

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal



**Transformation doctrinale de l'islamisme
et émergence du Parti de la Justice et du Développement
(PJD) au Maroc**

Vers un État islamique civique

par
Mohamed Fadil

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
option sociologie

mai, 2009

© Fadil, 2009

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

**Transformation doctrinale de l'islamisme
et émergence du Parti de la Justice et du Développement
« PJD » au Maroc**

Vers un État islamique civique

présenté par :
Mohamed Fadil

a été évalué par un jury composé des personnes
suivantes :

Jean-Marc Charron
président-rapporteur

Solange Lefebvre
directrice de recherche

Patrice Brodeur
codirecteur

Jean-François Roussel
membre du jury

Résumé

Depuis leur apparition au début du XX^e siècle, les projets des mouvements islamistes se sont caractérisés par un absolutisme et une sacralisation de la sphère politique. Cependant, les dernières années du XX^e siècle voient se transformer ces mouvements. Ces transformations notamment doctrinales s'appuient sur un ensemble de révisions de la littérature islamiste classique dite (radicale) par une nouvelle génération d'islamistes dits (modérés et réformistes). Dès lors, les parlements de plusieurs pays musulmans (ex : Turquie, Maroc, Jordanie) vont être investis par cette nouvelle génération d'islamistes qui s'organisent dans des partis politiques visant l'accès au pouvoir, mais cette fois en respectant les règles de la vie démocratique.

Ce mémoire porte sur le parti islamiste marocain (Parti de la Justice et du Développement, PJD) et son mouvement d'origine (Mouvement d'Unité et de Réforme, MUR) issu d'un groupe islamiste radical des années soixante-dix appelé (Mouvement de la Jeunesse Islamique, la chabiba). La problématique concerne la manière avec laquelle ces islamistes dits (modérés et réformistes) adaptent l'héritage idéologique de leur mouvement d'origine aux normes de la pratique politique civique, notamment par l'adoption de la démocratie comme moyen d'accéder au pouvoir. Il se penche sur la contribution d'une telle adaptation idéologique à la création d'une nouvelle littérature islamiste qui renonce à l'État islamique religieux en faveur de l'État islamique civique. Il mène ces analyses par le biais d'analyses de livres, d'écrits internes aux mouvements en présence, et d'entrevues menées auprès de leaders du PJD.

Mots clés : Maroc. Islam. Politique. Monarchie. Islamisme. Mouvements islamistes. État islamique. Religion civile.

Abstract

In the first half of the twentieth century, Islamist movements appeared on the political scene in various Muslim societies. Their political agendas have been characterized by absolutism and their desire to sacralize the political scene. Nevertheless, a transformation in the views and methods of those movements appeared in the last few years of the twentieth century. These doctrinal transformations are based on intellectual revisions of classical Islamic literature (said to be “radical”) by a new generation of Islamists, both moderate and reformist, who kept their distance from more “radical” expressions of islamists movements. Consequently, the parliaments of many Muslim countries (ex.: Morocco, Turkey, Jordan) are being invaded by this new generation of Islamic fundamentalists who seek to obtain political power through their participation in political parties hoping to win democratic elections.

This thesis focuses on the Islamist Moroccan “Party for Justice and Development” (PJD) and its original “Movement for Unity and Reform” “MUR” born from a radical Islamic group in the 1970’s called “Movement of Islamic Youth, Al-chabiba”. The thesis analyzes how the moderate and radical Islamists adapted their initial socio-political ideologies with the aim of reaching power through democratic means. On the basis of our analysis of internal party documentation and special interviews with leading ideologues of the PJD and MUR, this thesis contributes to our understanding of how this new ideology serves the creation of a new Islamist literature that rejects a purely religious state for a religiously civil one. The thesis is based on an analysis of academic literature, internal documents and interviews of few of the movements’ leaders.

Key words: Morocco. Islam. Polity. Monarchy. Islamism. Islamist movements. Islamic state. Civil religion.

ملخص

منذ ظهور أولى الحركات الإسلامية على المسرح السياسي لبلدان العالم الإسلامي خلال العقود الأولى من القرن العشرين، تميزت برامجها بقدر كبير من الإطلاعية و التقديس لمجال الممارسة السياسية ، غير أن السنين الأخيرة من هذا القرن ستشهد تحولا كبيرا في خطاب و مناهج جزء كبير من هذه الحركات. هذا التحول النظري تأسس على مجموعة من المراجعات الفكرية التي مست أدبيات الحركات الإسلامية الكلاسيكية التي تقدم باعتبارها (متطرفة) من طرف جيل جديد من الإسلاميين يقدمون باعتبارهم (معتدلين و إصلاحيين) يلتزمون بمسافة فاصلة مع الإطار المرجعي للحركة الإسلامية في نسختها التقليدية الأولى. منذ ذلك الحين، سيتم اجتياح برلمانات مجموعة من دول العالم الإسلامي: (تركيا، المغرب، الأردن...) من قبل هذا الجيل الجديد من الإسلاميين الذين ينتظمون في أحزاب سياسية تنشد الوصول للسلطة لكن عن طريق الانتخابات و الديمقراطية هذه المرة.

محور اهتمام هذه الدراسة هو حزب العدالة و التنمية المغربي و حركته الأم حركة التوحيد و الإصلاح المنحدرة جنيا لوجيا من حركة الشبيبة الإسلامية ذات التوجه الراديكالي في سبعينيات القرن الماضي. الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة تتمحور حول طبيعة المسار الذي تمكن من خلاله هذا الجيل الجديد من إسلاميي المغرب من تكيف ميراث حركة الشبيبة الإسلامية ذو الملامح الراديكالية مع شروط الممارسة السياسية المدنية و تبني الديمقراطية كمنهج للوصول إلى السلطة إضافة إلى مدى مساهمة هذا التكيف الإيديولوجي في صياغة أدبيات جديدة للحركة الإسلامية تتخلى عن فكرة الدولة الإسلامية الدينية لصالح فكرة الدولة الإسلامية المدنية. تقوم هذه الدراسة على تحليل مجموعة من الكتب و الدراسات و الوثائق السياسية، إضافة إلى مجموعة من الحوارات التي أجريناها مع عدد من قيادات و منظري حزب العدالة و التنمية و حركة التوحيد و الإصلاح في خريف 2008 بالمغرب.

كلمات مفاتيح: مغرب. إسلام. سياسة. ملكية. حركات إسلامية. دولة إسلامية. دين مدني.

Table des matières

<i>Résumé</i>	<i>i</i>
<i>Abstract</i>	<i>ii</i>
<i>ملخص</i>	<i>iii</i>
<i>Table des matières</i>	<i>iv</i>
<i>Liste des termes arabes</i>	<i>vi</i>
<i>Glossaire des acronymes</i>	<i>viii</i>
<i>Chronologie politique du Maroc contemporain</i>	<i>ix</i>
<i>Dédicace</i>	<i>xii</i>
<i>Remerciements</i>	<i>XIII</i>
<i>Introduction</i>	<i>1</i>
I Problématique et objectifs	2
II Méthodologie	3
III Corpus d'analyse	6
IV Plan du mémoire	7
<i>Chapitre I : Islamisme, cadre théorique</i>	<i>9</i>
I Multiplicité conceptuelle	9
II Multiplicité méthodologique et théorique	12
III Multiplicité contextuelle	14
IV Multiplicité généalogique	18
IV.1 Généalogie classique	18
IV.2 Généalogie contemporaine	22
V Multiplicité organisationnelle	24
<i>Chapitre II : Royaume cherifien, islamiser l'islamique?</i>	<i>27</i>
I Maroc, islam et monarchie	27
I.1 Maroc, islam et monarchie, une esquisse d'histoire	29
I.2 Maroc, islam et monarchie, un régime islamique?	33
I.2.1 Le roi charif	34
I.2.2 Le roi commandeur des croyants	38

Chapitre III : Du mouvement religieux au parti politique	43
I Islamisme marocain, essai de catégorisation	43
I.1 Tendance radicale clandestine	44
I.2 Tendance contestataire pacifiste	44
I.3 Tendance réformiste du compromis	45
II Une succession de mouvements, du radicalisme au réformisme	46
II.1 Phase de radicalisme	46
II.2 Phase de transition	51
II.3 Phase de réformisme/compromis	53
II.3.1 À la recherche d'un parti	55
II.3.2 À la recherche d'un parrain	56
III PJD, parcours politique	60
IV PJD, une conjoncture politique favorable	61
Chapitre IV : De la révolution à l'intégration	64
I Les nouveaux idéologues de l'islamisme de compromis	65
I.1 Ahmed Rissouni, le 'alim	65
I.2 Saaddine Othmani, le psychiatre	67
I.3 Mohamed Yatim, le pédagogue	68
II Ach-chatibi, refuge idéologique des islamistes de compromis	69
II.1 <i>al-maqasid</i> (les intentions)	71
II.2 <i>al-maslaha al-'amma</i> (l'intérêt général)	72
II.3 <i>al-masalih wa al-mafasid</i> (les intérêts et les dommages)	73
III Islamisation de la participation politique	75
III.1 Entre confrontation et participation	75
III.2 Entre mouvement religieux et parti politique	79
III.3 Entre prédication religieuse et pragmatisme politique	81
IV Islamisation de la démocratie	87
IV.1 Démocratie, adaptation doctrinale	87
IV.2 Démocratie, adaptation pratique	91
Chapitre V : Vers un État islamique civique?	93
I État islamique, entre affirmation et infirmation	94
I.1 L'islam est-il <i>dîne wa dawla</i> (religion et État)?	95
I.2 L'islam est-il hostile à la laïcité?	98
II Entre État islamique religieux et État islamique civique	102
II.1 La commanderie des croyants, un État islamique?	104
II.2 État islamique, entre adoption et marginalisation	106
Conclusion	113
Bibliographie	117

Liste des termes arabes

Termes arabes	Signification en français
'adala	عدالة Justice
'alim	عالم Théologien musulman
amir	أمير Prince
baraka	بركة Pouvoir surnaturel
Bay'a	بيعة Allégeance
bayt al-hikma	بيت الحكمة Maison de la sagesse
charif	شريف Descendant du prophète de l'islam
choura	شورى Consultation
da'wa	دعوة Prédication
dar al-islam	دار الإسلام Maison de l'islam
dawla islamiyya	دولة إسلامية État islamique
dîne	دين Religion
fikh	فقه Jurisprudence
hadith	حديث Paroles du prophète de l'islam
hakimiyya	حاكمية Souveraineté
hizb	حزب Parti
hourma	حرمة Inviolabilité
ijtihad	اجتهاد Effort intellectuel
islah	إصلاح Réforme
jahiliyya	جاهلية Ignorance
jama'a	جماعة Groupe
koufr	كفر Impiété
mafasid	مفاسد Dommages
malik	ملك Roi
maqasid	مقاصد Intentions
maslaha 'amma	مصلحة عامة Intérêt générale
masalih	مصالح Intérêts
moudawwana	مدونة Loi de statuts personnels
moujahid	مجاهد Combattant de foi
mouqaddas	مقدس Sacré
nahda	نهضة Renaissance
'oulama	علماء Théologiens musulmans
oumma	أمة Nation/ communauté
tabayyoun	تبين Preuve

<i>tabligh</i>	تبليغ	Transmission
<i>tajdid</i>	تجديد	Renouveau
<i>tanmiyya</i>	تنمية	Développement
<i>tawhid</i>	توحيد	Unicité
<i>waliyy</i>	ولي	Tuteur
<i>wilaya</i>	ولاية	Tutelle
<i>za'im</i>	زعيم	Leader

Glossaire des acronymes

Nomination en Arabe	Nomination en français	Acronyme
الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية <i>al-itihad al-ichtiraki lil-kouwwate ach-cha'biya</i>	Union Socialiste des Forces Populaires	USFP
جماعة الإخوان المسلمين <i>jama'at al-ikhawane al-mouslimine</i>	Groupe des Frères Musulmans	GFM
جماعة العدل و الإحسان <i>jama'at al-'adl wa-l-ihsane</i>	Groupe d'Équité et de la Bienfaisance	GÉB
جمعية الجماعة الإسلامية <i>jam'iyat al-jama'a al-islamiyya</i>	Association du Groupe Islamique	AGI
حركة الإصلاح و التجديد <i>harakat al-islah wat-tajdid</i>	Mouvement de la Réforme et du Renouveau	MRR
حركة التوحيد و الإصلاح <i>harakat at-tawhid wal-islah</i>	Mouvement d'Unicité et de la Réforme	MUR
حركة الشبيبة الإسلامية <i>harakat ach-chabiba al-islamiyya</i>	Mouvement de la Jeunesse Islamique	chabiba
الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية <i>al-haraka ach-cha'biya ad-doustouriya ad-dimokratiya</i>	Mouvement Populaire Constitutionnel et Démocratique	MPCD
حزب الاستقلال <i>hizb al-istiqlal</i>	Parti de l'Indépendance	PI
حزب التجديد الوطني <i>hizb at-tajdid al-watani</i>	Parti de Renouveau National	PRN
حزب التقدم و الاشتراكية <i>hizb at-takaddoum wa-l'ichtirakiya</i>	Parti du Progrès et du Socialisme	PPS
حزب العدالة و التنمية <i>hizb al-'adala wa-t-tanmiya</i>	Parti de la Justice et du Développement	PJD
رابطة المستقبل الإسلامي <i>rabitat al-moustakbal al-islami</i>	Ligue du Devenir Islamique	LDI
مجموعة التبين <i>majmou'at at-tabayoune</i>	Groupe de la Preuve	GP

Chronologie politique du Maroc contemporain

- 1912.** Signature du traité de protectorat qui met le Maroc sous le contrôle français alors que l'Espagne garde une zone d'influence au Nord et au Sud.
- 1921.** Proclamation de la République du Rif par l'émir Abdelkrim après avoir vaincu les Espagnols à Anwal.
- 1926.** Défaite de l'émir Abdelkrim devant une vaste coalition franco-espagnole.
- 1927.** Intronisation de Mohamed Ben Youssef en tant que sultan du Maroc.
- 1944.** Le parti Istiqlal publie son manifeste pour l'indépendance du Maroc.
- 1953.** Le Sultan Mohamed ben Youssef est déporté par l'administration coloniale. Les nationalistes lancent des émeutes partout au Maroc.
- 1956.** Le Maroc accède à l'indépendance. Le sultan Mohamed Ben Youssef prend le titre de roi Mohamed V.
- 1959.** Scission au sein de parti Istiqlal et création de l'Union Nationale des Forces Populaires (UNFP) par le leader socialiste Mehdi Ben Barka. Création du Mouvement Populaire (MP) par Mahjoubi Ahardane et Abdelkrim Khatib.
- 1961.** Mort du roi Mohamed V. Hassan II accède au trône.
- 1962.** Adoption de la première constitution par référendum le 7 décembre. Ceci officialise le statut du commandeur des croyants du roi du Maroc.
- 1965.** Déclaration d'état d'urgence au Maroc. Enlèvement et assassinat du leader de l'opposition socialiste Ben Barka à Paris.
- 1966.** Création du Mouvement Populaire Constitutionnel Démocratique (MPCD) par Abdelkrim Khatib.

- 1969.** Création du Mouvement de la Jeunesse Islamique (la chabiba) par Abdelkrim Mouti'.
- 1973.** Interdiction de l'Union Nationale des Étudiants Marocains (UNEM), principal syndicat étudiant d'inspiration marxiste.
- 1974.** Abdessalam Yacine, futur chef du Groupe islamiste Équité et Bienfaisance publie une lettre ouverte au roi intitulée : *L'islam ou le déluge*.
- 1975.** Assassinat du journaliste et leader syndicaliste Omar Benjelloun par des activistes de la chabiba. Son chef Abdelkrim Mouti' fuit le Maroc.
- 1981.** Fondation de l'Association du Groupe islamique (AGI) par des ex- loyalistes de la chabiba, dont Abdelilah Benkirane, Mohamed Yatim, et Saaddine Othmani et autres.
- 1993.** Rebaptisation de l'Association du Groupe Islamique (AGI) en Mouvement de la Réforme et de Renouveau (MRR).
- 1996.** Unification du Mouvement de la Réforme et de Renouveau (MRR) avec la Ligue de Devenir Islamique (LDI) dans le Mouvement d'Unité et de la Réforme (MUR) et entrée des milliers de ses partisans dans le Mouvement Populaire Constitutionnel Démocratique (MPCD) d'Abdelkrim Khatib.
- 1997.** Les islamistes remportent 9 sièges au parlement lors de leur première participation au sein du parti de Khatib.
- 1998.** Abderrahmane Youssefi, leader socialiste, ex-opposant du régime du roi Hassan II et secrétaire général du parti socialiste (USFP), est nommé premier ministre d'un gouvernement d'alternance.
- Rebaptisation du Mouvement Populaire Constitutionnel Démocratique (MPCD) en Parti de la Justice et du Développement (PJD).
- 1999.** Décès du roi Hassan II et intronisation du roi Mohamed VI.

- 2000.** Grande polémique sur une réforme prévue du code de la famille. Le 12 mars, partisans et adversaires défilent, les tenants à Rabat (des dizaines de milliers), les opposants à Casablanca (des centaines de milliers).
- 2002.** Des élections législatives voient l'accession de 35 femmes au Parlement, les islamistes de PJD deviennent la première force d'opposition au parlement marocain avec 42 sièges.
- 2003.** Le 16 mai, des attentats kamikazes font 45 morts à Casablanca. Le Parlement adopte une loi antiterroriste. Dix peines de mort et de longues durées sont prononcées contre des membres d'*as-salafiyya al-jihadiyya* (le Salafisme jihadiste), jugés impliqués dans les attentats.
- 2004.** Création de l'Instance Équité et Réconciliation IER, chargée de recueillir les témoignages des victimes de la période d'oppression politique au Maroc, nommée « années de plomb ».
- 2005.** Adoption d'une nouvelle loi de la famille qui instaure des grands changements sur le statut de la femme au Maroc.
- 2007.** Le PJD garde sa position comme la première force d'opposition au parlement marocain avec 46 sièges.
- 2008.** Sixième congrès du Parti de la Justice et du Développement.

Dédicace

*À la mémoire des victimes des attentats du 16 mai 2003 à Casablanca
Pour un Maroc libre et moderne*

Remerciements

J'éprouve une reconnaissance toute spéciale envers quelques personnes sans qui l'accomplissement de cette belle aventure aurait été difficilement envisageable :

Ma directrice de recherche Solange Lefebvre, titulaire de la chaire religion, culture et société à la faculté de théologie et des sciences des religions à l'université de Montréal, qui a su me faire profiter, tout au long de ce parcours, de ses vastes connaissances, de sa grande compétence, de son assiduité et sa disponibilité exceptionnelle.

Mon codirecteur de recherche Patrice Brodeur, titulaire de la chaire de recherche du Canada, Islam, pluralisme et globalisation à la faculté de théologie et des sciences des religions à l'université de Montréal, pour son appui, la confiance qu'il m'a témoignée et la qualité de son expertise.

Mes interviewés; leaders et idéologues du parti de la Justice et du Développement et du Mouvement d'Unité et de la Réforme au Maroc : Dr. Saaddine Othmani, Mohamed Yatim, Abdellah Baha, Dr. Abdelali Hamiddine, Aziz Rabah, Dr. Lahssen Dawdi, Mohamed Hamdaoui, Bassima Hakkaoui, et notamment Mustapha Khalfi directeur responsable du journal *attajdid* (le Renouveau) porte parole du MUR qui m'a permis de travailler sur les archives du journal de son mouvement.

Mes professeurs du département de sociologie : Jean-Guy Vaillancourt, Paul Sabourin et Jean Poupart pour la qualité de leurs cours et séminaire méthodologiques.

Mes amies Fatine Kabbaj et Hafida Eddakya pour leur incontournable soutien tout au long de ce parcours.

Mes amis au Maroc: l'universitaire et traducteur Dr. Azzedine Khattabi pour son important soutien dans la traduction de la matière de ce travail, le journaliste Aziz Mechouat pour son rôle primordial dans la prise de contact avec le terrain et Fatima Zahra Akeskous pour ses corrections linguistiques et ses discussions inspirantes.

Ma famille et mes amis au Maroc pour leur amour, soutien et confiance

Mes amis à Montréal Audrey Larouche, Emanuel Béland, Marie-Ève Bradette et Mélissa Lavictoire pour leur soutien linguistique.

Introduction

Depuis l'apparition des premiers mouvements islamistes sur la scène politique du monde musulman au cours des premières décennies du XX^e siècle, leur projet politique ne paraissait présenter aucune ambiguïté. Ils ciblaient l'occupation du pouvoir politique selon une vision d'islamisation renvoyant à un modèle prophétique sensé incarner l'âge d'or de l'islam dans l'imaginaire musulman. Or, les dernières décennies du XX^e siècle vont être marquées par l'invasion des parlements de plusieurs pays musulmans (ex : Turquie, Maroc, Jordanie, Palestine) par une nouvelle génération d'islamistes qui s'organisent dans des partis politiques revendiquant la participation politique civique et visant l'accès au pouvoir, mais cette fois-ci en respectant les règles démocratiques, par exemple la tenue d'élections.

Perçu comme un pays stable par rapport à plusieurs autres pays du monde arabo-musulman, le Maroc semble gérer de manière plus efficace les liens entre la politique et la religion. Notre recherche s'intéresse au développement, dans les années soixante-dix, d'un mouvement islamiste radical appelé *harakat ach-chabiba al-islamiyya*, (Mouvement de la Jeunesse Islamique, la chabiba) qui a donné naissance en 1996 à un parti politique d'idéologie islamiste *hizb al-'adala wa-t-tanmiyya* (Parti de la Justice et du Développement, le PJD) lequel accepte, à l'encontre de son mouvement d'origine, les règles de la vie politique démocratique et civique. Cette transformation du Mouvement de la Jeunesse Islamique (la chabiba) des années soixante-dix en Parti de la Justice et du Développement (PJD) une génération plus tard relève d'un processus d'adaptation idéologique et doctrinale s'étendant sur une trentaine d'années. Ainsi, nous présentons dans les sections qui viennent la problématique, les objectifs, la méthodologie, le corpus d'analyse et le plan de ce mémoire.

I Problématique et objectifs

La problématique de ce mémoire concerne deux questions : Comment les islamistes actuels du PJD, dits modérés et réformistes, ont-ils adapté l'héritage idéologique de leur mouvement d'origine, la chabiba, aux normes de la pratique politique civique et démocratique? Quelle est la contribution d'une telle adaptation idéologique à la création d'une nouvelle littérature islamiste qui renonce à l'État islamique religieux en faveur d'un État islamique civique?

De cette problématique découle l'objectif général de ce mémoire qui consiste à analyser les changements doctrinaux ayant conduit à l'intégration des islamistes dits modérés et réformistes du PJD au sein du champ politique civique au Maroc et cerner la contribution de tels changements à l'élaboration potentielle d'une nouvelle littérature islamiste qui renonce à l'État islamique religieux en faveur d'un État civique. De cet objectif général dérive un ensemble de sous-objectifs qui consistent à analyser un matériau constitué d'archives, d'écrits et d'entrevues avec des leaders du parti, qui reflète la transformation des fondements idéologiques et doctrinaux d'une partie importante de l'islamisme marocain dans le PJD. Dans cette optique, notre but est d'examiner comment l'action radicale clandestine qui visait l'islamisation totale de l'État et de la société à travers même la violence (la chabiba des années soixante-dix), s'est transformée en action réformatrice légitime revendiquant la participation politique civique (le PJD de nos jours). De plus, il s'agit de cerner les retombées des révisions doctrinales et idéologiques de la littérature islamiste radicale, surtout sur le plan de la contribution de telles révisions à l'élaboration potentielle d'une nouvelle littérature islamiste qui renonce à l'État islamique religieux en faveur d'un État islamique civique.

L'apport de ce mémoire à la recherche est d'abord l'intérêt qu'il porte sur un mouvement particulier au sein de l'islamisme marocain, appréhendé populairement comme un tout fixe qui ne tient pas compte de changements internes importants au cours de trois décennies d'expériences sociales et politiques. Ensuite, il documente les aspects doctrinaux et idéologiques de ce mouvement de manière inédite, par une étude systématique de leur documentation interne, étayée par les entrevues obtenues

avec les leaders et idéologues du Parti de la Justice et du Développement et du Mouvement d'Unicité et de la Réforme.

II Méthodologie

Ce mémoire prodèle à une analyse de la littérature sur l'islamisme marocain. Il intègre aussi, surtout en dernière partie, des données qualitatives recueillies dans le cadre d'entrevues, de même que l'examen de documents internes au mouvement étudié. La partie qualitative du mémoire est élaborée à la lumière d'une méthode sociologique justifiant le recours aux techniques d'ethnographie qualitative, notamment l'entrevue et l'analyse de contenu. À ce propos, les travaux de Paul Sabourin¹ et de Jeans Poupart concernant l'entretien de type qualitatif² ont représenté des références méthodologiques pertinentes.

Notre travail de terrain, mené à l'automne 2008, consistait à accéder aux archives ainsi qu'à la documentation interne du PJD, puis à effectuer un ensemble d'entrevues avec ses leaders et ses idéologues. D'ailleurs, nos liens personnels avec des journalistes et des acteurs politiques au Maroc ont facilité la prise de contact avec le terrain. À notre grande surprise, faut-il rapporter, nous n'avons pas trouvé d'archives au sens strict du terme au sein du parti. Notre mémoire s'articule donc autour des archives du journal *attajdid* (le Renouveau), porte parole du Mouvement d'Unicité et de la Réforme depuis 1996, qui est à la source du PJD, et toujours un partenaire jusqu'à aujourd'hui. Ce journal contient les documents produits par le mouvement et le parti durant les grands rendez-vous de l'histoire récente de cette partie de l'islamisme au Maroc.

¹ Sabourin, Paul. (1997). « La mémoire sociale ». *Sociologie et Société*. Vol 30. N 2; Sabourin, Paul. (2003). « L'analyse de contenu ». In Gauthier, Benoit (dir). *Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données*. Québec : Presses de l'Université de Québec.

Nous avons également suivi le séminaire de Paul Sabourin au département de sociologie à l'université de Montréal SOL6212 en hiver 2007 qui a porté sur l'analyse de contenu.

²Poupart, Jean. (1997). « L'entretien de type qualitatif : considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques ». In Poupart, Jean (dir). *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Boucherville : Gaetan Morin., p. 182.

En ce qui a trait aux entrevues, nous avons adopté la méthode de l'entretien de type qualitatif. Selon Jean Poupart, l'interlocuteur est vu dans le cadre de ce type d'entretien :

comme un informateur clé susceptible précisément « d'informer » non seulement sur ses propres pratiques et ses propres façons de penser, mais aussi, dans la mesure où il est considéré comme représentatif de son groupe ou d'une fraction de son groupe, sur les diverses composantes de sa société et sur ses divers milieux d'appartenance. Dans cette dernière acception, l'informateur est vu comme un témoin privilégié, un observateur, en quelque sorte, de sa société, sur la foi de qui un autre observateur, le chercheur peut tenter de voir et de chercher la réalité³.

Dans cet esprit, nous avons considéré nos interlocuteurs, notamment les deux idéologues Othmani et Yatim comme étant « des informateurs clés⁴ » et très représentatifs de leur groupe. L'expérience personnelle de chacun d'entre eux reflète celle de leur groupe, de leur communauté et de leur génération. Ils étaient, en fait, des témoins et des observateurs privilégiés des différents contextes entourant la transformation de cette partie de l'islamisme marocain, du radicalisme au réformisme.

Dans le cadre de l'entretien de type qualitatif, et d'une manière plus précise, nous avons adopté la méthode de l'entretien non directif. Toujours d'après Poupart :

C'est la forme d'entretien dans laquelle l'intervieweur, après avoir donné une consigne de départ visant à aiguiller l'interviewé sur le thème de la recherche, laisse à celui-ci le maximum de liberté pour ce qui est de la manière de traiter le thème et tente d'axer ses relances sur les dimensions abordés par l'interlocuteur⁵.

Ce type d'entretien comporte plusieurs avantages⁶. L'entretien non directif réduit les risques de pré-structuration de discours chez les interviewés. Ces derniers jouissent, dans le cadre de ce type d'entretien, d'une marge considérable de liberté qui leur permet de s'exprimer à travers leur propre langage et leurs propres conceptions, sur le sujet abordé. La souplesse de cette méthode représente ainsi un facteur

³ *Ibid.*, p. 181.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 182. Comme nos interlocuteurs étaient des écrivains et politiciens, le professeur Poupart nous a recommandé ce choix de la non directivité.

⁶ *Ibid.*, p. 182-184.

d'enrichissement en matière de matériel d'analyse⁷. Cela mène, selon Poupart, vers l'exploration profonde des différentes facettes des expériences vécues par les interviewés. En ce sens, l'entretien non-directif « permettrait de creuser plus à fond l'expérience de l'interviewé puisqu'il vise, notamment à l'aide des techniques de reformulation, à l'amener à décrire en détail les dimensions abordées⁸ ». Par conséquent, un entretien réussi se définit, aux yeux de Poupart, comme « celui où l'interviewé parle de ce qui est vraiment important pour lui et où le chercheur obtient une certaine saturation des thèmes traités⁹ ».

Dans cette perspective, en laissant la liberté à nos interviewés de s'exprimer ouvertement sur les thèmes abordés, notre mandat d'intervieweur se limitait à la présentation des thèmes généraux de notre recherche. En contre partie, le défi de ces entrevues était de rassembler le maximum de données concernant notre objet de recherche, mais sans toutefois dépasser le cadre de notre mémoire. Trois questions générales étaient posées.

Cadre d'entrevue

Les entrevues s'amorçaient donc par une brève explication du sujet de notre mémoire, et se succédaient trois questions générales.

1 - La première question concerne le contexte de l'émergence du Parti de la Justice et du Développement (PJD) au Maroc : quels sont les contextes qui ont entouré l'émergence de votre parti depuis votre séparation du Mouvement de la Jeunesse Islamique (la chabiba) au début des années quatre vingt?

2 - La deuxième question concerne la dimension doctrinale et idéologique dans la transformation de ce constituant de l'islamisme marocain du mouvement de la chabiba des années soixante-dix dans le PJD de nos jours : Comment avez-vous adapté l'héritage idéologique de votre mouvement d'origine, la chabiba, aux normes de la pratique politique moderne?

3 - Quant à la troisième question, elle aborde le dernier thème couvert par ce mémoire, celui de la contribution des révisions intellectuelles menées par ces islamistes, dits réformistes et modérés, à la création d'une nouvelle littérature

⁷ *Ibid.*, p. 183.

⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁹ *Ibid.*

islamiste qui renonce à l'État islamique religieux en faveur d'un État islamique civique : Quelle est votre position actuelle concernant l'idée de l'islamité de l'État au Maroc?

III Corpus d'analyse

Outre les références théoriques utilisées en première partie, ce mémoire élabore son étude du PJD à partir de trois types de documents : des écrits de principaux idéologues et leaders du parti et du mouvement dont il est issu, à savoir le Mouvement d'Unité et de la Réforme (MUR), des entrevues avec plusieurs d'entre eux, effectuées au Maroc, à l'automne 2008 et des archives consultées durant cette période, constituées principalement de documents internes, manifestes et publications du parti.

Le corpus d'analyse de ce mémoire découle d'un travail de terrain effectué au Maroc entre septembre et novembre 2008. Il se constitue en fait de deux volets. Le premier englobe des entrevues que nous avons effectuées avec neuf des principaux leaders et idéologues de l'islamisme de compromis au Maroc, à savoir :

1. Saaddine Othmani, ex-secrétaire général du PJD, président du congrès national du parti et un des principaux idéologues de l'islamisme de compromis au Maroc. Membre du conseil général et député parlementaire au nom du PJD.
2. Mohamed Yatim, ex-président de l'Association du Groupe Islamique (AGI) et du Mouvement de la Réforme et de Renouveau (MRR), un des principaux idéologues de l'islamisme de compromis au Maroc. Membre du conseil général et député parlementaire au nom du PJD
3. Abdellah Baha, secrétaire général adjoint du PJD. Membre du conseil général et député parlementaire au nom du parti.
4. Abdelali Hamiddine, membre du conseil général et député parlementaire au nom du PJD.
5. Aziz Rabah, secrétaire général de la jeunesse du PJD, membre du conseil général et député parlementaire au nom du parti.

6. Lahssen Dawdi, secrétaire général adjoint du PJD, membre du conseil général et député parlementaire au nom du parti¹⁰.
7. Mohamed Hamdaoui, président du Mouvement d'Unité et de la Réforme (MUR).
8. Bassima Hakkaoui, femme numéro 1 du PJD, membre du conseil général et députée parlementaire au nom du parti.
9. Mustapha Khalfi, président responsable du journal du journal *attajdid*, (le Renouveau) porte parole du Mouvement d'Unité et de la Réforme (MUR).

Parmi eux, deux ont rédigé des textes très importants pour notre propos, soit Othmani et Yatim. Ahmed Rissouni se trouvait à l'étranger au moment de notre enquête, mais ses écrits nous sont d'une grande utilité. Les sept autres interviewés voient leurs écrits cités à certains moments, mais de manière plus mineure.

Il nous importe de mentionner que le corpus en question touche la période la plus récente du processus de naissance et de développement de l'islamisme de compromis au Maroc. Celle-ci s'étend d'avril 1996, mois d'entrée des islamistes du Mouvement d'Unité et de la Réforme (MUR) dans le parti d'Abdelkrim Khatib, le Mouvement Populaire Constitutionnel et Démocratique (MPDC) rebaptisé en mai 1998, sous le nom de Parti de la Justice et du Développement (PJD), à juillet 2008, date du dernier congrès du PJD.

IV Plan du mémoire

Ce mémoire est divisé en cinq chapitres. Les deux premiers constituent un cadre contextuel de l'islamisme marocain, selon deux dimensions distinctes. La première fait référence au phénomène islamiste sunnite dans sa complexité idéologique, contextuelle, généalogique, idéologique et organisationnelle. La deuxième dimension, quant à elle, renvoie à la spécificité du contexte politico-religieux du Maroc. L'importance de ces aspects pour le sujet de ce mémoire tient dans le fait que l'islamisme marocain résulte d'une interaction réciproque entre ces deux dimensions, à savoir l'islamisme sunnite en sa globalité et le contexte politico-religieux du

¹⁰ À noter que cette entrevue fut la seule faite en français. Les autres sont en langue arabe, que je traduis dans le mémoire en français.

Maroc. En ce sens, il importe de tenir compte de la complexité du phénomène islamiste d'une part, et de la spécificité du contexte politico-religieux du Maroc d'autre part.

Le troisième chapitre porte sur l'objet de recherche de ce mémoire dans le paysage islamiste marocain, à savoir l'islamisme de compromis incarné par le PJD et son mouvement référentiel le MUR issu du mouvement islamiste radical des années soixante-dix, le Mouvement de la Jeunesse Islamique (la chabiba). Il s'agit d'identifier les principales étapes de la transformation de l'islamisme, de sa version radicale à la version réformiste et modérée.

Les deux derniers chapitres offrent une analyse du corpus, à savoir les écrits et les entrevues des leaders combinés aux divers documents internes et publics du parti. De façon plus spécifique, le quatrième chapitre couvre la transformation idéologique et doctrinale ayant conduit à l'intégration des islamistes de compromis dans le champ politique marocain. Ce chapitre est scindé en quatre sections. La première vise à présenter les biographies des trois principaux idéologues de l'islamisme de compromis au Maroc, à savoir Rissouni, Othmani et Yatim. La deuxième section présente le cadre théorique général de la transformation doctrinale de cette partie du paysage islamiste au Maroc, de la version radicale à la version réformiste. Les troisième et quatrième sections, quant à elles, ciblent les principaux thèmes reflétant la transformation en question, à savoir la position des islamistes concernant la participation politique dans le cadre du régime existant et la démocratie comme moyen d'accéder au pouvoir.

Finalement, le dernier chapitre se penche sur l'évolution conséquente de la littérature des leaders et idéologues du parti, en particulier sur la persistance paradoxale d'un des concepts clés de la mouvance islamiste en sa globalité soit *ad-dawla al-islamiyya* (l'État islamique). Une première section réfléchit théoriquement sur la présence de ce concept dans l'histoire de la pensée islamique, entre l'affirmation et l'infirmité. La deuxième section cible l'examen de la persistance de ce concept dans la littérature des nouvelles générations d'islamistes étudiée, malgré les révisions intellectuelles effectuées au sein de cette littérature.

Chapitre I : Islamisme, cadre théorique

L'islamisme se caractérise par une multiplicité, non seulement des contextes, des composantes et des modes d'organisation et d'action, mais aussi des cadres méthodologiques et conceptuels à travers lequel il s'étudie. Ce qui suit expose thématiquement cette complexité. C'est dans cette perspective que ce chapitre fait référence au phénomène islamiste sunnite en sa globalité généalogique, idéologique et organisationnelle. Son objectif est de démontrer la complexité et la multiplicité qui le caractérisent. Pour ce faire, nous appuyons nos propos sur une littérature rendant compte d'une diversité de points de vue et d'approches concernant ce phénomène, sous la plume des chercheurs Mohamed Tozy, Malika Zeghal, Abderrahim Lamchichi, Rachid Benzine, François Burgat, Olivier Roy, Gilles Kepel, Olivier Carré, Bernard Louis, Christian Bouchet et Bruno Étienne.

I Multiplicité conceptuelle

La première difficulté se posant dans le cadre d'une étude de l'islamisme est d'ordre conceptuel. En effet, tout essai de définir ce phénomène se confronte à une pluralité de concepts qui diffèrent selon les contextes et les circonstances. C'est dans cette perspective que les chercheurs distinguent l'islamisme de l'ensemble des autres concepts qui lui sont souvent amalgamés, à savoir l'islam, l'arabisme, le traditionalisme musulman et le fondamentalisme musulman. Voyons quelques aspects essentiels de ces distinctions.

Premièrement, il importe de distinguer islam et islamisme. Être musulman ne veut pas dire la même chose qu'être islamiste. En fait, il faut faire la distinction entre l'adhésion à une tradition religieuse (l'islam) et l'appartenance à un mode d'interprétation, d'action et d'organisation (l'islamisme). En bref, un islamiste est un musulman qui milite en faveur d'un projet de réorganisation de la vie (privée et publique) en référence à une lecture particulière, voire politique, de la religion islamique.

