

Université de Montréal

École Pratique des hautes études Paris-Sorbonne-

Un groupe religieux à l'épreuve du parti politique

Sécularisation de l'islamisme au Maroc : Mouvement de l'unicité et de la
réforme-Parti de la justice et du développement [1996-2011]

Par Mohamed FADIL

Faculté de Théologie et de sciences des religions

École doctorale de l'EPHE-Religion et système de pensée.

Option : Sociologie

Thèse présentée en cotutelle en vue de l'obtention des grades de *Philosophiae Doctor*

(Ph.D.) en Sciences des Religions de l'Université de Montréal et de **Docteur en**

Sociologie de l'École Pratique des Hautes Études Paris-Sorbonne

Juillet, 2014

« Copyright », Fadil, 2014

RÉSUMÉ

À travers le monde islamique, une famille de partis politiques que l'on appelle à tort ou à raison « les partis islamistes modérés » enregistre des résultats électoraux exceptionnels chaque fois qu'un de ses membres participe à un scrutin qui comporte un minimum de transparence, notamment en Turquie, au Maroc et en Palestine. Les premières participations des islamistes aux élections des pays du Printemps arabe confirment davantage cette règle, comme l'illustrent les cas de l'Égypte et de la Tunisie.

Sur le plan académique, ce contexte laisse émerger une importante hypothèse. L'évolution de bon nombre d'organisations islamistes en partis politiques qui participent activement à la vie publique de leurs pays serait l'indice d'une sécularisation de ces organisations, animée par une sincère conversion à la démocratie. Cette hypothétique tendance à la sécularisation et la conversion à la démocratie de l'islamisme ferait penser à une expérience remarquablement similaire, que l'on trouve dans le monde chrétien occidental, soit, l'évolution théorique et organisationnelle du christianisme politique qui a donné naissance, en réponse à un long parcours de révisions intellectuelles, à ce que l'on appelle aujourd'hui « la démocratie chrétienne ». L'islamisme modéré serait-il en train d'évoluer vers une sécularisation et une conversion à la démocratie selon un mode similaire à celui qui a donné naissance aux partis démocrates-chrétiens en Occident?

Il est question dans cette thèse, préparée en cotutelle entre l'Université de Montréal au Canada et l'École Pratique des hautes études Paris-Sorbonne en France, de vérifier l'hypothèse susmentionnée dans un contexte bien précis. Notre recherche se limite ainsi à l'étude d'un groupe déterminé du paysage islamiste du Maroc (Parti de la justice et du

développement [PJD] et son mouvement de prédication religieuse Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR]). Cette recherche s'étend de 1996, date de naissance du PJD à 2011, date de son accession au pouvoir au Maroc. Par ailleurs, la reconstitution et l'analyse sociohistorique proposées dans cette recherche remontent en 1969, date de naissance du Mouvement de la jeunesse islamique qui incarne la matrice du groupe à l'étude. La recherche pose des questions bien précises portant très particulièrement sur le devenir du groupe religieux à l'épreuve du parti politique et, par-delà, celle du devenir du religieux à l'épreuve du politique au sein des modes de penser et d'agir de ce groupe.

Pour ce faire, notre recherche adopte un cadre interdisciplinaire conjuguant des approches émanant de la sociologie politique et religieuse et d'autres sciences sociales comme l'histoire et les sciences politiques. Son corpus d'analyse est le fruit d'un travail de terrain effectué lors de plusieurs séjours de recherche effectués au Maroc entre 2008 et 2014. Séjours qui nous ont permis de reconstituer la trame des événements, d'amasser la documentation nécessaire au sein du PJD/MUR, de rencontrer et de mener des entretiens avec des leaders et des idéologues les plus influents de son parcours idéologique et organisationnel.

Mots clés : Islam, islamisme, post-islamisme, sécularisation, démocratie chrétienne, Maroc, jeunesse islamique, unicité et réforme, justice et développement, monarchie, État islamique, démocratie.

ABSTRACT

Throughout the Islamic world, a political family composed of what are rightly or wrongly named “moderate Islamist parties” obtains exceptional results whenever one of its members participates in an election that is minimally transparent (for instance in Turkey, Morocco, Palestine and Egypt). This rule is confirmed by the initial involvements of Islamists in the Arab Spring (in Egypt and Tunisia for example).

Academically, in this context an important hypothesis emerges according to which the evolution of many Islamist organizations into political parties that actively participate in the public life of their countries would indicate that these organizations are undergoing a process of secularization motivated by a sincere conversion to democracy. Islamism’s hypothetical tendency towards secularization and conversion to democracy seems reminiscent of a remarkably similar experience in the Christian West, namely the theoretical and organizational evolution of political Christianity, which gave birth to what is known today as “Christian democracy”, in response to a long series of intellectual revisions. Might moderate Islamism be secularized and converted into democracy in a mode similar to that which gave birth to Christian Democrat parties in the West?

In this thesis, prepared under joint supervision between the University of Montreal in Canada and the Ecole Pratique des Hautes Etudes Paris-Sorbonne in France, the aforementioned hypothesis is verified in a very specific context. The scope of the study is limited to examining a particular group within the Moroccan Islamist landscape—the Parti de la justice et du développement (PJD), as well as its sister outfit devoted to religious

predication, the Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR). This period under consideration ranges from the birth of the PJD in 1996 to its coming to power in 2011. Moreover, the reconstitution and the socio-historical analysis proposed in this study begin in 1969 with the birth of the Mouvement de la jeunesse islamique, from which the group being examined evolved. The study asks very specific questions concerning the fate of the religious movement in response to the challenges of the political party. Further still, it examines the challenging relation of religion and politics in the group's actual modes of thinking and acting.

With this purpose in mind, the study adopts an interdisciplinary framework combining approaches that stem from political and religious sociology as well as other social sciences, such as history and political science. Its analytical corpus is the product of fieldwork research being done during numerous trips to Morocco from 2008 to 2014. These trips made it possible to reconstitute a timeline of events and to gather necessary documentation from the PJD/MUR. It also provided the opportunity to meet and interview leaders and ideologues that are most influential in the ideological and organizational evolution of the movement.

Key words: Islam, Islamism, Post-Islamism, secularization, Christian democracy, Morocco, Islamic youth, unicity and reform, justice and development, monarchy, Islamic state, democracy.

ملخص

على امتداد العالم الإسلامي، ما فتئت هذه العائلة من الأحزاب التي ندعوها عن خطئ أو عن صواب بالأحزاب الإسلامية المعتدلة تحقق، فيما يشبه القاعدة، نتائج مميزة متى ما شارك أحد ممثليها في انتخابات تضمن الحد الأدنى من النزاهة و الشفافية (حالة تركيا، المغرب، الأردن، فلسطين، مصر...). هذه القاعدة ستؤكدها المشاركات الانتخابية الأولى لإسلامي بلدان الربيع العربي (حالات تونس و مصر).

على المستوى الأكاديمي سيسمح سياق اكتساح الأحزاب الإسلامية للانتخابات البرلمانية في بلدان العالم الإسلامي بانبثاق فرضية مهمة يتجلى مضمونها في كون إعادة انتظام عدد كبير من التنظيمات الإسلامية في أحزاب سياسية تشارك بفاعلية كبيرة في العملية السياسية ببلدانها ربما يشكل مؤشرا على خضوع هذه التنظيمات لعملية دهرنة (sécularisation) معززة باعتناق حقيقي للديمقراطية. فرضية دهرنة الحركة الإسلامية و اعتناقها للديمقراطية هذه تدعو لاستحضار تجربة مماثلة على نحو كبير لولا أن أطوارها جرت بالعالم المسيحي الغربي. يتعلق الأمر بالتطور النظري و التنظيمي لعدد من تيارات المسيحية السياسية، تطور سمح بعد مسار طويل من المراجعات الفكرية بتشكيل ما نسميه اليوم بتيار الديمقراطية المسيحية بالغرب. هل تكون إذن أحزاب الحركة الإسلامية المعتدلة بصدد تكرار نفس المسار الذي سمح بتشكيل الأحزاب الديمقراطية المسيحية بالغرب، لكن بدار الإسلام هذه المرة؟

تسعى هذه الأطروحة المعدة وفق برنامج مشترك (cotutelle) بين جامعة مونتريال بكندا و المدرسة التطبيقية للدراسات العليا باريس-السوربون بفرنسا إلى اختبار الفرضية المذكورة في سياق محدد للغاية إذ تكتفي بدراسة تنظيم إسلامي محدد من ضمن المجال الواسع للحركة الإسلامية بالمغرب (حزب

العدالة و التنمية و حركته الدعوية و الدينية حركة التوحيد و الإصلاح) في فترة محددة تتراوح ما بين لحظة ميلاد الحزب سنة 1996 و لحظة وصوله للمسؤولية الحكومية سنة 2011 وفق عمق تاريخي يمتد لسنة 1969 التي تشكل لحظة ميلاد حركة الشبيبة الإسلامية باعتبارها الحركة الأم للتنظيم المدروس. في إطار هذه الدراسة، تثير الأطروحة أسئلة محددة تتعلق بمستقبل الحركة الدينية أمام اختبار الحزب السياسي و بالتالي بمستقبل الديني في مواجهة اكتساح السياسي على مستوى خطاب و ممارسة الحزب و الحركة.

لتحقيق هذا الهدف تتبنى هذه الدراسة إطارا بين-مناهجيا (interdisciplinaire) يدمج مقاربات تنتمي لعلم الاجتماع الديني و السياسي بالإضافة لعلم اجتماعية أخرى كالتاريخ و العلوم السياسية. يتشكل المتن البحثي لهذه الأطروحة من نتائج دراسات ميدانية قمنا بإنجازها بين سنتي 2008 و 2012 بالمغرب. من خلال هذه الدراسات الميدانية، قمنا بإعادة تجميع و تركيب تاريخ و أدبيات التنظيم المدروس و لقاء و محاوراة القادة و المنظرين الأكثر تأثيرا في مساره النظري و التنظيمي.

كلمات مفاتيح: إسلام، حركات إسلامية، إسلام سياسي، ما بعد الإسلام السياسي، ديمقراطية مسيحية، دهرنة، مغرب، شبيبة إسلامية، توحيد و إصلاح، عدالة و تنمية، ملكية، دولة إسلامية، ديمقراطية.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
ABSTRACT	iii
ملخص	v
TABLE DES MATIÈRES	vii
LISTE DES ACRONYMES	xii
GLOSSAIRE DES TERMES ARABES	xiv
LISTE DES SCHÉMAS	xvi
LISTE DES TABLEAUX	xvii
14TCHRONOLOGIE POLITIQUE DU MAROC CONTEMPORAIN (1912-2011)	xviii
DÉDICACE	xxi
REMERCIEMENTS	xxii
<i>INTRODUCTION GÉNÉRALE</i>	1
<i>PREMIÈRE PARTIE</i>	10
<i>CONSIDÉRATIONS D'ORDRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE</i>	10
UPROPOS LIMINAIRES	11
SECTION I. ISLAMISME : GÉNÉALOGIE, ORIGINES ET DEVENIR	12
I. ISLAMISME : GÉNÉALOGIE D'UN CONCEPT	12
II. AUX ORIGINES DE L'ISLAMISME	19
III. DE L'ISLAMISME AU POST-ISLAMISME	29
SECTION II. LES PARTIS ISLAMISTES : UN APPRENTISSAGE DE LA DÉMOCRATIE?	36
I. LES PARTIS ISLAMISTIQUES TURCS : GÉRER L'HÉRITAGE DE L'EMPIRE	38
I.1. Des « Jeunes-Ottomans » face à des « Jeunes-Turcs »	39

I.2.	De l'Erbakanisme à l'Erdoganisme _____	42
I.2.1.	Parti de l'ordre national (<i>Milli Nizam Partisi</i> , MNP) _____	43
I.2.2.	Parti du salut national (<i>Milli Selamet partisi</i> , MSP) _____	44
I.2.3.	Parti de la prospérité (<i>Refah Partisi</i> , RP) _____	44
II.	PARTI DE LA LIBÉRATION ISLAMIQUE (<i>HIZB AT-TAHRIR</i>) : RÉINSTAURER LE CALIFAT _____	46
III.	LES PARTIS ISLAMISTES CHIITES : DÉFENDRE LA COMMUNAUTÉ _____	49
III.1.	Parti de la prédication (<i>Hizb Ad-Da'wa</i>) _____	51
III.2.	Parti de Dieu (<i>Hezbollah</i>) _____	54
IV.	LES PARTIS DE LA JUSTICE ET DU DÉVELOPPEMENT : LE SOCIOÉCONOMIQUE EN AVANCE SUR LE RELIGIEUX _____	57
IV.1.	Parti de la justice et du développement en Turquie (<i>Adalet ve Kalkinma Partisi</i> , (AKP)) _____	59
V.	LES PARTIS SALAFISTES POST-PRINTEMPS ARABE : UN PRAGMATISME POLITIQUE SANS CADRE IDÉOLOGIQUE _____	61
V.1.	Parti de la Lumière (<i>Hizb An-Nour</i>) en Égypte _____	62
SECTION III. LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE : DEVENIR DE L'ISLAMISME? _____		64
I.	LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE : BRÈVE HISTOIRE _____	64
I.1.	Première démocratie chrétienne _____	73
I.2.	Seconde démocratie chrétienne _____	75
I.3.	La démocratie chrétienne au XXe siècle _____	79
II.	LES PARTIS ISLAMISTES MODÉRÉS : DES DÉMOCRATES MUSULMANS? _____	82
II.1.	Ferjani : Les limites d'une conversion islamiste à la démocratie _____	83
II.2.	William Hale : L'AKP turc au miroir de la démocratie chrétienne _____	89
SECTIONS IV. CONSIDÉRATIONS D'ORDRE MÉTHODOLOGIQUES _____		96
I.	QUESTIONS DE LA RECHERCHE _____	96
II.	HYPOTHÈSE GÉNÉRALE DE LA RECHERCHE _____	97
III.	LIMITES DE LA RECHERCHE _____	98
IV.	CORPUS DE LA RECHERCHE _____	99
IV.1.	Manière de procéder _____	100
IV.1.1.	Recherches documentaires sur place _____	100
IV.1.2.	Recherche documentaire sur le Web _____	101
IV.1.3.	Entrevues/Entretiens _____	104
IV.2.	Contenu du corpus _____	110
IV.2.1.	Documents théoriques et politiques _____	110
IV.2.2.	Écrits de leaders et d'idéologues du groupe _____	112
IV.2.3.	Biographies et mémoires _____	114
IV.2.4.	Contenu d'entretiens _____	115
IV.3.	Analyse du Corpus _____	115
IV.3.1.	Pré-analyse _____	115
IV.3.2.	Exploitation de matériaux _____	116
IV.3.3.	Traitement des résultats _____	116
V.	APPROCHES D'ANALYSE _____	117
DEUXIÈME PARTIE _____		120
DE LA CHABIBA AU PJD (1969-1996) : ESSAI DE RECONSTITUTION CONTEXTUELLE ET SOCIOHISTORIQUE _____		120
CHAPITRE I. AU PAYS DU COMMANDEUR DES CROYANTS _____		121

ISLAM ET POLITIQUE AU MAROC : PORTRAIT SOCIOHISTORIQUE	121
UPROPOS LIMINAIRES	121
SECTION I. LE CHAMP RELIGIEUX : AUX ORIGINES D'UN CONCEPT	122
SECTION II. ISLAM ET POLITIQUE AU MAROC : ESSAI DE RECONSTITUTION SOCIOHISTORIQUE	133
I. LE MAROC PRÉCOLONIAL (AVANT 1912)	134
I.1. Un Islam marocain	135
I.2. Les oulémas	140
I.3. Les zaouïas	142
II. LE MAROC COLONIAL (1912-1956)	144
II.1. La politique musulmane de Lyautey	144
II.2. Le salafisme	147
II.3. Retour du sultan	152
II.4. Le sultan charif	154
III. LE MAROC POSTCOLONIAL (DEPUIS 1956)	157
III.1. Subordination des oulémas	158
III.2. Transformation de la zaouïa	160
III.3. D'un salafisme à l'autre	162
III.4. Le roi Commandeur des croyants	164
UConclusion	171
CHAPITRE II. LA CHABIBA (1969-1981)	173
MOUVEMENT DE LA JEUNESSE ISLAMIQUE : DE LA NAISSANCE À LA DISPERSION	173
UPROPOS LIMINAIRES	173
SECTION I. AU DÉBUT, IL Y AVAIT ABDELKRIM MOUTI'	174
I. ABDELKRIM MOUTI' : LE PARRAIN	177
II. LA CHABIBA : NAISSANCE ET ÉVOLUTION (1969-1975)	188
SECTION II. LA CHABIBA : PHASE DE DISPERSION (1975-1981)	199
I. L'AFFAIRE BENJELLOUN (1975) : LE DÉBUT DE LA FIN	200
II. DISPERSION DE LA CHABIBA	202
SECTION III. LA CHABIBA : ZONES DE CONFUSION	207
I. LA CHABIBA ET LA VIOLENCE	207
II. LA CHABIBA ET LE RÉGIME	214
III. LA CHABIBA ET LE PAYSAGE ISLAMISTE MAROCAIN	217
UCONCLUSION	221
CHAPITRE III. LA JAMA'A/AL-ISLAH (1981-1996)	224
RÉVISION DE L'HÉRITAGE DE LA CHABIBA : LE CHEMIN VERS LE PJD	224
UPROPOS LIMINAIRES	224
SECTION I. LA JAMA'A (1981-1992) : RÉVISION DE L'HÉRITAGE DE LA CHABIBA	225
I. LA JAMA'A (1981) : EN QUÊTE D'UNE LÉGITIMITÉ	226
II. LA JAMA'A : RÉVISIONS THÉORIQUES	228
III. LES NOUVEAUX IDÉOLOGUES DE LA JAMA'A	233
II.1. Yatim et le choix civilisationnel (<i>al-khiyar al-hadari</i>)	234

II.2.	Raïssouni et la théorie des intentions (<i>nadariyyate al-maqassid</i>)	243
II.3.	Othmani et la jurisprudence prédicative (<i>al-fiqh ad-da'awi</i>)	249
SECTION II.	AL-ISLAH (1992-1996) : LE CHEMIN VERS LE PJD	253
I.	À LA RECHERCHE D'UN PARTI	256
I.1.	Abdelilah Benkirane : Le négociateur	256
I.2.	Des tentatives avortées	259
II.	À LA RECHERCHE D'UN PARRAIN	265
II.1.	Abdelkrim Khatib : Le cheval de Troie	266
II.2.	Naissance du PJD	268
U	CONCLUSION	275
TROISIÈME PARTIE		277
LE PJD/MUR (1996-2011) : LE RELIGIEUX À L'ÉPREUVE DU POLITIQUE		277
CHAPITRE I. LE MOUVEMENT RELIGIEUX ET LE PARTI POLITIQUE		278
LE PJD/MUR (1996-2011) : SIGNES DE PISTES		278
U	PROPOS LIMINAIRES	278
SECTION I.	DE QUELLE SÉCULARISATION PARLE-T-ON?	279
I.	VERS UNE SOCIOLOGIE DE LA SÉCULARISATION	280
II.	VERS UNE THÉORIE CRITIQUE DE LA SÉCULARISATION	287
SECTION II.	RECONSTITUTION THÉORIQUE ET STRUCTURELLE	293
I.	LA CONTRIBUTION (<i>AL-MOUSAHAMA</i>)	294
II.	LA SPÉCIALISATION (<i>AT-TAKHASSOS</i>)	296
III.	LE MOUVEMENT ET LE PARTI	298
III.1.	Le MUR : Un mouvement religieux de projet politique	301
III.2.	Le PJD : Un parti politique de projet religieux	302
SECTION III.	LE PJD : RECONSTITUTION SOCIOPOLITIQUE	305
I.	PÉRIODE DE MÉFIANCE (1996-2003)	306
I.1.	Congrès extraordinaire du MPCD (1996)	306
I.2.	Scrutin législatif de 1997	307
I.3.	Gouvernement de l'alternance (1997)	312
I.4.	Congrès ordinaire du MPCD (1998)	313
I.5.	Projet de réforme de la moudawwana (1999-2000)	314
I.6.	Opposition au gouvernement de l'alternance (2000)	316
I.7.	Scrutin législatif de 2002	317
II.	PÉRIODE DE DÉTERMINATION (2003-2011)	323
II.1.	Congrès ordinaire du PJD (2003)	323
II.2.	Scrutin législatif de 2007	323
II.3.	Congrès ordinaire du PJD (2008)	328
II.4.	Printemps arabe : Mouvement du 20 février	329
II.5.	Scrutin législatif de 2011	330
U	CONCLUSION	345
CHAPITRE II. LES ISLAMISTES DE SA MAJESTÉ		348
LE PJD/MUR ET L'ISLAMITÉ DE L'ÉTAT		348

UPROPOS LIMINAIRES	348
SECTION I. DE QUEL ÉTAT ISLAMIQUE PARLE-T-ON?	349
I. ÉTAT ISLAMIQUE : PERSPECTIVES CONCEPTUELLES ET HISTORIQUES	350
II. ÉTAT ISLAMIQUE : PERSPECTIVES THÉOLOGIQUES	355
SECTION II. LE PJD/MUR ET L'ISLAMITÉ DE L'ÉTAT	364
I. LA COMMANDERIE DES CROYANTS : UN CHOIX PRAGMATIQUE	365
II. AU-DELÀ DE LA COMMANDERIE DES CROYANTS	376
II.1. Le MUR : Le califat selon la voix prophétique	377
II.2. Mohamed Yatim : Le califat à l'épreuve de l'histoire	380
II.3. PJD/Othmani : Un État au caractère civique (dawla madaniyya)	385
UConclusion	397
CHAPITRE III. DES DÉMOCRATES ILLIBÉRAUX P361F	400
LE PJD/MUR ET LA DÉMOCRATIE	400
UPROPOS LIMINAIRES	400
SECTION I. DE QUELLE DÉMOCRATIE PARLE-T-ON?	401
I. LA DÉMOCRATIE : PERSPECTIVES SOCIOHISTORIQUES	402
II. LA DÉMOCRATIE : PERSPECTIVES CRITIQUES	405
SECTION II. ISLAM, ISLAMISME ET DÉMOCRATIE	412
I. RÉFORME AVORTÉE : À L'ENCONTRE DE LA MODERNITÉ	414
II. DES MAÎTRES ET DES DISCIPLES	416
III. LA DÉMOCRATIE À L'ÉPREUVE DE LA CHOURA	420
III.1. La choura : perspectives théoriques	421
III.2. Notre démocratie est la choura	428
SECTION III. LE PJD/MUR : LA DÉMOCRATIE AU SERVICE DE LA CHOURA	432
I. ADAPTATIONS THÉORIQUES	432
II. ADAPTATIONS POLITIQUES	440
UConclusion	458
CONCLUSION GÉNÉRALE	460
BIBLIOGRAPHIE	473

LISTE DES ACRONYMES

Nom d'origine	Nom en français	Acronyme
جمعية الجماعة الإسلامية <i>Jam'iyat al-Jama'a Al-Islamiyya</i>	Association du groupe islamique	la Jama'a
<i>Ittihad ve Terakki</i>	Comité union et progrès	le CUP
جماعة العدل و الإحسان <i>Jama'at Al-'adl Wal-Ihsane</i>	Groupe de l'équité et du bel-agir	Al-'adl
مجموعة التبين <i>Majmou'at At-Tabayyoun</i>	Groupe de la preuve	At-Tabayyoun
جماعة الإخوان المسلمين <i>Jama'at Al-Ikhawane Al-Mouslimine</i>	Groupe des Frères musulmans	Al-Ikhwane
رابطة المستقبل الإسلامي <i>Rabitat Al-Moustakbal Al-Islami</i>	Ligue du devenir Islamique	Ar-Rabita
أفواج المقاومة الإسلامية <i>Afwaj Al-Moukawama Al-Islamiyya</i>	Bataillons de la résistance islamique	AMAL
حركة التوحيد و الإصلاح <i>Harakat At-Tawhid Wal-Islah</i>	Mouvement de l'unicité et de la réforme	le MUR
حركة الشبيبة الإسلامية <i>Harakat Ach-Chabiba Al-Islamiyya</i>	Mouvement de la jeunesse islamique	la Chabiba
حركة الإصلاح و التجديد <i>Harakat Al-Islah Wat-Tajdid</i>	Mouvement de la réforme et du renouveau	Al-Islah
حركة المحرومين <i>Harakate al-Mahroumin</i>	Mouvement des déshérités	le MD
الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية <i>Al-haraka Ach-cha'biya Ad-Doustouriyya Ad-Dimokratiyya</i>	Mouvement populaire constitutionnel et démocratique	le MPCD
حزب الله <i>Hezbollah</i>	Parti de Dieu	le Hezbollah

حزب الاستقلال <i>Hizb Al-Istiqlal</i>	Parti de l'indépendance	le PI
<i>Milli Nizam Partisi</i>	Parti de l'ordre national	le MNP
<i>Saadet Partisi</i>	Parti de la félicité	le SP
Adalet Partisi	parti de la justice	L'AP
Adalet ve Kalkinma Partisi	Parti de la justice et du développement (Turquie)	l'AKP
حزب العدالة و التنمية <i>Hizb Al-'adala Wat-Tanmiyya</i>	Parti de la justice et du développement	le PJD
حزب التحرير الإسلامي <i>Hizb at-Tahrir</i>	Parti de la libération islamique (Maroc)	At-Tahrir
حزب النور <i>Hizb An-Nour</i>	Parti de la lumière	An-Nour
حزب الدعوة <i>Hizb Ad-Da'wa</i>	Parti de la prédication	Ad-Da'wa
<i>Refah Partisi</i>	Parti de la prospérité	le RP
<i>Fazilet Partisi</i>	Parti de la vertu	le FP
Özgürlük ve uzlaştırma Partisi	Parti de liberté et de conciliation	L'OUP
حزب التجديد الوطني <i>Hizb At-Tajdid Al-Watani</i>	Parti de renouveau national	le PRN
Demokrat Partisi	Parti démocrate	le DP
ULUSAL KALKINMA PARTISI	Parti du développement national	L'UKP
حزب التقدم و الاشتراكية <i>Hizb At-Takaddoum Wal-Ichtirakiyya</i>	Parti du progrès et du socialisme	le PPS
<i>Milli Selamet Partisi</i>	Parti du salut national	le MSP
الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية <i>Al-itihad Al-Ichtiraki Lil-Kouwwate Ach-cha'biyya</i>	Union socialiste des forces populaires	l'USFP

GLOSSAIRE DES TERMES ARABES

Termes arabes	Signification en français
'adala	عدالة Justice
'adl	عدل Équité
'alim	عالم Docteur de la loi
'oulama	علماء Docteurs de la loi
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/prosélytisme
Dar al-islam	دار الإسلام Foyer de l'islam
Dawla islamiyya	دولة إسلامية État islamique
Dîne	دين Religion
Fatwa	فتوى Avis juridique religieux
Fiqh	فقه Jurisprudence
Hadith	حديث Paroles du prophète de l'islam
Hakimiyya	حاكمية Souveraineté
Hizb	حزب Parti
Hourma	حرمة Inviolabilité
Ijma'	إجماع Consensus
Ijtihad	اجتهاد Effort intellectuel-interprétation

<i>Islah</i>	إصلاح	Réforme
<i>Jahiliyya</i>	جاهلية	Ignorance/période antéislamique
<i>Jama'a</i>	جماعة	Groupe
<i>Jihad</i>	جهاد	Guerre sainte
<i>Koufr</i>	كفر	Impiété
<i>Mafassid</i>	مفاسد	Dommmages
<i>Malik</i>	ملك	Roi
<i>Maqassid</i>	مقاصد	Intentions
<i>Maslaha a'mma</i>	مصلحة عامة	Intérêt général
<i>Massalih</i>	مصالح	Intérêts
<i>Moudawana</i>	مدونة	Loi des statuts personnels
<i>Moujahid</i>	مجاهد	Combattant de foi
<i>Mouqaddas</i>	مقدس	Sacré
<i>Nahda</i>	نهضة	Renaissance
<i>Oumma</i>	أمة	Nation/ communauté
<i>Tabayyoun</i>	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

LISTE DES SCHÉMAS

Schéma I.	Dissidence du Groupe de la Preuve (1978).	P. 204
Schéma II.	Dispersion du Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba).	P. 206
Schéma III.	La Jama'a change de nom (1992).	P. 254
Schéma IV.	Formation de la Ligue du devenir islamique (1994).	P. 271
Schéma V.	Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR).	P. 273
Schéma VI.	Parti de la justice et du développement (PJD).	P. 274
Schéma VII.	Système organisationnel du PJD.	P. 442
Schéma VIII.	Instances locales du PJD.	P. 443
Schéma IV.	Instances territoriales du PJD.	P. 445
Schéma X.	Instances régionales du PJD.	P. 448
Schéma XI.	Instances centrales du PJD.	P. 449
Schéma XII.	Instances nationales du PJD.	p. 452

LISTE DES TABLEAUX

Tableau I.	Axes thématiques du programme électoral du MPCD (1997).	P. 309
Tableau II.	Profil des candidats du MPCD au scrutin de 1997.	P. 310
Tableau III.	Élus parlementaires du MPCD-PJD (1997-2002).	P. 311
Tableau IV.	Axes thématiques du programme électoral du PJD (2002).	P. 318
Tableau V.	Élus parlementaires du PJD (2002-2007).	P. 320
Tableau VI.	Axes et indicateurs du Programmes électoral du PJD (2007).	P. 324
Tableau VII.	Élus parlementaires du PJD (2007-2011).	P. 325
Tableau VIII.	Axes et indicateurs du programme électoral du PJD (2011).	P. 331
Tableau IX.	Élus parlementaires du PJD au scrutin de 2011.	P. 333
Tableau X.	Profil socioprofessionnel des élus du PJD au scrutin de 2011.	P. 338
Tableau XI.	Formation politique du gouvernement de 2011.	P. 339
Tableau XII.	Liste des ministres du PJD.	P. 339

CHRONOLOGIE POLITIQUE DU MAROC CONTEMPORAIN (1912-2011)

1912	Signature du traité du protectorat qui mit le Maroc sous le contrôle français. L'Espagne contrôle le Nord et le Sud du pays.
1927	Mohamed Ben Youssef devient sultan du Maroc.
1944	Le mouvement national marocain publie son manifeste pour l'indépendance du Maroc. Instauration du Parti de l'indépendance (PI).
1953	Le Sultan Mohamed ben Youssef est déporté par l'administration coloniale. Les émeutes envahissent le Maroc.
1956	Signature de l'accord d'Aix-Liban qui mit fin au protectorat français sur le Maroc.
1957	Le sultan Mohamed Ben Youssef prend le titre de roi Mohamed V.
1959	Scission au sein du Parti de l'Indépendance. Naissance de l'Union nationale des forces populaires (UNFP) sous la direction du leader socialiste Mehdi Ben Barka.
	Instauration du Mouvement populaire (MP) par Mahjoubi Ahardane et Abdelkrim Khatib.
1961	Décès du roi Mohamed V. Hassan II accède au trône.

1962	Adoption de la première constitution marocaine. Celle-ci attribue au roi de ce pays le titre du commandeur des croyants.
1965	Déclaration d'état d'urgence au Maroc. Enlèvement et assassinat du leader de l'opposition socialiste Ben Barka à Paris.
1966	Instauration du Mouvement populaire constitutionnel démocratique (MPCD) par Abdelkrim Khatib.
1969	Instauration du Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba) par Abdelkrim Mouti'.
1974	Abdeslam Yacine, futur chef du Groupe équité et bel-agir publie une lettre ouverte au roi intitulée : « L'Islam ou le déluge » où il incite le roi à instaurer un régime islamique au pays.
1975	Assassinat du leader socialiste Omar Benjelloun. La Chabiba est soupçonnée. Son chef Abdelkrim Mouti' fuit le Maroc.
1981	Instauration de l'Association du groupe islamique (la Jama'a) par des ex-membres de la Chabiba, dont Abdelilah Benkirane, Mohamed Yatim, Saaddine Othmani et d'autres.
1992	La Jama'a change de nom en Mouvement de la réforme et de renouveau (Al-Islah).
1996	Unification du Mouvement de la réforme et de renouveau (Al-Islah) avec la Ligue de devenir Islamique (Ar-Rabita) dans le Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR) et entrée des milliers de ses partisans dans le Mouvement populaire constitutionnel démocratique (MPCD) d'Abdelkrim Khatib (congrès extraordinaire du MPCD).
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 nommé : Gouvernement d'alternance démocratique.
	Congrès ordinaire du Mouvement Populaire Constitutionnel Démocratique (MPCD). Le MPCD change de nom en Parti de la justice et du développement (PJD).
1999	Décès du roi Hassan II et intronisation du roi Mohamed VI.

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. Des peines de mort et de longues durées sont prononcées contre des membres d' <i>as-salafiyya al-jihadiyya</i> « le Salafisme jihadiste », jugés impliqués dans les attentats. Cinquième congrès du PJD : Saaddine Othmani est élu secrétaire général du parti.
2004	Création de l'Instance équité et réconciliation IER, chargée de recueillir les témoignages des victimes des « années de plomb » au Maroc.
2005	Adoption d'une nouvelle loi de la famille qui instaure de grands changements sur le statut de la femme au Maroc.
2007	Le PJD garde sa position comme première force d'opposition au parlement marocain avec 46 sièges.
2008	Sixième congrès du PJD. Abdelilah Benkirane est élu secrétaire général du parti.
2011	Instauration du Mouvement du 20 février, version marocaine des mouvements du Printemps arabe. Le roi Mohamed VI propose une réforme constitutionnelle qui sera adoptée en juin 2011. Scrutin législatif : le PJD remporte les élections avec 107 sièges. Abdelilah Benkirane chef du PJD est nommé chef du gouvernement marocain.

DÉDICACE

À la mémoire de mon père

REMERCIEMENTS

Cette belle aventure aurait été difficilement envisageable sans des personnes envers qui j'éprouve une reconnaissance toute spéciale :

Ma directrice de recherche à l'Université de Montréal, la professeure Solange Lefebvre qui a dirigé mes travaux avec beaucoup de disponibilité, de tact et d'intérêt et qui a toujours su transformer les difficultés rencontrées en une expérience enrichissante. Je lui suis reconnaissant de m'avoir assuré un encadrement rigoureux en me donnant toutefois la possibilité de trouver par moi-même mon cheminement personnel. Mon directeur de recherche à l'École pratique des Hautes Études Paris-Sorbonne, le professeur Pierre-Jean Luizard qui, malgré ses occupations, a accepté de prendre la codirection de cette thèse. Je lui suis reconnaissant pour le temps et la patience qu'il m'a accordés à travers nos rencontres à Paris et nos appels téléphoniques Paris-Montréal. De même que Madame Lefebvre, Monsieur Luizard n'a ménagé ni ses commentaires, toujours judicieux et rigoureux, ni ses encouragements. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma profonde reconnaissance.

Mes professeurs, aux institutions universitaires que j'ai fréquentées en préparant cette thèse, qui ont laissé, chacun à sa manière, une trace sur ma formation académique. Mes pensées vont très particulièrement aux professeurs Patrice Brodeur, Robert David, Guy-Robert St-Arnaud et Jean-Marc Charron de la Faculté de théologie et des sciences des religions de l'Université de Montréal. Jean-Guy Vaillancourt, Paul Sabourin et Jean Poupart du Département de Sociologie de l'Université de Montréal. Mohammad Ali Amir-

Moezzi et Mohammed Hocine Benkheïra de l'École Pratique des Hautes Études à Paris.
Farhad Khosrokhavar de l'École des Hautes Études en Sciences sociales à Paris.

Mes sincères remerciements sont adressés à mes interviewés; leaders et membres du parti de la Justice et du Développement (PJD), du Mouvement d'Unité et de la Réforme (MUR) et des autres organisations politiques et de la société civile au Maroc (Équité et Bel-Agir, AMDH, ADFM, Amnesty International...). Mes pensées vont très particulièrement à Monsieur Mustapha Khalfi, ministre de communication au nom du PJD pour m'avoir permis de passer un séjour de travail documentaire aux archives du journal At-Tajdid, Monsieur Mohamed Hamdaoui, président du MUR, Monsieur Saaddine Othmani ex-Secrétaire général du PJD et ministre des Affaires étrangères en son nom et Monsieur Mohamed Yatim leader et idéologue du PJD-MUR pour le temps précieux qu'ils m'ont consacré, malgré leurs occupations. Je souhaite également remercier le Centre de Recherche en Sciences sociales (CRSH) au Canada pour le généreux financement qu'il m'a accordé pour effectuer cette recherche. Je n'omets pas non plus mes correcteurs Christine Richard et Yvan S. Gosselin pour leur rôle déterminant dans la sortie finale de cette thèse.

Enfin, les mots les plus simples étant les plus forts, j'adresse toute mon affection à ma famille au Maroc; ma mère Latifa, mes sœurs Badia, Hakima et Chadia, mes Frères Khalid, Hassan, Mouhcine et Jelloun...Une pensée toute spéciale pour mon père qui n'a pas vécu pour assister à l'aboutissement de mon travail, mais je sais qu'il en aurait été très fier...Je ne saurais terminer sans adresser une pensée à mes amis qui m'ont été, chacun à sa manière, une source d'inspiration. Je m'abstiens de les nommer tellement la liste est longue...Je nommerai tout de même Abdelkader Afqir à Fès, Aziz Qmichchou à Rabat, Fouzia Boulenouar, Abdelatif Benbounou et David Nabais à Paris, Amanda Jéquier à Lausanne, Nadia Zouaoui, Abdelatif Belkhadir, Abdellah Jada, Mouloud Kebache et Louis-Charles Gagnon-Tessier à Montréal.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

En 1928, le jeune instituteur égyptien Hassan Al-Banna instaura dans la petite ville d'Ismaïlia en Égypte *jama'at Al-Ikhwān Al-Mousslimoun* (le groupe des Frères musulmans). Quelques années seulement après sa création, le petit groupe religieux de la petite ville évoluera en un vaste réseau politico-religieux couvrant tout le pays et réclamant « une réorganisation de la société à partir d'un État vraiment islamique » (Roy [1995], p. 39). La politisation excessive du champ d'action du groupe des Frères musulmans l'amènera à une confrontation ouverte avec le régime politique égyptien sous la monarchie comme sous la république (à partir de 1952)¹. Confrontation conduisit le groupe à une période de déclin organisationnel.

Paradoxalement, ce déclin organisationnel interne des Frères musulmans coïncidera avec une période d'expansion islamiste² à une échelle transnationale (Richard [2007]). Pendant les années soixante et soixante-dix, le monde islamique, en particulier arabe, fut emporté par une vague de groupes politico-religieux qui reproduisent à leur manière l'expérience des Frères musulmans dans un cadre interétatique. Les écrits des idéologues de ce groupe

¹ En 1949, Hassan Al-Banna est assassiné par des agents du pouvoir, son groupe est dissout. Après une courte période de rapprochement avec le régime de Nasser, issue du mouvement des officiers libres (1952), les disciples d'Hassan Al-Banna avaient rendez-vous avec une nouvelle confrontation, mais cette fois-ci avec la république égyptienne naissante. Le régime de Nasser mena une guerre bec et ongles contre les dirigeants et les adeptes du groupe.

² Nous avons conscience de la polysémie de ce concept. C'est pourquoi nous consacrons une bonne partie du premier chapitre de cette thèse à la reconstitution d'une généalogie de ce concept et de ses variantes ainsi que la justification du cadre conceptuel.

(principalement d'Hassan Al-Banna et de Sayed Qutb plus tard) incarnent désormais la constitution et la feuille de route de la majorité des groupes fondés dans ce contexte (Roy [1995]).

En dépit de leurs références communes ramenant généalogiquement à la documentation des Frères musulmans, ces groupes islamistes s'imprégneront de leurs contextes d'émergence et créeront des trajectoires historiques plus ou moins singulières. À travers ce processus de socialisation et d'acculturation, l'islamisme de la première génération subira plusieurs mutations, lesquelles donneront naissance à des formules plus radicales ou plus modérées comparées à la version initiale. Dans la foulée, « les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix vont apporter une nouvelle génération d'idéologues de l'islamisme (Tourabi au Soudan, Ghannouchi en Tunisie, Raissouni au Maroc, etc.) qui prennent leurs distances avec le référentiel traditionnel » (Tozy [1999], p.172). Des concepts tels que « parti politique », « participation politique », « démocratie » sont désormais présents dans la documentation afférente. L'islamisme produit « ses propres idéologues qui négocient en son nom l'inscription dans la modernité » (*ibid.*).

Ce processus de négociation avec la modernité entrainera l'intégration interne d'une bonne partie des organisations islamistes dans la sphère politique de leur pays³. La dernière décennie verra une véritable expansion électorale de cette fraction de l'islamisme. Partout dans le monde islamique, cette famille de partis que l'on appelle à tort ou à raison « les partis islamistes modérés » réalise des résultats exceptionnels chaque fois qu'un de ses membres participe à des élections qui comportent un minimum de transparence (voir les cas de la Turquie, du Maroc, de la Palestine, de l'Égypte, etc.). Les premières participations des islamistes aux pays du Printemps arabe confirmeront davantage cette tendance (le cas de l'Égypte et de la Tunisie).

³ Nous soulignons que les premières participations politiques des mouvements islamistes remontent aux années soixante et soixante-dix comme dans le cas des branches syrienne (sous la direction d'Issam Al-Attar), jordanienne (sous la direction d'Ishaq Al-Farhane) et irakienne (sous la direction d'Abdelkarim Zidane) des Frères musulmans, de l'Union islamique au Soudan (sous la direction d'Hassan Tourabi), du Groupe Islamique au Pakistan (sous la direction d'Abou Al-A'la Al-Mawdoudi), etc. Par contre, ces participations ne traduisaient aucune tendance déclarée de ces mouvements à opérer en tant que partis politiques reconnaissant les modes modernes de la pratique politique. Elles se déroulaient dans certains cas à travers d'autres partis politiques avec qui ces mouvements étaient en alliance, déclarée ou non. Dans d'autres cas, ces mouvements présentaient des membres aux élections comme candidats sans appartenance partisane. Pour plus d'information, voir : (At-Tahhane [1984]).

Sur le plan académique, ce tournant laisse émerger une hypothèse fascinante. Celle-ci cherche à démontrer que cette évolution idéologique de l'islamisme ayant donné naissance à ce que l'on appelle désormais « l'islamisme modéré » serait un indice d'une sécularisation de ces mouvements, animée par une conversion à la démocratie. Cette hypothétique sécularisation et cette conversion à la démocratie renvoient à une expérience très remarquablement semblable, mais qui s'est déroulée dans le monde chrétien occidental à savoir l'évolution théorique et organisationnelle du christianisme politique qui a donné naissance, à la suite d'un long parcours de révisions intellectuelles, à ce que l'on appelle aujourd'hui « la démocratie chrétienne » (Ferjani [2007], Yale [2007]). Autrement dit, cette hypothèse cherche à démontrer que l'islamisme modéré serait en train d'évoluer vers une sécularisation et une conversion à la démocratie selon un mode d'évolution semblable à celui qui a donné naissance à la démocratie chrétienne en Occident.

À première vue, les ressemblances sont frappantes. En fait, tout comme le christianisme politique, qui est né dans l'intransigeance et l'hostilité à la modernité avant d'évoluer vers des organisations politiques d'inspiration chrétienne qui tissent des relations de réconciliation avec les normes de l'action politique moderne (Durant [1995], Yale [2007]), l'islamisme serait né du rejet de la modernité avant que certaines de ses expressions finissent par se structurer selon des partis d'inspiration islamique en mode de négociation avec la modernité (Tozy [1999]). Toutefois, on devrait examiner de nombreux facteurs de divergence contextuels et culturels avant de pouvoir considérer l'islamisme comme étant un équivalent du christianisme politique en terre d'Islam et ainsi de projeter le parcours du deuxième sur le premier (Ferjani [2007]).

Par ailleurs, si l'on peut parler dans le cas de la démocratie chrétienne, en dépit de toute divergence géopolitique, d'un tronc commun fondé autour d'une sécularisation avancée, d'une conversion sérieuse à la démocratie et d'un dépassement catégorique du régime du droit divin⁴, les prises de position des mouvements islamistes vis-à-vis de thèmes similaires, en référence à la religion islamique, seraient beaucoup moins nuancées. En résumé, la problématique issue de l'hypothétique sécularisation de l'islamisme selon le même mode des partis démocrates-chrétiens dans l'expérience occidentale, demeure légitime tant qu'elle ne prétend pas une plausibilité absolue indépendante de toute

⁴ Nous développerons ces éléments davantage dans la première partie de cette thèse.

particularité contextuelle ou culturelle ou de toute divergence entre les différents mouvements islamistes.

Dans cette perspective, nous avons choisi d'effectuer notre recherche dans un contexte bien précis, le Maroc, en nous limitant à l'étude d'un groupe bien ciblé de l'islamisme de ce pays (le Parti de la justice et du développement et son groupe religieux le Mouvement de l'unicité et de la réforme), lors d'une période bien déterminée (1996-2011)⁵. Ces limites strictes du choix de notre objet de recherche nous fourniront un contexte pertinent pour tester l'hypothèse émergente de la sécularisation de l'islamisme et de son hypothétique conversion à la démocratie selon un mode semblable à celui de la démocratie chrétienne, sans toutefois tomber dans le piège de la généralisation.

Le cas de notre groupe d'étude constitue un modèle bien représentatif de la réception, de la socialisation et de l'évolution de l'islamisme selon un mode marqué davantage par la négociation que par l'hostilité avec la modernité. Aussi, en jouissant d'une identité politico-religieuse très particulière fondée sur un État central séculaire dans lequel le religieux se convertit pertinemment au politique⁶, le Maroc ne sera pas épargné de la vague islamiste des années soixante et soixante-dix. En 1969, ce pays verra naître son premier groupe islamiste, Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba) à l'initiative d'un certain Abdelkrim Mouti' (Lamchichi [1998]).

Bien que le corpus idéologique de ce groupe ait connu des flottements lors de la première période de sa courte histoire (1969-1975), ses modes d'organisation et d'action évolueront d'une manière plus structurée pendant la deuxième période de son histoire (1975-1981)⁷. Après une phase assez courte de cohabitation pacifique avec le paysage politique marocain, la Chabiba se radicalise progressivement pour s'orienter, dans un premier temps, vers une confrontation avec les militants de gauche, puis à partir de 1975, avec le régime monarchique marocain lui-même (Zeghal [2005]). La confrontation ouverte avec le régime

⁵ Pour des raisons de reconstitution historique, nous poussons notre travail dans la première partie de cette thèse à l'an 1969 qui incarne la date de naissance du Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba), matrice de l'islamisme marocain.

⁶ Nous consacrons un chapitre au thème de la relation entre le politique et le religieux au sein du régime politique marocain où nous nous attardons particulièrement sur la théorie de la Commanderie des croyants qui constitue l'assise religieuse de ce régime.

⁷ Nous consacrons un chapitre de cette thèse à la reconstitution de l'histoire de la Chabiba de son instauration (1969) à sa dispersion.

marocain précipitera la fin organisationnelle de la Chabiba au Maroc. Le groupe sera interdit en 1975, sa direction s'exilera à l'étranger et ses adeptes se disperseront en une multiplicité de groupuscules (Ben Elmoustapha [2008])⁸.

Dans la foulée, le paysage résultant de la dispersion de la Chabiba verra l'émergence d'une tendance idéologique et organisationnelle originale, se démarquant des autres tendances adoptées jusqu'à lors. L'Association du groupe islamique (*la Jama'a*) fondée en 1981⁹ par des membres dissidents de la Chabiba, manifeste son intention de sortir de l'obscurité organisationnelle et idéologique et de normaliser son existence et ses activités au sein du paysage politique marocain (Tozy [1999]). 15 ans plus tard, cette tendance de normalisation politique deviendra majoritaire au sein de l'islamisme marocain. Une grande partie des groupuscules issus de l'ère de la Chabiba se retrouvera réunie de nouveau, mais cette fois au sein d'un parti politique, le Parti de la justice et du développement (1996).

Sur le plan idéologique, cette période qui s'étend de 1981 à 1996 couvre un parcours d'adaptations et de révisions intellectuelles à double niveau. Le premier niveau comprend les règles de la pratique politique moderne telles que la démocratie, les institutions politiques, le discours des droits de la personne et du statut de la femme. Le deuxième niveau correspond à la structure du régime politique marocain lequel est centré sur un roi d'une légitimité religieuse incarné par son statut du Commandeur des croyants. Sur le plan politique, le parcours de révisions intellectuelles mené par les islamistes de notre groupe d'étude débouchera sur la naissance du Parti de la justice et de développement (PJD) en 1996, issu d'un passage collectif de ce groupe dans l'arène politique. 15 ans plus tard (1996-2011), ce parti politique arrive au pouvoir gouvernemental au Maroc grâce à sa victoire électorale du 25 novembre 2011.

Cette évolution d'un groupe religieux en un parti politique représente l'objet de recherche de cette thèse. Cette recherche s'intéresse à reconstituer les cadres contextuels et conjoncturels ainsi que les repères théoriques et organisationnels de cette évolution. De plus, nous désirons suivre et analyser l'effet du parti politique sur le groupe religieux et par conséquent le devenir du religieux à l'épreuve du politique au sein de notre groupe d'étude.

⁸ Nous présenterons des schémas expliquant cette dispersion.

⁹ Nous consacrons un chapitre de cette thèse à la reconstitution de l'histoire de la Jama'a qui incarne une phase intermédiaire entre la Chabiba et le PJD.

Le parcours des partis chrétiens-démocrates¹⁰ caractérisé principalement par une sécularisation avancée et une conversion sérieuse à la démocratie servira de modèle de comparaison lors de cette recherche.

Mentionnons finalement que cette thèse s'inscrit dans une perspective d'avancement et d'approfondissement d'une recherche que nous avons entreprise dans le cadre d'un mémoire de maîtrise soutenu en 2009 à la Faculté de théologie et des sciences des religions à l'Université de Montréal¹¹. Les limites objectives d'un mémoire de maîtrise lorsqu'il s'agit d'un sujet complexe et d'une telle importance, nous ont amené à en poursuivre le traitement dans le cadre d'une thèse de doctorat entamée en 2010 à l'Université de Montréal en cotutelle avec l'École Pratique des hautes études à Paris à partir de questions de recherche et de cadres théoriques et méthodologiques plus approfondis et développés.

Dans les deux recherches, notre choix de sujet fut animé par de perspectives à la fois subjectives et objectives. Notre connaissance approfondie de l'histoire, de la sociologie et de la géopolitique du monde arabe et de l'islam¹² et notre parcours universitaire multidisciplinaire englobant la sociologie, la philosophie et les sciences des religions, effectuée dans trois systèmes universitaires différents (marocain, canadien et français) constitue les motivations subjectives qui sous-tendent le choix de notre sujet de thèse.¹³ Pour ce qui est des raisons plus objectives de ce choix, elles sont à trouver principalement dans la contemporanéité des thèmes qu'il couvre et l'importance primordiale de ces thèmes pour une compréhension adéquate de la sociologie et la géopolitique locales (au niveau des pays étudiés) et internationales du monde d'aujourd'hui.

L'importance de notre recherche se manifeste par l'originalité de son corpus d'analyse lequel est constitué d'une matière de première main que nous sommes allés chercher sur le

¹⁰ Nous reconstituerons le parcours de la démocratie chrétienne dans la première partie de cette thèse.

¹¹ Fadil, Mohamed, « Transformation doctrinale de l'islamisme et émergence du Parti de la Justice et du Développement (PJD) au Maroc : Vers un État islamique civique », Montréal, Université de Montréal, 2009. Mémoire publié : Fadil. Mohamed, *Les Islamistes de compromis : Vers un islamisme réformiste au Maroc*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2010.

