sous-directeur des séminaires au ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses, J.O. n° 30, du 13 avril 1977, p. 448.

* Décret du 4 avril 1977 mettant fin aux fonctions de Ahmed Derrar, directeur de l'enseignement originel, élu député à l'APN, J.O. n° 51, du 26 juin 1977, p. 644.

* Décret du 27 juin 1977 portant nomination de Tahar Zitouni comme directeur des affaires religieuses, J.O. n° 53, du 3 juil. 1977, p. 658.

* Décret du 27 juin 1977 portant nomination de Ali Mehlah comme sous-directeur du budget et de la comptabilité au ministère de l'Enseignement originel et des affaires religieuses, J.O. n° 53, du 3 juil. 1977, p. 659.

* Décret du 30 sept. 1977 mettant fin aux fonctions de Mohand Abderrahmane Gaazou sous-directeur de l'enseignement coranique au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 71, du 9 oct. 1977, p. 855.

1978

Décrets

* Décret du 30 av. 1978 mettant fin aux fonctions de Benamar Arahmane en qualité de sous-directeur des études techniques, J.O. n° 19, du 9 mai 1978, p. 325.

* Décret du 1^{er} mai 1978 portant nomination de Mohamed El-Mahdi El-Kacimi El-Hassani en qualité de sous-directeur de la culture islamique, J.O. n° 22, du 30 mai 1978, p. 357.

Arrêtés

* Arrêté du 27 mai 1978 portant désignation des membres des deux commissions paritaires compétentes à l'égard du personnel du culte musulman, J.O. n° 23, du 6 juin 1978, p. 377.

1979

Décrets

* Décret n° 79-57 du 8 mars 1979 portant organisation et formation du gouvernement. Boualem Baki est nommé ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 11, du 13 mars 1979, p. 175.

* Décret du 30 av. 1979, mettant fin aux fonctions de chargé de mission exercées par Ali Chentir, J.O. n° 22, du 29 mai 1979, p. 385.

* Décret du 31 mai 1979 mettant fin aux fonctions de conseiller technique, chargé des affaires islamiques, exercées par Othmane Chebboub, J.O. n° 23, du 5 juin, p. 417.

* Décret du 30 sept. 1979, mettant fin aux fonctions de Amor Chekiri, sous-directeur de l'éducation religieuse, J.O. n° 41, du 9 oct. 1979, p. 757.

* Décret du 1^{er} oct. 1979 portant nomination de Amor Chekiri comme sous-directeur à la recherche islamique et Abdelkader Yahiaoui sous-directeur des études techniques, J.O. n° 41, du 9 oct. 1979, p. 758.

* Décret du 31 déc. 1979 mettant fin aux fonctions du directeur de Mohamed Baba Ali, directeur de l'école nationale de formation des cadres de Meftah, J.O. n° 2, du 8 janv. 1980, p. 18.

Arrêtés

* *Arrêté du 8 mai 1979 mettant fin aux fonctions de Ziad Bounab, directeur du centre culturel islamique d'Alger*, J.O. n° 22 du 29 mai 1979, p. 385.

* *Arrêté du 6 sept. 1979 portant prorogation, pour six mois, des membres des commissions paritaires compétentes à l'égard du personnel du culte musulman*, J.O. n° 37, du 11 sept. 1979, p. 703.

* *Règlement intérieur du FLN adopté le 8 mars 1979*, J.O. n° 14, du 3 av. 1979, p. 218:
Chapitre II, article 92: Sont sanctionnés par la récompense... le comportement exemplaire conforme à la morale islamique et à l'éthique socialiste.

1980

Décrets

* *Décret n° 80-17 du 2 fév. 1980 modifiant et complétant l'ordonnance n° 69-96 du 6 déc. 1969 portant statut du personnel du culte musulman*, J.O. n° 6, du 5 fév. 1980, p. 100.

* *Décret n° 80-30 du 9 fév. 1980, portant attributions du ministre des Affaires religieuses*, J.O. n° 7, du 12 fév. 1980, p. 150.

* *Décret n° 80-31 du 9 fév. 1980 portant organisation de l'administration centrale du ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 7, du 12 fév. 1980, p. 150.

* *Décret n° 80-32 du 9 fév. 1980 portant création de postes de conseillers techniques et de chargés de mission au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 7, du 12 fév. 1980, p. 152.

* *Décret n° 80-95 du 30 mars 1980 portant création d'une commission nationale du pèlerinage*, J.O. n° 14, du 1er av. 1980, p. 394.

* *Décret n° 80-120 du 12 av. 1980 modifiant et complétant le décret n° 66-45 du 18 fév. 1966 portant création d'un conseil supérieur islamique*, J.O. n° 16, du 15 av. 1980, p. 467.

* *Décret n° 80-123 du 19 av. 1980 portant statut particulier des maîtres d'enseignement coranique*, J.O. n° 17, du 22 av. 1980, p. 476.

* *Décret n° 80-171 du 21 juin 1980 portant création d'un corps d'inspecteurs des affaires religieuses*, J.O. n° 26, du 24 juin 1980, p. 727.

* *Décret du 29 fév. 1980 mettant fin aux fonctions de Tahar Zitouni, directeur des affaires religieuses*, J.O. n° 12, du 18 mars 1980, p. 324.

* *Décret du 1^{er} mars 1980 portant nomination de Mekki Chadly, directeur des affaires religieuses*, J.O. n° 13, du 25 mars 1980, p. 357.

* *Décret du 31 mai 1980 mettant fin aux fonctions de Si Ahmed Ismaïl, directeur de la recherche islamique et des séminaires*, J.O. n° 24, du 10 juin 1980, p. 689.

* *Décret du 1^{er} juin 1980 portant nomination de Si Ahmed Ismaïl, directeur des personnels et de la formation*, J.O. n° 24, du 10 juin 1980, p. 689.

* *Décret du 1^{er} juin 1980 portant nomination de Abdelouahab Hamouda, directeur de la recherche islamique et des séminaires*, J.O. n° 24, du 10 juin 1980, p. 689.

* *Décret du 31 oct. 1980 mettant fin aux fonctions de sous-directeur des séminaires de Mahmoud Choutri*, J.O. n° 45 du 4 nov. 1980, p. 1180.

* *Décret du 30 nov. 1980, mettant fin aux fonctions de Mohamed Mamoun Kacimi El-Hassani, sous-directeur à l'orientation religieuse*, J.O. n° 52, du 23 déc. 1980, p. 1299.

* *Décret du 1^{er} déc. 1980 portant nomination de Mohamed Mamoun Kacimi El-Hassani, conseiller technique*, J.O. n° 52, du 23 déc. 1980, p. 1299.

Arrêtés interministériels

* *Arrêté (intérieur, affaires religieuses) du 15 oct. 1980 relatif aux modalités d'organisation*

et de fonctionnement du service des affaires religieuses de wilaya, J.O. n° 45, du 4 nov. 1980, p. 1180.

Arrêtés

* Arrêté du 8 av. 1980 portant désignation des membres des deux commissions paritaires du personnel du culte musulman, J.O. n° 17, du 22 av. 1980, p. 478.

1981

Décrets

* Décret n° 81-102 du 23 mai 1981 portant création et fixant les statuts des instituts islamiques pour la formation des cadres du culte, J.O. n° 21, du 26 mai 1981, p. 508.

* Décret n° 81-136 du 17 juin 1981 portant création d'un institut islamique pour la formation des cadres du culte à Tamanrassat, J.O. n° 26, du 30 juin 1981, p. 647.

* Décret n° 81-137 du 27 juin 1981 portant création d'un institut islamique pour la formation des cadres du culte à Sidi Okba (wilaya de Biskra), J.O. n° 26, du 30 juin 1981, p. 647.

* Décret n° 81-264 du 26 sept. 1981 modifiant le décret n° 77-113 du 6 août 1977 portant composition, organisation et fonctionnement de deux commissions paritaires compétentes à l'égard du personnel du culte musulman, J.O. n° 39, du 29 sept. 1981, p. 988.

* Décret n° 81-317 du 28 nov. 1981 portant organisation des études dans les instituts islamiques pour la formation des cadres du culte, J.O. n° 48, du 1^{er} déc. 1981, p. 1205.

* Décret n° 81-386 du 26 déc. 1981, déterminant les compétences et les attributions de la commune et de la wilaya dans le secteur des affaires religieuses, J.O. n° 52, du 29 déc. 1981, p. 1333.

* Décret du 1^{er} mars 1981 portant nomination de Rachid Ouzani, chargé de mission pour les relations publiques au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 13, du 31 mars 1981, p. 262.

* Décret du 1^{er} nov. 1981 portant nomination de Mokhtar Loumi, conseiller technique chargé de la culture islamique, J.O. n° 44, du 3 nov. 1981, p. 1081.

* Décrets du 1^{er} nov. 1981 portant nomination de sous-directeurs au ministère des Affaires religieuses :

Kheïr Laloui, des séminaires ;

Berkane Annane, de l'équipement et des constructions ;

Mohamed Cherif Toualbi, de l'organisation religieuse, J.O. n° 44, du 3 nov. 1981, p. 1081.

* Décrets du 1^{er} nov. 1981 portant nomination de chargés de mission :

Hamza Yadoughi, chargé de mission pour la coopération internationale ;

Slimane Bechenoune, chargé de mission pour les activités religieuses, J.O. n° 44, du 3 nov. 1981, p. 1081.

Arrêtés interministériels

* Arrêté du 11 avril 1981 portant organisation et ouverture d'un concours pour l'accès au corps des maîtres d'enseignement coranique, J.O. n° 19, du 12 mai 1981, p. 462.

* Arrêté du 17 nov. 1981 fixant la liste des mosquées à caractère national, J.O. n° 3, du 19 janv. 1982, p. 83.

* Arrêté du 1^{er} déc. 1981 portant recrutement des imams et des maîtres d'enseignement coranique à titre contractuel, J.O. n° 3, du 19 janv. 1982, p. 83.

Arrêtés

* Arrêté du 1^{er} janv. 1981 portant ouverture d'un examen professionnel d'intégration exceptionnelle dans le corps des attachés d'administration, J.O. n° 13, du 31 mars 1981,

p. 263.

* *Arrêté du 1er janv. 1981 portant ouverture d'un examen professionnel d'intégration exceptionnelle dans le corps des secrétaires d'administration*, J.O. n° 13, du 31 mars 1981, p. 263.

* *Arrêté du 1er janv. 1981 portant ouverture d'un examen professionnel d'intégration exceptionnelle dans le corps des agents d'administration*, J.O. n° 13, du 31 mars 1981, p. 263.

* *Arrêté du 15 juin 1981 portant désignation des membres aux commissions paritaires des agents du culte*, J.O. n° 29, du 21 juil. 1981, p. 718.

* **Rapport** sur la politique culturelle adopté par le Comité central du FLN, 5^e session, 30 juin-2 juil. 1981, *El-Moudjahid* des 17-18 juil., 19, 20, 21 et 22 juil. 1981.

1982

Lois

* *Loi n° 82-01 du 6 fév. 1982 portant code de l'information, article 21* : «Les publications périodiques destinées aux enfants et aux adolescents ne doivent comporter ni illustration, ni récit, ni information ou insertion contraires à la morale islamique, aux coutumes nationales et à l'éthique socialiste ou faire l'apologie du racisme, de la trahison ou du fanatisme. Il en est ainsi de tout acte criminel ou délictuel et de l'apologie des fléaux sociaux nuisibles à la jeunesse...», J.O. n° 6, du 9 fév. 1982, p. 159.

Décrets

* *Décret n° 82-16 du 12 janv. 1982 portant réaménagement des structures du gouvernement*, J.O. n° 3, du 12 janv. 1982, p. 66.

* *Décret n° 82-17 du 12 janv. 1982 portant composition du gouvernement*, (Abderrahmane Chibane reste ministre des Affaires religieuses. Il vient en 25^{ème} position sur 33 ministres), J.O. n° 3, du 12 janv. 1982, p. 67.

* *Décrets du 1^{er} fév. 1982 portant nomination de sous-directeurs au ministère des Affaires religieuses* :

Mohamed Ben Achour, *sous-directeur des moyens généraux*;

Mohamed Salah Amokrane, *sous-directeur des personnels*. J.O. n° 6, du 9 fév. 1982, p. 193.

* *Décret du 28 fév. 1982 mettant fin aux fonctions de Mekki Chadly, directeur des affaires religieuses*, J.O. n° 13, du 30 mars 1982, p. 463.

Arrêtés interministériels

* *Arrêté du 26 juin 1982 portant organisation et ouverture d'un concours pour l'accès au corps des maîtres d'enseignement coranique*, J.O. n° 31, du 3 août 1982, p. 1077 (nombre de postes 1200).

Arrêtés

* *Arrêté du 14 janv. 1982 portant organisation de vote pour l'élection de représentants du personnel aux commissions paritaires du ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 7, du 16 fév. 1982, p. 228.

* *Arrêté du 20 fév. 1982 portant désignation des représentants des personnels et des représentants de l'administration aux commissions paritaires compétentes à l'égard des corps de l'administration centrale du ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 19, du 11 mai 1982, p. 694.

1983

Décrets

* *Décret n° 83-173 du 5 mars 1983 portant création d'un institut islamique pour la formation des cadres du culte de Sidi Abderrahmane El Yelouli (wilaya de Tizi-Ouzou)*, J.O. n° 10, du 8 mars 1983, p. 474.

* *Décret du 31 mars 1983 mettant fin aux fonctions de Mohamed Fethi El Ansari, sous-directeur des biens waqf*, J.O. n° 15, du 12 av. 1983, p. 701.

* *Décret du 1^{er} juil. 1983 portant nomination de Hocine Bouchaïb, directeur des affaires religieuses*, J.O. n° 31, du 26 juil. 1983, p. 1325.

* *Décrets du 1^{er} juil. 1983, portant nomination de sous-directeurs :*

Bousoltane Breksi, de la formation ;

Mohamed Bouakaz de l'enseignement coranique, J.O. n° 31, du 26 juil. 1983, p. 1325, rectificatif au J.O. n° 35, du 23 août 1983, p. 1431.

Arrêtés interministériels

* *Arrêté du 23 av. 1983 portant organisation et ouverture d'un concours pour l'accès au corps des maîtres d'enseignement coranique (nombre de postes 600)*, J.O. n° 20, du 17 mai 1983, p. 966.

Arrêtés

* *Arrêté du 17 av. 1983 portant création des marchés publics du ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 20, du 17 mai 1983, p. 967.

Avis

* *Avis d'appel d'offres du ministère des Affaires religieuses pour l'impression en 20.000 exemplaires du 15^e séminaire sur la pensée islamique*, J.O. n° 29, du 12 juil. 1983, p. 1267.

1984

Lois

* *Loi n° 84-11 du 9 juin 1984 portant code de la famille*, J.O. n° 24, du 12 juin 1984, p. 612 et rectificatifs au J.O. n° 41, du 19 sept. 1984, p. 1018, sur la notion de Bikr au lieu de vierge, article 12, al.2, puis J.O. n° 31, du 31 juil. 1984, p. 801 à propos des titres de chapitre 4 sur «de l'interdiction» remplacé par curatelle et 9 Al ghora au lieu de Al ghara.

Article 31 : La musulmane ne peut épouser un non musulman.

Article 138 : Sont exclues de la vocation héréditaire, les personnes frappées d'anathème et les apostats.

Article 222 : En l'absence d'une disposition dans la présente loi, il est fait référence aux dispositions de la chari'a.

Décrets

* *Décret n° 84-12 du 22 janv. 1984 portant organisation et composition du gouvernement*, J.O. n° 4, du 24 janv. 1984, p. 74 : A. Chibane toujours ministre des Affaires religieuses, arrive en 16^e position sur 26 ministres.

* *Décret n° 84-182 du 4 août 1984 portant création de l'université des sciences islamiques «Emir Abdelkader»*, J.O. n° 32, du 7 août 1984, p. 815.

* *Décret n° 84-209 du 18 août 1984 relatif à l'organisation et au fonctionnement de l'université d'Alger*, J.O. n° 34, du 21 août 1984, p. 861, qui mentionne, article 2, en tête des «instituts composant l'université d'Alger» un «institut des sciences islamiques».

* *Décret 84-310 du 25 oct. 1984 portant définition des caractéristiques techniques des médailles des moudjahidines, de leurs insignes distinctifs et des brevets de notification des*

décrets portant attribution de ces médailles : reprend, aux articles 3, 1° /, 6° al. et 22, le verset : «Et ne croyez pas que ceux qui ont été tués pour la gloire d'Allah sont morts, mais ils sont vivants auprès de leur créateur et reçoivent ses gratifications», J.O. n° 52, du 28 oct. 1984, p. 1247.

Arrêtés interministériels

* *Arrêté du 12 av. 1984 portant organisation d'un concours* (407 postes répartis sur plusieurs écoles) *pour la formation des imams des cinq prières*, J.O. n° 19, du 8 mai 1984, p. 465.

* *Arrêté du 29 oct. 1984 portant organisation et ouverture d'un concours* (200 postes) *pour l'accès au corps des maîtres d'enseignement coranique*, J.O. n° 57, du 14 nov. 1984, p. 1319.

Arrêtés

* *Arrêté du 17 av. 1984 prorogeant le mandat des membres des commissions paritaires auprès du ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 19, du 8 mai 1984, p. 465.

* *Arrêté du 29 mai 1984 portant inscription des candidats aux élections pour le renouvellement des deux commissions paritaires du ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 39, du 12 sept. 1984, p. 987.

* *Arrêté du 9 déc. 1984 portant désignation des membres des commissions paritaires des corps des imams et des agents du culte*, J.O. n° 66, du 16 déc. 1984, p. 1468.

1985

Décrets

* *Décret n° 85-127 du 21 mai 1985 portant organisation de l'administration centrale du ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 22, du 22 mai 1985, p. 459.

* *Décret du 31 déc. 1985 mettant fin aux fonctions de Bousoltane Bereksi, sous directeur de la formation au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 2, du 15 janv. 1986, p. 19.

Arrêtés interministériels

* *Arrêté du 17 mars 1985 portant organisation d'un concours pour l'accès à l'école nationale de Meftah et aux instituts islamiques pour la formation des cadres du culte*, J.O. n° 20, du 8 mai 1985, p. 414 (385 postes).

Arrêtés

* *Arrêté du 1^{er} juil. 1985 portant organisation du vote pour l'élection des représentants du personnel aux commissions paritaires du ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 29, du 10 juil. 1985, p. 650.

1986

Charte nationale, adoptée par référendum le 16 janv. 1986 : Décret n° 86-22 du 9 fév. 1986, p. 96, J.O. n° 7, du 16 fév. 1986, réserve les pages 101 à 103 à l'histoire de l'islam et de l'Etat islamique, à travers l'Etat rostémide, l'Etat ziride-hammadite, les Mouahiddine et la constitution du Maghreb arabe, l'Etat zianide, l'Etat algérien durant l'ère ottomane, la résistance populaire et l'Etat de l'Emir Abdelkader. Les pages 109-111 : l'islam et les exigences du siècle, la dimension islamique de la Révolution algérienne, l'islam et le projet culturel... La page 117 : l'éducation nationale, l'enseignement religieux et la formation morale mise à la charge du système éducatif qui doit consolider l'éducation civique dans l'esprit culturel et historique de l'islam.

Décrets

* Décret n° 86-30 du 18 fév. 1986 déterminant les organes et structures de l'administration générale de la wilaya et fixant leurs missions et leurs organisations, J.O. n° 8, du 19 fév. 1986, p. 192. Art.28.

* Décret n° 86-33 du 18 fév. 1986 modifiant le décret n° 84-12 du 22 janv. 1984 portant organisation et composition du gouvernement, J.O. n° 9, du 26 fév. 1986, p. 223.

* Décret n° 86-63 du 1^{er} av. 1986 portant création d'un institut islamique pour la formation des cadres du culte à Téléghma (wilaya de Mila), J.O. n° 14, du 2 av. 1986, p. 334.

* Décret n° 86-130 du 20 mai 1986, modifiant le décret n° 85-127 du 21 mai 1985 portant organisation de l'administration centrale des affaires religieuses, J.O. n° 21, du 21 mai 1986, p. 566.

* Décret n° 86-174 du 5 août 1986 érigeant l'institut des sciences islamiques de l'université d'Alger en institut national d'enseignement supérieur en Oussoul-Eddine, J.O. n° 32, du 6 août 1986, p. 874.

* Décret n° 86-175 du 5 août 1986 portant changement de dénomination de l'institut national d'enseignement supérieur en sciences islamiques d'Adrar en institut national d'enseignement supérieur en charia' et réaménagement de ses statuts, J.O. n° 32, du 6 août 1986, p. 874.

* Décret 86-176 du 5 août 1986 portant création d'un institut national d'enseignement supérieur en civilisation islamique à Oran, J.O. n° 32, du 6 août 1986, p. 875.

* Décret 86-177 du 5 août 1986 complétant les dispositions relatives à l'organisation et au fonctionnement de l'université des sciences islamiques «Emir Abdelkader», J.O. n° 32, du 6 août 1986, p. 875.

* Décret n° 86-204 du 19 août 1986, modifiant et complétant le décret n° 81-317, du 28 nov. 1981, portant organisation des études dans les instituts islamiques pour la formation des cadres du culte, J.O. n° 34, du 20 août 1986, p. 989.

* Décret 86-267 du 4 nov. 1986 portant création des diplômes de licence en sciences islamiques et de licence d'enseignement en sciences islamiques et organisant le régime des études en vue de leur obtention, J.O. n° 45, du 5 nov. 1986, p. 1253.

* Décret du 31 mars 1986 mettant fin aux fonctions de Abderrazak Stambouli, directeur de l'administration générale au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 15, du 9 av. 1986, p. 373.

* Décret du 1^{er} av. 1986 portant nomination des travailleurs nommés par décret à une fonction supérieure, à la tête de structures de l'administration centrale du ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 15, du 9 av. 1986, p. 373 et 374.

Sont nommés directeurs :

Hocine Bouchaïb, en qualité de directeur de l'orientation religieuse et des biens waqf ;

Rachid Ouzani, directeur de la planification et de la formation ;

Abdelouahab Hamouda, directeur de la culture islamique ;

Sont nommés sous-directeurs :

Mohamed Ben Achour, sous-directeur des moyens généraux ;

Mohamed Chérif Toualbi, sous-directeur de l'orientation religieuse ;

Mohamed Bouakaz, sous-directeur de l'enseignement coranique ;

Amor Chekiri, sous-directeur du patrimoine islamique ;

Kheir Laloui, sous-directeur des séminaires ;

Mohamed El Mahdi Kacimi El Hassani, sous-directeur des activités culturelles ;

Ali Mehlaï, sous-directeur du budget et de la comptabilité ;

Mohamed Trabesi, sous-directeur des biens waqf ;

Mohamed Tahar Krika, sous-directeur du rituel ;

Brahim Hamdani, sous-directeur de la planification.

* Décret du 1^{er} av. 1986 portant nomination de Si Ahmed Ismaïl, Hamza Yadoughi,

inspecteurs au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 15, du 9 av. 1986, p. 373.

* *Décret du 30 nov. 1986 mettant fin aux fonctions de Mokhtar Loumi, chef de cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 54, du 27 déc. 1986, p. 1534.*

* *Décret du 30 nov. 1986 mettant fin aux fonctions de Mohamed Mamoun Kacimi El-Hassani, chargé d'études et de synthèse au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 54, du 27 déc. 1986, p. 1534.*

* *Décret du 30 nov. 1986 mettant fin aux fonctions de Mohamed Salah Amokrane, sous-directeur des personnels, J.O. n° 54, du 27 déc. 1986, p. 1535.*

* *Décret du 30 nov. 1986 mettant fin aux fonctions de Abdelkader Yahiaoui, sous-directeur des études techniques, J.O. n° 54, du 27 déc. 1986, p. 1535.*

* *Décret du 30 nov. 1986 mettant fin aux fonctions de Berkane Annane, sous-directeur de l'équipement et des constructions, J.O. n° 54, du 27 déc. 1986, p. 1535.*

Arrêtés interministériels

* *Arrêté du 20 janv. 1986 portant organisation et ouverture d'un concours pour l'accès au corps des maîtres d'enseignement coranique, J.O. n° 6, du 12 fév. 1986, p. 91 (nombre de postes 200).*

* *Arrêté du 2 av. 1986 portant organisation d'un concours pour l'accès à l'école nationale de Meftah et aux instituts islamiques pour la formation des cadres du culte (nombre de postes 425), J.O. n° 21, du 21 mai 1986, p. 574.*

Arrêtés

* *Arrêté du 12 mars 1986 portant composition de la commission consultative pour la nomination des inspecteurs des affaires religieuses, J.O. n° 21, du 21 mai 1986, p. 576.*

* *Arrêté du 20 sept. 1986 portant transfert du siège de l'École nationale de formation des cadres du culte (le siège de l'école est transféré de Meftah à Saïda), J.O. n° 42, du 15 oct. 1986, p. 1188.*

* *Arrêté du 1^{er} déc. 1986 portant nomination de Mokhtar Loumi, chef de cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 54, du 27 déc. 1986, p. 1542.*

* *Arrêtés du 1^{er} déc. 1986 portant nomination de chargés d'études et de synthèse au cabinet du ministre des Affaires religieuses :*

Mohamed Mamoun Kacimi El-Hassani ;

Abdelkader Yahiaoui ;

Berkane Annane ;

Mohamed Salah Amokrane, J.O. n° 54, du 27 déc. 1986, p. 1542.

* *Arrêté du 1^{er} déc. 1986 portant nomination de Slimane Bechnoune attaché de cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 54, du 27 déc. 1986, p. 1542.*

1987

Lois

Loi n° 87-15 du 21 juil. 1987 relative aux associations. Art. 4 : «Est interdite et nulle de plein droit toute association dont la mission est 1) contraire au système institutionnel établi; 2) de nature à porter atteinte à l'unité nationale, à la langue nationale, à la religion d'Etat et aux options et choix fondamentaux du pays». Disposition reprise à l'article 26, J.O. n° 31, du 20 juil. 1987, p. 786.

Décrets

* *Décret n° 87-133 du 2 juin 1987 modifiant et complétant le décret n° 80-95 du 30 mars 1980 portant création d'une commission nationale de pèlerinage, J.O. n° 23, du 3 juin 1987, p. 578.*

* *Décret du 31 mars 1987 mettant fin aux fonctions de Si Ahmed Smaïl, inspecteur au*

ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 16, du 15 av. 1987, p. 387.

* *Décret du 31 mars 1987 mettant fin aux fonctions de Hocine Bouchaïb, directeur de l'orientation religieuse et des biens waqf au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 16, du 15 av. 1987, p. 387.*

* *Décret du 31 mars 1987 mettant fin aux fonctions de Ali Mehlaï, sous-directeur du budget et de la comptabilité au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 16, du 15 av. 1987, p. 388.*

* *Décret du 1^{er} av. 1987 portant nomination de Ali Mehlaï, directeur de l'administration des moyens au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 16, du 15 av. 1987, p. 389.*

* *Décret du 1^{er} av. 1987 portant nomination de Hocine Bouchaïb, directeur de l'orientation religieuse et de l'enseignement coranique au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 16, du 15 av. 1987, p. 389.*

* *Décret du 1^{er} av. 1987 portant nomination de Si Ahmed Smaïl, directeur du rituel et des biens waqf, J.O. n° 16, du 15 av. 1987, p. 389.*

* *Décret du 1^{er} av. 1987 portant nomination de Moussa Baouche, sous-directeur des personnels au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 16, du 15 av. 1987, p. 389.*

* *Décret du 1^{er} sept. 1987 portant nomination de Cherif Gaher, directeur de l'institut national d'enseignement supérieur en Oussoul Eddine d'Alger, J.O. n° 38, du 16 sept. 1987, p. 957.*

* *Décret du 1^{er} déc. 1987 portant nomination de Belkacem Mekhzoumi, sous-directeur au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 49, du 2 déc. 1987, p. 1223.*

Arrêtés interministériels

* *Arrêté du 4 mars 1987 portant organisation et ouverture d'un concours de recrutement des maîtres d'enseignement coranique, J.O. n° 11, du 11 mars 1987, p. 256 (nombre de postes 838).*

* *Arrêté du 7 mars 1987 portant organisation d'un concours pour l'accès à l'école nationale et aux instituts islamiques pour la formation des cadres du culte, J.O. n° 21, du 20 mai 1987, p. 537 (nombre de postes 510).*

* *Arrêté du 10 mars 1987 portant détermination des effectifs de l'administration centrale du ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 23, du 3 juin 1987, p. 590 (304 agents dont 115 pour le personnel d'encadrement, 37 de maîtrise, 152 agents d'exécution).*

Arrêtés

* *Arrêté du 1^{er} juin 1987 modifiant l'arrêté du 8 sept. 1985 portant composition des commissions paritaires compétentes à l'égard des fonctionnaires du ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 29, du 15 juil. 1987, p. 753.*

* *Arrêté du 18 mai 1987 portant délégation de signature à Mokhtar Loumi, chef de cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 32, du 5 août 1987, p. 822.*

* *Arrêté du 18 mai 1987 portant délégation de signature à Hocine Bouchaïb, directeur de l'orientation religieuse et de l'enseignement coranique, J.O. n° 32, du 5 août 1987, p. 822.*

* *Arrêté du 18 mai 1987 portant délégation de signature à Si Ahmed Smaïl, directeur du Rituel et des biens waqf, J.O. n° 32, du 5 août 1987, p. 822.*

* *Arrêté du 18 mai 1987 portant délégation de signature à Abdelouhab Hamouda, directeur de la culture islamique, J.O. n° 32, du 5 août, p. 823.*

* *Arrêté du 18 mai 1987 portant délégation de signature à Rachid Ouazani, directeur de la planification, J.O. n° 32, du 5 août 1987, p. 823.*

* *Arrêté du 18 mai 1987 portant délégation de signature à Ali Mehlaï, directeur de l'administration des moyens, J.O. n° 32, du 5 août 1987, p. 823.*

Décisions

* *Décision du 1^{er} mars 1987 portant désignation de Belgacem Makhzoumi, sous-directeur par intérim*, J.O. n° 12, du 18 mars 1987, p. 289.