La seconde distinction concerne l'islamisme et l'arabisme. L'amalgame entre l'islamisme et l'arabisme est issu d'un alliage plus général, qui confond l'islam comme appartenance religieuse avec le monde arabe comme affiliation géographique, culturelle, linguistique et ethnique. Il importe ainsi de souligner que ce monde arabe ne constitue que moins de 20% de la population musulmane du monde. En outre, il contient également parmi sa population des minorités religieuses non musulmanes, notamment juives et chrétiennes. Idéologiquement parlant, la distinction principale entre l'arabisme et l'islamisme vient de ce que « les divers mouvements islamistes arabes eux-mêmes rejettent catégoriquement l'idéologie du nationalisme arabe (nassérisme, ba'athisme...) qui incarne à leurs yeux le laïcisme¹¹».

Une troisième distinction a trait au traditionalisme musulman. Par leur discours principalement moralisateur, les traditionalistes musulmans se montrent moins conservateurs que les islamistes. En effet, leur champ d'action ne dépasse pas la marge de la moralisation de la société selon l'héritage de la tradition musulmane. Les islamistes, quand à eux, « aiment se distinguer de cet islam traditionnel qu'ils qualifient d'archaïsme et de superstitions... Leur conception de l'islam est une pure construction idéologique, abstraite et éminemment politique¹²». Comparés aux traditionalistes, ceux-ci se montrent «davantage préoccupés par des problèmes socioéconomiques et idéologico-politiques que par des considérations proprement religieuses, théologiques ou spirituelles¹³». La principale incarnation du traditionalisme musulman se manifeste dans les 'oulama formés dans des universités religieuses traditionnelles du monde musulman, telles qu'Al Azhar en Égypte et Al Quaraouiyine au Maroc¹⁴.

Et qu'en est-il de la différence entre le fondamentalisme et l'islamisme? Sur ce point, il y a à la fois convergence et divergence. Selon la distinction faite par Lamchichi, les islamistes et les fondamentalistes convergent autour de deux facteurs principaux. Le premier est d'ordre doctrinal et idéologique. En fait, les deux courants invitent les musulmans à chercher « les meilleures conditions pour une renaissance *nahda* du

¹¹ Lamchichi, Abderrahim. (1998). *L'islamisme en question(s)*. Paris : L'Harmattan., p. 56.

¹² *Ibid.*, p. 57.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴ Pour plus de détails sur les traditionalistes musulmans. Voir, Zeghal, Malika. (1996). *Gardiens de l'islam les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporain*. Paris : Presse des Sciences Politiques.

monde musulman¹⁵ » dans les textes islamiques sacrés (le coran et le *hadith*). Quant au deuxième facteur de convergence, il porte sur le contexte d'émergence et le mode d'action des deux courants. Ceci concerne leur implantation commune « dans les milieux urbains plus occidentalisés et leur défiance à l'égard des formes et des pratiques populaires et rurales de religiosité ¹⁶».

En ce qui a trait aux divergences entre les islamistes et les fondamentalistes musulmans, elles se fondent principalement sur la question de l'État. Les tentatives de conquête de l'État par la religion, «situées au cœur du projet islamiste qui vise la conquête du pouvoir y compris par la force, selon les circonstances, demeurent relativement périphériques chez la plupart des fondamentalistes¹⁷ ». L'expression principale du fondamentalisme musulman se manifeste ainsi dans les modes d'action du mouvement wahhabite salafiste en Arabie Saoudite¹⁸ dont les ambitions se limitent dans la moralisation et la réislamisation de la société par le bas. Quant au rapport entre fondamentalisme et islamisme, il est juste de reconnaître que la politisation des contestations morales des fondamentalistes engendre un changement de leurs positions vis-à-vis de l'identité de l'État, ce qui produira une transformation du fondamentalisme en islamisme.

Il découle de ces diverses distinctions que l'originalité des islamistes par rapport aux traditionalistes et aux fondamentalistes musulmans réside principalement dans leurs préoccupations politiques. Celles-ci s'inscrivent dans un cadre idéologique religieux. C'est en ce sens que la plupart des tentatives de définition de l'islamisme met l'accent sur l'interdépendance entre le religieux et le politique caractérisant le mode d'action de ces mouvements politico-religieux dits (mouvements islamistes).

Par ailleurs, l'islamisme se trouve défini clairement dans *le Dictionnaire mondial de l'islamisme*, comme une « idéologie politico-religieuse qui vise à instaurer un État islamique régi par la charia et à réunifier *l'oumma*¹⁹ ». Le sociologue marocain Abdessamad Dialmy le définit comme « tout mouvement social basé sur

¹⁵ Lamchichi. (1998). *op.cit.*, p. 58.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Voir la section concernant le wahhabisme dans le cadre de la généalogie classique d'islamisme.

¹⁹ Sfeir, Antoine. (2002). *Dictionnaire mondial de l'islamisme*. Paris : Plon., p. 265.

l'exploitation de l'islam à des fins politiques, et qui, plus précisément, tente d'exercer le pouvoir au nom de la religion seule²⁰ ». Olivier Carré, quant à lui, voit dans l'islamisme « un islam qui revendique un projet politique à la fois neuf et primitif, révolutionnaire au nom des racines²¹ ». Pourtant, ces définitions restent relativement générales dans la mesure où :

L'islamisme recouvre dans la réalité une diversité de courants de stratégies et de sensibilités qui dépendent largement de contextes politiques variés et conduisent bien souvent à des conditions relativement différentes par exemple à l'égard de la question de la participation démocratique et légale au jeu politique comme à l'égard de la violence²².

II Multiplicité méthodologique et théorique

Depuis son apparition, l'islamisme n'a cessé de susciter l'intérêt des chercheurs provenant de divers domaines. Évidemment, cet intérêt scientifique s'émancipera après les événements du 11 septembre 2001, qui en amplifient la dimension transnationale. Ainsi, dans le but d'effectuer un essai de catégorisation de la connaissance produite à propos de ce phénomène, nous nous appuyons sur les travaux épistémologiques récemment apparus d'Okacha Ben Elmoustapha²³. Ce chercheur distingue trois approches principales.

La première est désignée sous le vocable d'approche totale. Il s'agit d'une approche qu'empruntent principalement les chercheurs occidentaux. Elle « s'appuie sur l'expression la plus (radicale) du phénomène pour proposer une explication (totale) »²⁴. En considérant l'islam comme étant « le principal facteur explicatif du monde musulman²⁵ », les représentants de cette approche (notamment des orientalistes, des politicologues et des anthropologues occidentaux) trouvent dans l'islamisme un rejeton légitime de la culture, de l'histoire et de la tradition islamique

²⁰ Dialmy, Abdessamad. (2000). « L'islamisme marocain : entre révolution et intégration », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N 110.

²¹ Carré, Olivier. (1987). *Radicalismes islamiques*. Paris : L'Harmattan., p. 9.

²² Lamchichi, Abderrahim. (2001). *Islamisme politique*. Paris : L'Harmattan., p. 8.

²³ Ben Elmoustapha, Okacha. (2007). *Les mouvements islamistes au Maroc. Leurs modes d'action et d'organisation*. Paris: L'Harmattan.

²⁴ *Ibid.*, p. 21.

²⁵ *Ibid.*

en général. Par conséquent, ceux-ci voient dans ce phénomène la démonstration d'une incompatibilité entre la religion islamique et la modernité occidentale. Les mouvements islamistes, quant à eux, se dévoilent, dans l'optique de cette approche, comme « archaïques et bloquent l'accès à la modernité²⁶».

Dans la même veine, le retard des sociétés musulmanes serait dû à l'islam et à la culture islamique²⁷. Les failles de cette approche se trouvent, d'une part, dans sa vision ethnocentrique qui caractérise la construction de l'image de l'autre (le musulman/l'islamiste) dans le patrimoine orientaliste classique²⁸, et d'autre part dans sa généralisation des résultats à partir des courants les plus radicaux au sein de la totalité du paysage islamiste et même musulman.

Une deuxième approche, néo-marxiste, dépasse l'interprétation idéologique et rhétorique adoptée par les tenants de l'approche totale en se focalisant davantage sur les structures des mouvements islamistes et les contextes socio-économiques de leur émergence. L'expression principale de cette approche se manifeste dans les écrits d'un ensemble de chercheurs principalement magrébins. Ceux-ci mettent plutôt l'accent sur les origines et les structures socioéconomiques islamistes que sur leurs modes d'action et d'organisations ou leurs référentiels idéologiques. En d'autres termes, ils considèrent l'apparition des mouvements islamistes comme une simple réaction contre la dégradation socioéconomique et politique de leurs sociétés. Nous sommes d'avis que si l'on prend en considération les différents contextes d'apparition de ces mouvements, notamment le contexte historique et théologique (la spécificité de l'islam comme religion), il nous faut constater que l'islamisme est une action fondée sur plusieurs aspects et ne constitue pas seulement une réaction contre la pauvreté et l'oppression politique. Cette approche nous semble donc très réductrice.

En troisième lieu, François Burgat développe l'approche culturelle identitaire²⁹. En marginalisant l'aspect religieux du phénomène, le sociologue français resitue l'islamisme dans le cadre d'une expression identitaire anti-impérialiste visant une

²⁶ *Ibid.* p. 24.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Voir à ce propos : Edward, Saïd. (1980). *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Traduit de l'anglais par Malmoud, Catherine. Paris : Le Seuil.

²⁹ Burgat, François. (1999). *L'islamisme en face*. Paris : La Découverte; Burgat, François. (1988). *L'Islamisme au Maghreb : La voix du sud (Tunisie, Algérie, Libye, Maroc)*. Paris : Karthala.

indépendance culturelle. Celle-ci devrait se réaliser après l'atteinte de l'indépendance politique et de l'indépendance économique. Bien que l'approche identitaire offre des clés pertinentes qui permettraient la lecture du phénomène islamiste dans le cadre des rapports de forces persistants entre un monde dominant (l'Occident) et un monde dominé (le monde musulman), la marginalisation des autres aspects de ce phénomène (notamment le religieux, l'idéologique et l'organisationnel) aura un impact négatif sur les résultats obtenus. Ainsi, en suivant l'argumentation de Burgat, mentionne Mohamed Tozy, « l'islamisme deviendrait une simple machine de guerre visant la conquête d'une identité perdue ou du moins trahie par une classe politique trop compromise avec l'Occident ³⁰ ». Il ne s'agit donc que d'un aspect du problème.

Étant donnée cette multiplicité méthodologique et théorique, nous avons choisi d'élaborer notre mémoire dans le cadre d'une approche multidisciplinaire qui tienne compte de la complexité des contextes qui ont entouré l'apparition et le développement de l'islamisme marocain, de la diversité de ses modes d'action et d'organisation ainsi que de son référentiel doctrinal.

III Multiplicité contextuelle

Toute tentation de contextualisation du phénomène islamiste nous place devant une multiplicité qui recouvre son émergence, son développement et ses transformations. En ce sens, il nous semble devoir distinguer trois dimensions, à savoir historique, géopolitique et socioéconomique.

Dans le champ historique, en tant que doctrine, l'islamisme est la résultante d'un long passé d'interdépendance entre le politique et le religieux. Celui-ci remonte à l'histoire classique de l'islam où le régime du califat intégrait le spirituel dans le temporel. Cependant, il fallait attendre le XX^e siècle pour que le monde musulman connaisse l'apparition de l'islamisme en tant que mode organisationnel et fonctionnel (les mouvements islamistes). Bien que la plupart de ces mouvements qu'on désigne

³⁰ Tozy, Mohamed. (1999). *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris : Références Académique., p. 171.

par le terme islamisme soient nés dans le contexte des années soixante et soixante dix, leur généalogie renvoie à la fin des années vingt³¹.

Sommairement, c'est en 1928 que l'Égyptien Hassan Al Banna fonde un mouvement islamiste désormais bien connu, à savoir *jama'at al-ikhawane al-mouslimine* (Groupe des Frères Musulmans). Une dizaine d'années plus tard, l'islamisme contemporain dépassera les frontières du monde arabe quand l'indo-pakistanaï Al-Mawdoudi crée *la jama'a islami* (Groupe Islamique) au Pakistan selon la même structure que les Frères Musulmans en Égypte. Cependant, la deuxième moitié du XX^e siècle voit apparaître de nouvelles générations d'islamistes à la fois plus réformistes ou plus radicaux que la génération des pères fondateurs.

Du contexte historique de l'islamisme découle un contexte géopolitique caractérisé par la complexité des faits qui ont marqué le monde musulman tout au long du XX^e siècle. En ce sens, il importe de distinguer, dans ce contexte géopolitique, deux grandes périodes.

La première période couvre la première moitié du XX^e siècle. Elle se singularise principalement par la disparition du régime du califat ottoman en 1924 et l'entrée de la majorité des pays arabo-musulman sous le régime colonial européen³². C'est dans ce contexte géopolitique que va apparaître la première génération des mouvements islamistes (le Groupe des Frères Musulmans et le Groupe Islamique). Gilles Kepel explique à ce propos :

Le contexte dans lequel est créée l'association à la fin des années 1920, est celui d'un intense désarroi dans le monde musulman. Cette période correspond en effet à l'apogée de la colonisation européenne, mais aussi à la disparition du califat Ottoman d'Istanbul, aboli par Atatürk en 1924. Le monde de l'islam est donc à la fois dépecé par les puissances chrétiennes et bouleversé de l'intérieur : le califat qui symbolisait l'unité des croyants à travers le monde, est remplacé par une république nationaliste turque et laïque. La création des frères musulmans est l'une des formes de réponses à ce désarroi³³.

³¹ Lamchichi. (1998). *op. cit.*, p. 60.

³² Les Frères Musulmans ont joué un rôle primordial dans la lutte contre la colonisation britannique de l'Égypte, ils ont aussi participé à la guerre de Palestine en 1948.

³³ Kepel, Gilles. (2000). *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Gallimard., p. 26.

La deuxième période, débutant dans les années soixante, est connue par la montée spectaculaire de l'islamisme sur la scène politique dans la majorité des pays arabo-musulmans. Le contexte géopolitique de cette montée commence notamment par la crise de l'État territorial, récemment constitué dans l'ombre de l'indépendance. L'expression principale de cette crise est sans doute la montée et l'effondrement rapide du panarabisme (notamment après la défaite des pays arabes face à Israël en 1967). Le vide idéologique résultant de l'essoufflement du panarabisme sera comblé par l'idéologie islamiste.

Il s'agit en fait d'un passage du panarabisme au panislamisme, constate Olivier Roy³⁴. Ainsi, l'islamisme deviendra, dans les yeux d'une partie importante de la communauté arabo-musulmane, une alternative raisonnable des régimes politiques de leurs pays. Dans ce même état d'esprit, une telle métamorphose idéologique renforcera le rôle politique des monarchies pétrolières des pays du Golfe dominés par un islam plus ou moins rigoriste. Gille Kepel explique à ce propos :

La défaite de 1967 modifie le rapport de force, à l'intérieur même du camp arabe, entre (progressistes) et (conservateurs) : l'aura des premiers se ternit, et l'attrait des seconds s'accroît, renforcé par la diplomatie financière que pratiquent les plus riches de ces États à l'instar de l'Arabie Saoudite. Et la monarchie wahhabite contribue à miner l'idéologie arabiste, qu'elle domine mal, au profit d'une conception rigoriste et conservatrice de l'islam qu'elle s'emploie à diffuser à travers diverses organisations qu'elle contrôle, comme la ligue islamique mondiale, fondée dès 1962 pour lutter contre le nassérisme³⁵.

Bien que la majorité des tenants de l'échec de l'islamisme (notamment Bernard Lewis dans *l'islam en crise*³⁶ et Olivier Roy dans *l'Échec de l'islam politique*³⁷) estiment que l'islamisme n'a pas pu modifier en profondeur la scène politique dans le monde musulman, ceux-ci ne peuvent nier l'exception incarnée dans les deux grands événements de la fin des années soixante dix, à savoir la révolution islamique en Iran et la guerre d'Afghanistan.

³⁴ Roy, Olivier. (2007). *Le croissant et le chaos*. Paris : Hachette., p. 110.

³⁵ Kepel, Gilles. (1994). « Le monde arabe après l'accord israélo-palestinien ». In Kepel, Gilles (dir). *Exils et Royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques., p. 25.

³⁶ Lewis, Bernard. (2003). *L'islam en crise*. Traduit de l'anglais par Carnaude, Jacqueline. Paris : Gallimard.

³⁷ Roy, Olivier. (1992). *L'Échec de l'islam politique*. Paris : Seuil.

Bien que la révolution iranienne se soit déroulée dans le cadre de l'islam chiite, ce fait ne minimise pas son incontournable effet sur le paysage islamiste sounnite. Olivier Roy constate en ce sens que « celle-ci ne s'est jamais voulue chiite, elle s'est toujours définie comme avant-garde de l'*oumma* de tous les musulmans ³⁸ ». En ce qui a trait à la guerre en Afghanistan, c'est là où les *moudjahidine* ont pu libérer une partie de *dar al islam*³⁹ de la colonisation (impie) : enfin, une victoire se sera réalisée au nom de l'islam. Ces deux événements nourriront à nouveau un imaginaire longuement déçu d'une histoire lourde de défaites.

Outre ses dimensions historiques, doctrinales et géopolitiques, l'islamisme possède une facette socio-économique. De ce fait, beaucoup de chercheurs trouvent dans l'islamisme des années soixante-dix et quatre-vingt un rejeton légitime de l'aggravation et de la désarticulation sociale. C'est dans cette perspective qu'Olivier Roy interprète l'apparition d'une nouvelle intelligentsia islamiste au cours des années en question :

Qu'est ce qui nous autorise à parler de nouveaux intellectuels? D'abord un changement sociologique : l'apparition en période d'explosion démographique, d'une nouvelle catégorie d'éduqués issus de l'extension récente de la scolarisation impulsée par l'État et menée selon les modèles occidentaux. Ces nouveaux éduqués ne trouvent de position ou de métier correspondant à leur attente et à la vision qu'ils ont d'eux même ni dans l'appareil d'État (saturation des administrations) ni dans le système productif (faiblesse du capitalisme national), ni, à plus forte raison, dans le réseau traditionnel (dévalorisation des écoles religieuses) où universitaires modernes (où les intellectuels occidentalisés se sentent eux-mêmes déclassés)⁴⁰.

Ainsi, ces nouveaux intellectuels trouveront dans la mouvance islamiste un cadre d'expression de leur contestation contre les régimes de leurs pays jugés responsables de la dégradation socioéconomique.

³⁸ Roy. (2007). *op. cit.*, p. 117.

³⁹ Expression arabe utilisée par les islamistes pour désigner le monde musulman, elle signifie la maison de l'islam.

⁴⁰ Roy, Olivier. (1990). « Les nouveaux intellectuels islamistes : essai d'approche philosophique ». In Kepel, Gille et Richard, Yann (dir) *intellectuels et militants de l'islam contemporain*. Paris : Seuil., p. 263-264.

IV Multiplicité généalogique

Tel que nous l'avons mentionné au début de la section précédente, la généalogie idéologique de l'islamisme étend ses racines dans l'histoire de l'islam classique. Cette histoire qui découle du temps du prophète Mouhammad et de ses successeurs (les califes) représente un passé référentiel autour duquel se rencontre la majorité des islamistes, qu'ils soient classiques ou contemporains. Il convient pourtant de préciser, au sein de cette généalogie de l'islamisme, deux périodes : la période classique, incluant un ensemble d'imams classiques et de courants radicaux et réformateurs, selon les circonstances (le hanbalisme, le wahhabisme et le salafisme), ainsi que la période contemporaine commençant en 1928 et couvrant les trois figures emblématiques de la littérature islamiste à savoir Hassan Al Banna, Abu Al-a'la Al-Mawdoudi et Sayyed Qotb.

IV.1 Généalogie classique

Évoquons d'abord le hanbalisme. Créé à Bagdad au XIII^e siècle par une des grandes figures de l'islam classique Ahmed Ibn Hanbal (780-855), le hanbalisme est l'une des quatre écoles juridiques de l'islam sounnite (Malikite, Hanafite, Chaféite et Hanbalite). Relativement à sa doctrine, le hanbalisme est considéré comme l'école la plus rigoriste de l'islam sounnite. Paradoxalement, Ibn Hanbal a vécu durant l'une des grandes périodes d'ouverture culturelle et de libre pensée de l'histoire islamique, celle du calife abbaside Al-Mamoun fondateur de *bayt al-hikma*⁴¹ (la maison de sagesse). Or, ce théologien classique va se présenter comme étant hostile à ce contexte culturel. Il va en fait contester les nouvelles méthodes de pensée élaborées par les mutazilites⁴². La méthode juste pour Ibn Hanbal et ses adeptes est celle d'une lecture littérale des textes sacrés de l'islam en négligeant toute présence du jugement personnel. Emprisonné durant le règne d'Al-Mamoun et de son successeur Al-Mou'tasim, Ibn Hanbal mobilisera les masses populaires contre la doctrine officielle

⁴¹ Bayt Al-Hikma : université et centre de recherche et de traduction des ouvrages de la philosophie et des sciences des autres langues en arabe, fondé par le calife Abbaside Al Mamoun en VIII^e siècle.

⁴² Les Mutazilites : une des écoles du *kalam* qui s'est développée entre le VIII^e et le XIII^e siècle. Influencée par la philosophie grecque, cette école a tenté de construire une théologie qui concilie foi et raison au sein de l'islam.

de l'État abbaside de l'Époque⁴³. En 849, il réussira à pousser Al-Moutawakkil (un des derniers califes de la dynastie abbasside) à abolir l'université de *bayt al-hikma*.

Il importe de noter que cette école sera radicalisée d'avantage par Ibn Taymiya (1263-1328), le théoricien classique le plus revendiqué par les mouvements islamistes radicaux du monde musulman sounnite et encore une autre fois par Ibn Abdelwahhab (1703-1791), le fondateur de la doctrine wahhabite. Bien qu'il s'agisse d'une école juridico-religieuse très minoritaire (elle ne couvre qu'environ 5% de la population du monde musulman puisqu'elle ne règne qu'en Arabie saoudite et quelques pays du Golfe), le hanbalisme, notamment dans sa version wahhabite, représente l'islam le plus diffusé dans les mosquées et les centres islamiques du monde occidental. Ce fait étonnant est possible grâce au soutien financier de l'Arabie Saoudite, pays très influent dans le monde musulman par sa richesse pétrolière et par son contrôle des lieux saints de l'islam qui sont la Mecque et Médine⁴⁴.

Dans la généalogie classique, nous distinguons aussi le wahhabisme, alliance entre l'imam et le roi. Le wahhabisme doit son nom à l'imam hanbalite Mouhammad Ibn Abdelwahhab (1703-1791). La littérature de celui-ci constitue une nouvelle radicalisation de l'école Hanbalite après celle d'Ibn Taymiya. En effet, Ibn Abdelwahhab poussa la littérature d'Ibn Hanbal et d'Ibn Taymiya jusqu'à son extrémité. À l'instar des positions de rejet adoptées par Ibn Hanbal vis-à-vis la pensée libre des mutazilites, Ibn Abdelwahhab va refuser l'idée de l'autonomie de la raison par rapport à la foi, élaborée par les penseurs musulmans du moyen âge, au nom d'un retour aux préceptes originaux inscrits dans les textes saints de l'islam⁴⁵. Ainsi, la doctrine wahhabite «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 Islam⁴⁶ ». Il s'agit, en fait, du *takfir*.

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

⁴³ Bouchet, Christian. (2002). *Islamisme*. Paris : Pardès., p. 11.

⁴⁴ Pour plus d'informations à ce propos, voir le chapitre : « la victoire du pétro-islam et l'expansion wahhabite ». In Kepel. (2000). *op. cit.*, p. 69.

⁴⁵ Benzine, Rachid. (2004). *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Albin Michel., p. 37.

⁴⁶ Roy, Olivier. (1995). *Généalogie de l'islamisme*. Paris : Hachette., p. 36.

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 » : Il est passible de la peine de mort⁴⁷.

Très influent dans la péninsule arabe du XVIII^e siècle, l'alliance d'Ibn Abdelwahhab avec le chef de la tribu d'Al-Saoud, va donner naissance à l'Arabie Saoudite, le royaume wahhabite d'aujourd'hui.

En lien avec ce que nous avons abordé dans la section de la multiplicité conceptuelle, nous pouvons qualifier le wahhabisme plutôt comme fondamentalisme qu'islamisme. En effet, outre son rigorisme et son rejet de toute sorte de modernisation et d'innovation⁴⁸, l'islam wahhabite ne prône pas un projet politique puisque son existence est liée, paradoxalement, à « celui d'une monarchie⁴⁹, dont le concept est pourtant absent du coran et de la souna⁵⁰ ». Cependant, nous ne pouvons nier son influence doctrinale sur les groupes islamistes radicaux, notamment en Égypte, en Algérie et au Maroc.

Troisième et dernier courant à évoquer, au sein de la filiation classique, est le Salafisme. La première remarque à soulever à propos de ce courant intellectuel concerne sa nomination. En effet, cette appellation s'utilise aujourd'hui pour désigner les courants de l'islam wahhabite. Pourtant, le mouvement salafiste comme courant réformiste n'a rien à voir avec le wahhabisme qui demeure l'expression d'une version plus rétrograde de l'islam. C'est autour de XIX^e siècle, en fait, qu'un ensemble d'intellectuels musulmans (Jamal Ad-Dîne Al-Afghani, Mohamed Abdou, Rachid Rida et autres) ayant eu l'occasion de fréquenter la civilisation occidentale a lancé leur célèbre question : pourquoi les musulmans ont-ils pris du retard et pourquoi les autres (les Européens notamment) les ont-ils devancés?

Sur les pages de son magazine *al-'orwa al-woutka* (le lien indissoluble) qu'il publiait avec son élève Abdou dans leur exil à Paris, Afghani attira l'attention par son débat

⁴⁷ Kepel. (2000). *op. cit.*, p. 29.

⁴⁸ Les wahhabites condamnent également les arts et manifestent des positions très archaïques concernant le statut de la femme.

⁴⁹ Le régime monarchique régnant en Arabie Saoudite.

⁵⁰ Roy. (1995). *op. cit.*, p. 37.

avec l'orientaliste Ernest Renan. D'après Afghani, « l'islam attaqué par Renan n'a rien à voir avec la religion du prophète Mouhammad, bien au contraire, le retard des nations musulmanes est dû à leur éloignement du véritable islam⁵¹ ». Cette vision plus ou moins orthodoxe à propos d'un retour à l'islam d'origine ne contredit pas l'aspect réformiste du projet intellectuel d'Afghani et de son élève Abdou.

Dans son livre *Les nouveaux penseurs de l'islam* Rachid Benzine mentionne que le courant salafiste représente une réponse de la part de ces penseurs à leur confrontation avec la modernité⁵². Le souci principal de ces réformateurs dits salafistes était en effet de réussir un compromis difficile entre l'islam et les sciences modernes : « la science : oui, mais à condition que la voix islamique ne soit pas pénétrée par elle, et que le progrès technique ne modifie pas les mentalités et les structures familiales⁵³ ». C'est dans cette perspective que Mohamed Abdou va introduire les disciplines scientifiques modernes dans la fameuse université *al-azhar* en Égypte, spécialisée historiquement en théologie musulmane.

En fait, la pierre angulaire de la pensée de ces intellectuels plus ou moins influencés par la culture occidentale est que « l'islam ne serait revivifié que par un retour à la pureté de la foi des (pieux anciens) joint à une réinterprétation de la foi musulmane à la lumière des connaissances modernes⁵⁴ ». En ce sens, *Les commentaires coraniques*, publiés par Rachid Rida, élève de Mohamed Abdou, dans son magazine *al-manar* (le Phare), représente un essai très avancé de compréhension et d'interprétation par rapport au discours islamique de l'époque⁵⁵.

En plus de son influence sur les intellectuels nationalistes dans les pays du Maghreb (notamment Allal al Fassi au Maroc et Abdelhamid ben Bâdis en Algérie), le Salafisme représente une des sources intellectuelles d'un nombre considérable parmi les islamistes contemporains.

⁵¹ Bouchet. (2002). *op. cit.*, p. 15.

⁵² Benzine. (1995). *op. cit.*, p. 16.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Bouchet. (2002). *op. cit.*, p. 16.

⁵⁵ Merad, Ali. (2001). *La tradition musulmane*. Paris : PUF., p. 106.

IV.2 Généalogie contemporaine

On souligne ici trois dimensions de la généalogie contemporaine référant à trois figures emblématique de l'islamisme dont les écrits et les biographies représentent un cadre référentiel des islamistes partout dans le monde. La première se rattache à Hassan Al-Banna. En fondant la confrérie des frères musulmans en 1928 en Égypte, le jeune instituteur égyptien Hassan Al-Banna a bâti la source de l'islamisme sunnite contemporain. « L'importance des frères musulmans pour l'islamisme est comparable à celle que le parti bolchevique a représenté pour le communisme⁵⁶ », mentionne Paul Landau. La contribution originelle d'Al-Banna dans le champ islamiste est la réactualisation d'une interprétation politique de l'islam. Il prôna « une réorganisation de la société à partir d'un État vraiment islamique⁵⁷ ». Être un musulman, selon Al-Banna « c'était islamiser la vie, les institutions, les structures⁵⁸ ». En outre, cet extrait d'un de ses discours synthétise sa vision :

Nous frères musulmans, considérons que les préceptes de l'islam et ses enseignements universels intègrent tout ce qui touche l'homme en ce monde et dans l'autre, et que ceux qui pensent que ces enseignements ne touchent que l'aspect culturel ou spirituel, à l'exclusion des autres, sont dans l'erreur. L'islam est en effet foi et culte, patrie et citoyenneté, religion et État, spiritualité et action, livre et sabre. Le noble coran parle de tout cela, le considère comme substance et partie intégrante de l'islam, il recommande de s'y appliquer globalement⁵⁹.

Al-Banna a été assassiné en 1948 par des agents du pouvoir. Cependant, ses écrits tout comme sa biographie constituent des références majeures de l'islamisme du monde sunnite.

La deuxième filiation provient d'Abu al-a'la Al-Mawdoudi. En constituant le Groupe Islamique au Pakistan selon la même structure que les Frères Musulmans en Égypte en 1941, Al-Mawdoudi, le journaliste indou/pakistanaï incarnera la version asiatique des leaders islamistes sunnites du XX^e siècle. Au niveau doctrinal, la contribution originelle d'Al-Mawdoudi dans la littérature islamiste se manifeste dans la diffusion

⁵⁶ Landau, Paul. (2005). *Le sabre et le coran*. Monaco : Édition de Rocher., p. 11.

⁵⁷ Roy. (1995). *op. cit.*, p. 39.

⁵⁸ Carré, Olivier et Michaud, Gérard. 1983. *Les Frères Musulmans entre 1928 et 1982*. Paris : Gallimard., p. 36.

⁵⁹ Discours de Hassan Al Banna en 1939, cité dans : Ternisien, Xavier. (2005). *Les frères musulmans*. Paris : Fayard., p. 47.

du concept de la *hakimiyya*, qui veut dire que la souveraineté doit s'exercer au nom de Dieu seul et ce, en appliquant la charia. Comme Al-Banna, Al-Mawdoudi plaidera en faveur d'un État islamique conforme aux préceptes de la charia qui rassemble *l'oumma*. Par conséquent, il considéra le nationalisme comme une sorte de *koufr* (impiété). À l'instar des autres théoriciens de l'islamisme contemporain, Al-Mawdoudi revendique la stratégie de la réislamisation par le haut.

Troisième figure d'importance, Sayyed Qotb (1906-1965) est à la fois un enseignant et un journaliste égyptien. Soulignons qu'il a séjourné aux États Unis entre 1948 et 1951 dans le cadre d'un stage pédagogique. Qotb représente le théoricien le plus revendiqué par les courants radicaux de l'islamisme sunnite contemporain. Comme Al-Mawdoudi, qui a élaboré le terme de la *hakimiyya*, Qotb recréa la figure de la *jahiliyya*; un concept qui veut dire l'ignorance totale. Dans la tradition musulmane, nous utilisons ce terme pour qualifier la situation de la péninsule arabe dans sa phase préislamique. C'est en ce sens que Qotb qualifiera la totalité de la population de son époque d'impies vivant une *jahiliyya* qu'« Il faut l'abattre, comme le prophète avait détruit la *jahiliyya* originelle⁶⁰ ». De la doctrine qotbiste découle une réactualisation de l'idéologie de l'impiété non pas seulement des États mais des sociétés également.

Pendu en 1969 par le régime panarabiste de Nasser, l'exécution de Sayyed Qotb va faire de lui le martyr de l'islamisme sunnite contemporain. Ainsi, ses écrits et particulièrement son livre *Signes de piste* deviendront la base idéologique et organisationnelle des mouvements islamistes partout dans le monde musulman sunnite.

Subjugué par les théorisations d' (Al-Banna, Al-Mawdoudi et Qotb), le monde musulman sunnite va être emporté par une vague islamiste couvrant les années soixante et soixante dix. Or, les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix vont apporter une nouvelle génération d'idéologues de l'islamisme sunnite (Tourabi au Soudan, Ghannouchi en Tunisie, Yacine et Rissouni au Maroc) qui prennent leur distance avec le référentiel traditionnel. « L'islamisme présente désormais ses propres idéologues

⁶⁰ Kepel. (2000). *op. cit.*, p. 62.

qui négocient en son nom l'inscription dans la modernité⁶¹ », mentionne Mohamed Tozy.

C'est en lien avec ce contexte qu'une bonne partie de l'islamisme marocain révisera ses positions à l'égard des normes de la pratique politique civique, sur la base d'une rupture idéologique avec la doctrine des pères fondateurs de l'islamisme sunnite (Al-Banna, Al-Mawdoudi et Qotb). Suite à cette transformation doctrinale, ces islamistes de compromis vont pouvoir s'intégrer dans le champ politique de leur pays selon une vision réformiste et pacifiste, plutôt que radicale et violente.

V Multiplicité organisationnelle

La diversité du paysage islamiste rend très difficile d'offrir une typologie stable des mouvements dits (islamistes). Ceux-ci présentent une diversité de modes d'actions et d'organisations qui divergent selon les circonstances et les contextes. Bruno Etienne explique à ce propos :

L'islamisme peut être réformiste ou révolutionnaire, clandestin ou semi institutionnaliste, violent ou pacifique. Sa configuration dépend en grande partie de l'optique institutionnelle et politique de l'État et des rapports qu'il noue avec les acteurs du champ religieux⁶².

En ce sens, un ensemble d'écrits⁶³ à propos de l'islamisme distingue principalement deux stratégies d'action globales, à savoir la réislamisation par le haut et la réislamisation par le bas.

La réislamisation par le haut consiste à « conquérir d'abord le pouvoir⁶⁴ » d'une manière directe. Elle couvre les modes d'action d'un ensemble de mouvements islamistes qui ont fixé leur objectif dans l'arrivée au pouvoir à travers la violence institutionnalisée et légitimée dans l'idéologie jihadiste. Cette stratégie s'apparente à celle de la première génération des islamistes du XX^e siècle, notamment Al-Mawdoudi et Qotb, qui a tracé les signes de pistes des islamistes vers l'État

⁶¹ Tozy. (1999). *op. cit.*, p. 172.

⁶² Étienne, Brunno. (1987). *Islamisme radical*. Paris : Hachette., p. 201.

⁶³ Voir notamment les travaux de Lamchichi. (1997). Et de Ben Elmoustapha. (2007).

⁶⁴ Lamchichi. (1998). *op. cit.*, p. 41.

islamique. Elle a pour mission d'abolir la société de la *jahiliyya* (l'ignorance) et d'instaurer celle de la *hakimiyya* (la souveraineté) de Dieu.

La réislamisation par le bas consiste à « reconstituer d'abord, grâce au *tabligh* (la propagation de la foi) une société conforme à la morale religieuse⁶⁵ ». Elle s'apparente, selon Lamchichi, à *jama'at ad-da'wa wa tabligh* (Groupe pour la Prédication et la Transmission). Celle-ci possède un réseau de prédicateurs repartis aux quatre coins du monde. Elle revendique la réislamisation des individus, avant celle des institutions et des États.

Cependant, la réalité du paysage islamiste reflète l'existence d'une troisième stratégie qui conjugue l'islamisation par le haut avec l'islamisation par le bas. D'un côté, cette nouvelle génération d'islamistes revendique l'islamisation de la société par le bas à travers des réseaux bien organisés dans le domaine du travail social et de la prédication islamique (par le biais des organismes et des associations). D'un autre côté, ces réseaux revendiquent également l'islamisation par le haut, mais selon des stratégies différentes de celles de l'islamisme traditionnel. Ils tentent en effet de conquérir les institutions de l'État, mais à travers la participation politique civique et la démocratie.

Pour conclure, en lien avec le sujet de ce mémoire, nous considérons l'islamisme marocain comme un parfait exemple de la complexité et de la diversité qui vient d'être évoquée. À l'instar de ce qui s'est passé dans les autres pays arabo-musulmans, l'islamisme marocain est né sous l'influence de la littérature des pères fondateurs de l'islamisme sunnite d'un côté, et dans les contextes historique, géopolitique et socioéconomique du monde arabo-musulman de l'autre côté. Ses modes d'actions et d'organisations se répartissent entre la stratégie de la réislamisation par le haut et celle de la réislamisation par le bas.

Ainsi, une partie des islamistes de ce pays a choisi d'affronter le régime gouvernant, tandis que d'autres ont choisi de s'intégrer pacifiquement au sein de ce même régime en reconnaissant sa légitimité politique et religieuse. Il est à noter que la dite légitimité religieuse représente la spécificité principale du cas marocain. En effet,

⁶⁵ *Ibid.*

l'instrumentalisation de la religion dans le champ politique ne représente pas une spécificité propre aux islamistes. Le régime, lui aussi, joue la carte de la religion.

Chapitre II : Royaume cherifien, islamiser l'islamique?

Ce chapitre renvoie à la spécificité du contexte politico-religieux du Maroc. À ce propos, il importe de distinguer une des particularités principales de ce pays dont l'histoire se caractérise par une forte interdépendance entre le politique et le religieux, et dont le régime se proclame islamique (la commanderie des croyants). En effet, cette spécificité du régime monarchique marocain manifestée principalement dans sa facette religieuse ne peut qu'influencer les modes d'actions et d'organisations des islamistes de ce pays. Les propos suivants font référence à une littérature principalement historique, produite par des experts de la sphère politico-religieuse de ce pays, à savoir Abdellah Laroui, Maâte Mounjib, Michel Rousset, Bernard Lugane, Benoît Méchin, George Drague, Henry Terrasse, Jean Waterboy et Ignace Dalle.

