

Université de Montréal

**L'émir Abdelkader et la franc-maçonnerie française :
De l'engagement (1864) au renoncement (1877)**

par
Mouloud Kebache

Faculté de théologie et des sciences des religions

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures et postdoctorales
En vue de l'obtention du grade de Maître ès art (M.A)
En sciences des religions

17 novembre, 2009

© Mouloud Kebache, 2009

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

**L'émir Abdelkader et la franc-maçonnerie française :
De l'engagement (1864) au renoncement (1877)**

présenté par :
Mouloud Kebache

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-Marc Charron
président-rapporteur

Patrice Brodeur
directeur de recherche

Michel M. Campbell
membre du jury

Résumé

Figure majeure de l'histoire des relations coloniales franco-algériennes, l'émir Abdelkader est généralement présenté par ses compatriotes comme le modèle politique, militaire et religieux du résistant au colonialisme français du 19^{ème} siècle.

L'historiographie officielle algérienne en véhicule l'image du chef religieux qui a initié *al-jihad* de résistance conforme aux règles exotériques de la *chari'ia*. Il est décrit comme un guerrier loyal et magnanime, fin stratège, dont la défaite militaire a paradoxalement marqué la fondation de l'Algérie moderne en tant que Nation et État.

La construction sociopolitique postcoloniale de ce mythe a permis de légitimer les différents régimes politiques, qui se sont succédé dans l'Algérie indépendante et qui ont toujours tenu, dans le cadre d'une lecture littérale de l'Islam. Ceci dans le but de taire la dimension spirituelle d'Abdelkader disciple, héritier et commentateur de l'œuvre du *magister Magnus* soufi, Ibn'Arabî.

Fascinés dès le début de l'occupation par cet adversaire hors du commun, les français, de plus en plus sécularisés, en ont érigé une image utilitaire, l'aliénant ainsi de ses compatriotes coreligionnaires et le découplant de sa foi islamique.

Les mémoires concurrentes de l'ancienne puissance coloniale et de son ex-colonie, l'Algérie, ont généré plusieurs débats contemporains en ce qui a trait à l'écriture de l'histoire de la colonisation. Le personnage d'Abdelkader a été instrumentalisé par les uns et les autres. Deux événements controversés de sa biographie sont devenus les objets d'une polémique souvent âpre et amère entre auteurs chercheurs algériens et français : l'adhésion de l'émir à la franc-maçonnerie française et sa séparation d'avec celle-ci.

Nous allons présenter que la prémisse d'auteurs algériens, selon laquelle Abdelkader n'aurait pas pu adhérer au Grand Orient de France, pour cause d'incompatibilité doctrinale musulmane, est inconsistante. Nous essayerons de démontrer au contraire, que son initiation à la maçonnerie telle qu'elle s'était présentée à lui était en accord avec sa vision soufie et légaliste du dogme islamique.

En nous basant sur le choix de la franc-maçonnerie française pour la laïcité au moment de la réception supposée de l'émir dans la fraternité, nous montrerons qu'il s'en éloigna pour des raisons de doctrine islamique. En effet, l'élimination de toute référence déiste des textes constitutifs du Grand Orient de France fut inacceptable pour le musulman qu'était Abdelkader, vaincu militairement mais raffermi spirituellement par sa proximité grandissante avec son maître spirituel Ibn'Arabî.

L'humanisme des francs-maçons français avait motivé une refondation basée sur les droits de l'homme issus de la révolution française. Tandis que celui de l'émir Abdelkader prenait sa source dans l'Unicité de l'Être, concept-cadre Akbarien de la compréhension de la relation de Dieu avec ses créatures.

Nous allons montrer que les polémiques franco-algériennes sur les relations d'Abdelkader avec la franc-maçonnerie française, masquent un autre débat de fond qui dure depuis des siècles dans le monde musulman. Un débat opposant deux herméneutiques légalistes des textes islamiques, l'une exotérique s'incarnant dans l'œuvre du théologien musulman Ibn Taymiyya et l'autre ésotérique se trouvant au cœur des écrits du mystique Ibn 'Arabî.

Mots clés : Algérie, soufisme, Chari'ia, l'émir, Bārzakh, France, Colonisation, Bruno Étienne, Grand Architecte de l'Univers.

Abstract

A major figure in the history of Franco-Algerian colonial relations Emir Abd-el-Kader is usually presented by his countrymen as the political, military and religious model of resistance to French colonialism in the 19th century.

The official Algerian historiography conveys the image of Abd-el-Kader as the religious leader who launched a jihad resistance complying with the exoteric rules of shari'a, loyal and magnanimous warrior, strategist, whose military defeat ironically marks the founding of modern Algeria as a nation and state. The postcolonial sociopolitical construction of this myth has helped to legitimize the different political regimes that have succeeded in independent Algeria that have under an exoteric reading of Islam, always silenced the spiritual dimension of Abd-el-Kader disciple-heir and commentator on the work of *magister Magnus* Sufi Ibn'Arabî.

Fascinated since the beginning of their colonization by this uncommon enemy the increasingly secularized French built a of Abd-el-Kader utilitarian image alienating his fellow countrymen. As this image took shape, it increasingly decoupled Abd-el-Kader from his Islamic faith.

Competing memories between the former colonial power and its former colony have generated several contemporary debates in regard to writing the history of colonization. The character of Abd-el-Kader was exploited by all sides. Two controversial events of his biography have become the subject of often rough and bitter controversy between Algerian and French authors-researchers: the accession of the Amir to the French Freemasonry and his separation from it.

In this thesis, we demonstrate that Algerian authors' premise that Abd-el-Kader could not have joined the *Grand Orient de France* because of a supposed incompatibility with Islamic doctrinal concerns is in contradiction with his initiation into Masonry as it was presented to him, when it was still in agreement with his legalistic and mystical vision of Islamic dogma. Basing our analysis careful periodization of the process of secularization of French Freemasonry during the period of the alleged reception of the Emir into the masonry, we show that he later withdrew from it for reasons of Islamic doctrine. The elimination of any deist reference in texts constituting the *Grand Orient de France* subsequent to Abd-el-Kader's entrance could only make his participation eventually unacceptable as a Muslim defeated militarily but humanist spiritually strengthened by his growing proximity with his spiritual

master Ibn‘Arabî. French Freemasonry had carried out an overhaul based on human rights stemming from the French Revolution, while Emir Abd-el-Kader is humanism had its source in the Unity of Being which is the Akbarian conceptual framework of understanding the relationship of God with its creatures.

We show that Franco-Algerian controversies regarding Abd-el-Kader’s relations to French Freemasonry mask another substantive debate that has lasted for centuries in the Muslim world: that of two legalistic hermeneutics of Islamic texts, one exoteric embodied in the work of the famous Muslim theologian Ibn Taymiyya and the other at the heart of esoteric writings of the mystic Ibn‘Arabî.

Key Word: Algeria, Sufism, Sharî’a, L’émir, isthmus, France, colonization, Freemason, Great architect of universe

Table des matières

Résumé	iii
Abstract	iv
Table des matières	vii
Liste des termes arabes	viii
Chronologie de l'émir	x
Dédicaces	xiv
Remerciements	xv
Introduction	1
I- Élaboration de la problématique	2
II- Méthode: Cadre conceptuel et théorique	10
III- État de la question	12
Chapitre 1 : Abdelkader	31
I- De Abdelkader à l'émir	31
II- L'émir dans l'histoire algérienne.....	32
III- L'émir dans l'histoire française	35
IV- L'émir à Damas	36
Chapitre 2: Le soufisme	41
I- Brève présentation	41
II- La Loi et la Voie : Pour une réalisation spirituelle	42
III- L'initiation du disciple	47
IV- Une herméneutique universelle	50
V- Le soufisme d'Ibn' Arabî	52
VI- Une science divine ('ilm ladunnî)	54
VII- Le soufisme de l'émir	61
VIII- Héritier de l'École akbarienne	62
IX- L'homme parfait, accompli (el-insane el-kâmil)	67
Chapitre 3 : La Franc-maçonnerie	71
I- La franc-maçonnerie moderne	71
II- La franc-maçonnerie française et le convent de 1877	77
III- Les évènements de Damas.....	82
IV- Lettres d'invitations de la franc-maçonnerie	85
V- Les buts inavoués de la franc-maçonnerie française	89
VI- La lettre d'initiation et réponses de l'émir.....	94
1) Quels sont les devoirs de l'homme envers Dieu?	97
2) Quels sont les devoirs de l'homme envers ses semblables?	98
3) Quels sont les devoirs de l'homme envers son âme?	98
4) L'âme est-elle immortelle?.....	100
5) Tous les hommes sont-ils égaux devant Dieu?.....	100
6) Comment comprenez-vous la réalisation de la tolérance et de la fraternité?	101
VII- La rupture avec la Franc-maçonnerie	108
Chapitre 4 : Analyse	115
Bibliographie	123

Liste des termes arabes

'alim	عالم	savant musulman
Ahl aç-çouffa	أهل الصوفا	Les gens de la banquette
ahl al ikhtissâs	أهل الاختصاص	L'élite spirituelle
āhl al-kachf wa'l wujūd	أهل الكشف والوجود	Les gens du dévoilement et de la présence
al-'ayn thâbita	العين الثابتة	Haecceité éternel
al-'ilm 'issawî	العلم العيسوي	La science christique
al-'ilm ladunnî	العلم اللدني	La connaissance intuitive d'origine divine
al-'oulamas	العلماء	Les docteurs de la loi
al hikma al-ilâhiyya	الحكمة الإلهية	La sagesse divine
al-'amma	العامة	Tout le monde
al'arif bi-Llah	العارف بالله	Le connaissant par Dieu
al-adab	الأداب	Les règles de bienséance
al-adib	الأديب	L'Homme courtois
al-'aqida	العقيدة	Le dogme
al-bârzakh	البرزخ	L'isthme
al-bâtine	الباطن	L'ésotérisme
al-châri'â	الشريعة	La loi musulmane
al-cheikh	الشيخ	Le Maître/guide spirituel et théologique
al-çouf	الصوف	La laine
al-da'iyâ	الداعية	Le missionnaire
al-dahir	الظاهر	L'exotérisme
al-dhawq	الذوق	Le goût
al-dhikr	الذكر	La remémoration/rappel
al-din al qayyîm	الدين القيم	La religion primordiale
al-fiqh	الفقه	La jurisprudence
al-hadith	الحديث	Les paroles du prophète
al-hal	الحال	L'état
al-Hâqq	الحق	La Réalité divine
al-ḥâqiqâ	الحقيقة	La vérité
al-hayaâ	الحياء	La modestie
al-hub erruhani	الحب الروحاني	L'amour du divin
al-hulûl	الحلول	L'incarnation
al-ibâha	الإباحة	La permissivité
al-tjihād	الاجتهاد	L'effort d'interprétation
al-insane al kâmil	الإنسان الكامل	L'Homme parfait
al-ishâra	الإشارة	L'allusion subtile
al-Isti'dâd	الاستعداد	La prédisposition
al-jihad	الجهاد	La guerre sainte
al-kachf	الكشف	Le dévoilement
al-Kâhf	الكهف	La caverne
al-kâwn al jami'	الكون الجامع	Microcosme
al-khussûs	الخصوص	Les élites
al-ma'rifa	المعرفة	La gnose
al-madhâhir	المظاهر	Les phénomènes ou apparences
al-mawqif	الموقف	La station
al-mouchahada	المشاهدة	La contemplation
al-mûrshid	المرشد	L'initiateur
al-mutassawif	المتصوف	Le soufi
al-muhaqqiq	المحقق	Le vérificateur
al-murâd	المراد	Le recherché

al-murid	المريد	Le disciple
al-nāfs	النفس	L'âme
al-nahda	النهضة	La renaissance
al-nisbā	النسبة	L'affiliation initiatique
al-qiyās	القياس	Le raisonnement par analogie
al-rūḥ	الروح	L'esprit
al-Safa'a	الصفاء	La pureté
al-shahwa	الشهوة	La passion
al-shirk	الشرك	L'association
al-ta'wil	التأويل	L'exégèse spirituelle intérieure des textes
al-tafssir	التفسير	L'exégèse du sens apparent des textes
al-tāḥqiq	التحقيق	Le dévoilement
al-tahrîf	التحريف	Le détournement du sens
al-tajallî	التجلي	La théophanie
al-tajallîat	التجليات	Auto-dévoilement
al-taqwa	التقوى	La crainte de Dieu
al-tarîqa	الطريقة	La voie
al-wassiyya	الوصية	Le testament ou recommandation
al-wûssûl	الوصول	Parvenir au but
amîr al-mouminine	أمير المؤمنين	Le commandeur des croyants
at-tâlib	الطالب	Le quêteur
at'-tassawwuf	التصوف	Le soufisme
dar al-Islam	دار الإسلام	La terre d'Islam
duhûr madahirihi	ظهور مظاهره	Automanifestation
Faqîh	فقيه	Juriste musulman
Furqān	فرقان	Séparation
hâdha at-tanazzul al-khâss	هذا التنزل الخاص	Cette inspiration particulière
husn al-akhlaq	حسن الأخلاق	La noblesse du caractère
Huwa	هو	Réalité essentielle ou Allah
isti`dād al-bāṭine	استعداد الباطن	La disposition intérieure
kal-mutadayifin	كالمتضيفين	Mutuelle dépendance
maqam al-qurba	مقام القربى	La station de proximité
maqam al-tahqiq	مقام التحقيق	Station de la réalisation
maqam al-tawba	مقام التوبة	Station du repentir
su al-adab	سوء الأدب	La discourtoisie
wîhdât al-schouhoud	وحدة الشهود	L'unité de la contemplation
wîhdât al-âdyāne	وحدة الأديان	L'unité des religions
wîhdât al-tawhid	وحدة التوحيد	L'unicité divine
wîhdât al-wujud	وحدة الوجود	L'unicité de l'Être

Chronologie de l'émir¹

1807-1808	Naissance d'Abdelkader Nasr Eddine, fils de Mohiédine et de Lalla Zohra, à la Guetna de l'oued al-Hammam, dans la plaine de Ghriss.
1825-1827	Le jeune Abdelkader accompagne son père pour effectuer le hajj. Ils traversent la Tunisie, l'Égypte, la Grande Syrie, l'Irak et enfin l'Arabie.
1827	30 avril : tensions entre la France et la régence d'Alger après que le Dey Hussein ait donné un coup de chasse-mouches au consul Deval.
1830	14 juin : L'armée d'Afrique débarque dans la baie de Sidi-Ferruch. 5 juillet : Conformément à une convention signée entre le général Bourmont et le Dey Hussein, les troupes françaises entrent à Alger. 27 au 29 juillet : révolution à Paris. 31 juillet : Charles X abdique. 9 août : Louis – Philippe d'Orléans devient roi des français.
1832	27 avril : <i>Al-jihad</i> est proclamé par Mohiédine, le père d'Abdelkader, membre influent de la tribu des Hachem, Moqadem de la confrérie Qadiriya. Abdelkader prend part à des batailles contre les troupes françaises. Fin novembre : un rassemblement à lieu a Ersibia dans les environs de Mascara. Les chefs des trois grandes tribus, Hachem, Béni Amer et Gharaba, proposent à Mohiédine de prendre la tête de la résistance. Il décline l'offre, mais suggère son fils Abdelkader à sa place. 22 novembre : Investiture solennelle du nouvel émir.
1833	23 avril : arrivée du général Desmichels à Oran. Juillet : Abdelkader prend le contrôle de la ville de Tlemcen. Le général Desmichels occupe Mostaganem et Mazagran. Décès du père de l'émir.
1834	26 février : signature du traité Desmichels, qui reconnaît la souveraineté de l'émir (Commandeur des croyants). 9 juillet : le général Drouet d'Erlon devient le premier gouverneur général de l'Algérie, poste institué par décret royal.
1835	Janvier : le général Trézel remplace le général Desmichels à Oran. Il mènera une politique plus rude que son prédécesseur. 26 au 28 juin : victoire des troupes d'Abdelkader sur les bords de la Macta' a. Les généraux Trézel et Drouet d'Erlon sont rappelés en France. L'émir installe sa nouvelle capitale à Tagdempt. 6 et 8 décembre : prise de Mascara et de Tlemcen. Premiers contacts diplomatiques d'Abdelkader avec l'Angleterre et les États-Unis d'Amérique.
1836	Avril-mai : pendant près d'un mois et demi, l'émir assiège les troupes du général d'Arlanges. 6 juillet : le général Bugeaud triomphe sur les troupes de l'émir à la Sikkak. Échec de l'armée française devant Constantine.
1837	30 mai et 1 ^{er} juin : signature du traité de la Tafna. Bugeaud et l'émir se rencontrent pour la première et dernière fois. Juillet : l'émir prend possession de Tlemcen. 13 octobre : l'armée française occupe Constantine.
1838	25 août : Mgr Dupuch devient le premier évêque d'Alger. 1 ^{er} décembre : le général Valée est nommé nouveau gouverneur général d'Algérie.

¹ Ahmed Bouyerdene, *Abdel el-kader l'harmonie des contraires*, Paris, Éditions Seuil, 2008.

1839	26 octobre : le gouverneur Valée et le duc d'Orléans traversent la région des Bibans (territoires sous administration de l'émir). 18 novembre : lettre de l'émir annonçant la reprise des hostilités. 20 novembre : les troupes de l'émir occupent la Mitidja. Mai-juin : occupation de Médéa et de Miliana par les troupes françaises. 15 juin : bataille de Mouzaia.
1841	22 février : le général Bugeaud remplace le maréchal Valée au poste de gouverneur général de l'Algérie. Début de la politique de la terre brûlée. Mai à juin : chutes et destructions des principales villes de l'émir : Boghar, Thaza, Tagdempt, Mascara.
1842	24 janvier : Tlemcen est occupée par le général Bugeaud. 29 avril : défaite de l'émir à Bâb Taza face au général Bedeau. 13 juillet : Mort du duc d'Orléans, héritier du trône. Novembre et décembre : Tentatives du général Bugeaud pour capturer l'émir dans les monts de l'Ouarsenis.
1843	Février : combats très rudes dans l'Ouarsenis entre l'émir et le général; Bugeaud, qui manque de perdre la vie. 16 mai : prise par le duc d'Aumale de la smala de l'émir sur l'oued Taguin, en l'absence de celui-ci. 31 juillet : le général Bugeaud est fait maréchal. L'émir et ses troupes se replient au Maroc.
1844	6 et 15 août : le prince de Joinville bombarde les villes marocaines de Tanger et de Mogador. 14 août : défaite des troupes marocaines sur l'oued Isly. 10 septembre : la France impose à la monarchie marocaine un traité de paix qui l'oblige à abandonner son soutien à l'émir.
1845	18 mars : convention de Lalla Maghnia qui fixe la délimitation des frontières entre l'Algérie et le Maroc. 23-26 septembre : L'émir remporte une victoire face au lieutenant – colonel Montagnac à Sidi – Brahim. 27 septembre : les troupes de l'émir font deux cents prisonniers parmi des soldats français venus en renfort d'Ain Temouchent.
1846	Avril : pourchassé par les troupes françaises, l'émir se réfugie à la frontière marocaine.
1847	27 février : le lieutenant Ben Salem se rend au maréchal Bugeaud. Il s'exile avec les siens à Damas. 5 juin : le général Bugeaud démissionne de son poste de gouverneur général de l'Algérie. 5 octobre : le duc d'Aumale est nommé gouverneur général. Décembre : réfugié avec ses dernières troupes au Maroc, l'émir, qui doit faire face aux attaques des troupes marocaines et à celle de l'armée française, décide de se rendre au général Lamoricière. 23 décembre : après avoir négocié les conditions de sa réédition, notamment son exil à Saint-Jean d'Acre ou à Alexandrie, l'émir se rend à Jam'Ghazaouet, où il remet son sabre et son cheval au duc d'Aumale, qui accepte au nom de la France la demande d'exil de l'émir. 25 décembre : L'émir et une centaine des siens embarquent à Jam'Ghazaouet à bord de la frégate l' <i>Asmodée</i> .
1848	Janvier : arrivés à Toulon, l'émir et ses compagnons sont placés en détention au fort Lamalgue. Début de la détention de l'émir en France.

	<p>17 janvier et 5 février : discussion dans les deux chambres au sujet du sort de l'émir.</p> <p>22-24 février : journées insurrectionnelles à Paris, qui se concluent par l'abdication du roi Louis-Philippe.</p> <p>25 février : proclamation de la République.</p> <p>23 avril : L'émir est transféré au château de Pau.</p> <p>9 septembre : l'Algérie est organisée en trois départements intégrés à la France (Alger, Constantine, Oran).</p> <p>2-8 novembre : L'émir et ses compagnons sont transférés au château d'Amboise.</p> <p>10 décembre : Louis Napoléon Bonaparte devient le premier président de la IIIe république.</p>
1849	<p>13 janvier : le prince président convoque le maréchal Bugeaud et le général Changarnier pour s'entretenir de la situation de l'émir. Le ministre de la guerre s'oppose à sa libération.</p> <p>Printemps : publication du livre de Mgr Dupuch, <i>Abdelkader au château d'Amboise</i>, dédié au prince-président Louis Napoléon.</p> <p>10 juin : mort du maréchal Bugeaud.</p>
1850	26 Août : mort de Louis Philippe en exil.
1851	2 décembre : coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte. L'assemblée est dissoute, le suffrage universel est rétabli.
1852	<p>16 octobre : au retour de sa tournée à Bordeaux, le prince président fait escale à Amboise où il annonce à l'émir sa libération.</p> <p>21 novembre : les français approuvent le rétablissement de l'Empire.</p> <p>21 décembre : L'émir et les siens embarquent sur le Labrador pour Constantinople.</p>
1853	<p>7 janvier : arrivée en Turquie, où L'émir est reçu par le jeune sultan Abd el Mejid.</p> <p>17 janvier : installation à Brousse (<i>Bursa</i>).</p>
1855	<p>28 février au 2 mars : tremblements de terre à Brousse. L'émir demande son transfert dans une autre ville.</p> <p>15 mai : ouverture de l'exposition universelle à Paris.</p> <p>8 septembre : L'émir visite l'Exposition universelle. Il rencontre Napoléon III, auprès duquel il obtient l'autorisation de partir s'installer à Damas.</p> <p>6 décembre : L'émir et les siens sont officiellement accueillis à Damas.</p>
1857	L'émir finance l'édition des Illuminations mecquoises (<i>Futuhât al-Makkiya</i>) <i>al-cheikh</i> Ibn'Arabî. Il se rend en pèlerinage en Terre sainte (Jérusalem, Bethléem, Hébron).
1858	Publication de <i>Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent</i> , traduit par Gustave Dugat et édité à Paris chez Duprat.
1860	<p>9 juillet : début des troubles intercommunautaires qui débouchent sur des massacres de chrétiens en Syrie et au Liban. L'émir et ses compagnons interviennent et sauvent de la mort plusieurs milliers de chrétiens damascènes.</p> <p>7 août : décret promouvant L'émir grand-croix de la Légion d'honneur.</p>
1863	<p>L'émir embarque pour le Hedjaz, pour un séjour qui va durer un an et demi. Il effectue les cérémonies du hajj et reçoit un enseignement <i>al-cheikh</i> Muhammad al-Fassi al-Shadhili.</p> <p>Napoléon III évoque l'idée d'un 'royaume arabe' en Algérie.</p>
1864	Retour du pèlerinage par l'Égypte. Il effectue une visite du chantier du canal de

	Suez. Il se rend à Alexandrie où il est reçu par la loge maçonnique des Pyramides.
1865	5 juillet : en route vers Paris, l'émir fait escale à Constantinople où il est reçu par le sultan Abdel al-Aziz. Première semaine d'août. L'émir effectue une visite de quatre jours en Angleterre.
1867	1 ^{er} avril : ouverture de l'exposition universelle à Paris. Napoléon III invite officiellement l'émir à venir le visiter. Ce sera son dernier séjour en France.
1869	16 novembre : L'émir assiste à l'inauguration du canal de Suez en compagnie de l'impératrice Eugénie.
1870	19 juillet : début de la guerre contre la Prusse. 2 septembre : défaite de Sedan. Napoléon III abdique et se constitue prisonnier. 4 septembre : Proclamation de la III ^e République.
1871	Mars : en Kabylie (Algérie), début du soulèvement du Bachagha el-Mokrani contre l'armée coloniale.
1873	9 janvier : mort de Napoléon III en exil en Angleterre.
1883	L'émir décède dans la nuit du 25 au 26 mai dans sa maison de Damas. Il est inhumé près du tombeau de son maître <i>al-cheikh</i> Ibn'Arabî.

Dédicaces

À mon Père Madani et à ma Mère Oumelâaz.

Remerciements

Une reconnaissance toute spéciale envers ma famille et mes amis, sans lesquels la réalisation de ce mémoire n'aurait pas pu aboutir :

Mon directeur de recherche, Patrice Brodeur, titulaire de la Chaire de recherche du Canada Islam, pluralisme et globalisation à la Faculté de théologie et de sciences des religions à l'Université de Montréal, pour son appui, pour la confiance qu'il m'a témoignée tout au long de ce travail et pour son expertise et ses vastes connaissances dont il m'a généreusement fait bénéficier.

Mon épouse Nacira, pour son soutien et sa patience tout au long de ces mois de rédaction.

Mes enfants, Chanez-Narimene, Hadjer, Madani, Abdelkrim et mon beau fils Madani Tewfik pour leurs encouragements à aller jusqu'au bout de ce projet.

Mon ami et frère Mohammed Ameziane Nour Eddine pour son appui, son assistance sans faille, et ses discussions enrichissantes sur le sujet.

Mes amis en Algérie, Rahmani Kaddour, Bouazgui Abdelkader, Bouzeghoub Mohamed Tahar, Alaouna Baghdadi, Hassani Mohamed, Bessa Abdelkrim, Lakhdari Achour et Toulbi Zoubir, pour le soutien qu'ils m'ont apporté.

Ma famille en Algérie, Kebache Saïd, Réda, Taous, Zahoua, Yamina et leurs enfants, pour leur amour, leur soutien et leur confiance.

Mes amis à Montréal, Nadia Barrou, Nadia Maredj, Alain Joffe, Fatima-Zohra Lahrizi, pour leurs constants encouragements.

Mes collègues à la Chaire de recherche du Canada Islam Pluralisme et Globalisation, pour l'intérêt qu'ils m'ont porté et pour les échanges enrichissants que j'ai eus avec eux.

Tous mes autres amis pour l'intérêt qu'ils ont porté à mon travail.

Introduction

Nous nous proposons d'étudier, dans le cadre d'une approche historiographique, les échanges épistolaires entre l'émir Abdelkader² et le Grand Orient de France, et ce, dans le but de comprendre les thèses portant sur son rattachement et sur son renoncement controversés à cette société maçonnique.

Nous nous abstiendrons au cours de ce travail d'évaluer l'historicité de certains documents auxquels nous ferons référence de façon exclusivement scientifique ou événementielle, car ils sont justement à l'origine des controverses entourant les liens de l'émir Abdelkader avec la franc-maçonnerie. Même si les témoignages historiques rapportés dans ces documents ont informé les préoccupations ayant contraint ce travail, nous éviterons d'en faire l'objet principal de notre étude.

Les témoignages rapportés par des témoins oculaires ou non seront un outil parmi d'autres pour comprendre la relation, *a priori* improbable, entre un Émir profondément musulman, mais militairement vaincu par la France, et des francs-maçons français évoluant vers un universalisme laïcisant. En fait, nous essayerons, en nous appuyant sur le mysticisme de l'émir et sur le contexte français de la franc-maçonnerie sous le Second Empire, de relire de façon critique les sources historiques en mettant en avant, tout autant ce qu'elles donnent à lire littéralement que ce qu'elles ne mentionnent pas. Nous en ferons une relecture mettant à jour, autant que possible, l'histoire des structures mentales

² La graphie du nom de l'émir dépend des systèmes de translittération ou de transcription choisis étant donné que les auteurs anglophones ont les leurs différents de ceux des francophones. Actuellement la norme recommandée depuis 1982 pour les *études arabes* en France est un système de translittération élaboré par la Société Orientaliste Allemande en 1932 et appelé « *translittération arabica* ». Selon cette norme, le nom de l'émir s'écrit Abd'Al Qâdir ou ° *Abd el-Qadir*. Nous avons choisi la transcription *Abdelkader*, car c'est sous cette forme héritée de la période coloniale que la majorité des algériens contemporains écrivent ce nom. Abdelkader en arabe signifie *Le Servant du (Tout) Puissant* ou le *Serviteur du Puissant*; *el-Qader* est l'un des quatre-vingt-dix-neuf Noms, Attributs de Dieu (*Allah*). Nous avons cependant choisi de conserver les translittérations ou transcriptions choisies par les auteurs que nous citerons. Dans le présent texte, nous nous référerons souvent au titre de noblesse que lui accordèrent ses contemporains, autant ses compatriotes que ses ennemis, soit : « l'émir » c'est-à-dire (celui qui donne des ordres, le commandeur). Le nom complet de l'émir est Abdelkader ben Mohiédine *al-Hassani el-Djazaïri*. Les noms ont une importance essentielle en Islam et plus particulièrement dans le soufisme d'Ibn'Arabî qui a profondément influencé l'émir. Dans une traduction de Michel Chodekiewicz (*Les Illuminations de La Mecque – Ibn 'Arabi*, p. 34, Albin Michel, 1997) : Ibn'Arabî énonce « À tout serviteur correspond un Nom qui est son seigneur; il est corps dont ce Nom est le cœur ». Dans toute la suite du texte, nous nous contenterons souvent de l'appellation « l'émir » ou « Abdelkader » qui a aussi cours – sauf risque de confusion, chez ceux qui écrivent ou traitent de l'émir Abdelkader.

de l'émir (en tant qu'individu, en tant que personne-institution et en tant que Sultan et Commandeur des Croyants) et de l'organisation franc-maçonne telle qu'elle se représentait à elle-même et aux autres en tant que société d'individus accompagnant l'évolution de la France du milieu du XIX^{ème} siècle. Nous replacerons les événements dont il sera question dans la 'longue durée' pour montrer que la polémique entourant l'adhésion de l'émir à la franc-maçonnerie tient de frictions résurgentes dans l'histoire des idées entre universalisme mystico-religieux, universalisme laïcisant et orthodoxie religieuse. Nous nous limiterons à l'examen de la période qui se situe entre l'époque où ont eu lieu les premiers contacts de l'émir avec la franc-maçonnerie française en 1860 et les changements doctrinaux fondamentaux de cette société à partir de 1867 et qui mèneront l'émir au renoncement en 1877.

I- Élaboration de la problématique

Après l'indépendance politique de l'Algérie moderne acquise en juillet 1962, après plusieurs révoltes et après une guerre de libération meurtrière, les différents régimes politiques algériens ont façonné une forte image symbolique et quasi monochrome de l'émir. Cette image est véhiculée par le discours politique dominant et inculquée aux jeunes générations à travers le système éducatif. Le discours officiel présente le personnage d'Abdelkader comme étant celui du fondateur de l'État moderne algérien (ou du moins de ses prémisses, suite au départ des ottomans et à l'arrivée des français en 1830), de l'organisateur, du fédérateur et de l'administrateur des tribus algériennes qui lui avaient prêté allégeance. Il le présente aussi comme l'échantillon du résistant au colonialisme français, comme l'archétype du chef militaire (bien qu'il fut défait) et éventuellement comme l'inspirateur des différentes révoltes ayant émaillé la présence française en Algérie.

La construction historiographique algérienne a fait de lui la référence historique légitimant les initiateurs de la guerre de libération algérienne en 1954 et les différents régimes ayant remplacé l'ordre colonial. À partir de 1962, le discours officiel algérien et celui de certains milieux académiques (souvent relais et caisse de résonance des positions historiques officielles) occulte en grande partie les autres dimensions de ce personnage :

l'érudit amoureux des lettres et des livres³, le savant au sens islamique (*'ālim*), le juriste musulman (*faqīh*)⁴, le mystique soufi (*al-cheikh*) et l'intellectuel actif engagé dans un profond dialogue politique et religieux avec les français et ses coreligionnaires musulmans. En fait ceux qui étaient en charge de l'écriture de l'histoire officielle algérienne lui taillèrent un statut unidimensionnel de mythe fédérateur, une sorte de Père fondateur dont on ne décida de retenir que les faits d'armes de résistance à l'occupant français, légitimant ainsi une sorte de continuité historique avec les dirigeants qui se sont succédé à la tête de l'État algérien moderne.

Une lecture factuelle superficielle de sa biographie montre que cet homme religieux et politique, qui paya au prix fort (comme nous le montrerons plus bas) sa rencontre avec la civilisation et la culture françaises héritières du Siècle des Lumières, s'est attelé, en dépit des vicissitudes historiques, à bâtir des ponts avec ses anciens ennemis en s'appuyant sur son réalisme politique, sa capacité à penser en stratège (et donc sur le long terme) et sa compréhension du nouvel ordre mondial qui se dessinait au milieu du XIX^{ème} siècle. Son exposition à la modernité dans ses dimensions organisationnelles et techniques s'est faite pendant que s'approfondissait son expérience mystique, et ce, toujours en s'appuyant sur sa profonde connaissance du sens de l'Islam en tant que religion révélée dont le dogme principal est l'Unité Divine. Il établit un dialogue interreligieux⁵ d'individu à individu avec des représentants de l'Église catholique. Il défendit les chrétiens maronites et admonesta ses coreligionnaires lors des événements de Damas⁶ de 1860. Il traita aussi avec intelligence et finesse avec ses

³ Après avoir été vaincu militairement : L'émir avait écrit « *J'avais l'intention d'établir à Tagdempt [sa capitale fixe] une vaste bibliothèque, mais Dieu ne m'en a pas donné le temps. Les livres que j'avais destinés à en former le commencement étaient dans ma Smala lorsque le fils du roi s'en est emparé. Aussi ce fut une douleur ajoutée à mes douleurs de suivre votre colonne reprenant le chemin de Médéa, à la trace des feuilles arrachées aux livres qui m'avaient coûté tant de peine à réunir* », in « *L'émir Abd el-Kader* », Alger, Ministère de l'Information et de la Culture, 1974, p. 61.

⁴ La translittération de l'arabe en caractères latins dépend des auteurs, nous avons trouvé une telle variété de graphie latine pour le même mot arabe dans la littérature que nous avons consultée pour le présent travail, que nous avons décidé de conserver celles des auteurs cités lorsque cela ne prêtait pas à confusion et avons utilisé notre propre translittération lorsque cela était nécessaire.

⁵ Dans le sens où il se fit le promoteur, du monisme panthéiste du Grand Maître soufi Ibn 'Arabi et qu'il l'exprima à maintes reprises dans son ouvrage *Le Livre des Haltes* (*Kitab El Mawakif*). Ainsi écrivait-il au *mawqif* 246 : « (...) *Il y a donc en fait unanimité des religions quant à l'objet de l'adoration : cette adoration étant co-naturelle à toutes les créatures, même si peu d'entre elles en ont conscience, du moins en tant qu'elle est inconditionnée, et non point quand on la considère sous le rapport de la diversité de ses déterminations. (...) Il n'y a pas au monde un seul être, fût-il de ceux qu'on appelle "naturalistes", "matérialistes" ou autrement, qui soit véritablement athée. Si ces propos te font penser le contraire, c'est ta manière de les interpréter qui est mauvaise. L'infidélité (kufr) n'existe pas dans l'univers, si ce n'est en mode relatif* ». Traduction de Michel Chodekiewicz in *Abd el-Kader, Écrits spirituels*, Points, 2000.

⁶ Les événements de Damas ont eu lieu en 1860 (le sujet sera traité plus loin dans le présent travail).

adversaires militaires et politiques, et ce, dans des situations d'asymétrie informationnelle et matérielle qui jouait de toute évidence en sa défaveur. Il transcenda sa position par un comportement et des prises de position empreintes d'universalisme, déroutant par exemple ceux qui l'exilèrent de sa terre natale. Ses prises de position empreintes d'humanisme furent évacuées de la mémoire collective des algériens par les tenants de la version historique officielle pour ne garder que celle du combattant farouche emprisonné, exilé et injustement humilié par la puissance coloniale.

L'ouverture d'esprit de l'Émir, sur laquelle se sont accordés presque tous ses contemporains qui l'avaient approché, lui permit d'enrichir sa connaissance de l'Occident (il inspira ainsi les tenants du mouvement de réforme et de renaissance musulmane — la *Nahda* de la fin du XIX^{ème} siècle — parmi lesquels : (*Djamel Eddine El Afghani, Mohamed Abdou*, etc.). Cette ouverture d'esprit lui permit d'échapper à la trappe du ressentiment stérile de celui qui fut vaincu militairement et de comprendre les dynamiques de changement qui étaient à l'œuvre en cette période de l'histoire qui allait faire de l'Europe occidentale le pôle dominant du nouvel ordre mondial.

Le mythe nationaliste historiographique de l'émir fut construit relativement tardivement par les nationalistes algériens de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, dans un contexte émotif où le peuple algérien venait de mettre fin à la colonisation française au prix d'une terrible guerre de libération. En termes d'histoire événementielle, il est à noter que la filiation nationaliste des dirigeants de la guerre de libération algérienne avec l'émir est factuelle; il ne s'agit pas seulement d'une légitimation *a posteriori* à but politique domestique. On sait en effet que c'est son petit-fils, l'émir Khaled El-Hassani Ben El-Hachemi qui créa et présida l'Étoile Nord Africaine⁷, secondé par des nationalistes de la première heure. Les générations successives de nationalistes algériens transformèrent l'Étoile nord-africaine (E.N.A) en Parti du Peuple Algérien (P.P.A). Le P.P.A. se transforma à son tour en Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques (M.T.L.D) avant que des dissidents ne créent le Front de Libération Nationale (F.L.N) qui mena le pays vers l'indépendance. Après l'indépendance, le F.L.N devint le parti de

⁷ L'Étoile nord-africaine (ENA) est une association fondée en France en 1926 par un noyau de travailleurs dont Messali Hadj, Hadj-Ali Abdelkader, Djeflal, Si Djilani, Belghoul, qui y jouèrent les principaux rôles. El-Émir Khaled El-Hassani Ben El-Hachemi (connu sous le nom de l'émir Khaled El-Hassani Ben El-Hachemi, petit-fils de l'émir Abdelkader), exilé en Égypte, en fut plus tard le président d'honneur. Cette association s'engagea par la suite sur le terrain politique en se faisant porte-parole d'une revendication d'indépendance de l'Afrique du Nord (Maroc, Algérie et Tunisie)

pouvoir et continua à ce jour, en 2009, à avoir la main haute sur les affaires politiques algériennes. En fait, le mythe fondateur de l'émir tel que construit par les nationalistes algériens est révélateur de l'ontologie de cet État et de ses réflexes fondamentaux en politique étrangère, d'où les réactions exacerbées de certains représentants, gardiens officiels ou officieux de l'orthodoxie historiographique⁸.

Cependant à la lecture des documents historiques français, dont la rédaction débuta du vivant de l'émir, on ne peut que constater la construction d'un autre mythe par des acteurs militaires et religieux directs ayant eu à transiger avec l'émir et par certains historiographes français, vers le milieu du XIX^{ème} siècle. Le mythe français de l'émir fut cependant évolutif. Il fut d'abord présenté comme étant l'ennemi implacable, sauvage, décrit avec la virulence d'une littérature de croisade et une iconographie de l'époque qui le décrivait lui et ses troupes de façon peu avantageuse⁹ (l'ordre français face au désordre arabe). On le transforma progressivement, au fil du temps, d'abord en vaincu

⁸ Les historiographes algériens, s'ils ne veulent retenir de l'émir qu'une image tronquée, n'en ont pas moins suffisamment de références historiques documentées pour la soutenir en ce qui a trait à la période de résistance de l'émir aux troupes françaises envahissant son pays. L'émir lui-même ne fit pas mystère de son ardeur au combat dont il versifia en termes épiques les péripéties vécues sur le terrain; pour preuve un de ses poèmes traduit par Bruno Étienne :

« *Mais nous sommes des guerriers*

Dans tous les combats nous avons abreuvé les lames blanches de nos sabres au sang des ennemis, et nos lances brunes ont attisé les feux de la lutte.

Rappelez-vous, Français, comme nous avons chargé à (Khanq-en-Nit'ha), tels des braves défendant leur étendard.

Que de têtes, ce jour-là, mon sabre a tranchées

Tandis que ma lance semait des blessures mortelles! (...)

Baïonnette à la main, un adversaire m'affronta

Je tenais à la main un pistolet dont le feu aurait pu rôti un béliet.

À ma vue il comprit qu'il allait mourir et voulut s'enfuir.

Je l'abattis d'un coup de sabre.

Je chargeai contre les ennemis comme un Hachémite

Et ils burent le breuvage de la mort pour avoir suivi la fausse route (...)

Nous sommes les fils de la guerre sans cesse renouvelée

C'est une joie pour nous lorsqu'elle se lève,

Alors que nos ennemis hurlent de désespoir »

Poème épique d'Abdelkader, 1832, traduction Bruno Étienne. Il y'a une traduction de Charles-André Gillis, sous le titre de *Poèmes métaphysiques, Émir Abd al-Oâidirl'Algérien*, Paris, Édition de L'œuvre, coll. « Sagesse islamique » 1983.

⁹ « *La guerre avait duré depuis près de six ans et on peut se demander qui faut-il admirer davantage ou de mes intrépides et infatigables soldats ou de l'homme qui tient tête à une armée de cent six mille hommes, glisse entre nos colonnes, frappe les tribus sur mes derrières, sur mes flancs, nous échappe au moment précis où il semble que l'on a qu'à étendre la main pour le saisir, laisse nos troupes par de continuelles escarmouches et, fidèle à une invincible tactique, s'attache à les réduire en détail, autant par l'épuisement que par le feu* » Texte du maréchal Bugeaud nommé Gouverneur général de l'Algérie en 1841.

« *Voilà, mon brave ami, comment il faut faire la guerre aux Arabes! Tuer tous les hommes jusqu'à 15 ans, prendre toutes les femmes et les enfants, en charger les bâtiments, les envoyer aux îles Marquises ou ailleurs; en un mot, anéantir tout ce qui ne rampera pas à nos pieds comme des chiens (...)* » Extrait d'une lettre écrite par Montagnac, jeune officier de l'armée française. Ces deux documents sont extraits de « *Abdelkader* », Bruno Étienne, Hachette, 2003.

impressionnant¹⁰, puis pour finir, en ami de la France arborant la plus haute distinction française (Grande Croix de la Légion d'Honneur) en reconnaissance de mérites éminents.

De notre point de vue, bien qu'éloignés dans le temps ces deux mythes sont des miroirs déformants et réducteurs; ils ont été construits à des époques différentes, en des lieux différents et dans des contextes de confrontation. Ces mythes contradictoires colorent fortement les polémiques entourant le sujet qui nous intéresse dans ce travail : l'adhésion aujourd'hui controversée vers la fin du XIX^{ème} siècle de l'émir Abdelkader à la franc-maçonnerie française, elle-même en phase de bouleversement doctrinal au moment des faits dont la véracité est remise en cause par certains auteurs algériens.

Le débat polémique contemporain¹¹ sur cette question est devenu assez vite âpre et vindicatif entre certains auteurs algériens et français. Les deux constructions mythiques auxquels se réfèrent les uns et les autres renvoient à plusieurs images, celle qu'ils se font d'eux-mêmes, et celle qu'ils se font de l'autre, ainsi qu'à leurs intentions explicites, à leurs présupposés implicites et à l'instrumentalisation, légitime ou non, qu'ils font de la question de l'adhésion de l'émir à la franc-maçonnerie (et du renoncement à celle-ci si l'on accepte qu'il y eût suffisamment de preuves quant à son adhésion). La cooptation (le 1^{er} échange épistolaire eu lieu en 1861) puis la réception et l'initiation supposée de l'émir à la franc-maçonnerie française telle qu'elle se présenta à lui en 1864 ainsi que son renoncement à la fraternité maçonnique, treize ans plus tard, mettent en évidence de notre point de vue une quinzaine de problématiques explicites que soulève le débat contemporain sur l'adhésion controversée de l'émir au Grand Orient de France :

- La position de déni de la part de certains auteurs algériens contemporains relativement à l'existence d'une relation entre l'émir et la franc-maçonnerie est-elle tenable au vu des sources documentaires?
- Les démonstrations s'appuyant sur une supposée contradiction ou impossibilité doctrinale islamique prônée par certains auteurs algériens (dont nous traiterons plus

¹⁰ « Abdelkader vient me faire ses adieux. Je ne puis cacher l'émotion que me font éprouver la dignité et la simplicité de cet homme qui a joué un si grand rôle et qui a essuyé un si grand revers. Pas une plainte! Pas un mot de regret! Il n'a eu de paroles que pour me recommander ceux qui l'avaient servi, pour m'assurer qu'il ne songerait plus qu'au repos. » *Lettre du duc d'Aumale au roi de France*, 25 décembre 1847.

¹¹ À notre connaissance, le débat était inexistant du vivant de l'émir et jusqu'à une époque récente allant jusqu'à l'indépendance politique de l'Algérie, car nous n'avons pas identifié de sources documentaires relatives à une polémique qui aurait eu lieu en dehors de celle à laquelle nous faisons référence dans le présent travail.

bas) quant à la négation d'un fait supposé (longtemps documenté uniquement par des auteurs français) peuvent-elles être supportées par des sources documentaires autres que les arguments d'autorité?

- Qu'est-ce qui explique la relative abondance de sources documentaires concernant la cooptation et l'adhésion supposée de l'émir à la franc-maçonnerie et l'indigence de la documentation relative à son renoncement supposé?
- Si l'on accepte le fait que l'émir ait été effectivement reçu et initié dans une loge maçonnique française, quelles furent alors ses motivations pour répondre favorablement à cette cooptation?
- Si sa renonciation aux ordres maçonniques est factuellement avérée, quelles en furent les motivations plausibles?
- Certains chercheurs historiographes algériens mettent en avant des arguments hagiographiques ou critiques portant sur des points de doctrine islamique, sur l'athéisme et la laïcité profane supposés de la franc-maçonnerie ou sur les intentions politiques de la franc-maçonnerie comme suppôt du colonialisme. Ces arguments sont-ils contextuellement opposables aux arguments des tenants de l'adhésion de l'émir à la franc-maçonnerie?
- L'argument d'autorité de la forgerie des documents avancés par certains auteurs algériens peut-il être légitimé par des situations historiques avérées où les autorités coloniales françaises falsifièrent des documents ou des faits? Si oui cela épuise-t-il pour autant la question de la véracité factuelle de la réception de l'émir par une loge maçonnique française puis de son renoncement à cette appartenance?
- Comment replacer les sources documentaires françaises du XIX^{ème} siècle ayant trait à l'émir dans le contexte de l'évolution de l'écriture de l'histoire à l'époque?
- Comment replacer la lecture historique événementielle, hautement sélective des auteurs algériens, dans le contexte contemporain de postdécolonisations?

En acceptant le fait que des chercheurs français contemporains comme Xavier Yacono ou Bruno Étienne aient été relativement rigoureux en termes de méthodologie dans la mise à jour des sources documentaires primaires et secondaires, on peut se poser

certaines questions quant à d'éventuels biais, au moins dans la présentation des documents en question. Les questions suivantes se posent :

- Quelle fut l'influence de l'appartenance de Bruno Étienne à la franc-maçonnerie? Quelle fut l'influence de sa propre situation de 'quêtant' spirituel durant ses travaux sur l'émir, qui devint au fil du temps et de la polémique le 'cherché', le symbole, l'isthme¹², que certains voudraient s'approprier de manière parfois exclusive des deux côtés de la Méditerranée?

¹² Cette notion d'isthme (*al-bārzakh*) est un élément essentiel de l'arsenal conceptuel et lexical d'Ibn 'Arabî (*Al-cheikh El Akbar – Magister Magnus* du soufisme, de la métaphysique et de la théosophie islamique), source de l'approche soufie de l'émir. Cette notion très importante dans le soufisme Akbarien pourrait éclairer en partie une lecture soufie de la polémique qui nous occupe ici. Commentant cette notion chez Ibn 'Arabî (et reprise à plusieurs reprises) dans les écrits spirituels de l'émir, Michel Chodekiewicz *op. cit.* écrira : « *Cet inter monde où s'abolit la distinction entre la physique et la métaphysique n'est d'une certaine façon rien d'autre que l'(insane Kâmil), l'Homme parfait envisagé dans toute l'étendue de sa fonction cosmique, « isthme » (al-bārzakh) conjoignant ce qui est en haut et ce qui est en bas* ».

Selon une traduction partielle des Illuminations de La Mecque (El Futuhat el Makkiya) par William C. Chittick, Ibn 'Arabî écrit : « *Al-bārzakh is something that separates (fāsil) two other things while never going to one side (mutasarrif), as, for example, the line that separates shadow from sunlight [...]. Though sense perception might be incapable of separating the two things, the rational faculty judges that there is a barrier (hājiz) between them which separates them. The intelligible barrier is the bārzakh. If perceived by the senses, it is one of the two things, not the (bārzakh). Any two adjacent things are in need of a (bārzakh) which is neither the one nor the other but which possess the power (quwwa) of both. The (bārzakh) is something that separates a known from an unknown, an existent from a nonexistent, a negated from an affirmed, an intelligible from a non-intelligible.* », in W.C Chittick, Ibn al-Arabi Metaphysics of Imagination, The Sufi Path of Knowledge, Sate University of New York Press, 1989, pp. 117-118.

Plusieurs auteurs, chercheurs et historiens algériens ne retiennent au mieux que les notions sous-jacentes de lien, de pont entre les cultures et les civilisations qu'implique le concept de (*al-bārzakh*) lorsqu'il s'agit de parler de l'émir. Ils omettent probablement par méconnaissance ou par naïveté sémantique l'utilisation conceptuelle et opérationnelle qu'en fait Ibn 'Arabî et qui s'applique si bien aux relations de l'émir en tant qu'interlocuteur choisi par l'Occident et la Chrétienté qu'à la relation réflexive de l'Orient musulman avec lui-même. La quête perpétuelle de l'Homme parfait fait de l'émir ce (*al-bārzakh*) qui n'est pas seulement un lien, mais aussi un séparateur, une barrière perçue, dont ont besoin le connu et l'inconnu, le Soi et l'Autre, mais qui n'est ni l'un ni l'autre, mais qui possède la force des deux. Tout en étant intelligible, cet Homme parfait – (*al-bārzakh*) n'en est pas moins aussi difficile à saisir que la ligne séparant l'ombre de la lumière. Son rôle est de conjoindre certes, mais dans la verticalité, ce qui est en haut avec ce qui est en bas.

D'un point de vue historique positif, on ne saurait prouver ce qui relève de l'expérience mystique intuitive propre à l'émir. Ses écrits montrent cependant qu'à la suite d'Ibn 'Arabî, il fut lui-même complètement immergé dans ce monde imaginal (*ālam al-mithāl*) (selon l'expression d'Henry Corbin, voir par exemple : Histoire de la philosophie islamique Éditions Gallimard, Collection Folio-Essais, édition de 1986, p 92; p 110) où la dynamique est celle tendant à la réalisation des attributs de l'Homme parfait devenant lui-même (*al-bārzakh*) et par le fait même intelligible, mais insaisissable. Cela expliquerait, du moins en partie et selon ce sommaire éclairage Akbarien ce vers quoi tendait l'émir. Cette quête de l'Homme parfait lui a permis d'échapper aux catégorisations ou aux appropriations de ceux qui s'intéressèrent ou qui s'intéressent à lui (et ils sont nombreux, surtout depuis la redécouverte d'Ibn 'Arabî en Occident). Elle nous permet du même coup de résoudre, selon l'approche soufie Akbarienne, la polémique sur son appartenance ou non et sur son renoncement ou non à la franc-maçonnerie. Pour Ibn 'Arabî (et donc pour l'émir dont on ne peut à notre connaissance relever aucune contradiction avec celui qu'il considéra comme son maître spirituel et dont il fut probablement le plus grand exégète) et selon la synthèse qu'en fait W.C Chittick : « *The growth of the human soul, the process whereby it moves from darkness to light, is also a growth from death to life (hayāt), ignorance to knowledge ('ilm), listlessness to desire (irāda) weakness to power (qudra) dumbness to speech (kalām), meanness to generosity (jūd), and wrongdoing to justice (qist) [...] The outstanding feature of the cosmos is its ambiguous status, the fact that it is He/not He. In other terms, the cosmos is*

- Est-il possible qu'un biais se soit introduit dans la recherche de Xavier Yacono concernant l'affiliation de l'émir à la franc-maçonnerie? Il faut noter que certains de ses travaux¹³ majeurs portent sur une défense de la présence coloniale française en Algérie, sur une lecture critique des thèses des nationalistes algériens et sur une remise en question des motivations du général de Gaulle relativement aux négociations d'Évian qui menèrent à l'indépendance algérienne en 1962? Notons que l'article de Xavier Yacono *Abdelkader franc-maçon* a été publié dans la revue maçonnique *Humanisme* du mois de mai-juin 1966, c'est à dire quelques jours avant le rapatriement des cendres et l'inhumation de la dépouille de l'Émir au cimetière d'El Alia à Alger le 5 juillet 1966. Est-ce une coïncidence? Ou une démarche délibérée?
- Malgré les divergences d'opinions entourant l'appartenance réelle ou supposée de l'émir à la franc-maçonnerie, les parties prenantes dans ce débat commettent-elles des erreurs méthodologiques quant à leur approche de la question?
- La doctrine de l'Islam (sous ses formes exotériques et/ou mystiques) pouvait-elle être un obstacle à l'initiation de l'émir par une loge franc-maçonne spéculative libérale française lorsque celle-ci se voulait déiste et faisait encore référence au Grand Architecte de l'Univers?
- La même doctrine de l'Islam peut-elle expliquer la prise de distance de l'émir d'avec la franc-maçonnerie lorsque celle-ci effaça de ses rituels, de ses textes et de ses enseignements, les références directes ou indirectes à l'héritage monothéiste judéo-chrétien?

imagination, and imagination is that which stands in an intermediary situation between affirmation and denial. About it one says "both this and that". [...] What happens when we take time into consideration? Another dimension of ambiguity is added. » In W.C. Chittick op.cit pp 17-18.