1988

Décrets

* *Décret n° 88-50 du 13 mars 1988 relatif à la construction, l'organisation et au fonctionnement des mosquées*, J.O. n° 11, du 16 mars 1988, p. 317.

* *Décret n° 88-52 du 15 mars 1988 portant création d'un comité national pour la protection de la famille* ayant pour but la maîtrise de la croissance démographique. Art. 3 : comprend un membre du Conseil supérieur islamique, un représentant du ministère des Affaires religieuses ayant au moins rang de directeur d'administration centrale, J.O. n° 11, du 16 mars 1988, p. 320.

* *Décret n° 88-122 du 21 juin 1988 portant dissolution de l'institut islamique pour la formation des cadres du culte de Tamanghassat*, J.O. n° 25, du 22 juin 1988, p. 713.

* *Décret n° 88-235 du 9 nov. 1988 portant nomination de Kasdi Merbah, Chef du gouvernement et des membres du gouvernement*. Boualem Baki, ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 46, du 9 nov. 1988, p. 1213.

* *Décret du 1^{er} sept. 1988 nommant Abdelmalek Benyoucef, inspecteur au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 37, du 14 sept. 1988, p. 1005.

* *Décret du 31 déc. 1988 mettant fin aux fonctions de Ahmed Hamani, chargé d'études et de synthèse au cabinet du ministre des Affaires religieuses, admis à la retraite*, J.O. n° 1, du 4 janv. 1989, p. 12.

Arrêtés interministériels

* *Arrêté du 11 av. 1988 portant organisation d'un concours pour l'accès à l'école nationale et aux instituts islamiques pour la formation des cadres du culte*, J.O. n° 16, du 20 av. 1988, p. 483 (nombre de postes 500).

Arrêtés

* *Arrêté du 31 mars 1988 mettant fin aux fonctions de Slimane Bechnoune, attaché de cabinet du ministre des Affaires religieuses*, J.O. n° 17, du 27 av. 1988, p. 530.

Décisions

* *Décision du 1^{er} août 1988 portant désignation de Belkacem Boudouh, sous-directeur des affaires du pèlerinage par intérim*, J.O. n° 33, du 17 août 1988, p. 904.

* *Décision du 2 nov. 1988 portant désignation de Mahmoud Zouai, sous-directeur par intérim*, J.O. n° 44, du 2 nov. 1988, p. 1176.

1989

Constitution du 28 fév. 1989

Préambule : Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux...; l'Algérie, terre d'Islam...

art. 2 : L'Islam est la religion de l'Etat ;

art. 9 : Les institutions s'interdisent... al. 3 : les pratiques contraires à la morale islamique (et aux valeurs de novembre) ;

art. 70 : Pour être éligible à la Présidence de la République, il faut être de nationalité algérienne d'origine, de confession musulmane... ;

art. 73... Je jure par Dieu tout puissant de respecter et de glorifier la religion islamique, de défendre la Constitution...

art. 161 : Il est institué auprès du président de la République un Haut Conseil

islamique composé de 11 membres tous désignés par le président de la République parmi les personnalités religieuses... J.O. n° 9, du 1^{er} mars 1989, p. 188.

Résolution de l'APN du 29 oct. 1989 portant règlement intérieur de l'assemblée populaire nationale: article premier (Chaque session législative est ouverte et clôturée par la lecture de la *fatiha* et l'interprétation de l'hymne national), J.O. n° 52, du 12 déc. 1989, p. 1172.

Lois

* *Loi n° 89-11, du 5 juil. 1989 relative aux associations à caractère politique*, J.O. n° 27, du 5 juil. 1989, p. 604 :

art. 3, al. 4 sur les valeurs nationales arabo-islamiques ;

art. 5, al. 3 : Aucune association à caractère politique ne peut fonder sa création et son action sur un comportement contraire à la morale islamique. Dans ce cadre, l'association à caractère politique ne peut, en outre, fonder sa création ou son action sur une base exclusivement confessionnelle, linguistique, régionaliste...

* *Loi n° 89-28 du 31 déc. 1989 relative aux réunions et manifestations publiques*, J.O. n° 4, du 24 janv. 1990, p. 143.

Décrets

* *Décret présidentiel n° 89-178 du 16 sept. 1989 portant nomination des membres du gouvernement:* Mouloud Hamrouche (auparavant secrétaire général de la présidence de la République) : Saïd Chibane, *ministre des Affaires religieuses* (arrivant en 3^e position, juste derrière Sid Ahmed Ghozali (Affaires étrangères) et Ali Benflis (Justice), J.O. n° 40, du 20 sept. 1989, p. 922.

* *Décret exécutif n° 89-61 du 9 mai 1989 modifiant et complétant le décret n° 81-317 du 28 nov. 1981 portant organisation des études dans les instituts islamiques pour la formation des cadres du culte*, J.O. n° 19, du 10 mai 1989, p. 417.

* *Décret exécutif n° 89-99 du 27 juin 1989 fixant les attributions du ministre des Affaires religieuses*, J.O. n° 26, du 28 juin 1989, p. 588.

Arrêtés interministériels

* *Arrêté du 15 fév. 1989 portant organisation d'un concours pour l'accès à l'école nationale et aux instituts islamiques pour la formation des cadres du culte*, J.O. n° 17, du 26 av. 1989, p. 375.

* *Arrêté du 15 fév. 1989, portant organisation et ouverture d'un concours pour le recrutement des maîtres d'enseignement coranique*, J.O. n° 17, du 26 av. 1989, p. 377.

Décisions

* *Décision du 1^{er} août 1989 portant désignation de Mohamed El-Hadi El-Hassani, sous-directeur par intérim au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 34, du 16 août 1989, p. 784.

Annonces

* *Annonce du ministère de l'Intérieur et de l'environnement portant récépissé de dépôt du dossier de déclaration constitutive d'une association à caractère politique* (Front Islamique du Salut), J.O. n° 38, du 6 sept. 1989, p. 903.

1990

Lois

* *Loi n° 90-07 du 3 av. 1990 relative à l'information :*

art. 13: Les organes de la radiodiffusion sonore, relevant du secteur public se chargent au niveau de la chaîne spécialisée dans la diffusion des cultures populaires par l'utilisation de tous les dialectes populaires aux fins de communication et d'enracinement, dans la société, du principe d'unité nationale et des valeurs arabo-islamiques ;

art. 26: Les publications périodiques et spécialisées nationales ou étrangères

quelles que soient leur nature et leur destination, ne doivent comporter ni illustration, ni récit, ni information ou insertion contraires à la morale islamique, aux valeurs nationales, aux droits de l'Homme ou faire l'apologie du racisme, du fanatisme et de la trahison ;

art. 77: Quiconque offense par écrit, sons, images, dessins ou tous autres moyens directs ou indirects, l'islam et les autres religions célestes est puni d'un emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 10.000 à 50.000 DA ou de l'une des deux peines seulement, J.O. n° 14, du 4 av. 1990, p. 395.

* *Loi n° 90-08 du 7 av. 1990 relative à la commune :*

art. 105 : La commune participe à l'entretien des mosquées et des écoles coraniques se trouvant sur son territoire et assure la préservation du patrimoine culturel, J.O. n° 15, du 11 av. 1990, p. 420.

* *Loi n° 90-09 du 7 av. 1990 relative à la wilaya, J.O. n° 15, du 11 av. 1990, p. 434.*

* *Loi n° 90-31 du 4 déc. 1990 relative aux associations, J.O. n° 53, du 5 déc. 1990, p. 1438.*

* *Loi n° 90-32 du 4 déc. 1990, relative à l'organisation et au fonctionnement de la Cour des Comptes, J.O. n° 53, du 5 déc. 1990, p. 1442. Art. 31 sur la prestation de serment.*

Arrêtés

* *Arrêté du 19 nov. 1990 portant nomination de Bouabdallah Ghlamallah, chargé d'études et de synthèse au cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 1, du 2 janv. 1991, p. 11.*

* *Arrêté du 20 nov. 1990 portant création d'une commission paritaire compétente à l'égard des corps des administrateurs et interprètes et renouvellement des commissions paritaires compétentes à l'égard des fonctionnaires de l'administration centrale du ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 1, du 2 janv. 1991, p. 11.*

* *Arrêté du 5 déc. 1990 portant création d'une annexe du centre islamique à Chlef, J.O. n° 21, du 8 mai 1991, p. 592.*

* *Arrêté du 5 déc. 1990 portant création d'une annexe du centre culturel islamique à Laghouat, J.O. n° 21, du 8 mai 1991, p. 592.*

* *Arrêté du 5 déc. 1990 portant création d'une annexe du centre culturel islamique de Batna, J.O. n° 21, du 8 mai 1991, p. 592.*

1991

Lois

* *Loi n° 91-05 du 16 janv. 1991 portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe, J.O. n° 3, du 16 janv. 1991, p. 38 : Art. 2 : «La langue arabe est une composante de la personnalité nationale authentique et une constante de la nation. Son usage traduit un aspect de souveraineté. Son utilisation est d'ordre public.»*

* *Loi 91-10 du 27 av. 1991 relative aux biens waqfs, article 2 : «Tous les articles de la présente loi sont inspirés de la Chariâ islamique et il doit être de même pour toute question en la matière non prévue dans le présent texte», J.O. n° 21, du 8 mai 1991, p. 573.*

Décrets

* *Décret présidentiel n° 91-79 du 28 mai 1991 relatif au Haut Conseil islamique, J.O. n° 27, du 2 juin 1991, p. 822.*

* *Décret présidentiel n° 91-199 du 18 juin 1991 portant nomination des membres du gouvernement Ghazali. M'Hamed Benredouane est ministre des Affaires religieuses, Chikh Bouamrane est ministre de la Communication et de la culture, J.O. n° 30, du 18*

juin 1991, p. 920-921.

* *Décret exécutif n° 91-81, du 23 mars 1991 relatif à la construction de la mosquée, à son organisation et son fonctionnement et fixant sa mission*, J.O. n° 16, du 10 av. 1991, p. 443.

* *Décret exécutif n° 91-82, du 23 mars 1991 portant création de la fondation de la mosquée*, J.O. n° 16, du 10 av. 1991, p. 446.

* *Décret exécutif n° 91-83, du 23 mars 1991 portant création de la Nidhara (direction) des affaires religieuses et déterminant son organisation et son fonctionnement*, J.O. n° 16, du 10 av. 1991, p. 448.

* *Décret exécutif n° 91-114 du 27 av. 1991 portant statut particulier des travailleurs du secteur des affaires religieuses*, J.O. n° 20, du 1^{er} mai 1991, p. 548.

* *Décret présidentiel du 15 mai 1991 mettant fin aux fonctions de Amar Talbi, recteur de l'université des sciences islamiques «Emir Abdelkader» de Constantine*, J.O. n° 24, du 25 mai 1991, p. 700.

* *Décret présidentiel du 15 mai 1991 portant nomination de Ahmed Aroua, recteur de l'université des sciences islamiques «Emir Abdelkader» de Constantine*, J.O. n° 24, du 25 mai 1991, p. 701.

Arrêtés interministériels

* *Arrêté du 28 oct. 1991 portant organisation et ouverture d'un cours de recrutement des maîtres d'enseignement coranique*, J.O. n° 56, du 10 oct. 1991, p. 1790 (100 postes).

1992

Décrets législatifs

* *Décret législatif n° 92-02 du 4 juil. 1992 relatif à la mise en oeuvre de la loi n° 92-05 du 16 janv. 1991 portant généralisation de la langue arabe*, J.O. n° 54, du 15 juin 1992, p. 1220.

Décrets présidentiels

* *Décret présidentiel n° 92-76 du 22 fév. 1992 modifiant et complétant le décret présidentiel 91-199 du 18 juin 1991 portant nomination des membres du gouvernement. Sassi Lamouri est ministre des Affaires religieuses et Saïd Guechi, membre du Conseil de délibération du FIS est ministre de l'Emploi et de la formation professionnelle*, J.O. n° 15, du 26 fév. 1992, p. 322.

* *Décret présidentiel n° 92-307 du 19 juil. 1992 portant nomination des membres du gouvernement Belaïd Abdesselam. Sassi Lamouri ministre des Affaires religieuses*, J.O. n° 56, du 22 juil. 1992, p. 1254-55.

Décrets exécutifs

* *Décret exécutif n° 92-24 du 13 janv. 1992 complétant le décret 71-157 du 3 juin 1971, relatif au changement de nom*, J.O. n° 5, du 22 janv. 1992, p. 113.

* *Décret exécutif n° 92-124 du 28 mars 1992 portant régime des études dans les instituts islamiques pour la formation des cadres du culte*, J.O. n° 24, du 29 mars 1992, p. 572.

* *Décret exécutif n° 92-401 du 31 oct. 1992 portant création d'un institut islamique pour la formation des cadres du culte à Insalah (wilaya de Tamanghassat)*, J.O. n° 79, du 2 nov. 1992, p. 1676.

* *Décret exécutif du 1^{er} avril 1992 portant nomination de Ahmed Merani comme chargé de mission auprès du chef de gouvernement (S. A. Ghozali)*, J.O. n° 26, du 8 avril 1992, p. 633.

* *Décrets exécutifs du 2 nov. 1992 mettant fin aux fonctions de Abdelmalek Benyoucef, Hamza Yadoughi, Ahmed Cherfaoui, inspecteurs au ministère des Affaires religieuses*,

appelés à réintégrer leur grade d'origine, J.O. n° 81, du 11 nov. 1992, p. 1708.

* *Décret exécutif du 2 nov. 1992 mettant fin aux fonctions de Amara Berrim, sous-directeur de l'enseignement coranique au ministère des Affaires religieuses, admis à la retraite*, J.O. n° 81, du 11 nov. 1992, p. 1708.

* *Décret exécutif du 1^{er} déc. 1992 mettant fin aux fonctions de Mohamed Salah Amokrane, directeur de l'administration des moyens au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 92, du 27 déc. 1992, p. 1921.

* *Décret exécutif du 1^{er} déc. 1992 portant nomination de Mohamed Salah Amokrane, inspecteur général au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 92, du 27 déc. 1992, p. 1921.

Arrêtés interministériels

* *Arrêté du 3 fév. 1992 portant placement en position d'activité auprès du ministère des Affaires religieuses et instituts islamiques de formation de certains corps spécifiques au ministère de l'Éducation*, J.O. n° 12, du 16 fév. 1992, p. 246.

* *Arrêté du 15 mars 1992 relatif à l'organisation de la Nidhara des affaires religieuses de la wilaya*, J.O. n° 60, du 5 août 1992, p. 1319.

* *Arrêté du 1^{er} av. 1992 portant modalités d'organisation d'un concours à l'intention des professeurs d'enseignement secondaire mis en position d'activité auprès du ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 42, du 3 juin 1992, p. 993.

* *Arrêté du 4 mai 1992 portant ouverture d'un concours pour l'accès à l'école nationale et aux instituts islamiques pour la formation des cadres du culte*, J.O. n° 61, du 12 août 1992, p. 1331 (500 postes).

* *Arrêté du 7 juil. 1992 fixant les conditions d'attribution et le montant de l'allocation spécifique attribuée aux stagiaires des instituts islamiques pour la formation des cadres du culte*, J.O. n° 68, du 23 sept. 1992, p. 1474.

* *Arrêté du 15 août 1992 portant organisation et ouverture d'un concours de recrutement des maîtres d'enseignement coranique*, J.O. n° 69, du 27 sept. 1992, p. 1485.

Arrêtés

* *Arrêté du 1^{er} juin 1992 mettant fin aux fonctions de Mohamed El-Maamoun El-Kacimi El-Hassani, chargé d'études et de synthèse au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 62, du 19 août 1992, p. 1357.

* *Arrêté du 27 oct. 1992 portant création d'une commission des œuvres sociales auprès du ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 80, du 8 nov. 1992, p. 1698.

* *Arrêté du 2 nov. 1992 portant nomination de Saïd Kheider, attaché de cabinet du ministre des Affaires religieuses*, J.O. n° 80, du 8 nov. 1992, p. 1698.

* *Arrêtés du 14 nov. 1992 portant délégation de signature du ministre des Affaires religieuses à :*

Mokhtar Loumi, *chef de cabinet*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1992, p. 1879.

Hocine Bouchaïb, *directeur de l'orientation religieuse et de l'enseignement coranique*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1992, p. 1879.

Rachid Ouzani, *directeur de la planification et de la formation*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1992, p. 1879.

Sid Ahmed Smaïl, *directeur du culte et des biens waqf*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1992, p. 1880.

Mohamed El-Mahdi El Kacimi El-Hassani, *sous-directeur des activités culturelles*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1992, p. 1880.

Kheïr Laloui, *sous-directeur des séminaires*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1992, p. 1881.

Mohamed Tahar Krika, *sous-directeur du culte*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1990, p. 1881.

Moussa Baouche, *sous-directeur du personnel*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1990, p. 1881.

Belkacem Makhzoumi, *sous-directeur de la formation*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1990, p. 1881.

Mohamed Ben Belkacem, *sous-directeur de la planification*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1992, p. 1882.

Belkacem Boudouh, *sous-directeur des affaires du pèlerinage*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1990, p. 1882.

Mahmoud Zouaï, *sous-directeur des moyens généraux*, J.O. n° 90, du 20 déc. 1992, p. 1882.

1993

Décrets

* *Décret présidentiel n° 93-201 du 4 sept. 1993, portant nomination du gouvernement* Rédha Malek. Abdelhafid Amokrane est nommé ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 57, du 5 sept. 1993, p. 4.

* *Décret exécutif n° 93-265 du 6 nov. 1993 modifiant et complétant le décret exécutif n° 90-139 du 19 mai 1990 relatif à l'organisation et au fonctionnement de l'institut national de la magistrature ainsi qu'aux droits et obligations des élèves* : Article 26 bis : Par dérogation aux dispositions de l'article 26 et jusqu'au mois de décembre 1996, la durée des études des élèves magistrats est fixée à 1°) six (6) mois pour les candidats ayant accompli avec succès trois (3) semestres de post-graduation en droit,

2°) une année de formation spécialisée pour les titulaires de licence en droit ou en chariâ reconnue équivalente. J.O. n° 72, du 7 nov. 1993, p. 11.

* *Décret exécutif du 2 janv. 1993 portant nomination de Mohamed El Adlani Bencheikh El Hossein, directeur de l'administration des moyens au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 7, du 3 fév. 1993, p. 6.

* *Décrets exécutifs du 1^{er} mars 1993 mettant fin aux fonctions de :*

Belkacem Mekhzoumi, *sous-directeur de la formation appelé à réintégrer son grade d'origine ;*

Mansour Trabessi, *sous-directeur des biens waqf*, J.O. n° 17, du 14 mars 1993, p. 4.

* *Décrets exécutifs du 1^{er} mars 1993 portant nomination au ministère des Affaires religieuses de :*

Abdelmadjid Serrat, *sous-directeur des biens waqf ;*

Belkacem Abadli, *sous-directeur de l'orientation*, J.O. n° 17, du 14 mars 1993, p. 4.

* *Décret exécutif du 1^{er} mars 1993 mettant fin aux fonctions de Ahmed Smaïl, directeur du rituel et des biens waqf au ministère des Affaires religieuses, appelé à réintégrer son grade d'origine*, J.O. n° 19, du 21 mars 1993, p. 8.

* *Décrets exécutifs du 2 mai 1993 mettant fin, sur sa demande, aux fonctions de Mohamed El Mahdi Kacimi El Hassani, sous-directeur des activités culturelles et de Mohamed Benbelkacem, sous-directeur de la planification au ministère des Affaires religieuses, appelé à réintégrer son grade d'origine*, J.O. n° 37, du 6 juin 1993, p. 5.

* *Décret du 2 juin 1993 mettant fin aux fonctions de Belkacem Boudouh, sous-directeur des affaires du pèlerinage au ministère des Affaires religieuses, appelé à réintégrer son grade d'origine*, J.O. n° 42, du 23 juin 1993, p. 19.

* *Décret exécutif du 1^{er} juil. 1993 mettant fin aux fonctions de Ahmed Derrar, directeur de cabinet du ministre des Affaires religieuses, admis à la retraite*, J.O. n° 46, du 14 juil. 1993, p. 15.

* *Décret exécutif du 1^{er} juil. 1993 mettant fin aux fonctions de Mohamed El Adlani*

Bencheikh El Hossein, *directeur de l'administration des moyens au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 49, du 25 juil. 1993, p. 18.

* *Décret exécutif du 1^{er} juil. 1993 nommant Mohamed El Adlani Bencheikh El Hossein, directeur de cabinet du ministre des Affaires religieuses*, J.O. n° 49, du 25 juil. 1993, p. 18.

* *Décrets exécutifs du 1^{er} juil. 1993 mettant fin aux fonctions de Belkacem Abadli et Abdelmajid Serrat, sous-directeurs au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 51, du 1^{er} août 1993, p. 27.

* *Décret exécutif du 1^{er} juil. 1993 nommant Belkacem Abadli, inspecteur au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 51, du 1^{er} août 1993, p. 27.

* *Décret exécutif du 1^{er} juil. 1993 nommant Abdelmadjid Serrat, directeur des biens waqfs et du culte au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 51, du 1^{er} août 1993, p. 27.

* *Décret exécutif du 1^{er} déc. 1993 mettant fin aux fonctions de directeur de cabinet du ministre des Affaires religieuses exercées par Mohamed El-Adlani Bencheikh El Hossein, appelé à réintégrer son grade d'origine*, J.O. n° 83, du 15 déc. 1993, p. 17.

* *Décret exécutif du 1^{er} déc. 1993 portant nomination de Abdelkader Nour, directeur de la culture islamique au ministère des Affaires religieuses*, J.O. n° 83, du 15 déc. 1993, p. 17.

Arrêtés

* *Arrêtés du 2 nov. 1993 portant nomination de Mohamed El Mahdi Kacimi El Hassani et Hamza Yadoughi, chargés d'études et de synthèse au cabinet du ministre des Affaires religieuses*, J.O. n° 80, du 5 déc. 1993, p. 14.

* *Arrêté du ministère du Travail et de la protection sociale du 10 nov. 1993 portant suspension des activités des ligues dénommées «ligues islamiques» et fermeture de leurs locaux. Il s'agit des ligues suivantes :*

- santé et affaires sociales;
 - transports, tourisme, postes et télécommunications ;
 - agriculture, hydraulique, forêts ;
 - énergie, industries chimiques et pétrochimiques ;
 - éducation, formation et enseignement ;
 - industries ;
 - administrations publiques et fonction publique ;
 - finances et commerce ;
 - information et culture ;
 - construction, travaux publics et urbanisme ;
- J.O. n° 74, du 14 nov. 1993, p. 30.

1994

Décrets

* *Décret présidentiel n° 94-40 du 29 janv. 1994 relatif à la publication de la plate-forme portant consensus national sur la période transitoire*, J.O. n° 6, du 31 janv. 1994, p. 3.

Chapitre I, article 3 : La période de transition vise à consolider et pérenniser l'ordre constitutionnel garantissant ...

- le caractère républicain et démocratique de l'Etat dans le cadre des principes de l'Islam et des spécificités du peuple algérien...

* *Décret n° 94-44 du 31 janv. 1994 portant reconduction de R. Malek comme chef du gouvernement*, J.O. n° 7, du 6 fév. 1994, p. 4.

* *Décret présidentiel n° 94-45 du 31 janv. 1994 portant reconduction du gouvernement*

R. Malek. Abdelhafid Amokrane, ministre des Affaires religieuses, reconduit, J.O. n° 7, du 6 fév. 1994, p. 4.

* Décret présidentiel n° 94-92 du 11 avril 1994 portant nomination de Mokdad Sifi, chef du gouvernement, J.O. n° 23, du 19 av. 1994, p. 4.

* Décret présidentiel n° 94-93 du 15 av. 1994 portant nomination des membres du gouvernement. Sassi Lamouri est nommé ministre des Affaires religieuses dans le gouvernement de M. Mokdad Sifi, J.O. n° 23, du 19 av. 1994, p. 4 et 5.

* Décret exécutif n° 94-403 du 19 nov. 1994 portant création, organisation et fonctionnement de l'inspection générale du ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 78, du 27 nov. 1994, p. 23.

* Décret exécutif n° 94-432 du 10 déc. 1994 fixant les règles de création, d'organisation et de fonctionnement des écoles coraniques, J.O. n° 82 du 14 déc. 1994, p. 7.

* Décret exécutif n° 94-470 du 25 déc. 1994 portant organisation de l'administration centrale du ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 1, du 8 janv. 1995, p. 9.

* Décrets exécutifs du 2 janv. 1994, portant nomination de Abderrahmane Benziane, Mohamed Bourouis, inspecteurs au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 4, du 19 janv. 1994, p. 22.

* Décrets exécutifs du 2 janv. 1994 portant nomination, au ministère des Affaires religieuses de Madjid Oukid, sous-directeur des biens waqf et Mokhtar Kadri, sous-directeur de l'orientation religieuse, J.O. n° 5, du 26 janv. 1994, p. 13.

* Décret exécutif du 2 janv. 1994 portant nomination de Slimane Benghouba, sous-directeur au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 1, du 2 janv. 1994, p. 18.

* Décret exécutif du 2 janv. 1994 portant nomination de Noudhars des affaires religieuses :

Moussa Abdellaoui, à la wilaya d'Oum El Bouaghi,

Mohamed Tahar Saâdi, à la wilaya de Biskra,

Mohamed El Mahdi Abassi, à la wilaya de Béchar,

Mohamed Djamai, à la wilaya de Blida,

Brahim Moussa, à la wilaya de Bouira,

Mohamed Zaoui, à la wilaya de Tamanghasset,

Messaoud Bouledjioudja, à la wilaya de Tébessa,

Ahmed Saïdi, à la wilaya d'Alger,

Lakhdar Bechta, à la wilaya de Sidi Bel Abbès,

Mohamed Benhamouda, à la wilaya de Jijel,

Belkacem Boukharouata, à la wilaya de Médéa,

Slimane Ahmouda, à la wilaya d'El Tarf,

Salim Debieb, à la wilaya de Tindouf,

Amar Brika, à la wilaya de Tipaza,

Omar Boutessouna, à la wilaya de Ghardaïa,

Abderrezek Kardoune à la wilaya de Relizane.

J.O. n° 8, du 13 fév. 1994, p. 23 et rectificatif, J.O. n° 51, du 10 août 1994, p. 10.

* Décret exécutif du 2 av. 1994 mettant fin aux fonctions de Moussa Baouche, sous-directeur des personnels au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 25, du 27 av. 1994, p. 9.

* Décret exécutif du 2 av. 1994 portant nomination de Ali Mehlal, directeur de cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 55 du 31 août 1994, p. 12.

* Décret exécutif du 2 mai 1994, mettant fin aux fonctions de Slimane Benghouba, sous-directeur de la planification au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 41, du 26 juin 1994, p. 11.

* Décrets exécutifs du 1^{er} août 1994 mettant fin aux fonctions de Hocine Bouchaïb,

directeur de l'orientation et de l'enseignement coranique, admis à la retraite et de Mokhtar Kadri sous-directeur de l'orientation religieuse, J.O. n° 58, du 18 sept. 1994, p. 20.

** Décret exécutif du 1^{er} août 1994 portant nomination de Mokhtar Kadri, directeur de l'orientation et de l'enseignement coranique, J.O. n° 58, du 18 sept. 1994, p. 20.*

** Décret exécutif du 1^{er} août 1994 mettant fin aux fonctions de Ali Mehral, directeur de cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 62, du 2 oct. 1994, p. 11.*

** Décret exécutif du 1^{er} août 1994 portant nomination de Abdelmadjid Serrat, directeur de cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 62, du 2 oct. 1994, p. 11.*

** Décret exécutif du 1^{er} août 1994 mettant fin aux fonctions de Abdelmadjid Serrat, directeur des biens waqf et du culte au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 65, du 12 oct. 1994, p. 25.*

** Décret exécutif du 3 sept. 1994 portant nomination de Abdelhamid Deghbar, sous-directeur de la formation au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 65, du 12 oct. 1994, p. 25.*

** Décret exécutif du 3 sept. 1994 mettant fin aux fonctions de Brahim Moussa, (admis à la retraite) nadher des affaires religieuses de la wilaya de Bouira, J.O. n° 65, du 12 oct. 1994, p. 25.*

** Décret exécutif du 3 sept. 1994 portant nomination de Amar Lounis, nadher des affaires religieuses de la wilaya de Chlef et Abdelkader Si Larbi, nadher à la wilaya de Naâma, J.O. n° 65 du 12 oct. 1994, p. 25.*

** Décret exécutif du 3 sept. 1994 mettant fin aux fonctions de Abdelkader Nour, (admis à la retraite) directeur de la culture islamique au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 69 du 26 oct. 1994, p. 14.*

** Décret exécutif du 1^{er} oct. 1994 mettant fin aux fonctions de Abderrahmane Benziane, inspecteur au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 72, du 6 nov. 1994, p. 20.*

** Décret exécutif du 2 nov. 1994 mettant fin aux fonctions de Mohamed Tahar Krika, sous-directeur du rituel au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 82, du 14 déc. 1994, p. 14.*

Arrêtés

** Arrêté du 1^{er} mars 1994 portant nomination de Moncef Meriem, chargé d'études et de synthèse au cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 20, du 13 av. 1994, p. 15.*

** Arrêté du 9 nov. 1994 portant renouvellement des commissions paritaires compétentes à l'égard des corps de fonctionnaires de l'administration centrale du ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 53, du 20 sept. 1995, p. 16.*

** Arrêté du 9 nov. 1994 portant élection des représentants du personnel et désignation des représentants de l'administration aux commissions paritaires compétentes à l'égard des corps de fonctionnaires de l'administration centrale du ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 53, du 20 sept. 1995, p. 18.*

** Arrêté du 1^{er} déc. 1994 mettant fin aux fonctions de Mokhtar Loumi, chef de cabinet du ministre des Affaires religieuses, admis à la retraite, J.O. n° 10, du 26 fév. 1995, p. 27.*

1995

Décrets

** Décret présidentiel n° 95-256 du 27 août 1995 portant création du Conseil supérieur de la jeunesse, J.O. n° 49, du 6 sept. 1995, p. 4.*

** Décret exécutif n° 95-116 du 22 av. 1995 portant création d'un institut islamique pour la formation des cadres du culte à Sétif, J.O. n° 24, du 30 av. 1995, p. 14.*

** Décret exécutif du 2 janv. 1995 portant nomination de Mohamed Yousfi, sous-*

directeur de l'activité culturelle au ministère des Affaires religieuses à compter du 2 janv. 1994, J.O. n° 9, du 22 fév. 1995, p. 25.