I Maroc, islam et monarchie

Au début des années d'indépendance du Maroc, Mohamed V (roi du Maroc entre 1927 et 1961) affirme, dans un de ses discours, que son objectif est d'établir une démocratie conforme aux préceptes du coran :

Ainsi sera établi au Maroc une démocratie authentiquement nationale et constructive conforme aux préceptes du coran qui commande au croyants de se consulter dans les affaires d'intérêt commun, au prophète de prendre l'avis de ses compagnons...; mieux encore cette démocratie doit également être conforme à nos traditions nationales qui n'ont connu d'autre régimes politiques que celui de l'imamat⁶⁶.

Trente ans plus tard, au cours d'une série d'entrevues accordées par Hassan II (roi du Maroc entre 1961 et 1999) au journaliste français Eric Laurent et constituant plus tard le contenu du livre *Mémoires d'un roi*, le monarque marocain n'a trouvé aucune

⁶⁶ Discours du roi Mohamed V, prononcé le 12 novembre 1956 devant le conseil national consultatif du Maroc. Cité dans : Mounjib, Maâti. (1992). *La monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir. Hassan II face à l'opposition nationale à l'indépendance à l'État d'exception*. Paris : L'harmattan.

ambiguïté à soutenir que la doctrine temporelle et politique qui détermine son pouvoir découle de celle du califat :

« Eric Laurent : La doctrine temporelle et politique qui détermine votre pouvoir découle de la doctrine de califat?

Hassan II : Oui...C'est une obligation religieuse pour le roi du Maroc, émir des croyants, de se considérer comme partie intégrante de chaque famille »⁶⁷.

Mohamed VI (roi du Maroc depuis 1999), va perpétuer ces mêmes visions du règne de ses ancêtres en confirmant l'identité religieuse de son statut qui rassemble le temporel et le spirituel. Ainsi, dans une allocution prononcée dans les premières années de son règne, le jeune roi proclame ce qui suit :

Le Maroc a été, durant son histoire glorieuse, un rempart imprenable et un haut bastion de l'islam et nous sommes tant attaché à ce qu'il demeure comme il l'a toujours été, un pays où la religion est fortement enracinée, en ce qu'elle constitue l'essence même des composantes de notre identité et des fondements de notre personnalité...Les 'oulama qui sont les représentants d'amir al-mouminine (le commandeur des croyants) dans la diffusion des préceptes de la charia étaient de tout temps et sont toujours à l'avant-garde dans l'édification de la nation⁶⁸.

Toutefois, cette conjugaison du politique au religieux autour du statut du pouvoir marocain, manifestée par les trois rois successifs et incarnant l'histoire politique contemporaine du Maroc, dépasse le cadre contemporain dans la mesure où ses racines s'étendent dans l'histoire politico-religieuse de ce pays.

S'agit-il en fait d'un régime islamique, celui qui gouverne le Maroc? Dans ce cas, quelle légitimité peut-on accorder à la présence des mouvements islamistes dans un pays dont le régime se proclame islamique? Peut-on islamiser ce qui est déjà islamique? La difficulté de telles questions nécessite de plonger dans l'histoire politico-religieuse de ce pays qui renvoie au VIII siècle, date de rencontre entre l'islam et la monarchie au Maroc.

⁶⁷ Hassan II. (1993). *Mémoires d'un roi. Entretien avec Éric Laurent*. Paris : Plon., p. 98.

⁶⁸ Allocution produite le 15 Décembre 2000 à l'occasion de la cérémonie d'installation du Conseil Supérieur des 'oulama et des Conseils Régionaux des 'oulama du Royaume à Tétouan. Document disponible sur le Site du conseil supérieur des 'oulama : <http://www.almajlis-alilmi.org.ma/fr/Details.aspx?ID=152> (Consulté le : 23 juin 2008)

I.1 Maroc, islam et monarchie, une esquisse d'histoire

La première rencontre entre les Marocains et l'islam date de 684 quand Okba Ben Nafi el Fihri, leader de la conquête arabe de l'Afrique du nord, parvient au Maghreb Extrême (le Maroc d'aujourd'hui) après avoir envahi l'Ifriqiya (la Tunisie actuelle) et le Maghreb central (l'Algérie d'aujourd'hui). Bien que cette conquête ait rencontré une résistance féroce de la part des Berbères, population originale des pays du Maghreb, ceux-ci vont finir par adopter peu à peu l'islam. À ce propos, George Drague mentionne dans son livre *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc* que :

Malgré tant de difficultés, l'islam ne cesse de progresser. Les conversions se font de plus en plus nombreuses après la conquête définitive de la péninsule ibérique où se développe rapidement une brillante civilisation musulmane. L'Élite adopte la religion nouvelle et la masse intellectuellement inexistante est condamnée à suivre à plus ou moins longue échéance⁶⁹.

Bien qu'un ensemble d'historiens⁷⁰ considèrent que l'islam des Berbères de l'époque ne devait être que superficiel⁷¹, les faits constituant l'histoire politico-religieuse de ce pays reflètent l'image d'une identité religieuse qui s'est fortement instaurée autour de la nouvelle religion ou, plus précisément, d'une interprétation particulière de la nouvelle religion⁷². Quels que soient les rapports de domination qui reliaient le Maroc au centre du califat islamique en Orient, l'islam est devenu, désormais, la manifestation principale de la vie religieuse de ce pays. Pour Abdellah Laroui, l'islam représente l'apport principal de la conquête arabe dans le contexte maghrébin, «il n'y a pas non plus à prêter aux arabes une capacité d'innovation qu'ils n'ont pas eu, car ils n'ont introduit au Maghreb qu'une façon particulière d'adopter Dieu⁷³ », constate l'historien marocain, dans son essai de synthèse de l'histoire du Maghreb.

⁶⁹ Drague, George. (1951). *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*. Paris : Cahiers de l'Afrique et de l'Asie., p. 21.

⁷⁰ Voir à ce propos les écrits d'Henri Terrasse. (1975). Et d'Abdellah Laroui. (1975).

⁷¹ Terrasse, Henri. (1975). *Histoire du Maroc. Dès origines à l'Établissement du protectorat français*. Casablanca : Éditions Atlantides., p. 424.

⁷² Les berbères de l'époque ont adopté l'islam à leurs modes de vie, cela va engendrer la naissance d'un islam populaire qui se constitue d'un mélange entre l'islam des textes et la mythologie berbère.

⁷³ Laroui, Abdellah. (1975). *L'histoire du Maghreb un essai de synthèse*. Paris : Petite Collection Maspero., p. 82.

C'est dans cette même perspective que Michel Rousset distingue, au sein de la résistance féroce manifestée par les Berbères vis-à-vis des conquérants arabomusulmans, entre les arabes et l'islam. En effet, s'il y a refus de la conquête arabe de la part des Berbères, il y a néanmoins acceptation et adoption de l'islam :

On sait que le refus de la domination arabe s'est accompagné de l'acceptation de l'islam qui va être progressivement adopté par la majorité de la population; le christianisme superficiellement implanté, ne réussira pas à se maintenir; seules les communautés juives, renforcées par des apports andalous et orientaux, perpétueront jusqu'à nos jours; ainsi, à la fin du VIII siècle, l'islam est sans conteste la religion du plus grand nombre, même si les populations ne l'ont parfois adoptée que par contrainte et s'ils ont réussi à le concilier de façon peu orthodoxe avec d'anciennes croyances ou pratiques conservées du paganisme, voire du christianisme⁷⁴.

Afin d'argumenter cette thèse, Michel Rousset ainsi qu'un nombre important d'historiens⁷⁵ de cette époque de l'histoire du Maghreb trouveront dans la révolte kharijite⁷⁶ (740) une expression forte et claire de ce comportement contradictoire des Berbères face au dualisme arabes/islam, car «c'est dans le cadre de l'islam lui-même que les magrébins devaient désormais s'organiser⁷⁷» et au nom de sa pureté que ceux-ci vont essayer de chasser les arabes de leur territoire.⁷⁸

D'un autre côté, l'adoption de l'islam de la part des Berbères représentera l'objet d'une diversité d'interprétations qui diffèrent en fonction de la diversité des écoles et des courants de l'écriture et de la recherche historique. George Drague, pour ne citer que lui, représente à ce propos la vision orientaliste occidentale qui tente de contextualiser l'islam dans le cadre culturel de son émergence. En ce sens, l'acceptation de l'islam de la part des berbères trouve son explication, selon Drague, dans la simplicité du dogme islamique ainsi que dans les fortes ressemblances entre le cadre mental et culturel berbère et le cadre arabe dans lequel a émergé l'islam :

Ce pays passé était médiocrement peuplé, divisé politiquement et religieusement. Ensuite, le dogme islamique simple, accessible à tous,

⁷⁴ Méchin, Benoît. (1994). *Histoire des Alaouites*. Paris : Perrin., p. 11.

⁷⁵ Nous citons à ce propos Benoît Méchin. (1994). Et Henri Terrasse. (1975).

⁷⁶ Un soulèvement berbère dirigé contre le centre du califat omeyyade à Damas qui s'est fait dans le cadre de la doctrine kharijite, qui représente une des doctrines les plus orthodoxes de l'islam.

⁷⁷ Laroui. (1975). *op. cit.*, p. 89.

⁷⁸ Rousset, Michel. (1978). *Le royaume du Maroc*. Paris : Berger Levrault., p. 10.

*sans hiérarchie, sans formalisme ni contrainte excessive, ne pouvait que plaire aux Berbères. Ceux-ci peuvent être en partie originaires d'Orient, étaient souvent nomades comme les Arabes. L'apport du sang occidental restait faible. Ils étaient donc en tout beaucoup plus proches de la mentalité orientale que de la mentalité latine*⁷⁹.

En contrepartie, Méchin fait référence à l'explication proposée par un des grands intellectuels et nationalistes marocains Allal Al-Fassi⁸⁰. Selon ce dernier, « les Berbères ouvrirent leur cœur à l'islam parce qu'ils y virent un moyen de libération nationale et d'indépendance territoriale, ainsi qu'une garantie contre toute servitude⁸¹ ». En confirmant l'interprétation d'Al-Fassi, Méchin affirme que « les berbères étaient passionnément attachés aux préceptes égalitaires du coran, parce qu'ils leur apportaient la certitude de n'être plus jamais relégués dans une condition servile, comme ils l'avaient été au cours des siècles précédents⁸² ». S'agit-il d'un tournant dans l'histoire politico-religieuse de ce pays?

À cette question, Michel Rousset répond par l'affirmative. En effet, c'est à travers la conquête arabe que l'histoire marocaine, qui a longuement hésité entre une diversité de centres de pouvoir (Les Phéniciens, les Carthaginois, les Romains et les Vandales), va être orientée de façon décisive vers une direction de laquelle elle ne déviera plus⁸³. Ainsi, cette histoire débutera de nouveau par l'islamisation qui « en plus de permettre la création d'un noyau d'État introduisit la langue arabe, langue de culte et bientôt de communication et de lecture⁸⁴ ». Dans le futur, le Maroc connaîtra encore de larges transformations et transitions, fruits des tensions entre divers dualismes, à titre d'exemple, pensons à trois exemples de dichotomie : tribus/État moderne, protectorat/indépendance, et sultanat traditionnel absolu/monarchie constitutionnelle. Par-delà les discussions au sujet des raisons de la conjugaison entre islam et berbérie, il est certain que la nouvelle religion représentera, désormais, la principale constante de l'histoire marocaine.

⁷⁹ Drague. (1951). *op. cit.*, p. 18.

⁸⁰ Allal Al Fassi (1908-1974), leader nationaliste et penseur marocain, un des fondateurs du parti Istiqlal (l'indépendance) au Maroc.

⁸¹ Allal Al Fassi. Cité dans : Méchin. (1994). *op. cit.*, p. 45.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Rousset. (1978). *op. cit.*, p. 10.

⁸⁴ Lugan, Bernard. (2000). *L'histoire du Maroc dès origines à nos jours*. Paris : Perrin., p. 18.

La figure marquante d'Idriss arrive à la fin du VIII^e siècle. Connue chez les historiens sous le nom d'Idriss I^{er}, ce prince alaouite, descendant d'Ali, le gendre du prophète de l'islam et grande figure de l'islam chiite, est vu comme le fondateur non seulement de la dynastie Idrisside mais aussi d'un État marocain indépendant du centre du califat islamique en Orient. Pour les tribus d'Aouraba (tribus berbères du nord du Maroc) qui ont accueilli et intronisé Idriss I^{er}, cet homme comprenait leur comportement distinctif vis-à-vis de la conquête arabo-musulmane du territoire. Un comportement qui s'est manifesté dans l'acceptation de l'islam mais le refus de la domination arabe. C'est dans cette perspective que l'historien Français Bernard Lugan va considérer Idriss I^{er} comme un homme doublement important pour les berbères «car en plus d'être de la famille du prophète, il était l'ennemi des abbassides contre lesquels il avait combattu⁸⁵». Ainsi, en lui attribuant « le commandement et la direction des cultes, de la guerre et des biens⁸⁶ », Idriss I^{er} fut proclamé imam ainsi que leader politique et militaire du Maroc de l'époque. Comme nous l'avons déjà mentionné, la dynastie Idrisside ne constitue que le commencement de l'histoire monarcho-islamique du Maroc. Celle-ci va se continuer par la succession d'autres dynasties dont la caractéristique principale est la conjugaison de l'islam avec un régime monarchique (sultanien) traditionnel.

Avec une histoire qui s'étend sur treize siècles, le royaume du Maroc incarne une des monarchies les plus anciennes du monde. En fait, l'histoire de ce pays, qui a «fait preuve depuis longtemps d'une individualité marquée non seulement au sein des pays arabes, mais au sein même du Maghreb où il est le seul à avoir très peu connu la domination étrangère au cours de son histoire⁸⁷ », va connaître la succession d'une multiplicité de dynasties depuis les Idrissides (780-974) qui ont instauré le premier État musulman indépendant du centre du califat abbasside à Bagdad jusqu'à la dynastie alaouite qui gouverne le Maroc depuis 1666 incarnant ainsi une des anciennes dynasties du monde, en passant par les almoravides (1073-1147), les almohades (1147-1269), les mérinides (1258-1420), les wattassides (1420-1554) autres que les saadiens (1545-1659).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁸⁶ Vermiren, Pierre. (2002). *Le Maroc en transition*. Paris : La Découverte., p. 16.

⁸⁷ Le Torneau, Roger. (1992). *Histoire du Maroc moderne*. Aix-en-Provence : Publications de l'Université Aix-en-Provence., p. 290.

La caractéristique principale de la trajectoire historique de ces États serait incontestablement sa capacité de persister et de préserver son indépendance politique jusqu'au début du XX^e siècle, période où la France coloniale forcera un des sultans marocains, Moulay Abdelhafid, à signer le traité de protectorat. Ce dernier placera le Maroc sous le contrôle de la colonisation française pour une durée de 44 ans.

I.2 Maroc, islam et monarchie, un régime islamique?

Revenons à notre question posée précédemment. S'agit-il d'un régime politico-religieux⁸⁸, celui qui aurait gouverné le Maroc depuis le règne d'Idriss I^{er} sultan et imam du VIII^e jusqu'à celui de Mohamed VI, roi et commandeur des croyants de nos jours?

Du moins au niveau théorique, les faits historiques qui s'échelonnent sur treize siècles de persistance et de continuité ne peuvent qu'appuyer cette hypothèse. En effet, Idriss I^{er} s'avère dans la plupart des références historiques un imam plutôt qu'un sultan. Pour s'en convaincre, retenons dans son livre *Histoire des Alaouites*, Méchin affirme que Idriss I^{er} : «va s'employer en consacrant la majorité de son temps à des œuvres de prosélytisme, en envoyant dans toutes les régions des émetteurs chargés de répandre les enseignements du prophète⁸⁹». Quant à Mohamed VI, roi actuel du Maroc, c'est au nom d'une légitimité religieuse manifestée dans son statut de *charif* (descendant du prophète) et de commandeur des croyants qu'il gouverne le Maroc d'aujourd'hui.

Entre le mandat du sultan du VIII^e siècle et celui du roi du XXI^e siècle, « ce Maghreb Al-Aqsa (Le Maroc), cette périphérie de *dar al-islam* a connu de nombreux vrais ou faux prophètes (au sens wébérien du terme) et des dizaines de fois l'application réussie ou pas de la *da'wa* (prédication)⁹⁰ ». L'islam était, en fait, au centre de toutes les transitions entre les diverses dynasties dans la mesure où chacune d'entre elles se

⁸⁸ Nous utilisons l'expression du régime politico-religieux dans un sens plus large que celui utilisé par les mouvements islamistes pour désigner l'État islamique.

⁸⁹ Méchin. (1994). *op. cit.*, p. 60.

⁹⁰ Tozy, Mohamed et Etienne, Bruno. (1985). « Le *Dâ'wa* au Maroc prolégomènes théorico-historiques ». In Carré, Olivier et Dument Paul. *Radicalisme Islamique Tome 2 Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali*. Paris : L'Harmattan., p. 5.

présentait au nom de la pureté de l'islam, déclarée entachée par la dynastie précédente. Michel Rousset explique à ce propos :

Dans la plupart des cas, les changements dynastiques avaient procédé d'une volonté de rétablir la vraie foi et la pureté des mœurs; le ressort religieux est un élément fondamental du pouvoir; et ce n'est évidemment pas sans raisons que les souverains marocains prendront le titre de Calife; après avoir récusé l'autorité des Califes d'orient, ils substitueront la leur à celles des Califes de Cordoue et se pareront du Titre d'amir al-mouminine (XIIe siècle); on conçoit aussi la raison du soin mis par les souverains des différentes dynasties à établir leur qualité de descendant du prophète (Charif)⁹¹.

Il en découle que l'histoire classique et même contemporaine du Maroc manifeste une interdépendance très forte entre le politique et le religieux, puisque les sultans et rois gouvernent à la fois le temporel et le spirituel. Leur source de légitimité se fonde sur deux statuts principalement religieux.

Le premier statut qui trouve sa justification doctrinale et historique dans l'islam populaire, est celui de *charif* (descendant du prophète). Celui-ci nourrit, dans l'imaginaire populaire marocain, l'illustration mythique du sultan/roi descendant de la lignée sacrée du prophète et détenteur de la *Baraka* : «l'effluve surnaturelle que le prophète a transmise à toute sa descendance⁹²». Le deuxième statut, qui trouve sa justification dans la doctrine islamique classique (islam des textes), est celui d'imam/commandeur des croyants. Celui-ci jouit d'une légitimité religieuse en tant que calife du prophète et (ombre de Dieu) sur la terre.

L'examen de ces deux statuts donne une idée de la complexité de l'histoire politico-religieuse du Maroc qui va se dérouler tout au long de treize siècles, s'articulant autour du roi *charif* et roi commandeur des croyants.

1.2.1 Le roi *charif*

Dans son livre *La monarchie et l'islam*, Mouhcine Elahmadi définit sociologiquement le Charifisme comme étant « une forme particulière de charisme héréditaire qui repose sur la qualification, dans la plupart des cas fonctionnelle plutôt

⁹¹ Rousset. (1978). *op. cit.*, p. 11.

⁹² Méchin. (1994). *op. cit.*, p. 61.

que personnelle de gouverner en vertu de l'origine prophétique⁹³». Cependant, la compréhension du charifisme passe obligatoirement par la compréhension de sa pratique socioculturelle qui relie le sacré au profane. C'est dans cette perspective que nous reviendrons sur des références de l'histoire sociale du Maroc dans le but de contextualiser le *charif* et ses prétendus pouvoirs sacrés supposés dans la vie profane de son groupe d'appartenance.

En 1887, l'aventurier Walter Harris (1867-1933) arrive à Tanger pour entreprendre une mission de correspondant du *Time* au Maroc. En 1908, il publie ses mémoires et ses remarques concernant « ce pays qui vit une vie à part⁹⁴ ». D'ailleurs, c'est dans un livre fort important en matière d'histoire sociopolitique; *Morroco that was*⁹⁵, que se trouve le passage suivant décrivant à merveille le statut extraordinaire du *charif* au Maroc :

Au Maroc, on trouve un grand nombre de familles charifiennes descendantes du prophète et en particulier celle du sultan régnant. En tant que charifs, leurs membres ont revendiqué dans le passé et ont obtenu de grands privilèges. Ils sont universellement respectés non seulement parce qu'ils forment une caste noble et religieuse, mais aussi en raison de leur médiation entre les autorités temporelles et les gens des tribus. Ils sont considérés à cause de la baraka attribuée à tous les descendants du prophète, comme des hommes non justiciables des lois communes et certains hommes choisis parmi les grandes familles possèdent une influence et un pouvoir extraordinaire. Leur avis sont recherchés et suivis en toutes choses par les paysans et leurs décisions sont acceptées comme conclusions à tous les conflits. Non seulement les chorfas (pluriel de charif) échappent au régime du droit commun, mais ils sont considérés comme ne méritant aucun châtement quand ils commettent une faute. Cette impunité aux lois divines et humaines leur donne des possibilités illimitées dont ils peuvent très vite tirer avantages, pour pratiquer des exactions, simples peccadilles acceptées en silence par le peuple qui voit ou fait semblant de voir dans tous les faits et gestes de leurs Chorfas la main du Dieu⁹⁶.

⁹³ Elahmadi. (2006). *La monarchie et l'Islam*. Casablanca : Ittissalat Salon., p. 51.

⁹⁴ Harris, Walter. (1994). *Le Maroc au temps des sultans*. Traduit de l'anglais par Odinet, Paul. Paris : Balland.

⁹⁵ Ce livre a été publié pour la première fois en français en 1929 sous le titre de *Maroc disparu*, et une deuxième fois en 1994 sous le titre de : *le Maroc au temps des sultans*. Nous avons travaillé sur cette deuxième version.

⁹⁶ Harris. (1994). *op. cit.*, p. 260.

Faisons ici un lien avec l'importance d'Idriss I^{er} pour les tribus berbères du Maroc du VIII^e siècle. Celui-ci a été accueilli et intronisé par les tribus d'Aouraba d'abord en tant que *charif* détenteur de la *baraka*. Dès lors, cette doctrine du charifisme demeure une des sources incontournables de la légitimation des pouvoirs absolus attribués au roi *charif* du Maroc. Spécialiste du régime monarchique marocain, Maâti Mounjib, explique que « les légendes tiennent souvent lieu de doctrine, de dogme mobilisateur. Dès qu'elles s'emparent des masses le mythe se transforme en force matérielle, en arme politique sans égale, efficaces quand elles sont utilisées intelligemment par ses détenteurs⁹⁷. »

Cette mythologie populaire atteint son paroxysme dans les périodes délicates où le roi *charif*, étant donné sa *baraka*, incarne dans l'imaginaire collectif de son peuple l'image du héros sauveur qui doit instrumentaliser ses pouvoirs surnaturels pour le bien de son peuple et de sa patrie. Cette mythisation s'accompagne de récits extraordinaires, tel celui rapportant que de nombreux Marocains, la nuit, voyaient le visage de leur roi *charif* Mohamed V sur la face de la lune, après qu'il eut été détrôné et déporté en 1953 lors de la colonisation française⁹⁸. L'exil de Mohamed V, affirme Maâti Mounjib, fut entouré d'une véritable légende populaire. Par preuve, signalons que les Marocains de l'époque vont faire répandre et circuler entre eux des histoires concernant les pouvoirs surnaturels manifestés par leur roi *charif* durant son épreuve liée au contexte de la résistance contre la colonisation française de Maroc. Dans son livre *La monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir*, Mounjib cite quelques unes de ces histoires :

Les Français, pour se débarrasser de lui, le mettent dans un avion à réservoir vide. Mais son baraka de charif alaouite vient à sa rescousse, il lui suffit de souffler dans les réservoirs pour qu'ils se remplissent d'essence. Enfin les « koffars » (les impies) désarmés le mènent dans un bois lointain habité par des lions et des bêtes féroces, mais ces dernières au lieu de se jeter sur lui pour le dévorer viennent lui lécher les pieds en signe de soumission⁹⁹.

⁹⁷ Mounjib. (1992). *op. cit.*, p. 52.

⁹⁸ Le 20 Août 1953, l'administration française au Maroc exila le sultan Mohamed V et sa famille sur l'île de Madagascar et le remplaça par un de ses cousins (Ben Arafa). En plus des émeutes lancées partout au Maroc, l'imaginaire collectif des marocains réagira. Chaque nuit, ceux-ci montaient sur les terrasses de leurs maisons pour voir l'image de leur roi cherif déporté, sur la face de la lune!

⁹⁹ Mounjib. (1992). *op. cit.*, p. 52.

Par sa qualité de *Charif*, le monarque roi/sultan marocain s'avère dans l'histoire classique et contemporaine de son pays, comme « le symbole et l'instrument le plus certain de l'unité nationale¹⁰⁰ ». Il jouit d'une sacralité inscrite dans la première constitution du Maroc et qui persiste encore aujourd'hui. Ainsi, explique Malika Zeghal, « la personne du roi est sacrée (*mouqaddas* en arabe) et définit une entité inviolable, *la tountahak hourmatahou*, où la notion de *hourma* (inviolabilité) vient de *haram* qui désigne un territoire sacré, séparé dont l'accès est défendu¹⁰¹. »

Comme le mentionnait Walter Harris, l'avis du *charif* est recherché et suivi en toutes choses et ses décisions sont acceptées comme conclusion à tous les conflits. D'une telle sacralité découle une autre mission du roi *Charif*, celle de médiateur et arbitre. À cette mission Jean Waterboy va réserver un chapitre de son livre incontournable sur la monarchie marocaine, *Le commandeur des croyants*¹⁰². Dans son chapitre intitulé *Le roi arbitre ou za'im*, ce chercheur américain explique qu'un des rôles les plus importants du monarque marocain est celui d'arbitrer entre les groupes adverses, étant donné que « la société marocaine était constituée –et l'est encore bien qu'à un moindre degré- de nombreux segments opposés et équilibrés par des tensions et des conflits¹⁰³ ».

Bien que cette thèse de Waterboy soit infirmée par Mohamed Tozy, qui voit dans le fait de considérer le roi du Maroc comme un arbitre, une sorte de négligence de son pouvoir de production des normes¹⁰⁴, l'histoire de ce régime démontre pourtant bien que la mission d'arbitre et de médiateur représente l'une des sources de justification du monopole du pouvoir par le monarque. À ce niveau, il nous semble important de nous attarder à cet extrait d'un des discours du roi Hassan II:

La constitution fait de nous un arbitre...je suis certain que plusieurs d'entre vous ont dit : ah! Les pouvoirs du roi sont énormes...je leur dirais pour prendre un exemple très simple : imaginez deux équipes de

¹⁰⁰ Le Torneau. (1992). *op. cit.*, p. 290.

¹⁰¹ Zeghal, Malika. (2005). *Les islamistes marocains, le défi à la monarchie*. Paris : La Découverte, p. 10.

¹⁰² À travers son livre *Le commandeur des croyants* (livre interdit au Maroc durant le règne d'Hassan II (1961-1999)), Jean Waterboy représente un des grands connaisseurs de la structure historique, politique et religieuse du régime monarchique au Maroc.

¹⁰³ Waterboy, Jean. (1975). *Le commandeur des croyants*. Paris : PUF., p. 170.

¹⁰⁴ Tozy. (1985). *op. cit.*, p. 59.

football sur le terrain, enlevez à l'arbitre le pouvoir de siffler et d'expulser un joueur et jouez messieurs! » Le problème est bien simple et il est ainsi posé¹⁰⁵.

I.2.2 Le roi commandeur des croyants

Outre le statut du roi *charif* descendant de prophète, l'aspect religieux de la monarchie marocaine trouve sa manifestation principale dans la doctrine de la commanderie des croyants. Cette dernière couvre le côté spirituel et religieux des pouvoirs du sultan/roi au Maroc. Jean Waterboy affirme, à ce propos, que « le spirituel et le temporel sont animés au Maroc par deux personnages, le chef de l'État marocain et le commandeur des croyants. Les deux personnages sont incarnés par un seul homme, le roi ¹⁰⁶ ». Ce statut du commandeur des croyants se fonde sur deux sources de légitimité. La première est d'ordre politique constitutionnel tandis que la deuxième est d'ordre religieux rituel.

En ce qui a trait à l'aspect politique, mentionnons que le statut de commandeur des croyants est institué depuis la première constitution marocaine, celle de 1962. L'article 19 de cette constitution présente le roi comme suit : « Le roi, commandeur des croyants, symbole de l'unité de la nation, garant de la pérennité et de la continuité de l'État, veille au respect de l'islam et de la constitution. Il est le protecteur des droits et libertés des citoyens, groupes sociaux et collectivité »¹⁰⁷. Ainsi, il apparaît que, paradoxalement, la vie constitutionnelle qui a permis la séparation entre le politique et le religieux dans les expériences politiques occidentales va être instrumentalisée au profit de la fusion entre l'État et la religion au Maroc.

La deuxième source de légitimité quant à elle est issue des rites de *Bay'a* (l'allégeance) qui se déroulent lors de l'intronisation du nouveau monarque. Ces cérémonies représentent, en fait, l'expression d'une légitimité religieuse qui trouve ses racines dans l'islam des textes.

Ceux qui te prêtent serment d'allégeance ne font que prêter serment à Dieu : la main de Dieu est au-dessus de leurs mains. Quiconque viole le serment, ne le viole qu'à son propre détriment; et quiconque remplit son

¹⁰⁵ Hassan II, cité par : Waterboy. (1975). *op.cit.*, p. 171.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 178.

¹⁰⁷ Article 19 de la constitution marocaine.

engagement envers Dieu, Il lui apportera bientôt une énorme récompense¹⁰⁸.

Ibn Khaldoune (1332-1406), figure emblématique de la pensée politique arabomusulmane classique, présente la *Bay'a* dans son livre *Al-mouqaddima* (l'introduction) comme un engagement à l'obéissance d'un sujet appelé le *moubayi'i*, à l'égard d'un prince qui s'appelle *amir*. Par cet engagement, le *moubayi'i* confie la gestion des affaires politiques et religieuses à l'*amir*¹⁰⁹.

C'est un engagement unilatéral dont l'objet est selon les théologiens officiels, l'obéissance et la soumission au calife contre l'assurance de la sécurité, la défense de l'Islam, le soutien des faibles ainsi que la garantie de la vie, des biens et l'honneur des sujets marocains¹¹⁰.

Par la logique des choses et des rapports de forces, le prince héritier possédant, d'habitude, de larges pouvoirs peut accéder facilement au règne de son ancêtre après la mort de celui-ci. Or, une telle intronisation ne concerne que le domaine temporel. Au niveau spirituel, il doit forcément être acquis par les rites d'allégeance. C'est en se référant à ces pratiques rituelles qu'on considère le roi/sultan commandeur des croyants, à la fois imam et guide suprême de l'*oumma*. Sa mission primordiale, telle qu'inscrite dans l'article précité de la constitution marocaine, est de protéger la religion et de veiller sur l'unité, l'indépendance et le bien être de la communauté¹¹¹.

Il en découle qu'à l'encontre de ce qu'on observe dans les monarchies constitutionnelles occidentales, le Maroc est une monarchie constitutionnelle atypique où le roi a un pouvoir symbolique religieux et un pouvoir actif¹¹². Cependant, le fait de lier la monarchie marocaine aux monarchies absolues de droit divin issues de l'histoire médiévale de l'Europe n'est pas tout à fait juste. Le roi Hassan II désigne la particularité de son régime en le distinguant de ceux de droit divin :

Il existe une énorme différence entre le droit français et le droit musulman, je ne dis pas marocain. En France, le roi une fois sacré, devenait roi de droit divin. Chez nous, l'émir des croyants est de

¹⁰⁸ Coran, Sourate. 48. Verset. 10.

"إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَرْقٌ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا". سورة. الفتح. آية 10.

¹⁰⁹ Tozy. (1999). *op. cit.*, p. 34.

¹¹⁰ Elahmadi. (2006). *op. cit.*, p. 70.

¹¹¹ Mounjib. (1992). *op. cit.*, p. 49.

¹¹² Voir à ce propos, Cubertafond, Bernard. (2001). *la vie politique au Maroc*. Paris : L'Harmattan.,

mission divine, car il n'existe pas de droit divin. Il est considéré par tous ses sujets comme le représentant de Dieu sur terre. Là encore, le hadith du prophète déclare que l'émir est «le parasol et la lance de Dieu ». Le parasol sous lequel viennent s'abriter tous ceux qui sont victimes d'injustice, la lance pour défendre les acquis et combattre l'hérésie¹¹³.

Il faut mentionner que cette allégeance faite au sultan/roi «à travers l'acte de *Bay'a* est révocable si l'intéressé n'accomplit pas ses devoirs précités¹¹⁴ ». Par conséquent, le pouvoir n'est pas conforme au droit divin dans la mesure où il est contrôlable par la communauté et notamment par les '*oulama*¹¹⁵. Ceux-ci ont joué, tout au long de l'histoire marocaine, un grand rôle dans les rapports de forces entourant le statut du monarque.

En ce sens, c'est au nom de ce même pacte d'allégeance que la communauté a le droit de retirer son allégeance à un monarque jugé incapable d'accomplir les exigences de la commanderie des croyants. C'est dans cette perspective que l'administration coloniale au Maroc a poussé des '*oulama* proches d'elle à détronner le sultan Mohamed V, en Août 1953, sous prétexte qu'il n'était plus apte à accomplir les exigences de l'allégeance.

Enfin, pour mieux mesurer toute l'étendue de l'aspect religieux de la monarchie marocaine, nous concluons par ce passage écrit par Bruno Etienne lors de la mort d'Hassan II en 1999 :

Il est roi - Malik, qui contrôle le royaume ; Sultan, c'est à dire l'autorité qui exerce le pouvoir ; charif car il descend du prophète ; Émir car chef suprême des armées ; Amir al Mouminin en tant que commandeur des croyants ; Amir al Mouslimine, c'est à dire prince des musulmans ; Président du comité al-Qods, c'est à dire du comité pour la libération de Jérusalem ; Calife enfin, autrement dit, sabre de Dieu sur terre¹¹⁶.

Ceci dit, relevons que l'illustration de la dimension religieuse/islamique du régime marocain ne se limite pas seulement aux niveaux historique et politique. Les modes d'action de ce régime reflètent, en effet, une forte influence de l'islam à tous les paliers, y compris le pouvoir juridique. À titre d'exemples, nous nous attardons

¹¹³ Hassan II. (1993). *op. cit.*, p. 94.

¹¹⁴ Mounjib. (1992). *op. cit.*,

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Etienne, Bruno (1999). « Maroc : les arcanes du sultanat », *Autrement* - Collections Monde. N 48.

brièvement sur deux grandes causes traitées par la monarchie marocaine contemporaine selon une logique religieuse, à savoir l'affaire des baha'ïs et celle du parti communiste marocain dans les années soixante.

Le 10 décembre 1962, inculpés d'atteinte aux convictions religieuses, quatorze adeptes de la foi baha'ï seront jugés par le tribunal de Nador (ville du nord du Maroc). À l'issue du procès, trois des adeptes sont condamnés à mort et cinq autres à la prison à perpétuité. Or, suite à des pressions étrangères, la cour suprême de Rabat cassera le jugement du tribunal du Nador en ordonnant la libération immédiate des détenus. Mohamed Berrada, un des proches du pouvoir affirme alors dans le quotidien *Maroc information* de l'époque:

*Il n'est pas dans la nature d'un État musulman comme le Maroc de tolérer ou de protéger une action comme celle des baha'ïs, ayant pour mission première de détruire l'État marocain, sa religion officielle et tout État musulman, et de détruire finalement les lieux saints*¹¹⁷.

Dans autre registre, rappelons que lors des premières années d'indépendance, les activistes de la branche marocaine du parti communiste français ont créé leur propre parti sous le nom du parti communiste marocain. La légitimité de l'existence dans le royaume charifien, pays du commandeur des croyants, va mobiliser le pouvoir contre le parti naissant. En revenant sur quelques détails du jugement d'interdiction du parti communiste marocain par la cour d'appel à Rabat, nous détectons la vision religieuse selon laquelle les juges ont bâti le jugement en question :

Attendu que S.M le roi Mohamed V a, à plusieurs reprises, proclamé que toute idéologie qui se réclamait du matérialisme était contraire aux préceptes religieux dont il est le gardien spirituel (...)

*Attendu que le souverain a ainsi désigné directement et sans ambiguïté les doctrines s'inspirant du marxisme-léninisme (...) par ces motifs...en statuant à nouveau, prononce la dissolution de la dite association(...)*¹¹⁸

Il fallait attendre les premières années du règne de Hassan II pour que cette affaire soit réglée dans le cadre d'un compromis : l'État autorisera à nouveau les activités de

¹¹⁷ Dalle, Ignace. (2004). *Les trois rois. La monarchie marocaine de l'indépendance à nos jours*. Paris : Fayard., p. 248-249.

¹¹⁸ Cité dans : Tozy. (1985). *op. cit.*, p. 63.

ce parti mais sous une désignation moins provocante. Le parti communiste marocain portera désormais le nom de Parti du Progrès et du Socialisme PPS.

En lien avec notre objet de mémoire portant sur l'islamisme marocain et son intégration au sein de la vie politique civique au Maroc, il en découle que la mission des islamistes marocains est sans doute plus complexe que celle de leurs homologues des autres pays musulmans dont les régimes politiques ne revendiquent pas l'identité islamique. La contradiction issue de la volonté d'islamiser ce qui se proclame déjà comme étant islamique provoque chez les islamistes marocains une crise existentielle.

Cette contradiction remet en question non pas seulement les modes d'organisation et d'action de ceux-ci, mais même l'utilité de leur émergence sur la scène politique d'un pays dont le chef d'État se proclame comme Calife et tente d'établir une démocratie conforme aux préceptes du coran. Également là où *l'amir al-mouminine* (le commandeur des croyants) a des représentants (*les 'oulama*) pour la diffusion des préceptes de la charia. Une telle contradiction constitue l'une des particularités principales de l'action de l'islamisme marocain. En effet, les islamistes de ce pays vont se retrouver, mentionne Bruno Etienne, « très gênés dans leur action puisqu'ils se heurtaient au commandeur des croyants qui occupait déjà le terrain de l'islam¹¹⁹ » duquel ils tirent eux-mêmes leur légitimité et leur raison d'exister.