¹² Cette connaissance est animée par notre origine arabo-musulmane (marocaine) et notre maîtrise de la langue arabe.

¹³ Ce parcours universitaire intègre ainsi une licence en sociologie (2002) et un diplôme de l'école Normale supérieure en Philosophie (2004) au Maroc, une maîtrise en sciences des religions (option sociologie) (2009) au Canada et un séjour d'une année scolaire au sein de l'École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études à Paris au cours duquel nous avons suivi des séminaires en sciences religieuses et en islamologie à la Sorbonne, à l'École des Hautes études en sciences sociales et à l'École Pratique des Hautes Études.

terrain¹⁴. Lors de deux séjours de recherches officielles, et plusieurs autres séjours informels au Maroc, nous avons rencontré et interviewé de nombreux acteurs politiques liés d'une manière directe ou indirecte avec notre groupe d'étude (le PJD/MUR). Nous citons en particulier des idéologues et des leaders de la haute direction du groupe, dont des ministres, des parlementaires et de hauts fonctionnaires d'État, des responsables d'autres organisations islamistes qui ne s'identifient pas avec la même tendance de notre groupe d'étude, des leaders et des activistes d'organisation/associations concernés par la question des droits de la personne et d'organisations féministes. En plus de nos entrevues formelles, nous avons mené des dizaines de rencontres informelles avec des dirigeants régionaux et locaux, des membres actifs et des sympathisants du groupe.

Pour faire suite à des dizaines de visites aux sièges nationaux et régionaux des deux organisations constituantes de notre groupe d'étude (le PJD et le MUR) et d'un séjour de recherche documentaire effectuée au sein de son organe médiatique, le journal *At-Tajdid*, nous avons rassemblé des centaines de documents et articles de journaux couvrant la trajectoire de notre groupe d'étude, principalement dans sa période d'action affichée qui remonte aux débuts des années quatre-vingt. Nos séjours au Maroc nous ont permis également de rassembler une grande partie d'écrits de leaders et idéologues de notre groupe d'étude, de biographies de la vie de ces personnages ainsi que de nombreuses études arabophones préparées par des universitaires marocains sur le groupe à partir d'angles d'analyse différents. Cette matière nous a été primordiale pour la reconstitution de l'histoire de ce groupe et l'analyse de son idéologie. Par ailleurs, nos séjours de recherche au Maroc nous ont fourni un contexte privilégié d'observation participante. Nous avons ainsi assisté à d'importantes rencontres et rassemblements régionaux et nationaux de notre groupe d'étude (principalement les congrès du PJD en 2008 et 2012), et surtout, nous avons accompagné des députés du parti pendant une journée au sein du parlement marocain (2012).

Citons, dans cette perspective, que le corpus de notre recherche est presque totalement arabophone. Ainsi, un autre aspect de l'importance de notre recherche est d'ordre linguistique. Qu'il s'agisse de nos entretiens ou de la documentation de notre groupe d'étude, le travail effectué au sein de cette recherche passe par une traduction méticuleuse qui permet le transfert d'une connaissance précieuse au sujet de l'islamisme marocain de la

¹⁴ Nous présenterons notre travail de terrain en détail dans la première partie de cette thèse.

langue arabe à la langue française. Ce transfert linguistique constitue en fait un élément d'enrichissement du registre francophone déployé à ce sujet et assure aux chercheurs non arabophones l'accès à une connaissance qui y demeure inaccessible en raison de l'obstacle linguistique.

Cela étant dit, notre recherche contribuera à l'avancement de la connaissance scientifique à plusieurs niveaux. D'une part, les niveaux de la gestion du religieux et du politique au sein de la religion islamique, des régimes politiques du monde arabo-musulman (à travers le cas du Maroc) et bien entendu des organisations politico-religieuses de ce monde (à travers le modèle du PJD/MUR). Portant une attention toute particulière sur ce que l'on appelle avec ou sans motif « l'islamisme modéré » lequel est encore très peu étudié, cette recherche contribuera à la production d'une meilleure connaissance de ce courant méconnu en Occident et donc de nuancer les perceptions collectives répandues à propos de l'islamisme, sur le plan académique, mais également sur les plans médiatique et social. D'autre part, le traitement de l'hypothèse de l'évolution de l'islamisme modéré selon un mode similaire à celui produit par la démocratie chrétienne en Europe constituera un examen d'une hypothèse plus générale qui concerne l'efficacité méthodologique et théorique de l'inspiration de l'histoire chrétienne, principalement occidentale, dans la lecture des faits religieux qui relève de l'islam, de son histoire et de sa géopolitique.

Au demeurant, cette thèse s'articule de la façon suivante : après avoir formulé les cadres théoriques et méthodologiques dans la première partie, nous proposons dans la deuxième partie une reconstitution sociohistorique du parcours de notre groupe d'étude (1969-1996), de sa version initiale (le Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba) fondé en 1969) à sa version contemporaine, le Parti de la justice et du développement (PJD) (1996). La troisième partie de notre recherche porte sur la période plus récente de notre groupe d'étude, soit celle du parti politique (1996-2011). Nous proposons dans ce cadre une reconstitution sociohistorique du parcours politique du PJD (congrès, participations électorales et réactions à l'égard de différents contextes) et une analyse de la nature des liens rassemblant le PJD à son groupe religieux (le MUR). Par ailleurs, cette partie englobe également une reconstitution et une analyse des prises de position des deux organisations à l'égard des questions primordiales issues de la problématique de notre recherche (la question de la gestion de la relation entre le politique et le religieux, la question de l'État

islamique et celle de la démocratie). Ces questions représentent en fait les principaux indicateurs du traitement de l'hypothèse de notre recherche.

Au fur et à mesure de cette reconstitution et de cette analyse, nous examinerons les modes de penser et d'agir de notre groupe d'étude à travers le prisme de la doctrine politique de la démocratie chrétienne concernant principalement les thèmes de la sécularisation, de l'État religieux et de la démocratie. Ces différentes observations nous permettront de vérifier une bonne partie de l'hypothèse générale de notre recherche. Mentionnons finalement qu'en plus du corpus issu de nos travaux de terrain au Maroc, nous appuyons nos analyses sur une documentation théorique en arabe, en français et en anglais couvrant l'histoire et la sociologie de l'Islam, de l'islamisme, des sociétés islamiques (plus particulièrement le Maroc), ainsi que du christianisme politique et de la démocratie chrétienne.

PREMIÈRE PARTIE

CONSIDÉRATIONS D'ORDRE THÉORIQUE ET
MÉTHODOLOGIQUE

PROPOS LIMINAIRES

D'entrée de jeu, il faut mentionner que le cadre théorique est double, se fondant d'une part sur le concept d'islamisme et, d'autre part sur l'hypothétique sécularisation de notre groupe d'étude selon un mode similaire des partis de la démocratie chrétienne en Europe.

Dans un premier temps, une discussion autour du concept « islamisme » comporte trois volets. Le premier consiste en l'élaboration d'une généalogie de l'utilisation de ce concept dans le contexte occidental, particulièrement francophone, ainsi que l'équivalence de cette généalogie dans l'utilisation arabophone, tant par les chercheurs (Kepel [1984], Étienne [1987, 2003], Burgat [1988, 2006], Roy [1992, 1995] Lacroix [2010]) que par les groupes islamistes eux-mêmes (Ghannouchi [1988], Yassine [1988], Raissouni [2004], Othmani [2006]). Le deuxième volet consiste en l'exposition et l'analyse des tendances les plus probantes lorsqu'il s'agit d'expliquer les origines et l'expansion de l'islamisme. Dans cette même perspective d'exposition et d'analyse, le troisième volet s'intéresse à ce qui se dégage de l'œuvre d'auteurs dominants autour de la question du devenir de l'islamisme. Nous porterons notre attention davantage à ce niveau d'analyse, sur la thèse de l'échec/déclin de l'islamisme entre ses tenants (Roy [1992], Kepel [2000]) et ses détracteurs (principalement Burgat [2003]).

Dans un deuxième temps, il s'agira de déployer un cadre théorique autour de la problématique émergente concernant la possible évolution de l'islamisme selon le même mode dévolu à la démocratie chrétienne en Europe. Seront effectués une typologie des partis islamistes formulée selon cinq familles (les partis islamistes turcs, le Parti de la Libération Islamique (*Hizb at-Tahrir*), les partis islamistes chiïtes, les partis de la justice et du développement (PJD) et les partis salafistes post-printemps arabe), un rappel de

l'histoire de l'émergence et de l'évolution de la démocratie chrétienne en Europe ainsi qu'une brève revue de littérature de la problématique en question.

Subséquentement, nous présenterons le cadre méthodologique de notre thèse. Celui-ci renfermera la construction de l'objet de la recherche (questions, hypothèse et limites de la recherche), le corpus d'analyse (manière de procéder [travail de terrain], contenu et méthode d'analyse) et les approches méthodologiques selon lesquelles la thèse sera développée.

SECTION I. ISLAMISME : GÉNÉALOGIE, ORIGINES ET DEVENIR

Toute étude consacrée aux mouvements dits « islamistes »/« islamiques » se heurte à une difficulté théorique. Difficulté qui ne relève pas d'une insuffisance/rareté de production universitaire à ce sujet, mais à l'inverse, d'une inflation d'approches empruntées et de résultats énoncés, à tel point que les concepts utilisés pour désigner l'objet d'étude (en général islamisme, mais aussi Islam politique ou encore fondamentalisme islamique, intégrisme...) et les tentatives de reconstruction de ses origines (religieuses, culturelles, politiques...) et de perception de son devenir (échec/expansion) demeurent contestés et font encore l'objet de débats entre les chercheurs. C'est pourquoi nous avons choisi d'entamer notre recherche par l'exploration des perspectives conceptuelles et théoriques du concept de l'« islamisme », ce qui nous servira par la suite d'introduction à la construction de l'objet de recherche de notre thèse ainsi que son cadre méthodologique.

I. ISLAMISME : GÉNÉALOGIE D'UN CONCEPT

Sur le plan historico-linguistique, le vocable « islamisme », qui demeure le plus utilisé, serait de création française. C'est, semble-t-il, à Voltaire que l'on doit ce terme. Le philosophe et homme de lettres s'est en effet toujours montré intéressé par l'Islam, que ce soit dans ses œuvres artistiques ou dans ses ouvrages philosophiques. Outre sa tragédie *Le fanatisme ou Mahomet le prophète* [1742], Voltaire a consacré à l'Islam plusieurs chapitres

de son ouvrage *Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations* [1756]. Pourtant, l'usage du terme « islamisme » chez cet homme de lettres n'avait rien à voir avec la signification que l'on attribue aujourd'hui à ce concept. Le philosophe des Lumières utilisait ce terme comme synonyme de « mahométanisme » utilisé à l'époque pour désigner ce que l'on appelle aujourd'hui l'Islam. Apparemment, il s'agissait d'une tentative d'adaptation de la religion de Mohammad¹⁵ au cadre conceptuel général des religions. Le concept « islamisme » n'était dans l'esprit de Voltaire qu'un équivalent linguistique du judaïsme, du christianisme ou du bouddhisme, servant à mentionner l'Islam en tant que religion et culture.

C'est ce que constate Bruno Étienne dans l'un de ses écrits *L'Islamisme comme idéologie et comme force politique* [2003] : « Il faut tout d'abord rappeler que le terme « islamisme » a changé de sens deux fois en deux siècles : avant la période coloniale, il signifie tout simplement l'Islam comme « mahométisme » (p.45). Cet usage du vocable « islamisme » comme équivalent à celui d'« Islam » persistera jusqu'au XX^e siècle et « ce n'est que plusieurs décennies après les indépendances nationales qu'il va prendre le sens actuel » (*ibid.*). Pour ce qui de ce sens actuel, il renvoie particulièrement à ce que François Burgat [2006] qualifie de « mobilisations politiques à référent islamique » (p. 79), ou bien tout simplement à la vague de mouvements politico-religieux d'obédience islamique qui ont connu une expansion excessive dans les sociétés musulmanes et ailleurs à partir des années soixante et soixante-dix.

Avec ce nouveau sens, le terme « islamisme » signe un retour spectaculaire dans les milieux académiques, plus particulièrement français¹⁶. Quelques auteurs l'ont utilisé isolément (Kepel [1984], Burgat [1988]), d'autres ont choisi de l'associer à un adjectif (radical, politique...). Le plus célèbre de ces choix d'association demeure celui de « l'islamisme radical » qui représente le titre de l'un des principaux ouvrages de Bruno Étienne [2003] et dont celui-ci en demeure tenant jusqu'à ses derniers écrits. Il souligne d'ailleurs à ce sujet ce qui suit :

¹⁵ Il existe plusieurs variantes du prénom du prophète de l'Islam dans la langue française dont la plus courante est celle de « Mahomet ». Cependant, nous choisissons d'adopter celle de Mohammad, qui représente, de notre point de vue, la forme la plus proche de l'origine arabe de ce prénom (محمد).

¹⁶ La période s'étendant de la Première Guerre mondiale aux années soixante-dix aurait connu un déclin de l'utilisation de l'islamisme en tant qu'équivalent de l'Islam.

Il est certain que la lutte pour l'interprétation hégémonique du répertoire musulman, actuellement réparti entre plusieurs groupes sociaux, va se poursuivre en s'intensifiant. Or, depuis quelque temps, cette lutte a changé de terrain et délaisse les grands débats théologiques d'antan. Elle s'est modernisée tout en passant à la violence politique, en particulier en raison de la répression étatique systématique. En effet, depuis les années 1970, la réaffirmation du religieux comme marqueur identitaire dans le monde islamique a relayé le nationalisme puis le « socialisme arabe ». C'est pourquoi je préfère encore aujourd'hui parler d'« islamisme radical » c'est-à-dire que la doctrine orthodoxe est prise au sérieux sur tous les plans, y compris dans le passage à la violence politique (*ibid.*).

Le débat conceptuel accompagnant la montée de ces mouvements engendra l'élaboration d'une pluralité de concepts dont l'adoption ou la réfutation dépend, d'un côté, des choix propres aux chercheurs à ce sujet, et de l'autre, de ceux des acteurs de ces mouvements eux-mêmes. Dans son article *Islam et politique les termes du débat* [2003], Mohamed-Cherif Ferjani livre une formulation pertinente de ce débat, de la pluralité conceptuelle qui en a découlé et de la tendance méthodologique consistant à se situer par rapport à cette pluralité.

Depuis les années 1970, le monde musulman est confronté à ces mouvements qu'on a désigné par différentes appellations : l'« islamisme », l'« Islam radical », l'« intégrisme musulman », le « fondamentalisme » ou le « néo-fondamentalisme islamique », sans parler des appellations à caractère péjoratif que leur réservent leurs adversaires qui les traitent de « terroristes », d'« extrémistes », d'« obscurantistes », etc., ni des noms qu'ils se donnent eux-mêmes en guise de faire-valoir par rapport à ces mêmes adversaires (tels que le « Parti de Dieu » par opposition au « Parti de Satan », le parti de la Réforme, de la Renaissance, du Réveil avec toujours le qualificatif « islamique », etc.). Je préfère pour ma part parler de l'Islam politique dans le même sens où l'on peut parler de christianisme politique, de judaïsme politique ou toute autre religion associée à un projet politique (p. 2).

Par ailleurs, cette mutation objective de l'utilisation du concept d'« islamisme » allait de pair avec une mutation conceptuelle interne, laquelle concernait également la manière dont les acteurs des mouvements islamistes se percevaient. Cherchant ainsi à se démarquer des *moulimoun* (musulmans), pratiquants ou non et se caractérisant par une simple identification dans l'Islam, ces acteurs se désignèrent sous le terme d'*islamiyyoun* (islamiques). Leurs mouvements sont appelés, dorénavant, *harakate islamiyya*

(mouvements islamiques) et prétendent être porteurs de lectures nouvelles de l'islam¹⁷. Ainsi affirme le leader islamiste tunisien Rached Ghannouchi, un des leaders islamistes contemporains les plus notables : « Par mouvement islamique, j'entends pour ma part l'action en vue de renouveler la compréhension de l'islam. J'entends aussi l'action qui a débuté avec les années 1970 et qui appelle au retour de l'islam en ses sources » (Ghannouchi in Burgat [1988], p. 16). Certes, ces *islamiyyoun* (islamiques) sont des *moulimoun* (musulmans), mais ils sont toutefois « résolument engagés dans une action politique, individuelle ou collective, en vue de réformer ou de changer radicalement la société » (Lamchichi [1998], p.11). C'est exactement de cette manière que Ahmed Raissouni, l'un des grands idéologues du Parti de la justice et du développement [PJD] au Maroc, explique la différence entre *al-moulim* (le musulman) et *al-islami* (l'islamique). Dans son ouvrage *Le Mouvement islamique : Montée ou déclin?* [2003], Raissouni estime que « l'islamique (*al-islami*) signifie aujourd'hui un musulman (*moulim*) avec un plus. Un musulman, mais qui se distingue du musulman ordinaire avec des prises de positions déterminées, une appartenance politique [...] et un militantisme politique » (p.17). Bref, un musulman engagé en faveur d'un projet politique.

Pourtant, certaines racines de ce terme d'*islamiyyoun* (islamiques) remontent à la lointaine histoire de l'islam, et ce, dans l'œuvre de l'un des grands théologiens classiques de cette religion à qui l'on doit l'élaboration de l'une des grandes écoles théologiques (*kalam*) de l'islam sunnite, à savoir Abou Al-Hassan Al-Ach'ari, le fondateur de l'école théologique ach'arite. L'un de ses ouvrages les plus célèbres s'intitule *Maqalate al-islammiyyine* (Les dires des islamiques). Paradoxalement, le terme « islamique » dégage une connotation péjorative dans l'ouvrage d'Ach'ari. Celui-ci utilise le qualificatif d'*islami* (islamique) pour désigner des groupes dénombrés comme appartenant à l'islam, mais selon des modes de représentation critiqués et contestés de la part de l'orthodoxie islamique officielle (*ibid.*). En d'autres termes, la qualification d'« islamique » qui renvoie aujourd'hui, notamment, à un musulman à un degré supérieur (plus orthodoxe) revêt une tout autre signification dans l'ouvrage d'Ach'ari, et donc à son époque, à savoir celle de musulman moins orthodoxe.

Bien qu'ils aient, au fil du temps, multiplié leurs modes d'actions et d'organisation, ainsi que leurs références idéologiques et doctrinales au point de contester la légitimité des uns et

¹⁷ Pour plus d'information, voir : TIBI (2012).

des autres, les acteurs des mouvements d'obédience islamique continuent à se rejoindre volontiers sous ces appellations d'*islamiyyoun* (islamiques) et de *haraka islamiya* (mouvement islamique)¹⁸. Cette auto-désignation incarne en elle-même un refus et une réfutation des concepts islamisme/islamistes utilisés dans le contexte francophone¹⁹. Dans son ouvrage *Pour un Maroc moderne et authentique* [2006], l'idéologue-leader du PJD marocain Saaddine Othmani explicite ce refus : « Je n'aime pas beaucoup le mot « islamiste » que je voudrais ici réfuter. C'est un mot forgé en Europe. J'ai coutume de dire que le PJD n'est pas un parti islamiste. C'est un parti politique à référence islamique » (Othmani [1998], p. 9). Cette qualification du PJD en tant que parti de référence islamique fait de lui, selon l'analyse d'Othmani, un parti islamique et non islamiste, et donc de ses acteurs des islamiques et non des islamistes. Ainsi, affirme-t-il, « Je ne veux pas entrer dans les nuances de la langue française, nous sommes un parti *islami*. En d'autres termes, un parti islamique » (*ibid.*).

Par ailleurs, ce choix entraîne de plus une confusion conceptuelle. En effet, écrit François Burgat dans *L'islamisme au Maghreb, la voix du sud* [1988], « le terme choisi par les islamistes pour se désigner (*al-islamiyyoun*) ne renvoie pas nettement à l'une (islamiste) plus qu'à l'autre (islamique) de ces deux traductions possibles » (p.11). Ainsi, si dans les langues française et anglaise, le problème semble résolu, car c'est bien « islamiste/islamisme » en français et « *islamist/islamism* » en anglais qui sont utilisés presque unanimement, il persiste néanmoins encore dans le contexte linguistique arabe.

Visant ainsi à se démarquer des termes adoptés par les islamistes pour se désigner eux-mêmes, les chercheurs arabophones ont largement eu recours pendant les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix au concept d'« islam politique »²⁰ que l'on retrouve également dans la littérature francophone, en particulier chez Olivier Roy dans son ouvrage *L'Échec de l'Islam politique* [1992]²¹. Nous citons ici, à titre d'exemple de ce recours, le fameux

¹⁸ Ces appellations ont été adoptées surtout par le grand idéologue des Frères Musulmans Sayed Qutb dans son fameux ouvrage *Jalons sur le chemin* [1965].

¹⁹ Le fondateur et chef du Groupe Équité et Bel-Agir ne s'adapte pas à cette règle. Dans son ouvrage *Islamiser la modernité* [1988], il adopte les concepts islamisme/islamiste.

²⁰ Autre que *al-islam as-siyyasi* (l'islam politique), nous trouvons d'autres concepts moins utilisés comme *al-islam al-hizbi* (l'islam partisan) (Al-Hamad [2000]) ou encore *al-islam al-haraki* (l'islam militant) (Bouhaha [2003]).

²¹ Dans cet ouvrage, Roy s'intéresse à nuancer son choix conceptuel. Ainsi explique-il, « Il ne s'agit pas ici de l'islam éternel et intemporel, jugé à l'aune de sa capacité à « penser le politique », à s'intégrer dans les systèmes politiques modernes, à accepter la démocratie. Ce sont *les mouvements islamistes contemporains* qui sont en cause, et ce qu'ils disent, eux, de l'islam censé légitimer leur action. Comment justifient-ils leur

ouvrage de l'auteur égyptien Mohamed Saïd Al-Achmaoui intitulé *al-Islam as-siyyasi* (l'Islam politique) [1988] et celui de l'auteur soudanais Haydar Ali Azmate *al-Islam as-siyyasi* (Crise de l'Islam politique) [1991]. Dans cette même perspective, cette période verra la traduction de l'ouvrage de François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb, la voix du sud* [1988] vers la langue arabe [1994]. Curieusement, l'ouvrage traduit porte le titre suivant : *Al-Islam as-siyyasi fi al-Maghreb, sawt al-janoub*, qui signifie « L'Islam politique au Maghreb, la voix du sud ». Cette traduction du terme « islamisme » en « Islam politique » témoigne explicitement de la domination de cette deuxième expression dans les milieux scientifiques arabophones de l'époque, mais atteste implicitement de la difficulté qu'éprouvaient les chercheurs arabophones pendant cette période à fonder un équivalent fiable du terme francophone « islamisme » dans la langue arabe.

De même, le concept d'« Islam politique » ne semble pas être bien accueilli par le camp islamiste. Les acteurs de ce camp le critiquent chaque fois que l'occasion se présente. Un exemple saisissant de ces critiques se trouve à nouveau dans les écrits du leader PJDiste marocain Saaddine Othmani. Dans l'un de ses ouvrages, *Dans la jurisprudence de la religion et de la politique* [2011], le leader/auteur islamiste formule une critique de ce concept qui s'appuie sur trois arguments. Premièrement, ce concept reflèterait, selon l'auteur, une vision segmentaire de l'Islam découpant cette religion en des segments séparés dont chacun est adopté par des groupes distincts de musulmans (p, 56). Deuxièmement, l'utilisation de ce concept réduit, explique Othmani, le mode de penser et d'agir des « mouvements islamiques » au domaine politique, chose qui ne traduit pas fidèlement, explique-t-il, l'état de la situation de ces mouvements dont le champ d'action ne s'arrête pas exclusivement au politique (*ibid.*). Troisièmement, le concept de l'« Islam politique » semble dégager, une connotation péjorative qui renvoie à une instrumentalisation opportuniste de la religion pour des fins exclusivement politiques (*ibid.*).

activisme politique ? Quelles ruptures et quelles continuités par rapport à la tradition de l'islam politique peut-on lire dans leurs textes théoriques et leurs discours politiques multiples ? Comment fonctionnent effectivement les « modèles islamiques » déjà proposés (républiques « islamiques », Iran, Afghanistan...)? Quelles sont les raisons sociales de leur succès apparent ? Par rapport aux systèmes politiques modernes, ils prétendent à une « supériorité » : y a-t-il là plus qu'une rhétorique fondamentaliste ? » (p. 258)

Vers la fin des années quatre-vingt-dix, les milieux académiques arabophones intéressés par la question élaborent un nouveau concept que l'on a présenté comme l'équivalent fiable du concept d'« islamisme », permettant plus précisément de connoter l'aspect idéologique de ce phénomène et donc de le distinguer de l'Islam en tant que religion. De nombreux chercheurs arabophones utilisent de plus en plus le terme *islamawiyya* pour désigner ce phénomène (l'islamisme) et *islamawiyyoun* pour désigner ses acteurs (les islamistes). À titre d'exemple de cet usage, citons l'ouvrage de l'auteur saoudien Turki Al-Hamad *As-siyasa bayna al-halal wal-haram* (La Politique entre le licite et l'illicite) [2000]. Toutefois, ce nouveau concept n'a pas eu beaucoup de succès au sein du milieu universitaire en raison peut-être de sa lourdeur linguistique. Par contre, il deviendra très manifestement le concept le plus utilisé dans le discours des acteurs de la gauche et des organismes de défense des droits de la personne qui perçoivent nettement anti-islamistes.²²

Plus de trois décennies après les premiers écrits élaborés autour de l'islamisme, le débat conceptuel sur ce phénomène ne semble pas vouloir prendre fin. Même si l'utilisation des concepts islamisme/islamiste est de plus en plus consensuelle dans les milieux académiques francophone et anglophone, les études les plus récentes se trouvent encore dans l'obligation de justifier leurs choix conceptuels et de se situer par rapport à ce débat (Lacroix [2010], Belal [2012], Seniguer [2012]). Dans cette même perspective de positionnement conceptuel et théorique, nous choisissons d'adopter dans cette recherche les termes « islamisme/islamiste », mais dans un sens plus large qui soit susceptible de couvrir la diversité et la pluralité qui caractérisent le paysage de ce phénomène. Nous situons ainsi sous le concept d'« islamistes », tous les individus appartenant à un cadre organisationnel (groupe, mouvement, parti, etc.) déclaré ou clandestin, se réunissant autour de l'objectif de l'installation d'un système social ou politique fondé sur des lectures/interprétations de l'Islam et se mobilisant en vue de la réalisation de cet objectif au niveau de la société et/ou de l'État.

Notre choix conceptuel implique ainsi trois conditions primordiales qui permettent de distinguer un islamiste d'un simple musulman, à savoir : exprimer un mode d'action collective et organisée (appartenir à un cadre organisationnel/groupe), endosser l'objectif de l'installation d'un idéal sensé être promis par l'Islam et finalement se mobiliser en

²² Nous avons nous-mêmes perçu cela lors des discussions que nous avons menées au Maroc avec des journalistes et des acteurs de la société civile au sujet de l'islamisme.

faveur de la réalisation de cet objectif dans la sphère publique allant de la société jusqu'à l'État²³.

Finalement, il importe de souligner que la question conceptuelle n'incarne qu'une des facettes du débat qui se perpétue autour de ce sujet. D'autres questions attirent l'intérêt des chercheurs et observateurs de l'islamisme. Les questions les plus notables concernent les origines et le devenir²⁴ de ceux que l'on appelle « les islamistes » (d'où sont-ils venus? où vont-ils?). De même que dans le cas de la question conceptuelle, les réponses proposées sont multiples et montrent le manque de consensus.

II. AUX ORIGINES DE L'ISLAMISME

Une chose demeure, l'intérêt scientifique vis-à-vis de l'islamisme allait de pair avec l'expansion de ce phénomène à partir des années soixante-dix, plus particulièrement avec le grand avènement de la révolution « islamique » en Iran. Mohamed-Cherif Ferjani décrit pertinemment cette expansion dans son article *Islam et politique : les termes du débat* [2004] :

N'intéressant que peu de spécialistes avant l'avènement de la République islamique en Iran en 1979, l'Islam politique n'a pas cessé, depuis, d'occuper le devant de la scène internationale suscitant toutes sortes de peur, de fantasme et de fascination. La révolution qui conduit à l'avènement de la « République islamique » en Iran l'a dopé au point qu'il est devenu une réalité politique incontournable dans tous les pays musulmans et un acteur qui compte sur la scène internationale :

— Au Soudan et en Afghanistan, des mouvements qui s'en réclament ont réussi à prendre le pouvoir pour imposer des politiques fondées sur des conceptions qui rappellent les épisodes les plus sombres du Moyen Âge.

— En Turquie, en Jordanie et au Maroc, des partis islamistes ont remporté des élections qui en font des acteurs désormais incontournables du champ politique.

²³ Notre positionnement conceptuel rejoint partiellement celui de Stéphane Lacroix dans son ouvrage sur l'islamisme saoudien [2010]. « Tout acteur organisé (formellement ou informellement) agissant, ou désireux d'agir, sur la réalité qui l'entoure dans le but de la mettre en conformité avec un idéal fondé sur une interprétation donnée des injonctions de l'Islam » (Lacroix, p.3). Un tel emploi aura deux implications. Tout d'abord, « l'appartenance à un groupe ou réseau d'individus partageant les mêmes convictions » (*ibid.*). Ensuite, « la réalité sur laquelle agit l'acteur islamiste peut revêtir différentes formes : il peut s'agir de la société tout entière, ou bien d'une partie de celle-ci, ou encore de l'État » (*ibid.*).

²⁴ Cette question nous intéresse de près étant donné que notre recherche porte sur un groupe islamiste qui a largement muté et s'est reformulé durant les 30 dernières années.

En Algérie, le refus par l'armée, mais aussi par une partie des forces politiques et de la société, de la victoire électorale du FIS, a conduit à une guerre civile qui dure depuis le début des années 1990 (p. 2).

Curieusement, cette expansion ne s'est pas limitée aux frontières des sociétés musulmanes. Ainsi, « même dans les pays où l'Islam est minoritaire, et fut jusqu'ici pacifique et apolitique, nous assistons au développement de revendications et de mouvements à références islamiques » (*ibid.*), indépendants ou liés à des réseaux internationaux. Les objectifs de leur action s'adaptent et se régularisent avec la spécificité de chaque contexte. Ainsi, explique Ferjani,

dans les pays où les minorités musulmanes font l'objet de discriminations ou de persécutions violentes, comme dans l'ex-URSS, dans les Balkans et dans certains pays asiatiques, ces mouvements prennent la forme d'une résistance armée qui n'hésite devant aucun moyen pour se défendre et attirer l'attention sur leur situation. Dans les pays occidentaux, où l'Islam est d'implantation récente, plusieurs expressions de l'Islam politique se développent : certains pour demander aux pouvoirs publics d'accorder à l'Islam et aux musulmans le même statut et les mêmes droits qu'aux autres religions et au reste de la population; d'autres pour revendiquer un statut et des droits spécifiques tenant compte des traditions revendiquées au nom de l'Islam. En rapport avec l'actualité internationale et avec des mouvements islamistes de tel ou tel pays musulman, ou sans attaches avec un pays précis, certaines organisations mènent des actions de solidarité avec tel ou tel peuple musulman victime d'une agression ou de l'oppression d'une puissance étrangère, voire avec des mouvements avec lesquels elles ont des affinités idéologiques ou politiques. Ces actions peuvent aller jusqu'au recours à des formes extrêmes de violence, comme on l'a vu avec les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis d'Amérique, du 11 mars 2004 en Espagne, et d'autres attentats de moindre importance en France et dans d'autres pays (*ibid.*).

Les tentatives d'expliquer l'expansion de l'islamisme donnent lieu à une pluralité d'approches que l'on peut catégoriser selon au moins deux grandes familles.²⁵ La première famille comprend des approches totalisantes qui situent l'islamisme dans la doctrine générale de l'Islam en tant que religion qui ne permet aucune distinction entre le

²⁵ Notre schématisation recoupe celle de Stéphane Lacroix dans son ouvrage *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée* [2010]. Dans cet ouvrage, l'auteur schématise les lectures les plus notables lorsqu'il s'agit d'expliquer l'émergence des mouvements islamistes selon deux grilles. Alors que l'une est culturelle et cherche l'origine de l'islamisme dans la doctrine de l'Islam, l'autre est psychosociologique et situe ce phénomène dans le cadre d'une réaction sociologique ou psychologique vis-à-vis du contexte de la deuxième moitié du XX^e siècle.

politique²⁶ et le religieux. Englobant des approches plutôt contextuelles (sociohistorique et politique, notamment), la deuxième famille situe l'islamisme dans son contexte d'émergence et le présente comme étant une réaction à l'égard de contextes déterminés dans l'histoire contemporaine des sociétés musulmanes.

La première famille d'approches trouve dans l'islamisme « un effet de nature » de l'Islam et dans l'expansion des mouvements islamistes à partir des années soixante-dix, l'indice d'un simple retour à cette religion. Cette vision totalisante dépasse le cadre de l'islamisme pour se focaliser sur l'Islam dans sa globalité. Ainsi explique Ferjani,

Cette actualité, qui dure depuis les années 1970, a inspiré de nouvelles approches de l'Islam remettant en cause certaines conceptions héritées de la période coloniale. Les images d'une « religion fataliste et rétrograde » entretenues par les idéologues de la colonisation civilisatrice, comme celles d'une « spiritualité qui a su résister à une modernité trop matérialiste » défendue par des orientalistes fascinés par leur objet, ont cédé la place à la vision d'un Islam à la fois menaçant et obscurantiste du fait de son essence particulière qui le distingue des autres religions et particulièrement du christianisme et du judaïsme. L'islamologie classique des grands érudits orientalistes comme Louis Massignon, Henri Laoust, Louis Gardet, Jacques Berque, Maxime Rodinson, pour ne citer que les plus célèbres noms de l'islamologie française, a cédé la place aux approches sociopolitiques et anthropologiques dominées par des conceptions essentialistes chères aux spécialistes américains du Moyen-Orient. (Ferjani [2004], p. 3).

Les écrits de Bernard Lewis seraient très représentatifs à cet égard. Celui-ci deviendra « durant les années 1980 – et pour certains jusqu'à aujourd'hui –, le grand maître à penser d'un grand nombre de spécialistes de l'Islam et des mondes musulmans » (p. 4). Dans les écrits de Bernard Lewis, l'Islam est perçu comme une religion totale, totalisante, et totalitaire qui ne reconnaît aucune distinction au sujet de célèbres dualités comme spirituelle/temporelle politique/religieux, public/privé. Une religion qui conjugue « simultanément et indistinctement FOI (« aqîda) et LOI (mot par lequel on traduit abusivement le terme sharî 'a), RELIGION (dîn) et ÉTAT (dawla) » (*ibid.*). Principalement, une religion qui, contrairement au christianisme, ne comporte aucun principe permettant de séparer le religieux et du politique. Ainsi, écrit Lewis, dans *Le Retour de l'Islam* [1985] :

²⁶ Nous utilisons *le* et non *la* politique pour faire référence à l'étude du pouvoir au sens large du terme plutôt qu'au temps fort de l'activité politique au moment des élections. Cette distinction sera utile pour la suite de notre propos.

"Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu". Voilà qui est certes de bonne doctrine et pratique chrétiennes, mais rien n'est plus étranger à l'islam. Les trois grandes religions du Proche-Orient présentent des différences significatives dans leur rapport avec l'État, et leur attitude envers le pouvoir politique. Le judaïsme, associé originellement à l'État, s'en est dégagé par la suite, son récent face à face avec l'État, dans les circonstances présentes, soulève des problèmes qui ne sont pas encore résolus. Le christianisme lors de ses siècles de formation est demeuré distinct de l'État, voire dressé contre lui, et il ne devait s'y intégrer que bien plus tard. Quant à l'islam, déjà du vivant de son fondateur, il était l'État, et l'identification de la religion et du pouvoir est inscrite de manière indélébile dans la mémoire et la conscience des fidèles, sur la foi de leurs propres textes sacrés, de leur histoire et de leur vécu. (pp. 374-375).

Cette idée d'un retour de l'islam encadre largement les réflexions proposées par Lewis pour étudier l'islamisme. Dans *What went wrong? : The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* [1995], il situe l'islamisme au sein de l'histoire initiale de l'islam, quand « *pious ideals clashed with the needs of government, and soon of empire, religious aspirations were sometimes seen as threatening the stability and continuity of the political society* » (p. 99). Ce conflit accompagnera, selon l'analyse de Lewis, l'histoire de l'islam, mais s'amplifiera davantage lors de la confrontation de cette religion avec la modernité occidentale. C'est pourquoi, écrit Lewis, les tentatives de laïcisation de quelques pays musulmans par une intelligentsia sécularisée, qui a pu occuper le pouvoir dans beaucoup de ces pays, rencontreront une résistance féroce de la part des gardiens de l'islam.

More recently, there has been a strong reaction against these changes. A whole series of Islamic radical and militant movement, loosely and inaccurately designated as fundamentalist, share the objective of undoing the secularizing reforms of the last century, abolishing the imported codes of law and the social customs that came with them, and returning to the Holy Law of Islam and an Islamic political order (p. 106).

En fait, estime l'auteur, bon nombre de penseurs islamiques allaient détecter la menace que la laïcité faisait peser sur les valeurs de la religion et y ont réagi par un rejet catégorique.

The minority who were at all aware of European ideas were for the most part profoundly attracted by them. Among the vast majority, the challenge of Western secular ideas was not so much opposed as ignored. It is only in comparatively recent time that Muslim thinkers of stature have looked at secularism, understood its threat to what they regard as the highest values of religion, and responded with a decisive rejection (p. 104).

Pour résumer, cette première famille d'approches ne trouve dans les contextes de l'expansion de l'islamisme à partir des années soixante-dix qu'un facteur favorisant et précipitant la refondation de ce que représentaient déjà la nature de l'Islam et l'aspect fondamental de son histoire initiale.

En contrepartie de ces approches totales, une deuxième famille d'études effectuées sur l'islamisme restera fortement liée au contexte historique de l'expansion de ce phénomène. Une des expressions les plus notables de cette tendance est le fameux ouvrage de Gilles Kepel, *Le prophète et Pharaon* [1984] qui est au départ une thèse de doctorat soutenue par l'auteur en 1983 sur les mouvements islamistes en Égypte. Le choix contextuel est clairement explicité dans cet ouvrage.²⁷.

Si le mouvement islamiste plonge ses racines dans l'histoire des sociétés musulmanes, il est également un mouvement qui apparaît – pour les variétés qui nous occupent — dans la septième décennie du XX^e siècle. Il serait très préjudiciable à son analyse de le ramener à une des variantes de la secte des kharidjites, comme le font les porte-paroles de l'Islam institutionnel. Tout au long de notre présentation, nous nous sommes efforcés, quant à nous, de le situer en objet dans son champ, la société égyptienne des années soixante-dix, et de faire que dans un va-et-vient constant, le champ révèle l'objet et l'objet le champ. (Kepel [1984], p. 250).

Selon cette logique, l'auteur se réfère plus spécifiquement au contexte géopolitique du monde musulman postcolonial (principalement arabe). Les mouvements islamistes sont, selon l'analyse de Kepel, le résultat d'un triple échec : « échec dans les politiques de développement, échec du nationalisme arabe, incapacité à vaincre l'ennemi israélien » (Laurent [1984], p.170). Dans ce sens, l'expansion de ces mouvements dans les années soixante-dix est liée très particulièrement, constate Kepel, à l'effondrement du panarabisme lors de la défaite des armées arabes à l'égard d'Israël en 1967. C'est là où l'idéologie islamiste remplira précipitamment le vide idéologique résultant de l'échec du panarabisme. Ce passage du panarabisme à l'islamisme fut animé, selon Kepel [1994], par le rôle grandissant des monarchies pétrolières des pays du Golfe dominés par un Islam rigoriste, très particulièrement le royaume de l'Arabie Saoudite. Ainsi, explique-t-il,

²⁷ Dans son ouvrage *La Revanche de Dieu. Chrétiens juifs et musulmans à la conquête du monde* [1991], Kepel s'intéresse à analyser le contenu religieux de l'islamisme.

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 nassérisme (p.25).

Dans cette perspective d'analyse contextuelle, certains écrits attirent l'attention sur la dimension sociologique de ce phénomène. À titre d'exemple, Olivier Roy²⁸ estime que l'expansion des mouvements à référence islamique à partir des années soixante-dix serait l'indice et l'œuvre de l'élaboration d'une nouvelle intelligentsia islamique, « une catégorie des nouveaux intellectuels » qui fournissent l'essentiel des cadres aux mouvements islamistes » (Roy [1990], p. 263). Mais qu'est-ce qui fait que cette catégorie de nouveaux intellectuels islamistes émerge à ce moment exact de l'histoire de la terre de l'islam ?

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-mêmes 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) ou universitaire moderne (où les intellectuels occidentalisés se sentent eux-mêmes déclassés) (pp. 263-264).

Poursuivant cette analyse, ces nouveaux intellectuels trouveront dans l'islamisme un cadre d'expression de leur contestation de régimes qui les sont marginalisés. Par ailleurs, quelques écrits plus récents soulèvent l'importance du facteur sociologique et économique dans l'analyse de l'expansion de l'islamisme, au point de formuler au sein du registre théorique déployé sur cette question une approche néomarxiste, postulant que l'expansion

²⁸ De même que Gille Kepel dans son ouvrage *La Revanche de Dieu* [1991], cette tendance d'analyse contextuelle ne représente qu'une facette des travaux d'Olivier Roy. Dans son ouvrage *Généalogie de l'islamisme* [1995], Roy examine en profondeur le contenu religieux de l'islamisme.

de l'islamisme dans une société serait plutôt une réponse à la dégradation socioéconomique caractérisant les contextes producteurs des mouvements islamistes.²⁹.

De son côté, François Burgat écrit dans son ouvrage *L'Islamisme en face* [1999], qu'étudier l'islamisme « n'implique pas nécessairement la mobilisation de toutes les ressources de l'histoire de la pensée religieuse » (p. 11). Depuis son premier livre portant sur le Maghreb [1988] jusqu'à ses écrits les plus récents, Burgat étudie l'islamisme comme une expression identitaire visant une indépendance culturelle vis-à-vis de l'Occident. Ainsi, explique-t-il, « après le politique et ses indépendances, l'économique et la poursuite plus illusoire encore de l'autonomie, c'est le terrain culturel qui fait les frais du rééquilibrage issu de la décolonisation » (Burgat [1988], p.75). Par ailleurs, il faut noter que l'islamisme incarne, selon l'approche de Burgat, une réaction visant la refondation d'une identité culturelle jugée envahie par l'Occident et trahie par les régimes politiques qui s'y rallient.

Appliquant ses propos théoriques au contexte maghrébin, Burgat constate que les islamistes maghrébins portent la profonde conviction que « les indépendances n'ont pas tenu leurs promesses politiques et économiques, et moins encore leurs promesses culturelles : c'est-à-dire le développement de la francophonie, la permanence des modèles institutionnels et juridiques occidentaux [...] » (*ibid.*). C'est cette conviction qui attribue à leur mouvement une portée typiquement culturelle et identitaire et qui fait que l'islamisme est « plus langage que doctrine, manière de représenter le réel qui n'emprunte pas seulement à ce que le dominant a imposé, alternative idéologique : bien plus que des satisfactions mystiques, c'est une idéologie politique capable de concurrencer les grandes idéologies occidentales » (*ibid.*). En d'autres mots, les islamistes seraient à la recherche de leur propre modernité.

Contrairement à la première famille d'approches qui trouve dans l'islamisme une idéologie découlant de l'islam des origines, cette deuxième famille d'approches situe l'islamisme dans son contexte d'expansion et trouve, certes selon des angles différents d'analyse, dans les contextes historiques, sociologiques et politiques des trois dernières décennies des

²⁹ Dans son article « Misère et jihad au Maroc », Selma Belaala resitue les attentats kamikazes de Casablanca (2003) et de Madrid (2004) dans leur contexte socio-économique. Elle constate que « L'enquête ouverte après les attentats de Casablanca comme ceux, d'ailleurs, du 11 mars 2004 à Madrid a révélé que la majorité des groupes takfiristes sont issus des bidonvilles de Casablanca, de Meknès, de Fès et de Tanger ». Ainsi, explique-t-elle, « Ces takfiristes font partie d'une nouvelle génération d'intégristes issus des déclassés des quartiers insalubres de localités désintégréées [...]. La plupart des kamikazes du 16 mai 2003 et des takfiristes sont [...] issus d'une frange sociale honnie habitant ces bidonvilles infernaux » (Le Monde Diplomatique, novembre, 2004).

explications plus ou moins probantes de cette expansion à tel moment de l'histoire et de la géopolitique des sociétés musulmanes.

Pourtant, d'autres auteurs ont tenté d'échapper à cette catégorisation binaire. Leurs approches se singularisent par le fait d'adopter des angles d'analyse plus élargis, en évitant toutefois de tomber dans le piège des approches totales. Dans cette perspective, Bruno Étienne opte pour une approche qui conjugue l'attention aux contextes contemporains d'expansion de l'islamisme avec l'analyse historique et religieuse de contextes plus anciens. Ainsi, explique-t-il dans son ouvrage *Islamisme radical* [1987] :

La victoire provisoire du nationalisme et du progressisme développementaliste a pu laisser croire à certains que l'eschatologie sécularisée, c'est-à-dire la constitution d'une société moderne à partir de l'État-nation, allait s'imposer. C'était oublier que, pour des raisons de légitimité historique, les élites, même transculturelles, ne pouvaient éviter de puiser dans le stock arabo-musulman et produisaient ainsi les conditions d'une contradiction que d'autres qu'elles avaient les moyens de contrôler sinon de maîtriser (p. 266).

L'islamisme, constate Étienne, « a mis en avant ce qui est intrinsèque, propre et essentiel à l'Islam, ce qui constitue un facteur d'unité de la communauté arabo-islamique en tant qu'Umma : il proposa un ressourcement et une relecture dans la droite ligne du réformisme » (Étienne [2003], p. 45). Tenant compte de cette réflexion, le contexte de l'émergence de l'islamisme dépasserait de loin son contexte d'expansion dans les années soixante-dix. Ainsi, si l'on admet, explique Étienne, que « ce mouvement s'articule autour de la critique du fondement laïque de la modernité » (*ibid.*), on ne manquera pas de constater que « les débats sur ce point en Égypte dans les années 1925 ne furent pas moins violents que ceux des années 1979-1980 » (*ibid.*). Une telle analyse trouve des tenants parmi les historiens de l'Islam contemporain. Pierre-Jean Luizard, pour ne citer que lui, confirme, dans son ouvrage (sous la direction de) *Le Choc colonial et l'Islam* [2004], que « le discours réformiste musulman hostile à la laïcité date du début des années 1920 (c'est déjà ce que suggère Rachid Ridâ). Même si ce discours s'est ensuite diversifié (aujourd'hui, les islamistes turcs au pouvoir affirment respecter la laïcité), il demeure le fond commun de la plupart des mouvements islamistes » (p. 32).

Ce constat ramène Bruno Étienne à chercher des liens entre l'émergence de l'islamisme et le cadre intellectuel du réformisme musulman de la fin du IX^e siècle, plus particulièrement

avec les figures Afghani et Mohamed Abdou. L'islamisme représente-t-il ainsi une continuité du réformisme musulman? Pour Bruno Étienne, cette continuité est plausible, mais selon un parcours qui passe obligatoirement par l'intermédiaire de l'idéologie arabo-musulmane, en particulier dans le contexte maghrébin.

De nombreux savants réformistes ont parcouru tout le monde arabe au début du XX^e siècle. Depuis Jamal al-Din al-Afghani qui vint même à Paris débattre de la modernité de l'Islam avec un Renan méprisant, jusqu'à Rachid Rida ou Mohammad Abdou qui parcourut le Maghreb, pour prêcher la bonne parole moderne dans les mosquées. Les mouvements réformistes se développèrent alors en Algérie, en Tunisie, au Maroc et surtout en Égypte sous l'égide de grandes personnalités à la fois religieuses et politiques. Au Maghreb, occupés par les Français, des Sheikhs comme Taalbi, al-Wazzani, Ben Badis et d'autres moins connus créèrent alors les associations des Oulémas. Celles-ci devaient fournir les bases du mouvement nationaliste. Paradoxalement, l'idéologie arabo-musulmane diffusée par ces cercles est aussi à l'origine des mouvements dits « islamistes » (pp. 53-54).

Apparemment, cette thèse semble influencer de plus en plus les milieux universitaires français intéressés par la question de l'islamisme. Dans l'un de ses écrits relativement récents par rapport à ses premiers écrits qui remontent aux années quatre-vingt, François Burgat [2004] intègre le réformisme musulman d'Afghani et Abdou dans une typologie historique qu'il échafaude de l'islamisme selon trois générations :

— La première génération de l'islamisme moderne a été celle de la résistance à la présence coloniale. Cette résistance « islamique » s'est exprimée dans un premier temps, sur le terrain intellectuel, par la réaction « réformiste » d'Afghani, Abdou et Rida, puis, à partir de 1928, sur le terrain politique, mais sans rupture intellectuelle notable, par Hassan Al-Banna et ses Frères musulmans [...];

— La seconde génération, postérieure à la présence coloniale, est née ensuite d'un double différentiel culturel puis politique des islamistes avec les élites nationalistes parvenues au pouvoir au lendemain des indépendances [...];

— Dans le courant des années 1990, la troisième génération, celle d'Al-Qaida va se démarquer du reste de la vaste mouvance islamiste [...] (p. 77).

Dans les milieux islamistes/islamiques, la réception de ces idées est majoritairement positive. Les écrits de quelques idéologues islamistes influents dans leur contexte se réfèrent continuellement au patrimoine de l'école du réformisme musulman de la fin du XI^e siècle (plus particulièrement Rached Ghannouchi en Tunisie [2002] et Mohamed Yatim au

Maroc [1998]). Tariq Ramadan consacre un de ses ouvrages, *Aux sources du renouveau musulman : D'al-Afghani à Hassan al-Banna. Un siècle de réformisme islamique* [2002], à soutenir cette thèse³⁰.

En revanche, d'autres chercheurs se montrent plutôt méfiants à ce sujet. Parmi eux on compte le politologue marocain Abdelilah Belakziz³¹. Dans *Islam et politique* [2000], Belakziz estime que si l'islamisme converge vers l'école réformiste de la fin du IX^e siècle au niveau du référentiel intellectuel, les deux courants sont en rupture lorsqu'il s'agit de « la problématique, des méthodes de pensée, des objectifs et des moyens de réalisation de ces objectifs » (pp. 159-160). Ainsi, explique-t-il, la naissance du groupe des Frères musulmans représenta l'introduction de la rupture entre l'islamisme de Banna et le réformisme d'Afghani et d'Abdou, rupture qui va s'intensifier avec les théoriciens suivants du mouvement, en particulier Sayed Qutb. L'idée de la *hakimiyya* (souveraineté de Dieu)³² que les Frères musulmans ont empruntée à Mawdoudi³³ représente, selon Belakziz, l'apogée et le point de non-retour de la rupture entre l'islamisme et le réformisme musulman.

Dans le domaine de la construction des cadres théoriques de notre recherche, il nous importe de nous attaquer à un autre aspect des constructions théoriques découlant de l'étude de l'islamisme, en particulier dans le contexte occidental. En fait, les années quatre-vingt (après l'Iran, les islamistes arrivent au pouvoir au Soudan, c'est aussi l'époque de la guerre en Afghanistan et de la naissance de la légende des *moujahidines*) verront, très fortement,

³⁰ Chérif Ferjani consacre une partie importante de son ouvrage *Le politique et le religieux dans le champ islamique* [2005] pour réfuter la thèse de Tariq Ramadan intégrant la littérature d'Hassan Al-Banna dans le corpus de l'école réformiste d'Afghani et de Mohamed Abdou. Nous reviendrons sur l'argumentation de Ferjani dans les chapitres subséquents.