Cette position paradoxale, pour qui se référerait à un quelconque principe du tiers exclu ontologique ou logique, est un élément essentiel de la philosophie Akbarienne menant vers l'isthme ou (*mundus imaginalis*) qui se confond avec l'Homme parfait (*insane el Kâmil*) vers lequel tendent ceux qui forment l'élite de l'élite des gnostiques soufis. Il devient alors possible de lever l'incertitude sur l'appartenance ou non de l'émir à la franc-maçonnerie, l'émir étant dans le *monde imaginal* auquel il avait accès : la réponse à cette incertitude serait oui et non, car les deux seraient vraies là où les voyageurs de la Voie se rendent au terme de leur cheminement. Cette réponse serait évidemment irrecevable dans un cadre d'analyse événementielle historique, mais si les échanges épistolaires entre l'émir et de la franc-maçonnerie pouvaient être traités comme des textes religieux, la méthode historico-critique permettrait de réintroduire avec force cette approche Akbarienne pour la compréhension des actes ou des postures de l'émir.

¹³ Voir entre autres : Xavier Yacono, *Les Étapes de la décolonisation*. Que sais-je? N° 428 (PUF); *L'Histoire de la Colonisation*. Que sais-je? N° 452 (PUF); *De Gaulle et le FLN*, Éditions de l'Atlanthrope, 1989.

En fait, cette problématisation à énoncés multiples n'épuise point les questions que l'on pourrait aborder à travers une problématique plus englobante telle que : l'étude des controverses entourant la réception de l'émir Abdelkader dans une loge maçonnique française et son renoncement à l'appartenance à cette association. Il serait utile à notre avis de procéder à une analyse en profondeur qui puisse englober ces deux controverses séparées, l'une ayant trait à l'adhésion de l'émir à la loge Henry IV du G.O.D.F (Grand Orient de France) et l'autre à son renoncement à celle-ci, et ce, sans contrevenir au principe de non-contradiction. Car si pour les tenants algériens de la thèse de l'absence de documentation fiable de sa non-adhésion, il était paradoxal de polémiquer sur son renoncement, ces mêmes auteurs pourraient cependant se servir de la faiblesse de la documentation française entourant ce renoncement pour essayer de prouver par l'absurde son adhésion.

Nous préférons énoncer une problématique, à notre avis plus féconde, qui permettra d'avoir recours aux aspects doctrinaux musulmans compris dans un cadre soufi Akbarien¹⁴. Ceci nous aidera à tenter de comprendre la structure mentale de l'émir. Nous pourrons ainsi jauger la véracité des documents relatifs d'une part, à sa réception en tant que 'frère'¹⁵ dans une loge maçonnique française (la loge Henry IV), et d'autre part, de sa renonciation à celle-ci. Dans notre démarche, nous tiendrons compte du contexte politique tumultueux de la fin du XIX^{ème} siècle à un tournant doctrinal pour la franc-maçonnerie française.

II- Méthode : Cadre conceptuel et théorique

Notre cadre conceptuel se basera sur l'analyse des principaux échanges épistolaires documentés entre l'émir et le Grand Orient de France. Nous replacerons la polémique entre auteurs-chercheurs algériens et français sur l'adhésion supposée de l'émir à la loge Henry IV dans le cadre des représentations collectives et des structures mentales des auteurs français et algériens. Nous essayerons d'inscrire la polémique entourant les relations de l'émir avec la maçonnerie dans le cadre d'une vision historique de longue durée.

¹⁴ Nous utiliserons l'adjectif *Akbarien* pour qualifier ce qui a le caractère, ou est en relation avec la pensée d'Ibn'Arabî. Cet adjectif dérive de l'appellation Al-cheikh Al Akbar souvent attribué à Ibn'Arabî par ceux qui ne s'opposent pas à sa doctrine.

¹⁵ Appellation que se donnent certains francs-maçons entre eux.

Nous utiliserons donc d'une part, la théorie de l'histoire des idées qui est une méthode de recherche qui s'intéresse à l'expression et à l'évolution des idées humaines avec tous les changements qu'elle génère en tenant compte du cadre géographique et des variations culturelles. D'autre part, nous utiliserons la théorie post coloniale¹⁶ (qui a permis à certains intellectuels comme Frantz Fanon¹⁷ et Edward Saïd¹⁸ de mieux cerner les représentations souvent biaisées de leur ancien colonisateur¹⁹) pour analyser les mentalités qui ont joué un rôle prépondérant sur le sujet que nous traitons. Nous pensons que l'utilisation de ces deux méthodes sera un atout pour ce présent travail qui s'inscrit dans une analyse de longue durée sur des événements qui datent déjà de presque un siècle

¹⁶ Les théories des études coloniales et post coloniales ont existé depuis le début de la colonisation, mais elles ne furent connues et reconnues qu'à partir du moment où des intellectuels issus d'anciennes colonies et vivants en occident commencèrent à se réappropriier et écrire leurs histoires respectives en dehors des schèmes occidentaux.

¹⁷ Frantz Fanon psychiatre et essayiste martiniquais né le 20 juillet 1925 à Fort-de-France et décédé le 6 décembre 1961 à Washington, a fourni les bases de la pensée postcoloniale. Dans *Peau noire, masques blancs*, 1952 et *Les Damnés de la Terre*, La Découverte, 1961, il fournira les bases de la pensée postcoloniale. Il écrit dans *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, 1952.

« *Le Noir veut être comme le Blanc. Pour le Noir, il n'y a qu'un destin. Et il est blanc. Il y a de cela longtemps, le Noir a admis la supériorité indiscutable du Blanc, et tous ses efforts tendent à réaliser une existence blanche. N'ai-je donc pas sur cette terre autre chose à faire qu'à venger les Noirs du XVIIIème siècle?*

(...) Je n'ai pas le droit moi homme de couleur, de rechercher en quoi ma race est supérieure ou inférieure à une autre race. Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de me préoccuper des moyens qui me permettraient de piétiner la fierté de l'ancien maître. Je n'ai ni le droit ni le devoir d'exiger réparation pour mes ancêtres domestiqués. (...) Vais-je demander à l'homme blanc d'aujourd'hui d'être responsable de tous les négriers du XVIIème siècle? (...) Ne voulant pas faire figure de parent pauvre, de fils adoptif, de rejeton bâtard, le noir va-t-il tenter de découvrir fébrilement une civilisation nègre? Que surtout l'on nous comprenne. Nous sommes convaincus qu'il y aurait un grand intérêt à entrer en contact avec une littérature ou une architecture nègre du IIIe siècle avant Jésus-Christ. Nous serions très heureux de savoir qu'il exista une correspondance entre tel philosophe nègre et Platon. Mais nous ne voyons absolument pas ce que ça pourrait changer dans la situation des petits gamins de huit ans qui travaillent dans les champs de canne en Martinique...

¹⁸ Edward Saïd né le 1^{er} novembre 1935 à Jérusalem et décédé le 25 septembre 2003 à New York est un théoricien littéraire, un critique et un intellectuel palestinien de citoyenneté américaine. Son œuvre *L'Orientalisme* est généralement considérée comme un des textes fondateurs des théories post-colonialistes. Il écrit : « *L'orientalisme repose sur l'extériorité, c'est-à-dire sur ce que l'orientaliste, poète ou érudit, fait parler l'Orient, le décrit, éclaire ses mystères pour l'Occident. [...] l'orientaliste est en dehors de l'Orient, à la fois comme fait existentiel et comme fait moral. [...] Mon analyse du texte orientaliste met donc l'accent sur le témoignage, nullement invisible, donné par ces représentations en tant que représentations, non en tant que descriptions 'naturelles' de l'Orient.* » Edward Saïd, *L'Orientalisme - L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1980, p.34

¹⁹ Un héritage souvent dépendant des notions colonialistes confinées dans une idéologie qui perçoit ses colonisés sous le prisme de la supériorité occidentale et définit négativement le sous-homme colonisé.

« *Le statut de l'Algérie? Une déshumanisation systématique (...) Le pari absurde [de mon travail de psychiatre] était de vouloir coûte que coûte faire exister quelques valeurs alors que le non-droit, l'inégalité, le meurtre multi quotidien de l'homme étaient érigés en principes législatifs. La structure sociale existant en Algérie s'opposait à toute tentative de remettre l'individu à sa place (...) Les événements d'Algérie sont la conséquence logique d'une tentative avortée de décérébraliser un peuple. (...) Une société qui accule ses membres à des solutions de désespoir est une société non viable, une société à remplacer (...) Nulle mystification pseudo-nationale ne trouve grâce devant l'exigence de la pensée.* » Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine, écrits politiques* (Maspero, 1964).

et demi. Nous nous référerons aux différentes interprétations de la doctrine islamiques issues des écoles exotériques (*al dahir*), ésotéristes (*al batine*), à l'herméneutique akbarienne et au soufisme de l'émir Abdelkader. Nous présenterons l'évolution de la franc-maçonnerie moderne quant à ses rapports à la question de l'existence de Dieu. À la lumière de ce qui précède et après avoir analysé ce que les auteurs algériens et français donnent à lire en ce qui a trait à la question de l'adhésion de l'émir à une loge maçonnique française, nous étudierons la possibilité qu'un point de vue soit plus plausible que l'autre à la lumière des doctrines islamiques et de la documentation formant les sources primaires sur lesquelles s'appuient les tenants de l'adhésion de l'émir.

III- État de la question

La période d'organisation politico-militaire de la résistance à la colonisation française avait pour l'émir un fondement doctrinal islamique – le *djihād* armé en situation d'autodéfense. Cela fut occulté par plusieurs historiens du XX^{ème} siècle dont l'écriture de l'histoire événementielle était fortement marquée par la critique marxiste de la dimension économique de la colonisation. Cet aspect fut, et continue d'être, sublimé par des auteurs faisant une lecture nationaliste et islamique de cette période de la vie de l'émir. La position des français a été plus évolutive : d'ennemi irréductible, l'émir passa au statut de vaillant et brave adversaire, puis à celui de vaincu au comportement désarçonnant, pour terminer avec un statut d'ami de la France. Si de manière générale les auteurs algériens (nous nous intéressons spécialement à deux auteurs Mohamed Cherif Sahli et Hamza Benaïssa) sont peu diserts sur les périodes succédant à celle de résistance armée, c'est peut-être parce que leurs vulgarisations auprès des algériens risquent à leurs yeux de maculer le mythe du Père fondateur. Pour contourner cette difficulté et renforcer l'image officielle qu'ils construisent de l'émir, certains auteurs algériens se servent de ce qui leur semble être une faiblesse de la représentation que se font les français d'Abdelkader : la réception de l'émir dans une loge maçonnique du Grand Orient de France. En effet, pour ces auteurs algériens, il y a là pour les uns une contradiction flagrante avec l'engagement de l'émir dans la résistance à la colonisation et pour les autres une incompatibilité doctrinale avec l'islamité de l'émir. Nationalistes sécularisés ou intellectuels en quête de revivification islamique, les auteurs algériens pensent tenir à travers la polémique

entourant l'adhésion de l'émir à la franc-maçonnerie un coin à enfoncer dans la représentation collective que se font les français²⁰ de l'émir.

L'autre partie prenante à la polémique est constituée d'un groupe d'auteurs et de chercheurs universitaires français qui mirent à jour et publièrent, après l'indépendance algérienne en 1962²¹, des documents inédits prouvant²² que l'émir avait adhéré à une des loges de la franc-maçonnerie spéculative du Grand Orient de France. D'autres documents, qui furent édités plus tardivement, indiquaient qu'à tout le moins, l'émir avait pris ses distances d'avec la franc-maçonnerie, présumant ainsi que la rupture était tacitement acceptée par les deux parties, car rien n'évoque dans ces documents une quelconque amertume d'un côté ou de l'autre.

Cette polémique qui prit quelquefois des allures de crise à la fin du XX^{ème} siècle est le résultat d'un événement déclencheur : la publication par le professeur Xavier Yacono en 1966 des relations épistolaires de l'émir Abdelkader avec le Grand Orient de France. Pour comprendre les polémiques qui s'en suivirent, il faut inscrire cet événement dans le contexte porteur de l'époque : les relations algéro-françaises postcoloniales, souvent tendues, à un moment où des mémoires concurrentes essayaient de réécrire l'histoire de la période coloniale. Il faut placer ce contexte dans l'environnement évolutif et amplificateur de l'affirmation politique des pays anciennement colonisés dont les caractéristiques furent la réappropriation séculière de l'écriture de leur histoire. Les chercheurs algériens ont souvent utilisé les outils marxistes de l'analyse historique puis, plus récemment, ils ont effectué une relecture de cette même histoire nationale avec un nouvel éclairage islamisant et militant. En fait, l'analyse de cette polémique ne peut se faire que si l'on démêle l'écheveau des relations algéro-françaises qui sont porteuses

²⁰ À notre connaissance cette polémique implique essentiellement des auteurs-chercheurs français ou algériens. Les autres auteurs occidentaux qui s'intéressent à l'émir voient en lui le résistant politico-militaire à la colonisation française et le mystique soufi héritier, commentateur et continuateur de l'œuvre d'Ibn 'Arabi.

²¹ C'est durant la même période durant laquelle l'Algérie officielle commençait à se réapproprier l'écriture de son histoire nationale dans laquelle l'émir et l'exemplarité de sa résistance à la colonisation française devaient prendre une importance centrale (au détriment même des acteurs et l'histoire événementielle de la période de la guerre de libération dont certains acteurs assignaient justement le rôle et les attributs qu'il fallait sélectionner pour l'édification des masses quant à ce que fut l'émir pour l'Algérie).

²² Publiés dans un Numéro spécial d'une revue maçonnique, *Humanisme* n° 57, op.cit. Éditions du Centre de documentation du Grand Orient de France. Leur véracité fut remise en cause plus tard par les auteurs algériens dont il fut question plus haut (c'est d'ailleurs le point de départ de la polémique).

d'une grande charge émotive²³ et celui des différences méthodologiques dans les présentations de la relation de l'émir avec la franc-maçonnerie.

Si ces auteurs algériens s'appuient peu ou pas sur une documentation pouvant contredire la thèse de l'appartenance ou même celle de la relation de l'émir avec le Grand Orient de France, ils ont souvent recours à des arguments d'autorité relatifs à une certaine lecture de la doctrine de l'Islam, ou à l'énoncé de convictions intimes inspirées du parcours politico-militaire d'Abdelkader. Tout écart de l'orthodoxie historique officielle remettrait en cause un fragile consensus collectif quant à la perception de ce qui pourrait avoir été une trahison²⁴ durant le combat anticolonial²⁵.

De leurs côtés, les méthodologies des chercheurs français (et plus particulièrement Xavier Yacono et Bruno Étienne) sont de notre point de vue empruntées au courant de l'historiographie scientifique du début du XX^{ème} siècle. En utilisant des approches positivistes, ils prétendent répondre à un impératif d'objectivité, plaçant ainsi au centre du travail de l'historien les éléments suivants : le fait, l'évènement ou le document. Cette histoire événementielle cherche à établir des relations de causalité, comme le font les sciences naturelles. Il nous semble que c'est ainsi que les deux chercheurs donnent prise à la polémique, car ils n'inscrivent pas leur approche dans une histoire qui prendrait en compte la longue durée, en analysant leur présentation de l'émir Abdelkader dans un cadre prenant en compte l'histoire des mentalités et des représentations collectives des français et des algériens et vice — versa. À notre connaissance, aucun des deux auteurs ne se pose de questions quant à la provenance de ces sources documentaires primaires. Notons que l'un, Xavier Yacono est historien, publiant relativement souvent sur des sujets maçonniques dans des revues maçonniques avec des matériaux auxquels lui donnent

²³ Voir à ce sujet : www.droit.org/jo/20050224/DEFX0300218L.htmlles

Sur les dernières polémiques franco-française et franco-algérienne générées par la Loi du 23 février 2005 votée par l'Assemblée nationale française et portant sur les bienfaits de la colonisation (en fait une tentative de faire écrire l'histoire non par les historiens, mais par les parlementaires français).

²⁴ Les échanges épistolaires entre l'émir Abdelkader, Napoléon III, Mgr Dupuch, et autres restent méconnus et ne sont que rarement édités dans les ouvrages algériens. Il s'agirait de notre point de vue d'une construction aporétique de ce que fut l'émir privilégiant ainsi l'instant présent et répudiant ce que peut nous donner à lire la recherche historique menée avec méthode.

²⁵ En fait jusqu'à aujourd'hui les français d'origine algérienne (les *harkis*) ayant combattu aux côtés de la France contre les nationalistes restent honnis par les algériens qui les voient comme des traîtres, qui s'interdisent ainsi toute analyse rationnelle à leurs égards et qui considèrent suspecte toute relation *amicale* qu'aurait eue un algérien durant la colonisation avec la France officielle ou institutionnelle. Le fait d'admettre alors que l'émir ait pu avoir une relation soutenue avec une société qui ne fut pas connue pour ses positions anticoloniales est littéralement iconoclaste, car ceci remettrait en question la représentation collective que se font les algériens de leur longue et douloureuse lutte pour l'indépendance nationale, lourde en perte humaine.

accès les francs-maçons et que l'autre, Bruno Étienne, est un franc-maçon ne faisant pas mystère de son militantisme maçonnique.

Sans remettre en cause les statuts et les travaux de Xavier Yacono et de Bruno Étienne qui sont deux universitaires reconnus comme éminents chercheurs par leurs pairs, force est de constater que Xavier Yacono ne fut pas à notre connaissance franc-maçon, mais c'est dans une revue du Grand Orient de France²⁶ qu'il publia les documents épistolaires concernant les relations de l'émir avec la franc-maçonnerie. Quant à Bruno Étienne, il ne cacha pas son appartenance de longue date à la franc-maçonnerie française.

Il faut noter que beaucoup d'évènements qui touchent de près ou de loin la franc-maçonnerie (qu'ils fussent d'ailleurs avérés ou non) ont toujours été sujets à polémique dans presque tous les pays où sa présence est notoire; il ne s'agit donc pas d'une spécificité algérienne. La franc-maçonnerie a éveillé de façon récurrente des critiques parfois virulentes de la part des Églises catholiques²⁷ et protestantes, et plus récemment des autorités musulmanes sunnites²⁸; elle suscita également des oppositions politiques allant jusqu'à la persécution²⁹. À cause de la réputation, d'être une association initiatique secrète, les oppositions et les accusations dont elle fait l'objet fait que l'historiographie de la franc-maçonnerie française ou non française semble plus problématique à cerner que celle de la plupart des organisations humaines modernes.

Sans que l'historiographie de la franc-maçonnerie ne soit l'objet de notre étude, on peut cependant souligner que pendant longtemps, l'histoire de la franc-maçonnerie fut exclue du champ de l'histoire universitaire classique à cause des enjeux de pouvoir et d'influence entre franc-maçons et opposants à cette société présente et active dans beaucoup de pays, tantôt ils sont vus comme : « Des intellectuels qui pénètrent partout, qui se mêlent de tout [...] qui s'installent dans tous les ministères afin de prendre le pouvoir »³⁰ ou comme des gourous qui « Dans le secret de leur temple, francs-maçons procèdent à des messes noires, à des cérémonies sacrilèges, ils se vouent au satanisme

²⁶ Humanisme, *Numéro spécial, Histoire maçonnique, n° 57* op.cit.

²⁷ La condamnation de la franc-maçonnerie par l'église donna lieu à deux documents d'excommunication par le pape Clément XII le 28 avril 1738, et le pape Benoit XIV le 18 mai 1751.

²⁸ Une fatwa du Collège Islamique de l'Université d'El Azhar au Caire (une des institutions de référence pour le monde sunnite) interdisait formellement aux musulmans d'accepter toute initiation maçonnique.

²⁹ En particulier par les nazis durant la Seconde guerre mondiale.

³⁰ Voir l'ouvrage de Jean-Pierre Bayard, *Crédo maçonnique*, Éditions d'angles, France, 2006, p.9

afin de conquérir tous les pouvoirs »³¹. L'histoire écrite sans rigueur méthodologique donnant souvent lieu à des descriptions et des analyses douteuses par les hagiographes de la franc-maçonnerie ou leurs opposants. Depuis la seconde moitié du XX^{ème} siècle, l'historiographie maçonnique a évolué vers l'étude plus rigoureuse des univers culturels et intellectuels très contrastés de la franc-maçonnerie. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui la maçonnologie³². Les spécialistes ne soutiennent cependant pas que la maçonnologie :

Est confrontée à la masse imposante de la production interne, principalement composée de travaux personnels qui sont révélateurs de l'imaginaire et de la variété des conceptions individuelles des francs-maçons, mais qui font rarement preuve d'une grande rigueur épistémologique³³.

La question qui se pose dès lors est celle de savoir si les travaux de Xavier Yacono et de Bruno Étienne ne sont pas totalement exempts des biais ou du manque de rigueur épistémologique parfois associé à la maçonnologie, et ce, même si nous considérons qu'il faille placer leurs travaux dans le cadre de l'histoire événementielle positiviste moderne durant laquelle ils ont été écrits. Ce simple questionnement aurait dû donner des arguments à leurs contradicteurs algériens et aurait pu leur permettre d'aller sur le terrain de la critique de la méthodologie plutôt que sur celui de la polémique.

Suite à une première lecture, des sources primaires, qui ont servi de matériaux de base à la polémique, et des sources secondaires qui forment la documentation argumentative, sont à l'effet que nous nous trouvons face à deux thèses irréconciliables. Les positions françaises sur des sujets touchant l'Algérie sont perçues comme étant souvent tranchées et génèrent souvent une forte suspicion du côté algérien. La série d'évènements autour de la réception de l'émir comme « frère » dans une loge d'obédience française (1864) et son détachement (1877), objet d'études et de commentaires historiques, étaient encore plus douteuses aux yeux d'auteurs algériens car elle impliquait la franc-maçonnerie, organisation elle-même objet de polémiques domestiques françaises séculaires.

Des auteurs algériens comme Mohamed Cherif Sahli (1906-1989) et Hamza Ben Aissa (1947 —) pensent et écrivent que l'émir ne s'est jamais affilié à la franc-

³¹ *Ibid.*, p.144.

³² Voir : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Ma%C3%A7onnologie>

³³ Voir : http://fr.wikipedia.org/wiki/Franc_maçonnerie

maçonnerie et que les lettres publiées ont été forgées par la Grande loge française³⁴. Ils considèrent d'ailleurs le G.O.D.F comme une organisation aux visées plus ou moins ténébreuses, procolonialiste pour certains et athéisante pour d'autres. L'hypothèse même de l'affiliation de l'émir Abdelkader à la franc-maçonnerie choque aussi bien les intellectuels algériens nationalistes et sécularistes que ceux se réclamant d'une sensibilité religieuse musulmane.

D'autres auteurs comme Xavier Yacono (1912-1990) et Bruno Étienne (1937-2009) tentent d'affirmer que l'émir a bel et bien été coopté puis initié dans la fraternité maçonne et étayent cette affirmation en publiant des échanges épistolaires choisis³⁵ entre l'émir et la loge française. Même si on admet la véracité des documents en question, on est en droit de se demander si toutes les lettres et documents relatifs à la polémique, qui sont en possession du Grand Orient de France et d'une de ses loges affiliées, furent publiés? On peut dire, après analyse des écrits de Bruno Étienne, que certaines correspondances qui faisaient transparaître le malaise de l'émir vis-à-vis de la franc-maçonnerie à partir de 1867³⁶ n'ont pas été publiées³⁷. Il peut paraître plausible qu'il y eut une sélection de documents permettant de préserver le flou quant au maintien au sein de la franc-maçonnerie d'un personnage qui à l'époque des faits et aux yeux des membres de la loge Henri IV, avait tous les attributs du maître — maçon et du modèle à présenter en vue et dans le cadre d'une stratégie de pénétration et d'un recrutement dans les pays musulmans.³⁸

³⁴ Voir : Mohamed Sahli, *Mythes français et réalité algérienne* traduit du français à l'arabe par Habib Chenini, Éditions Dar el kassabah, Alger, 2007, p.18, 48, 49, 51 et 57. Hamza Benaïssa, *L'émir abdelkader et la franc-maçonnerie*, Éditions El maarifa, Alger, 2002, p.19, 20, 21, 63 et 117.

³⁵ À notre connaissance, la documentation franc-maçonnerie n'est pas entièrement libre d'accès, ce qui en soit n'est pas anormal puisqu'il s'agit d'associations privées.

³⁶ 1867 fut l'année où s'amorça au sein des francs-maçons belges et françaises la querelle relative à la notion du Grand Architecte de l'Univers. Malgré les dissensions, cette notion fut finalement évacuée des enseignements et des rites, de même que furent évacuées les références judéo-chrétiennes, permettant ainsi à des laïcs et des non-croyants d'adhérer à la franc-maçonnerie.

³⁷ « La rupture définitive de l'Émir avec la franc-maçonnerie n'est intervenue qu'au moment du grand tournant de 1877, qui propulsa les laïcs aux commandes de l'obédience. Il écrivit au Grand Orient de France sa désapprobation devant l'abandon du Grand Architecte de l'univers. » *Abdelkader* de Smail Aouli et al, Éditions Fayard, France, 2004, p.512. Ces auteurs nous renvoient aux trois articles de Bruno Étienne parus dans la Chaîne d'union entre avril et octobre 1981 en particulier celui intitulé : « le soufisme des francs-maçons ». Nous avons vérifié les articles cités par ces auteurs et nous n'avons pas trouvé trace de la lettre en question. Cette lettre n'apparaît pas non plus dans le dernier ouvrage (2008) de Bruno Étienne qu'il consacre à *Abdelkader et la franc-maçonnerie*.

³⁸ Cette volonté de laisser croire au maintien de l'émir au sein de la franc-maçonnerie est interprété à tort ou à raison par certains commentateurs algériens sus cités comme étant la preuve de l'esprit revanchard et conspirateur d'une société secrète qui n'a jamais abandonné son désir de civiliser par la colonisation et de maculer l'image de celui qui est collectivement, au moins dans l'historiographie officielle qui en a

L'approche des auteurs chercheurs³⁹ algériens, a le plus souvent un caractère descriptif assez proche de l'histoire événementielle énonçant rarement des questions que nous considérons comme étant fondamentales telles que :

- Qu'est-ce que la connaissance de l'émir et des événements impliquant l'émir⁴⁰?
- Comment est engendrée cette connaissance en Algérie, en France et dans le reste du monde?
- Comment apprécier la validité de cette connaissance et sa valeur avec des outils de mesure qui pourraient recueillir un consensus minimal?

En ne répondant pas à la première question, ils passent à côté de plusieurs dimensions de l'émir dont :

- Celle du savant musulman;
- Celle du mystique soufi considéré hors de son pays d'origine comme le plus grand commentateur-continuateur d'Ibn' Arabî⁴¹;
- Celle du visionnaire ayant compris les implications stratégiques de ce que l'on nommerait aujourd'hui le nouvel ordre mondial et peut-être la mondialisation-globalisation qui s'est instaurée au début du XIX^{ème} siècle;

d'ailleurs fait un référent identitaire collectif pour les algériens, celui qui (re) — fonda l'État algérien moderne.

³⁹ Nous accolons ces deux substantifs, car, au cours de notre travail de recherche nous avons constaté que plusieurs personnes, parties prenantes aux échanges parfois virulents sur l'appartenance de l'émir à la franc-maçonnerie, pouvaient prendre des postures différentes dépendamment de l'évolution de la situation : chercheurs académiques par moment défendant leurs points de vue dans des articles ou des ouvrages à haute teneur scientifique ou auteurs polémiques par moment à travers des articles de presse ou des conférences controversées et parfois même militants défendant une cause (l'anti néocolonialisme par exemple) ou une institution (la franc-maçonnerie par exemple).

⁴⁰ Dans l'ouvrage de Mohamed Cherif Sahli, *l'émir Abdelkader Chevalier de la foi*, Édition, ANEP. Alger, 2007 nous avons relevé que l'auteur ne consacre que quatre pages (59-63) au soufisme, qui de notre avis est fondamental si on veut comprendre la pensée de l'émir. L'auteur se pose la question suivante : « *Abd-el-Kader est-il un soufi? Étudia-t-il cette mystique? Eut-il l'occasion de connaître un soufi qui l'aurait influencé? Nous n'avons, à cet égard, aucune précision de nature à nous éclairer et à autoriser un jugement péremptoire* ». Cette question nous semble paradoxale, au vu de tous les écrits qu'a laissés l'émir sur le soufisme (une dizaine d'ouvrages dont l'œuvre majeure le livre des haltes consacré au soufisme), connus et publiés depuis plus d'un siècle et qui sont à la portée de tous.

⁴¹ Les algériens contemporains se fiaient et se confiaient plutôt à des guides spirituels et religieux qui n'avaient peu ou pas de profondeur ni de teneur et qui se trouvaient hors des frontières algériennes et de son patrimoine culturel. Les algériens souffraient ainsi du syndrome de la myopie identitaire qui les faisait passer à côté du plus présent des algériens, l'émir, dans leurs représentations collectives symboliques.

- Celle de l'avant-gardiste qui, avant la plupart des chefs musulmans de l'époque, avait saisi l'importance des révolutions technologiques qui allaient modeler le siècle suivant;

En répondant le plus souvent avec passion et émotion, plutôt qu'avec rigueur, à la question de savoir comment sont générées les connaissances sur l'émir, les auteurs-chercheurs algériens évitent de se confronter au problème de l'écriture de l'histoire officielle dans leur propre pays et affaiblissent leur argumentation (à supposer que leur hypothèse de la forgerie de documents par le G.O.D.F soit vérifiable) à l'encontre des tenants de l'affiliation, même temporaire, de l'émir à la franc-maçonnerie⁴². La question de la validité des connaissances relatives à l'émir est au cœur de la polémique dont il est ici question. Les auteurs algériens n'opposent le plus souvent aux tenants de l'adhésion de l'émir à la franc-maçonnerie que des déclarations péremptoires ou des arguments d'autorité difficilement recevables à cause de leur faiblesse épistémologique.

Il nous a semblé à la lecture des deux auteurs algériens, parties prenantes à la polémique entourant l'émir et sa relation à la franc-maçonnerie, que ceux-ci péchèrent par leur désir nationaliste d'appropriation exclusive de celui qui symbolise la (re)naissance de l'État algérien tombant ainsi dans un triple réductionnisme : épistémologique, méthodologique et ontologique. Mais peut-être est-ce là le prix qu'ils sont prêts à payer dans la phase actuelle de construction des représentations collectives structurant l'identité algérienne qui a lourdement pâti de ce qu'ils appellent la *nuit coloniale*⁴³. À notre avis

⁴² À leur décharge un important contentieux existe entre l'Algérie et la France en ce qui a trait aux archives historiques de la période coloniale qui sont en grande partie d'accès difficile pour les historiens et qui sont entreposées au Centre d'Archives d'outre-mer (CAOM) relevant des Archives nationales françaises.

Ce problème fait régulièrement les pages de journaux algériens par exemple : « (...) Et bien qu'il constitue une avancée, le projet de loi adopté en 2008 sur l'accès aux archives de la période coloniale n'avait pas satisfait les historiens français qui, dans une pétition adressée aux pouvoirs publics français, ont dénoncé le fait que ce projet de loi contenait « des dispositions qui portent gravement atteinte à la liberté d'écriture et à la recherche historique. En d'autres termes, les documents sensibles pouvant permettre de faire la lumière sur la responsabilité de l'État français sur la guerre d'Algérie et de ceux qui l'avaient servie à l'époque — certains sont encore vivants — resteront dans les 5 000 cartons du ministère français de la Défense » in *Journal Le Soir d'Algérie daté du 09 juillet 2009* (accessible à l'adresse suivante : <http://lesoirdalgerie.com/articles/2009/07/09/article.php?sid=85558&cid=2>)

Certains auteurs-chercheurs pourraient également objecter que l'accès aux archives de la franc-maçonnerie ne leur est pas permis. Mais cela est à tempérer et à vérifier, car l'auteur de la présente étude, lui-même d'origine algérienne, s'est personnellement présenté au Grand Orient de France où il fut cordialement accueilli et a pu obtenir très facilement un certain nombre de documents ayant trait à l'émir (déjà publiés il est vrai), mais cela indique que les portes ne sont pas complètement closes au non-initié, fut-il d'origine algérienne.

⁴³ Nous ne mettons en doute ni la sincérité de ces auteurs algériens ni leur bonne foi, mais nous nous questionnons sur les structures organisationnelles et mentales qui les ont menés à des choix

certaines parties de leurs écrits tiennent quelquefois plus de l'histoire romantique telle que pratiquée en Europe au début du XIX^{ème} siècle que de l'histoire positiviste-scientifique dont certains se réclament; ils arrivent par ailleurs à pratiquer ceci avec talent pour des sujets touchant moins à la représentation collective et identitaire de l'émir. Il convient donc ici d'analyser les structures de production des connaissances historiques, puis d'étudier les structures mentales qu'elles génèrent en Algérie et qui mènent certains auteurs-chercheurs de ce pays (de niveaux académiques incontestables) à recourir à des méthodes d'investigation présentant d'importantes carences.⁴⁴

Les auteurs-chercheurs, algériens et français, auxquels nous nous sommes intéressés pour documenter le présent travail ont souvent fait œuvre d'historiens en traitant de l'émir Abdelkader. Il est alors important, comme nous l'avons fait plus haut pour les auteurs algériens, de nous interroger également sur les structures mentales, les motivations, et les représentations collectives des auteurs-chercheurs français.

Il nous faut d'emblée lever toute équivoque quant à notre conviction que les chercheurs français qui ont fourni une partie essentielle de la documentation, dont nous nous sommes servis pour cette étude, n'ont jamais eu d'intention malveillante à l'encontre de l'émir ou de ses coreligionnaires,⁴⁵ même si leurs travaux (comme ceux des algériens

épistémologiques qu'ils savent intenable dans un cadre académique rigoureux, et ce, même si certains médias d'opinion font la promotion de leurs points de vue (bien que nous ayons conscience que la recherche historique et les méthodes historiques n'ont pas toujours la rigueur des sciences naturelles).

⁴⁴ Nous avons assidûment suivi les débats devenus de notoriété publique en Algérie concernant l'écriture de l'histoire de la guerre d'indépendance et des années subséquentes politiquement turbulentes. Il semblerait que plusieurs acteurs instrumentalisent l'écriture de l'histoire de façon à maintenir un consensus de façade et incidemment à ne pas remettre en cause les arrangements et les équilibres politiques dans un pays instable. L'émir Abdelkader ainsi que le rôle joué par le peuple algérien (considérés comme un tout uniforme) sont deux des éléments structurants essentiels du discours officiel sur l'histoire de l'Algérie écrite par les algériens pour eux-mêmes. Ceci constitue un important progrès pour un peuple qui a été colonisé pendant plusieurs siècles et qui était habitué à ce que ce soit d'autres personnes de nations étrangères qui se chargeaient d'écrire (parfois même distordre et même de travestir) son histoire nationale. Briser officiellement le consensus sur ces objets d'étude aurait peut-être comme conséquence de disqualifier les historiens et les commentateurs de l'histoire nationale face à leur auditoire. Ceci va à l'encontre des exigences académiques, mais nous pensons que le propre de la recherche en histoire est d'être elle-même une discipline qui structure la perception collective que les peuples et les nations se font d'eux-mêmes. Ainsi, l'objectivité et la neutralité sont difficiles à acquérir et à conserver. Mais nous pensons que le désir légitime (en fait nécessaire) d'un peuple d'écrire sa propre histoire ne devrait pas empêcher d'être exigeant au niveau méthodologique (même et surtout sur les sujets les plus délicats et les plus structurants pour un pays). Il est de notoriété publique en Algérie que plusieurs historiens se battent sans relâche pour qu'on les laisse travailler avec ce que la méthode scientifique a de mieux à offrir à la science historique.

⁴⁵ Cette précaution de notre part est justifiée, car, comme il le rapporte dans certains de ses écrits, Bruno Étienne fit l'objet de propos acerbes et agressifs de la part des algériens qui lui prêtèrent de mauvaises intentions. Nous trouvons cette situation injuste envers quelqu'un qui a grandement contribué à faire découvrir à ses compatriotes les dimensions occultées de l'émir. Nous considérons que Bruno Étienne, Professeur Émérite des Universités Françaises a fait preuve de courage, de ténacité et de tolérance en

d'ailleurs) n'ont pas fait l'objet de révision par des pairs. Cependant, l'écriture de l'histoire est rarement neutre, même lorsque le choix d'une méthode historique est suivie avec rigueur. À propos de la méthode positiviste,⁴⁶ l'historien Henri-Irénée Marrou spécialiste de la « connaissance historique » écrit ainsi :

Ici, l'historien doit cette fois faire le saut et conclure du document à une réalité qu'il évoque, mais qui lui est extérieure; la réalité de ce passé-là est naturellement beaucoup plus difficile à établir et la part d'incertitude ira bientôt croissant. La méthodologie positiviste avait élaboré à ce propos une doctrine d'une parfaite rigueur; elle se ramène à ceci : aucun document, par lui-même, ne prouve de façon indiscutable l'existence d'un fait; l'analyse critique n'aboutit qu'à déterminer la crédibilité que paraît mériter son témoignage. Maintenant, si l'on parvient à rassembler plusieurs témoignages également autorisés, que sur le même fait leurs affirmations sont rigoureusement convergentes et qu'il est possible d'établir que ces témoignages sont indépendants (et non dérivés les uns des autres ou d'une même source) — alors, la probabilité pour qu'il soit permis de conclure à leur véracité devient plus grande et finit par atteindre la certitude pratique. Il n'y a rien à reprendre à ces principes, sinon qu'ils ne sont presque jamais réellement applicables; tout entière déduite d'une émulation consciente avec les sciences de la nature, de l'ambition avouée de promouvoir l'histoire à la dignité de « science exacte des choses de l'esprit », la théorie positiviste définit les conditions nécessaires pour assurer de la pureté voulue du Connaître, sans pouvoir garantir l'étendue, l'intérêt du Connue qui dans ces conditions sera, en fait, accessible. Les exigences posées négligent les servitudes de la condition humaine, de la situation faite à l'historien par les « hasards » capricieux qui président à sa documentation. Aucune des conditions ci-dessus énumérées ne se trouve, dans la plupart des cas, réalisée : elles supposeraient l'établissement de propositions singulières négatives, c'est-à-dire (tous les logiciens en conviendront) la chose du monde la plus difficile à obtenir⁴⁷.

On comprendra cependant à la lecture des travaux de Bruno Étienne, pour qui le travail sur l'émir était devenu un jalon essentiel⁴⁸ de son œuvre d'historien, de sa propre

cherchant à se justifier et à montrer sa bonne foi relativement à ses travaux sur l'émir face à des contradicteurs qui affirmaient que ses hypothèses étaient « fausses parce qu'impensables ». Les attaques non académiques finirent par l'amener, lui aussi sur le terrain du discours de la légitimation et non de la méthode. Dans son livre *Abd el-Kader et la franc-maçonnerie* (Dervy, 2008), Bruno Étienne rapporta les propos d'un professeur historien algérien, Kamel Filali : « Une histoire dont le champ littéraire est dominé par des écrits non spécialisés conçus par des personnes plutôt politiques qu'historiennes, promotrices de l'histoire officielle. [...] En dépit de cette carence moribonde en informations et au mépris de toute éthique, ces écrits mercantiles esquivent les références à leurs sources même quand il s'agit de faits historiques événementiels [...] ». Pour faire bonne mesure, Bruno Étienne enchaîna dans le même livre en écrivant : « La nouvelle génération d'historiens algériens est en train de travailler – non sans douleurs ni difficultés – sur le passé si complexe de leur pays, traumatisé par une conquête terrifiante de violences, dont le peuple algérien mettra un siècle à s'en remettre avant de basculer dans une cruelle indépendance suivie de dix années de guerre civile atroce. Aussi pouvons-nous comprendre que la figure de l'émir ait été à la fois « nationalisée » dans son seul aspect de combattant anticolonialiste, et minimisée, sinon ignorée, quant à sa vie pourtant si féconde en Orient en tant que maître mystique ».

⁴⁶ À laquelle ont eu recours — au moins en partie — plusieurs des auteurs français qui se sont appuyés sur les documents franc-maçons,

⁴⁷ Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, Points, 1975, p.122-123.

⁴⁸ Ainsi, il a écrit : « Abdelkader m'a permis de comprendre que l'Histoire n'est orientée que si elle se réfère à un pôle suprasensible : autrement dit à un Orient spirituel. Celui-ci est éternel et vertical et mon

quête en tant que franc-maçon et son penchant pour la mystique, que plus que la rigueur méthodologique il y avait un véritable acte de foi au sens que lui a donné Henri-Irénée Marrou. Ainsi ce dernier a-t-il écrit :

Nous touchons [...] à l'essence même de la connaissance historique : quand elle porte à plein sur son objet, c'est-à-dire sur toute la richesse de la nature humaine, elle n'est pas susceptible de cette accumulation de probabilités qui, théoriquement, pourrait conduire à une quasi-certitude; elle repose en définitive sur un acte de foi : nous connaissons du passé ce que nous croyons vrai, de ce que nous avons compris de ce que les documents en ont conservé. [...] Constaté que la connaissance historique est issue d'un acte de foi [...] n'est pas pour autant nier sa vérité, nier qu'elle puisse être susceptible de vérité. Encore une fois, prenons garde de ne pas confondre rigueur et roideur d'esprit : [...] que de restreindre la possession de la vérité aux seules conquêtes de la déduction [...] et de la vérification expérimentale des hypothèses de l'induction; recherche pusillanime de la sécurité : de peur de se tromper, on réduit la raison à l'impuissance.⁴⁹

En tenant en compte de ces précautions méthodologiques tout autant applicables à aux historiens académiques des deux rives, eux aussi sont confrontés, en ce qui a trait à l'émir, à des vérités issues d'actes de foi, peu ou pas documentées. Xavier Yacono, Bruno Étienne, et d'autres chercheurs non algériens, ont présenté les résultats de leurs recherches sous la forme de corpus documentaires de textes, chroniques et iconographies en conformité avec les grandes lignes méthodologiques de recherche historique généralement acceptées. Nous n'avons pas lu que leurs résultats aient été remis en cause par leurs pairs académiques français⁵⁰. Des travaux d'enquête et de collecte de données ont été effectivement menés par ces auteurs, il reste qu'au niveau méthodologique il est important d'analyser la façon dont l'histoire fut écrite à partir de ces documents et le sens qui en fut extrait.

De ce que nous avons pu relever et analyser à travers nos lectures, nous avons établi, pour les besoins du présent travail, une catégorisation des auteurs ayant publié sur les relations ou la non-relation de l'émir et de la franc-maçonnerie.⁵¹ Cette catégorisation heuristique non affinée et non exhaustive est relativement arbitraire, car il nous fut difficile de faire la part de ce qui relevait du travail méthodologique de ce qui tenait de la rhétorique polémique :

héros maître en est l'un des isthmes, l'un des passages possibles. Ce livre est donc un parcours initiatique pour ceux qui voudront bien ensuivre les méandres » in Bruno Étienne, *Abdelkader*, op.cit, p 13.

⁴⁹ Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, Points, 1975, p.128-129.

⁵⁰ Les textes ayant trait à l'émir n'ont toutefois pas toujours paru à notre connaissance dans des revues révisées par des pairs.

⁵¹ Cette catégorisation porta sur les auteurs français et algériens car la polémique scientifique et rhétorique entourant l'émir et la franc-maçonnerie fut et reste encore une affaire essentiellement franco-algérienne.

- Première catégorie : est celle des auteurs-chercheurs algériens et ceux qui adoptent leurs positions.
 1. Une première sous-catégorie que nous nommerons pour des raisons de commodité « groupe Sahli », qui accepte l'idée que l'émir ait pu avoir des contacts avec la franc-maçonnerie, mais qui évacue toute idée d'engagement de l'émir avec celle-ci. Ce sont le plus souvent des auteurs-nationalistes-musulmans⁵² qui développent la thèse de la non-compatibilité de la foi de l'émir avec les préceptes de la franc-maçonnerie.
 2. Une seconde sous-catégorie que nous nommerons le « groupe Benaïssa⁵³ » qui va plus loin que la thèse développée par le Groupe Sahli en niant la véracité des documents collectés par d'autres historiens quant aux relations de l'émir avec la franc-maçonnerie et en postulant que la nature même de l'émir était incompatible avec la franc-maçonnerie⁵⁴. Ce groupe est perçu par certains comme nationaliste-islamisant, même si son chef de file se veut de son propre aveu « guénonien »⁵⁵.
 3. Une troisième sous-catégorie d'auteurs algériens (moins vocale que les deux précédentes) est constituée de ceux qui, sans prendre position, perçoivent bien l'acte de foi dans le travail de Bruno Étienne. Ces auteurs ont conscience qu'il ne s'agit pas de défendre à tout prix l'image nationalisée de l'émir, mais de se réapproprier l'écriture de l'histoire nationale algérienne en usant de choix

⁵² Dans le sens où leurs écrits sont teintés d'idées non pas fondamentalistes, mais à tout le moins islamisantes (voir Mohamed Chérif Sahli), « *L'émir Abdelkader, mythes français et réalités Algériennes* »

⁵³ Voir Dr. Hamza Benaïssa, qui écrit : « Or, depuis deux siècles environ, l'attitude habituelle du musulman vis-à-vis de la Maçonnerie, est, pour le moins, empreinte de méfiance, voir de suspicion, car il la considère comme une organisation plus ou moins ténébreuse, vectrice de l'athéisme ». *L'émir Abd el-Kader et la franc-maçonnerie*, El Maarif, éd. Alger, 2002.p.13. Il est fondamental pour nous de souligner que la franc-maçonnerie n'était pas anticlérical avant 1877. Il faudrait aussi souligner que plusieurs musulmans de par le monde et jusqu'à aujourd'hui adhérent et activent dans la maçonnerie sans que cela ne leur pose problème quand à l'appartenance ou la pratique de leur foi. Nous serions d'accords avec l'auteur s'il fait référence à un Islam idéologique, salafiste.

⁵⁴ Bruno Étienne, probablement excédé par le ton polémique de ce groupe à écrit : « Je résume sa [celle de Benaïssa] thèse : « Étant donné ce que nous savons de l'émir, il lui était impossible d'adhérer à une secte satanique, levier de l'athéisme et de la subversion mondiale et donc les documents fournis par Étienne sont des faux malveillants ». Cet universitaire ajoute même que la signature de l'émir sur les lettres produites ne constitue pas une preuve et d'ajouter : « Voilà une limite plutôt fâcheuse de la manie du document ». (Bruno Étienne, *Abd el-Kader et la franc-maçonnerie*, op.cit.p.8

⁵⁵ En référence à René Guénon, auteur français qui (re) — fit découvrir les doctrines métaphysiques de l'Orient à ses lecteurs occidentaux et orientaux. Guénon aurait fait le chemin inverse de celui qu'emprunta l'émir (de la franc-maçonnerie au soufisme).

méthodologiques non pollués par des polémiques stériles pour l'historien ou par l'hagiographie réductrice officielle. Ces auteurs ne remettent pas en cause les statuts mythique et historique de l'émir⁵⁶ qui sont de l'ordre de la représentation identitaire collective des algériens par des algériens.

- La seconde catégorie⁵⁷ : est celle des auteurs-chercheurs occidentaux (essentiellement français). Nous ne ferons référence qu'à ceux qui ont été des acteurs actifs ayant un fort impact sur la problématique de l'affiliation de l'émir à la franc-maçonnerie, telle que posée par ces auteurs même :
 1. Charles Henri Churchill, était un contemporain compagnon proche de l'émir et qui fut l'un des premiers à évoquer la relation de l'émir avec la franc-maçonnerie sans la démontrer objectivement. Ce biographe⁵⁸ ami de l'émir acheva son œuvre écrite (1867) avant les bouleversements qui se sont opérés au sein du Grand Orient de France (et en particulier l'abandon de la référence au Grand Architecte de l'Univers, 1877).
 2. Xavier Yacono, a été historien⁵⁹ et Professeur d'Université. Il fut l'objet lui-même d'une polémique sur son appartenance supposée à l'Organisation de l'armée secrète (O.A.S.),⁶⁰ et sur sa sympathie avérée ou non envers la pérennisation de la colonisation française en l'Algérie. En 1966, dans la revue

⁵⁶ Ces auteurs-chercheurs-conférenciers tels que Ramdane Radjalla, Smaïl Aouli, Sanaa Makhoulf, Ahmed Bouyerdene etc.

⁵⁷ Moins "peuplée" que la première catégorie, car en France, à notre connaissance, le débat entourant l'initiation ou non de l'émir à la franc-maçonnerie est un débat de spécialistes "algérianisant", souvent eux-mêmes intéressés aux polémiques ou du moins à la vie franc-maçonne (si ce n'est au moins à son histoire). Pour les algériens, il s'agit d'un sujet très sensible, car il touche à l'une des rares figures historiques légitimant et structurant le discours sur l'identité de la nation algérienne moderne; il ne s'agit pas d'un débat touchant les citoyens *ordinaires* qui d'ailleurs voient d'un œil relativement sceptique l'histoire officielle qu'ils perçoivent souvent comme étant du moins édulcorée, car outil de légitimation et d'instrumentalisation politique.

⁵⁸ Voir : Churchill C.H., *The Life of Abd-el-Qader, ex-Sultan of the Arabs of Algeria*, London, Chapman Hall, 1867. Également la traduction française de Michel Habart : *La vie d'Abd-el-Qader*, Alger, SNED, 1974. Il existe également une traduction en langue arabe par Abou al-Qacem Saadallah également édité par la SNED en 1982.

⁵⁹ Xavier Yacono est né en Algérie pendant la période coloniale, il est et donc « pied-noir ». Il est historien et spécialiste de l'histoire coloniale française. Rigoureux pour certains, chantre caché de la colonisation pour d'autres, il y en a même qui l'ont accusé d'avoir appartenu à l'Organisation de l'Armée Secrète (OAS), groupe de militaires et de pied-noir ultra (pro-Algerie française) qui s'opposèrent avec violence à l'indépendance de l'Algérie et au Général de Gaulle.

⁶⁰ Organisation de l'armée secrète, créée pour contrer le gouvernement français (avec à sa tête le Général De Gaulle) qui avait entamé des négociations avec les représentants de la résistance algérienne qui luttèrent pour l'indépendance de leur pays.

*Humanisme*⁶¹, il fera sortir de l'oubli la relation de l'émir avec la franc-maçonnerie en traduisant des lettres que l'émir échangea avec la loge d'Alexandrie et la loge Henri IV sur une période d'environ cinq ans. Outre sa spécialisation en histoire coloniale, cet auteur écrivit de façon consistante sur la franc-maçonnerie⁶² et sa pénétration en terre d'Islam. Son travail de recherche documentaire a grandement servi Bruno Étienne.