¹¹⁹ Etienne. (1999). *op. cit.*,

Chapitre III : Du mouvement religieux au parti politique

L'objectif de ce chapitre est de reconstituer l'objet de l'islamisme au Maroc tout en se centrant sur le volet qui touche la problématique centrale de ce mémoire : l'islamisme réformiste de compromis, incarné par le PJD et son mouvement référentiel, le MUR, issu du mouvement islamiste radical connu sous le nom de la chabiba. Pour les besoins de notre démonstration, le chapitre est divisé en trois parties. La première représente un essai de catégorisation du champ islamiste marocain à travers la constitution d'une typologie de la mouvance islamiste de ce pays, selon les modes d'action et d'organisation de chacun de ses constituants. La deuxième partie couvre la naissance et le développement de l'islamisme marocain entre la version radicale des années soixante-dix et la version réformiste de compromis du PJD d'aujourd'hui. Quant à la troisième partie, elle porte davantage sur le PJD, depuis son apparition officielle en 1996 jusqu'à son dernier congrès tenu en juillet 2008. Nos références d'appui sont les écrits d'un ensemble de chercheurs et surtout d'historiens du mouvement islamiste au Maroc (Mohamed Tozy, Malika Zeghal, Mohamed Darif, Okacha Ben El Moustapha, Mouhcine El Ahmadi) ainsi qu'une part de la documentation que nous avons rassemblée dans le cadre de notre travail de terrain effectué au Maroc entre septembre et novembre 2008.

I Islamisme marocain, essai de catégorisation

Étant donné que notre mémoire porte sur l'intégration d'une partie des islamistes marocains dans la vie politique de ce pays en tant que parti politique, le critère principal que nous allons adopter pour construire notre typologie est celui du mode d'action et d'organisation de chacun des constituants du paysage islamiste de ce pays, et notamment ses positions à l'égard de la participation politique dans le cadre des institutions de l'État. À cet égard, soulignons qu'il se dégage trois tendances principales : la tendance clandestine radicale, la tendance contestataire pacifiste et la tendance réformiste du compromis.

I.1 Tendance radicale clandestine

Sommairement, la tendance radicale en est une qui revendique les modes d'organisations clandestines et les stratégies de réislamisation par le haut. Les islamistes de cette tendance rejettent tout mode de compromis avec le pouvoir qu'ils considèrent impie et non conforme aux préceptes de l'islam. Au Maroc, cette tendance renvoie à deux courants bien distincts, quant au cadre temporel et à la référence doctrinale.

Le premier courant est celui de la chabiba, créé en 1969 par Abdelkrim Mouti', selon les visions des théorisations radicales de l'islamisme oriental, notamment celles de Mawdoudi et de Sayyed Qotb. Nous détaillerons leurs modes d'action et d'organisation dans la deuxième partie de ce chapitre.

Le deuxième courant est relativement récent par rapport à la chabiba des années soixante-dix. Il s'agit du courant d'*as-salafiya al-jihadiya* (le Salafisme Jihadiste). Le cadre global d'émergence de ce courant est la vague de néo-fondamentalisme islamiste qui a émergé partout dans le monde depuis la fin de la guerre en Afghanistan. Il a atteint son paroxysme avec les événements entourant le 11 septembre 2001, ainsi que dans la propagande liée au groupe Al-Qaïda et à son Chef Oussama Benladen¹²⁰. En fait, parmi les activistes de ce courant, nous trouvons des ex-combattants marocains en Afghanistan. Présentement, la majorité des salafistes jihadistes au Maroc sont emprisonnés pour de longues durées, suite aux attentats perpétrés le 16 mai 2003 à Casablanca au Maroc.

I.2 Tendance contestataire pacifiste

Il s'agit d'une tendance qui refuse, à l'instar des courants radicaux, toute forme de compromis avec le pouvoir. Cependant, les représentants de cette tendance se distinguent par leurs modes d'organisation et d'actions. Bien qu'elles s'inscrivent dans un ton s'opposant à l'État et à ses institutions, leur principal mode d'action est la contestation politique, économique et sociale, mais dans le cadre de la non violence. La manifestation principale de la tendance contestataire pacifiste au sein du paysage

¹²⁰ Bien qu'il y ait des liens idéologiques entre le courant de la Salafiya Jihadiya au Maroc et l'organisme d'Al-Qaïda, il est très difficile d'affirmer l'existence des liens organisationnels entre les deux.

islamiste marocain est le groupe d'Abdessalam Yacine, appelé *jama'at al-'adl wa-l-ih sane* (Groupe d'Équité et de Bienfaisance).

La forte présence de ce groupe au Maroc doit beaucoup au charisme de son leader et fondateur Abdessalam Yacine, ex-inspecteur d'enseignement et adepte de la célèbre Tarika Soufie la Boutchichiya¹²¹ durant les années soixante. Contre toute logique, Yacine mettra fin à son appartenance mystique pour s'inscrire dans le champ de l'activisme islamiste. Ainsi, en 1973, ce mystique parfaitement bilingue effectuera une apparition spectaculaire sur la scène politique marocaine en adressant une lettre ouverte au Roi Hassan II, dont le titre est (*L'islam ou le déluge*). Celle-ci va valoir à son rédacteur six ans de détention dont trois ans à l'hôpital psychiatrique ainsi qu'une dizaine d'années de résidence surveillée. Libéré en 2001 sur ordre du nouveau monarque Mohamed VI, Yacine enverra à nouveau une lettre publique adressée au jeune roi, intitulée (*Mémoire à qui de droit*).

En adoptant un mode d'opposition catégorique au pouvoir, le mouvement de Yacine, qui jouit d'une popularité considérable au sein de la masse populaire, frappe d'interdit toute manifestation de la vie politique animée par le régime politique marocain. Les objectifs de ce groupe sont bien détaillés dans les écrits de Yacine et notamment dans son livre *al Minhaj an-nabawi* (La voix prophétique)¹²², traçant les orientations de ce groupe. En fait, le groupe de Yacine prône un régime de califat selon la voix prophétique. Sa stratégie d'action ayant trait au mode de réislamisation par le bas se conjugue parfaitement avec un mode de contestation politique, économique et social, mais sans toutefois revendiquer la violence.

I.3 Tendances réformatrices et compromises

Née de la tendance radicale des années soixante-dix, la majorité de ses idéologues et leaders sont des ex-loyalistes du Mouvement de la Jeunesse Islamique. Cette tendance prône une participation politique civique légitime théorisée dans le cadre d'un ensemble de révisions intellectuelles menées au sein de la doctrine islamiste

¹²¹ La Boutchichiya est une confrérie soufie née au milieu du XVIII^e siècle au nord-est du Maroc. Son actuel guide spirituel Hamza al Qâdiri al Boutchichi a des milliers de disciples au Maroc et partout dans le monde.

¹²² Yacine, Abdessalam. (1989). *La voix prophétique*. Pas d'éditeur ni de ville d'édition. ياسين، عبد السلام. (1989). *المنهاج النبوي*. لا إشارة لدار النشر و لا للمدينة.

radicale. Les révisions en question se sont étendues sur une vingtaine d'années. Elles remontent, en effet, au début des années quatre-vingt lorsqu'un groupe d'adeptes de Mouti', guide suprême du mouvement de la chabiba de l'époque, va s'affranchir de l'héritage idéologique de ce groupe en rompant avec la clandestinité et en reconnaissant la légitimité de l'État. Ce nouveau mode d'organisation se transformera plusieurs fois, entre 1981 et 1996, et culminera avec la naissance de *hizb al-'adala wa-t-tanmiya* (Parti de la Justice et du Développement PJD) premier parti islamiste reconnu par le pouvoir marocain.

II Une succession de mouvements, du radicalisme au réformisme

La seconde partie de ce chapitre s'intéresse principalement au volet historique. Elle résume l'émergence du PJD, issu d'une conjoncture l'ayant mené du radicalisme au réformisme islamiste, en passant par une phase transitoire durant laquelle se sont constituées les bases d'un compromis entre le régime politique marocain et une partie importante de la mouvance islamiste de ce pays. Si la chabiba subit plusieurs transformations, il importe de mentionner que l'évolution de sa doctrine selon les nouvelles visions de l'islamisme de compromis ne résume pas le pluralisme qui caractérise le paysage islamiste de ce pays. Ainsi, notre objet de recherche s'articule autour de l'histoire d'une partie précise qui n'englobe pas l'islamisme marocain en sa totalité.

II.1 Phase de radicalisme

Une première remarque concernant l'apparition de la chabiba s'impose : ce mouvement est né en 1969 dans la foulée d'une double réaction. La première se caractérise par la référence à la littérature des pères fondateurs de l'islamisme sunnite en Orient (Al-Banna, Al-Mawdoudi et Qotb). En somme, le Maroc n'aura pas été épargné par la vague islamiste qui a dominé le monde arabo-musulman des années soixante-dix. C'est dans cette optique que la première génération d'islamistes de la chabiba a adopté une structure organisationnelle semblable à celle des Frères Musulmans en Égypte. Leurs références doctrinales renvoient, en effet, aux écrits

d'Al-Banna, Mawdoudi et en particulier le livre de Sayyed Qotb *ma'alim fi at-tariq* (Signes de piste), qui fut leur manifeste principal.

La seconde a vraisemblablement été caractérisée par le négativisme à l'égard de l'expansion du nassérisme (courant nationaliste arabe développé par le leader panarabiste égyptien Nasser (1918-1970))¹²³ et de la gauche marxisante dans les milieux intellectuels marocains (et notamment sur les campus universitaires). En effet, l'un des principaux objectifs de la chabiba était de s'opposer au marxisme et au panarabisme. Par conséquent, ce mouvement a été créé « au lendemain de la défaite du nationalisme arabe de 1967 et surtout après la constitution des premiers noyaux du mouvement marxiste (23 Mars, Au devant, Parti de la Libération et du Socialisme)¹²⁴». C'est dans cette perspective que la majorité des observateurs de l'islamisme marocain ont détecté, à l'époque, une certaine conjonction d'intérêt momentanée entre le régime marocain et la chabiba. D'ailleurs, Malika Zeghal mentionne à ce propos :

L'émergence de ce groupuscule islamiste sur les campus, conjointement à la très dure répression des organisations d'extrême gauche, laisse penser qu'une alliance objective mais de courte durée, et dont les termes sont restés obscurs, a existé entre la chabiba et le pouvoir¹²⁵.

Pour d'autres chercheurs, il ne s'agit pas seulement d'une hypothèse mais d'une réalité bien illustrée dans l'histoire de la chabiba et de l'islamisme marocain en général. Dans son livre *al-islamiyoun al-maghariba* (Les islamistes marocains), Mohamed Darif affirme que le panarabisme des années soixante et soixante-dix a favorisé l'émergence de ce mouvement et que l'État avait encouragé la chabiba pour faire face au nassérisme :

L'effet du nassérisme représentant, qui a représenté une condition générale de l'apparition de la première expression de l'islamisme dans les années soixante au Maroc, se manifeste dans le fait qu'il a poussé le pouvoir politique à adopter une politique religieuse qui se fonde sur la

¹²³ Nous avons déjà mentionné que la divergence principale entre les deux tendances vient de ce que les divers mouvements islamistes arabes rejettent catégoriquement l'idéologie du nationalisme arabe (nassérisme, ba'athisme...) qui incarne à leurs yeux le laïcisme.

¹²⁴ Dialmy. (2000). *op. cit.*,

¹²⁵ Zeghal. (2005). *op. cit.*, p. 199.

*dimension islamiste pour faire face à la dimension nationaliste panarabiste*¹²⁶.

Dans la même veine, Lamchichi affirme que l'instrumentalisation de la chabiba s'est élaborée par le pouvoir « contre la gauche socialiste et l'extrême gauche marxiste léniniste¹²⁷ ». Ben Elmoustapha, quand à lui, écrit dans ce même sens que :

*Le pouvoir marocain a exploité la haine des islamistes à l'égard du régime de Nasser, qui avait mené, de son côté, une lutte sans merci aux Frères Musulmans (emprisonnement, tortures, pendaison notamment de Sayyed Qotb). Le pouvoir marocain s'est approché de la chabiba Islamiyya d'Abdelkrim Mouti' en 1969 afin de contrecarrer ce « danger » qui ne cessait de se répandre dans tout le Maghreb*¹²⁸.

Pour bien soutenir sa thèse, Ben Elmoustapha met l'accent sur trois faits indépendants qui ont caractérisé le Maroc des années soixante¹²⁹, à savoir l'invitation et l'hébergement de plusieurs 'oulama opprimés en Égypte et en Syrie au Maroc, la création de l'université *dar al-hadith al-hassaniya* qui avait pour but de légitimer le pouvoir et de lutter contre le panarabisme et le marxisme, et, enfin, la réédition de plusieurs livres des Frères Musulmans, y compris ceux de Sayyed Qotb, par le Parti *al-istiqlal* proche du pouvoir marocain.

Outre cette double réaction qui vient d'être explicitée, soit une interprétation littéraliste de textes fondateurs ainsi que l'opposition au panarabisme et au marxisme, avec l'appui du pouvoir marocain. Un autre aspect mérite d'être abordé, soit la dénomination du mouvement. Cette dernière reflète, en effet, une volonté de se distinguer quant à la question des affinités qui lient le religieux au politique en sol marocain. En se présentant sous le nom de la Jeunesse Islamique, les acteurs de ce courant voulaient annoncer l'apparition d'un nouvel islam au Maroc. Il s'agissait d'un islam politique catégoriquement différent de l'islam traditionnel des 'oulama et de l'islam populaire des marabouts, qui se présentait hostile à l'islam officiel de la monarchie. Mouhcine El Ahmadi explique à ce propos :

¹²⁶ C'est nous qui avons traduit. Voir, Darif, Mohamed. (1999). *Les islamistes marocains*. Casablanca : Najah., p. 15.

ضريف، محمد. (1999). *الإسلاميون المغاربة*. الدار البيضاء: النجاح الجديدة، ص. 15. تتجلى امتدادات الناصرية في المغرب خلال الستينات كشرط عام أفضى إلى تشكيل أول تعبير مغربي عن التيار الإسلامي في كونها دفعت السلطة السياسية القائمة إلى اعتماد سياسة دينية تتأسس على البعد الإسلامي في مواجهة البعد القومي العربي.

¹²⁷ Lamchichi. (2001). *op. cit.*, p. 46.

¹²⁸ Ben Elmoustapha. (2007). *op. cit.*, p. 37.

¹²⁹ *Ibid.*

L'islam que ces jeunes revendiquent désormais est en rupture avec celui des anciennes générations, qui elles baignaient dans un univers communautaire qui se caractérisait par la séparation du politique et du religieux, non pas par conviction laïque mais plutôt par esprit de renoncement à la dimension conflictuelle de leur rapport à l'État monarchique¹³⁰.

En résumé, la chabiba verra donc le jour en 1969, à l'initiative d'Abdelkrim Mouti', inspecteur d'enseignement né en 1936. Fort influencé par la littérature de la première génération des islamistes en Orient, ce groupe «a importé la dualité du mouvement des Frères Musulmans, en divisant son mouvement en deux parties, l'une spécialisée dans la prédication et l'autre dans le jihad¹³¹ ». Par conséquent, le groupe de Mouti' reposera sur deux organisations: la première est un groupe clandestin avec des préoccupations politiques (Mouvement de la Jeunesse Islamique). La deuxième est une association autorisée (entre 1972 et 1976), active dans le domaine de l'éducation et de la prédication (Association de la Jeunesse Islamique).

Reprenons ici des éléments de notre essai de catégorisation du paysage islamiste au Maroc, afin de bien situer la chabiba dans son contexte. Celle-ci incarne la tendance radicale qui revendique la violence et le mode de réislamisation par le haut. Il s'agit en effet d'un mouvement clandestin « insistant sur l'idée qotbiste (de Sayyed Qotb) d'une société présente plongée dans *la jahiliyya* «la barbarie de la période antéislamique » et jetant l'anathème sur les mouvements marxistes « athées »¹³². Ces visions radicales manifestées par Mouti' et son groupe ne vont pas s'arrêter au niveau théorique. La chabiba fondera, en effet, son aile paramilitaire sous le nom de *facil al-jihad* (aile de jihad) dirigée contre les intellectuels de la gauche dans un premier temps, et contre le régime lui-même plus tard : « Son intention consiste désormais à renverser le régime monarchique et à instaurer une république islamique¹³³ ».

Ce passage à l'acte de la part des adeptes de Mouti' mettra fin à la conjonction d'intérêts présupposée entre le pouvoir marocain et le premier groupe islamiste de ce pays. En fait, l'implication de quelques membres de la chabiba dans l'assassinat du

¹³⁰ Elahmadi, Mouhcine. (2006). *Les mouvements islamistes au Maroc*. Casablanca: Najah El jadida., p. 62.

¹³¹ Ben Elmoustapha. (2007). *op. cit.*, p. 64.

¹³² Zeghal. (2005). *op. cit.*, p. 198-199.

¹³³ Ben Elmoustapha. (2007). *op. cit.*, p. 64-65.

leader socialiste Omar Benjelloun¹³⁴ en 1975, mobilisera le pouvoir contre Abdelkrim Mouti' et ses adeptes. Force est d'admettre la thèse de la conjonction temporaire d'intérêts entre la chabiba et le pouvoir marocain. Il s'avère ainsi qu'après l'affaiblissement des organisations gauchistes et panarabistes, le régime va se retourner contre les mouvements islamistes, notamment la chabiba.

Condamné à mort suite à l'affaire Benjelloun, Abdelkrim Mouti' a d'abord fui le Maroc vers l'Arabie Saoudite dans un premier temps, puis s'est réfugié en Lybie dans un deuxième temps. De son exil, il demeure actif et continue de prôner les modes d'action de la réislamisation par le haut. Dans le contenu des quelques numéros du magazine *al-moujahid (le combattant de foi)*, que ses loyalistes ont pu distribuer clandestinement au Maroc ainsi que dans son livre paru en 1984 (*la Révolution islamique : destin du Maroc*), apparaissent clairement son opposition catégorique au régime monarchique du Maroc ainsi que sa revendication d'un régime islamiste qui devrait être instauré à travers *le jihad*. Cependant, l'action de Mouti' et de ses adeptes ne connaîtra aucun succès au Maroc. Les autorités marocaines arriveront en effet à contrecarrer les activités de la chabiba à l'intérieur du pays.

Par ailleurs, ajoutons que l'exil de Mouti' contribue à affaiblir son influence sur le paysage islamiste marocain et même sur ses adeptes. Son mouvement subit une fragmentation. En effet, suite à une crise de leadership combinée à une vague de répression dirigée de la part du pouvoir contre les adeptes de la chabiba, ces adeptes vont se disperser dans une diversité de modes de réorganisation et d'actions. Trois camps en constituent les manifestations principales¹³⁵ et méritent d'être soulignées dans cet essai.

Le premier camp est celui des loyalistes. Il regroupe les membres qui sont restés fidèles à la direction exilée de la chabiba. Ceux-ci vont préserver les mêmes modes d'action et d'organisation (la clandestinité et la violence) adoptés par leur chef Abdelkrim Mouti'. Toutefois, la présence de ce courant va se dégrader

¹³⁴ Omar Benjelloun : journaliste, politicien et syndicaliste marocain, un des leaders du grand parti de gauche marocain : l'Union Socialiste des Forces Populaires USFP. Il a été assassiné par des membres de la chabiba en 1975.

¹³⁵ Tozy. (1999). *op. cit.*, p. 232.

progressivement sous la répression du pouvoir et la fragmentation continue du paysage islamiste marocain.

Le deuxième camp est celui des neutres, appelé *majmou'at at-tabayyouna* (le Groupe de la preuve). Ces individus vont prendre une distance vis-à-vis de l'ancienne direction de la chabiba et de l'activisme politique en général. Leurs modes d'organisation et d'actions s'arrêteront, désormais, au domaine de l'éducation et de la prédication. Ils se restructurent dans des associations régionales de type culturel dont les plus célèbres sont : *jam'iyat ad-da'wa al-islamiyya bi-fes* (Association de la Prédication Islamique à Fès), *al-jam'iya al-islamiyya bil-kasr al-kabir* (Association Islamique à Kasr Al-kabir), et *jam'iyat ach-chourouq bi-ribate* (Association du Lever de Soleil à Rabat). En 1994, ces associations vont se fédérer au sein d'une nouvelle association baptisée *rabitata al-moustakbal al-islami* (Ligue du Devenir Islamique), sous la présidence d'Ahmed Rissouni, un théologien et professeur de la charia islamique qui porte le titre de 'alim.

Le troisième camp englobe un groupe qui va effectuer une rupture catégorique avec l'ancienne direction de la chabiba. Il nous intéresse de plus près, car il constitue le foyer de l'émergence du mouvement étudié dans le cadre de ce travail, le PJD. Cette rupture proclamée durant la première moitié des années quatre-vingt représente le point de départ d'un processus de révisions doctrinales et organisationnelles. Les premières étapes de ce processus de transformation, dans le cadre de *jam'iyat al-jama'a al-islamiyya* (Association du Groupe Islamique AGI), produisent une tendance réformiste compromette acceptant les règles de la participation politique civique. Ce groupe représente donc à merveille une phase transitoire entre le radicalisme et le réformisme au sein du paysage islamiste au Maroc.

II.2 Phase de transition

jam'iyat al-jama'a al-islamiyya (Association du Groupe Islamique, AGI) a été fondée au début des années quatre-vingt à l'initiative d'un groupe connu dans l'histoire de l'islamisme marocain contemporain sous le nom des *soudasyine* (Groupe des six). En effet, la direction de l'AGI a été constituée au départ de six personnes, à savoir Abdelilah Benkirane, Saaddine Otmani, Mohamed Yatim, Amine Boukhoubza,

Abdellah Baha, et Mohamed Amrani¹³⁶. Ceux-ci représentent les leaders du troisième camp issu de la chabiba, qui proclame la rupture définitive avec la direction exilée d'Abdelkrim Mouti'. Concernant le contexte de cette métamorphose de la chabiba en AGI, Abouzid Idrissi, jeune étudiant, membre de la chabiba à l'époque et leader du premier rang du PJD de nos jours, présente quelques détails éloquentes:

En 1981, on nous a surpris par des réunions marathoniennes qui ont eu lieu dans des maisons privées. Au cours de ces réunions, Abdelilah Benkirane, Mohamed Yatim et Amine Boukhoubza ont tenté de nous convaincre de l'obligation de se séparer de Mouti' et du Mouvement de la jeunesse Islamique...et de le remplacer par l'Association du Groupe Islamique, dont Mohamed Yatim a été élu président non déclaré... C'est dans ces réunions que j'ai entendu pour la première fois la dénonciation des modes d'action de la Jeunesse Islamique et de son chef Mouti', et surtout de l'incident de l'assassinat du leader socialiste Omar Benjelloun, le Magazine insouciant al-moujahid distribué par Mouti', l'affrontement avec le régime gouvernant et la position incertaine vis-à-vis du Sahara marocain. Il faut mentionner que ce sont quatre points qui nous ont menés vers la séparation¹³⁷.

Bien que l'AGI ait manifesté une souplesse inhabituelle dans l'histoire de la mouvance islamique au Maroc vis-à-vis du régime et des autres acteurs de la vie politique de ce pays, sa présence au sein du champ politique marocain ne sera pas bien accueillie. Cette nouvelle génération d'islamistes est alors confrontée à une opposition complexe qui se manifeste sur trois niveaux. Le premier niveau concerne le pouvoir qui refuse d'autoriser l'association en question. Le deuxième niveau concerne les autres forces politiques. En effet, restant méfiants vis-à-vis du passé clandestin/radical des membres de ce groupe, les partis politiques gauchistes et nationalistes refusent toute forme de normalisation de la nouvelle association. Quant au troisième niveau, il concerne les autres courants islamistes qui vont fortement

¹³⁶ Dans le cadre de notre travail de terrain au Maroc, nous avons eu la chance d'effectuer des entretiens avec trois membres de ce Groupe des six, à savoir Saaddine Otmani, Mohamed Yatim et Abdellah Baha.

¹³⁷ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entretien d'Abouzid Idrissi avec le journal *attajdid* (le Renouveau) le 15 janvier 2008

وفي سنة 1981 نفاجأ بعقد لقاءات ماراطونية في بيوت خاصة ومجيء الأساتذة عبد الإله بن كيران والأمين بوخيزة ومحمد يتيم لإقناعنا بمفاصلة عبد الكريم مطيع والانفصال عن الشبيبة... وتحويلها إلى اسم الجماعة الإسلامية، وتم انتخاب محمد يتيم رئيساً غير معلن) ... وسمعت لأول مرة الحديث بنوع من الاستنكار عن واقعة اغتيال المناضل الاتحادي عمر بن جلون، وعن توزيع المجلة الرعناء " المجاهد" وعن الخط الصدامي ضد النظام، وكذا الكلام الملتبس حول الصحراء المغربية. فكانت هذه هي النقاط الأربعة التي لقيت صدى في نفوسنا، ودفعتنا بقوة نحو إعلان المفاصلة.

critiquer les nouveaux modes d'organisation et d'action adoptés par les membres de l'AGI.

Étant donné qu'il s'agit d'une phase transitoire entre l'islamisme radical et l'islamisme réformiste, le début du parcours de l'AGI est caractérisé par un grand flou doctrinal et idéologique. En effet, le renoncement à la littérature islamiste classique de la part des islamistes de l'AGI entraîne un vide idéologique qui perdurera pendant plusieurs années. Il faudra d'ailleurs attendre les années quatre-vingt-dix pour que les nouvelles visions de ces islamistes de compromis soient bien définies. À ce moment apparaît une nouvelle littérature qui a pour but la théorisation du fond idéologique de cette nouvelle tendance au sein de l'islamisme marocain.

II.3 Phase de réformisme/compromis

De concert avec une nouvelle orientation doctrinale, l'AGI transforme à nouveau son appellation. Ainsi, la nouvelle génération d'islamistes va renoncer à sa dénomination de Groupe Islamique en faveur d'une nouvelle dénomination très significative : *harakat al-islam wat-tajdid* (Mouvement de la Réforme et du Renouveau, MRR). La première dénomination (Association du Groupe Islamique) renvoyait à l'islamisme radical (c'est le même nom que portait le mouvement d'Al-Mawdoudi en Pakistan) et donnait « l'image d'un groupe qui voudrait monopoliser l'islam ¹³⁸ ». Quant à la nouvelle nomenclature, elle ne comporte aucun qualificatif islamique et reflète la nouvelle tendance du renouveau doctrinal. Pour Malika Zeghal, ce qui découle de changement de vocable est que « la remise en question de l'islamité de la société et du pouvoir n'est plus à l'ordre du jour ¹³⁹ ».

De plus, par ce changement de nom, le but des islamistes de compromis est de faire savoir qu'il «gomme toute consonance islamique. Le substantif *Jama'a* (communauté à connotation islamique) et le qualificatif *islamiyya*, monopoliste, sont supprimés pour laisser place aux termes *islam* (réforme) et *tajdid* (renouvellement) ¹⁴⁰ ». En ce sens, il est important de s'attarder sur ce communiqué publié dans le journal *ar-riya*

¹³⁸ Zeghal. (2005). *op. cit.*, p. 213.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 212.

¹⁴⁰ Dialmy. (2000). *op. cit.*,

(l'Étendard) du 10-15 février 1992. Cet extrait démontre que le changement de nom repose sur des transformations idéologiques très profondes.

En vertu des attributions qui lui sont dévolues par les statuts, le bureau exécutif a décidé de changer la nomination la Jama'â Islamiyya, pour les raisons suivantes :

Lever tout risque de mauvaises interprétations, car ce nom, en effet, peut suggérer à celui qui ne connaît pas notre réalité, ni nos statuts, un projet de monopole de l'islamité et l'exclusion de toute autre sensibilité;

Confirmer et préciser ce qui a été déjà écrit dans le pacte de l'association, à savoir que l'association ne représente pas les musulmans, mais un groupe parmi les musulmans et qu'elle ne se considère pas comme tuteur de l'islam, ni porte parole exclusif de celui-ci. Elle ne cherche pas non plus à empêcher quiconque d'agir dans ce cadre;

Les principes de participation, d'interaction et de collaboration avec l'autre...sont des constantes des méthodes d'actions et de prédications... »¹⁴¹.

C'est dans cette mouvance du MRR que ces islamistes vont effectuer leur première tentative de fonder un parti politique, mais sans succès. Or, quatre ans après ce changement, un développement de taille s'effectuera dans le camp des islamistes réformistes au Maroc. Une fusion naîtra et rassemblera le MRR à d'autres associations et organismes islamistes au Maroc. Elle portera le nom de *harakat at-tawhid wal-islah* (Mouvement Unicité et Réforme, MUR). Plus précisément, le MRR s'unit à *rabitat al-moustakbal al-islami* (ligue du Devenir Islamique), issue du deuxième camp postérieur à la chabiba, le champ des neutres, et qui se sont réorganisés dans des associations de prédication après l'exil de Mouti¹⁴². Président de la ligue qui prônait un islam apolitique, Ahmed Rissouni « choisit de sortir de sa neutralité et de troquer le statut de 'alim indépendant qu'il revendiquait pour celui de militant de la nouvelle organisation¹⁴³ ». Au total, mentionnons que le nouveau Mouvement d'Unicité et de la Réforme (MUR) regroupera plus de deux cents associations islamistes.

¹⁴¹ Communiqué du Mouvement Réforme et Renouveau, Ar-rya, 10-15 février 1992. Cité dans : Tozy. (1999). *op. cit.*, p. 236.

¹⁴² Voir la section sur la Jeunesse Islamique.

¹⁴³ Tozy. (1999). *op. cit.*, p. 237.

Il s'agit en fait « d'un ensemble hétéroclite qui mêle anciens *'oulama*, conservateurs, nouveaux diplômés en religions, anciens de la chabiba et responsables d'associations charitables ¹⁴⁴» mais d'un ensemble qui se concerte néanmoins autour de l'action islamiste pacifiste de l'intérieur des institutions déjà existantes et l'intégration politique du compromis au sein du champ politique du Maroc.

Soutenue par une nébuleuse associative fort présente dans toutes les couches et dimensions de la vie des Marocains, la nouvelle génération des islamistes dits modérés et réformistes est prête pour la normalisation de son existence politique. Celle-ci va se faire bientôt dans le cadre d'un compromis avec la monarchie. Cette entente politique va donner naissance au *hizb al-'adala wa-t-tanmiya* (Parti de la Justice et du Développement, PJD) d'aujourd'hui mais auparavant, il faut fonder un parti politique.

II.3.1 À la recherche d'un parti

La première tentative du passage au politique de la part de ce nouveau groupe des islamistes réformistes au Maroc remonte aux débuts des années quatre-vingt-dix. C'est à l'occasion des élections législatives de 1992 qu'Abdelilah Benkirane (figure emblématique du courant de compromis au sein de l'islamisme marocain) et ses associés du MRR ont déposé auprès du ministère de l'intérieur une demande d'autorisation pour créer un parti politique portant le nom *de hizb attajdid al-watani* (Parti de Renouveau National, PRN). Bien que ces islamistes réformistes (comme l'indique la nomination choisie pour leur parti) aient été très prudents en matière de formulation des objectifs de leur parti postulé en bannissant tout lexique islamiste et en prônant la démocratie et l'initiative privée¹⁴⁵, les autorités vont refuser leur demande. Cette méfiance du régime n'est pas sans relation avec les faits dramatiques survenus autour de la participation des islamistes du FIS dans les élections de 1991 en Algérie, pays voisin¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Zeghal. (2005). *op. cit.*, p. 215.

¹⁴⁵ Tozy. (1999). *op. cit.*, p. 241.

¹⁴⁶ En l'an 1991, le Front Islamique de Salut FIS a envahi les élections en Algérie, des élections qui seront brutalement interrompues par l'armée. Cela mènera le pays vers un bain de sang et entraîne une centaine de milliers de victimes en moins de dix ans.

Secrétaire général adjoint du PJD d'aujourd'hui et député parlementaire, Lahssen Dawdi explique lors d'une entrevue que nous avons effectuée avec lui, à propos de cette période du parcours des islamistes de compromis que « les places étaient réservées à d'autres... on ne voulait pas d'une intrigue qui risquait un peu de défigurer ou de déformer les projections du système parce que le champ politique a été maîtrisé¹⁴⁷ ». Ainsi, et dans l'impossibilité de pénétrer la vie politique par le biais de leur propre parti, les islamistes de compromis vont essayer de le faire à travers des organisations politiques déjà existantes.

II.3.2 À la recherche d'un parrain

La première tentative de pénétrer la vie politique à travers un autre parti s'est faite dans le cadre d'un rapprochement avec le vieux parti nationaliste *hizb al-istiqlal* (le Parti de l'Indépendance, PI). Or, ce rapprochement avec ce vieux parti de l'action nationale ne mènera nulle part. Les élites du mouvement islamiste récent, constate Malika Zeghal, sont plus jeunes et très différentes au niveau socioculturel. Leurs membres n'ont pas « la même profondeur historique et ne sont peut-être pas prêts à travailler avec le vieux *hizb* (parti), dont les élites, plus bourgeoises et urbaines, ont déjà fait l'expérience de la participation politique¹⁴⁸ ».

Après l'échec de leur rapprochement avec le PI, les islamistes de compromis vont trouver refuge chez une des figures emblématiques du champ politique marocain, Abdelkrim Khatib. Personnalité très proche du palais (il a même des liens familiaux qui le rattachent à la famille royale) et allié inconditionnel de la monarchie au Maroc, le docteur Khatib représente une des personnalités les plus énigmatiques de la vie politique marocaine contemporaine. Il fut le premier chirurgien marocain formé en France et le médecin officiel du roi Mohamed V, le leader supérieur de l'Armée de Libération Nationale (ALN) au temps de la colonisation française et le président du premier parlement au Maroc après l'indépendance, celui de 1960. Il fut également le cofondateur du parti du Mouvement Populaire (MP) avec Mahjoubi Ahardane et, dans un deuxième temps, le fondateur du Mouvement Populaire Démocratique et

¹⁴⁷ Entrevue effectuée avec Lahssen Dawdi au siège principal du PJD à Rabat le 16 septembre 2008.

¹⁴⁸ Zeghal, Malika. (2003). « Politique et religion au Maroc d'aujourd'hui ». Article publié sur le site de l'Institut Français des Relations Internationales IFRI : http://www.ifri.org/files/Moyen_Orient/DT_3_Zeghal.pdf (Consulté le 15 juin 2008).

Constitutionnelle (MPDC) dans les années soixante. Après sa longue absence en politique et celle de son parti qui n'avait aucune présence au sein des masses populaires marocaines, le vieux leader natio-monarchique inscrit un retour de taille sur la scène politique de ce pays. Désormais, il deviendra le parrain des islamistes de compromis auprès du régime politique marocain.

Sur la base des négociations entre ce groupe et Khatib, celui-ci accepte d'héberger ces islamistes au sein de son parti. Le vieux leader politique nationaliste trouvait dans les islamistes de compromis du nouveau sang pour rénover les vieux cadres de son parti moribond. Les islamistes, pour leur part, trouvaient dans le vieux leader une clé pertinente pour pénétrer un régime politique hostile. Bref, un parti mort, sans base politique, faisait alliance avec un mouvement ambitieux mais sans appui dans les sphères du pouvoir, avec une base politique vivante mais sans parti.

Des rares échos de cette phase d'incorporation des islamistes de compromis dans le champ politique à travers le MPCD de Khatib, il semble que trois dimensions ont représenté la base sur laquelle se sont entendus les deux protagonistes, à savoir : l'islam (l'école sounnite malikite), la monarchie (la commanderie des croyants) et la non violence. Or, la proximité de Khatib avec la monarchie marocaine fait en sorte que le contrôle de celle-ci sur le nouveau parti se fait sentir très tôt. D'ailleurs, les deux côtés le reconnaissent. Le leader pjdiste Lahssen Dawdi mentionne à ce propos que :

Il y a une coïncidence entre la volonté des associations islamiques d'entrer dans l'espace politique et aussi peut être cela a coïncidé avec un intérêt aussi du régime. Donc il est difficile de dire ou de concevoir que le régime n'avait pas intérêt. Il s'agit de l'intérêt d'entrer dans un parti qui était déjà là sous le chapeau d'un royaliste convaincu¹⁴⁹.