* *Décrets exécutifs mettant fin aux fonctions de nadhers des affaires religieuses exercées par Messaoud Bouledjoudja, Tébessa, Belkacem Boukherouata, Médéa, Salim Debieb, Tindouf*, J.O. n° 51 du 13 sept. 1995, p. 8.

* *Décret exécutif du 2 déc. 1995 portant nomination de Saâdi Benabdallah nadher des affaires religieuses à la wilaya d'El Oued*, J.O. n° 76, du 10 déc. 1995, p. 14.

Arrêtés

* *Arrêté du 3 juin 1995 mettant fin aux fonctions de Abdelkader Yahiaoui, chargé d'études et de synthèse au cabinet du ministre des Affaires religieuses, admis à la retraite*, J.O. n° 31, du 7 juin 1995, p. 24.

* *Arrêté du 17 juin 1995 portant création de commissions paritaires compétentes à l'égard des corps de fonctionnaires du centre culturel islamique*, J.O. n° 51, du 13 sept. 1995, p. 18.

* *Arrêté du 1^{er} oct. 1995 mettant fin aux fonctions de Saïd Khider, attaché de cabinet du ministre des Affaires religieuses*, J.O. n° 63, du 25 oct. 1995, p. 20.

1996

Constitution du 7 déc. 1996

Préambule, al. 4 : «Aboutissement d'une longue résistance aux agressions menées contre sa culture, ses valeurs et les composantes fondamentales de son identité que sont l'Islam, l'Arabité et l'Amazighité, le 1^{er} Novembre aura solidement ancré les luttes présentes dans le passé glorieux de la Nation».

al. 12 «L'Algérie, terre d'Islam, partie intégrante du Grand Maghreb, pays arabe, ...»

Article 2 : «L'Islam est la religion de l'Etat».

Article 42, al. 3 et 4 : «Dans le respect des dispositions de la présente Constitution, les partis politiques ne peuvent être fondés sur une base religieuse, linguistique, raciale, de sexe, corporatiste ou régionale.

Les partis politiques ne peuvent recourir à la propagande partisane portant sur les éléments mentionnés à l'alinéa précédent».

Article 52, al. 3 : «Les biens waqf et les fondations sont reconnus ; leur destination est protégée par la loi».

Article 73 : «Pour être éligible à la Présidence de la République, le candidat doit... être de confession musulmane...»

Article 76 : «Le Président de la République prête serment dans les termes ci-après :

Article 171 : «Il est institué auprès du Président de la République, un Haut Conseil islamique chargé notamment : d'encourager et de promouvoir l'Ijtihad ; d'émettre son avis au regard des prescriptions religieuses sur ce qui lui est soumis ; de présenter un rapport périodique au Président de la République».

Article 172 : «Le Haut Conseil islamique est composé de quinze membres (15) membres, dont un Président, désignés par le Président de la République, parmi les hautes compétences nationales dans les différentes sciences».

Article 178 : «Toute révision constitutionnelle ne peut porter atteinte : ... 3 - à l'Islam en tant que religion de l'Etat», J.O. n° 76, du 8 déc. 1996, p. 5

Ordonnances

* *Ordonnance n° 96-30, du 21 déc. 1996, modifiant et complétant la loi 91-05 du 16 janv. 1991 portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe*, J.O. n° 81, du 22 déc.

1996, p. 5.

Décrets présidentiels

* *Décret présidentiel n° 96-01 du 5 janv. 1996, portant nomination du gouvernement Ouyahia. Ahmed Merani est ministre des Affaires religieuses, 15ème position sur 31 ministres, J.O. n° 1, du 7 janv. 1996, p. 5.*

* *Décret présidentiel n° 96-101 du 11 mars 1996 portant création du Conseil supérieur de l'éducation, J.O. n° 18, du 20 mars 1996, p. 4.*

* *Décret présidentiel n° 96-304 du 17 sept. 1996 relatif à la publication de la Plate-Forme de l'Entente Nationale :*

- Article 17 : Les composantes fondamentales de l'identité nationale sont l'Islam, l'Arabité, l'Amazighité ; les articles 18 à 23 définissent le rôle de l'Islam et sa préservation, J.O. n° 54, du 19 sept. 1996, p. 3.

Décrets exécutifs

* *Décret exécutif n° 96-122 du 6 av. 1996, portant composition, organisation et fonctionnement du conseil national de l'éthique des sciences de la santé : Article 3 al. 8 prévoit, dans la composition, un représentant du Conseil islamique, J.O., n° 22, du 10 av. 1996, p. 13.*

* *Décret exécutif n° 96-259 du 29 juil. 1996 portant création d'un comité national pour la préservation et la promotion de la famille : Article 3 : prévoit dans la composition du comité, parmi les autres ministères, celui des affaires religieuses, J.O. n° 46, du 31 juil. 1996, p. 9.*

* *Décret exécutif du 1^{er} juin 1996 mettant fin aux fonctions de Abdelhamid Deghbar, sous-directeur au ministère des Affaires religieuses, appelé à exercer une autre fonction, J.O. n° 41, du 3 juil. 1996, p. 16.*

* *Décret exécutif du 2 nov. 1996 mettant fin aux fonctions de Mahmoud Zouaï, sous-directeur au ministère des Affaires religieuses chargé des moyens généraux, J.O. n° 74, du 1^{er} déc. 1996, p. 17.*

* *Décret exécutif du 2 nov. 1996, portant nomination de Noureddine Ouznedji, sous-directeur au ministère des Affaires religieuses chargé des moyens généraux, J.O. n° 78, du 15 déc. 1996, p. 25.*

Arrêtés

* *Arrêté du ministère du Travail, de la protection sociale et de la formation professionnelle du 18 mai 1996 portant suspension des activités des ligues islamiques et fermeture de leurs locaux, J.O. n° 46, du 31 juil. 1996, p. 27.*

* *Arrêté du 1^{er} sept. 1996 portant nomination de Abdelhamid Deghbar, chargé d'études et de synthèse au cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 56, du 29 sept. 1996, p. 18.*

* *Arrêté du 26 oct. 1996 portant délégation de signature au chef de cabinet Mostefa Lakehal, J.O. n° 71, du 20 nov. 1996, p. 18.*

1997

* *Règlement intérieur de l'Assemblée populaire nationale du 31 juil. 1997, suivi de l'avis conforme du Conseil constitutionnel : article 5 : Chaque session de l'Assemblée populaire nationale est ouverte et close par la lecture de la Fatiha et l'interprétation de l'hymne national. J.O. n° 53, du 13 août 1997, p. 3.*

Décrets

* *Décrets présidentiels n° 97-210 et 97-211 du 10 juin 1997 mettant fin aux fonctions de Ahmed Ouyahia chef de gouvernement et des membres de son gouvernement, J.O. n°*

41, du 15 juin 1997, p. 3.

* *Décrets présidentiels n° 97-230 et 97-231 des 24 et 25 juin 1997 portant nomination de Ahmed Ouyahia, chef du gouvernement et des membres de ce dernier, Bouabdallah Ghlamallah, ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 44, du 29 juin 1997, p. 3.*

* *Décret exécutif n° 97-34 du 14 janv. 1997 fixant la liste, les conditions d'accès et la classification des postes supérieurs des services déconcentrés des affaires religieuses, J.O. n° 4, du 15 janv. 1997, p. 6.*

* *Décret exécutif n° 97-263 du 14 juil. 1997 modifiant et complétant le décret 80-95 du 30 mars 1980, modifié et complété, portant création d'une commission nationale de pèlerinage, J.O. n° 47 du 16 juil. 1997, p. 13.*

* *Décret exécutif du 4 janv. 1997 portant nomination de Belkacem Ferachi, sous-directeur des infrastructures de base et réalisations au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 5, du 19 janv. 1997, p. 15.*

* *Décret exécutif du 1^{er} mars 1997 portant nomination de Abdelhafid Laribi, inspecteur au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 17, du 26 mars 1997, p. 28.*

* *Décret exécutif du 1^{er} avril 1997 portant nomination de Rabah Djaffar, sous-directeur des études techniques au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 27 du 4 mai 1997, p. 17.*

* *Décret exécutif du 1^{er} avril 1997 portant nomination de Omar Belabed, nadher des affaires religieuses de la wilaya de Mila, J.O. n° 27, du 4 mai 1997, p. 17.*

* *Décret exécutif du 30 avril 1997 mettant fin aux fonctions de Abdelkader Si Larbi, décédé, nadher de la wilaya de Naâma, J.O. n° 30 du 18 mai 1997, p. 45.*

* *Décret exécutif du 1^{er} juin 1997 portant nomination de Moussa Fatih, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Tipaza, J.O. n° 39, du 8 juin 1997, p. 19.*

* *Décret exécutif du 30 sept. 1997 mettant fin aux fonctions de Abdelhamid Deghbar, sous-directeur de la formation au ministère des affaires religieuses, J.O. n° 72, du 2 nov. 1997, p. 19.*

* *Décrets exécutifs du 30 sept. 1997 mettant fin aux fonctions de Nourreddine Ouaznadji, sous-directeur des moyens généraux et de Mahmoud Zouaï, sous-directeur des rites religieux, J.O. n° 78, du 30 sept. 1997, p. 9.*

* *Décret exécutif du 30 sept. 1997 mettant fin aux fonctions de Lakhdar Bechta, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Sidi Bel Abbès, J.O. n° 78, du 30 nov. 1997, p. 11.*

* *Décret exécutif du 1^{er} oct. 1997 portant nomination de Abdelkader Bouchennafa, directeur de la formation au ministère des affaires religieuses, J.O. n° 72, du 2 nov. 1997, p. 20.*

* *Décret exécutif du 1^{er} octobre 1997 portant nomination de Ahmed Sahraoui, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Laghouat, J.O. n° 75, du 12 nov. 1997, p. 23.*

* *Décret exécutif du 2 nov. 1997 portant nomination de Abdelhamid Belkedar, nadher des affaires religieuses de la wilaya de Aïn Temouchent, J.O. n° 79 du 3 déc. 1997, p. 20.*

Arrêtés

* *Arrêté interministériel (ministère des affaires religieuses et ministère délégué auprès du chef du gouvernement chargé de la réforme administrative et de la fonction publique) du 20 fév. 1997 fixant la liste des établissements publics de formation spécialisée habilités pour l'organisation du déroulement des concours sur épreuves et examens professionnels, J.O. n° 37, du 3 juin 1997, p. 33.*

* *Arrêté du 10 sept. 1997 portant nomination de Boualem Chetaïbi, attaché au cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 69 du 22 oct. 1997, p. 20.*

Règlement intérieur du Conseil de la nation, suivi de l'avis conforme du Conseil constitutionnel, article 5 : Chaque session du Conseil de la nation est ouverte et close par la lecture de la Fatiha et l'interprétation de l'hymne national, J.O. n° 8, du 18 fév. 1998, p. 3.

Lois

* *Loi n° 98-11, du 22 août 1998 portant loi d'Orientation et de Programme à Projection quinquennale sur la recherche scientifique et le développement technologique 1998-2002*, J.O. n° 62, du 24 août 1998, p. 3. et *Rapport général annexé conformément à l'article 41 de la loi*. Education nationale / 3/ programme de recherche : philosophie de l'éducation, épistémologie et histoire des sciences ; éducation, pédagogie et psychologie ; didactique des disciplines et technologie de l'éducation : ...les axes qui composent ce domaine concernent les concepts fondamentaux de la didactique des disciplines la didactique des mathématiques, ainsi que celles des sciences expérimentales, des sciences technologiques, des sciences islamiques, de la langue arabe, du tamazight, des langues étrangères, des sciences sociales et humaines..., J.O. même numéro, p. 17.

Décrets

* *Décret présidentiel n° 98-33 du 24 janv. 1998 relatif au Haut Conseil islamique*, J.O. n° 4, du 28 janv. 1998, p. 5. et *rectificatif (foi musulmane au lieu de loi musulmane)*, J.O. n° 5, du 4 fév. 1998, p. 17.

* *Décret présidentiel n° 98-226 du 11 juil. 1998 portant prérogatives, organisation et fonctionnement du Conseil supérieur de la langue arabe*, J.O. n° 50, du 12 juil. 1998, p. 4. L'assemblée plénière, qui comprend 22 membres où sont représentées les administrations, institutions et organismes publics, ne comporte pas de représentant du ministère des affaires religieuses.

* *Décret présidentiel n° 98-425 du 14 déc. 1998 mettant fin aux fonctions du Chef du gouvernement*, Ahmed Ouyahia, J.O. n° 95, du 20 déc. 1998, p. 4.

* *Décret présidentiel n° 98-426 du 14 déc. 1998 mettant fin aux fonctions des membres du gouvernement*, J.O. n° 95, du 20 déc. 1998, p. 4.

* *Décret présidentiel n° 98-427 du 15 déc. 1998, portant nomination de Smaïl Hamdani chef du gouvernement*, J.O. n° 95, du 20 déc. 1998, p. 6.

* *Décret présidentiel n° 98-428 du 19 déc. 1998 portant nomination des membres du gouvernement*, J.O. n° 95, du 20 déc. 1998, p. 6. Bouabdallah Ghlamallah reconduit comme ministre des Affaires religieuses.

* *Décret exécutif n° 98-236 du 28 juil. 1998 portant statut des maisons de la culture*, J.O. n° 55, du 29 juil. 1998, p. 4. Le Conseil d'orientation comprend entre autres institutions celle du nadher des affaires religieuses de la wilaya.

* *Décret exécutif n° 98-241 du 1^{er} août 1998 portant transformation des centres de culture et d'information en office national de la culture et de l'information*, J.O. n° 56, du 2 août 1998, p. 6. Article 4 : L'office, établissement public à caractère industriel et commercial, a pour mission, dans le cadre du plan de développement économique, social et culturel de ... al.6 : contribuer à la commémoration des journées et des fêtes nationales et religieuses.

Article 9, al. 6 : le conseil d'administration prévoit la représentation du ministre des Affaires religieuses.

* *Décret exécutif n° 98-381 du 1^{er} déc. 1998 fixant les conditions et les modalités d'administration, de gestion et de protection des biens waqfs*, J.O. n° 90, du 2 déc. 1998, p. 11.

* *Décret exécutif n° 98-388, du 2 déc. 1998 modifiant le décret 86-177 du 5 août 1986*

complétant les dispositions relatives à l'organisation et au fonctionnement de l'université des sciences islamiques Emir Abdelkader, J.O. n° 91, du 6 déc. 1998, p. 9. En application de l'article 2, il est créé au sein de l'université des sciences islamiques Emir Abdelkader les facultés suivantes :

- faculté oussoul eddine, de Chari'a, et de civilisation islamique ;
- faculté des lettres et des sciences humaines.

* *Décret présidentiel du 2 janv. 1998 portant désignation des membres du Haut Conseil islamique :*

Abdelmadjid Meziane, président; Mohamed Cherif Gaher; Mahfoud Smati; Mustapha Boutefnouchet; Abdelmalek Mortadh; Abderrahmane Taleb; Mohamed Farah; Abdelhafid Amokrane; Mamoun Kassimi El-Hassani; Abdelkader Othmani; Mohamed Cheikh Belhadj; Salem Benbrahimi; Mohamed Ghitaoui; Abderrahim Boudjemline; Mohamed Gueribiz, J.O. n° 1, du 7 janv. 1998, p. 8.

* *Décret présidentiel du 21 sept. 1998 portant nomination des membres du bureau exécutif de l'académie algérienne de langue arabe :*

Tidjani Haddam, président; Abdelmadjid Meziane, vice-président; Aïssa Moussa Mohamed, vice-président; Mohamed Larbi Ould Khelifa, secrétaire général; Hanafi Benaïssa, secrétaire général adjoint, J.O. n° 72, du 27 sept. 1998, p. 12.

* *Décret présidentiel du 26 sept. 1998 portant nomination des membres du Conseil supérieur de la langue arabe, J.O. n° 72, du 27 sept. 1998, p. 12.*

* *Décret présidentiel du 9 nov. 1998 portant nomination de Ahmed Belarbi, directeur des moyens au Haut Conseil islamique, J.O. n° 84, du 11 nov. 1998, p. 20.*

* *Décret exécutif du 3 janv. 1998 portant nomination de Djamel Eddine Laouamri, nadher des affaires religieuses à la wilaya d'El Tarf, J.O. n° 4, du 28 janv. 1998, p. 17.*

* *Décret exécutif du 3 janv. 1998 portant nomination de Abdelkrim Bekri, directeur de l'Institut national de l'enseignement supérieur de la civilisation islamique d'Oran, J.O. n° 6, du 11 fév. 1998, p. 16.*

* *Décret exécutif du 3 janv. 1998 portant nomination de Hocine Boulkout, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Constantine, J.O. n° 6, du 11 fév. 1998, p. 17.*

* *Décrets exécutifs du 31 janv. 1998 mettant fin aux fonctions de Abdelkader El Kacemi El Hassani, nadher à la wilaya de Tissemsilt et de Abderrezak Kardoune, à la wilaya de Relizane, J.O. n° 7, du 15 fév. 1998, p. 17.*

* *Décret exécutif du 1^{er} février 1998 portant nomination de Youcef Azzouza, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Tébessa, J.O. n° 12, du 4 mars 1998, p. 24.*

* *Décret exécutif du 28 fév. 1998 mettant fin aux fonctions de Mohamed Yousfi, sous-directeur de l'activité culturelle au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 20, du 5 avril 1998, p. 12.*

* *Décrets exécutifs du 1^{er} mars 1998 portant nomination de Abderrahmane Bekraoui, nadher à la wilaya d'Adrar et de Brahim Bouaïssa à la wilaya de Médéa, J.O. n° 18, du 29 mars 1998, p. 13.*

* *Décret exécutif du 1^{er} mars 1998 portant nomination de Mahmoud Zouaï, directeur d'études au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 20, du 5 avril 1998, p. 12.*

* *Décret exécutif du 1^{er} mars 1998 portant nomination de Mohamed Yousfi, directeur de la culture islamique, J.O. n° 20, du 5 juillet 1998, p. 12.*

* *Décret exécutif du 1^{er} mars 1998 portant nomination de Djaffar Oulefki, directeur de l'orientation et des rites religieux, J.O. n° 20, du 5 avril 1998, p. 12.*

* *Décret exécutif du 1^{er} mars 1998 portant nomination de Belkheir Mechtaoui, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Naâma, J.O. n° 21, du 12 avril 1998, p. 11.*

* *Décret exécutif du 2 mai 1998 portant nomination de Mohamed Lamine Bakraoui,*

directeur des biens waqfs au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 29, du 10 mai 1998, p. 17.

* Décret exécutif du 20 mai 1998 mettant fin aux fonctions de Mohamed Bourouis, inspecteur au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 34, du 24 mai 1998, p. 14.

* Décret exécutif du 11 juil. 1998 portant nomination de Mohamed Oukebdane, directeur de l'administration des moyens au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 51, du 15 juil. 1998, p. 17.

* Décret exécutif du 28 sept. 1998 portant nomination de Mohamed Salah Mahdjoubi, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Djelfa, J.O. n° 73, du 30 sept. 1998, p. 11.

* Décret exécutif du 9 oct. 1998, mettant fin aux fonctions de Belkheir Mechtaoui, appelé à réintégrer son grade d'origine, J.O. n° 76, du 11 oct. 1998, p. 12.

* Décret exécutif du 21 oct. 1998 portant nomination de Mohamed Ben Friha, inspecteur au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 79, du 25 oct. 1998, p. 8.

* Décret du 3 nov. 1998, portant nomination de Abdelkader Kacimi El-Hassani, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Chlef et de Lakhdar Bechta, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Guelma, J.O. n° 82, du 4 nov. 1998, p. 68.

* Décret exécutif du 21 nov. 1998 mettant fin aux fonctions de Salim Debib, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Bouira et de Lazhari Messaâdi, nadher des affaires religieuses à la wilaya d'Oran, appelés à réintégrer leur grade d'origine, J.O. n° 87, du 22 nov. 1998, p. 11.

* Décret exécutif du 25 nov. 1998 portant nomination de Rabah Abdelmalek, sous-directeur de l'administration culturelle et des séminaires au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 89, du 29 nov. 1998, p. 14.

* Décret exécutif du 13 déc. 1998 mettant fin aux fonctions de Hachemi Moussa, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Batna et de Belkacem Boukharouata, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Sétif, J.O. n° 94, du 16 déc. 1998, p. 16.

* Décret exécutif du 13 déc. 1998 portant nomination de Mohamed Laribi, directeur d'études au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 94, du 16 déc. 1998, p. 21.

* Décret exécutif du 13 déc. 1998 portant nomination de Kader Amrouche, sous-directeur des moyens généraux au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 94, du 16 déc. 1998, p. 21.

* Décret exécutif du 13 déc. 1998 portant nomination de Rachid Halali, nadher des affaires religieuses à la wilaya de M'sila, J.O. n° 94, du 16 déc. 1998, p. 21.

Arrêtés

* Arrêté interministériel du 15 oct. 1997 fixant le cadre d'organisation des concours, examens et tests professionnels pour l'accès au corps spécifique des travailleurs du secteur des affaires religieuses, J.O. n° 14, du 15 mars 1998, p. 15.

* Arrêté du 20 avril 1998 mettant fin aux fonctions de Djafar Oulefki, chargé d'études et de synthèse au cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 30, du 13 mai 1998, p. 12.

* Arrêté du ministère du Travail, de la protection sociale et de la formation professionnelle du 29 avril 1998, portant suspension des ligues islamiques et fermeture de leurs locaux, J.O. n° 39, du 7 juin 1998, p. 19.

* Arrêté interministériel (ministère des Affaires religieuses et ministère délégué chargée de la réforme administrative et de la fonction publique) du 20 fév. 1997 fixant la liste des établissements publics de formation spécialisée habilités pour l'organisation du déroulement des concours sur épreuves et examens professionnels, J.O. n° 67, du 9 sept. 1998, p. 18.

* Arrêté du 6 oct. 1998 mettant fin aux fonctions de Meriem Moncef, chargé d'études et

de synthèse au cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 81, du 2 nov. 1998, p. 16.

* Arrêté du 1^{er} oct. 1998 portant nomination de Mademoiselle Farida Timesiline, attachée de cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 88, du 25 nov. 1998, p. 22.

* Arrêté du 29 nov. 1998 portant nomination de Abdelkader El-Amir Khiati, chargé d'études et de synthèse au cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 95, du 20 déc. 1998, p. 18.

Décisions

* Décision du 20 sept. 1998 portant création d'une commission des œuvres sociales auprès du Haut Conseil islamique, J.O. n° 77, du 14 oct. 1998, p. 10.

1999

Lois

*Loi n° 99-08 du 13 juil. 1999 relative au rétablissement de la concorde civile, J.O. n° 46, du 13 juil. 1999, p. 3.

Décrets

* Décrets présidentiels n° 99-142, 99-143 et 99-144, du 20 juil. 1999 portant application de la loi n° 99-08 du 13 juil. 1999 relative à la concorde civile, J.O. n° 48, du 20 juil. 1999, p. 3, 5, 7.

* Décret présidentiel 99-297 du 23 déc. 1999 mettant fin aux fonctions de Smaïl Hamdani, chef du gouvernement, J.O. n° 93, du 26 déc. 1999, p. 3.

* Décret présidentiel n° 99-298 du 13 déc. 1999 mettant fin aux fonctions des membres du gouvernement, J.O. n° 93, du 26 déc. 1999, p. 3.

* Décret présidentiel n° 99-299 du 23 déc. 1999 portant nomination du Chef du gouvernement Ahmed Benbitour, J.O. n° 93, du 26 déc. 1999, p. 5.

* Décret présidentiel n° 99-300 du 24 déc. 1999 portant nomination des membres du gouvernement. Bouabdallah Ghelamallah reconduit comme ministre des Affaires religieuses et des habous (nouvelle appellation du ministère), J.O. n° 93, du 26 déc. 1999, p. 5.

* Décret exécutif du 6 mars 1999 portant nomination de Rachid Ouzani, directeur de l'enseignement coranique et de la formation au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 16, du 13 mars 1999, p. 13.

* Décrets exécutifs du 21 mars 1999 mettant fin aux fonctions de : Mohamed Khezzar, directeur de l'institut national d'enseignement supérieur en sciences islamiques de Batna ; de Amar Messadi, directeur de l'institut national d'enseignement supérieur en Oussoul-Eddine d'Alger ; de Abdelkrim Bekri, directeur de l'institut national d'enseignement supérieur de la civilisation islamique d'Oran ; pour suppression de structures, J.O. n° 20, du 24 mars 1999, p. 6.

* Décret exécutif du 17 juil. 1999 mettant fin aux fonctions de Belkacem Abadli, décédé, inspecteur au ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 52, du 4 août 1999, p. 27.

* Décret exécutif du 17 juil. 1999 mettant fin aux fonctions de Mokhtar Kadri, directeur de l'orientation religieuse et de l'enseignement coranique, décédé, J.O. n° 52, du 4 août 1999, p. 27.

Arrêtés

* Arrêté interministériel du 16 nov. 1998 fixant le nombre des services et des bureaux des Nidharas des affaires religieuses au niveau des wilayas, J.O. n° 18, du 17 mars 1999, p. 12.

* Arrêté interministériel du 2 mars 1999 portant création d'une caisse centrale des biens waqfs, J.O. n° 32, du 2 mai 1999, p. 13.

* Arrêté interministériel du 23 mars 1999 portant programme des concours sur épreuves, examens et tests professionnels ouvrant accès aux corps spécifiques aux travailleurs du

secteur des affaires religieuses, J.O. n° 81, du 17 nov. 1999, p. 8, assorti de huit annexes.

* Arrêté interministériel du 10 avril 1999 portant la carte de la mosquée, J.O. n° 33 du 5 mai 1999, p. 11.

* Arrêté du 22 mai 1999 portant nomination de Rabah Benayache, attaché de cabinet du ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 38, du 9 juil. 1999, p. 12.

* Arrêté interministériel du 26 oct. 1999 portant placement en position d'activité auprès des services du ministère des Affaires religieuses de certains corps techniques (architectes et techniciens) relevant du ministère de l'Habitat, J.O. n° 79, du 10 nov. 1999, p. 16.

Décision

* Décision du Haut Conseil islamique du 2 fév. 1999 portant création d'une commission paritaire auprès du Haut Conseil islamique, J.O. n° 33, du 5 mai 1999, p. 3.

2000

Décrets

* Décret présidentiel n° 2000-434 du 17 déc. 2000 portant ratification de la Charte de l'organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture (ISESCO) adoptée à Fès en 1982 et amendée à Rabat en 1986, J.O. n° 81, du 3 déc. 2000, p. 20.

* Décret présidentiel n° 2000-03, du 10 janv. 2000 portant grâce amnistiante, J.O. n° 1, du 12 janv. 2000, p. 3.

* Décret présidentiel n° 2000-101, du 9 mai 2000 portant création de la commission nationale de la réforme du système éducatif, J.O. n° 27, du 10 mai 2000, p. 3 (en annexe la liste des membres de la commission).

* Décret présidentiel n° 2000-112, du 11 mai 2000 portant dissolution du Conseil supérieur de la jeunesse, J.O. n° 28, du 14 mai 2000, p. 4.

* Décret présidentiel n° 2000-113, du 11 mai 2000 portant dissolution du Conseil supérieur de l'éducation, J.O. n° 28, du 14 mai 2000, p. 4.

* Décret présidentiel n° 2000-254 du 26 août 2000 mettant fin aux fonctions du Chef du Gouvernement exercées par Ahmed Benbitour, J.O. n° 54, du 30 août 2000, p. 4.

* Décret présidentiel n° 2000-255 du 26 août 2000 mettant fin aux fonctions des membres du Gouvernement, J.O. n° 54, du 30 août 2000, p. 4.

* Décret présidentiel n° 2000-256 du 26 août 2000 portant nomination de Ali Benflis Chef du Gouvernement, J.O. n° 54, du 30 août 2000, p. 5.

* Décret présidentiel n° 2000-257 du 26 août 2000 portant nomination des membres du gouvernement, J.O. n° 54, du 30 août 2000, p. 5. Bouabdellah Ghlamallah reconduit comme ministre d'un département qui devient celui des Affaires religieuses et des waqfs.

Décrets exécutifs

* Décret exécutif n° 2000-65 du 19 mars 2000 fixant les modalités d'édification et la classification des cimetières de chouhada et des stèles commémoratives ainsi que leur entretien et leur préservation, J.O. n° 15 du 22 mars 2000, p. 3.

* Décret exécutif n° 2000-146 du 28 juin 2000 portant organisation de l'administration centrale des affaires religieuses et des habous, J.O. n° 38, du 2 juil. 2000, p. 9.

* Décret exécutif n° 2000-200 du 26 juil. 2000 fixant les règles d'organisation et de fonctionnement des services des affaires religieuses et des habous dans la wilaya, J.O. n° 47, du 2 août 2000, p. 6.

* Décret exécutif n° 2000-336 du 26 oct. 2000 portant création d'un document testimonial écrit de confirmation du bien waqf et des conditions et modalités de son établissement et de

sa délivrance, J.O. n° 64, du 31 oct. 2000, p. 21.

* Décret exécutif n° 2000-371 du 18 nov. 2000 portant création, organisation et fonctionnement de l'inspection générale du ministère des Affaires religieuses et des waqfs, J.O. n° 69, du 21 nov. 2000, p. 27.