³¹ Abdelilah Belakziz estime que l'analyse confirmant le lien entre le réformisme musulman et l'islamisme politique à travers l'idéologie arabo-musulmane est plutôt représentative des pays du Maghreb que de ceux de l'Orient (en particulier l'Égypte). En fait, le sort de l'héritage de l'école salafiste était totalement différent dans les deux contextes. Alors que le nationalisme au Maghreb en représente une continuation (Allal El-Fassi au Maroc, Ibn Badis en Algérie, Tha'alibi en Tunisie), le nationalisme en Orient en incarne une rupture très marquée (p. 160).

³² Nous reviendrons sur ce concept dans un chapitre (II/partie III) que nous consacrons au thème de l'État islamique.

³³ Abu Al-A'la Al-Mawdoudi (1903-1979). En constituant le groupe Islamique au Pakistan en 1941, selon la même structure que celle des Frères musulmans en Égypte, ce journaliste indo-pakistanaï incarnera la version asiatique des leaders islamistes sunnites du XX^e siècle. Au niveau doctrinal, la contribution originale d'Al-Mawdoudi à la littérature islamiste se manifeste par la rediffusion du concept d'al-hakimiyya, signifiant que la souveraineté doit s'exercer au nom d'Allah seul et par le biais de l'application de sa charia. Comme Banna, Mawdoudi plaïda en faveur d'un État islamique appliquant la présumée théorie politique de l'Islam et rassemblant l'oumma (la communauté) islamique. Il considéra ainsi le nationalisme comme une sorte de kufri (impiété).

émerger la question du devenir des mouvements islamistes, qui engendrera des réflexions de grande importance.

III. DE L'ISLAMISME AU POST-ISLAMISME

En 1992, Olivier Roy déclara l'échec de l'Islam politique/l'islamisme³⁴ dans son ouvrage *Échec de l'Islam politique*. Quelques années plus tard, la thèse de l'échec de l'islamisme séduira une autre figure dominante de ce domaine d'études. Gilles Kepel publia en 2000 *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*. Paradoxalement, l'auteur de l'ouvrage, *Le prophète et pharaon* n'a fait aucune référence à l'ouvrage de Roy (Burgat [2000], p. 85). À l'inverse, Kepel s'est efforcé de présenter son ouvrage sur un ton d'originalité que ce soit par le biais du concept choisi de *déclin* versus *échec* ou des facteurs explicatifs, qui constituent, à la différence des facteurs explicatifs de Roy, principalement politiques, une « assise plus spécifiquement sociale » (Burgat [2002], p. 82)³⁵. Quoi qu'il en soit, le résultat n'est pas différent. Échec ou déclin, l'Islam politique/l'islamisme sera condamné à la disparition au profit d'une nouvelle construction, forgée en particulier par Olivier Roy : le post-islamisme. Voici une présentation générale de la thèse de l'« échec de l'Islam politique » tenu par son initiateur :

L'islamisme politique est aujourd'hui dans une impasse, même s'il reste encore un facteur de mobilisation populaire. Cette impasse provient soit des apories du projet politique et sociétal islamiste lorsqu'il se trouve confronté à la mise en œuvre réelle d'un programme de gouvernement (Iran), soit du fait que la représentation ou le verrouillage du champ politique (Syrie, Égypte, mais aussi Turquie et Algérie) conduisent une partie des acteurs islamiques à une reformulation autre que tactique de leur projet de retour à l'Islam (tandis qu'une frange minoritaire se lance dans l'action désespérée), soit enfin qu'une situation stable et durable d'Islam minoritaire (musulmans d'Europe et de la Russie)

³⁴ L'auteur utilise les deux concepts comme des synonymes. Alors qu'il parle de « l'Islam politique » dans son ouvrage *L'Échec de l'Islam politique* [1991], il utilise le terme « islamisme » dans d'autres ouvrages dont *Généalogie de l'islamisme* [1995].

³⁵ Selon Gilles Kepel, se trouve un peu partout dans le monde islamique, « une identique alliance entre la « bourgeoisie pieuse » et « la jeunesse déshéritée » qui aurait, au cours des années 70 et 80, permis l'affirmation politique des courants islamistes. Il estime alors qu'à « l'aube du troisième millénaire, de l'Algérie jusqu'à l'Afghanistan, ce serait l'éclatement tout aussi généralisé de cette alliance fondatrice qui expliquerait l'irrésistible « déclin » du courant tout entier. L'origine de cette démission s'expliquerait par sa peur face à la dérive violente de la jeunesse déshéritée » (voir, Burgat [2004], pp. 82-93).

induit des formes de religiosité communautaire ou individuelle détachées de toute quête d'un État islamique et intériorisant la diversité de l'espace public (Roy [1999], p. 11).

En simplifiant un peu, l'on pourrait conclure que l'échec des islamistes à réaliser leur objectif précieux, celui « de la construction d'un État qui régirait la société selon les principes islamiques » (*ibid.*), constitue un indice concluant de l'échec de leur projet politico-religieux. « Le phénomène islamiste serait désormais "en déclin", voire "dépassé" et l'ère du "post-islamisme" serait ainsi venue » (Burgat [2001], p. 1). Selon cette thèse, les courants radicaux de l'islamisme seront isolés dans un mode d'action désespéré et sans avenir. Quant aux modérés, ils seront condamnés à une reformulation dans des partis politiques de nature socio-démocratique qui, à force de lutter pour adapter leurs modes de penser et d'agir à la sphère politique de leur action, finiront par ne plus mériter leur appellation d'« islamistes ». Un tel sort de l'islamisme favorisera son dépassement au profit d'une ère post-islamiste. Deux constats servent d'assise fondamentale à Olivier Roy pour justifier son concept du post-islamisme (Roy [1999], p.12).

Premièrement, une évolution des islamistes dans des « Mouvements islamo-nationalistes » pour lesquels le concept de l'oumma ne serait qu'un « slogan à usage interne » (*ibid.*). Deuxièmement, la structuration, dans les sociétés musulmanes contemporaines, d'une « société civile » en dissociation à la fois du politique et du religieux, société civile qui entrainera « l'émergence d'un espace de laïcité, non pas comme affirmation idéologique contre la religion (sur le modèle français), mais comme déshérence, lassitude, indifférence ou tout simplement non-pertinence à la norme islamique dans le champ politique » (*ibid.*). En résumé, explique Roy,

le post-islamisme c'est d'abord l'apparition d'un espace de laïcité dans les sociétés musulmanes, non pas du fait du recul de la croyance ou de la pratique, mais parce que le champ religieux tend à se dissocier du champ politique. L'individualisation des pratiques ou bien leur exercice à l'intérieur d'espaces communautaires fermés (confrères) tend à dissocier non seulement le choix religieux du choix politique, mais même le croyant du citoyen, même si le premier reformule autrement son choix politique, en termes par exemple d'éthique ou de défense de valeurs morales (p.9).

Mais, qui donc prendra la relève de ces « mobilisations politiques à référent islamique » (Burgat [2003]) si les islamistes sont condamnés à l'échec et à la disparition? Et qu'est-ce

qui garantit que ceux qui combleront le vide laissé par cette disparition ne reproduiront pas le même parcours que ces derniers, imprégnés par une forte interdépendance entre le politique et le religieux ainsi que par l'obsession de fonder un « État islamique »?

En réponse à cette question, Olivier Roy propose trois catégories d'acteurs islamiques, à savoir les néo-fondamentalistes, les oulémas conservateurs et les intellectuels rénovateurs de la pensée islamique (principalement des théosophes)³⁶. Ce qui rassemble ces trois catégories répond, selon l'analyse de Roy, à la deuxième partie de la question : une distanciation, voire un rejet du politique au profit d'une individualisation du religieux. Ainsi, schématise Roy :

D'abord, le néo-fondamentalisme, qui prenant acte de la prise de l'islamisme, se force à définir l'islamité par un strict respect d'un code d'interdits et d'obligations... le néo-fondamentalisme participe à l'individualisation de la religiosité et au rejet de l'État, malgré un discours, une *oumma*, désormais imaginaire. Ensuite, le conservatisme des oulémas intégré dans l'appareil d'État (l'Égypte) qui négocie avec lui l'espace où s'exercera leur contrôle social, réduisant ainsi le projet islamique aux mœurs et au droit, mais laissant son autonomie à un politique qui les instrumentalise. Enfin un projet théologico-philosophique qui s'efforce à repenser l'Islam à la lumière d'un double constat : les limites d'un néo-fondamentalisme réducteur qui finit par détruire la notion même de culture, et l'innascibilité d'une politique, laquelle est pensée plus comme une opportunité que comme un malheur, opportunité afin de saisir dans l'Islam ce qui en fait une religion de l'éthique et du salut au-delà des accrétions de la tradition (p.10).

Il importe de souligner que la thèse de l'échec de l'islamisme rallie, partiellement toutefois, des chercheurs qui sont très difficilement identifiables avec la tendance de Gilles Kepel et

³⁶ Dans son article intitulé *Le post-islamisme* [1999], Olivier Roy désigne l'Iran et l'Islam chiite comme source potentielle d'un tel bouleversement intellectuel qui doit se faire « non dans la réflexion théologique, mais par un repositionnement de la religiosité, de la renonciation et de la demande de droit ». Un représentant édifiant de cette tendance serait, selon Roy, le penseur iranien Abdoulkarim Soroush. « Cependant, il y a bien dans certains milieux (surtout chi'ites) une réflexion sur l'espace "séculier" plutôt que laïc dans l'Islam. Un penseur clé est ici l'iranien Abdoulkarim Soroush. Le thème central est que la transcendance absolue qui caractérise l'Islam par rapport au christianisme (c'est-à-dire l'absence d'incarnation historique) permet un espace "séculier", immanent. Il n'y a pas juxtaposition horizontale, mais verticale. Dieu a créé le monde, mais il le laisse suivre son ordre selon les lois, tant physiques que morales, qui le déterminent. Il y a bien une loi naturelle. C'est ainsi que pour Soroush, l'Islam n'a jamais vu de contradiction entre la science et la religion jusqu'au XIX^e siècle, lorsque le dogmatisme religieux s'est imposé. De même l'historicité ne pose pas de problème : il y a bien une histoire des institutions politiques et religieuses, histoire nécessaire et en même temps contingente, car elle ne concerne en rien la foi » (p. 11).

d'Olivier Roy. Bruno Étienne est l'un d'eux³⁷, il déclare dans un de ses derniers écrits [2003] son accord, bien que partiellement, avec cette thèse.

Je suis cependant d'accord avec G. Kepel et O. Roy sur un point : le projet politique de créer un État islamique classique en référence aux quatre premiers califes, les « Rachidun », conforme à la Shari'a, sinon la respectant, est un échec complet partout dans le monde arabe et même dans la périphérie musulmane comme par exemple (sic) en Iran (Étienne [2003], p. 46).

En contrepartie, une minorité de chercheurs qui « ont sans cesse défendu l'islamisme comme une voie spécifique de passage à une modernité différente du "modèle occidental", voire à une "démocratie islamique" » (Ferjani [2006], p.68), s'attaquent féroce­ment à la thèse de l'échec de l'islamisme. Ils énoncent, en référence aux faits entourant l'évolution des modes d'organisation et d'action des islamistes, durant les dix premières années du XXI^e siècle, le déclin non de l'islamisme, mais de la thèse du déclin/échec de l'islamisme. À la tête de cette minorité figure François Burgat.

Fidèle à son approche identitaire du phénomène islamiste, le politologue français situe la thèse de l'échec de l'islamisme et de son dépassement par une ère post-islamiste dans le cadre de ce qu'il appelle « l'idéologisation excessive » (Burgat [2003], p.2) qui caractérise « la lecture par le regard occidental des dynamiques politiques du monde musulman » (*ibid.*). Une telle lecture, explique Burgat, a « abouti à surdéterminer le poids du lexique des acteurs islamistes au détriment de la substance de leurs *comportements* ou de leurs *pratiques* » (*ibid.*). Il souligne à cet égard ce qui suit :

Comme toujours dans ce domaine où notre discours sur l'autre nous parle tout autant de nous, les étiquetés et les mots ont leur importance. Qui a réellement évolué? Les islamistes ou le discours de ceux qui ont fait profession d'en parler? Les tenants du « déclin de l'Islamisme » ou de son dépassement par le « post-islamisme » nous révèlent une véritable évolution en profondeur de la réalité politique du monde musulman ou se sont-ils seulement décidés à renouveler la terminologie qu'ils emploient pour en rendre compte? Si, dans notre manière d'appréhender l'islamisme, un glissement sémantique permet

³⁷D'autres chercheurs, comme Mohamed Chérif Ferjani, estiment que le contexte du post-islamisme « permettra aux sociétés musulmanes d'envisager une sortie des despotismes qui les bloquent autrement que le passage par une expérience islamiste ». Le politologue franco-tunisien pousse ses analyses au point de considérer la distanciation de certains penseurs musulmans tunisiens, qui ont déjà « eu un parcours islamiste », de l'action islamiste directe comme une conscience interne de l'échec de l'islamisme. « Ils ont rompu avec l'Islam politique en y voyant une voie condamnée à l'échec », confirme-t-il. FERJANI, Mohamed-Chérif, « Islam politique et démocratie : une évolution comparable à celle qui a donné la « démocratie chrétienne » est-elle possible ? » [2007].

d'améliorer notre communication avec un courant politique qui en fait est loin d'avoir disparu, il doit être considéré comme salutaire. Mais peut-être ne faut-il pas en attendre davantage. Car les circonstances qui ont, d'un côté comme de l'autre de la mer Méditerranée, nourri la réaction islamiste ainsi que les débordements et autres malentendus qui lui sont liés sont encore devant nous. Quelles que soient la dénomination qu'on leur donne et la vitalité que l'on veut ou non leur reconnaître, les néo ou post islamistes continuent à fournir les gros bataillons de la contestation des ordres politiques arabes ou de l'ordre régional palestino-israélien. La tonalité triomphaliste et parfois revancharde des écrits qui nous annoncent leur « échec » ou leur « dépassement » montre par ailleurs que l'émergence d'une modernité qui ne soit pas perçue comme l'imposition unilatérale d'un modèle civilisationnel unique – n'est pas encore à l'ordre du jour de la relation avec notre vieil alter ego musulman. Or, c'est là l'une des premières conditions de l'atténuation de la réaction islamiste et du penchant ethnocentriste occidental dont, pour l'essentiel, elle s'est longtemps nourrie (*ibid.*).

Pour faire face à cette lecture « idéologisée » (*ibid.*) et « ce ton peu appuyé sur les faits » (*ibid.*), Burgat fonde sa thèse opposée à celle de l'échec/déclin de l'islamisme sur « des faits » (*ibid.*). Il cite d'ailleurs à cet égard des exemples probants. Que ce soit en Turquie, en Palestine, au Liban ou au Maroc, l'islamisme s'avère, selon Burgat, être dans une phase continue d'expansion. Ses capacités de mobilisation demeurent incontestables. Ainsi, constate-t-il,

si le Refah turc est presque réduit au silence, n'oublions pas que c'est avant tout du fait de son interdiction judiciaire, intervenue à un moment où c'est sa montée en puissance et non son recul — comme l'ont bien montré les dernières élections locales qui ont suivi — en même temps que son légalisme persistant, qui inquiétait le clan des militaires turcs et leurs soutiens américains. Il en va de même du Hamas en Palestine qui évolue sous les tirs croisés des services de sécurité palestinien et israélien, mais a tout de même vu sa lecture de l'impasse des accords d'Oslo consacrée par les faits. Le Hezbollah libanais jouit, le premier ministre français a pu le vérifier en Palestine, d'une forte légitimité dans et hors du Liban, toutes confessions confondues. Au Maroc, les défilés islamistes continuent à mobiliser une franche majorité de la population féminine. Et la démonstration pourrait être étendue à une bonne partie du paysage politique régional (p.6).

Théoriquement, les faits seraient du côté des détracteurs de la thèse de l'échec de l'islamisme. En effet, le statut de l'opposition opprimée et condamnée aux règles du jeu imposées par les régimes dictatoriaux et, l'immunité présumée de ces régimes contre toute défaite par rapport aux islamistes et donc l'impuissance de ces derniers d'arriver au

pouvoir dans leur pays, ces facteurs ne tiennent plus. Les bons résultats réalisés par les islamistes lors des élections dans de nombreux pays musulmans depuis le début du troisième millénaire³⁸ attestent davantage l'expansion de l'islamisme et de ses capacités de mobilisation que de son échec, toute chose étant égale, par ailleurs. De plus, le pronostic selon lequel la version radicale djihadiste de l'islamisme était censée, selon la thèse de l'échec de l'islamisme, se diriger vers un isolement social et un mode d'action désespéré qui précipiterait sa disparition, ce pronostic ne semble pas être confirmé par les faits. De nos jours, la version djihadiste de l'islamisme est omniprésente sur les fronts les plus chauds du monde à tel point qu'un directeur de publication d'un journal arabe influent, considéré parmi les grands connaisseurs du mouvement d'Al-Qaïda et de son chef assassiné Ben Laden, énonça au début de l'an 2013, dans l'éditorial de son journal, qu'Al-Qaïda est en train de vivre son âge d'or³⁹.

En revanche, ces propos ne reflètent, semble-t-il, qu'une face de la médaille. Une lecture opposée de ce même contexte serait susceptible de semer le doute autour d'un déclin définitif de la thèse de l'échec de l'islamisme. Ainsi, l'expansion des groupes islamistes djihadistes affiliés ou non à Al-Qaïda dans des zones de guerre et des contextes politiques en état de faillite totale (la Syrie, le Mali, l'Irak) ne confirmerait-elle pas leur isolement social et leur disparition dans un mode d'action désespéré et sans avenir?

Des partis politiques comme *Annahda* (la Renaissance) en Tunisie, le PJD marocain et l'AKP turc ne seraient-ils pas des exemples de ce qu'Olivier Roy appelle « Mouvements islamo-nationalistes » (Roy [1999]), pour lesquels le concept de l'oumma ne serait qu'un « slogan à usage interne » (*ibid.*)? Méritent-ils encore leur appellation d'« islamistes » après

³⁸ En particulier en Égypte, au Maroc, en Palestine et en Turquie.

³⁹ Directeur de la publication du journal *Alquds al-'arabi* édité à Londres et distribué dans une quarantaine de capitales du Monde, Abdelbari Atouane est le seul journaliste à avoir rencontré et interviewé Ben Laden dans son refuge des années quatre-vingt-dix dans les Montagnes de Thora-Bora en Afghanistan. Il est l'auteur d'un livre important sur le chef assassiné d'Al-Qaïda. Le 18 janvier 2013, il écrit dans son éditorial ce qui suit : « L'organisation d'Al-Qaïda dont le président américain Barak Obama nous a annoncé la disparition...revient en force sur trois fronts parmi les plus chauds au monde : la Syrie, le Mali et l'Iraq. Ce retour fort de l'organisation et des groupes djihadistes qui opèrent sous sa tutelle à la une des actualités dans le monde est le résultat d'une mauvaise évaluation par les forces régionales et internationales de la fiabilité de celle-ci...Les rapports venant de Syrie confirment cette réalité, ils soulignent en effet la réussite du Front *an-nosra* (en rapport avec Al-Qaïda) qui a tissé de forts liens avec les habitants du nord de la Syrie...le Front renforce son existence et propose de très grands services aux habitants. Il protège leur commerce, arbitre leur conflit dans des tribunaux légitimes, soutient les opprimés et intervient même dans les conflits conjugaux et ceux de l'héritage...Selon un rapport du journal britannique *The Guardian*, le Front *an-nosra* dirige un programme d'aide humanitaire au profit des sociétés qui souffrent de la guerre, il joue un rôle important dans la guerre comme dans l'action civile et il comble le vide laissé par le retrait du régime syrien ». ATOUANE. Abdelbari, « L'âge d'or d'Al-Qaeda », *alquds al-'arabi*, Londres, 18 janvier 2013.

avoir reformulé leurs modes de penser et d'agir sous l'étiquette de « révisions intellectuelles » et réduit l'héritage des pères fondateurs de leurs mouvements dans le concept fluide et élastique de « partis de référence islamique »? Que reste-t-il de l'héritage d'Hassan Al-Banna et de Sayyed Qutb?

La mobilisation d'une grande partie de ce qu'on appelait « la majorité silencieuse »⁴⁰ en Égypte et en Tunisie contre les politiques et les constitutions proposées/imposées par les nouveaux gouvernements islamistes⁴¹ ne confirmerait-elle pas l'émergence d'une « société civile » et « de nouveaux acteurs qui n'ont pas besoin d'un État islamique pour réaliser leur ascension sociale » (*ibid.*)?

La distanciation des cadres politiques de ces mouvements du contrôle de leurs théoriciens théologiques, la transformation de la plupart de ces mouvements en partis politiques⁴² qui s'efforcent de bannir tout lexique islamique de leur langage et leurs documents au profit d'un lexique dérivant du domaine socioéconomique⁴³ et le multipartisme à l'intérieur du paysage islamiste du même pays, en particulier en Égypte⁴⁴, ne seraient-ils pas les signes d'une sécularisation de ces mouvements?

Par ailleurs, ce débat laisse émerger une nouvelle problématique au sein des milieux universitaires intéressés par l'islamisme. Il s'agit de l'hypothèse d'une évolution des partis islamistes selon un mode similaire de celui de la démocratie chrétienne, particulièrement en Europe. Ainsi, explique Chérif Ferjani dans *Islam politique et démocratie : une évolution comparable à celle qui a donné la « démocratie chrétienne » est-elle possible?* [2007], article représentant un des premiers écrits consacrés à cette problématique, mais à un niveau plus général :

Le fait que des mouvements islamistes acceptent de participer à des élections, après avoir longtemps considéré la démocratie comme un régime politique

⁴⁰ En Égypte, on a forgé une appellation plus typique pour cette catégorie, à savoir *hizb al-kanaba* (le Parti du Canapé), c'est-à-dire ceux qui se contentent de suivre, passivement, à la télévision, les événements politiques que traverse le pays.

⁴¹ En particulier en Égypte et en Tunisie.

⁴² À titre d'exemple, au Maroc, un théologien du Mouvement de l'unicité et de la réforme, cadre religieux du Parti de la justice et du développement sur lequel porte notre recherche, publia un livre en 2006, dans lequel il critiqua fortement le passage au politique des islamistes marocains dans le cadre d'un parti politique. Selon l'analyse de Farid Ansari, cette reformulation entrainera la disparition du religieux dans le politique. Voir : AL ANSARI, Farid, *Les six fautes du mouvement islamique au Maroc*, Meknès, Risâlat al-qu'rân, 2007.

⁴³ Justice et développement au Maroc et en Turquie, Renaissance en Tunisie, Liberté et justice en Égypte...

⁴⁴ En Égypte les deux années qui ont suivi la chute du régime de Moubarak ont vu naître plusieurs partis islamistes divisés entre la tendance des Frères musulmans et celle des salafistes. Les dissidences continues dans le camp des salafistes confirment de plus en plus ce fait (modèle du Parti An-nour).

incompatible avec l'islam, et qu'ils dénoncent les régimes autoritaires en place dans les pays musulmans en revendiquant des élections « libres, transparentes et honnêtes » et en invoquant la démocratie et les droits humains (sic), fait l'objet d'appréciations divergentes : certains y voient une conversion démocratique comparable à celle qui a permis le passage du christianisme politique du début du XXe siècle à la démocratie chrétienne en Europe puis à la théologie de la libération en Amérique Latine; d'autres y voient une duplicité et une stratégie visant à atteindre les mêmes objectifs que beaucoup de mouvements islamistes continuent à vouloir atteindre par la violence, l'embrigadement idéologique, l'investissement de tous les secteurs de la vie publique afin d'asseoir une hégémonie sans partage sur la société (Ferjani [2007], p.71).

En se situant sous l'étiquette de partis politiques de référence islamique, les partis islamistes contemporains seraient-ils en train d'emprunter le même chemin que celui emprunté par des partis démocrates-chrétiens dans l'expérience occidentale, particulièrement européenne? Peut-on parler d'une démocratie musulmane?

Comme c'est le cas pour la plupart des questions posées au sujet de l'islamisme, cette question ne fait pas consensus chez les chercheurs, certains soutiennent un rapprochement entre partis islamistes et partis démocrates-chrétiens et d'autres s'y opposent. Cette problématique nous intéresse de près étant donné qu'elle incarne le cadre général du travail envisagé dans notre recherche, mais exclusivement au Maroc. C'est pourquoi nous consacrons les deux prochaines sections de ce chapitre à en construire un cadre théorique. D'abord, nous proposons une typologie des partis islamistes qui nous permettra à la fois de bien situer et de singulariser notre objet de recherche. Ensuite, nous effectuons un rappel historique de l'émergence et de l'évolution de la démocratie chrétienne en Europe ainsi qu'une brève revue de littérature de la problématique en question.

SECTION II. LES PARTIS ISLAMISTES : UN APPRENTISSAGE DE LA DÉMOCRATIE?

D'entrée de jeu, on serait tenté de situer l'émergence des partis islamistes dans la période la plus récente de l'histoire de la mouvance islamiste. Cette période serait en particulier caractérisée par l'évolution idéologique et organisationnelle d'un bon nombre

d'organisations islamistes selon un mode de négociation avec la modernité. Pourtant, cette thèse ne résiste pas à l'examen historique. L'histoire de l'utilisation politique de l'islam par des organisations plus au moins proches de la forme du parti politique dépasse de loin le contexte contemporain d'expansions des partis islamistes qui remonte uniquement aux années quatre-vingt-dix. Selon cette logique, la tendance des partis de la justice et du développement et celle des partis salafistes post-printemps ne représenterait que des moments parmi d'autres d'une longue histoire de l'utilisation politique de l'islam par des partis politiques. L'histoire tardive de l'Empire ottoman nous apprend que des organisations politiques turques de cette période militaient bien avant la naissance officielle de l'islamisme qu'on connaît aujourd'hui, au profit de l'application de la charia et de la préservation du régime du califat (Luizard [2003], Agaogullari [1979]). Une tendance qui accompagnera explicitement la vie politique turque du XX^e siècle.

Par ailleurs, en raison du statut dominant du groupe des Frères musulmans au sein de l'histoire de l'islamisme, les observateurs de la question ne prêtent que peu d'attention à d'autres courants et organisations islamistes qui se sont développés en dehors de l'école ikhwaniste (en référence au Groupe des frères musulmans). Le Parti de la Libération islamique (Hizb at-Tahrir Al-Islami) instauré par le Jordano-Palestinien Takiy Ed-Dine An-Nabhani en 1953 incarne un modèle de cette facette marginalisée de l'islamisme sunnite. La particularité de l'expérience de ce groupe et de ses modes d'organisation et d'action témoigne de ce qu'une normalisation entre l'islamisme et le mode du parti politique serait beaucoup plus ancrée dans l'histoire de l'islamisme que les typologies focalisées sur les organisations issues de la lignée des Frères musulmans ne l'expriment (Nafi' [2012]). Plus encore, cette focalisation sur la lignée ikhwaniste, et à travers cela sur le volet sunnite de l'islamisme, entraîne une marginalisation injustifiée de l'expérience de l'islamisme chiite. Pourtant, cette dernière présente des exemples pertinents de la normalisation entre l'islamisme et le mode d'organisation du parti politique. En Irak, le parti de la Da'wa (la Prédication) est fondé en 1958. Au Liban, l'instauration de Hezbollah remonte à 1982.

Dans la présente section, nous tenterons de reconstituer une typologie traçant les moments les plus retentissants de la normalisation entre l'islamisme et le mode d'organisation du parti politique. Notre typologie s'attardera sur cinq expériences, à savoir l'expérience des partis turcs depuis le temps de l'Empire ottoman jusqu'à nos jours, l'expérience du Parti de la Libération islamique lequel incarne une école et un courant à part au sein de l'islamisme

sunnite, l'expérience des partis islamistes chiites à travers les modèles du Parti de la Da'wa en Irak et de Hezbollah au Liban, l'expérience de la vague des partis de la justice et du développement dont l'icône est l'AKP turc et, finalement l'expérience de la vague des partis salafistes post-printemps arabes, dont le modèle le plus médiatisé est le Parti An-nour en Égypte.

I. LES PARTIS ISLAMIQUES TURCS : GÉRER L'HÉRITAGE DE L'EMPIRE

Un constat s'impose lorsqu'on aborde l'Empire ottoman. L'utilisation du religieux (voire l'islamique) dans le domaine du politique en représentait un des faits les plus marquants. Dans sa thèse *L'Islam dans la vie politique turque* [1979], le chercheur turc Mehmet Ali Agaogullari explique l'ampleur de cette utilisation comme suit :

Dans le cadre de l'Empire ottoman, on avait fait de l'Islam une idéologie au service de l'ordre établi. Les Écritures saintes (le Coran et le Sunna) représentaient un grand arsenal dans lequel on pouvait puiser les idées dont avait besoin une idéologie conservatrice. De plus, on pouvait apporter des transformations au contenu de l'Islam (par des réinterprétations des préceptes islamiques) tant qu'elles étaient nécessaires aux intérêts de l'État et aux intérêts des classes dominantes. L'idéologie religieuse insistait notamment sur la « volonté de Dieu » par laquelle se faisaient légitimation du pouvoir et justification du système social. La cohésion et la mobilisation des masses au profit de l'État étaient réalisées d'une part, par les principes musulmans d'oumma et de solidarité et, d'autre part, par le discours d'invalidation des autres systèmes sur les critères religieux. Ainsi, toutes les guerres de l'Empire devenaient des jihads, des guerres saintes au nom de la foi contre les infidèles (p. 22).

Par ailleurs, l'Islam n'était pas seulement l'affaire de l'État, il était l'affaire de tous. Ainsi, explique Agaogullari, « le fait que l'Islam composait à lui tout seul le système idéologique et le système des valeurs de l'Empire obligeait tout discours politique à utiliser le langage religieux » (*ibid.*). Par conséquent, « tous les conflits politiques revêtaient un aspect religieux. L'idéologie religieuse formait un lieu privilégié de luttes permanentes. Chacune des forces politiques qui s'y affrontaient cherchait à monopoliser le pouvoir symbolique ou, du moins, à s'en servir de la façon la plus avantageuse pour elle » (*ibid.*). En d'autres mots, la Turquie du début du XX^e siècle représentait un cadre propice pour la formulation des

premières organisations politiques se servant du religieux dans le champ du politique. Cette formulation s'est développée au sein de deux contextes historico-politiques étroitement liés. Le premier contexte concerne l'opposition à l'absolutisme de l'Empire. Le deuxième contexte, quant à lui, renvoie aux tentatives de réislamisation de la Turquie, qui se sont produites en réponse aux politiques de laïcisation massive menées par le régime d'Atatürk.

Dans le cadre du premier contexte, l'opposition à la politique autoritaire du sultan ottoman se déroulait, elle aussi, dans le champ du religieux. Nous y distinguons deux tendances et par-delà deux courants intellectuels et politiques, à savoir le courant des « Jeunes-Ottomans » et celui des « Jeunes-Turcs ».

I.1. Des « Jeunes-Ottomans » face à des « Jeunes-Turcs »

Bien que les Jeunes-Ottomans « croyaient trouver le remède pour "l'homme malade", l'Empire ottoman, dans les institutions libérales de l'Europe » (p. 29) et que leurs idéologies « furent directement influencées par des idées politiques libérales du 18^e siècle et de la Révolution française » (*ibid.*), le cadre intellectuel de ce courant serait peu nuancé. En effet, explique Agaogullari, « les idées importées d'Occident furent interprétées d'après l'Islam et incorporées dans le cadre de l'idéologie religieuse » (*ibid.*). Namik Kemal, le théoricien de ce courant politique turc de la fin du XIX^e siècle, « découvrait sans trop de difficultés les principes des "lois naturelles" et de "contrat social" dans la charia » (*ibid.*). Plus encore, le régime réclamé par les Jeunes-Ottomans « ne touchait pas aux pouvoirs conférés au sultan par les lois islamiques » (*ibid.*). Les Jeunes-Ottomans cherchaient en effet à « conserver intacte l'influence de l'Islam dans le domaine culturel et moral de la société ottomane et ils souhaitaient imiter uniquement les "bons côtés" de la civilisation occidentale, c'est-à-dire les institutions politiques, la technologie, le système économique, etc. » (*ibid.*). On ne serait donc pas loin de la devise de l'école réformiste musulmane qui se développait dans l'Égypte de l'époque. Mohamed Abdou ne disait-il pas : « les sciences... oui, mais dans le respect de la charia ! » (Benzine [2003], p. 16)?

De l'autre côté, on trouvait « les Jeunes-Turcs ». Les aspirations de ce courant puisaient, selon Pierre-Jean Luizard dans *Laïcités autoritaires en terre d'islam* [2005], « leur référence dans une vision laïque de l'histoire, inspirée du positivisme d'Auguste Comte et de la Franc-maçonnerie européenne (bien implantée dans les Balkans et à Salonique) » (pp.

60-61). Ce courant se distinguait très nettement des Jeunes-Ottomans lorsqu'il s'agissait de l'interprétation de l'Islam et de sa présence au sein de la vie politique turque. Les Jeunes-Turcs, explique Luizard « n'avaient aucun projet de réconcilier la science avec la tradition musulmane (...) leur but non avoué était de remplacer la religion par la science » (pp. 61-62). L'alliance des Jeunes-Turcs avec les militaires donnera naissance à une organisation politique d'une présence importante dans l'histoire turque du début du XX^e siècle : Le Comité Union et Progrès (CUP).

En 1908, ce groupe réalisa avec le soutien de l'armée la restauration de la constitution. Pourtant, explique Luizard, « la révolution de 1908 mettait fin à l'absolutisme hamidien, mais pas aux conflits entre les défenseurs de l'État religieux et ceux du modèle occidental ». Car, ajoute-t-il, « la revendication commune d'une citoyenneté ottomane posait la question de la forme de l'État ottoman constitutionnel » (p. 62) et affrontait le nationalisme turc à un libéralisme ottoman. Les résultats de ces conflits ne tarderont pas se manifester. Les Jeunes-Turcs se divisèrent en plusieurs tendances. La place du religieux au sein de la Turquie de l'avenir fut le moteur principal du différend. « L'Islam n'était-il pas la religion officielle de l'empire, conformément à l'article 11 de la constitution, qui stipulait que « la religion de l'État ottoman est l'Islam »? », s'interroge Luizard (p. 63).

Toujours selon l'analyse de Pierre-Jean Luizard, si les réformistes musulmans et les positivistes avaient momentanément collaboré dans le camp de l'opposition à l'absolutisme du sultan, les différends entre les deux protagonistes parviendraient rapidement au point du non-retour. Dès lors, la formation d'un bon nombre de mouvements/partis politiques apparaîtra dans le champ de la réislamisation de la Turquie. Un des moments les plus retentissants de cette tendance de réislamisation fut le coup d'État tenté contre le régime des Jeunes-Turcs en 1909. En marge de ce coup d'État "islamique", « Ulémas, soufis et militaires envahirent les rues au cri de « nous voulons la charia! » (ibid.). Le régime des Jeunes-Turcs réussit à mater la révolution, mais pas sans prix. La tendance à la réislamisation fait désormais partie intégrante du paysage politique turc. À cet égard, Pierre-Jean Luizard constate un point d'une grande importance pour notre essai, cherchant à localiser les premiers partis politiques islamiques formés au sein de l'histoire moderne de la Turquie. Il confirme en référence au contexte tardif de l'Empire ottoman que « contrairement à la version de l'historiographie kémaliste, il ne s'agissait pas de partisans d'un retour à l'absolutisme d'Abdülhamid. Ces islamistes étaient fidèles à la constitution,

mais ils ne la concevaient pas sans la charia » (*ibid.*). Il s'agissait en fait d'une mouvance de réislamisation nettement distincte de ce qui était le cas avec le régime du califat ottoman.

Les acteurs de ce courant « devinrent des lecteurs assidus de Mohamed Abdou (m.1905), le héraut du réformisme musulman en Égypte » (p. 67). Le fruit de cette ouverture intellectuelle sur la pensée de l'école réformiste musulmane se manifestera par un projet d'action « à la japonaise », c'est-à-dire prendre les sciences et les techniques occidentales sans délaisser la religion » (*ibid.*). Une des manifestations les plus marquantes de ces mouvements de réislamisation inaugurées depuis la révolution de 1909 fut l'Union Mohammadienne, une « association d'oulémas et de cheikhs soufis à la fois favorables à la constitution et pressés de faire appliquer la charia » (p. 63). Ce groupe fut rapidement interdit et ses dirigeants furent pendus sur la place publique. Un de ses dirigeants, le seul à échapper à l'exécution, fut Said Nurci, celui qui sera derrière l'instauration du mouvement des Nurcu (partisans de la Lumière), mouvement qui influence l'islamisme turc jusqu'à aujourd'hui (p. 64).

Certes, on ne peut parler de partis politiques turcs nettement islamistes avant 1970, date de l'instauration du Parti de l'ordre national qui représentera le point de départ d'une série d'autres partis politiques islamistes fondés surtout à l'initiative de Necmettin Erbakan. Pourtant, il se dégage du mode de penser et d'agir de certains des partis politiques des premières décennies du XX^e siècle des thèmes partagés avec les partis islamistes contemporains. Ainsi, explique Mehmet Ali Agaogullari dans *L'Islam dans la vie politique turque* [1979], le Parti de Liberté et de Conciliation qui avait occupé l'opposition jusqu'en 1917, bien qu'il « n'[eut] pas de caractère proprement religieux [...] fut amené à tenir un discours inspiré de l'islamisme populaire contre tout ce qui venait d'Occident » (p. 31). Dans cette perspective, constate Jean-Pierre Touzane dans son ouvrage *L'Islamisme Turc* [2001], la libéralisation politique des années 1945-1950 entrainera la naissance de plusieurs partis qui se présentaient comme des défenseurs de la religion.

Le Parti du développement national né en 1945, projetait par exemple en politique étrangère une « union islamique » et une « fédération orientale », anticipation lointaine des projets ambitieux d'Erbakan. Tout comme ce dernier parti, le parti de la protection de l'islam et le parti de la justice sociale fondé en 1946, les partis des conservateurs turcs fondés en 1947, et surtout le parti de la nation (*Millet Partisi*, MP) fondé par des dissidents du parti démocrate en 1948, reprochaient au régime d'opprimer les musulmans (p. 27).

À son tour, le Parti démocrate (DP) d'Adnane Mandares manifeste quelques aspects de cette tendance à défendre la persistance du religieux par rapport à la tendance de laïcisation massive menée par les disciples d'Atatürk. C'est pour cette raison qu'il jouissait du soutien des confréries mystiques. La victoire électorale du Parti démocrate en 1950 fut, explique Touzane, « celle des périphéries sunnites conservatrices sur les notables kémalistes de l'administration et de l'armée » (p. 28). Une fois au pouvoir, le parti de Mandares adopta une politique soutenant la persistance du religieux dans les sphères publique et privée en Turquie. L'appel à la prière en langue arabe est rétabli. L'enseignement religieux est rendu obligatoire au primaire et des cours religieux facultatifs sont intégrés au secondaire à compter de 1956. Plus encore, le gouvernement libéralisa le pèlerinage, créa des émissions religieuses radiodiffusées et ouvrit, à partir de 1951, des écoles destinées à la formation des imams et des prédicateurs (*ibid.*). En 1960, la Turquie fut le théâtre d'un nouveau coup d'État. Le parti démocrate est renversé par une alliance de militaires et d'intellectuels laïques. Une nouvelle constitution est instaurée en 1961.

I.2. De l'Erbakanisme à l'Erdoganisme

Après la dissolution de leur parti, les acteurs du Parti démocrate se sont retrouvés au sein d'un nouveau parti (le Parti de la Justice) et sous la direction d'un nouveau leader Souleymane Demirel. Héritier du Parti démocrate, le parti de la justice conjugait conservatisme religieux et libéralisme économique. Il considérait l'Islam comme « le ciment de l'unité nationale » (p. 29). Son action s'appuyait sur les milieux religieux largement infiltrés par les confréries mystiques.

Une scission au sein du parti de la justice fera apparaître l'architecte au centre de l'islamisme turc contemporain, Necmettin Erbakan, celui qui sera derrière l'instauration d'une série de partis politiques islamistes. Nous citons le Parti de l'ordre national (*Milli Nizam Partisi*, MNP) de 1970 à 1971, le Parti du salut national (*Milli Selamet Partisi*, MSP) de 1972 à 1980, le Parti de la prospérité (*Refah Partisi* RP) de 1983 à son interdiction le 13 janvier 1998 pour ses « activités anti-laïques », et finalement le Parti de la vertu (*Fazilet Partisi*, FP) instauré en 1997. Selon l'analyse de Jean-Pierre Touzane [2001], cette série de partis erbakanistes partageait trois composantes lesquelles « sont

inextricablement liées dès les débuts historiques du mouvement, ne serait-ce que par la phraséologie religieuse qui leur est commune » (p. 23). Il s'agit ainsi d'« une composante religieuse et moralement conservatrice, une autre populiste et tribunitienne et pour finir une dernière nationaliste » (*ibid.*). Dans les paragraphes qui suivent, nous proposons un aperçu très abrégé des partis islamistes turcs fondés dans le cadre de l'erbakanisme.

I.2.1. Parti de l'ordre national (*Milli Nizam Partisi*, MNP)

Après avoir remporté un siège parlementaire en tant que candidat indépendant, mais avec le soutien du mouvement religieux et populaire *Milli Gorus* (Point de vue national), Erbakan fonda en 1970 le parti de l'ordre national avec le soutien de deux des confréries les plus importantes de la Turquie, à savoir la naqchabandiyya et l'association nurdju. Selon l'analyse de Robert Ancieux (2010), la doctrine de ce parti conjugait l'islamisme au nationalisme turc. La mission principale du parti consistait, selon son manifeste, à faire « ressusciter le glorieux passé turc consacré à la défense et la glorification de l'Islam » (p. 28). Le parti se considérait ainsi comme « l'instrument de la restauration d'une identité musulmane en conformité avec la définition que donne le Coran du véritable croyant » (*ibid.*). Il s'attachait par conséquent à « refaçonner la société turque conformément à sa vision conservatrice de l'éthique et des valeurs morales de l'Islam, qu'il oppose aux valeurs occidentales corruptrices » (*ibid.*). Dans cette perspective, le premier parti d'Erbakan « a su trouver les références mobilisatrices et termes religieux identifiables par ses interlocuteurs en se présentant comme l'architecte de l'« ordre juste » (*adil duzen*) opposé à l'ordre nécessairement injuste instauré par ceux qui ont pris le parti d'occidentaliser la Turquie » (*ibid.*). La visibilité de l'identité musulmane que défendait le parti passait par le port du voile par la femme, ainsi que par le respect des interdictions religieuses comme celle de la consommation de l'alcool.

Par contre, on ne trouve dans aucun des documents du parti la moindre référence explicite à l'instauration d'un État islamique ou à l'application de la charia (*ibid.*). Cette tendance représentait l'évidente condition que devait remplir un parti politique turc. En fait, explique Ancieux, « de toute évidence, s'il voulait se donner une chance d'exister, le MNP ne pouvait émettre une telle revendication sous peine d'être immédiatement dissout et de voir ses membres dirigeants traduits en justice au terme de l'article 169 du Code pénal » (p. 29).

Le parti « n'avait donc d'autres choix que se présenter comme un parti parmi d'autres, respectueux des institutions de l'État et décidé à s'inscrire dans le système parlementaire représentatif turc » (*ibid*). Par contre, le premier parti d'Erbakan n'a jamais réussi à faire disparaître l'image négative d'un parti menaçant l'État laïc et détenant des intentions non déclarées qui visent, une fois le parti arrivé au pouvoir, à instaurer un État religieux. Un an seulement après son instauration, il fut dissout par le tribunal constitutionnel. Son leader Erbakan s'exila provisoirement en Suisse avant de réapparaître à la tête d'un nouveau parti politique : le Parti du salut national (*Milli Selamet Partisi*, MSP).

I.2.2. Parti du salut national (*Milli Selamet partisi*, MSP)

Évidemment, le nouveau parti d'Erbakan représenta une reproduction, mais plus méfiante du parti interdit. Il fut également soutenu par les confréries (principalement la Naqchabandiyya et la Nurdju). La terminologie de « son manifeste, de ses statuts et de son programme [n'est] guère différente [de celle] des documents publiés par le défunt MNP. Aucune de ses publications ne fait la moindre allusion à la restauration d'un État islamique ou à la charia comme source fondamentale de droit » (p. 30). Cependant, le sort du MSP fut meilleur que celui du MNP. Le nouveau parti d'Erbakan participa aux élections de 1973 et parvint à remporter 11,8 % des suffrages. Son succès ne fut pas seulement électoral, le parti parviendra à participer à trois gouvernements durant la période 1973-1980. En 1980, l'expérience du MSP arriva à son terme quand un nouveau coup d'État militaire conduisit à la dissolution de tous les partis politiques turcs. Quelques années plus tard, Erbakan réorganisera les ressources de son parti dissout dans un nouveau cadre politique, le Parti de la prospérité (*Refah Partisi*, RP).

I.2.3. Parti de la prospérité (*Refah Partisi*, RP)

Le retour d'Erbakan et de ses adeptes ne fut pas facile cette fois-ci. Il lui faudra sept ans pour fonder un nouveau parti politique (Parti de la prospérité) et dix ans pour participer à des élections communales, puis législatives. Les difficultés rencontrées par le Parti de la prospérité « découlent essentiellement de la tentative de l'*establishment* militaire d'exercer un contrôle sur l'éventail des partis appelés à se présenter au suffrage des électeurs » (p. 31). Cette tentative consiste à opérer « un tri entre partis autorisés à exercer une activité

politique et formations politiques jugées indésirables dans l'arène politique » (*ibid.*). Il fallait ainsi attendre l'abrogation de l'article 163 du Code pénal pour qu'Erbakane retourne à la face du paysage politique à travers un nouveau parti politique, mais surtout à travers un nouveau discours politique. En effet, « même s'il continue à se définir en termes islamiques en se présentant encore comme le garant de « l'ordre juste » et comme la formation de ceux qui ordonnent le bien et interdisent le mal » » (p. 35), le Parti de la prospérité utilise « dans ses harangues un langage moins chargé de connotations religieuses pour dénoncer ses adversaires qui sont plus souvent qualifiés de mauvais gestionnaires de la chose publique et de corrompus plutôt que de « mauvais musulmans » » (*ibid.*). Sur le plan politique, le Parti « proclame sa loyauté à l'égard de l'État républicain, de ses institutions pluralistes et de son système parlementaire représentatif » (*ibid.*). Cette nouvelle stratégie lui permettra d'être représenté au parlement, de se retrouver à la tête de plusieurs municipalités y compris celle de la capitale Istanbul que dirigeait Recep Tayyip Erdogan, l'étoile montante de l'école politique Erbakaniste.

Le parti arrive même à diriger une coalition gouvernementale, ce qui a permis à Erbakan d'accéder au poste de premier ministre, mais pour une très courte durée (à peine quelques mois). Erbakan fut contraint à la démission quand, en 1998, la Cour constitutionnelle ordonna la dissolution du Parti de la prospérité sur la base de « l'incompatibilité de son existence avec le principe de la laïcité » (*ibid.*). Le parti fut rapidement remplacé par un autre qui sera, lui aussi, dissout en 2001 pour les mêmes raisons. Dans ce contexte, l'organisation d'Erbakan connaîtra une importante scission. Le vieux leader et une minorité des éléments les plus radicaux et dogmatiques de son parti se retrouveront dans un petit parti : la Félicité (*Saadet Partisi*). L'aile libérale du groupe se réorganisera dans le Parti de la justice et du développement (*Adalet ve Kalkinma partisi*, AKP) sous la direction Recep Tayyip Erdogan. Une nouvelle ère débuta tant pour l'islamisme turc que pour l'islamisme dans sa globalité. Nous reviendrons sur l'AKP dans la section que nous consacrons à la tendance des partis de la justice et du développement.

II. PARTI DE LA LIBÉRATION ISLAMIQUE (*HIZB AT-TAHRIR*) : RÉINSTAURER LE CALIFAT

De toutes les organisations islamistes, le Parti de la Libération islamique (*Hizb at-Tahrir*), serait celui qui manifeste le plus grand nombre d'énigmes et de contradictions. S'il fut fondé à une époque où le groupe des Frères musulmans incarnait la matrice et le modèle à suivre de toutes les organisations islamistes, les fondateurs du Parti de la Libération islamique ont tout fait pour se distinguer de ce groupe tant sur le plan idéologique que sur le plan organisationnel. Ils adopteront ainsi le mode d'organisation et l'appellation de « parti politique » à un moment où le paysage islamiste témoigne d'un consensus sur le rejet de cette appellation et ce mode d'organisation politique. Reste à mentionner que l'adoption du mode d'organisation en parti politique ne fut accompagnée dans la documentation de Hizb at-Tahrir d'aucune ouverture ou négociation avec les normes de l'action politique moderne, telle que la démocratie et le multipartisme. Ce parti n'est en fin de compte qu'un groupe islamiste qui cherche à réinstaurer le califat disparu par tous les moyens. Les zones d'expansion du Parti de la Libération islamique sont l'indice d'une énigme de plus. Si la question palestinienne avec son fort symbolisme au sein de l'histoire arabe contemporaine marque le début de ce groupe et le moteur central de son action, le parti de la Libération islamique ne remporta aucun succès considérable dans le monde arabe. Ses zones d'expansion relèvent davantage du monde islamique non arabe tel que l'Ouzbékistan.

Pour situer l'instauration du Parti de la Libération islamique au début des années 1950, il faudra tenir compte de deux contextes plus au moins distincts. Le premier contexte relève d'une des périodes les plus complexes de l'histoire contemporaine du monde arabe et de la question palestinienne d'une manière particulière. Il s'agit de l'instauration de l'État d'Israël et de la migration forcée des milliers de Palestiniens dans les pays voisins. C'est en réponse à ce contexte que le fondateur du parti et juge palestinien Takiy Ed-Dine An-Nabhani (1904-1977) rédigea son ouvrage, *Sauver Palestine*, lequel représenta un des premiers fondements intellectuels de la doctrine du parti. Le deuxième contexte renvoie au processus d'évolution interne du paysage islamiste de l'époque maîtrisée en particulier par le mode de penser et d'agir du groupe des Frères musulmans. Alors que ce groupe tente

d'instaurer sa division palestinienne vers 1945, quelques figures islamiques de la ville de Haïfa rejeteront cette tentative et s'investiront dans un autre parcours qui donnera naissance au parti de la Libération islamique en 1953 (Nafi' [2012], p. 64).

Les complications issues de la question palestinienne feront en sorte que le parti dont la doctrine initiale repose sur la libération de la Palestine voit le jour dans un autre pays, la Jordanie, pays voisin formé lui-même sur la marge de ces complications. Cette énigme implique que la question de l'appartenance nationale soit très ambiguë dans les documents du parti. D'ailleurs, lorsque Nabhani et ses disciples déposeront leur première demande de fondation d'un parti politique en Jordanie, les autorités de ce pays refuseront d'autoriser l'initiative. La raison de ce refus est révélatrice de l'ambiguïté susmentionnée. Le programme du parti rejette le lien national et ne reconnaît que le lien religieux, voire islamique, qui dépasse la Jordanie, la Palestine et le monde arabe en entier (*ibid.*). En fait, Nabhani et son parti estiment que la question palestinienne incarne le reflet d'une détérioration politique et civilisationnelle islamique. Par conséquent, l'issue de cette question persiste, à leurs yeux, dans une action au niveau, non seulement de la Palestine ou du monde arabe, mais de la communauté musulmane (*l'oumma*) dans sa globalité. Selon cette logique, l'islam représente le principe ultime de cette action. Quant à son outil, il se manifeste par un parti politique « islamique » (*ibid.*).