Dans le camp du pouvoir, Alaoui Mdhaghri, ex-ministre des affaires religieuses (entre 1984 et 2002), exprime sa satisfaction de l'intégration d'une partie considérable des islamistes marocains dans les sphères politiques :

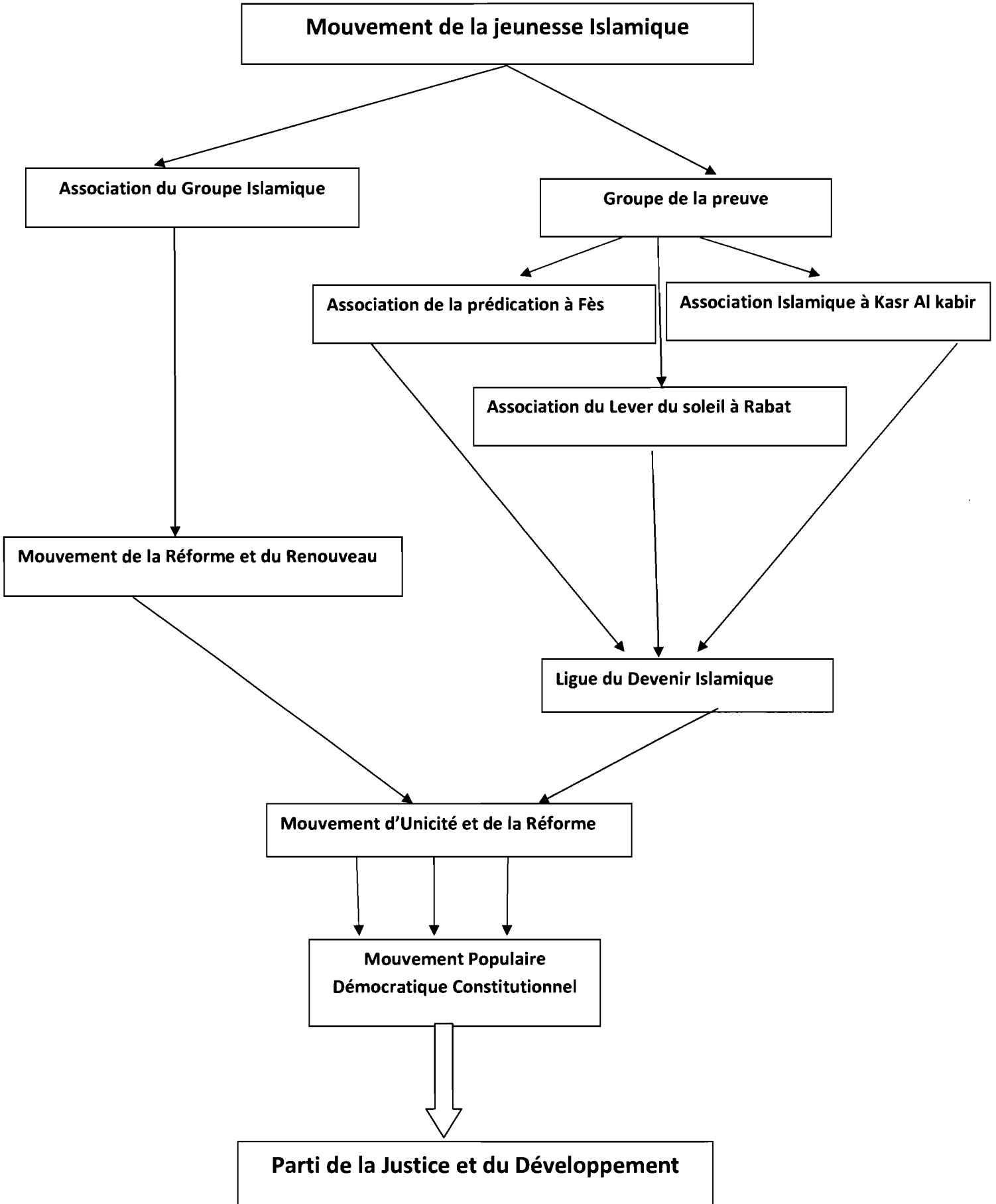
J'ai toujours été convaincu que le mouvement islamiste au Maroc mérite d'être traité, à l'instar de toutes les autres tendances idéologiques et politiques, avec les mêmes leviers que nous procure la

¹⁴⁹ Entrevue avec Lahssen Dawdi. *op. cit.*,

démocratie... Par ailleurs, j'ai toujours estimé - et je n'ai pas changé d'avis - que la violence à l'encontre des islamistes ne mènera nulle part. Pire, elle peut précipiter leur recours au travail souterrain et la mise à mal de la sécurité sociale. Aussi ai-je toujours défendu et contribué au dialogue avec eux¹⁵⁰.

Il est à mentionner qu'il ne s'agissait pas d'une fusion entre le Mouvement d'Unité et de la Réforme (MUR) et le parti de Khatib (MPDC). Ce dernier accueillit en effet les islamistes de compromis comme membres et non pas comme organisation. Cependant, grâce à leur masse populaire et leur force organisationnelle, les nombreux islamistes de compromis issus du MUR vont progressivement envahir les premiers rangs du parti de Khatib ainsi qu'inscrire une présence remarquable sur la scène politique du Maroc.

¹⁵⁰ Entretien de l'ex-ministre des affaires religieuses Alaoui Mdhaghri avec l'hebdomadaire marocaine Tel quel. N 150, 13-19 novembre 2004.



III PJD, parcours politique

Depuis leur entrée officielle dans la vie politique par le biais d'un congrès extraordinaire du MPDC en 1996, les islamistes de compromis n'ont pas cessé de démontrer une capacité étonnante d'intégrer la vie partisane politique moderne. Quatre grands rendez-vous englobent les repères principaux de leur parcours, à savoir le congrès extraordinaire en 1996 et les congrès ordinaires de 1998, 2003 et 2008.

L'objectif du congrès extraordinaire du MPDC en 1996 est principalement l'incorporation des islamistes de compromis dans le parti de Khatib. Sur la marge de ce congrès, Abdelilah Benkirane, leader principal de cette tendance au sein de l'islamisme marocain, est élu secrétaire général adjoint de Khatib, qui a préservé sa position à la tête de son parti.

Suite au congrès ordinaire du MPDC en 1998, Abdelilah Benkirane cède sa place de numéro 2 du parti à une autre figure de MUR, Saaddine Otmani, ex-adepte de la chabiba et membre du Groupe des Six qui ont proclamé la rupture avec Mouti' dans les années quatre vingt. Or, le principal fait à retenir de ce congrès est le changement de dénomination : le MPDC devient le Parti de la Justice et du Développement (PJD). Il nous importe de faire à cet égard deux remarques. Tout d'abord, Khatib renonce à son vieux parti et accepte la naissance d'une nouvelle organisation ayant une nouvelle vision. En second lieu, l'absence de toute qualification islamique dans le nouveau nom confirme le sens de pragmatisme politique manifesté par les islamistes de compromis depuis les années quatre-vingt.

Ceci dit, il faudra attendre le congrès ordinaire de 2003 pour que les islamistes de compromis dominent totalement l'ex-parti de Khatib. À l'issue de ce congrès, seulement six des dix-sept membres du secrétariat national du PJD sont des anciens du vieux parti de Khatib. De plus, Saaddine Otmani est élu secrétaire général et Abdelilah Benkirane président du congrès national du PJD. Quand à Khatib, il se contentera désormais de son titre honorifique, soit celui de fondateur du parti. Finalement, les islamistes de compromis, ex-loyalistes du Mouvement de la Jeunesse Islamique des années soixante-dix, détiennent leur propre parti.

En juillet 2008, le congrès ordinaire du PJD est le premier organisé par les islamistes de compromis, en l'absence de leur vieux parrain Abdelkrim Khatib, décédé en 2008. Deux aspects ressortent de ce congrès qui a propulsé Abdelilah Benkirane à la tête du parti. Premièrement, selon les observateurs du champ politique marocain, le PJD s'impose comme l'un des partis les plus organisés du pays. Deuxièmement, un document de référence, (La thèse du congrès), est produit pour le congrès et constitue une synthèse de la reconstruction idéologique de cette nouvelle tendance islamiste.

IV PJD, une conjoncture politique favorable

L'intégration politique des islamistes de compromis coïncide avec plusieurs événements de la vie politique marocaine. Premièrement, les élections communales de juin 1997 marquent le début de leur participation politique. Plus de deux mille membres du MUR se présentent à ces élections dans un cadre individuel (sans appartenance politique) puisque Khatib refuse d'y participer sous prétexte que la nouvelle formation politique est trop récente. Une centaine d'entre eux vont remporter des sièges de conseillers municipaux, dont trois des sièges de présidents de communes.

Quelques mois plus tard, les islamistes de compromis vont participer pour la première fois à un scrutin législatif à titre de représentants d'un parti politique. Pour ne pas effrayer les acteurs du champ politique marocain, qui les associent aux faits tragiques survenus en Algérie, ils minimisent leur participation en ne présentant des candidats que dans 142 des 325 circonscriptions. En obtenant neuf sièges, ils vont inscrire leur première présence au sein de la vie parlementaire au Maroc. Cette présence sera renforcée par trois autres sièges obtenus durant deux élections partielles.

Cette entrée dans la législature coïncidera avec une ouverture non négligeable au sein du champ politique marocain. Sur la base d'un compromis politique entre la monarchie et ses opposants de gauche, le roi Hassan II confiera le poste de premier ministre à Abderrahmane El Youssfi, un ancien leader de la libération au temps de la colonisation et chef d'*al-ittihad al-ichtiraki lil-kouwwate ach-cha'biya* (Union Socialiste des Forces Populaires, USFP). Cet homme politique représente l'une des

principales figures de l'opposition socialiste au Maroc. Malgré leurs différends historiques, les élus du PJD vont appuyer cette nouvelle formation. Quelques mois plus tard, cet appui critique se muera en opposition.

Lors des élections de 2002, les pjdistes usent de la même stratégie de retenue pour éviter l'envahissement du champ politique au Maroc. À l'instar des élections de 1997, ils ne présentent des candidats que dans moins de 50 pour cent des circonscriptions. Or, leurs résultats sont supérieurs. Le PJD remporte la deuxième place au parlement marocain avec 42 sièges, suivant de très près l'USFP qui ne détient que 46 sièges. Selon certains observateurs, le résultat officiel du PJD était encore plus important, mais ils ont accepté de renoncer à une quinzaine des sièges remportés après des négociations menées avec le ministère de l'intérieur, par l'intermédiaire de leur ancien parrain Khatib. En réalité, les islamistes du PJD ont renoncé à leur première place avec 56 sièges et ont accepté la deuxième place avec juste 42 sièges, renonçant à 14 sièges. Le temps de les accepter comme gouvernement élu n'est pas encore venu. En effet, la reconnaissance du PJD comme parti ayant eu le plus grand nombre de sièges parlementaires (56 sièges en réalité) aurait incité le roi à nommer un premier ministre islamiste.

Peu après, le 16 mai 2003, cinq attentats kamikazes vont être perpétrés à Casablanca, capitale économique du royaume. Ceci mettra fin à la spécificité du cas marocain comme pays immunisé contre la violence religieuse par la stabilité et l'originalité de son régime politico-religieux. À l'évidence, ces événements représentent un test difficile pour les islamistes de compromis. Bien que les individus impliqués dans ces attentats appartiennent au courant d'*as-salafiya al-jihadiya* (le Salafisme Jihadiste) qui n'a aucun lien idéologique ou organisationnel avec les islamistes du PJD et du MUR, et que ces derniers aient fortement condamné ces attentats, des acteurs politiques ont critiqué le laxisme de l'État vis-à-vis de l'islamisme en général. Certains réclament carrément la dissolution du PJD. Cependant, le monarque choisit l'achèvement du processus d'intégration des islamistes réformistes au sein de son régime.

Plus récemment, lors du dernier scrutin de septembre 2007, le PJD a conservé sa deuxième place au parlement marocain avec 46 sièges, 5 sièges de moins que le PI

qui avait remporté la victoire. La détérioration de la popularité du grand parti de la gauche, l'USFP, découlant de l'échec du gouvernement d'alternance, a laissé un grand vide. Actuellement, les islamistes de compromis représentent donc la force principale de l'opposition dans le parlement marocain.

Aujourd'hui, plus d'une trentaine d'années séparent les islamistes de compromis de leur mouvement source des années soixante-dix, la chabiba. Une vingtaine d'années les séparent du début de leur processus de révision doctrinale et intellectuelle, et une douzaine d'années couvrent la période de leur normalisation politique dans le champ politique marocain en tant que parti officiel. En conjuguant le perfectionnisme organisationnel issu du temps de clandestinité avec un pragmatisme politique remarquable, cette nouvelle génération d'islamistes organisée dans le PJD et son mouvement de prédication le MUR représente l'un des éléments les plus marquants de la mosaïque politique du pays du commandeur des croyants. La transformation idéologique et doctrinale qui a permis l'intégration de ces acteurs islamistes dans le champ politique marocain représentera d'ailleurs l'objet d'analyse de la deuxième partie de ce mémoire.

Chapitre IV : De la révolution à l'intégration

Ce chapitre aborde la transformation idéologique et doctrinale ayant conduit à l'intégration des islamistes de compromis dans le champ politique marocain. Il se divise en trois parties. L'objectif de la première section est de présenter la nouvelle génération d'idéologues se trouvant derrière la reformulation de la littérature islamiste classique pour le compte d'une littérature renouvelée favorisant le parti politique comme mode d'organisation, et la participation politique au sein des institutions existantes comme mode d'action. Cette reformulation doctrinale doit sa réussite à un grand nombre d'acteurs islamistes, trois en représentent les théoriciens principaux, à savoir Ahmed Rissouni, Saaddine Othmani et Mohamed Yatim. Quant à la deuxième section, elle concerne le cadre idéologique général de la transformation doctrinale en question, en lien avec *nadariyat maqasid charia* (la théorie des intentions de la charia) liée au nom de l'imam andalou Abu Ishaq Ach-chatibi, à laquelle puise le plus important des trois idéologues précités du PJD, Ahmed Rissouni.

Le troisième volet de ce chapitre couvre les principaux aspects reflétant la transformation idéologique permettant aux islamistes de compromis d'intégrer les normes de la vie politique civique. Le premier de ces aspects concerne la participation politique au sein des institutions déjà existantes. Sur ce sujet, le développement des positions de ces islamistes se situe entre la prédication religieuse caractérisant le mode d'action du mouvement religieux et le pragmatisme politique représentant le champ d'action du parti politique. En ce sens, nous nous attardons davantage sur l'interdépendance persistant entre le religieux et le politique dans les modes d'action du PJD et de son mouvement source soit le MUR. Le deuxième angle d'analyse, quant à lui, se rapporte à la démocratie comme moyen d'accéder au pouvoir. À ce niveau, nous démontrerons les fondements doctrinaux qui ont été derrière la réconciliation de ces islamistes avec ce mode qui fut longuement rejeté par leurs aînés.

Relevons que les propos de cette dernière section puisent dans l'analyse du corpus rassemblé dans le cadre du travail de terrain que nous avons effectué au Maroc entre septembre et novembre 2008. Le corpus en question comprend des entrevues que nous avons réalisées avec neuf des principaux leaders et idéologues du PJD ainsi qu'une documentation constituée de documents du parti en question et des écrits de ses leaders.

I Les nouveaux idéologues de l'islamisme de compromis

Bien que l'islamisme marocain soit né sous l'influence idéologique et organisationnelle du mouvement des Frères Musulmans lequel représente la matrice de l'islamisme sounnite partout dans le monde musulman, il créa dès le début des années quatre-vingt son propre parcours issu d'un processus de restructuration idéologique. Ce dernier doit son développement à une nouvelle génération d'idéologues qui a influencé une partie importante de l'islamisme marocain et l'a mené vers des visions plus ouvertes vis-à-vis les normes de la vie politique moderne, y compris la participation politique pacifiste et la démocratie en tant que moyen d'accéder au pouvoir. Les grandes figures de l'islamisme sounnite, telles que Sayyed Qotb et Al-Mawdoudi céderont leur place référentielle à d'autres figures représentant une production propre au contexte politico-religieux marocain. Les plus influentes de ces figures sont : Ahmed Rissouni, Saaddine Othmani et Mohamed Yatim¹⁵¹.

I.1 Ahmed Rissouni, le '*alim*

Malgré la position référentielle d'Ahmed Rissouni en tant qu'un des grands théoriciens de l'islamisme de compromis au Maroc, sa biographie n'a rien de commun avec celles des autres leaders et idéologues du PJD. En effet, à l'encontre de ceux-ci qui ont intégré l'action islamiste au sein de la chabiba des années soixante-dix, Rissouni n'a jamais adhéré à ce mouvement, et ce bien qu'il appartienne à sa

¹⁵¹ Dans le cadre de notre travail de terrain effectué au Maroc, nous avons eu l'occasion de rencontrer Mohamed Yatim et Saaddine Othmani.

génération. En fait, ce professeur de charia prône depuis sa jeunesse un islam apolitique.

Ex-membre de *jama'at ad-da'wa wa tabligh* (Groupe de la Prédication et de la Transmission) dont le discours est purement religieux et apolitique, Rissouni fonde Vers la fin des années soixante-dix sa propre association prédicative : Association Islamique à Kasr Al-Kabir. Après l'effondrement de la chabiba, l'association de Rissouni accueille une partie de ses activistes qui ont choisi de renoncer à l'islamisme politique pour le compte de l'action prédicative et culturelle. Il fallut attendre le début des années quatre-vingt-dix pour que cheminement de ce théologien prenne un autre tour. En effet, une fédération rassembla son association avec un ensemble d'associations prédicatives marocaines, pour donner naissance à *rabitat al-moustakbal al-islami* (Ligue du Devenir Islamique, LDI) dont Rissouni devint le président.

Ce n'est qu'en l'an 1996 que son parcours croisa celui des pjdistes. En effet, la fusion qui s'effectue entre la Ligue du Devenir Islamique de Rissouni et le Mouvement de la Réforme et du Renouveau MRR des ex-Chabibistes produira *harakat at-tawhid wal-islah* (Mouvement d'Unité et de la Réforme MUR). Puis, sous la présidence de Rissouni (1996-2003), le MUR donne naissance au PJD. De ce fait, Rissouni « choisit de sortir de sa neutralité et de troquer le statut de 'alim indépendant qu'il revendiquait pour celui de militant de la nouvelle organisation¹⁵² » explique Mohamed Tozy.

En outre, la particularité biographique de Rissouni par rapport aux autres leaders pjdistes ne se rapporte pas seulement à son parcours de militant. Son statut de 'alim issu de sa formation purement théologique (doctorat en théologie islamique) le distingue en effet des autres leaders islamistes marocains qui sont, dans leur ensemble, des enseignants ou des ingénieurs. C'est cette particularité disciplinaire qui lui permettra de contribuer à la création d'un nouveau cadre idéologique pour l'islamisme de compromis au Maroc. En fait, sa thèse qui redonna vie à la pensée de l'imam Abu Ishaq Ach-chatibi (XIV^e siècle) à propos des intentions de la charia (*maqasid*), ouvrit devant l'islamisme de compromis de vastes horizons en matière

¹⁵² Tozy. (1999). *op. cit.*, p. 237.

d'islamisation des normes de la pratique politique moderne. C'est dans cette perspective que les écrits de Rissouni représentent un appui théorique très pertinent pour éclairer les nouveaux propos de l'islamisme de compromis au Maroc.

I.2 Saaddine Othmani, le psychiatre

À l'inverse de Rissouni, dont le chemin a récemment croisé l'action islamiste politique, la biographie d'Othmani résume le parcours de l'islamisme marocain de sa version radicale jusqu'à sa version réformiste. Ex-jeune étudiant militant aux rangs de la chabiba au cours de la fin des années soixante-dix et fort présent dans toutes les étapes du parcours menant à la naissance du PJD, Othmani est parvenu à occuper les postes les plus hauts de son parti : secrétaire général entre 2003 et 2008, et président du congrès national depuis juillet 2008. Cependant, son rôle va bien au-delà de l'aspect organisationnel. Il est en effet l'un des principaux idéologues de l'islamisme réformiste au Maroc.

Othmani vient d'une famille de notables cultivés de la région du Sousse au sud du Maroc, connue pour ses érudits et ses écoles traditionnelles spécialisées en théologie islamique. Son père et ses oncles portaient le titre de 'oulama. Outre sa formation en médecine psychiatrique, il a suivi des études supérieures en théologie à l'université théologique *dar al-hadith al-hassaniya*.

De par sa double formation, Othmani demeure l'un des idéologues les plus influents du PJD. Dans ses écrits, le psychiatre/théologien tente d'intégrer les normes de la modernité politique au sein du patrimoine islamique. C'est dans cette optique que son livre *La participation politique dans la jurisprudence d'Ibn Taymiya*¹⁵³ représente un important essai d'islamisation de la participation politique moderne en faisant référence à Ibn Taymiya, un des théologiens classiques les plus revendiqués par l'islamisme sunnite partout dans le monde musulman. Dans ses écrits les plus récents¹⁵⁴, Othmani présente des conceptions très originales du concept de l'État

¹⁵³ Othmani, Saaddine. (1996). *La participation politique dans la jurisprudence d'Ibn Taymiya*. Casablanca : Éditions Al-Fourkane.

العثماني، سعد الدين. (1996). *المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية*. الدار البيضاء: منشورات الفرقان.

¹⁵⁴ Othmani, Saaddine. (2002). *Les comportements du messenger par l'Imamat*. Casablanca : Éditions Azzamane.

العثماني، سعد الدين. (2002). *تصرفات الرسول بالإمامة*. الدار البيضاء: منشورات الزمن.

islamique. D'ailleurs, nous développerons davantage ses idées dans le dernier chapitre de ce mémoire.

I.3 Mohamed Yatim, le pédagogue

Ex-activiste de la chabiba, président de l'Association du Groupe Islamique AGI au début des années quatre-vingt, président du Mouvement Réforme et Renouveau MRR au début des années quatre-vingt-dix et l'un des principaux leaders du PJD d'aujourd'hui, la biographie de Mohamed Yatim incarne, à l'instar de celle d'Othmani, l'histoire du développement d'une partie importante de l'islamisme marocain, passé du radicalisme au réformisme.

Fait étonnant, Yatim fit des études supérieures en philosophie et sciences de l'éducation, parcours plutôt inhabituel au sein des biographies des islamistes. En effet, d'habitude, ceux-ci sont fascinés par la théologie et les sciences exactes, et rarement attirés par les sciences humaines. En tant que principal théoricien du PJD, Yatim est le premier ayant tenté de remplir le vide doctrinal issu de la rupture idéologique effectuée avec l'islamisme classique. À ce propos, son livre *L'action islamiste et le choix civilisationnel*¹⁵⁵ représente une première tentative de la construction d'un nouveau cadre idéologique de l'islamisme marocain en dehors des théorisations traditionnelles de Sayyed Qotb et d'Al-Mawdoudi.

Dans les écrits de Yatim, nous détectons un sens très critique vis-à-vis des parcours de l'islamisme sunnite. Ce sens critique concerne non seulement les modes d'action et d'organisation, mais aussi les dogmes fondateurs tels que (la solution islamique) et (le régime du califat islamique). D'ailleurs, ce dernier paradigme fut l'objet au critique dans l'un des écrits importants du pédagogue du PJD, *La mouvance islamique entre le culturel et le politique*¹⁵⁶. Encore une fois, nous reviendrons sur les conceptions de Yatim à ce propos dans le dernier chapitre de ce mémoire.

¹⁵⁵ Yatim, Mohamed. (1988). *L'action islamique et le choix civilisationnel*. Casablanca : Éditions de MRR.

يتيم، محمد. (1988). *العمل الإسلامي والاختيار الحضاري*. الدار البيضاء: منشورات حركة الإصلاح والتجديد.

¹⁵⁶ Yatim, Mohamed. (1999). *La mouvance islamique entre le culturel et le politique*. Casablanca : Éditions Azzamane.

يتيم، محمد. (1999). *الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي*. الدار البيضاء: منشورات الزمن.

II Ach-chatibi, refuge idéologique des islamistes de compromis

Avant de trouver un refuge organisationnel et politique qui s'est constitué dans le parti du Khatib, le MPCD rebaptisé par la suite PJD, les islamistes de compromis avaient besoin d'un refuge idéologique. En effet, l'affranchissement de l'héritage doctrinal de l'islamisme classique, dont les références et les interprétations trouvent leurs racines dans l'islam des textes, engendra un grand vide idéologique. Ceci domina le parcours des islamistes de compromis tout au long des années quatre-vingt, malgré les premières tentatives de Mohamed Yatim d'élaborer cette idéologie notamment à travers son livre précité¹⁵⁷.

Il fallut attendre le début des années quatre-vingt-dix pour que les islamistes de compromis trouvent leur refuge idéologique. Ahmed Rissouni publie une thèse de doctorat élaborée à la faculté de la charia, à l'université Mohamed V à Rabat, et dont l'objet porte sur *nadariyat al-maqasid* (théorie des intentions) chez l'imam Ach-chatibi. Cette thèse trouvera rapidement sa place référentielle au centre du nouveau fond doctrinal des islamistes de compromis. Ceci s'explique par le fait que très rapidement, elle sera publiée en un livre¹⁵⁸ qui sera par la suite simplifié et résumé dans un petit livre de poche¹⁵⁹ accessible au lecteur ordinaire et dont le prix ne dépasse pas 10 dirhams (1,5 dollar). Ainsi, l'importance que revêt la doctrine d'Ach-chatibi dans le processus de reformulation doctrinale produisant l'islamisme de compromis au Maroc nous incite à nous y attarder dans la seconde partie de ce chapitre.

La théorie de l'imam Ach-chatibi (1343-1393) avait déjà été largement utilisée par les réformateurs musulmans du IXe siècle comme cadre flexible de réinterprétation des textes islamiques. Cependant, l'originalité du travail effectué par Rissouni tient dans la mobilisation de la théorie en question dans le champ de l'islamisme politique, lui

¹⁵⁷ Yatim. (1988). *op. cit.*,

¹⁵⁸ Rissouni, Ahmed. (1990). *La théorie des intentions de la charia chez l'imam Ach-chatibi*. Rabat : Dar Al-Amane.

الريسوني، أحمد. (1990). *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الدار البيضاء: دار الأمان.*

¹⁵⁹ Rissouni, Ahmed. (1998). *La pensée des intentions, ses règles et ses intérêts*. Casablanca : Azzamane.

الريسوني أحمد. (1998). *الفكر المقاصدي قواعده وفوائده. الدار البيضاء: منشورات الزمن.*

permettant ainsi d'intégrer des normes de la modernité politique au sein de la religion islamique et de l'action islamiste qui s'y réfère. Dans la foulée, le théologien islamiste réservera le dernier chapitre de son livre issu de sa thèse de doctorat¹⁶⁰ ainsi que de nombreux autres écrits subséquents à la tâche d'infirmer la supposée incompatibilité de la participation politique et de la démocratie avec l'islam. Voyons brièvement en quoi la théorie des intentions procure le cadre nécessaire à cette réinterprétation.

Bien que la pensée des intentions/buts de la charia soit traitée par un nombre considérable des théologiens classiques de l'islam tels que Al-Jouini (1128-1185) dans son livre *al-borhane* (la preuve), Al-Izz (1182-1261) dans son livre *kawaid al-ahkam* (les règles des prescriptions), Al-karafi (?-1285) dans son livre *al-fourouk* (les différences), celle-ci atteint sa maturité théorique avec le théologien Andalou Abu Ishaq Ach-chatibi dans son livre *al-mouwafakate* (les approbations)¹⁶¹ « qui se démarque par son analyse sélective, son raisonnement inductif, son approche équilibrée entre théorisation et application et son refus de traiter des sujets qui n'ont pas une portée pratique¹⁶² ».

L'originalité d'Ach-chatibi vient de ce qu'il a révisé les rapports entre le sacré et le profane au sein de la religion islamique. À l'encontre de la majorité des théologiens musulmans qui pensent que « la charia n'est là que pour affirmer la servitude des Hommes envers leur créateur, pour les exposer à l'épreuve et pour leur imposer des charges¹⁶³ », l'imam Ach-chatibi estime que ce qui importe dans la charia, se sont ses intentions qui visent principalement la protection de la vie humaine et la réponse à ses besoins. Dans cette perspective, toute déduction des prescriptions de la charia doit se faire en tenant compte de ses intentions.

¹⁶⁰ Rissouni. (1990). *op .cit.*,

¹⁶¹ Voir à ce propos, Bazza, Abdenour. (2008). *Les intérêts de l'Homme une approche intentionnelle*. Rabat: institut international de la pensée islamique.

بزا، عبد النور. (2008). *مصالح الإنسان رؤية مقاصدية*. الرباط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

¹⁶² Rissouni, Ahmed. (1998). « Les sciences de la source du droit musulman ». In Bendjilali, Boualem (dir). *Les sciences de la charia pour les économistes*. Niamey : Institut Islamique de Recherches et de Formation., p. 59-60. Disponible sur : <http://jurismaroc.xooit.fr/t279-Les-sciences-de-la-Chari-a-pour-les-economistes-les-sources-du-fiqh-ses-principes-et-ses-theories.htm> (Consulté le 20 décembre 2008)

¹⁶³ Rissouni, Ahmed. (1998). « Introduction aux buts maqasid de la charia ». In *Ibid.*, p. 59-60.

En somme, le cadre global de la théorie des intentions qu'offre Ach-chatibi est relativement simple. Dans son travail doctoral, Rissouni attire l'attention sur trois concepts clés, à savoir : 1) *al-maqasid* (les intentions, les buts ou les objectifs), 2) *al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général), 3) *al-masalih wa al-mafasid* (les intérêts et les dommages). À la base, l'auteur considère les intentions (buts ou objectifs) comme les âmes des actions¹⁶⁴. Toute action, qu'elle soit religieuse ou profane, qui ne se réfère pas à des intentions ou à des buts demeure une action sans âme, selon la thèse de l'imam andalou. Deuxièmement, le concept clé pour la compréhension de la loi des intentions est celui d'*al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général) qui représente, selon la théorie en question, l'objectif suprême de la charia. Il en découle que les intentions de la charia doivent être en mesure de réaliser cet intérêt général. En troisième lieu, l'intérêt général se manifeste, d'après Ach-chatibi, dans la sauvegarde des *al-masalih* (intérêts) et la suppression des *al-mafasid* (dommages) matériels et moraux, ici-bas et dans l'au-delà. Examinons les trois concepts clés plus en détail.

II.1 *al-maqasid* (les intentions)

Le concept *al-maqasid*, pluriel de *maqasid*, veut dire « ce qui attire notre attention et stimule notre volonté quant à ce qu'on veut dire ou ce qu'on veut faire¹⁶⁵ ». En ce sens, *al-maqasid* de la charia se rapportent aux « finalités et résultats liés aux paroles divines et aux exigences qui en découlent exhortant les musulmans à les poursuivre¹⁶⁶ ».

À l'intérieur d'*al-maqasid* de la charia (les intentions de la charia), Ach-chatibi distingue deux niveaux, à savoir les intentions de la révélation de la charia qu'il désigne *maqasid an-nas* (les buts du texte) et les buts des prescriptions de la charia, désignés *maqasid al-ahkam* (les buts des prescriptions). Le premier niveau concernant les intentions de la révélation de la charia est évoqué, selon Rissouni¹⁶⁷, lorsque le texte légal contient deux sens, l'un étant visé et l'autre non visé. À ce propos, il faut « s'efforcer à rechercher les buts non avoués du texte¹⁶⁸ » pour en

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

assurer une interprétation adéquate. Quant au second niveau, concernant les buts des prescriptions de la charia, il vise, selon Rissouni¹⁶⁹, à démontrer les buts recherchés par chaque législation. « Cela nous permet d'apprécier la raison inhérente à cette prescription et le but qu'elle cherche à atteindre¹⁷⁰ », explique Rissouni.

Ceci dit, à ce second niveau des prescriptions de la charia, Rissouni relève que l'imam Ach-chatibi distingue trois types d'intentions.

a) *al-maqasid al-'amma* (intentions d'ordre général) se fondent sur ce qu'on appelle dans la doctrine islamique (les cinq nécessités) dont la préservation constitue le centre d'intérêt et l'objectif suprême de tout acte ou pratique religieuse: la religion, la vie humaine, la postérité, la raison et les biens.

b) *al-maqasid al-khassa* (intentions d'un ordre spécifique) se rapportent à un domaine législatif bien défini. Il peut s'agir, par exemple, des buts de la charia relatifs au code de la famille, aux transactions financières ou aux relations de travail (l'emploi).¹⁷¹

c) *al-maqasid at-tafsiliya* (intentions d'un ordre particulier) se centrent sur chaque prescription de la charia en elle-même. Par exemple, il peut s'agir des intentions derrière l'obligation de la dot et des témoins dans le mariage religieux islamique : « Le but de la dot dans un mariage est le renforcement des liens de cordialités entre les époux, et la présence des témoins valide le contrat de mariage¹⁷² » explique Rissouni.

II.2 *al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général)

Expliquant la pensée de l'imam Ach-chatibi, Rissouni affirme que le but suprême de la charia est de réaliser l'intérêt général des gens.

Il n'est pas difficile de prouver que la charia œuvre dans l'intérêt des gens dans la vie présente et dans l'au-delà...Dieu n'est autre qu'un guide pour les Hommes afin de les prémunir contre l'égarement, la

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷² *Ibid.*, p. 65.

*souffrance, la détresse dans la vie d'ici bas et l'aveuglement dans l'au delà*¹⁷³.

Pour mieux démontrer ces idées, Rissouni fait appel à des versets du coran dont le sens affirme davantage les procédés de la théorie des intentions de l'imam-Ach-chatibi, qui considère la réalisation de l'intérêt général comme le but suprême de la charia :

*Nous avons envoyé nos messagers accompagnés des preuves et fait descendre avec eux le livre et la balance, afin que les gens établissent la justice. Et nous avons fait descendre le fer, où se trouve une forte vigueur aussi bien que des avantages pour les gens*¹⁷⁴

Ce verset démontre, selon Rissouni, que l'établissement de la justice représente le but suprême de la révélation des messages divins. Le terme de la justice couvre aux yeux de Rissouni « la relation entre l'individu et son créateur qui doit se faire dans l'équité, la relation de l'individu avec soi même, avec ses pairs et avec son entourage ¹⁷⁵ ».

II.3 *al-masalih wa al-mafasid* (les intérêts et les dommages)

Il s'agit du pluriel de *maslaha* (intérêt/bien) et de *mafsada* (dommage/mal). Pour mieux définir ces concepts, Rissouni fait référence aux définitions proposées par une autre grande figure de la théologie musulmane classique, soit Fakhreddine Al-Razi (1148-1209) : «*al-maslaha* revêt le sens de plaisir ou de moyens qui mènent au plaisir, alors que *al-mafsada* est synonyme de souffrance ou de moyens qui mènent à celle-ci¹⁷⁶ ». Quant à Ach-chatibi, il entend par *maslaha* « tout ce qui conduit à une vie décente de l'Homme et à tout ce qui concourt à la satisfaction physique et spirituelle de ses besoins¹⁷⁷ ».

De ces définitions découle une idée qui va jouer un grand rôle dans le processus d'islamisation des normes de la pratique politique moderne par les islamistes de

¹⁷³ *Ibid.*, p. 67-68.

¹⁷⁴ Coran, Sourat. 57. Verset. 25.

"لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ". سورة الحديد. الآية. 25.

¹⁷⁵ Rissouni. (1998). *op.cit.*, p. 68.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 74.

¹⁷⁷ *Ibid.*

compromis. Celle-ci concerne les moyens pour atteindre *al-masalih* (les intérêts) et *al-mafasid* (les dommages). En fait, les moyens occupent la même place que les buts dans la théorie des intentions. Ainsi, le credo de cette théorie est le suivant : « Tout ce qui mène à un bien est bien, et tout ce qui conduit à un mal est mal¹⁷⁸ ».

Sur la base de ce credo, devient compatible avec la religion islamique tout acte ou idée menant à une *maslaha* (intérêt/bien) ou supprimant une *mafsada* (dommage/mal) et réalisant par conséquent *al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général) de la communauté.

Rissouni insiste, dans la plupart de ses écrits, sur l'importance de la dimension intentionnelle dans le *Fikh* (jurisprudence), car une fois ce dernier dénué des objectifs, il devient, toujours selon Rissouni, sans esprit¹⁷⁹. Cette importance de la théorie des intentions de l'imam Ach-chatibi, selon son adaptation contemporaine par Ahmed Rissouni, nous la détectons également dans les documents du PJD et de son mouvement source le MUR. Ainsi, un ouvrage récemment paru qui a pour but de documenter le parcours de ce mouvement depuis 1996, intitulé *Dix ans de Réforme et d'Unicité*¹⁸⁰, considère la théorie des intentions comme étant l'une des principales références encadrant le mode d'action et d'organisation du mouvement en question.

De ce fait, la théorie des intentions de l'imam Ach-chatibi représente un cadre référentiel central grâce auquel les nouveaux idéologues de l'islamisme marocain, notamment Rissouni et Othmani, ont pu islamiser et intégrer des thèmes qui furent rejetés par la génération islamiste classique, prenons ici la participation politique au sein des régimes gouvernant de leur pays ainsi que la démocratie comme moyen d'accéder au pouvoir. Ce processus d'islamisation représentera d'ailleurs l'objet de la deuxième partie du chapitre en cours.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁸⁰ Yatim, Mohamed (dir). (2006). *Dix ans de Réforme et d'unicité*. Rabat : top presse.

تحت إشراف محمد يتيم. (2006). *عشر سنوات من التوحيد والإصلاح*. الرباط: طوب برس.

III Islamisation de la participation politique

L'absolutisme caractérisant les conceptions politiques de l'islamisme traditionnel bloquait l'intégration des acteurs islamistes au sein des régimes politiques de leur pays. Ces islamistes poursuivaient un projet global visant à renverser les régimes existants, en anticipant un régime islamique et idéal. Ainsi, l'originalité de la nouvelle génération des islamistes de compromis représentant l'objet d'étude de notre mémoire est évidente. En effet, ces nouveaux islamistes se présentent sous un nouveau projet dont le cadre s'avère réformiste comparativement aux projets radicaux de leurs prédécesseurs. Ils s'organisent dans des partis politiques et visent l'action politique légaliste dans l'ombre des institutions déjà existantes. Dans cette perspective, les islamistes de compromis au Maroc ont renoncé à la clandestinité depuis le début des années quatre-vingt en faveur de la l'intégration pacifiste dans le système politique du Maroc, et ce à travers le PJD.

III.1 Entre confrontation et participation

Soulignons que le changement de position vis-à-vis de la participation politique a nécessité un processus de théorisation, élaboré durant les années quatre-vingt dans le cadre d'un ensemble de conférences, d'entrevues et d'articles, et qui s'est par la suite institué durant les années quatre-vingt-dix dans les documents du parti et les écrits de ses idéologues.

Le Président du Mouvement d'Unité et de la Réforme MUR qui donna naissance au PJD, Mohamed Hamdaoui, affirme dans l'entrevue qu'il nous a accordée que cette nouvelle vision est bien illustrée dans la doctrine de son mouvement : « le message du mouvement, exprimé dans ses documents internes, réside dans la contribution à la réforme de la société à travers l'action islamique¹⁸¹ ». Dans la même veine, Hamdaoui s'attarde davantage sur le concept de contribution, rarement prôné par l'islamisme classique:

¹⁸¹ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue effectuée avec Mohamed Hamdaoui au siège principal du MUR à Rabat le 16 septembre 2008.

رسالة الحركة واضحة في وثائقها الإسهام في إصلاح المجتمع من خلال العمل الإسلامي .

La contribution veut dire pour nos adhérents qu'il y a d'autres contributeurs et que nous ne représentons qu'une partie d'un grand projet. Qu'il soit groupe, association, parti politique ou intellectuel, nul ne peut revendiquer la capacité de présenter à lui seul un projet sociétal. Dans notre mouvement, nous pensons que le projet sociétal islamique est la cause de plus d'un seul partenaire et que nous ne constituons qu'un seul partenaire parmi d'autres¹⁸².

En nous expliquant les éléments qui ont facilité la révision de la position de son mouvement vis-à-vis la participation politique, Hamdaoui fait référence à deux éléments constituant, de son point de vue, des spécificités particulières à l'islamisme marocain. Il s'agit, d'une part, de l'indépendance à l'égard des groupes islamistes internationaux tels que celui des Frères Musulmans et, d'autre part, de l'absence d'un leadership charismatique depuis la disparition de Mouti', le fondateur de la chabiba. Ces deux éléments ont

favorisé la restructuration de la pensée de participation et le renoncement aux idées d'impiété (takfir) de la société et d'ignorance du XXe siècle. Ainsi, nous avons décidé de travailler en tenant compte de la loi du pays et de nous ouvrir aux autres constituants de la participation politique¹⁸³.