* Décret présidentiel du 18 mars 2000 mettant fin aux fonctions de sous-directeur des examens et concours à l'ex-ministère des Affaires religieuses exercées par Farouk El-Saâdi, J.O. n° 16, du 26 mars 2000, p. 9.

* Décret présidentiel du 18 mars 2000 mettant fin aux fonctions de nadher des affaires religieuses à la wilaya de Tissemsilt de Abderrazek Kerdoun, décédé, J.O. n° 17, du 29 mars 2000, p. 40.

* Décrets présidentiels du 19 mars 2000 portant nomination de Lazhar Messaadi, Farouk El-Saâdi inspecteurs au ministère des Affaires religieuses et des habous, J.O. n° 16, du 26 mars 2000, p. 11.

* Décret présidentiel du 19 mars 2000 portant nomination de Belkacem Boukharouata, nadher à la wilaya de Bouira, Abderrahmane Benziane, nadher à la wilaya d'Oran, Mohamed Benali, nadher à la wilaya de Bordj Bou Arreridj, Mohamed Meskamine, nadher à la wilaya d'Aïn Temouchent, J.O. n° 16, du 26 mars 2000, p. 11.

* Décrets présidentiels du 26 mars 2000 mettant fin aux fonctions de sous-directeurs à l'ex ministère des Affaires religieuses de Abdelkader Tahar Belkacem, sous-directeur des personnels, Mohamed Benhissen, sous-directeur du budget et de la comptabilité, J.O. n° 19, du 5 avril 2000, p. 12.

* Décret présidentiel du 26 mars 2000 mettant fin aux fonctions de Mohamed Cheikh, sous-directeur des rites religieux à l'ex ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 20, du 9 avril 2000, p. 10.

* Décrets présidentiels du 26 mars 2000 mettant fin aux fonctions de Moussa Fatih, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Tipaza ; El Hadj Bekki, nadher à la wilaya de Relizane, J.O. n° 20, du 9 avril 2000, p. 10.

* Décrets présidentiels du 27 mars 2000 portant nomination de sous-directeurs au ministère des Affaires religieuses et des habous: Mohamed Nacer Naït Saïdi, du budget et de la comptabilité; Rabah Benayache, des personnels; Abdelkrim Belloul, de l'enseignement coranique, J.O. n° 19, du 5 avril 2000, p. 14.

* Décret présidentiel du 27 mars 2000 portant nomination de Abdelaziz Eldjelali, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Mostaganem, J.O. n° 19, du 5 avril 2000, p. 14.

* Décret présidentiel du 27 mars 2000 portant nomination de El Hadj Bekki, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Tissemsilt, J.O. n° 20, du 9 avril 2000, p. 13.

* Décrets présidentiels du 26 juin 2000 portant nomination de Abdelkrim Bakri doyen de la faculté des sciences humaines et de la civilisation islamique de l'université d'Oran; de Ali Mehral, secrétaire général du ministère des Affaires religieuses et des habous; de Abdelkader Tahar Belkacem, inspecteur auministère des Affaires religieuses; de Hamza Yadoughi, chargé d'études et de synthèse; de Mohamed Benhissen, sous-directeur, J.O. n° 42, du 16 juil. 2000, p. 14.

* Décrets présidentiels du 9 août 2000 mettant fin aux fonctions de Abdelkader Kacimi El Hassani, nadher à la wilaya de Chlef; Mohamed Bennacer, nadher à la wilaya de Blida; Mohamed Salah Mahdjoubi, nadher à la wilaya de Djelfa, J.O. n° 55, du 6 sept. 2000, p. 7.

* Décret présidentiel du 9 août 2000 portant nomination de Djamel Cherdoud, chargé d'études et de synthèse au ministère des Affaires religieuses et des habous, J.O. n° 55, du 6 sept. 2000, p. 10.

* Décret présidentiel du 7 oct. 2000 mettant fin aux fonctions de Tidjani Haddam,

président de l'Académie algérienne de langue arabe, décédé, à compter du 20 mars 2000, J.O. n° 60, du 15 oct. 2000, p. 16.

* *Décret présidentiel du 7 oct. 2000 portant nomination de Abderrahmane Hadj Salah, président de l'Académie algérienne de langue arabe, J.O. n° 60, du 15 oct. 2000, p. 16.*

* *Décret présidentiel du 7 oct. 2000 portant nomination de Abdallah Boukhalkhal, recteur de l'université des sciences islamiques «Emir Abdelkader» Constantine, J.O. n° 5, du 7 janv. 2001, p. 7.*

* *Décret présidentiel du 30 oct. 2000 portant nomination de directeurs des affaires religieuses et des waqfs de wilayas: Ahmed Mellouli, Chlef; Ammar Belabed, Oum El Bouaghi; Tayeb Zizouzi, Béchar; Mohamed Ouayni, Tamanghassat; M'hamed Belhadj, Tlemcen; Mohamed Benali, Sétif; Abdelkader Ismaïl, Sidi Bel Abbès; Moussa Abdelaoui, Annaba; Mohamed Tahar Saadi, M'sila; Larbi Ben Ghalem, Mascara; Saadi Ben Abdallah, Ouargla; Ahmed Diabi, Bordj Bou Arreridj; Metaich Boukrit, Boumerdès; Mohamed Korichi, El Oued; Abdelkader Zerrouki, Khenchla, J.O. n° 75, du 10 déc. 2000, p. 17. Rectificatif: au lieu de Mohamed Korichi, lire Ahmed Korichi, J.O. n° 46, du 3 juil. 2002, p. 6.*

Arrêtés interministériels

* *Arrêté interministériel du 14 mai 2000 portant création du Bulletin du ministère des Affaires religieuses et des habous, J.O. n° 29, du 24 mai 2000, p. 5.*

* *Arrêté interministériel du 7 août 2000 portant organisation de formation spécialisée pour l'accès au grade d'imam mouderrès et d'imam instituteur, J.O. n° 56, du 20 sept. 2000, p. 15.*

* *Arrêté interministériel du 7 août 2000 fixant le programme de formation spécialisée pour l'accès au grade d'imam mouderrès et d'imam instituteur, J.O. n° 56 du 20 sept. 2000, p. 17.*

Arrêtés

* *Arrêté du 1^{er} fév. 2000 fixant la composition et le fonctionnement du bureau ministériel de la sûreté interne d'établissement au niveau du ministère des Affaires religieuses et des habous, J.O. n° 6, du 16 fév. 2000, p. 12.*

* *Arrêté du 10 av. 2000 fixant les modalités de régulation des recettes et dépenses spécifiques aux biens waqf, J.O. n° 26, du 7 mai 2000, p. 23.*

* *Arrêté du 25 av. 2000 portant suspension des activités des ligues islamiques et fermeture de leurs locaux: ligues islamiques de la santé et des affaires sociales; des transports, du tourisme et des P et T; de l'agriculture, de l'hydraulique et des forêts; de l'énergie, des industries chimiques et pétrochimiques; de l'éducation, formation, enseignement; des industries; des administrations publiques et de la fonction publique; des finances et du commerce; de l'information et de la culture; de la construction, des travaux publics et de l'urbanisme, J.O. n° 26, du 7 mai 2000, p. 24.*

2001

Lois

* *Loi n° 01-07 du 22 mai 2001 modifiant et complétant la loi n° 91-10 du 27 avril 1991 relative aux biens waqfs, J.O. n° 29, du 23 mai 2001, p. 6.*

Décrets

* *Décret présidentiel n° 01-71 du 25 mars 2001 portant création de la Commission nationale consultative de promotion et de protection des droits de l'Homme, (article 8: composition: Au titre des institutions publiques, 4 membres de la présidence de la*

République, 2 membres du Conseil de la nation, 2 membres de l'APN, 1 membre du Conseil supérieur de la magistrature, 1 membre du Haut Conseil islamique, 1 membre du Haut Commissariat à l'amazighité, 1 membre du Conseil national économique et social), J.O. n° 18, du 28 mars 2001, p. 5.

* *Décret présidentiel n° 01-107, du 26 avril 2001 portant approbation de l'accord d'assistance technique (prêt et don) signé le 8 nov. 2000 à Beyrouth (Liban) entre la République algérienne démocratique et populaire et la Banque islamique de développement pour le financement du projet de dénombrement des biens waqfs en Algérie*, J.O. n° 25, du 29 avril 2001, p. 5.

* *Décret présidentiel n° 01-139 du 31 mai 2001 portant nomination des membres du gouvernement*. Bouabdellah Ghlamallah, ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 31, du 6 juin 2001, p.3.

* *Décret présidentiel n° 01-299 du 7 oct. 2001 portant désignation des membres de la Commission nationale consultative de promotion et de protection des droits de l'Homme (Taleb Abderrahmane pour le Haut Conseil islamique)*, J.O. n° 58, du 10 oct. 2001, p. 5.

* *Décret exécutif n° 01-104 du 23 avril 2001 portant composition, organisation et fonctionnement de la commission nationale et de la commission de wilaya des biens culturels (article 2: La commission nationale des biens culturels est composée des membres permanents ci-après ... le représentant du ministre chargé des Affaires religieuses et des wakfs; article 13: Il est créé au niveau de chaque wilaya une commission de wilaya des biens culturels, composée des membres permanents ci-après ... le directeur chargé des affaires religieuses et des wakfs dans la wilaya*, J.O. n° 25, du 29 avril 2001, p. 12.

* *Décret exécutif n° 01-262, du 18 sept. 2001 portant création de la Commission nationale du pèlerinage et de la Omra*, J.O. n° 53, du 19 sept. 2001, p. 4.

* *Décret exécutif n° 01-264 du 18 sept. 2001 modifiant le décret 84-209 du 18 août 1984, modifié, relatif à l'organisation et au fonctionnement de l'université d'Alger*; article 2: l'université d'Alger est composée des facultés suivantes: faculté de droit; faculté des sciences économiques et des sciences de gestion; faculté de médecine; faculté des sciences humaines et sociales; faculté des sciences politiques et de l'information; faculté des lettres et des langues; faculté des sciences islamiques, J.O. n° 53, du 19 sept. 2001, p. 8.

* *Décret exécutif n° 01-269 du 18 sept. 2001 portant création de l'université d'Adrar*. Article 1^{er}: l'université d'Adrar est composée des facultés suivantes: la faculté des sciences et sciences de l'ingénieur; la faculté des sciences sociales et sciences islamiques; la faculté des lettres et sciences humaines, J.O. n° 53, du 19 sept. 2001, p. 11.

* *Décret exécutif n° 01-316 du 16 oct. 2001 portant création d'un centre islamique et fixant son statut*, J.O. n° 61, du 21 oct. 2001, p. 10.

* *Décret exécutif n° 01-410 du 13 déc. 2001, portant création d'un institut islamique pour la formation des cadres du culte spécialisé dans les Lectures à Sidi Okba*, J.O. n° 78, du 19 déc. 2001, p. 9.

* *Décret présidentiel du 7 oct. 2000 portant nomination de Abdallah Boukhalkhal recteur de l'université Emir Abdelkader de Constantine*, J.O. n° 5, du 17 janv. 2001, p. 7.

* *Décrets présidentiels du 9 janv. 2001 mettant fin aux fonctions de Mohamed Benhamouda, nadher des affaires religieuses de la wilaya de Jijel, de Arezki Ayoub, nadher des affaires religieuses de la wilaya de Béjaïa*, J.O. n° 12, du 14 fév. 2001, p. 11.

* *Décret présidentiel portant nomination de Arezki Ayoub, Omar Tennah, Sebti*

Abdelli, *directeurs des affaires religieuses et des wakfs des wilayas de Jijel, Médéa, Mila*, J.O. n° 12, du 14 fév. 2001, p. 13.

* Décret présidentiel du 13 fév. 2001 mettant fin aux fonctions de Mustapha Lakehal, chef de cabinet de l'ex- ministre des Affaires religieuses, J.O. n° 13, du 18 fév. 2001, p. 5.

* Décret présidentiel du 1^{er} avril 2001 mettant fin aux fonctions de Mohamed Salah Amokrane, inspecteur général de l'ex-ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 22, du 15 avril 2001, p. 17.

* Décret présidentiel du 1^{er} avril 2001 mettant fin aux fonctions de Farouk Al Saâdi, inspecteur au ministère des Affaires religieuses et des habous, J.O. n° 22, du 15 avril 2001, p. 17.

* Décret présidentiel du 1^{er} avril 2001 mettant fin aux fonctions de Abdelkrim Bakri, doyen de la faculté des sciences humaines et de la civilisation islamique à l'université d'Oran, J.O. n°24, du 22 avril 2001, p. 17.

* Décret présidentiel du 28 mai 2001 mettant fin aux fonctions de Mohamed Cheikh, sous directeur de l'orientation religieuse au ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 33, du 24 juin 2001, p. 15.

* Décret présidentiel du 28 mai 2001 portant nomination de Fatima Zohra Baghdadli épouse Bouayad, sous-directeur des archives, Souad Bouanani, sous-directeur de l'information, Hadda Fouial, sous-directeur des relations extérieures au Haut Conseil islamique, J.O. n° 33, du 24 juin 2001, p. 16.

* Décret présidentiel du 28 mai 2001 portant nomination de Mohamed Cheikh, inspecteur au ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 33, du 24 juin 2001, p. 20.

* Décret présidentiel du 2 juin 2001 mettant fin aux fonctions de Abdelmadjid Meziane, (décédé), président du Haut Conseil islamique, J.O. n° 31, du 6 juin 2001, p. 11.

* Décret présidentiel du 2 juin 2001 portant nomination de Chikh Bouamrane, président du Haut Conseil islamique, J.O. n° 31, du 6 juin 2001, p. 13.

* Décret présidentiel du 2 juin 2001 mettant fin aux fonctions de Abdelmalek Mortadh, président du Conseil supérieur de la langue arabe, J.O. n° 31, du 6 juin 2001, p. 12.

* Décret présidentiel du 2 juin 2001 portant nomination de Mohamed Larbi Ould Khelifa, président du Conseil supérieur de la langue arabe, J.O. n° 31, du 6 juin 2001, p. 14.

* Décret présidentiel du 3 juillet 2001 mettant fin aux fonctions supérieures au sein de l'administration centrale de l'ex-ministère des Affaires religieuses exercées par Rabah Abdelmalek, sous-directeur de l'animation culturelle et des séminaires; Rabah Djaffar, sous-directeur des études techniques et du contentieux; Saïd Khider, sous-directeur des publications et de la promotion du patrimoine islamique, J.O. n° 42, du 1^{er} août 2001 p. 17.

* Décret présidentiel du 3 juillet 2001 mettant fin aux fonctions de Ahmed Saïdi, *nadher des affaires religieuses à la wilaya d'Alger*, J.O. n° 42, du 1^{er} août 2001, p. 17.

* Décret présidentiel du 3 juillet 2001 portant nomination à des fonctions supérieures au sein de l'administration centrale du ministère des Affaires religieuses et des wakfs : Ahmed Saïdi, chargé d'études et de synthèse; Rabah Djaffar, sous-directeur des rites religieux; Rabah Abdelmalek, sous-directeur des publications et de la renaissance du patrimoine islamique, J.O. n° 42, du 1^{er} août 2001, p. 17.

* Décret présidentiel du 3 juillet 2001 portant nomination de Saïd Khider, inspecteur au ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 42, du 1^{er} août 2001, p. 20.

* Décret présidentiel du 29 juillet 2001 portant nomination de Moussa Achour, sous-

directeur de la recherche des biens wakfs et du contentieux; Akli Zanoun sous directeur de l'activité culturelle et des séminaires, J.O. n° 48 du 26 août 2001, p. 18.

* Décret présidentiel du 15 août 2001 portant nomination de Djafar Oulefki, directeur de la formation et du perfectionnement au ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 55, du 26 sept. 2001, p. 21.

* Décrets présidentiels du 10 sept. 2001 mettant fin aux fonctions de Abdelkader Zerrouki, directeur des affaires religieuses et des wakfs à la wilaya de Khenchela et de Sebti Abadli, directeur des affaires religieuses et des wakfs à la wilaya de Mila, J.O. n° 59 du 14 oct. 2001, p. 14.

* Décrets présidentiels du 10 sept. 2001 mettant fin aux fonctions de Ahmed Sahraoui, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Laghouat; Djamel Eddine Laouamri, nadher des affaires religieuses à la wilaya d'El Tarf; Omar Boutessouna, nadher des affaires religieuses à la wilaya de Ghardaïa, J.O. n° 59 du 14 oct. 2001, p. 14.

* Décret présidentiel du 30 sept. 2001 mettant fin aux fonctions de Mohamed Yousfi, directeur à la culture islamique à l'ex-ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 60 du 17 oct. 2001, p. 22.

Arrêtés

* Arrêté du 19 avril 2001 portant suspension des activités des ligues islamiques et fermeture de leurs locaux, J.O. n° 25 du 29 avril 2001, p. 19.

* Arrêté du 5 mai 2001 fixant la liste nominative des membres du comité sectoriel permanent de recherche scientifique et de développement technologique du ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 28, du 16 mai 2001, p. 13.

* Arrêté du 26 mai 2001 fixant la forme et le contenu du certificat officiel spécifique du bien wakf, J.O. n° 31 du 6 juin 2001, p. 18.

* Arrêté du 6 juin 2001 fixant le contenu du registre spécifique du bien wakf, J.O. n° 32 du 10 juin 2001, p. 15.

* Arrêté du 27 juin 2001 portant renouvellement des commissions paritaires compétentes à l'égard des corps de fonctionnaires du ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 50 du 9 sept. 2001, p. 17.

* Arrêté du 1^{er} août 2001 fixant les caractéristiques du passeport spécial pour le pèlerinage aux lieux saints de l'Islam et les conditions de son établissement et de sa délivrance pour la campagne hadj 1422 correspondant à 2001-2002, J.O. n° 46 du 19 août 2001, p. 24.

* Arrêté du 17 oct. 2001 portant création d'une annexe du centre culturel islamique dans la wilaya de Annaba, J.O. n° 64 du 31 oct. 2001, p. 17.

* Arrêté interministériel du 20 nov. 2001 portant organisation des bureaux de l'administration centrale du ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 73, du 2 déc. 2001, p. 18.

2002

Lois

* Loi n° 02-10 du 14 déc. 2002 modifiant et complétant la loi n° 91-10 du 27 avril 1991, modifiée et complétée, relative aux biens wakfs, J.O. n° 83 du 15 sept. 2002, p. 3.

Décrets

* Décret présidentiel n° 02-47 du 16 janv. 2002 portant approbation du règlement intérieur de la Commission nationale consultative de promotion et de protection des droits de l'Homme, J.O. n° 5 du 20 janv. 2002, p. 3.

* Décret présidentiel n° 02-125 du 7 av. 2002 fixant les droits des victimes des événements ayant accompagné le mouvement pour le parachèvement de l'identité nationale, J.O. n° 25,

du 14 av. 2002, p. 12.

* Décret présidentiel n° 02-203 du 4 juin 2002 mettant fin aux fonctions du chef du gouvernement (Benflis), J.O. n° 40, du 5 juin 2002, p. 20.

* Décret présidentiel n° 02-204 du 4 juin 2002 mettant fin aux fonctions des membres du gouvernement, J.O. n° 40, du 5 juin 2002, p. 20.

* Décret présidentiel n° 02-205 du 4 juin 2002 portant nomination de Ali Benflis chef du gouvernement, J.O. n° 40, du 5 juin 2002, p. 21.

* Décret présidentiel n° 02-208 du 17 juin 2002 portant nomination des membres du gouvernement, Bouabdellah Ghlamallah ministre des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 42, du 18 juin 2002, p. 3.

* Décret présidentiel n° 02-297 du 23 sept. 2002 modifiant le décret présidentiel n° 01-71 du 25 mars 2001 portant création de la Commission nationale consultative de promotion et de protection des droits de l'Homme (modification: au lieu de Conseil supérieur islamique, lire Haut Conseil islamique), J.O. n° 63, du 25 sept. 2002, p. 4.

* Décret présidentiel n° 02-298 du 23 sept. 2002 relatif aux délégations régionales de la Commission nationale consultative de promotion et de protection des droits de l'Homme, J.O. n° 63, du 25 sept. 2002, p. 5.

* Décret présidentiel n° 02-441 du 16 déc. 2002 portant approbation de l'accord de prêt signé le 23 oct. 2002 à Ouagadougou (Burkina Faso) entre la République algérienne démocratique et populaire et la Banque islamique de développement pour le financement du projet de réaménagement de la palmeraie de la vallée de l'Oued Righ, J.O. n° 84, du 18 déc. 2002, p. 3.

* Décret exécutif n° 02-96 du 2 mars 2002 modifiant et complétant le décret exécutif n° 91-114 du 27 avril 1991, modifié et complété, portant statut particulier des travailleurs du secteur des affaires religieuses, J.O. n° 17, du 6 mars 2002, p. 16.

* Décret exécutif n° 02-140 du 16 av. 2002 complétant le décret exécutif n° 92-124 du 28 mars 1992 portant régime des études dans les instituts islamiques de formation des cadres du culte, J.O. n° 28, du 21 avril 2002, p. 10.

* Décret exécutif n° 02-178 du 20 mai 2002 portant création des établissements Diar-Rahma et fixant leur statut, J.O. n° 37, du 26 mai 2002, p. 12.

* Décret exécutif n° 02-283 du 3 sept. 2002 complétant le décret n° 81-102 du 23 mai 1981 modifié et complété, portant création et fixant les statuts des instituts islamiques de formation des cadres du culte, J.O. n° 60, du 8 sept. 2002, p. 7.

* Décret exécutif n° 02-284 du 3 sept. 2002 portant transfert du siège de l'institut islamique de formation des cadres du culte spécialisé dans les Lectures, de Sidi Okba à Alger, J.O. n° 60, du 8 sept. 2002, p. 8.

* Décrets présidentiels du 2 janv. 2002 mettant fin aux fonctions de Hadda Fouial, sous-directeur aux relations extérieures, Fatima Zohra Baghdadi ép. Bouayad, sous-directeur des archives au Haut Conseil islamique, J.O. n° 6, du 23 janv. 2002, p. 6.

* Décrets présidentiels du 2 janv. 2002 portant nomination de Hadda Fouial, directeur des études et des relations extérieures, Fatima Zohra Baghdadi ép. Bouayad, directeur de la documentation et de l'information au Haut Conseil islamique, J.O. n° 6, du 23 janv. 2002, p. 7.

* Décret présidentiel du 2 janv. 2002 mettant fin aux fonctions de Djamel Cherdoud, chargé d'études et de synthèse au ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 8, du 6 fév. 2002, p. 25.

* Décret présidentiel du 2 fév. 2002 mettant fin aux fonctions de Abdelkader Bouchennafa, sous-directeur à l'ex-ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 14, du 24 fév. 2002, p. 9.

* Décret présidentiel du 1^{er} av. 2002 mettant fin aux fonctions de Amar Messadi, doyen

de la faculté d'Oussoul Eddine à l'université d'Alger, J.O. n° 25, du 14 av. 2002, p. 16.

* Décret présidentiel du 1^{er} av. 2002 portant nomination de Amar Messadi, doyen de la faculté des sciences islamiques de l'université d'Alger, J.O. n° 25, du 14 av. 2002, p. 18.

* Décret présidentiel du 1^{er} av. 2002 mettant fin aux fonctions de Ahmed Belarbi, directeur des moyens au Haut Conseil islamique, J.O. n° 26, du 16 av. 2002, p. 7.

* Décret présidentiel du 1^{er} av. 2002 portant nomination de Mohamed Salah Eddine Kacimi El-Hassani, inspecteur du ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 32 du 8 mai 2002, p. 5.

* Décrets présidentiels du 1^{er} av. 2002 portant nomination de Abderrezak Larioui, sous-directeur de la documentation et des archives et Hamid Ramda, sous-directeur du pèlerinage et de la Omra au ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 32, du 8 mai 2002, p. 5.

* Décret présidentiel du 2 mai 2002 mettant fin aux fonctions de Abdelkader Bouchennafa, sous-directeur de la formation à l'ex-ministère des Affaires religieuses, J.O. n° 41, du 12 juin 2002, p. 6.

* Décret présidentiel du 2 mai 2002 portant nomination de Mohamed Aïssa, directeur de l'orientation religieuse et de l'enseignement coranique au ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 41, du 12 juin 2002, p. 8.

* Décret présidentiel du 2 mai 2002 portant nomination de Ali Latrèche, sous-directeur de la formation au ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 41, du 12 juin 2002, p. 8.

* Décret présidentiel du 1^{er} juin 2002 portant nomination de Athmane Cheboub, secrétaire général du Haut Conseil islamique, J.O. n° 47, du 10 jul. 2002, p. 49.

* Décret présidentiel du 1^{er} juin 2002 portant nomination de Ahmed Sahraoui, directeur des affaires religieuses et des wakfs à la wilaya de Djelfa, J.O. n° 48, du 14 jul. 2002, p. 13.

* Décret présidentiel du 1^{er} jul. 2002 mettant fin aux fonctions de Abderrahmane Maadadi, sous-directeur au Haut Conseil islamique, J.O. n° 50, du 21 jul. 2002, p. 8.

* Décret présidentiel du 1^{er} jul. 2002 portant nomination de Abderrahmane Maadadi, directeur des moyens au Haut Conseil islamique, J.O. n° 50, du 21 jul. 2002, p. 9.

* Décret présidentiel du 1^{er} août 2002 portant nomination de Rachid Farsi, sous-directeur de la documentation au Haut Conseil islamique, J.O. n° 58, du 28 août 2002, p. 13.

* Décret présidentiel du 1^{er} oct. 2002 portant nomination de Messaoud Bouledjoudja, directeur des affaires religieuses et des wakfs à la wilaya de Relizane, J.O. n° 67, du 13 oct. 2002, p. 6.

Arrêtés interministériels

* Arrêté interministériel du 19 mars 2002 fixant l'organisation administrative du centre culturel islamique, J.O. n° 21, du 27 mars 2002, p. 3.

* Arrêté interministériel du 13 mai 2002 fixant l'organisation administrative des annexes du centre culturel islamique et création d'une annexe dans la wilaya de Bordj Bou Arreridj, J.O. n° 41, du 12 juin 2002, p. 17.

* Arrêté interministériel du 2 juin 2002 portant organisation des services et des bureaux des directions de l'éducation au niveau des wilayas et de l'inspection académique de la wilaya d'Alger, J.O. n° 50, du 21 jul. 2002, p. 12.

* Arrêté interministériel du 10 juin 2002 portant organisation de la formation spécialisée pour l'accès au grade d'imam moudarrès, J.O. n° 58, du 28 août 2002, p. 18.

* Arrêté interministériel du 17 août 2002 fixant les programmes de formation spécial-

isée pour l'accès aux corps et grades spécifiques aux fonctionnaires du secteur des affaires religieuses et des wakfs (programme annexé), J.O. n° 61, du 11 sept. 2002, p. 11.

** Arrêté interministériel du 18 août 2002 complétant l'arrêté interministériel du 15 août 1997 fixant le cadre de l'organisation des concours, examens et tests professionnels pour l'accès aux corps spécifiques aux travailleurs du secteur des affaires religieuses (programme annexé), J.O. n° 60, du 8 sept. 2002, p. 11.*

** Arrêté interministériel du 23 oct. 2002 portant classification des postes supérieurs du centre culturel islamique, J.O. n° 79, du 1^{er} déc. 2002, p. 30.*

Arrêtés

** Arrêté du ministère de la Communication et de la culture du 17 nov. 2001 portant nomination des membres de la Commission nationale des biens culturels (Abdelmalek Rajah représente le ministre chargé des Affaires religieuses et des wakfs), J.O. n° 1, du 6 janv. 2002, p. 25.*

** Arrêté du 8 janv. 2002 portant désignation des membres de la Commission nationale du pèlerinage et de la Omra, J.O. n° 10, du 12 fév. 2002, p. 24.*

** Arrêté du 15 janv. 2002 fixant le programme spécifique à la formation des inspecteurs de l'enseignement coranique et des préposés aux biens wakfs et sa durée, J.O. n° 6, du 23 janv. 2002, p. 14.*

** Arrêté du 15 avril 2002 portant suspension des activités des ligues islamiques et fermeture de leurs locaux, J.O. n° 28, du 21 av. 2002, p. 19.*

** Arrêté du 28 mai 2002 portant nomination des membres du Conseil d'administration du Centre culturel islamique (Zhor Djaâfar, représentant le ministère des Anciens moudjahidine), J.O. n° 41, du 12 juin 2002, p. 18.*

** Arrêté du 28 mai 2002 portant nomination des membres du Conseil d'orientation du Centre culturel islamique, J.O. n° 41, du 12 juin 2002, p. 18.*

** Arrêté du 15 oct. 2002 portant suspension des activités des ligues islamiques et fermeture de leurs locaux, J.O. n° 71, du 30 oct. 2002, p. 13.*

** Arrêté du 26 oct. 2002 portant remplacement de Akli Zanoun par Abdelaziz Rasmal au titre de membre du Conseil d'administration du Centre culturel islamique, J.O. n° 75, du 17 nov. 2002, p. 14.*

** Arrêté du ministère de la Communication et de la culture du 10 nov. 2002 portant désignation des membres du Conseil d'orientation du palais de la culture (Seddik Eulmi, représentant les affaires religieuses et les wakfs), J.O. n° 74, du 13 nov. 2002, p. 20.*

** Arrêté du 7 déc. 2002 portant remplacement de Kamr Ezzamane Belramoul par Aïssa Bekrar au titre de membre de la Commission nationale de pèlerinage et de la Omra, J.O. n° 80, du 4 déc. 2002, p. 28.*

** Arrêté du 7 déc. 2002 portant délégation de signature à Salah Eddine Kacimi El-Hassani, inspecteur général du ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 81, du 8 déc. 2002, p. 28.*

** Arrêté du 8 déc. 2002 portant délégation de signature à Djafar Oulefki, directeur de la formation et du perfectionnement au ministère des Affaires religieuses et des wakfs, J.O. n° 81, du 8 déc. 2002, p. 29.*

Décisions

** Décision du 28 janv. 2002 portant renouvellement de la composition de la commission paritaire compétente à l'égard des fonctionnaires du Haut Conseil islamique, J.O. n° 11, du 13 fév. 2002, p. 41.*

Les Séminaires de la pensée islamique

Le document à partir duquel ont été reproduits les thèmes des séminaires de la pensée islamique est un répertoire mentionnant les dates et lieux de leur manifestation ainsi que la liste des participants assortie des titres des «communications» ou des «études»¹. Rédigé en arabe, la traduction en a été assurée par nos soins. Nous assumons, en conséquence, la responsabilité de ses insuffisances éventuelles. Ce document nous a été confié par M. Seddik Eulmi directeur du Centre culturel islamique d'Alger, qui réussit à vaincre les réticences d'usage.