3. Bruno Étienne, a été Professeur émérite des Universités, sociologue et politologue. Il est considéré comme l'un des grands spécialistes contemporains de l'émir. Étienne a été l'un de ceux qui ont le plus mis d'emphase sur l'initiation de l'émir en commentant une succession d'échanges épistolaires entre l'émir et différents destinataires ou expéditeurs francs-maçons. Bruno Étienne rechercha et trouva certaines lettres non connues de ses prédécesseurs et les traduits. Franc-maçon, ne cachant pas son affiliation, il eut souvent des positions militantes et polémistes⁶³ quant au Grand Orient de France dont il était membre au niveau d'une loge.
- La troisième catégorie : est celle des auteurs occidentaux, convertis à l'Islam ou non, qui s'intéressèrent à Abdelkader homme politique⁶⁴, soufi-mystique, ou commentateur érudit d'Ibn'Arabi⁶⁵. Bien qu'à notre connaissance ces auteurs ne

⁶¹ Xavier Yacono, Numéro spécial, Histoire maçonnique, *Revue Maçonnique, Humanisme* n° 57, *op. cit.*

⁶² Xavier Yacono, Un siècle de franc-maçonnerie (1785-1884), G.P Maisonneuve et Larose, Paris 1969. Toujours du même auteur l'article : « *La franc-maçonnerie française et les Algériens musulmans (1787-1962)* », *Anales de historia contemporanea*, n° 6, Universidad de Murcia, 1987. Et surtout son article séminal sur les échanges épistolaires entre l'émir et la franc-maçonnerie paru dans la revue du Grand orient de France : *Humanisme, op. cit.*

⁶³ Bruno Étienne était intervenu publiquement quant à l'état actuel du Grand Orient de France; il a écrit dans une tribune du journal français *Le Monde* daté du 9 septembre 2000 : sous le titre : *Une franc-maçonnerie ravagée par la démagogie profane* « [...] Mais comment gérer neuf cents loges autrement? Ce ne sont pas des conventions annuelles, manipulées par des professionnels, qui peuvent prendre des décisions aussi difficiles. Il nous faut donc nous retirer du système. [...] Tout simplement revenir aux Constitutions d'Anderson, à la loge libre (le G.O.D.F est une fédération de loges et des rites, pas une institution magistérielle centralisée), en reprenant nos travaux discrets, en étant dans la société civile et non dans l'Audimat, en acceptant la progressivité du parcours pour ensuite, forts des vérités acquises à l'intérieur, les proposer au monde, qui d'ailleurs n'en demande pas tant. [...] »

http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/acheter.cgi?offre=ARCHIVES&type_item=ART_ARCH_30J&objet_id=189232

⁶⁴ Ceux-là n'ont pas fait l'objet d'une grande attention de notre part quoique certaines parties de leurs travaux puissent éclairer en partie la problématique de l'initiation de l'émir à la franc-maçonnerie (plusieurs listes bibliographiques étoffées leur sont consacrées dans plusieurs ouvrages, dont *Abdelkader* de Bruno Étienne *op.cit.* p. 429-452).

⁶⁵ On peut citer entre autres Michel Chodkiewicz, Charles-André Giles, Claude Addas, Denis Gril, Cyrille Chodkiewicz, William C. Chittick, James Winston Morrison, Itzhak Weissman, etc. En fait il s'agit la plupart du temps d'auteurs qui en sont venus à l'émir par leurs études sur la pensée Akbarienne (celle d'Ibn

s'intéressèrent pas à la problématique de l'adhésion controversée de l'émir à la franc-maçonnerie, la lecture de leurs travaux et l'éclairage qu'ils donnent de l'émir en tant que mystique soufi à travers son œuvre majeure 'Le livre des haltes' (*kitab el mawakif*⁶⁶), sont d'une grande utilité pour comprendre et essayer de dénouer la polémique à laquelle nous nous intéressons.

- La quatrième catégorie est celle des auteurs arabes qui ont traité de la vie et de l'œuvre de l'émir, mais qui eurent peu d'influence sur le débat actuel, si ce n'est pour renchérir ou démentir quant à la thèse du déni du compagnonnage de l'émir.
- Et enfin l'émir Abdelkader lui-même, qui eut une production littéraire et épistolaire importante.

Notre travail bibliographique nous a conduit à certaines conclusions concernant chacune de ces catégories d'auteurs-chercheurs ayant travaillé sur la question de l'initiation, supposée pour les uns, réfutée par les autres ou indécidable en l'état actuel des connaissances pour d'autres. Certains auteurs algériens⁶⁷ n'ont pas, dans le cadre d'une polémique qu'ils ont souvent attisée, fait preuve à nos yeux et à ceux de plusieurs de leurs pairs algériens de rigueur méthodologique historique. En dehors de la critique superficielle des matériaux et quelques fois de leur rejet sans autre forme de procès que des accusations non étayées de forgeage de faux, ils ne procédèrent pas eux-mêmes à la recherche de nouveaux matériaux⁶⁸ ou de nouvelles sources documentaires; ils abusèrent de l'argument d'autorité qu'ils supposèrent leur être acquis par leur statut de musulman ou de citoyen algérien indépendant ou décolonisé. N'ayant pas été convaincu par leur

'Arabi). Ils découvrirent que l'émir en était peut-être le plus grand commentateur, le continuateur et celui qui le premier fit éditer à ses frais les œuvres majeures al-cheikh El Akbar Muhyi al-din Ibn 'Arabi.

⁶⁶ Cette œuvre de l'émir a été traduite successivement par plusieurs auteurs : M. Chodkiewicz (dans *Écrits spirituels*, Paris 1982, on retrouve la traduction de 39 chapitres des *Mawaqifs*), C.A. Gillis (qui, en 1983, a traduit les poèmes qui se trouvent dans l'introduction des *Mawaqifs*), le professeur Khorchid (qui en 1996 continua le travail de M. Chodkiewicz, traduisant ainsi 51 autres *Mawaqifs*) et enfin, l'Abbé Michel Lagarde (qui, en 2000 traduisit l'ensemble des *Mawaqifs* en trois tomes).

⁶⁷ Ceux des deux premières sous-catégories, voir *supra*.

⁶⁸ Comme l'écrivait Lucien Febvre, Maître de l'École d'histoire moderniste : « *L'histoire se fait avec des documents écrits, sans doute. Quand il y en a. Mais elle peut se faire, elle doit se faire sans documents écrits s'il n'en existe point. Avec tout ce que l'ingéniosité de l'historien peut lui permettre d'utiliser pour fabriquer son miel, à défaut des fleurs usuelles. [...] Toute une part, et la plus passionnante sans doute de notre travail d'historien, ne consiste-t-elle pas dans un effort constant pour faire parler les choses muettes* » : in Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Librairie Armand Colin, Paris, 1953.p.428. Nous avons eu l'impression en lisant certains auteurs algériens ayant polémique durement avec Bruno Étienne qu'ils mettaient des mots dans la bouche des choses et des êtres muets plutôt que d'essayer de les faire parler.

méthodologie de recherche, nous en avons conclu que leurs hypothèses, explicitement ou implicitement négationnistes, ne pouvaient être validées ou vérifiées; du moins en l'état actuel du travail qu'ils ont produit et de l'absence de source documentaire qui pourrait venir en soutien à leur argumentation. L'autre aspect contestable des travaux de certains auteurs algériens et plus particulièrement ceux du Groupe Sahli est que, dans leur analyse des événements impliquant l'émir, celui-ci est réduit à ses dimensions politiques et militaires en omettant son statut de soufi⁶⁹ si essentiel au décodage de ses actions et de ses prises de position.

À la lumière de nos connaissances méthodologiques B. Étienne et X. Yacono menèrent une véritable enquête au sens de la science historique et qu'ils (re)mirent au jour une importante documentation écrite, iconographique et sigillographique⁷⁰. Ces deux auteurs (essentiellement Étienne) procédèrent sérieusement (ou firent procéder⁷¹) à une critique externe des sources portant sur les caractères matériels des documents et à une critique interne portant sur la cohérence des textes. Nous pensons cependant que leurs travaux pèchent par des faiblesses quant à la critique relative à la provenance des documents; la plupart de ceux-ci ayant une origine maçonnique ou supposée telle⁷².

L'autre faiblesse qui ressort des travaux de ces deux auteurs est due au fait que les causes qui seraient à l'origine de l'initiation de l'émir à la franc-maçonnerie sont traitées de manière réductrice et souvent monodimensionnelle⁷³ toujours à l'aune des valeurs franc-maçonniques. À défaut d'une objectivité irréprochable toujours imparfaite en ces matières, il reste que Bruno Étienne par sa vie, ses engagements et son œuvre offre des

⁶⁹ « Abdelkader est-il un soufi? Étudia-t-il cette mystique? Eut-il l'occasion de connaître un soufi qui l'aurait influencé? Nous n'avons à cet égard, aucune précision de nature à nous éclairer et à autoriser un jugement péremptoire. » *L'émir Abdelkader chevalier de la foi* de Mohamed Cherif Sahli, Éditions ANEP, Alger, 2007, p.63. Cette affirmation est du moins incompréhensible vu la production de l'émir en matière de soufisme, et son affirmation sans équivoque de son appartenance à l'école d'Ibn'Arabi.

⁷⁰ Des empreintes de sceaux de l'émir ont été retrouvées et analysées.

⁷¹ Voir le travail d'Abdeljelil Temimi, *Revue d'histoire maghrébine*, n° 9-11, p. 23-32.

⁷² Bruno Étienne a écrit : « À ma connaissance, un seul auteur n'appartenant pas à la franc-maçonnerie a écrit un article important sur ce sujet : le Pr Xavier Yacono; encore l'a-t-il fait pour une revue du Grand Orient de France, cet article est d'excellente qualité et je m'en suis largement inspiré. Après le bilan bibliographique des articles maçonniques, peu accessibles, sur le sujet, je suis donc allé chercher dans différentes archives les textes eux-mêmes et cela ne fut guère aisé, car une partie des lettres de l'émir Abd el Kader appartenaient à travers un particulier, le Dr Malthete – à une loge qui n'existe plus [il s'agit de la loge Henry IV]. Puis elles furent récupérées par un collectionneur avisé, P. Zoummeroff, qui en a fait « dation » aux archives d'Aix où elles sont se trouvent actuellement à la portée de tous » : Bruno Étienne in *Abd el-Kader*, op.cit. p15-16.

⁷³ Il s'agit essentiellement de l'offre faite par le Grand Orient de France à l'émir d'être initié suite à son intervention durant les émeutes religieuses de Damas en 1860, voir *infra*.

gages de sincérité quant à son intention d'établir au moins certaines vérités sur l'émir Abdelkader. On pourrait cependant lui reprocher un manque de distanciation et une émotivité non cachée résultant probablement de son engagement comme franc-maçon et de son admiration presque sans bornes pour l'émir dont il se considérait comme disciple en spiritualité. Un autre point positif dans les travaux de Bruno Étienne en ce qui a trait à l'intention de vérité : est la qualité littéraire de ses textes majeurs sur l'émir qui sont traversés par le souffle de la quête de compréhension,⁷⁴ mais aussi par delà celle-ci, de la quête du salut, celle qui ne peut être entamé que par un mystique⁷⁵.

N'ayant ni les outils pluridisciplinaires ni les capacités matérielles de valider ou d'infirmer la véracité des documents épistolaires ou autres publiés essentiellement par Xavier Yacono et Bruno Étienne, nous nous en sommes tenus à la vraisemblance méthodologique de leurs travaux lorsque comparés à ceux de leurs contradicteurs. Même si nous pensons que leur façon d'écrire l'histoire a pu être biaisée par leur proximité avec le milieu et ceux qui leur fournirent les documents franc-maçons, il n'en demeure pas

⁷⁴ Ainsi pour Henri-Irénée Marrou : « L'histoire est à la fois saisie de l'objet et aventure spirituelle du sujet connaissant » op.cit.p.122-123.

⁷⁵ Bruno Étienne nous a rapporté en plusieurs endroits son dialogue mystique (en tout cas Imaginal... ou prenant place dans le monde de la réalité spirituelle) avec l'émir Abdelkader; Sorti de son registre académique conventionnel, il a écrit par exemple : « Je méditais dans la mosquée (*Salihiyé*) à Damas] qui contient le tombeau d'Ibn 'Arabi et celui (vide!) [Les restes de l'émir furent rapatriés par les autorités algériennes en 1966] d'Abdelkader, lorsque par l'autre porte invisible, celle par où entrent les saints, Abdelkader m'apparut et me dit :

«- *Ô Stephanus ibn al-Awal [Stéphane Fils du Premier — Stéphane Fils d'Adam? C'est ainsi qu'Abdelkader semble s'adresser à Bruno Étienne lors de leur dialogue imaginal], tu as parcouru un long chemin depuis que je te vis à mes obsèques profanes en 1966 à Alger. Mais à cette époque tu n'avais rien compris encore, maintenant je t'autorise à écrire ma biographie à condition que tu ne dises pas tout. Car les temps ne sont pas encore venus pour que tous admettent la flexibilité de l'espace et du temps. De toute façon, ils ne te croiraient pas. Va! Lis! Écris!* »' Bruno Étienne, *Abdelkader*, op.cit. p. 12.

Il ne faut pas lire ce passage à la lumière des conventions méthodologiques historiques, autrement on pourrait remettre en cause beaucoup de choses y compris le jugement de Bruno Étienne. On pourrait mettre en doute sa crédibilité lorsqu'il affirme avoir reçu au cours d'un dialogue imaginal l'ordre d'écrire sur son objet d'étude par cet objet même et qu'en plus celui-ci lui a enjoint pour des raisons mystiques de ne pas tout dévoiler de la biographie dudit objet. Cependant, nous pensons que loin d'être naïf l'éminent professeur de sciences politiques qu'est Bruno Étienne nous indique à cette occasion son intention de vérité à défaut d'une objectivité qu'il sait vaine et jamais parfaite. Cet événement lui permet de vaincre l'anachronisme essentiel qui se heurte à la barrière du temps matériel et de nous proposer de vaincre ce temps matériel dans le monde atemporel de la spiritualité.

Ailleurs dans son texte, après nous avoir subtilement fait comprendre qu'il eut droit à d'autres dévoilements sur l'Esplanade des Mosquées à Jérusalem, il nous rapporte un autre de ces dialogues *imaginaires* avec l'émir : « [...] *Abdelkader est là et je lui demande :*

— *Maître, il me reste à leur dire l'essentiel, ce à quoi vous tenez le plus.*

— *Tu le sais bien, ô Stephanus ibn al-Awal, tu le sais bien : mon enseignement se résume en un seul verset de la Récitation :*

Et ton Seigneur a décrété que vous n'adoriez que Lui (Coran XVII, 23)

— *Mais, maître, comment expliquer ce verset?*

— *Ô ignorant, est-ce que la nomination des hommes change l'essentialité de l'être? » Ibid.. p. 315.*

moins que ces documents existent. Dans l'éventualité où on pourrait prouver qu'il s'agit de faux documents (ou que les informations qu'ils contiennent seraient fausses en tout ou en partie)⁷⁶, il faudrait en tirer parti et en extraire ce qui est peut-être vrai concernant la franc-maçonnerie et ses relations avec l'émir Abdelkader, avec les algériens anciennement colonisés, puis avec les musulmans. Nous pourrions poser l'hypothèse que s'il s'agit de faux on pourrait y déceler des non-dits significatifs qui pourraient être fructueux pour comprendre l'émir et la franc-maçonnerie. Ces non-dits peuvent donner des clés de lecture aux algériens désireux de se réapproprier leur histoire. Cette façon de faire ne serait pas nouvelle, comme l'ont compris les historiens des dernières décennies, même des témoignages erronés peuvent nous en apprendre beaucoup sur le système de représentation des témoins/auteurs des documents en cause.

Comme nous venons de le dire, le débat sur la véracité des faits et des documents devrait être prétexte pour étudier les structures des mentalités de différentes sociétés : la française, l'algérienne, la franc-maçonne aux époques coloniales et contemporaines. Même si cette polémique académique/politique est dans ses grands développements actuels essentiellement franco-algérienne, elle s'inscrit dans la *longue durée* (un siècle et demi), ce qui impose de dépasser les lectures induites par la raideur factuelle de l'histoire. C'est pour cela que dans le reste du présent travail, nous ne polémiquerons pas sur la véracité des documents publiés par Xavier Yacono et Bruno Étienne. Sans oublier qu'ils sont de source maçonnique, nous les accepterons tels qu'ils sont et essayerons de trouver ce qui est vrai à travers les non-dits. Nous laisserons l'appréciation de l'approche polémique de certains auteurs algériens (fussent-ils guénoniens) qui décodent l'histoire de l'émir à travers un filtre nationaliste et/ou islamisant à l'appréciation de leurs collègues historiens algériens dont l'approche tend (bien que difficilement) à être orientée vers des pratiques méthodologiques consistantes. Nous nous appuierons enfin sur les écrits de l'émir lui-même ainsi que sur ceux des auteurs (*Akbarien*)⁷⁷ pour comprendre (au moins en partie) pourquoi et comment l'émir a pu adhérer à la franc-maçonnerie sans que cela affecte sa compréhension de la doctrine de l'Islam et pourquoi et comment il a mis fin à cette adhésion. Car si l'on accepte que ses contacts et/ou son initiation s'avèrent être un

⁷⁶ Il ne s'agit toutefois pas de grossiers faux documents ou de documents grossièrement faux, puisque même ceux qui remettent en cause leur véracité ne les qualifient jamais comme tels.

⁷⁷ W.C Chittick, M. Chodekiewicz, H. Corbin, R.A Nicholson et I. Wissman.

fait historique, il a probablement dû mettre fin à de tels contacts pour des raisons de doctrine islamique.

Chapitre 1 : Abdelkader

I- De Abdelkader à l'émir

Fondateur de l'État-nation algérien moderne⁷⁸, Abdelkader Ibn Mohiédine est né à la Guetna, près de Mascara en Algérie, le 6 septembre 1808. De son père Mohiédine, homme de grande renommée appartenant à la confrérie soufie des Qadiriya⁷⁹, il reçoit une éducation religieuse et scientifique, conjuguant le temporel et le spirituel⁸⁰, qui formera son action profane et informera son mysticisme.

En 1827, Abdelkader effectue un pèlerinage à La Mecque en compagnie de son père. Pendant les deux années que durera ce voyage qui le mènera entre autres de Tunis à Alexandrie et du Caire à Damas⁸¹, il prendra contact avec deux orientes, le géographique et le spirituel, et rencontrera plusieurs savants et théologiens musulmans. En 1830 la tension monte entre la France et la régence d'Alger, qui mènera au débarquement de l'armée française en Algérie le 14 juin 1830. Le 5 juillet, le Dey d'Alger signe une convention avec le général Bourmont qui permet aux troupes françaises de rentrer à Alger. Le 27 avril 1832, la guerre sainte (*al-jihad*) est proclamée par Mohiédine le père d'Abdelkader. Le 22 novembre 1832, Abdelkader est proclamé Émir pour mener la résistance. Il s'imposera rapidement par son talent politique et tactique, le succès de sa cavalerie mobile. Les blocus qu'il maintient autour des garnisons françaises, pousseront les autorités françaises à négocier directement avec le jeune Émir (plusieurs traités seront signés entre l'émir et les généraux français).

⁷⁸ Au moins *de facto* et en termes identitaires, institutionnels, organisationnels avec tous attributs de la souveraineté, même si cela ne le fut pas dans les limites géographiques de l'Algérie actuelle.

⁷⁹ Il existe plusieurs confréries soufies se réclamant de l'héritage d'Abdelkader el-Jilani (1077 – 1166), fondateur d'une branche soufie (*la Qadiriya*) introduite au sein des populations de presque tous les pays musulmans. Tout en prônant l'accès à la connaissance par le dévoilement, Abdelkader el-Jilani recommande le strict respect du rite hanbalite et donc de la *chāriā'*; ceci eut pour effet d'ancrer la pratique soufie dans les sociétés musulmanes tout en évitant d'être ostracisé par les autorités religieuses de l'époque (aujourd'hui encore Abdelkader el-Jilani reste une des figures les plus *populaires* du monde islamique sunnite même si tous ceux qui lui attribuent des dires ou des miracles ne savent pas toujours de qui il s'agit exactement ni ne connaissent ses travaux lorsqu'ils invoquent sa bénédiction, sa *bārakā*. Dans le lexique populaire de la sainteté, le nom d'Abdelkader el-Jilani est quasi-synonyme de sainteté).

⁸⁰ Il est à noter que l'investiture confrérique lui fut accordée en tant qu'aspirant (*mūrīd*) par son propre père qui était lui-même un guide (*murshid*).

⁸¹ À Damas, il est allé se recueillir sur le tombeau d'Ibn'Arabî, le plus grand des maîtres soufis, avec qui il entama le dialogue imaginal qui durera toute sa vie terrestre.

Pendant les dix-sept années de sa résistance et malgré la violence de la colonisation, l'émir s'attelle à équiper et à moderniser son armée. Il organise les provinces dont il a l'administration et met en place les fondements d'un véritable état. Malgré la légitimité de sa guerre défensive, l'émir n'a pas une vision manichéenne de la conquête française. Durant toute cette période, l'émir fera preuve de compassion et de respect envers ses prisonniers, qui créeront un courant de sympathie envers lui. Ce courant compta en son sein des anciens soldats français de plus en plus admiratifs de ce jeune Émir qui mena une guerre défensive tout en respectant ses adversaires. Ce courant se prolongera jusqu'en France pour exiger la libération de l'émir après sa réédition.

Son regard sur les événements douloureux que vit son peuple s'affinera au fur et à mesure où il prend conscience de la tragédie qui se joue devant lui et dont il est l'un des acteurs principaux. Il apportera ainsi un autre regard lumineux celui de la rencontre entre l'orient et l'occident, l'Islam et le christianisme qu'il développera comme nous le verrons plus loin durant son exil à Damas. Cet orient qu'il retrouvera trente ans après son premier pèlerinage, pour y passer le restant de sa vie.

II- L'émir dans l'histoire algérienne

L'émir Abdelkader est surtout connu dans son pays d'origine comme le personnage historique qui initia et organisa la résistance à la colonisation française durant le second tiers du XIX^{ième}, comme le héros quasi légendaire du (*al-jihad*) par l'épée⁸², le fondateur de l'état Algérien, le fin politique, le cavalier exceptionnel doublé d'un hippologue⁸³ reconnu, et enfin comme l'homme de lettres et le poète de renom. Les occidentaux, quant à eux, en gardent le plus souvent l'image d'un savant mystique, d'un humaniste, d'un homme tolérant, moderne, initiateur du dialogue islamo-chrétien et de celui qui a agi comme réconciliateur entre les antagonistes des deux rives de la

⁸²La guerre sainte (*al-jihad*) par l'épée initiée par l'émir est en totale conformité avec la codification qu'en fait le Coran qui ne permet de mener ce combat qu'en situation d'auto-défense face à une agression, ou à une attaque en cas de guerre déclarée ou à une offensive contre les musulmans. L'invasion et la colonisation de l'Algérie nous semblent correspondre de façon évidente à une de ces situations. Il serait intéressant d'analyser les différences entre l'approche historique qui utilise le prisme moderne des luttes anticolonialiste auxquels ont recours plusieurs historiens algériens nationalistes et l'approche doctrinale musulmane utilisée pour décrire la résistance de l'émir

⁸³ Voir l'ouvrage du général E. Daumas, *Les chevaux du Sahara et les mœurs du désert*, Paris, Hachette, 1862 qui comprend des commentaires de l'émir et qui a été l'objet d'au moins huit éditions, et deux traductions en anglais.

Méditerranée en enseignant aux siens⁸⁴ l'acceptation de l'autre. Dans une guerre inégale qu'il mena contre la France, il fit preuve d'actes surprenants pour leur temps⁸⁵ : il négocia les échanges des prisonniers avec Monseigneur Dupuch⁸⁶ (1800-1856) et rédigea un traité à cet effet cent ans avant la Convention de Genève. Les règlements⁸⁷ de ce traité qui furent distribués par l'émir à ses troupes régulières, ainsi que le traitement qu'il réservait à ses prisonniers ont suscité sympathie et admiration jusque chez certains de ses adversaires français. Sur les deux rives de la Méditerranée, il est décrit comme étant l'émir multidimensionnel dont les algériens et les français honorent la mémoire pour des motifs différents et en se référant aux divers aspects de sa personnalité et de ses actions.

Les algériens mirent en exergue la violation de la part de l'État Français des accords qu'il avait signés avec l'émir⁸⁸ et la captivité de ce dernier à Toulon, Peau et à Amboise de janvier 1848 jusqu'à sa libération le 16 octobre 1852. Durant ces cinq longues années de captivité, l'émir et ses compagnons subiront de dures épreuves de la part d'un pays engagé dans une immense aventure coloniale et qui n'avait pas la même compréhension de la parole donnée. Les cinq années de détention, seront des plus douloureuses dans la vie de l'émir, car, non seulement elles impliqueront sa personne, mais aussi sa famille et ses compagnons qui ont lié leur sort au sien. Il ne cessa de clamer à tous ses visiteurs qu'il ne fut jamais pris, mais que sa réédition a été négociée. Il insista sur le fait que s'il fut prisonnier c'est parce qu'il s'était fié à la parole d'un général français et à la France par l'entremise du gouverneur de l'Algérie. Ce furent ses anciens

⁸⁴ Il s'agit essentiellement de musulmans d'Orient auxquels l'émir s'est adressé après qu'il fut exilé par Napoléon III en Turquie puis en Syrie.

⁸⁵ Ses actes surprendraient également de nos jours comparativement à ce que nous pouvons encore observer : violations par plusieurs pays des conventions internationales relatives à la guerre, torture, exploitations... Pourtant, il n'y avait pas lieu de s'étonner du comportement de l'émir, car il ne faisait que mettre en application la codification coranique de l'al-jihad mineur (par l'épée). Le Coran comprend dans plusieurs versets un véritable code de la guerre ou du *al-jihad* qui impose de respecter les trêves, d'adopter un comportement de bienséance (*mā'rouf*) envers les personnes qui n'offensent pas l'Islam ou les musulmans, d'avoir de la retenue envers ceux qui déposent les armes, de s'interdire de combattre les femmes, les enfants, les vieillards et les personnes non impliquées dans les combats fussent-ils du côté des agresseurs, de s'interdire de piller, de mutiler les adversaires, de nourrir et de vêtir l'adversaire au même titre que les troupes musulmanes, etc.

⁸⁶ Premier évêque d'Alger.

⁸⁷ Voir l'une des multiples éditions des *Règlements donnés par l'émir Abd el-Kader à ses troupes régulières* dont celle produite par les Éditions SNED, Alger, 1968.

⁸⁸ Accords signés le 23 décembre 1847 entre le général Lamoricière et l'émir, qui stipulaient qu'en échange de la reddition de l'émir, la France s'engageait à l'exiler à Saint-Jean-D'acre ou à Alexandrie. Ces accords seront paraphés par le gouverneur d'Algérie, le duc d'Aumale qui engagera ainsi la parole de la France. Malheureusement, ils ne seront jamais respectés et l'émir sera déporté et détenu en France avec sa famille et ses derniers compagnons pendant cinq ans, jusqu'à ce que Louis Napoléon Bonaparte, qui n'a jamais caché son intérêt pour l'illustre captif, décide d'honorer la parole que la France lui avait donnée et il annonça personnellement à l'émir sa libération le 16 octobre 1852.

prisonniers qu'il avait remis à Mgr Dupuch⁸⁹, souvent sans conditions, ainsi que certains de ses visiteurs français qui venaient le voir en détention, des hommes d'Église, qui dénoncèrent le parjure de la France et les conditions de détention de l'émir et qui ne cessèrent de réclamer sa libération.⁹⁰

En ne focalisant que sur la période de résistance glorieuse de l'émir et de celle de sa captivité, les algériens ont souvent perdu de vue le poète, le grammairien, le philosophe et le soufi. En effet, l'émir n'influença pas seulement les experts en sciences politiques et militaires, il inspira aussi et surtout les plus grands noms du mysticisme *Akbarien*, ainsi que certains intellectuels musulmans engagés dans la réflexion sur leur renouveau sociétal et sur les problématiques que leur pose la modernité. Cette occultation de certaines dimensions de la vie et de la pensée de l'émir est le résultat d'une mentalité que l'on retrouve dans d'autres champs d'études historiques menées par certains algériens sur leur histoire. Ces derniers ont tendance à vouloir faire table rase de ce qui n'aurait pas été écrit par eux. Les approches historiques réductrices, communes dans les pays révolutionnaires comme l'Algérie, s'inscrivent souvent dans des postures polémiques d'intellectuels et dans une confrontation d'idéologues. Cette confrontation a lieu sur les faits historiques ou culturels nationaux, dans les périodes de : « Réaménagements structureaux de la postindépendance qui est [aussi] une période d'anathèmes et d'exclusions. Il fallait donc gommer tout ce qui ne relevait pas de l'idée nationale [...]. »⁹¹

Cette période très marquée par les échecs patents des régimes politiques des pays arabes qui regardaient avec suspicion tout ce qui ne se référait pas à une exégèse étroite de l'islam sunnite orthodoxe, ainsi que toute approche herméneutique des textes sacrés ou même des actes de personnes comme l'émir tel que compris dans la période postcoloniale étaient frappés d'anathème.

Finalement, la société algérienne ne connaît de l'émir que son rôle de Père fondateur et quelques vagues généralités.

⁸⁹ Voir l'ouvrage de Mgr Dupuch. *Abdelkader au château d'Amboise*, Bordeaux, H.Faye et Suwerinck, 1849 Paris, Ibis Press, 2002.

⁹⁰ Le 10 décembre 1848, Louis Napoléon Bonaparte devient le premier président de la IIIe République. Le 13 janvier 1849, il convoque le maréchal Bugeaud (voir note 86) et le général Changarnier pour s'entretenir de la situation de l'émir. Le ministre de la guerre s'oppose à sa libération.

Deux mois après Mgr Dupuch publie son livre *Abdelkader au château d'Amboise* qu'il dédie au prince-président Louis Napoléon dans l'espoir de précipiter la libération de l'émir.

⁹¹ Abdellali Merdaci, Professeur habilité de littératures francophones et comparées, Université Mentouri, Constantine, dans un article paru dans le journal *Le soir d'Algérie* daté du 25 juin 2009.

Ceci nous amène à dire que la question de l'initiation avérée ou supposée de l'émir à la franc-maçonnerie relève du déni factuel. Elle peut relever aussi d'une disposition d'esprit liée, chez ses compatriotes, à l'omission délibérée ou au rejet de l'approche soufie et à la réduction et à l'occultation de tout ce qui ne fait pas consensus quant au mythe fondateur à construire. Quant aux conjectures ayant trait à d'éventuelles incompatibilités doctrinales ou patriotiques, de notre point de vue, elles ne sont pas prouvées.

III- L'émir dans l'histoire française

Quant aux français en général, ils le perçurent d'abord comme l'ennemi fanatique et le chef féodal qui mena une guerre sainte (1832-1847). Cette période de suspicion dura pendant les cinq années de détention en France, jusqu'aux événements de Damas (1860). Ils le traitèrent ensuite d'homme courageux, mais vaincu et débiteur de la France et des puissances occidentales en Orient. Ils prétendirent aussi que l'émir était devenu un musulman christianisé par imprégnation et exposition aux valeurs chrétiennes. Son plus dur adversaire, le Maréchal Bugeaud (1774-1849), lui attribua même une figure christique⁹². Il fut ensuite considéré comme l'ami de la France, admiré pour ses valeurs universelles (1860-1883).

De plus, pour des raisons différentes de celles des algériens, les français ne furent pas non plus à l'abri de faire de la sélection documentaire avec le but téléologique de décrire l'émir selon leurs propres perspectives. Ils omirent, selon les besoins du moment, de faire référence à des centaines de correspondances et de récits venant d'émissaires qui décrivaient l'émir comme un homme affable, habité d'une foi inébranlable en Dieu, très ouvert et capable de débattre de sujets religieux avec ses adversaires chrétiens, sans animosité et avec courtoisie. Malgré cette sélection documentaire, il sera finalement décrit comme un homme de parole, fin diplomate, doué d'une impressionnante force morale et spirituelle, d'une rare intelligence et d'une grande capacité organisationnelle⁹³. Certains

⁹² Bugeaud fut maréchal puis gouverneur général d'Algérie; il fut un adversaire acharné de l'émir. Au lendemain de sa rencontre avec l'émir, il écrivit au comte Molé, président du Conseil en France :

« *Il est pâle, dit-il, et ressemble assez au portrait qu'on a souvent donné de Jésus Christ* » cité dans l'ouvrage du général et historien français Paul Azan, *L'émir Abdelkader 1808-1883*, Paris, Hachette, 1925.

⁹³ À ce sujet, voir Léon Roches. *Trente-deux ans à travers l'Islam (1832-1864)*, 2 vols, Paris, Firmin-Didot, 1884, p153-155.p, 280, p319-320

écrivains et hommes politiques français continuèrent cependant à le décrire comme un dangereux fanatique⁹⁴.

Cette réputation de l'émir explique le fait que, durant sa captivité à Amboise, Monseigneur Dupuch (avec lequel se sont effectués des échanges de prisonniers durant la période de combat) rassembla autour de l'émir un groupe d'intellectuels, d'homme d'Église et de petites gens qui se sont mobilisés pour exiger de l'état français sa libération. Le prince-président Napoléon III vint ensuite en personne lui annoncer la fin de sa captivité et la liberté de choisir sa terre d'exil.

Après sa libération (16 octobre 1852), l'émir séjourna pendant deux ans à Brousse (Turquie). Suite au tremblement de terre qui détruisit cette ville, l'émir demanda à s'établir à Damas (Syrie); il s'y installa le 6 décembre 1855, se rapprochant ainsi de son maître spirituel Ibn 'Arabî qui y est enterré.

IV- L'émir à Damas

À Damas l'émir se consacra alors à l'étude, à l'enseignement et aux commentaires du Coran et du Hadith. Il organisa également des réunions spirituelles avec un groupe d'initiés pour commenter les œuvres des maîtres soufis, en particulier celle, grandiose, *al-cheikh al-Akbar*: les illuminations mecquoises (*Futuhât al-Maqiya*). Ces rencontres constituèrent plus tard la trame de son Livre des Haltes (*Kitab al-Mawakif*). Sa réputation d'homme pieux, juste et généreux attira à lui tous les nécessiteux auxquels il consacra une partie importante de sa rente. Il arbitra aussi les conflits entre les différentes communautés de Damas.

Le 8 juillet 1860 survinrent les événements de Damas qui opposèrent chrétiens, musulmans et Druzes. Les quartiers chrétiens furent attaqués par des assaillants musulmans. Les consulats, occidentaux, à l'exception de celui des anglais, furent attaqués et saccagés. À la vue de cette catastrophe, l'émir essaya de calmer les esprits en se

⁹⁴ AZAN, P. (général), l'émir Abdelkader, 1808-1883, *Du fanatisme musulman au patriotisme français*, Paris, Librairie Hachette, 1925.

Voir aussi le discours du général Lamoricière devant la Chambre des représentants le 17 janvier 1848 : « Abdelkader, c'est l'incarnation d'un principe. C'est l'incarnation d'une idée religieuse. [...] Quand l'homme par son passé, par ses croyances, par son éloquence, par les combats qu'il a livrés, par les succès qu'il a obtenus, est devenu le représentant vivant d'une idée profondément entrée dans les mœurs, c'est un immense danger de le laisser dans un pays. »

présentant devant la maison du mufti⁹⁵ pour solliciter sans succès son intervention (les troupes turques responsables de l'ordre public étaient consignées dans leurs casernes). Comprenant la gravité de la situation, l'émir agit sans plus tarder avec vigueur et efficacité pour arrêter l'effusion de sang contre les chrétiens damascènes. Ceci l'éleva à nouveau au-dessus de l'appartenance confessionnelle, comme le lui recommandait sa foi, car il ne se laissa pas envahir par la violence de l'instant ni par les discours de haine qui se faisaient entendre de part et d'autre. Profondément musulman, il fera sien ce passage coranique qui dit que : « Que tuer une âme non coupable du meurtre d'une autre âme ou de dégât sur terre, c'est comme d'avoir tué l'humanité entière; et que faire vivre une âme c'est comme de faire vivre l'humanité entière » C'est ainsi que, devant les scènes dramatiques qui se déroulaient sous ses yeux, le diplomate et le politique ont fait place au maître soufi (*al-cheikh*) dont le rôle est de guider, d'éclairer et si nécessaire, d'admonester ceux qui usent et utilisent la religion pour bafouer les droits humains des créatures de Dieu. Debout au milieu de la foule, il interpella ses coreligionnaires et leur rappela que l'Islam au nom duquel ils se livrent à de telles violences n'est pas le véritable Islam. Il leur affirma que l'Islam est religion de retenue, de bienséance, de simplicité et d'équité codées par Allah dans le cadre de la fraternité humaine⁹⁶. Dans ce moment critique, il fit preuve de cette supériorité de l'instant qui fait accéder à l'universel, il dévoila toute son humanité qui s'exprima par son attitude envers autrui. Entouré d'une extraordinaire aura, il se retrouva au-dessus de ceux qui avaient oublié qu'ils n'étaient que des hommes. Ce comportement nous fait penser à cette citation : « Ce sont les grands hommes historiques qui saisissent cet universel supérieur et font de lui leur but; ce sont eux qui réalisent ce but qui correspond au concept supérieur de l'esprit. »⁹⁷

⁹⁵La plus haute autorité religieuse locale sous l'Empire ottoman.

⁹⁶ Dans sa *lettre aux Français* p.120. L'émir Abdelkader s'est longuement exprimé sur le monothéisme : « *La religion est unique. Et ce, par l'accord des prophètes. Car ils n'ont été d'un avis différent que sur certaines règles de détails. Ils ressemblent en fait à des hommes qui auraient un même père, chacun d'eux ayant une mère différente. Les accuser tous de mensonge ou accuser de mensonge l'un et croire l'autre revient au même : c'est enfreindre avec légèreté la règle essentielle du devoir religieux.* »

Était-il en avance de son temps par rapport à ses coreligionnaires? Nous, constatons dans le monde d'aujourd'hui toutes les avancées dans le domaine des droits de la dignité humaine et de la liberté religieuse au point que ces principes sont enchâssés dans différentes constitutions, même s'ils ne sont pas toujours totalement appliqués.

⁹⁷ F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Hatier, 1997, p. 121.

N'ayant que le soutien de sa foi, de ses convictions ⁹⁸et de ses frères algériens établis à Damas, qu'il mettra à contribution, l'émir dépêchera ses proches collaborateurs dans toutes les directions de la ville pour tenter d'appeler les hommes déchaînés à la raison. De son côté, l'émir tente par tous les moyens de convaincre les muftis et les imams d'entreprendre des actions pour le retour de la paix. Ceux-là lui donneront l'impression par leur silence et leur inaction, qu'ils vont laisser faire. Il décidera alors d'agir même s'il devait pour cela y laisser sa vie. Il donna l'ordre à sa troupe (composée de ses fils et d'environ trois cents de ses compagnons algériens) de se mettre en position de combat pour sauver les créatures de Dieu. Pendant quatre jours, il sillonna avec sa troupe les rues de Damas pour ramener sain et sauf 12500 chrétiens et les mettre sous sa protection. Parmi eux se trouvaient six prêtres, onze Sœurs de la Charité et quatre cents enfants. Les consuls de France, de Russie, de Grèce et des États-Unis trouvèrent aussi refuge dans sa demeure.

Tout en menaçant d'utiliser la force, l'émir usa d'arguments théologiques islamiques pour convaincre les insurgés qu'ils étaient dans l'égarement spirituel. Le respect de la vie en général et la protection des innocents en particulier sont des valeurs islamiques qu'il a héritées de son père et constituent l'un des fondements de la philosophie de son maître Ibn 'Arabî qui a écrit : « La religion que je professe est celle de l'amour — partout où ses montures se tournent. Vers lequel se dirigent ses caravanes, l'Amour est ma religion et ma foi! » ⁹⁹

Son intervention fut très éloquente et couronnée de succès. Elle fut considérée par tous comme un acte retentissant de bravoure. L'Occident lui fut unanimement reconnaissant, mais refusa d'admettre que les actes de l'émir étaient motivés par les valeurs musulmanes ¹⁰⁰ dont il était imprégné depuis son plus jeune âge. Plusieurs commentateurs européens y compris les francs-maçons ignorèrent l'affirmation

⁹⁸ Pour l'émir l'homme qui désire la négation de l'autre veut s'élever au-dessus de Dieu. Tout être est une création désirée et décidée par Dieu et mérite notre respect. S'arroger ce droit pour l'émir signifie s'élever au-dessus de Dieu.

⁹⁹ Ibn 'Arabi, *L'Interprète des désirs*, Albin Michel, 1996, p. 117.

¹⁰⁰ L'émir a écrit : « [...] Ce que nous avons fait de bien avec les chrétiens, nous nous devons de le faire, par fidélité à la foi musulmane et pour respecter les droits de l'humanité. Car toutes les créatures sont la famille de Dieu et les plus aimés de Dieu sont ceux qui sont les plus utiles à sa famille. [...] La loi de Muhammad est, parmi toutes les doctrines, celle qui montre le plus d'attachement et donne le plus d'importance au respect de la compassion et de la miséricorde, et à tout ce qui assure la cohésion sociale et nous préserve de la dissension [...]. ». Extrait d'une lettre réponse adressée le 11 juillet 1862 par l'émir à Louis Antoine Octave Pavy, évêque d'Alger.

déterminée de son identité religieuse et restèrent persuadés que l'émir constituait une exception et qu'il n'était qu'un arabe musulman qui avait bénéficié des effets positifs de l'exposition aux valeurs chrétiennes et à celles de la civilisation occidentale. Le dialogue de sourds s'installa et le découplage dans les représentations mentales occidentales de l'émir d'avec ses coreligionnaires et même d'avec sa foi commença. Il s'agit d'un travail peu subtil de la construction d'une représentation collective consistant à extraire l'émir de l'Islam et de la communauté musulmane à défaut de le christianiser formellement. Pour ce faire, il y eut recours à une hagiographie et à des signes de reconnaissance¹⁰¹ basés sur l'exception individuelle et la conviction de la supériorité civilisationnelle, religieuse et spirituelle de l'Occident.

Néanmoins, les visiteurs affluèrent à Damas pour rencontrer l'émir et lui témoigner leur gratitude et leur reconnaissance. C'est dans ce contexte que les francs-maçons de la loge Henri IV se sont joints au concert des louangeurs pour exprimer leur reconnaissance à l'émir et lui offrir un bijou maçonnique et une lettre¹⁰². Cette lettre fut celle qu'ont retenue la plupart des historiens comme étant le point de départ¹⁰³ des échanges épistolaires avec la franc-maçonnerie française. Dès lors, l'émir devint pour la franc-maçonnerie du Grand Orient de France une recrue potentielle de grande valeur.

Ces événements menèrent à la controversée initiation maçonnique de l'émir le 18 juin 1864 et à sa réception dans la loge Henri IV¹⁰⁴. Il n'existe toutefois aucune preuve à l'effet que l'émir ait pu avoir des activités maçonniques discrètes et *a fortiori* secrètes. Puis, vers le milieu des années 1870, l'émir se distancia¹⁰⁵ de ses relations épistolaires et protocolaires avec la franc-maçonnerie. Nous verrons plus loin, que selon les tenants de la thèse de son adhésion à la franc-maçonnerie, l'émir cessa toute relation avec le Grand

¹⁰¹ Voir les longues listes de décorations et autres titres honorifiques que lui remirent les puissances politiques ou religieuses occidentales (par exemple in Bruno Étienne, *Abdelkader*, op.cit.

¹⁰² Lettre débutant ainsi : « Très illustre émir, partout où la vertu se produit avec éclat, partout où la tolérance et l'humanité ont été sauvegardées et glorifiées, les francs-maçons accourent pour acclamer et reconnaître celui qui, au prix des plus grands sacrifices, sait accomplir l'œuvre de Dieu sur la terre et prêter à l'opprimé un appui tutélaire et désintéressé [...] »

¹⁰³ Bruno Étienne note cependant : « Comme nous savons que plusieurs lettres furent adressées à l'émir, il est intéressant de se demander pourquoi il n'a répondu qu'à celle-ci (sauf à découvrir de nouvelles lettres dans les archives) » *Abdelkader* op. cit. p. 323. À cette question, l'auteur amorce un début de réponse qui ne nous a pas semblé convaincante, même si elle est basée sur le caractère explicite de la lettre et sur une analyse sémantique sommaire basée sur le symbolisme maçonnique dont Bruno Étienne doit posséder plusieurs clés de lecture.

¹⁰⁴ Loge relevant du Grand Orient de France, qui procédera à l'initiation de l'émir par l'intermédiaire de la loge des Pyramides d'Alexandrie en Égypte

¹⁰⁵ Distension de liens étonnamment peu documentée de notre point de vue, du moins à la lecture de nos sources primaires et secondaires.

Orient de France suite à l'amendement du premier article des constitutions d'Anderson (Convent de 1877). Il consacra alors le reste de sa vie à l'étude de l'œuvre de son Maître Ibn'Arabi. Suscitant respect et considération en tous lieux, il continua à recevoir d'innombrables visites d'occidentaux fascinés¹⁰⁶ par sa stature internationale.

En 1869, l'émir fut invité à l'inauguration du canal de Suez qui fut percé en partie grâce à sa contribution. C'est lui qui avait convaincu les autorités religieuses du bénéfice que les peuples arabes tireraient de cet isthme, lien terrestre entre l'Orient et l'Occident. Mais au fond de lui, l'émir voyait dans ce canal un signe de Dieu et l'opportunité d'une rencontre de deux spiritualités. Le jour de l'inauguration du canal, il est assis à côté de l'Impératrice Eugénie. Il récite alors en public le verset qui dit que « les gens de l'isthme sont entre l'ici-bas et l'au-delà¹⁰⁷. Derrière eux, il y a le monde intermédiaire jusqu'au jour où ils seront sauvés ». Il était alors dans sa phase ultime d'illumination : « 'Dieu m'a ravi à moi-même » a-t-il écrit. Ce voyage, très médiatisé en Égypte fut le dernier de l'émir en dehors de Damas.

L'émir décéda à Damas le 26 mai 1983.

¹⁰⁶ L'émir devenu après les événements de Damas le symbole d'un humanisme désintéressé recevra chez lui à Damas une multitude de visiteurs occidentaux français et anglais (des intellectuels, des journalistes, des médecins, des politiciens, des anciens officiers de l'armée, etc.). Nous avons retrouvé parmi tous ces témoignages, celui de la romancière journaliste, Olympe Audouard (1832-1890) qui est une grande figure du féminisme du XIX^{ème} siècle. Elle relate dans son récit de voyage sa rencontre avec l'émir qui eut lieu en juin 1864 au Caire (Égypte) :

« L'émir Abd-el-Kader est vraiment un homme supérieur; il est très intelligent, d'un esprit juste, vif et brillant; il a une grande aménité de caractère, quelque chose de digne et de bienveillant qui charme. [...] C'est en tout point un homme remarquable; il aime le progrès, il voudrait voir la civilisation s'introduire parmi les siens. [...] On prétend et l'on croit à tort l'Arabe non susceptible d'être galant, voir même poli pour la femme. Je déclare que l'émir a été pour moi d'une politesse exquise et d'une galanterie toute chevaleresque. [...] Pour tout ce qui est musulman, Abd-el-Kader a un prestige immense, il a sur eux une influence extraordinaire; [...] C'était partout une marche triomphale qu'il faisait; partout il était acclamé, entouré. » Olympe Audouard. *Les mystères de l'Égypte dévoilés*, Paris, E. Dentu, 1865, p.31

¹⁰⁷ Dans la littérature soufie, le *barzakh* est aussi comparé à la ligne qui sépare l'huile de l'eau dans un récipient. Ainsi, le professeur Hadj Eddine Sari écrivait dans la revue No.2-2004 des Annales du patrimoine : « L'homme est un 'barzakh', terme persan du Coran signifiant exactement le dioptré, c'est-à-dire la surface de séparation entre deux milieux d'indice de réfraction différent, tel le *bārzakh* qui se crée quand on verse de l'huile sur de l'eau, il est huile et eau, mais inséparable des deux, il n'a de réalité que par leur présence simultanée. L'émir Abd el Qadir y fait allusion dans *El Mawaqif* comme réalité Muhammadienne. Il est souvent traduit par "isthme" ce qui, à mon avis ne rend pas le sens coranique de ce terme, *bārzakh*, que l'on trouve dans le Coran avec le sens que je lui donne "entre ces deux eaux, salée et non salée, sont un *bārzakh* qu'elles ne transgressent pas" (Cor. LV/19, 20, 21). Ainsi, chaque être humain reçoit, comme une lumière, le rouh divin, traversant son *zāhir* et son *bātine*, par son corps durant sa vie terrestre il réfracte, réfléchit cette lumière qui traverse le dioptré, âme du *zāhir*, mortelle, nefs goûtant la mort physique, cessant d'être quand le corps — *bārzakh* meurt, rouh immortelle, esprit de son *bātine*. L'altérité est corrompue en autrisme, racisme lorsque l'humain a altéré son âme, oubliant le mythaq, la amana, le dhikr Allah (Cor. XIII/11) ».

Chapitre 2 : Le soufisme

I- Brève présentation

Le but de ce travail n'est pas d'étudier le soufisme (*at'-tassawwuf*) en général, mais bien de tenter, à la lumière de la compréhension qu'en avait l'émir Abdelkader, d'expliquer comment il influença l'émir dans sa fonction temporelle et dans sa relation avec la franc-maçonnerie. L'émir Abdelkader ne fut pas seulement maître du pouvoir temporel, il fut aussi *al-cheikh* Abdelkader, maître du soufisme¹⁰⁸. C'est donc de ce soufisme que nous traiterons ici¹⁰⁹.

L'origine du soufisme remonte au Prophète Muhammad. Les plus pauvres parmi ses compagnons étaient nommés « gens de la banquette » (*ahl aḥ-ḥuffa*) en arabe et habitaient dans la Mosquée de Médine; ils étaient très proches du Prophète, géographiquement et spirituellement et recevaient ainsi de lui un enseignement privilégié, enseignement qui n'est destiné qu'aux initiés.

Une deuxième signification, qui vient s'ajouter à la première vient du mot (*ḥuf*) qui veut dire « laine » en arabe. Les premiers soufis (*ahl aḥ-ḥuffa*) portaient des vêtements de laine pure (la pureté se dit *Safa'a* en arabe).

¹⁰⁸ Plusieurs auteurs qui se sont intéressés à l'émir Abdelkader rapportent qu'il y avait autour de lui des disciples choisis à qui il transmettait ses connaissances sur le soufisme en général et particulièrement sur la pensée de son maître Ibn 'Arabi. Nous retrouvons parmi eux le célèbre Al-cheikh Illich qui aurait été le maître de René Guénon.

¹⁰⁹ La littérature savante *soufie* et celle sur le soufisme sont aujourd'hui abondantes et écrites dans plusieurs langues, notamment en français, en anglais, en espagnol, en allemand et en japonais. Il y a une redécouverte (quelquefois biaisée, car voulant séparer le soufisme de l'Islam, à tel point que même certains musulmans considèrent le soufisme comme une hérésie) de cette dimension essentielle de l'Islam. Nous renvoyons le lecteur intéressé à des auteurs qui ont produit d'imposants ouvrages, souvent d'une grande érudition, fruits de longues recherches. Ces auteurs nous ont entre autres légué les résultats de leur travail de recensement et de traduction commentée des œuvres d'Ibn 'Arabi, le plus connu des grands maîtres soufis. Il s'agit surtout de Michel Chodkiewicz, Osman Yahia, Claude Addas, Charles-André Gilis, Maurice Gloton, Denis Gril, Henri Corbin, René Guénon, Thierry Zarcone... qui ont écrit en langue française; il s'agit aussi de William C. Chittick, Titus Burckhardt, Toshihiko Izutsu, Anne-Marie Schimmel, Frithjof Schuon, Takeshita Masataka, ... qui ont écrit en anglais; sans oublier Asin Palacios en langue espagnole, Manfred Profitlich en langue allemande; etc. (La liste des auteurs de qualité académique en langue arabe serait trop longue à présenter ici, mais M. Chodkiewicz recommande Su'ād Al-Hakim et son *précieux* ouvrage *Mu' jam*. Nous vous recommandons aussi un excellent site Internet, « Ibn 'Arabi Society » qui implique, en partenariat, les Universités d'Oxford en Grande-Bretagne et de Berkeley en Californie; ce site présente plusieurs articles scientifiques et des conférences sur le soufisme d'Ibn 'Arabi (et aussi en partie de l'émir) : <http://ibnarabisociety.org/> .

Ce sont là des significations extérieures qui n'excluent pas un sens caché. D'ailleurs, comme les soufis le savent, le mot (*taṣawwuf*) est l'équivalent numérique (*d'al-hikma al-ilâhiyya*) qui signifie 'la sagesse divine'. Ce sont ces significations extérieures et intérieures qui résument en quelques mots tout ce qui a pu être écrit sur le soufisme par tous les cheikhs et par tous les savants : le soufisme est donc la recherche de la sagesse divine par la purification et par l'étude de l'enseignement du Prophète. Sans se dissocier de l'Islam extérieur, la Loi (*al-chāri'ā*), il est l'Islam intérieur, la Vérité (*al-hāqiqā*).

Le soufisme (*at'-tassawwuf*) est donc une initiation dans une voie ésotérique dans laquelle toute réalité comporte un aspect extérieur (*ad'dhahir*) et un aspect intérieur (*al'bāṭine*). Pratique et herméneutique à la fois, le soufisme est le véhicule d'intégration du sacré et du spirituel en Islam¹¹⁰. Il en résulte que pour certains musulmans orthodoxes, il n'est pas toujours aisé de comprendre cette spiritualité ouverte sur un certain universalisme dérivé d'interprétations coraniques et se refusant à toute réduction dogmatique.