Ainsi que le résume Bachir Moussa Nafi', dans la partie de son ouvrage *Les islamiques* [2012], qu'il a consacrée au parti de la Libération islamique (pp. 63-88), l'idéologie de ce parti repose sur une idée et une manière de procéder. En fait, explique Nafi', Nabhani confirma que le principe de son parti reposait sur l'idée islamique, idée qui impliquait, selon lui, l'instauration d'un régime politique islamique. Pour ce qui est de la manière de procéder, elle se manifeste, aux yeux de Nabhani, par un projet d'un parti politique qui devra être mené par une élite fondatrice très soigneusement choisie. La mission ultime de cette élite sera de former la masse populaire du parti. Soutenue par cette masse, l'élite du parti entretiendra, plus tard, un processus d'interaction avec l'ensemble de la communauté islamique, à travers tous les moyens disponibles de communication. L'enjeu de ce processus d'interaction et de communication est de parvenir à former un corps solide d'alliés du parti dans tous les milieux populaires accessibles. Une fois l'élite du parti, sa masse et son corps d'alliés formés, le parti devra, selon la conception de son fondateur,

travailler pour accéder au pouvoir dans un pays qui représentera ce que les documents du parti intitulent le point de concentration (*noqtate al-irtikaz*) (p. 67).

Parallèlement à cette manière initiale de procéder, Nabhani en développe une autre plus abrégée. Il s'agit d'une stratégie nommée *talab an-nosra* (la recherche du soutien). Inspirée sans doute de la sphère des coups d'État militaires qui envahissaient le monde arabe dans les années 1950 et 1960, cette stratégie alternative consistait à chercher le soutien de l'armée. Ainsi, Nabhani concevait la possibilité d'implanter l'idéologie du parti au sein de l'institution militaire d'un des pays où le parti était actif et d'orienter les officiers sympathisants à mener un coup d'État qui mettrait le parti au pouvoir. Avec l'autorité de l'institution militaire, le parti imposerait l'instauration d'un régime islamique qui représenterait le point de concentration du projet du parti et qui permettrait à celui-ci d'exporter son modèle au reste des pays du monde islamique (*ibid.*). Pour théoriser son projet, le parti proposera à la fin des années cinquante un projet de ce qu'il appellera une constitution islamique, composée de 89 matières distribuées sur les différents domaines de la vie (politique, enseignement, économie, etc.). Pourtant, à l'exception d'un cadre conceptuel moderne (constitution, organisation partisane, etc.), le programme de *Hizb at-Tahrir*, tel qu'il est inscrit dans sa constitution, ne se distingue en rien des idéaux de l'islamisme de la première génération, cristallisé dans son ensemble autour du rêve de réinstaurer le califat islamique.

Pour réaliser ce rêve, le Parti de la Libération islamique essaya tous les moyens à sa disposition. Il a participé aux élections et réussi même à faire élire un député au parlement jordanien en 1954. Par ailleurs, le parti tenta d'accéder au pouvoir en Jordanie par la violence, mais en vain, et ce, à plusieurs occasions (1968, 1969, 1970). À la fin des années 1970, le parti engagea un débat non réussi avec le colonel Kaddafi qui venait d'accéder au pouvoir en Libye par un coup d'État. L'objectif de ce débat était de convaincre le jeune leader de l'époque d'adopter l'idéologie du parti et de faire de la Libye le centre du califat islamique et le point de concentration du projet du parti. Lors de la révolution islamique en Iran, le parti afficha son soutien au régime de Khomeini et lui proposa de s'inspirer de sa constitution pour rédiger la première constitution de la république iranienne, mais sans succès. Au milieu des années 1990, le parti reprit la même stratégie avec Saddam Houssine en Irak qui menait une propagande islamique visant à gagner la sympathie religieuse du monde arabe et musulman contre la coalition

internationale qui s'apprêtait à détruire son régime. Comme les autres tentatives, cette dernière ne mènera nulle part (pp. 70-71).

Les soixante ans qui se sont écoulés depuis l'instauration du Parti de la Libération islamique n'ont pas réussi à faire disparaître les énigmes qui ont accompagné son instauration ni l'ambiguïté criante de sa doctrine. Par ailleurs, le parti résiste sérieusement à la vague de révisions intellectuelles qui a traversé les autres organisations islamistes y compris celles issues de la famille des Frères musulmans. Le slogan de réinstaurer le califat islamique incarne jusqu'à nos jours le plan d'action du Parti de la Libération islamique. Son parcours ne témoigne d'aucun apprentissage de la démocratie.

III. LES PARTIS ISLAMISTES CHIITES : DÉFENDRE LA COMMUNAUTÉ

Il importe de mentionner que l'émergence d'un mouvement/parti islamiste dans le cadre chiite irakien des années 1950 constitue un fait très marquant de l'histoire contemporaine des chiites non seulement en Irak, mais partout dans le monde musulman. Il s'agit en fait d'une mutation profonde de l'attitude classique de l'institution religieuse chiite marquée historiquement par une passivité fondée par rapport à tout ce qui est politique⁴⁵. C'est à partir de là, explique Marius Lazar dans son article « Les origines idéologiques et sociopolitiques de l'islamisme chiite irakien : Muhammad Baqer Al-Sadr et le Parti de la Da'wa » (p. 2) que cette « passivité politique des grands leaders chiites sera au fur et à mesure remise en question par l'émergence d'une perspective plus militante, qui prône un engagement accru du clergé envers les problèmes concernant le pouvoir terrestre » (*ibid.*). Le quiétisme n'est plus à l'ordre du jour de l'institution religieuse chiite.

Par ailleurs, l'émergence d'un islamisme spécifiquement chiite fut animée par le statut d'infériorité que vivait la communauté chiite non seulement en Irak, mais partout dans le monde musulman. Ainsi, explique Pierre-Jean Luizard dans son article intitulé « L'islam comme référence des groupes politiques et sociaux en Irak » [2007], « les chiites d'Irak partagent avec les autres chiites du monde arabe le fait d'avoir été depuis des siècles une communauté dominée socialement et exclue politiquement » (p. 3). Cette domination et

⁴⁵ Voir : (Mrani, [2013])

exclusion du pouvoir, explique l'auteur, « ne date pas seulement de Saddam Hussein. Elle remonte à l'origine de l'État irakien tel qu'il fut fondé par la puissance mandataire britannique en 1920 » (*ibid.*). En effet,

le système politique mis en place était alors d'apparence moderne et ne revendiquait aucune coloration confessionnelle, au contraire du confessionnalisme politique institutionnalisé en 1943 au Liban. Mais il se fondait sur une idéologie ethnique et sécularisée – le nationalisme arabe, conçu sur le modèle des nationalismes européens – que les élites sunnites allaient utiliser comme un moyen d'exclure les chiïtes, eux aussi arabes, mais pour qui l'arabité n'était pas séparable de l'islam. La puissance mandataire britannique se servit alors des anciennes élites ottomanes, attachées au sunnisme, pour asseoir son pouvoir, consacrant dans le cadre du nouvel État la domination des sunnites sur les chiïtes (*ibid.*).

Dans cette perspective, Lazar explique, en référence aux propos du chercheur irakien Faleh Jabar, « quelques types de compréhension de ce caractère fondamental de la société irakienne depuis la formation de l'État, en 1920, c'est-à-dire l'émergence croissante d'une confrontation entre les diverses structures sociopolitiques chiïtes et les élites politiques officielles en fonction » (p. 3). Ainsi, écrit-il :

Premièrement, il y a la thèse classique, véhiculée surtout dans les milieux académiques occidentaux, qui voit cette rivalité comme étant une expression de la dichotomie entre une minorité sunnite au pouvoir et qui cherche à préserver sa position en rapport avec les ambitions d'une majorité chiïte. Plus précisément, l'activisme chiïte représente, dans cette perspective, une forme de résistance à l'accaparement du pouvoir politique par la minorité sunnite. En plus, l'activisme d'une importante partie des ulémas est une forme de réaction contre les politiques séculaires ba' thistes et contre la diminution progressive de leur ancien statut social et juridique. D'après une autre conception, l'affrontement des divers pouvoirs politiques irakiens avec la communauté chiïte résulte plutôt de la nature radicale du chiïsme comme doctrine de la contestation politique. C'est la thèse qui fait date surtout depuis la révolution iranienne, mais, aujourd'hui, affirme Faleh Jabar, ce supposé caractère « extrémiste » du chiïsme est clairement dépassé par l'agressivité évidente des idéologies sunnites salafistes. Enfin, il y a l'explication historique, qui justifie la tension entre les chiïtes et l'État comme une conséquence de la nature despotique et laïque de Saddam Hussein. À son tour, Faleh Jabar a la conviction que, bien que toutes ces conceptions ont leur part de vérité, « les origines de ce conflit sont beaucoup plus complexes et elles doivent toujours être replacées dans leurs contextes. Ici, le contexte se traduit par les cadres spatiaux et temporels à l'intérieur desquels un phénomène peut se produire. Nous pensons que le problème prend racine dans tout un ensemble de questions qui sont liées entre elles et agissent les unes sur les autres, et qui implique la théologie,

l'organisation sociale, le développement politique, les dimensions économiques et des facteurs régionaux et mondiaux (*ibid.*).

Quoi qu'il en soit, le parti islamiste chiite de la Da'wa fut constitué en 1958 par un groupe de jeunes ulémas dirigés par la grande figure du chiisme irakien Muhammad Baqer al-Sadr.

III.1. Parti de la prédication (*Hizb Ad-Da'wa*)

Si l'on considère sa date de naissance, le parti pourrait être considéré comme l'une des conséquences de la révolution irakienne de 1958 dirigée par Abdelkrim Al-Kassem. En effet, explique Lazar, « le nouveau leader de l'État irakien n'avait d'autre choix pour consolider son pouvoir que de s'appuyer sur le soutien du Parti irakien le plus organisé de l'époque, le Parti communiste irakien (PCI) » (p. 4). Celui-ci avait sa propre conception de la gestion du fait religieux, en particulier chiite. Il mena ainsi une forte propagande contre « l'établissement religieux chiite, décrite comme étant un obstacle réactionnaire à la modernisation et au progrès économique » (*ibid.*). Par ailleurs, une compréhension adéquate de l'émergence de l'islamisme chiite dans le cadre de l'expérience du parti de la Da'wa nécessite de le situer dans son contexte intellectuel et théologique.

À ce niveau d'analyse, il faudra s'attarder à une autre organisation qui a marqué le paysage religieux chiite dans les années 1950. Le parti de la Da'wa fut en fait une facette plus activiste et militante de la Jama't al-'Ulama (la Société des oulémas). Ce groupe représentait un rassemblement des oulémas chiites qui fut fondé également autour de 1958 avec à sa tête le grand marji' (référence) irakien Muhsin al-Hakim et qui réunissait les grandes familles religieuses chiites comme Al-hakim, Bahr al-Ulum et Al-Sadr (*ibid.*). L'action de la Société des oulémas « s'est dirigée exclusivement vers le plan social, par des actions d'aide de la communauté chiite et de réactualisation des enseignements chiites, dans le contexte de l'agression des messages laïques et communistes » (*ibid.*). Le groupe investira ainsi les ressources financières de la *hawza* (l'institution religieuse chiite) dans le développement des centres médicaux et sociaux en plus de la promotion de l'enseignement religieux. Fut ainsi fondé un grand réseau d'écoles, de librairies, de bibliothèques et de maisons d'édition, qui vont contribuer très efficacement à la récupération d'une partie

importante de la jeunesse chiite dans un contexte de répression communiste et panarabiste contre tout ce qui est religieux, mais spécifiquement chiite.

Curieusement, les documents du parti de la Da'wa, formulé dans leur majorité par Sadr, ne se distingua que peu celle du groupe des Frères musulmans renvoyant en particulier aux écrits d'Hassan Al-Banna et de Sayyed Qutb. Ainsi explique Lazar :

La vision d'al-Sadr s'inscrit, ainsi, dans la ligne classique des systèmes islamistes qui plaident pour une réislamisation des sociétés musulmanes et même pour l'impératif d'expansion du message islamique au niveau global. Il propose le modèle d'un État doctrinal, dawla fikriya, dans lequel les principes de la Shari'a servent comme repères pour la vie de la cité. Mais, bien qu'on évoque ici le principe chiite de soumission envers l'autorité religieuse suprême, en fait, le mouvement islamiste Da'wa, par son caractère mondain, présuppose encore un centre de pouvoir, représenté par l'élite du parti. La relation entre les deux centres de pouvoir est assurée surtout par l'intermédiaire du juriste du parti; après sa retraite de Da'wa, en 1961, et jusqu'à sa mort, en 1980, Muhammad Baqer al-Sadr a accompli lui-même cette fonction, validant et conférant une consistance théologique aux décisions prises par la direction « laïque » du parti (p. 9).

Dans cette perspective, Sadr propose quatre étapes que le parti et ses adeptes doivent accomplir avant d'accéder à leur objectif ultime à savoir :

- (i) al-marhala al-fikriya, dans lequel les idées et les concepts islamiques sont construits, disséminés, et consolidés par l'intermédiaire d'un groupe de missionnaires dévoués;
- (ii) al-marhala al-siyasiya, l'étape politique, dans laquelle le parti Da'wa, ayant construit ses bases et ayant accueilli un soutien de masse suffisant d'adeptes, doit passer au niveau politique et doit lutter pour obtenir le pouvoir;
- (iii) al-marhala al-thawriya, l'étape révolutionnaire, concentrée sur le changement de l'élite au pouvoir, considérée comme étant non-islamique;
- (iv) al-marhala al-hukmiya, la phase d'un régime de gouvernement islamique, dans lequel sont construites la société et la politique islamique idéales (p. 8).

Comme c'était le cas du groupe des Frères musulmans en Égypte, le parti de la Da'wa fut « le premier mouvement islamiste irakien à activer dans une dimension régionale élargie, en vertu de son option panislamique initiale » (*ibid.*). Ainsi, le parti créa durant les

années 1960, des divisions au Liban, en Syrie, au Koweït, en Iran. Ces divisions furent dirigées par un organe de commandement central constitué de leaders de divisions.

Vers la fin des années 1960, le parti jugea pertinent de passer à la deuxième étape de son projet (la période politique) qui consistait à lutter pour accéder au pouvoir après avoir formé les ressources humaines et logistiques nécessaires. En fait, le parti avait déjà réussi à installer un nombre considérable de cellules dans les villes et les régions les plus importantes de l'Irak (Baghdad, Basra, etc.). Pourtant, explique Lazar, « cette stratégie doit affronter, après le coup d'État de 1968, un régime politique, toujours sunnite, mais beaucoup plus violent dans son désir de préserver ses privilèges et qui ne tardera pas à éliminer tout candidat au pouvoir, qu'il soit chiite, kurde, voire de l'élite propre » (p. 16). Le parti deviendra la cible par excellence des appareils sécuritaires irakiens. Celles-ci engagèrent une campagne d'arrestations et de poursuites contre les membres et les leaders du parti de la Da'wa. Cette campagne conduira à l'exécution de cinq des leaders du parti en 1975. D'autres leaders furent obligés de quitter l'Irak pour s'exiler dans d'autres régions du monde islamique, particulièrement, le Golfe, l'Iran et la Jordanie.

Suite aux agitations populaires de 1975, le gouvernement interdit les célébrations religieuses chiites des rites d'*Achura* qui jouissent d'une importance capitale dans la pratique rituelle de l'Islam chiite, ce qui provoqua des réactions très violentes dans les villes saintes chiites en Irak (Najaf et Karbala). Ce sont ces réactions qui mèneront au soulèvement populaire de 1977, connu dans la littérature chiite sous le nom d'« *Intifadate safar* » (le soulèvement de Safar). Un autre fait qui marqua profondément l'engagement politique chiite en Irak. Ainsi, écrit Lazar :

La révolte populaire de 1977, la première manifestation politique urbaine de masse, après deux décennies marque un moment décisif dans le déroulement des rapports entre le chiisme irakien et le pouvoir Ba'th. Elle a été le résultat du sentiment puissant de marginalisation politique, économique, culturelle et identitaire de la population et l'élite chiite, dans un Irak dont la modernité et la prospérité étaient sélectives, ainsi que des successives agressivités contre les différentes instances ou différents membres de la communauté. En dépit de sa répression, son importance réside dans la valeur symbolique enracinée dans la conscience chiite, anticipant les futures démonstrations contre le Shah, en Iran, qui ont conduit au déclin de la dynastie Pahlavi (*ibid.*).

L'arrivée des islamistes chiites au pouvoir en Iran, pays voisin, et le sentiment de soutien manifesté par les chiites irakiens vis-à-vis du régime de Khomeyni aggrava davantage les

rapports entre le parti de la Da'wa et le régime irakien. La révolution iranienne inspira profondément le parti. En effet, « faisant de Muhammad Baqir al-Sadr le leader religieux de la projetée révolution irakienne, le parti Da'wa se propose maintenant de reproduire en Irak aussi le même scénario iranien, par de grandes mobilisations des masses et par la lutte contre les institutions du pouvoir ba'thiste » (p. 21). Cependant, « la réaction du gouvernement ba'thiste est extrêmement violente : exécution ou l'arrestation des membres du clergé activistes, des membres des mouvements islamistes ou des participants aux protestations de masse anti-gouvernementales » (*ibid.*). En 1980, le régime irakien exécuta, dans un acte sans précédent dans le monde islamique, le grand marji' Muhammad Baqir al-Sadr et parvint à détruire l'infrastructure du parti à l'intérieur du pays. Il faudra attendre la chute du régime de Saddam en 2003 pour que le parti réémerge sur la scène politique irakienne. Dès lors, il participe activement à toutes les opérations politiques menées dans le pays. Nouri Maliki, un des leaders du parti de la Da'wa n'est autre que l'actuel premier ministre irakien.

III.2. Parti de Dieu (*Hezbollah*)

En dépit de toutes ses énigmes, le Hezbollah incarne tout simplement le rejet logique de la société et de la vie politique libanaise dominée par le communautarisme religieux et politique. En fait, explique Dominique Avon et Anaïs-Trissa Katchadourian dans leur ouvrage *Le Hezbollah de la doctrine à l'action : Une histoire du parti de Dieu* [2010] « plus que d'autre, la société libanaise est fractionnée en groupes — marqués par la confession, le niveau de vie, l'habitat... — qui au cours des siècles, n'a cessé de faire appel à des puissances extérieures pour prendre l'avantage sur leurs adversaires intérieurs » (p. 21). Cette situation, explique les deux auteurs, fut animée historiquement par « une tension libanité/arabité, qui ne couvre pas de manière systématique la tension christianisme/Islam » et qui est rendue « plus complexe encore par la tension Occident/Orient et, dans le cadre de la guerre froide, par la tension Ouest/Est » (p. 23). Une des conséquences de ces tensions fut, en 1958, le débarquement des groupes américains dont le but déclaré était d'empêcher une guerre civile entre les maronites d'un côté et les sunnites et les Druzes de l'autre côté. Ce contexte, expliquent les deux auteurs, recouvrait « un hiatus entre Libanais attachés à une indépendance nationale et Libanais souhaitant leur

intégration dans la République arabe unie (Égypte-Syrie) soutenue par l'Union soviétique » (*ibid.*). Les complications de la question palestinienne animèrent davantage les tensions libanaises internes.

Au début des années 1970, « une droite nationaliste majoritairement chrétienne qui considère que la question palestinienne n'est pas son affaire » (p. 24) s'opposait à « une gauche arabiste majoritairement musulmane qui en fait son cheval de bataille » (*ibid.*). Par ailleurs, l'arrivée de régime des mollahs au pouvoir de l'Iran venait bouleverser davantage la donne. Ce fait ouvrit « une voie qui n'est celle d'aucun bloc et pouss [a] au déplacement du débat libanité-arabité vers le champ confessionnel en représentant la libération de Jérusalem comme un devoir religieux au nom de l'Islam » (*ibid.*). À ces tensions internes s'ajoute un effet perturbateur exercé par les deux voisins Israël et la Syrie.

Par ailleurs, le communautarisme libanais n'est pas seulement politique et religieux, il est également économique. Ce n'est pas en effet un hasard que le mouvement de base qui donnera naissance, en réponse à plusieurs évolutions, au Parti de Dieu (le Hezbollah) qu'on connaît aujourd'hui fut appelé Mouvement des déshérités (*Harakate al-Mahroumin*) et qui visait principalement à améliorer les conditions de vie des chiites libanais. En effet, explique les deux auteurs, « plus que d'autres, les Libanais de confession chiite ont combiné les handicaps pour former ce qui a été appelé une *tâ'ifa tabaqa* (communauté de classe) » (p. 25). Ce constat est justifié autant par les données historiques que géographiques :

Le pouvoir ottoman a négligé et souvent opprimé cette marge musulmane, les riches familles féodales ont dominé une population de nécessiteux, la *jabal 'amil* au sud du pays n'a pas entretenu de continuité territoriale avec la plaine de la Bkaa et la *dâhiya* (bon lieu sud de Bayreuth), trois zones où vivent la majorité chiite (p. 26).

Cherchant à localiser les éléments les plus influents dans la trajectoire de l'instauration de Hezbollah, le chercheur marocain Mohamed Boujdad s'attarde, dans son ouvrage *Trajectoire de Hezbollah* [2007], sur deux faits : d'abord, l'arrivée au Liban de la grande figure chiite Moussa Al-Sadr, puis le retour des oulémas chiites de gros calibre au Liban. Ceux-ci comptaient parmi eux les deux noms les plus importants dans l'histoire de la communauté chiite libanaise, Mohamed Hussein Fadlallah et Mohamed Mahdi Chams Al-Dine.

Bien qu'il ait disparu avant l'instauration officielle du Hezbollah, le rôle de l'imam Moussa al-Sadr y demeure incontestable. Il était, explique Avon et Katchadourian, derrière trois initiatives des plus marquantes de l'histoire de la communauté chiite libanaise à savoir : premièrement, « la création du conseil supérieur (libanais), islamique chiite (CSIC, 1967) dont les membres sont élus avec la charge de nommer les muftis et de gérer les waqf-s (fondations pieuses), désormais distincts de ceux des sunnites » (p. 26). Deuxièmement, « une mobilisation populaire à l'origine face à la création par le gouvernement libanais de l'époque, du Conseil du sud » (*ibid.*). Troisièmement, « l'instauration de *Harakate Al-Mahroumin* (le Mouvement des déshérités) en 1974, première organisation politique chiite de sa branche armée, Amal (les bataillons de la Résistance libanaise) » (*ibid.*).

Comme dans le cas irakien, « l'engagement dynamique de ce trio (Sadr, Fadlallah, Chams-Al-Din) bouscule les notabilités chiites traditionnelles et provoque un décuplement du nombre de clercs à l'orée des années 1970 » (*ibid.*). La guerre civile au Liban favorisera davantage la réorganisation et la centralisation politique de la communauté chiite de ce pays autour d'un projet commun qui négocie continuellement avec des enjeux internes (le communautarisme libanais) et externes (les complications de la géopolitique de la région). Les chiites s'impliquent, comme les autres communautés libanaises, profondément dans la guerre, et ce, à travers le mouvement AMAL, bras armé du mouvement sociopolitique instauré par l'imam Sadr en 1974 (Mouvement des déshérités). Cependant, la disparition mystérieuse de cette personnalité clé de l'histoire moderne du chiisme libanais, et l'émulation entre l'Iran et la Syrie sur la loyauté des chiites libanais, engendra une importante scission au sein du mouvement politique chiite au Liban.

De cette scission sortira le Hezbollah (Parti de Dieu) qui a rassemblé le courant le plus radical du Mouvement Amal. Alors que ce mouvement se rapprocha progressivement de la Syrie de Hafiz Al-Assad, le Hezbollah se déclara partie intégrante du régime de la révolution "islamique" iranienne, et ce, en s'inscrivant « résolument dans la double perspective khomeyniste d'une lutte révolutionnaire et d'une lutte contre Israël. Il revendique la marginalité en refusant toute compromission avec le système libanais établi » (p. 38).

Après quinze années de guerre civile, les protagonistes ennemis trouveront une issue dans l'accord de Taëf, signé le 22 octobre 1989 par une grande partie des députés libanais, élus

depuis 1972 à l'initiative de l'Arabie saoudite. Un accord qui parvint à réconcilier l'irréconciliable :

La spécificité arabe du Liban est entérinée, une clause y reconnaît l'« intérêt spécial de la Syrie » et les maronites perdent leur prééminence institutionnelle : une partie des attributions du président de la République (maronite) est dévolue au président du conseil (sunnite), et le nombre de parlementaires est revu pour fixer une parité absolue entre chrétiens et musulmans, l'ensemble est présenté comme un rééquilibrage confessionnel, correspondant aux évolutions démographiques, le texte est adopté comme constitution du Liban (*ibid.*).

La fin de la guerre civile mettra le parti devant une crise existentielle. Des débats sont lancés à propos de l'avenir du Parti de Dieu et de la nature de son existence au sein de la sphère politique libanaise d'autant plus qu'il entend maintenir son bras armé. La crise en question amena le parti à solliciter une *fatwa* (avis religieux) auprès de sa référence religieuse qui n'est autre que le guide suprême de la République islamique en Iran, Ali Khamenei. On demanda tout simplement « s'il est licite de participer aux élections législatives. La *fatwa* (mai 1992) est positive, elle explique que l'instauration d'« un ordre islamique » au Liban n'est plus envisagée comme objectif politique proche, mais comme horizon » (p. 56). Pour s'adapter davantage à la vie politique libanaise en tant que parti politique, le Hezbollah fait passer « la thématique de la « révolution » à l'arrière-plan. Sur l'emblème de Hezbollah, l'expression « la révolution islamique au Liban » est remplacée par la résistance islamique au Liban » (*ibid.*). Dès lors, le parti conjugue l'investissement dans l'action politique interne avec la résistance contre Israël qui occupait jusqu'à l'année 2000 une partie du sud du Liban. Il a ainsi participé à 6 scrutins et réussi à se faire représenter au sein du Parlement du Liban avec un nombre de députés qui varie entre 8 et 12 membres.

IV. LES PARTIS DE LA JUSTICE ET DU DÉVELOPPEMENT : LE SOCIOÉCONOMIQUE EN AVANCE SUR LE RELIGIEUX

Étant donné les circonstances de sa naissance, l'islamisme incarne tout d'abord une identité idéologique, mais principalement religieuse. Cette identité trouve une expression idéale dans les grands slogans de l'islamisme de la première génération, slogans du genre de

l'islamité de l'État, la souveraineté de l'islam et l'application de la charia. Certes, quelques organisations islamistes ont tenté d'opérer sous la tutelle des régimes « laïques » et dans le respect des institutions en place, comme le cas des partis politiques fondés par Nicemddine Erbakan depuis 1970 en Turquie. Pourtant, ce mode de fonctionnement serait plutôt tactique que stratégique. En effet, explique Hussam Tammam dans son ouvrage *Avec les mouvements islamiques dans le monde* [2009], « tout le monde savait qu'Erbakan voulait en réalité refonder le califat disparu et appliquer la charia et que sa reconnaissance du régime laïque de la Turquie fut sa condition unique d'exister » (p. 215).

Par ailleurs, le souci identitaire et idéologique des mouvements islamistes de la première génération s'inscrivait d'une manière principale dans les appellations adoptées par les partis politiques fondés chaque fois que la sphère politique d'un des pays du monde islamique le permettait. Dans cette perspective, nous citons le Parti islamique (PI) fondé en Malaisie par la division des Frères musulmans de ce pays en 1954, le Front de la Charte islamique (FCI) fondé par les islamistes soudanais en 1959, le Front islamique du salut (FIS) fondé par des islamistes algériens en 1989, le Front de l'action islamique (FAI) fondé par la division jordanienne des Frères musulmans en 1993. Vers la fin des années 1990, le paysage islamiste témoigne de l'émergence d'une nouvelle tendance tant au niveau des appellations que de modes de penser et d'agir.

Au Maroc, les islamistes de Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR], après avoir réussi à pénétrer la vie politique marocaine en 1996 à travers un parti déjà existant (le Mouvement populaire constitutionnel et démocratique [MPCD]), parviennent à dominer totalement leur parti d'accueil. En 1998, le MPCD est rebaptisé Parti de la justice et du développement [PJD]. En Turquie, une scission au sein du Parti de la prospérité (PP) donnera naissance à un nouveau parti qui rassemblera l'aile libérale de la mouvance islamiste d'Erbakan, soit le Parti de la justice et du développement sous la direction de Recep Tayib Erdogan. En Indonésie, un parti est fondé sous le même nom en 2003. En Irak, un groupe marginalisé fonde un petit parti politique portant le même nom en 2005. En Malaisie, Anouar Ibrahim l'ex-chef du Mouvement des jeunes musulmans fonde en 2002 un parti politique portant un nom que l'on peut situer dans la même tendance (Parti de la justice populaire [PJP]). En Mauritanie, pays voisin du Maroc, des islamistes fondent un parti politique qu'ils nomment Rassemblement national pour la réforme et le développement (RNRD) en 2007 (*ibid.*).

Après la chute du régime du Moubarak en 2011, le groupe des Frères musulmans en Égypte fonde un parti politique que l'on peut situer également sous la même étiquette, ne serait-ce qu'en raison de son nom (parti de la Liberté et de la Justice). Cette tendance serait l'indice d'un recul du souci idéologique et identitaire dans les modes de penser et d'agir d'une nouvelle génération islamiste au profit d'un souci plutôt social et économique (*ibid.*). Étant donné ses résultats positifs au sein du pouvoir turc⁴⁶, l'AKP demeure l'icône par excellence et le modèle à suivre au sein de cette tendance des partis de la justice et du développement.

IV.1. Parti de la justice et du développement en Turquie (*Adalet ve Kalkinma Partisi*, (AKP))

Tel que nous l'avons mentionné dans la section que nous avons consacrée aux partis islamistes turs, la dernière scission au sein du groupe Erbakan donne naissance à deux nouvelles organisations (partis) islamistes. Le vieux leader Erbakan et ses alliés les plus radicaux et dogmatiques se sont réorganisés dans le Parti de la félicité (*Saadet Partisi* SP). L'aile libérale du groupe lance également un nouveau parti, Parti de la justice et du développement (*Adalet ve Kalkinma Partisi*, AKP). Derrière cette initiative il y a surtout Recep Tayyip Erdogan, celui qui deviendra la nouvelle grande figure de l'islamisme turc après son maître Erbakan, et ce, à tel point qu'on ne pourrait parler de l'AKP indépendamment de la trajectoire personnelle d'Erdogan. Des observateurs de l'islamisme turc voient en lui un personnage controversé. Les contradictions entourant ce personnage entachent sérieusement l'image de son parti tant au niveau de la Turquie qu'au niveau de l'Europe.

En fait, explique Robert Ancieux, « Erdogan réussira à faire fonder autour de lui l'image du « musulman républicain » ou encore du « musulman libéral ». À la qualification de l'« islamiste modéré » qu'il récuse obstinément, il préfère celle de « démocrate conservateur » » (p. 38). Contrairement à son vieux maître Erbakan, le chef de l'AKP participe régulièrement aux journées commémoratives de la fondation de la république laïque qui se déroulent devant la statue d'Atatürk. Pendant les années 1990, on le présentait comme un des innovateurs les plus notables du parti de la Prospérité. Parmi ses initiatives,

⁴⁶ Voir : Gol (2013).

citons l'adoption d'une *plateforme* séculière qui visait à intégrer de nouveaux groupes sociaux au sein parti. Par ailleurs et depuis sa création, « l'AKP avait clairement pris ses distances avec le SP fondé par Necmettin Erbakan » (p. 39). Dans les documents du parti, « on ne trouve la moindre trace d'une référence, même indirecte, à la création d'un État islamique ni à l'implantation d'une quelconque disposition de la charia » (*ibid.*). Depuis son accès au gouvernement en 2002 (notons au passage qu'Erdogan ne sera nommé premier ministre qu'en 2003), le parti « introduisit le plus important paquet de réformes démocratiques conformément aux souhaits de l'Europe » (*ibid.*).

Pourtant, « nombre d'observateurs turcs et européens doutent de la sincérité de l'engagement de l'AKP et y voient une manœuvre pour affaiblir leurs adversaires et se mettre en position pour imposer, le temps venu, leur projet islamiste » (*ibid.*). Cette fixation des adversaires turcs de l'AKP et de ses détracteurs sur ses intentions non déclarées trouve sa justification dans le comportement du parti et de son chef. Ainsi, explique Ancieux, Erdogan « demeure un croyant rigoriste et puritain, attaché à la revitalisation d'un ordre moral patriarcal traditionnel qu'il considère comme l'expression la plus achevée de la conformité à l'éthique musulmane » (p. 42). Un des moments les plus retentissants de ce comportement fut le projet de loi que l'AKP tenta de faire voter en 2004, un projet qui visait à pénaliser l'adultère de la femme et qui suscita des réactions virulentes de la part des associations féministes en Turquie et ailleurs.

C'est cette figure controversée d'Erdogan et de son parti qui en fait une cible de l'*establishment* kémaliste laïque et militaire. Le 12 décembre 1997, avant même l'instauration de l'AKP, celui-ci parviendra à faire condamner le chef islamiste turc à dix mois de réclusion criminelle pour discours « visant à la provocation raciale et religieuse » (*ibid.*), une condamnation qui le rend inéligible à vie. Lorsque le parti, alors au pouvoir, entreprit de légiférer « en vue d'autoriser les femmes fonctionnaires et celles investies de fonctions politiques à porter le voile dans les bâtiments officiels, et les écoles publiques » (p. 43), ce même *establishment* tenta de destituer le parti et « pour menées anti-laïques » (*ibid.*). La tentative ne mènera nulle part cette fois-ci. L'AKP fut protégé par les bons résultats qu'il réalisa au scrutin de 2007. Un scrutin qu'il remporta avec 45 % des suffrages. En fait, explique Ancieux :

Prononcer la dissolution de l'AKP et frapper d'inéligibilité ses dirigeants, comme le suggéra l'action intentée auprès du Conseil constitutionnel, aurait

menacé la stabilité de l'État et ouvert une crise politique profonde. En outre, ce qui était considéré par beaucoup, à l'intérieur et à l'extérieur de la Turquie, comme un coup d'État judiciaire se heurtait aux réticences clairement exprimées de l'UE (*ibid.*).

Quoi qu'il en soit, l'hypothèse des intentions non déclarées demeure peu probable dans le cas de l'AKP. En fait, explique Ancieux, « l'une des caractéristiques les plus évidentes de la vie politique turque est la très grande volatilité de l'électorat, qui n'hésite pas à sanctionner durement, d'une élection à l'autre, les formations politiques qu'il avait portées au pouvoir et qui ont déçu ses attentes » (p. 41). Par conséquent, « toute tentative de mise en œuvre mobiliserait contre lui non seulement l'*establishment* kémaliste civil et militaire, mais aussi toute la population de sensibilité laïque, les alévis et sans doute une partie de la population sécularisée de sensibilité musulmane » (p. 42). Tout simplement, estime l'auteur, « de tous les partis, l'AKP, avec son programme électoral aux contenus essentiellement économique et social, a le mieux répondu aux aspirations d'une importante partie de la population » (p. 41). Pour conclure, l'AKP, avec son discours plus socioéconomique et ses résultats importants, demeure un modèle à suivre par toute la vague des partis de la justice et du développement.

V. LES PARTIS SALAFISTES POST-PRINTEMPS ARABE : UN PRAGMATISME POLITIQUE SANS CADRE IDÉOLOGIQUE

Une remarque intéressante s'impose lorsqu'on parle de la vague des partis politiques d'idéologie salafiste. Le mouvement salafisme incarne à travers son histoire le courant islamique sunnite le moins intéressé au politique. Traditionnellement quiétistes et apolitiques, les salafistes ont toujours considéré le mode d'évolution des islamistes de la lignée des Frères musulmans vers des modes de négociation avec l'action politique moderne comme une déviation du chemin islamique juste⁴⁷. Par conséquent, le salafisme serait le courant islamique qui révèle le plus grand niveau d'indifférence vis-à-vis des normes modernes de l'action politique telles que la démocratie et le multipartisme. Leurs cursus intellectuels ne témoignent d'aucune révision intellectuelle considérable à ce propos.

⁴⁷ Voir : Al-Katib [2008].

Curieusement, lors de la chute du régime égyptien, des groupes salafistes manifesteront un intérêt sans précédent vis-à-vis du politique. Le même constat découlera du contexte politique tunisien, mais avec moins d'ampleur. La tendance des partis salafistes incarne un produit propre au contexte du printemps arabe (à compter de décembre 2010). Le parti égyptien An-Nour demeure la figure de proue de ce courant.

V.1. Parti de la Lumière (*Hizb An-Nour*) en Égypte

Deux ans seulement depuis son instauration par un groupe salafiste égyptien *Ad-Daawa As-Salafiyya* (la prédication salafiste), le parti An-Nour, la figure la plus médiatisée de la vague des partis salafistes post-Printemps arabe ne cesse de surprendre les observateurs du contexte post-Printemps arabe par son pragmatisme politique. Il ira jusqu'à soutenir l'intervention militaire qui a mis fin au régime des Frères musulmans et appuyer la candidature de l'homme fort de l'institution militaire égyptienne aux élections présidentielles de 2014, le Maréchal Abdelfattah Sisi.

Ayant remporté 24 % des suffrages (107 de sièges du parlement égyptien) dans le premier scrutin législatif en Égypte, celui de 2011. Le parti An-Nour (la Lumière), allié à deux autres partis salafistes, rivalise de plus près avec les Frères musulmans (Hamzaoui, Brown [2012], p-46-77), allant jusqu'à soutenir un islamiste dissident de la confrérie pour le premier tour de la présidentielle en mai 2012 (Abdel-Moun'im Abou Al-Foutouh) face à Mohamed Morsi, le candidat ikhwaniste officiel. Au dernier moment du deuxième tour qui a vu s'affronter le candidat des Frères Musulmans Mohamed Morsi et celui de l'institution militaire Ahmed Chafik, le parti rejoint le camp de Morsi. « Le succès de Mohamed Morsi s'est fait grâce à Dieu et au soutien du parti An-Nour [...] Après l'élection, il y a eu des réunions entre nous et M. Morsi pour établir une coopération complète [entre nos deux formations politiques, NDLR] en vue des prochaines étapes ». Commenta, après la victoire des Frères musulmans, Ahmed Abdel-Ghafour, chef du parti An-Nour à cette époque (France 24, 11 juillet 2013).

Pourtant, la coalition momentanée entre le parti An-Nour et le groupe des Frères musulmans s'acheva six mois seulement après l'arrivée du Morsi au Pouvoir. Le parti salafiste accusa le président et son groupe de vouloir monopoliser le pouvoir. Quand l'institution militaire destitua Morsi du pouvoir et proposa une nouvelle feuille de route, la

réaction du parti se démarqua de la majorité des groupes et organisations islamistes en Égypte comme partout dans le monde. Il afficha son soutien à la feuille de route proposée par les militaires. Son secrétaire déclara à la chaîne de télévision France 24, « nous avons réagi par patriotisme et par obligation religieuse, nous avons réagi pour sauver l'Égypte » (*ibid.*). Cette réaction évolua en un soutien inconditionnel à la candidature du Maréchal Sisi aux présidentielles de 2014. La justification de ce comportement est révélatrice d'un grand sens de pragmatisme politique. Un des leaders du parti affirma à France 24 :

Le parti a voulu rester dans le débat politique pour qu'un mouvement du courant islamiste soit présent. Après le départ des Frères musulmans de la scène politique, si Al-Nour avait fait la même chose [boycotter le gouvernement de transition, NDLR], les jeunes islamistes se seraient retrouvés sans leader. Tout le monde aurait travaillé dans son coin et ça n'aurait mené à rien (*ibid.*).

Certes, il est encore tôt pour essayer de décrypter les modes de penser et d'agir du parti An-Nour dans un contexte politique égyptien perturbé. Ces modes sont jusqu'à lors maîtrisés par un fort sens de contre-action. Pourtant, les contradictions demeurent frappantes sur le plan théorique. À présent, le mouvement salafiste ne se voit pas en mesure de présenter un cadre doctrinal justifiant son parcours politique. Le pragmatisme politique du parti salafiste est dépourvu de toute théorisation idéologique.

En terminant, il nous faut mentionner que nous ne prétendons pas avoir couvert, dans cette typologie, la totalité des expériences de partis politiques islamistes à travers le monde islamique ni explorer profondément tous les aspects théoriques et organisationnels des expériences présentées. Le travail présenté dans cette section ne saurait échapper à une des caractéristiques de tout essai de catégorisation, soit la généralisation. Par contre, ce travail nous permet de situer notre groupe d'étude dans la cartographie générale des partis islamistes et de mieux cerner notre objet d'analyse. Ainsi, si nous ne nous sommes attardés que sur les aspects les plus généraux des expériences formulées dans le cadre de cette typologie, ceci ne représente que le point de départ de notre analyse lorsqu'il s'agit de la famille de partis dans laquelle nous situons notre groupe d'étude, soit celle des partis de la justice et de développement⁴⁸. Dans la seconde partie de cette thèse, nous reconstituons et

⁴⁸ Nous sommes conscients de la divergence interne des membres de cette famille de partis politique bien qu'ils sont situés sous une même tendance. Nous y reviendrons.

explorons l'expérience du Parti de la justice et du développement marocain dans ses aspects les plus détaillés.

SECTION III. LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE : DEVENIR DE L'ISLAMISME?

L'objectif de cette section est dans un premier temps de présenter en en prenant appui sur les propos de spécialistes de la question quelques repères historiques et théoriques du courant de la démocratie chrétienne en Europe. Dans un deuxième temps, nous présentons une brève revue de littérature de cette problématique émergente qui servira d'état de la question pour notre recherche.

I. LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE : BRÈVE HISTOIRE

« L'histoire de la démocratie chrétienne rencontre en tout premier lieu un problème de définition » (Durant [1995], p. 11), écrit Jean-Dominique Durant dans *L'Europe de la démocratie chrétienne*. Certes, les travaux de spécialistes de ce sujet ou encore les documents de ces organisations que l'on appelle, cela à tort ou à raison, « les partis démocrates-chrétiens » comportent d'innombrables tentatives de définition. Toutefois, ces tentatives demeurent peu satisfaisantes. La source de cette insuffisance est à chercher dans deux aspects. D'un côté, une fluidité idéologique⁴⁹ qui rend difficile de catégoriser la démocratie chrétienne et de la situer dans un cadre de pensée et d'action qui soit susceptible de couvrir toutes les organisations qui s'y identifient⁵⁰. De l'autre côté, une complexité

⁴⁹ Cette fluidité idéologique relève d'un des traits idéologiques les plus évoqués par les organisations rangées sous l'étiquette de la démocratie chrétienne, soit le centrisme (p.11). Ce trait situe les expressions institutionnelles de ce courant politique sur les frontières d'un ensemble de dualités idéologiques s'avérant plutôt contradictoires qu'accommodantes (individualisme/collectivisme, libéralisme/intransigeance, etc.). C'est là que se situe, conclut Durant, « le problème de l'identité démocrate-chrétienne -problème de tous les centristes — écartelée entre le réformisme social qui la fait proche de la social-démocratie et la défiance à l'égard de l'étatisme qui la fait se rapprocher des libéraux » (*ibid.*).

⁵⁰ Faisant ainsi référence à la définition de la démocratie chrétienne proposée par une de ses expressions institutionnelles les plus notables en Europe, soit le Mouvement républicain populaire (MRP) en France,

historique et une diversité contextuelle, qui contribuèrent à la production de parcours singuliers plutôt que collectifs de chacune des expressions de la démocratie chrétienne.⁵¹. Une démarche pertinente pour affronter cette difficulté serait de remonter aux origines historiques de cette famille de partis politiques.

Jean-Marie Mayeur soutient dans son ouvrage *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne* [1980] l'importance d'évoquer les premières expériences de ce courant politique (p. 23). Cela, explique-il, « non pour céder au mythe des origines et donner à celle-ci une part privilégiée dans une explication, mais parce que les commencements prirent valeur de référence par la suite et constituèrent le point de départ d'une culture politique, dont elles devinrent une composante » (*ibid.*). Dans cette perspective, Stathis N. Kalyvas et Kees van Kersbergen écrivent dans leur article *Christian Democracy* [1980] ce qui suit :

Contemporary Christian democratic parties evolved from Catholic confessional parties created in the second part of the nineteenth century and the first part of the twentieth century. These parties emerged out of a largely antiliberal and "ultramontane" (meaning leaning beyond the mountains toward Rome) mass Catholic movement that challenged the ascendancy of liberalism in Europe from a "fundamentalist" and theocratic perspective (as codified in the 1864 papal encyclical "Syllabus of Errors"). Indeed, Christian democracy was a concept coined in opposition to liberal democracy. Though spearheaded by the Catholic Church, which feared for the loss of its privileges, especially in the field of education, Catholic movements gained their independence from the church through their transformation into parties. The Catholic Church resisted this process, which robbed it of its monopolistic control over its flock, but could not thwart it because democracy provided Catholic activists with an effective source of power and legitimacy. Although initially ideologically opposed to democracy, these activists quickly realized that their interests lay in the

Durant l'utilise comme modèle représentatif des limites des définitions que présentent ceux que l'on appelle « les démocrates-chrétiens ». Ainsi, explique-t-il, peu satisfaisante est la formule proposée par le Mouvement « républicain populaire (MRP), parfois attribué à Georges Bidault : « siéger au centre et faire avec des électeurs de droite une politique du gauche ». Ce point de vue réducteur limite la démocratie chrétienne aux prémices de la vie parlementaire et lui dénie son originalité. En même temps, il n'est pas absolument dénué de fondement dans la mesure où- l'analyse des programmes le montre « les options démo-chrétiennes sont partagées avec des groupes politiques divers; il oblige à prendre en considération les contradictions naturelles d'un courant politique qui se situe volontiers au centre, à la recherche de la troisième voie entre le collectivisme et le capitalisme » (*ibid.*).

⁵¹ René Rémond explique que ce qu'on appelle « les partis démocrates-chrétiens » incarne en réalité une « variété des origines et des circonstances, variétés des situations et des orientations [...] des partis monoconfessionnels et d'autres interconfessionnels, des partis qui acceptent une référence confessionnelle, d'autre qui l'ont récusée, certains qui s'arrêtent à mi-chemin dans le processus de déconfessionnalisation, d'autres qui sont totalement déconfessionnalisés. Certains sont des partis nationaux, expression de réalités nationales. Il en est qui sont l'expression de minorité, d'autres au contraire sont en situation dominante. On trouve presque tous les cas de figure que l'étude systématique des partis politiques nous a appris à distinguer » (Rémond [1986], p.343).

consolidation and further expansion of parliamentary and electoral democracy, institutions that provided them social and political (p. 185).

Cette approche, consistant à ramener la démocratie chrétienne à ses origines historiques, laisse émerger une difficulté de plus. En fait, les premières expressions de la démocratie chrétienne sont si insaisissables qu'il n'est pas facile de les repérer et de les identifier.⁵². Néanmoins, si les premières expressions de la démocratie chrétienne sont insaisissables, il n'en va pas de même pour son contexte d'émergence. Le chercheur allemand Karsten Grabow consacre son article, *Historical Developments of Christian Democracy in Europe* [2010], à la reconstitution d'une partie de ce contexte qui remonte au XVIII^e-XIX^e siècle.

Christian Democracy is primarily a continental European phenomenon. It emerged in response to the French revolution of 1789 and the process of liberalization and secularization of political and social life in Europe. The term *démocratie chrétienne* was first used by Bishop Lamourette of Lyon speaking at a legislative assembly in 1791. Initially, it did not carry any religious connotations. Instead, it contained an ideal of a democratic church and was applied to ecclesiastical forms of organization. The term conveyed the idea of a democratic structure of the church and the dismantling of its hierarchical structures. Between 1830 and 1848 the term 'Christian Democracy' took on social and political contours. Initially, Catholics were the main protagonists seeking to bridge the position of the church with political reality (p. 11).

D'une manière plus précise, les tenants de cette démarche historique distinguent deux contextes initiaux dans lesquels on peut situer les origines de la démocratie chrétienne à savoir, le libéralisme issu des révolutions politiques et philosophiques du XVIII^e-XIX^e siècle⁵³ et par la suite la révolution industrielle.

Pour ce qui est du libéralisme, nous parlons « d'un système de valeur et une vision du monde fondée sur l'affirmation des droits de l'individu, affranchi de toute autorité religieuse et humaine. Dès lors s'écroulait l'Ancien Monde, depuis longtemps ébranlé »

⁵² Posant, dans son ouvrage *De la démocratie chrétienne à force démocrate* [2000], la question de la datation de « l'apparition de la démocratie chrétienne » Marie-Nelly Denon-Birot y propose la réponse suivante : « Après avoir lu plusieurs des auteurs références, il nous apparait qu'il n'existerait pas d'instant temps qui soit apte à donner précisément une solution historique à la naissance réelle de cette mouvance. Nous avons la sensation d'être placée en face d'une fermentation latente, puissante dans le fond, faible dans la forme (l'expression). Des bulles parfois crèvent la surface et pour un temps bref des hommes se réclament, par leurs discours et pour leurs actes, de l'inspiration démocrate chrétienne. Les diverses écoles du catholicisme politique ont été, apparemment, sinon, pour une part de chacune d'elles, des matrices de la pensée démocrate chrétienne » (*ibid.*).

⁵³ Bien que la plupart des auteurs se concentrent sur la Révolution française, nous tenons à mentionner la contribution déterminante des révolutions anglaise et américaine dans l'émergence de ce libéralisme.

(Mayeur [1980], p. 17). La religion, ses institutions et ses acteurs seront ainsi profondément touchés par cette transformation. Cependant, les répercussions de ce contexte ne seront pas les mêmes sur toutes les confessions chrétiennes. Citons par exemple le protestantisme dont la particularité fait en sorte que ce courant présente un niveau moindre de tensions avec ce contexte⁵⁴. Ce sera en fait au catholicisme d'assumer la grande partie. Ce que subira ce courant du christianisme, en réponse à ce contexte, s'avère confirmer cette thèse. De grands faits comme les votes de l'Assemblée nationale de 1790 concernant l'organisation du clergé français⁵⁵ en constituent des preuves irréfutables.

En 1815, les traités du congrès de Vienne aggravent la situation difficile dans laquelle se trouvait déjà le catholicisme. « La carte de l'Europe née du congrès du Vienne porte en elle des conséquences considérables » (Mayeur, p. 18). À travers le continent, les catholiques sont dans une situation de minorité et d'infériorité. Les exemples sont saisissants à ce sujet. Ainsi, « Dans les terres de l'ancien Saint-Empire, elle (la carte de l'Europe) confirme la disparition, intervenue en 1803, des électors ecclésiastiques, dont les territoires sont dévolus à des souverains protestants. Les catholiques rhénans sont désormais sujets du roi de Prusse » (*ibid.*). De même, « les catholiques des anciens Pays-Bas autrichiens, l'actuelle Belgique font partie du Royaume des Pays-Bas [...] les catholiques sont minoritaires dans un État protestant » (*ibid.*).

La situation ne semble pas être meilleure sous d'autres confessions chrétiennes : « en Irlande, l'Église anglicane est établie, et les catholiques sont dans une situation d'infériorité, qu'il s'agisse de leur situation religieuse, sociale ou politique » (*ibid.*). Une analyse similaire, mais postérieure à celle de Mayeur, des conséquences du congrès de Vienne sur le statut des catholiques en Europe sont à chercher dans les travaux de François-

⁵⁴ François-George Dreyfus pousse cette thèse à son niveau le plus extrême en confirmant dans son ouvrage *Histoire de la démocratie chrétienne en France* que la Révolution française représente une « application politique des principes de la Réforme » (Dreyfus, p. 14).