C'est dans cette même perspective qu'Abdellah Baha, secrétaire général adjoint du PJD et l'un des leaders historiques de l'islamisme de compromis au Maroc, commente ce changement révolutionnaire du mode d'action de l'islamisme marocain:

Selon cette nouvelle logique, nous avons commencé à chercher ce qui nous rassemble avec l'autre et non ce qui nous en sépare, et à croire en l'obligation de réduire la distance avec l'autre, qu'il soit de gauche, de droite ou du soufisme. Le but de cela est de consolider ce qui est partagé. Quant aux divergences, elles demeurent un objet de discussions intellectuelles et politiques, très loin de la confrontation et de la violence¹⁸⁴.

¹⁸² C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*

إن الإسهام يعني بالنسبة لمنتسبينا أن هناك مساهمين آخرين و أننا لسنا سوى جزء من مشروع كبير ونحن نعتقد أنه ليس من حق أي أحد أن يدعي سواء كان جماعة أو جمعية أو حزب سياسي أو مفكر أنه لوحده قادر على تقديم مشروع مجتمعي. إننا داخل الحركة نعتقد بأن المشروع المجتمعي الإسلامي هي قضية أكثر من طرف وإننا لا نشكل سوى طرفاً من بين هذه الأطراف.

¹⁸³ C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*

... ساعد على تأصيل فكر المشاركة بشكل عام وتجاوز قضايا تكفير المجتمع وجاهلية القرن العشرين لقد قررنا الاشتغال في إطار قانون البلاد والانفتاح على باقي المكونات.

¹⁸⁴ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue effectuée avec Abdellah Baha au siège principal du PJD à Rabat le 26 septembre 2008.

Dans un registre similaire, Saaddine Othmani repense le parcours de l'islamisme de compromis de l'intérieur du patrimoine islamique. En entrevue, il explique l'horizon de cette révision, sa compréhension de l'islam comme religion dynamique:

La religion dans le sens islamique est très dynamique, et ce, en lien avec le développement et le renouveau de la connaissance des gens et de leurs besoins et conditions...ceci a provoqué de grandes discussions, dans le but de faire sortir la religion de sa rigidité, vers une ouverture sur l'expérience humaine. En effet, la religion doit s'appliquer à une réalité humaine. Si la religion est absolue, la compréhension humaine de cette religion n'est pas obligatoirement absolue. La base de cette révision intellectuelle est la conjugaison de l'expérience religieuse et de l'expérience humaine, celle du patrimoine religieux et des acquis humains¹⁸⁵.

Cette idée de restructuration de la participation politique sur la base d'une conjugaison du patrimoine religieux avec les expériences et les conditions humaines trouve son illustration méthodologique dans le cadre d'un des principaux écrits de Saaddine Othmani, soit *La participation politique dans la jurisprudence d'Ibn Taymiya*. Dans ce livre fortement influencé par la loi des intentions de Ach-chatibi, Othmani échafaude l'identité islamique de ces nouvelles idées en faisant référence à l'un des grands théologiens musulmans classiques, soit Ibn Taymiya, mais dans la lumière de la pensée des intentions.

La biographie d'Ibn Taymiya manifeste, selon Othmani, des positions positives vis-à-vis de la participation politique et l'engagement au sein du régime gouvernant de son temps. Ainsi, à la lumière du credo de la théorie des intentions, à savoir « tout ce qui mène à un bien est un bien, et tout ce qui conduit à un mal est un mal¹⁸⁶ », le

حسب هذا المتعلق الجديد بدأنا نبحث عما يجمعنا مع الآخر وليس ما يفرقنا عنه و نؤمن بضرورة تقصير المسافة مع الآخر سواء أكان يسارا أو يمينا أو صوفية، إن الغاية هنا هو تثبيت ما هو مشترك وما هو متفق عليه، أما الأمور المختلف حولها فهي موضع جدال فكري وسياسي بعيدا عن منطق المواجهة والعنف.

¹⁸⁵ C'est nous qui avons traduit, voir :

Entrevue effectuée avec Saaddine Othmani au siège principal du PJD à Rabat le 14 septembre 2008.

إن الدين في المفهوم الإسلامي متجدد ومتحرك باستمرار وذلك بحسب تطور وتجدد المعرفة الإنسانية وبحسب حاجيات الناس وظروفهم... هذا الأمر كان مجالاً لنقاش فكري كبير حاول أن يخرج بالدين من الانغلاق إلى الانفتاح على التجربة الإنسانية لأن الدين لا يمكن أن ينزل إلا على واقع بشري... فإذا كان الدين مطلقاً فإن فهم الإنسان لهذا الدين ليس بالضرورة مطلقاً. إن أساس هذه المراجعات هي المزاوجة بين التجربة الدينية والتجربة الإنسانية بين الكسب الإنساني المعاصر وبين الموروث الديني عن طريق محاولة تكييف فهمنا للدين مع عطاء العقل والفهم البشري.

¹⁸⁶ Rissouni. (1998). *op. cit.*, p. 75.

psychiatre du PJD rapporte quelques règles fondatrices de la pensée d'Ibn Taymiya concernant la participation politique et *al-masalih* (les intérêts) qui en découlent¹⁸⁷.

Règle 1 - L'action politique est le domaine des *maqasid* (intentions) et de l'exercice du pouvoir, et non celui de la pratique religieuse. À ce propos, Ibn Taymiya fait, selon Othmani, la différence entre pratique religieuse et vie quotidienne. Ainsi, le théologien classique distingue, au sein des comportements des gens les pratiques conformes à la religion, et celles qui renvoient à la vie terrestre ou séculière. La conséquence de cette distinction, explique Othmani, est que Dieu légifère les pratiques religieuses, mais pas les pratiques quotidiennes des gens. Ainsi, tout système réalisant l'intérêt général des gens devient compatible avec les percepts de la charia islamique.

Règle 2 - L'action politique est le domaine de l'*ijtihad* (l'effort intellectuel) et des différences d'opinions; Cette règle est issue de la distinction établie dans la règle précédente. Ibn Taymiya mentionne que l'action politique est le domaine des échanges, de l'exercice de pouvoir et des *maqasid* (intention), et non celui de la pratique religieuse. Elle est aussi, explique Othmani, le domaine du syllogisme et des déductions et non celui où l'on s'en tient littéralement aux textes. Cette règle est particulièrement importante lorsqu'il s'agit de la participation politique dans le cadre d'un régime qui n'est pas tout à fait conforme aux prescriptions de la charia. Renforçant ainsi la distinction entre politique et religion, Othmani mentionne qu'Ibn Taymiya « affirme dans sa discussion des problèmes de l'exercice du pouvoir lorsqu'il aboutit à des actions perverses, lorsqu'un savant ou un sermonneur prétend prêcher la bonne conduite et que ses actions et propos sont sujets à l'interprétation et à la divergence¹⁸⁸ »

Règle 3 - L'action politique est le domaine d'évaluation des bonnes *masalih* (intérêts) et des mauvaises *mafasid* (dommages); Selon Othmani, cette règle est largement utilisée par Ibn Taymiya dans le but de débattre les questions discutées et d'y faire

¹⁸⁷ Othmani. (1997). *op. cit.*, p. 8.

¹⁸⁸ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Ibid., p. 10-11.

ابن تيمية وهو يناقش جواز تولي الولايات العامة وإن ترتبت على ذلك بعض المفساد، أو جواز عفو العالم أو الداعية في الأمر أو النهي إلى حين الاستطاعة، يؤكد على أن الأمر مجال اجتهاد واختلاف.

valoir le point de vue religieux. Ainsi, en expliquant le devoir dans l'exercice du pouvoir, Ibn Taymiya disait : « Le devoir est ce qui est meilleur dans l'existence, mais il n'y a pas de choses parfaites, donc il faut choisir ce qui est meilleur dans le bien et ce qui est moins mauvais ¹⁸⁹»

L'islamisation de la participation politique et le passage au politique de la part des islamistes de compromis provoquent donc un renouveau doctrinal intéressant. Celui-ci relève notamment de la persistance et de la gestion des liens entre le PJD et son mouvement source, le MUR, d'un côté, et de l'autre côté, le renouveau s'inspire du discours produit par les deux organismes et cherche un équilibre entre la prédication religieuse et le pragmatisme politique. Cependant, bien que le PJD se présente comme un parti politique, à l'encontre de son mouvement source, le MUR, qui lui s'affiche comme une association prédicative, les modes d'action des deux organismes ne reflètent pas une distinction bien claire entre le religieux et le politique. La sous section qui suit a d'ailleurs pour objectif d'illustrer l'interdépendance entre pragmatisme politique et prédication religieuse dans la théorie et l'action du PJD et du MUR au Maroc.

III.2 Entre mouvement religieux et parti politique

Nous avons déjà mentionné le fait que le MUR et le PJD ont conservé leur spécificité, le premier étant un mouvement de prédication, et le second un mouvement orienté vers l'action politique. Cependant, le parcours récent de l'islamisme de compromis reflète une forte interdépendance organisationnelle entre le PJD et le MUR au point où il devient très difficile de distinguer des frontières bien précises entre le mouvement et le parti. Une telle interdépendance entre les deux organismes trouve échos dans un ensemble de faits dont nous évoquerons les plus marquants.

Les membres du MUR sont majoritaires au sein du PJD et la plupart des membres du conseil national de ce dernier appartiennent également aux cadres administratifs du MUR, notamment le congrès de consultation. De plus, le MUR représente une arrière garde du PJD puisque ses ressources humaines et organisationnelles se mobilisent en

¹⁸⁹ C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*, p. 12.

فالواجب إنما هو الأرضي من الموجود، والغالب أنه لا يوجد كامل، فيفعل خير الخيرين ويدفع شر الشرير .

faveur du parti lors des élections. Sur un autre niveau, le Journal *attajdid* (le Renouveau), porte-parole officiel du MUR, couvre de manière permanente les activités du PJD et ouvre ses pages d'opinion aux écrits des idéologues pjdistes. Tout en ayant une double appartenance au PJD et au MUR, soulignons que l'actuel secrétaire général du PJD Abdelilah Benkirane était le directeur du journal en question depuis son apparition en 1996 et jusqu'à 2006.

Dans la même veine, les entrevues que nous avons effectuées avec des leaders du PJD n'ont fait que renforcer le flou concernant la nature des rapports qui lient ce parti à son mouvement d'origine. Les réponses de ceux-ci varient à ce sujet, certains confirmant ou infirmant la corrélation entre les deux. Saaddine Othmani affirme l'influence du mouvement sur le parti en faisant référence à des expériences semblables dans des démocraties occidentales :

Bien sûr que le mouvement a une influence, et nous voulons la persistance de cette influence comme dans le cas des groupes de lobbying qu'on trouve en Occident. Les églises protestantes conservatrices ont une influence sur le parti républicain aux États-Unis. Et ce, à travers des moyens clairs et compréhensibles et d'autres abstraits et moins clairs¹⁹⁰.

À l'opposé, Lahssen Dawdi est un tenant de la séparation entre le mouvement et le parti puisqu'elle représente, de son point de vue, une production théorique propre au contexte marocain :

La spécificité du Maroc est la séparation. Dans notre cas, le MUR fait le Da'wa (la prédication) et le PJD fait la politique. Cela représente une innovation purement marocaine. En Égypte, par exemple, et jusqu'à nos jours, il n'y a pas de parti politique, c'est le groupe des Frères Musulmans qui fait la politique... D'une manière individuelle, je peux faire de la Da'wa, mais quand je suis dans l'espace politique je fais de la politique. Maintenant en Arabie saoudite et en Égypte on étudie le cas marocain. Les Frères Musulmans étudient le cas marocain comme possibilité pour eux-mêmes. C'est une innovation purement marocaine, le fait de séparer la Da'wa de la politique, car lorsqu'on veut gérer l'espace politique on aura besoin d'un programme politique¹⁹¹.

¹⁹⁰ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue effectuée avec Saaddine Othmani. *op. cit.*,

بطبيعة الحال للحركة تأثير ونحن نريد أن يظل لها هذا التأثير كأي جماعة ضغط موجودة في أي دولة من دول الغرب نفسه، فالكنيسة البروتستانتية لها تأثيرها على الحزب الجمهوري بأمريكا وذلك باليات واضحة ومفهومة وآليات أخرى غامضة وغير واضحة.

¹⁹¹ Entrevue effectuée avec Lahssen Dawdi., *op. cit.*

Se situe entre ces deux positions, le président du MUR qualifie le PJD de partenaire stratégique tout en faisant, à son tour, référence aux expériences occidentales à ce propos :

C'est un partenaire stratégique! En fait, nous ne trouvons pas une description exacte pour cette relation. Elle est différente de toutes les expériences précédentes du paysage d'action islamiste. Le parti ne représente pas un bras politique pour le mouvement... mais en même temps, nous ne prôtons pas le choix de la séparation complète entre le mouvement et le parti. Même en Occident, nous trouvons une coopération entre les partis et les associations¹⁹².

Ce flou méthodologique et organisationnel s'articulant autour de liens unifiant le PJD au MUR se reflète dans le discours et les attitudes concernant respectivement la prédication et l'action politique. En fait, malgré le cadre charitable et prédicatif dans lequel se présentent le MUR, sa documentation et ses modes d'action reflètent un fort intérêt vis-à-vis du fait politique. De même, les acteurs de PJD apparaissent dans diverses situations plutôt comme des disciples d'un groupe religieux que des acteurs issus d'un parti politique. Cette constatation mérite d'ailleurs d'être examinée en profondeur.

III.3 Entre prédication religieuse et pragmatisme politique

La présence du politique dans le mode d'action du MUR, malgré son cadre prédicatif, est inscrite dans les documents fondateurs de ce mouvement. Parmi les objectifs primordiaux consignés dans sa charte, se trouve celui-ci : « La contribution au développement religieux des membres, de la famille, de la société, de l'État et de la communauté¹⁹³ ». Dans le même sens, le MUR produit en 1998 un document politique référentiel intitulé *la vision politique* qui reflète des préoccupations et des conceptions purement politiques. Le passage suivant, tiré de ce document s'avère un bon exemple :

¹⁹² C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue effectuée avec Mohamed Hamdaoui. *op.cit.*,

شريكا استراتيجيا! الواقع أننا لم نجد بعد وصفا دقيقا للعلاقة، فهي مختلفة عن كل التجارب السابقة داخل حقل العمل الإسلامي... لكننا مع ذلك لم نتبن خيار الفصل التام بين الحركة والحزب. حتى في الغرب نجد شراكة بين الحزب والجمعيات.

¹⁹³ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Pacte du Mouvement d'Unicité et de la Réforme., p. 11.

إقامة الدين على صعيد الأفراد، و على صعيد الأسرة، و على صعيد المجتمع، و على صعيد الدولة و على صعيد الأمة.

Puisque l'action politique représente un des domaines visés par le mouvement, il importe de préciser ses conceptions et ses positions orientant ses rapports avec les diverses constituantes de la réalité.

Il est possible de présenter ces positions de la façon suivante :

Au niveau constitutionnel :

Notre mouvement pense que les efforts de la réforme doivent s'accentuer sur deux volets :

Soutenir l'islamité de l'État en tant que donnée historique et acquis constitutionnel et principe non révisable... et mener des réformes constitutionnelles qui permettent l'élargissement du pouvoir du peuple...

Au niveau politique :

La consolidation du choix démocratique et l'amélioration de sa pratique...¹⁹⁴

Cette ambivalence se retrouve aussi au sein du PJD en tant que parti politique, dont les partisans ne sont pas uniquement des acteurs politiques. Le discours du parti de même que ses acteurs, expriment autant un pragmatisme politique manifesté dans le cadre théorique du parti, qu'une attention à la prédication religieuse issue de ses domaines d'intervention sociale portant sur des causes de nature éthique et religieuse.

En somme, la théorie du PJD se caractérise par un fort sens politique. Ceci peut être détecté facilement dans les documents ainsi que dans les déclarations et les écrits de ses leaders. En ce qui a trait aux documents, nous trouvons important de nous attarder sur ce passage tiré du mémorandum du PJD au sujet des élections législatives 2007 dont le discours s'avère purement politique :

Le PJD espère contribuer à un large débat national autour des élections législatives 2007 qui constituent un enjeu majeur susceptible d'élever la place du Maroc au sein des nations démocratiques, ce qui exige

¹⁹⁴ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Vision politique du Mouvement d'Unité et de la Réforme., p. 14.

بما أن العمل السياسي من المجالات التي تسعى فيها الحركة إلى تحقيق أهدافها، فمن الواجب أن تكون لها تصوراتها ومواقفها الموجهة لعلاقتها بمختلف مكونات الواقع. ويمكن إجمال تلك المواقف فيما يلي:
على المستوى الدستوري:

تري حركتنا أن جهود الإصلاح يجب أن تنصب على أمرين:
دعم مبدأ إسلامية الدولة باعتباره معطى تاريخيا ومكسبا دستوريا ومبدأ غير قابل للمراجعة...
إقرار إصلاحات دستورية تسمح تدريجيا بتحقيق مزيد من سيادة الشعب...
على المستوى السياسي:

دعم الاختيار الديمقراطي والعمل على ترسيخه والارتقاء بأدائه...

d'amorcer une réforme générale capitalisant sur les conclusions de l'évaluation rétrospective du développement humain au Maroc depuis son indépendance. Cette démarche impose une volonté politique ferme basée sur l'harmonisation des efforts de l'État, des partis et de la société civile en vue d'aboutir à la consolidation de l'état de droit avec des institutions crédibles, efficaces et responsables. À cet effet, il est incontournable de réunir les conditions d'une concurrence saine et d'élections crédibles à même de rétablir la confiance des électeurs particulièrement les jeunes, et permettant d'aboutir à une représentation fiable et réelle¹⁹⁵.

Ce fort sens politique, nous le trouvons également dans les déclarations et les affirmations des leaders pjdistes. Ainsi, durant notre entrevue avec Lahssen Dawdi, le numéro 2 du PJD manifeste un grand pragmatisme politique :

Quand on gère, on gère une réalité, sinon, on va rêver, et si vous êtes déconnecté de cette réalité et vous naviguez dans les nuages, personne ne vous suivra et vous n'aurez pas d'impact sur la réalité. Et je pense que c'est la force du PJD. On a été clairs quant aux rapports avec la religion. Un imam ne peut pas être membre du PJD et ne peut pas se présenter au nom du PJD, car la mosquée appartient à tout le monde. Et on est les premiers à appliquer ça. Donc, on ne dit pas aux gens si vous ne votez pas pour le PJD vous irez en enfer¹⁹⁶.

Dans le même sens, Saaddine Othmani s'avère être, dans ses entrevues, plutôt un leader et acteur politique qu'un disciple d'un groupe prédicatif :

Les deux axes de ce programme, comme cela est indiqué par le nom de notre parti, sont le développement économique et la justice sociale. De là découlent nos priorités pour la période actuelle.

La première priorité serait la réforme politique. Elle comporte deux volets essentiels. D'abord, l'adoption de la loi sur les partis pour moderniser et rationaliser le paysage politique national. L'expérience a en effet démontré que le maillon le plus faible dans la transition démocratique au Maroc réside dans la faiblesse des partis politiques (représentativité populaire, transparence dans la gestion financière, démocratie interne...)¹⁹⁷

¹⁹⁵ Mémorandum du Parti de la Justice et du Développement PJD au sujet des élections législatives 2007., p. 25.

¹⁹⁶ Entrevue avec Lahssen Dawdi. *op. cit.*,

¹⁹⁷ Saaddine Othmani. (2006). *pour un Maroc authentique et démocratique*. Casablanca : Palmarès., p. 9.

Malgré tout, le psychiatre du PJD insiste continuellement sur la référence religieuse, voire islamique de son parti. La déclaration suivante prononcée par Othmani en marge du cinquième congrès du PJD, en représente un exemple :

L'islam est toujours notre référence. Que ce soit dans le rapport politique ou la charte doctrinale du parti, nous citons en premier lieu la référence à l'islam. La référence à l'islam est soulignée dans ce cinquième congrès avec le même volume et le même impact que dans le programme politique du parti en 1997¹⁹⁸.

Cette insistance sur la présence de la religion islamique au centre des visions politiques du PJD, nous la retrouvons également dans les documents fondateurs du parti. C'est dans cette perspective que le pacte doctrinal du PJD stipule qu'il est inimaginable de séparer la religion du fait public, étant donné que l'islam concerne non seulement le volet éthique et rituel, mais aussi des principes, des intentions, des prescriptions et une méthode de vie individuelle et collective¹⁹⁹.

Sur le plan fonctionnel, le parcours récent du PJD (depuis sa formation en 1996 jusqu'à nos jours), recèle une forte implication de ce parti et de ses acteurs dans des polémiques de type éthique et moral. À titre indicatif, soulignons que le plus marquant de ces enjeux fait référence au fameux projet de réforme de la *moudawwana* (code de statut personnel) en l'an 2000. Ce projet subdivisa le Maroc en deux camps, les tenants et les opposants.

Tout débute lorsque le ministère de la famille du gouvernement d'alternance du gauchiste Youssefi (1998-2003) présente un projet de réforme de la *moudawwana* (code de statut personnel). Les principaux changements proposés concernent l'annulation de la *wilaya* (tutelle) dans le mariage de la femme. Ainsi, celle-ci n'a plus besoin de *waliyy* (tuteur) pour se marier, ce qui était obligatoire pour l'ancienne loi. On entend aussi reconnaître les mariages civils célébrés à l'étranger, soumettre la polygamie à des conditions très strictes qui la rendent quasiment impossible; et renvoyer la répudiation à l'autorisation du juge et non plus seulement à la décision du mari.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹⁹ Pacte doctrinal du Parti de la Justice et du Développement., p. 28.

Qualifiant les réformes proposées d'incompatibles avec la charia islamique, le PJD et le MUR mobilisent tous leurs moyens organisationnels et logistiques pour le compte de l'opposition à ce projet. Peu à peu, le fameux projet prend la forme d'une grande polémique qui s'étend sur plusieurs mois. Cette polémique atteint son paroxysme le 12 mars 2000 : deux manifestations défilent parallèlement, une pour les tenants à Rabat et l'autre pour les opposants à Casablanca. La première organisée par les féministes et les partis de la gauche rassemble, des dizaines de milliers de personnes. Quant à la deuxième, encadrée par les islamistes, elle englobe des centaines de milliers d'individus, dont une majorité est composée d'adhérents et de sympathisants du PJD et du MUR.

Pour Saaddine Othmani, l'opposition de son parti au projet de la *moudawwana* ne contrevient pas à la neutralité du politique :

Ce que nous avons fait en tant parti politique est très naturel, à savoir s'opposer à une loi élaborée par l'État. C'est le gouvernement qui a lancé ce projet. En fait, une des fonctions principales d'un parti politique est de s'opposer à des lois qui ne sont pas conformes avec sa référence idéologique. L'essentiel est que nous nous sommes opposés à ce projet par des moyens politiques²⁰⁰.

Cependant, il n'était pas difficile pour l'observateur même ordinaire de détecter le ton prédicateur à travers lequel les pjdistes ont mené leur opposition à ce projet. Présidente de *jam'iyat tajdid al-wa'y an-nissai* (Association du Renouveau de la Conscience Féminine ARCF) et femme numéro 1 du PJD, Bassima Hakkaoui nous a commenté sa position et celle de son association et de son parti à ce projet au cours de son entrevue avec nous:

Je suis présidente d'une association féministe nationale qui est l'ARCF, responsable de la gestion du secteur féminin du PJD et connue comme féministe qui défend fortement les droits de la femme. Cependant, j'étais le fer de lance du camp des opposants à ce projet et je vous expliquerai pourquoi... Celui qui a élaboré ce projet c'est Saïd Saadi qui appartient à un parti d'idéologie communiste... notre société n'est pas

²⁰⁰ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue avec Saaddine Othmani. *op. cit.*,

هذا طبيعي جدا فما قمنا به كحزب سياسي هو معارضة قانون أصدرته الدولة. فالخطة أصدرتها الحكومة ومن وظائف الحزب السياسي معارضة القوانين التي تتنافى مع مذهبنا، المهم أننا عارضنا الخطة باليات سياسية.

*communiste, elle est musulmane, son système est islamique... et se fonde sur la commanderie des croyants*²⁰¹.

Outre leur féroce opposition au projet de réforme de la *moudawwana*, les interventions et les questions des députés du PJD, du moins durant leur premier mandat (1997-2002), sont révélatrices d'un agenda davantage éthique et moral que politique. En effet, ces députés ont travaillé autour de questions telles que l'obligation de la protection de l'identité religieuse du pays et de la moralisation de la vie publique et privée. Cette tendance atteint d'ailleurs son apogée dans le changement de position vis-à-vis du gouvernement d'alternance de Youssfi. Le PJD passe du soutien critique à l'opposition catégorique. Notre analyse des documents du parti ainsi que des déclarations de ses leaders indiquent le grand poids de l'aspect religieux et éthique dans ce changement décisif. Dans cette perspective, il est intéressant de s'attarder sur ce passage tiré du manifeste de clôture du congrès national du PJD qui a eu lieu à Salé le 1er octobre 2000 et qui justifie le changement en question :

*Le plus dangereux, dans ce qui caractérise ce gouvernement, ce sont ses positions sans précédents vis-à-vis le référentiel islamique et son renoncement aux principes et prescriptions de la charia... (Normalisation avec Israël, francophonie, projet de réforme de la moudawwana, refus des propositions législatives concernant quelques prescriptions de la charia...). Ces positions ont engendré plus de détérioration au niveau de la religiosité et de la bonne conduite chez une grande partie des Marocains qui s'est noyée dans l'alcool, la drogue, la violence, la prostitution, la corruption... le gouvernement a contribué à l'aggravation de cette situation du fait qu'il a insisté sur une mauvaise politique concernant l'enseignement, l'information, le tourisme... au nom de la modernité*²⁰².

²⁰¹ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue effectuée avec Bassima Hakkaoui au local du parlement marocain le 15 octobre 2008.

أنا رئيسة جمعية نسائية وطنية وهي جمعية تجديد الوعي النسائي بالمغرب، و مسؤولة عن تدبير قطاع المرأة بحزب العدالة والتنمية ومعروفة كنسائية أذاع بقوة عن حقوق النساء. لكنني كنت رأس الحربة في المعسكر الذي واجه الخطة وأسأرح لك لماذا. الذي أتى بها هو سعيد سعدي وهو ينتمي إلى حزب شيوعي جد مؤدلج...مجتمعنا ليس شيوعيا، هو مجتمع مسلم ونظامه مسلم... ويقوم على إمارة المؤمنين.

²⁰² C'est nous qui avons traduit. Voir,

Manifeste de clôture du congrès national du Parti de la Justice et du Développement PJD, Salé le 1er octobre 2000.

إلا أن أخطر ما ميز هذه الحكومة هو جرأتها غير المسبوقة على مخالقات المرجعية الإسلامية ومزيد من التتكر منها لمبادئ الشريعة وأحكامها والتماذي في الجراة على هوية الشعب المغربي (التطبيع- الفرنكوفونية – مشروع الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية – رفض مقترحات تشريعية خاصة ببعض مقتضيات الشريعة الإسلامية...)، وقد أدى ذلك إلى مزيد من التدنّي في المستوى التدين والاستقامة الخلقية لدى شرائح واسعة من الشعب المغربي تغرق في المسكرات والمخدرات والعنف والدعارة والرشوة... إن الحكومة قد أسهمت في تفاقم هذه الحالة بسبب إصرارها على سياسة التمييع والإفساد في التعليم والإعلام والسياحة باسم الحداثة.

Dans la même veine, Nourddine Karbal, un leader pjdiste a publié un livre, dont l'objet principal est de commenter ce changement de position de l'équipe parlementaire du PJD vis-à-vis le gouvernement socialiste d'alternance: *Le PJD, du soutien critique à l'opposition consultative*²⁰³.

Dans cet ouvrage, Karbal affirme que parmi les raisons de ce changement de position se trouve « la séparation entre la religion et les projets proposés²⁰⁴ » qui a caractérisé la politique de ce gouvernement ainsi que son affrontement avec le référentiel islamique²⁰⁵. Toujours selon le livre de Karbal, le dit affrontement s'est manifesté principalement dans le projet de changement de la *moudawwana*.

IV Islamisation de la démocratie

IV.1 Démocratie, adaptation doctrinale

Comme nous l'avons démontré au début de ce chapitre, la théorie des intentions de la charia élaborée par le théologien classique Ach-chatibi et actualisée par le théologien contemporain Rissouni, représente un refuge idéologique des islamistes de compromis au Maroc. En effet, l'application de la théorie en question dans le champ islamiste permet à ces acteurs de restructurer et d'islamiser leurs nouveaux modes d'action qui se fondent sur la participation politique au sein du régime existant et la démocratie comme moyen d'accéder au pouvoir.

C'est dans cette perspective que Rissouni, élabore un ensemble d'ouvrages dont celui intitulé *Pouvoir de la majorité en islam*²⁰⁶. Le but évident de ce livre est d'islamiser un des concepts référentiels dans le processus de la démocratie, à savoir celui du pouvoir de la majorité. À ce propos, Rissouni mentionne que:

La majorité est souhaitée à condition qu'elle n'outrepasse pas le cadre de la foi et des bonnes actions, car la majorité associée au bien ne fait

²⁰³ Karbal, Nourddine. (2000). *Le PJD du soutien critique à l'opposition consultative*. Casablanca : Khtartou lakom.

قربال، نور الدين. (2000). *حزب العدالة و التنمية من المساندة النقدية إلى المعارضة الناصحة*. الدار البيضاء: اخترت لكم.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 43.

²⁰⁶ Rissouni, Ahmed. (2004). *Le pouvoir de la majorité en Islam*. Casablanca : Khtartou lakom

الريسوني، أحمد. (2004). *حكم الأغلبية في الإسلام. دراسة أصولية*. الدار البيضاء: اخترت لكم.

que diffuser ce dernier, de même pour le mal; et la minorité dans le bien est une réduction de ce dernier, ce qui s'applique au mal aussi. Ainsi, la majorité dans le bien est meilleure que la minorité, et la minorité dans le mal est meilleure que la majorité²⁰⁷.

Il ressort de notre lecture du livre en question que l'islamisation de ce concept par Rissouni a été élaborée dans la lumière du cadre conceptuel de la théorie des intentions de la charia, à savoir *al-maqasid* (les intentions), *al-masalih* (les intérêts), *al-mafasid* (les dommages) et *al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général). Ainsi, le théologien du PJD expose les *masalih* issues du pouvoir de la majorité de la façon suivante :

L'intérêt de la majorité exige de faire obstacle aux rois et présidents despotiques, car le despotisme mène inéluctablement à la tyrannie et à la corruption, et nous avons à cet égard, plusieurs exemples dans l'histoire musulmane et non musulmane²⁰⁸.

Après avoir restructuré et islamisé le concept de la majorité en démontrant sa compatibilité avec les intentions de la charia islamique, Rissouni s'est davantage intéressé aux détails. Concernant les domaines dans lesquels le pouvoir de la majorité est fortement recommandé pour réaliser *al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général) de la communauté:

- 1- *La législation interprétative* : elle couvre, selon Rissouni, « les dispositions législatives nécessaires à la communauté pour qu'elle s'adapte aux évolutions aux transformations et aux problèmes inédits ²⁰⁹»
- 2- *Le commandement et la direction* : vu l'absence d'une façon unique de gérer *ach-choura* (la consultation) fortement recommandée par l'islam, il revient aux musulmans eux-mêmes, selon le livre de Rissouni, d'en décider des modalités.

²⁰⁷ C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*, p. 38.

الكثرة مطلوبة ومرغوبة ومعتد بها، شريطة ألا تخرج من دائرة الإيمان والإصلاح إلى دائرة الكفر والفساد. وعلى هذا، فالكثرة في دائرة الخير زيادة في الخير، والكثرة في دائرة الشر زيادة في الشر. والقلة في الخير نقصان في ذلك الخير، والقلة في الشر نقصان فيه أيضا. فالكثرة في الخير أفضل من القلة، والقلة في الشر أفضل من الكثرة.

²⁰⁸ C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*, p. 90.

ومن فوائد الالتزام بالأغلبية، أنه يمنع الأمراء والرؤساء من الاستبداد. والاستبداد يجر - عاجلا أو آجلا - إلى الطغيان والتجبر والفساد. والتاريخ من أوله إلى آخره شاهد على هذا، سواء في ذلك تاريخ المسلمين أو غير المسلمين.

²⁰⁹ C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*, p. 93.

التشريعات التي تحتاجها الأمة لمواكبة التطورات والتحويلات، ولاستيعاب المشاكل والنوازل والمستجدات.

L'important, explique Rissouni, est que « les musulmans ne doivent pas être commandés par quelqu'un qui rejette la majorité²¹⁰ ».

- 3- *La gestion des affaires communes* : Ce champ représente, d'après Rissouni, « un vaste domaine de délibérations et les gens doivent s'y activer ensemble, d'où l'importance de la majorité quand l'entente et le compromis font défaut²¹¹ »

Dans le même ordre d'idée, Rissouni travaille également sur un autre fondement de la démocratie à savoir la séparation des pouvoirs, dans un autre livre intitulé *À l'origine, il y avait la communauté*. À l'encontre de ce que pensaient les idéologues de l'islamisme classique, le 'alim du PJD insiste sur la compatibilité de la séparation des pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire) avec les intentions de la charia islamique tout en énonçant les *masalih* issues de celle-ci.

Si nous contemplons notre histoire, nous constaterons que la séparation des pouvoirs a été entamée depuis bien longtemps et qu'elle s'est développée au fil de la complexification de la vie sociale, car la séparation des pouvoirs consiste aujourd'hui à empêcher la concentration des pouvoirs en une seule main. Ajoutons qu'il y a un autre fait qui nécessite cette séparation, c'est que tout se développe et doit donc être divisé. La séparation des pouvoirs fut pratiquée de manière différente dans notre passé et rien n'interdit qu'elle soit pratiquée différemment aujourd'hui, car ce qui permet de réaliser plus de justice, d'intérêts, d'équilibre, d'équité dans les responsabilités, est fort recommandé par la religion²¹².

De la sorte, les idéologues de l'islamisme de compromis ont trouvé dans la démocratie un moyen de réaliser d' *al-maslaha al-'amma* (l'intérêt générale) de la communauté. Cela fait appel au credo de la théorie des intentions qui situe les

²¹⁰ C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*, p. 99.

المهم أن لا يؤمر على المسلمين من لا ترصاه أكثريتهم على الأقل.

²¹¹ C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*, p. 106.

جانبا واسع مما يتشاور الناس فيه، ويتعاونون على الاضطلاع به بشكل جماعي، ولهذا لا مفر من اللجوء فيه إلى حكم الأكثرية، كلما تعذر التفاهم والتراضي.

²¹² C'est nous qui avons traduit. Voir,

Rissouni, Ahmed. (2000). *À l'origine, il y avait la communauté*. Casablanca : Khtartou lakom., p. 36.

الريسوني. أحمد. (2000). *الأمة هي الأصل*. الدار البيضاء: اخترت لكم، ص. 36. إذا نظرنا في تاريخنا منذ بدايته نجد أن فصل السلط بدأ منذ وقت مبكر، ونما واتسع باتساع الحياة وتعقدتها، لأن فصل السلط إن كان اليوم يطرح على أساس أنه يقسم السلط تجنباً لتكدسها في يد واحدة وفي قبضة واحدة، فإن هناك شيئا آخر يقتضي هذا الفصل، وهو أن كل شيء ينمو ويتضخم – حتى وإن لم نخش فيه الاستبداد – يكون طبيعياً أن يقسم. فصل السلط عمل به بأشكال متعددة في تاريخنا، ويمكن أن يعمل بأشكال أخرى ولا مانع في ذلك، لأن ما يحقق العدل أكثر والمصلحة أكثر والنزاهة أكثر والتوازن أكثر، ثم ما يوزع هذه المسؤوليات بحيث يتقاسمها عدد متزايد وعدد أكبر من الناس بدل أن تنقل كاهل عدد محدود من الناس يعجزون عنها فذلك من العدل ومن الحكمة ومن المصالح المعتمدة في الشرع.

moyens au même niveau qu'occupent les intentions de la charia : « Tout ce qui mène à un bien est bien, et tout ce qui conduit à un mal est mal ».

Cependant, d'après les idéologues étudiés, l'adoption de la démocratie au sein de la littérature islamiste rencontre de nombreux problèmes, tant sur le plan méthodologique que sur le plan théologique. Les plus délicats concernent l'origine philosophique de la démocratie qui ne s'avèrerait pas conforme aux prescriptions de la charia, du moins aux yeux de certains islamistes.

À ce chapitre, Rissouni réfléchit sur l'aspect principal des problèmes soulevés par plusieurs islamistes. Le fondement de ces problèmes vient de ce que la démocratie s'est développée dans un milieu non islamique. Au début, elle a vu le jour dans un milieu païen et maintenant elle se développe dans une société laïque et athée²¹³. Ainsi, la démocratie a débuté, dans l'optique des islamistes, au sein du paganisme et a fini dans l'irréligion et l'athéisme. De par cet argument, ils rejettent la compatibilité possible entre l'islam et la démocratie.

En revanche, les idéologues de l'islamisme de compromis, y compris Rissouni, ne manquent pas d'arguments pour infirmer ces propos et affirmer la compatibilité de la démocratie avec les intentions de la charia islamique. Les arguments les plus significatifs, nous les trouvons chez Rissouni, notamment dans son livre *À l'origine, il y avait la communauté* :

Le fait que la démocratie soit née dans un milieu païen et se soit développée dans un milieu non religieux, signifie qu'elle n'a pas de religion, car si l'on admet que les résidus de ce milieu correspondent à cette démocratie, cela veut dire que les occidentaux doivent adopter le paganisme grec avec ses dieux multiples et leurs luttes et aussi avec ses luttes de classes et son exclusivisme etc... car c'est l'idée essentielle qui est transmise et ce transfert de la religion au paganisme et ensuite à l'irréligion, démontre que les principales idées de la démocratie peuvent être transférées sans leurs résidus et attributs païens ou irréliques²¹⁴.

²¹³ *Ibid.*, p. 39.