II- La Loi et la Voie : Pour une réalisation spirituelle

Ceux qui se limitent uniquement à l'aspect exotérique de l'Islam, interprètent les textes sacrés en se fondant sur le dogme et la loi (*al-'aqida*) et (*al-chāri'ā*), ne consacrant que très peu de place à la philosophie ou à la réalisation spirituelle. L'approche doctrinaire et dogmatiste exclusivement *chāri'iste* qui vient de (*al-chāri'ā*) n'offre alors au fidèle que des variations sans grandes amplitudes sur les thèmes abordés par les quatre grandes écoles juridiques du sunnisme (*hanafite, malékite, chafite et hanbalite*). Les interprétations qui découlent du juridisme *chāri'iste* ne possèdent donc pas la dynamique vivifiante et rénovatrice de la foi sans cesse renouvelée¹¹¹. Quant à la lecture initiatique

¹¹⁰ Le pendant du soufisme existe en Islam chiite sous la forme de l'ésotérisme duodécimain, *al 'irfān* ou *bāṭinisme* ismaélien, et sous la forme de courants néoplatoniciens tels que les frères de la pureté (*Ikhwan as'safa*). Tous ces courants se sont enrichis mutuellement sur le plan ésotérique, au-delà des divisions de leurs approches exotériques qui s'excluent les unes les autres (voir à ce sujet Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Folio, 1986.)

¹¹¹ Sous ses formes extrêmes, le juridisme a fini par légiférer au nom de Dieu dans tous les domaines de la vie publique et privée. Le suivi pointilleux des commandements imposé par certains jurisconsultes musulmans amène les fidèles à une complète soumission à la Loi ainsi entendue et construite plutôt qu'à Dieu lui-même. La Loi devenant objet d'idolâtrie, on a vu au cours des siècles certains soufis s'opposer avec plus ou moins de réussite à ce strict juridisme. El-Halladj le Grand mystique a payé de sa vie en affirmant que celui qui réussit à atteindre la proximité divine n'était plus tenu de suivre les rituels de la pratique. Aussi, le soufi Abd el -Qader El Jilani fut plus prudent et modérera ses propos en prenant des

soufie du texte coranique et des traditions prophétiques (*hadiths*), elle permet aux soufis d'aller au-delà d'une littéralité (qu'ils ne rejettent pas néanmoins), vers des niveaux de sens sans cesse renouvelés, en fonction de l'état et de la station spirituelle que l'initié a atteinte.

Cependant, le soufisme (*at'-tassawwuf*) n'est pas en contradiction avec le (*chari'isme*). Il ne rejette pas (*al-chāri'ā*), mais il l'interprète comme étant l'enveloppe exotérique des réalités intérieures et la vît d'une manière ésotérique, se permettant ainsi de lui donner tous les sens dont il a la conviction. Les maîtres soufis, souvent eux-mêmes versés en théologie, élaborent leur doctrine en prenant appui sur de larges pans de l'exotérisme légaliste. D'ailleurs, l'enseignement qu'il est permis de divulguer à tout le monde¹¹² (*'āama*) est un enseignement dont la canonicité légaliste chari'iste renvoie à l'étymologie de l'exotérisme. Les nuances ésotériques sont réservées à un nombre restreint d'initiés.

L'interprétation des mêmes textes (Coran, Hadith) peut se faire avec des approches différentes : l'approche par (*al-ta'wil*)¹¹³ pour les soufis et celle par (*al-tafssir*)¹¹⁴ pour les légalistes, les deux approches ne s'excluant pas forcément l'une l'autre¹¹⁵. Le résultat de l'une ou de l'autre donne des épaisseurs herméneutiques différentes, notamment en ce qui a trait à l'exégèse des matériaux de base que sont le texte coranique et les hadiths.

L'exégèse (*al-tafssir*) est souvent caractérisée par une certaine raideur sémantique qui a valu à ceux qui y ont recours d'être qualifiés (à notre avis de façon parfois

arguments empruntés au hanbalisme et en s'imposant de subtils accommodements pour mieux faire passer son message. Les écrits soufis de l'émir Abdelkader ont été quasiment occultés dans son propre pays jusqu'à récemment (voir nos commentaires plus haut dans la première partie de ce travail). Quant à Ibn'Arabî, il reste depuis le XII^{ème} siècle à ce jour, la pierre d'achoppement, le discriminant, celui à propos duquel presque tout musulman au fait de ces choses doit prendre position.

¹¹² L'enseignement dans ses différents niveaux herméneutiques peut-être soit général et s'adresser alors à un grand nombre d'aspirants, soit spécifiquement destiné à une élite spirituelle (*Khassa*), soit même à une seule personne, dépendamment du niveau de cheminement dans la voie atteinte par l'aspirant.

¹¹³ Exégèse spirituelle du sens intérieur ou comme exégèse symbolique ésotérique.

¹¹⁴ Exégèse du sens apparent ou exégèse exotérique.

¹¹⁵ À cet effet, on notera ce qu'en écrit W.C Chittick : « Faith demands unquestioning acceptance of the divine reports that have come through revelation, while reason interprets anything which it does not appropriate for the Divine Reality. The word Ibn Al-'Arabi uses, for this type of interpretation is *ta'wil*, a Koranic term [...]. The literal meaning of the term is to return, to take back to the origin. By extension it means to discover, explain, and interpret. Many Muslim authorities held that *ta'wil* and *tafsir* or "commentary" are basically synonymous when applied to the Koran, but most authorities drew distinctions between the two terms, with *ta'wil* normally designating a more mystical and esoteric sort of interpretation. » in William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, p. 199.

réductrice) de commentateurs littéralistes. Il faut préciser que les savants (*al-'oulamas*), spécialistes du (*al-tafssir*), ne s'opposent pas et ne rejettent pas (*al-ta'wil*).

L'exégèse (*al-ta'wil*) quant à lui mène à une lecture prismatique qui décompose la littéralité des textes cardinaux en des couleurs, des goûts, des saveurs (*dhawq*), des tons et des niveaux sémantiques qui dévoilent progressivement les sens cachés, les reflets et les manifestations de l'Unité. C'est ce qui fait que le soufisme est ésotérisme et intériorité (*al-bātine*) de l'Islam.

Étant donc deux approches différentes, (*al-ta'wil*) et (*al-tafssir*) génèrent des comportements, des pratiques, des engagements et des visions différentes chez les légalistes et chez les soufis : les uns sont de simples fidèles de l'Islam, les autres sont en plus des musulmans en quête de dévoilements des manifestations de la Réalité (*al-Haqq*).

Nous tenons à préciser encore qu'il n'y a pas de dichotomie tranchée dans le soufisme; les quatre principales écoles juridiques sunnites sont souvent d'un apport théologique non contraint aux courants, voies ou règles (*al-tarîqa* ou, *tourouq*) soufis. Le soufisme en tant que discipline pratique et expérientielle, et en tant que discours philosophique et analytique, retravaille continuellement l'exotérique pour lui donner des sens éclairants.

C'est donc tout autant (*al-tarîqa*)¹¹⁶, la vision et la pratique soufies que les éléments théologiques que celles-ci contiennent inévitablement qu'il faut privilégier pour essayer de comprendre les bases pragmatiques, religieuses et spirituelles sur lesquelles s'appuya l'émir Abdelkader pour établir le dialogue¹¹⁷ avec l'Église catholique et faciliter

¹¹⁶ Comme l'explique Abdallah Yahya Darolles, Professeur et vice-président de l'Institut des hautes études islamiques : « l'Islam qui est une grande route commune à tous comprend d'une part la loi révélée qui est (*al-chāri'ā*) et une vérité intérieure qui est (*al-Haqq*). (*Al-chāri'ā*) comprend tout ce que le langage occidental désignerait comme proprement religieux et comme règle d'action, tandis que la (*Haqq*) est connaissance pure de la Réalité (*al-Hāqq*), qui est l'un des Noms de Dieu. Mais il doit être bien entendu que c'est justement cette connaissance qui donne à (*al-chāri'ā*) même sa profondeur, son sens supérieur et sa raison d'être. La *Haqq* est donc le principe, comme le centre l'est de la circonférence. L'aspect intérieur de l'Islam comprend aussi les moyens de parvenir à ce centre. L'ensemble de ces moyens conduisant de la circonférence à son centre est appelé (*al-tarîqa*), voie, voie spirituelle (*al-tarîqa*), qui est d'ailleurs aussi l'appellation commune des confréries soufies (*turuq*) ».

<http://www.ihciasso.org/docshtml/Lesoufisme3.html>

Toutes les (*tarîqas*) n'ont pas la même approche sur différentes problématiques par exemple le concept de l'unité de l'Être (*Wihdat el wujud*) qui ne font pas l'unanimité chez tous les soufis.

¹¹⁷ Il serait d'ailleurs intéressant d'étudier la manière dont l'émir fut, durant toute sa vie, ouvert à la discussion, au dialogue, à la négociation chaque fois qu'il en fut sollicité, et ce, même en temps de guerre. Son comportement est souvent illustré par le verset coranique suivant : « Va! L'orphelin, ne lui fais pas

le rapprochement (au moins temporairement) avec la société franc-maçonne française. Ce fut une démarche dont l'émir Abdelkader (qui avait une connaissance approfondie des sciences islamiques) avait probablement évalué les risques de mauvaises interprétations et de condamnations tout autant de la part de certains de ses coreligionnaires contemporains que de celle de ses partenaires.

Bien qu'ayant coexisté de manière pas toujours harmonieuse avec le sunnisme orthodoxe, le soufisme (*at'-tassawwuf*) est Islam. La condition première de la participation à une confrérie soufie est naturellement d'être musulman; le soufisme ne se substitue pas à la Loi (*al-chāri'ā*). Il fait même de son acceptation pleine et entière un préalable à ce qui constitue le cœur de sa pratique : l'initiation au (*bātine*), c'est-à-dire l'initiation au sens caché de cette même Loi.

L'originalité du soufisme dans le cadre sunnite réside dans le fait qu'il consiste plus en une quête personnelle et expérientielle des mystères et des sens voilés que recèlent les rites et les pratiques édictées par la (*al-chāri'ā*), que dans une opposition à celle-ci¹¹⁸. Ainsi, le proclame le message coranique : « C'est là la droite religion, mais la plupart ne le savent pas ».

Cette religion étant la manifestation majeure voulue par Dieu, le soufi doit la connaître, la comprendre et en appliquer les rituels qui constituent en fait la première porte à franchir avant de commencer à lever les voiles de la dimension intime de l'Être. C'est aussi le seul chemin que doit emprunter celui qui veut se vivifier par cette religion et qui espère s'annihiler en Dieu.

Pour indiquer l'architecture de cet arbre de connaissance intuitive ainsi que la dynamique qui préside à la quête de connaissance, la formule suivante résume ce qui structure l'expérience du soufi et l'objet de son désir : la loi (*al-chāri'ā*) est le fondement, la voie spirituelle (*al-tarīqa*) est le moyen et la vérité (*al-ḥāqiqā*) est le fruit. Toutefois, de

violence, non plus que ne repousse le mendiant! Mais célèbre le bienfait de ton seigneur », Coran, XC III 9-10-11.

¹¹⁸ « Celui qui sait quelle est sa part de Ma Loi sait quelle est sa part auprès de Moi; car ton degré auprès de Moi est identique au degré que J'occupe chez toi » il s'agit d'une phrase extraite et traduite de l'œuvre majeure d'Ibn 'Arabi dans *El futuhat el makkiya* et que commente ainsi Cyrille Chodekiewicz : « L'observance de la *shari'a* y apparaît, une fois de plus, non pas seulement comme s'imposant au commun des croyants, mais comme constituant pour l'élite spirituelle le moyen nécessaire d'atteindre la plus haute perfection [...] ». *Les illuminations de La Mecque, d'Ibn 'Arabi* Anthologie présentée par Michel Chodekiewicz, Albin Michel, 1997, p. 131.

cette formule, souvent reprise à des fins vulgarisatrices, émane une impression de linéarité qui fausse le message que les soufis aient pu communiquer ou écrire à propos des aspects discrets, non continus, non linéaires de leurs expériences propres. Les soufis expérimentent plus l'indicible, les saveurs, les couleurs. On appelle ces expériences états (*al hal, ahouals*) ou stations (*Mawaqifs*) de l'aspirant qui voyage vers des territoires intérieurs accessibles seulement par des dévoilements ou des illuminations spirituelles.

Le croyant parfait, l'homme¹¹⁹ parfait (*al-insane al kâmil*), dont l'archétype idéal en termes de plénitude, de complétude et de perfection est le Prophète Muhammad, est donc celui qui accepte et applique-la (*al-chāri'ā*) et qui suit fidèlement le cheminement spirituel ou mystique de (*al-tarîqa*) dans laquelle il s'est engagé; cet humain parfait acquiert ainsi la capacité de reconnaître la Réalité Vraie (*al-hāqiqā*) sous ses différentes manifestations, puis celle d'en apprécier et d'en retenir le goût. Il deviendra alors (par cet accomplissement humainement plénier et coloré par la Grâce de la Perfection divine), les trois éléments suivants à la fois : la norme (quant à la façon d'accomplir la Loi), le pôle (en tant qu'indicateur et repère sur la Voie) et la réalisation dans l'annihilation par et en l'objet du désir qu'est la Réalité Vraie (*al-hāqiqā*). La perfection de la foi qui n'est accessible que par la voie du cheminement (*al-tarîqa*) n'est autre que la confirmation et le dévoilement (*tāhqiq*) de la Réalité (*al-hāqiqā*) par la quête des significations intérieures voilées de la Loi (*al-chāri'ā*).

L'approche bidirectionnelle de Dieu vers son servent et de celui-ci vers son Seigneur s'effectuant par degrés l'initiation graduelle permettra de pénétrer l'apparence des choses. Le large spectre des interprétations exagérées ou inexactes (Hérésie pour les uns, spiritualité néoplatonicienne pour les autres) fait souvent oublier que l'appartenance à des *turuq* soufies a souvent fourni depuis plusieurs siècles le cadre d'évolution de l'Islam populaire ou savant. Sans rien renier de l'orthodoxie qu'imposent les principales écoles juridiques, ce cadre n'en avait pas moins un goût prononcé pour le merveilleux, avéré ou non, qu'associe la masse des musulmans aux maîtres des confréries (*chouyoukh al turuq*).

¹¹⁹ Le genre masculin est utilisé pour des fins de commodité, il inclut le féminin et le masculin (il apparaît dans l'histoire du soufisme que plusieurs femmes ont atteint le grade de pôle (*cheikha*), par exemple Rabya El Adawya et la Sayyida Nounah Fatimah de Séville, contemporaine d'Ibn'Arabî).

L'erreur que commettent certains chercheurs¹²⁰ en opposant (*al-chāri'ā*) et (*al-tarīqa*) est fondamentalement erronée, car le soufisme n'est justement que l'appropriation totale des sens cachés (*al-chāri'ā*). C'est un non-sens doctrinal que de se proclamer soufi avant de témoigner de son Islam et de sa soumission à la Loi islamique telle que révélée; cette acceptation n'obtient en rien l'interprétation et le dévoilement des sens cachés de cette même Loi, objet de toute démarche soufie. On ne saurait être soufi sans être pleinement musulman au sens étymologique de totale soumission à *Allah* avec, inhérente à cette soumission, l'acceptation de la Loi révélée.

III- L'initiation du disciple

Cette initiation commence par un pacte que scelle le disciple avec son maître. Le maître avait lui-même scellé un pacte avec son propre maître, et ainsi de suite, au fil des pactes entre maîtres et disciples, nous pouvons remonter au Prophète¹²¹ qui, de maître en maître, transmet sa baraka. La main que tend le maître envers son disciple symbolise donc la main du Prophète guidée par celle de Dieu. Le maître avec sa main tendue va assister le disciple dans son combat spirituel (*al-jihad*).

En pratique, le soufi doit se soumettre à différentes ascèses pour tendre au triomphe de l'âme sur les instincts et les passions et pour parvenir à transformer toute activité humaine sociale, économique ou politique en une expérience du sacré. La quête de la présence du divin devient alors constitutive du mode de vie du soufi en tout temps et en tous lieux.

Le cheminement du soufi est encadré par un imposant corps doctrinal qui consiste en des exercices spirituels et physiques de remémoration et de rappel (*dhikr*), de purification de l'âme (*nāfs*), dans le sens de l'âme animale à différencier de pneuma-esprit-souffle (*rūh*). Ces exercices vont lui permettre de parvenir à vivre en familiarité avec le sacré et à goûter (*dhawq*) la présence de la Réalité Une (*Al-Hāqq*), et ce, sans avoir à faire abstraction du monde qui l'entoure. En effet, quand on dit que le soufisme

¹²⁰Certains commentateurs occidentaux contemporains ou non de l'émir qui connaissait son soufisme et son statut ont rarement résisté au désir de disjoindre les aspects chari'ien des aspects bātinien de l'émir, c'est comme si, par son exceptionnalisme, il fallait le séparer des aspects juridiques de l'Islam, pour mieux le faire entrer dans un universalisme chargé de valeurs souvent très européen-centrées.

¹²¹ Il s'agit du pacte mentionné dans le Coran : « Dieu a été satisfait des croyants lorsqu'ils firent avec toi [Muhammad] le pacte, sous l'arbre. Il a su ce qui est en leurs cœurs. Il a fait descendre sur eux Sa présence de paix et leur a accordé une proche victoire. » Cor.48 : 18

consiste en un renoncement à la matérialité, il s'agit plutôt d'un renoncement aux images individuelles que l'on peut avoir du monde. Le soufi doit s'en délester pour être capable d'aiguiser sa propre vigilance, de percevoir ainsi cette Réalité Une, en soi et dans le monde et pour être capable de parvenir à rejoindre l'élite spirituelle que constituent les gens du dévoilement et de la présence (*āhl al-kachf wa'l wujud*).

Le but du (*al-jihad*) est de n'avoir dans le cœur nul autre divinité ou attache qu'Allah. Le soufi se distingue donc d'un autre musulman (bien que ce ne soit pas son objectif) par son assiduité au rappel et à la remémoration de Dieu (*dhikr*), comme le rapporte un célèbre hadith : « il ne cesse de s'approcher de Moi par les œuvres surrogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Et lorsque Je l'aime, Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il saisit [...] ».

Chez les soufis les œuvres surrogatoires sont la porte d'accès à l'amour du Divin, (*el-hubb erruhani*). Le Dieu qui se dévoile aux soufis est un Dieu d'amour et on accède à Lui par l'Amour. La purification intérieure à laquelle veut parvenir le soufi pour faire l'expérience de la Réalité (*Al-Hāqq*) a pour but de s'unir, de s'annihiler et de vivre en Dieu pour témoigner de son Unicité. Bien qu'essentiel et indispensable, il arrive dans des cas très exceptionnels que la présence d'un guide (*al-cheikh, mūrshid*) ne soit pas nécessaire pour certains soufis qu'Allah choisit et qui reçoivent dévoilements, savoirs et connaissances par des voies autres, surnaturelles; l'extraordinaire (*Al-Khīder*)¹²² qui accompagna Moïse dans un voyage initiatique en fait partie tel que décrit dans l'un des passages les plus ésotériques du Coran, la dix-huitième sourate, La caverne (*Ahl-al Kahf*)¹²³.

La connaissance de l'essence du "Je" fait aussi partie de la quête du soufi; elle est au-delà des limites cognitives du juridisme orthodoxe, ou pour être plus exact, elle est

¹²² *Al-Khīder* est un « [...] Guide spirituel non terrestre [...] maître spirituel invisible, réservé à ceux qui sont appelés à une affiliation directe au monde divin sans aucun intermédiaire, c'est-à-dire sans attache justificative avec une succession historique de shaykh en shaykh, ni tenir leur investiture d'un magistère quelconque. » Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabī*, Édition Entre Lacs Paris 2006 p.75

¹²³ Voir Coran Sourate XVIII dite de La caverne de 59 à 81. *Al-Khīder* apparaît dans cette sourate comme : « le guide de Moïse et son initiateur a la science de la prédestination. Il se révèle ainsi comme le depositaire d'une science divine infuse, supérieur à la loi (*Shari'a*); *Al-Khīder* est par conséquent supérieur à Moïse en tant que Moïse est un prophète investi de la mission de révéler une (*Shari'a*). Il découvre précisément à Moïse la vérité secrète, mystique (*haqiqa*) qui transcende la (*Shari'a*), et c'est pourquoi aussi le spirituel dont *Al-Khīder* est l'initiateur immédiat, se trouve émancipé de la servitude de la religion littérale. » Id, p.76

l'intérieur de la (*al-chāri'ā*) (dans le sens de *Coran* et *hadiths*). Ce trésor intérieur ne saurait être atteint que par des dévoilements initiatiques requérant des interprétations qui sont en même temps les outils du dévoilement de la connaissance et la connaissance elle-même. C'est ce qu'on appelle dans la terminologie islamique l'effort d'interprétation (*ijtihād*) qui, chez les soufis, renvoie à la connaissance intuitive d'origine divine ¹²⁴ (*ʿIlm ladunni*). Ainsi, Ibn ʿArabî écrivait dans ses *Illuminations de La Mecque* :

Nous ne disons pas qu' (*al-ijtihād*) est ce que prétendent les hommes de science exotérique. *al-ijtihād* pour nous, c'est l'effort qui permet d'atteindre la disposition intérieure (*isti'dād al-bātine*) grâce à laquelle on devient capable d'accueillir cette inspiration particulière (*hādihā at-tanazzul al-khāss*).¹²⁵

La nécessité de se mettre dans cette disposition intérieure indique que l'accès à cette connaissance ne peut se faire à travers un rationalisme réductionniste ni à travers des pratiques mobilisant seulement les sens physiques. L'annihilation du « Je », l'observance de la Loi et le cheminement sur la Voie déjà tracée par tous les prophètes font du soufisme un isthme (*al-bārzakh*)¹²⁶ qui réunit et sépare les contradictions. Cette notion de (*al-bārzakh*) est décrite dans le Coran et y est représentée par le rocher où Moïse rencontra *Al-Khīder*, Moïse se référant à la forme extérieure de la Loi et *Al-Khīder* percevant la réalité profonde des choses par la connaissance qui lui en est donnée directement par Dieu. Nous verrons plus loin que l'émir, à l'image de son maître Ibn ʿArabî, est lui-même un (*al-bārzakh*), un confluent entre occident et orient.

¹²⁴ « [...] Ibn al-ʿArabî understands this to mean that the [...] knowledge came only from God, not from reflection and consideration. To employ another term derived from the Koran, his knowledge was “from God” or “God-given” (*ladunni*) [...] » *W.C Chittick*, op.cit. p. 235.

¹²⁵ Michel Chodkiewicz, *Les illuminations de La Mecque*.

¹²⁶ « Ce principe, qui réunit puissance et subtilité, introduit le concept d'Isthme, ou interface (*bārzakh*) qui à la fois rassemble et sépare les contradictions, a pour modèle le (*bārzakh*) séparant les deux mers dans le Coran. Ce lieu est représenté par la roche auprès de laquelle Moïse rencontra Khidr et où le poisson retrouva vie et prit son chemin (sa voie) dans l'eau. « Lorsqu'ils atteignirent leur confluent (la jonction des deux mers), ils oublièrent leur poisson qui avait déjà pris sa route dans l'eau » Coran. XVIII 60-61 C'est précisément dans ce lieu que l'on peut envisager une rencontre, un dialogue, voir un compagnonnage entre les deux sciences, celle des soufis (Ibn ʿArabi) et la science moderne. On pourrait voir la pensée (*al-fikr*), à l'image de ce poisson revivifié et trouvant sa voie dans l'eau, symbole de science. Ainsi, nous pouvons aller sur ses traces pour trouver un Sens (*ma'nā*).

Mais les deux sciences se sépareront, comme Khidr et Moïse. Chacune regagnera son propre « laboratoire », le scientifique celui de la raison et de l'expérimentation, et le soufi celui de son cœur, de sa connaissance et de son expérience; sachant que ces deux mers (raison et cœur) se trouvent dans le confluent (Isthme, *al-bārzakh*), c'est à dire l'homme même. Ibn ʿArabi ne manque pas de rappeler que Khidr et Moïse sont en fin de compte une seule et même personne. » Laila Khalifa, *La science cosmique d'Ibn ʿArabî et la science*, dans la revue *Sciences et religion en Islam*.

IV- Une herméneutique universelle

C'est donc dans l'observance de la Loi que se trouve, pour l'élite spirituelle soufie, l'affranchissement de sa lettre, menant les élus de la Voie vers la résolution des différends et des conflits entre pratiques et croyances, dont l'apparente divergence des manifestations n'est que le voile empêchant de les voir s'écouler à partir de la même Source. Selon les soufis, Dieu seul Est, et toute existence procède de Lui; le monde créé n'est que Son reflet. Arriver à cette perception de Dieu derrière l'écran du monde phénoménal implique un renoncement à la matérialité des choses et à la purification de l'âme.

Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Semblance de Sa lumière : une niche où se brûle une lampe, la lampe dans un cristal; le cristal on dirait une étoile de perle : elle tire son aliment d'un arbre de bénédiction, un olivier qui ne soit ni de l'est ni de l'ouest, dont l'huile éclaire presque sans que le touche le feu. Lumière sur lumière! Dieu guide, à Sa lumière, qui Il veut.¹²⁷

Cette lumière se révèle dans tous les êtres puisque c'est elle qui leur a donné forme et conscience. Ce verset du Coran a fortement inspiré la pensée soufie qui en a dérivé la transcendance unitive des religions (*wīhdāt al-ādyāne*) qu'il ne faut pas confondre avec un quelconque syncrétisme religieux.

Le Coran est universaliste dans le sens où il nous informe que tous les peuples depuis les débuts de l'Humanité ont reçu un message divin par l'intermédiaire de messagers, de prophètes et d'envoyés :

À chacun de Vous, nous avons ouvert un accès, une avenue. Si Dieu avait voulu, Il aurait fait de vous une communauté unique : mais Il voulait vous éprouver en Ses dons. Faites assaut de bonnes actions vers Dieu. En lui, pour vous tous, est le retour. Il vous informera de ce qu'il en est de vos divergences.¹²⁸

Le texte coranique évoque à plusieurs reprises la religion primordiale (*al-dīn al qayyīm*), dont toutes les religions seraient issues :

Ainsi donc, redresse ta face vers la religion, en croyant originel, en suivant la prime nature selon laquelle Dieu a instauré les humains, sans qu'il y ait de substitution possible à la création de Dieu : c'est là la droite religion, mais la plupart ne le savent pas »¹²⁹

¹²⁷ Coran, XXIV, 35.

¹²⁸ Coran, V, 48.

¹²⁹ Coran, XXX, 30.

Le Coran confirme cette pluralité découlant de cette religion primordiale :

L'envoyé croit en ce dont la descente s'opère sur lui de la part de son Seigneur. Ainsi font les croyants : tous croient en Dieu et Ses anges, Ses Écritures, Ses envoyés, sans faire aucune différence entre Ses envoyés; tous ont dit : « Entendre c'est obéir! » Ton pardon, notre Seigneur. Tu es la destination de tout.¹³⁰

Le Prophète Muhammad le réaffirme également dans ce hadith : « Nous autres prophètes, sommes tous les fils d'une même famille, notre religion est unique. »¹³¹ Le verset que vous venons de mentionner indique aux musulmans qu'ils se doivent de transcender les différences religieuses; certaines branches du soufisme en ont fait leur credo sans pour autant être syncrétistes ni renier en rien la Loi (*al-chāri'ā*).

Le soufisme permet donc de vivre l'universel au quotidien et de s'adapter en permanence à l'évolution du monde. Il est un message d'ouverture, de générosité, une pratique et le témoignage d'une foi profonde. Le soufisme apporte ainsi à l'Islam une dimension poétique et mystique absente chez les exégètes orthodoxes. En dépassant les clivages ethniques, nationalistes, culturels et civilisationnels, le soufisme va à l'essentiel en prônant l'universalité de la foi et en se basant sur le concept de Religion Primordiale (*al-din al-qayyīm*). Ce sont incontestablement les soufis qui donnèrent toute sa dimension au thème coranique de la religion primordiale (*al-din al-qayyīm*), faisant ainsi de l'humanité une communauté d'adoration au-delà de ses diverses croyances.

Dans le contexte de conflits, telles les croisades, la reconquista, les invasions mongoles, et plus récemment les conquêtes coloniales occidentales, ainsi que des pressions générées par les enjeux politiques du moment, certains courants théologiques et juridiques musulmans ont restreint cette perspective universaliste. Ils évoquent pour cela le fait que les religions antérieures à l'Islam se sont écartées du message divin convoyé par les prophètes ayant précédé le Messenger Muhammad. En se référant souvent aux rares versets coraniques et certains dits du prophète Muhammad (hadiths), qu'ils interprètent dans un sens littéral, ils réduisent ainsi les perspectives de l'Islam comme ultime message pour l'humanité qui vient pour confirmer les religions qui l'ont précédé. À cause de cette approche universaliste, le soufisme en général (et celui d'Ibn'Arabî en particulier) a été confronté durant des siècles et jusqu'à aujourd'hui à de nombreuses

¹³⁰ Coran, II, 285

¹³¹ Hadith rapporté par *al-Boukharî* op.cit.

critiques de la part de juristes musulmans qui lui reprochaient justement son ouverture sur l'humanité¹³², son universalité et sa transcendance des religions alors qu'ils percevaient l'Islam (en fait les sociétés musulmanes) comme étant en état de siège par ceux-là mêmes auxquels on s'ouvrait avec autant de générosité spirituelle¹³³.

Les thèmes de l'Unité de l'Être (*wīhdāt al-wujūd*)¹³⁴, de la transcendance unitive des religions (*wīhdāt al-ādyāne*), de l'unicité divine (*wīhdāt al-tawhid*) et de l'unité de la contemplation (*wīhdāt al-schouhoud*) seront abondamment traités par Ibn'Arabî et son émule l'émir Abdelkader. Toute lecture, analyse ou décodage de la vie et des actes de l'émir doit se faire en ayant à l'esprit sa filiation spirituelle soufie et la relation très spéciale qu'il eut avec son maître Ibn'Arabî¹³⁵ dont il enrichira la doctrine; il sera de notre point de vue l'incarnation de la mise en pratique de l'enseignement Akbarien.

V- Le soufisme d'Ibn'Arabî

On ne peut comprendre la personnalité de l'émir qu'en se référant à la filiation spirituelle qui le rattache à son maître Ibn'Arabî. C'est pour cela que nous devons faire mention de cette prestigieuse figure du soufisme qu'est Ibn'Arabî. La controverse dont il est l'objet est due au fait que la majorité des musulmans méconnaissent ses travaux et

¹³² Cela ne signifie pas que l'orthodoxie musulmane rejette toute vision humaniste (tel qu'on le comprend aujourd'hui) mais qu'elle est humaniste dans le cadre d'une interprétation peu évolutive de la notion telle quelle a été figée par les premiers jurisconsultes de l'Islam.

¹³³ Sa promotion actuelle en tant que courant islamique que voudraient *déconnecter* artificiellement de l'Islam orthodoxe (*chāri'iste*) certains médias et leaders d'opinion occidentaux quelquefois ouvertement manipulateurs et méconnaissant la réalité islamique ne rend pas forcément service aux confréries soufies dans les pays musulmans. Par ricochet cela renforce les tendances à occulter le soufisme de personnages comme l'émir Abdelkader dont l'étude de la pensée pourrait être grandement bénéfique à ses coreligionnaires contemporains en quête de solutions à l'immense tâche d'*aggiornamento* de leurs sociétés.

¹³⁴ L'expression d'Unité de l'Être n'a jamais été utilisée comme telle par *al-cheikh al-Akbar* mais par certains de ses héritiers. Même Abdelkader n'utilise pas à notre connaissance cette formulation. Il reste que le Maître Ibn 'Arabi est connu comme celui qui conceptualiser ce terme repris par ses disciples les plus proches enfin, pour Ibn 'Arabi tout comme Abdelkader la doctrine métaphysique n'est en rien contraire à la Loi religieuse... elle en est la profondeur sans fin.

¹³⁵ Il faut bien entendu noter qu'Ibn'Arabî et Abdelkader ne sont pas contemporains, cinq siècles séparent les deux hommes. Mais pendant longtemps, ils ont dialogué par les canaux du dévoilement et du monde imaginal, le rêve étant souvent le lieu et le médium où prennent place ces échanges. Rapportant ce que l'on sait de cette relation hors de l'espace et du temps sensible entre l'émir et le Doctor Maximus (comme Henry Corbin qualifie Ibn 'Arabi) B. Étienne écrit : « *Il est directement inspiré par son maître pour le commentaire de son [celle d'Ibn 'Arabi] œuvre et l'émir corrigera même des textes attribués indûment au al-cheikh al-Akbar : la guidance d'Ibn 'Arabi est alors complète et la communication par l'esprit entre Abdelkader et Muhyi-Ed'dine [Ibn 'Arabi] se fait par-delà l'espace et le temps dans la courbure de l'espace-temps. Car les « saints » sont vivants, appelés dans l'éternité de Dieu, et donc répandant leur influence à n'importe quel moment sur leur disciple dans la contemplation des mystères divins...* » in Bruno Étienne, *Abdelkader*, op.cit. p. 278.

aussi au fait qu'il représente pour les gnostiques une référence quasi mythique au même titre que Mansur Al-Halladj ou Abdelkader Al Jilani.

Ibn'Arabî est considéré comme le plus grand des maîtres (*al-cheikh al-Akbar*, Magister Magnus) de la spiritualité islamique. Depuis le XIII^{ème} siècle, sa doctrine a dominé et revivifié la spiritualité soufie; elle fut qualifiée à tort par certains¹³⁶ de « monisme existentiel » ou de « monisme panthéiste »¹³⁷. Pour Ibn'Arabî, la seule vraie existence, le seul Vrai sens, c'est Allah. Tout le reste n'est que phénomènes et apparences (*madhâhir*) qui renvoie au Vrai (*al-Hāqq*)¹³⁸. Dieu n'est pas connu dans sa Réalité essentielle (*Huwa*).¹³⁹ Il est connu par le biais de Ses Noms¹⁴⁰ [divins]¹⁴¹, multiples et opposés.

L'œuvre littéraire colossale (plus de 450 ouvrages) d'Ibn'Arabî comprend les deux plus célèbres ouvrages¹⁴² qui sont *Les Illuminations de la Mecque (Fûtûhat al-Makkiya)* : 560 chapitres¹⁴³ et *Les gemmes de la sagesse*¹⁴⁴ (*Fusûs al-hikam*) 27 chapitres. Ces œuvres sont considérées par les soufis comme étant la somme des sciences initiatiques divines. L'œuvre d'Ibn'Arabî n'est pas d'accès facile à cause de sa technicité, de sa densité et du fait qu'elle requiert comme pré-requis une connaissance savante des

¹³⁶ Louis Massignon a ainsi injustement défini la doctrine d'Ibn 'Arabi de monisme (*tawhid*) existentiel en s'appuyant sur un poème du livre : L'Interprète des désirs (*Turjumân al-ashwâq*) dans lequel Ibn'Arabî dit : « *Mon Bien aimé est trois même s'il est un, pareil aux trois personnes de la Trinité, formant une seule personne en essence* » puis, il se réfère aux trois noms de Dieu : Ar-Rabb, Ar-Rahman, Allah qui renvoie à un seul. Jacques Keryell, *Louis Massignon au cœur de notre temps*, Édition Karthala. Paris France, 1999.p.40

En fait, définir ainsi la doctrine d'Ibn 'Arabi c'est d'abord mal la comprendre (d'après ceux qui ont voué leur vie à sa compréhension) et d'une certaine façon alimenter l'argumentaire réducteur et simpliste de ses plus féroces opposants.

¹³⁷ Voir à ce sujet le point de vue original de S.A.Q Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn Al-'Arabî*, Edited by Sh. Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, Lahore, 1970.

¹³⁸ Ce mot qui est très souvent utilisé dans le lexique technique soufi peut être traduit par « Vérité », « Réalité », ou simplement « Dieu ».

¹³⁹ Lui.

¹⁴⁰ « The attributes or names are the *bārzakh* or isthmus between the Essence and the cosmos. The names are "called 'names' by the Law (*shar'*), 'relationships' by sound rational faculties [...]. The names provide the only means to gain knowledge of God and the cosmos. » W.C Chittick, op. Cit, p. 34.

¹⁴¹ « Tu as quatre-vingt-dix-neuf Noms si tu veux L'appeler avec ta bouche, mais tu n'en as qu'un seul si tu veux le nommer avec ton cœur » écrit l'émir Abdelkader dans son *Kitab al-Mawaqif*.

¹⁴² Seuls de rares initiés peuvent lire et ont lu Les Illuminations de La Mecque et Les gemmes de la sagesse, car ils sont très volumineux et techniquement complexes, même pour les spécialistes les plus chevronnés. Les traductions existantes sont parcellaires, quoique plusieurs équipes à travers le monde s'y attachent. Une seule personne n'aurait pas assez d'une vie pour parvenir à traduire l'une de ces deux œuvres, d'où la nécessité de constituer des équipes pour conjuguer les efforts.

¹⁴³ « The *Fûtûhat el Makkiya* alone will fill a projected 17,000 pages in Yahia's critical edition [Osman Yahia est un chercheur égyptien travaillant depuis plusieurs années avec les meilleurs spécialistes occidentaux pour la recension et l'édition des œuvres d'Ibn 'Arabi] » in W.C Chittick, op.cit, p xi.

¹⁴⁴ Titre ayant été traduit de différentes manières dont : *La sagesse des prophètes*.

différentes sciences islamiques. Étudier et comprendre Ibn‘Arabî requiert au préalable un apprentissage de longue haleine du lexique et des néologismes mis au point par Ibn‘Arabî lui-même et surtout une maîtrise conceptuelle rigoureuse qui puisse permettre de "contextualiser" chaque mot ou passage écrit par Ibn‘Arabî, dont l’œuvre fut surtout l’objet de commentaires d’autres commentaires ou de gloses plus ou moins fiables, y compris dans les milieux soufis. Seuls quelques spécialistes accomplis ont tenté avec plus ou moins de succès de lire, commenter ou enseigner, à partir des sources primaires, le contenu de l’œuvre d’Ibn‘Arabî. L’émir a réussi à le faire de manière magistrale; tous les spécialistes, occidentaux et non occidentaux qui l’ont connu, reconnaissent qu’Ibn‘Arabî est le véritable pivot de la pensée métaphysique en Islam. Ibn‘Arabî a autant influencé ses partisans que ses adversaires; les penseurs musulmans qui lui ont succédé, qu’ils soient arabes, iraniens, turcs ou autres, ont tous repris sa terminologie.

VI- Une science divine (*‘ilm ladunnî*)

Tel que rapporté par Michel Chodkiewicz, Ibn‘Arabî divise la Science en trois parties :

La première revient à la science rationnelle contemplative (*al‘aql al-nazarî*), déployée par un énoncé (*basatathu al ‘ibâra*) éclairci et devenant par là même accessible. La deuxième à la science des secrets (*al -‘asrâr*) qui résiste aux énoncés et au langage clair et qui n’est finalement accessible que par la métaphore, les signes et la poésie. Enfin, la troisième qui est la science des états (*ahwâl*), intermédiaire entre les sciences des secrets et celles de la raison, appartient à l’homme d’expérience.¹⁴⁵

Cette dernière n’est donc ni dicible ni transmissible au seul moyen de la littérature associée; elle est de l’ordre expérientiel et du dévoilement intuitif¹⁴⁶. C’est par la contemplation (*al-mushahada*) et le décryptage des signes que se saisit la multiplicité des phénomènes pour remonter à la Source; c’est ce que Ibn‘Arabî nomme : « L’Unicité sous-jacente derrière la multiplicité »; là où « le soufi devenu saint n’était plus illusionné par le monde phénoménal et percevait l’unicité de l’être dans la multiplicité des étants.¹⁴⁷

Le Coran nous invite à percevoir et à décrypter les signes de la création : « Nous leur ferons voir Nos signes sur les horizons et dans leur âme jusqu’à faire éclater (à leurs yeux) que c’est bien là le Vrai. »¹⁴⁸ On peut traduire aussi *horizons* par *univers* et *âme* par

¹⁴⁵ Michel Chodkiewicz, op.cit.

¹⁴⁶ Comme le furent les contacts et les dialogues dans le monde *imaginal* à travers le rêve et l’intuition que nous rapporte l’émir quant à sa relation avec Ibn ‘Arabi.

¹⁴⁷ Michel Chodekiewicz, op.cit. (Voir des auteurs comme Michel Chodekiewicz et W.C Chittick sur les liens à établir entre néoplatonisme, plotinisme et doctrine d’Ibn ‘Arabi.)

¹⁴⁸ Coran, XLI, 53.

*eux-mêmes*¹⁴⁹. Cette invitation du Coran à la quête de la Vérité postule à notre connaissance deux modes essentiels pour y aboutir : par les moyens rationnels de la raison en ce qui concerne « *l'univers-horizons* » et par la contemplation spirituelle intérieure en ce qui concerne « *eux même-âme* ». Nous pouvons donner une autre interprétation à cette invitation du Coran : *L'univers* la *chari'a* pour ce qui est temporel, et *eux-mêmes al-hāqiqā* pour ce qui est spirituel. *L'univers* et *eux-mêmes* sont deux éléments indissociables pour arriver à l'acte d'adoration qui mène à la réalité divine « *Al Haqq* ». Il faut noter que cette contemplation spirituelle en : « *eux-mêmes* » qui mène vers (*al-hāqiqā*) est selon Ibn'Arabî une science et le fait de son absence peut être considéré comme étant une ignorance. Pour Ibn'Arabî : « La religion est une science parmi les sciences, et l'ignorance est à l'opposé de la religion. » Il écrit aussi « La plus grave des désobéissances auxquelles la créature est exposée est l'ignorance, qui fait périr le cœur : or le cœur est, dans l'être humain, la demeure dont Dieu S'est réservé le privilège. »¹⁵⁰

Malgré la mémoire encore vive dans l'imaginaire de l'époque relativement au célèbre pôle-*(Qutb)*¹⁵¹ du soufisme que fut Mansur el-Halladj (mort supplicié en 922), *Al-cheikh al-Akbar* Muhyi-Ed'dine Ibn'Arabî mit les théologiens devant la responsabilité de leur ignorance d'une science qui est au-delà de la logique des textes¹⁵² et qui nécessite d'autres outils que le savoir livresque de la religion. Il s'adressa à eux dans les termes suivants :

Que Dieu te garde, mon frère, des pensées mauvaises en t'imaginant que je blâme les juristes en tant que tels ou pour leur travail de jurisprudence, car une telle attitude n'est pas permise à un musulman et la noblesse du (*fiqh*) n'est pas à mettre en doute. Toutefois, je blâme cette sorte de juristes qui, avides des biens de ce monde, étudient le (*fiqh*) par vanité, pour qu'on les remarque et que l'on parle d'eux, et qui se complaisent dans les arguties et les controverses stériles. Ce sont de telles gens qui s'attaquent aux hommes de l'Au-delà, à ceux qui craignent Dieu et reçoivent une science de chez Lui (*min ladunhu*). Ces juristes cherchent à réfuter une science qu'ils ne connaissent pas et dont ils ignorent les fondements.¹⁵³

Al-cheikh al-Akbar Muhyi-Ed'dine Ibn'Arabî, dont l'émir Abdelkader est le disciple post mortem¹⁵⁴, privilégia la voie de la raison et affirma l'irréalité de tout ce qui n'est pas Allah; il conceptualisa cette idée dans ce qui sera appelé (*wīhdāt al-wujud*)

¹⁴⁹ Nous pensons que cette deuxième traduction (Univers et Eux même) est plus proche du texte coranique.

¹⁵⁰ Michel Chodekiewicz, op.cit p.129

¹⁵¹ Terme indiquant que ledit maître auquel il réfère a atteint les plus hauts sommets mystiques et que ses enseignements sont devenus une référence : [...] pôles (*Qutb*) – those friends of God around whom various realities of the universe turn- [...] in W.C Chittick, op.cit., p371.

¹⁵² L'expression « *Au dedans* » des textes aurait peut-être été plus appropriée, quand on pense qu'une grande partie du travail herméneutique al-cheikh El Akbar fut une œuvre de *ta'wil*, de recherche du sens caché.

¹⁵³ R.W.J.Austin, G. Leconte, Roger Ladrière, *Les soufis d'Andalousie*, Éditions Actes Sud, 1995, p.95.

¹⁵⁴ Du moins dans le monde sensible, car l'émir eut des contacts avec Ibn 'Arabi dans le monde de la réalité spirituelle-*rūhāniyya*.

¹⁵⁵ qui veut dire Unicité de l'Être ou Unicité de l'Existant. Pour Ibn 'Arabî, la réalité divine est l'essence universelle de toute connaissance : « Et Il apprit à Adam tous les noms. » ¹⁵⁶

Le fondement de la doctrine et de la métaphysique Akbarienne est à trouver dans le Coran qui sert d'argumentaire aux théologiens. La science des maîtres soufis est basée sur l'expérience subjective - goût-saveur (*dhawq*). Le dévoilement (*kachf*), la théophanie (*tajallî*) permettent de percevoir et décrypter les « signes » de la création. Cette science-don de Dieu par Dieu (*'ilm ladunnî*) est soit un don que Dieu révèle à qui Il veut ¹⁵⁷, soit un cheminement par la voie spirituelle.

Certains théologiens musulmans qui ont eu accès aux œuvres d'Ibn 'Arabî ¹⁵⁸ sans parvenir à recevoir la "science-don-de-Dieu" (*'ilm ladunnî*), ont été jusqu'à la considérer comme impie, blasphématoire et idolâtre. Les attaques débutèrent depuis le XIV^{ème} siècle et furent lancées par celui qui devint par la suite un chef de file, Ibn Taymiyya ¹⁵⁹ qui fit école ¹⁶⁰ d'une autre pensée islamique, celle des juristes, adeptes de la voie exotérique dans l'exégèse. Celui-ci avait émis des fatwas destinées à démontrer que la doctrine d'Ibn 'Arabî était hérétique au début. Des intellectuels musulmans contemporains font encore référence à Ibn Taymiyya pour critiquer l'œuvre d'Ibn 'Arabî. Ce sont majoritairement des salafistes (les wahhabites ¹⁶¹ saoudiens et les Frères musulmans ¹⁶²).

¹⁵⁵ Il est à noter que ce terme technique presque toujours associé au nom d'Ibn 'Arabi. *Wihdat al wujud* ramasse en un seul concept toute sa métaphysique. Ce terme a été utilisé par la plupart des auteurs musulmans ou non, mais n'a jamais été employé comme tel par Ibn 'Arabî. Voir à ce sujet Michel Chodekiewicz, *op.cit* p. 37.

¹⁵⁶ Coran, 2-31

¹⁵⁷ Ibn 'Arabi écrit dans ses *Fûtûhat* : « J'en jure par Dieu : je n'ai pas écrit une seule lettre de ce livre autrement que sous l'effet d'une diction divine (*imlâ ilâhî*), d'une projection seigneuriale (*ilqâ rabbânî*), d'une insufflation spirituelle (*nafath ruhânî*) au cœur de mon être. Je ne dis rien, je n'énonce aucun jugement qui ne procède d'une insufflation de l'Esprit divin en mon cœur » in Michel Chodekiewicz, *op. cit.* p 18.

¹⁵⁸ Accès parcellaire (étant donné le peu d'accessibilité à son œuvre extraordinairement volumineuse) et pas toujours dans des manuscrits correctement transcrits.

¹⁵⁹ Ibn Taymiyya (1263-1328), qui prône un retour aux préceptes originaux inscrits dans les textes saints de l'Islam. Il est le théoricien classique le plus revendiqué par les mouvements islamistes radicaux du monde musulman sunnite. Ibn Taymiyya sera le maître à penser d'Ibn Abdelwahhab (1703-1791), le fondateur de la doctrine wahhabite, mouvement dominant en Arabie saoudite et très répandue dans les pays du Golf Arabe.

¹⁶⁰ Le rejet de la pensée d'Ibn 'Arabi est un exercice prisé autant aujourd'hui qu'il le fut dès le milieu du XIII^{ème} siècle. L'une des manifestations de la pérennité de l'anathème jeté sur l'œuvre et la pensée d'Ibn 'Arabi est l'une des manifestations de l'islamisation politique de l'Égypte depuis 1979 où une décision prise (provisoirement) par le parlement sous l'impulsion des Frères Musulmans « proscrit toute publicité pour la pensée d'Ibn 'Arabi dans la mesure où celle-ci sème le doute sur les croyances islamiques et les fondements de la religion [musulmane] ». Voir M. Chodekiewicz, *op.cit.* p. 79.

¹⁶¹ L'école *Wahhabite* est plus radicale que l'école (*Hanbalite*) dont elle se revendique. Le Hanbalisme créé à Bagdad au XIII^{ème} siècle par Ahmed Ibn Hanbal (780-855) est l'une des quatre écoles juridiques de l'Islam sunnite (Malikite, Hanafite, Chaféite et Hanbalite). Le hanbalisme est considéré comme l'école la plus

L'œuvre d'Ibn'Arabî est interdite de nos jours en Arabie Saoudite. Néanmoins, les spécialistes de la loi exotériques (al- 'oulamas) n'ont pas tous condamné Ibn'Arabî. Ainsi, considéré comme l'antagoniste d'Ibn'Arabî, le théologien Ahmed Sirhindi (Théologien Indien 1564 –1624) dut admettre que :

Les soufis qui le précédèrent — quand ils parlèrent de ces matières — n'y firent que des allusions, mais n'en firent pas une systématisation. La plupart de ceux qui vinrent après lui, préférèrent suivre ses pas et utiliser sa terminologie. Nous les tard venus, nous avons bénéficié des bénédictions de ce grand homme et nous avons beaucoup appris de ses intuitions mystiques.¹⁶³

Comme l'explique W.C Chittick :

Many of the issues on which Ibn'Arabî was criticized have to do with good and evil, the Law, and morality. Briefly stated, his position was read as follows: Since there is only One Being which permeates all things, God is present in everything, the good and the evil alike. Therefore there is no difference between good and evil and it is unnecessary to follow the Law or observe moral strictures. Since all is God, all is God and all is permitted.¹⁶⁴

En fait, c'est une vision étriquée, qui fait que certains appelleront le monisme¹⁶⁵ panthéistique¹⁶⁶ d'Ibn'Arabî l'unicité de l'Être (wîhdât *al-wujud*). Ceci pose problème et

rigoriste de l'Islam sunnite et prône une lecture littérale des textes sacrés de l'Islam. Le wahhabisme représente aujourd'hui l'orthodoxie à laquelle se réfèrent plusieurs groupes islamistes radicaux qui se revendiquent d'un Islam authentique, débarrassé de la « gangue idolâtre » et « moderniste ». À titre d'indication, la pratique de l'Islam selon l'école wahhabite condamne l'adoration des « intermédiaires » (ange, prophète ou saint) et les pèlerinages vers d'autres destinations que la Kaaba. Nous savons que les chiites, qui sont les plus farouches opposants du wahhabisme, effectuent leurs pèlerinages non seulement à la Kaaba, mais aussi vers le tombeau d'Ali, gendre du prophète Muhammad et vers ceux de sa descendance composée d'*Imams* (sept ou douze). Leurs mausolées se trouvent en majorité en Irak (6) en Iran (1) et Médine (4). Ils prônent aussi l'interdiction d'invoquer dans les prières d'autres noms que ceux d'Allah. Nous constatons ici que cette interdiction de l'intercession vise directement le soufisme.

« Insiste avant tout sur l'unicité de Dieu, refuse le principe d'intercession des saints très présent dans le soufisme et l'Islam populaire... Déclarent infidèles et (non seulement pécheurs) les musulmans qui ne se conduisent pas strictement selon les canons du pur Islam ». Roy, Olivier. (1995). *Généalogie de l'islamisme*. Paris : Hachette., p. 36.

En interprétant le Coran et la Sunna, à la lumière de la pratique des « premiers musulmans », et rejetant les avis théologiques ultérieurs entrant en contradiction avec ces sources, le wahhabisme met d'office en état d'hérésie (*koufr*) tout penseur qui ne se conformerait pas à leur doctrine.

« Par ce terme qui dérive du (*koufr*, impiété), on déclare impie quelqu'un qui est ou se prétend, musulman, on l'excommunie, on le mettant au ban de la communauté des croyants de l'oumma. Pour ceux qui prennent au pied de la lettre la loi islamique dans son acception la plus rigoriste, pareil impie ne bénéficie plus d'aucune protection légale, selon l'expression consacrée, « son sang est licite » : donc passible de la peine de mort. Gilles Kepel, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, 2000 Paris : Gallimard., p. 29.

¹⁶² Les Frères musulmans sont une organisation panislamiste fondée en 1928 en Égypte avec comme objectif une renaissance islamique, la lutte contre l'influence occidentale et l'instauration de (*al-chāri'ā*)

¹⁶³ Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Cerf, Paris, 1996, p.328.