Nous avons opté pour la publication des seules «communications» ou «études» présentées par les Algériens, exclusivement, pour deux raisons :

— La première raison qui milite pour une restitution partielle est d'ordre matériel. En effet la reprise intégrale du répertoire aurait chargé l'ouvrage d'un document trop volumineux.

— La seconde raison tient à faire ressortir ce qui est étroitement lié au sujet, offrant des indications sur le rapport Etat-Islam à partir d'un type d'acteurs à cheval sur l'un et l'autre.

En revanche, la publication des «recommandations» du séminaire de Tizi-Ouzou, de 1973, nous a semblé d'une grande utilité. Même si ce sont les seules recommandations qui nous ont été communiquées, elles indiquent à quel degré de préparation l'Etat était impliqué dans le projet islamiste. En effet, ce document anticipe en de nombreux points le programme devenu celui du FIS près de vingt ans plus tard.

Le développement des événements depuis l'avènement d'un multipartisme tenu en laisse ainsi que leurs conséquences invitent à réfléchir sur la construction des formes d'expression politique, leur appartenance et leur source.

1. Alger, du 24 décembre 1968 au 1^{er} janvier 1969

—
8 communications

RACHID BENAÏSSA, Université d'Alger, Faculté des Lettres,

La constitution philosophique en Islam.

AHMED AROUA, Université d'Alger, Sciences médicales

L'État ottoman et la nahdha islamique.

MUSTAPHA ASLAOUI, président de la cour d'Alger

Les libertés publiques en Islam.

ABDELKADER BENYELLES, Université d'Alger

L'exode des musulmans d'Andalousie.

MALEK BENNABI, Université d'Alger, Faculté des Lettres

Qu'est-ce que la civilisation ?

1. Le nombre des communications indiquées porte sur le total de celles-ci. Nous n'avons retenu que les communications présentées par des Algériens.

2. Meftah, du 27 juillet au 2 août 1969

—
10 communications

RACHID BENAÏSSA

Les étapes de la pensée islamique.

MALEK BENNABI

Les problèmes de l'individu dans le tiers-monde.

NEFISSA ZERDOUMI, Université d'Alger, Faculté des Lettres

Les droits de la femme musulmane.

CHIKH BOUAMRANE, Université d'Alger, doyen de la Faculté des Lettres

La science prédispose-t-elle à l'athéisme ?

Dr MRIOUA, Université d'Alger, Faculté des Lettres

Epître sur la médecine dans la pensée arabe.

NABHANI KRAÏBAË, Université d'Alger, Faculté des Lettres

La conception philosophique individualiste du droit.

3. Alger, Décembre 1969

—
6 communications

MALEK BENNABI

*La lutte idéologique dans les domaines religieux, intellectuel, politique et économique.
La civilisation.*

RACHID BENAÏSSA

L'Islam, face aux courants de pensée contemporains.

MEHDI BOUABDELLI, Conseil supérieur islamique

Le rôle culturel de la Zaouia en Algérie.

4. Constantine, du 10 au 19 août 1970

—
37 communications

Dr AHMED AROUA

L'Islam et les sciences

MOULOUD KASSIM, ministre des Affaires religieuses

Identité et authenticité (Al Asala)

AHMED TALEB IBRAHIMI, ministre de l'Information et de la Culture

Le rôle de la jeunesse dans la vie de la nation

ECHADLI EL MEKKI, ambassadeur

Le 25^e anniversaire des événements du 8 mai 1945. Leurs réalités, leurs causes et leurs résultats

MALEK BENNABI

Le problème de la civilisation

MAHFOUDH KADDACHE, professeur d'Histoire, Université d'Alger

L'Islam comme facteur politique dans l'histoire de l'Algérie

Dr ABDERRACHID MOSTAPHAÏ, Université d'Alger, Faculté des Lettres

L'Islam et la littérature, le Coran et la poésie

MOHAMMED EL ARABI DEMAGH EL ATROUSS, ambassadeur

La langue du thâd (la langue arabe) dans le sud-est asiatique

RACHID BENAÏSSA

Les sources du socialisme en Islam

ABDELKRIM GHRIB, président de l'Amicale des Algériens en France

La religion et la langue dans les pays d'émigration

SLIMANE BENAZIZ

Le rôle de l'étudiant algérien musulman dans la nation

EL MOKADDEM, Le chargé des cérémonies Ibn Aïssa Amir

L'Islam et la santé

IBRAHIM FAFA

Espoirs autour de l'avenir de la modernité arabo-islamique

SAFIR BENMAHDI

Le rôle de la femme musulmane dans l'Algérie socialiste

ZHOR OUNISSI

Le mariage avec les étrangères et les étrangers et ses conséquences sur la famille

FAYZA RAHALI

Le rôle de l'étudiante algérienne musulmane dans la famille et la nation

5. Oran, du 20 juillet au 1^{er} août 1971

Thème 1: *La langue et la révolution culturelle*

15 communications

HANAFI BENAÏSSA

Le rôle de la langue dans la renaissance civilisationnelle authentique

ALI AÏSSA

L'écart entre la langue et l'intérêt apporté à la question du développement de la langue arabe dans certains pays

MOHAMED EL ARABI OULD KHELIFA

La pensée et la révolution

AMAR TALBI, Université d'Alger

La langue et la culture

MOHAMED SEDDIK BENYAHIA, ministre de l'Enseignement supérieur

La réforme de l'enseignement supérieur dans le cadre de notre révolution culturelle

SAÏD CHIBANE, futur ministre des Affaires religieuses

L'étudiant et l'arabisation

KAÏD AHMED, ministre des Finances

La langue et la révolution culturelle

Thème 2: *Les difficultés de la famille musulmane et l'éducation de la génération dans la société d'aujourd'hui*

12 communications

BOUALEM BENHAMOUDA, ministre de la Justice

Le projet algérien de code de la famille

LAKHAL BENHAOUA, Planification

Le point de vue de l'Islam dans la limitation des naissances

ABDALLAH DAUD

La religion et son influence sur la formation et la préparation de la génération montante

ELHADJ SAÏD AÏSSA

Le rite ibadite et ses rapports avec les autres rites sur les questions de la famille et de l'économie

—
Thème 3: *La famille et les exigences de développement économique actuel*
7 communications

BELAÏD ABDESSELAM, ministre de l'Industrie

Notre révolution industrielle

MOHAMED ABDELAZIZ, secrétaire général du ministère de l'Agriculture

L'Islam et la révolution agraire

ABDELMADJID MEZIANE, recteur de l'Université d'Alger

Les sacrifices sociaux nécessités par la révolution économique

—
6. Alger, du 24 juillet au 10 août 1972
—

Thème 1: *Le 10^e anniversaire du recouvrement de l'indépendance de l'Algérie et le rôle de l'Islam dans notre combat libérateur durant notre résistance*

5 communications

YVONNE TURIN, professeur d'Histoire, Université d'Alger

Les formes principales de résistance en Algérie au début du XIX^e siècle à partir des documents français et leurs insuffisances

—
Thème 2: *Millénaire de la fondation d'Alger, Miliana et Médéa*

6 communications

MAHDI BOUABDELLI

Le millénaire d'Alger, Médéa et Miliana et la vie de leur fondateur Balkeine Ben Ziri.

SLIMANE DAOUD BENOUCHEF

Le rôle des algériens dans le développement de la civilisation islamique en Andalousie

MOHAMED EL MOKHTAR SKANDER

Le millénaire de Médéa

—
Thème 3: *Point de vue des historiens non musulmans sur l'Islam et la civilisation islamique, et la nécessité de réécrire notre histoire de nouveau*

17 communications

MOHAMED EL MILI

La personnalité nationale algérienne entre vérité et falsification

ABDELMADJID MEZIANE

Conception des historiens non musulmans de l'Islam et de la civilisation islamique et la nécessité de réécrire de nouveau notre histoire

MAHMOUD BOUZOUZOU

Ce qui se dit de l'Islam et de la position des musulmans de la part des critiques

—
Thème 4: *La vigilance du monde musulman aujourd'hui et sa renaissance demain: le rôle de l'Islam dans deux directions face au défi du siècle et les différentes sortes de conquêtes et d'aliénation*

14 communications

ABDOULKACEM SAADALLAH, Université d'Alger, département d'Histoire

La contribution des penseurs algériens à la vigilance islamique au XIX^e siècle

ABDALLAH CHRAÏT, Université d'Alger, département d'Histoire

L'Islam et ses contemporains

—
9 Etudes

MOULOUD KASSIM

L'Islam: religion, Etat et organisation sociale totale

7. Tizi-Ouzou, du 10 au 20 juillet 1973

Thème 1: *L'esprit de la chari'a et la législation positive aujourd'hui dans le monde islamique*

12 communications

CHEIKH AHMED HAMANI, président du Conseil supérieur islamique

L'esprit de la chari'a et la législation positive aujourd'hui dans le monde islamique

AHMED SAHNOUN, ministère des Affaires religieuses

La législation islamique et son application à l'égard des non musulmans

CHEIKH BAYOUDH, ministère des Affaires religieuses

L'esprit de la chari'a et la législation positive aujourd'hui dans le monde islamique

Thème 2: *Les complots ourdis contre l'unité de la nation musulmane hier et auxquels est confronté ce qui en reste aujourd'hui, de la part du sionisme et d'ailleurs, et les moyens d'y faire face*

3 communications

Thème 3: *L'activité des missionnaires et le rôle destructeur du colonialisme hier et aujourd'hui. Les mesures à prendre contre le danger*

7 communications

MAHDI BOUABDELLI

Les vestiges du message évangélique en Algérie avant la conquête française et au lendemain de celle-ci

Thème 4: *Les dangers d'isolement et d'assimilation auxquels sont exposés les enfants des communautés musulmanes dans l'émigration et le devoir des Etats musulmans à leur égard*

3 communications

LARBI EZOUBEYRI, ministère des Affaires religieuses

Les dangers d'isolement et d'assimilation auxquels sont exposés les enfants de communautés musulmanes dans l'émigration et le devoir des Etats musulmans

Thème 5: *Le rôle des mass médias et tout particulièrement la presse, le cinéma et la télévision dans l'édification ou l'autodestruction de ce qui reste de la nation islamique censée être en pleine bataille de récupération d'elle-même.*

La responsabilité de ces organes dans la lutte contre l'athéisme, la délinquance juvénile, la criminalité et la dissolution des mœurs

2 communications

MOUFDI ZAKARIA, poète

Le rôle de l'information dans l'éveil et l'affermissement des générations montantes face aux luttes idéologiques contemporaines

8 Etudes

MAHDI BOUABDELLI

Fragment d'Histoire sur la wilaya de Tizi-Ouzou

Les relations d'El-Azhar avec Alger à l'occasion de la célébration du millénaire

ABDELHAMID CHIBANE

Les dangers d'isolement et d'assimilation auxquels sont exposés les enfants des communautés musulmanes à l'étranger et le devoir des Etats musulmans à leur égard

ISMAÏL EL ARBI

L'émigré musulman: situation socio-culturelle dans l'Europe de l'Ouest

8. Béjaïa du 25 mars au 5 avril 1974

—
 Thème 1: *Situation des minorités et des communautés en général et musulmanes en particulier dans beaucoup de pays des cinq continents et le devoir des ulamas et penseurs ainsi que des hommes de sciences envers eux*
 6 communications

—
 Thème 2: *Le rôle de l'intellectuel aujourd'hui sur le procès historique de sa nation et le devenir de l'humanité dans les questions de l'heure et de l'avenir*
 7 communications

TIDJANI HADDAM, Université d'Alger

Le rôle de l'intellectuel aujourd'hui sur le procès historique de sa nation et le devenir de l'humanité dans les questions de l'heure et de l'avenir

—
 Thème 3: *La contribution de Bejaïa la Hammadite dans la civilisation et la pensée islamique et universelle. Causes et vestiges de sa décadence*
 5 communications

MOULAY BELHAMICI

Le rôle de Bejaïa dans la Méditerranée sous les Hammadites et les Hafssides

RACHID BOUROUBA, Université d'Alger

La vie économique et artistique dans Bejaïa la Hammadite

CHEIKH SLIMANE DAOU D BENOUCHEF

Le rôle de Bejaïa sous la dynastie ziride dans la civilisation islamique, à l'intérieur du Maghreb et au dehors

Thème 4: *Contribution de la civilisation et la pensée islamiques à travers différentes revues scientifiques, artistiques et patrimoniales de l'humanité: signes de leur grandeur et causes de leur décadence*

13 communications

SAÏD CHIBANE

Qualification moderne en ophtalmologie au VI^e siècle de l'Hégire d'après Mohamed Asslam El Ghafiki

ABDELMADJID MEZIANE

Dialectique de la décadence économique dans la civilisation islamique

—
 Thème 5: *La personnalité et l'authenticité à l'égard de l'ouverture et de l'universalisme. Signification de ces concepts et moyens de conciliation entre eux. L'intérêt de cette conciliation dans le monde actuel par rapport à l'individu et à la société, devenir de l'humanité toute entière*
 3 communications

YVONNE TURIN

L'Histoire comme expression harmonieuse de l'authenticité

—
 6 Etudes

ISMAÏL EL ARBI

La pensée islamique face aux problèmes idéologiques contemporains

MAHDI BOUABDELLI

Le rôle de Bejaïa la Hammadite

—
9. Tlemcen du 10 au 19 juillet 1975
 —

Thème 1: *Contribution de Tlemcen la Zianide dans la civilisation et la pensée islamique universelle: causes de son essor et signes de sa décadence*
 4 communications

ABDELHAMID BENACHENOU, historien, ministère de l'Enseignement supérieur
Les derniers jours des Zianides et la mort de Aroudj

CHEIKH SLIMANE DAOUD BENYOUCEF

Participation de Tlemcen dans le développement de la civilisation et de la pensée islamiques

Thème 2: *La position d'Istanbul et du reste du monde musulman face à la chute de l'Andalousie. Les réactions à l'égard de l'invasion européenne*

3 communications

Thème 3: *La poésie andalouse est-elle la cause de la dissolution des mœurs et de la chute de Grenade, ou n'est-elle que le reflet de celle-ci ?*

1 communication

Thème 4: *Le rôle des lettres, des arts et de la poésie musicale dans la préservation des mœurs ou leur dissolution, soit dans l'affermissement de ces préceptes ou dans leur extinction*

6 communications

Thème 5: *La justice économique et sociale en Islam et les positions de la nation islamique aujourd'hui*

6 communications

Thème 6: *Le but de la chari'a concernant le Hadj et la voie selon laquelle il est accompli aujourd'hui*

13 Etudes

MAHDI BOUABDELLI

Connaissance historique de la ville de Tlemcen et de son département

AHMED T. EL MADANI, ancien ministre des Affaires religieuses

Les vexations en Andalousie et les positions des Etats islamiques, en particulier celle de l'Etat ottoman

10. Annaba, du 10 au 19 juillet 1976

Thème 1: *Développement de la civilisation et de la pensée islamiques au Maghreb et dans la péninsule ibérique et en Sicile. Rôle dans la renaissance de l'Europe*

17 communications

MAHDI BOUABDELLI

Aperçu sur l'histoire culturelle et politique de Annaba, et sur le rôle de quelques uns de ses savants

YAHIA BOUAZIZ

Développement de la civilisation et de la pensée islamiques dans l'Occident musulman. Rôle dans la renaissance de l'Europe

Thème 2: *Nécessité de l'industrialisation dans le monde musulman et devoir de choisir les voies à même d'éviter les maux des pays développés*

4 communications

EL-HACHEMI BOUDJEMLINE

Nécessité de l'industrialisation dans le monde musulman et devoir de choisir les voies à même d'éviter les maux des pays développés

Thème 3: *Les dimensions spirituelles, politiques, économiques et sociales des pratiques religieuses.
Leurs apports du point de vue individuel et collectif*

14 communications

SAÏD CHIBANE

Entre la mentalité scientifique et les pratiques culturelles islamiques

—
13 Etudes

AHMED TEWFIK EL MADANI

L'épanouissement des splendeurs de la cité islamique et l'Europe : l'exemple de la Sicile

DJILALI SARI

Nécessité de l'industrialisation comme moyen de développement total dans les pays islamiques

—
11. Ouargla, du 6 au 15 février 1977
—

Thème 1: *Apport des Rostomides à la civilisation et la pensée islamiques*

7 communications

SLIMANE DAUD BENYUCEF

Les efforts de l'Etat rostomide dans la diffusion et le renforcement de la civilisation islamique

IBRAHIM FAKHAR

L'apport des Rostomides à l'unité des peuples

—
Thème 2: *L'Islam en Afrique aujourd'hui*

5 communications

—
Thème 3: *La femme, une année après l'année de la femme*

18 communications

ZHOR OUNISSI

La femme, force vive dans la construction de la civilisation

LAKHAL BEN HAOUA

Comparaison entre le mariage en droit musulman et le mariage en droit positif

—
Thème 4. *Les ventes de la terre sont-ils un bienfait ou une calamité*

5 communications

DJILALI SARI

Pas de développement sans production. Les retombées de l'explosion démographique et la nécessité de sa prise en charge

—
13 Etudes

AHMED TEWFIK EL MADANI

Contribution à l'étude de l'Etat rostomide. Son apport au développement intellectuel et à la civilisation

RACHID BOUROUIBA

Les fouilles archéologiques de Sadrata

KHALED CHANTOUTE

A propos de la femme

EL MAHDI BOUABDELLI

Les yeux du savoir et le plaisir du regard

12. Batna, du 7 au 14 septembre 1978

Thème 1 : *Les Aurès, gloire et puissance*

5 communications

CHEIKH SLIMANE DAOUD BENYOUCEF

Les Aurès, citadelle des révolutions contre l'oppression, le colonialisme et l'impiété. Passé et présent

EL MAHDI BOUABDELLI

Morceaux choisis de l'histoire politique et culturelle des Aurès

 Thème 2 : *Religion et science*

16 communications

SAÏD CHIBANE

L'Islam et la médecine

 Thème 3 : *La mère dirige la famille dans le monde : vers le bonheur ou le malheur ?*

5 communications

 Thème 4 : *Aperçu sur les communautés*

7 communications

 Thème 5 : *Tranchante et résolue, telle est l'Algérie...*

13 communications

YAHIA BOUAZIZ

Les relations de l'Algérie avec les royaumes européens du XVI^e siècle au début du XIX^e siècle

ISMAÏL EL ARBI

Les relations diplomatiques entre l'Algérie et les Etats-Unis

ABDERRAHMANE EL DJILALI

Aperçu sur les relations entre l'Algérie et l'Andalousie

AHMED TEWFIK EL MADANI

La présence ottomane en Algérie

 16 Etudes

MALI MOHAMED SALAH OUDA

Les guerres puniques

EL MAHDI BOUABDELLI

Fragments d'histoire des Aurès

13. Tamanghasset, du 30 août au 8 septembre 1979

Thème 1 : *Le Hoggar et le Tassili : gloire et puissance*

8 communications

EL MAHDI BOUABDELLI

Traduction de l'œuvre de héros de la résistance armée dans le Hoggar. Parmi les plus dignes, le roi Ahmed, plus connu sous le nom de Baourou

DJILALI SARI

Le Hoggar et les sources de sa résistance

SLIMANE DAOUD BENYUCEF

La diffusion de la civilisation islamique dans le Sahara, en Europe et en Afrique noire

SAÏD CHIBANE

La santé dans le Hoggar et ses rapports en Islam

CHIKH BOUAMRANE

Charles de Foucault à Tamanghasset

YAHIA BOUAZIZ

Les intérêts français dans le sud algérien et dans le Sahara. Etude tirée des écrits sur les bénéfiques provenant des routes des caravanes

—
Thème 2: *L'Afrique est-elle une plaque tournante ou est-elle loin des rencontres de civilisations et de cultures?*

11 communications

MOHAMED ARKOUN, Paris, Sorbonne

Comment enseigner l'histoire du Maghreb?

—
Thème 3. *Aux portes du XV^e siècle de l'Hégire. Bilan et perspectives*

25 communications

AMAR TALBI

Le concept de Nahdha (renaissance)

—
Thème 4: *L'enfant dans l'année de l'enfant*

16 communications

RABAH TORKI AMAMRA

Les droits de l'enfant dans l'éducation islamique. Comparaison avec les droits de l'enfant dans l'éducation occidentale contemporaine

CHADHLI EL MEKKI

L'enfant à l'occasion de l'année de l'enfant

ABDERRAHMANE BOUCHAMA

L'habitat et l'enfant

—
14. Alger du 31 août au 7 septembre 1980
—

Thème 1: *L'Ouarsenis, citadelle de la science et de la résistance*

4 communications

EL MAHDI BOUABDELLI

Fragments d'histoire de l'Ouarsenis à l'époque de Beni Toudjine: culture politique et civilisation

SLIMANE DAOUD BENYUCEF

Le rôle des Beni Toudjine. Les habitants de l'Ouarsenis et le djihad pour le développement de la civilisation islamique

YAHIA BOUAZIZ

La résistance armée dans les montagnes de l'Ouarsenis, le Zakar, le Dahra et sur les bords du Chélif, contre le colonialisme français: 1840-1864

—
Thème 2: *L'Islam et les orientations sociologiques modernes*

13 communications

AHMED TALEB IBRAHIMI

L'Islam et les orientations sociologiques modernes

ABDERRAZAK GUESSOUM

L'islam face au rationalisme, à la scientificité et à la laïcité

ABDELMADJID MEZIANE

La pluralité des écoles sociologiques dans le monde musulman et ses conséquences culturelles

AMAR EL BEY

La théorie politique islamique

MAHFOUDH SMATI

Le paradigme de la société islamique

—
Thème 3: *Perspectives de la Daawa islamique (prédication) au XV^e siècle de l'Hégire*
24 communications

SAÏD CHIBANE

Perspectives de la prédication islamique au XV^e siècle de l'Hégire, à partir de l'interprétation et de l'intelligibilité du Coran et de sa transmission

CHIKH BOUAMRANE

Philosophie religieuse et politique chez Mohamed Iqbâl

—
Thème 4: *Philosophie de l'éducation en Islam*
11 communications

—
10 Etudes

DJILALI SARI

L'Ouarsenis, berceau d'une lutte lointaine ou proche

MOHAMED MOKHTAR SCANDAR

Philosophie de l'éducation en Islam

—
15. Alger, du 1^{er} au 7 septembre 1981
—

Thème 1: *Le Coran : son contenu, sa transmission, sa communication, son écriture, son livre, sa reension, sa protection, sa lecture et son enseignement*
8 communications

EL MAHDI BOUABDELLI

L'intérêt des oulémas algériens pour la science des lectures/récitations coraniques : passé et présent

—
Thème 2: *Le Noble Coran : exégèse, origine et développement. Les traductions et leur évaluation. Les matières. Les objectifs. Le caractère inimitable*
Le commentaire du Cheikh Abderrahmane Atthaalabi
Le commentaire de Ibn Badis et le développement de son exégèse

HACHEMI TIDJANI

La question de la lapidation: du Coran à la Sunna

SLIMANE DAOUD BENYOUCEF

Eléments de l'histoire du commentaire et des commentateurs

CHIKH BOUAMRANE

La liberté humaine dans le Coran

MOHAMED SALAH SEDDIK

Les objectifs du Coran

—

Thème 3: *Le Noble Coran dans le monde d'aujourd'hui. Son enseignement dans les différents cycles, sa communication. Avenir de l'humanité à partir du Coran*

19 communications

ABDELLATIF ABADA

Les principes politiques dans le Noble Coran

RACHID MOSTEPHAÏ

Le Coran et le réformisme social dans le monde islamique

MOHAMED LAKHAL CHORFA

La nation et la civilisation qui ont porté le Coran : comment fonder dessus un programme d'éducation et d'instruction

RABIÂ MIMOUN

Le Noble Coran : sa place dans la construction de la civilisation et notre rapport à lui

—
20 Etudes

BOKHARI HAMANA

Le Coran et la révolution

ABDELHALIM AOÛSS

Comment renouveler notre prière par le Coran dans la culture et la civilisation

TAHAR MAHAOUA

Les mystères des étoiles dans le Coran

BRAHIM TALBI

Des commentateurs algériens

MOHAMED CHERIFI

La calligraphie dans les recueils coraniques

SADEK MAZIGH

Nécessité de l'éducation religieuse par le recours à la sagesse du Dhikr (invocation)

BEL HADJ CHERIFI

L'exégèse et son développement chez certains ūlamas ibadites

LAKHAL BENHAOUA

Le caractère inimitable de la législation coranique

AMAR TALBI

Le cheikh Ibn Abi El Kacem Al Boudjalibi

—
16. Alger, du 27 juillet au 3 août 1982
—

Thème: *Essuuna*
23 communications

AHMED HAMANI

Le Coran, la Sunna et le Hadith à El Qods

—
16 Etudes

AÏCHA BENHASSINE SOULEYMANI

Points de vue sur le recension du Hadith au I^{er} et II^e siècles

SALAH BAKIR DADJAL

L'authenticité du Hadith d'interprétation ibadite d'après le recueil Rabiâ Ben Habib

ABDERRAHMANE KHELLIF

Sahih (l'authentique) El Bokhari et son commentaire

—
11 commissions, 38 communications

CHIKH BOUAMRANE

Autour de la traduction française d'El Bokhari

AÏCHA BENHASSINE SOULEYMANI

Points de vue sur la recension du Hadith au cours du I^{er} siècle

NACER BEN MOHAMED EL MARMORI

Traduction de Rabiâ Ben Habib El Farhidi

DAOUD BENYOUCEF

La chaîne des transmetteurs d'après Rabiâ Ben Habib El Farhidi

MOHAMED SALAH ESSEDIK

Le message prophétique

ABDERRACHID MOSTEPHAÏ

L'intérêt de la famille comme préoccupation de la Sunna

RABIÂ MIMOUN

La Sunna comme modèle pour l'humanité

ABDELLATIF ABADA

Les principes politiques de la Sunna et leur dénaturation dans la pratique

17. Constantine, du 19 au 26 juillet 1983*

Thème 1: *L'Ijtihad (l'exégèse) : son autorité, ses recueils, ses arguments, ses parties*
4 communications

MOHAMED SALAH ESSEDIK, écrivain, membre du conseil supérieur islamique

L'Imam spécialiste/âlim (hafidh du Coran) Jalal Eddine Essouyouti et son œuvre

d'exégète: «réponse à celui qui a vécu longtemps en ignorant que l'ijtihad est un devoir en toute époque»

CHEIKH AHMED HAMANI,

La méthode exégétique dans le rite malikite.

Thème 2: *L'Ijtihad au temps des compagnons du prophète*
4 communications

Thème 3: *L'Ijtihad et l'émergence des rites juridiques*
8 communications

MOHAMED CHIKH BELHADJ, professeur à l'Institut El Hayat, Gourara

L'ijtihad dans le rite ibadite

AMAR TALBI, directeur de l'Institut d'études islamiques d'Alger

Le repérage des sources chez les imams d'après l'ouvrage El Borhan de El Djoulyni

Thème 4: *La place de la spéculation personnelle (ra'y) et de l'ijtihad dans l'éducation islamique*
3 communications

RABAH TURKI AMAMRA, professeur à l'université d'Alger

La place de la spéculation personnelle (ra'y) et de l'ijtihad dans l'éducation islamique

AMAR TALBI,

La méthode inductive chez les quatre imams (fondateurs des quatre écoles ou rites juridiques).

1. *At-Taqlid*, imitation répétitive (mimétisme conscient), prévu comme thème du 17^e séminaire, n'a fait l'objet d'aucune communication.

Thème 5: *Les recueils d'ijtihad et les méthodes d'authentification*
3 communications

—
Thème 6: *Les conditions de l'ijtihad*
2 communications

—
Thème 7: *Les tentatives d'ijtihad du IV^e au XIII^e siècles (hégiriens) et leur évaluation*
14 communications

EL MAHDI BOUABDELLI, membre du conseil supérieur islamique
Fragments d'histoire tirés du rôle de certains ulamas algériens dans l'ijtihad
ABDELLATIF ABADA, professeur de philosophie à l'Institut des sciences sociales de Constantine

Les marges philosophiques dans l'ijtihad

—
Thème 8: *L'ijtihad dans les réalités contemporaines et la conformité aux voies et recherches originelles*
6 communications

AHMED AROUA, professeur à l'Institut d'études médicales
La compétence scientifique contemporaine et son rapport à l'ijtihad

—
Thème 9: *Autour d'un ijtihad dynamique qui maîtrise les événements*
4 communications

—
20 Etudes

MOHAMED SALAH MARMOUL, Université de Constantine
Connaissance de Constantine.

ABDELAZIZ FILALI, Université de Constantine
Aspects de l'histoire politique et civilisationnelle de Constantine.

MOHAMED LAKHAL CHORFA
L'école de Malek Ibn Anas et son importance dans les recueils de législation.

LAKHAL BEN HAOUA, professeur à l'Institut de droit d'Alger
Les causes des divergences dans l'interprétation des dispositions de la chari'a

ABDERHAMANE TALEB, Université d'Oran
Les objectifs de la chari'a.

ABDELLATIF ABADA,
L'ijtihad chez Abdelhamid Ben Badis.

BOKHARI HAMMANA,
Pour maintenir ouverte la porte de l'ijtihad.