⁵⁵ Le 12 juillet 1790, l'Assemblée nationale constituante vote « la Constitution civile du clergé », un décret qui a pour but de réorganiser le clergé séculier français. Le 26 novembre de la même année, un autre décret controversé est voté et porte sur la prestation de serment des prêtres. « La papauté condamna ces votes qui avaient créé un schisme entre prêtres réfractaires et prêtres constitutionnels » (Denon-Birot, p. 41) et qui avaient bouleversé « les données en transformant unilatéralement l'organisation de l'Église de France, introduisant une division profonde dans la population, semant les germes de la guerre civile » (Durant, pp. 25-26). Dans son ouvrage *Religion et Société en Europe* [1988], René Rémond fournit une analyse pertinente du contexte et des conséquences de ces votes, en particulier en France. Ainsi, explique-t-il, « à la suite du vote de la loi et de la condamnation romaine tous les catholiques de France, c'est-à-dire à l'époque la quasi-totalité des Français, se trouvent sommés de choisir entre le respect de la loi votée par les représentants de la nation et l'obéissance à Rome » (Rémond, p.63).

George Dreyfus [1988]. Les exemples historiques relevés par Mayeur [1980] servent à Dreyfus de preuves confirmant le cadre défensif dans lequel s'inscrira le comportement des catholiques dans toute l'Europe :

Presque partout en Europe, le monde catholique est sur la défensive : On oublie un peu trop que le démembrement du Saint-Empire ne laisse subsister dans la confédération germanique que deux États catholiques : l'empire d'Autriche et le Royaume de Bavière, et par conséquent la Rhénanie catholique est au pouvoir du très protestant roi de Prusse. De même, les Pays-Bas autrichiens et l'évêché de Liège, l'actuelle Belgique, sont sous la souveraineté des Pays-Bas, de la très calviniste dynastie d'Orange... Dans les Pays-Bas, comme en Prusse (à l'exception de la Rhénanie), comme en Angleterre et pas seulement en Irlande, les catholiques sont en situation d'infériorité : il faudra attendre 1831 pour que dans le Royaume-Uni les Anglais catholiques obtiennent l'égalité des droits avec les protestants. (pp. 13-14).

Avant de formuler les réactions des catholiques contre-révolutionnaires⁵⁶ vis-à-vis de ce libéralisme, attardons-nous sur l'autre fait déterminant et complémentaire du contexte de la naissance et de l'évolution de la démocratie chrétienne en Europe, soit la révolution industrielle.

⁵⁶ Il nous importe de mentionner que le souci de remonter aux origines sociohistoriques de la démocratie chrétienne doit être effectué hors de tout essentialisme ou de toute généralité. Bien qu'élément important d'analyse, nous ne pouvons considérer le rapport minorité/majorité au sein de la diversité confessionnelle du paysage chrétien dans l'émergence des premières expressions chrétiennes comme élément explicatif unique. En fait, d'autres modèles des premières expériences des partis d'inspiration chrétienne apportent la preuve que « les partis catholiques n'ont pas trouvé naissance seulement dans des États où les catholiques étaient minoritaires » (Mayeur, p.10), cela même si « à leur origine, on retrouve toujours la volonté de lutter contre la politique anticléricale des libéraux, qui fait des catholiques autant de citoyens de seconde zone » (*ibid.*). Un retour sur les parcours singuliers de chacune des expériences d'organisation politique menées par des catholiques européens nous permet de repérer des exemples lesquels soulèvent fortement la question de la fiabilité de l'adoption de l'apport des rapports minorités/majorité selon une base confessionnelle comme facteur explicatif unique de la naissance des premiers partis d'inspiration chrétienne en Europe. Soulignons le cas de l'Italie où « le parti populaire italien, fondé par don Sturzo en 1919, voulait rendre aux catholiques leur place dans la société politique » (*ibid.*). Ce cas, ne serait-il pas une preuve de ce que même étant majoritaires au sein d'une société, les catholiques ont eu recours à des formes d'organisation politique de « défense religieuse »?

Par ailleurs, la carte contemporaine des partis démocrates-chrétiens montre qu'il est difficile de les identifier à une confession précise, cela en faveur d'une inspiration chrétienne générale. Le cas allemand nous fournit un exemple contemporain d'une grande importance. L'Union chrétienne-démocrate d'Allemagne (Christlich Demokratische Union Deutschlands, CDU), laquelle est au pouvoir depuis 2005 avec la CSU (aile bavaroise de l'Union). Par ailleurs, soulignons que cette grande famille politique a largement dominé le paysage fédéral de la RFA de 1949 à 1989 (25 années au pouvoir sur 40 ans). Après l'effondrement du Mur de Berlin en 1989, l'Union est demeurée au pouvoir jusqu'en 1998 avec à sa tête le Chancelier de l'Unité, Helmut Kohl qui a été au pouvoir pendant 16 ans! Un record pour la CDU/CSU. C'est un parti démocrate-chrétien multifonctionnel, rassemblant dans sa formation des catholiques et des protestants. Par contre, la prise en considération de cette thèse demeure une démarche méthodologique très fiable lorsqu'il s'agit de ramener ces partis à leur contexte d'origine et de suivre leur évolution historique et idéologique.

Les conséquences de cette révolution sont incontestables, plus particulièrement au niveau social. « La nouvelle société, qui s'urbanise, révèle les bouleversements sociaux à travers l'afflux de milliers de personnes déplacées, déracinées, mal intégrées, entassées dans des logements insalubres, prolétarisées » (*ibid.*). Certes, « l'industrialisation a pris selon les pays et les régions des formes très différentes; la concentration n'est pas uniforme les problèmes ne sont pas identiques partout, mais partout la question sociale est aiguë, et interpelle les chrétiens » (*ibid.*). Ceux-ci seront alors « profondément troublés par la condition ouvrière, par l'immense faussé entre riches et pauvres, entre bourgeois et ouvriers misérables et désespérés par le genre de vie de leurs patrons alors que leurs besoins fondamentaux ne sont en aucune manière satisfaits » (Dreyfus, p. 16).

Ce contexte projettera ces chrétiens « dans l'antilibéralisme économique comme dans l'antisocialisme, tout en les amenant à des prises de responsabilités » (Durant, p. 28). Ainsi, « dès la première moitié du XIX^e siècle, surgit un foisonnement d'initiatives souvent modestes, une fermentation d'idées, des actions » (p.27). Visant ainsi à confronter une misère socioéconomique que l'on qualifiait d'injuste, cet « immense foisonnement des œuvres à orientation avant tout caritative a constitué un terreau favorable à la formation de militants amenés ainsi à réfléchir sur l'organisation de la société et à y prendre des responsabilités » (p.28). Bref, la réception du contexte émergent de la révolution industrielle de la part des catholiques de l'époque attribuera aux premiers mouvements de ceux-ci une dimension remarquablement sociale.

Devant ce Nouveau Monde qui se constitue en Europe et plus particulièrement en France, « des mouvements catholiques vont se mettre en place » (Denon-Birot, p.41). Pourtant, l'hostilité et le rejet ne résumeront pas les modes de réaction de ces mouvements. L'historiographie de cette époque témoigne de la naissance d'écoles divergentes au sein de l'activisme catholique. Dans cette diversité, nous distinguons plus particulièrement, un catholicisme traditionaliste, un catholicisme libéral ainsi qu'un catholicisme social.

Une première réponse générale à ce sujet consiste en la formulation d'un courant de confrontation au sein de l'Église catholique. Ainsi, « face au défi porté par la pensée révolutionnaire et libérale, s'édifia un système de pensée dont la fortune fut exceptionnelle et la postérité durable. On le dénomme traditionalisme » (*ibid.*). C'est dans le cadre de ce traditionalisme que les catholiques de l'époque mèneront la version la plus basique de leur

réaction vis-à-vis des contextes mentionnés. Ce courant de pensée fait l'objet d'une caractérisation presque consensuelle dans les analyses présentées par nos auteurs de référence à ce sujet. Ainsi, confirme Mayeur [1980], « les grandes lignes de la pensée traditionaliste et contre révolutionnaire sont connues. Au départ un refus fondamental, celui du rationalisme et de l'individualisme » (*ibid.*). Ce refus « s'affirme d'abord contre la révolution bien sûr, mais aussi contre tout ce qui a pu la favoriser : la philosophie des lumières, le protestantisme, le libéralisme économique ». (Durant, p. 31). Les catholiques traditionalistes réclament ainsi « le retour à une société d'ordre, anti-individualiste, aux corporations, à la monarchie de droit divin, à une économie à dominante agricole, et contre l'Europe des États aux tensions par la crise révolutionnaire et impériale » (*ibid.*). Bref, ce courant incarne une hostilité catégorique vis-à-vis du libéralisme du XIX^e siècle et de tout ce qui en a découlé.

Dans le domaine politique, le catholicisme traditionaliste « préconise une Europe chrétienne dont le pape serait le roc inaltérable » (*ibid.*). Il s'affronte ainsi à « l'État jacobin, bureaucratique et rationalisé » (p.15) et se dresse « contre cet État, libéral, athée, qui prétendait la déposséder de ce qui depuis des siècles était son domaine, l'État civil, l'assistance, l'enseignement » (p.17). Son objectif fut « de rétablir la monarchie de droit divin fondé sur « les corps intermédiaires » (*ibid.*). Par ailleurs, ce courant « s'en prend au libéralisme économique [et] à la révolution industrielle » (Dreyfus, p.15). Ses tenants estiment que « la révolution libérale, en mettant en place une économie fondée sur le commerce, l'industrie, en un mot sur le progrès technique et sur le profit, a détruit l'économie traditionnelle fondée sur l'agriculture » (*ibid.*). Ils réclament ainsi un retour inconditionnel à l'ancien ordre à tous les niveaux.

De cette analyse émerge une contradiction de taille. Cette première réponse formulée dans le cadre du catholicisme traditionaliste « n'a rien à voir avec la démocratie chrétienne, défenseur du système parlementaire et démocratique, tel que nous la connaissons aujourd'hui » (*ibid.*). Afin de lever cette contradiction, nous évoquons l'hypothèse suivante : le catholicisme traditionaliste et son affrontement avec le libéralisme politique et économique feraient partie du contexte d'émergence de « la démocratie chrétienne » en Europe plutôt que de ses expressions. La prise en compte de cette hypothèse implique de chercher les expressions de ce courant politique dans d'autres écoles catholiques qui seraient plus représentatives de la démocratie chrétienne telle qu'on la connaît aujourd'hui.

Nous entendons le catholicisme libéral et le catholicisme social qu'il convient maintenant d'observer de plus près.

Le catholicisme libéral incarne un premier essai de réconciliation entre le catholicisme et le libéralisme. Ainsi, confirme l'ancien vice-président de l'Union européenne des démocrates-chrétiens (1990 à 1999), Jacques Mallet, ce courant « était né du refus de la rupture entre le catholicisme et la démocratie »⁵⁷. Il pourrait « se définir par la volonté de faire respecter les droits de l'Église face à l'État en reconnaissant la valeur des libertés définie par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » (Durant, p, 32). Les acteurs de ce courant étaient, explique Marie-Nelly Denon-Birot [2000], souvent « des laïques responsables économiques et politiques, parfois issus de la grande bourgeoisie » (Denon-Birot, p. 43). Ils prenaient « acte de la disparition irréversible des monarchies de droit divin et de la naissance d'États nouveaux, fondés sur la souveraineté populaire, indifférents en matières religieuses » (*ibid.*).

Par ailleurs, le catholicisme libéral souhaitait qu'on assure à l'Église « une liberté d'action au sein des institutions nouvelles » (*ibid.*). Dans cette perspective, les catholiques libéraux « voyaient dans la liberté avant tout une méthode pour assurer à l'Église les moyens d'une action efficace, en lui donnant une vraie liberté d'action, et en l'intégrant au monde, en obtenant sa reconnaissance des institutions nouvelles » (Durant, p. 37). Autrement dit, le catholicisme libéral voulait que « les catholiques cessassent de regarder le passé » et s'engageassent pour « débarrasser l'Église des scories qui l'empêchaient d'être de son temps » (*ibid.*). Il constitue ainsi une tentative considérable de réconciliation du catholicisme du XIII^e avec son temps fort marqué principalement par l'expansion du libéralisme. Qu'en est-il du catholicisme social?

Il s'agit, explique Jacques Mallet, d'« un autre courant du catholicisme français et européen [qui] est né du refus de la misère ouvrière dans les premiers temps du capitalisme industriel au début du XIX^e siècle » (*ibid.*). À l'encontre du catholicisme libéral, le corpus idéologique du catholicisme social s'avère plutôt intransigeant. Ainsi, souligne Jean-Claude Delbreil dans son ouvrage intitulé *Centrisme et démocratie chrétienne en France* [2007], ce courant comportait « des aspects anti-libéraux au niveau économique » (Delbreil, p.12). Il

⁵⁷ Chronique Rédigée Jacques Mallet en faveur du site internet du Mouvement populaire démocrate en France. Disponible sur : <http://www.amicalempr.org/html/fondements/origines.htm> . Consulté le 30 juin 2013.

incarne, en effet, « une critique du monde moderne issu de la Révolution et ce n'est que plus tard qu'il se divisera, une tendance acceptant d'évoluer vers un modèle plus démocratique. Cela pourra entraîner une acceptation partielle du libéralisme lui-même » (pp.12-13). En résumé, le catholicisme social représente une réaction organisée à l'égard du contexte émergent de la révolution industrielle. S'appuyant sur une base idéologique plutôt intransigeante, ce courant critiquait le libéralisme économique et dénonçait la misère, la pauvreté et les conditions de travail des masses ouvrières.

Ces deux écoles qui ont favorisé la formulation des premières expressions institutionnelles de la démocratie chrétienne furent soutenues par une très solide construction théorique. Ainsi, nous pouvons distinguer d'abord, un cadre intellectuel produit par de grands théoriciens de ce courant à travers un ensemble de publications. Les plus notables furent le journal de « l'Avenir » [1830] et celui de « l'Ère nouvelle » [1848] en France. Cette construction est aussi constituée d'un cadre théologique produit par l'Église catholique romaine elle-même. Sans doute, la pierre angulaire de ce cadre théologique a-t-elle été forgée sous le règne de Léon XIII. Citons en particulier la promulgation de l'encyclique *Rerum Novarum* [1891] et l'appel du pape, la même année, aux catholiques français à se rallier à la République. Cette base théorique dans sa version intellectuelle et théologique constitue un corpus résumant quelques-uns des chapitres les plus notables du parcours d'émergence et d'évolution de la démocratie chrétienne en Europe. De nombreux spécialistes s'en servent comme repères permettant de structurer et catégoriser l'histoire de ce courant politique dans ses premières expressions (Durant [1995], Dreyfus [1988], Grabow [2010]).

Les plus consensuelles de ces catégorisations attestent d'une première démocratie chrétienne inaugurée plus particulièrement par le journal « l'Ère nouvelle » à partir de 1848 et d'une seconde démocratie chrétienne qui se réfère à l'œuvre du pontificat de Léon XIII (1878-1903), mais qui trouve sa vraie formulation le 15 mai 1891 avec le ralliement des catholiques français et l'encyclique *Rerum Novarum* (doctrine sociale de l'Église catholique).

I.1. Première démocratie chrétienne

En juillet 1830, la France connaît une nouvelle révolution qui donne naissance à un nouveau régime. À la suite de cette révolution, la « monarchie de juillet » de Louis Philippe I^{er} succède à celle de Charles X. Le nouveau régime cherchait à réconcilier royauté et valeurs de 1789. C'est dans ce contexte que paraîtra « L'Avenir », journal qui avait pour devise « Dieu et la liberté ». Des intellectuels catholiques qui exprimaient à leur manière la rupture qui persistait jusqu'à lors entre Église catholique et libéralisme, sont derrière cette initiative. Le plus notable de ces intellectuels fut Lamennais (1782-1854). Grande figure du catholicisme libéral du XIX^e siècle, il « se déclarait favorable à toutes les grandes libertés, de conscience, de la presse, des associations, de l'enseignement. Il acceptait le principe de la souveraineté du peuple et le suffrage universel » (Mallet, *ibid.*). C'est ainsi qu'il réclama « la suppression du concordat et la séparation de l'Église et de l'État » (*ibid.*). C'était là le champ de bataille du journal « l'Avenir ». Karsten Grabow présente dans son article *Historical Developments of Christian Democracy in Europe* [2011] une formulation pertinente à ce contexte.

The Christian Democratic idea was further developed by the Breton priest Robert Lamennais and his colleagues Charles de Mantalembert and Henri Dominique Lacordaire. Influenced by the Belgian constitutional movement of 1830, which was supported by the liberals and the Catholics, they demanded the separation of church and state. They also called for freedom of religion and conscience, freedom of education, freedom of the press and freedom of association. Nonetheless, democracy and Christianity remained linked by theological traditionalist ideas. A comprehensive political programme had as yet not been developed. Lamennais' main achievement was the early recognition of the increasingly important role of the people as political actors and the realisation that the social question would be the main issue with regards to the socio-political order of the 19th century. In continental Europe, the modern state arose from a political process best described as a 'revolt against God and religion' and the rejection of centuries of absolutist rule 'by the grace of God'. Lamennais, in contrast, did not regard religion and democracy as fundamentally opposed to each other but considered both to be closely intertwined. He defined freedom, justice and equality as theological elements with a religious moral connotation distinct from individual liberalism. Lamennais had hoped for the formation of an alliance between Christian-liberal forces and individual-secularism which, however, was still in the very distant future (p.11).

Évidemment, « ces idées étaient très avant-gardistes au sein d'une Europe monarchique et conservatrice » (Mallet, *ibid.*). Lamennais sera ainsi « mis au ban de la société ecclésiastique de son temps pour avoir écrit, dans un style qualifié de flamboyant et de parabolique, sur les misères et les malheurs de l'époque » (*ibid.*). Le parcours du journal « L'Avenir » prendra fin le 15 novembre 1831. Le 15 août 1832, le journal sera condamné par l'encyclique *Mirari Vos* de Grégoire XVI (1831-1846). Pourtant, les idées sont plus fortes que les événements et les incidents. Ainsi, si le parcours de ce journal a été rapidement interrompu, il n'en va pas de même pour les idées qu'il véhiculait.

Le 15 février 1848, la France est le théâtre d'une nouvelle révolution. La chute du roi Louis-Philippe 1^{er} débouche sur l'instauration de la deuxième république proclamée par Alphonse de Lamartine. Une particularité propre à cette révolution concerne l'Église catholique. Contrairement aux révolutions précédentes (1779, 1793), celle de 1848 n'était pas « anticléricale, mais animée au contraire par le sentiment religieux et la fraternité entre tous et de la justice pour tous » (Dreyfus, p.46). Tenant de cette thèse, Jean-Dominique Durant, estime que « les révolutions de 1779 et de 1793 ont vu des tentatives de conjuguer liberté et christianisme, avec les grandes figures de l'abbé Grégoire et de Lamennais, mais ils étaient isolées au sein d'un courant général hostile à l'Église » (p.49). Par contre, « les mouvements insurrectionnels de 1848, aux revendications nationales, sociales, démocratiques, se sont référés à l'Évangile, et le clergé n'a pas eu besoin de se forcer pour bénir les arbres de la liberté » (*ibid.*). Ce contexte profiterait à l'activisme catholique de l'époque. En fait, constate Dreyfus, « à aucun moment de l'histoire de France une action politique, catholique, démocrate et sociale n'a été si près de se réaliser » (Dreyfus, p. 46). On n'est donc pas très loin d'une formulation sérieuse de ce que deviendra « la démocratie chrétienne ».

Le rôle du journal « l'Ère nouvelle » est incontestable dans ce contexte. « C'est à partir de ce quotidien, fondé le 15 avril 1848, sur l'initiative de l'Abbé Maret et de Frédérique Ozanam, que sont posés les jalons des idées démocrates-chrétiennes. Les premières affirmations d'appartenance à « la démocratie chrétienne » ont été exprimées dans ses pages » (Denon-Birot, pp. 48-49). La révolution de 1848 et la deuxième république qui en a découlé constitueront un contexte favorable aux rédacteurs de ce journal pour formuler une partie considérable de l'idéologie de la démocratie chrétienne. Pourtant, ni l'aventure de la deuxième république ni celle de « l'Ère nouvelle » ne persistèrent. Ce double échec

marquera profondément le destin de cette première démocratie chrétienne naissante autour de l'expérience de la deuxième république et du journal « L'Ère nouvelle ». Vers la dernière décennie du XIX^e siècle, la démocratie chrétienne trouvera un second souffle. Paradoxalement, ce second souffle proviendra de l'Église catholique elle-même. En 1891, le Pape Léon XIII présente l'encyclique *Rerum Novarum* et incite les catholiques à rallier la république. C'est l'ère de la seconde démocratie chrétienne.

I.2. Seconde démocratie chrétienne

Léon XIII qui succède à Pie IX en 1878 (dont le règne fut de près de 32 ans) se montrera un pape réconciliant et pragmatique, comparé à son prédécesseur. Ainsi, « tout en se situant dans la continuité de Pie IX [ce pape entendait] faire sortir l'Église de sa situation de citadelle assiégée et les prêtres des sacristies » (*ibid.*). Les encycliques promulguées par Léon XIII sont les repères de grands tournants dans la vision politique et sociale de l'Église catholique.⁵⁸. Ces encycliques voient naître une nouvelle génération au sein de l'Église catholique, celle que Jean-Dominique Durant baptise de « génération Léon XIII ».

Cette génération fut constituée de « prêtres “hommes de peuple” et des laïcs engagés dans des organisations diverses, et d'une certaine manière autonomes par rapport à la hiérarchie » (*ibid.*). Elle « reçut une mission particulière alors que “les États chrétiens” (et même parmi eux l'État pontifical) avaient disparu. Il s'agissait d'être activement présent au sein des sociétés sécularisées afin d'y développer l'influence évangélique » (Durant [1995], p. 63). La génération Léon XIII estime ainsi que « la présence sociale ne pourrait pas se résoudre par la seule bonne volonté ou par la générosité caritative des classes dirigeantes, mais seulement si les institutions (État, Église) et les intéressés prenaient leur part de responsabilité » (*ibid.*). C'est dans ce contexte qu'intervient le plus grand tournant de la conception politique de l'Église effectuée au sein de la génération Léon XIII, soit le

⁵⁸ Peu de temps seulement après son élection (1878), Léon XIII promulgue l'encyclique *Aeterni Patris* portant sur Thomas d'Aquin, offrant ainsi « un projet de société chrétienne à opposer aux idéaux du libéralisme et du socialisme et montrait la volonté du pape de nouer un dialogue avec la société ambiante pour la christianiser » (*ibid.*). L'an 1880 verra la Promulgation de l'encyclique *Immortal Dei* sur la constitution chrétienne des États. Un document où Léon XIII « oppose le temps où la philosophie de l'évangile gouvernait les États aux nouveautés nées du XVI^e siècle ». (Mayer, p. 54). En 1888, Léon XIII précise, à travers l'encyclique *Libertas praestantissimum* « la conception chrétienne de la liberté » (p. 55), conception à travers laquelle « l'Église approuve ce que les libertés modernes contiennent de bon » (*ibid.*). Selon cette conception, « la vraie liberté ne consiste pas à faire tout ce qui nous plaît, mais consiste en ce que par le secours des lois civiles, nous puissions plus aisément vivre selon les prescriptions de la loi éternelle » (*ibid.*).

ralliement. En 1891, Léon XIII invite les catholiques français à se rallier à la république. Bien que « la séparation restait pour Léon XIII une “pernicieuse erreur” » (Durant, p. 62), celui-ci affirmait l’indifférence de l’Église à l’égard de la forme des gouvernements :

Le pape affirme d’autre part que l’Église ne réprouve “aucune des différentes formes de gouvernement” surtout, il se place sur le terrain de l’hypothèse. L’Église ne condamne pas les chefs d’État, qui, en vue d’un bien à atteindre ou d’un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que les divers cultes aient chacun leurs places dans l’État ». Cette tolérance de la liberté de culte s’appuie sur Saint Augustin : l’homme ne peut croire que de son plein gré. Si l’Église repousse « une liberté immodérée », elle accepte « les progrès que chaque jour fait naître ». (Mayeur, *ibid.*).

Le ralliement ne sera pas le tournant unique inauguré par Léon XIII et sa génération. La même année verra la promulgation de la fameuse encyclique *Rerum Novarum* (15 mai 1891), un texte qui marquera profondément la vision sociale de l’Église catholique. Voici quelques manifestations de l’importance de ce texte, formulées dans les dires de Karsten Grabow (2010).

The political and social doctrine of Leo XIII (1878–1903) was crucial for the development of Christian Democracy not only in terms of its theoretical foundations and its pragmatic approach but also with regards to the formation of political parties and the formulation of social politics. Led by Leo XIII the Catholic Church loosened the restrictive stance towards Liberalism and other modern social and political concepts that had been adopted by his predecessors, including Pius IX in *Syllabus Errorum* (1864). Slowly the Catholic Church along with Catholic social elites began to open to the new challenges. In his state encyclicals from 1881 onwards, he called on all Catholics in France and in those countries that had adopted a Republican order to respect the very same. However, he remained neutral as regards the form of government that should be adopted and he disapproved of political activities by Catholics that would (inevitably) promote democracy and thereby threaten the existing monarchies. With the acknowledgement of the Republican order by the Pope, the attitude of the church towards possible forms of state and government became tied to actual constitutional and legal possibilities for the development of different states. In 1891, Leo XIII published the first papal social circular entitled “*Rerum Novarum*” (On Capital and Labor). In the encyclicals, Leo XIII called for greater fairness in wages, closer state involvement in the economic process and the right of association for workers. The document maintained that existing measures to protect workers were insufficient and that modern workers’ organisations were required. Rather than promoting the principle of *laissez faire* non-intervention, the encyclicals emphasise the obligation of the state to actively promote the common good. *Rerum Novarum* thus led to the development of a social manifesto for the Christian social movement with ideas for solving the social question also known as the industrial or workers

question). The encyclicals refrained from making a direct call for the foundation of political parties or movements for the realization of its social demands. Nonetheless, its call for solidarity had the same effect. Besides the state and the church, the circular identifies the cooperation between employers and employees as the key factor to finding a solution for the social question. The documents thus had a profound effect on the emerging social and democratic developments. In response to the papal circular, Belgium, Germany, Austria, Switzerland, France and Italy along with many other Central and East European countries saw the formation of study circles that sought to develop socio-political concepts based on the Pope's propositions and to seek their implementation. As a matter of fact, these study circles, of which many were parliamentary groups, came to develop political characteristics reminiscent of political parties. However, Leo was not prepared to let the process develop unsupervised. For reasons of church politics he sought to control Christian Democratic activities and limit their engagement only to social and charitable work. The encyclical letters "Graves de Communi: On Christian Democracy" (1901) were the first papal writings that took a clear stand on Christian Democracy. In the document, the Pope rejected Christian Democracy as a political movement. Instead he urged a refrain from everything that "could give the name of Christian Democracy a political meaning". He argued that "the laws of nature and of the Gospel, which by right are superior to all human contingencies, are necessarily independent of all particular forms of civil government, while at the same time they are in harmony with everything that is not repugnant to morality and justice." Furthermore, he argued that Catholics had to respect the neutrality of the church regarding different forms of civil government and to refrain from favouring and introducing one government in favour of another. In the encyclical letters Pope Leo XIII limited the notion of Christian Democracy to purely social ambitions while vehemently rejecting any form of political demands. In fact, he explained the "danger coming from the name" as it brought with it the threat of socialism. Christian Democracy was declared incompatible with Catholic teachings and its neutral position to different forms of civil government (p.15).

Dans cette perspective, explique Jean-Yves Calvez dans son article intitulé *La doctrine sociale de l'Église catholique (de Léon XIII à Jean Paul II) et sa dimension économique*, « il était plus nouveau pour un pape de s'occuper de problèmes sociaux avec un certain degré de précision que de s'occuper de problèmes politiques » (Calvez [2010], p. 17). Ainsi, constate-t-il, si « les papes successifs n'avaient pas manqué de traiter de problèmes politiques, en particulier de celui du statut de l'autorité politique, il n'avait au contraire abordé que d'assez loin les problèmes apparus au sein de la société économique » (*ibid.*). Avec *Rerum Novarum*, « un pape s'attaque directement à une crise sociale, à la question sociale » (*ibid.*). Même si ce texte se place « dans le prolongement des enseignements traditionnels du Saint-Siège [...] dans la suite des condamnations de Pie IX que Léon XIII

n'a nullement abandonnées, la nouveauté est que Léon XIII ne se borne pas à une condamnation négative » (Dreyfus, p.76). L'Église a un plan d'action.

Une contradiction s'installe lorsqu'on aborde l'influence directe de l'œuvre de Léon XIII sur l'épanouissement de la démocratie chrétienne. Nos auteurs de référence ne trouvent dans cette œuvre qu'un courant de pensée qui n'avait pas forcément de prolongements politiques directs.⁵⁹ En fait, explique Mayeur, « le terme démocratie chrétienne qui trouve une fortune particulière à partir des années 1890 en France, comme en Italie et en Belgique, ne revêt pas, au premier chef, un sens politique et est loin de désigner un parti » (Mayeur, p 54). Cette deuxième démocratie chrétienne incarne ainsi « un mouvement complexe, chargé d'aspirations apostoliques et missionnaires, porteur d'une volonté de transformation sociale démocratique, mais qui n'a pas nécessairement de prolongement politique » (*ibid.*). Pourtant, « le passage à l'action politique était d'autant plus inévitable que dans les systèmes de représentation parlementaires, elle était le seul moyen d'organiser la défense de l'Église en butte à des législations jugées iniques » (*ibid.*). Ce serait bien là le bon moment de passer au politique. L'Église finira par céder à la réalité:

Faced with the pressure from liberalism and the Industrial Revolution on the one hand, and the dynamics that resulted from the foundation of socially oriented Catholic laymen organizations in several West European countries on other hand, the Vatican eventually abandoned its resistance to the formation of Christian parties. A significant role was played by the political theories and social teachings of Pope Leo XIII. At the same time, by the end of the 19th Century the Christian-Catholic social movement had successfully established a dense network of associations, cooperatives, trade unions and even political parties. These organizations were successful at appealing politically to (Catholic) Christians, integrating them in the social and political network, and

⁵⁹ Soutenant cette thèse, Jean-Dominique Durant explique que « dans son aspiration à fonder une nouvelle chrétienté, Léon XIII invitait les catholiques à être présents dans la vie politique et à s'insérer dans les institutions, mais pas forcément à créer des partis confessionnels » (Durant, p. 64). Ainsi, ajoute-t-il, « les relations des partis d'inspiration chrétienne avec Rome paraissent complexes. Dans le contexte de centralisation romaine, aucun parti se réclamant de la foi chrétienne n'a pu se développer ni même se maintenir sans le soutien plus ou moins explicite du Saint-Siège » (*ibid.*). De fait, l'œuvre de Léon XIII serait loin de signifier « un soutien du pape à des initiatives non contrôlées, même si *l'Osservatore Romano* de 19 juin 1891 célébrait "*il meraviglioso connubio della chiesa cattolica colla democrazia cristiana*", et si son secrétaire d'État, le cardinal Rampolla était favorable à ses partis » (*ibid.*). Les exemples ne manquent pas, « ainsi en France, la tentative d'Albert de Mun [...] de fonder en 1885 un parti catholique qui n'était pas sans rappeler le centre allemand, sur la base d'un programme de défense des valeurs catholiques et des intérêts de l'Église, se heurta à l'hostilité de Rome et fit long feu » (*ibid.*). L'Espagne nous fournit un autre exemple de cette attitude contradictoire du pape Léon XIII vis-à-vis de l'organisation des catholiques en partis politiques. En fait, la tentative menée par le député Pidal de fonder en 1881 une union catholique « provoqua de vifs débats dans un catholicisme miné par la question dynastique, et une intervention du pape. Ce dernier consacra une encyclique (*Cum multa*, 8 décembre 1882) à clarifier la situation espagnole, récusant la confusion religion/politique » (*ibid.*).

offering them a political and social “home”. What was most pleasing to the Vatican was the success of these organizations at presenting an alternative to Marxist-based parties, trade unions and ideologies (p. 16).

Partout en Europe, l'évolution des idées allait de pair avec celle des organisations⁶⁰. Le début du XX^e siècle verra l'apparition d'initiatives qui contribua à la formation des formes contemporaines de la démocratie chrétienne.

I.3. La démocratie chrétienne au XX^e siècle

La période d'entre-deux-guerres (1919-1939) verra une expansion remarquable des partis démocrates-chrétiens dans toute l'Europe. Ainsi, explique Karsten Grabow dans *Historical Developments of Christian Democracy in Europe* [2010],

The post-war period brought fundamental changes to the political systems of Austria and Germany. The monarchy was replaced with democratic republics. According to its guidelines of 1922, the Centre Party saw itself as a “Christian popular party that [...] is determined to implement the basic values of Christianity in government and society, as well as in economy and culture”. Its legal and domestic tasks were driven by its “Christian idea of the state and government and its commitment to its role under the constitution”. The “violent overthrow of constitutional structures” was rejected along with the idea of an omnipotent state as well as “the dissolution of the concept of the state”. The party professed its commitment to the idea of a “German Volksstaat” that is determined in shape and function by the vote of the people in a constitutional manner. As bearers of sovereignty, the people have to take responsibility for the future of the state. Citizens of all social classes thus have to be included in the regulation of public affairs through self-government. After the end of the German Empire, the Centre party sought to justify the Democratic-Republican order with the Christian idea of natural law. The party called for the sovereignty of the people, civil rights and a democratic process of political opinion-forming. During the interwar period, Christian or Christian Democratic parties in Europe also focused on regaining a strong, yet by no means authoritarian, state that could provide a level of stability similar to the pre-war era (p. 16).

⁶⁰ Jean-Dominique Durant évoque à ce propos les « revues comme *Ciencia tomista* fondée par des dominicains en 1910, les cercles ouvriers du jésuite Antonio Vicent » (pp. 86-87). En ce qui concerne le mouvement ouvrier d'inspiration chrétienne, le début du XX^e siècle sera marqué par « un début de syndicalisme chrétien avec l'action du chanoine Maximiliano Arboleya dans la région minière des Asturies » (p. 87). Les expressions les plus notables de ce syndicalisme sont, constate Durant, « la fondation en 1906 à Barcelone, par un autre jésuite, le père Gabriel Palau, de l'action sociale populaire, et en 1909 par le père Angel Ayala, de l'association *Catolica de propagandistas*, qui annonçait l'Action de l'entre-deux-guerres » (*id.*). Durant cette période de l'entre-deux-guerres, la France connaîtra « une réelle effervescence intellectuelle et philosophique, un effort de renouvellement de la pensée démocratique et des idées » (Denon-Birot, p. 73).

Par ailleurs, le contexte de la Deuxième Guerre mondiale sera à tel point déterminant pour la démocratie chrétienne en Europe que des spécialistes estiment que la véritable histoire de ce courant politique ne commença qu'à cette période. William Hale écrit d'ailleurs à ce propos ce qui suit :

Although its origins could be traced back to the nineteenth century, Christian democracy in Western Europe was essentially a product of the period of catharsis and reconstruction which followed the Second World War. It rapidly assumed a crucial role in most countries outside Britain, Scandinavia and the Iberian Peninsula (the latter being under fascist rule until the 1970s). By 1948, Christian democrat parties had dominant or near-dominant positions in five European countries (Austria, Belgium, France, Italy and the Netherlands), to be followed shortly afterwards by the Federal Republic of Germany, established in 1949. Later, the principles of Christian democracy spread to Latin America and—after the end of communism in Eastern Europe—to Poland, Romania, Hungary, Slovakia and Lithuania (p. 294).

Le combat avec le communisme et le totalitarisme représenta un contexte privilégié de l'expansion de ces partis et l'évolution de leur doctrine vers une conciliation plus déterminée avec les valeurs de la démocratie et des libertés, l'Église assura l'accompagnement théologique de cette évolution. Vatican II incarne l'apogée de cet accompagnement.

After the Second World War, Christian Democratic and Christian Social parties were established or re-established in Italy, Luxembourg, France, Austria, Germany, Belgium and Norway and later in Finland, Switzerland, the Netherlands and Spain. However, the newly re-established Christian parties in Eastern Europe could only manage briefly to withhold the pressure of the Communist leadership. The experience of totalitarian regimes like National Socialism and Communism played a crucial role for the success of Christian Democracy in Western Europe. These periods in Western Europe's history gave rise to a firm commitment to democracy – even on the part of the Vatican. The Second Vatican Council's Pastoral Constitution, *Gaudium et Spes* (1965) contains the clear commitment to a democratic system based on the principles of freedom, the rule of law and the separation of powers within government that provides the best means to safeguard personal and political rights and to maintain the common good. The document also called for the right to assembly and association, the freedom of speech and the right to private and public confession of religion. *Gaudium et Spes* declared, "The government (shall) be chosen freely by the citizens" (Vatican 1965, Chapter IV, esp. points 73-75, citation relating to point 74) (pp. 16-17).

La démocratie chrétienne marque de plus en plus l'espace politique européen, et ce selon un rythme et une vitesse qui dépassa parfois le rythme et la vitesse de l'Église. Par ailleurs, le communautarisme anglo-saxon vint apporter un nouveau souffle à la démocratie chrétienne.

The Christian Democratic understanding of politics along with the Christian idea of man and Christian social ethics has significantly influenced post-war constitutions. It is down to each individual's conscience to define the exact meaning of a true Christian existence and Christian duty in certain situations. Theology, Christian ethics and churches can but offer guidance. However, the fundamentals of the Christian idea of duty are irreconcilable with some of the instructions from clergyman and the church. In the past decades, Anglo-Saxon communitarian ideas have influenced the Christian Democratic parties. In reflection of trends in modern society such as the erosion of community spirit and the steady decline in civic engagement, Communitarian ideas seek to counter the trend towards excessive individualism calling instead for a revival of a communal spirit and communitarian action. In its focus on community-centred ideas and the demand for a strengthening of voluntary and community-minded engagement, Communitarianism closely resembles Christian Democratic and Christian social thought. In historical and philosophical terms, it is nearly impossible to separate Christian thought from social and political developments of developments in the church because Christianity is ultimately also a cultural concept. The humane principles at the heart of European culture are rooted in Judaism, Greek philosophy, Roman law, Christianity, the Renaissance as well as Enlightenment philosophy. These principles did not develop in opposition to Christianity but rather in dialogue with it (p.24).

Mentionnons finalement que d'autres régions du monde chrétien, plus particulièrement catholique (l'Amérique latine et l'Afrique), verront naître des partis qui pourraient être rangés dans la catégorie de la démocratie chrétienne. Les modèles les plus importants de ce courant en Amérique latine sont : Le Comité d'organisation politique électorale indépendante au Venezuela (1946), le Parti démocrate-chrétien d'Argentine (1954), le Parti démocrate-chrétien (PDC) qui a gouverné au Chili avec Eduardo Frei Montalva entre 1965 et 1970. En Afrique, nous pouvons citer le modèle du Parti de la démocratie chrétienne en République démocratique du Congo.

Comme nous l'avons déjà souligné, le débat autour du devenir de l'islamisme entre expansion et échec fera émerger l'hypothèse d'une reproduction de l'expérience de la démocratie chrétienne en terre d'Islam. La formulation de ce que l'on appelle à tort ou à raison « les partis islamistes modérés », les victoires électorales d'un grand nombre de ces partis dans de nombreux pays du monde islamique (Turquie, Maroc, Tunisie, Égypte) et

leurs tendances déclarées à négocier avec la modernité politique et culturelle à travers ce que l'on appelle « les révisions intellectuelles », amènera quelques observateurs de l'islamisme à poser l'hypothèse suivante : l'islamisme contemporain serait en train d'emprunter le même parcours qui a produit la démocratie chrétienne en occident. Les organisations islamistes finiront-elles ainsi par évoluer selon le même mode que celui des partis démocrates-chrétiens? Et jusqu'où peut-on aller dans les comparaisons? Ainsi que le rappelle Burgat, une telle comparaison ne risque-t-elle pas d'occulter les spécificités des régimes musulmans démocratisés?

II. LES PARTIS ISLAMISTES MODÉRÉS : DES DÉMOCRATES MUSULMANS?

Certes, au stade initial de formulation des cadres théoriques de notre recherche, nous ne sommes pas encore en mesure de répondre à cette question. Par contre, il nous serait à la fois possible et utile de constituer une brève revue de littérature des rares études l'ayant examinée. Deux retiennent notre attention dans le cadre de cette présentation, *Islam politique et démocratie : une évolution comparable à celle qui a donné la « démocratie chrétienne » est-elle possible?* De Mohamed Cherif Ferjani [2007] et *Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts* de William Hale [2007].

Ferjani adopte un angle d'analyse plutôt exhaustif et propose, comme son titre l'indique, une comparaison entre ce qu'il appelle l'islamisme politique et le christianisme politique. Pour ce qui est de son objet de comparaison, l'étude se réfère à une diversité de pays (Maroc, Algérie, Tunisie, Égypte, Turquie, Afghanistan, etc.) et d'organisations islamistes (PJD, Nahda, Fis, Frères musulmans, Taliban, etc.) du côté de l'islamisme, par contre, la diversité s'éclipse du côté de la démocratie chrétienne, l'étude se limitant à la France comme modèle de comparaison. Voyons comment Ferjani justifie son choix :

Je me limiterai ici à une comparaison entre les discours et l'évolution de l'Islam politique tel qu'il se donne voir de nos jours, d'un côté, et du Christianisme politique tel que la France l'a connu au XIX^e siècle et durant la première moitié du XX^e siècle. Le choix de ces périodes peut paraître incongru; mais il se justifie par le fait que l'Islam politique, de nos jours, présente beaucoup de similitudes avec le Christianisme politique en France durant la période choisie (p. 394).

L'étude de William Hale adopte quant à elle un angle d'analyse plus spécifique. Elle se situe dans le cadre d'une comparaison générale entre le parcours de l'islamisme et celui de la démocratie chrétienne, mais dans des limites bien déterminées. En effet, cette étude se focalise, du côté de l'islamisme, uniquement sur le parcours l'AKP Turc. Du côté de la démocratie chrétienne, Hale aborde trois modèles européens à savoir le Mouvement républicain populaire en France (MRP), l'Union chrétienne-démocrate (CDU-CSU) en Allemagne fédérale et le Parti de la Démocratie chrétienne en Italie (PDC-DC) :

The following concentrates on what can be described as three “classic” Christian democrat parties, in countries of roughly the same size as present-day Turkey—Turkey—the Popular Republican Movement (*Mouvement républicain populaire*, MRP) in France, the Christian Democratic Union (CDU-CSU) in Germany, and the Christian Democracy Party (*Democrazia Cristiana*, DC) in Italy. (p. 295).

Voyons comment ces deux auteurs développent leurs analyses.

II.1. Ferjani : Les limites d'une conversion islamiste à la démocratie

Remontant les deux courants (l'Islam politique et le christianisme politique) à leurs origines idéologiques, Ferjani estime que les parcours des deux courants attestent plusieurs similitudes. En quelques pages de l'article retenu, il déploie ses arguments. Les similitudes concernent les « logiques qui ont commandé leur genèse respective, mais aussi [le] niveau des réponses qu'ils ont développées au sujet des mêmes grandes questions qui sont au centre des prises de position structurant leur discours » (*ibid.*). Dans ces logiques et ces réponses, l'auteur distingue cinq éléments de similarité à savoir, un même rejet de, la modernité, une même hostilité à l'égard de la démocratie et de la vision dont elle procède, une même peur de la laïcité sciemment confondue avec l'hostilité à l'égard de la religion, une même misogynie et finalement les mêmes revirements générateurs des mêmes adaptations.

Selon l'analyse de Ferjani, « les mouvements de l'Islam politique comme ceux du christianisme politique relèvent d'un même phénomène de réaction la modernité qui a fait éclater les équilibres de l'ordre traditionnel » (p. 394), très particulièrement, lorsqu'il s'agit

de « la redéfinition des rôles et du statut du politique et du religieux » (*ibid.*). Ainsi, explique-t-il :

Même si les religions, toutes les religions, ont de tout temps joué un rôle politique, et même si de tout temps il y a eu compétition, non sans conflits, entre ceux qui tiennent leur pouvoir principalement de la religion et ceux qui le doivent principalement à la politique, l'avènement du Christianisme politique, comme celui de l'Islam politique — ou toute autre idéologie politique se référant à n'importe quelle religion —, ne peut être compris sans tenir compte de la remise en cause des fondements traditionnels de l'autorité et de la légitimité par la redéfinition moderne des rapports entre le politique et le religieux. Face cette remise en cause, l'Islam politique et le christianisme politique ont eu la même réaction : défendre l'ordre traditionnel (ou l'Ancien Régime), la monarchie de droit divin, contre la République en France et dans les autres pays européens, le Califat ou l'Imamat contre l'introduction de réformes, l'adoption de nouvelles institutions (Tanzimat) ou la référence à la démocratie, dans les pays musulmans. L'attachement à l'Ancien Régime, malgré les atrocités, les injustices et l'oppression qui ont jalonné aussi bien l'histoire du Califat et des États sultanesques du monde musulman, que celle des monarchies de droit divin a duré tant qu'il y avait un espoir de le maintenir ou de le restaurer (p. 395).

Les deux courants sont ainsi le résultat d'un même contexte, soit la modernité et sa redéfinition des liens persistant entre le politique et le religieux. Cette redéfinition signifia, pour les gardiens du temple des deux religions, une menace et un bouleversement profonds des structures de l'ordre politico-religieux traditionnel des deux mondes, la monarchie de droit divin pour les chrétiens et le califat pour les musulmans.

Une répercussion principale du rejet de la modernité par les deux courants fut le refus de la démocratie. Ainsi, explique Ferjani, « l'attachement à l'ordre traditionnel s'est articulé dans les deux cas à un rejet de la démocratie et des valeurs qui la portent » (p. 395). À cet égard, les exemples sont multiples.

La démocratie est l'hérésie de notre temps, disait un évêque français au XIX^e siècle, Mgr Gousset, bien avant qu'un islamiste tunisien, Hassan Ghodbani, ne reprenne le même point de vue. En 1979, celui-ci a déclaré : la démocratie, c'est le pouvoir du peuple (...). Or Mohammad n'a pas gouverné selon son autorité ou en consultant le peuple, mais en suivant le Coran, la parole de Dieu (*ibid.*).

Toujours selon l'analyse de Ferjani, les deux courants reprochent à la démocratie la fragilisation de l'ordre politique et l'introduction d'une instabilité sociopolitique au sein du fonctionnement de la société.

A. L. M. De la Franquerie écrivait en 1939 : la Révolution n'est que le déchainement de toutes les passions les plus viles, de tous les instincts les plus abjects et des pires sauvageries, or les vertus de l'âme française n'apparaissent que parmi les Victimes, dans l'admirable épopée vendéenne et aux armes. Il regrettait que, depuis la Révolution, aucun gouvernement n'a (it) osé rompre avec les Droits de l'homme; tous ont pactisé avec eux. Or LES DROITS DE L'HOMME SONT LA NÉGATION DE CEUX DE DIEU (la mise en relief par l'usage des majuscules est de l'auteur). Tant que la France ne reprendra pas sa place de Fille aînée de l'Église, nous la verrons changer de constitution tous les vingt ans; rouler d'abîme en abîme. Cette peur de l'instabilité, nous la retrouvons dans les critiques de l'Islam politique à l'égard de la démocratie. Ainsi, M. Khalidi dit que la démocratie implique l'instabilité des normes et des lois, et par là l'instabilité juridique et institutionnelle. Certains actes sont aujourd'hui profitables aux gens, la volonté générale de la majorité juge qu'ils sont permis. Puis (...) lorsque cette volonté générale considère que ce qui fut autorisé est nuisible aux intérêts de la communauté, elle en déclare l'interdiction. Autrement dit, les lois changent suivant le changement de l'opinion mise par la raison (...)? Il conclut au rejet de la démocratie en tant qu'elle est une idée qui relève de la conception capitaliste fondée sur la séparation de la religion et de la vie (*ibid.*).

Bref, le rejet de la modernité en tant que facteur perturbant des fondements de l'ancien régime dans les deux mondes fut converti dans la doctrine initiale des deux courants en une hostilité à l'égard de la démocratie. Le rejet de la démocratie incarnerait ainsi un élément de similarité entre la version initiale des deux courants.

Par ailleurs, explique Ferjani, les deux courants rejettent la laïcité.⁶¹ « sur la base de son assimilation à une idéologie hostile à la religion, tout simplement parce qu'elle prône la séparation du politique et du religieux. Instaurer une telle séparation c'est contester le Droit de Dieu à être le seul maître du monde et, par-delà, contester l'unicité divine » (p. 398). Ce rejet est très explicite dans le discours des deux courants. Ainsi, du côté de l'islam politique:

Reconnaitre l'unicité divine absolue, d'après S. Qutb, cela veut dire le refus complet du pouvoir des êtres, sous toutes ses formes. La séparation du politique et du religieux, introduite par la démocratie, revient rompre l'harmonie et

⁶¹ Bien que Ferjani utilise maintes fois le concept de la sécularisation dans son article. Il préfère parler de la laïcité lorsqu'il s'agit du niveau politique.

l'identité en tant que reflet de l'unicité et de la perfection de l'ordre voulu par le Créateur, nous dit le même S. Qutb. L'harmonisation entre l'être humain et la nature (la sienne propre et celle de l'univers), nous dit-il, ne peut pas être le fait d'une législation humaine; il n'y a que la Raison divine qui soit capable de saisir toute la complexité de la nature humaine et celle de l'univers; il n'y a que le Créateur qui connaisse les secrets de ses créatures et qui puisse concevoir les lois et l'ordre nécessaires pour la conduite des hommes comme pour tout le cosmos. « Ériger le règne de Dieu sur terre, abolir celui des êtres » exige « l'application de sa Loi » (*ibid.*).

Curieusement, « ce discours islamiste contre la laïcité ne diffère en rien de celui qu'avaient développé, durant près d'un siècle et demi après la Révolution française, les représentants du christianisme politique contre La Révolution, son idéal d'État sans Dieu », comme dans le cas de l'islamisme, les exemples sont concluants :

La France refusant le salut que Dieu lui envoie en la personne du Comte de Chambord, les châtiments reprennent. Le plus grand de tous est l'institution de la République. Dès lors ce n'est plus seulement un gouvernement neutre, c'est un État athée et anticlérical... La même idée fut exprimée par Mgr Freppel en 1890 : (...) la République en France, n'est pas comme ailleurs une simple forme de gouvernement acceptable en soi, mais une doctrine anti-chrétienne dont l'idée mère est la laïcisation ou la sécularisation de toutes les institutions sous forme de l'athéisme social. C'est ce qu'elle est dès son origine en 1789; c'est ce qu'elle était en train de devenir en 1848, pour peu qu'elle eût vécu; c'est ce qu'elle est à l'heure actuelle en 1890 (*ibid.*).

Pour conclure, les deux courants (le christianisme politique et l'islam politique) condamnent le principe de la séparation entre le politique et le religieux et réclame le retour de l'ordre traditionnel et ses représentants dans les deux mondes : la monarchie de droit divin dans le monde chrétien et du califat (l'État islamique) dans le monde islamique.