¹⁶⁴ W.C Chittick, op.cit. p. 289.

¹⁶⁵ Ibn 'Arabi rédigea le *Kitab al-Tadjalliyat al-Ilāhiyya* à Mossoul, lors de ses pérégrinations dans le Proche-Orient, vers la fin de l'an 1204. Il y développe son idée maîtresse concernant le monisme (*tawhid*), problème à la fois théologique et philosophique. Pour exposer sa pensée, il choisit la forme d'un dialogue

non le respect de la Loi, alors que comme l'explique Cyrille Chodekiewicz il ne faut pas non plus faire d'Ibn'Arabî :

[...] Un bâtini au sens que ce mot a habituellement, c'est-à-dire un homme qui détruit la Loi pour découvrir ce qu'elle cache. Les pages nombreuses qu'Ibn'Arabî, a consacré à la (*chari'ia*) ne représentent pas une concession aux contraintes que pouvait imposer la société islamique à un auteur du XIII^{ème} siècle, un gage offert aux théologiens (*fuqahâ'*) (qu'il ne ménage guère d'ailleurs [...]). Elles se rapportent en dépit des apparences, à l'aspect axial de son enseignement. [...].

L'auteur continu en faisant remarquer que parler de Loi (*al-chari'ia*) et de la Voie (*al-tarîqa*) c'est user d'un pléonasme, car :

[...] la Loi ou la Voie sont une seule et même chose. Mieux encore : la Loi, qui est la Voie, reconduit à elle-même. Elle est le point de départ, le chemin et le point d'arrivée. [...] Ibn'Arabî ne se borne pas à énoncer des généralités sur la Loi : il reprend à son compte la problématique traditionnelle des *ûsul* (les principes ou les sources) et des *furû'* (les conséquences qui en sont tirées).¹⁶⁷

En fait, Ibn'Arabî avait une intense admiration pour Ibn Hazm¹⁶⁸, le plus grand jurisconsulte exotériste (*Madhab dhâhiri*) du XI^{ème} siècle et *al-cheikh al-Akbar* est lui-même considéré comme un juriste spécialiste de la Loi (*faqîh*), qui étudia sous tous leurs

imaginaire avec les grands maîtres spirituels de l'Orient qui l'ont précédé. Pour lui, la notion de l'unité divine en théodicée doit amener à conclure à l'unité de l'Être en ontologie et de ce fait à distinguer un monisme théologal et un monisme ontologique qu'il estime intrinsèquement liés l'un à l'autre. En effet, si le premier n'était pas parachevé par le second, la notion même de l'unité divine serait métaphysiquement altérée. Puisqu'il y a unité au niveau du divin, il y a forcément unité au niveau de l'Être. D'autre part, si, du point de vue théologique, Dieu est l'unique objet de la foi et de l'adoration, ce même Dieu, du point de vue ontologique, est le sujet suprême de l'Être. Ibn 'Arabi refuse ainsi tout dualisme au sein de l'Être, même conçu en termes d'analogie, car cela aboutirait inévitablement à introduire le dualisme au niveau du divin... http://www.avicenne.org/Ibn_Arabi.htm

¹⁶⁶ Dans le premier cas, l'Être (*wujud*) désigne l'Acte qui produit l'existence. Il est (*idjad*) ou Être à l'impératif, comme le traduit fort justement Henry Corbin. C'est lui l'Acte existenciateur par lequel l'existé revêt sa forme existentielle. En d'autres termes (*idjad*) spécifie le passage de l'être d'un état de pure potentialité à l'état d'actualisation. Grâce à ce (*idjad*), les êtres et les choses sont donc associés à l'Être et participent réellement à son activité créatrice. À ce niveau il convient néanmoins de distinguer nettement entre l'Acte par lequel l'existé vient à l'existence, d'une part, et l'existé en soi quant à son essence et sa nature propre, d'autre part. Cette distinction est nécessaire si l'on veut éviter d'être pris au piège du panthéisme ou du monisme existentiel. La multiplicité des êtres créés – qui sont les lieux épiphoniques de l'Être – n'altère en rien l'unité transcendantale de l'Acte créateur, pas plus que la contingence et le changement, attributs inhérents aux existés, n'affectent l'éternité et l'immuabilité de l'Être en soi. http://www.avicenne.org/Ibn_Arabi.htm

¹⁶⁷ M. Chodekiewicz, op. cit, p80-81. En fait, Ibn 'Arabi était lui-même un spécialiste de la jurisprudence islamique et sa connaissance de la Loi était impressionnante. Comme le rapporte C. Chodekiewicz les 400 pages correspondantes en langue arabe nécessiteraient 2500 pages pour la traduction en langue française.

¹⁶⁸ Ibn Hazm est un Poète, historien, juriste, philosophe et théologien (994-1064). Ibn 'Arabi dira en racontant un rêve où il vit le Prophète Muhammad embrasser Ibn Hazm : « *une lumière les enveloppa tous les deux au point que ce fut comme s'ils n'avaient qu'un seul corps* » Ibid. p. 81. Et pour qui est familier avec le lexique, la symbolique et les allusions d'Ibn 'Arabi, il est difficile de concevoir un plus bel hommage et une adhésion aussi claire à la Loi même et surtout quant à ses aspects exotériques.

aspects les questions juridiques posées au sujet des : « [...] (*Tbâdât*), des pratiques rituelles, envisageant dans chaque cas les diverses solutions qui en ont été données et, tout en exprimant sa préférence, les justifiant toutes. »¹⁶⁹ Lorsqu'on aborde l'œuvre d'Ibn'Arabî, on constate que la Loi traverse de part en part toute sa pensée et que l'objectif de son enseignement est ultimement la réalisation complète de (*al-châri'â*).

L'apparement des critiques contemporaines de la doctrine d'Ibn'Arabî, avec une certaine conception du panthéisme philosophique occidental n'est que le dernier avatar des critiques systématiques, quoique plus subtiles, d'Ibn Taymiyya¹⁷⁰, il y a plusieurs siècles. En fait, on reproche à Ibn'Arabî d'enseigner que, le monde contingent n'est que le reflet manifeste de la seule existence divine, et l'esprit humain une émanation directe de l'essence incréée, qui est en fait une illustration du verset 115 de la sourate 2 du Coran qui énonce : « À Allah sont l'orient et l'occident et, quelque part que vous vous tourniez, là est la face d'Allah. »¹⁷¹

La doctrine de (*Wihdat el wujud*) est entre autres justifiable pour Ibn'Arabî par le verset coranique : « *Ton seigneur a décrété que vous L'adorerez. Lui seul.* » Pour Ibn'Arabî, ce verset signifie que tout adorateur quelque soit l'objet de son adoration n'adore en fait qu'Allah et que toutes les croyances sont vraies, car chacune répond à la manifestation d'un des Noms Divins, détenant ainsi chacune une part de vérité. La diversité des religions est donc due à la multiplicité des manifestations divines et chaque religion ne dévoile qu'un aspect de la divinité : « Je suis conforme à l'opinion que Mon serviteur se fait de Moi (*ana i'nda dhani a'bdi bi*). »¹⁷²

Pour Ibn'Arabî¹⁷³ les conceptions humaines ne sauraient limiter l'Être divin, car les croyances sont finalement conditionnées par les différentes théophanies reçues par les êtres et donc :

Celui qui se limite au Dieu crée dans les croyances rejette le credo de l'autre, car il n'a pas accès à l'Être divin d'où émanent toutes les théophanies [...] prends garde à ne pas te lier à un credo particulier en reniant tout le reste [...]. Que ton âme soit

¹⁶⁹ Ibid. P. 81

¹⁷⁰ Ibn Taymiyya convient qu'Ibn'Arabî « tient des propos excellents en bien des domaines [...]. Sa position a l'égard de ce qui est ordonné ou défendu et de tout ce qui a trait à la Loi d'une façon générale est conforme à ce qu'elle doit être. » Il avoue même avoir trouvé dans son œuvre des choses profitables. Voir à ce sujet M. Chodekiewicz op.cit. p.80

¹⁷¹ Dans la traduction de Régis Blachère.

¹⁷² *Hadith qudsî*.

¹⁷³ Ce thème sera largement repris et commenté par l'émir Abdelkader.

la substance de toutes les croyances, car Allah le très haut est trop vaste et trop immense pour être enfermé dans un credo à l'exclusion des autres.¹⁷⁴

Nous devons signaler que l'ensemble des soufis n'adhèrent pas à la doctrine de l'unicité de l'Être qui fonde celle de l'unicité transcendante des religions, mais que tous savent ou devraient savoir que : « Tout croyant est sommé d'être fidèle à sa tradition religieuse tout en reconnaissant comme valable les autres formes religieuses sans quoi il pourrait être amené à perdre la foi dans sa propre religion. »¹⁷⁵

Pour Ibn'Arabî le soufi parfait ne se limite plus à un credo; il peut pénétrer toutes les formes. C'est là même le privilège des musulmans soufis que de recevoir par héritage la synthèse de toutes les révélations divine. Cet état ultime ou station de proximité (*maqam al-qurba*) parachève la réalisation du soufi parfait par un retour vers les créatures, toutes les créatures. À propos de cette station, Guénon écrivait :

À ce point, on peut dire que celui qui possède véritablement le « don des langues », c'est celui qui parle à chacun son propre langage, en ce sens qu'il s'exprime sous une forme appropriée aux façons de penser des hommes auxquels il s'adresse. (...) Celui qui est arrivé à ce point, c'est celui qui a atteint, par une connaissance directe et profonde (et non seulement théorique et verbale) le fond identique de toutes les doctrines traditionnelles, qui ont trouvé, en se plaçant au point central dont elles ont émanées, la vérité une qui se cache sous la diversité et la multiplicité des formes extérieures.¹⁷⁶

En fait, le débat sur les enseignements d'Ibn'Arabî a évolué dans le monde musulman, et ce, depuis plusieurs siècles; mais si les polémiques n'ont pas toujours atteint directement la masse des croyants, elles ont en fait, fini par déteindre sur leur vie quotidienne selon le parti pris des savants de la Loi (*al-'oulamas*) qui influençaient les princes du moment¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Ibn'Arabî *Fusûs el Hikam*, Traduction de C.A. Gillis, *Le livre des chatons des sagesse*, El Bouraq, Héritage spirituel, Paris 1997, tome I, p.278.

¹⁷⁵ Seyyed Hossein NASR, *Essais sur le soufisme*, traduction de Jean Herbert, Albin Michel, Paris, 1980, p.176

¹⁷⁶ René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Éditions Traditionnelles, Paris, 2000, p. 237-238

¹⁷⁷ Itzhak Weissman dans son article (accessible en ligne sur le site www.ibnarabisociety.org), *God and The Perfect Man in The Experience of Abd al-Qadir al-Jaza'iri* donne les références en anglais suivantes pour l'évolution du débat entourant la pensée Akbarienne dans le monde musulman : *Alexander D. Knysh, Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, 1999. Et pour la période pré-moderne *Elizabeth Sirriyeh, Sufis and anti-Sufis : The Defense, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World, Richmond, 1999, passim.*

VII- Le soufisme de l'émir

Aucune de ces créatures ne l'adore sous tous ses aspects... Tous le connaissent donc nécessairement sous un certain rapport et l'adorent sous ce même rapport. Dès lors, Il est l'essence de tout « adorée », et sous un certain rapport, tout adorateur n'adore que Lui.¹⁷⁸

Dans Le livre des Haltes¹⁷⁹ (*Kitab el Mawaqif*), l'émir nous fait partager sa conscience unifiée qui découle d'une conception universelle du divin et du monde. Il s'est inspiré lui-même de son maître *Ibn 'Arabî* dont il commente la pensée avec une simplicité qui mène le lecteur à saisir l'essentiel de sa pensée qui est pourtant complexe et dense. En fait, toute l'œuvre écrite de l'émir a été l'objet d'une (re) — découverte, d'abord par des chercheurs français puis de plus en plus par leurs homologues algériens et d'autres nationalités, au point où ses textes sont devenus une porte d'entrée privilégiée à l'enseignement d'*Ibn 'Arabî*.

L'attrait vers la pensée Akbarienne est grandissant dans les milieux académiques anglo-saxons. Ainsi, James Winston Morris chercheur au Institute of Ismaili Studies considère qu'*Ibn 'Arabî* est *né à nouveau* en l'émir Abdelkader :

[...] an extraordinary Sufi writer and teacher who [...] - was not only responsible for reviving the teachings of the *Shaykh al-akbar*, but was also himself in many ways a sort of *Ibn 'Arabî* reborn.¹⁸⁰

Comme l'ont constaté ceux qui ont étudié ses écrits spirituels¹⁸¹, les rencontres spirituelles (*rûhâniyya*) répétées de l'émir avec *Ibn 'Arabî*, ainsi que les visions qu'il en avait¹⁸², sont le signe de cette proximité rare entre ces deux êtres exceptionnels. Dans le contexte de cette véritable relation dans le monde de la *réalité spirituelle* (ou le monde

¹⁷⁸ M. Chodkiewicz, *Écrits spirituels*, Paris 1982 p.35-127.136.

¹⁷⁹ Titre quelquefois traduit par « *Le livre des stases* ».

¹⁸⁰ Toutes les citations de James Winston Morris sont extraites de sa série d'articles : '*Ibn 'Arabî and His Interpreters*,' Part II-B. qui a paru d'abord dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 107 (1987), pp. 101-119. Partie II-A qui a paru dans *JAOS*, vol. 106 (1986), pp. 733-756; et la Partie I dans *JAOS*, vol. 106 (1986), pp. 539-551. Ces articles sont consultables en ligne sur le site de l'*Ibn 'Arabî Society* au www.ibnarabisociety.org

¹⁸¹ Voir en particulier les commentaires introductifs de Michel Chodkiewicz dans *Écrits spirituels de l'émir Abd el-Kader, Seuil, 1982*. Il serait intéressant de *décoder* tous les écrits de l'émir, qu'ils fussent politiques, militaires ou hippologues à la lumière de ses états spirituels, car il nous semble difficile de séparer cet homme de sa dimension soufie, car il a fait du soufisme son hygiène de vie et son code de comportement. Par sa propre vie, par son enseignement et par ses états et haltes spirituelle, l'émir redonne vie à la vie, à l'enseignement et aux états et haltes spirituelles d'*Ibn 'Arabî*.

¹⁸² Bien que le consul de France à Damas ait proposé plusieurs résidences à l'émir, ce dernier préférera s'installer dans la vieille demeure de son maître spirituel *Ibn 'Arabî*.

imaginal, comme écrivait Henry Corbin) avec Ibn‘Arabî, l’émir ne se limite pas de commenter les enseignements *al-cheikh al-Akbar*; il exprime et recrée les plus profondes intentions¹⁸³ du maître :

La différence de perspective avec les autres commentateurs¹⁸⁴ est palpable et fait du travail d’Abdelkader une introduction tout autant qu’un approfondissement clair et d’exposition abordable de l’enseignement d’Ibn‘Arabî.¹⁸⁵

VIII-Héritier de l’École Akbarienne

Dans ses écrits, l’émir traite des questions et des réponses qui ont toujours été au centre des préoccupations de l’école de pensée d’Ibn‘Arabî. Cependant, de l’avis de plusieurs auteurs Akbariens (Morris, Chodekiewicz père et fils, Gillis, Adidas, Weismann, etc.), ce qui distingue l’émir de commentateurs aussi connus et respectés que *Kâshânî*¹⁸⁶,

¹⁸³ Signalons que cette mention du prolongement posthume de l’action de la bénédiction (baraka) du Sceau de la Sainteté (Ibn‘Arabî), n’a cessé d’agir, et ce, jusqu’aux confins du monde islamique. En effet nous avons perçu chez la majorité des auteurs qui ont eu à traiter profondément la pensée d’Ibn‘Arabî cette baraka qu’ils lui attribuent sans aucune équivoque.

¹⁸⁴ Tels que *Qûnawî*, *Kâshânî*, *H. Âmulî*, *Jilî* ou *Mulla Sadrâ*. Voir à ce sujet les travaux d’Henry Corbin; J.W Morris *Ibid.* et pour des travaux accessibles en ligne : www.ibnarabisociety.org

¹⁸⁵ J.W Morris, *Ibid.*

Morris écrit toujours dans le même article: «*It is important to recognize that ‘Abd al-Qâdir’s Mawâqif are for the most part directed toward a very different audience than many of the works in the school of Qûnawî, Kâshânî, etc. That is, they are not trying to convince, defend, or persuade a larger public; not trying to ‘explain’ a text in systematic and continuous fashion; and not directed toward other ‘ulamâ’ in general; but rather are intended for sincere and ‘practising’ seekers.... In any case, the relatively intimate spiritual nature of these texts, more immediately grounded in experience, means that there is relatively less need for explanation and preliminary background for modern readers*».

Plus loin dans son article Morris ajoute : «*The [...] ‘halts’ (often only two or three pages long) [...] usually begin with a short Qur’anic citation (or occasionally a saying of the Prophet) illustrating and illuminating a particular spiritual insight or problem and guiding a more extended reflection—sometimes didactic, sometimes quite personal and even ecstatic—on its metaphysical, moral, or theological implications. The result, at its best, is neither a sermon nor formal (even mystical) exegesis, but something much more intimate and direct, namely, the communication of what ‘Ibn ‘Arabi often calls an ishâra, the ‘allusion’ or inner meaning that applies specifically to one’s own immediate spiritual condition. This aspect of the Mawâqif is especially apparent in the more intimate, autobiographical passages [...] a sort of writing relatively rare in Arabic mystical literature, but revealing the very essence of the spiritual work and relation between master and disciple—in which ‘Abd al-Qâdir recounts his own repeated experiences of what he calls (again following Ibn ‘Arabi) ‘ilqâ’, that is, the direct inner awareness of the ‘projection’ into one’s awareness of a passage of the Qur’an together with the specific meaning uniquely appropriate to one’s spiritual state at that moment*».

¹⁸⁶ ‘Abd al-Razzâq al-Kâshânî, mort en 1335 est l’auteur dont les travaux sont le plus souvent cités quand il est question des interprètes et commentateurs d’Ibn ‘Arabi, au point que pendant longtemps les travaux et analyses de la doctrine d’Ibn ‘Arabi en Orient musulman ou dans le monde occidental contemporain furent conduits en référence aux travaux de Kâshânî plutôt que comme une étude directe des écrits d’Ibn ‘Arabi. En fait de source secondaire, les écrits de Kâshânî devinrent une sorte de source primaire, surtout en ce qui avait trait à ce qui sera appelé la doctrine de *wîhdât al-wujûd* – Unicité de l’Être. Les écrits de Kâshânî étant considérés comme plus *abordables* que l’œuvre d’Ibn ‘Arabi dont la complexité, la densité et le volume rebutaient les orientaux et dont la traduction ni même l’édition n’étaient facilement accessibles aux chercheurs occidentaux (et mêmes musulmans en fait).

relativement même aux sujets métaphysiques les plus abstraits, c'est sa constante référence au Coran et au Prophète (à travers ses hadiths), référence qui constitue pour lui la vision immédiate, la source expérientielle. Cette référence ne s'exprime pas seulement par des mots, mais aussi par des sensations que les initiés ressentent en lisant l'émir. Le lecteur avisé est alors convaincu que l'interprétation que fait l'émir des intentions et de la réalité du Coran et du prophète est sincère, authentique, et privilégiée. Comme le dit J.W Morris¹⁸⁷, ses intentions sont comprises par l'émir au niveau de la perception immédiate et c'est ce qui, de façon marquante, le rapproche tant d'Ibn 'Arabî.

Bien que ce ne soit pas l'objet du présent travail, il faut mentionner que l'émir a également abordé et développé dans ses écrits, souvent sous forme épistolaire, des sujets aussi variés¹⁸⁸ que l'économie, l'éthique, la technologie, la stratégie, l'hippologie et bien sûr la politique, car à la différence d'Ibn 'Arabî, en plus d'avoir été le pôle mystique de son temps, il fut aussi fondateur d'un État, chef militaire, acteur de la politique internationale de la fin du XIX^{ème} siècle et occupa bien d'autres fonctions.

Bien qu'Ibn 'Arabî ne fut pas confronté aux mêmes responsabilités séculaires que l'émir, la manière dont ce dernier les a accomplies a presque toujours été conforme à la

¹⁸⁷ *Ibid.*

J.W Morris ajoute à propos de l'équivalente puissance d'évocation des écrits de L'émir et ceux d'Ibn 'Arabî: « *But the best and most powerful of them, transcending and transforming those traditional poetic forms, directly express that decisive unitive—and truly universal—insight which is at the core of all of 'Abd al-Qâdir's (and Ibn 'Arabî's) writing, through daring reference to the theophany of the divine 'I, or in an intimate dialogue of the soul with God [...]. In translation, at least, these verses are surely as fresh and evocative as the more celebrated poems from Ibn 'Arabî's own lyrical Tarjumân al-Ashwâq. And if their underlying unity of insight and perception is such that they could hardly be distinguished, in that respect, from the works of the Shaykh al-Akbar, 'Abd al-Qâdir is clearly far from being a 'disciple' in the sense of an epigon. One's impression here, as throughout the Mawâqif, is not so much of dependency or derivation, but rather (to borrow his own language) of two equals drinking from a common Source* ».

¹⁸⁸ En fait des décennies durant, les travaux sur l'émir portèrent sur l'histoire politique de la résistance à la colonisation française, à la fondation de l'État algérien, à la biographie événementielle d'Abdelkader, à ses prises de position sur une palette incroyablement large de thèmes que celui-ci aborda fussent-ils civilisationnels, interreligieux, économiques, juridiques ou éthiques sans que la dimension mystique ne fût au centre de ces travaux même si elle transparaît de manière incidente. C'est que cette dimension est Akbarienne et ne peut donc être approchée de façon triviale. Il a fallu attendre d'abord la redécouverte d'Ibn 'Arabî par une première vague de chercheurs tels que R.A Nicholson (voir son ouvrage, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921) Asin Palacios (voir : *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931 dont existe une traduction française, *L'Islam christianisé : Étude sur le soufisme d'Ibn 'Arabî de Murcie*, Paris, Guy Trédaniel, 1982) puis par des auteurs contemporains tels que Michel Chodekiewicz, William C. Chittick, Claude Addas, Charles-André Gilis etc. Les écrits spirituels furent étudiés comme exégèse et porte d'entrée à la pensée d'Ibn 'Arabî dans une seconde phase sous l'impulsion d'orientaliste français puis de Michel Chodekiewicz (du moins, à ce qu'il nous a paru en parcourant la bibliographie ici utilisée et celles données par différents auteurs qui accordent une très grande estime au travail séminal de M. Chodekiewicz) qui dans la foulée de ses propres travaux fit école pour qu'aujourd'hui on s'intéresse à nouveau aussi aux enseignements Akbarien selon le prisme enrichissant de ceux que l'on qualifiera de *kadériens* en référence à Abdelkader.

pensée Akbarienne, chose particulièrement facile à constater durant la seconde moitié de sa vie, après son exil en Orient. Si on s'applique donc à comprendre l'émir, sa pensée et les fondements de son action à la lumière de la pensée d'Ibn'Arabî on découvrira dans ce qu'il a écrit et fait durant cette période, qu'il s'appliqua à mettre en pratique et à incarner en acte les concepts découlant de la pensée d'Ibn'Arabî. À la lumière des événements auxquels l'émir fut confronté et des connaissances et des savoirs que nous savons qu'il accumula, tant par l'étude de penseurs musulmans que par celle de philosophes tels que Platon ou Aristote. Il est facile de constater qu'il essaya toujours d'être congruent avec ses enseignements. Dans certains écrits, par exemple sa « *Lettre aux Français* »¹⁸⁹, il disserte sur la nature humaine, sur la perfection de l'homme connaissant (en opposition à l'ignorant) et sur le rôle essentiel des prophètes qui guident des groupes humains pour réaliser cette perfection et il appuie son discours sur des figures centrales de la pensée produite par la civilisation musulmane telles celles d'Avicenne (*Ibn Sinâ*), de Tûsi, ou d'Ibn Khaldoun qui n'étaient pas réputées être proches du soufisme.

À ce sujet, J.W Morris écrit :

What is remarkable here is 'Abd al-Qâdir's matter-of-fact reliance on that (reputedly extinct) intellectual tradition, apparently in no way felt to be incompatible with his Sufism or 'alien' to Islam, and the extraordinary clarity and serenity with which it helped him to comprehend and come to terms with the dramatic historical changes that marked his own life and times. As such, it is an appropriate reminder of other, no less universal and humanly significant dimensions of later Islamic thought which have since become, if anything, even more unknown (and misunderstood) than the manifold contributions of Ibn'Arabî and his interpreters.¹⁹⁰

L'émir passa quasiment les trois dernières décades de sa vie à Damas et sa principale occupation fut d'approfondir et d'enseigner la théosophie Akbarienne à un cercle de disciples formant une élite (*al-khussûs*)¹⁹¹; il en découla l'une de ses œuvres majeures, *Le Livre des haltes* [stations] en ce qui a trait au prêche et à la bonne guidance le (*Kitab al-Mawakif fi al-wa'adh wal-irshad*). Comme nous l'avons déjà dit plus haut, les enseignements écrits de l'émir constituent une collection d'interprétations du Coran et

¹⁸⁹ Émir Abdelkader, *Lettre aux Français : Notes brèves destinées à ceux qui comprennent, pour attirer l'attention sur des problèmes essentiels*. Tr. René R. Khawam, Paris, Phébus. 1977.

¹⁹⁰ *Ibid.*.

¹⁹¹ Dans le sens Akbarien du terme à savoir l'élite des quêteurs spirituels engagés sur la Voie soufie (voir par exemple W.C Chittick, op. cit. p. 268).

du Hadith portant la marque évidente de l'influence centrale d'Ibn 'Arabi, avec en plus un fin travail d'élucidation des points les plus difficiles de la pensée Akbarienne.

À l'image d'Ibn 'Arabi qui indiquait explicitement à plusieurs reprises que son œuvre était d'inspiration divine, l'émir le répète et l'expérimente dans les « haltes, stations » qui constituent pour lui les jalons de la Voie soufie. Dès la première station, l'émir explique que les soufis de [sa] Voie ne révoquent pas le sens littéral des Écritures et ne prétendent pas que l'interprétation qu'ils en donnent soit la seule valable; tout en confirmant la validité de la lecture littérale des textes sacrés, ils y trouvent des interprétations ésotériques non exclusives¹⁹².

Les enseignements Kadériens reposent sur le concept de l'Unité de l'Être¹⁹³ (*Wihdat al wujud*) qui correspond pour l'émir à la station mystique de la séparation (*fourqāne*), dans laquelle les créatures sont perçues comme subsistant en Dieu. À ce niveau de la réalité spirituelle, les attributs divins¹⁹⁴ sont simultanément présents et leur diversité est relative; il devient alors obligatoire d'accomplir les Commandements de Dieu, mais sans arrêter de remplir les devoirs qu'impose la vie en ce bas monde ainsi que le stipule la loi (*al-chāri 'ā*). Comme l'écrit, Weissman :

*The people of wihdāt al-wujud perceive God and His creation (al-Haqq wal-khalq), the internal things in the external and the external things in the internal, without each being concealed from the other. Knowing God (ma'rifa) means to perceive the reality from a combination of these two perspectives, the divine and the earthly.*¹⁹⁵

La compréhension de (*wihdāt al-wujud*) mène au concept de relation mutuelle entre Dieu et ses créatures. C'est comme si Dieu, en tant que créateur et non dans son Essence¹⁹⁶, était dans une relation que l'on pourrait qualifier avec nos mots de simples

¹⁹² Itzchak Weissman, *op. cit.* écrira à ce propos : « In 'Abd al-Qadir's eyes, the Qur'an thus constitutes a source of perpetual renewal in Islam, facilitating ever new interpretations that do not contradict the tradition, but rather add to it new layers of meaning, according to the revelations of the Sufi saints in every generation. The same holds true for the commandments of the Shari'a. »

¹⁹³ Ce concept pas toujours bien compris est aujourd'hui systématiquement utilisé en ce qui a trait à Ibn 'Arabi ou à ses interprètes il est bon de rappeler qu'al-cheikh El Akbar ne l'utilisa jamais comme tel.

¹⁹⁴ La Création n'étant qu'une manifestation des Noms — Attributs (*asmā' - siḥāt*) divins.

¹⁹⁵ *Ibid.*.

¹⁹⁶ Ce point est essentiel pour comprendre que les accusations d'hérésie contre Ibn 'Arabi et ses disciples ont souvent pour racine leur incompréhension du concept de Noms-Attributs comme relation entre cette Essence inconnaissable et ses créatures (voir à ce sujet les travaux de Michel Chodekiewicz et de William C. Chittick *passim*). Pour Ibn 'Arabi et l'émir, l'Être, auquel ils réfèrent n'est en aucun sens ambigu ou questionnable bien que notre compréhension (et celle des critiques d'Ibn 'Arabi) puisse renvoyer à autre chose. Comme le note W.C Chittick, *op.cit.*, p. 6, pour Ibn 'Arabi, l'Être *est ce qui est* vraiment, alors que

créatures¹⁹⁷ de mutuelle dépendance (*kal*¹⁹⁸-*mutadayifin*). À cet effet, Chodekiewicz rapporte les propos de l'émir qui dit :

L'existence du monde après son inexistence, chez notre Maître (Ibn'Arabî) et chez nous les gens du dévoilement divin, désigne la conscience que les (*a'yân thâbita*)¹⁹⁹ obtiennent d'elles-mêmes et de leurs états et le fait qu'elles deviennent les lieux de manifestation de l'Être vrai - al wujud (*Al-Haqq*) : car elles n'acquièrent pas l'être, mais seulement la fonction de lieux théophaniques. Quant à celui qui Se manifeste dans ces lieux de manifestation (*al-zâhir fi hâdhihi l-mazâhir*) c'est l'Être vrai et lui seul, nommé par les noms des possibles et qualifié par leurs attributs²⁰⁰.

En énonçant dans son style la formulation suivante d'Ibn'Arabî dans ses (*Futuhat Al makkiya*) qui lui a valu l'ire et l'indignation d'Ibn Taymiyya et des polémistes qui le suivront, l'émir en fait ne faisait que confirmer son appartenance à l'École de pensée de son maître Ibn'Arabî, comme le rapporte Chodekiewicz :

S'Il s'adresse à Son serviteur, c'est Lui qui est aussi l'ouïe et celui qui écoute; si [le serviteur] accomplit ce qu'Il a ordonné, c'est Lui qui est Celui qu'on obéit et celui qui obéit »²⁰¹. Les propos suivants d'Ibn'Arabî sont également rapportés : «Le Seigneur est Vérité et le serviteur est Vérité – (*Al-rabb Haqq*²⁰² *wa l-'abd Haqq*) [...]» et enfin : «Plût au ciel que je sache qui est soumis à l'obligation légale (*al-mukallaf*)! Si tu dis; c'est le serviteur, le serviteur est sans vie. Si tu dis : c'est le Seigneur, d'où lui survient l'obligation?»²⁰³

Aux yeux de plusieurs docteurs de la Loi (*al-'oulamas*), c'est là l'origine de ce qui est considéré comme étant *doublement blasphématoire*²⁰⁴ dans la pensée d'Ibn'Arabî et donc dans celle de l'émir, car Akbarien et Kadériens semblent dès lors identifier le Seigneur et le serviteur (*'abd*) et donc de remettre en cause la base même (*al-châri'â*). Dès que les écrits d'Ibn'Arabî ont commencé à être connus, vont débiter les procès

toute autre chose est plongée dans le brouillard et les brumes. Quand nous disons que quelque chose – d'autre que Dieu – 'existe', nous devons hésiter, marquer un temps d'arrêt et de réflexion en le disant. Dieu seul est totalement Être, absolue Plénitude, pure Conscience. Toute entité dans le cosmos est au mieux une pâle réflexion de certaines des qualités de l'Être.

¹⁹⁷ Car il est clair et répété dans toute l'œuvre d'Ibn 'Arabî et d'Abdelkader que les créatures sont en situation de totale indigence face à l'Être.

¹⁹⁸ C'est le mot *Kal* que nous rendons par *comme si*.

¹⁹⁹ Traduit comme étant les « haécécités éternelles », « entités immuables », « prototypes des créatures » par respectivement Michel Chodekiewicz, W.C Chittick et Itzhak Weissman pour désigner l'individualité de chaque créature

²⁰⁰ Michel Chodekiewicz, *Ibn 'Arabi, Les Illuminations de La Mecque*, op. cit, p 34, citant un passage de sa propre traduction du Livre des Stations de l'émir Abdelkader.

²⁰¹ *Ibid.* p. 36.

²⁰² Le mot *Haqq* pouvant être traduit comme nous le disions plus haut par Vérité, Réalité ou tout simplement Dieu dans la terminologie musulmane.

²⁰³ *Ibid.* p.36.

²⁰⁴ *Id.*

d'intention et les accusations directes d'incarnationnisme (*hulûl*) et de ce que Chodekiewicz appelle anti-nomianisme (*ibâha*) ou la non-nécessité d'avoir une conduite morale conforme à (*al-châri'â*) pour peu que l'on ait la foi. En fait, ce point crucial sur la réalité ontologique du serviteur est corrigé par la compréhension de l'enseignement Akbarien pris dans son ensemble. Cet enseignement qui n'est paradoxal qu'en apparence²⁰⁵ ne peut être analysé en ne se référant, comme le font les détracteurs de l'émir et d'Ibn'Arabî, qu'à des extraits pris hors du contexte de l'ensemble de la doctrine Akbarienne. Certains exotérismes ont réduit l'approche d'Ibn'Arabî et de l'émir, en ce qui a trait à l'attribution des actes, à un rejet (*al-châri'â*) et ont eu une interprétation simpliste de l'Unité de l'Être (*wîhdât al-wujud*), notion qu'ils ont considérée comme étant une tentative d'associer d'autres divinités à Dieu associationniste (*shirk*) en opposition au fondement de la religion islamique, déclaration de l'Unité de Dieu, le (*tawhid*).

La faculté rationnelle ne peut percevoir la manière dont Dieu peut Se manifester dans le cosmos, car, s'Il était similaire à Ses actes (ses manifestations), Il devrait avoir des attributs qui ne peuvent être appliqués qu'aux choses créées. Une saine faculté rationnelle comme en sont dotés l'homme parfait (*al-insane al kâmil*) et les gens du dévoilement ou de la Voie comprend ses propres limitations et accepte la réalité de la révélation²⁰⁶.

IX- L'homme parfait, accompli (*el-insane el-kâmil*)

En fait pour Ibn'Arabî et pour l'émir la notion de l'Homme Parfait, (*al-insane al kâmil*), combine deux notions : la première ayant trait au fait que Dieu est incomparable et l'autre, le fait qu'Il est similaire avec son serviteur. L'Homme Parfait (*al-insane al kâmil*) vacille constamment entre les deux notions chaque fois qu'il veut exprimer sa perception de la réalité. Pour lui, le fait incomparable de Dieu exprime sa faculté rationnelle, sa conviction de l'Unité de Dieu (*tawhid*) et sa capacité de saisir que le

²⁰⁵ D'où le paradoxe de la Loi : « *Je Lui rends grâce avec la gratitude de celui qui réalise que c'est par l'obligation légale (al-tâklîf) que devient manifeste le nom (Al-Ma'bûd) [le Seigneur, Celui qui est adoré] et que c'est par ce que recouvre la formule "Il n'y a de force et de puissance que par Dieu" qu'est manifesté la Générosité (al-jûd). Car si le paradis était la récompense de tes actes, comment pourrait-on parler de Générosité?* » Michel Chodekiewicz, op. cit. p. 37 citant un passage des *Fûtûhat* d'Ibn'Arabî.

²⁰⁶ Voir à ce sujet les travaux de W.C Chittick sur www.ibnarabisociety.org et dans son ouvrage op.cit., p. 29 et passim; idem, Sadr al-Din al-Qunawi, *on the Oneness of Being*, International Philosophical Quarterly, 21, 1981, p. 171.84; et idem, *Wahdat al-Wujud in Islamic Thought*, Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies, 10, 1991. Voir également Itzchak Weissman, op. cit.

cosmos est sous la Loi d'un Dieu qui doit être Un. Quant au fait de la similarité, il exprime son imagination, sa sensibilité, son acuité visuelle et spirituelle qui permettent de percevoir les théophanies de Dieu, ses automanifestations (*duhūr madahirihi*) ou ses autodévoilements (*tajalliat*) dans tout ce qui existe.

Le concept de l'Unicité de l'Être et, par voie de conséquence, l'unité transcendante des religions trouveront dans les commentaires de l'émir toute leur clarté et leurs significations. Pour Jacques Berque : « [...]'' La splendeur littéraire'' du Livre des Haltes risque de renverser bien des hiérarchies reçues et [...] la vraie renaissance (*Nahda*)²⁰⁷ n'est sans doute pas là où on la cherche. »²⁰⁸

En digne émule d'Ibn'Arabî l'émir refusa l'absolutisme de la croyance individuelle et mit l'accent sur l'unicité divine sous-jacente aux différents crédos. En prenant en charge la (re) — diffusion de la pensée de son maître Ibn'Arabî, l'émir exposa dans son enseignement des vues inacceptables pour l'exotérisme islamique comme dans ce passage : « Si les musulmans et les chrétiens m'écoutaient je ferais cesser leurs antagonismes et ils deviendraient des frères à l'extérieur et à l'intérieur. »²⁰⁹

Tout au long de son séjour à Damas, l'émir Abdelkader ne cessa de marteler cette transcendance des religions devant ses disciples et dans ses prêches à la mosquée des Omeyyades. Un de ces disciples, *al-cheikh* 'Illich, relaya l'émir dans son enseignement et eut un impact important sur certains traditionalistes occidentaux, comme René Guénon, Martin Lings, Frithjof Schuon²¹⁰, qui trouvèrent dans le soufisme Kadérien/Akbarien ce que l'Église leur refusait.

Vous qui croyez, prémunissez-vous envers Dieu, aspirez à trouver vers Lui
l'approche, faites effort sur Son chemin, dans l'espoir d'être triomphants.²¹¹

Ce verset fut commenté par l'émir comme suit :

²⁰⁷ La *Nahda* est la renaissance politique, culturelle et religieuse arabe (et de façon plus large musulmane) telle qu'elle commença à être théorisée vers la fin du XIX^{ème} siècle par Jamal Al-Din Al-Afghani, Muhammad Abduh, etc. La *Nahda* fut basée sur trois idées clés : l'unité politique et religieuse (*tawhid*); l'interprétation des textes-*tjtiḥād* à la lumière de la modernité plutôt que l'imitation *taqlid*; et la consultation-*shūrā* comme pendant au concept occidental de démocratie.

²⁰⁸ Jacques Berque, *L'Intérieur du Maghreb*, Gallimard, 1978, p. 512-513.

²⁰⁹ Bruno Étienne, *Abdelkader*, op.cit. p.250.

²¹⁰ Intellectuels occidentaux convertis à l'Islam et qui ont cheminé dans le soufisme.

²¹¹ Coran, V, 35.

En premier lieu, Dieu ordonne aux croyants de pratiquer la crainte de Lui (*al-taqwa*). Cela correspond à ce qu'on appelle chez nous la station du repentir — (*maqam al-tawba*) qui est la base de tout progrès sur la Voie et la clef qui permet de parvenir à la station de la réalisation (*maqam al-tāhqiq*). Celui à qui elle a été accordée, l'arrivée au but lui a été accordée, et celui à qui elle a été refusée, l'arrivée au but lui a été refusée. Ainsi que l'a dit l'un des maîtres'' ceux qui ne parviennent pas au but (*al-wūsūl*) c'est parce qu'ils n'ont pas respecté les principes (*al-ūsūl*). Dieu nous dit ensuite '' et cherchez un moyen d'accès vers Lui'' : c'est-à-dire après avoir maîtrisé la station du repentir en vous conformant à toutes ses conditions, cherchez un moyen d'accès. Ce moyen, c'est le maître dont l'affiliation initiatique (*nisbā*) est sans défaut, qui a une connaissance véritable de la Voie, des déficiences qui font obstacles et des maladies qui empêchent de parvenir à la gnose (*el-mā'rifa*), qui possède une expérience éprouvée de la thérapeutique, des dispositions tempéramentales et des remèdes qui conviennent. '' Et luttez sur Sa Voie'' : c'est là un ordre de se battre après avoir trouvé un maître. Il s'agit d'une guerre sainte (*djihād*) qui est menée sous le commandement du maître et selon les règles qu'il prescrit. On ne peut faire confiance au combat spirituel mené en l'absence d'un maître, sauf en des cas très exceptionnels, car il n'y a pas une guerre sainte unique, conduite d'une unique manière : les dispositions des êtres sont variées, leurs tempéraments très différents les uns des autres, et telles choses qui sont profitables à l'un peuvent être nuisibles à l'autre. »²¹²

Cette interprétation résume à elle seule l'approche de l'émir et permet de saisir le fait que tout son enseignement est marqué par la pensée Akbarienne d'une herméneutique différente de celles des exégètes littéralistes. Ceux parmi ces derniers qui se sont intéressés de bonne foi au soufisme ont parfois réussi à saisir l'approche Akbarienne dont le credo transcende les religions. Quant aux autres, nous pensons que leurs critiques sont liées à la méconnaissance qu'ils ont de l'enseignement *al-cheikh al-Akbar* Ibn'Arabî dans sa profondeur.

L'émir, en tant que musulman convaincu, dont la pratique et la compréhension dépassent la doctrine de l'exotérisme a mis en œuvre l'enseignement de son maître au Proche-Orient, là où coexistent tant bien que mal judaïsme, christianisme et Islam. Lui-même, en passant la plus grande partie de sa vie à Damas, a été confronté *au vivre ensemble*. Cette proximité avec les autres traditions religieuses l'a conforté dans sa pensée sur la transcendance des religions, et ce, malgré ses aléas avec le colonialisme français. En homme d'action et de contemplation, immergé dans cette spiritualité Akbarienne universelle, mais non syncrétiste, il n'hésita pas à servir de médiateur entre les différentes communautés et à œuvrer au bien de tous. C'est en soufi accompli qu'il faut analyser sa

²¹² Émir Abdelkader, *Kitab el Mawaqifs*, *mawqif* 197, dans la traduction de Michel Chodekiewicz, *Écrits Spirituels*, op. cit. p. 60-61.

vie et son action et c'est à partir de ses sources doctrinales et de son cheminement spirituel qu'il faut voir son parcours et ses engagements avec les hommes de son temps.

Plusieurs attributs et qualificatifs louangeurs ont été spécifiquement décernés à l'émir par des chercheurs et auteurs algériens et occidentaux pour le désigner et ce ne fut pas fait à la légère. Ceux qui se sont passionnés pour l'émir et par le fait même pour Ibn'Arabî, savent que si un attribut habite en quelqu'un, il finit par en émaner et par le désigner, car, dans la pensée Akbarienne si un attribut subsiste en quelqu'un alors c'est qu'il lui appartient et qu'il en a la prédisposition (*isti'dâd*) dans son « haecceité éternelle (*'ayn thâbita*). Ces attributs ne sont pas le résultat d'une exposition "bénéfique" au monde occidental comme le prétendent de façon un peu courte certains biographes français. C'est l'inverse; c'est grâce à sa prédisposition, son (*isti'dâd*), que l'émir réussira son adaptation de la pensée Akbarienne aux exigences du monde moderne. Selon Itzhak Weissman²¹³, son approche incluait trois points essentiels : l'emphase sur l'importance de la science pour le bien-être des êtres humains et la nécessité pour les musulmans de s'approprier cette science, la compassion envers l'humanité et l'appel emphatique à l'arrêt des jeux politiques (en particulier pour dépasser les objections religieuses quant à l'entrée dans la modernité des nations musulmanes).

Les enseignements d'Ibn'Arabî et de l'émir ont pour but de réaliser l'Homme Parfait, Accompli, (*al-insane al kâmil*) étant donné que la perfection de l'être humain, comparativement aux autres créatures, réside dans son intégration de deux Noms divins : le Manifeste — l'Extérieur — l'exotérique (*al-zahir*) et le Non-manifeste, l'Intérieur l'ésotérique (*al-bâtine*). Au niveau cosmique l'Homme Parfait, Accompli (*al-insane al kâmil*) est alors le microcosme (*al kâwn al jami'*) des réalités divines et terrestres. C'est cette dimension doctrinale Akbarienne dont l'émir est le dépositaire qu'utiliseront certains biographes de l'émir pour réfuter son adhésion à la franc-maçonnerie et d'autres pour la confirmer.

²¹³ Itzhak Weissman, op. cit.

Chapitre 3 : La Franc-maçonnerie

I- La franc-maçonnerie moderne

Nous nous contenterons, dans cette partie, d'une brève présentation de la franc-maçonnerie. Elle nous aidera à mieux comprendre certains enjeux relatifs à la polémique entourant le doute quant à l'adhésion de l'émir à une loge maçonnique.

La franc-maçonnerie moderne est une société philanthropique et philosophique²¹⁴. Née au XVIIIème siècle, elle se basait sur deux principes. Le premier est l'élévation de l'esprit humain vers la connaissance, dans laquelle doivent se résoudre tous les antagonismes. Le deuxième est l'ouverture aux religions qui doivent être respectées par tous, car au cours de l'histoire, « Chacune d'elle a pris une forme différente et toutes convergent vers la plus ancienne, celle qui est dans le cœur : au dessus de la loi qui ne comprend pas et se cramponne. »²¹⁵

La maçonnerie moderne universelle qui nous intéresse avait, avant 1877, un point de vue traditionnel fondé sur la révélation qui intégrait la franc-maçonnerie, dite des origines, dans la perspective générale du salut et de la libération ouverte par les révélations monothéistes.

Dans sa structure régulière, cette maçonnerie comporte trois principaux degrés : le grade d'apprenti, le grade de compagnon et le grade de maître.

1. L'apprenti est le novice qui effectue un travail, tant intérieur qu'extérieur, sous la direction du maître et en convivialité avec le compagnon.
2. Le compagnon est celui en qui le travail intérieur, sous la direction du maître, commence à produire ses fruits au-dedans et au-dehors.

²¹⁴ Complètement secrète pour certains, dans un flou voulu pour d'autres, il s'agit d'une institution souvent controversée qui pouvait susciter des discours parfois haineux dans plusieurs pays où elle a souvent été accusée de *conspirasionnisme*. L'anti-maçonnisme est né de la méfiance des secrets supposément gardés par les francs-maçons, leur occultisme, leur élitisme et leur parenté idéologiques avec les philosophes des Lumières et leur esprit de conspiration. L'anti-maçonnisme s'est exprimé sous forme de critiques religieuses, politiques ou même médiatiques lorsque certains de ses membres étaient impliqués dans des scandales financiers, économiques ou même militaires. La très abondante littérature antimaçonnique alimente l'imaginaire collectif et les soupçons fondés ou non (il semble qu'il soit encore difficile de nos jours de se prononcer sur cela sereinement à cause du relatif secret des francs-maçons et des réactions épidermiques qu'ils peuvent provoquer chez certains).

²¹⁵ Alain Pozarnik, *Les francs-maçons : architectes de l'avenir*, Paris, Éditions Dervy, 1999.

3. Le maître est celui qui a atteint l'état de la perfection humaine et qui a la possibilité d'ouverture sur certains états supérieurs. En tant que tel, le maître est habilité à guider et enseigner toute personne qualifiée, afin que celle-ci opère sa réalisation spirituelle.²¹⁶ (Il s'agit ici d'une similitude avec le soufisme).²¹⁷

À partir de 1877, la maçonnerie française non déiste diffuse un point de vue positiviste qui renonce à toute compréhension religieuse. Son support est une connaissance théorique et discursive, certes nécessaire, mais insuffisante d'un point de vue soufi pour la réalisation d'un état spirituel. Cette approche spéculative fit peu à peu dévier la maçonnerie de sa vocation spirituelle originelle vers des préoccupations politico-sociales.

D'après les historiens maçonniques, la date de la création de la franc-maçonnerie moderne fut le 24 juin 1717, lorsque quatre petites loges de Londres se sont réunies sous une même grande direction. Le pasteur écossais, James Anderson, est considéré comme l'initiateur de la franc-maçonnerie moderne. Ce dernier, proche des loges purement opératives et fréquentant les loges qui acceptaient les érudits spéculatifs, fut désigné pour modifier les anciennes chartes. Afin de les rendre plus universelles, il intégra les connaissances expérimentales et rationnelles aux connaissances²¹⁸ de nature spirituelle. C'est en 1723 que les obligations et constitutions rédigées par Anderson virent le jour, après des débats houleux entre les loges opératives et spéculatives.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ Les analogies entre soufisme et franc-maçonnerie sont légions chez des auteurs comme Bruno Étienne, ou d'autres francs-maçons qui s'intéressèrent à la spiritualité musulmane. Mais une observation précise de ceux que les uns et les autres entendent à travers certains concepts peut prêter à confusion et mener de notre point de vue à un spiritualisme syncrétiste que nous n'avons pas quant à nous pu justifier ni à la lecture des documents franc-maçons accessibles ni dans la pensée soufie. Ainsi de ce que nous avons compris des objectifs de la franc-maçonnerie c'est qu'elle vise à la réalisation spirituelle et à la perfection humaine. De même, les plus hauts rangs soufis sont occupés par "ceux qui ont vérifié" (*al-muhaqqiqūn*), c'est-à-dire ceux qui ont vérifié la véracité de leur vision de Dieu à chaque niveau d'existence. C'est que le soufi se pose d'abord la question de sa réalisation spirituelle : comment trouver Dieu? Comment relever les voiles qui empêchent de voir Dieu? Et comme le note W.C Chittick op.cit. p. 4 : « *Finding [...] is never just epistemological. Being precedes knowledge in God as in the world; nothing knows until it first exists. And as the oft-quoted Sufi saying maintains, "None knows God but God." Both knowledge and being are finding.* » Le soufi a d'abord pour objectif la connaissance de Dieu et sa réalisation en tant que serviteur de celui-ci par cette connaissance même; il ne nous a pas semblé que ce fût le cas pour la franc-maçonnerie d'avant 1877, d'où notre précaution quant aux conclusions d'analogie que certains tirent à notre avis trop hâtivement.

²¹⁸ Qui ne sont pas d'après ce que nous avons pu en lire les mêmes que celles dont parle l'émir, car les statuts épistémologiques et ontologiques de la connaissance dans la pensée Akbarienne ont pour fondement la connaissance de Dieu (par Dieu pour l'élite soufie — *ahl al-ikhtisās*).

Sous sa forme Andersonienne, la maçonnerie sera introduite en France vers 1725. Elle s'organisera progressivement, d'abord autour du Grand Orient de France (G.O.D.F) en 1773. Bien qu'étant la plus importante, cette obédience ne sera jamais la seule sur le territoire français. Cependant, nous ne nous intéresserons ici qu'au G.O.D.F, car c'est l'une de ses loges fédérées qui approcha l'émir pour l'initier ou à tout le moins le recevoir²¹⁹. Il reste que nous pensons que l'important texte des Constitutions dites d'Anderson²²⁰, ainsi que leur évolution, est intéressant à analyser. Afin d'éclairer la relation de l'émir Abdelkader à la franc-maçonnerie.

Ainsi, à ses débuts modernes, la franc-maçonnerie stipulait dans l'article premier des Constitutions :

Tout maçon est obligé en vertu de son titre d'obéir à la loi morale; et s'il comprend bien l'art, il ne sera jamais un athée stupide, ni un irrégulier libertin. De la même manière que dans les temps passés, les maçons étaient obligés, dans chaque pays, de professer la religion de leur patrie ou nation, quelle qu'elle soit, dans les temps actuels, il nous a semblé plus à propos de ne pas obliger à plus²²¹ qu'à cette religion²²² sur laquelle tous les hommes sont d'accords laissant chacun libre d'avoir son opinion particulière [...].²²³

Cet article fut modifié par Anderson en 1738 pour devenir :

²¹⁹ D'après ce que nous avons pu en comprendre dans nos lectures, l'initiation se déroulerait ainsi : le candidat accepté par la loge est initié au cours d'une cérémonie particulière faite d'une série d'épreuves qui mènent symboliquement l'impétrant d'un état d'obscurité, d'aliénation et d'enfermement à un état d'illumination, d'ouverture et de liberté. Les premiers signes de reconnaissance lui sont alors enseignés et le profane devient apprenti. Nous comprenons mal comment il fut envisagé d'initier l'émir, alors qu'il était déjà considéré par les siens soufis comme étant l'un de ceux qui ont vérifié, *al-muḥaqqiqūn*, soit le plus haut statut qu'un gnostique musulman puisse atteindre. Plutôt que d'en faire un apprenti d'une Société, il aurait fallu en faire un Maître d'exception (voir à cet effet la conception de l'émir relativement à l'initiation au mawqif 197, voir *supra*). Néanmoins, cela n'exclut en rien la possibilité que l'émir ait accepté une initiation chez les francs-maçons y voyant ainsi l'occasion de connaître l'autre. Comme Akbarien, il sait qu'avec l'Unicité de l'Être vient l'infinie variété de ses théophanies. L'émir, *connaissant par Dieu ('arīf bi-Llah)*, voit celui-ci en toute chose et est capable de reconnaître les signes de Sa présence « *dans les horizons et dans son âme* » in Coran 41, 53.