MESSAOUD TOUIL,
L'ijtihad au temps des Compagnons (du Prophète).

LAHCÈNE BENÂLDJIA,
L'ijtihad du Prophète et de ses Compagnons.

—
18. Alger, du 10 au 16 juillet 1984

—
La Sahwa (renouveau islamique)
25 communications

AMAR TALBI
De la Nahdha à la Sahwa

MOULOUD KASSIM, ancien ministre des Affaires religieuses

Communauté ou malaise, réveil ou assoupissement : un simple point d'honneur

AHMED BEN NOËMANE

Quelques causes du renouveau islamique

ABDERRAZAQ GUESSOUM

Le renouveau islamique et les défis contemporains

AHMED AROUA, directeur du département culture et santé, ministère de la Santé, professeur de médecine sociale à l'Institut des sciences médicales d'Alger

Le progrès technologique contemporain et ses conséquences

MAHFOUDH SMATI

Le rôle des élites dans la société

AHMED HAMANI

La dévotion authentique et les dangers de dérapage qu'elle comporte à l'égard de la Sunna

ALI MERAD

De la Sahwa au nouveau départ

—
12 Etudes

EL BOKHARI HAMANA

Le renouveau que nous voulons

ABDELJALIL ABDOU CHALABI

Les entraves au renouveau islamique

SLIMANE DAOUZ BENYOUCEF

Clarification de la position des musulmans à propos de la civilisation contemporaine

—
1^{ère} commission : la Sahwa dans la morale

4 communications

HACHEMI TIDJANI, professeur de civilisation islamique, Université d'Alger

Le renouveau islamique dans le monde

—
2^e commission : la Sahwa dans le domaine de la pensée et de la culture

5 communications

—
3^e commission : la Sahwa dans les domaines social et économique

6 communications

MOHAMED LAKHAL CHORFA, Inspecteur d'enseignement des instituts islamiques

Le renouveau islamique dans les domaines social et économique

MOHAMED TAHAR FADHLA, directeur de la Bibliothèque centrale, palais du gouvernement

—
4^e commission : la Sahwa dans le progrès technique et scientifique

5 communications

SAÏD CHIBANE, professeur d'ophtalmologie

La Sahwa et le progrès scientifique et technique

ABDELKRIM HASNI, ministère de la planification

—

19. Béjaïa, du 8 au 16 juillet 1985

[Culture et système de domination]

34 communications

MOHAMED GHAZALI

Le défi culturel, dernière ligne de défense pour les arabes et les musulmans

AMAR TALBI

La lutte idéologique et les orientalistes

CHIKH BOUAMRANE

L'image de l'Islam dans l'encyclopédie universelle

MOHAMED LAKHAL CHORFA

Les modes d'invasion culturelle et leurs conséquences dans le domaine confessionnel

AHMED BEN NOÂMANE

La bataille linguistique. Les causes, les résultats et les voies du renforcement et de la résistance

RABAH TORKI AMAMRA

Les dangers de l'invasion culturelle sur la jeunesse algérienne

ABDERRAZAK GUESSOUM

La bataille culturelle dans l'émigration à partir des manuels scolaires français

MOHAMED ARKOUN

La notion d'invasion culturelle et les préoccupations de la pensée islamique

ABDELMADJID MEZIANE, ministre de la culture et du tourisme

L'impératif d'unicité et d'humanité dans la pensée islamique contemporaine

AHMED AROUA

La culture occidentale à l'épreuve de l'Islam

ALI MERAD

Les formes d'influence culturelles dans le domaine de la traduction. Ses causes et ses résultats

—
40 Etudes

ABDERRAHMANE TALEB

Les barrages qui ont cédé sous la pression de l'invasion culturelle étrangère

RABAH STAMBOULI, Sciences sociales, Université d'Alger

Quelques aspects de l'invasion culturelle coloniale et ses conséquences sur la pensée, la langue et l'éducation dans la vie quotidienne

MOHAMED MOKHTAR SKANDAR, conseiller pédagogique

L'invasion culturelle et la société contemporaine

ALI ALILAT, lycée mixte de Berouaguia

L'affrontement dû à l'invasion culturelle et ses manifestations dans le monde islamique

MOHAMED EL KABATI, membre du haut conseil islamique

Les aspects de l'invasion culturelle et ses conséquences dans le domaine linguistique

MOHAMED TAHAR FADHLA

La résistance nationale algérienne sous la direction de l'Association des ulamas musulmans algériens (A.U.M.A.)

MOULOUD KASSIM NAÏT BELKACEM

Bedjaïa : intelligence/inspiration de l'Europe : l'Islam partie de l'arabisme

BELKACEM HASSAN DJABALLAH

Les conséquences négatives des communications internationales sur les ressortissants des pays du Tiers-Monde

BELHADJ MOHAMED BABA, professeur de chari'a

Le mimétisme intellectuel et ses conséquences sur les communautés

—
15 Commissions

MOSTAPHA ACHOUI, professeur de psychologie, Alger

L'invasion culturelle dans les sciences sociales

BOKHARI HAMANA, professeur de philosophie, Oran

L'invasion culturelle dans les sciences sociales

LARBI KACHAT, membre du haut conseil islamique

L'invasion culturelle dans l'émigration

ABDELHAMID CHIRANE, professeur d'histoire, Alger

L'invasion culturelle dans l'émigration

—
20. Sétif, du 2 au 9 septembre 1986
—

Thème: *Sciences humaines (linguistique, histoire, anthropologie, philosophie)*

27 communications

ABDERRAHMANE EL HADJ SALAH, professeur de linguistique à l'institut des langues d'Alger

La linguistique moderne et ses traces dans le Coran

MAHFOUDH SMATI, professeur de psychologie, Alger

Crise de la société et crise des sciences sociales

AHMED AROUA, professeur de médecine sociale, Alger

Considérations islamiques sur la philosophie des sciences humaines

AMAR TALBI, recteur de l'université des sciences islamiques Emir Abdelkader, Constantine

La philosophie et ses orientations dans les pays arabes: analyse critique

CHIKH BOUAMRANE, directeur de l'institut de philosophie d'Alger

La philosophie islamique entre passé et présent

MOHAMED BELKACEM BAHLOUL, directeur du secrétariat permanent de la commission centrale du Parti

Le concept de capital chez le penseur musulman Abderrahmane Ibn Khaldoun

MOULOUD KACIM NAÏT BELKACEM, membre du secrétariat permanent de la commission centrale auprès du conseil supérieur de l'arabisation

Si nous blâmons les linguistes, le blâme est en nous

—
37 Etudes

RABIÂ MIMOUN, professeur de philosophie, Alger

De Ghazali et Ibn Khaldoun au berceau des sciences humaines

MUSTAPHA ACHOUI, professeur de psychologie, Alger

Les racines historiques de la psychologie et ses adaptations islamiques

MUSTAPHA ACHOUI

Les sciences sociales entre la conception scientifique et la conception idéologique

AHMED BEN HASSIN SLIMANI

Autour d'une nouvelle perception dans l'histoire ancienne algérienne et les apports du point de vue islamique

ABDELHAMID BOUZINA, Union des écrivains

Les grands traités de la conception de la culture islamique

- ABDELHAMID CHIRANE, professeur à l'université d'Alger
Contribution des différentes sciences islamiques dans la constitution et le développement des sciences humaines
- BOKHARI HAMANA, professeur de psychologie, Alger
Les sciences sociales et le tiers-monde (l'exemple algérien)
- HASSAN KATEB, assistant à l'université de Constantine
L'Islam et les étapes de l'analyse psychologique
- ABDERRAHMANE HADJ SALAH, Sciences humaines, Alger
Les bases scientifiques et linguistiques pour la reconstitution des programmes de langue arabe
- MOHAMED BRIKA, professeur à l'Université d'Alger
Les sciences humaines dans les programmes et les conventions
- MOHAMED NACER THABET, professeur à l'Université d'Alger
L'égalité économique en Islam
- MOHAMED SLIMANI, professeur à l'Université d'Alger
Points de vue islamiques sur la philosophie de l'art et de l'esthétique
- HOCINE KOUACHE, directeur de l'institut de sociologie d'Alger
La sociologie et les valeurs sociales
- YOUCEF TITOUAH, professeur à l'institut de sciences sociales
La phénoménologie islamique dans le Coran

Recommandations
du 7^e séminaire pour la connaissance de la pensée islamique
Tizi-Ouzou
10-23 djoumada II 1393/10-23 juillet 1973*

Les recommandations ont été lues par Messieurs :
D^r Abdelqahhar Moudhakkir, Président de la 1^{ère} commission,
D^r Othmane Amine, en l'absence du D^r Abdelaziz Kamel, Président de la 2^e commission.
Professeur Othmane Al-Kaak, Président de la 3^e commission,
D^r Abderrahmane Bayssar, en l'absence du Professeur Mohamed Al-Fassi, Président de la 4^e commission
Professeur Sidi Mohammad Youssef Djiri, Président de la 5^e commission

PREMIÈRE COMMISSION

«L'esprit du droit musulman et la législation aujourd'hui dans le monde musulman».

LES RECOMMANDATIONS

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.

En préambule, le 7^e Séminaire pour la Connaissance de la Pensée Islamique réaffirme les points fondamentaux suivants :

1°. La loi islamique est valable en tout temps et tout lieu. Elle est le remède décisif à tous les maux dont souffrent les sociétés des pays islamiques.

2°. Chaque Etat musulman doit puiser sa législation dans la loi islamique, toute latitude lui étant permise de se baser sur le rite adopté par son peuple.

3°. Les dirigeants musulmans ainsi que leurs savants qualifiés doivent conjuguer leurs efforts en vue d'un retour aux règles prescrites par le Coran et la Sunnah du Prophète.

4°. Le Coran est la source fondamentale de la loi islamique. Il constitue également la base de l'organisation des rapports tant entre les musulmans, qu'entre eux et les autres peuples. La Sunnah explicite le Coran et l'héritage Salafi en donne l'exégèse.

5°. Les portes de l'ijtihad restent ouvertes à ceux qui en sont qualifiés. En aucun cas cet ijtihad ne peut aller à l'encontre d'un texte ou d'un consensus (*idjmaa*). Il ne peut y avoir d'*ijtihad* à propos d'une question donnée si le droit musulman avec ses différents rites peut y apporter une solution.

6°. Le système consultatif (*chourah*) avec ses règles islamiques doit constituer la voie à suivre dans l'organisation du pouvoir.

LES RECOMMANDATIONS

1°. Œuvrer à l'application des peines légales sauf dans les cas de présomption. Aucune peine légale ne peut être appliquée à moins d'un accord de tous les rites du droit musulman sur la question.

* Ce texte n'est qu'une traduction, c'est l'original arabe qui fait foi.

2°. Appliquer les peines entre personnes, (*qisass*) les peines corporelles et les indemnités de rachat (*diyya*).

Pour les cas envers lesquels les textes n'auraient prévu ni peine légale, ni *qisass*, il y a lieu d'appliquer des sanctions correctionnelles (*taazir*).

3°. Institution d'un système socio-économique cohérent, indépendant et distinct des idéologies et systèmes philosophiques étrangers. Ce système doit être fondé sur l'entraide et la solidarité sociales assurant des chances de promotion égales pour tous, et sur une économie excluant les rapports régis par l'intérêt produit par l'argent.

Le séminaire insiste fermement, et d'une manière toute particulière sur l'obligation d'interdire tout rapport économique basé sur l'intérêt produit par l'argent, sous quelque forme que ce soit, et ce, aussi bien entre les personnes qu'entre les entreprises.

4°. a — Les règles de droit concernant la famille, y compris leurs ramifications, ne peuvent être déduites que du droit musulman dans tous ses rites.

b — Le nombre des épouses toléré en Islam ainsi que la répudiation ne doivent pas être subordonnés à des conditions autres que celles prévues par la législation islamique.

5°. Elaboration de projets de codes, à partir de la législation islamique, appelés à se substituer aux codes étrangers tout en entreprenant sans délai l'application des lois islamiques.

6°. Les enseignements islamiques doivent être dispensés dans l'ensemble des instituts, écoles et universités. A charge pour les enseignements primaire et secondaire de réserver une attention particulière à l'instauration d'un climat sain et d'une éducation adéquate sur le plan pratique.

Dans l'enseignement supérieur, les différentes facultés devront inscrire dans leur programme, chacune selon sa spécialité, des matières telles que l'économie, la technique, la philosophie, l'histoire des sciences et des lettres, propres à l'islam.

7°. Création d'une académie de droit musulman où seront représentés tous les rites en usage dans les pays musulmans à condition que cette académie soit à vocation universelle et ne soit liée à aucun Etat.

8°. Elaboration d'une encyclopédie de droit musulman sous l'égide de cette académie.

9°. Faire renaître le patrimoine islamique dans tous les domaines,

DEUXIÈME COMMISSION

«Les complots ourdis contre l'Unité de la nation musulmane hier et auxquels est confronté ce qui en reste aujourd'hui de la part du sionisme et d'ailleurs, et les moyens d'y faire face.»

LES RECOMMANDATIONS

Considérant que le principe de l'Unité Islamique constitue une base essentielle parmi les fondements de l'Islam qui lui accorde une importance extrême, au point qu'il considère l'*idjmaa* (consensus) de la Nation sur un point donné comme un moyen de connaître la loi divine et qu'il tient comme une déviation le fait de s'en écarter,

Considérant les solutions préconisées par l'élite de la conscience musulmane, exprimant les vœux des peuples musulmans,

Prévenant les dangers qui menacent la nation Islamique,
Répondant à l'appel des différents séminaires, congrès, assemblées islamiques qui ont proclamé la nécessité d'une action sérieuse et rapide en vue de réaliser cette UNITÉ, et qui ont insisté sur les multiples aspects des rencontres entre les peuples musulmans, tout en évitant d'y soulever des questions controversées ou de cautionner toute action allant dans ce sens,

Le 7^e Séminaire de la Pensée Islamique

RECOMMANDE

1°. Que chaque pays musulman coordonne l'activité de ses divers organismes chargés de l'action islamique, en vue de faciliter les relations entre ces organismes et les organismes similaires existant dans d'autres pays.

2°. La création d'un «Conseil de la Nation Islamique» rassemblant les représentants des congrès, séminaires, unions, organes islamiques existant dans chaque pays.

Ce Conseil établira les projets et tracera les programmes adéquats pour promouvoir la Renaissance du Monde Musulman et faire face aux défis.

3°. La création d'un organisme exécutif issu de ce Conseil qui sera chargé d'appliquer ses décisions et d'en suivre les étapes. Parmi ses tâches figurera nécessairement celle qui consiste à réunir les documents ayant trait aux problèmes qui intéressent les musulmans dans les différentes régions du monde.

TROISIÈME COMMISSION

«L'activité des missionnaires et leur rôle colonialiste et destructeur hier et aujourd'hui. Les mesures à prendre contre ce danger.»

LES RECOMMANDATIONS

A. Les considérants

1°. Considérant que les pays musulmans sont devenus indépendants à l'issue de la deuxième guerre mondiale, alors qu'ils se trouvaient sous le joug de régimes colonialistes ouverts ou déguisés et que les adversaires pensaient qu'il n'existait plus de force politique, idéologique ou morale à travers le monde.

2°. Considérant que ces pays disposent, au premier chef, d'énergies de civilisation de premier ordre (pétrole, gaz, matières premières d'alimentation et de construction).

3°. Considérant que ces pays détiennent la maîtrise de certaines voies maritimes et stratégiques de première importance.

4°. Considérant que cette situation inspire la crainte aux adversaires, aux rivaux et aux envieux, qu'ils soient des personnes, des groupes, des communautés religieuses, idéologiques ou autres.

5°. Considérant que cette conjoncture fait que les dits adversaires projettent de combattre les pays musulmans par tous les moyens et de s'allier contre eux en saisissant tous les prétextes et en usant de tous les stratagèmes et ce, en déchaînant une campagne générale et violente dans le domaine de l'activité missionnaire.

6°. Considérant que celle-ci revêt divers aspects, religieux, idéologiques, ou sociaux qui menacent la vie de notre culture, de notre mission universelle de civilisation, et qui détruisent l'individu et le groupe familial et constituent par là même une menace pour la survie de la nation islamique toute entière.

7°. Considérant que cette activité tend, au premier chef, à abolir, diminuer ou défigurer les valeurs propres de la nation islamique, et vise, d'une manière précise,

les minorités et les grandes puissances musulmanes, en sapant leurs institutions, en semant le doute sur chaque élément qui en constitue la base, en utilisant dans ce but la tromperie, les arguments fallacieux, les rumeurs, ainsi que tous les moyens audiovisuels d'information (presse écrite et orale) qu'ils soient apparents ou clandestins

C. Documents

Après avoir entendu les communications faites à ce sujet ainsi que les discussions et commentaires qui en ont précisé et éclairci le sens et la portée.

D. Recommandations

Compte tenu de tous ces éléments et des sources et documents qui s'y rapportent, la commission ad hoc recommande :

1^{ère} RECOMMANDATION

Il est du devoir des gouvernements et peuples islamiques de prendre conscience de ce danger mortel et de faire preuve de vigilance. Ils doivent mettre fin d'une manière ferme aux causes qui le provoquent : organismes de missionnaires, établissements scolaires étrangers menant sournoisement ou ouvertement une propagande contre l'Islam : publications subversives locales ou importées ; organes d'information clandestins ou déclarés qui distillent le poison ; livres de propagande et slogans importés, etc. Tout ceci est élaboré d'une manière déterminée et exhaustive, après des études techniques complètes se référant à des documents précis, en étendue et en profondeur.

2^{ème} RECOMMANDATION

Nous devons prendre garde aux immigrants étrangers en direction de pays musulmans lorsque leurs membres opèrent, à l'occasion de l'enseignement ou des causeries qu'ils dispensent ou du travail qu'ils accomplissent, une œuvre de destruction visant à saper par tous les moyens les pays d'Islam. Nous appelons également les gouvernements islamiques à n'accorder leur nationalité à tout étranger, quel qu'il soit, qu'après s'être assurés qu'il a embrassé la religion musulmane et qu'il l'a pratiquée pendant une période suffisamment longue pour prouver qu'il ne nourrit aucune intention subversive à l'égard de la société musulmane. Nous pensons que les premiers pays islamiques qui devraient appliquer cette initiative sont ceux de la presqu'île arabique, conformément au principe établi par le Prophète (sur Lui la prière et la bénédiction) puisqu'il a dit qu'une seule religion doit exister en terre d'Arabie.

3^{ème} RECOMMANDATION

Protéger les musulmans émigrés : en créant des mosquées, des centres de prédication, des écoles; en diffusant des journaux et des livres contenant des rectifications aux erreurs ; en organisant pour les fils et filles d'émigrés des voyages au pays d'origine, en vue de leur permettre de s'abreuver aux sources des valeurs musulmanes authentiques et de vivre un certain temps dans une atmosphère islamique.

4^{ème} RECOMMANDATION

Instituer des écoles pour les parents pour qu'ils soient au courant des dangers qui

les menacent, eux et leurs enfants; qu'ils sachent ce que représentent l'islam authentique et sa mission historique; qu'ils apprennent les méthodes d'éducation qui sont à l'origine de la formation de l'enfant au sein de sa famille, se doter d'une manière minutieuse en moyens de détection des germes destructeurs et des tentatives d'avilissement des valeurs.

5^{ème} RECOMMANDATION

Organisation de la jeunesse islamique, de manière à la prémunir contre les propagandes destructrices et génératrices du doute et de la perplexité,

6^{ème} RECOMMANDATION

Soutien de l'agence de presse islamique mondiale en l'alimentant par des moyens d'information proprement islamiques, qui rapporteront les nouvelles du monde musulman, que ce soit dans les pays musulmans souverains, ou dans les pays où sont implantées des minorités musulmanes, et ce, avec toute la diligence désirable, afin de porter un prompt secours, au moment psychologique, aux situations nécessitant une intervention immédiate avant qu'il ne soit trop tard.

7^{ème} RECOMMANDATION

Élaboration d'un recueil de statistiques concernant le monde musulman, contenant les informations précises sur chaque pays et chaque minorité, en se basant sur les données les plus récentes et les plus sûres.

8^{ème} RECOMMANDATION

Préparation d'un index général qui servira de document de base et d'instrument indiquant les modalités d'utilisation et les objectifs du recueil.

9^{ème} RECOMMANDATION

Préparation d'une série de livres populaires, présentant dans chaque volume un pays musulman ou une minorité musulmane, afin de permettre aux musulmans une connaissance mutuelle.

10^{ème} RECOMMANDATION

Traduction d'ouvrages à caractère objectif écrits par des penseurs étrangers impartiaux, et traitant de la mission civilisatrice islamique mondiale, sur les plans des sciences, des lettres, des arts et de la culture.

11^{ème} RECOMMANDATION

Création de chaires dans le plus grand nombre possible d'Universités islamiques, qui seront consacrées à l'histoire des sciences, des lettres, des arts, de la philosophie, chez les musulmans, et l'influence qu'ils ont exercé sur l'évolution de l'Europe et de l'Amérique.

12^{ème} RECOMMANDATION

Délégation de missions d'enseignement auprès des minorités musulmanes, dans les différents pays, pour prendre en charge l'instruction et l'éducation de leurs enfants.

13^{ème} RECOMMANDATION

Formation adéquate des enseignants envoyés vers les pays musulmans, de manière à ce qu'ils soient en mesure d'assumer la tâche de l'enseignement islamique, des langues et littérature arabes et de coopérer, bénévolement ou contre rétribution, en s'intégrant dans le corps enseignant local.

14^{ème} RECOMMANDATION

Elaboration de collections de livres simplifiés en langues islamiques locales, mettant en relief les vertus, les principes, et les hauts faits de l'histoire de l'islam et de sa mission civilisatrice.

15^{ème} RECOMMANDATION

Création d'un ou de plusieurs instituts d'enseignement de langues islamiques africaines et asiatiques, ainsi que des langues d'autres nations, dont l'acquisition facilitera l'introduction de l'islam, auprès d'elles, permettant ainsi l'établissement d'une liaison efficace et directe.

16^{ème} RECOMMANDATION

Création d'instituts islamiques authentiques destinés à préparer une jeunesse islamique saine, enthousiaste et militante.

Ces instituts seront pourvus d'informations et de documentation en provenance des ressortissants de pays islamiques qui ne disposent pas ou ne peuvent disposer d'instituts islamiques dignes de ce nom.

17^{ème} RECOMMANDATION

Révision des programmes d'enseignement et des manuels scolaires et principalement en histoire, afin de les épurer des concepts étrangers à l'islam, et des notions mensongères et tendancieuses qui le déprécient et en dénaturent le visage.

18^{ème} RECOMMANDATION

La commission propose que toutes les rencontres islamiques inscrivent dans leur ordre du jour le problème de la lutte contre l'activité missionnaire, les courants athées, les hérésies destructrices telles que le Qadianisme, l'Ahmadisme, le Baháisme, etc.

19^{ème} RECOMMANDATION

La commission demande aux gouvernements des pays musulmans de mettre fin à l'activité des missions religieuses en pays musulman et d'interdire la diffusion de leurs publications diverses auprès des peuples islamiques.

20^{ème} RECOMMANDATION

La commission préconise la diffusion de la langue arabe auprès des musulmans dans les pays islamiques non-arabes, par l'intermédiaire de livres pour les enfants et les adultes conçus selon les méthodes pédagogiques scientifiques et répondant à la terminologie islamique en usage dans chaque pays musulman.

21^{ème} RECOMMANDATION

La commission souligne enfin l'importance des travaux accomplis par les séminaires de la pensée islamique, ainsi que les résultats théoriques et pratiques enregistrés sur les plans de la clarification et de l'affranchissement idéologiques.

Elle exprime sa gratitude au ministère de l'Enseignement Originel et des Affaires Religieuses et à sa tête le frère Mouloud Kassim, ainsi qu'au gouvernement de la République Algérienne Démocratique et Populaire, pour leur chaleureux accueil, l'excellente organisation de ce séminaire, et le choix des thèmes qui exposent les problèmes du monde musulman.

Souhaite le renouvellement continu de ces rencontres afin d'apporter une solution aux problèmes du monde musulman.

QUATRIÈME COMMISSION

«Les dangers d'isolement et d'assimilation auxquels sont exposés les enfants des communautés musulmanes dans l'émigration et le devoir des Etats musulmans à leur égard.»

LES RECOMMANDATIONS

La 4^e commission issue du 7^e Séminaire pour la Connaissance de la Pensée Islamique, après avoir entendu et étudié avec soin les conférences de messieurs les docteurs : Mohammad Inan, Mohammad Abderrahman Bissar, Larbi Zoubiri, ainsi que les discussions et remarques qui ont suivi ces exposés,

Considérant

Les menaces qui pèsent sur les communautés musulmanes à l'étranger, du fait de leur isolement et des périls d'assimilation.

L'absence de toute organisation islamique officielle s'occupant des communautés musulmanes sur les plans matériel et moral.

L'absence des moyens suffisants pour faire face aux dangers des missionnaires, des charlatans et des semeurs de doute.

Les dangers qui menacent les minorités musulmanes exposées au racisme et à la persécution ; la nécessité de défendre leurs droits humains et de leur permettre d'exercer le culte de leur religion et de préserver leurs valeurs spirituelles.

RECOMMANDE

1°. La création d'un organisme islamique, chargé de s'occuper des questions spirituelles, matérielles et éducatives des communautés musulmanes à l'étranger. Cet organisme sera composé des représentants de tous les Etats islamiques.

2°. Création de services (bureaux) auprès de chaque ambassade islamique, chargés plus particulièrement de ces problèmes, afin de préserver les émigrés musulmans des dangers de l'isolement et de la fusion dans les sociétés non-musulmanes.

3°. Création de centres islamiques dans les pays étrangers où la communauté musulmane est nombreuse. Ces centres seront placés sous l'égide des ambassadeurs musulmans auprès des dits pays.

Ils s'occuperont des aspects culturels et de l'éducation islamique afin de permettre à nos émigrés de conserver leurs valeurs propres et leurs idéaux et de les protéger contre les dangers des missionnaires, et des campagnes athées visant à ébranler leur foi.

4°. Création d'un organisme islamique indépendant qui sera soutenu par les Etats et organisations islamiques. Cet organisme aura pour tâche de s'occuper des minorités musulmanes ; de les protéger contre les persécutions racistes ou religieuses et de les

aider à améliorer leur sort par tous les moyens possibles. Il aura en même temps un rôle de coordinateur entre les autres institutions qui existent déjà et qui se préoccupent des intérêts des minorités islamiques.

5°. Il sera demandé aux gouvernements des pays d'accueil d'aider les musulmans résidant sur leur territoire à élever leurs enfants et à les éduquer conformément aux principes de leur religion et à tous les impératifs des composantes de leur personnalité.

Se basant sur cette recommandation, la quatrième commission estime que les Etats islamiques devraient conclure des accords culturels avec les Etats où vivent des minorités islamiques, afin de permettre à cet organisme de remplir son devoir à leur égard dans le domaine de la culture islamique, de la sauvegarde de leurs droits humains, de l'exercice du culte religieux et de leurs rapports avec leurs coreligionnaires ainsi que de leur participation à toute activité au service de l'Islam et des Musulmans à travers le monde.

6°. Nous demandons aux gouvernements islamiques d'intervenir auprès de l'Organisation des Nations Unies, en tant que protectrice des droits de l'homme, afin qu'elle agisse à son tour pour préserver les minorités musulmanes contre les dangers de la persécution raciale, confessionnelle et doctrinaire menaçant les Musulmans minoritaires dans de nombreux pays. Cette protection éviterait de déclencher des réactions légitimes qui exposeraient les relations internationales à une perturbation dont l'humanité n'a nul besoin.

7°. Le 7^e Séminaire salue la décision du gouvernement algérien de créer en France un Office Culturel chargé d'enseigner la langue nationale aux jeunes émigrés algériens ou musulmans d'une façon générale et d'avoir institué en Europe par la voie du ministère de l'Enseignement Originel et des Affaires Religieuses une Inspection dont la mission est de veiller aux intérêts spirituels et éducatifs de la communauté algérienne et Islamique en général.

8°. Le 7^e Séminaire, en rendant hommage à ces deux initiatives algériennes et à celles qui ont été prises ou le seront par les autres Etats islamiques, souligne la nécessité de coordonner ces efforts afin qu'ils ne soient pas qu'ils ne soient pas dispersés et qu'ils puissent porter les fruits souhaités.

CINQUIÈME COMMISSION

«Le rôle des mass média, et tout particulièrement la presse, le cinéma et la télévision dans l'édification ou l'auto-destruction de ce qui reste de la nation musulmane sensée être en pleine bataille et récupération d'elle-même, et la responsabilité de ces organes dans la lutte contre l'athéisme, la délinquance juvénile, la criminalité même, et la dissolution des mœurs ou la propagation de ces maux.»

LES RECOMMANDATIONS

Considérant l'étape historique difficile que traverse la nation islamique face à la guerre psychologique, sociale, culturelle, idéologique, économique et politique, et aux assauts déclenchés par les forces hostiles au monde musulman.

Considérant le rôle redoutable que joue l'information, avec ses moyens puissants et illimités, dans l'orientation de l'opinion, sa formation et sa création même.

Considérant les dangers menaçant la société musulmane du fait des appareils d'information dont disposent le sionisme, la «nouvelle croisade», le capitalisme et le communisme, tendant à dénaturer les valeurs islamiques, à propager la dépravation

et à nourrir le vice, la criminalité, la violence et à semer le doute dans tous les milieux sociaux et plus particulièrement auprès des jeunes.

Considérant les maux dont souffre notre société sur le plan de la dissolution des mœurs, de la déviation dans le domaine des idées, de la morale (costume, comportement), tendances répandues d'une façon alarmante dans la plupart de nos classes sociales et provoquées par les organes d'information (presse, agences de presse, cinéma, télévision, radio, théâtre, maisons d'édition) conséquence du suivisme et de l'imitation servile.