²¹⁴ C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*

فإن الديمقراطية بنشأتها في بيئة وثنية، ثم انتقالها إلى اللادينية، يدل على أن الديمقراطية لا دين لها، فلو كانت تلك الرواسب البينية ملازمة لها لاقتضى الأمر أن الغربيين يأخذونها أيضا بالوثنية اليونانية التي ولد في أحضانها بالهتها المتعددين، وبصراع الألهة، وبالطبقة وإقصاء فئات من المجتمع، إلخ. والحال هو أن الفكرة الجوهرية انتقلت وخلفت وراءها كثيرا من الأمور، هذا الانتقال من

Selon la même logique, Othmani, en entrevue, nous expose ses visions à propos du problème de l'origine de la démocratie et de la compatibilité de celle-ci avec les percepts de la religion islamique :

Nous considérons que toutes les idées sont nées à partir d'une base philosophique avant de se transformer en un comportement humain. Par la suite, elles se séparent de leur origine philosophique pour devenir une pratique. Les sciences sont nées sur une base philosophique, mais elles se sont séparées avec le temps et ont construit leurs propres méthodes. Nous pensons la démocratie en tant qu'expérience humaine pour gérer des différences et permettre au peuple de choisir ses représentants. Cela n'exige pas l'attachement à sa base philosophique²¹⁵.

Il en découle que les propos positifs des islamistes de compromis concernant la compatibilité de la démocratie avec les intentions de la charia islamique se fondent sur la séparation entre celle-ci et son origine philosophique. En fait, la nouvelle génération d'islamistes adopte la démocratie en tant que courroie de transmission et technique de gestion et d'organisation plutôt qu'en tant qu'idée et philosophie : « Je pense que la démocratie est compatible avec l'islam, mais je revendique la démocratie en tant qu'expression de la volonté des gens et non en tant qu'idéologie²¹⁶ », nous explique Abdellah Baha.

IV.2 Démocratie, adaptation pratique

La revendication de la démocratie comme moyen de gérer les différends et d'accéder au pouvoir de la part des idéologues du PJD et de son mouvement source, le MUR, trouve également échos dans les documents fondateurs du parti, tout comme dans ses modes d'action et d'organisation. Ainsi, nous lisons dans la charte du PJD que la renaissance du pays dépend du choix démocratique qui se fonde sur la volonté du

الدينية إلى الوثنية إلى اللادينية هو وحده كاف للدلالة على أن الأفكار الأساسية للديمقراطية يمكن أن تنتقل دون أن تنتقل معها وثنياتها أو لوازيمها أو رواسبها..

²¹⁵ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue avec Saaddine Othmani., *op. cit.*,

إننا نعتبر أن كل الأفكار تنشأ انطلاقاً من أساس فلسفي ثم تتحول إلى سلوك بشري فتتفصل عن أساسها الفلسفي لتصبح ممارسة. لقد نشأت العلوم الحديثة على أساس فلسفي لكنها استقلت بمرور الوقت وتطورت وبنيت مناهجها الخاصة. إننا ننظر إلى الديمقراطية كتجربة إنسانية لتدبير الاختلاف لتمكين الشعب من اختيار ممثليه وهذه الأمور لا تحتاج بالضرورة إلى التشبث بالأساس الفلسفي للديمقراطية.

²¹⁶ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue avec Abdellah Baha. *op. cit.*,

انطلاقاً من كل هذا فأنا أرى بأن الديمقراطية هي من الإسلام، إلا أنني أقول بالديمقراطية كتعبير على إرادة الناس، وليس كإيديولوجيا

peuple ainsi que sur le multipartisme²¹⁷. Cette même affirmation persiste dans la thèse du sixième congrès qui avait lieu en juillet 2008. D'ailleurs, un des principaux documents du parti dont l'intitulé est : *Les repères de la méthode du PJD en réforme politique*²¹⁸, insiste sur l'identité démocratique des modes d'organisation et d'action du PJD : « La démocratie intérieure du PJD s'est fondée sur des bases scientifiques organisées incarnées dans des lois et des règles qui se développent continuellement ».

Au niveau pratique, et à l'encontre du modèle traditionnel des mouvements islamistes qui s'organise autour d'un leadership charismatique, les leaders nationaux et régionaux du PJD sont choisis par élections directes. Celles-ci se déroulent dans le cadre de congrès nationaux et régionaux du parti et s'échelonnent sur une durée qui ne dépasse pas deux mandats pour chacun des leaders. C'est dans cette perspective que Saaddine Othmani, secrétaire général du PJD depuis 2003, cède sa place à Abdelilah Benkirane, lors de l'élection directe du 6ième congrès du parti ayant lieu en juillet 2008. La chose a étonné les observateurs du champ politique marocain dont la majorité des organisations politiques et syndicales se constituent selon des structures traditionnelles patriarcales qui se fondent plutôt sur la légitimité historique que sur la méthodologie démocratique²¹⁹.

Ainsi, les islamistes de compromis ont su adapter la démocratie à leur fond doctrinal et idéologique. Une démocratie islamique? « Certainement! En Occident on trouve une démocratie occidentale et des partis démocratiques chrétiens, pourquoi pas des partis démocratique islamiques? ²²⁰ », s'interroge Mohamed Yatim, le pédagogue du PJD.

²¹⁷ Pacte doctrinal du Parti de la Justice et du Développement PJD. *op. cit.*,

²¹⁸ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Repères de la méthode du Parti de la Justice et du Développement en réforme politique. P. 12.

لقد تم داخل حزب العدالة و التنمية تأسيس الديمقراطية على أسس علمية منظمة، يتم تجسيدها باستمرار في قواعد و مساطر يتم تطويرها باستمرار.

²¹⁹ La majorité des partis politiques et des organisations syndicales au Maroc est dirigée par des vieux leaders dont la présence politique remonte au temps de la colonisation française et aux premières années de l'indépendance.

²²⁰ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue effectuée avec Mohamed Yatim au siège principal de l'union national du travail, le 25 Septembre 2008.

بالتأكيد فهناك ديمقراطية مسيحية بالغرب حيث يمكن الحديث عن أحزاب ديمقراطية مسيحية، لم لا؟ أحزاب ديمقراطية إسلامية؟

Chapitre V : Vers un État islamique civique?

Dans le chapitre précédent, nous avons exposé les changements doctrinaux et idéologiques ayant conduit à l'intégration des islamistes de compromis au sein du champ politique marocain, en attirant l'attention sur l'adoption de concepts qui furent longtemps rejetés par l'islamisme classique, à savoir la participation politique civique et la démocratie comme moyen d'accéder au pouvoir. Nous nous attarderons, dans ce dernier chapitre de notre mémoire aux retombées de ces changements et à la persistance d'un des concepts clés de la mouvance islamiste en sa globalité soit *ad-dawla al-islamiyya* (l'État islamique) au sein de la littérature de l'islamisme de compromis. Ainsi, notre chapitre se divise en deux parties.

La première partie est d'ordre théorique, elle s'articule autour du cadre historico-doctrinal de ce concept fort présent non seulement dans le parcours récent et ancien de l'islamisme, mais dans l'histoire de l'islam en sa totalité. Pour ce faire, nous nous appuyons sur une littérature couvrant un ensemble d'ouvrages dont le thème concerne principalement la problématique des liens rassemblant le religieux au politique au sein de l'islam. À ce propos, nous nous attardons davantage sur un ouvrage qui a constitué un grand tournant dans la pensée politique islamique concernant cette problématique, soit *al-islam wa-ossoul al-houkm* (l'islam et les fondements du pouvoir)²²¹ d'Ali Abderraziq.

Quant à la seconde partie, elle repose sur l'examen de la position de l'islamisme de compromis au Maroc incarné par le PJD et son mouvement source le MUR vis-à-vis concept. À ce propos, notre hypothèse veut que la normalisation de ces islamistes, avec la participation politique civique élaborée dans le cadre du régime existant et du multipartisme, ainsi que leur adoption de la démocratie comme moyen de gestion de conflits intérieurs et extérieurs et de conquête du pouvoir, devraient influencer leur conception de l'État, selon une conception civique. Celle-ci succéderait donc à la conception religieuse de l'État longtemps prônée par leurs processeurs. C'est dans cette optique que nous poursuivons l'analyse du corpus de notre mémoire.

²²¹ Aberraziq, Ali. (1994). *L'islam et les fondements du pouvoir*. Nouvelle traduction et introduction d'Abou Filali-Ansary. Paris : La Découverte.

I État islamique, entre affirmation et infirmation

Selon *le Dictionnaire historique de l'islam*, le mot *dawla* qui désigne la traduction arabe du mot État « recouvre, au sens large, toute domination exercée par une dynastie disposant d'un État organisé selon un régime déterminé²²² ». Bien qu'un politicologue comme Bernard Lewis affirme que ce concept est d'adoption récente en politologie arabe²²³, les écrits politiques issus du patrimoine islamique classique ne peuvent qu'infirmier son point de vue. Al-Mawardi (974-1058), grande figure de la pensée politique islamique classique représente un exemple pertinent à ce propos. Son œuvre *al-ahkam as-soultaniya* (les prescriptions gouvernementales) symbolise, aux yeux même des orientalistes²²⁴, une expression vivante de cette pensée. Le livre en question présente une description détaillée et précise des administrations centrales de l'État²²⁵. Quant à la qualification islamique de cet État qui découle du concept *dawla islamiyya*, elle recouvre une large signification. Celle-ci peut désigner en effet, un régime politique qui se réfère à la religion islamique ou qui en découle; ou bien tout simplement un pays dont la population adhère à l'islam²²⁶. C'est dans ce sens que ce concept fut l'objet d'un débat important.

Le débat en question remonte aux premiers écrits des réformistes musulmans qui avaient pour but de répondre à la fameuse question : Pourquoi les musulmans ont-ils pris du retard et pourquoi les autres (les Européens principalement) les ont-ils devancés? Or, il s'est complexifié avec l'effondrement du régime du califat islamique en Turquie et l'apparition de la première génération des mouvements islamistes dont la doctrine principale se réfère à ce thème de l'islamité de l'État.

Le cadre général de ce débat découle de la lecture particulière des rapports liant le politique au religieux au sein de l'histoire classique de l'islam. Les références de celle-ci se trouvent dans l'islam des textes (le coran et la sounna), ainsi que dans

²²² Sourdel, Dominique et Sourdel, Janine. (1996). *Dictionnaire historique de l'Islam*. Paris : PUF., p. 238.

²²³ Chabel, Malik. (2000). *dictionnaire des symboles musulmans*. Paris : Albin Michel., p. 32.

²²⁴ Le livre en question fut traduit et commenté par un nombre considérable d'orientalistes dont Enger, Fargnan, Brockelmann...

²²⁵ Makrrougrass, Abdellah. (2003). *L'État islamique dernier des ignorances*. Québec : les presses de l'université Laval., p. 93.

²²⁶ On qualifie une cinquantaine des pays du monde des pays islamiques bien que la majorité d'entre eux soient gouvernée par des régimes plus ou moins laïques.

l'histoire de l'État de Médine fondé par Mouhammad, prophète de l'islam, dans la deuxième partie de sa vie. Cet État de Médine commence avec l'ère musulmane, soit l'hégire, Le débat évolue, par la suite, dans le cadre du temps des *al-kholafaâ ar-rachidoune* (les califes bien guidés) couvrant la période des quatre califes qui ont succédé le prophète de l'islam au pouvoir; soient (Abou Bakr, Omar, Othmane et Ali).

I.1 L'islam est-il *dîne wa dawla* (religion et État)?

La fameuse expression (*l'islam est dîne wa dawla*) qui signifie que l'islam est à la fois religion et État représenta une des constantes doctrinales de l'histoire de cette religion. C'est au nom de l'islam et de sa pureté que des États furent fondés, et au nom de ce même islam et cette même pureté que d'autres furent détruits. Ibn Taymiya, pour ne citer que lui, affirme à ce propos que la politique législative étend ses racines dans les textes coraniques. Cela se manifeste, selon le théologien classique, dans les versets du coran « où l'on demande aux gouvernants (amirs) d'assurer la sécurité de gouverner avec justice, et ensuite dans un autre verset où l'on demande aux membres de la communauté d'obéir à celui qui les gouverne tant qu'il assure la sécurité et gouverne avec justice²²⁷ ». Ces versets sont les suivants : « Certes, Dieu vous commande de rendre les dépôts à leurs ayants-droit, et quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité. Quelle bonne exhortation Dieu vous fait-il ! Dieu est, en vérité, Celui qui entend et qui voit tout²²⁸ »; et

Ô les croyants ! Obéissez à Dieu, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-la à Dieu et au Messager, si vous croyez en Dieu et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation²²⁹.

Dans l'histoire contemporaine de l'islam, ce sont les mouvements islamistes classiques qui incarnent les défenseurs les plus féroces de la configuration politique de cette religion. Ils proposent des interprétations politiques fortes des textes

²²⁷ Kaaniche, Habib. (2003). *Pouvoir et religion en Islam*. Paris : Bénévent., p. 60.

²²⁸ Coran, Sourate. 4. Verset. 58.

"إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلي أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا". سورة النساء. الآية. 58.

²²⁹ Coran, Sourate. 4. Verset. 59.

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا". سورة النساء. الآية. 58.

coraniques. Ces interprétations justifient à leurs yeux l'expression de *l'islam dîne wa dawla* d'où découle l'idée de la *dawla islamiyya* (l'État islamique).

L'association entre l'idée de la *dawla Islamiyya* et la première génération islamiste se trouve renforcée par un contexte historique. Pour cause, l'apparition des premiers mouvements islamistes coïncide avec l'abolition du régime du califat islamique en Turquie. Abdou Filali Ansari mentionne dans son livre *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*²³⁰ que « la dissolution d'une telle institution n'était pas chose aisée. Aussitôt après, dans plusieurs régions du monde musulman, une série de mouvements se sont donné l'objectif de la restaurer ». Par exemple, le groupe des Frères Musulmans, source de l'islamisme sunnite, est fondé en 1928, seulement quatre années après l'effondrement du régime du califat islamique en Turquie en 1924. L'État islamique se trouve au centre des préoccupations de ce groupe dont le slogan principal est : « Notre constitution c'est le coran ». À ce chapitre, Il convient de nous attarder à cette déclaration d'un des leaders historiques des Frères Musulmans soit Abdelkader Ouda, exprimant ainsi les idées de son groupe à l'égard de l'islamité de l'État au sein de l'islam :

*L'état en islam devient la religion elle-même, et la religion en islam devient l'État(...), les gouvernants doivent non seulement être musulmans, mais adopter le coran pour constituant. Le coran contient des règles générales de gouvernement et d'administration, laissant aux gouvernants le soin de les appliquer par des lois positives. Ces dernières étant humaines, doivent être contrôlées par les gens de conseil (choura)*²³¹.

Il est à mentionner que l'État islamique est très loin d'être une utopie, du moins dans l'optique de la première génération des mouvements islamistes. Selon ceux-ci, elle s'est déjà réalisée dans l'âge d'or de l'islam désignant le temps du prophète et celui des quatre *kholafaâ rachidoune* « califes bien guidés » qui l'ont précédé. Ces derniers incarnent, aux yeux des islamistes, une représentation vivante de l'idéalisme politique de l'islam soit le califat selon la voie prophétique. L'utopie moderne puise donc à cet âge d'or lointain.

²³⁰ Filali-Ansary, Abdou. (2005). *Réformer l'Islam? une introduction aux débats contemporains*. Paris : La Découverte., p. 99.

²³¹ Abdelkader Ouda cité par : Carré, Olivier et Michaud, Gérard. (1983). *Les frères musulmans entre 1928 et 1982*. Paris : Gallimard.

Le concept central sur lequel les tenants du camp de la *dawla islamiyya* bâtissent leur propos est celui de la *hakimiyya* (la souveraineté) de Dieu. Ce concept étend ses racines dans la théologie islamique classique, en particulier selon l'élaboration d'un des pères fondateurs de l'islamisme classique soit Al-Mawdoudi²³².

Ce concept apparaît d'abord avec *les kharijites* lors de la grande discorde de l'islam (656 après J-C), mais est repris et exploité tout au long de l'histoire politique de cette religion pour légitimer le pouvoir absolu dont disposaient les califes, notamment ceux des premières dynasties qui ont gouverné le monde islamique²³³, (soient les omeyyade et abbasside). Muawiya, fondateur de la dynastie omeyyade qui prend racine juste après le temps *des kholafaâ ar-rachidoune*, disait à ce propos : « La terre appartient à Dieu, et je suis son lieutenant. Par conséquent, tout ce que je prends m'appartient, et tout ce que je laisse aux hommes n'est que l'effet de ma faveur²³⁴ ». Un siècle plus tard et dans des circonstances similaires, le calife abbasside Al-Mansour disait : « O gens, nous sommes devenus vos chefs et nous vous commandons en vertu du droit que Dieu nous a conféré et de l'autorité qu'il nous a donnée. Je suis le lieutenant de Dieu sur sa terre et le gardien de sa propriété »²³⁵. Sur la base d'une interprétation particulière de l'idée de la souveraineté de Dieu, les califes omeyyades et abbassides ont troqué le sens primaire du mot calife²³⁶, qui signifiait le successeur du prophète, contre une nouvelle désignation, le lieutenant de Dieu.

Pour les tenants de la configuration politique de l'islam, l'exercice de la souveraineté de Dieu se manifeste principalement dans la pratique de la charia. Bien qu'étymologiquement, celle-ci veuille dire la voie ou la méthode, elle se rapporte, aux yeux des islamistes, aux règles juridiques révélées dans le coran. Leur référence à ce propos se trouve dans les versets coraniques suivants : « Et ceux qui ne jugent pas

²³² Voir à ce propos la section concernant les origines contemporaines de l'islamisme sunnite au premier chapitre.

²³³ Al-Ashmawy, Mohamed Saïd. (1989). *L'islamisme contre l'islam*. Paris : La Découverte., p. 35.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Le mot Calife désigne dans la langue arabe le représentant ou celui qui remplit l'absence de quelqu'un. L'origine politico-religieuse de ce terme vient de ce que les premiers califes se définissaient comme des califes de prophète; ceux qui ont rempli la place du prophète à la tête de l'État de Médine après sa mort.

d'après ce qu'Allah a fait descendre, ceux-là sont les mécréants²³⁷»; « Et ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre, ceux-là sont les injustes²³⁸ ». Cela donne sens, au fameux slogan des Frères Musulmans : « Notre constitution c'est le coran. » Ces islamistes revendiquent l'idée de l'islamité de l'État dans sa version la plus originale, qui renvoie au temps du prophète de l'islam et de ses califes. Leur objectif suprême se trouve, à cet égard, dans l'instauration d'un État islamique reproduisant ce qu'ils considèrent comme « le régime du califat selon la voix prophétique », et qui appliquerait la charia ou les règles juridiques révélées dans le coran.

I.2 L'islam est-il hostile à la laïcité?

Des intellectuels musulmans défendent la position inverse. Une vague d'écrivains tente d'infirmer l'existence d'un régime politique au sein de la religion islamique. On y considère l'islam comme une religion du sacré et non du profane. Il s'agit d'une religion désignant le cadre général de la vie humaine, et qui laisse aux fidèles la liberté de gérer les détails organisationnels de leur vie temporelle. « L'islam n'utilise jamais le terme d'État ou un équivalent. La création de l'État n'a jamais été l'une de ses préoccupations²³⁹ », explique Burhan Ghalioun. Ceci n'est en fait qu'une invention récente « pour répondre au désir des mouvements islamistes modernes d'accéder au pouvoir dans leurs pays respectifs²⁴⁰ », ajoute le sociologue syrien.

Les racines de ces écrits remontent au temps des réformistes musulmans du XIXe siècle. Mohamed Abdou, figure emblématique du mouvement réformiste salafiste de l'époque, explique à ce propos :

La religion n'apprit aux musulmans, ni le commerce, ni la production, ni la gestion de la politique de l'État, ni, enfin, comment vivre en famille. En revanche, elle leur demande d'inspirer à ce qui a de la valeur dans la vie privée et publique, de se perfectionner. Elle leur a donné l'État en demandant de le diriger au mieux de leur possibilité. L'homme ne doit pas chercher dans les révélations du prophète ce qui

²³⁷ Coran, Sourate. 5. Verset. 44.

"و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون". سورة المائدة. آية. 44.

²³⁸ Coran, Sourate. 5. Verset. 47.

"و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون". سورة المائدة. آية. 47.

²³⁹ Ghalioun, Burhan. (1997). *Islam et politique la modernité trahie*. Paris : La Découverte., p. 31.

²⁴⁰ *Ibid.*

se trouve à sa portée. Si l'homme se conduit ainsi, c'est qu'il ignore ses devoirs et qu'il sous-estime les talons et la force que Dieu lui a donnés pour remplir sa tâche. Le prophète Mohamed nous montre comment obtenir l'indépendance, sans être assistés par lui, dans la solution des problèmes de la vie temporelle²⁴¹.

Cette vision critique de l'interprétation politique de l'islam a un impact majeur au XXe siècle. À côté de l'abolition du régime califal et de l'apparition des Frères Musulmans, elle constitue la thèse opposée et créera une importante tension marquant la pensée politique du monde arabo-musulman jusqu'à nos jours. En 1925, un 'alim de la fameuse université religieuse Al-Azhar, Ali Abderraziq, publie son livre *al-islam wa-ossoul al-houkm* « L'islam et les fondements du pouvoir », qui représente ce grand tournant de la pensée politique islamique²⁴². Le passage suivant, tiré de l'introduction de la traduction française du livre d'Abderraziq, fait valoir son importance centrale dans l'histoire de la pensée politique islamique :

Parmi les écrits arabes de ce siècle, l'ouvrage d'Ali Abderraziq occupe une place à part. Malgré sa dimension modeste, cet essai a constitué une œuvre inaugurale à tous les points de vue. Il a déclenché un débat de fond qui se poursuit jusqu'à nos jours, et continue d'être considéré comme l'origine d'un tournant majeur de la pensée arabe et islamique au XXe siècle.... Dès sa parution, il a suscité les polémiques les plus passionnées et a continué à provoquer des remous longtemps après... il a fait l'objet d'un nombre impressionnant de « réfutations » : quatre publiées dans l'année suivant sa sortie, et cette série de réfutations se poursuit plusieurs décennies plus tard, ce qui indique à quel point il continue à être ressenti comme un affront majeur à des représentations considérées comme fondamentales. L'ouvrage a donné lieu à la première procédure de jugement d'un auteur en raison de ses idées... il a été à l'origine d'une crise politique majeure en Égypte... enfin, il a eu un rôle majeur, de l'avis de la plupart des historiens, dans l'évolution de la question du califat, précipitant l'échec des démarches entreprises à l'époque pour ressusciter cette institution²⁴³.

Le défi d'Abderraziq était de débusquer les fausses représentations historiques du régime du califat qui l'associaient étroitement et de manière permanente à l'islam. L'originalité du traité d'Abderraziq « consiste à ignorer purement et simplement le califat (théorique), l'utopie que tous les représentants de l'institution cléricale

²⁴¹ Mohamed Abduh cité dans: Kaaniche. (2003). *op. cit.*, p. 61.

²⁴² La totalité des écrivains arabes l'on choisi en tête des ouvrages les plus déterminants de notre temps dans une enquête réalisée par un grand journal arabe ; *Al-Shark Al-Awsate* en 1993.

²⁴³ Aberraziq. (1994). *op. cit.*, p. 5.

traditionnelle ont l'habitude de mettre en exergue, pour justifier la religion des pratiques réelles qui se réclament de son nom²⁴⁴». Le réformiste égyptien pose la question suivante : « Le prophète était-il un roi? » Cette question l'amènera à relire l'âge d'or de l'islam selon une nouvelle logique où les représentations sacrées, qui ont largement dominé toute lecture de cette période référentielle de l'islam, cèdent leur place à une approche historique critique. Abdou Filali-Ansary explique, dans sa traduction française de l'ouvrage d'Abderraziq que:

Pour la première fois dans les temps modernes, les représentations sacrées sont mise à l'écart pour faire place à une enquête historique, menée suivant les critères scientifiques modernes. La présentation proposée entend remplacer les versions habituellement diffusées par (les docteurs de la loi) par une version neuve, moins attachée à faire ressortir la part de merveilleux et de sublime dans les faits et gestes de la première communauté musulmane qu'à retrouver des indices permettant une enquête véritable sur ce qui s'est réellement passé²⁴⁵.

En répondant à la question posée, Abderraziq propose une thèse très originale. En comparaison des pouvoirs exercés dans les régimes temporels humains, le pouvoir rempli par les prophètes, quelle que soit leur religion, est de nature totalement différente. Il faut considérer comme étant (exceptionnelles) les périodes de l'histoire au cours desquelles « les prophètes introduisent des changements dans la société en fonction de ce qu'impose la révélation divine²⁴⁶ ». Par conséquent, le système prophétique ne peut persister en dehors du temps de la révélation comme il ne peut se perpétuer en dehors de la vie réelle des prophètes. Dès lors, la mort du prophète, dans l'optique de cet auteur, entraîne la fin de l'irruption du sacré dans la sphère profane du politique. De cette idée découle le thème clé du troisième chapitre du livre d'Abderraziq dont l'intitulé est *califat et gouvernement à travers l'histoire*.

Abderraziq s'oppose à ce qui domine l'imaginaire collectif musulman à propos de l'unité de l'âge d'or de l'islam, couvrant la période de la vie du prophète et les règnes de ses quatre successeurs appelés les *kholafaâ ar-rachidoune* (les califes bien guidés). Il affirme qu'il y a entre la vie du prophète et la période des califes une rupture

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 23.

²⁴⁶ Filali-Ansary. (2005). *op. cit.*, p. 103.

profonde. Le temps du prophète représente « une entité purement religieuse²⁴⁷ », alors que le temps des califes bien guidés représente « une entité politique séculière, même si elle est nommée califat²⁴⁸ ». Le traducteur de l'ouvrage d'Abderraziq fait valoir cet argument en ces termes:

Ce qu'il propose, ce faisant, c'est de déplacer le tournant que les musulmans situent entre cette période et celle qui la suivit, où la chute s'est produite et où la communauté est tombée sous le joug des dynasties despotiques. Le vrai tournant, selon lui, se situe à la mort du prophète, et a marqué la fin d'une période exceptionnelle, celle où le prophète, guidé par l'inspiration divine, supervisait les affaires des fidèles et le retour à un système humain qui a voulu entretenir l'effet des changements qui venaient d'être accomplis. Le système mis en place par les premiers califes était alors une tentative humaine, profane conforme aux usages et conceptions dominants et donc n'ayant aucun caractère sacré, n'entraînant aucune forme d'obligation pour les générations suivantes²⁴⁹.

En bref, Abderraziq soumet l'histoire politique du monde musulman à une critique historique, dont la conclusion est l'absence de toute forme de lien entre la religion comme croyance sacrée et la politique comme pratique profane au sein de l'histoire islamique. Par la désacralisation de la période la plus sacrée de l'islam dans l'imaginaire musulman, il entend libérer les musulmans de toute perspective religieuse lors du choix du système politique qui leur convient.

Ces visions novatrices issues de l'ouvrage d'Abderraziq représentent un appui méthodologique et doctrinal pour un ensemble d'écrits tentant de représenter l'islam comme religion compatible avec la modernité politique, la démocratie et la laïcité. C'est dans cette perspective que l'introduction faite par Filali Ansari à sa traduction française du livre d'Abderraziq sera développée dans un ouvrage indépendant dont l'intitulé est très significatif: *l'islam est-il hostile à la laïcité?*

Sommairement, l'auteur y infirme tout obstacle à la conjugaison de l'islam à la laïcité²⁵⁰. D'autres ouvrages argumentent également dans le même sens. La citation

²⁴⁷ Abderraziq. (1994). *op. cit.*, p. 24.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Filali-Ansari, Abdou. (1999). *L'islam est-il l'hostile à la laïcité?* Casablanca : Éditions Le Fennec.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 119.

suivante tirée de l'ouvrage d'Habib Kaaniche *Pouvoir et religion en islam*²⁵¹ représente un exemple pertinent à ce propos:

*Le terme « laïque » n'est pas hostile à la religion musulmane, il ne diminue pas non plus la valeur de l'islam. Bien au contraire il représente une authenticité musulmane. La séparation de la religion et de l'État ne pourrait pas devenir un mot d'ordre anti musulman pour celui qui comprend l'Islam*²⁵².

À l'encontre de la thèse du premier camp qui trouve dans la religion islamique un régime proprement politique se fondant sur une lecture islamisante du régime du califat, ce deuxième camp infirme la légitimité de l'existence de tout régime politique dans l'islam. L'argumentation repose sur le fait que ce que l'on considère comme expression principale de l'État islamique durant le premier âge de l'islam n'aurait été qu'une réponse temporelle des musulmans de cette période aux questions temporelles de leurs temps. C'est dans cette perspective générale que l'islam peut se conjuguer avec les régimes politiques modernes, fondés sur la séparation entre le religieux et le politique.

Étant donné que ce concept de l'État islamique représente la pierre angulaire de la doctrine de la première génération des mouvements islamistes, il convient maintenant d'examiner les positions de l'islamisme de compromis au Maroc à ce propos. La transformation doctrinale ira-t-elle jusqu'à la critique du concept? Pour le vérifier, nous continuons notre analyse du corpus, constitué de la documentation du PJD ainsi que des entrevues et des écrits de ses leaders.

II Entre État islamique religieux et État islamique civique

Rappelons quelques éléments soulevés dans le premier chapitre de ce mémoire, concernant la tension entre le régime monarchique marocain, qui inclut une dimension religieuse, et le projet des islamistes, dès lors ambigu, de vouloir islamiser ce qui se proclame déjà comme islamique. Il nous importe d'explicitier cette ambiguïté. En fait, la mission des islamistes marocains s'avère plus complexe que

²⁵¹ Kaaniche. (2003). *op. cit.*,

²⁵² *Ibid.*, p. 77.

celle de leurs homologues militant dans d'autres pays où les régimes gouvernants ne s'associent pas la religion. Leur choix de s'intégrer politiquement au sein des institutions du régime existant s'est fait au prix de la reconnaissance de la légitimité religieuse de ce régime. Sur ce point, ils se démarquaient de l'idéologie de leur mouvement d'origine, soit la chabiba.

La position de la chabiba durant la première moitié des années soixante-dix, sous la gouverne du leader Abdelkrim Mouti', était plus ou moins floue vis-à-vis de la configuration religieuse du régime politique au Maroc. Cependant, la documentation, couvrant la période d'exil de celui-ci (depuis 1975), révèle une opposition catégorique au régime monarchique de ce pays. Directeur du journal *attajdid* (le Renouveau), porte parole du MUR, et l'un des jeunes leaders de ce mouvement, Mustapha Khalfi nous explique en entrevue que : « À travers les numéros du magazine *al-moujahid* (le combattant de la foi) distribué au Maroc au début des années quatre-vingt, Mouti' a modifié sa position politico-religieuse en prônant la révolution islamique et l'action jihadiste contre le régime²⁵³ ».

Le livre de Mouti', *La Révolution islamique : Destin du Maroc*, ainsi que les numéros du Magazine *al-moujahid* que ses adhérents ont pu distribuer clandestinement au Maroc à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, indiquent que la visée de ce groupe est devenue bel et bien l'instauration d'un régime islamique au Maroc. Cela dénie implicitement toute légitimité religieuse à la monarchie marocaine.

Quant aux islamistes de compromis, les déclarations des leaders et idéologues du PJD et du MUR à propos de cette position radicale montrent que celle-ci constitue la principale raison de leur séparation d'avec la chabiba. Cependant, à l'exception de leur volonté proclamée de sortir de la clandestinité et d'avoir un statut légal devant la loi marocaine durant les années 1980, le flou idéologique règne quant à leur position politico-religieuse précise. Il faudra attendre le début des années quatre-vingt dix

²⁵³ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue effectuée avec Mustapha Khalfi au local du journal *attajdid* (le Renouveau) à Rabat le 10 Septembre 2008.

فمطيع نفسه ومن خلال أعداد مجلة المجاهد التي وزعت في المغرب في بداية الثمانينيات، سجل مطيع تحولا في خطه السياسي بإعلانه الثورة الإسلامية والعمل الجهادي المفتوح ضد النظام.

pour que ce groupe normalise ses liens avec le régime marocain en reconnaissant sa légitimité religieuse. Abdellah Baha nous explique à ce propos que:

Concernant la question de l'islamité de l'État nous l'avons résolue au cours du rassemblement général de l'AGI en l'an 1991. Jusqu'à cette date, nous considérons le régime marocain comme un régime civique qui n'avait aucun lien avec la religion. Dans notre rassemblement, nous avons discuté cette affaire et nous avons fini par adopter le cadre religieux de l'État au Maroc²⁵⁴.

Cette reconnaissance de la légitimité religieuse du régime monarchique de la part de cette nouvelle génération d'islamistes au Maroc sera consolidée davantage dans le cadre du compromis qui leur permettra de pénétrer le champ politique marocain à travers la porte du parti de Khatib en 1996. Reprenons, à ce propos, ce que nous avons démontré dans le deuxième chapitre de ce mémoire concernant les détails du compromis en question. Trois dimensions ont composé le fondement sur lequel se sont rencontrés les islamistes du MUR et leur parrain Abdelkrim Khatib, sur le chemin du PJD, à savoir : l'islam (l'école sounnite Malikite), la monarchie (la commanderie des croyants) et la non violence.

Il faut ajouter ici que deux niveaux de discours en découlent en ce qui a trait à l'idée de l'islamité de l'État dans ce pays. Le premier est d'ordre général, il considère la reconnaissance du cadre religieux, voir islamique, du régime monarchique marocain et de sa doctrine de la commanderie des croyants, comme étant une réponse globale à la problématique de l'État islamique au Maroc. Quant au deuxième, il est plus complexe et reflète le flou persistant au sein des conceptions en jeu. Plus en détail, examinons les deux types de discours.

II.1 La commanderie des croyants, un État islamique?

Ce niveau de discours renvoie essentiellement aux déclarations publiques des leaders du PJD et du MUR. Les entrevues que nous avons effectuées avec ceux-ci au cours de notre travail du terrain au Maroc en représentent des exemples pertinents. La

²⁵⁴ C'est nous qui avons traduit. Voir, Entrevue avec Abdellah Baha. *op. cit.*,

بخصوص مسألة إسلامية الدولة، التي حسمناها في الجمع العام لجمعية الجماعة الإسلامية سنة 91، فإلى حدود هذا التاريخ كنا نعتقد بأن النظام الملكي المغربي نظام مدني لا علاقة له بالدين وفي مؤتمرا لسنة 1991 م، ناقشنا هذه القضية وانتهينا إلى اعتماد الصفة الدينية للدولة.

grande partie des réponses de nos interviewés ont confirmé en effet la validité du cadre de la commanderie des croyants, dans lequel se présente la monarchie marocaine comme étant une représentation pratique de l'idée de l'État islamique au Maroc. Ainsi, aux yeux de Saaddine Othmani, son parti peut très bien fonctionner dans ce cadre :

La littérature de notre parti est très claire, elle ne comporte aucune référence à l'État islamique. Nous croyons que l'État islamique est déjà fondé au Maroc...nous considérons cela comme étant un fait positif. Si nous voulons défendre une idée dans le cadre de la religion islamique, elle trouvera sa crédibilité dans la nature du régime et les fondements de l'État marocain en tant qu'histoire et constitution, et dans le statut du roi²⁵⁵.

Dans le même sens, Abdelali Hamiddine affirme la conformité du régime monarchique marocain avec l'idée de l'État islamique. De plus, il reconnaît l'utilité de ce régime pour son parti : « Puisque la constitution marocaine affirme l'islamité de l'État, nous ne sommes pas concernés par le fait de l'instaurer²⁵⁶ ». Aziz Rabah l'accepte aussi, mais admet qu'il est imparfait :

Nous avons décidé de vivre avec la commanderie des croyants même si elle soulève plusieurs problèmes. Nous ne pouvons pas l'abolir. C'est comme une maison dans laquelle nous vivons mais qui comporte quelques défauts nécessitant des réparations²⁵⁷.

Sur un autre niveau de démonstration, Abdellah Baha insiste sur la spécificité du cas marocain par rapport aux pays de l'Orient. Selon lui, le cadre islamique de la monarchie marocaine est similaire à celui du califat islamique qui régnait en Turquie avant son abolition en 1924:

Nous ne pouvons pas nier que l'État islamique fut consolidé historiquement au Maroc...On a commencé à parler de l'État islamique

²⁵⁵ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue avec Saaddine Othmani. *op. cit.*,

أدبيات الحزب واضحة وليس فيها أي حديث عن الدولة الإسلامية، فنحن نعتقد أن الدولة الإسلامية قائمة في المغرب وليس هناك أي مبرر للحديث عن إعادة إقامتها...نحن نعتبر هذا أمراً إيجابياً، فإذا أردنا أن ندافع عن فكرة معينة في إطار الدين الإسلامي فإن هذا الأمر سيستمد مصداقيته من طبيعة النظام القائم ومن أسس الدولة المغربية تاريخاً ودستوراً ومن خلال وضعية الملك.

²⁵⁶ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue avec Abdelali Hamiddine. *op. cit.*,

بما أن الدستور المغربي ينص على إسلامية الدولة فإننا لسنا معنيين بإقامتها.

²⁵⁷ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue avec Aziz Rabah. *op. cit.*,

لقد حسمنا في كوننا نعيش من خلال إمارة المؤمنين في إطار إسلامي عليه مؤاخذات كثيرة لكن لا يمكن إلغاؤه، إن الأمر يشبه منزلاً أو إطاراً نعيش فيه لكنه يتضمن بعض الخلل الذي يحتاج إلى إصلاح.

en Orient après la chute du califat islamique ottoman. Le cas marocain est différent car le régime politique qui l'a dominé est similaire à celui du califat ottoman. C'est pour cela que le problème de la mouvance islamiste orientale ne s'est pas posé au Maroc, l'État islamique est déjà fondé au Maroc²⁵⁸.

Selon cette logique, les islamistes de compromis proposent un argument raisonnable pour surmonter leur crise identitaire. En effet, pourquoi islamiser ce qui se proclame déjà comme islamique? À l'encontre de leurs homologues qui sont confrontés à des régimes laïques, les islamistes marocains ne sont pas concernés par le fait d'instaurer un État islamique dans ce pays. Dans l'optique de ces islamistes, l'État islamique est déjà fondé au Maroc puisqu'il s'agit à un fait réel confirmé par les données historiques et constitutionnelles de ce pays. À leurs yeux, mis à part quelques critiques, le régime de la commanderie des croyants représente un compromis et une traduction acceptable de l'État islamique.