²²⁰ Les Constitutions d'Anderson sont considérées comme l'un des textes fondamentaux de la franc-maçonnerie moderne sa version originale étant considérée comme très religieusement très tolérante pour l'époque.

²²¹ Ouvrant donc la possibilité qu'il y eut un *plus!*

²²² Le singulier est voulu nous a-t-il semblé, car dans le langage codé de la franc-maçonnerie cela renvoie à la religion dite noachite (en référence au prophète Noé, *Nouh*), une sorte de religion primordiale, universelle et sans dogme. Si ces articles ont été (correctement) traduits à Abdelkader, peut-être y a-t-il vu le (*dīn qayyim*) d'Ibn 'Arabi ou la religion pérenne (la *religio perennis* selon la formule de M. Chodekiewicz, *Abdelkader, op.cit., p 60*) dont l'expression la plus aboutie et parfaite par Dieu pour les hommes est la Loi mohammadienne (et non une Loi noachique tant est que celle-ci fut accessible).

²²³ José A. Ferrer-Benimeli, *Les archives secrètes du Vatican et de la franc-maçonnerie*, Édition Dervy, 1989 France p. 37.

Un maçon est obligé par sa tenure d'obéir à la loi morale en tant que véritable noachite et s'il comprend bien le métier, il ne sera jamais un athée stupide²²⁴, ni un libertin irrégulier [...] la maçonnerie existant dans toutes les nations, même de religions diverses, ils [les maçons] sont maintenant tenus d'adhérer à cette religion sur laquelle tous les hommes sont d'accords²²⁵ [...] c'est-à-dire être hommes de bien et loyaux, hommes d'honneur et de probité, quels que soient les noms, religions ou confessions qui aident à les distinguer [...]²²⁶.

Après plusieurs péripéties organisationnelles, toute la franc-maçonnerie adopta la version suivante :

Concernant Dieu et la religion : un maçon est obligé, de par sa tenure, d'obéir à la loi morale et s'il comprend bien l'Art, il ne sera jamais un athée stupide ni un libertin irrégulier. De tous les hommes, il doit le mieux comprendre que Dieu voit autrement que l'homme, car l'homme voit l'apparence extérieure alors que Dieu voit le cœur [...]. Quelle que soit la religion de l'homme ou sa manière d'adorer [...], pourvu qu'il croie au glorieux Architecte²²⁷ du ciel et de la terre et qu'il pratique les devoirs sacrés de la morale. Les maçons s'unissent aux hommes vertueux de toutes les croyances [...], on leur apprend à voir les erreurs de l'humanité avec compassion et à s'efforcer, par la pureté de leur propre conduite, de démontrer la haute supériorité de la foi particulière qu'ils professent [...].²²⁸

En retirant les éléments christianisés de ses constitutions, la franc-maçonnerie se présente sous la forme d'une société universelle; elle s'adresse ainsi à tous les hommes quelques soient leurs croyances. En s'appuyant sur les anciennes traditions de la maçonnerie des origines et en affirmant de nouveaux principes moraux et sociaux, les Constitutions d'Anderson auront permis de rassembler beaucoup d'esprits brillants de l'époque (philosophes, mathématiciens, historiens, etc....) qui sont en quête d'une modernité qui maintiendrait la tradition comme référence tout en favorisant l'émergence d'une personnalité nouvelle, libre et spirituelle. La seconde édition des constitutions, en 1738, conforta les maçons dans les objectifs d'universalité de leur société. Cette franc-maçonnerie axera ses efforts sur l'aide à la réalisation d'un être nouveau capable de s'intégrer harmonieusement dans le grand édifice de l'humanité.

D'une manière symbolique [...], la cathédrale à construire ne sera plus un temple de pierre. [...] l'édifice qu'il faudra élever pour l'honneur et la gloire du Grand

²²⁴ Ce qui à notre avis n'exclut ni l'athéisme, ni l'esprit libertin, mais la stupidité et l'irrégularité.

²²⁵ Affirmation pour le moins péremptoire.

²²⁶ Voir le site : <http://www.franc-maçonnerie.org/menu-gauche/histoire-fm/constitutions-a-htm>

²²⁷ S'il y a ici dans ce texte franc-maçon une allusion à l'unicité de Dieu (rappelons qu'elle est au cœur de la doctrine islamique et de la polémique entre les akbariens et les littéralistes à propos du *tawhid*), elle ne peut être à notre avis qu'allusive par l'utilisation du singulier pour Dieu ou le *glorieux Architecte* de l'Univers. Mais l'émir comme son maître Ibn 'Arabi sont comme leurs écrits le disent explicitement des adeptes (virtueuses) de l'allusion subtile (*ishara*) et n'ont pas toujours recours à l'exégèse (*tafsir*) proprement dite pour se faire comprendre ou pour comprendre ce qui leur est donné à lire, entendre ou voir.

²²⁸ <http://www.franc-maçonnerie.org/menu-gauche/histoire-fm/constitutions-a-htm>

architecte de l'Univers sera la cathédrale de l'Univers, c'est-à-dire l'humanité elle-même. Le travail sur la pierre brute destinée à devenir cubique [...] sera l'homme [...]. Chaque outil ou instrument des tailleurs de pierre recevra un sens symbolique : l'équerre pour contrôler les actions; le compas pour se maintenir dans les limites avec tous les hommes, spécialement avec les Frères-Maçons. Le tablier, symbole du travail [...] l'égalité; les gants blancs qui rappellent au franc-maçon qu'il ne doit jamais se salir les mains avec l'iniquité; finalement la Bible²²⁹, pour contrôler ou gouverner la foi.²³⁰

Cette maçonnerie se tourna définitivement vers l'Homme en l'engageant dans la vie de la cité et de l'univers. Cette nouvelle orientation se propagea dans toutes les loges et aura un succès retentissant à travers le monde. L'abandon de certains rites anciens et l'appréhension des frères de voir la franc-maçonnerie devenir plus une association profane qu'un ordre initiatique provoquèrent toutefois certaines résistances au sein de loges opératives. Au début du XIX^{ème} siècle, des compromis sont trouvés entre les différentes loges opératives (ayant pour origine les francs-maçons bâtisseurs, de cathédrales entre autres) et les loges dites spéculatives qui en Angleterre s'uniront pour donner naissance à la Grande loge d'Angleterre (24 juin 1717).

En mettant de côté les différences religieuses, raciales et ethniques, la franc-maçonnerie devient un produit du Siècle des Lumières. Elle saura conquérir des hommes épris des mêmes valeurs à travers le monde. Son discours inclusif et éthique trouvera écho même auprès de certaines élites musulmanes, longtemps cataloguées comme imperméables à toute ouverture spirituelle. Ainsi, à la suite des campagnes napoléoniennes au Moyen-Orient, des déboires de l'Empire ottoman et des premières invasions coloniales, des loges ont été créées en Orient, notamment en Égypte, en Syrie, au Liban, en Turquie, en Iran et en Afrique du Nord²³¹.

La franc-maçonnerie moderne, d'essence britannique et constituée par James Anderson (1678–1739) pasteur écossais et par John Théophilus Desaguliers (1683 -1744) scientifique né en France, fils d'un pasteur huguenot réfugié en Angleterre après la Révocation de l'Édit de Nantes, est d'une certaine façon le résultat des guerres de religion qui ravagèrent l'Europe au XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle. Pendant cent cinquante ans, la vie politique en Angleterre s'était réduite à des luttes religieuses et n'arrivait pas à fixer la religion de la

²²⁹ Des références claires à la Bible sont encore présentes dans la première moitié du XVIII^{ème} siècle, mais déjà l'homme a pris le pas sur Dieu comme point focal de la pensée franc-maçonne qui passe de la cathédrale bâtie par les maçons à l'humanité nouvelle à réaliser par le travail.

²³⁰ José A. Ferrer-Benimeli op, cit. p. 36-37.

²³¹ Afrique du Nord qui n'avait pas encore le découpage politique national précis d'aujourd'hui.

majorité de la population. Ces luttes sans fin entre anglicans, catholiques, protestants, conformistes et non-conformistes, ainsi que les réformés de différentes classes et tendances, obligeront le dernier des Stuarts, Charles II, à pratiquer clandestinement sa religion et à laisser à la Réforme la direction de la vie spirituelle. À la même époque en France, Louis XIV, voulant unifier la religion de ses sujets, révoque l'Édit de Nantes qui depuis Henri IV donnait une certaine liberté de cultes aux protestants. Plusieurs éléments, autres que les guerres de religion en Europe, peuvent être rattachés aux causes ayant amené la franc-maçonnerie à se réformer. Mais à notre avis, elles ne sont pas essentielles pour comprendre la relation de l'émir Abdelkader avec les francs-maçons. Ce qu'il faut noter c'est que cette société s'est d'emblée voulue comme un modèle de réforme, à une époque où toute forme d'ouverture, en dehors de la chrétienté, était inexistante. James Anderson traite la question religieuse d'une manière libérale. Il manifeste un grand esprit de tolérance, tout en proclamant l'existence d'un Principe Créateur, sous le nom du Grand Architecte de l'Univers. Est-ce que Anderson voulait que la franc-maçonnerie offre au monde une morale universelle? En se défaisant de l'invocation à la très Sainte Trinité, à la vierge Marie et aux quatre saints couronnés²³² et en affirmant l'esprit de fraternité, de solidarité et de liberté de conscience, il a ouvert grande la porte à tous les hommes pour qu'ils rejoignent son idéal. La franc-maçonnerie se donne ainsi implicitement la mission de conquérir, ou à tout le moins, de guider les êtres humains indépendamment de leur race, de leur religion et ou de leur ethnie.²³³

Ces idées furent rejetées par l'Église qui ne pouvait admettre que la religion à laquelle font référence les Constitutions dites d'Anderson, ne soit pas la religion catholique, qui traditionnellement était la religion de la franc-maçonnerie; c'est pour cette raison que l'Église décida de combattre la franc-maçonnerie. Certaines loges européennes se trouvant entre autres en France et en Suède essaieront d'interpréter de manière relaxée les Constitutions d'Anderson de façon à montrer que la religion à laquelle il y est fait référence, en particulier dans les différentes versions de l'article 1^{er}, est la religion catholique :

²³² Quatre saints martyrs, patrons dans toute l'Europe des tailleurs de pierre et des maçons, vénérés dans l'ancien compagnonnage germanique, Claudius étant représenté avec une équerre, Nicostratus, avec le compas, Castorius avec la règle et un livre ouvert, Symphorianus, avec le niveau et un sceptre.

²³³ Là se trouvent déjà les germes de ce qui allait être les fondements des critiques religieuses (abandon des références chrétiennes) et politiques (hégémonisme supranational).

Un maçon est obligé par son état de se soumettre à la morale et s'il comprend bien cette règle il ne sera jamais un athée, ni un libertin sans religion. Dans les siècles passés, les francs-maçons étaient dans l'obligation de professer la religion catholique. Maintenant, on ne tient pas compte des sentiments particuliers pourvu qu'ils soient chrétiens [...].²³⁴

Dans un autre document connu daté du 27 décembre 1735, il est écrit :

[...] Même si dans les siècles passés, les maçons devaient professer la religion du pays où ils vivaient, depuis déjà un certain temps on a jugé plus à propos d'exiger d'eux seulement la religion sur laquelle tout chrétien est d'accord, laissant à chacun ses opinions particulières.²³⁵

II- La franc-maçonnerie française et le convent de 1877

Bien que les frères maçons aient en général des conceptions spirituelles et philosophiques différentes, voire divergentes, ils n'ont cessé de faire référence d'une manière explicite au Grand Architecte de l'Univers dans leurs réceptions, serments, symboles et discours.

Pour les besoins du présent travail, portant sur le compagnonnage controversé de l'émir Abdelkader avec la franc-maçonnerie, nous nous sommes intéressés à une période bien circonscrite (1865-1877) de la franc-maçonnerie française du Grand Orient de France (G.O.D.F), à ses sphères d'influence, ainsi qu'aux bouleversements qui s'y sont produits par rapport à l'évolution de la franc-maçonnerie, en ce qui a trait à la religion. En effet, le G.O.D.F a pris graduellement une coloration de plus en plus laïque, voir anticléricale. Nous nous sommes concentrés sur la révision de l'article 1^{er} des Constitutions d'Anderson et sur les conséquences qu'il aura, sur les loges françaises en général, et potentiellement sur la relation de l'émir avec le G.O.D.F.

L'évolution de la rédaction de cet article aura pour résultat de faire disparaître, dans le dernier quart du XIX^{ième} siècle (1877), la dimension religieuse et les croyances associées qui constituaient le fondement même de la franc-maçonnerie originelle, rompant ainsi la continuité et la compréhension de ce qu'ont été et de ce qu'ont fait les frères maçons du siècle précédent.

²³⁴ José A. Ferrer-Benimeli op, cit. p. 44.

²³⁵ *Ibid.* p. 45.

Jusqu'au début de la première moitié du XIX^{ième} siècle, on assista, dans la franc-maçonnerie française en général et au G.O.D.F en particulier, à des prises de position, générant des tendances et des mouvements idéologiques qui se sont affrontés pendant presque un siècle. L'une de ces tendances voulait faire de la franc-maçonnerie une forme achevée de la *religion naturelle*²³⁶, admettant ainsi l'existence du Grand Architecte en insistant sur le fait que dans chaque être humain, il existe un principe immatériel, immortel et inconnaissable : l'âme. Ce courant traditionaliste se réfère à l'article premier des constitutions d'Anderson :

[...] la franc-maçonnerie est un ordre initiatique traditionnel et universel, fondé sur la fraternité. Elle constitue une alliance d'hommes libres et de bonnes mœurs, de toutes races, de toutes nationalités et de toutes croyances... Elle a pour but le perfectionnement de l'humanité; à cet effet, les francs maçons travaillent à l'amélioration constante de la condition humaine, tant sur le plan moral et sur le plan spirituel et intellectuel que sur le plan du bien-être matériel.²³⁷

Face à cette tendance se développa un mouvement de libres-penseurs positivistes qui préféraient une franc-maçonnerie qui affirme et enseigne l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, mais qui accepte la possibilité d'admettre en loge tout homme fut-il athée. Ainsi pour une déclaration de principes clôturant le Convent²³⁸ de Lausanne du 22 septembre 1875 fut-il écrit :

[...] La franc-maçonnerie proclame comme elle a proclamé dès son origine, l'existence d'un principe créateur, sous le nom de Grand Architecte de l'Univers. Elle n'impose aucune limite à la recherche de la vérité et c'est pour garantir à tous cette liberté qu'elle exige de tous la tolérance. La franc-maçonnerie est donc ouverte aux hommes de toute nationalité, de toute race, de toute croyance. Elle interdit dans les ateliers toute discussion politique et religieuse; elle accueille tout profane, quelles que soient ses opinions en politique et en religion dont elle n'a pas à se préoccuper, pourvu qu'il soit libre et de bonnes mœurs.²³⁹

Apparut aussi un troisième courant matérialiste athée, tenant de la liberté absolue de conscience (probablement né de la Révolution française) qui s'opposa à la France

²³⁶ La religion naturelle représente, selon Michel Liégeois, la religion des philosophes qui entendent faire de la raison ou "lumière naturelle" le fondement de toute connaissance, mais surtout la base d'un déisme et d'une morale universelle, capable de se débarrasser de dogmes irrationnels et autoritaires et de mettre fin au relativisme historique et culturel des différentes religions révélées. (Voir à ce sujet Michel Liégeois : <http://www.philoplus.com/philos/hume2.php>)

²³⁷ Jean-Pierre Bayard, *Credo maçonnique*, Éditions, Dangles Paris, 2006, p. 12.

²³⁸ Ce mot désigne un congrès dans la terminologie maçonnique.

²³⁹ *Ibid.* p. 14-15. Il est nécessaire de rappeler que la Révolution française a eu lieu en 1789 et qu'elle a produit la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen dont l'influence nous semble évidente dans ce texte franc-maçon.

catholique et conservatrice et qui se dirigea vers l'anticléricisme et l'a-religion. En 1867 un orateur issu de ce courant tint les propos suivants :

C'est en effet sur la libre pensée, le libre examen que la franc-maçonnerie fonda sa légitime influence. Chez elle, la conscience trouve un asile sûr et respecté. Et si certaines doctrines sont plus particulièrement chères à la majorité d'entre nous, ce n'est pas parce qu'elles sont inscrites dans d'antiques Constitutions ou consacrées par des traditions respectables qu'on pourrait les considérer par là comme échappant à tout examen. Bien décidés d'ailleurs à en faire le sacrifice le jour où la fausseté nous en sera démontrée pour nous rallier aux vérités nouvelles qui pourront surgir du débat.²⁴⁰

S'attaquant aux Constitutions d'Anderson l'orateur ajoutera :

L'organisation actuelle du rite écossais n'est qu'une gérontocratie autoritaire, anonyme, absolue, ayant la prétention d'imposer non seulement des discours plus ou moins arbitraires, mais de véritables dogmes sans rapport avec les tendances actuelles de la maçonnerie active et intelligente.²⁴¹

Ces déclarations ont été annonciatrices de ce que devint plus tard la franc-maçonnerie française et de sa rupture avec les autres obédiences. Le Conseil de l'Ordre maçonnique français, qui s'était réuni en juillet et août 1876, examina les 51 vœux présentés au cours du convent de 1875 qui demandaient entre autres la suppression de la référence à Dieu et à l'immortalité de l'âme. Le convent qui s'en suivit le 11 septembre 1876 fut dans l'obligation de trancher, sachant toutefois que cette suppression, inopportune pour certains, allait provoquer des problèmes de conscience à des milliers de frères maçons et allait les éloigner des temples, compromettant ainsi les relations avec les obédiences étrangères. Ainsi, le délégué de la loge d'Alexandrie en Égypte a : « [...] fait valoir les problèmes que posera la disparition de Dieu en pays musulman où la maçonnerie est un lien entre les communautés. »²⁴²

La question fut renvoyée aux loges, comme le prévoyait la constitution de l'Ordre. Mais l'obédience égyptienne (qui a initié l'émir par procuration à la loge Henri IV) rompit avec celle de Paris, avant même que le vote ne fût acquis.

Le 10 septembre 1877, le convent se réunit de nouveau pour débattre de la modification de l'article 1^{er}. À cette occasion, le rapporteur souligna ainsi certaines objections qui ont été formulées par des membres du G.O.D.F :

²⁴⁰ André Combes, *Histoire de la franc-maçonnerie au XIXe siècle*, Édition du Rocher, 1999, Monaco, p 61.

²⁴¹ *Id.* p 61.

²⁴² *Id.* p 139.

La suppression des références religieuses provoquerait la rupture avec des obédiences amies et un schisme au sein du Grand Orient; elle permettrait aux adversaires de l'Ordre de proclamer qu'il est devenu athée et la conjoncture politique serait défavorable, puisqu'on avait même craint que le convent ne puisse se tenir. » Il rappela toutefois « que les modifications précédentes n'ont pas provoqué de rupture et affirme [à tort²⁴³] que plusieurs autres obédiences (les Grandes loges de Buenos Aires et de Hongrie, le Grand Orient d'Italie ont déjà opéré la réforme.²⁴⁴

Le convent proposa alors la définition suivante en remplacement de l'article 1^{er} :

La franc-maçonnerie, institution essentiellement philanthropique, philosophique et progressive, a pour objet la recherche de la vérité, l'étude de la morale universelle, des sciences et des arts, et l'exercice de la bienfaisance. Elle a pour principes la liberté absolue de conscience et la solidarité humaine. Elle a pour devise : Liberté, Égalité, Fraternité.²⁴⁵

Comme prévu, cet amendement provoqua une rupture avec les autres obédiences et le G.O.D.F fut obligé d'expliquer que cette suppression n'impliquait pas l'interdiction de parler de la religion.

Certaines raisons sont avancées par les chercheurs pour expliquer ce qui a permis la modification de l'article premier des constitutions d'Anderson en 1877 comme :

- La Révolution française qui opposa la France catholique et conservatrice à la France républicaine libre et le glissement de la France anti-catholique vers l'anticléricalisme et l'irrégion.
- Les condamnations successives de la franc-maçonnerie par la papauté (Pie VII, Léon XII puis Grégoire XVI).
- La condamnation de la modernité par l'Église romaine avec l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* de 1864²⁴⁶ critiquant la modernité issue du Siècle des Lumières.
- Le renversement de tendance au sein de la libre pensée dans laquelle les spiritualistes et les déistes deviennent minoritaires face aux positivistes, aux matérialistes et aux athées.

²⁴³ *Id.* p 141. Seul le Grand Orient de Belgique, en 1872, avait voté la réforme. Celui d'Italie ne suivit pas l'exemple du G.O.D.F et l'Obédience argentine revint sur sa décision.

²⁴⁴ *Id.* p 141.

²⁴⁵ *Id.* p 142.

²⁴⁶ Dont le titre exact est : *Recueil renfermant les principales erreurs de notre temps.*

- La politisation des loges françaises et l’afflux des républicains dans les loges qui participent aux élections de 1876-1877 durant lesquelles on recensera en 1879 « 74 députés et 21 sénateurs franc-maçons et républicains. »
- Les attaques de l’Église contre l’ordre maçonnique attirent la sympathie d’une jeune génération, foncièrement anticléricale, aspirant à plus de liberté et prête à engager les réformes sociales que l’Église romaine n’a pas su ou voulu engager dans des domaines, tels que l’émancipation féminine, le prolétariat, le pacifisme, l’essaimage des sciences naturelles et de la technologie, etc.

Les membres proches de ce mouvement au sein de la franc - maçonnerie finirent en 1877 par demander la suppression de la référence à Dieu :

[...] cette formule [...] nous paraît tout à fait inutile et étrangère au but de la maçonnerie. Quand une société de savants se réunit pour étudier une question scientifique, se sent-elle obligée de mettre à la base de ses statuts une formule théologique quelconque? Non, n’est-ce pas? Ils étudient la science indépendamment de toute idée dogmatique ou religieuse. Ne doit-il pas en être de même de la maçonnerie? Son champ n’est-il pas assez vaste, son domaine assez étendu, pour qu’il ne lui soit point nécessaire de mettre le pied sur un terrain qui n’est point le sien [...] ²⁴⁷.

Sur ces bases l’Ordre décide le 13 septembre 1877 de modifier l’article 1^{er} des Constitutions d’Anderson et d’en abroger les éléments faisant référence au Grand Architecte de l’Univers. Tous ces événements ne furent pas sans conséquence sur la relation du G.O.D.F avec la franc-maçonnerie anglo-saxonne, qui prit la forme d’une rupture initiée par : « La Grande loge d’Irlande [...], le Suprême Conseil d’Angleterre, la Grande loge d’Écosse [...]. Puis la Grande loge Unie d’Angleterre [...] » ²⁴⁸

On ne peut affirmer que tous les frères maçons français de l’époque furent antireligieux ou areligieux, mais ils furent en majorité gagnés par les idées laïques. Ils compensèrent ce qui a été supprimé des fondements andersoniens de la maçonnerie en créant des œuvres philanthropiques et en apportant un soutien financier à diverses œuvres de charité. Le débat entre les tenants de la liberté absolue de conscience et les irrégieux

²⁴⁷ Yves Hivert-Messeca, *Chaîne d’union*, n° 33, juillet 2005, Éditions CONFORM, Paris, France. (Revue maçonnique éditée par le G.O.D.F).

²⁴⁸ André Combes, op. cit. 143-144. La grande loge Provinciale d’Angleterre fera savoir à une des loges françaises que dorénavant elle ne recevra que des frères maçons dont les diplômes font mention du Grand Architecte de l’Univers et qui feront une déclaration de croyance en Dieu.

intransigeants reste d'actualité jusqu'à aujourd'hui alors qu'une loge du Grand Orient de France sur six invoque encore le Grand Architecte de l'Univers.

III- Les évènements de Damas

Ainsi que le rapportent Xavier Yacono et Bruno Étienne, les événements de Damas en 1860 furent la cause et le point de départ du déclenchement du processus de réception de l'émir à la franc-maçonnerie. Le 9 juillet 1860, les chrétiens de Damas sont attaqués par les Druzes, les Kurdes et les bédouins damasquins qui habitent la périphérie de la capitale syrienne, avec la complicité des soldats turcs du gouverneur ottoman de Syrie, Ahmed Pacha²⁴⁹.

L'émir, alerté par ces événements, se présenta sans armes, accompagné de quelques fidèles, pour apaiser la foule et l'apostropher en ces termes :

Oh, mes frères! leur dit-il, votre conduite est impie. Sommes-nous donc dans un jour de poudre, pour que vous ayez le droit de tuer des hommes? À quel degré d'abaissement êtes-vous descendus, puisque je vois des musulmans se couvrir de sang de femmes et d'enfants? Dieu n'a-t-il pas dit'' celui qui aura tué un homme sans que celui-ci ait commis un meurtre ou des désordres dans le pays sera regardé comme le meurtrier du genre humain tout entier.'' N'a-t-il pas dit encore :'' point de contrainte²⁵⁰ en matière de religion; la vraie route se distingue assez du mensonge²⁵¹, [...].

Cette première partie de l'intervention de l'émir était éminemment religieuse et faisait référence à des versets coraniques. En théologien averti, l'émir savait que, pour apaiser la foule déchaînée, il lui fallait user de référents religieux²⁵² pour leur rappeler que leur religion²⁵³ leur interdisait formellement de tels actes meurtriers. L'émir utilisa ensuite

²⁴⁹ Dans la présentation de Bruno Étienne et de plusieurs auteurs occidentaux, il y a un manque évident d'analyse approfondie du rôle des grandes puissances de l'époque, telles la France, l'Angleterre, la Russie quant au déclenchement de ces événements. Car il est de notoriété historique que de grandes manœuvres de stratégie colonialiste se déroulaient autour de l'« homme malade de l'Europe » qu'est devenu l'Empire Ottoman au moment où la domination sur les terres et le commerce deviennent des enjeux importants pour des pays comme l'Angleterre ou la France qui subissaient l'émancipation de leurs possessions en Amérique du Nord.

²⁵⁰ La liberté ou immunité de toute contrainte en matière religieuse doit être non seulement sauvegardée et défendue, mais sanctionnée par une garantie juridique efficace qui permettrait d'établir des relations plus étroites entre populations de culture et de religion différente; car la vérité ne peut s'imposer que par la force de la vérité elle-même. Dans ce contexte des événements de Damas, l'émir fait jaillir cette vérité devant sa communauté en leur rappelant le devoir que leur impose leur foi envers les créatures de Dieu.

²⁵¹ Coran II, 256.

²⁵² « *Ceux qui croient, ceux qui suivent le Judaïsme, les Chrétiens, les Mandéens, quiconque croit en Dieu et au Jour dernier, effectuent l'œuvre salutaire, ceux-là trouveront leur salaire auprès de leur Seigneur. Il n'est pour eux de crainte à nourrir, et ils n'éprouveront nul regret.* »²⁵² Coran II, 62.

²⁵³ Prenant pour acquis que les Druzes soient musulmans.

usa d'un langage plus belliqueux lorsqu'il fut lui-même pris à partie par la foule en colère qui criait : « Les chrétiens! Les chrétiens. Livre-nous les chrétiens, infidèles! Sinon, nous t'enveloppons dans la même proscription, nous te réunissons à tes nouveaux Frères. »

Il leur répondra alors :

Les chrétiens [...]!, tant qu'un seul de ces vaillants soldats qui m'entourent sera debout, vous ne les aurez pas, car ils sont mes hôtes. Égorgeurs de femmes et d'enfants! Essayez donc d'enlever de chez moi ces chrétiens auxquels j'ai donné asile, et je vous promets de vous faire voir un jour terrible, car vous apprendrez comment les soldats d'Abdelkader savent faire parler la poudre [...]

Puis se tournant vers son fidèle Kara-Mohamed

Kara dit-il mon cheval! Mes armes! Et vous, mes Maghrébins, que vos cœurs se réjouissent, car j'en prends Dieu à témoin, nous allons combattre pour une cause aussi sainte que celle pour laquelle nous combattions autrefois ensemble.

L'émir ajoutera à l'adresse de ses coreligionnaires :

Musulmans! Vous vous conduisez comme des fous! Je suis musulman moi aussi et j'ai fait la guerre aux chrétiens, mais je l'ai faite en guerrier, non en assassin. Croyez-vous par hasard détruire le christianisme en détruisant les chrétiens de Damas? Si vous le croyez, vous avez l'esprit plus court que vos cheveux. Je vous dis moi que l'empire du Sultan n'a plus de force, et qu'il ne peut plus se respecter lui-même, ni faire respecter l'ordre public. Or je vous préviens que la France vengera le sang chrétien que vous répandez injustement et lâchement²⁵⁴.

L'émir Abdelkader, en grand chef guerrier, politicien aguerri et fin connaisseur des conditions entourant le (*djihād*), rappela que s'il avait mené des batailles acharnées, le faisant toujours selon et dans le respect des principes de l'esprit de l'Islam, en incluant son approche musulmane des droits de l'humanité²⁵⁵. Il fit aussi référence aux traités conclus avec la France après d'âpres négociations. Il démontra ainsi que l'entêtement de poursuivre une guerre perdue d'avance devait laisser place à la sagesse de reconnaître ses faiblesses. Il mit en exergue le fait que la France pouvait décider d'envahir la Syrie pour venger les chrétiens de Damas. N'avait-elle pas colonisé l'Algérie à cause d'un coup d'éventail du Dey Hussein²⁵⁶ d'Alger donné au représentant du gouvernement français? Il

²⁵⁴ Baptistin Poujoulat, *La vérité sur la Syrie et l'expédition française*, Édition Gaume Frères et J. Duprey, Paris, 1864, p. 43

²⁵⁵ Voir *supra* la note sur les *Règlements donnés par l'émir Abd el-Kader à ses troupes régulières*.

²⁵⁶ Le dey d'Alger, Hussein, mécontent du retard apporté par la France pour le remboursement de leur dette envers la régence d'Alger, le Dey, Hussein s'en prit au consul français, Pierre Deval, le (27 avril 1827) qu'il

usa d'arguments religieux et politiques pour convaincre la foule de cesser son harcèlement. Mais, pour y arriver, il fut obligé de s'interposer avec la troupe algérienne qui l'accompagnait.

L'émir, accompagné de ses fidèles algériens, sillonna alors les rues de Damas et les quartiers chrétiens pour apporter assistance à des hommes, des femmes et des enfants qui fuyaient les massacres. Il suppliait les musulmans de se joindre à lui et invitait les chrétiens à se réfugier parmi les siens. Il se dirigera vers les lieux de cultes où les chrétiens se cachaient pour leur dire : « Oh! Les chrétiens [...], oh! Les malheureux! Venez à moi, venez! Je suis Abdelkader, fils de Muhyi-Ed'dine, le Magrébin, ayez confiance en moi et je vous protégerai. »²⁵⁷ Après avoir sillonné Damas, Abdelkader, ses deux fils et ses trois cents soldats algériens atteignirent à onze heures du soir le couvent des Lazaristes. Ils réussirent à protéger et à sauver²⁵⁸ 12500 chrétiens, dont les Sœurs de la Charité et leurs 400 élèves que l'émir et ses hommes escortèrent vers des lieux plus sûrs. Un témoin oculaire, le lazariste Nageant, affirma que « Sans l'intervention de l'émir Abdelkader il ne serait pas resté un seul mâle chrétien à Damas. »²⁵⁹ Après ces événements²⁶⁰, l'émir fut couvert de gloire médiatique²⁶¹, de décorations et de cadeaux

souffleta de son chasse-mouches. Le gouvernement de Charles X, exigea des excuses qu'il n'obtint pas riposta par le blocus d'Alger qui devait durer trois ans. Toute cette affaire ne fut qu'un prétexte qui entraînera le débarquement des troupes françaises à Sidi Ferruch (à l'ouest d'Alger), le 14 juin 1830.

²⁵⁷ Bruno Étienne, *Abdelkader pluriel*, Édition Hachette Littérature, 2003, p. 344

²⁵⁸ Il est important ici de rappeler que ces chrétiens vivant en Orient étaient sous la protection supposée de la Sublime Porte qui est le gouvernement de l'Empire Ottoman et qu'en tant que Gens du Livre ils avaient droit au statut de *dhimmis tributaires*/protégés. Comme l'écrit M. Chodekiewicz, (in *Les Illuminations de La Mecque*, op.cit, p.60), chez Ibn 'Arabi : « *Expression parfaite et définitive du dîn qayyîm, la Loi muhammadienne, quand elle apparaît enfin, abroge les lois antérieures. Mais, précise Ibn 'Arabi, ce statut ultime et totalisateur de la shari'a dont le Prophète est porteur a pour effet de valider les législations précédentes lorsque les communautés qui y restent attachées paient la jizya, la capitation : par là même, en effet, elles sont incluses dans la communauté muhammadienne. [...] elle n'implique pas seulement la régularité du statut des dhimmis au sein de la Umma mais aussi leur félicité dans la vie future. Cette position inhabituelle a valu au Shaykh al-Akbar bien des critiques [...]* ». Il faut ajouter à cela qu'une fois les chrétiens acceptés en terre d'Islam au sens large ou sur les terres ou dans les bâtiments appartenant à l'émir, la *chāriā'* impose à ce dernier la pratique de la protection dans une enceinte privée et donc sacrée, le (*horm*), lire Bruno Étienne, op. cit. p 331. Peut-être est-ce là qu'il faut aussi chercher à comprendre l'attitude d'Abdelkader durant les événements dits de Damas en 1860. Ce fondement Akbarien et *chāri'*iste de l'action de l'émir fut évidemment objet de critiques de ceux qui rejettent en Islam la doctrine d'Ibn 'Arabi. Plusieurs hagiographes algériens contemporains préférant remettre ces événements dans un cadre *humaniste* dans le sens occidental moderne.

²⁵⁹ Baptistin Poujoulat, *Ibid.*, p. 43

²⁶⁰ Il faut noter que les récits très fidèles de ces événements (dont nous n'avons reproduit que de courts extraits) sont publiés dans une version franc-maçonne faisant partie d'une hagiographie éditée sous forme de brochure par le G.O.D.F (Brochure n° 293, 1865, 42 p.). Il existe d'autres versions, dont celle officielle et *historique* des autorités françaises qui se méfiaient beaucoup de l'émir au moment des faits, car il fut tout de même celui qui leur résista avec tant de force et de vaillance en Algérie. Voir à ce sujet B. Étienne, *Abdelkader*, op. cit, p. 328-329.

qui lui furent remis par différents gouvernements et monarques. Il reçut aussi des correspondances élogieuses de plusieurs pays occidentaux, de Turquie ainsi que d'autres chefs musulmans, tel le héros caucasien Muhammad Chamil Effendi qui a eu, comme lui, à combattre pour sa nation.

IV- Lettres d'invitation de la franc-maçonnerie

Dans le sillage de cette vague de reconnaissances, la franc-maçonnerie se manifesta par l'envoi de plusieurs lettres de la part de différentes loges, dont La Sincère Amitié (Toulouse, France). L'émir ne répondit qu'à la loge Henri IV (Paris, France) qui fait partie du G.O.D.F; elle prendra finalement les devants en lui proposant de l'accueillir au sein de la franc-maçonnerie.

La loge Henri IV se proposa alors d'exprimer par écrit la reconnaissance des frères maçons à l'émir Abdelkader pour son intervention à Damas jugée comme étant un acte éminemment maçonnique. Elle fit donc parvenir à l'émir un bijou et une lettre par laquelle il lui fut offert de s'affilier à la loge Henri IV.²⁶² Cette missive fut approuvée par le Grand Maître de l'Ordre et fut envoyée le 16 novembre 1860 à Damas, "*au très illustre émir Abdelkader*".²⁶³

Avant d'analyser cette lettre de la loge Henri IV, nous avons jugé nécessaire de présenter au préalable la lettre envoyée à Abdelkader par la loge La Sincère Amitié qui comptait en son sein plusieurs Perses musulmans :

Sous les auspices du Grand Orient de France, La loge de Saint-Jean sous le titre distinctif de la Sincère Amitié à l'émir Abdelkader. Que Dieu l'inspire et le conserve! Nous de la Société des Initiés franc-maçons qui redisent avec toi : Il n'y a que Dieu qui soit Dieu! Nous qui avons pour seul dogme : Gloire à Dieu Grand Architecte de l'Univers! À toi, pieux Émir, nous adressons ce témoignage de sympathie pour ta noble et héroïque attitude au milieu de l'horrible fanatisme qui a couvert de deuil la Syrie entière! [...] Dieu qui n'a pas fait deux êtres parfaitement semblables, et pas même deux brins d'herbe ou deux grains de sable parfaitement identiques, n'a-t-il pas prévu différentes manières de le comprendre et de l'adorer? [...] nous serons toujours, avec toi, les propagateurs de la fraternité humaine et les défenseurs de la liberté de conscience comme de l'indépendance des peuples qui respectent le droit de tous.²⁶⁴

²⁶¹ « L'émir est non seulement prophète en son pays, mais il est encore demi-dieu en France » pouvait-on écrire à l'époque en France comme le rapporte X. Yacono, *Ibid.*. (Il est peu probable que de telles phrases aient été écrites par un spécialiste d'Ibn 'Arabi, car cela relèverait presque de l'ironie ou de la fine allusion).

²⁶² Smail Aouli, Ramdane Redjala, Philippe Zoummeroff : *Abdelkader*, Édition Fayard, 2004, p. 492

²⁶³ *Id.*

²⁶⁴ X. Yacono, *Ibid.* p.14.

Même en y présument des distorsions qu'aurait pu introduire celui qui se chargea de traduire cette lettre à l'émir et malgré le fait que la formule de politesse finale renvoie à la Trinité chrétienne²⁶⁵, il aurait été difficile de repérer dans l'esprit de la lettre, quelque chose qui eut pu heurter frontalement les convictions doctrinales orthodoxes et/ou Akbarienne de l'émir, à moins de se lancer dans une exégèse fine du document.

La loge de la Sincère Amitié indiquait ainsi à l'émir que la maçonnerie avait l'idée de la foi en Dieu, usant d'une partie du credo musulman²⁶⁶ et de termes tels que le Grand Architecte de l'Univers²⁶⁷. Elle ajouta une phrase, pour le moins sibylline sur l'indépendance des peuples, en s'adressant à celui dont le pays venait de passer sous colonisation française; cette partie du message n'a sûrement pas échappé à l'émir. Bien que nous ne sachions pas quelle traduction²⁶⁸ fut fournie à l'émir, il est probable qu'il ait perçu un message franc-maçon déiste et en faveur de la libération des peuples²⁶⁹ et du respect de leur liberté de conscience.

La loge Henri IV sera une de celles qui prendront le relais en offrant clairement à l'émir de l'accueillir en son sein. Elle exprima son invitation dans une lettre habilement formulée, y mettant en avant le caractère déiste et humaniste de la franc-maçonnerie. Nous reproduisons ici la lettre dans l'intégralité de la version mise à jour par Xavier Yacono :

Très Illustre Émir, partout où la vertu se produit avec éclat, partout où la tolérance et l'humanité ont été sauvegardées, et glorifiées, les francs-maçons accourent pour acclamer et reconnaître celui qui, au prix des plus grands sacrifices, sait accomplir l'œuvre de Dieu sur la terre et prêter à l'opprimé un appui tutélaire et désintéressé. C'est que la franc-maçonnerie sent que ces hommes sont les siens, qu'ils marchent dans sa voie, et elle éprouve le besoin de leur crier merci et courage! Au nom de l'infortune, au nom de la société, au nom des grands principes sur lesquels elle

²⁶⁵ « À toi donc, religieux Émir, salut fraternel en Dieu, notre Père commun [...] », voir par exemple B. Étienne, *Abdelkader*, op. cit. p 325.

²⁶⁶ « Il n'est de divinité qu'Allah et Muhammad est Son messenger - «*Lâ ilahâ illâ Allah wa Mouhammad rasûlû l'-Lah* »

²⁶⁷ Cette qualification de Grand architecte de l'Univers peut facilement est considérée comme un autre nom de Dieu aux yeux d'un soufi Akbarien car il existe un hadith du Prophète Muhammad qui parle des quatre-vingt-dix-neuf Plus Beaux Noms, (*el-Asmâ' el-husnâ*) d'autres noms sont exprimés ou insinués dans le Coran et dans d'autres hadiths du Prophète, chaque nom énonçant un Attribut de Dieu et l'effet de ce nom peut être tracé dans le cosmos si l'on a reçu la sagesse pour ce faire. La doctrine d'Ibn 'Arabi et de l'émir tourne essentiellement autour de l'effet des Noms Divins. Si Grand Architecte de l'Univers est lu et compris comme un Nom-Attribut Divin à première vue sans une exégèse fine il serait recevable quant à ce que nous savons de la doctrine Akbarienne/kadérienne.

²⁶⁸ Il s'agit probablement d'une traduction faite oralement, car nous n'avons pas retrouvé dans la littérature accessible de traduction arabe écrite qui aurait été fournie à Abdelkader.

²⁶⁹ La libération des peuples ne signifie forcément pas leur indépendance politique (il faut aussi se rappeler que cette loge de la Sincère Amitié a en son sein des musulmans dont probablement plusieurs savent ce qu'est la dépendance politique pour un peuple).

repose. Voilà pourquoi, très illustre Émir, nous, membre de la loge maçonnique Henri IV de Paris, nous venons, après tant d'autres, mais avec non moins d'ardeur et de reconnaissance, ajouter un modeste fleuron à la couronne de bénédictions que le monde civilisé pose aujourd'hui sur votre noble et sacrée tête. Nous venons offrir notre tribut d'admiration à celui qui, supérieur aux préjugés de caste et de religion, s'est montré homme avant tout et n'a écouté que les inspirations de son cœur pour opposer un inexpugnable rempart aux fureurs de la barbarie et du fanatisme.

Oui, vous êtes bien le représentant, le véritable type de cette vigoureuse nationalité arabe à laquelle l'Europe doit, en grande partie, sa civilisation et les sciences qui l'éclairent. Vous avez prouvé par vos actes et la magnanimité de votre caractère que cette race n'a pas dégénéré et que, si elle semble assoupie, elle peut s'éveiller pour les grandes œuvres d'un génie aussi puissant que le vôtre. Après l'avoir soutenue de votre glaive avec une gloire et une grandeur que la France, alors votre adversaire, a su apprécier admirer, vous les glorifiez plus encore par la générosité et le dévouement dont vous venez de donner des preuves en faveur de la civilisation. Les Omar, les Averroès, les Alfarabi, vous résumez en vous seul les guerriers, les savants, les philosophes dont votre nation est fière à si juste titre.

À vous donc, très Illustre Émir, à vous gloire et merci de nouveau! Puisse le Dieu que nous adorons tous, ce Dieu qui a son trône au fond de tous les cœurs généreux, achever son œuvre par vos mains! Ne semble-t-il pas, en effet, vous avoir amené, après tant de vicissitudes et par un dessein secret de sa providence, au milieu de ces contrées pour y dissiper les ténèbres de l'ignorance, éteindre les touches d'un fanatisme abruti et faire remonter au rang de peuple civilisé ces malheureux égarés par l'ignorance? Aussi nous confions-nous assez en sa miséricorde pour attendre ce résultat de votre sainte influence, de l'ascendant de vos lumières et de vos vertus.

La franc-maçonnerie, qui a pour principes l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, et pour base de ses actes, l'amour de l'humanité, la pratique de la tolérance et de la fraternité universelle, ne pouvait assister sans émotion au grand spectacle que vous donnez au monde. Elle reconnaît, elle revendique comme un de ses enfants (par la communion d'idées tout au moins) l'homme qui, sans ostentation et d'inspiration première, met si bien en pratique sa sublime devise : un pour tous...

C'est sous cette impression, Très Illustre Émir, que la loge Henri IV, petit groupe de la grande famille maçonnique, a cru devoir vous adresser cette faible, mais bien sincère expression de ses ardentes sympathies et vous offrir comme hommage son bijou symbolique : Ce modeste bijou n'a de valeur que par ses emblèmes : équerre, niveau, compas – Justice, Égalité, Fraternité —, mais il brille sur des poitrines dévouées à l'humanité et dévorées de l'amour de leurs semblables. À ce titre, nous vous l'offrons et, si vous daignez l'agréer, lorsque vos regards viendront à le rencontrer, vous vous direz que là-bas, bien loin dans l'Occident, il y a des cœurs qui battent à l'unisson du vôtre, des hommes qui ont votre nom en vénération, des Frères qui vous aiment déjà comme un de leurs et qui seraient fiers si des liens plus étroits leur permettaient de vous compter au nombre des adeptes de notre grande Institution. »²⁷⁰

Dans une réponse²⁷¹ que l'on trouve dans les archives du G.O.D.F²⁷² et datée de janvier 1861, l'émir y fait part de sa joie et de son désir de rejoindre la franc-maçonnerie;

²⁷⁰ Xavier Yacono, *Ibid.* p.15-16.

²⁷¹ « [...] plusieurs demandes furent adressées à l'émir, il est intéressant de se demander pourquoi il n'a répondu qu'à celle-ci (sauf à découvrir de nouvelles lettres dans des archives) » écrit B. Étienne, *Abdelkader, op. cit.*, p. 323. On se pose alors la question de savoir si nous avons actuellement accès à tous les échanges épistolaires de l'émir avec la franc-maçonnerie, et ce, pour quelque raison que ce soit). Il

il compare le bijou qu'il a reçu en cadeau à une : « Fleur universelle dont l'odeur symbolique surpasse celle de la précieuse rose, et dont l'allusion²⁷³ à la Justice, à l'Égalité et à la Fraternité dépasse la sagesse d'Aristote. »²⁷⁴ Dans sa lettre l'émir affirme aussi que : « [...] l'amour est le vrai fondement de la religion : Dieu est le Dieu de tous et il nous aime tous. »²⁷⁵ Il terminera sa lettre ainsi :

J'ai le désir réel de m'associer à votre confraternité d'amour et de participer à vos vœux dans la généralité de vos excellentes règles, car je suis disposé à y déployer mon zèle; et lorsque vous m'aurez fait connaître les conditions et les obligations qui me sont imposées, je les observerai fidèlement, conformément à ce que vos seigneuries m'indiqueront.²⁷⁶

À la suite de deux lettres de la loge Henri IV, l'émir demanda des éclaircissements au sujet de la franc-maçonnerie. Or, l'exposé doctrinal qui lui fut envoyé par le G.O.D.F débutait par une phrase référant à « l'initiation qui vous sera conférée ». Comme si le fait de demander des éclaircissements impliquait la volonté d'adhérer à la Maçonnerie. On se demande alors si les frères-maçons tenaient pour acquise l'adhésion de l'émir ou si leur assurance était due au fait que durant son séjour de cinq ans en France, l'émir eut des contacts avec d'éminents maçons, tels que le Général Bugeaud²⁷⁷, Ben Duran, le Général Desmichels, qui auraient encouragé les frères de la loge Henri IV à recruter l'émir. On se demande aussi si c'est son ami Shahin Makarios, un des rares maçons arabo-musulmans, membres de la loge de la Palestine à Beyrouth, qui l'aurait convaincu. Cet ami jouera d'ailleurs un rôle fondamental dans l'explication à l'émir des tenants et aboutissants de la société maçonne.

faudrait lever à notre avis l'incertitude méthodologique et les éventuelles équivoques ou ambiguïtés quant à savoir si ce que la franc-maçonnerie du G.O.D.F a dévoilé de ses rapports avec Abdelkader peut se ramener aux documents auxquels elle a bien voulu donner accès à X. Yacono et Bruno Étienne, et ce, indépendamment de ceux détenus dans des collections privées non institutionnelles.

²⁷² Comme nous l'avons indiqué plus haut, l'auteur de ce travail a consulté cette lettre au courant du mois de février 2008 au Grand Orient de France au 16 rue Cadet à Paris, France.

²⁷³ Le niveau de discours de l'émir est, à l'image de celui de son maître Ibn 'Arabi, celui de l'allusion, *ishâra*. On retrouvera dans toute l'œuvre d'Ibn 'Arabi et d'Abdelkader cette approche où les commentaires et les analyses sont présentées comme de subtiles allusions, *laṭā'if al-ishārāt*.

²⁷⁴ Smaïl Aouli, et al. *Ibid.*, p. 492

²⁷⁵ Xavier Yacono, *Ibid.*, p.15-16.

²⁷⁶ *Id.*

²⁷⁷ Le Général Bugeaud fut une référence en termes de dureté contre l'émir et de brutalité extrême contre les Algériens durant les premières années de guerres coloniales en Algérie qui menèrent à la défaite militaire de l'émir. Les Algériens contemporains ne peuvent oublier le rôle politico-militaire de Bugeaud dans la colonisation et le fait qu'il fut franc-maçon n'apaise pas, tant s'en faut, la polémique sur les contacts de l'émir avec la franc-maçonnerie. En fait, « Bugeaud est une crapule assez dense », Michel Chodekiewicz, *Abd el-Kader, Écrits spirituels*, Éditions du Seuil, 1982, p. 16.

Les réponses de l'émir aux lettres de la loge Henri IV démontrent qu'il avait pris connaissance des objectifs opérationnels de la maçonnerie universelle et de ses fondements déistes et qu'il les avait compris, au moins sous des formes traduites ou interprétées et selon ce qu'on lui communiqua. Certains auteurs affirment que l'émir avait lui aussi des projets pour cette société, dans la mesure où il avait compris que cette dernière, tout en prônant une certaine spiritualité dans ses loges, avait besoin d'un approfondissement ou d'une fécondation de ses rites qui avaient été dépouillés de leur opérativité après les Constitutions d'Anderson²⁷⁸.

V- Les buts inavoués de la franc-maçonnerie française

La lettre de la loge Henri IV que nous avons reproduite intégralement plus haut, ainsi que d'autres documents mis à jour par Bruno Étienne et Xavier Yacono montrent que la maçonnerie voyait dans l'adhésion de l'émir celle de celui qui pouvait éclairer le monde arabe (perçu par l'Occident et la Franc-maçonnerie comme étant barbare et sectaire) et lui apporter les lumières maçonniques. Plus grave à notre avis sont les contresens et les préjugés qu'ont commis et énoncés les franc-maçons quant à leur relation avec l'émir. Comme le dit justement Bruno Étienne :

Il apparaît à l'évidence [...] que le discours maçonnique est absolument souché sur celui de l'époque et donc de l'Occident [...] il n'est en rien autonome et il oppose à 'l'ignorance "au crime", au "fanatisme" et à la "barbarie" le "flambeau de la vérité".²⁷⁹

Les francs-maçons ont reproduit le même discours que la plupart des écrivains contemporains; des discours truffés de préjugés raciaux, religieux, culturels et civilisationnels, et ce, même lorsqu'il s'est agi en "Contrepoint pour eux de magnifier leur nouveau héros".²⁸⁰

Bruno Étienne relève aussi avec justesse qu'au-delà du rôle que francs-maçons en particulier et français en général ont voulu faire jouer à l'émir, il faut prêter

²⁷⁸ On trouve ce point de vue chez Bruno Étienne, qui lui-même, jusqu'à son récent décès, déplorait l'abandon des Constitutions d'Anderson, voir note 47, *supra*.

²⁷⁹ Bruno Étienne, *Abdelkader*, op. cit. p.328.