Considérant que ces périls visent, au premier chef, la destruction de la société islamique, au détriment de toute valeur morale, le Septième Séminaire de la Pensée Islamique,

RECOMMANDE

1°. La nécessité de faire apparaître par les divers organes d'information, la réalité de la foi musulmane et de l'Islam, d'une manière claire et purifiée, en utilisant un langage moderne et basé à la fois sur l'ouverture et l'authenticité. Il recommande de présenter la culture et la pensée islamique avec la profondeur propre au style traditionnel et l'attrait artistique qu'offrent les moyens et possibilités modernes, en recherchant les meilleures voies d'influence et de persuasion.

2°. De faire connaître l'Islam et les divers aspects de la foi, du rituel, des relations humaines, tout en s'efforçant de simplifier et de mettre en relief leur grandeur et leur richesse ainsi que leur influence, si grandes dans la civilisation européenne ; de montrer leur aptitude à être considérés comme un code parfait dans les différents domaines de la vie.

3°. La nécessité de s'intéresser aux grands problèmes de l'héritage culturel des Musulmans en traitant les sujets se rapportant à la vie du Prophète. Il faudrait en même temps rectifier les points de vue sur notre histoire et la protéger contre la falsification, tout en accordant à la pureté de la langue arabe une place de choix dans ces préoccupations.

4°. Nécessité d'affronter les tentatives d'invasion culturelle et les vagues d'athéisme qui s'abattent sur la pensée et l'esprit des musulmans. Il faudrait opposer à ces fléaux, d'où qu'ils viennent, une pensée islamique véritable, sans pour cela observer constamment la défensive, car les appareils d'information islamique et les appareils de contact avec les foules devraient être en mesure de prendre l'initiative dans tous les domaines.

Pour arriver à ces résultats le Septième Séminaire appuie sur les points suivants :

1°. La nécessité de voir tout appareil d'information islamique (que ce soit sur le plan national ou celui d'institutions adéquates) agir selon un plan général dont les buts tendent à servir la cause de l'Islam.

2°. Nécessité d'augmenter en quantité les matières traitées par les organismes d'information (accroître les surfaces consacrées dans la presse aux questions islamiques, augmenter la durée des programmes islamiques diffusés par les postes de radio et de télévision ou présentés par les cinémas, les théâtres ou autres) tout en élevant le niveau des matières traitées et en veillant à leur tenue artistique.

3°. Nécessité de les utiliser pour élargir la base de la culture islamique et remplir un rôle à la fois positif et actif sur le plan scolaire et universitaire et dans le domaine de l'enseignement pour adultes, de la lutte contre l'analphabétisme, l'obscurantisme et la superstition.

4°. Le 7^e Séminaire estime qu'il est nécessaire d'établir un code de déontologie en matière d'information, par lequel les personnes qui appartiennent à cette activité seront obligées d'observer les valeurs, les principes et les traditions du vrai Islam, tout en s'engageant à combattre, par tous les moyens, ce qui porte atteinte à la société musulmane.

Ils ne se contenteront pas d'attendre les instructions qu'ils pourraient recevoir en cette matière, mais devront agir spontanément selon leur conscience et le sentiment qu'ils ont de leur responsabilité.

5° Pour que les appareils d'information remplissent parfaitement leur tâche, il faut qu'ils soient placés sous l'autorité d'hommes sûrs, animés par la foi et choisis parmi les penseurs musulmans.

Il est également nécessaire de créer des instituts islamiques d'information, dans les différents pays, afin de former dans ce domaine, des hommes spécialisés dans toutes ces techniques, ayant confiance en des principes vrais et sincères et considérant leur activité comme un devoir religieux et non comme un simple travail de routine. Ces agents doivent être instruits, expérimentés, capables d'accéder à tous les niveaux de la culture islamique et de présenter des productions de bonne qualité, avec un certain attrait qui les fasse aimer par le public.

D'une manière générale, l'opinion des membres de ce septième séminaire est que la presse des pays musulmans a dépassé toute mesure dans la diffusion des nouvelles «excitantes» ou ayant trait aux crimes ou aux sujets dénués de sens.

C'est pourquoi ils demandent aux responsables de la presse de mettre fin à cet état de choses et de s'intéresser aux nouvelles ou questions qui consolident l'unité du monde musulman. Si le fait de publier des «nus» est devenu un danger dans certains journaux, le fait de diffuser des mots «crus» constitue en lui-même un danger plus grand. Car le journalisme doit être, en pays musulman, une vraie mission et non point un négoce.

Les membres du Séminaire demandent instamment que l'Agence de Presse Islamique soit appuyée, aidée, et que les journaux et radio-diffusion islamiques éliminent toutes matières en provenance d'agences de presse colonialistes ou étrangères qui essayent de nuire à l'Islam ou aux Musulmans.

Ils demandent aux journaux et revues islamiques de publier des numéros spéciaux sur l'Islam, ses grandes dates et ses personnalités, d'ouvrir leurs colonnes aux savants, aux penseurs et spécialistes des questions musulmanes, afin de profiter de leur savoir et de leur expérience.

1. Il convient également d'augmenter le nombre de journaux et revues islamiques et de les faire paraître sous un aspect qui puisse attirer les masses. Enfin il faut créer des revues pour les enfants.

2. Le 7^e Séminaire enregistre avec satisfaction l'intérêt que portent certaines radios islamiques aux questions religieuses et le soin qu'elles mettent à présenter des programmes orientés vers un but utile. Il déplore par contre le fait que d'autres pays musulmans aient exagéré dans la diffusion de programmes superficiels et de chansons vulgaires et nuisibles aux auditeurs. Il faudrait donc s'occuper beaucoup plus de sujets sérieux, augmenter la durée des programmes religieux, surtout ceux consacrés à la jeunesse musulmane. De cette manière, la radiodiffusion musulmane aura rempli convenablement son rôle au service de la cause de l'Islam. Tout pays musulman devrait consacrer une chaîne ou plus à la propagation de l'Islam. Les États devraient étudier le projet de création d'une station islamique puissante, émettant

dans toutes les langues vivantes et dans les langues parlées par les peuples musulmans.

Afin de permettre au cinéma et à la télévision de remplir parfaitement leur tâche, il est nécessaire de créer une société de films qui conjuguerait les efforts et les moyens des Musulmans et présenterait des productions convenables et susceptibles d'être montrées dans de très nombreux pays. Une telle initiative serait certainement couronnée de succès.

3. Dans le domaine du théâtre, il faudrait interdire toutes les pièces insignifiantes ou traduites lorsqu'elles servent la cause colonialiste, encourager les œuvres sérieuses s'inspirant de l'histoire de l'Islam.

4. Procéder à des échanges, inter-islamiques afin de profiter de toutes les expériences et des programmes de chaque pays.

5. Interdire l'édition et la diffusion de livres ou sujets traités lorsqu'ils encouragent l'athéisme et la subversion, il serait excellent d'encourager par contre la publication des œuvres héritées de la civilisation islamique.

6. Créer des organismes de contrôle composés par des éléments de haute valeur morale et scientifique qui n'admettent aucune indulgence lorsqu'il s'agit de productions qui portent atteinte à la religion, à la conscience et aux valeurs morales.

7. Le 7^e Séminaire déplore l'attitude négative qu'adopte la plupart des organismes d'information en pays musulmans, lorsqu'il s'agit de rendre compte des activités de congrès consacrés à l'Islam. Il appelle ces organismes à accorder le maximum d'attention à ces assemblées, conformément au sentiment d'honneur qui devrait les animer lorsqu'il s'agit de défendre l'Islam et les intérêts de ses adeptes.

8. Le Séminaire recommande la tenue d'un congrès rassemblant les ministres d'Information des pays islamiques. Les rédacteurs en chef et les responsables de la presse islamique y seraient conviés pour échanger leurs points de vue sur les problèmes d'information islamique.

Il recommande également que leur soient communiquées les recommandations et décisions du 7^e Séminaire de la Pensée Islamique.

Les membres de ce Séminaire attendent avec impatience le jour où, dans un proche avenir, sera créée en faveur du monde musulman, une information islamique puissante, au service de la foi ; une information qui progresse dans la voie droite de l'Islam ; une information qui accorde de l'importance aussi bien à l'essentiel qu'à l'aspect extérieur, à la forme qu'au fond ; une information qui serve la masse des peuples musulmans selon un style qui s'accorde avec le dogme et la loi islamiques.

Pour un vote massif
Déclaration des imams
Ahmed Sahnoun, Mahfoud Nahnah et El-Mekki Abada

El Moudjahid du 19 février 1989

L'agence APS a reçu hier la position du courant islamique à l'égard des révisions constitutionnelles, dont voici le texte :

«L'Algérie est terre d'Islam et de Djihad.

Ses multiples résistances ont confirmé l'authenticité musulmane du peuple algérien. Au lendemain de l'indépendance nationale, il a été enregistré un abandon des principales valeurs de la Nation algérienne.

Ces jours-ci, un projet de révisions constitutionnelles est soumis au peuple algérien dont les principales dispositions sont considérées positives à plus d'un titre.

Le courant islamiste en Algérie propose en plus :

** L'Islam est la source principale et unique de la législation,*

** Le Coran est la source de la Constitution,*

** Les libertés fondamentales doivent être liées aux valeurs de la Nation algérienne,*

** Le code de la famille doit s'inspirer de la Chari'a et de ses objectifs,*

** La définition de la mission du Conseil Supérieur Islamique auprès de la Présidence.*

Nous sommes convaincus que le Président de la République est détenteur du courage politique nécessaire à la prise en considération de ces demandes.

Que Dieu nous guide.»

Signé :

AHMED SAHNOUN

MAHFOD NAHNAH

EL-MEKKI ABADA

Alger le 12 Radjeb 1409-18 février 1989.

Projet de revision constitutionnelle

El Moudjahid du 31 octobre 1988

«Il incombe à tout musulman d'être partie prenante » soulignent les inspecteurs des Affaires religieuses dans une résolution adoptée à l'issue d'une réunion.

Les inspecteurs centraux et principaux des Affaires religieuses sous la présidence de M. le membre du Bureau politique, ministre des Affaires religieuses ce jour, dimanche 19 Rabi' El-Aouel 1409 H correspondant au 30 octobre 1988, après examen des circonstances des douloureux événements dont certaines villes d'Algérie ont été le théâtre ces derniers jours :

1. se recueillent à la mémoire des victimes de ces événements et prie Dieu Tout Puissant d'accorder consolation à leurs parents et à leurs familles et déplorent les circonstances qui ont donné lieu à leur décès et aux blessures subies par d'autres auxquels ils souhaitent un prompt rétablissement.

2. Condamnent vigoureusement les méfaits perpétrés au cours de ces événements à travers les déprédations, incendies et pillages de biens publics et privés et renient tous ceux qui utilisent l'Islam en vue d'asseoir des leaderships douteux, ne se faisant de scrupule à avaliser destructions et saccages, et se sont rangés du côté des malfaisants alors que Dieu réprouve le mal.

Par ailleurs, ils rendent hommage à tous ceux qui par la parole et l'action ont agi pour rétablir la concorde et s'opposer au désordre et à la violence.

3. Stigmatisent tous ceux qui ont été à l'origine de ces événements à savoir ces irrespectueux des valeurs et pêcheurs en eau trouble qui ont poussé des groupes d'enfants et d'adolescents inconscients et irresponsables dans la tourmente du désordre et de la discorde, lesquels n'ont jamais manqué à travers les âges d'avoir pour conséquences des pertes en vies humaines, des atteintes à l'intégrité corporelle et la violation de ce qui est sacré.. Car la dissension, telle que décrite par le Coran, est pire que le meurtre ou, comme a dit le prophète (que le salut de Dieu soit sur Lui): «La dissension n'est qu'assoupie, maudit soit celui qui la réveille!».

4. Mettent en garde contre les provocateurs, suppôts du communisme en Algérie, quels que soient les masques dont ils peuvent s'affubler, qui n'ont jamais raté un jour, l'occasion de semer la haine entre les enfants d'un même peuple et la zizanie dans leurs rangs comme ils l'ont toujours fait sous l'occupation coloniale, pendant la guerre de libération et depuis l'indépendance à ce jour.

5. Exhortent l'ensemble des citoyens à s'armer de vigilance et à se parer de valeurs morales islamiques qui les prémunissent contre les pièges des provocateurs embusqués dans tous les secteurs de la société et ses organisations.

6. Se félicitent des réformes initiées par Monsieur le Président de la République, aux plans politique et institutionnel et considèrent, qu'une fois adoptées, celles-ci ouvriront une ère faste au bénéfice de la Nation et constitueront une clé pour le plein exercice de la démocratie dans le pays.

Ils estiment, par ailleurs, que le prochain référendum et la phase suivante représentent une mise en œuvre de la Choura évoquée par le Coran et la Sunna et,

en conséquence, il incombe à tout Musulman de ne pas manquer d'en être partie prenante, tout comme il est du devoir de tout citoyen, soucieux de l'avenir de son pays, d'y participer, de sorte que soient concrétisés les principes énoncés dans le projet proposé et que la souveraineté revienne au peuple.

7. Invitent la communauté des musulmans à dépasser les différends et à refuser de faire corps avec les ennemis du peuple qui appellent celui-ci à s'abstenir du vote, d'une manière ou d'une autre, et n'ont d'autres souhaits que de le voir divisé, égaré et tournant le dos à ses racines arabo-islamiques.

8. Soulignent que les mosquées ont au cours de cette étape et de la suivante, un rôle déterminant dans l'action de sensibilisation des masses et de leur saine éducation islamique qui leur permettra de poser les fondements d'un pouvoir basé sur la consolidation des droits et devoirs des citoyens et la concrétisation des principes et valeurs islamiques dans la société en application des dispositions de l'article 2 de la Constitution stipulant que «l'Islam est la religion de l'Etat».

9. Partant de la règle que celui qui se désintéresse des affaires de la communauté des musulmans n'en fait pas partie, ils considèrent qu'il est du devoir des musulmans de ce pays de ne pas se dérober devant les tâches d'édification nationale dans les domaines religieux, social et politique afin que la religion de Dieu, dans toute sa bonté, sa mansuétude et la noblesse de sa morale imprègne tous les aspects de la vie de la société, et que chaque citoyen applique la loi divine à lui-même et aux siens avant d'en réclamer l'application à la société.

Il n'est d'autre voie pour ce faire qu'à travers les institutions conçues à cette fin, et dans le dialogue responsable loin de toute démagogie, tapage ou surenchère.

10. Ils proclament que les problèmes que n'a pu résoudre le Parti unique ne sauraient trouver de solution par le seul fait de multiplier les partis tant que les esprits resteront dominés par l'égoïsme, l'individualisme et la primauté de l'intérêt particulier sur l'intérêt général.

	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976
Chambre sociale		2	1		6	1	NON COMMUNIQUÉ						
Chambre criminelle	7	13	15	13	25	18							1
Chambre civile		25	1		34	19						1	
Chambre administrative		13	11	21	9	4							
Cour criminelle			1										
Cour privée		1		2		4						1	
Tribunal civil commercial			3			4							
Tribunal correctionnel					1		1						
Tribunal administratif	2		3	1									
Total	9	54	35	37	99	50	1				0	2	1

Revue Algérienne, Jugements et arrêts publiés entre 1964 et 1976.

Bibliographie

Ouvrages

- ABDELMALEK, Anouar
La Pensée politique arabe contemporaine, Editions du Seuil, Paris, 1970.
- ABDERRAZIQ, Ali
L'Islam et les fondements du pouvoir, Le Caire, 1925, Traduction La Découverte, Paris, 1994.
- AL-ASHMAWY, Mohamed Saïd
L'Islam politique, Laphomic/Bouchène, Alger, 1990 et La Découverte, Paris, 1989.
- ASSOUN, Paul-Laurent
L'Ecole de Francfort, PUF, Que sais-je? Paris 1990.
- BALANDIER, Georges
Le Dédale. Pour en finir avec le XX^e siècle, Fayard, Paris, 1994.
- BENABDALLAH, Saïd
La Justice du FLN pendant la guerre de libération, SNED, Paris, 1982.
- BEN ACHOUR, Yadh
Normes, foi, et loi en particulier dans l'islam, Cérès Editions, Tunis, 1993.
- BEN ACHOUR
Politique, Religion et Droit dans le monde arabe, Cérès Productions, Tunis, 1992.
- BENMELHA, Ghaouti
Le Droit algérien de la famille, OPU, Alger, 1993.
- BENNOUNE, Mahfoud et EL KENZ, Ali
Le Hasard et l'histoire, entretiens avec Belaid Abdesselam, ENAG Editions, Alger, 1990.
- BERCHET, Jean Claude
Le Voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le levant au XIX^e siècle, Robert Laffont, Paris, 1985.
- BOTIVEAU, Bernard
Loi islamique et droit dans les sociétés arabes, Karthala-Iremam, Paris-Aix-en-Provence, 1993.
- BOURDIEU, Pierre
Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale, Raisons d'Agir Editions, Paris, 1998.
- BURDEAU, Georges
Préface à *La Loi, expression de la volonté générale*, Paris, Economica, 1984.
- BURGAT, François
L'Islamisme en face, La Découverte, Paris, 1995.
- CAMAU, Michel
Le Maghreb, in *Les Régimes politiques arabes*, PUF, Paris, 1991.
- CHALABI, El-Hadi
L'Algérie, l'Etat et le droit, Editions Arcantère, Paris, 1989.
- CARRÉ, Olivier
L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui, PUF, Paris, 1982.

CARRÉ, Olivier

L'Islam laïque ou le retour à la grande tradition, Armand Colin, Paris, 1993.

CARRÉ DE MALBERG, Raymond

La Loi, expression de la volonté générale, Economica, Paris, 1984, reproduction en fac simile de l'édition originale de 1931, avec l'autorisation des éditions Sirey.

L'État moderne, Encyclopédie française, tome X, Paris, Larousse, 1935.

CHARNAY, Jean Paul

La Vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XX^e siècle, PUF, Paris, 1965.

COULSON, Noël J.

Histoire du droit islamique, PUF, Paris, 1995.

DEHEUVELS, Luc-Willy

Islam et pensée contemporaine en Algérie, La revue Al-Asâla (1971-1981), Editions du CNRS, Paris, 1991.

DELACAMPAGNE, Christian

Islam et Occident. Les raisons d'un conflit, PUF, Paris, 2003.

FERRO, Marc

Le Choc de l'Islam, XVIII^e-XXI^e siècle, Odile Jacob, Paris, 2002.

FILALI-ANSARY, Abdou

Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains, La Découverte, Paris, 2003.

GADANT, Monique

Contribution à l'étude d'El Moudjahid, organe central du FLN (1956-1962), Thèse de 3^e cycle, Paris I, 1977.

GHALIOUN, Burhan

Islam et politique. La modernité trahie, La Découverte et Syros, Paris, 1997.

GOYARD-FABRE, Simone

Les Fondements de l'ordre juridique, PUF, Paris, 1992.

GRZEGORCZYK, Christophe

La Théorie générale des valeurs et le droit, LGDJ, Paris, 1982 (Collection Bibliothèque de philosophie du droit.)

GURVITCH, Georges

L'Expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit, Pedone, Paris, 1935.

HABERMAS, Jürgen

Droit et démocratie. Entre faits et normes, Gallimard, Paris, 1997.

HAMANI, Ahmed

Recueil des fatwa, Editions du ministère des affaires religieuses, Alger, 1993 (deux tomes, en arabe).

HARBI, Mohammed

L'Algérie et son destin. Croyants ou citoyens, Arcantère, Paris, 1993.

TALEB IBRAHIMI, Ahmed

De la décolonisation à la Révolution culturelle 1962-1972, SNED, Alger, 1981.

KEPEL, Gilles

Le Prophète et pharaon. Aux sources des mouvements islamistes, Seuil, Paris, 1993.

KEPEL, Gilles, RICHARD, Yann. (sous la direction de)

Intellectuels et militants de l'Islam contemporain, Seuil, Paris, 1990.

LAGGOUNE, Walid

Le Contrôle de l'Etat sur les entreprises privées industrielles en Algérie, Les éditions internationales, Alger, 1996.

- LAMBERT, Jacques
Cours de législation algérienne, tunisienne et marocaine. Première partie, législation algérienne, Alger, Librairie Ferraris, 1949.
- LAOUST, Henry
Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taïmiyya, Le Caire, 1939.
- LAROUÏ, Abdallah
Islam et modernité, La Découverte, Paris, 1986 et Bouchène, Alger, 1990.
- LAROUÏ, Abdallah
Islam et histoire, Albin Michel, Paris, 1999.
- LAROUÏ, Abdallah
L'idéologie arabe contemporaine, François Maspero, 1982.
- LEWIS, Bernard
Comment l'Islam a découvert l'Europe, La Découverte, Paris, 1982.
- LEWIS, Bernard
Le retour de l'Islam, Gallimard, Paris, 1985.
- LEWIS, Bernard
Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité, Gallimard, Paris, 2002.
- MAHDI, Falih
Fondements et mécanismes de l'Etat en Islam: L'Irak, L'Harmattan, Paris, 1991.
- MAHIOU, Ahmed
Cours d'institutions administratives, OPU, Alger, 3^e édition, 1981.
- MALEK, Rédha
Tradition et révolution. Le véritable enjeu, Editions Bouchène, Alger, 1991.
- MANTRAN, Robert (sous la direction de)
Histoire de l'empire ottoman, Fayard, Paris, 1989.
- MANSOUR, Camille
L'Autorité dans la pensée musulmane. Le concept d'Ijmâ (consensus) et la problématique de l'autorité, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1975.
- OTAYEK, René
Identité et démocratie dans un monde global, Presses de Sciences Politiques, Paris, 2000.
- RODINSON, Maxime
Islam et capitalisme, Seuil, Paris, 1966.
- SAÏD, Edouard W.
L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident, Seuil, Paris, 1997.
- SANHOÛRI, Abdel Al Razaq
Le Califat. Son évolution vers une Société des Nations Orientale, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1926.
- SANSON, Henri
Laïcité islamique en Algérie, Edition du CNRS, Paris, 1983.
- SEURAT, Michel
L'État de barbarie, Seuil, Paris, 1989.
- SCHACHT, Joseph
Introduction au droit musulman, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.
- TERKI, Noureddine, *Les Obligations. Responsabilité civile et régime général*, OPU, Alger, 1982.
- TOUATI, Houari
Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb, Editions de l'EHESS, Paris, 1994.

TOZY, Mohamed

Monarchie et islam politique au Maroc, Presses de Sciences Politiques, Paris, 1999.

MONTGOMERY WATT, W.

Mahomet à La Mecque, Mahomet à Médine, Payot, Paris, 1958, 1959.

ZEGHAL, Malika

Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine, Presses de Sciences Politiques, Paris, 1996.

Articles

BENCHENEB, Ali

«Le contentieux des biens dévolus à l'Etat par l'ordonnance du 6 mai 1966», *Revue algérienne*, 1979, n°4, p. 621-666.

CHALABI, El-Hadi

«Traduction et note sur la consommation du vin et la législation pénale algérienne», *Awal* n°17, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1998, p. 85 et suiv.

CHALABI, El-Hadi

«Nationalité, citoyenneté : entre l'Etat, l'individu et le citoyen, le droit en question», in *Les accords d'Evian en conjoncture et en longue durée*, Karthala, Paris, 1997, pp. 201-211.

HENRY, Jean-Robert

«Le marché contre l'Etat», *Revue de Droit public*, 1991, n° 3, p. 631.

MAHIEDDINE, Mohamed

«De la reconduction légale à la reconduction coutumière ou des effets transitoires de l'ordonnance du 5 juillet 1973 en matière de statut personnel», *Annales de l'Institut de droit d'Oran*, 1978.

MAHIEDDINE, Mohamed

«Dualisme conflictuel et rupture des logiques juridiques en droit algérien», *Annuaire d'Afrique du Nord*, 1984, p. 323.

MAHIOU, Ahmed

«Le contentieux administratif en Algérie», *Revue algérienne*, 1972, n° 3, p. 614.

MAHIOU, Ahmed

«Rupture ou continuité du droit en Algérie», *Revue algérienne*, Spécial 20^e anniversaire de l'indépendance, juillet 1982, pp. 128-135.

NADIR, Ahmed

«Le maraboutisme: superstition ou révolution», *Cahiers de la Méditerranée*, n° 14, juin 1997, pp. 3-19.

SANSON, Henri

«Statut de l'Islam en Algérie», in *Le Maghreb musulman en 1979*, CNRS, Paris, 1983, pp. 95-109.

Reuves

Outre la revue algérienne, nous avons utilisé également le *Bulletin des magistrats* malgré l'irrégularité de la parution ainsi que *IDARA*, la revue de l'Ecole nationale d'administration. Nous avons eu recours également à l'*Encyclopédie de l'Islam* et, notamment, aux articles suivants: *Dawla, Hizb, Hürriya, Shari'a*.

INDEX

Les noms de personnes sont en capitales romaines ; les noms de lieux sont en italique ; les noms de matières sont en minuscules romaines ; les mots transcrits de la langue arabe sont en italique gras.

A

'ABDÜL-MEDJID, 134.

'*adl*, 138.

'*alim* Voir *oulamas*.

'*arch*, 128.

ABADA Abdellatif, 212, 213, 214.

ABADA El Mekki, 62, 230.

ABADLI Belkacem, 180, 181, 190.

ABADLI Sebti, 196.

ABASSI Mohamed El Mahdi, 182.

ABBAS Ferhat, 38.

ABDELAOUI Moussa, 193.

ABDELAZIZ Mohamed, 204.

ABDELKADER (Ben Mahieddine El-Hassani, Emir), 126, 127.

ABDELKRIM Hacène, 24.

ABDELLAOUI Moussa, 182, 193.

ABDELLI Sebti, 195.

ABDEL-MALEK Anouar, 130.

ABDELMALEK Rabah, 189, 195.

ABDELOUAHAB M'hamed, 43.

ABDERRAZIQ Ali, 137, 138.

ABDESSELAM Belaïd, 42, 60, 96, 160, 178, 204.

ABOU ZAHRA Mohamed, 59.

ABÛ BAKR, 122.

Académie algérienne de langue arabe, 188, 193.

ACHOUÏ Mostapha (Mustapha), 217.

ACHOUR Moussa, 196.

ADEL Farid, 23.

ADORNO Théodore, 133.

Adrar, 42, 69, 75, 172, 188, 194.

AHMED Bey, 126.

AHMED Kaïd, 203.

AHMOUDA Slimane, 182.

Aïn Naga, 128.

Aïn Temouchent, 186, 192.

AÏSSA Ali, 203.

AÏSSA Elhadj Saïd, 203.

AÏSSA Mohamed, 198.

AÏT BELKACEM Ahmed, 162, 163.

AKKAB Fatiha, 69.

AL BOUDJALIBI Ibn Abi Kacem, 212.

Al Haouch, 128.

AL SAÂDI Farouk, 195.

AL SANHOURY Abdel Razaaq, 144.

AL-ASHMAWY Muhammad Saïd, 144.

Alger, 42, 75, 161, 174, 182, 190, 195, 198.

centre culturel islamique, 162, 163.

université, 170, 194.

algérianisation (arabisation) du droit, 106, 107.

AL-GHAZALI Muhmmad, 124.

ALILAT Ali, 216.

ALLAHOUM Abdelmadjid, 24.

ALLENDE Salvador, 8.

AL-SÂSI Abd-Allah Muhammad, 148.

AMAMRA Rabah Torki, 210, 213, 216.

AMOKRANE Abdelhafid, 180, 188.

AMOKRANE Mohamed Salah, 169, 173, 179, 195.

AMROUCHE Jean, 33.

AMROUCHE Kader, 189.

anathème, 122.

Annaba, 28, 75, 161, 193, 196, 207.
 ANNANE Berkane, 168, 173.
 AOÛÏSS Abdelhalim, 212.
 apostasie, 122, 123.
 ARAHMANE Benamar, 162, 166.
 ARKOUN Mohamed, 210, 216.
 AROUA Ahmed, 59, 178, 201, 202,
 214, 215, 216, 217.
 AROUDJ, 207.
 ASLAOUI Mustapha, 59, 201.
 ASSIER-ANDRIEU Louis, 94.
 ASTIE Pierre, 101.
 ATATÜRK Mustapha Kemal, 137.
 ATIAS Christian, 94.
 ATTHAALABI Abderrahmane, 211.
Aurès, 161, 209.
 AYOUB Arezki, 194, 195.
 AZZOUZA Youcef, 188.

B

BABA ALI Mohamed, 163, 166.
 BABA Belhadj Mohamed, 217.
 BADIE Bertrand, 7.
 BAGHDADI Fatima Zohra épouse
 Bouayad, 195, 197.
Bahais, 122.
 BAHLOUL Mohamed Belkacem,
 217.
 BAKHTAOUI Abdesslam, 24.
 BAKI Boualem, 61, 64, 166, 175.
 BAKRAOUI Mohamed Lamine, 189.
 BAKRI Abdelkrim, 192, 195.
 BALIQUE François, 89.
 BAUCHE Moussa, 174, 180, 182.
 BAOUROU Ahmed, 209.
Batna, 57, 75, 177, 189, 190..
 BAYOUDH Cheikh, 205.
 BAZIN Charles, 134.
Béchar, 182, 193.
 BECHENOUNE (BECHNOUNE)
 Slimane, 168, 173, 175.
 BECHTA Lakhdar, 182, 186, 189.
 BEDJAOUI Mohamed, 24, 156.