Sur le plan socioculturel, Ferjani estime qu'à l'origine, les deux courants partageaient la même misogynie lorsqu'il s'agit de la question de la femme et de son statut dans la société à l'égard de celui de l'homme. Aujourd'hui, explique-t-il :

La misogynie de l'Islam politique qui se nourrit du poids des traditions patriarcales encore très pesantes dans la plupart des sociétés musulmanes n'a pas besoin d'être démontrée. Le sort réservé aux femmes dans ces sociétés et dans les programmes politiques des mouvements qui se réclament de l'Islam politique illustre cette misogynie malade : opposition aux réformes visant à éliminer différentes formes de discrimination à l'égard des femmes, attachement aux conceptions archaïques régissant le mariage, les relations entre la femme et l'homme, la tutelle au sein de la famille, l'héritage, refus de la

mixité, de l'accès de la femme à la vie publique et certaines fonctions et professions jugées contraires à sa nature, pressions pour imposer aux femmes le port du voile comme condition d'accès à tout espace public, etc. (pp. 399-400).

Certes, explique-t-il, « le christianisme politique, du fait des mœurs des sociétés dans lesquelles il a vu le jour, ignore toute une partie du programme de l'Islam politique dans ce domaine » (p. 400). Pourtant, la différence entre les deux courants vis-à-vis de cette question relève, selon Ferjani, de la divergence culturelle entre les sociétés auxquelles ils ont affaire, que d'une distinction du christianisme politique par rapport à l'islam politique à ce sujet. En réalité, souligne Ferjani, les réactions du christianisme politique « à l'égard des premières mesures en faveur de l'ouverture de l'enseignement aux femmes ne sont pas très éloignées des conceptions prônées par l'Islam politique » (*ibid.*). Les exemples sont éloquentes :

Ainsi, Pie IX, dans une lettre adressée le 21 décembre 1867 Dupanloup — l'un des principaux auteurs de la loi Falloux — et aux 80 évêques qui se sont indignés avec lui contre l'ouverture de l'université aux jeunes filles, écrit : ... on veut s'attaquer maintenant à la femme elle-même, la dépouiller de sa pudeur native, la produire en public, la détourner de la vie et des devoirs domestiques, l'enfler d'une fausse et vaine science, en sorte que celle qui, bien et religieusement élevée, serait semblable à une pure et brillante lumière dans sa maison, la gloire de son époux, l'édification de sa famille, un lien de paix, un attrait pour la piété, serait gonflée au contraire d'orgueil et d'arrogance, dédaignera les soins et les devoirs propres à la femme, sera, dans son intérieur, un germe de division, pervertira ses enfants et deviendra à tous une pierre de scandale (*ibid.*).

Suivant l'analyse de Ferjani, la misogynie de l'islam politique trouve des repères similaires dans le patrimoine du christianisme politique. C'est le décalage d'évolution des opinions, des mœurs, et de l'état de chacune des deux sociétés qui détermine le décalage contemporain des prises de position à l'égard de cette question entre les deux courants.

Finalement, explique Ferjani, les deux courants finiront par adopter les mêmes revirements générateurs des mêmes adaptations. Dans les deux cas, « l'échec des différentes tentatives de reconquérir le pouvoir par le haut, et les désespoirs nés de ces échecs, les ont conduits à essayer de profiter des possibilités qu'offrent les sociétés modernes pour développer des stratégies de reconquête par le bas » (p. 401). Ainsi, les deux courants changent de stratégie et s'engagent, à leur rythme, dans un processus de négociation avec la modernité.

De revirement en revirement, d'adaptation en adaptation, l'Islam politique et le christianisme politique ont atténué leur critique à l'égard de la démocratie et des droits humains (sic) qu'ils ne rejettent plus en bloc; ils ont graduellement intégré les droits auxquels ils ont réussi à trouver une certaine conciliation avec la norme religieuse dont ils avaient renouvelé l'interprétation sous la pression de l'évolution des idées, des mœurs et des relations sociales, tout en continuant à rejeter, avec la même véhémence, les principes qu'ils jugent incompatibles avec leur conception de la religion. Il en fut de même pour le droit positif rejeté au départ au nom de ... la Loi de Dieu à laquelle il faut bien se soumettre, comme disait Montalembert, bien avant les représentants de l'Islam politique. Puis, les uns après les autres ont fini par s'y accommoder et même par participer à sa production quand ils ont eu à se confronter à la gestion des affaires, seuls ou en coalition avec d'autres forces politiques (*ibid.*).

Dans le camp du christianisme, en Europe ou ailleurs, « cette stratégie fut l'origine de clivages, au sein du christianisme politique, entre courants traditionalistes tournant le dos à la société et aux siècles, et courant intégrant de plus en plus les valeurs de justice sociale, de liberté et de démocratie, que la société elle-même avait intégrées » (*ibid.*). Suivant l'analyse de Ferjani, « c'est de ces courants que sont nés les partis démocrates-chrétiens, la social-démocratie chrétienne, la théologie de la Libération en Amérique latine. Qu'en est-il du camp de l'Islam? C'est par la réponse à cette question que Ferjani livre la conclusion de son étude.

Apparemment, la similarité des introductions n'implique pas celles des conclusions. Ainsi, explique-t-il, « le facteur important qui explique la différence entre l'évolution actuelle de l'Islam politique et celle qu'a connue le Christianisme politique, notamment en Europe » (*ibid.*), réside dans le fait que « les sociétés musulmanes n'ont pas accompli la rupture avec l'ordre traditionnel et n'ont pas connu des mutations comparables à celles que la France et les pays européens ont connues » (*ibid.*). Ainsi, si « les révisions intellectuelles » effectuées au sein de plusieurs mouvements islamistes un peu partout dans le monde islamique ont produit un certain clivage entre la tendance acceptant la démocratie et celle qui la rejette, il en reste moins que la deuxième tendance est encore majoritaire. « L'absence de vie démocratique dans la quasi-totalité des pays musulmans n'est pas étrangère à cette réalité » (*ibid.*), affirme Ferjani. Cette absence représente, dans la logique de notre auteur, l'explication principale de la modestie de l'évolution démocratique des organisations de l'Islam politique comparée à celles du christianisme politique. Ainsi conclut-il :

L'Islam politique ne passera pas forcément par les mêmes cheminements qu'avait connus le Christianisme politique. Cependant, l'histoire, l'analyse politique des mouvements politico-religieux et toutes les études concernant ce type de phénomènes montrent que les mouvements hostiles à la démocratie et la sécularisation n'ont renoncé à leur projet que contraints et forcés. Sans le triomphe d'une culture démocratique, portée par des forces démocratiques crédibles, il est difficile d'espérer une conversion de ce genre de mouvement à la démocratie (*ibid.*).

De fait, une conversion sincère des islamistes à la démocratie ne dépendrait pas uniquement de son évolution interne, mais de la dynamique sociale et culturelle générale des sociétés auxquelles ces islamistes ont affaire. L'absence d'une culture démocratique dans les sociétés musulmanes et la faiblesse de son rythme de sécularisation par rapport à ce qui s'est réalisé dans les sociétés chrétiennes occidentales incarne, selon l'étude de Cherif Ferjani, l'obstacle le plus sérieux devant une validation de l'hypothèse d'une évolution de l'islamisme selon le mode de la démocrate-chrétienne.

II.2. William Hale : L'AKP turc au miroir de la démocratie chrétienne

Tel que mentionné plus haut, l'article du politologue anglais ne tient compte que d'un pays, la Turquie. Il s'agit de comparer l'AKP Turc avec la doctrine de la démocratie chrétienne à travers les trois modèles les plus représentatifs de ce courant en Europe, à savoir, le Mouvement républicain populaire en France (MRP), l'Union démocrate-chrétienne (CDU-CSU) en Allemagne fédérale et le Parti de la démocratie chrétienne en Italie (PDC-CD). Pourtant, l'auteur poursuit son travail de comparaison selon les grands thèmes présents dans l'étude précédente (Islam/christianisme, islamisme/démocratie chrétienne, sociétés musulmanes/sociétés occidentales). Il souligne d'emblée les limites du travail comparatif, étant donné les différences fondamentales que présentent les sociétés en jeu :

Comparing the AKP and the European Christian democrat parties simply as institutions will give an incomplete comparative picture. In particular, the fact that Turkey is a Muslim country creates striking contrasts, since there are significant differences between traditional Islam and Christianity, both institutionally and in their attitudes towards the state. Moreover, the historical situation in which the AKP came to power in Turkey was fundamentally different to that of Europe in the immediate post-war years, the birth-phase of Christian democracy (p. 299).

En fait, explique Hale, il y a une différence de base entre les deux mondes. Le christianisme moderne qui n'aurait pas de projets comparables à celui d'un « islam d'État » qui incarne le plan d'action d'une grande partie des mouvements islamistes.

On the first score, it seems fair to say that modern Christianity does not have a state project comparable to that of Islam, in its more radical versions. This is not to suggest that Christianity gives an unqualified endorsement to democracy. Indeed, the Catholic Church condemns what it deems to be morally wrong, for example, the use of artificial birth-control methods, or liberal laws on abortion and divorce, even if these are legitimized by a democratically elected legislature. In the Church's view, the idea of the sovereignty of the people is not just limited by the need to protect individual and group rights, or maintain international peace, since what is regarded as morally wrong by the Church is still unacceptable even if it is the "will of the people." Nevertheless, what could be called the political agenda of the Church is mainly limited to debates over such topics as the role of religiously defined values in education or laws affecting sexual morality, and sometimes social justice.

In contrast, radical Islamism has an explicit vision of the state, even if this is probably not supported by more than a minority of the world's Muslims. It is one which could be said to be exemplified in the cases of the Islamic Republic of Iran or the Kingdom of Saudi Arabia, and essentially consists of the proposal that the sovereignty of God takes precedence over the sovereignty of the people. Hence, all the laws of the state, in the criminal, civil and commercial spheres, should be based on the word of God, as conveyed to the Prophet Muhammad and interpreted by those recognized as experts in Islamic law. Laws which infringe upon this principle can be constitutionally annulled, even if they are democratically enacted, and the state is entitled to discriminate between its citizens on the basis of religion and gender. This obliges democratic parties in Muslim societies to reject the articulated Islamist state project, and to restrict the role of religion in politics to those topics, such as education and morality, which are an accepted part of the religion-state dialogue in non-Muslim democracies (pp. 299-300).

Sur le plan historique, Hale souligne une différence majeure entre les contextes d'émergence de l'AKP turc et des partis démocrates-chrétiens européens, en particulier dans les trois pays dont il tient compte (la France, l'Allemagne fédérale et l'Italie). Cette différence fait référence au rôle déterminant du communisme et du fascisme dans l'Europe des années 1940 et dans l'expansion de la démocratie chrétienne comme rempart principal à ces idéologies dans les trois pays. Ce rôle, constate Hale, n'a aucun équivalent dans l'histoire récente de l'AKP qui ne commence qu'en 2002. Lors de l'émergence de ce parti, le communisme et le fascisme n'avaient plus aucune présence considérable dans la sphère politique turque. Par contre, la logique de la contre-action demeure valable dans le cas de

l'AKP, mais à l'endroit d'autres tendances que le communisme et le fascisme. Il s'agit, selon l'analyse de William Hale de l'islamisme radical d'un côté et de la version autoritaire de la laïcité turque de l'autre côté.

The historical circumstances of the AKP's birth were also very different from those of Christian democracy. Political parties often define themselves as much in terms of what they oppose, as what they support. In post-war Europe, Christian democrat parties projected themselves primarily as being anti-communist and anti-fascist. In 1944–49, France, Germany and Italy all had new beginnings, as states as well as societies, with new constitutions. The war had swept away old structures, as well as ideas. There was no such institutional reconstruction in Turkey, at the time of the AKP's birth in 2001. Admittedly, most of the parties which had ruled Turkey during the 1990s and up to 2002 were enmeshed by a web of corruption and incompetence—a sort of *Tangentopoli alla turca* which swept them from power in the elections of November 2002, so there were some parallels with the Italian experience of the early 1990s.[...] Communism had never been more than a marginal force in Turkish politics, and was anyway fatally enfeebled after the end of the Cold War, so the AKP did not have to concentrate on defeating it. Instead, it had to define its position between two contradictory forces: on the one hand, the more radical Islamist project, represented by the veteran Necmettin Erbakan's "National View" (*Milli Görüş*) tradition, to which the AKP leaders had themselves been previously attached, and on the other, the authoritarian version of secularism represented by parts of the state bureaucracy, the armed forces and elements within the opposition Republican People's Party (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP) (pp. 300-301).

Une autre différence concernant le contexte d'émergence de l'AKP turc par rapport aux partis démocrates-chrétiens relève selon l'analyse de Hale de la nature de la force du religieux au sein des deux contextes. En fait, constate-t-il, si l'apport de la sécularisation est incontestable au sein des sociétés occidentales, il n'en va pas de même dans la société turque contemporaine, dont le taux de pratique religieuse demeure très élevé :

To add to the list of differences, the steady contraction of religious observance which had seriously affected the Christian democrat parties by the late twentieth century does not appear to have been reproduced in Turkish Islam. A survey carried out for the Turkish Economic and Social Studies Foundation (TESEV) in 1998–99 reported that almost 63 percent of those surveyed said that they attended Muslim communal prayers every Friday, with another 19 percent claiming to attend nearly every week. With the great majority of Turks being observant Muslims (or at least claiming to be so), it appears that the most politically important divide is not between the observant and the non-observant, but between those who support more fundamentalist Islamic positions, and those who do not. As an example, the TESEV survey reported that just over 21

percent of the respondents claimed to support the idea of a religious state dependent on the *shari'a*, with around 10–14 percent expressing support for the implementation of Islamic laws on marriage, divorce and inheritance, which discriminate against women. The conclusion is that although the big majority of Turks count themselves as observant Muslims, only a small minority or around 10–20 percent interprets this in ways which would conflict with the basic principles of a secular democracy. One can only speculate whether formal adherence to Islam in Turkey will decline in the future, as Christian observance has declined in Western Europe (p. 301).

Sur le plan particulier de sa comparaison, William Hale souligne trois zones frappantes de similarité entre l'AKP turc et les partis démocrates-chrétiens dans les trois pays mentionnés, à savoir, un même ralliement aux valeurs démocratiques et libérales, un même rejet du nationalisme sur la base de l'État au profit d'une volonté de coopération internationale notamment au niveau de l'Union Européenne et, finalement une même structuration en de denses réseaux de service social qui garantissent aux partis démocrates-chrétiens comme à l'AKP une importante clientèle électorale.

Selon l'analyse de Hale, la réconciliation de la démocratie chrétienne avec les valeurs démocratiques et libérales trouve des équivalents considérables dans le mode de fonctionnement de l'AKP. Cette réconciliation fut favorisée du côté turc par les pressions exercées par l'UE, pour que la Turquie remplisse les conditions essentielles à son intégration. Il s'agissait alors du principal cahier de charges que ce pays doit accomplir pour garantir le déblocage des négociations pour son adhésion à l'UE.

Ideologically, a striking parallel between the proposals of the AKP and those of the Christian democrats is that they both championed liberal democratic values, and the rights of the individual rather than the strength of the state. For the AKP, the implementation of these principles was made easier by the fact that the EU presented Turkey with a road map of liberal reforms, and the improvement of human rights, as a condition for the start of accession negotiations. Hence, the AKP government continued an important program of constitutional and legal changes, through a series of "Harmonization Packages," which have continued into the summer of 2004 (p. 302).

Cet élément lié au statut de la Turquie vis-à-vis de l'Union européenne entre ouverture et fermeture permet de formuler une deuxième zone de similarité entre l'AKP et les partis démocrates-chrétiens dans les trois pays européens. Cette deuxième zone concerne le rejet

du nationalisme centré sur l'État, l'ouverture multiculturelle et l'engagement dans un processus de coopération internationale à travers l'Union européenne.

Breaking with the anti-European, pro-Islamist views of Necmettin Erbakan, the party claims that it sees Turkish membership of the EU as a “natural result of our modernization process,” and attacks those who oppose this by adhering to ideological approaches emphasizing “national sovereignty, national security, national interest [and] national and indigenous culture.” The party demonstrated its opposition to hardline nationalism by its policy on the Cyprus question, giving full support for the Annan Plan for a settlement of the problem, even though this was in the event rejected by the Greek Cypriots. As a corollary of this, the party embraces the concept of multiculturalism within Turkey. In a section on the “East and Southeast” (which it admits may be referred to as the “Kurdish question”), the party program committed itself to maintaining the unitary structure of the Turkish Republic, and keeping Turkish as the official language of the state and education. It admits, however, that the problems of the southeast are not just those of economic underdevelopment, and that policies “recognizing cultural differences within the principle of a democratic state” are essential. Accordingly, it advocates that provision be made for “cultural activities, including publication and broadcasting, in languages other than Turkish.” This commitment (which was in any case required by the EU as one of the conditions for the start of accession negotiations) was eventually put into practice by instituting provision, albeit very limited, for Kurdish language education and broadcasting in the spring of 2004. Broadcasting in Kurdish by private radio and television channels can be expected to follow. Not all these policies were mirrored in those of Christian democracy—ethnic differences within the indigenous population are not an issue, for instance, in the politics of Italy and Germany, nor were they in France during the career of the MRP. Nonetheless, they could be seen as very similar to the liberal internationalist approach embraced by Christian democrat parties in the post-war period (p. 305).

La troisième zone de similarité entre l'AKP turc et les partis démocrates-chrétiens évoquée par Hale concerne la fonction sociale des partis dans leurs sociétés respectives. Ainsi, constate l'auteur, bien que la loi turque complexifie l'interdépendance entre le social et le politique, il n'en reste pas moins que l'AKP a réussi, comme dans le cas des partis démocrates-chrétiens, à implanter un vaste réseau social qui couvre le pays de part en part. Dans les deux cas, le rôle de ce réseau est inconstable comme force électorale.

Like the Christian democrats, the AKP also relies on a social support base among a wide variety of non-governmental organizations. In Turkey, there are serious legal limitations to this since, under the Political Parties Law, parties are not allowed to engage in “political relations and cooperation” with societies, trades unions, foundations, cooperatives or professional organizations “with the objective of carrying forward or strengthening their own policies.” Nonetheless,

a number of nongovernmental organizations can be identified with the modernist-Islamist camp in Turkish politics, and apparently help to strengthen the AKP's social base. In the trades union field, the labor confederation *Hak-Is* may be seen as the Muslim equivalent of the Christian labor organizations of France and Italy, although it also has relations with other Islamist and center-right parties. Among business groups, the Independent Industrialists and Businessmen's Association (MÜSIAD) is also identified with the pro-Islamist camp, although its literature carefully avoids such identification. It represents in particular smaller but rapidly growing firms in Central and Eastern Anatolia, in contrast to the big business establishment in Istanbul and the other industrial cities of Western Turkey, which are associated with the far larger Turkish Industrialists and Businessmen's Association (TÜSIAD). A further significant part of the social support network which has underpinned Islamist political movements in Turkey, and which can be said to be part of the same political stream as the AKP, is made up of the large number of philanthropic foundations (Vakıflar) providing welfare services to the needy in the industrial suburbs of Istanbul and other cities. Their activities include traditional Islamic charity such as providing meals for the needy through public kitchens, and distributing fuel and groceries to poor families, besides establishing or equipping clinics and hospitals, providing transport and dormitories for students, distributing furniture and used clothing to the poor, and providing help in finding a job or even a spouse. These organizations give AKP politicians a base in the poorer sections of urban society These organizations give AKP politicians a base in the poorer sections of urban society (pp. 305-306).

Pour conclure, William Hale estime que même si les dirigeants de l'AKP rejettent l'étiquette de démocrates musulmans, il existe des zones intéressantes de similitudes entre ce parti et des partis démocrates-chrétiens européens. Les différences entre les deux pôles sont, selon l'analyse de Hale, de nature contextuelle. Elles relèvent ainsi des différences générales entre l'islam et le christianisme d'un côté et de la particularité de l'histoire et du contexte religieux et politiques de la Turquie par rapport à celle des pays de l'Europe.⁶²

Ces premières tentatives de comparaisons entre des partis religieux occidentaux et des partis religieux musulmans présentent plusieurs aspects intéressants. En premier lieu, elles rappellent que les démocraties occidentales comportent une histoire de sécularisation progressive et asymétrique selon les pays. En leur sein, on trouva des partis politiques très attachés à la dimension religieuse, et critique des avancées modernes. Ces partis existent encore dans plusieurs pays, bien que leurs contextes nationaux et leurs idéologies se soient transformés considérablement sous l'effet du pluralisme grandissant des populations. Du

⁶² À ce niveau général, les réflexions de Hale rejoignent celles de Ferjani.

côté musulman, les choses évoluent très rapidement, si bien que divers aspects que les études constataient au milieu des années 2000 peuvent être révisés, et ce, à plusieurs titres.

À la fin de cette section, en dépit de l'importance théorique des éléments qui ressortent de ces deux études pour notre recherche envisagée, il nous importe d'en présenter quelques limites. En fait, l'étude de Mohamed Cherif Ferjani est de nature trop générale surtout lorsqu'il s'agit de son objet de comparaison du côté de l'islamisme. Les éléments que présente l'auteur comme aspects fondateurs de l'islamisme (rejet de la modernité, rejet de la démocratie, hostilité à l'égard de la laïcité et misogynie), s'ils sont plus au moins valides à un niveau général, ils ne le sont pas aux niveaux spécifiques. À travers leur discours et leurs attitudes politiques, certains de ces mouvements (nous citons à titre d'exemple, le Mouvement de Renaissance en Tunisie, le PJD marocain et l'AKP Turc) ont démontré pendant les dix dernières années beaucoup de flexibilité vis-à-vis de ce que l'islamisme de la première génération rejetait catégoriquement. Ainsi, si on ne peut parler d'une réconciliation complète avec la modernité, il n'en reste pas moins qu'on est dans une logique de négociation qui nous situe à une distance considérable du corpus de rejet et d'hostilité. L'avancement de l'analyse de notre recherche portant sur le PJD marocain nous permettra d'argumenter davantage cette interprétation.

Pour ce qui de l'étude de William Hale, elle s'avère davantage plus près de notre projet de recherche, ne serait-ce que pour l'aspect spécifique de son objet de recherche qui est un groupe déterminé (l'AKP), dans un contexte géopolitique déterminé (la Turquie). Par ailleurs, il nous importe de démontrer notre méfiance vis-à-vis de toutes sortes de généralisations caractérisant d'habitude les tendances de catégorisation. Ainsi, si nous situons le PJD marocain dans la même tendance des Partis de la justice et du développement et nous soutenons que l'AKP turc incarne l'icône de cette tendance, nous sommes conscients que le contexte d'émergence et d'évolution aurait son apport inconstable sur le mode de fonctionnement de chacun des partis situés sous cette tendance. On le sait très bien, la Turquie n'est pas le Maroc. La manière de gérer la relation entre le politique et le religieux au Pays d'Atatürk diffère totalement de celle utilisée par les commandeurs des croyants au Maroc. C'est pourquoi nous consacrons un chapitre entier de cette thèse à situer le PJD dans son contexte d'émergence, le Maroc. Il est temps de présenter le cadre méthodologique de notre recherche.

SECTIONS IV. CONSIDÉRATIONS D'ORDRE MÉTHODOLOGIQUES

Nous consacrons cette dernière section à la construction du cadre méthodologique de notre thèse. Il s'agit de construire l'objet de recherche de la thèse (questions, hypothèse et limites de la recherche), de présenter son corpus d'analyse (manière de procéder [travail de terrain], contenu et méthode d'analyse) et les approches méthodologiques selon lesquelles elle sera développée.

I. QUESTIONS DE LA RECHERCHE

Dans quels contextes est née et a évolué la constituante de l'islamisme marocain à l'étude, entre sa version de la Chabiba des années soixante-dix et celle, actuelle, du PJD et du MUR? Comment ces contextes ont-ils permis cette évolution? Quels sont les repères organisationnels et idéologiques de cette évolution?

Quelles sont les implications de cette évolution au niveau de la problématique de la gestion de la relation entre le politique et le religieux dans le discours de notre groupe d'étude (le PJD/MUR)? L'accession au pouvoir politique représente-t-elle la fin ou l'atténuation du religieux au sein de ce groupe? Comment conjuguent-ils religion et politique?

Ces islamistes ont-ils vraiment renoncé à l'idée de la *dawla islamiyya* (l'État islamique), qui constituait la pierre angulaire de l'islamisme de la première génération? L'expression de la *dawla madaniya* (l'État au caractère civique), véhiculée par les théoriciens de ce groupe représente-t-elle une réponse pertinente à cette question et comment se définit-elle?

La conversion déclarée de ces islamistes à la démocratie est-elle sincère ou bien seulement tactique? Dépasse-t-elle le niveau organisationnel et technique de la démocratie pour atteindre un niveau moral et judiciaire?

Cette évolution incarne-t-elle une sécularisation de cette partie de l'islamisme au Maroc? Dans ce cas, les islamistes de ce groupe sont-ils en train d'emprunter, sous l'étiquette d'un

parti politique à référence islamique⁶³, le même parcours que celui suivi par les partis démocrates-chrétiens? S'agit-il donc d'une expérience similaire à celle de la démocratie chrétienne, mais en terre d'Islam cette fois-ci?

Voilà autant de questions qui méritent des éléments de réponse, voire des conclusions probantes à la fin de cette recherche.

II. HYPOTHÈSE GÉNÉRALE DE LA RECHERCHE

L'utilité principale des hypothèses est d'orienter la recherche. Elles servent également à renseigner le lecteur sur les éléments qui feront l'objet d'une vérification empirique. Outre son rôle d'orientation, l'hypothèse fournit aussi un critère préalable à la validité des résultats qui seront obtenus. Elle est un étalon d'évaluation. Si les faits se comportent comme l'hypothèse les a prévus, cela ne peut pas être l'effet du hasard, car les faits peuvent se comporter de multiples façons. La correspondance entre la réalité et la prédiction prouve que le raisonnement hypothétique était correct. La preuve est forte parce qu'elle est *ex-ante* : les faits et les liens entre eux ont été prévus. Le fondement logique des découvertes a précédé les découvertes elles-mêmes.

Pour atteindre un tel objectif, il faut donc se munir d'outils analytiques et méthodologiques. En réalité, on ne peut espérer mener à bien une étude en sciences humaines si nous ne disposons pas au préalable d'un encadrement méthodologique. Il existe certes une variété de possibilités quant à la façon d'orienter un travail scientifique. Chacune de celles-ci apporte un éclairage différent sur les faits observés. Toutefois, dans chacun des cas, le chercheur devra utiliser des matériaux lui permettant de reconstruire la trame des événements et de comprendre la nature des faits sociaux actuels. On constate donc qu'il peut y avoir différentes façons de réaliser une recherche scientifique. Cette diversité dans les approches procure à la discipline une grande richesse.

Dans le cas de notre recherche, une reconstitution du parcours du groupe à l'étude, du mouvement fondateur (le Mouvement de la jeunesse islamique [la Chabiba] [1969]) à son expression contemporaine (PJD/MUR [1996]) constituera un début de réponse aux

⁶³ C'est ainsi qu'on présente le parti dans sa documentation.

questions de cette recherche. Par la suite, les éléments ressortant de cette reconstitution permettront à notre recherche de tester à quel point les révisions intellectuelles et théologiques menées par cette nouvelle génération d'islamistes ont influencé la pensée de l'islamisme des pères fondateurs pour la rediriger vers une révision des rapports entre le politique et le religieux (distanciation, dissociation, distinction, etc.), voire une sécularisation des modes de penser et d'agir de ce groupe.⁶⁴.

Plus spécifiquement, l'hypothèse de cette recherche pose que l'évolution des acteurs d'un groupe religieux dans un parti politique et leurs tentatives plus ou moins réussies de normalisation avec la démocratie, les normes de l'État moderne et le discours moderne des Droits de la personne serait les indices d'une sécularisation de ce groupe. Ainsi, le parti politique aurait un effet transformateur du groupe religieux. Effet favorisant, entre autres, la possibilité d'une reproduction de l'expérience des partis démocrates-chrétiens européens, mais dans un contexte islamique cette fois-ci, du moins en partie. Certainement, le terreau rendant possible la comparaison est celui de la tension survenant entre religion et démocratie moderne et contemporaine.

III. LIMITES DE LA RECHERCHE

Cette recherche adopte un angle d'étude très spécifique. Elle se limite à l'étude d'un groupe déterminé, à savoir le Parti de la justice et du développement [PJD] et son groupe religieux, le Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR], dans un cadre géopolitique déterminé à savoir, le Maroc. Ainsi, l'ouverture sur d'autres expériences islamistes au Maroc et ailleurs sera effectuée qu'à des fins de comparaisons. Sur le plan temporel, cette recherche couvre une période de 42 ans commençant en 1969, date d'instauration du Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba) qui représente la matrice du PJD et du MUR et se terminant en 2011, date d'accession au gouvernement du Parti de la justice et du développement suite à sa victoire dans les élections législatives qui ont eu lieu le 25 novembre de cette année-là.

⁶⁴ Nous adoptons le concept de sécularisation dans son aspect relatif en référence au registre critique de la sociologie des religions. Nous y reviendrons..

Le choix de cette période est justifié par l'importance de ces deux dates dans l'histoire de l'islamisme marocain et de celle du groupe auquel nous consacrons notre recherche. En fait, la première date (1969), date de naissance de l'islamisme dans le contexte marocain, permettra à la recherche de remonter aux origines de cet islamisme et de reconstruire sa version initiale laquelle sera par la suite sujette à plusieurs mutations et évolutions. La deuxième date (2011), quant à elle, incarne le moment d'apogée de l'évolution théorique et organisationnelle de ce groupe, l'arrivée au pouvoir de son bras politique, le PJD. La période qui s'étale entre ces deux moments incarne le chapitre capital de l'histoire du groupe d'étude de cette recherche.

IV. CORPUS DE LA RECHERCHE

Le corpus d'analyse de cette recherche se constitue d'une documentation couvrant l'histoire de notre groupe d'étude et traduisant les cadres théoriques entourant son émergence et son évolution vers son expression contemporaine. Mentionnons que la plus grande partie des documents colligés remonte uniquement au milieu des années quatre-vingt, période qui coïncide avec la tendance explicite d'une grande partie de ce groupe à normaliser sa présence au sein du paysage politique marocain.

Par ailleurs, la période antérieure à 1985 dans l'histoire de notre groupe d'étude se caractérise par une rareté, voire un vide documentaire, qui reflète la logique d'action clandestine adoptée à l'époque. Pour faire face à cette faille, nous avons adopté deux stratégies. La première stratégie consiste en la réalisation d'entretiens avec des acteurs influents dont l'appartenance au groupe remonte aux années soixante-dix. Quant à la deuxième stratégie, elle consiste à intégrer dans le corpus d'analyse de cette recherche des biographies rédigées et publiées par/ou aux noms de quelques artisans de cette période⁶⁵. Les deux stratégies permettent de notre point de vue de combler le vide documentaire caractérisant la période s'étendant de 1969 à 1985, toute chose étant égale, par ailleurs.

⁶⁵ Nous présenterons quelques modèles de ces biographies plus bas.

IV.1. Manière de procéder

Le corpus d'analyse de cette recherche est, en grande partie, le résultat d'un travail de terrain réalisé lors de deux séjours de recherche effectués au Maroc; un premier séjour de deux mois (de septembre à octobre 2008) et un second séjour de 4 mois (de janvier à avril 2012). À ces deux séjours officiels, il faut ajouter plusieurs autres séjours informels qui nous ont permis d'explorer les différents aspects historiques, idéologiques et organisationnels de notre groupe d'étude. Ce travail de terrain intègre des recherches documentaires directes (sur place) et indirectes (par Internet) autour de la documentation théorique du groupe d'étude de notre recherche ainsi que des entrevues/entretiens que nous avons effectuée avec des leaders et théoriciens de ce groupe et des acteurs qui y sont associés d'une manière ou d'une autre⁶⁶

IV.1.1. Recherches documentaires sur place

Cette partie de notre travail de terrain est le résultat de plusieurs visites aux deux sièges nationaux du Parti de la justice et du développement [PJD] et du Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR] (Rabat/Maroc) ainsi que d'un travail de recherche, en octobre 2008, effectué au siège du Journal *At-Tajdid* (Le Renouveau), principal organe médiatique du groupe (Rabat/Maroc). Les recherches documentaires effectuées pour constituer le corpus d'analyse de cette recherche intègrent également un travail méticuleux et continu sur des sites Internet liés de près ou de loin à notre groupe d'étude pendant la période s'étalant de 2008 à 2012.

1. Visites aux sièges du PJD et du MUR

Une des grandes difficultés auxquelles nous nous sommes trouvés confrontés est l'absence de centre d'archives pour ces deux organisations. Cependant, nos nombreuses visites aux sièges nationaux du PJD et du MUR et nos rencontres avec leurs responsables lors de nos deux séjours de recherche au Maroc (2008-2012) nous ont permis d'acquérir une partie considérable de la documentation institutionnelle concernant le groupe d'étude de notre recherche et ses publications.

⁶⁶ Nous présenterons notre liste d'interviewés plus bas.

2. Séjour de recherche au siège du journal *At-Tajdid*

Le journal *At-Tajdid* est l'organe médiatique officiel de notre groupe d'étude. Son directeur de publication n'est nul autre que le président du Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR], Mohamed Hamdaoui.⁶⁷ À la suite d'une recommandation de Monsieur Hamdaoui, nous avons obtenu la permission de Monsieur Mustapha Khalfi.⁶⁸ (Rédacteur en chef du journal et plus tard ministre de la Communication du gouvernement PJDiste) d'effectuer un séjour de recherche documentaire de quatre semaines (octobre 2008) au siège du journal (Rabat/Maroc).

Contrairement au PJD et au MUR, le journal *At-Tajdid* possède un centre d'archives organisé rassemblant les archives des numéros du journal depuis sa création en 1996. En plus des numéros du journal *At-Tajdid*, ce centre d'archives contient également les archives des numéros de deux journaux parus avant la fondation du journal *At-Tajdid*, à savoir les journaux *Al-Islah* (la Réforme) (1987-1993) et *Ar-Raya* (l'Étendard) (1993-1996). Lors de ce séjour, nous avons pu consulter et photocopier des centaines d'articles, d'études et de documents couvrant la période de publication des trois journaux.

IV.1.2. Recherche documentaire sur le Web

Cette partie de notre recherche documentaire représente un travail minutieux que nous avons effectué (de 2008 à 2012) sur les sites Internet du Mouvement de la Chabiba⁶⁹, du PJD, du MUR, du journal *At-Tajdid*, des sites personnels de quelques-uns des leaders de ces deux dernières organisations, des pages *Facebook* créées par le parti, son groupe religieux, ses leaders et élus et des vidéos publiées sur *YouTube* et couvrant les activités du groupe et les interventions de ses cadres dans les médias.

⁶⁷ Nous avons rencontré et interviewé Mohamed Hamdaoui à deux occasions, l'une au cours de notre premier séjour de recherche (automne 2008) et l'autre lors de notre deuxième séjour (hiver 2012).

⁶⁸ Nous avons rencontré et interviewé Mustapha Khalfi durant notre premier séjour de recherche au Maroc.

⁶⁹ Bien que ce mouvement n'ait plus de présence organisationnelle au Maroc, quelques-uns de ses membres exilés sont encore actifs en Europe. Ce site Internet représente l'organe médiatique officiel de ce mouvement.

1. Sites Internet officiels

www.achabibah.com

Site Internet officiel du Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba), il représente l'unique organe médiatique de ce mouvement. Il est géré par les membres du mouvement exilés en Europe. Entièrement arabophone, ce site contient une présentation générale de l'histoire de la Chabiba, une biographie détaillée de son fondateur et chef Abdelkrim Mouti', l'ensemble des écrits de Mouti' et de ses interventions dans les médias ainsi qu'une bibliothèque numérique d'écrits islamiques. Le site est mis à jour régulièrement. Il publie les manifestes promulgués par le mouvement. La date de création du site n'est pas mentionnée.

www.pjd.ma

Site Internet officiel du Parti de la justice et du développement [PJD]. Entièrement arabophone, ce site contient une présentation générale de l'histoire du parti et de son cadre théorique, des biographies de ses leaders, ses documents institutionnels, les structures de ses instances organisationnelles, la liste de ses élus parlementaires et communaux, la couverture continue écrite et audiovisuelle des activités du parti et de ses acteurs au niveau national et régional, des écrits de ses leaders et des entretiens qu'ils donnent aux médias. Le site est régulièrement mis à jour, mais on n'y trouve aucune mention de sa date de création.

www.alislah.ma

Site Internet officiel du Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR]. Entièrement arabophone, le site contient une présentation générale de l'histoire du Mouvement et de ses champs d'action, une biographie de son président (Mohamed Hamdaoui), ses documents institutionnels et théoriques, les structures de ses instances organisationnelles, la couverture continue de ses activités nationales et régionales et des documents qu'il produit, une bibliothèque électronique contenant les publications du mouvement et les écrits de ses leaders, une galerie de photos et de vidéos de ses activités, ainsi qu'une rubrique consacrée au Coran (dans cette rubrique le visiteur du site peut lire ou écouter l'ensemble du Coran). Le site contient également un coin de consultation alternative divisé en trois rubriques : *isticharate*

da'awiyya (consultations prédictives), *isticharate ousariyya* (consultations familiales) et *isticharate fiqhiyya* (consultations juridiques). La date de création du site n'est pas mentionnée, mais il est mis à jour régulièrement.

www.At-Tajdid.ma

Site officiel du journal *At-Tajdid*, organe médiatique du Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR]. Il contient une version numérique des numéros quotidiens du journal ainsi que, partiellement, des archives des numéros antérieurs. Le site est mis à jour quotidiennement, sa date de création n'est pas mentionnée.

2. Sites Internet personnels

www.raissouni.org

Site Internet personnel d'Ahmed Raissouni, théoricien théologique principal du groupe et un de ses leaders historiques (ex-président du Mouvement de l'unicité et de la réforme [1996-2000]). Site entièrement arabophone, il contient une biographie détaillée de Raissouni, la majorité de ses écrits, ses *fatwas* (avis religieux) et la couverture de ses activités. Le site contient également une bibliothèque audiovisuelle rassemblant des conférences et des interventions de Raissouni dans les médias. La date de création du site n'est pas mentionnée, mais il est mis à jour régulièrement.

www.fassael.ma/

Site personnel de Saaddine Othmani, un des leaders historiques du groupe (ex-secrétaire général du PJD de 2002 à 2007 et ministre des Affaires étrangères depuis 2011). Le site contient une biographie détaillée d'Othmani, ses écrits, ses conférences et ses interventions dans les médias, une couverture de ses activités politiques, et une galerie de photos. La date de création du site n'est pas mentionnée, mais il est mis à jour régulièrement.

www.yatimdepute.arabblogs.com

Le blogue personnel de Mohamed Yatim, un des leaders historiques et des théoriciens les plus influents de ce groupe. Selon sa présentation, le blogue représente particulièrement un canal de communication entre Yatim et la population de la circonscription de Beni Mellal (sud du Maroc) qu'il représente au parlement. Cependant, on trouve publié sur ce blogue l'ensemble de ses écrits et de ses interventions dans les médias. Le blogue a été créé le 29 novembre 2006, mais il n'a pas été mis à jour depuis le 20 septembre 2011.

3. Pages Facebook et vidéos YouTube

Nous avons également consulté dans le cadre de notre travail de terrain un grand nombre de pages Facebook créées au nom du groupe, de ses leaders et de ses élus nationaux et régionaux ainsi qu'un grand nombre de vidéos liées au groupe et à ses activités, publiées sur YouTube. Cependant, ce matériau demeure secondaire étant donné qu'il se trouve déjà, en grande partie, publié d'une manière mieux organisée sur les sites Internet des organes du groupe et de ses leaders.

IV.1.3. Entrevues/Entretiens

Comme nous l'avons déjà souligné, nous avons effectué deux séjours de recherche au Maroc. Au cours de ces deux séjours, nous avons réalisé deux séries d'entrevues.

1. Première série d'entrevues/entretiens (septembre-novembre 2008)

1.1 Présentation générale des entrevues

Lors de notre premier séjour de recherche au Maroc, le PJD était un parti d'opposition représenté par 46 députés à la Chambre des représentants (sur un total de 325 députés, à l'époque). Dans le cadre de la première série d'entrevues, nous avons effectué neuf entretiens d'environ 90 minutes chacun avec neuf leaders du PJD et du MUR. Ces entretiens ont porté particulièrement sur le cadre historique de l'émergence de ce groupe et de son évolution vers sa version contemporaine (PJD/MUR). Huit des neuf entretiens ont été faits en arabe, un seul interviewé (Lahcen Dawdi) a accepté de s'exprimer en français.

Les entretiens ont été recueillis sous forme d'enregistrements sonores (ce qui représente environ 15 heures d'enregistrement)⁷⁰.

1.2. Liste des interviewés

1. Saaddine Othmani : Idéologue principal et chef historique de ce courant, ex-secrétaire général du PJD, ministre des Affaires étrangères et de la Coopération depuis 2012. (Entretien effectué au siège national du PJD à Rabat le 14 septembre 2008);
2. Mohamed Yatim : Leader historique et idéologue principal du groupe, de ce premier vice-président de l'actuelle Chambre des représentants. (Entretien effectué au siège national de l'Union Nationale du Travail [organe syndical lié au parti], le 25 septembre 2008);
3. Abdellah Baha : Leader historique de ce courant, secrétaire général adjoint du PJD, député parlementaire et ministre d'État depuis 2012. (Entretien effectué au siège national du PJD à Rabat le 26 septembre 2008);
4. Abdelali Hamiddine, membre du conseil général du PJD. (Entretien effectué au siège national du PJD à Rabat le 5 septembre 2008);
5. Aziz Rabah : Ex-secrétaire général de la jeunesse du PJD, membre du conseil général, député parlementaire et ministre de l'Équipement et du Transport depuis 2012. (Entretien effectué au siège régional du PJD à Kenitra le 2 octobre 2008);
6. Lahssen Dawdi : Secrétaire général adjoint du PJD, membre du conseil général, député parlementaire et ministre de l'Enseignement supérieur, de la Recherche scientifique et de la Formation des cadres⁷¹ depuis 2012. (Entretien effectué au siège principal du PJD à Rabat le 16 septembre 2008);
7. Mohamed Hamdaoui : Président du Mouvement d'unicité et de la réforme [MUR]. (Entretien effectué au siège principal du MUR à Rabat le 16 septembre 2008);

⁷⁰ Pour remplir les exigences éthiques de l'Université de Montréal lorsqu'il s'agit d'un travail de terrain qui intègre des êtres humains, nous étions outillés pendant chacun de nos deux séjours de recherches au Maroc d'un certificat d'éthique délivrés de la part Le Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche (CPÉR), (ETH-2008-36) pour le premier séjour et (CPER-11-0127-D) pour le deuxième). Tel que nos certificats le soulignent, nous étions également outillés de formulaire de consentement que nous avons fait signés par chacun de nous interviewers.

⁷¹ À noter que cette entrevue fut la seule à avoir été réalisée en français. Les autres l'ont été en langue arabe, nous les avons retranscrites en français dans cette thèse.

8. Bassima Hakkaoui : Femme numéro 1 du PJD, membre du conseil général, députée parlementaire et ministre de la Solidarité, de la Femme, de la Famille et du Développement social depuis 2012. (Entretien effectué au local du parlement marocain le 15 octobre 2008);
9. Mustapha Khalfi, président de publication du journal *At-Tajdid* (le Renouveau) porte-parole du Mouvement d'unicité et de la réforme [MUR], ministre de la Communication et porte-parole du Gouvernement depuis 2012. (Entretien effectué au local du journal *At-Tajdid* [Le Renouveau] à Rabat le 10 septembre 2008).

1.3. Méthode et cadre d'entretiens

Pour cette première série d'entrevues, nous avons adopté l'entretien non directif. Cette méthode consiste à donner « une consigne de départ visant à aiguiller l'interviewé sur le thème de la recherche (et de laisser) à celui-ci le maximum de liberté pour ce qui est de la manière de traiter le thème et tenter d'axer ses relances sur les dimensions abordées par l'interlocuteur » (Poupart, 2004, p.182). La souplesse de cette méthode a constitué un facteur d'enrichissement de nos entretiens permettant ainsi la réduction du risque de pré-structuration des réponses de nos interviewés (p.183). Ainsi, nous avons laissé à nos interviewés la liberté de s'exprimer ouvertement sur les thèmes abordés.

Notre mandat d'intervieweur s'est limité à la présentation des thèmes généraux de notre recherche. Les entretiens se sont amorcés par une brève présentation de notre sujet de recherche, ainsi qu'une explication du thème/des thèmes à aborder. Il s'agissait de poser une question large au début de l'entretien du type : « Pourriez-vous me parler du mouvement de la Chabiba? » ou encore, dans le cas des interviewés qui ont vécu cette période : « Pourriez-vous me parler de votre appartenance à la Chabiba? ». Une fois la question large posée, nous avons laissé à l'interlocuteur toute la liberté et le temps de répondre.

2. Deuxième série d'entrevues/entretiens (entre janvier et avril 2012)

2.1. Présentation générale des entrevues

À notre retour sur ce même terrain, quatre années plus tard (hiver 2012), beaucoup d'eau avait coulé sous les ponts du PJD/MUR. Le parti qui était avant 2011 un parti d'opposition est au pouvoir depuis décembre de cette année. Parmi les neuf interviewés que nous avons interrogés lors de notre premier séjour de recherche, sept sont aujourd'hui ministres. Une valeur ajoutée à cette deuxième série d'entretiens consiste en ce que sa liste d'interviewés a intégré des acteurs extérieurs au PJD et au MUR.

Cette deuxième série d'entrevues est constituée de onze entretiens d'environ 90 minutes chacun, six entretiens avec des leaders et idéologues du PJD/MUR et cinq avec des activistes de la société civile ou des acteurs islamistes qui ne se situent pas dans la tendance incarnée par notre groupe d'étude. L'objectif de ces derniers entretiens était d'enrichir la matière colligée sur le groupe étudié à travers une documentation fournissant les points de vue d'un ensemble d'acteurs que nous pouvons qualifier d'adversaires et de rivaux du PJD/MUR et de son projet politique. Ces entretiens ont porté particulièrement sur le cadre idéologique résultant de l'évolution de notre groupe en un parti politique. Dix des onze entretiens ont été effectués en arabe, une seule interviewée (Naima Hammoumi) a accepté de s'exprimer en français. Les entretiens ont été recueillis sous forme d'enregistrements sonores (ce qui représente environ 18 heures d'enregistrement).

2.2. Liste des interviewés

Interviewés liés au PJD/MUR

1. Mohamed Hamdaoui : Président du Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR]. (Entretien effectué au siège principal du MUR à Rabat le 14 février 2012);
2. Mohamed Yatim : L'un des leaders et idéologues historiques du PJD et du MUR, premier vice-président de la Chambre des représentants. (Entretien effectué au restaurant de la gare Rabat-ville le 28 février 2012);
3. Habib Choubani : L'un des leaders du PJD, ministre chargé des relations avec le parlement et de la société civile. (Entretien effectué au bureau du ministre le 24 février 2012);

4. Noureddine Karbal : Président de direction politique au parlement du PJD, député parlementaire au nom du parti. (Entretien effectué au resto Lina à Casablanca le 16 février 2012);
5. M'hamed Tollabi : L'un des leaders et idéologues du MUR. (Entretien au resto An-Nakhil à Mohammedia le 16 mars 2012);
6. Jamila Moussalli : L'une des leaders de la section féminine du PJD, députée parlementaire. (Entretien effectué au local du parlement marocain le 21 février 2012).

Interviewés extérieurs au PJD/MUR

7. Omar Aharchane : Membre de la direction politique du Groupe de l'équité et de bel-agir. (Entretien effectué au café La Comédie à Rabat le 8 mars 2012);
8. Mohamed Amine Ragala : L'un des leaders et fondateurs du Parti islamiste de l'Alternatif Civilisationnel. (Entretien effectué au café Abidjan à Fès le 15 avril 2012);
9. Khadija Riyadi : Présidente de l'Association marocaine des Droits de l'Homme. (Entretien effectué au siège national de l'Association marocaine des Droits de l'homme à Rabat le 14 mars 2012);
10. Mohamed Sektaoui : Directeur d'Amnistie Internationale au Maroc. (Entretien effectué au siège national d'Amnistie Internationale à Rabat le 6 mars 2012);
11. Naima Hammoumi : Leader et activiste féministe (Association Démocratique des Femmes du Maroc). (Entretien effectué au siège national de l'Association Démocratique des Femmes du Maroc à Rabat le 29 février 2012);

2.3. Méthode et cadre des entretiens

Cette deuxième série d'entretiens a porté sur des thèmes prédéfinis que nous qualifions d'indicateurs de sécularisation du religieux au profit du politique dans les modes d'organisation et d'actions des islamistes de notre groupe d'étude (en particulier l'islamité de l'État, la démocratie). Pour cette raison, nous avons dû intervenir dans nos entretiens de

manière assez importante afin de demander, par exemple, des précisions linguistiques et théologiques, des exemples, des comparaisons, et ainsi de suite. Nous avons ainsi réalisé qu'il conviendrait de faire évoluer notre choix de la non-directivité à la semi-directivité. Nous avons donc adopté pour notre deuxième série d'entretiens, la technique d'entretien semi-directif.

Ce type d'entretien consiste à donner le plus possible la parole aux interviewés, mais avec un niveau toutefois raisonnable d'intervention et d'orientation, et, ce, dans le but d'obtenir de plus amples informations et donc le maximum d'éléments de réponse aux questions afin de traiter la problématique de recherche, tout en restant dans le cadre de celle-ci. En adoptant ce type d'entretien, « le chercheur amène le répondant à communiquer des informations nombreuses, détaillées et de qualité sur le sujet lié à la recherche, en l'influençant très peu, et donc avec des garanties d'absences de biais qui vont dans le sens d'une bonne scientificité » (Roussel et Wacheux [2005], p. 102). En bref, ce type d'entretien, bien qu'il « [paraisse] être conduit comme une conversation » (*ibid.*), dépend de « beaucoup de rigueur et d'un travail très exigeant » (*ibid.*) du côté du chercheur. Il permet ainsi de réaliser des entretiens riches en informations, mais bien cadrés dans les perspectives prédéfinies par le projet de recherche.

Les principaux repères concernant le processus de la réalisation de ce type d'entretiens, de ce type d'entretiens peuvent se résumer de la façon suivante :

- Obtenir l'accord de l'interviewé, et lui faire signer un formulaire de consentement (une première et seule étape qui soit strictement directive). Par la suite, le chercheur pose ses questions et laisse son interviewé s'exprimer dans son propre langage tout en orientant l'entretien au moyen de reformulations et de relances (pp. 102-103).
- Tout en laissant l'interviewé s'exprimer dans son langage, le chercheur « fait des reformulations résumées qui peuvent éventuellement amener le répondant à préciser tel point sur lequel il s'est exprimé » (p.103).
- Choisir « parmi tout ce qui vient d'être dit dans l'entretien, un thème qui figure dans son guide d'intervieweur (ou un thème qui est intéressant par rapport à son objectif de recherche, mais qui n'est pas dans son guide) » (*ibid.*) et « improviser « une phrase de relance » sur ce thème en utilisant le langage et le vocabulaire utilisés par le répondant » (*ibid.*).

- Continuer à effectuer de nouvelles relances « et ainsi de suite jusqu’au moment où tous les thèmes du guide de l’intervieweur qui ont été mentionnés par le répondant ont été traités de façon suffisamment approfondie » (*ibid.*)

IV.2. Contenu du corpus

Le corpus d’analyse résultant de nos deux séjours de recherche effectués au Maroc est constitué de quatre catégories à savoir, des documents théoriques et politiques de deux organisations formant notre groupe d’étude soit le PJD et le MUR, d’écrits de leaders et théoriciens (ouvrages, articles, entrevues) du groupe, de biographies de vie des artisans de cette histoire sur laquelle porte notre étude (biographies synthétiques ou détaillées publiées sur les sites Internet officiels de ces organisations et sur les sites personnels de leurs leaders, mémoires publiés par ces artisans ou en leur nom) et finalement du contenu des entretiens réalisés durant le travail de terrain.