²⁸⁰ *Id. et passim*. B. Étienne établit à plusieurs reprises un étrange parallèle entre les poncifs dégradants des Occidentaux de l'époque sur l'Orient et leur reprise par les acteurs arabo-musulmans de la Renaissance-*Nahda*. De notre point de vue ou bien pêche-t-il par méconnaissance de l'esprit de la *Nahda*, ce qui nous semble douteux ou bien fait-il subtilement œuvre de repentance et de dédouanement *a posteriori* des propos qu'il trouve par ailleurs choquants.

attention "Aux projections inconscientes des maçons sur Abdelkader".²⁸¹ Car à la lecture des récits hagiographiques qui ont mené à la proposition d'admission dans la franc-maçonnerie, il est facile pour quiconque ayant une connaissance suffisante de la Loi musulmane, de comprendre que les francs-maçons ont projeté leurs valeurs sur l'émir et que leur compréhension de l'Islam a été limitée. Comme le remarqua Bruno Étienne, là où les frères maçons voyaient dans le comportement de l'émir dans les événements de Damas une œuvre essentiellement maçonnique par anticipation [ou] le drapeau de la tolérance face l'étendard du Prophète [...]"²⁸², il s'agissait en fait d'une action essentiellement conforme à (*al-chāri'ā*) et aux enseignements Akbarien. Si cela leur avait complètement échappé, nous pensons que c'était surtout à cause des structures mentales et des représentations collectives négatives de l'époque. Il serait fastidieux de reproduire ici la volumineuse hagiographie maçonnique dans laquelle l'émir est dissocié de sa foi, de ses coreligionnaires, de sa doctrine pour être accaparé, selon nous, comme un butin de guerre par la franc-maçonnerie française. Comme le dit Bruno Étienne, le discours franc-maçon de l'époque serait aujourd'hui considéré comme un modèle très actuel d'islamophobie et de rabaissement civilisationnel de l'Orient. En voici un exemple de ce qui parsemait cette littérature hagiographique avant la réception de l'émir dans la franc-maçonnerie jusqu'au jour de la cérémonie d'initiation :

L'émir franc-maçon, c'est pour nous le coin entré dans le roc de la barbarie, c'est la cognée placée à la racine du mancenillier de l'ignorance aux fruits mortels, et destinés à l'abattre dans un temps prochain [...] c'est que nous savons combien cette énergie sera nécessaire en présence des résistances que ne manquera pas de lui opposer la superstition appuyée sur des mœurs barbares. [...].²⁸³

En parcourant tous les documents hagiographiques maçons qui ont été cités par certains auteurs, Bruno Étienne en tira les conclusions suivantes relativement au G.O.D.F :

Abdelkader, qui est un être acquis à la tolérance, est digne de diffuser ses [celles de la franc-maçonnerie] idées.²⁸⁴

Encore faudrait-il faire comprendre qu'il s'agit de la *tolérance*, telle que la définit la franc-maçonnerie moderne et qui prend son origine dans le Siècle des Lumières, alors

²⁸¹ *Ibid.*, p 330.

²⁸² *Ibid.*, p. 331.

²⁸³ *Ibid.*, p. 334.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 332.

que l'émir, lui, il ne fait que se conformer totalement à la loi (*al-chāri'ā*) et aux enseignements Akbarien. Il faudrait noter aussi ce qualificatif, "digne" (dans le passage : digne de diffuser), attribué à l'émir, il dénote de la condescendance et de la méconnaissance du statut religieux d'Abdelkader (sans parler de son statut civil d'Émir) et du fait qu'il fût au plus haut niveau initiatique du soufisme et, au sens d'Ibn'Arabî, un de ceux qui ont constaté et vérifié la Vérité de leur vision de Dieu, c'est-à-dire un (*muhaqqiq*) avec l'élite de l'élite spirituelle (*ahl al-ikhtisās*).

Relativement à ce qui précède, nous nous permettons les remarques suivantes qui n'ont pas encore été soulevées dans la littérature que nous avons consultée et qui nous a été accessible : selon nous, l'émir n'avait probablement pas lu ou eut accès à ces textes hagiographiques, car il s'agissait pour la plupart de documents à usage maçonnique interne qui n'ont, à notre connaissance, jamais été adressés à l'émir. Quel que fût son enthousiasme pour la franc-maçonnerie et quelles que fussent ses critiques à l'encontre de ses coreligionnaires, il est inconcevable que l'émir ait pu laisser passer cette condescendance et les énormités émises étant donné sa position et sa stature. Il aurait considéré les propos que l'on retrouve dans les correspondances et les écrits hagiographiques maçons comme étant des indécidables théologiques, politiques et de bienséance, incompatibles avec son savoir et avec son comportement de musulman soufi qui considère que les règles de bienséances (*adab*) constituent la pierre angulaire de l'enseignement soufi. Il nous est donc difficile de croire que l'émir eût été attiré avec autant d'enthousiasme vers une société, fût-elle spirituelle, s'il avait eu accès au vocabulaire peu subtil et peu diplomatique des textes maçons et s'il avait ressenti les perceptions des francs-maçons à son égard et à l'égard de l'Islam, car, comme le rapportent plusieurs hadiths du Prophète, le caractère moral qui doit caractériser le musulman, c'est la modestie (*al-hayā'*) et la noblesse du caractère (*husn al-akhlāq*), or, les propos maçons n'en montrent pas.

Ibn'Arabî écrivait également que l'homme courtois (*al-adīb*) est celui qui regroupe en lui tous les traits du noble caractère (*makārim al-akhlāq*) et qui reconnaît les traits de caractère vils, sans que lui-même ne fût décrit par eux²⁸⁵. C'est ce qui nous permet d'affirmer que si l'émir avait accédé à toutes les subtilités du lexique et de l'idéologie culturellement suprématistes des francs-maçons du G.O.D.F de l'époque, il aurait

²⁸⁵ Il s'agit là de notre propre traduction d'un texte rapporté en anglais par *W.C Chittick*, op. cit. p 174.

sûrement demandé quelques éclaircissements autres que ceux ayant trait à la doctrine maçonnique, car il lui aurait été difficile d'accepter d'être associé à des personnes dont la mentalité pouvait générer des écrits où la discourtoisie (*sū' al-adab*) pour Dar El Islam était si évidente.

Nous avons trouvé étonnant que Bruno Étienne n'ait pas abordé ce point même. Il a même justifié implicitement les francs maçons en affirmant que, plus tard au XIX^{ième} siècle, les tenants musulmans de la renaissance (*Nahda*) tinrent eux-mêmes des propos aussi durs que ceux des francs-maçons sur l'état des nations musulmanes. Mais il a omis de préciser que le constat de ces tenants musulmans de la (*Nahda*) se rapportait seulement aux institutions politiques et à l'interprétation des textes sacrés et qu'en aucun cas ils ne faisaient référence à l'Islam en tant que religion ou civilisation.

Bruno Étienne n'a donc pas éludé la question de savoir comment aurait réagi l'émir s'il avait eu accès à tous les textes se rapportant à lui et s'il en avait compris les subtilités lexicales franc-maçonniques, car ces textes qui le louangeaient, l'isolaient virtuellement et le découplaient, en en faisant une singularité par rapport à sa religion et à ses coreligionnaires²⁸⁶. Mais bien qu'il fut effectivement et demeura une singularité par rapport aux siens, de par sa modestie, son humilité et son utilisation du mode d'expression allusive des soufis (à laquelle son maître Ibn'Arabî consacra un chapitre entier de ses *Fûtûhat al Makkiya : de la vraie connaissance des allusions*, nous pensons qu'il n'a pas dû voir suffisamment de choses « explicites », selon le mot de Bruno Étienne²⁸⁷, dans l'hagiographie maçonne, s'il en avait eu l'accès. Aussi, il aurait au moins demandé quelques explications à leurs auteurs. Mais il semble qu'il n'a eu directement accès qu'aux lettres qui font l'objet de la polémique qui nous intéresse dans ce travail.

Il faut ajouter également que, suite aux événements de Damas, ces distorsions perceptuelles concernant l'émir ne furent pas le seul fait des francs-maçons²⁸⁸. Même des

²⁸⁶ Ce dernier point est important, car rester soudé à l'*oumma* des croyants (du moins tant que celle-ci agit conformément aux préceptes de la Loi) est un devoir, surtout que l'émir fut lui-même un commandeur des croyants et un maître soufi.

²⁸⁷ Bruno Étienne, *Abdelkader*, op. cit. p.335.

²⁸⁸ Voici un autre exemple d'une telle littérature de l'époque : « *Rendu à la liberté par un acte généreux, l'ancien et vaillant ennemi de la France demeurait à Damas, entouré dans son palais d'une petite cour de serviteurs fidèles, sous la protection de la France qui lui avait fait une pension. L'histoire de sa propre expérience lui avait révélé la supériorité de la civilisation chrétienne. Lutter contre elle lui semblait devoir amener la chute définitive de l'islamisme. Il demeura toujours profondément attaché à l'Islam, dont il était un pontife; mais il apprit, par le contact avec les chrétiens, à admirer, à pratiquer même quelques-unes de leurs vertus, inconnues d'ordinaire aux musulmans, la charité, le dévouement, le respect de la parole jurée.*

témoins oculaires, dont ceux à qui il sauva peut-être la vie, se méprirent sur ses motivations qui furent en réalité essentiellement conforme à (*al-chāri'ā*). Ils le savaient courageux, mais ils le considéraient également comme étant un débiteur et un protégé de la France. Ils pensaient que l'émir était un musulman qui se percevait comme étant inférieur et à qui on pouvait tenir impunément des propos de croisades,²⁸⁹ car à leurs yeux, il était presque devenu un musulman christianisé par imprégnation à leur contact et non pas au contact de Jésus (*'Issa*), cher aux yeux et dans le cœur de l'émir et de son Maître Ibn'Arabî car il leur a transmis la Science christique (*'Im 'isawî*) des lettres²⁹⁰.

En fait, selon les maçons contemporains des événements de Damas, l'émir avait bien agi parce qu'il avait acquis des vertus chrétiennes. Ils ne savaient pas qu'il avait déjà en lui des vertus christiques au sens que lui avait donné Ibn'Arabî, et ce, conformément à (*al-chāri'ā*) et aux préceptes de l'Islam. D'ailleurs, sa constante référence à l'Islam fut exprimée dans une réponse qu'il avait écrite à l'un des plus importants prélats catholiques de l'Algérie colonisée de l'époque (qui lui avait exprimé sa reconnaissance dans un courrier précédent) et que nous reproduisons en partie ici :

Louange à Dieu seul! À sa grandeur le très estimé Louis Antoine Octave Pavy évêque d'Alger [...]. [...] Ce que nous avons fait de bien avec les chrétiens, nous nous devions de le faire, par fidélité à la foi musulmane et pour respecter les droits de l'humanité. Car toutes les créatures sont la famille de Dieu et les plus aimés de Dieu sont ceux qui sont les plus utiles à sa famille. [...]La loi de Muhammad est, parmi toutes les doctrines, celle qui montre le plus d'attachement et donne le plus d'importance au respect de la compassion et de la miséricorde, et à tout ce qui assure la cohésion sociale et nous préserve de la dissension. [...]Je vous remercie pour vos prières à notre intention et votre bienveillance à mon égard. [...] ²⁹¹

Pour justifier l'ignorance des francs-maçons sur ce point, il faut dire que cette lettre, de même que plusieurs autres écrites dans le même esprit étaient des correspondances privées. Peut-être que si ces lettres avaient été publiées, elles auraient éclairé les francs-maçons sur ce qui fut à l'origine de l'attitude de l'émir au moment des événements de Damas. En fait, tout indique dans la documentation accessible du G.O.D.F

Aussi dès les premières rumeurs de danger pour les chrétiens de Damas, il n'hésita pas un instant sur ce qu'il devait faire. Il courut chez M. Lanusse, se mit, lui et ses cavaliers, à la disposition du consulat de France, et offrit sa maison à tous les chrétiens comme un refuge assuré. » *Les massacres de Damas, 9 juillet 1860* composé par un témoin oculaire, le R. P. Georges Angelil en 1860 et publié dans *Les martyrs, tome XIV*, par le R. P. Dominicain H. Leclercq, Tours 1922.

²⁸⁹ Impunément : soit parce qu'il ne les entendit ou ne les lut point, soit qu'il les ignora par bienséance soufie (*hayā*), ou pour une raison que nous ignorons.

²⁹⁰ Voir M. Chodekiewicz, *Les Illuminations de La Mecque*, op. cit. p. 50.

²⁹¹ Voir également son échange épistolaire avec Muhammad Chamyl Effendi le héros tchéchène (note *supra*.) Et que rapporte entièrement Bruno Étienne, *Abdelkader*, op. cit. p. 319-321.

que les frères maçons étaient collectivement convaincus que l'émir était *de facto* un des leurs et que son comportement n'en était qu'une preuve éclatante.²⁹² En fait, sa réception au sein de la franc-maçonnerie ne devait être qu'une confirmation formelle, occasion pour affecter l'émir au nouveau rôle qu'il lui eût déjà été assigné : tête de pont de la franc-maçonnerie en Orient et en terre d'Islam, diffuseur des idées maçonniques dans un monde vierge des résistances politiques et religieuses qu'elles rencontrent en France.

VI- La lettre d'initiation et réponses de l'émir

Toujours est-il, qu'après l'envoi de la lettre de reconnaissance qui comportait une invitation à l'adhésion, la loge Henri IV passa directement à la lettre d'initiation en lui posant les questions préalables à son adhésion²⁹³ :

[...]- Quels sont les devoirs de l'homme envers Dieu? - envers ses semblables? — envers lui-même? Après avoir répondu à ces questions, veuillez, comme corollaire, nous dire vos idées : — sur l'immortalité de l'âme;— sur l'égalité des races humaines aux yeux de Dieu; — sur la manière dont vous entendez la tolérance et la fraternité [...].²⁹⁴

Les réponses²⁹⁵ de l'émir furent, selon notre niveau connaissance de l'Islam et du soufisme, toute conformes à (*al-chāri 'ā*) et aux enseignements d'Ibn 'Arabī.

Dès l'introduction de sa lettre-réponse, l'émir émit des réserves quant à la traduction des lettres qui lui furent adressées : « J'y réponds [...] en suivant la version du traducteur de votre lettre, sans savoir si cette traduction est ou non conforme à votre pensée ». ²⁹⁶

²⁹² Bruno Étienne, dans sa polémique avec ses contradicteurs algériens quant à l'appartenance de l'émir à la franc-maçonnerie, fait remarquer que certains d'entre eux usent d'arguments téléologiques contre sa thèse et constate aussi l'étrange approche du G.O.D.F avec l'émir. Mais nous l'avons trouvé moins tranchant dans ses jugements et il nous est difficile de ne pas y voir un biais éthique (certes savamment et brillamment escamoté grâce à son érudition relativement à l'émir) dû au fait que lui-même est franc-maçon.

²⁹³ Mis à part leur intérêt documentaire nous pensons que ces questions et réponses n'étaient pas indispensables à la réception formelle de l'émir vu le personnage et quand on pense à l'euphorie du moment qui poussa les frères en dehors de tous les usages maçonniques lorsqu'ils décidèrent « qu'en raison de l'importance personnelle du récipiendaire et dans l'impossibilité de le faire venir à Paris pour lui conférer l'initiation, la loge *Henri IV* pourrait lui conférer les grades par correspondance » extrait des archives de ladite loge et cité par X. Yacono dans la revue *Humanisme*, op. cit. p. 17

²⁹⁴ Voir pour la transcription de ces échanges épistolaires : X. Yacono, *Ibid...* Et Bruno Étienne, *Abdelkader*, op. cit, p. 307-373 passim.

²⁹⁵ Pour l'essentiel des réponses lire par exemple : X. Yacono, op.cit., p.19-21 ou Bruno Étienne, *Ibid.*, p. 353 - 362.

²⁹⁶ Il ne faut pas perdre de vue que l'émir, écrivant et parlant en arabe, a été confronté pendant toute la période de jihad de résistance à la colonisation française, à tous les épineux problèmes de traduction pour tous ses échanges épistolaires et les traités politiques et militaires qu'il eût à signer ou à négocier avec les français.

Il est à noter que durant toute la période de la colonisation, le traducteur (*tarjûman*)²⁹⁷ fut un élément déterminant à l'origine des incompréhensions. Ces dernières ont eu des répercussions durables sur les relations entre algériens et français, dès les premiers contacts de l'émir avec les représentants de l'armée française et de l'Église catholique.

Certains biographes et traducteurs²⁹⁸ contemporains ont relevé de grossières erreurs de traductions. Elles étaient souvent attribuées d'une part, à la méconnaissance des concepts maçonniques et d'autre part à la complexité de la pensée Akbarienne à laquelle n'avaient pas accès ceux qui devaient interpréter sa pensée. C'est que la science christique des mots et des lettres de l'alphabet arabe est essentielle dans la pensée Akbarienne et Kadérienne. En effet, elle est l'un des axes de l'approche herméneutique d'Ibn'Arabî, au point où celui-ci insiste sur son importance dès le début de son œuvre des (*Fûtûhat*) en faisant *une clef de voûte*²⁹⁹ de son enseignement. Comme l'écrit Denis Gril :

[...] le Shaykh al-Akbar a parachevée en cette science la convergence d'éléments de diverses origines, fondus par lui et ses prédécesseurs en une synthèse dont les lettres constituent en elles-mêmes la cohérence. Le titre complet [du chapitre portant sur les lettres quoique leur science soit disséminée dans tout l'ouvrage des Fûtûhat] est le suivant : « De la connaissance des degrés hiérarchiques des lettres-consonnes et voyelles dans l'Univers et leurs correspondants parmi les Noms divins; et de la connaissance des mots et de la science, du savant et de l'objet de la science (*fî ma'rifat marâtib al-hurûf wa l-harakât min al-'âlam wa mâ lahâ min al-asmâ' al husnâ wa ma'rifat al kalimât wa ma'rifat al-'ilm wa l-'âlim wa l-ma'lûm*).³⁰⁰

L'herméneutique d'Ibn'Arabî, basée sur la maîtrise de la science des lettres et des mots, est telle que ses adversaires musulmans ressassent les mêmes arguments de permissivité (*ibâha*) ou de détournement de sens des mots du Coran (*tahrîf*)³⁰¹. C'est que pour Ibn'Arabî et donc pour l'émir :

²⁹⁷ Il faut noter que ce concept de traducteur interprète est aussi un élément essentiel de l'herméneutique Akbarienne et kadérienne. Ainsi Ibn 'Arabi composa un ouvrage majeur appelé L'interprète des désirs (*Tarjumân al-ashwâq*). L'enseignement spirituel de l'émir n'est autre que l'interprétation de celle de son maître qui elle-même fut celle du Coran et de la Loi.

²⁹⁸ Les approximations fautives et les erreurs grossières de traduction ont toujours émaillé ce qui fut rendu en français des textes de l'émir et ce qui lui fut traduit en arabe. Il faut noter à ce sujet le travail remarquable de traduction, *Abdelkader. Lettre aux Français - Notes brèves à ceux qui comprennent pour attirer l'attention sur des problèmes essentiels*, Traduction intégrale sur les manuscrits originaux par René Khawam, Paris, Phébus, 1977, 274 pages, quand comparé à la très pauvre qualité de la traduction qu'en fit en 1855 Gustave Dugat – *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent* - et qui renforça la célébrité de l'émir en France bien que (car?) truffée de contresens.

²⁹⁹ Michel Chodekiewicz, *Les Illuminations de La Mecque*, op. cit, p. 50.

³⁰⁰ In Michel Chodekiewicz, op. cit. p. 168.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 79.

[...] Si chaque mot de la *shari'a* a un sens, l'absence d'un mot en a un aussi et l'homme s'il ne doit pas transgresser la parole de Dieu, n'a pas à combler les silences de Dieu. Les trous de la Loi font partie de sa plénitude.³⁰²

Abdelkader produit d'ailleurs des interprétations fascinantes pour celui qui a le goût (*dhawq*) pour la science des mots et des lettres, clé de l'herméneutique Akbarienne et Kadérienne. On citera seulement en exemple le (*mawqif*) 215, halte portant sur :

Les secrets du *lâm-alif* – Lâ - ﻻ, négation en arabe que l'on pourrait traduire par non, ou par il n'y a pas, est formée des deux lettres seulement, dont la translittération est L et A³⁰³. Comme le fit Ibn 'Arabî³⁰⁴, l'émir y a recours dans la plupart de ses textes mystiques à la science des lettres et des mots et à l'herméneutique; il a aussi recours à la graphie, au dessin des lettres. Comme le note Denis Gril « Par la lettre en effet l'Écrit est tracé et la Loi accomplie.³⁰⁵

Si l'émir fait clairement allusion aux problèmes de traduction que lui-même a perçus, cela ne semble pas avoir inquiété les francs-maçons lorsqu'ils reçurent une traduction de sa lettre. Pourtant, les deux chercheurs, Yacono et Étienne³⁰⁶, qui étudièrent la réponse que l'émir a envoyée préalablement à sa réception en franc-maçonnerie y trouvèrent plusieurs erreurs et contradictions. Bruno Étienne a eu le mérite de ne pas passer sous silence ce fait important. Ces erreurs de traduction constituent la base de ce que nous pensons être un des quiproquos essentiels de la relation de l'émir avec la loge Henri IV. Nous pensons également que ce quiproquo faisait l'affaire du G.O.D.F dans son intention de faire de l'émir son porte-étendard en Orient, et ce, par-delà « *la politique française*³⁰⁷ » que la franc-maçonnerie tient à servir en Orient.

³⁰² *Ibid.*, p. 85.

³⁰³ Le *lâm-alif* {[Il n'y a] pas} formant les deux premières lettres de la profession de foi, les deux témoignages qui ramassent en une formule la forme et le contenu du savoir islamique « [Il n'y a] pas de divinité si ce n'est Allah et Muhammad est son Messager-Envoyé ».

³⁰⁴ Extrait du *mawqif* 215 : « [...] ». Parmi les symboles qu'il propose par Ses actes, figure la création des lettres de l'alphabet : leur tracé enferme en effet des secrets que seul peut saisir celui qui est doué de science et de sagesse. Entre toutes ces lettres se trouve le *Lâm-Alif*, qui recèle des allusions subtiles, des secrets et des énigmes innombrables, et un enseignement [...] ». Dans ce même *mawqif*, on trouve une extraordinaire série de dévoilements subtils du Lâ-m-Alif basés sur la science des lettres et des mots. Cette 215e halte est extraite de la traduction du *Kitab el Mawaqifs* d'Abdelkader traduit par Michel Chodekiewicz, *Livre des haltes*, op. cit. Cette halte est accessible sur la page Internet : <http://www.archipress.org/batin/emir/mawqif215.htm>.

³⁰⁵ In Michel Chodekiewicz, *Les Illuminations de La Mecque*, op. cit. p. 169.

³⁰⁶ Nous nous consacrerons plus à Bruno Étienne, car c'est celui qui a fait le plus dans ce domaine.

³⁰⁷ Bruno Étienne, *Abdelkader*, op. cit. p. 332-333.

Bruno Étienne s'était alors lancé dans un exercice de traduction³⁰⁸ pour mettre en évidence, à sa manière, les erreurs de traduction de la réponse de l'émir. Avant d'entreprendre son analyse, il commença par minimiser selon nous la réserve de l'émir relativement à la traduction de la lettre (qui contenait le questionnaire) dont il reçut lui-même de la part la loge Henri IV préalablement à sa réponse. Il expliqua aussi la remarque de l'émir relative à la traduction du fait qu'il n'aurait pas saisi le sens de l'expression "testament philosophique" que les francs-maçons lui demandèrent de rédiger. Cela posa "un petit problème", au demeurant admissible, que les maçons ne connaissaient pas le vocabulaire ésotérique d'Ibn 'Arabî. Notons que cette appréciation avait déjà généré de nombreuses querelles entre quelques historiens algériens et Bruno Étienne. Ce dernier fit remarquer que la traduction de la réponse de l'émir était le fait de maçons arabisants qui pouvaient ne pas être complètement objectifs (sûrement avec bonne foi) étant donné qu'ils avaient des intérêts et des préjugés (aussi, sûrement favorables).

1) Quels sont les devoirs de l'homme envers Dieu?

L'homme doit honorer le Dieu Très haut [...] se modeler sur Ses attributs [...] se résigner à ses commandements [...] être convaincu que tout bien dont on jouit vient de ce Dieu qui est le Très Haut, l'Unique, et n'a pas d'associé dans la création.³⁰⁹

L'analyse de la réponse de l'émir à la première question se résume pour Bruno Étienne à « un rappel succinct de son monisme monothéiste ». À notre avis, cette appréciation démontre que Bruno Étienne n'a pas saisi dans toute sa profondeur le monisme Akbarien qui fut souvent, à tort ou inadéquatement, associé à un panthéisme. Bruno Étienne passe à côté de l'une des composantes essentielles de la doctrine Akbarienne et Kadérienne qui apparaît d'entrée de jeu dans la réponse à la première question : Ces Attributs (*sifāt*), noms, (*asmā'*) de Dieu sont au cœur de la pensée Akbarienne, car ils sont justement les liens discernables entre l'Essence et tout ce qui n'est pas Lui (point de vue très critiqué par *Ibn Taymiyya*). Toujours relativement à la réponse de l'émir pour la première réponse, Bruno Étienne explique qu'il « précise simplement que l'Islam ne saurait admettre l'association [...] En fait la divinité du Christ ». L'adverbe que nous avons souligné indique à notre avis la façon dont Bruno Étienne contourne la principale ligne de fracture entre Islam et christianisme. Il nous

³⁰⁸Pour toutes les citations de Bruno Étienne dans cette section de notre texte, se reporter à *Ibid.* p. 352-362.

³⁰⁹Xavier Yacono. *Humanisme*, op. cit. p19

semble pourtant que l'émir réaffirme ainsi son identité religieuse face à des Occidentaux qui tiennent à le ramener dans leur sphère culturelle, fut-elle maçonne et simplement déiste.

2) Quels sont les devoirs de l'homme envers ses semblables?

Toutes les lois reposent sur deux bases : la première de glorifier Dieu; la seconde, d'avoir compassion des créatures de ce Dieu Très Haut. L'homme doit considérer que leur âme et la sienne ont une même origine [...] l'âme est une et n'est pas multiple.³¹⁰

Dans la réponse à la seconde question, Bruno Étienne releva avec justesse que l'on avait traduit par "Loi" ce qui aurait dû être traduit par "Droits divins", mais il n'en déduisit pas que dans la pensée de l'émir, les droits de l'homme-citoyen ont pour base la glorification de Dieu et la compassion envers les créatures de ce même Dieu. Concernant l'origine unique de l'âme, Bruno Étienne releva avec justesse que le traducteur confond âme (*nafs*) et esprit (*rûh*) sans donner plus d'explication que le fait qu'il s'agit « d'un problème connu de la théologie et de la mystique ».

Par moment, Bruno Étienne semble lui-même étonné par l'absence de réactions des frères maçons. Selon ses propres mots, Abdelkader leur « tend des perches à partir des épiphanies de la lumière, du nombre et du cercle », qui sont trois éléments essentiels au "verbe" architecte. Il écrit encore que, non seulement les maçons ne vont rien comprendre, mais qu'ils aggraveront leur cas en mettant, par une attitude 'européocentriste', en relation la seconde réponse de l'émir avec la pensée de Pascal.

3) Quels sont les devoirs de l'homme envers son âme?

Il doit la purifier, l'émonder de tout vice, et l'embellir en l'ornant de vertus et de mérites [...] un autre devoir de l'homme envers son âme est d'observer à l'égard du corps le droit qui lui appartient [...] Le corps réclame des satisfactions matérielles : la nourriture, la boisson, l'habillement, l'union sexuelle. [...] Négliger entièrement le corps et l'exposer à la mort est un des grands péchés; c'est se mettre en opposition avec son créateur et contrarier sa sagesse. il est le Très Haut.³¹¹

Selon Bruno Étienne, la traduction de la réponse de l'émir à la 3ème question fut édulcorée. Mais lui-même erra relativement au sens du mot union sexuelle (*shahwa*). La

³¹⁰ *Ibid...*

³¹¹ *Ibid...*

traduction que lui a donnée l'interprète maçon est "passion", mais Bruno Étienne lui a préféré "appétit sensuel". Or, le mot (*shahwa*), très technique dans le langage Akbarien, a justement été traduit par les spécialistes de la pensée Akbarienne par "passion". Pour expliquer sa position, Bruno Étienne s'est hasardé dans une interprétation freudienne; il a prétendu que les francs-maçons avaient édulcoré le texte, parce que, étant en majorité chrétiens et baignant dans la culture catholique, les francs-maçons avaient « des problèmes avec leurs corps ». Mais ce type de psychanalyse (Bruno Étienne y a eu recours en plusieurs endroits pour expliquer la relation de l'émir avec la franc-maçonnerie) peut être perçu comme étant discourtois pour l'émir. L'émir ne voulait sûrement pas parler d'« appétit sensuel » mais effectivement de « passion » au sens Akbarien. En effet pour Ibn'Arabî la (*shahwa*) représente l'opposé de la raison, et le sens qu'il lui donne comprend tout désir qui n'est pas positivement sanctionné par la Loi. La passion en elle-même est positive, car elle est l'une des facultés qui permettent à toutes les créatures animées de se maintenir en vie (l'appétit sensuel n'en est donc qu'une composante). Mais pour Ibn'Arabî : Il y a deux passions (*shah'watayn*) : la première est accidentelle (*'araḍī*) [...] et celui qui est doué de raison ne devrait pas la suivre [...]. La seconde est inhérente (*dhatti*) et il est de son devoir de la suivre [...] ³¹² Aussi pour Ibn'Arabî, "*shahwa*" est proche de « caprice », qui est la situation de l'homme qui s'éloigne de la guidance divine. Donc, autant la passion est négative à cause de la raison, autant le caprice est à éviter à cause de l'existence de la Loi. La raison doit commander la passion et le caprice et mener l'homme dans la voie de la félicité qui est celle de "*al-chāri'ā*". Bruno Étienne nous a ainsi semblé méconnaître tous les prolongements Akbarien, lorsque l'émir a parlé de « passion ».

Bruno Étienne commet, à notre avis, un second contresens lorsqu'il dit qu'à la traduction une deuxième phrase a sauté à propos de l'équilibre sensuel et l'équité : « Quant à la justice, elle est chargée de diriger la passion et le courage conformément à la sagesse ». Or nous trouvons qu'en l'occurrence, cette traduction franc-maçonne est au moins dans l'esprit Akbarien plutôt que de celui d'une approche psychanalytique très approximative.

En fait, on peut résumer que si la traduction originale des lettres est quelques fois fidèle au texte arabe de l'émir au niveau littéral, les francs-maçons de l'époque n'ont pas

³¹² Ibn 'Arabi, *Fūtūḥat*. Notre traduction à partir de la version anglaise de W.C Chittick, op. cit.

pu ou voulu creuser les allusions que leur faisait l'émir quant à sa doctrine, ni en saisir les subtilités. Quant à Bruno Étienne, son analyse relativement aux traductions et les corrections qu'il y apporte démontrent son manque de maîtrise des concepts Akbarien. Mais pour sa défense, il n'a jamais prétendu être un spécialiste d'Ibn'Arabî et de sa pensée.

Les commentaires d'Étienne n'ont pas été pour autant tout à fait inutiles. Il nous a permis de noter que les traducteurs avaient ajouté des mots qui n'existaient pas dans le texte original (par exemple, le mot "Dieu" ajouté après le mot "Imam". Mais le plus étonnant, dans cette note, c'est qu'Étienne fait la suggestion que le traducteur aurait du, pour être plus près du texte, utiliser le concept de Grand Architecte de l'univers. Ce qui, de notre point de vue, laisse encore une fois remonter à la surface son biais franc-maçon.

4) L'âme est-elle immortelle?

Quant à l'immortalité de l'âme, la raison et les lois divines sont d'accord sur ce point, car la mort est une corruption, une disparition, et la corruption est un des attributs des corps. Ils quittent une forme pour en revêtir une autre, comme l'eau quand elle se change en air [...] l'âme est une essence spirituelle, sans composition, et ce qui n'est pas composé ne meurt ni ne finit; le spirituel n'est pas soumis au temps, et ce qui n'est pas soumis au temps ne change point; l'âme est donc immortelle.

Dans cette réponse de l'émir à la quatrième question et en faisant référence aux textes de Chodekiewicz³¹³, spécialiste reconnu d'Ibn'Arabî et de l'émir. Bruno Étienne releva, sans toutefois élaborer, l'intrusion de la part du traducteur d'une note qui compare la conception de l'émir relativement à la notion d'enfer avec celle de Dante.

5) Tous les hommes sont-ils égaux devant Dieu?

Quant à l'égalité des hommes devant Dieu sous le rapport du contentement ou du mécontentement qu'il peut avoir d'eux, cette égalité n'a pas lieu; car la raison et la loi divine décident que le traître et le menteur ne sont pas égaux au fidèle et au sincère, celui qui ravit les biens des faibles, des pauvres, des orphelins, et tue leur âme à celui qui les soulage de son bien et les fait vivre. Non les âmes ne seront pas égales en rémunérations devant Dieu [...] ils sont récompensés lorsqu'ils sont justes envers leurs sujets, et punis s'ils sont injustes... [...] Néanmoins à cause de leur noblesse originelle, les âmes seront visitées par la miséricorde de Dieu lorsque la

³¹³ Ici B. Étienne fait allusion aux *Quaestiones disputatae* de Michel Chodekiewicz. Pour une compréhension plus poussée, que ne propose pas Étienne, de la notion d'enfer chez Ibn 'Arabi et l'émir, il faut se référer à *W.C Chittick, op.cit., passim.* et à Cyrille Chodekiewicz pour son chapitre *La Loi et la Voie* dans M. Chodekiewicz, *Les Illuminations de La Mecque*, op. cit. p 121-130.

colère divine sera apaisée envers celles qu'il veut châtier... [...] Les âmes arriveront toutes au bien et à la félicité.³¹⁴

En analysant la réponse à la cinquième question : Bruno Étienne nota que le traducteur maçon avait rencontré des difficultés à cause de la dialectique du mode passif et du mode actif utilisés dans la mystique sans l'expliquer ni la mettre en relation avec la doctrine Akbarienne et Kadérienne. En rapportant incidemment quelques erreurs importantes de traduction, Bruno Étienne remarque également que l'émir « ne croit pas en l'égalité des hommes, tout au moins au sens où les maçons l'entendaient » sans nous indiquer quelles conséquences auraient dû en tirer les francs-maçons du G.O.D.F.

6) Comment comprenez-vous la réalisation de la tolérance et de la fraternité?

L'émir va entreprendre sur cette sixième question de longues considérations sur les religions :

Quant à la tolérance, pour la pratiquer, il ne faut pas combattre le partisan d'une religion et le forcer à l'abandonner par le sabre, par la force. Toutes les lois divines sont d'accord sur ce point, à l'exception des lois musulmanes et autres. Les ignorants parmi les musulmans et autres pensent que les musulmans, en combattant les chrétiens ou autres de religions différentes, les combattent seulement pour les forcer à renoncer à leur culte et à entrer dans la religion de l'Islam. C'est là une erreur : la religion de l'Islam ne contraint personne à quitter sa religion...³¹⁵

En page 361 de son ouvrage, et, relativement à la réponse à cette question, Bruno Étienne, a noté qu'à la fin de cette réponse, le traducteur a fait dire à tort à l'émir ce qui suit : « Toutes les lois divines sont d'accord sur ce point, à l'exception de la loi musulmane et autre ». Il s'agit ici d'une erreur importante et manifeste de traduction. Ceci laisse supposer que toutes les religions n'usent pas de la contrainte sauf la religion musulmane. Pourtant dans cette réponse, l'émir fait référence à une sourate du Coran, qui dit : « Qu'il n'y a point de contrainte en religion ». ³¹⁶ Mais Bruno Étienne minimise cette erreur du traducteur et la qualifie simplement de « 'confusion" qui provient d'une simple erreur de transcription du secrétaire syrien et que cette confusion n'est pas rare dans ce genre de lettres [...] »³¹⁷

³¹⁴ Ibid.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Coran II, 256

³¹⁷ Bruno Étienne, *Abdelkader pluriel*, Édition Hachette, op. cit. p. 361.

Après maintes recherches et investigations, nous sommes étonnés de constater qu'il n'est rapporté nulle part que les francs-maçons avaient réagi d'une quelconque façon, ce qui nous fait envisager la possibilité que la traduction en question les avait confortés dans leur perception de l'Islam ou que les aspects doctrinaux ne les intéressaient finalement pas puisque dans leur esprit, l'émir était déjà maçon et qu'ils avaient projeté sur lui leur doctrine.

Comme nous l'écrivions plus haut, Bruno Étienne reconnaît aussi que la traduction arabe que reçut l'émir n'était pas fidèle au texte en français, mais qu'il s'en était rendu compte puisqu'il avait terminé sa lettre comme suit :

« Quant à la recommandation, je n'en ai pas compris l'intention et vous prie de me l'indiquer ». En effet, dans la lettre qui contenait le questionnaire d'adhésion, les francs-maçons lui demandèrent de rédiger un « testament philosophique ». Bruno Étienne notera ainsi : « Abdelkader utilise pourtant le mot (*al-wassiyah*) (recommandation) qui signifie aussi bien testament, c'est donc la traduction du texte français qu'il a reçu qui était inexacte. [...]»³¹⁸

Au même titre que Bruno Étienne, nous sommes d'avis qu'il n'est pas nécessaire de s'attarder sur le détail des traductions des uns et des autres; toutefois, il est important de noter que ni l'interprète, ni les interlocuteurs maçons ne connaissaient bien³¹⁹ la mystique musulmane et le discours philosophique. Il faut noter également que les subtilités et le développement à double sens leur ont totalement³²⁰ échappé.

Bruno Étienne écrit que : [...] Abdelkader écrit dans un langage simplifié³²¹ bien qu'il semble qu'il se soit fait quelques illusions sur la capacité des francs-maçons à comprendre son message ésotérique. Cette affirmation ne nous convainc pas sur le fait qu'Abdelkader ait écrit en langage simplifié; il suffit de lire les écrits de l'émir pour comprendre qu'en ce qui a trait aux sujets mystiques, son style est dense et tout en

³¹⁸ Il faut noter ici un point qui nous a semblé important pour comprendre ces problèmes d'interprétation et de traduction et qui nous a été rapporté par Xavier Yacono. « [...] Présentant *L'émir Abd el-Kader à Amboise* (Tours, 1898), Alfred Gabeau note, sans avoir mentionné l'initiation d'Abd el-Kader, que lors de son séjour à Amboise, en 1865, *une délégation maçonnique vint, parée de tous ses insignes, lui dire un long discours auquel, naturellement, il ne comprenait rien*; or c'est Alfred Gabeau, authentique franc-maçon qui, à sa demande, fut détaché auprès de l'émir comme interprète. Il est vrai que lui-même, une trentaine d'années plus tard, oublia de parler de la maçonnerie d'Abd el-Kader à Marie d'Aire qui rassemblait des documents pertinents : on a un peu l'impression d'une conspiration du silence. » In X. Yacono, op. cit.

³¹⁹ On peut même dire qu'ils ne connaissaient pas bien et peut-être même pas du tout la mystique musulmane. Nous affirmons ceci sans jugement de valeur (car il faut admettre que même les ésotéristes musulmans n'ont pas facilement accès à la doctrine Akbarienne et kadérienne).

³²⁰ L'emphase est de l'auteur du présent travail.

³²¹ Id.

allusions (*ishârat*). À ce sujet, nous ouvrons une parenthèse pour illustrer les (*ishârat*), les allusions : Dans les textes des "Haltes" (*mawakif*), James W. Morris³²² a noté que :

Le contenu de chaque texte est court et quelquefois didactique et qu'il fait parfois référence à des expériences personnelles et même extatiques. Toujours selon Morris, le contenu des textes n'est ni un sermon, ni une exégèse formelle, mais quelque chose de plus intime et direct. C'est-ce que qu'Ibn'Arabî et l'émir nomment allusion (*ishâra*), signification intérieure et ésotérique qui s'applique spécifiquement à la condition spirituelle immédiate du lecteur. Ce genre d'écriture est relativement rare dans la littérature mystique d'expression arabe; d'après Chodekiewicz et Morris, il s'agit en fait d'une écriture, selon : les modalités d'une pédagogie divine : c'est la projection sur son être (*ilqā*) [...] ³²³.

Nous pensons encore que le biais maçonnique resurgit dans la méthode d'analyse de Bruno Étienne. L'émir n'a fait que répondre à des questions et même si ces questions sont "ouvertes", elles sont quand même précises et n'exigent pas de l'émir de présenter toute sa doctrine et ses subtilités. Étienne aurait dû tenir compte aussi bien d'Ibn'Arabî que de l'émir, il s'agissait de deux orfèvres des lettres et des mots. Il a été dit que : « [...] Si chaque mot [...] a un sens, l'absence d'un mot en a un aussi, »³²⁴ cependant à son avis :

Ce peut être une stratégie dans la mesure où il [l'émir] n'est pas encore sûr des capacités maçonniques [...] le minimum qu'il leur prête est cependant qu'ils savent que la voie initiatique, celle de l'ascèse, est ascendante et que la voie mystique, celle de la grâce est descendante [...].³²⁵

Se pose alors une question de fond : est-ce l'émir qui doit être initié à la franc-maçonnerie par la loge Henry IV ou est-ce celle-ci qui doit l'être au soufisme par l'émir?

On perçoit bien qu'Étienne est irrité par le fait que les maçons n'ont pas compris les (*ishârat*) de l'émir et qu'il aurait voulu qu'il en soit autrement. Lui, qui est si sincèrement attaché aux enseignements de l'émir, au point de se faire littéralement disciple (à sa façon) et d'avoir avec lui de *vraies rencontres* dans le monde de la réalité spirituelle (*'Alam rūhâniyya*). On ne peut donc se permettre de douter de la sincérité de Bruno Étienne, car ce genre d'expériences mystiques relève de l'intime le plus profond.

Cependant, l'attachement légitime de Bruno Étienne à la franc-maçonnerie comme autre Voie initiatique l'amène à écrire des choses qui nous semblent paradoxales. Toujours d'après Étienne, « [...] il faut bien qu'il [Abdelkader] ait cru que les maçons

³²² Voir la version en anglais de l'article de James Winston Morris, *Ibn 'Arabi and his interpreters*, op. cit.

³²³ Michel Chodekiewicz, *Abd el-Kader, Écrits spirituels*, op. cit. p. 24.

³²⁴ Voir *supra*.

³²⁵ Bruno Étienne, *Ibid.*, p. 365.

pouvaient comprendre quelque chose, sinon qu'est-ce qui aurait pu le pousser à s'engager et à se dévoiler ainsi? »³²⁶ Il s'agit bien là, sous une autre forme, de la question qui est à l'origine de la polémique entre les auteurs et chercheurs algériens et Bruno Étienne, entre autres, et qui fait l'objet du présent travail. Faisons d'abord quelques remarques préliminaires sur la formulation de la question par Bruno Étienne : il nous semble exagéré de parler à ce stade de la relation épistolaire d'engagement de l'émir, puisque sa lettre (en réponse au questionnaire) est juste un préliminaire (même s'il n'est que formel, on observe à travers les écrits l'enthousiasme euphorique des maçons à l'idée de recevoir parmi eux l'émir). Même si l'utilisation du verbe se « dévoiler » se voulait une allusion au lexique soufi, il y a là, de notre point de vue, un contresens. Car l'émir ne se dévoile pas, il ne fait que dévoiler des vérités gnostiques d'une connaissance-don-de-Dieu ('*ilm ladunnī*), lui qui est un connaissant par Dieu, un ('*ārif bi-Llāh*), mais peut-être que les maçons n'avaient pas le goût (*dhawq*) dans le sens de la saveur nécessaire pour comprendre ses *allusions*³²⁷.

Bruno Étienne commence par réfuter toutes les hypothèses émises par différents chercheurs quant aux raisons qui ont pu pousser l'émir, non seulement à avoir des relations épistolaires denses avec les francs-maçons, mais aussi à accepter d'entamer le processus de réception. Ces différents chercheurs auxquels fait allusions Étienne avancent différentes hypothèses à l'engagement de l'émir à la franc-maçonnerie telle que : la volonté de calmer les juifs d'Algérie; le maintien de la pension de 10000 francs or que lui payait la France; son besoin d'être protégé par les puissances occidentales; car il se sentait rejeté par les musulmans de Syrie; et son évolution vers un cosmopolitisme religieux qui lui faisait négliger l'Algérie au profit de *Dar El Islam*. D'après Bruno Étienne, cette dernière hypothèse déranga particulièrement les nationalistes algériens. La seule

³²⁶ *Ibid.*, p. 366.

³²⁷ Les maîtres maçons ont peut-être manqué de cette saveur (*dhawq*). Même les maçons les plus admiratifs de l'émir ne sont pas en petite compagnie en ce qui a trait à ce sens du goût : « *Au XIXe siècle, vous avez l'Émir Abdelkader qui était un soufi. Et quand dans son Kitab al Mawaqifs (Livre des Stations), il commente Ibn 'Arabi, ce n'est pas un travail appliqué, rigoureux, de bon élève qui essaie de comprendre un texte. Le commentaire est écrit d'une manière très simple, mais il va tout de suite à l'essentiel. Et puis il y a un texte que j'ai découvert tout récemment : le commentaire de Fusûs al Hikam d'Ibn 'Arabi par Khomeiny quand il était étudiant en théologie. C'est un commentaire en arabe, très brillant, d'un homme qui possède une vaste culture, qui a un esprit très aiguisé, mais à aucun moment on ne sent ce qu'on ressent chez l'émir. C'est-à-dire le dhawq, la saveur, dont j'ai parlé. Je ne veux pas me prononcer sur le cas spirituel de l'Imam. Je constate simplement que c'est consciencieux, ingénieux, mais guère plus* » Propos de Michel Chodekiewicz extrait d'un entretien accordé à *Tribune d'octobre*, Montreuil, n° 19, mars 1990, et accessible sur Internet à l'adresse : <http://www.archipress.org/batin/chodkiewicz.htm>.

hypothèse qui soit « pertinente » aux yeux d'Étienne est qu'« Abdelkader est un vrai soufi, un chercheur en initiation, un *mutassawif* » :

L'initiation peut être reçue à travers un chrétien, un animal, un mort et même un impie : plus bas est l'initiateur plus haute est l'initiation. Alors pourquoi l'initiation ne pourrait-elle pas venir par le biais d'une société initiatique qui se veut un pont entre l'Orient et l'Occident. L'arroseur arrosé permet de faire la jonction par le pontifex, isthme des isthmes (*al-bārzakh al-bārazikh*)³²⁸.

Qui est l'arroseur? Et qui est l'arrosé³²⁹? S'agit-il d'un jeu de dupes? Abdelkader veut-il initier les francs-maçons ou recherche-t-il en tant que *mutassawif* à être initié? Et si oui, initié à quoi? Aux mystères maçons?

Il est clair que Bruno Étienne doit percevoir que son hypothèse soulève plus de questions que celles auxquelles elle pourrait répondre. C'est, à notre avis, la raison pour laquelle il ne la soutient qu'avec un argument d'ordre perceptuel :

Cette idée³³⁰ a pu séduire l'émir tel que je le perçois à travers son Livre des Stases. Il écrit bel et bien qu'il n'y a pas lieu de retenir l'opinion de toutes les catégories de philosophes et de théologiens. Et la lecture des écrits spirituels de l'émir me pousse à soutenir que son respect des itinéraires des autres s'appuie sur la certitude que « Dieu » dépasse leurs croyances : la pierre de touche de toute expérience mystique est l'attitude qu'elle éveille à l'égard de tous nos frères en humanité. L'émir s'adresse donc à chacun de nous en potentialité... à la *qudra* de l'homme.³³¹

Cette justification de son hypothèse nous semble pour le moins faible. Que l'émir respecte les « itinéraires des autres », il l'a prouvé durant toute sa vie. Mais le fait qu'il s'adresse à « chacun de nous en potentialité » fait plus de lui l'initiateur (*al-mūrshid*), que celui qui est en quête d'initiation (*al-tālib*); c'est-à-dire celui que l'on recherche (*al-murād*) plutôt que celui qui quête (*al-Murid*). Il est vrai que dans la suite de la justification de son analyse, Bruno Étienne distord subtilement son hypothèse pour nous indiquer qu'en fait l'émir voulait initier la franc-maçonnerie, car pour lui :

L'émir pense qu'il pourrait être le, l'isthme (*al-bārzakh*) en étant le (*mūrshid*), le directeur de conscience initié d'une franc-maçonnerie française porteuse du Verbe architecte : il ne savait pas que la franc-maçonnerie française, pour des raisons historiques contingentes allait enfouir ce trésor dans ses oubliettes pendant près d'un siècle... l'émir fut le seul oriental initié à souffler le pneuma du *Lâm-Alif* et donc (*al-hayulā*)³³² dans le plus bas des postulants, son frère égaré l'occidental.³³³

³²⁸ Bruno Étienne, *Abdelkader pluriel*, Édition Hachette, p.368

³²⁹ *Ibid.*, p.368

³³⁰ On ne sait pas de quelle idée parle Bruno Étienne quand on voit l'énoncé de son hypothèse.

³³¹ *Ibid.*, p 368.

³³² Nous pensons que Bruno Étienne fait référence à la « hyle » en tant que matière première opposée à l'essence.

Ainsi, l'émir devient pour Bruno Étienne un annonciateur, un propagateur de la bonne nouvelle, un missionnaire qui doit faire redécouvrir à la maçonnerie le Grand Architecte de l'univers. Mais cette explication pose un problème : d'abord, au moment où Abdelkader accepte de faire les premiers pas le menant à sa réception en maçonnerie, le G.O.D.F n'a pas encore abandonné la référence au Verbe Architecte. En admettant que son statut passe d'aspirant maçon à celui de guide spirituel, il y a une inconséquence opérationnelle, car l'initiation dans le soufisme ne s'adresse pas à une société entière, elle se fait individuellement à un niveau expérientiel intime. De plus, à notre connaissance, le concept d'annonciateur (*dâ 'i*)³³⁴ fait partie du lexique technique exoteriste et non de celui des soufis qui ne se présentent pas comme tel. En général l'action du (*dâ 'i*) et de ramener les musulmans égarés dans le droit chemin de la loi ou d'appeler à l'Islam ceux qui ne le sont pas. Ceci, à notre avis, s'oppose justement à tout ce que Bruno Étienne admire en l'émir, entre autres son respect des autres religions (à moins que, et cela demanderait à être étudié et prouvé, que l'émir n'ait eu en vue d'islamiser la franc-maçonnerie, ce qui serait pour le moins irréaliste). Plusieurs autres arguments pourraient être opposés à Bruno Étienne pour réfuter sa thèse : les problèmes de chronologie des événements, de la faiblesse des arguments pour inverser les rôles de l'émir et de la loge Henri IV et de sa connaissance superficielle³³⁵ des enseignements doctrinaux Akbarien/Kadérien.

Comme nous l'avons dit plus haut, nous ne remettons pas en cause les relations qui ont pu exister entre l'émir et la loge Henri IV. Nous ne doutons point de la sincérité de Bruno Étienne et de son travail de recherche et d'analyse pour documenter lesdites relations. Nous constatons simplement que son hypothèse sur les raisons qui ont pu amener l'émir à entrer en maçonnerie est difficile à prouver. Cependant et pour en revenir à la relation très spéciale entre Bruno Étienne et l'émir, nous ne rejetons pas l'idée que certaines vérités aient pu être communiquées à Bruno Étienne dans le monde imaginal où se déroulent ces réelles rencontres spirituelles et ses dialogues inspirés avec l'émir. Mais

³³³ *Ibid.*, p 369.

³³⁴ C'est notre traduction.

³³⁵ Nous nous permettons d'écrire cela en comparant les travaux de Bruno Étienne avec ceux des chercheurs faisant autorité quant à la doctrine Akbarienne et Kadérienne. Mais aussi au fait qu'il avoue lui-même que pour l'Abdelkader gnostique ce sont les travaux de Michel Chodekiewicz, de sa fille Claude Addas et de Charles-André Gilis « qui lui ont rendu presque aisée la compréhension d'Abdelkader ». À notre connaissance seul Gilis s'est intéressé de façon assez anecdotique aux relations maçonnerie-soufisme dans son ouvrage, C-A Gilis, *Ordo Ab Chao, La franc-maçonnerie à la lumière du Prophète*, Albouq, 2004, alors que M. Chodekiewicz et les autres autorités académiques occidentales sur Ibn'Arabî et l'émir ne traitent pas à notre connaissance de ces relations.

cela relève de l'expérience initiatique intime difficile à opposer à ses détracteurs algériens.

Pour rendre justice à Bruno Étienne qui, en maçon et *disciple* de l'émir, a conscience que ce qui animait l'émir, lorsqu'il avait accepté d'entamer le processus d'initiation maçonnique, n'est pas trivial. Son travail le démontre subtilement malgré sa défense acharnée de l'aspect factuel qui ne nous semble pas poser problème, à moins que d'autres documents viennent à l'avenir infirmer ceux mis au jour par la maçonnerie française à travers Yacono, Bruno Étienne ou Zoummeroff.

Mais il nous semble cependant que Bruno Étienne sait que la question des causes de l'acceptation par l'émir d'entamer son processus d'initiation par la loge Henry IV n'est pas épuisée par sa démonstration. Le choix du titre qu'il donne au chapitre qu'il consacre dans son ouvrage, *Abdelkader*, nous semble en être une allusion (*ishâra*) : « Le chiasme maçonnique »³³⁶. Chacune de ces définitions pourrait être appliquée avec plus ou moins de bonheur à ce que Bruno Étienne pense-perçoit de la question de l'adhésion de l'émir au G.O.D.F, sans que l'argumentation sur les causes ne l'emporte de façon décisive sur les arguments peu fondés et non méthodologiques des algériens lui apportant la contradiction.