Bejaïa, 75, 194, 206, 216.
 BEKKI El Hadj, 192.
 BEKRAOUI Abderrahmane, 188.
 BEKRAR Aïssa, 199.
 BEKRI Abdelkrim, 188, 190.
 BELABED Omar (Ammar), 186, 193.
 BELAHMICI Moulay, 206.
 BELARBI Ahmed, 188, 198.
 BELEKBIR Cheikh Mohamed, 69.
 BELHADJ M'hamed, 193.
 BELHADJ Mohamed Chikh, 188,
 213.
 BELKACEM Abdelkader Tahar, 192.
 BELKEDAR Abdelhamid, 186.
 BELLOUL Abdelkrim, 192.
 BELRAMOUL Kamr Ezzamane, 199.
 BEN ABDELLAH Saadi, 193.
 BEN ACHOUR Mohamed, 169, 172.
 BEN ACHOUR Yadh, 145, 147, 148.
 BEN BADIS Abdelhamid, 38, 211,
 214.
 BEN BELKACEM Mohamed, 180.
 BEN BELLA Ahmed, 21, 51, 55, 61.
 BEN FRIHA Mohamed, 189.
 BEN GHALEM Larbi, 193.
 BEN HABIB Rabiâ, 212.
 BEN NOÂMANE Ahmed, 215, 216.
 BEN ZIRI Balkeime, 204.
 BENABDALLAH Abdessamad, 43.
 BENABDALLAH Saâdi, 184.
 BENABDALLAH Saïd, 40.
 BENACHENOU Abdelhamid, 24,
 207.
 BENAÏSSA Hanafi, 188, 203.
 BENAÏSSA Rachid, 59, 201, 202, 203.
 BENÂLDJIA Lahcène, 214.
 BENALI Mohamed, 192, 193.
 BENAYACHE Rabah, 191, 192.
 BENAZIZ Slimane, 203.
 BENBAHMED Mostapha, 117.
 BENBITOUR Ahmed, 31, 62, 190,
 191.
 BENBRAHIM Salem, 188.
 BENCHEIKH EL HOSSEIN

- Mohamed El Adlani, 180, 181.
 BENCHENEB Ali, 103.
 BENFLIS Ali, 51, 176, 191, 197.
 BENGHOUBA Slimane, 182.
 BENHABYLES Abdelmalek, 61, 100.
 BENHADJ Ali, 29, 69.
 BENHAMOUDA Boualem, 203.
 BENHAMOUDA Mohamed, 182, 194.
 BENHAOUA Lakhal, 203, 208, 212, 214.
 BENHASSINE Mohamed Lakhdar, 54.
 BENHASSINE SOULEYMANI Aïcha, 212, 213.
 BENHISSEN Mohamed, 192.
Beni Douala, 75.
 BENLAALAM Seghir, 162.
 BENMAHDI Safir, 203.
 BENMELHA Ghaouti, 115, 118, 123.
 BENNABI Malek, 59, 201, 202.
 BENNACER Mohamed, 192.
 BENNOUNE Mahfoud, 96.
 BENREDOUANE M'Hamed, 177.
 BEN-SALAH Daoud, 157.
Bentalha, 15.
 BENTOUMI Amar, 52, 155.
 BENYAHIA Mohamed Seddik, 63.
 BENYELLES Abdelkader, 201.
 BENYOUCEF Abdelmalek, 175, 178.
 BENYOUCEF Slimane Daoud, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 215.
 BENZIANE Abderrahmane, 182, 183, 192.
 BERCHET Jean-Claude, 137.
 BERRIM Amara, 179.
 BISKER Aïssa, 159.
Biskra, 75, 182.
Blida, 57, 75, 182, 192.
 BODIN Jean, 91.
Bordj Bou Arreridj, 192, 193, 198.
 BOTIVEAU Bernard, 142.
 BOUABDELLI El Mahdi, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214.
 BOUAKAZ Mohamed, 170, 172.
 BOUAMRANE Chikh, 59, 178, 195, 202, 210, 211, 213, 216, 217.
 BOUANANI Souad, 195.
 BOUARROUDJ Mohamed, 156.
 BOUAZIZ Yahia, 207, 209, 210.
 BOUBAKEUR Si-Hamza, 70.
 BOUCHAÏB Hocine, 170, 172, 174, 179, 183.
 BOUCHAMA Abderrahmane, 210.
 BOUCHAREB Abdessalem, 40.
 BOUCHENNAFA Abdelkader, 186, 197, 198.
 BOUDJEMLINE Abderrahim, 188.
 BOUDJEMLINE El-Hachemi, 207.
 BOUDOUEH Belkacem, 175, 180.
Boufarik, 40.
Bouira, 182, 183, 189, 192.
 BOUÏSSA Brahim, 188.
 BOUKHALKHAL Abdallah, 193, 194.
 BOUKHARI Hamana, 163.
 BOUKHAROUATA Belkacem, 182, 184, 189, 192.
 BOUKRIT Metaich, 193.
 BOULEDJOUIDJA Messaoud, 182, 184, 198.
 BOULKOUT Hocine, 188.
 BOUMAZA Bachir, 71.
 BOUMEDIENE Houari, 8, 70.
Boumerdès, 193.
 BOUNAB Ziad, 167.
 BOURDIEU Pierre, 37, 73.
 BOURGUIBA Habib, 145.
 BOUROUIBA Rachid, 206, 208.
 BOUROUIS Mohamed, 182, 189.
Bou-Saâda, 75.
 BOUTEFLIKA Abdelaziz, 31, 54.
 BOUTEFNOUCHET Mustapha, 188.
 BOUTESSOUNA Omar, 182, 196.
 BOUZINA Abdelhamid, 217.
 BOUZOUZOU Mahmoud, 204.
 BRAHIMI Bachir, 156.
 BREILLAT Dominique, 101.

BREKSI Bousoltane, 170, 171.
 BRIKA Amar, 182.
 BRIKA Mohamed, 218.
 BURDEAU Georges, 112.
 BURLAMAQUI, 91.

C

CAMAU Michel, 129.
 Capitulations, 135.
 CARRE DE MALBERG Raymond,
 91, 108, 112.
 CARRE Olivier, 148, 150.
 Centre culturel islamique, 161, 162,
 196, 199.
 Centre national d'études historiques,
 65, 163.
 CHADLI Bendjedid, 31, 100.
 CHADLY Mekki, 167, 169.
 CHALABI Abdeljalil Abdou, 215.
 CHANTOUTE Khaled, 208.
 CHARNAY Jean-Paul, 114.
 Charte nationale, 164, 191.
 CHEBBOUB Othmane (CHEBOUB
 Athmane), 162, 166, 198.
 CHEIKH Mohamed, 192, 195.
 CHEKIRI Amor, 166, 172.
 CHENINI Habib, 155.
 CHENNOUF Hamza, 156.
 CHENTIR Ali, 166.
 CHERDOUD Djamel, 192, 197.
 CHERFAOUI Ahmed, 179.
 CHERIF Abdelmadjid, 158, 162.
 CHERIFI Bel Hadj, 212.
 CHERIFI Mohamed, 212.
 CHETAÏBI Boualem, 186.
 CHIBANE Abdelhamid, 205.
 CHIBANE Abderrahmane, 42, 43,
 169, 170.
 CHIBANE Saïd, 64, 176, 203, 206,
 208, 209, 210, 211, 215.
 CHIRAC Jacques, 13.
 CHIRANE Abdelhamid, 156, 217,
 218.

Chlef, 57, 177, 183, 189, 192, 193. Voir
 aussi Orléansville, El Asnam.
 CHORFA Mohamed Lakhel, 214, 216.
 CHOUTRI Mahmoud, 166, 167.
 CHRAÏT Abdallah, 204.
 Conseil supérieur de la langue arabe,
 187, 188, 195.
 Conseil supérieur islamique, 157,
 162, 167.
Constantine, 57, 75, 161, 178, 188, 194,
 214.
 COULSON Noël J., 135.

D

daawa, 211.
 DADJAL Salah Bakir, 212.
Dahra, 210.
 DAOUD Abdallah, 203.
 DEBIB Salim, 182, 184, 189.
 DEGHBAR Abdelhamid, 183, 185,
 186.
 DEHEUVELS Luc-Willy, 53, 54, 55,
 66, 76, 88.
 DELACAMPAGNE Christian, 11, 16.
 DEMAGHLATROUS Mohamed
 Larbi, 123, 202.
 DERRAR Ahmed, 156, 162, 166, 180.
dhârurya, 151.
dhikr, 212.
 DIABI Ahmed, 193.
 DJAÂFAR Zhor, 199.
 DJABALLAH Belkacem Hassan, 216.
djabr, 130.
 DJAFFAR Rabah, 186, 195.
 DJAMAI Mohamed, 182.
Djelfa, 189, 192, 198.
 DJIDEL Mebarek, 162, 163.
djihad, 38, 210.
 DOMAT Jean, 91.
 Droits de l'homme,
 Commission nationale consultative
 de promotion et de protection, 193,
 194, 196, 197.

E

EL 'ADHM Youssef, 59.
El Abiod Sid Cheikh, 128.
El Ahlya (brevet élémentaire de l'enseignement originel), 75, 158, 159, 160, 161, 164.
 EL ANSARI Mohamed Fathi, 162, 170.
 EL ARBI Ismaïl, 205, 206, 209.
El Asnam, 161. Voir aussi Chlef, Orléansville.
 EL BEY Amar, 211.
 EL BOKHARI, 212, 213.
 EL DJILALI Abderrahmane, 209.
 EL DJOULYNI, 213.
El Eulma, 85.
 EL FARHIDI Rabiâ Ben Habib, 213.
El Feidh, 128.
 EL GHAFIKI Mohamed Asslam, 206.
 EL HADJ SALAH Abderrahmane, 217.
 EL HAMDAOUI Mohamed, 59.
 EL HASSANI Mohamed El Hadi, 176.
 EL KABATI Mohamed, 216.
 EL KACIMI EL HASSANI Abdelkader, 188, 189, 192.
 EL KACIMI EL HASSANI Mohamed El Mahdi, 166, 172, 179, 180, 181.
 EL KACIMI EL HASSANI Mohamed Mamoun, 167, 173, 179, 188.
 EL KACIMI EL HASSANI Mohamed Salah Eddine, 198, 199.
 EL KENZ Ali, 96.
 EL MADANI Ahmed Tewfik, 52, 53, 60, 155, 207, 208, 209.
 EL MAHDI M'hamed, 29.
 EL MARMORI Nacer Ben Mohamed, 213.
 EL MEKKI Chadli, 202, 210.
 EL MILI Mohamed, 204.
 EL MOKADDEM Ibn Aïssa Amir, 203.

El Oued, 75, 128, 184, 193, 196.
El Qyam, 161.
 EL SAÂDI Farouk, 192.
El Tarf, 182, 188, 196.
 EL DJELALI Abdelaziz, 192.
 ENFANTIN Prosper, 137.
 ESSEDIK Mohamed Salah, 213.
 ESSOUYOUTI Jalal Eddine, 213.
 état civil, changement de nom, 159, 178
 EULMI Seddik, 199, 201.
 EZOUBEYRI Larbi, 205.

F

FADHLA Mohamed Tahar, 215, 216.
 FAFA Ibrahim, 203.
 FAKHAR Ibrahim, 208.
faqih, fuqahas, 42, 88, 133, 148.
 FARAH Mohamed, 188.
 FARDEHEB Boumediene, 105.
 FARSI Rachid, 198.
 FATIH Moussa, 186, 192.
 FEKIH Bachir, 69.
 FERACHI Belkacem, 186.
 FERGUEGUE Ahmed, 162.
 FERRO Marc, 9.
fetwa, 17, 55, 68, 70, 121, 123, 126.
 FILALI Abdelaziz, 214.
 FILALI-ANSARI Abdou, 14.
 fonction publique,
 Conseil supérieur de la fonction publique, 46, 63.
 statut général, 71-74, 157.
 FOUCAULT Charles de, 210.
 FOUIAL Hadda, 195, 197.
fridha, 162.
 FÛDA Faraj, 124.

G

GAAZOU Mohand Abderrahmane, 166.
 GADANT Monique, 39, 40.

GADOUCHE Mohamed, 157, 158.
 GAHER Cherif, 174.
 GAHER Mohamed Cherif, 188.
 GHALIOUN Borhan, 141, 143, 146.
Ghardaïa, 182, 196.
 GHAZALI, 217.
 GHAZALI Mohamed, 216.
 GHERBI Mohamed Tayeb, 155.
 GHITAOUI Mohamed, 188.
 GHLAMALLAH Bouabdellah, 62, 162, 163, 186, 187, 190, 191, 194, 197.
 GHOZALI Sid Ahmed, 69, 81, 118, 119, 176, 177.
 GHRIB Abdelkrim, 203.
Gourara, 213.
 GOYARD-FABRE Simone, 91, 92.
 GRAÏA Djilali, 155, 160.
 GROTIUS, 14, 91.
 GRZEGORCZYK Christophe, 133.
 GUECHI Saïd, 178.
Guelma, 42, 189.
 GUERIBIZ Mohamed, 188.
 GUERROUDJ Abdelkader, 42.
 GUESSOUM Abderrazak, 211, 215, 216.
 GURVITCH Georges, 112, 113, 132.

H

HABERMAS Jurgen, 113, 133.
 HADDAM Tidjani, 60, 156, 188, 192, 206.
hadith, 35, 88, 212, 213.
 HADJ SALAH Abderrahmane, 193, 218.
 HADJALI Abdelkader, 24.
halal, 121.
 HALALI Rachid, 189.
 HALI Hafnaoui, 155.
 HAMANA Bokhari, 212, 214, 215, 217, 218.
 HAMANI Ahmed, 68, 70, 121, 122, 129, 162, 175, 205, 212, 213, 215.
 HAMDANI Brahim, 172.

HAMDANI Smaïl, 24, 187, 190.
 HAMOUDA Abdelouahab, 167, 172, 174.
 HAMROUCHE Mouloud, 176.
 HANIFI Kadi, 156.
haram, 121.
 HARBI Mohammed, 10, 42, 65, 151.
 HASNI Abdelkrim, 215.
 HASSAN II, 14, 145.
 Haut Conseil Islamique, 176, 177, 185, 187, 188, 190, 191, 194, 197, 198.
 HEGEL Friedrich, 91, 92.
 HENNI Mohamed, 160, 163.
 HENRY Jean-Robert, 89, 112.
 HIFI Belkacem, 156.
hisba, 53, 55.
 HOBBS Thomas, 91.
 HUSSEIN PACHA, 126.

I

IBN AR RAWANDI Abd Allah, 123.
 IBN KHALDOUN Abderrahmane, 217.
 IBN TAYMIYYA, 148.
ijmâ, 146, 219.
ijtihad, 88, 213, 214, 219.
infitah, 8, 9, 10.
Insalah, 178.
 IQBÂL Mohamed, 211.
 ISMAÏL Abdelkader, 193.
 ISMAÏL Si Ahmed, 162, 167.

J

Jijel, 182, 194, 195.
 jurisprudence,
 Annuaire de la Justice, 103, 104.
 Bulletin des magistrats, 103, 104.

K

KACHA Bachir, 156, 160.
 KACHAT Larbi, 217.

KADDACHE Mahfoudh, 202.
kâdhi, 37, 38, 148.
 KADRI Mokhtar, 182, 183, 190.
kafala, 119, 120.
kafil, 118, 120.
kafir, 129, 138.
kanoun, 138.
kanûnamé, 138.
 KARDOUNE Abderrezek, 182, 188.
 KARMAL Babrak, 8.
 KASSIM NAÏT BELKACEM
 Mouloud, 34, 60, 64, 70, 160, 165, 202,
 204, 215, 216, 217.
 KATEB Hassan, 218.
 KELSEN Hans, 91, 92.
 KEPPEL Gilles, 9.
 KERBADJ Mahfoud, 24.
 KERDOUN Abderrazek, 192.
khalifat, 122, 139, 147.
 KHATIB Djelloul, 24.
 KHELLIF Abderrahmane, 212.
Khenchela, 193, 196.
 KHETTAB Ahmed Tedjini, 155, 157.
 KHEZZAR Mohamed, 190.
 KHIATI Abdelkader El-Amir, 190.
 KHIDER Saïd, 179, 184, 195.
 KHOMEINY Ruhollah, 123, 145.
 KHOSROKHOVAR Farhad, 7.
khotba / prône, 38, 83.
 KORICHI Ahmed, 193.
 KOUACHE Hocine, 218.
 KRAÏBAË Nabhani, 202.
 KRIKA Mohamed Tahar, 172, 179,
 183.

L

LACHERAF Mostefa, 61.
 LAGGOUNE Walid, 112.
Laghout, 57, 75, 177, 186, 196.
 LAKEHAL Mustapha, 185, 195.
 LALOUI Kheïr, 168, 172, 179.
 LAMBERT Edouard, 144.
 LAMBERT Jacques, 126, 128.

LAMOURI Sassi, 178, 182.
 LAOUAMRI Djamel Eddine, 188,
 196.
 LAOUST Henri, 148.
 LARIBI Abdelhafid, 186.
 LARIBI Mohamed, 189.
 LARIOUI Abderrezak, 198.
 LAROU Abdallah, 14, 45, 125, 138,
 147.
 LATRECHE Ali, 198.
 LAZRAG Hassan, 64.
 LE GOFF Jean-Pierre, 12.
 LEGENDRE Pierre, 94.
 LEWIS Bernard, 7, 134.
 ligues islamiques,
 suspension des activités, 181, 185,
 189, 193, 196, 199.
 LOUMI Mokhtar, 168, 173, 174, 179,
 183.
 LOUNIS Amar, 183.

M

MAADADI Abderrahmane, 198.
 MADANI Abbassi, 29, 64, 69.
 MADANY Mohamed Islam, 155,
 157.
 MAHAOUA Tahar, 212.
 MAHDI Falih, 53, 148.
 MAHDJOURI Mohamed Salah, 189,
 192.
 MAHIEDDINE Mohamed, 115, 116.
 MAHIOU Ahmed, 28, 103.
 MAHMÛD II, 134.
 MAHRI Mohamed, 155, 157.
makhzen, 36, 131.
 MAKHZOUMI Belgacem, 174, 175.
 MALEK IBN ANAS, 214.
 MALEK Rédha, 41, 61, 180, 181.
 MANSOUR Camille, 146, 148.
 MANTOUCHE Lamri, 162.
 MANTRAN Robert, 126.
 MARMOUL Mohamed Salah, 214.
 MARSILE de Padoue, 91.

- Mascara*, 75, 193.
 MASCHINO Tarik Maurice, 27.
maslaha, 138.
 MAUNIER René, 37.
 MAURIAC François, 33.
 MAZIGH Sadek, 212.
 MECHTAOUI Belkheir, 188, 189.
Médéa, 161, 182, 184, 188, 195.
 MEDEGHRI Ahmed, 52, 71, 155.
Meftah, 162, 163, 166, 171, 173.
 MEGUEDAD Boumédienne, 156.
 MEHLAL Ali, 166, 172, 174, 182, 183, 192.
 MEKHZOUMI Belkacem, 174, 180.
melk, 128.
 MELLOULI Ahmed, 193.
 MERAD Ali, 215, 216.
 MERANI Ahmed, 69, 83, 178, 184.
 MERAZI Rachid, 157.
 MERBAH Kasdi, 31, 175.
 MERIEM Moncef, 183, 190.
 MESKAMINE Mohamed, 192.
 MESSAADI Lazhar (MESSAÂDI Lazhari), 189, 192.
 MESSADI Amar, 190, 198.
 MESSALI HADJ, 38.
 MEZHOUDI Brahim, 42, 43.
 MEZIANE Abdelmadjid, 68, 69, 188, 195, 204, 206, 211, 216.
Mila, 42, 171, 186, 195, 196.
Miliana, 204.
 MIMOUN Rabiâ, 212, 213, 217.
 MITTERAND François, 11.
 MOÂWIYA, 148.
 MOHAMED Aïssa Moussa, 188.
 MOHAMED ALI, 126.
 MOHAMEDI Saïd, 40.
 MOKDAD Mohamed Cherif, 157, 162.
 MOKRANI Amar, 162, 164.
 MONTESQUIEU Charles de, 91.
 MORAND Marcel, 37.
 MORTADH Abdelmalek, 188, 195.
Mostaganem, 104, 117, 161, 192.
 MOSTEPHAÏ Abderrachid, 202, 212, 213.
 MOUSSA Brahim, 182, 183.
 MOUSSA Hachemi, 189.
 MOUSSAOUI Zerrouk, 155, 156, 157.
 M'RABET Fadéla, 27.
 MRIOUA, 202.
M'sila, 189, 193.
mûfti, 120, 121.
mûlk, 147.
- N
- Naâma*, 183, 186, 188.
 NADIR Ahmed, 42.
nahdha, 59, 201, 210, 214.
 NAHNAH Mahfoud, 62.
 NAÏT SAÏDI Mohamed Nacer, 192.
 NASRI Azzouz, 101.
 NASSER Gamal Abdel, 10, 145.
 NOUR Abdelkader, 181, 183.
- O
- Oasis*, 161.
 OMAR, 143.
Oran, 75, 104, 161, 172, 188, 189, 190, 192, 195.
Orléanville, 57. Voir aussi Chlef, El Asnam.
 OTHMANI Abdelkader, 188.
Ouargla, 193.
Ouarsenis, 210.
 OUAYNI Mohamed, 193.
 OUAZANI Rachid, 174, 179.
 OUAZNADJI Nourredine, 186.
 OUDA Malti Mohamed Salah, 209.
Oued Righ, 197.
 OUKEBDANE Mohamed, 189.
 OUKID Madjid, 182.
oulamas, 88, 126, 148, 213.
 OULD KHELIFA Mohamed Larbi, 188, 189, 196, 199.
 Ouled Sidi Bahous, 128.

OULEFKI Djaffar, 188, 189, 196, 199.
Oum El Bouaghi, 182, 193.
 OUNISSI Zhor, 203, 208.
 OUYAHIA Ahmed, 69, 185, 186, 187.
 OUZANI Rachid, 168, 172, 190.
 OUZNEDJI Noureddine, 185.

P

peine de mort, 124, 156, 161.
 Plate forme de l'Entente nationale,
 185.
 Plate forme portant consensus
 national sur la période transitoire,
 181.

Q

QOTB Sayyaed, 59.

R

RAHAL Abdellatif, 61.
 RAHALI Fayza, 203.
 RAJAH Abdelmalek, 199.
 RAMDA Hamid, 198.
 RAMDANE Mohamed Salah, 155,
 156.
 RASMAL Abdelaziz, 199.
ra'y, 213.
 REBAHI Abderrahmane, 123.
 Relizane, 182, 188, 192, 198.
 repos hebdomadaire, 165.
 REYNIE Dominique, 13.
 RODINSON Maxime, 148.
 ROULAND Norbert, 94.
 ROUSSEAU Jean-Jacques, 14.
 RUSHDIE Salmane, 123.

S

SAADALLAH Abdoukacem, 204.
 SAADI Mohamed Tahar, 182, 193.
 SAADOUNI Larbi, 60, 156.

SAHNOUN Ahmed, 62, 205.
 SAHNOUNI El-Hachemi, 69.
 SAHRAOUI Ahmed, 186, 196, 198.
 SAHRAOUI Hocine, 158.
sahwa, 214, 215.
 SAID Edward W., 14.
Saïda, 75, 161, 173.
 SAÏDI Ahmed, 182, 195.
salafiyya, 149.
 SAMRAOUI Mohammed, 69, 100.
 SANSON Henri, 55, 66.
Saoura (la), 69, 161.
 SARI Djilali, 64, 208, 209, 211.
 SASSI Hocine, 43.
 SCHACHT Joseph, 121.
 SEDDIK Mohamed Salah, 211.
 SEDDIK Saadi, 156.
 SEGHIR HOCINE Mohamed, 160.
 SELLAMI Mohamed, 40.
Serkadji, 18.
 SERRAT Abdelmadjid, 180, 181, 183.
Sétif, 52, 75, 85, 161, 183, 189, 193.
 SEURAT Michel, 126.
 SI LARBI Abdelkader, 183, 186.
Sidi Abderrahmane El Yelouli, 170.
Sidi Bel Abbès, 75, 182, 186, 193.
Sidi Okba, 128, 168, 194, 197.
 SID-KARA Nefissa, 115.
 SIFI Mokdad, 182.
 SKANDAR Mohamed Mokhtar, 204,
 211, 216.
 SLIMANI Ahmed Ben Hassin, 217.
 SLIMANI Mohamed, 218.
 SMAÏL Si Ahmed, 174, 179.
 SMATI Mahfoudh, 188, 211, 215, 217.
Soukahrass, 99.
 SPINOZA, 91.
 STAMBOULI Abderrazak, 172.
 STAMBOULI Rabah, 216.
 SÛLEIMAN El Kânuni, 147.
sunna, 88, 212, 213.

T

TAÏB Essaïd, 101.
 TALBI Amar, 178, 203, 210, 212, 213, 214, 216, 217.
 TALBI Brahim, 212.
taleb / tolba, 74.
 TALEB Abderrahmane, 188, 194, 214, 216.
 TALEB IBRAHIMI Ahmed, 39, 42, 202, 210.
Tamanghasset, 168, 178, 182, 193.
taqlid, 88, 213.
Tébessa, 182, 184, 188.
 TEDJINI Tahar, 156.
Téleghma, 172.
 TENNAH Omar, 195.
 TERKI Nour-Eddine, 103.
 THABET Mohamed Nacer, 218.
Tiaret, 75, 161.
 TIDJANI Hachemi, 211.
 TIMESILINE Farida, 190.
Tindouf, 182, 184.
Tipaza, 182, 186, 192.
Tissemsilt, 188, 192.
 TITOUAH Youcef, 218.
Tizi-Ouzou, 57, 75, 161, 170.
Tlemcen, 57, 75, 104, 161, 193, 207.
 TOUALBI Mohamed Cherif, 168, 172.
 TOUATI Houari, 148.
Touggourt, 57.
 TOUIL Messaoud, 214.
 TOZY Mohamed, 151.
 TRABESI Mohamed, 172.
 TRABESSI Mansour, 180.
 TURIN Yvonne, 204, 206

U

umma, 37, 122, 124.
ûrf, 89.

V

VEDEL Georges, 14.
 viande porcine, élevage, 164.
 VILLEY Michel, 94.

W

WARNIER Auguste, 128.
 WATT Montgomery, 147.

Y

YADOUGHY Hamza, 168, 173, 179, 181, 192.
 YAHIAOUI Abdelkader, 166, 173, 184.
 YAKER Layachi, 42, 164.
 YOUSFI Mohamed, 184, 188, 196.
 YÛSUF PASHA, 148.

Z

Zakar, 210.
 ZAKARIA Moufdi, 205.
 ZANOUN Akli, 198.
 ZAOUI Mohamed, 182.
zaouia, 69, 81, 202.
 ZERDOUMI Nefissa, 44, 202.
Zeribet, 128.
 ZERROUKI Abdelkader, 193, 195.
 ZERROUKI Mourad, 164.
 ZITOUNI Tahar, 166, 167.
 ZIZOUZI Tayeb, 193.
 ZOUAÏ Mahmoud, 175, 180, 185, 186, 188.

TABLE DES MATIERES

<i>Liminaire</i>	7
<i>Avant-propos</i>	21
Introduction	33
PREMIERE PARTIE	
Interpénétration de l’Islam et de l’Etat dans les textes officiels	49
CHAPITRE PREMIER	
Le cadre juridique et politique de l’Islam.	
<i>Du ministère des Habous aux ministères de l’Intérieur et de l’Education nationale</i>	51
L’organisation administrative du ministère des Habous	60
1. <i>Des premiers pas à la consécration : L’extension des compétences</i>	60
2. <i>Le développement et la diversification des moyens du ministère</i>	62
3. <i>De l’administration spécifique au domaine concédé</i>	65
4. <i>Une structure consultative abritant un laboratoire de revendications et de programmation islamiques du Conseil supérieur islamique au Haut conseil islamique</i>	66
L’enseignement originel :	
Statut de l’enseignement et statut des enseignants	
1. <i>Le contrôle de l’administration sur l’enseignement</i>	70
2. <i>Le contrôle de l’administration sur le culte</i>	80
3. <i>Les conséquences du contrôle</i>	84
CHAPITRE DEUXIÈME	
Etat et norme applicable	87
Chari’a et droit positif : Validité de la distinction	88
1. <i>Qu’est- ce que le droit positif ?</i>	89
a. <i>Droit positif et fondement du droit</i>	98
b. <i>Juristes et autorité politique dans la production du droit</i>	99
2. <i>Peut-on parler de jurisprudence ?</i>	103
a. <i>Une jurisprudence sans source</i>	103
b. <i>Une jurisprudence sans révélateur : la doctrine introuvable</i>	106
c. <i>Loi et jurisprudence</i>	107
d. <i>Un droit coupé de lui-même</i>	109

La chari'a partie intégrante du droit positif	113
1. <i>L'appréciation de la distinction entre chari'a et droit positif dans la théorie juridique</i>	114
2. <i>Droit du «Prince» et droit du mûfti</i>	120
3. <i>Le pouvoir colonial et la question de la souveraineté : souveraineté des Etats, souveraineté de la loi</i>	127

CONCLUSION

Du positivisme optimiste des uns à l'étatisme inconditionnel des autres, Ou comment sortir du conflit avec la chari'a	141
--	-----

DEUXIEME PARTIE

Chronologie des textes officiels	153
Années	
1962 - 1963	155
1964 - 1965	156
1966	157
1967 - 1968	158
1969	159
1970	160
1971 - 1972	161
1973	162
1974	163
1975 - 1976	164
1977	165
1978 - 1979	166
1980	167
1981	168
1982	169
1983 - 1984	170
1985 - 1986	171
1987	173
1988 - 1989	175
1990	176
1991	177
1992	178
1993	180
1994	181
1995	183
1996	184
1997	185
1998	187
1999	190

2000	191
2001	193
2002	196
ANNEXES	
Les séminaires de la pensée islamique	201
Années	
1968 - 1969	201
1970	201
1971 - 1972	203
1973	205
1974	205
1975	206
1976	207
1977	208
1978	209
1979	209
1980	210
1981	211
1982	212
1983	213
1984	214
1985	216
1986	217
Recommandations du 7ème séminaire pour la connaissance de la pensée islamique (Tizi-Ouzou, 1973)	219
Déclaration des imams Sahnoun, Nahnah et Abada	230
Projet de révision constitutionnelle. Résolution des inspecteurs centraux et principaux des affaires religieuses	231
Tableau des jugements et arrêts à partir de la Revue algérienne de 1964 à 1976	233
Bibliographie	235
Index	239