IV.2.1. Documents théoriques et politiques

Cette rubrique contient des documents institutionnels produits par les deux organisations. Les plus importants de ces documents sont :

- Charte doctrinale du Parti de la justice et du développement [PJD] (الورقة المذهبية لحزب العدالة و التنمية).
- Programme général du Parti de la justice et du développement [PJD] (البرنامج العام لحزب العدالة و التنمية).
- Charte du Mouvement de l’unicité et de la réforme [MUR] (ميثاق حركة التوحيد و الإصلاح).
- Communiqué du Mouvement Réforme et renouveau [Al-Islah], 15 février 1992.
- Communiqué du Parti de la justice et du développement [PJD], 15 février 2011.
- Document de la participation politique et de la relation entre le mouvement et le parti (وثيقة المشاركة السياسية و العلاقة بين الحركة و الحزب), Mouvement de l’unicité et de la réforme [MUR], 2003.

- Document de la participation politique (وثيقة المشاركة السياسية), Association du Groupe Islamique [la Jama'a], 1989.
- Document de la vision éducative (الرؤية التربوية), Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR].
- Document Orientations et options (توجهات و اختيارات), Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR].
- Document de la vision politique (الرؤية التربوية), Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR].
- Document de la vision prédicative (الرؤية الدعوية), Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR].
- Manifeste du Parti de la justice et du développement [PJD], 16 mai 2003.
- Manifeste de clôture du congrès national du Parti de la justice et du développement [PJD], Salé le 1er octobre 2000.
- Mémoire du Parti de la justice et du développement [PJD] au sujet des élections législatives 2007.
- Programme électoral du Mouvement populaire constitutionnel et démocratique [MPCD], 2002.
- Programme électoral (البرنامج الانتخابي) du Parti de la justice et du développement [PJD], 2002.
- Programme électoral (البرنامج الانتخابي) du Parti de la justice et du développement [PJD], 2007.
- Programme électoral (البرنامج الانتخابي) du Parti de la justice et du développement [PJD], 2011.
- Règlement fondamental (القانون الأساسي) du Parti de la justice et du développement [PJD].
- Règlement interne (القانون الداخلي) du Parti de la justice et du développement [PJD].
- Thèse de congrès (أطروحة المؤتمر) du Parti de la justice et du développement [PJD], 1998.

- Thèse de congrès (أطروحة المؤتمر) du Parti de la justice et du développement [PJD], 2003.
- Thèse de congrès (أطروحة المؤتمر) du Parti de la justice et du développement [PJD], 2008.
- Travaux d'une journée d'étude autour du plan national d'intégration de la femme au développement (أعمال اليوم الدراسي حول الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية), Parti de la justice et du développement [PJD], 31 juillet 1999.

IV.2.2. Écrits de leaders et d'idéologues du groupe

Cette deuxième rubrique contient des écrits rédigés par les leaders et les théoriciens de notre groupe d'étude. Ces écrits sont de nature intellectuelle et théologique. Ils incarnent les repères de l'évolution idéologique de ce groupe de sa version initiale [avant 1985] à sa version contemporaine. Les écrits les plus intéressants sont ceux des trois théoriciens les plus influents dans l'histoire de ce groupe, à savoir Ahmed Raissouni, Mohamed Yatim et Saaddine Othmani. Voici quelques titres :

1. Ahmed Raissouni

- RAISSOUNI. Ahmed, *À l'origine, il y avait la communauté* (الأمة هي الأصل), Casablanca, Khtartou Lakom, 2000 [en arabe].
- RAISSOUNI. Ahmed, *La pensée des intentions, ses règles et ses intérêts* (فقه المقاصد، قواعده و فوائده), Casablanca, Azzamane, 1998 [en arabe].
- RAISSOUNI. Ahmed, *La théorie des intentions de la charia chez l'imam Ach-chatibi* (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي), Rabat, Dar Al-amane, 1990 [en arabe].
- RAISSOUNI. Ahmed, *Le mouvement islamique montée ou déclin?* (الحركة الإسلامية، صعود أم أفول), Casablanca, Éditions Alwane, 2004 [en arabe].
- RAISSOUNI. Ahmed, *Le pouvoir de la majorité en Islam* (حكم الأغلبية في الإسلام), Casablanca, Khtartou — Lakom, 2000 [en arabe].

2. Mohamed Yatim

- YATIM. Mohamed [dir], *Dix ans de Réforme et d'unicité* (عشر سنوات من الإصلاح و التوحيد), Rabat, top presse, 2006 [en arabe].
- YATIM. Mohamed, *Des feuilles dans la méthode du changement* (أوراق في منهج التغيير), Casablanca, Ikhtartou-lakom, 2000 [en arabe].
- YATIM. Mohamed, *L'action islamique et le choix civilisationnel* (العمل الإسلامي و الاختيار), Casablanca, Éditions de MRR, 1989 [en arabe].
- YATIM. Mohamed, *Le mouvement islamique entre le culturel et le politique* (الحركة الإسلامية بين الثقافي و السياسي), Casablanca, Éditions Azzamane, 1999 [en arabe].

3. Saaddine Othmani

- OTHMANI, Saaddine, *De la jurisprudence prédicative* (في الفقه الدعوي), Casablanca, Maison Cordoba, 1988 [en arabe].
- OTHMANI. Saaddine. *La participation politique dans la jurisprudence d'Ibn Taymiyya* (المشاركة السياسية في فقه ابن تيمية), Casablanca, Éditions Al-Fourkane, 1996 [en arabe].
- OTHMANI. Saaddine, *Les comportements du messenger par l'imamat* (تصرفات الرسول بالإمامة), Casablanca, Éditions Azzamane, 1996 [en arabe].
- OTHMANI. Saaddine, *Pour un Maroc authentique et démocratique*, Casablanca, Palmarès, 2006.
- OTHMANI, Saaddine, *La religion et la politique distinction et non-séparation* (الدين و السياسة: تمييز لا فصل), Bayreuth, Centre culturel arabe, 2009 [en arabe].
- OTHMANI. Saaddine *Dans la jurisprudence de la religion et de la politique* (في فقه الدين و السياسة), Bayreuth, Centre culturel arabe, 2011 [en arabe].

Soulignons que quelques-uns de ces écrits ont été réalisés dans un cadre académique. Citons par exemple l'ouvrage de Raissouni sur la théorie des intentions [1990] qui est au départ une thèse de doctorat en études islamiques soutenue par Raissouni à l'Université de Mohamed V à Rabat en 1990, et le texte d'Othmani sur les comportements du messenger

[1998] qui est une thèse soutenue par Othmani en vue de l'obtention du Diplôme d'études supérieures à l'Université Mohamed V à Rabat en 1997.

IV.2.3. Biographies et mémoires

Cette rubrique de notre corpus d'analyse rassemble des biographies de personnes qui ont influencé de près ou de loin le parcours de notre groupe d'étude. La valeur de ces biographies pour notre recherche est de nature historique. Les biographies les plus intéressantes pour notre recherche sont celles de :

1. Abdelkrim Mouti' : fondateur et chef de la Chabiba.
2. Abdelkrim Khatib : Parrain de l'intégration de notre groupe d'étude au sein du régime politique marocain.
3. Abdeslam Yassine : fondateur et chef du groupe Équité et Bel-Agir qui incarne le courant opposé à celui de la participation politique incarnée par notre groupe d'étude [le PJD/MUR]).
4. Ahmed Raissouni : Ex-président du Mouvement de l'unicité et de la réforme et principal idéologue du PJD/MUR).
5. Abdelilah Benkirane : principal artisan de l'évolution de notre groupe d'étude sur les plans politiques et organisationnels, secrétaire général du PJD depuis 2008 et chef du gouvernement marocain depuis 2011.
6. Mohamed Yatim, Saaddine Othmani et Mustapha Ramid, Abdellah Baha : jeunes activistes de la Chabiba des années soixante-dix et importants leaders du PJD/MUR d'aujourd'hui.

La formulation de ces biographies s'est appuyée à trois types de références :

1. Des biographies synthétiques ou détaillées de ces acteurs que l'on trouve publiées dans différents médias liés au groupe. Nous citons en particulier les sites Internet de la Chabiba, du PJD et du MUR et les sites personnels de leurs leaders.
2. Des mémoires personnels publiés par les acteurs eux-mêmes pour documenter leur parcours et celui de leurs organisations. Citons plus particulièrement les mémoires

de Abdelkrim Khatib publié dans un ouvrage intitulé *Parcours d'une vie* [2003]⁷² et ceux d'Abdelkrim Mouti' intitulés *Mémoire de l'action islamique au Maroc*⁷³ et publiée en 2013 sur le site Internet de la Chabiba.

3. Des travaux de recherches documentaires effectuées par des chercheurs et des journalistes sur l'histoire de l'islamisme marocain. Le travail le plus intéressant à ce sujet demeure de notre point de vue, celui réalisé par le journaliste Bilal Talidi entre 2009 et 2011 dans son ouvrage intitulé *Mémoire du mouvement islamique du Maroc* (quatre tomes). Cet ouvrage rassemble de longs entretiens que l'auteur a réalisés avec un grand nombre d'acteurs du mouvement islamiste marocain, en particulier ceux du PJD et du MUR.

IV.2.4. Contenu d'entretiens

Le contenu des entretiens que nous avons effectués dans le cadre de notre travail de terrain au Maroc constitue une très grande partie du corpus d'analyse de notre recherche. Il s'agit en tout de vingt entretiens (une trentaine d'heures d'enregistrements sonores).

IV.3. Analyse du Corpus

Pour analyser ce corpus, nous adoptons la méthode de l'analyse de contenu. Cette méthode repose sur trois techniques complémentaires, à savoir la pré-analyse, l'exploitation du matériau et le traitement de résultats (Wanlin [2011], p. 245). L'utilisation de chacune de ces trois techniques comprend plusieurs étapes.

IV.3.1. Pré-analyse

Cette technique est réalisée en trois étapes, à savoir le choix, la lecture et le repérage des matériaux.

⁷² Cet ouvrage est élaboré sous forme d'un long entretien effectué avec Abdelkrim Khatib par les deux journalistes marocains Ahmed Khalidi et Hamid Khabach.

⁷³ Seulement en version numérique.

Choix de matériaux : C'est là où le chercheur « prend contact avec divers matériaux possibles pour déterminer celui (ou ceux) qui sera (ou seront) le(s) mieux à même de correspondre aux différents critères en jeu » (*ibid.*).

Lecture de matériaux : C'est là où le chercheur fait « connaissance avec les documents à analyser en laissant venir à soi les impressions et certaines orientations ainsi que pour délimiter le champ d'investigation, construire l'objet de la recherche » (*ibid.*). Pendant cette étape, le chercheur doit regrouper les thèmes proches ou semblables et identifier leur substance, repérer des indices et élaborer des indicateurs (p. 250). Il s'agit ainsi de « choisir les indices contenus dans le corpus en fonction des hypothèses (si celles-ci sont déterminées) et de les organiser systématiquement sous forme d'indicateurs précis et fiables » (*ibid.*).

Repérage de matériaux : à cette étape, le chercheur doit accomplir « les opérations de découpage du corpus en unités comparables et de catégorisation pour l'analyse thématique » (*ibid.*).

IV.3.2. Exploitation de matériaux

Cette technique est réalisée en deux étapes, à savoir la catégorisation et le codage des matériaux.

Catégorisation de matériaux : cette étape concerne la « classification d'éléments constitutifs d'un ensemble par différenciation puis regroupement par genre (analogie) d'après des critères définis afin de fournir, par condensation, une représentation simplifiée des données brutes » (*ibid.*).

Codage des matériaux : Cette étape consiste à codifier les « unités où on applique les catégories au corpus et donc, où l'on remplit les grilles d'analyse selon, d'une part, l'unité d'enregistrement retenue et d'autre part, l'unité de numération » (*ibid.*).

IV.3.3. Traitement des résultats

Cette technique constitue l'étape la plus intéressante de la méthode de l'analyse du contenu, puisqu'elle permet, d'une part, d'évaluer la fécondité du dispositif, et d'autre part, les

hypothèses de la recherche. L'objectif de cette technique est de « prendre appui sur les éléments mis au jour par la catégorisation pour fonder une lecture à la fois originale et objective du corpus étudié » (*ibid.*).

V. APPROCHES D'ANALYSE

Cette recherche s'appuie sur un cadre interdisciplinaire conjuguant des approches émanant de la sociologie politique et religieuse ainsi que d'autres sciences sociales comme l'histoire et les sciences politiques. Suivant ce cadre méthodologique interdisciplinaire, la thèse sera présentée selon trois approches interdépendantes et complémentaires, à savoir une approche socio-historique, une approche socio-analytique et une approche comparative.

Le premier niveau d'analyse proposé dans le cadre de cette recherche conjugue les deux premières approches (socio-historique et socio-analytique). Dans un premier temps, la recherche vise à situer le PJD/MUR dans son contexte d'émergence et d'évolution. Analysant les fondements du régime monarchique marocain et la nature des rapports persistants entre le politique et le religieux au sein de ce régime, cette recherche s'attaquera à une spécificité propre au Maroc⁷⁴, pays où les islamistes se retrouvent, écrit Bruno Étienne, « très gênés dans leur action puisqu'ils se heurtaient au Commandeur des Croyants qui occupait déjà le terrain de l'Islam » (Étienne [1999]). Charifisme, ouléma, marabout et confréries mystiques, auxquels s'ajoute un Commandeur des Croyants constitutionnalisé, sont à la fois des concepts et des acteurs, dont l'analyse du rôle et des modes d'action et de réaction au sein du contexte socio-historique marocain sera d'une grande importance pour la construction de l'objet de recherche de cette thèse. Pour ce faire, cette recherche adopte un cadre théorique s'articulant autour de la notion de « champ religieux » tel qu'il a été

⁷⁴ Le travail de Stéphane Lacroix sur les islamistes saoudiens inspirera notre travail. Sa description de cette problématique dans le contexte de sa recherche (l'Arabie Saoudite) est largement similaire de la nôtre en ce qui concerne le Maroc. « La situation de cette mouvance est par essence différente de celle de l'islamisme de la plupart des pays du Moyen-Orient : il n'est pas ici question de combattre un régime séculier se réclamant d'un régime légitimateur autre que la religion; il s'agit de disputer à un pouvoir fondé sur la religion le monopole du divin. L'Islam en Arabie Saoudite est une source fondamentalement contestée : entre le régime et les islamistes, d'une part, et entre les islamistes eux-mêmes, le fait de la pluralité des visions du monde qui les animent d'autre part ». (Lacroix [2010], p.4).

appliqué dans le contexte marocain par Mohamed Tozy [1984] et d'autres⁷⁵, en référence à un cadre théorique forgé par Pierre Bourdieu [1970] (deuxième partie/ Chapitre I).

En conjuguant toujours approche socio-historique et approche socio-analytique, cette recherche vise à livrer sa propre construction du parcours de son objet de recherche pendant la période s'étendant de 1969 à 2011. Pour faciliter ce travail à la fois historique et analytique, la recherche propose une division de ce parcours s'étendant sur une période de 42 ans selon trois sous-périodes chronologiques. Ces périodes s'imposent d'elles-mêmes, étant divisées selon les événements charnières ayant présidé à l'évolution du mouvement. La première période s'étend de 1969 à 1981 et couvre la période de l'émergence et de la dispersion du Mouvement de la jeunesse islamique sous la direction de son parrain Abdelkrim Mouti' (deuxième partie/chapitre II).

La deuxième période s'étend de 1981 à 1996 et couvre la période transitoire qui commence par la réorganisation d'un ensemble des adeptes de la Chabiba dans un nouveau cadre organisationnel (Association du Groupe islamique [*la Jama'a*] [1981]) avec une manifestation explicite de normalisation dans le paysage politique marocain et qui débouche sur une intégration politique réussie d'une partie importante de l'islamisme marocain dans le paysage politique (1996) (deuxième partie/chapitre III). La troisième et dernière période s'étend de 1996 à 2011. Elle couvre le parcours politique de ce groupe islamiste depuis son intégration politique au sein d'un parti politique en 1996 et jusqu'à son arrivée au pouvoir au Maroc à la suite aux élections législatives de 25 novembre 2011 (troisième partie/chapitre I).

Cette reconstruction de l'histoire du groupe d'étude de notre recherche permettra à celle-ci de suivre et d'analyser le processus d'évolution théorique censé être effectué par les idéologues de ce groupe. L'analyse s'attardera ainsi sur des questions découlant de la problématique de la gestion de la relation entre le politique et le religieux, plus particulièrement, l'islamité de l'État (troisième partie/chapitre II) et la démocratie (troisième partie/chapitre III). Le résultat de cette analyse fournira les éléments nécessaires pour vérifier l'hypothèse centrale de la recherche et répondre à sa problématique. Signalons qu'à ce niveau d'analyse, la recherche prêtera une attention particulière aux rôles des

⁷⁵ La notion de champ religieux est également adoptée par Malika Zeghal dans ses travaux sur le Maroc et Stéphane Lacroix dans son ouvrage sur l'islamisme saoudien. Nous justifions davantage notre choix dans le chapitre suivant.

acteurs au sein de ce parcours, en définissant le profil socio-intellectuel et militant des figures les plus notables de ce groupe (Mouti', Benkirane, Khatib, Yatim, Raissouni, Othmani); cela nous mettra en relation avec quelques méthodes de la théorie des mouvements sociaux (Lacroix, p. 9). Nous soutenons notre analyse sur les propos recueillis au cours du travail de terrain effectué au Maroc entre 2008 et 2012, propos qui renvoient aux entretiens directs. De plus, nous nous appuyons sur les biographies, récits de vie, mémoires, déclarations, commentaires et écrits d'un ensemble de personnages clés de l'histoire de notre groupe d'étude, présentés précédemment.

Pour ce qui est de l'approche comparative, elle sera adoptée selon deux niveaux distincts. Étant implicite, le premier niveau de la comparaison accompagnera le processus de construction des cadres contextuels, politiques, conjoncturels et théoriques de l'objet de recherche de cette thèse. Ainsi, la focalisation de cette recherche sur l'étude d'un groupe islamiste déterminé dans un contexte géopolitique déterminé (le PJD/MUR au Maroc) ne l'empêchera pas de s'ouvrir sur d'autres expériences islamistes, au Maroc ou ailleurs. Un retour comparatif sur les modes d'organisation et d'action du Groupe d'Équité et de Bienfaisance et du mouvement salafiste (scientifique ou djihadiste) au Maroc ou d'autres organisations islamistes en dehors du pays, s'avèrent d'une grande importance pour l'analyse proposée par cette recherche.

Au deuxième niveau, rappelons que l'hypothèse de cette recherche pose que le PJD marocain, à travers son processus d'évolution idéologique et politique, serait en train d'emprunter le même parcours que celui suivi par les partis chrétiens-démocrates en Europe, ce qui aboutira à une sécularisation du religieux au profit du politique au sein de ses modes de de penser et d'agir. Ainsi, au fur et à mesure de la reconstruction du parcours politique de notre groupe dans sa phase du parti politique (le PJD) (1996-2011), nous comparons ce parcours avec celui des partis chrétiens-démocrates dont l'objectif est de créditer ou de discréditer, du moins en partie, l'hypothèse centrale de notre recherche.

DEUXIÈME PARTIE

DE LA CHABIBA AU PJD (1969-1996) : ESSAI DE
RECONSTITUTION CONTEXTUELLE ET SOCIOHISTORIQUE

CHAPITRE I. AU PAYS DU COMMANDEUR DES CROYANTS

ISLAM ET POLITIQUE AU MAROC : PORTRAIT
SOCIOHISTORIQUE

PROPOS LIMINAIRES

Lors de la naissance de premiers mouvements islamistes au Maroc dans les années soixante-dix, l'usage du religieux au sein du politique n'était pas une manière singulière de les différencier. Cet usage s'inscrivait déjà dans les modes de penser et d'agir d'un bon nombre d'acteurs politiques ou religieux qui étaient plus ancrés dans l'histoire de ce pays. L'analyse des rôles et des modes de fonctionnement de ces acteurs est d'une grande importance lorsqu'il s'agit d'expliquer l'émergence et l'évolution de l'islamisme dans le contexte marocain. Ainsi, les études les plus importantes effectuées au sujet de l'islamisme marocain depuis les années quatre-vingt se sont très scrupuleusement attachées à repérer ces acteurs et à proposer des cadres théoriques et méthodologiques permettant ainsi de décortiquer la complexité et la diversité de leurs modes de fonctionnement, d'interaction et même de compétition, que ce soit dans le domaine du religieux ou du politique (Tozy [1980], [1999], Zeghal [2003, 2005]).

Dans le but de construire une partie du cadre contextuel de l'émergence et de l'évolution de l'islamisme marocain (par-delà notre groupe d'étude, le PJD/MUR), nous consacrons ce chapitre à l'analyse de l'interférence entre le politique et le religieux dans l'histoire

marocaine. Pour ce faire, nous adoptons un cadre théorique s'appuyant sur le concept du champ religieux tel qu'il a été conçu par le sociologue français Pierre Bourdieu [1970] et appliqué avec beaucoup de pertinence au contexte marocain par des chercheurs comme Mohamed Tozy [1984] et Malika Zeghal [2005]. Nous consacrons donc la première section de ce chapitre à une reformulation de ce cadre théorique et ce qu'il implique dans le cas marocain. Dans la deuxième section, nous proposons une analyse sociohistorique du champ religieux au Maroc et de ses extensions politiques selon trois périodes chronologiques (précoloniale, coloniale et postcoloniale).

Notre analyse s'appuie sur une documentation théorique renvoyant, d'un côté, à des références historiques portant sur le Maroc précolonial, colonial et postcolonial (Drague [1951], Laroui [1975], Terrasse [1975], Rousset [1978] et d'autres), et d'un autre côté, à des recherches sociologiques portant sur l'islamisme marocain (Tozy [1999], Zeghal [2005] et d'autres).

SECTION I. LE CHAMP RELIGIEUX : AUX ORIGINES D'UN CONCEPT

Conçu par Pierre Bourdieu au début des années soixante-dix, le concept de « champ religieux » est le fruit d'une conjugaison de la linguistique de Cassirer et du structuralisme de Lévi-Strauss, en référence au registre classique des pères fondateurs de la sociologie, en particulier Marx, Weber et Durkheim. Les origines théoriques de ce concept sont explicites dans l'œuvre de Bourdieu. Ainsi, dans son article *Genèse et structure du champ religieux* [1970], il souligne ce qui suit :

Cette théorie du langage comme mode de connaissance que Cassirer a étendue à toutes les « formes symboliques » et, en particulier, aux symboles du rite et du mythe, c'est-à-dire à la religion conçue comme langage, s'applique aussi aux théories et, en particulier, aux théories de la religion, comme instruments de construction des faits scientifiques : tout se passe en effet comme si l'exclusion des questions et des principes qui rendent possibles les autres constructions des faits religieux faisaient partie des conditions de possibilités implicites de chacune des grandes théories de la religion (qui, on le verra, peuvent toutes être situées par rapport à trois positions symbolisées par les noms de Marx, Weber et Durkheim) (Bourdieu, p. 295).

Bourdieu traite ainsi « la religion comme une langue, c'est-à-dire à la fois comme un instrument de communication et comme un instrument de connaissance » (*ibid.*). Précisément, « comme un médium symbolique à la fois structuré (donc justiciable d'une analyse structurale) et structurant, au titre de condition de possibilité de cette forme primordiale du consensus qu'est l'accord sur le sens des signes et sur le sens du monde qu'ils permettent de construire » (*ibid.*). Un décodage de ce système symbolique permet, selon Bourdieu, non seulement d'expliquer le fonctionnement du religieux dans une société, mais également d'en comprendre les prolongements dans le domaine du social et du politique. Ainsi, écrit-il :

Du fait que les systèmes symboliques tiennent leur structure, comme on le voit à l'évidence dans le cas de la religion, de l'application systématique d'un seul et même principe de division et qu'ils ne peuvent organiser le monde naturel et social qu'en y découpant des classes antagonistes, du fait en un mot qu'ils engendrent le sens et le consensus sur le sens par la logique de l'inclusion et de l'exclusion, ils sont prédisposés par leur structure même à servir simultanément des fonctions d'inclusion et d'exclusion, d'association et de dissociation, d'intégration et de distinction : ces « fonctions sociales » (au sens durkheimien ou « structuro-fonctionnaliste » du terme) tendent toujours davantage à se transformer en fonctions politiques à mesure que la fonction logique de mise en ordre du monde que le mythe remplissait de façon socialement indifférenciée en opérant une diacrisis (sic) à la fois arbitraire et systématique dans l'univers des choses se subordonne aux fonctions socialement différenciées de différenciation sociale et de légitimation des différences, c'est-à-dire à mesure que les divisions qu'opère l'idéologie religieuse viennent recouvrir (au double sens du terme) les divisions sociales en groupes ou classes concurrents ou antagonistes (p. 298).

Ce « système symbolique structuré » fonctionne, explique Bourdieu, comme un principe de « structuration », et ce, selon deux modes. D'abord, en construisant « l'expérience (en même temps qu'il l'exprime) au titre de *logique à l'état pratique*, condition impensée de toute pensée, et de *problématique implicite*, de système de questions indiscutées délimitant le champ de ce qui mérite discussion par opposition à ce qui est hors de discussion » (p. 310). Ensuite, en faisant « subir au système des dispositions à l'égard du monde naturel et du monde social inculqué par les conditions d'existence un *changement de nature* » (*ibid.*) et en « transmuant en particulier *l'éthos* comme système de schèmes implicites d'action et d'appréciation en éthique comme ensemble systématisé et rationalisé de normes explicites » (*ibid.*).

À travers son « effet de consécration (ou de légitimation)⁷⁶ » (*ibid.*), la religion, explique Bourdieu, est « prédisposée à assumer une fonction idéologique, fonction *pratique et politique d'absolutisation du relatif* et de *légitimation de l'arbitraire* » (*ibid.*). Une fonction qui « consiste à renforcer la force matérielle ou symbolique susceptible d'être mobilisée par un groupe ou une classe en légitimant tout ce qui définit socialement ce groupe ou cette classe » (*ibid.*), c'est-à-dire, « toutes les propriétés caractéristiques d'une manière parmi d'autres d'exister, donc arbitraires, qui lui sont objectivement attachées en tant qu'il occupe une position déterminée dans la structure sociale » (*ibid.*).

Par ailleurs, estime Bourdieu, « l'ensemble des transformations technologiques, économiques et sociales qui sont corrélatives de la naissance et du développement des villes, et en particulier des progrès de la division du travail et de l'apparition de la séparation du travail intellectuel et du travail matériel » (p. 300) constituent la condition commune de deux processus au niveau du religieux, à savoir « la constitution d'un champ religieux relativement autonome » (*ibid.*) et « le développement d'un besoin de "moralisation" et de "systématisation" des croyances et des pratiques religieuses » (*ibid.*). Ces deux processus ne peuvent s'accomplir que dans une relation d'interdépendance et de renforcement réciproque. Ainsi explique-t-il :

Le processus qui conduit à la constitution d'instances spécifiquement aménagées en vue de la production, de la reproduction ou de la diffusion des biens religieux et l'évolution (relativement autonome par rapport aux conditions économiques) du système de ces instances vers une structure plus différenciée et plus complexe, vers un champ religieux relativement autonome, s'accompagnent d'un processus de systématisation et de moralisation des pratiques et des représentations religieuses qui conduit du mythe comme (quasi) système objectivement systématique à l'idéologie religieuse comme (quasi) système expressément systématisé et, parallèlement d'un tabou et de la contamination magique du péché ou du mana, du « numineux » et du Dieu punisseur, arbitraire et imprévisible, au Dieu juste et bon, garant et protecteur de l'ordre de la nature et de la société (p. 303).

⁷⁶ Selon Bourdieu, l'effet de consécration exercé par la religion se fait comme suit : « 1) en convertissant en limites de droit, par ses sanctions sanctifiantes, les limites et les barrières économiques et politiques de fait et, en particulier, en contribuant à la manipulation symbolique des aspirations qui tend à assurer l'ajustement des espérances vécues aux chances objectives et; 2) en inculquant un système de pratiques et de représentations consacrées dont la structure (structurée) reproduit sous une forme transfigurée, donc méconnaissable, la structure des rapports économiques et sociaux en vigueur dans une formation sociale déterminée et ne peut produire l'objectivité qu'elle produit (en tant que structure structurante) qu'en produisant la méconnaissance des limites de la connaissance qu'elle rend possible, donc en apportant le renforcement symbolique de ses sanctions aux limites et aux barrières logiques et gnoséologiques imposées par un type déterminé de conditions matérielles d'existence (effet de connaissance-méconnaissance) » (Bourdieu [1970]), p. 310).

Cette concordance entre les deux processus comporte, dans l'optique de Bourdieu, deux implications synchrones à leur tour. Premièrement, « la monopolisation de la gestion des biens de salut par un corps de spécialistes religieux, socialement reconnus comme les détenteurs exclusifs de la compétence spécifique qui est nécessaire à la production ou à la reproduction d'un corpus délibérément organisé de savoirs secrets » (p. 304). Deuxièmement, « la dépossession objective de ceux qui en sont exclus et qui se trouvent constitués par là même en tant que laïcs (ou profanes, au double sens du terme) » (*ibid.*) et donc « dépossédés du capital religieux (comme travail symbolique accumulé) et reconnaissant la légitimité de cette dépossession du seul fait qu'ils la méconnaissent comme telle » (*ibid.*). Pour expliquer ces implications, Bourdieu fait largement appel au registre classique de la sociologie de la religion, particulièrement chez Durkheim et Weber :

La dépossession objective ne désigne rien d'autre que la relation objective qu'entretiennent avec le nouveau type de biens de salut né de la dissociation du travail matériel et du travail symbolique et des progrès de la division du travail religieux les groupes ou classes occupant une position inférieure dans la structure de la distribution des biens religieux, structure qui se superpose elle-même à la structure de la distribution des instruments de production religieuse, de la compétence ou, pour parler comme Max Weber, de la « qualification » religieuse. On voit que la dépossession objective n'implique pas nécessairement une « paupérisation » religieuse, c.-à-d. un processus visant à accumuler et à concentrer entre les mains d'un groupe particulier un capital religieux jusque-là plus également distribué entre tous les membres de la société. Toutefois, s'il est vrai que ce capital peut se perpétuer inaltéré, tant dans son contenu que dans sa distribution, tout en se trouvant objectivement dévalué dans et par la relation qui l'unit aux formes nouvelles de capital, il reste que cette dévaluation soit de nature à entraîner, plus ou moins rapidement, le dépérissement du capital traditionnel et, par-là, la « paupérisation » religieuse et la séparation symbolique, qu'exprime et renforce le secret, du savoir sacré et de l'ignorance profane (p. 305).

Cette explication permet ainsi à Bourdieu d'analyser d'une façon pertinente la formation interne de ce qu'il appelle « le champ religieux ». Ainsi, explique-t-il, « les différentes formations sociales peuvent être distribuées en fonction de degré de développement et de différenciation de leur appareil religieux des instances objectivement mandatées pour assurer la production, la reproduction, la conservation et la diffusion des biens religieux » (*ibid.*). Plus précisément, « selon leur distance par rapport à deux pôles extrêmes,

l'autoconsommation religieuse d'une part, et *la monopolisation complète* de la production religieuse par des spécialistes, d'autre part » (*ibid.*).

Au sein du premier pôle, on trouve, explique Bourdieu, « des types opposés de rapports objectifs (et vécus) aux biens religieux et, en particulier, de compétence religieuse ». Une compétence qui correspond, d'un côté, à « la maîtrise pratique d'un ensemble de schèmes de pensée et d'action objectivement systématiques, acquis à l'état implicite par simple familiarisation, donc commune à tous les membres du groupe, et mise en œuvre sur le mode préreflexif (*ibid.*). De l'autre côté, cette compétence religieuse, se manifeste par « la maîtrise savante d'un corpus de normes et de savoirs explicites, explicitement et délibérément systématisé par des spécialistes appartenant à une institution socialement mandatée pour reproduire le capital religieux par une action pédagogique expresse » (*ibid.*).

Pour ce qui est du deuxième pôle, il englobe, selon Bourdieu, « des types nettement distincts de systèmes symboliques, soit les mythes (ou systèmes mythico-rituels) et les idéologies religieuses (théogonies, cosmogonies, théologies) qui sont le produit d'une réinterprétation lettrée, opérée par référence à de nouvelles fonctions » (*ibid.*). Ces nouvelles fonctions se distribuent en des « fonctions internes d'une part, corrélatives de l'existence du champ des agents religieux » (p. 306) et des « fonctions externes d'autre part, comme celles qui naissent de la constitution des États et du développement des antagonismes de classe et qui donnent leur raison d'être aux grandes religions à prétention universelle » (*ibid.*).

Le mode de fonctionnement de chacun de ces deux pôles, situé en opposition l'un contre l'autre, est expliqué par Bourdieu de la façon suivante :

L'opposition entre les détenteurs du monopole de la gestion du sacré et les laïcs, objectivement définis comme profanes, au double sens d'ignorants de la religion et d'étrangers au sacré et au corps des gestionnaires du sacré, est au principe de l'opposition entre le sacré et le profane et, corrélativement, entre la manipulation légitime (religion) et la manipulation profane et profanatrice (magie ou sorcellerie) du sacré, qu'il s'agisse d'une profanation objective, c.-à-d. de la magie ou de la sorcellerie comme religion dominée, et de la profanation intentionnelle de la magie comme anti-religion ou religion inversée (p. 308).

Cette analyse ramène Bourdieu à formuler l'idée maîtresse de sa théorie. Cette idée consiste en ce que le champ religieux comporte des acteurs en mode d'émulation en vue d'une monopolisation « de la gestion des biens de salut et de l'exercice légitime du pouvoir

religieux au sein d'une société » (p. 318). Un des concepts clés largement utilisés par Bourdieu lorsqu'il s'agit d'expliquer le mode de fonctionnement de ce champ religieux est celui du « capital religieux ». Ainsi, explique-t-il :

Le capital religieux que, en fonction de leur position dans la structure de la distribution du capital d'autorité proprement religieuse, les différentes instances religieuses, individus ou institutions, peuvent engager dans la concurrence pour le monopole de la gestion des biens de salut et de l'exercice légitime du pouvoir religieux comme pouvoir de modifier durablement les représentations et les pratiques des laïcs en leur inculquant un habitus religieux, principe générateur de toutes les pensées, perceptions et actions conformes aux normes d'une représentation religieuse du monde naturel et surnaturel, objectivement ajusté aux principes d'une vision politique du monde social, — et de celles-là seulement — d'une part (I), dépend de l'état, à un moment donné du temps, de la structure des relations objectives entre la demande religieuse (les intérêts religieux des différents groupes ou classes de laïcs) et l'offre religieuse (les services religieux plutôt orthodoxes ou plutôt hérétiques) que les différentes instances sont portées à produire et à offrir du fait de leur position dans la structure des rapports de force religieux, en fonction de leur capital religieux, d'autre part (II) commande la nature, la forme et la force des stratégies que ces instances peuvent mettre au service de la satisfaction de leurs intérêts religieux ainsi que les fonctions qu'elles remplissent dans la division du travail religieux, donc dans la division du travail politique (pp. 318-319).

Par ailleurs, explique Bourdieu, « le capital d'autorité proprement religieuse dont dispose une instance religieuse dépend de la force matérielle et symbolique des groupes ou classes qu'elle peut mobiliser en leur offrant des biens et des services capables de satisfaire leurs intérêts religieux » (p. 319). En contrepartie, « la nature de ces biens et de ces services dépendant à son tour, par la médiation de la position de l'instance productrice dans la structure du champ religieux, du capital d'autorité religieuse dont elle dispose » (*ibid.*). Il s'agit ainsi d'une « relation circulaire ou, mieux, dialectique (puisque le capital d'autorité que les différentes instances peuvent engager dans la concurrence qui les oppose est le produit des relations antérieures de concurrence) » (*ibid.*). Cette relation circulaire/dialectique incarne, selon l'analyse de Bourdieu, le fondement de « l'harmonie qui s'observe entre les produits religieux offerts par le champ et les demandes des laïcs » (*ibid.*) ainsi que de « l'homologie entre les positions des producteurs dans la structure du champ et les positions dans la structure des rapports de classe des consommateurs de leurs produits » (*ibid.*). En bref, cette relation incarne le sens du fonctionnement d'un champ religieux, *stricto sensu*.

Mentionnons au passage que les extensions du concept de champ religieux, tel qu'il est conçu par Bourdieu, dépassent le religieux pour s'appliquer dans l'arène du politique. En fait, le capital religieux dont dispose et que mobilise chaque acteur de ce champ (individu ou instance) est fortement convertible dans le champ du politique. Le répertoire conceptuel marxiste fournit à Bourdieu des outils valables pour expliquer cette conversion.

Du fait que l'autorité proprement religieuse et la force temporelle que les différentes instances religieuses peuvent engager dans leur lutte pour la légitimité religieuse n'est jamais indépendantes du poids des laïcs qu'elles mobilisent dans la structure des rapports de force entre les classes et que, par conséquent, la structure des relations objectives entre les instances occupant des positions différentes dans les rapports de production, de reproduction et de distribution de biens religieux tend à reproduire la structure des rapports de force entre les groupes ou les classes, mais sous la forme transfigurée et déguisée d'un champ de rapports de force entre des instances en lutte pour le maintien ou pour la subversion de l'ordre symbolique, la structure des relations entre le champ religieux et le champ du pouvoir commande, en chaque conjoncture, la configuration de la structure des relations constitutives du champ religieux qui remplit une fonction externe de légitimation de l'ordre établi dans la mesure où le maintien de l'ordre symbolique contribue directement au maintien de l'ordre politique tandis que la subversion symbolique de l'ordre symbolique ne peut affecter l'ordre politique que lorsqu'elle accompagne une subversion politique de cet ordre (p. 328).

Pour conclure, le concept de champ religieux tel que conçu par Bourdieu représente un outil pertinent lorsqu'il s'agit d'analyser un contexte où la légitimité religieuse/le capital religieux est convertible dans le domaine du politique et où cette légitimité est réclamée/instrumentalisée par une pluralité d'acteurs en mode de compétition. Bien que les travaux de Bourdieu à ce sujet aient été conçus et mis en œuvre dans le contexte occidental chrétien, le concept de champ religieux finira par inspirer les travaux des chercheurs qui s'intéressent également à l'islam. Parmi les grandes contributions, nous pouvons citer celles de la politologue/anthropologue tunisienne Malika Zeghal, dans son ouvrage *Les gardiens de l'islam : Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* [1996], et ses travaux sur le Maroc, en particulier son ouvrage *Les islamistes marocains : le défi à la monarchie* [2005]; les travaux du politologue marocain Mohamed Tozy sur l'islamisme et la monarchie au Maroc [1980, 1984, 1997] et les recherches du politologue français Stéphane Lacroix sur l'islamisme saoudien [2010].

La contribution de Malika Zeghal est révélatrice à cet égard et mérite qu'on s'y arrête un instant. Le cadre théorique bourdieusien du champ religieux est explicite dans ses travaux. Ainsi, l'auteure nous fait remarquer ce qui suit :

Dans un article de 1971 Pierre Bourdieu échafaudait une théorie « synthèse » de la religion utilisant la notion du champ comme ensemble de positions déterminées par des types de ressources économiques sociales et symboliques propres à chacune d'entre elles, et reprenant les grandes catégories wébériennes de la sociologie de la religion : église, secte, prophétie. Depuis les années 1980, la notion du champ religieux est utilisée dans de nombreuses études sur l'islam contemporain, dans une référence implicite, mais non redéfinie, au travail de Pierre Bourdieu. Dès lors, la notion du champ fait système autour des rapports de domination et s'organise autour des relations entre l'église, la secte et la figure prophétique. L'église inconnue en islam est en fait représentée par l'institution religieuse et ses oulémas, celle de la secte et de la prophétie par les groupes islamistes qui remettent en question le partenariat politico-religieux entre oulémas et pouvoir politique. J'avais nuancé ce modèle pour expliciter les rapports entre l'État égyptien, les islamistes et l'institution religieuse d'al-Azhar, mettant en évidence les affinités importantes entre oulémas institutionnels et l'islamisme dans ses différentes variantes. (Zeghal, [2005]. PP. 16-17).

Pour l'anthropologue tunisienne, la spécificité de la sphère religieuse en terre d'islam fait de ce cadre théorique, fondé sur le concept de champ religieux, un outil pertinent pour analyser et comprendre le fonctionnement de cette sphère. Cette spécificité provient, selon Malika Zeghal, de l'absence d'un clergé/Église au sens strict du terme dans la doctrine de l'islam. Une absence qui confère à la sphère religieuse des sociétés musulmanes une fluidité favorisant ainsi la constitution de champ religieux, composé d'acteurs en mode de compétition en vue de la monopolisation de la représentation du religieux.

Ainsi, explique Zeghal, dans son article intitulé *Religion et Politique au Maroc d'aujourd'hui* [2003] qui constitue d'ailleurs l'introduction de ses travaux sur le Maroc, « il n'y a pas, dans la doctrine de l'islam, d'Église établie qui détiendrait un monopole sur les modes d'interprétation du religieux. Pourtant, dans de nombreux pays musulmans, et tout au cours de l'histoire de l'islam, des chaînes d'autorité fortes, souvent liées au pouvoir se sont constituées » (p. 4). Ces chaînes d'autorité religieuse servent, ajoute Zeghal, « aux États qui souhaitent se défendre contre toute concurrence politique à fondement religieux, mais peuvent aussi faire pression sur ces mêmes États et, plus rarement, se retourner contre les pouvoirs qui les ont créés et/ou contrôlés » (*ibid.*). C'est alors que Zeghal conclut : « le

politique n'est pas simplement le lieu du pouvoir légal, c'est aussi, plus largement, un espace de concurrence pour l'obtention du pouvoir » (*ibid.*), et que lorsqu'il s'agit de la terre de l'islam, « il faut comprendre les relations entre islam et politique [...] à travers cette question de la concurrence pour le pouvoir, et non dans un principe de fusion politico-religieuse qui serait consubstantielle à l'islam » (p. 6). En résumé, la concurrence pour le pouvoir en mobilisant un capital religieux représente selon l'analyse de Malika Zeghal un cadre pertinent pour comprendre et faire connaître la problématique islam/politique en terre d'islam.

Le Maroc permet à Malika Zeghal de vérifier et de tester une bonne partie de ses propos théoriques. Ainsi, explique-t-elle, « la sphère politique marocaine est un espace de compétition élargi, où le religieux peut jouer un rôle politique, mais aussi remettre en cause la construction religieuse de la monarchie » (*ibid.*). Dans son article précité, Zeghal présente une formulation pertinente de cette compétition.

Le religieux peut se définir de manière assez large comme un ensemble de règles plus ou moins formelles qui définissent les relations des hommes avec le divin. Cette définition, loin d'être unique, n'est qu'un moyen parmi d'autres d'aborder la question des relations entre religion et politique. On peut localiser le « religieux » dans la sphère publique à travers les acteurs qui se représentent d'emblée comme « religieux » et se donnent pour fonction d'interpréter la doctrine afin de faire médiation entre celle-ci et les croyants. Ainsi, les acteurs religieux sont-ils définis non seulement par les institutions et organisations religieuses, et leurs représentants, mais aussi par les oulémas - reconnus par l'État ou autoproclamés-, les confréries mystiques et leurs chefs, les imams de mosquées, etc., qui remplissent une fonction de médiation avec le divin, ou du moins avec la doctrine religieuse, en particulier à travers leur interprétation des textes et des rituels. Les groupes politiques qui se réclament de l'islam définissent aussi la sphère du religieux. Le monarque lui-même, nous l'avons vu, a une fonction religieuse, qui n'est pas forcément d'interpréter directement les textes, mais d'en être le gardien. Toutes ces instances produisent des pratiques et des représentations religieuses, qui circulent dans l'espace public et peuvent même en définir une partie (dans la sphère du droit ou de l'enseignement par exemple) (p. 5).

Le contexte politico-religieux marocain incarne selon l'analyse de Malika Zeghal un champ religieux qui englobe une pluralité d'acteurs qui fonctionnaient, et fonctionnent encore à ce jour selon un mode de compétition.

Une autre contribution importante à ce sujet et qui mérite que l'on s'y attarde est antérieure à celle de Malika Zeghal. Il s'agit ici des travaux du politologue marocain Mohamed Tozy. « Ancien étudiant et fidèle disciple de Bruno Étienne, il est connu notamment pour sa fameuse thèse de doctorat d'État portant le titre de *Champ et contrechamp politico-religieux au Maroc* [1984] » (Elahmadi [2001], p. 2) et plus tard, son ouvrage intitulé *Monarchie et islam politique au Maroc* (1999). Dans ses travaux, Tozy applique avec beaucoup de pertinence le concept bourdieusien de champ religieux pour lire et décortiquer la communication entre le politique et le religieux au Maroc. Comme Malika Zeghal, ce choix théorique est explicite depuis les premiers travaux de Tozy. Dans un article publié en 1980, le politologue marocain estime que

l'intériorisation de l'autorité produite et légitimée dans un champ politique à dominante religieuse, la confusion de ce qui est politique avec ce qui est religieux, constitue des éléments importants pour la compréhension d'une situation où la compétition pour le pouvoir est déterminée par la position qu'occupent les acteurs dans le champ religieux » (Tozy [1980], p. 219).

La contribution de Mohamed Tozy est plus particulièrement significative pour l'analyse du champ religieux marocain dans la période postcoloniale qui a fait de la monarchie l'acteur le plus influent de ce champ. Ce passage de l'un de ses écrits représente selon nous une des meilleures analyses de ce champ religieux marocain postcolonial [1980] :

La concentration du pouvoir religieux - et partant politique - aux mains d'un monarque à la fois Sultan, Roi et Amîr al-mouminin (commandeur des croyants) s'est progressivement instaurée. Du fait qu'il cumulait trois types de légitimité : rationnelle, charismatique et historique, le monarque est devenu non pas seulement le dépositaire d'un pouvoir symbolique, c'est-à-dire un sultan investi par d'autres centres de production du sacré d'un pouvoir révocable, mais le producteur initial et exclusif de la symbolique; et cette production tire sa justification non pas d'institutions positives comme la constitution ou la volonté du peuple, mais de sources presque mythiques. Cette situation de fait, non sanctionnée systématiquement par les textes officiels, mène à constater l'existence d'un champ politico-religieux clos et hiérarchisé où la monarchie joue le rôle d'un acteur hégémonique qui détermine, proportionnellement à son crédit symbolique, la place que peuvent y occuper les autres acteurs : partis politiques, « ulamâ, confréries et associations religieuses, syndicats et grandes familles politiques, etc. (*ibid.*).

Comme Malika Zeghal, Mohamed Tozy trouve dans ce pays un véritable modèle d'un champ religieux constitué d'acteurs disposant d'un capital religieux qu'ils investissent dans une compétition non seulement pour monopoliser la représentation du religieux, mais pour se faire une place dans l'arène du pouvoir.

Par ailleurs, ce concept de champ religieux conçu par Bourdieu au début des années soixante-dix jouit, lorsqu'il s'agit de son adoption et son utilisation par les chercheurs, d'une contemporanéité remarquable. Ainsi, les études portant sur des contextes politiques dans lesquels la légitimité religieuse représente la carte gagnante de plus d'un acteur jouissent d'une grande crédibilité. En plus des travaux de Mohamed Tozy et de Malika Zeghal concernant le champ politico-religieux au Maroc, une adaptation plus récente de cette notion se dégage d'un ouvrage qui nous inspire profondément, notamment sur les plans méthodologique et théorique, à savoir celui de Stéphane Lacroix consacré aux islamistes saoudiens [2010]. Préparant cet ouvrage qui était à l'origine une thèse de doctorat encadrée par Gilles Kepel, ce chercheur français s'est confronté à une problématique similaire à la nôtre. Son travail universitaire consistait à analyser la naissance et l'évolution de l'islamisme dans un pays où le régime politique censé être la cible de la contestation de ces islamistes joue, à son tour, la carte du religieux (la monarchie marocaine dans notre cas et la monarchie saoudienne dans le cas de Stéphane Lacroix). Ainsi, nous pouvons lire dans l'ouvrage de Lacroix, ce qui suit :

Les approches culturelle et socio-psychologique ne prennent pas réellement en compte la complexité sociale saoudienne. L'approche culturelle traite le corpus culturel saoudien comme un tout homogène et cohérent, réductible à un wahhabisme aux caractéristiques bien définies. L'approche socio-psychologique fait de la société saoudienne un espace unifié, traversé par des dynamiques uniformes. À ces entités totales, elles opposent une autre réalité extrême : l'individu, prisonnier des caprices de sa psyché. Entre les deux, il ne semble pas rester de place pour des structures intermédiaires. Or, comme l'ont montré de nombreux sociologues, les sociétés ne sont pas faites d'un seul bloc, mais sont constituées d'une pléthore d'espaces distincts, jouissant d'une relative autonomie, c'est-à-dire régies par des logiques qui leur sont propres et ne sont pas généralisables à l'ensemble de l'espace social. Pour désigner ces « microsomes », le terme du champ promu par Pierre Bourdieu semble s'être imposé, et nous le reprendrons ici.

Chez Bourdieu, le champ est par ailleurs une configuration de relations objectives entre des positions hiérarchisées. L'accès aux positions dominantes y est l'objet d'une lutte permanente entre ces agents dont l'arme et l'enjeu est le « capital », ressources matérielles ou symboliques qui mesurent la capacité de

son détenteur à « exercer un pouvoir, une influence donc à exister dans un champ déterminé au lieu d'être une simple "quantité négligeable", ajoutons enfin, après Bourdieu, que si le champ est un espace de compétition, il est aussi le lieu d'une solidarité implicite entre les joueurs, d'une complicité objective qui est sous-jacente à tous les antagonismes » reposant sur le fait que « tous les gens qui sont engagés dans un champ ont en commun un certain nombre d'intérêts fondamentaux, à savoir tout ce qui est lié à l'existence même du champ », qui est une entrave fondamentale à la coopération entre individus appartenant à des champs distincts, renforce ainsi la division sociale qui résulte de l'existence même de cette partition (p. 10).

Ainsi, tout comme Mohamed Tozy et Malika Zeghal, Stéphane Lacroix reprend le concept de champ religieux tel qu'il a été échafaudé par Bourdieu pour analyser l'interdépendance entre le politique et le religieux en Arabie saoudite et *a fortiori* le fonctionnement de l'islamisme dans ce pays. Fortement inspirés par les travaux de ces trois auteurs (Tozy et Zeghal à propos du Maroc et Lacroix de l'Arabie saoudite), nous adoptons le concept de champ religieux pour reconstruire et analyser une partie des cadres contextuels de la naissance et de l'évolution de notre objet d'étude, à savoir l'interdépendance entre le politique et le religieux dans le passé et le présent du Maroc.

SECTION II. ISLAM ET POLITIQUE AU MAROC : ESSAI DE RECONSTITUTION SOCIOHISTORIQUE

Étant donné que le champ religieux marocain se situe au sein d'une histoire séculaire, nous poussons notre analyse un peu plus loin pour qu'elle soit susceptible de couvrir les premières sources de ce champ et ses évolutions, et ce, en harmonie avec les grands repères de l'histoire de ce pays. Notre analyse sociohistorique du champ religieux marocain s'intéresse à trois périodes chronologique à savoir : une période précoloniale qui remonte à l'arrivée de l'islam au VII^e siècle et qui s'étend jusqu'à 1912, date de la signature de l'accord du protectorat qui a mis le Maroc sous le contrôle de l'administration coloniale française, une période coloniale qui s'étend de 1912 et 1956 et, finalement une période postcoloniale qui commence avec l'indépendance du Maroc en 1956 et qui s'étale jusqu'à nos jours.