Bruno Étienne, pour se rassurer que le chiasme dont il parle est bien l'union de deux réalités et non leur mise en croix, écrit : « [...] le tawhid [...] consiste à connaître les hudud/limites, degrés célestes et terrestres [...]. Or les maçons connaissent leurs landmarks, leurs grades et leurs degrés : l'analogie est ici saisissante. »³³⁷ Et il nous semble que c'est justement, l'usage excessif du raisonnement par analogie qui affaiblit le raisonnement de Bruno Étienne. Il se trouve justement que l'émir, aussi, en tant que disciple d'Ibn'Arabî, ne peut méconnaître les réserves que ce dernier apporte au raisonnement par analogie — (*qiyâs*) :

En ce qui concerne le raisonnement par analogie, et le fait de l'utiliser comme argument (*dâ'ilil*) ou comme une véritable source, il y a divergence. [...] Quoi qu'il en soit, le (*qiyâs*) ne constitue pas par lui-même un argument décisif. Il en va de lui comme il en va du récit provenant d'une source unique (*khabar al-âhâd*); il y a accord pour l'accepter bien qu'il ne confère pas par lui-même une science certaine

³³⁶ Le chiasme : est une disposition en croix, figure de style consistant à croiser des éléments de phrase, union de deux réalités, élément de renforcement d'une antithèse.

³³⁷ Bruno Étienne, op. cit. p. 365. (L'emphasis est de l'auteur).

[...] nous récusions l'usage du raisonnement par analogie en ce qui nous concerne personnellement [...]³³⁸

Il se trouve que la faiblesse de la documentation mise de l'avant par Étienne tient au fait qu'elle ne provient que d'une seule source, la franc-maçonnerie. Encore une foi, nous n'en remettons pas en cause l'authenticité, mais nous ne sommes pas sûrs de sa complétion. De plus le désir de Bruno Étienne d'établir et de forcer l'existence d'un chiasme maçonnique pour l'émir, repose à notre avis sur un recours à l'argumentation par analogie.

VII- La rupture avec la Franc-maçonnerie

C'est à partir de 1865 que le débat sur le caractère déiste de la franc-maçonnerie prit de l'ampleur au sein des loges du G.O.D.F. En 1877, une nouvelle constitution qui abolit la référence au Grand Architecte de l'Univers et de l'immortalité de l'âme fut acceptée suite à un vote majoritaire des francs-maçons.

Auparavant, au moment où les échanges épistolaires avec Abdelkader furent initiés par le G.O.D.F., les représentants de ce dernier ne laissèrent planer aucun doute sur le caractère déiste de la société. Les correspondances que l'émir reçut de la franc-maçonnerie présentent celle-ci comme étant universaliste et en non-contradiction avec le Coran et (*al-chāri'ā*); elles prônent la tolérance mutuelle et recommandent à chaque conscience le respect de la conscience d'autrui. Mais, lorsqu'une partie de la franc-maçonnerie française abandonne la référence au divin, l'émir réagit. Sa réaction était prévisible, car, n'ayant pas été impliqué dans le débat ni dans le vote, il considérait que le contrat moral qu'il entretenait avec le G.O.D.F était rompu. Cette non-implication dans une décision aussi importante que celle d'enlever la référence à Dieu nous amène à nous questionner quant à son niveau d'implication dans la maçonnerie depuis la date supposée de son initiation à la loge des Pyramides. Nous nous questionnons aussi sur l'état d'esprit de l'émir face à cet évènement, lui qui était considéré dans son pays d'origine comme le Commandeur des Croyants (*Amir al Mou'minine*), qui revenait d'un pèlerinage à La Mecque et qui était en train de se consacrer à recenser l'œuvre majeure d'Ibn'Arabî, (*les Fûtûhat*) et à en rédiger le pendant synthétique : *Le livre des Haltes*.

³³⁸ Ibn 'Arabi in Michel Chodekiewicz, *Les Illuminations de La Mecque*, op.cit., p. 91-94.

L'émir arriva au mois d'août 1865 à Paris dans des conditions qui restent obscures. On ne s'explique pas pourquoi, le 26 août, une cérémonie fut organisée par le G.O.D.F en son honneur pour lui décerner de nouveau les grades qu'il avait déjà reçus à Alexandrie lors de son initiation³³⁹. L'émir ne semblait pas réaliser l'ampleur ni l'importance de cette cérémonie qui avait rassemblé plus de quatre cents frères enthousiastes à l'idée de rencontrer leur nouveau frère. Il ne s'y présenta tout simplement pas :

Le temps passait. En attendant l'émir, on recevait plusieurs apprentis dans l'indifférence. Puis une récréation était accordée et c'est pendant cette suspension de séance qu'on apporta une lettre qui jeta la consternation et transforma cette journée en « une journée de dupes » l'émir faisait savoir par un autre frère qu'il ne pouvait venir.³⁴⁰

Les réactions parmi les frères furent diverses et allaient de l'attitude compréhensive ou réservée de la part de certains à des réquisitoires violents et profondément racistes de la part d'autres frères, à l'exemple d'un maçon qui a dit :

Cet enfant du désert africain... dont les notions de droit, de justice, d'égalité, de réciprocité et même de fraternité sont encore obscures dans l'esprit de l'homme qu'on proclame, peut être avec raison, comme le premier de sa race et il est permis de douter qu'elles puissent jamais être saisies par lui, avec la même netteté et la même précision relative que par les intelligences, souvent à peine dégrossies, de la grande majorité des Européens.³⁴¹

Bien que nous ne connaissions pas les raisons exactes qui ont motivé l'absence de l'émir à cette cérémonie, il n'y eut nulle part rapporté dans la littérature maçonne³⁴² une quelconque hostilité de la part de l'émir envers la maçonnerie. Nous nous posons toutefois les questions suivantes :

1. Est-ce que l'émir, mis au courant de l'échec in extremis du précédent vote sur l'abrogation de l'article 1er des Constitutions, le 11 septembre 1876 (celui qui fait référence au grand architecte de l'Univers) voulut prendre du recul par rapport à son engagement initial?
2. Est-ce que ses conseillers (ou son entourage) lui recommandèrent d'éviter cette cérémonie pour des raisons politiques?

³³⁹ Il n'est d'ailleurs pas clair établi qu'il s'agit d'une cérémonie protocolaire ou d'une réception maçonnique.

³⁴⁰ Xavier Yacono, *Revue maçonnique. Humanisme* op. cit.

³⁴¹ *Id.*

³⁴² Là aussi les sources primaires de documentation sont franc-maçonnaires.

3. Napoléon III aurait-il conseillé à l'émir de rester loin de cette cérémonie très prosélytique qui allait servir à présenter l'émir comme étant un gain inestimable pour la franc-maçonnerie au moment même où le Pape allait renouveler sa condamnation de la franc-maçonnerie en date du 25 septembre 1865?
4. L'émir voulait-il ainsi éviter les membres a-religieux qui réclamaient l'abrogation de l'article 1^{er} des constitutions d'Anderson?
5. L'émir avait-il réalisé que la franc-maçonnerie voulait montrer à l'église qu'elle avait le pouvoir et les moyens d'attirer une aussi prestigieuse personnalité du monde musulman?

Bruno Étienne émit plusieurs autres hypothèses que celle-ci concernant l'absence de l'émir à cette cérémonie du 26 août 1865. Diverses réponses ont été envisagées pour expliquer pourquoi la présence de l'émir était inopportune à cette cérémonie. La plus plausible à notre avis est que les frères maçons avaient peut-être oublié, dans l'euphorie entourant la préparation de cette visite, que l'émir avait aussi un statut de maître spirituel pour qui la réception initiatique doit avoir lieu uniquement entre le maître et son disciple. L'émir ayant déjà accompli une cérémonie à Alexandrie n'a peut-être pas compris³⁴³ les raisons de cette répétition tapageuse. Nous supposons donc simplement que l'émir, en tant que soufi, n'était pas porté sur des événements protocolaires d'autopromotion. Après la polémique que généra cette cérémonie ratée, l'émir se rendit deux jours après à Amboise (une des villes où il fut maintenu en captivité) où « Il reçut un accueil triomphal, la municipalité lui rendit les honneurs militaires et lui offrit un grand banquet [...]»³⁴⁴. » Il reçut une députation de 25 membres des loges de Tours, de Nantes et de Blois; l'évènement fut rapporté par le *Bulletin du Grand Orient* :

[...] l'émir avait auprès de lui M. Hocquard, consul de France à Damas, le frère Gabeau, interprète du gouvernement, son interprète syrien et quelques Arabes. Deux discours lui firent adresser : l'un par le frère Bailly, vénérable de L'Unité des Arts et Métiers de Blois, l'autre par le Frère Maire, membre de la loge Mars et Les Arts, de Nantes [...]»³⁴⁵

³⁴³ Nous pensons au contraire qu'il avait bien compris les enjeux et le fait qu'on désirait l'instrumentaliser dans un débat auquel il n'était pas partie prenante (car il ne faut pas oublier que c'est aussi un homme politique chevronné). Il était aussi considéré comme une personnalité politique proche de Napoléon III probablement soumis à un agenda dont il n'était pas maître.

³⁴⁴ Xavier Yacono, *Revue maçonnique. Humanisme* op. cit.

³⁴⁵ *Id.* Il faut aussi noter qu'il est possible que l'émir ne comprît pas grand-chose aux discours des frères (voir supra, note à propos du compte rendu d'Alfred Gabeau de la manière dont l'émir reçut ces deux discours).

L'émir répondit à ces discours en faisant l'éloge de la maçonnerie³⁴⁶. Dans ses réponses, il revint sur les deux principes fondateurs des religions : la paix et la fraternité. Il attribua ces deux principes également à la franc-maçonnerie qu'il considérait comme un prolongement d'une tradition religieuse, le christianisme. Loin de Paris et des débats sur Dieu et l'immortalité de l'âme, l'émir se trouvait en face de frères sincères à qui il dévoilait le fond de sa pensée sur la franc-maçonnerie qu'il percevait comme une institution qui devrait jouer un rôle de rapprochement des peuples tout en œuvrant pour la paix et la concorde.

De retour à Paris, il fit savoir à la loge Henri IV sa disponibilité pour se présenter devant ses frères le 30 août 1865. Peut-être voulait-il ainsi en finir avec les incompréhensions qu'a suscitées son absence à la cérémonie du 26 août 1865? En penseur libre et éclairé, il voulait sûrement avoir le cœur net sur ce qui se passait au G.O.D.F. et décider de la suite qu'il donnerait à son adhésion. Le 30 août 1865, l'émir fut au rendez-vous et fut accueilli par deux loges : la loge d'Osiris et celle des Sectateurs de Ménès. Encore une fois l'émir dut répondre à certaines questions et il le fit sans détour. Ce qui fut rapporté de cet entretien est intéressant à plus d'un titre pour le présent travail. En effet, l'émir indiqua que la maçonnerie était mal perçue en Orient pour plusieurs raisons. D'abord, parce que les frères y étaient considérés comme athées³⁴⁷ (et il laissa entendre que cette appréciation était recevable à ses yeux si elle s'avérait fondée³⁴⁸); également, parce que la pénétration de la maçonnerie en Orient lui semblait impossible dans les circonstances de l'époque,³⁴⁹ car il y avait incompatibilité avec un des fondements de la franc-maçonnerie qui est la liberté des peuples, or, les peuples d'Orient n'étaient pas libres. Il termina en annonçant qu'il ne travaillerait pas à la diffusion de la maçonnerie en Orient pour les raisons qu'il venait d'invoquer. Il est presque certain, à notre avis, qu'à ce moment précis, la décision de son désengagement était prise et est irréfutable.

L'émir était animé par un idéal de fraternité et considérait l'autre, familier ou étranger, comme un semblable, dans un cadre monothéiste. Il avait acquis la certitude, à la suite d'un rêve visionnaire, qu'il était un héritier de la tradition abrahamique : « [par

³⁴⁶ La transcription de l'allocution de l'émir se trouve dans Xavier Yacono, *Revue maçonnique. Humanisme* op. cit.

³⁴⁷ Xavier Yacono, *Revue maçonnique. Humanisme* op. cit.

³⁴⁸ Il fut évident pour l'émir si la franc-maçonnerie française abrogeait son premier article sur Dieu et l'immortalité de l'âme son désengagement de cette franc-maçonnerie nouvelle serait à son œil justifiable.

³⁴⁹ *Id.*

cette vision], je sus que j’obtiendrais une part de son héritage spirituel, et que les créatures m’aimeraient. »³⁵⁰

À son retour à Damas, l’émir était loin de ressentir l’enthousiasme qu’il avait au moment de son initiation et de son processus d’adhésion à la maçonnerie. Les nouvelles qui lui arrivaient de Paris par l’intermédiaire de ses différents amis³⁵¹ montraient que le camp des laïcs au sein de la société française en général et dans la franc-maçonnerie en particulier grossissait et ne laissait plus de doute sur le devenir du caractère déiste du G.O.D.F.

De façon assez étonnante, la documentation maçonne, du moins celle qui a été rendue publique jusqu’à maintenant, nous paraît éloquente :

À ma connaissance, ses liens avec le G.O.D.F. sont distendus, voire inexistant; je ne sais rien de plus sur son activité maçonnique au Moyen-Orient sinon qu’il est inscrit au registre de la loge de Syrie de Damas et que ses fils sont initiés dans les loges anglaises³⁵²; les visiteurs maçonniques témoignent du bon accueil fraternel que leur donne l’émir sans plus.³⁵³

Ce témoignage de Bruno Étienne démontre que les liens entre le G.O.D.F et l’émir sont bel et bien rompus.

À travers notre recherche, nous n’avons pas trouvé parmi les très nombreux biographes de l’émir un seul qui ait pu démontrer une activité quelconque de l’émir dans une loge maçonnique après son retour de Paris à la fin de l’année 1865. Effectivement, comme nous le verrons plus loin, lorsqu’il fut l’invité officiel à l’exposition universelle de Paris en 1867, il n’y eut pas de rencontre avec la franc-maçonnerie. Toutefois, la plupart s’accordent à dire que l’année 1877 est celle où s’est scellée la rupture :

La rupture définitive de l’émir avec la franc-maçonnerie n’est intervenue qu’au moment du grand tournant de 1877 qui propulsa les laïcs aux commandes de l’obédience. De plus en plus religieux, philosophe et poète il ne comprit pas le sens du Convent de 1877³⁵⁴. Il écrivit au G.O.D.F sa désapprobation devant l’abandon du

³⁵⁰ Michel Chodekiewicz, *Abd el-Kader, Écrits spirituels*, op.cit. *Mawqif* 197.

³⁵¹ L’émir entretenait une relation très étroite avec ses admirateurs français.

³⁵² La question suivante nous vient naturellement à l’esprit : si les enfants de l’émir sont réellement membres des loges anglaises? Est-ce dû au fait que la maçonnerie anglaise ne s’est jamais départie de son déisme?

³⁵³ Bruno Étienne, *Abdelkader pluriel*, Édition Hachette, op. cit. p. 370.

³⁵⁴ Cette remarque de Bruno Étienne sur les capacités d’analyse et de cognition de l’émir est surprenante, lorsqu’on sait toute l’admiration qu’il lui porte. Bruno Étienne a pourtant reconnu que l’émir s’informait régulièrement sur tout ce qui avait trait aux activités religieuses et politiques, surtout en France où il

Grand Architecte de l'univers. [...]» « Il crut que la franc-maçonnerie pourrait concilier l'Orient et l'Occident au moment même où les maçons français allaient devenir les zélés du jacobinisme laïc et colonial en Algérie.³⁵⁵

Cette lettre à laquelle font référence Bruno Étienne et les auteurs qui l'ont citée n'a jamais été publiée et n'apparaît nullement dans le dernier ouvrage de Bruno Étienne publié en 2007 et consacré à *L'émir Abdelkader et la franc-maçonnerie*³⁵⁶. Cette omission est surprenante de la part de ces mêmes biographes occidentaux qui ont relaté dans le détail l'initiation et l'affiliation de l'émir à la franc-maçonnerie et qui ont omis de publier la lettre à laquelle ils font référence concernant sa rupture.

Nous pensons que la publication de cette lettre de désapprobation de l'émir aurait peut-être dissipé certains arguments de la part d'auteurs algériens qui rejetaient cette affiliation à la franc-maçonnerie. Cette lettre dont parle Bruno Étienne aurait pourtant mérité qu'on y porte autant d'attention que pour les nombreuses lettres que l'émir a adressées durant les cinq années de sa relation avec la franc-maçonnerie puisqu'il nous semble qu'elle aurait scellé le désengagement d'avec la franc-maçonnerie française.

Des questions restent donc sans réponse : pourquoi cette lettre n'a pas été publiée? Quelle est sa teneur et quel aurait été l'impact de sa publication sur la franc-maçonnerie et sur la représentation collective que se font les algériens de *leur* Émir?

Cependant, il faut rappeler que l'émir avait reçu une invitation officielle de Napoléon III pour assister à l'exposition universelle de Paris en 1867 et qu'à notre connaissance, il n'a été rapporté nulle part que durant cette visite, l'émir ait rendu visite au G.O.D.F. Ceci laisse supposer que l'émir avait, à ce moment-là déjà, pris ses distances avec la franc-maçonnerie française. On peut donc conclure que sa distanciation avait déjà eu lieu après son premier passage à Paris en 1865 et que, convaincu de la tournure laïque de la franc-maçonnerie, il s'en était déjà détaché à ce moment-là. Il resta cependant discret sur le sujet jusqu'à la proclamation du convent de 1877, date à laquelle il aurait manifesté sa désapprobation dans une lettre non encore publiée³⁵⁷. Il appartient donc à

comptait plusieurs amis qui se déplaçaient jusqu'à Damas pour lui rendre visite. À ce sujet voir Ahmed Bouyerdene *Abdelkader par ses contemporains*, Édition Ibis Press, Paris 2008.

³⁵⁵ Smaïl Aouli et coll. *op. cit.*, p. 370. Voir aussi article publié par Bruno Étienne, *Revue Chaîne d'Union*, avril - octobre 1981.

³⁵⁶ Bruno Étienne, *L'émir Abdelkader et la franc-maçonnerie*, Paris 2007.

³⁵⁷ Et dont l'existence n'est affirmée que par les rares personnes qui disent l'avoir lu, dont Bruno Étienne.

d'autres chercheurs de prendre le relais et de faire la lumière sur cette lettre pour la mettre au jour et la rendre disponible aux fins d'analyse.

Chapitre 4 : Analyse

La pensée Akbarienne que nous avons sommairement présentée plus haut³⁵⁸ nous a permis de comprendre le fondement de celle de l'émir. Elle structura de façon évolutive la forme et le fond de la pensée Kadérienne au point que, de l'avis de certains, l'élève dépassa le maître sans jamais le remettre en cause. Notre but dans l'analyse de la pensée Akbarienne était de démontrer que la réfutation par les auteurs algériens de l'initiation de l'émir à la franc-maçonnerie devait être analysée à travers le prisme du malaise provoqué par l'enseignement d'Ibn 'Arabî dans le monde de l'orthodoxie sunnite. Relativement à cette réfutation qui s'appuie sur une incompatibilité doctrinale, il faut se poser la question suivante : s'agit-il de l'approche doctrinale d'Ibn 'Arabî à laquelle est affilié l'émir ou bien s'agit-il de l'approche doctrinale d'Ibn Taymiyya? Nous pensons que ces auteurs algériens (professionnels ou autoproclamés tels) n'ont pas saisi la pertinence de répondre à cette question. En fait, tel que nous l'avons écrit plus haut, il faut replacer leur opposition à Xavier Yacono et à Bruno Étienne dans un contexte de réappropriation de l'écriture de l'histoire nationale algérienne qui est à comprendre plus extensivement dans le recadrage culturel, identitaire et religieux de la société algérienne, selon un mouvement, parfois hésitant, souvent impulsif, de distanciation d'avec l'ancienne puissance coloniale.

Depuis l'indépendance de l'Algérie, le discours public officiel et officieux dans le système éducatif, dans les mosquées et dans les médias, a formé et informé les représentations collectives et les structures mentales vers des positions de plus en plus tranchées en ce qui a trait à l'arabisme, à l'islamisme et à l'oralité. C'est comme si le traumatisme de la colonisation ne pouvait être apaisé que par un repli identitaire dont le but n'est pas celui de générer une nouvelle couche culturelle ou civilisationnelle post-coloniale, mais celui de tenir à distance la France et par delà elle, l'Occident, perçu comme sources de blessures (incontestables et durables) qui sont loin d'être refermées.

Dans ce contexte, les positions doctrinales religieuses, conservatrices, orthodoxes et exotéristes devinrent, par un processus lent et graduel (entamé dès l'apparition du mouvement nationaliste moderne), des éléments importants de la valse-hésitation du

³⁵⁸ Il nous est apparu impossible de rendre justice à l'œuvre d'Ibn 'Arabi dans le cadre du présent travail.

divorce toujours (ré) — amorcé, mais jamais complètement consommé de l'Algérie et de la France, sur le plan de la culture et de la composante religieuse.

Faire référence à l'émir, en tant que soufi' *sent le souffre*³⁵⁹ jusqu'à aujourd'hui, car le fait de mettre en avant cette dimension essentielle, sans laquelle il est de notre point de vue difficile, si ce n'est impossible, de comprendre l'émir, renvoie inévitablement à la pensée et aux enseignements de son maître Ibn'Arabî et donc à ce qui fait le cœur de ceux-ci : Unicité de l'Être (*Wihdat al wujud*). Or, convoquer les mânes *al-cheikh al-Akbar*, c'est aussi convoquer celles de son plus illustre contradicteur, *cheikh al-Islam*³⁶⁰ Ibn Taymiyya, référence centrale de l'islamisme moderne qui en influença plusieurs. On prendrait ainsi le risque de faire subir par ricochet à l'émir le même rejet et le même anathème que subit Ibn'Arabî³⁶¹ de la part d'Ibn Taymiyya et de ses adeptes. En fait, cela reviendrait à inspirer des doutes sur le statut même de musulman de l'émir et donc d'entamer³⁶² un processus de démolition de la réputation et du statut du fondateur de l'Algérie moderne dans la représentation collective, qui est et se veut musulmane et qui a adopté l'arabe comme langue³⁶³.

Nous pensons que les auteurs chercheurs algériens qui nient les relations existantes ou supposées de l'émir avec la franc-maçonnerie ne veulent pas, sciemment pour certains³⁶⁴ inconsciemment pour d'autres³⁶⁵, rouvrir le débat entamé par Ibn Taymiyya relativement à Ibn'Arabî et à l'émir Abdelkader.

³⁵⁹ Voir l'ouvrage de Claude Addas, *Ibn'Arabî ou la quête du soufre rouge*, Gallimard, 1989.

³⁶⁰ Titre accordé aux *pôles* de l'Islam sunnite orthodoxe et exotérique.

³⁶¹ Certains commentaires et procès faits à Ibn'Arabî pouvaient presque être considérés comme une tentative de le déchoir de son statut de musulman. La déchéance du statut de musulman *tâkfir* (une sorte de pendant à l'excommunication catholique et orthodoxe dans la chrétienté) constitue la peine la plus grave des peines canoniques. La propension à peine déguisée des adversaires exotéristes musulmans à vouloir procéder au *tâkfir* Al-cheikh El Akbar aurait certainement pour fondement juridique, ce que l'on croyait être de sa part un reniement de l'unicité de Dieu. Ils ont, de bonnes ou de mauvaises foi, interprétés la doctrine d'Ibn'Arabî comme étant au mieux un monisme panthéiste et au pire un polythéisme. Il est pourtant évident que sa doctrine prend sa source dans la Loi.

³⁶² Il ne faut pas oublier que les soufis ont souvent payé de leur vie leur compréhension propre de l'Islam (cela n'a absolument rien de systématique et a surtout dépendu du rapport de force des clercs de l'orthodoxie exotériste avec les régimes en place et donc de la faveur dont pouvaient bénéficier les soufis auprès des gouvernants du moment et de l'état de l'*oumma*-communauté des musulmans – par exemple, les charges d'Ibn Taymiyya contre Ibn 'Arabi eurent lieu à un moment où l'*oumma* subissait des attaques dévastatrices des peuples Mongoles au Moyen-Orient).

³⁶³ L'article 2 de la Constitution algérienne stipule que : « L'Islam est la religion de l'État » et son article 3 énonce que : « L'Arabe est la langue nationale et officielle ».

³⁶⁴ Les plus "connaissants" d'entre eux savent que deux approches théologiques et herméneutiques se font face depuis neuf siècles et que seuls les rapports de force politique des représentants contemporains de chacune d'elles peuvent faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre, mais que, actuellement, le point de vue légué par Ibn Taymiyya est celui qui domine.

Aborder le débat de fond, sur le plan doctrinal de l'adhésion factuelle avérée ou même supposée de l'émir à la franc-maçonnerie, s'est en revenir à la critique envers Ibn 'Arabi³⁶⁶ et par voie de conséquence, en arriver à initier le procès en orthodoxie contre l'émir Abdelkader.

Dans un pays comme l'Algérie, soumis à des forces implosives, l'enjeu est énorme. Un procès contre l'émir correspondrait à la remise en question d'un des symboles les plus forts de la cohésion nationale. Cependant, à notre avis, le fait de confronter et de reconnaître la dimension Akbarienne comme étant essentielle dans la constitution du personnage historique et du guide spirituel et politique, se situe justement au cœur de la réappropriation de l'histoire nationale algérienne par les algériens et surtout de leur rapport à l'Islam en tant que société musulmane. Cette confrontation cathartique est toutefois entamée avec discrétion par des historiens et des chercheurs³⁶⁷ qui savent eux aussi qu'il s'agit d'un débat sociétal qui engage l'avenir des algériens et que l'issue de ce débat dépendra de la rigueur avec laquelle il sera mené, nonobstant les contraintes politiques et les attitudes exclusives. Ces mêmes chercheurs savent aussi que ce débat débordera très vite des frontières algériennes pour toucher le reste de *Dar al-Islam*³⁶⁸ et de ses rapports avec l'Occident et la France en particulier.

³⁶⁵ La prégnance des thèses exotéristes s'est accentuée depuis le début de la colonisation avant même l'apparition des tendances salafistes actuelles. L'Association des *-'oulamas* musulmans algériens (toujours existante) joue un important rôle dans la vie politique et religieuse de l'Algérie depuis les années 1930; ses points de vue sont souvent pris comme référence par les nationalistes les plus enclins à (ré) — introduire l'Islam dans la vie politique du pays. Cette association n'est pas connue pour avoir de la sympathie envers les approches soufies, car elle prône un retour aux préceptes religieux tels que compris par les exotéristes du 14^e siècle pour mieux, selon elle, assimiler la modernité; les références à Ibn Taymiyya et la lutte contre l'Islam confrérique ne sont pas étrangères à cette association.

³⁶⁶ Cette critique par les représentants de l'orthodoxie exotériste (et à l'extrême son *tâkfir* par certains *wahhabites*) ne s'est pas atténuée; aujourd'hui encore les attaques fusent fréquemment contre l'enseignement d'Ibn 'Arabi. Ainsi rapportant des propos de Fazlur Rahman extraits de son ouvrage *Islam*, 2nd éd. *University of Chicago Press*, W.C Chittick écrit-il : « [...] criticism of Ibn al-'Arabi is presented in the language of contemporary scholarship by one of the foremost Muslim thinkers residing in the West : *The position of the Sharī'a [...] was gravely endangered. A thoroughly monistic system, no matter how pious and conscientious it may claim to be, can not, by its very nature, take very seriously the objective validity of moral standards.* ». In *W.C Chittick, op. cit*, p 289. Chittick commentera en note: « This particular criticism rests upon the words, "a thoroughly monistic system," and it should be obvious that neither "monism" nor "system" can easily be applied to Ibn al-'Arabi teachings » *Ibid.* p 408.

³⁶⁷ Muhammad Boutaleb, de la Fondation "Émir Abdelkader" fait partie de ces chercheurs. L'auteur de ce présent travail s'est lui-même rendu au siège du Grand Orient de France à Paris (au courant du mois de février 2008) pour y faire des recherches et accéder à certains documents (Grand orient de France au 16 rue cadet Paris 9^{ème} et au musée des archives de la franc-maçonnerie de Paris). Il s'est également rendu en Algérie où il a rencontré des membres de la fondation "Émir Abdelkader" avec lesquels il a échangé en ce qui a trait à l'actuelle polémique sur l'adhésion controversée de l'émir à une loge maçonnique française.

³⁶⁸ *Dâr al-Islam* est le terme consacré aux terres qui sont sous gouvernement musulman. La traduction en est : Maison de la paix en opposition à— La Maison de la guerre, *Dâr al-Harb* subdivision du monde

En fait si Bruno Étienne s'est trouvé engagé ou non dans une polémique franco-algérienne, comme il en existe beaucoup d'autres dans d'autres champs de recherche historique, c'est que, sous cette polémique, couvent deux âpres combats : l'un essentiellement algéro-algérien, en ce qui a trait au statut de l'émir comme symbole national consensuel et l'autre islamo-islamique, en ce qui a trait aux deux visions doctrinales d'Ibn 'Arabî et d'Ibn Taymiyya. Ce dernier combat (*djihād*), initié par les exotéristes est un sous-produit (*al-ijtihād*) herméneutique d'Ibn 'Arabî³⁶⁹, plus tard relayé par l'émir Abdelkader. La confrontation a lieu sur les terrains de la doctrine, de la théologie, de la politique et de la société. Elle dure, depuis bientôt dix siècles, entre une approche spiritualiste et chari'iste d'un côté et une approche littéraliste et chari'iste de l'autre. Il s'agit de la lutte entre musulmans qui divergent, non pas relativement à la Loi, la (*chāri'ā'*), mais relativement à deux méthodes herméneutiques différentes qui ont des implications qui vont jusque dans les actes les plus intimes de la vie quotidienne, sans parler des impacts sur l'avenir même de la (*oumma*), communauté des croyants. Les deux approches interprétatives des textes sacrés de l'Islam modèlent différemment la vie actuelle et l'avenir de cette (*oumma*).

Parce que franc-maçon lui-même et quasi³⁷⁰ disciple de l'émir, Bruno Étienne, *Sho Dan Stephanus ibn al-Awal*³⁷¹ perçoit en grande partie l'impact de la polémique dans laquelle il fut engagé. Mais nous ne sommes pas sûrs qu'il ait toujours eu les bonnes introspectives pour aborder certains de ses détracteurs algériens, aussi, en le supposant spécialiste en sciences politiques, fin connaisseur du monde arabe et jusqu'à un certain degré de l'Islam, nous ne sommes pas certain qu'il ait compris en profondeur la polémique sur l'émir Abdelkader et la franc-maçonnerie. Surtout que cette polémique

concernant la sécurité religieuse sur le plan juridique tel que la conçoivent certains docteurs de la Loi (cette subdivision n'existe ni dans le Coran ni dans le Hadith).

³⁶⁹ Ibn 'Arabî a écrit : « Nous ne disons pas que l'ijtihād est ce que prétendent les hommes de science exotérique. L'ijtihād pour nous, c'est l'effort qui permet d'atteindre la disposition intérieure (*isti'dād al-bātin*) grâce à laquelle on devient capable d'accueillir cette inspiration particulière (*hādha l-tanazzul al-khāss*) qu'aucun prophète ou envoyé ne pouvait accueillir à l'époque de la prophétie – étant entendu que cette révélation ne peut permettre de remettre en cause un statut légal fermement établi par l'Envoyé [le Prophète Muhammad] » in Michel Chodekiewicz, op. cit. p. 84.

³⁷⁰ Nous usons de ce bémol, car à notre connaissance Bruno Étienne ne s'est jamais converti à l'Islam, même si par moment ses écrits donnent l'impression qu'il est lui-même soufi, car il faut rappeler qu'un soufi est d'abord un musulman qui accepte *al-chāri'ā'* (c'est justement là toute la critique faite à Ibn 'Arabî et qui pourrait-être faite à l'émir si l'emphase était mise sur son approche Akbarienne de l'Islam).

³⁷¹ Comme Bruno Étienne se nomme lui-même dans certains de ses écrits sur l'émir, qui d'ailleurs s'*adresse* à lui par ce nom dans le monde imaginal où se font leurs dialogues. Voir *supra* note 57.

cachait deux interprétations³⁷² de l'Islam et que l'avantage même marginal de l'une sur l'autre, dans *Dar al-Islam*, pouvait avoir un impact sur le devenir de plus d'un milliard de musulmans et de leurs relations à l'Occident, car à notre avis c'est ultimement de cela qu'il s'agit.

Si certains historiographes (essentiellement français) avaient compris avec plus de discernement l'essentialité de l'Islam dans son approche soufie, cela aurait peut-être permis d'éviter les présentations désincarnantes de la dimension islamique de l'émir Abdelkader. Par certains de ses engagements tels que la résistance (*al-jihad*) contre l'envahisseur français, l'adhésion à une loge maçonnique, la défense des chrétiens syro-libanais et la promotion du creusement du canal de Suez par Ferdinand de Lesseps³⁷³, l'émir démontra sans cesse son attachement à sa foi musulmane.

L'incompréhension (parfois même l'occultation ou même le déni) relativement à l'engagement entier de l'émir dans le soufisme biaise fortement une partie de l'autre historiographie, celle de certains algériens qui présentent le personnage tantôt réduit à un héros de l'orthodoxie sunnite malékite, tantôt comme un personnage politique, aseptisé et objet d'une pédagogie quasi laïque à connotation anticolonialiste.

Ce sont là deux visions réductrices de l'émir, l'une, occidentale, occultant subtilement les référents islamiques et soufis de ses actions, de ses engagements et de sa pensée, et l'autre, algérienne, rejetant ou reniant son approche soufie de l'Islam. Certains encore lui prêtent une affiliation salafiste pour occulter son soufisme et nier les relations non conventionnelles qu'il pût avoir avec ses anciens adversaires français et chrétiens.

Tout cela démontre que l'homme ne laisse pas indifférent et que français et algériens de tous bords ont voulu lui rendre hommage. Chacun désirait devenir son hagiographe pour se l'accaparer, l'affilier et lui prêter une lecture du monde qui correspond à ses représentations collectives.

Ces différentes lectures de ce que fut l'émir et de ce qu'il représente encore aujourd'hui pour beaucoup de personnes au Maghreb, au Machreq et en Europe, entre autres, continuent de susciter des réactions très vives à propos de ses engagements qui

³⁷² Deux herméneutiques : celle d'Ibn 'Arabî et celle d'Ibn Taymiyya

³⁷³ Ferdinand, comte de Lesseps (1805 -1894), était un diplomate et un entrepreneur français. Proche ami de l'émir, il était surtout connu pour avoir fait construire les canaux de Suez et de Panama.

furent à notre avis conformes à sa quête soufie, parce que cette quête est Voie et qu'elle lui a permis de bâtir des ponts entre des réalités qui n'ont été pour l'émir que des manifestations de l'Unique Réalité.

Souvent, là où il faudrait voir un (*al-bārzakh*), un pont, un isthme bâti par l'émir, résultat de sa perception Akbarienne de la modernité du XIX^{ième} siècle, plusieurs algériens ne virent qu'une tête de pont du colonialisme et du néocolonialisme, et engagèrent, dans un réflexe de défense, des polémiques sur son adhésion à la franc-maçonnerie en 1864. Car pour eux, une telle adhésion laisserait entendre une prise de distance, au moins sur le plan religieux, d'avec l'Islam orthodoxe, et ce, en situation de vaincu. Mais la publication par Xavier Yacono en 1966, *de lettres d'adhésion* de l'émir à la loge Henri IV, ravivera cette polémique entre chercheurs-auteurs (et quelques fois militants) des deux rives de la Méditerranée.

Au cours de ce travail, nous avons mis en évidence le fait que les auteurs-chercheurs algériens qui niaient en tout ou en partie la réalité des relations épistolaires de l'émir avec le Grand Orient de France ne se basaient pas sur une méthodologie claire et rigoureuse. Nous avons également établi que les tenants de l'adhésion, même temporaire, de l'émir à la franc-maçonnerie française ont excipé avec une abondante documentation dont la faiblesse principale est celle d'être de source essentiellement maçonnique.

Nous avons pris comme hypothèse de travail qu'au moins les échanges épistolaires principaux rendus publics par la franc-maçonnerie étaient authentiques. Ceci impliqua le fait que nous dussions accepter la chaîne des événements principaux dont l'occurrence eut lieu dans un intervalle de temps allant de la première lettre envoyée par la loge Henry IV suite aux événements de Damas, à la dernière lettre non publiée de l'émir exprimant sa désapprobation quant au fait que le Grand Orient de France ne fut plus déiste.

La doctrine d'Ibn'Arabî à laquelle adhérerait Abdelkader était basée sur le concept d'Unicité de l'Être (*wahdat al-wujud*), générée par une herméneutique non exotériste du Coran et de (*al-chāri'ā*). Notre analyse³⁷⁴ de cette doctrine n'indique pas qu'il n'y ait eu

³⁷⁴ Nous devons indiquer que l'auteur de ce travail est aussi arabophone et qu'il a eu accès aux textes arabes et aux traductions des écrits de l'émir, à des pans significatifs de ceux d'Ibn'Arabî, au Coran et aux hadiths avec lesquels il est assez familier.

aucune raison doctrinale sérieuse qui aurait pu constituer un obstacle à l'émir de rejoindre une société philanthropique et philosophique déiste, et *a fortiori*, d'avoir des relations épistolaires avec la fraternité maçonnique. Au contraire, l'approche doctrinale Akbarienne a probablement été un élément déterminant de la relation de l'émir avec la maçonnerie.

Cependant, la question des raisons qui ont poussé Abdelkader à établir des échanges approfondis avec la franc-maçonnerie n'est pas complètement éclaircie; nous avons essayé de montrer que l'hypothèse avancée par Bruno Étienne et sa tentative de démonstration pour en prouver la véracité présentait trop de faiblesses et d'incohérences pour être acceptée en l'état et au vu de la documentation existante.

Nous avons montré que les auteurs-chercheurs algériens qui niaient le fait que l'émir ait pu adhérer à la franc-maçonnerie avaient une approche biaisée par le poids des relations franco-algériennes tumultueuses et des représentations collectives. Certains de leurs travaux ne peuvent donc résister à une analyse de validité méthodologique. À notre avis il faudrait rechercher les causes de cette situation dans les contingences historiques récentes de ce pays et, dans une perspective de *longue durée*, dans un combat doctrinale ayant des implications sociétales entre l'école de pensée islamique (*chāri'iste*) et ésotériste d'Ibn'Arabî et l'école islamique (*chāri'iste*) et exotériste d'Ibn Taymiyya. L'approche nationaliste algérienne ayant évolué au cours des années d'une forme dégradée de la première (zaouïas et maraboutisme qui se réclament du soufisme) vers un avatar de la seconde. (*Dhjihadiste* et islamiste qui se réclament de la pensée d'Ibn Taymiyya). Nous pensons que Les œuvres de l'un et de l'autre sont tristement méconnues par les sommités religieuses et intellectuelles de l'Algérie contemporaine.

En admettant qu'il y ait eu des relations approfondies entre l'émir et la franc-maçonnerie, la distanciation, selon nous, s'est faite pour des raisons doctrinales. Ici nous arrivons à la même conclusion que celle de tous ceux qui ont étudié la documentation et la séquence d'évènements, à savoir que l'émir a rompu avec la franc-maçonnerie quand celle-ci a cessé de se définir comme une organisation déiste. Il faut tout de même prendre la précaution de mentionner que cette distanciation pouvait avoir d'autres causes d'ordre politique ou autre,³⁷⁵ car il faut noter que la franc-maçonnerie avait déjà à l'époque de

³⁷⁵ La Syrie étant encore sous domination Ottomane ne voyait pas d'un bon œil cette relation d'un grand chef arabe, même vaincu, avec l'occident au moment où son empire commence à décliner.

farouches opposants politiques et religieux qui auraient pu influencer la décision de l'émir.

Nous avons cependant retiré de ce travail le sentiment d'un malaise présent chez plusieurs auteurs, probablement à cause du fait que l'ensemble de la documentation est maçonne (et ce, même chez un auteur comme Bruno Étienne, lui-même membre du G.O.D.F jusqu'à son récent décès au début de l'année 2009) et que les archives n'ont peut-être pas encore tout dit sur ce pan des histoires algérienne, française, maçonne et bien sûr soufie.

Mais, finalement, quoi de plus normal pour un soufi comme Abdelkader que d'aller de l'engagement vers le renoncement.

Cela vient du fait que tous sont voilés, quel que soit le degré qu'ils aient atteint. Celui qui professe la pure transcendance est voilé, celui qui professe la pure immanence est voilé, et voilé aussi celui qui professe les deux à la fois celui qui professe qu'Il est absolu est voilé, et de même celui qui Lui attribue des limitations, et de même encore celui qui nie et ceci et cela. Quiconque Lui assigne un statut est voilé, dans une mesure que déterminent son rang et sa place auprès de Dieu : car il y a autant de voiles différents que de voilés. Et qu'on n'objecte pas que ce que je viens de dire est aussi une manière de Lui assigner un statut, car je répondrai que ce que j'ai dit ne procède pas de moi. C'est Lui-même qui l'a affirmé en disant : "Et leur science ne L'embrasse pas" (Cor. 20 : 110); "Et Allah vous met en garde contre Lui-même" (Cor. 3 : 28), nous dispensant par là de chercher à atteindre ce qui est inaccessible. Ses Envoyés nous ont dit la même chose. Lorsqu'il s'agit de l'Essence d'Allah, l'univers entier est stupide. Il n'est pas jusqu'au Plérôme suprême (*al-mala' al-a'la*) qui ne soit en quête de Lui. Or on ne cherche que ce qui est absent là où on le cherche!³⁷⁶

³⁷⁶ Michel Chodkiewicz. Extraits d'*Écrits spirituels* et traduits de l'arabe du (*Kitab al Mawaqif*) de l'Émir Abdelkader, Paris, Seuil, 1988.

Bibliographie

ABOUZEID, Nasr Hamed. *C'est ainsi que parla Ibn 'Arabî* (Version arabe), Casablanca, Éditions Centre Culturel Arabe, 2004.

AL-BOUKHARI, *Résumé du "Sahih Al-Boukharî "*, Éditions Darussalam, 1999.

ANDUZE, Éric. *La franc-maçonnerie au Moyen-Orient et au Maghreb*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2005.

AOULI, Smaïl. REDJALA, Ramdane. ZOUMMEROFF, Philippe. *Abdelkader*, Paris, Édition Fayard, 2004.

AUSTIN, R.W.J. Leconte, G. LADRIERE, Roger. *Les soufis d'Andalousie*, Éditions Actes Sud, 1995.

AZAN, Paul. *L'émir Abdelkader 1808-1883*, Paris, Hachette, 1925.

BAYARD, Jean-Pierre. *Credo maçonnique*, Paris, Éditions Dangles, 2006.

BELKHODJA, Amar. *L'émir Abdelkader ni Sultan ni Imam*, Alger, Éditions Alpha, 2007.

BENAÏSSA Hamza Dr. *L'émir Abd el-Kader et la franc-maçonnerie*, Alger, Éditions El Maarif, 2002.

BERQUE, Jacques. *L'Intérieur du Maghreb*, Paris, Éditions Gallimard, 1978.

BERQUE, Jacques. *Le Coran, Essai de Traduction*, Paris, Éditions Albin Michel, 2002.

BESSAIH, Boualem. *De Louis Philippe à Napoléon III, L'émir Abdelkader vaincu, mais triomphant*, Alger, Éditions ANEP, 2002.

BOUYERDANE, Ahmed. *Abdelkader l'harmonie des contraires*, Paris, Éditions seuil, 2008.

BOUYERDENE, Ahmed. *Abdelkader par ses contemporains*, Paris, Ibis Press, 2008.

BUGEAUD, Marechal. *Texte du nommé Gouverneur général de l'Algérie en 1841*.

CENTRE HISTORIQUE DES ARCHIVES NATIONALES. *Un héros des deux rives : Abdelkader l'homme et sa légende*, Musée de la France, 2003

CHITTICK, W.C. *Ibn al-Arabî Metaphysics of Imagination, The Sufi Path of Knowledge*, Sate University of New York Press, 1989.

CHITTICK, W.C. *The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*. Disponible sur : www.ibnarabisociety.org [01/09/2009]
disponible sur : www.ibnarabisociety.org [01/09/2009]

- CHODEKIEWICZ, Michel. *Abdelkader Écrits spirituels*, Paris, Éditions Seuil, 2000.
- CHODEKIEWICZ, Michel. *Les illuminations de La Mecque, Anthologie* présentée par, Ibn 'Arabî, Paris, Albin Michel, 1997.
- CHODEKIEWICZ, Michel. *Les secrets du Lam-Alif*. Disponible sur : <http://www.archipress.org/batin/emir/mawqif215.htm>, [01/09/2009]
- CHODEKIEWICZ, Michel. *Livre des haltes*, Paris, Éditions Seuil, 2000.
- CHURCHILL, C.H. *La vie d'Abdelkader* traduction française de Michel Habart, Alger, SNED, 1974.
- COMBES, André. *Histoire de la franc-maçonnerie au XIXe siècle*, Monaco, Édition du Rocher, 1999.
- CONNAISSANCES DES RELIGIONS. *Spiritualité et mondialisation*, Paris, Éditions Dervy, 2004.
- CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.
- CORBIN, Henry. *L'imagination créatrice dans le soufisme*, Paris, Éditions Entre Lacs, 2006.
- D. KNYSH, Alexander. *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany, 1999
- DAUMAS, E. *Les chevaux du Sahara et les mœurs du désert*, Paris, Hachette, 1862
- DE VITRAY MEYEROVITCH, Eva. *Anthologie du soufisme*, Paris, Éditions Albin Michel, 1995.
- DJENNAS, Messaoud. *Algérie résistance et épopée*, Alger, Éditions Casbah, 2009.
- DUC D'AUMAËLE. *Lettre au roi de France*, 25 décembre 1847.
- DUPUCH Mgr. *Abdelkader au château d'Amboise*, Paris, Ibis Press, 2004.
- EMERIT, Marcel. *L'Algérie à l'époque d'Abdelkader*, Paris, Éditions Bouchée, 2002.
- ÉMIR ABDELKADER. *Kitab el Mawakif* dans la traduction de Michel Chodekiewicz, *Écrits Spirituels*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.
- ÉMIR ABDELKADER. *Kitab el Mawakif Meftah Abdelbaki*, Alger, Éditions Dar el Houda, 2005.
- ÉMIR ABDELKADER. *Lettre aux Français : Notes brèves destinées à ceux qui comprennent, pour attirer l'attention sur des problèmes essentiels* Traduction de René R. Khawam, Paris, Phébus, 1977.
- ÉMIR ABDELKADER. *Règlements donnés à ses troupes régulières*, Alger, Éditions SNED, 1968.

- ÉTIENNE, Bruno. *Abdelkader pluriel*, Paris, Éditions Hachette Littérature, 2003.
- ÉTIENNE, Bruno. *Abd el-Kader et la franc-maçonnerie*, Paris, Éditions Dervy, 2008.
- ÉTIENNE, Bruno. *Islam, les questions qui fâchent*, Paris, Éditions Bayard, 2003.
- ÉTIENNE, Bruno. *Poème épique d'Abdelkader* traduction, 1832.
- ÉTIENNE, Bruno. *Une voie pour l'occident*, Paris, Éditions Dervy, 2001.
- FEBVRE, Lucien. *Combats pour l'histoire*, Paris, Librairie Armand Colin, 1992.
- FERRAH, Abdelaziz. *Le temps d'une halte*, Alger, Éditions APIC, 2004.
- FERRER-BENIMELI, José A. *Les archives secrètes du Vatican et de la franc-maçonnerie*, Paris, Édition Dervy, 1989.
- FRANC-MAÇONNERIE.ORG. *Les constitutions d'Anderson*. Disponible sur : <http://www.franc-maconnerie.org/menu-gauche/histoire-fm/constitutions-a.htm> [01/09/2009]
- GILLIS, Charles-André. *Le livre des chatons des sagesse* traduction de *Fusûs el Hikam*, Paris, Éditions El Bouraq, 1997.
- HASSAIN – DAOUADJI, Dalila. *L'émir au-delà du temps*, Alger, Éditions Casbah, 2009.
- HEGEL, F. *La raison dans l'histoire*, Hatier, 1997.
- HIVERT-MESSECA, Yves. *Chaîne d'union*, n° 33, juillet 2005, Paris, Éditions Conform (Revue maçonnique éditée par le G.O.D.F).
- HUSAINI, S.A.Q. *The Pantheistic Monism of Ibn'Arabî* Edited by Sh.Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, Lahore, 1970.
- IBN'ARABÎ. *L'Interprète des désirs*, Albin Michel, 1996.
- IBN'ARABÎ. *Le livre du Mîm, du Wâw et du Nûn* traduit par Charles-André Gillis, Beyrouth, El Bouraq, 2002.
- IBN'ARABÎ. *Voyage vers le maître de la puissance* traduit de l'arabe par Rabia Terri Harris, Paris, Éditions Pocket, 1981.
- JACQ, Christian. *La Franc-maçonnerie*, Paris, Éditions J'ai Lu, 2008.
- KHARAQÂNÎ. *Parole d'un Soufi*, Paris, Éditions Seuil, 1998.
- LACHERAF, Mostefa. *Les ruptures et l'oubli*, Alger, Éditions Casbah, 2006.
- LIEGEOIS, Michel. *Religion révélée et religion naturelle*. Disponible sur : <http://www.philoplus.com/philos/hume2.php>, [01/09/2009]
- M.AMMI, Kebir. *Abdelkader*, Paris, Éditions presses de la renaissance, 2004.

- MARROU, Henri-Irene. *De la connaissance historique*, Paris, Éditions Seuil, 1975.
- MEDDEB, Abdelwahab. *Pari de civilisations*, Paris, Éditions Seuil, 2009.
- MERDADI, Abdellali. Professeur habilité de littératures francophones et comparées, Université Mentouri Constantine dans un article paru dans le journal *Le soir d'Algérie* daté du 25 juin 2009.
- MINISTÈRE DE L'INFORMATION ET DE LA CULTURE. *L'émir Abd el-Kader*, Alger, 1974.
- NASR, Seyed Hossein. *Essais sur le soufisme* traduction de Jean Herbert, Paris, Éditions Albin Michel, 1980.
- NICHOLSON, R.A. *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
- PALACIOS, Asin. *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931. Traduction française, *L'Islam christianisé : Étude sur le soufisme d'Ibn 'Arabî de Murcie*, Paris, Guy Trédaniel, 1982.
- PENOT, A. *Le livre des haltes*, Paris, Éditions Dervy, 2008.
- PLUVIAUD, Jeant-François. *Critique de la raison maçonnique*, Paris, Éditions Dervy, 2002.
- POUJOLAT, Baptistin. *La vérité sur la Syrie et l'expédition française*, Paris, Édition Gaume Frères et J. Duprey, 1864.
- POZARNIK, Alain. *Francs-maçons : architectes de l'avenir*, Paris, Éditions Dervy, 1999.
- SAHLI, Mohamed Cherif. *L'émir Abdelkader Chevalier de la foi*, Alger, Éditions ANEP, 2007.
- SAHLI, Mohamed Cherif. *L'émir Abdelkader, mythes français et réalités Algériennes* (trad. H. Chenini), Alger, Éditions El Casbah, 2007.
- SCHIMMEL, Anne-Marie. *L'incendie de l'âme, l'aventure spirituelle de Rûmi* traduction de Sylvie Carteron, Paris, Éditions Albin Michel, 1998.
- SCHIMMEL, Anne-Marie. *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Cerf, 1996.
- SCHUON, Frithjof. *Comprendre l'Islam*, Paris, Éditions, 1976.
- TEMIMI, Abdeljelil. *Revue d'histoire maghrébine*, n ° 9-11.
- VILHELM DINESEN, Adolph. *Abdelkader et les relations entre les Français et les Arabes en Afrique du Nord*, Alger, Éditions ANEP, 2001.
- WEISSMAN, Itzhak. *The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*.
Disponible sur : www.ibnarabisociety.org [01/09/2009]

WIKIPEDIA. *La franc-maçonnerie*. Disponible sur :
http://fr.wikipedia.org/wiki/Franc_maçonnerie, [01/09/2009]

YACONO, Xavier. « *La franc-maçonnerie française et les Algériens musulmans (1787-1962)* », *Anales de historia contemporanea*, n° 6, Universidad de Murcia, 1987

YACONO, Xavier. *Les Étapes de la décolonisation. Que sais-je?* N° 428 (PUF); *L'Histoire de la Colonisation. Que sais-je?* N° 452 (PUF); *De Gaulle et le FLN*, Éditions de l'Atlantique, 1989.

YACONO, Xavier. *Numéro spécial Histoire maçonnique* dans *Revue maçonnique Humanisme* n° 57, mai-juin 1966, Éditions du Centre de documentation du Grand Orient de France.

YACONO, Xavier. *Un siècle de franc-maçonnerie (1785-1884)*, Paris, G.P Maisonneuve et Larose, 1969.

ZERROUKI, Hassan. *Ce monde qui bouge : les moines, la guerre d'Algérie et le secret-défense*. Disponible sur :
<http://lesoiralgerie.com/articles/2009/07/09/article.php?sid=85558&cid=2>, [01/09/2009]