Pourtant, les choses ne sont pas si simples, si nous décortiquons la littérature du PJD et du MUR attentivement, nous constaterons qu'elle relève une divergence majeure concernant la conception de chacun des deux organismes sur la question de l'État islamique.

II.2 État islamique, entre adoption et marginalisation

Selon notre analyse, il se dégage deux grandes positions distinctes, à savoir l'adoption de l'idée de l'État islamique dans sa version originale du califat *ar-rachida* et la marginalisation, la critique et même le refus de l'idée en question.

La première position, soit l'adoption de l'idée de l'islamité de l'État selon sa version originale, celle du califat islamique selon la voie prophétique, découle principalement de la documentation du Mouvement Unité et Réforme MUR. Celle-ci insiste en effet sur le régime du califat *ar-rachida* (bien guidé) comme base de sa conception de l'État islamique au Maroc. C'est dans cette perspective que les premiers thèmes

²⁵⁸ C'est nous qui avons traduit. Voir, Entrevue avec Abdellah Baha. *op. cit.*,

لا نستطيع أن ننفي كون المغرب دولة إسلامية تعززت تاريخيا بالمغرب. لقد بدأ الحديث عن الدولة الإسلامية بالمشرق بعد سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية. حالة المغرب مختلفة لأن النظام السياسي الذي هيمن عليه هو شبيه بنظام الخلافة الإسلامية العثمانية، لذلك... فإن مشكل الحركة الإسلامية المشرقية لم يكن مطروحا لدينا... نحن نعتقد أن الدولة الإسلامية قائمة بالمغرب

abordés dans le document intitulé *La vision politique du MUR* débute avec l'importance de la religion pour l'État

Parmi les objectifs visés par notre mouvement, selon sa charte, se trouvent le rapport entre la religion, l'État et la communauté, l'amélioration de la situation des musulmans et le soutien des causes justes. De plus, le principe central et rassembleur du mouvement est la contribution à la réforme de la société selon les valeurs de l'islam et de sa jurisprudence²⁵⁹.

De plus, ce même document insiste sur le fait que le mouvement vise à mettre en place l'État islamique dans sa version la plus idéale, selon le système *d'al-houkm ar-rachid* (le gouvernement bien guidé) :

Notre vision politique doit intégrer les caractéristiques globales de l'État islamique dans sa version idéale...en prenant en considération les changements sociaux et historiques qui ont entraîné la transformation de cette version idéale de l'État islamique selon divers contextes historiques relatifs. Notre action politique doit viser à développer le fonctionnement du régime politique afin qu'il réalise les contenus du système de gouvernement bien guidé²⁶⁰.

Dans cette perspective, le document en question comporte une description détaillée du régime du califat *ar-rachida* (le bien guidé). Les caractéristiques principales de celui-ci sont les suivantes :

- C'est un régime qui se fonde sur la souveraineté du coran et de la charia : « Sa référence suprême se manifeste dans le coran et la soumma²⁶¹ ».
- C'est un régime qui a un message à transmettre puisqu'il a hérité de la prophétie la mission d'« instaurer la religion et de préserver ses châtiments²⁶² »

²⁵⁹ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Vision politique du Mouvement d'Unité et de la Réforme MUR. *op.cit.*, p. 3.

من بين الأهداف التي تعمل الحركة على تحقيقها كما نص على ذلك ميثاقها إقامة الدين على مستوى الدولة وعلى مستوى الأمة والعمل على تحسين أوضاع المسلمين ومناصرة القضايا العادلة. كما اعتبر القانون الأساسي للحركة الإسهام في إصلاح المجتمع وفق قيم الإسلام وشريعته.

²⁶⁰ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Ibid.

إن رؤيتنا السياسية وجب أن تستحضر الخصائص العامة للدولة الإسلامية في صورتها النموذجية والمثال السياسي الأسمى الذي ينبغي أن نسعى باستمرار إلى تحقيقه. وعملنا السياسي وهو يأخذ بعين الاعتبار التحولات الاجتماعية والتاريخية التي أدت إلى الانتقال من ذلك النموذج إلى الصور التاريخية النسبية وجب أن يضع دوماً بين عينيه تطوير أداء النظام السياسي بما يحقق مضامين الحكم الإسلامي الراشد.

²⁶¹ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Ibid., p. 10.

فالقرآن والسنة دستورهما ومرجعيتها التشريعية العليا.

²⁶² C'est nous qui avons traduit. Voir,

- C'est un régime d'élections du fait que « les califes bien guidés... voyaient dans le régime du califat un système électoral où la prise des décisions revient à l'approbation et la consultation des musulmans²⁶³».
- C'est un régime de consultation du fait que « les califes bien guidés ne prenaient aucune décision sans consulter les musulmans²⁶⁴».
- C'est un régime qui a pour mission d'instaurer la justice et de garantir les droits, dans la mesure où « les califes bien guidés ont pris la voie prophétique en matière d'instauration de la justice et de la garantie des droits²⁶⁵».
- C'est un régime qui se caractérise par la liberté d'expression et le droit d'objection : « la liberté de critique et d'expression d'opinion étaient garanties dans le cadre du califat bien guidé²⁶⁶».

Dans cette même perspective, Mohamed Hamdaoui le président de MUR, nous a expliqué que la conception politique de son mouvement est inspirée du régime du califat : « Dans notre conception politique, nous croyons à l'État islamique selon la voie du califat; cela veut dire la justice et la dignité de l'Homme...Mais il faut tenir compte des intérêts des gens²⁶⁷».

À l'inverse, la deuxième position repérable dans la documentation étudiée est celle de la marginalisation, soit la critique et le refus de l'idée de l'islamité de l'État. Elle insiste sur la référence islamique du cadre d'action de ces islamistes, sans toutefois revendiquer l'État islamique comme horizon et condition de cette action. La représentation principale de cette tendance se manifeste dans la littérature du PJD et

Ibid., p. 11.

ورثت الخلافة عن النبوة إقامة الدين وحفظ حدوده.

263 C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*, p. 12.

كان الخلفاء الراشدون... يرون الخلافة منصبا انتخابيا يرجع الأمر فيه إلى رضا المسلمين ومشورتهم.

264 C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*, p. 13

الخلفاء الراشدون ما كانوا يبرمون أمرا دون مشورة أهل الرأي من المسلمين.

265 C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*

لقد سار الخلفاء في المسلمين على منهاج النبوة في إقامة العدل وضمان الحقوق.

266 C'est nous qui avons traduit. Voir, *Ibid.*, p. 14.

لقد كانت حرية النقد والتعبير عن الرأي مكفولة في إطار الخلافة الراشدة.

²⁶⁷ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue avec Mohamed Hamdaoui. *op. cit.*,

إننا في تصورنا السياسي نؤمن بالدولة الإسلامية على منهاج الخلافة أي العدل والصلاح وكرامة الإنسان هذا هو النموذج. لكن ينبغي مراعاة مصالح الناس.

les écrits de ses idéologues notamment Saaddine Othmani et Mohamed Yatim. Ainsi, bien que la charte doctrinale du PJD présente le parti comme étant islamique, elle n'accorde pas beaucoup d'importance à l'idée de l'État islamique. Ce constat représente, à notre point de vue, une des principales originalités de la doctrine de PJD, comparativement à la doctrine de l'islamisme classique :

Séparer la religion de la chose publique est un fait inimaginable pour l'islam qui est à la fois croyance et loi (charia). L'islam n'est pas seulement constitué de valeurs, de rites et d'éthiques, il est aussi un ensemble de principes, d'intentions, de prescriptions et une méthode de vie pour l'individu et la société. Cependant cela ne doit pas entraîner une sacralisation de l'aspect politique de la religion. À l'exception des principes, des grandes intentions et des prescriptions générales, le reste est humain et temporel... Ainsi la relation adéquate entre la religion et la politique en islam ne se manifeste ni dans la séparation absolue entre les deux domaines comme on le trouve dans quelques régimes laïques et radicaux, ni dans la concordance absolue entre les deux. En fait, pratique politique est une pratique humaine... En fait, l'islam refuse la sacralisation de cette pratique comme il refuse la théorie du pouvoir divin ou théocratie²⁶⁸.

La charte doctrinale du PJD affirme même l'absence d'un régime politique propre à l'islam et donne aux musulmans tout droit de créer ce régime de manière autonome. Cependant, le gouvernement doit respecter les principes et les intentions de l'islam :

Nous comprenons pourquoi l'islam n'a désigné ni une forme particulière de gouvernement ni un moyen de circulation du pouvoir. L'islam a désigné, cependant, les grands principes sur lesquels doit être fondée la pratique politique... À savoir la consultation, la justice, l'égalité et la dignité de l'homme, et a laissé devant les musulmans un grand espace d'interprétation pour la création ou l'inspiration de cette forme²⁶⁹.

²⁶⁸ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Charte doctrinale du Parti de la Justice et du Développement. Programme générale., p. 28.

أما فصل الدين عن الشأن العام فهو أمر لا يتصور في حق الإسلام باعتباره عقيدة وشرعية، إن الإسلام ليس مجرد قيم وشعائر وأخلاق بل هو أيضا مبادئ ومقاصد وأحكام ومنهج حياة للفرد والمجتمع. لكن هذا لا يعني إضفاء القداسة على الجوانب المتعلقة بالسياسة من الدين، فإذا استثنينا المبادئ والمقاصد الكبرى والأحكام العامة، فإن الباقي بشري دنيوي ... وهكذا فإن العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليست هي الفصل المطلق بين المجالين كما تذهب إلى ذلك بعض أنماط العلمانية الشاملة والمتطرفة، ولكن في المقابل ليست علاقة هي التماهي المطلق على اعتبار أن الممارسة السياسية هي ممارسة بشرية ... ومن ثم فإن الإسلام يرفض أن يضفي طابع القداسة على تلك الممارسة ويرفض بشكل قاطع نظرية الحكم الإلهي أو ما يعرف بالحكم الثيوقراطي.

²⁶⁹ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Ibid., p. 29.

ومن هذا المنطلق نفهم لماذا لم ينص الإسلام على شكل معين للحكم ولا نص على طريقة التداول على السلطة وإنما نص على المبادئ الكبرى التي ينبغي أن تقوم عليها الممارسة السياسية وغيرها من الممارسات أي الشورى والعدل والمساواة ومراعاة كرامة الإنسان، وترك للمسلمين مساحة كبيرة للاجتهاد من أجل إبداع أو اقتباس الشكل.

Dans un même sens, les écrits de Saaddine Othmani présentent des idées originales sur l'idée d'État islamique. Pour le psychiatre du PJD, l'État fondé par le prophète à Médine était un État civique et non religieux. Ainsi, le leader pjdiste distingue dans les comportements du prophète de l'islam entre le sacré qui concerne la gestion du religieux et le profane qui s'intéresse à la gestion du temporel. Dans son livre *Les comportements du prophète par l'imamat*²⁷⁰ Othmani différencie entre le prophète d'un côté et le chef politique et le président de l'État de Médine de l'autre. En ce sens, les comportements de Mouhammad en tant que prophète sont absolus et religieux. Alors que ses comportements en tant que chef politique, sont relatifs et civiques²⁷¹. Le passage suivant tiré du livre d'Othmani, *Pour un Maroc démocrate et authentique*, résume cette position:

Le peuple marocain est très attaché à sa religion et on ne peut donc imaginer une laïcité marginalisant la religion, et encore moins une laïcité antireligieuse. Par contre, une laïcité qui signifierait la gestion des affaires publiques avec toute objectivité nécessaire n'est pas à mon avis antinomique avec l'islam. En islam même, il y a une certaine distinction entre affaires religieuses et celles temporelles. J'en veux pour preuve un hadith où il est rapporté que le prophète disait en substance : « Laissez moi régler vos affaires religieuses et réglez vous-même les affaires de la vie courante ». Autrement dit, les affaires temporelles, relevant de la gestion publique, doivent être traitées par les outils d'une gestion moderne et objective²⁷².

Dans le même registre, la position de Mohamed Yatim s'avère plus catégorique. En effet, le pédagogue du PJD critique les fondements historiques et doctrinaux de l'idée d'État islamique. Dans le cadre de l'entrevue que nous avons effectuée avec lui, Yatim a affirmé que le califat, grande référence de la conception politique des islamistes, ne représente pas un régime politique bien déterminé, et que le champ de la pratique politique demeure humain et temporel:

Il n'y a aucune existence de l'État islamique dans le dictionnaire politique moderne. L'État est un concept moderne. Quant au califat bien guidé (ar-rachida), il est plutôt une valeur qu'un régime constitutionnel. Il n'existe pas un régime constitutionnel qui s'appelle le califat. Même la façon de choisir les califes qui sont venus après le prophète, était différente de l'un à l'autre, et leur manière de gérer était différente....

²⁷⁰ Otmani. (2002). *op. cit.*,

²⁷¹ *Ibid.*, p. 20.

²⁷² Otmani. (2006). *op. cit.*, p. 13.

*Tout régime politique réalisant les intentions de la justice, y compris la république française, est compatible avec l'islam. Même le régime fédéral américain peut être compatible avec l'islam*²⁷³.

Cette déclaration du pédagogue de PJD rejoint les idées exprimées dans son livre intitulé : *La mouvance islamique, entre le culturel et le politique*, dans lequel il critique la sacralisation de la présence du régime du califat bien guidée dans la doctrine des mouvements islamistes partout dans le monde musulman. Aux dires de Yatim, la présentation du califat en tant que version idéale de l'organisation politique de l'État néglige l'historicité de ce régime. Pourtant, le régime du califat s'est caractérisé, selon Yatim, par un grand vide constitutionnel qui a influencé les visions politiques des islamistes jusqu'à nos jours²⁷⁴. Le passage suivant résume les idées de Yatim à ce propos :

*L'adoption de l'instauration de l'État islamique selon la voie prophétique de la part des mouvements islamistes ne dépasse pas le niveau du slogan général. Ceux-ci ne démontrent pas la nature de cet État, s'il englobe toutes les régions islamiques de l'Ouest du monde musulman jusqu'à l'Est, ou bien d'un État fédéral puisqu'ils ne parlent pas de la forme de la distribution des pouvoirs au sein de cet État, des liens persistants entre ces pouvoirs, de la nature des pouvoirs accordés au gouverneur ou au calife à l'intérieur de cet État, des formes de contrôle de ces gouverneurs et de la façon dont ils vont être choisis*²⁷⁵.

Pour conclure, bien que le MUR représente le mouvement d'origine du PJD et le noyau appartenance prédicative de la plupart des ces leaders et idéologues y compris Othmani et Yatim, les positions des deux organismes sont totalement divergentes en

²⁷³ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Entrevue avec Mohamed Yatim. *op. cit.*,

لا وجود للدولة الإسلامية في القاموس السياسي الحديث، لأن مصطلح الدولة هو مصطلح حديث، أما الخلافة الراشدة فهي قيمة أكثر منها نظام دستوري. ليس هناك نظام دستوري اسمه الخلافة. فحتى طريقة اختيار الخلفاء بعد الرسول قد اختلفت من واحد لآخر وطريقة تدبيرهم للأمور كانت مختلفة... إنها أمور اجتهادية بشرية وأي نظام سياسي بما في ذلك الجمهورية الفرنسية بشكلها الحالي إذا كانت تحقق مقاصد العدل فهي متوافقة مع الإسلام. و حتى النظام الفدرالي الأمريكي قد يكون متوافقاً مع الإسلام. فإذا كان المسلمون يعيشون بأمن وأمان في دولة معينة تحفظ فيه حقوقهم فهذا كل ما نتمناه ونروم تحقيقه لكن إذا حدث أن أصبح مثلاً أغلب الأمريكيين مسلمين وأرادوا إعادة صياغة دستورهم بما يتوافق مع مرجعية الأغلبية ومع أي تطور فكري آخر فليس في هذا إشكال.

²⁷⁴ Yatim, Mohamed. (1999). *La mouvance islamique entre le culturel et le politique*. Casablanca : Éditions Azzamane., p. 38.

يقيم، محمد. (1999). *الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي*. الدار البيضاء: منشورات الزمن، ص. 38.

²⁷⁵ C'est nous qui avons traduit. Voir,

Ibid., p. 42-43.

إن الحركات الإسلامية، أو بعضها حين تطرح مطلب إقامة الدولة الإسلامية أو تبشر بالخلافة الإسلامية التي هي على منهاج النبوة، لا تتجاوز مستوى الشعار العام، فهي لا تبين لنا طبيعة هذه الدولة، هل هي دولة مركزية تشمل كل الأقاليم الإسلامية من شرق العالم الإسلامي إلى غربه، أم دولة فيدرالية؟ كما أنها لا تحدثنا عن شكل توزيع السلطات داخلها، والعلاقة بين مختلف السلطات، وطبيعة سلطات الحاكم أو الخليفة داخلها، وأشكال الرقابة على الحاكمين وكيفية اختيارهم ومدة ولايتهم والأليات الدستورية التي تمكن من تنصيبهم أو عزلهم، وعن النظام السياسي للدولة الإسلامية، هل سيكون شبيهاً بالنظام الرئاسي أو بالنظام النيابي.

ce qui a trait à la question de l'islamité de l'État. La position du MUR se réfère au modèle mythique issu d'une lecture sacralisée de l'histoire politique de l'Islam. Quant à celle du PJD, elle s'avère davantage en faveur d'un État islamique civique dans lequel le profane prend une certaine distance du sacré, sans toutefois, marginaliser la présence de la religion dans la société.

Conclusion

Avant d'amorcer ce mémoire, nous nous interrogeons sur les sources doctrinales de la transformation du Parti de la Justice et du Développement. PJD Comment un groupe d'islamiste est venu à endosser les concepts de participation démocratique, de participation politique tout en conservant une idéologie dite islamiste? Il s'agissait d'analyser la transformation idéologique et doctrinale de l'islamisme, depuis le radicalisme du départ jusqu'au réformisme des dernières années. À ce titre, notre étude est originale et constitue un apport à la connaissance des mouvances islamistes au Maroc.

Notre intérêt pour cette question prend pour point de départ notre origine marocaine. Au cours de nos études universitaires et de notre parcours journalistique, nous avons rencontré des membres du PJD. C'est sans doute pourquoi nous avons eu un accès aisé aux leaders du parti et à leur documentation interne. Leur itinéraire paraissait assez exemplaire et prometteur, pour surmonter les impasses sociopolitiques que rencontrent présentement plusieurs pays à gouvernance musulmane.

Rappelons quelles ont été les repères du mémoire. Il a été nécessaire d'appréhender le contexte du développement du MUR et du PJD. Nous avons dû référer dans le premier chapitre de ce mémoire à l'islamisme sunnite en sa globalité et à la première version de l'islamisme marocain manifestée dans le mouvement de la Jeunesse Islamique, en 1969, la chabiba. Celle-ci était une traduction marocaine de la littérature des pères fondateurs de l'islamisme sunnite au Maroc. Dès le départ, le changement doctrinal d'une partie importante du paysage islamiste de ce pays s'est constitué sur la base d'une prise de distance d'une littérature importée des pays du Moyen-Orient (notamment celle des Frères Musulmans en Égypte et du Groupe Islamique au Pakistan) et une reconstruction d'un nouveau fond doctrinal propre au contexte marocain.

Autre trait particulier de l'islamisme marocain, son parcours fut influencé par la configuration religieuse de la monarchie marocaine, illustrée dans la théorie de la commanderie des croyants adoptée et incarnée par le monarque marocain,

commandeur des croyants. Les islamistes de compromis du MUR et du PJD devront adopter des modes d'actions et d'organisations différentes de celles mises en œuvre par les islamistes des autres pays du monde arabo-musulman dont les régimes gouvernants ne revendiquent pas la légitimité religieuse.

Le mémoire s'attarde dans le deuxième chapitre de ce mémoire à la crise doctrinale et existentielle découlant de ce fait. Il analyse la contradiction issue de la volonté d'islamiser ce qui se proclame comme déjà islamique. Celle-ci remet en question non seulement les modes d'organisation et d'action du PJD, mais même l'utilité de son émergence sur la scène politique d'un pays où le chef d'État se nomme commandeur des croyants et où la constitution affirme l'islamité de l'État. Pour sortir de leur crise existentielle, les islamistes de compromis vont finir par reconnaître la légitimité religieuse de la monarchie marocaine et le statut du commandeur des croyants incarné par le roi. Ils vont accepter de s'intégrer politiquement au sein de ce régime.

Le troisième chapitre relate l'émergence et la consolidation de l'islamisme de compromis constitué principalement du PJD et de son mouvement source, le MUR. À ses débuts il représente une version clandestine radicale incarnée par la chabiba des années soixante dix. Au cours des trente et quelques années qui suivent, il subit une transformation organisationnelle et idéologique continue. Mais le début des années 1980 est le moment charnière de cette évolution avec la réorganisation des ex-loyalistes de la chabiba dans un nouvel organisme, soit l'Association du Groupe islamique (AGI), sous la présidence de Mohamed Yatim. L'AGI évoluera à travers plusieurs périodes et autres modes d'organisation (Mouvement de la Réforme et de Renouveau en 1993, Mouvement d'Unité et de la Réforme en 1996) avant d'arriver à sa configuration finale, celle du PJD. Celui-ci s'avère le parti politique d'idéologie islamiste qui représente à nos jours la première force d'opposition dans le parlement marocain.

Le quatrième chapitre de ce mémoire s'est centré sur le côté doctrinal et idéologique de l'islamisme de compromis au Maroc. L'objectif principal du chapitre en question était de démystifier la transformation effectuée au sein de la doctrine de ce constituant de l'islamisme marocain qui a favorisé la naissance d'une nouvelle génération d'islamistes dans ce pays. Cette mystification consiste en une rhétorique de la grande

rupture. Or, notre analyse démontre très bien que malgré la rupture proclamée de la part des islamistes de compromis vis-à-vis de la doctrine islamiste radicale adoptée par leur mouvement source, la chabiba, et malgré leur tendance plus ou moins réformiste, ceux-ci ont tout de même cherché à préserver leur identité islamiste. Par conséquent, ils ont essayé de reconstruire leur nouvelle littérature en s'inspirant du patrimoine islamique classique. C'est dans cette perspective que les islamistes de compromis ont trouvé dans la pensée de l'imam classique Ach-chatibi, notamment sa théorie sur les intentions de la charia islamique, un refuge idéologique qui répond aux grandes questions de leurs nouvelles orientations. Sur la base de la théorie des intentions élaborée par l'imam Ach-chatibi et réactivée par un de leurs principaux idéologues soit Ahmed Rissouni, les islamistes de compromis ont pu normaliser leur parcours avec le dispositif politique civique et démocratique. De la sorte, la participation politique civique au sein du régime existant ainsi que la démocratie comme moyen d'arriver au pouvoir sont devenus compatibles avec la religion islamique et l'idéologie islamiste réformiste.

En dernier lieu, notre mémoire s'est penché sur la persistance du concept de l'État islamique au sein de la littérature des islamistes de compromis, malgré cette transformation idéologique. La conclusion de ce chapitre démontre une tension idéologique entre le PJD et le MUR, même si les membres de l'un et de l'autre sont finalement les mêmes. D'un côté, la documentation du PJD et les écrits de ses leaders révèlent une marginalisation de l'idée de l'islamité de l'État pour le compte de l'islamité de la société. Pourtant, de l'autre côté, la documentation de son mouvement source le MUR, préserve le point de vue de l'islamisme classique qui met de l'avant la reproduction du modèle mythique du califat bien guidé comme l'horizon suprême de son action.

Étant donné les rapports d'interdépendance qui rassemblent les deux organismes, il s'avère ainsi qu'à l'encontre de l'idée de la participation politique et de la démocratie, le concept de l'État islamique n'a pas fait l'objet d'une révision doctrinale catégorique. Notre conclusion est que le PJD demeure en fait déchiré entre un modèle mythique issu d'une lecture sacralisée de l'histoire politique de l'islam et une réalité qui nécessite des réponses bien concrètes aux contraintes de la gestion du temporel.

On peut se demander pourquoi des réformistes ouverts aux règles démocratiques tiennent tant à affirmer paradoxalement, leur identité islamiste. Une réponse se trouve peut-être dans cette question elle-même. L'attachement à l'islamisme se réduit peut-être de plus en plus à un enjeu identitaire, précisément. Dès lors, peut-on parler, chez ces groupes marocains, d'un islamisme culturel? Ce sera l'objet d'une recherche ultérieure.

Bibliographie

1. Aberraziq, Ali. (1994). *L'islam et les fondements du pouvoir. Nouvelle traduction et introduction de Abou Filali-Ansary*. Paris : La Découverte.
2. Al-Ashmawy, Mohamed Saïd. (1989). *L'islamisme contre l'islam*. Paris : La Découverte.
3. Bazza, Abdenour. (2008). *Les intérêts de l'Homme une approche intentionnelle*. Rabat: Institut International de la Pensée Islamique.
بزاء عبد النور. (2008). *مصالح الإنسان رؤية مقاصدية*. الرباط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
4. Ben Elmoustapha, Okacha. (2007). *Les mouvements islamistes au Maroc. Leurs modes d'action et d'organisation*. Paris: L'Harmattan.
5. Benzine, Rachid. (2004). *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Albin Michel.
6. Bouchet, Christian. (2002). *Islamisme*. Paris : Pardès.
7. Burgat, François. (1988). *L'Islamisme au Maghreb : La voix du sud (Tunisie, Algérie, Libye, Maroc)*. Paris : Karthala.
8. Burgat, François. (1999). *L'islamisme en face*. Paris : La Découverte.
9. Carré, Olivier et Michaud, Gérard. (1983). *Les frères musulmans entre 1928 et 1982*. Paris : Gallimard.
10. Carré, Olivier. (1987). *Radicalismes islamiques*. Paris : L'Harmattan.
11. Chabel, Malik. (2000). *Dictionnaire des symboles musulmans*. Paris : Albin Michel.
12. Cubertafond, Bernard. (2001). *La vie politique au Maroc*. L'Harmattan.
13. Dalle, Ignace. (2004). *Les trois rois. La monarchie marocaine de l'indépendance à nos jours*. Paris : Fayard.

14. Darif, Mohamed. (1999). *Les islamistes marocains*. Casablanca: Najah Al-Jadida.
- ضريف، محمد. (1999). *الإسلاميون المغاربة*. الدار البيضاء: النجاح الجديدة.
15. Dialmy, Abdessamad. (2000). « L'islamisme marocain : entre révolution et intégration », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 110.
16. Drague, George (1951). *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*. Paris : Cahiers de l'Afrique et de l'Asie.
17. Elahmadi, Mouhcine. (2006). *Les mouvements islamistes au Maroc*. Casablanca: Najah Al-Jadida.
18. Étienne, Bruno. (1987). *Islamisme radical*. Paris : Hachette.
19. Etienne, Bruno (1999). « Maroc : les arcanes du sultanat ». *Autrement* - Collection Monde. N 48.
20. Filali-Ansari, Abdou. (1999). *L'islam est-il l'hostile à la Laïcité?* Casablanca : Éditions Le Fennec.
21. Filali-Ansary, Abdou. (2005). *Réformer l'Islam? une introduction aux débats contemporains*. Paris : La Découverte.
22. Ghalioun, Burhan. (1997). *Islam et politique, la modernité trahie*. Paris : La Découverte.
23. Harris, Walter. (1994). *Le Maroc au temps des sultans*. Traduit de l'anglais par Paul Odinet. Paris : Balland.
24. Hassan II. (1993). *Mémoires d'un roi. Entretiens avec Éric Laurent*. Paris : Plon.
25. Kaaniche, Habib. (2003). *Pouvoir et religion en Islam*. Paris : Bénévent.

26. Karbal, Nourddine. (2000). Le PJD du soutien critique à l'opposition consultative. Casablanca : Khtartou Lakom.
- قربال، نور الدين. (2000). حزب العدالة و التنمية من المساندة النقدية إلى المعارضة الناصحة. الدار البيضاء: اخترت لكم.
27. Kepel, Gilles. (1994). « Le monde arabe après l'accord israélo-palestinien ». In Kepel, Gilles (dir) Exils et Royaumes Les appartenances au monde arabomusulman aujourd'hui. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
28. Kepel, Gilles. (2003). Jihad : expansion et déclin de l'islamisme. Paris : Gallimard.
29. Lamchichi, Abderrahim. (1997). Le Maghreb face à l'islamisme Le Maghreb entre tentations autoritaires, essor de l'islamisme et demande démocratique. Paris : L'Harmattan.
30. Lamchichi, Abderrahim. (1998). L'islamisme en question(s). Paris : L'Harmattan.
31. Lamchichi, Abderrahim. (2001). Géopolitique de l'islamisme. Paris : L'Harmattan.
32. Lamchichi, Abderrahim. (2001). Islamisme politique. Paris : L'Harmattan.
33. Landau, Paul. (2005). Le sabre et le coran. Monaco : Édition du Rocher.
34. Laroui, Abdellah. (1975). L'Histoire du Maghreb un essai de synthèse. Paris : Petite Collection Maspero.
35. Le Torneau, Roger. (1992). Histoire du Maroc moderne. Aix en province : Publications de l'Université Provence.
36. Lewis, Bernard. (2003). L'islam en crise. Traduit de l'anglais par Carnaude, Jacqueline Paris : Gallimard.
37. Lugan, Bernard. (2000). L'Histoire du Maroc dès origines à nos jours. Paris :

Perrin.

38. Makrroug, Abdellah. (2003). *L'État islamique dernière des ignorances*. Québec : Presses de l'Université Laval.
39. Méchin, Benoît. (1994). *Histoire des Alaouites*. Paris : Perrin.
40. Merad, Ali. (2001). *La tradition musulmane*. Paris : PUF.
41. Mounjib, Maâti. (1992). *La monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir. Hassan II face à l'opposition nationale à l'indépendance à l'État d'exception*. Paris : L'Harmattan.
42. Othmani, Saaddine. (1996). *La participation politique dans la jurisprudence d'Ibn Taymiya*. Casablanca : Éditions Al-Fourkane.
- العثماني، سعد الدين. (1997). *المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية*. الدار البيضاء: منشورات الفرقان.
43. Othmani, Saaddine. (1996). *Les comportements du messager par l'imamat*. Casablanca : Éditions Azzamane.
- العثماني، سعد الدين. (2002). *تصرفات الرسول بالإمامة*. الدار البيضاء: منشورات الزمن.
44. Othmani, Saaddine. (2006). *Pour un Maroc authentique et démocratique*. Casablanca : Palmarès.
45. Poupart, Jean. (1997). «L'entretien de type qualitatif : considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques ». In Poupart, Jean (dir). *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Boucherville : Gaetan Morin.
46. Rissouni, Ahmed. (1990). *La théorie des intentions de la charia chez l'imam Ach-chatibi*. Rabat : Dar Al-Amame.
- الريسوني، أحمد (1990). *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*. الدار البيضاء: دار الأمان.

47. Rissouni, Ahmed. (1998). « Introduction aux buts (Maqasid) de la charia ». In Bendjilali, Boualem (dir) *Les sciences de la charia pour les économistes*. Niamey : Institut Islamique de Recherches et de Formation.

Disponible sur : <http://jurismaroc.xooit.fr/t279-Les-sciences-de-la-Chari-a-pour-les-economistes-les-sources-du-fiqh-ses-principes-et-ses-theories.htm>
(Consulté le : 20 décembre 2008).

48. Rissouni, Ahmed. (1998). « Les sciences de la source du droit musulman ». In Bendjilali, Boualem (dir) *Les sciences de la charia pour les économistes*. Niamey : Institut Islamique de Recherches et de Formation.

Disponible sur : <http://jurismaroc.xooit.fr/t279-Les-sciences-de-la-Chari-a-pour-les-economistes-les-sources-du-fiqh-ses-principes-et-ses-theories.htm>
(Consulté le : 20 décembre 2008).

49. Rissouni, Ahmed. (2000). *À l'origine, il y avait la communauté*. Casablanca : Khtartou Lakom.

الريسوني، أحمد. (2000). *الأمة هي الأصل*. الدار البيضاء: اخترت لكم.

50. Rissouni, Ahmed. (2004). *la mouvance islamique montée ou déclin?*. Casablanca : Éditions Alwane.

الريسوني أحمد. (2004). *الحركة الإسلامية المغربية صعود أم أفول*. الدار البيضاء: منشورات ألوان.

51. Rissouni, Ahmed. (2004). *La pensée intentionnelle ses règles et ses intérêts*. Casablanca : Éditions Alwane.

الريسوني أحمد. (1998). *الفكر المقاصدي قواعده و فوائده*. الدار البيضاء: منشورات الزمن.

52. Rissouni, Ahmed. (2004). *Le pouvoir de la majorité en Islam*. Casablanca : Khtartou Lakom.

الريسوني، أحمد. (2004). *حكم الأغلبية في الإسلام*. الدار البيضاء: اخترت لكم.

53. Rousset, Michel. (1978). *Le royaume du Maroc*. Paris : Berger Levraut.

54. Roy, Olivier. (1990). « Les nouveaux intellectuels islamistes : essai

- d'approche philosophique ». In Kepel, Gilles et Richard, Yanne (dir). Intellectuels et militants de l'islam contemporain. Paris : Seuil.
55. Roy, Olivier. (1992). L'Échec de l'islam politique. Paris : Seuil.
56. Roy, Olivier. (1995). Généalogie de l'islamisme. Paris : Hachette.
57. Roy, Olivier. (2007). Le croissant et le chaos. Paris : Hachette.
58. Roy, Olivier. Richard, Yann. (1990). Intellectuels et militants de l'islam contemporain. Paris : Seuil.
59. Sabourin, Paul. (1997). « La mémoire sociale ». Sociologie et Société. vol 30. N 2.
60. Sabourin, Paul. (2003). « L'analyse de contenu ». In Gauthier, Benoit (dir). Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données. Québec : PUQ.
61. Saïd, Edward. (1980). L'orientalisme : L'Orient créé par l'Occident. Traduit de l'anglais par Malmoud, Catherine : Paris : Seuil.
62. Sfeir, Antoine. (2002). Dictionnaire mondial de l'islamisme. Paris : Plon.
63. Sourdel, Dominique et Sourdel, Janine. (1996). Dictionnaire historique de l'Islam. Paris : PUF.
64. Ternisien, Xavier. (2005). Les frères musulmans. Paris : Fayard.
65. Terrasse, Henri. (1975). Histoire du Maroc. Dès origines à l'Établissement du protectorat français. Casablanca : Éditions Atlantides.
66. Tozy, Mohamed. (1986). « Le roi commandeur des croyants ». In Basri, Driss (dir). Édification d'un État moderne. Le Maroc de Hassan II. Paris : Albin Michel.
67. Tozy, Mohamed. (1999). Monarchie et islam politique au Maroc. Paris : Références Académique.

68. Tozy, Mohamed et Etienne, Bruno. (1985). «Le Da'wa au Maroc prolégomènes Théorico-Historique ». In Carré, Olivier et Dument, Paul (dir). Radicalisme Islamique Tome 2 Maroc Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali.. Paris : L'Harmattan.
69. Vermiren, Pierre. (2002). Le Maroc en transition. Paris : La Découverte.
70. Waterboy, Jean. (1975). Le commandeur des croyants. Paris : PUF.
71. Yacine, Abdessalam. (1989). La voix prophétique. Pas d'éditeur ni de la ville d'édition.
- ياسين، عبد السلام. (1989). المنهاج النبوي. لا إشارة لدار النشر و لا للمدينة.
72. Yatim, Mohamed (dir). (2006). Dix ans de Réforme et d'unicité. Rabat : Top Presse.
- تحت إشراف محمد يتيم (تحت إشراف). (2006). عشر سنوات من التوحيد و الإصلاح. الرباط: طوب بريس.
73. Yatim, Mohamed. (1996). L'action islamique et le choix civilisationnel. Casablanca : Éditions de MRR.
- يتيم، محمد. (1996). العمل الإسلامي و الاختيار الحضاري. الدار البيضاء: منشورات حركة الإصلاح و التجديد.
74. Yatim, Mohamed. (1999). La mouvance islamique entre le culturel et le politique. Casablanca : Éditions Azzamane.
- يتيم، محمد. (1999). الحركة الإسلامية بين الثقافي و السياسي. الدار البيضاء: منشورات الزمن.
75. Zeghal, Malika. (1996). Gardiens de l'islam les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporain. Paris : Presse des Sciences Politiques.
76. Zeghal, Malika. (2003). «Politique et religion au Maroc d'aujourd'hui », article publié sur le site de l'Institut Français des Relations Internationales :
- http://www.ifri.org/files/Moyen_Orient/DT_3_Zeghal.pdf

77. Zeghal, Malika. (2005). Les islamistes marocains, le défi à la monarchie. Paris: La Découverte.

Documents Politiques

1. Allocution produite le 15 Décembre 2000 à l'occasion de la cérémonie d'installation du Conseil supérieur des 'oulama et des Conseils régionaux des 'oulama du Royaume à Tétouan.

Document disponible sur le site du conseil supérieur des 'oulama :

<http://www.almajlis-alilmi.org.ma/fr/Details.aspx?ID=152>

Consulté le : 23 juin 2008.

2. Charte doctrinale du Parti de la Justice et du Développement (PJD), Programme général.

الورقة المذهبية لحزب العدالة و التنمية، البرنامج العام.

3. Manifeste de clôture du congrès national du Parti de la Justice et du Développement (PJD). Salé le 1er octobre 2000.

البيان الختامي للمجلس الوطني لحزب العدالة و التنمية، سلا 1 أكتوبر. 2000.

4. Mémoire du Parti de la Justice et du Développement (PJD) au sujet des élections législatives de 2007.

مذكرة حزب العدالة و التنمية بشأن الانتخابات التشريعية لسنة 2007.

5. Pacte du Mouvement d'Unité et de la Réforme (MUR) 1998.

ميثاق حركة التوحيد و الإصلاح 1998.

6. Repères de la méthode du Parti de la Justice et du Développement (PJD) en réforme politique 2005.

معالم منهج حزب العدالة و التنمية في الإصلاح السياسي 2005.

7. Thèse du sixième congrès du Parti de la Justice et du Développement (PJD).
juillet 2008.

أطروحة المؤتمر السادس لحزب العدالة و التنمية، يوليو 2008.

8. Vision politique du Mouvement d'Unité et de la Réforme (MUR) 1998.

الرؤية السياسية لحركة التوحيد و الإصلاح 1998.