I. LE MAROC PRÉCOLONIAL (AVANT 1912)

La première rencontre entre les Marocains et l'islam remonte au VII^e siècle, lorsque la conquête islamique de l'Afrique du Nord atteint le Maghreb Extrême (le Maroc d'aujourd'hui) après avoir envahi l'Ifriqiya (la Tunisie actuelle) et le Maghreb central (l'Algérie d'aujourd'hui). Paradoxalement, la forte résistance qu'ont démontrée les Berbères (population originelle des pays du Maghreb) vis-à-vis de la conquête militaire de leur territoire s'est accompagnée d'une adoption progressive de l'islam. Certes, l'islam des Berbères de l'époque n'était que superficiel (Terrasse [1975], p. 424), pourtant, une identité religieuse s'était fortement constituée autour de la nouvelle religion ou, plus précisément, d'une interprétation particulière de cette religion (Laroui [1975], p. 82). C'est ainsi que l'histoire de ce pays, qui a longuement hésité entre une diversité dans la manière d'adopter Dieu, s'orienta de façon décisive vers une direction irréversible (Rousset [1978], p. 10).

Cette contradiction interpella les connaisseurs de l'histoire religieuse et politique de ce pays. Dans cette perspective, affirme l'historien Benoît Méchin dans son ouvrage intitulé *L'Histoire des Alaouites* [1994], « 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 » (p. 11). En effet, explique-t-il, « le christianisme superficiellement implanté ne réussira pas à se maintenir; seules les communautés juives, renforcées par des apports andalous et orientaux, se perpétueront jusqu'à nos jours » (*ibid.*). Peu de temps après la conquête, ajoute Méchin, « 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 christianisme » (*ibid.*). Dans cette perspective, George Drague explique dans son ouvrage *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc* [1951] 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 » (p. 21). La formule était plutôt simple, explique Drague, « L'Élite adopte la religion nouvelle et la masse intellectuellement

inexistante est condamnée à suivre à plus ou moins longue échéance » (*ibid.*). Mais qu'est-ce que ces Élités ont trouvé dans l'islam pour qu'ils l'embrassent si rapidement?

La réponse formulée par Georges Drague à cette question repose sur trois éléments. D'abord, la possibilité de se forger une unité politique et religieuse dans ce pays qui « était médiocrement peuplé, divisé politiquement et religieusement » (*ibid.*). Ensuite, la simplicité et la très faible hiérarchisation de cette religion. Ainsi, explique Drague, « le dogme islamique simple, accessible à tous, sans hiérarchie, sans formalisme ni contrainte excessive, ne pouvait que plaire aux Berbères » (*ibid.*). Finalement, la forte similarité entre le mode de vie des Arabes (les porteurs de l'islam) et celui des Berbères. Ces derniers, explique Drague, « peuvent être en partie originaire d'Orient [ils] étaient souvent nomades comme les Arabes [...] et] donc en tout beaucoup plus proches de la mentalité orientale que de la mentalité latine » (*ibid.*).

Par ailleurs, la grande figure du nationalisme marocain Allal- Al- Fassi⁷⁷ estime que l'islam a présenté aux Berbères une sorte de théologie de la libération. Ceux-ci, estime-t-il, « 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 servitude » (Al-Fassi in Méchin, p. 45). La réponse proposée par l'historien français Benoit Méchin repose sur cette thèse. Celui-ci estime en effet 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 précédents » (*ibid.*). Qu'importe, les résultats de cette attitude distinctive et contradictoire des tribus berbères à l'endroit de la conquête arabo-musulmane de leur territoire, qui conjugue résistance et adoption, ne tarderont pas à se manifester.

I.1. Un Islam marocain

Très rapidement, les tribus berbères « tentent d'obtenir l'indépendance vis-à-vis de l'Orient arabe. Elles l'obtiennent en 740, après une révolte armée contre Damas, capitale du Califat omeyyade » (Belhaj [2003], p. 122). Fait important à retenir, cette révolte s'est déroulée sous l'étendard du kharidjisme, la doctrine la plus orthodoxe et révolutionnaire de l'Islam et

⁷⁷ Nous reviendrons plus bas sur la biographie et l'œuvre d'Allal-Al-Fassi.

la plus hostile à la doctrine sunnite majoritaire et officielle. Un tel fait signifie que « c'est dans le cadre de l'islam lui-même que les Maghrébins devaient désormais s'organiser » (Laroui [1975], p. 89), et c'est en son nom qu'ils allaient essayer de libérer leur territoire de la domination arabe (Rousset, p. 10). Nous pourrions faire un pas important vers une explication fiable de cette attitude contradictoire en opérant une distinction entre le message et ses porteurs, en d'autres termes, entre les Arabes et l'Islam⁷⁸. En plus de la révolution kharidjite, un autre incident majeur de l'histoire de ce pays confirme la thèse de la formulation du noyau d'une identité politique et religieuse indépendante du centre du pouvoir califal en Orient. Cet incident nous renvoie à l'arrivée au Maroc d'un certain Idriss, un homme qui représente à merveille la figure de l'étranger dans les récits anthropologiques. Celui qui vient de loin et qui, bien que seul et inconnu, change à jamais le destin de sa communauté d'accueil.

Connu chez les historiens sous le nom d'Idriss I^{er}⁷⁹, ce prince alaouite, descendant d'Ali (cousin et gendre du prophète de l'Islam et grande figure de l'Islam chiite) arrive au Maroc à la fin du VIII^e siècle après avoir fui les massacres que perpétreraient les Abbassides contre les Alaouites. Idriss I^{er} incarne la figure du fondateur non seulement de la dynastie monarchique Idrisside, mais aussi de l'un des premiers noyaux d'un État marocain indépendant, vis-à-vis des centres du califat islamique en Orient, et ce, depuis les Abbassides jusqu'aux Ottomans. « Profitant d'une situation géographique à la périphérie du monde musulman, les tribus réunies au sein de l'alliance *Aouraba* fondent en 791 autour d'Idriss I^{er}, descendant d'Ali, le premier État marocain. L'héritage d'Idriss I^{er} marquera l'histoire du Maroc jusqu'à nos jours » (Belhaj, p. 122). De même que la révolte kharidjite, l'accueil et l'intronisation de ce prince alaouite par des tribus d'Aouraba (tribus berbères du nord du Maroc) sont parfaitement représentatifs de l'attitude contradictoire des Berbères vis-à-vis de la conquête arabo-musulmane de leur territoire (l'acceptation de l'Islam, mais le refus de la domination arabe). L'historien Français Bernard Lugan souligne à juste titre que, Idriss I^{er} fut un homme doublement important pour les Berbères « car en plus d'être de

⁷⁸ Par ailleurs, l'islamisation de ce pays «introduisit la langue arabe, langue de culte et bientôt de communication et de lecture » (Lugan, p. 18). Ainsi, la thèse postulant que l'Islam incarne l'apport principal et original de la conquête arabo-islamique dans au Maghreb y compris le Maroc et qu' « il n'y a pas non plus à prêter aux Arabes une capacité d'innovation qu'ils n'ont pas eue, car ils n'ont introduit au Maghreb qu'une façon particulière d'adopter Dieu » (Laroui [1980], p. 82) ne tient pas. L'effet de cette islamisation ne s'arrêtait donc pas au religieux d'autant qu'elle représentait une introduction d'une transformation culturelle majeure.

⁷⁹ Pour le distinguer de son fils qui portait le même nom.

la famille du prophète, il était l'ennemi des Abbassides contre lesquels il avait combattu » (Lugan, p. 57).

Ayant reçu « le commandement et la direction des cultes, de la guerre et des biens » (Vermiren [2002], p. 16), Idriss I^{er} fut proclamé sultan⁸⁰ (leader politique et militaire), mais également imam du Maroc de l'époque. Cette formule trouve sa traduction dans le cadre religieux, voire islamique, qui a dominé le statut de ce premier sultan du Maroc post-islamique. Les récits historiques à ce sujet nous rapportent qu'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 prophète » (Méchin, p. 60). Suivant l'œuvre d'Idriss I^{er}, « ce Maghreb Al-Aqsa (Le Maroc), cette périphérie de *dar al-Islam* a connu de nombreux vrais ou faux prophètes et des dizaines de fois l'application réussie ou pas de la *da'wa* (prédication) » (Tozy [1985], p. 5). L'Islam représente le cadre général d'action de la plupart de ces prophètes et la source ainsi que la référence de leur *da'wa*⁸¹. « Dans la plupart des cas, les changements dynastiques [allaient] procéder d'une volonté de rétablir la vraie foi et la pureté des mœurs » (Rousset, p. 11). Toute application se présentait ainsi au nom d'une pureté de l'Islam dont on assure qu'elle était entachée et trahie par les représentants de l'application précédente.

La dynastie Idrisside ne constitue ainsi que l'une des étapes du début de l'histoire islamo-monarchique du Maroc. Ce pays connaîtra la succession d'une multiplicité de dynasties depuis les Idrissides (780-974) jusqu'à la dynastie alaouite qui gouverne le Maroc depuis 1666, incarnant l'une des plus anciennes dynasties monarchiques du monde, en passant par les Almoravides (1073-1147), les Almohades (1147-1269), les Mérinides (1258-1420), les Wattassides (1420-1554), ainsi que les Saâdides (1545-1659)⁸². Le trait le plus saillant de cette longue histoire monarco-marocaine sera la formulation « d'une doctrine singulière du pouvoir (califat) et de l'identité nationale » (Tozy [2009], p. 64). Qu'est-ce que caractérise cette doctrine sur les plans religieux et politique?

⁸⁰ Dans le mot sultan l'on trouve *sulta* qui signifie autorité.

⁸¹ Mentionnons à ce propos que des siècles avant l'adoption et la constitutionnalisation du titre de Commandeur des Croyants par Hassan II en 1962, l'un des fameux Sultans de la dynastie Almoravide, Youssef Ibn Tachafine (1006-1106) s'autoproclama *amir al-moulimine* (prince/Commandeur des musulmans).

⁸² Pour plus de détails au sujet de l'histoire des dynasties marocaines, voir l'ouvrage d'Abdellah Laroui : *Ensemble de l'histoire du Maghreb* [1973].

Sur le plan religieux, explique Tozy, « le Makhzen⁸³ se débarrasse des doctrines hétérodoxes comme le Kharijisme et le Chiisme, qui avaient marqué les premières tentatives d'indépendance vis-à-vis de l'Orient arabe sunnite, pour privilégier le Malékisme, l'Acharisme et le Soufisme comme fondements symboliques de la culture marocaine » (Belhaj, p. 123). Pour Mohamed Tozy, il s'agissait d'une nationalisation de l'Islam à la marocaine (Tozy [2003], p. 65), nationalisation qui donnera naissance à ce que Clifford Geertz appellera *the Moroccan Islam* (Geertz [1969]). Un islam issu d'un compromis entre l'islam orthodoxe provenant de l'Orient et l'anthropologie de cette région du monde, compromis respectant l'une des règles fondatrices du registre anthropologique déployé sur l'Islam⁸⁴, selon laquelle cette religion s'est toujours soumise aux différents contextes dans lesquels elle s'inscrivait (*id.*). Toutefois, ce processus « d'une religion territorialisée tournant [...] le dos à l'Islam d'Orient » (Tozy [2009], p. 64) ne signifiait d'aucune manière qu'un processus de renouveau théologique aurait été déployé dans ce pays.

Certes, explique Tozy, la réorientation vers l'école malikite implique l'adoption de principes de raisonnements théologiques et juridiques plus avancés (*ibid.*). Cependant, « les *fouqahas* (juristes) malikites peuvent être portés vers un conservatisme qui découragerait toute innovation et toute velléité de progrès » (*ibid.*). Ce projet ne débouchera ainsi que sur un autre conservatisme plus local cette fois-ci. En d'autres mots, le

⁸³ Appellation courante du régime traditionnel du pouvoir au marocain.

⁸⁴ Dans cet esprit, bon nombre d'anthropologues livreront des distinctions approfondies entre le religieux et la culture au sein de l'islam. Les propos de l'anthropologue français Gilbert Grandguillaume vont dans ce sens : « Si l'islam pour des millions de croyants, représente une religion, pour un anthropologue, il est avant tout une culture. Cette perspective inclut le domaine religieux, mais elle l'étend à ce qu'est réellement l'islam pour les musulmans : une foi, mais aussi un remodelage de l'environnement matériel et moral, s'ouvrant sur un repère de l'identité spécifique.

Ce qui est à considérer avant tout dans une culture, c'est son caractère normatif. Une culture représente à tout individu le code auquel il doit se soumettre, dans sa vie matérielle et spirituelle, pour permettre son ajustement à l'environnement humain dans lequel il doit vivre. En ce sens, une culture est une loi qui s'impose à l'individu, la soumission à cette loi représente le processus de la socialisation, par lequel l'homme renonce à son individualité « sauvage » pour accepter le conditionnement social qui est la clause de son intégration. C'est pourquoi il trouve un avantage dans cette acceptation : celui d'être reconnu par le groupe dont il accepte la loi, d'en recevoir une identité.

Une loi n'est pas une entité autonome : dans la vie réelle, toute loi est la loi d'un groupe. D'une communauté, ou d'un individu qui l'incarne. La loi fait référence au pouvoir, et à celui qui en est le détenteur. On dit que l'islam est la loi d'Allah, et signifie « soumission » à sa puissance. Mais dans une perspective historique, la loi de l'islam est toujours référée à un représentant (khalif) ou à une communauté. L'absence d'autorité suprême du type de la papauté a eu pour résultat de multiplier les lieux concrets où s'incarne la loi. L'Islam aime se référer à l'assemblée des croyants, garante de son orthodoxie (*ijma'*) : sur le terrain, il se réfère à la multiplicité des communautés concrètes et de leurs représentants » (Grandguillaume [1982] p. 26).

conservatisme de l'islam de l'Orient sera confronté à un conservatisme national répondant aux exigences anthropologiques de cette périphérie de *dar al-islam*.

Sur le plan politique, la doctrine formulée dans le cadre de ce *Moroccan Islam* pose que « le ressort religieux » soit un « élément fondamental du pouvoir » (Rousset, P. 11). Ce n'est pas ainsi sans raison, explique Michel Rousset dans son ouvrage *Le Royaume du Maroc* [1978], que « les souverains marocains prendront le titre de Califes; 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) » (*ibid.*). Mettant ainsi ce « ressort religieux » en perspective, les dynasties monarchiques marocaines « vont asseoir leur pouvoir soit sur la descendance du prophète, comme les Idrissides et les Saadiens, soit sur un élan religieux et guerrier, comme les Almoravides et les Almohades » (Belhaj, p. 122). Dans les deux cas, explique Belhaj, « les mécanismes d'un État marocain central et puissant s'organisent autour du roi, commandant des croyants, à la tête du Makhzen » (*id.*). Pourtant, le statut de ce roi/sultan ne lui aurait pas permis de monopoliser la représentation du religieux que ce soit en association ou en dissociation avec le politique. Ce statut reposait, explique Geertz dans *Islam Observed* [1969] sur deux fondements : le subjectif et le contractuel (p. 74). Or, aucun de ces deux fondements ne fait du sultan un religieux, *stricto sensu*.

Au niveau subjectif, explique Malika Zeghal, « le sultan n'est pas un "religieux" au sens des oulémas ni un saint, il n'a donc pas de qualité divine, et la monarchie qui se définit autour de sa personne n'est pas une monarchie "de droit divin" » (Zeghal [2003], p. 5). Sa légitimité religieuse se résume en une qualité issue « de sa généalogie, qui explicite sa parenté avec la personne du Prophète » (*ibid.*), mais qui demeure fragile pour au moins deux raisons. D'abord, elle ne s'appuie pas sur un savoir religieux comme dans le cas des oulémas. Ensuite, la proximité généalogique avec la figure prophétique n'est pas exclusive au sultan et à sa famille. Ainsi, d'autres individus et groupes la réclament, la mettent en avant et en gèrent les attributs et les pouvoirs en fonction des situations.⁸⁵ (*ibid.*). Cette qualité issue de l'appartenance à la généalogie prophétique « n'est donc qu'un facteur – bien fragile – de légitimité politique » (*ibid.*). Dans cette perspective, « la "sacralité" de la monarchie n'est qu'en partie fondée sur le facteur religieux. Bien plus, l'efficacité du sultan

⁸⁵ Nous allons aborder de l'influence sociale du charifisme plus bas.

n'est soutenue que par le monopole de la violence légitime » (*ibid.*). Au niveau contractuel, le statut politique du sultan lui permet de contrôler la violence légitime qui demeure à son tour fragile et dépendante d'un système de compromis avec d'autres acteurs qui « peuvent former des alliances ou se faire concurrence pour capter la légitimité religieuse » (p. 4). Les plus notables parmi ces acteurs sont les oulémas et les zaouïas.

I.2. Les oulémas

Qui sont les oulémas? Quelle place occupaient-ils dans le champ religieux du Maroc précolonial? Et quel rôle jouaient-ils dans le processus et le système du pouvoir? Les oulémas sont les hommes du savoir religieux dont la légitimité religieuse fait d'eux *ahl al-hal wal-'aqd* (ceux qui ont la qualité de délier et de lier). Le charisme religieux de ces oulémas, « s'approprie plus facilement et circule entre les hommes du Makhzen, spécifiquement le sultan et les figures religieuses individuelles qui le soutiennent ou le rejettent » (Burke in Zeghal [2005], p. 35). Dans cet esprit, les sultans vont toujours s'efforcer de « maintenir des relations de clientèle avec (eux) » (*ibid.*). Ces rapports énigmatiques entre les sultans et les oulémas du Maroc précolonial se situent, explique la politologue marocaine Hind Arroub dans son ouvrage, *Approche des bases de la légitimité dans le système politique marocain* [2007], dans le cadre de « la responsabilité politique des oulémas, une responsabilité qui découle de la relation entre les systèmes de la connaissance et les modes de la dominance politique et économique » (p. 9). C'est pourquoi « le politique tente de dominer le 'alim étant donné que ce dernier incarne en soi un charisme religieux susceptible de concurrencer la légitimité du sultan si ce charisme est laissé en dehors de tout contrôle » (*ibid.*). Cette tendance de domination entre le sultan et le 'alim représente un fait singulier de l'histoire politique et religieuse du Maroc.

Toutefois, rassembler les oulémas sous l'étiquette d'un acteur religieux dont la légitimité religieuse est parallèle à celle du monarque ne signifie pas qu'une institutionnalisation claire et distinctement hiérarchisée de ce corps de professionnels du religieux ait existé au Maroc précolonial. D'ailleurs, ce fait représente une autre singularité du champ religieux marocain comparé à ce qui était le cas dans l'Empire ottoman et les autres pays arabes qui s'y rattachaient. S'inspirant des travaux d'Edmond Burke [1972], d'Abdellah Laroui [1973] et de Roger Le Tourneau [1962] sur l'histoire de ce vieux Maroc, Malika Zeghal estime

qu'« à cette époque [...], le statut professionnel des docteurs de la loi et plus généralement des lettrés religieux reste plus fluide que dans l'Empire ottoman, que l'on regarde vers Istanbul ou vers les provinces arabes de l'empire » (p. 35). Par conséquent, les oulémas du Maroc précolonial « agissaient moins en tant que groupe professionnel que selon les termes définis par les tensions de l'islam populaire marocain » (*ibid.*). Cette absence d'une institutionnalisation claire et structurée de ces professionnels du religieux jouait en faveur de leur interdépendance vis-à-vis du pouvoir.

Ce n'est qu'à partir de la fin du XIX^e siècle que les sultans maintiendront une politique de contrôle à l'endroit des professionnels du domaine religieux. Cette politique visait l'intégration des oulémas dans le corps de l'État au moyen d'une tendance massive à la fonctionnarisation qui a ciblé deux des plus importants domaines d'action de ceux-ci, à savoir la justice et l'enseignement religieux. Pour ce qui est du domaine de la justice, le sultan s'appropriera au milieu du XIX^e siècle le droit de nomination des juges alors que, jusqu'à cette date, ce droit appartenait au *qadi al qudate* (le juge des juges) (Le Tourneau in Zeghal [2005], p. 36). Quant au domaine de l'enseignement religieux, le combat de l'indépendance des oulémas tourna autour du contrôle de la prestigieuse université religieuse de la Qarawiyyine de Fès.

Ainsi explique l'historien marocain Abdellah Laroui, « Traditionnellement, les maîtres enseignants de la Qarawiyyine sont nommés, après avis du sultan, par le cadî de Fès, qui est un des leurs » (Laroui [1993], p. 196). Cependant, « l'opinion sultaniennne a tendance au tournant du siècle à devenir prépondérante [...] à tel point que sous Abdelaziz, la nomination (des enseignants) commença à se faire par dahir (décret), comme pour les autres fonctionnaires de Makhzen » (*ibid.*). Les oulémas résisteront féroceement à ce processus de subordination. Le pouvoir ne parviendra que très partiellement « à contrôler cet ensemble protéiforme, surtout en ce qui concerne les oulémas enseignants, qui, refusant les postes dans le système judiciaire, se tiennent souvent à l'écart » (Zeghal [2005], p. 36). La période postcoloniale s'acheva ainsi sans que les acteurs importants du champ religieux marocain soient complètement fonctionnarisés/domestiqués par le pouvoir. Qu'en est-il des zaouïas?

I.3. Les zaouïas

En matière lexicale, « la zaouïa est un établissement où les docteurs de l’Islam enseignent la religion, le droit et la grammaire. Mosquée ayant droit d’asile, elle est également un établissement religieux sous l’autorité d’une confrérie musulmane, spécialement affecté à l’enseignement » (Mouhtadi [1993], pp. 18-19). Également, explique le politologue Marocain Najib Mouhtadi dans un ouvrage consacré à l’analyse du rôle de la zaouïa dans l’histoire du Maroc, *Pouvoir et religion au Maroc* [1993], « on nomme zaouïa une petite mosquée unie à une koubba (tombeau d’un marabout), et comprenant aussi parfois une école et un cours de haut enseignement pour les musulmans lettrés » (*ibid.*). sur le plan sociologique, cet « environnement peu hiérarchisé des siècles passés avait toute latitude d’être réellement dominateur à la fois par ses dimensions religieuses, culturelles et économiques » (p. 21). L’étude des zaouïas incarne une clé importante permettant de déconstruire une partie considérable de la structure de la société marocaine précoloniale non seulement au niveau religieux, mais politique également.

Dans son ouvrage intitulé *Le Haouz de Marrakech* [1977], le sociologue franco-marocain Paul Pascon explique que ce pays a connu « un cycle de la zaouïa [qui] commence dans l’ascèse et la pauvreté : investissant non point seulement dans le mystique et la sainteté, mais aussi, et surtout, dans l’original, la marginalité, l’extraordinaire et le prodigieux » (p. 256). En effet, « durant près de sept siècles (au moins depuis les mérinides), la société marocaine s’était lentement structurée autour de ce qu’il est convenu d’appeler aujourd’hui, le système des zaouïas » (Mouhtadi, p. 20). Soucieux de ce fait, bon nombre de chercheurs, qui ont tenté de reconstituer les structures sociologiques et anthropologiques du Maroc précolonial, consacrent une bonne partie de leurs travaux aux zaouïas, aux saints et à tout ce qui relève de l’islam populaire et mystique/soufi au Maroc. Outre Ernest Gellner et son fameux ouvrage *Saints of the Atlas* [1969], nous pouvons citer les travaux de Jacques Berque portant sur les tribus de Seksâwa dans le Haut Atlas marocain (*structures sociales du haut Atlas*) [1955] et ceux de Clifford Geertz sur ce qu’il appelle « *Moroccan Islam* », notamment son ouvrage *Islam Observed* [1969].

Fait important à souligner, les zaouïas sont vouées à une ascension vers le politique en fonction des rapports que l’une ou l’autre d’entre elles pourraient tisser avec le centre du pouvoir, entre inclusion et exclusion. Tel que l’explique Najib Mouhtadi dans son ouvrage

susmentionné, « dans la société marocaine traditionnelle, l'assise du pouvoir sultanien peut être considérée d'essence religieuse, mais dans chacun des pôles de la sainteté que représentaient les grandes confréries, il y avait également un pouvoir politique résiduel » (p. 15). Ce qui semble expliquer « les animosités souvent à l'origine des luttes du Makhzen contre les zaouïas menaçantes pour un pouvoir en place ou concurrentes d'une dynastie naissante ou en voie de dépérissement » (*ibid.*). Ainsi, « un règne fort et stable imprime calme et sérénité aux foyers confrériques dont les plus turbulents adoptent un profil bas et, au risque de la destruction, préfèrent la cohabitation et les faveurs du pouvoir » (*ibid.*).

Selon cette logique, « l'emprise que peut avoir une confrérie sur une population donnée par la captation du sentiment religieux diffus n'est jamais entière sans la consécration du Makhzen par la lettre de reconnaissance (*dahir tawqir wa i'htiram*), indispensable à sa fondation et sa pérennité » (p. 23). En revanche, « quand la situation politique est fragilisée, les courants mystico-religieux remontent à la surface et suppléent aux défaillances du système, à un pouvoir en déconfiture » (p. 16). C'est là où l'une de ces zaouïas peut courir le risque d'occuper le centre du pouvoir et donc se transformer en une dynastie sultanienne/monarchique. Dans son ouvrage véhément, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain : 1830–1912* [1977], l'historien marocain Abdellah Laroui soutient cette thèse en présentant des exemples de l'histoire du Maroc. Ainsi, explique-t-il, « la zaouïa peut parcourir toutes les étapes et finir par se transformer en une dynastie, comme le montre le cas heureux des Saâdides et malheureux des Dilaïtes » (p. 153). Les zaouïas sont ainsi des institutions religieuses dotées de fortes dimensions sociologiques qui peuvent être facilement converties dans le domaine du politique. Les rapports contradictoires liant les zaouïas et le Makhzen dans le Maroc précolonial hésitaient ainsi entre inclusion et exclusion du côté de Makhzen et loyauté et révolte du côté des zaouïas.

En conclusion, le Maroc précolonial incarne un modèle représentatif d'une adaptation maîtrisée de l'islam parvenu de l'Orient dans une réalité en divergence considérable avec comme source, l'islam. Cette conjugaison donna naissance à ce que deviendra un islam marocain doté d'une doctrine religieuse et politique singulière. Au niveau religieux, mentionnons plus particulièrement l'adoption de l'école théologique acharite et de l'école juridique malikite avec une grande ouverture, voire une valorisation de la culture soufie, ce qui a d'ailleurs largement favorisé l'expansion des zaouïas. Sur le plan politique, cette doctrine consiste en un système politique prétendant une légitimité religieuse qui ne relève

pas seulement du statut d'un sultan descendant du prophète, mais de la capacité de ce sultan à entretenir un système de compromis et de clientélisme avec d'autres acteurs du champ religieux de ce pays (principalement les oulémas et les zaouïas), partageant avec lui la représentation du religieux aux yeux de la masse. La compétition autour d'une représentation exclusive du religieux incarne le mode principal de communication entre ces acteurs. Pourtant, aucun de ces acteurs n'était « véritablement capable de prétendre à un monopole sur l'islam » (Zeghal [2003], p. 6). Tel était le champ religieux du Maroc précolonial. À partir de 1912, le protectorat français au Maroc changera profondément les règles du jeu au sein de ce champ.

II. LE MAROC COLONIAL (1912-1956)

Tout au long de son histoire précoloniale, le Maroc a connu d'importantes transformations et transitions, mais il 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 histoire » (Le Tourneau [1992], p. 290). Cette individualité prend fin au début du XX^e siècle, précisément en 1912 quand le sultan du Maroc de l'époque, Abdelhafid, signe le traité de protectorat qui met le Maroc sous le contrôle de la France, et ce, pour 44 ans. Cette période de politiques coloniales au Maroc suffit pour changer profondément la formation de la représentation religieuse et les rapports de force issus de la communication perpétuelle entre le religieux et le politique dans ce pays. Le Maroc colonial vit ainsi l'émergence de nouveaux acteurs religieux, plus particulièrement le protectorat avec sa politique religieuse, voire musulmane. De plus, notons la naissance du mouvement nationaliste salafiste et le retour spectaculaire de la monarchie dans le paysage politique.

II.1. La politique musulmane de Lyautey

À la veille de la signature du traité du protectorat en 1912, le Maroc ne représentait plus l'inconnu qu'il avait été pendant les siècles antérieurs. L'administration française disposait d'une importante connaissance scientifique (anthropologique, historique, ethnologique,

sociologique, religieuse...) rassemblée par ce qu'on l'appelait « les organes scientifiques du protectorat », des centres et instituts scientifiques qui ouvraient sous la tutelle de la Direction des Affaires indigènes et du Service des Renseignements Français au Maroc. Les plus notables de ces organes furent la Mission scientifique, qui deviendra la Section sociologique⁸⁶, la Section Historique⁸⁷ et l'Institut des Hautes Études marocaines⁸⁸.

Du côté des figures dominantes, ce contexte scientifique fort approfondi permettra l'émergence de spécialistes renommés se rapprochant de ce qu'il était convenu d'appeler le vieux Maroc. Certains parmi ceux-ci influencèrent directement la politique coloniale dans

⁸⁶ La Mission scientifique du Maroc a été fondée en 1904 par M. A. Le Chatelier, professeur au Collège de France, d'abord à ses frais, puis avec une subvention du ministère de l'Instruction publique. La Mission produisait, à son origine, une seule publication : Les Archives marocaines. En 1906, M. Le Chatelier y ajouta la Revue du monde musulman. En 1914, avec l'accord du gouvernement du protectorat, une troisième publication fut entreprise en collaboration avec la direction des Affaires indigènes et du Service des renseignements, sous le nom de Villes et tribus du Maroc. Il s'agissait de grouper, dans une publication spéciale, des monographies de villes et de tribus analogues à celles qui avaient déjà paru dans les Archives marocaines. Pour cette nouvelle publication, le travail de la Mission est largement facilité par les rapports et les documents communiqués par le Service des renseignements et par la possibilité accordée aux membres de la Mission d'aller recueillir sur place des compléments de documentation. Mais la suppression de la subvention du ministère de l'Instruction publique aurait mis en péril l'existence même de cette Mission, si le protectorat n'avait pris en charge la partie qui l'intéressait au plus haut degré et qui correspondait à la publication des Archives marocaines et de Villes et tribus du Maroc. (Site du ministère des affaires étrangères en France :

http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/spip.php?page=article_imprim&id_article=33423; consulté le 25 mars 2013).

⁸⁷ L'arrêté viziriel du 13 septembre 1919 proclame que « la Section historique a pour mission de rechercher dans les archives et bibliothèques de France et de l'Étranger, tous documents intéressant l'histoire du Maroc, de les transmettre et de les publier » (art. 2) et que « le lieutenant-colonel de Castries, conseiller historique du gouvernement chérifien, est chargé de la direction de la section » (art. 4). Ainsi la Section historique s'occupe-t-elle plus particulièrement des archives européennes, tandis que "la Mission scientifique cherche au Maroc même les matériaux de ses études de politique indigène", remarque le général Maurial. Toutefois ces deux organes participent de concert, selon le lieutenant-colonel de Castries, dans une lettre du 22 avril 1918, au travail historique sur le Maroc, qui recourt à une triple documentation. La première, la documentation fournie par les historiens arabes, incombe à la Mission scientifique sous la forme de publication de traductions des ouvrages arabes. La Section historique, quant à elle, s'attache à la seconde, la documentation des pièces d'archives. Le lieutenant-colonel de Castries s'y est employé dans son ouvrage, les Sources inédites de l'histoire du Maroc. Enfin, la documentation fournie par la tradition orale est la tâche des officiers de renseignements et des fonctionnaires du contrôle, en établissant des monographies de tribu, des biographies de famille (*ibid.*).

⁸⁸ L'Institut des hautes études marocaines, à Rabat, selon l'arrêté viziriel du 11 février 1920, a « pour objet de provoquer et d'encourager les recherches scientifiques relatives au Maroc, de les coordonner et d'en centraliser les résultats ». G. Hardy, alors directeur de l'enseignement, précise, dans son discours d'inauguration du premier congrès de l'IHEM, son rôle : « mettre en relation tous ceux qui s'occupent de science marocaine, éclairer par tous les moyens possibles les différentes voies qui conduisent à la connaissance du pays et de ses habitants, encourager les initiatives intéressantes, coordonner les efforts et donner, sans les imposer le moins du monde, des indications de méthode qui permettront d'obtenir des résultats plus fructueux et plus rapides ». Mais avant d'éclairer les voies futures de la connaissance, il convient de projeter quelques lumières sur les chemins parcourus jusqu'alors. C'est pourquoi ce premier congrès consiste en un bilan des connaissances accumulées sur le Maroc dans tous les domaines. Les membres de l'IHEM sont groupés en sections d'études selon leur spécialité. Des cours publics, comme le cours de perfectionnement des officiers de renseignements et des contrôleurs civils, des conférences peuvent être organisés sous le patronage de l'Institut. (*ibid.*).

le pays. Ils occupaient le rôle de conseillers des résidents généraux français au Maroc, en particulier pendant la période antérieure à 1930, qui allait servir de socle pour la suite des événements. Les figures les plus en vue furent Édouard Michaux-Bellaire⁸⁹ et Robert Montagne⁹⁰.

À cette importante connaissance des fondements anthropologiques et sociologiques du Maroc précolonial, élaborée par les artisans de la facette culturelle du régime du protectorat, s'ajoute un élément d'une importance capitale pour la politique religieuse de ce régime. Il s'agit de la personnalité du premier résident général au Maroc, le Maréchal Lyautey. « Décrit comme le père de l'État marocain moderne » (cité dans : Zamane, février 2013), celui-ci laissa « une trace indélébile sur un pays qu'il dirige de 1912 à 1925 » (*ibid.*). Que ce soit pour la France ou le Maroc de cette époque, l'importance de la personnalité et de l'œuvre de Lyautey est sans égale. Ainsi, explique l'historien Pierre Vermeren dans un article intitulé *Lyautey, le « Marocain »* [2006], en Lyautey, « la France désire absoudre sa brutalité coloniale, ainsi que le regard hautain qu'elle porta sur les “indigènes”. Quant au Maroc, il trouve en cet homme la preuve du caractère unique de son destin, tandis que ses élites s'honorent d'avoir reçu tant de puissance et de dignité des mains de ce conservateur

⁸⁹ Édouard Michaux-Bellaire est arrivé au Maroc en 1884. Il a vécu à Tanger jusqu'en 1925. Il a tenu à poursuivre le travail scientifique commencé en 1901 par « la mission du Buchet » en effectuant des études archéologiques à Tanger et dans la région.

« Michaux-Bellaire a occupé plusieurs fonctions pendant le protectorat. Il a été directeur des affaires indigènes et chef du service des renseignements à Rabat. Il a également occupé le poste de chef de la section de la sociologie musulmane. Cet érudit a réalisé par ailleurs de nombreux travaux qui avaient pour but de faire connaître la religion musulmane, les confréries religieuses et la société marocaine. Pendant son séjour à Tanger, Michaux-Bellaire recueille des informations historiques et sociologiques sur la ville du détroit. En 1921, il publie *Tanger et sa zone*. Dans ce volume VII de la série *Villes et tribus du Maroc*, l'auteur fournit de précieuses informations sur la zone de Tanger : l'histoire de la ville, l'origine des grandes familles tangéroises, les pratiques religieuses des indigènes, les principaux gouverneurs de la cité, le système économique en vigueur, le fonctionnement de l'administration locale. Ce volume est sans nul doute le document le plus complet sur le Tanger d'avant l'instauration du régime international. En reconnaissant l'œuvre du doyen de la colonie française au Maroc, les autorités coloniales lui ont décerné le titre de Commandeur de la Légion d'Honneur. Édouard Michaux Bellaire est mort le 15 mai 1930 à Rabat, il a laissé une œuvre considérable sur le Maroc » (EL KOUCHE [1996], p. 95).

⁹⁰ « Ancien officier de la marine, versé dans l'aéronavale après la guerre de 1914-1918, Robert Montagne fut amené à effectuer des relevés topographiques au Maroc. Remarqué par Lyautey, dont il devint le conseiller, notamment pour les questions tribales, il joua un rôle dans la reddition d'Abdelkrim et réalisa des études ethnologiques sur les populations marocaines. Maître de conférences à l'Institut des hautes études marocaines de 1924 à 1930, il achèvera en 1930 une thèse d'anthropologie politique : *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, qui sera publiée dans la série des travaux de L'Année sociologique et sera la source d'une production scientifique très riche et soutenue jusqu'à la mort de son auteur, en 1954. Robert Montagne a exercé de multiples fonctions à la tête d'institutions administratives mais également scientifiques : bureaux des Affaires indigènes, Institut français des études arabes de Damas (IFEAD), Centre des hautes études d'administration musulmane (CHEAM), qu'il a fondé en 1936 et dirigé jusqu'à sa mort ». (Site du ministère des affaires étrangères en France : http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/spip.php?page=article_imprim&id_article=33423; consulté le 25 mars 2013).

émérite » (Cité dans : Le journal, mai, 2006). Le Maréchal Lyautey, explique Rivet, comprenait « les institutions, les rouages, les hommes et bâtit une politique à même de les sauvegarder » (Zamane, février 2013). Son œuvre au Maroc colonial se manifesta par ce que l'on appelle « la politique musulmane ».

Il importe de souligner que cette politique incarne une traduction pertinente du contenu du traité du protectorat dont le premier article présente ce régime comme étant le gardien de la religion et de la tradition au Maroc : « Ce régime sauvegardera la situation religieuse, le respect et le prestige traditionnel du sultan, l'exercice de la religion musulmane et des institutions religieuses, notamment celles des Habous » (Belal, p. 47). Ainsi, tel que l'explique Lyautey lui-même, sa politique musulmane au Maroc consistait à « utiliser les institutions traditionnelles, les soumettre à notre contrôle, sans affaiblir leur prestige, et les animer de notre impulsion sans altérer leur caractère » (*ibid.*). L'importance de cette politique pour le maintien du contrôle du Maroc de la part du régime du protectorat s'avère incontestable. Lyautey écrit en 1915, « Je n'ai tenu le Maroc jusqu'ici que par ma politique musulmane, je suis sûr qu'elle est la bonne et je demande instamment que personne ne vienne gâcher mon jeu » (*ibid.*). Pourtant, si la politique musulmane de Lyautey a considérablement réussi à préserver les institutions religieuses du Maroc précolonial, elle ne pourra garantir la persistance des mêmes rapports de force entre ces institutions ni empêcher l'émergence de nouveaux acteurs religieux ou politique. La présence française au Maroc entraîna la formulation d'un nationalisme marocain imprégné toutefois de religieux qui mena avec beaucoup d'efficacité à la bataille de l'indépendance : *La salafiyya* (le salafisme).

II.2. Le salafisme

Qu'est-ce que le salafisme marocain? Quel rôle allait-il jouer dans la décolonisation du Maroc? Et quelle place allait-il occuper au sein de la structure de la représentation religieuse et politique au sein de la société marocaine de l'époque? Au niveau linguistique, le terme salafiyya (salafisme) dérive de celui de *salaf* qui signifie « les ancêtres ». Pour les courants les plus orthodoxes du salafisme, la signification du mot *salaf* s'arrête aux trois premières générations de l'histoire de l'islam, à savoir la génération des *sahaba* (les compagnons du prophète), la génération des *tabi'oun* (les successeurs), et celle des *tabi'ou*

at-tabi'oun (les successeurs des successeurs). Selon cette signification, le salafisme incarne un appel d'un retour inconditionnel aux origines de l'islam et à son corpus sacré tel qu'il est compris dans le Coran et la Sunna et tel qu'il a été reçu et exprimé par les trois premières générations de « l'âge d'or de l'islam » (Falah Alaoui [1994], p. 9). Or, ce terme de « salafiyya » (salafisme) couvre en réalité une signification très large et fluide à tel point qu'on l'utilise pour mentionner « un ensemble de réformes religieuses de l'islam, dont les interprétations varient selon les moments historiques et les acteurs qui s'en emparent » (Zeghal [2005], p. 50). Les expressions les plus notables de ces réformes renvoient à deux contextes totalement différents. Alors que la première, le salafisme wahhabite⁹¹, remontent à l'Arabie du XVII^e siècle, la seconde réforme, qui nous intéresse de plus près, est plutôt de caractère récent. Elle correspond à l'école du réformisme salafiste d'Afghani et de Mohamed Abdou qui a atteint son paroxysme en Égypte de la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle.

Bien qu'étant extrêmement périphérique par rapport aux sources des deux écoles (l'Arabie saoudite et l'Égypte) et totalement imprégné par la culture soufie qui représente l'ennemi juré des salafistes, le Maroc ne restera pas à l'abri de l'influence du mouvement salafiste que ce soit dans sa version wahhabite ou réformiste. Les sources historiques rapportent même que l'un des sultans alaouites, Moulay Souleymane (1766-1822) avait tenté, mais sans succès considérable, d'instaurer le salafisme wahhabite au Maroc et qu'il avait même entamé à ce sujet des correspondances avec Saoud le roi de l'Arabie (Hammada [2009], p. 18). Pourtant, le wahhabisme ne parviendra pas à déconstruire le *Moroccan islam* et ses gardiens les plus ultimes, les oulémas et les zaouïas. Par contre, si les tentatives d'introduire le salafisme wahhabite au Maroc furent un échec presque total, le réformisme salafiste dans sa version égyptienne du début du XX^e siècle, connut un sort différent au Maroc de même que dans les autres pays du Maghreb. Cette école obtint un succès considérable lorsqu'elle se combina au nationalisme marocain, algérien et tunisien dans sa

⁹¹ Ibn Abdelwahhab, le fondateur de la doctrine salafiste wahhabite, poussera la littérature d'Ibn Hanbal et d'Ibn Taymiyya jusqu'à son extrémité. Ainsi et à l'instar des positions de rejet adoptées par Ibn Hanbal vis-à-vis de la pensée libre des mutazilites, Ibn Abdelwahhab refusera 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 inconditionnel aux préceptes originaux inscrits dans les textes saints de l'Islam⁹¹. La doctrine wahhabite insiste, explique Olivier Roy dans son ouvrage *Généalogie de l'islamisme* [1995] « avant tout sur l'unicité de Dieu, refuse le principe d'intercession des saints très présent dans le soufisme et l'Islam populaire... Déclare infidèles et (non seulement pécheurs) les musulmans qui ne se conduisent pas strictement selon les canons du pur Islam » (p. 36).

lutte pour l'indépendance de ces pays de la colonisation française donnant ainsi naissance à un mouvement islamo-nationaliste propre à ces pays.

Dans le cas du Maroc, cette rencontre entre le nationalisme marocain et le réformisme salafisme se fit de deux manières. Tout d'abord, à travers quelques lettrés marocains, tels qu'Abou Chou'ayb Doukkali, qui séjourna en Égypte durant la phase de l'expansion de l'école réformiste salafiste (*ibid.*). Cet intellectuel marocain qui avait étudié à l'Université al-Azhar du Caire et suivi les cours de l'exégèse coranique sous l'égide de Mohamed Abdou exerça une influence considérable sur les élites de la première génération du mouvement national dont l'icône fut un certain Allal Al-Fassi. Ensuite se produisit une rencontre directe avec les grandes figures de cette école qui parcoururent les pays Maghreb pour prêcher leurs idéaux. Bruno Étienne situe ce fait au centre du contexte de l'émergence du nationalisme salafiste aux pays du Maghreb. Ainsi, explique-t-il :

De nombreux savants réformistes ont parcouru tout le monde arabe au début du XX^e siècle. Depuis Jamal al-Din al-Afghani qui vint même à Paris débattre de la modernité de l'Islam avec un Renan méprisant, jusqu'à Rachid Rida ou Mohammad Abdou qui parcourut le Maghreb, pour prêcher la bonne parole moderne dans les mosquées. Les mouvements réformistes se développèrent alors en Algérie, en Tunisie, au Maroc et surtout en Égypte sous l'égide de grandes personnalités à la fois religieuses et politiques. Au Maghreb, occupés par les Français, des Sheikhs comme Taalbi, al-Wazzani, Ben Badis et d'autres moins connus créèrent alors les associations des Oulémas. (Étienne [2003], p. 53-54).

Pour nous resituer dans le contexte marocain, il nous faudra aborder le personnage d'Allal Al-Fassi. Le profil et le parcours de cette figure importante dans l'histoire du Maroc contemporain résumant parfaitement la réception et le sort de l'héritage du réformisme salafiste au Maroc. Un ouvrage collectif dédié aux penseurs maghrébins contemporains (Filali Ansari, Tozy [2003]) présente ainsi le parcours personnel et intellectuel d'Allal Al-Fassi comme suit :

Mohamed Alla El-Fassi est né en 1910 à Fès (Maroc) d'une famille qui a produit des théologiens célèbres, maîtres de l'Université Al-Qarawiyyine où le jeune homme fera ses études. En plus de son activité d'enseignant. Alla Al-Fassi mènera une intense activité politique et d'éducation à caractère nationaliste ce qui lui a valu la répression des autorités coloniales, la prison et l'exil. Il fut l'un des principaux dirigeants du mouvement de lutte pour l'indépendance du Maroc. Universitaire, ministre, chef d'un parti politique, 'alim ou journaliste... Allal Al-Fassi est une figure centrale de l'histoire du

Maroc moderne. Il mourut le 13 mai 1974. Son œuvre est constituée de plus de soixante titres rassemblant des ouvrages, des articles et des textes politiques. La pensée de Allal Al-Fassi le « *alem* réformateur de l'islam et le militant nationaliste, se déploie dans deux principales directions : une analyse historique qui propose une explication des causes du déclin de l'islam, une tentative d'élaboration d'un projet de société qui s'inspire de la charia. Allal Al-Fassi l'intellectuel et le militant nationaliste réagit aux thèses de l'historiographie coloniale, il affirme la vigueur de la personnalité maghrébine et rejette l'idée selon laquelle l'islam serait la principale cause du déclin des sociétés musulmanes. L'islam authentique soutient-il, ne peut être que source de liberté et de progrès et non de déclin. C'est parce que le véritable esprit de l'islam a été dénaturé pour des raisons propres aux sociétés musulmanes et à cause des interventions extérieures que les musulmans ont régressé et se sont éloignés de l'esprit de la charia. De par sa provenance divine et son attachement à la justice absolue, celle-ci, soutient-il, a une portée universelle qui transcende le lieu et le temps. La charia ne peut être dissociée des principes de l'ijtihad et de la choura qui, mis en œuvre par la communauté des musulmans, permettent de lutter contre l'absolutisme politique et l'obscurantisme et d'évoluer dans le progrès et la liberté. La charia favorise, pense-t-il, l'instauration d'un modèle de société qui est de loin supérieur à tous les autres : le modèle islamique. Les idées réformistes d'Allal Al-Fassi s'inscrivent dans la ligne du mouvement réformateur inspirée par les penseurs orientaux, Al-Afghani, Mohamed Abdou et Rachid Rida : La salafiyya (Benaddi [2003], pp. 12-13).

Cette chronique qui résume brièvement la biographie et l'œuvre de Allal Al-Fassi, et à travers lui celle du salafisme marocain, témoigne d'une rupture profonde avec la logique interne du champ religieux marocain tel qu'il a été hérité de l'époque précoloniale, rupture ciblant à la fois l'institution des zaouïas et celle des oulémas. Ainsi, explique Youssef Belal dans *Le chikh et le Calife* [2012], Allal Al-Fassi « s'est retrouvé très tôt en rupture avec une composante importante de l'identité religieuse marocaine. Non seulement il ne se revendique pas le soufisme, mais il le rejette sans hésitation. Bien que nombre de tenants de l'islam scripturaire aient appartenu à des confréries, Allal Al-Fassi les condamne » (pp. 26-27). Pour lui, « la soumission absolue de l'adepte à son maître et la croyance aux miracles (kârâmat) du chikh et sa baraka sont contraires au principe de l'unicité divine et incompatibles avec la revendication de l'indépendance, la jouissance de la liberté et l'exercice de la raison » (*ibid.*). Quant au principe de l'intercession du saint qui incarne la base de l'islam des zaouïas, il « ne pouvait, à ses yeux, qu'être nuisible à la compréhension du réel et à l'action » (*ibid.*). En bref, ce '*alim* formé dans la fameuse Université de Quaraouiyine et fortement imprégné par la culture réformiste salafiste, bien qu'il provienne d'une famille et d'une ville de tradition mystique ancestrale (Fès), il rejeta catégoriquement

la culture de l'islam soufi tel qu'elle fut conçue dans des zaouïas marocaines dotées d'une histoire séculaire.

Pour ce qui est des institutions des oulémas, estime Youssef Bilal (2012), « la salafiyya d'Allal Al-Fassi est à la fois mouvement, action, nationalisme et lutte politique pour l'indépendance. Elle se différencie clairement des valeurs des oulémas de l'époque et du rôle qui leur aura été jusque-là assigné » (*ibid.*). En effet, « autrefois, le '*alim* (docteur de la loi) devait se consacrer au savoir religieux et sauvegarder à tout prix son indépendance en étant libéré de tout asservissement matériel » (*ibid.*). Tout en évitant de « fréquenter le prince, il [le '*alim*] était plus en mesure de lui dire la vérité et de rester le gardien désintéressé de la loi. Mais pour ce faire, il n'avait que l'usage du verbe » (*ibid.*). Pourtant, « Allal Al-Fassi rompt avec cet idéal du '*alim*, car il se situe dans une logique de l'action. Il est un homme politique soucieux de la mobilisation » (*ibid.*). En bref, Allal Al-Fassi incarne à travers son parcours et celui de son mouvement, une ascension du statut de '*alim* vers celui d'un acteur politique affiché, intégré et actif dans la sphère sociopolitique du Maroc colonial.

Qu'importe, ce salafisme marocain d'Allal Al-Fassi s'engagea pleinement dans la bataille de l'indépendance. Cette bataille commença par réclamer des réformes du régime du protectorat dans les années trente, mais évolua en une revendication claire de l'indépendance du Maroc. L'année 1944 marqua un tournant important tant pour le parcours du mouvement national majoritairement orchestré par les salafistes que pour l'avenir du Maroc colonial. Une vingtaine de leaders de ce mouvement, dont une femme⁹², signèrent le manifeste de la revendication de l'indépendance du Maroc. Cette même année, ce fameux manifeste devint la base idéologique et le plan d'action d'un parti politique qui sera fondé sous la direction d'Allal Al-Fassi lui-même : *Hizb Al-Istiqlal* (Parti de l'indépendance). Le mouvement salafiste de référence religieuse se focalise dorénavant sur un projet et un objectif politiques. Toutefois, en prenant le chemin du politique, ce mouvement croisera celui du sultan dont le statut incarnait tout ce qu'il fallait pour le faire situer en marge de la vie politique du Maroc colonial. Curieusement, la rencontre entre le

⁹² Il s'agit de Malika El-Fassi. Il convient de mentionner que la conception du statut et du rôle de la femme constitue l'une des divergences majeures entre le salafisme wahhabite et celui réformiste. Permettre à une femme de signer un document d'une telle importance politique et religieuse en 1944 situe ce courant de l'action nationale marocaine dans la tendance réformiste du salafisme qui prônait des conceptions très positives vis-à-vis de l'émancipation de la femme.

nationalisme salafiste et le sultan fit de celui-ci l'icône de l'action nationale. Que s'est-il passé? Comment la monarchie totalement mise dans l'ombre par la politique musulmane de Lyautey a-t-elle pu revenir au centre de l'action politique?

II.3. Retour du sultan

Pour mieux saisir cette transformation/mutation, il nous faut distinguer deux périodes totalement contradictoires de l'histoire du Maroc colonial. La première débute avec la signature du traité du protectorat en 1912 et s'étend jusqu'au milieu des années quarante. La seconde, quant à elle, s'étend du milieu des années quarante jusqu'en 1956, date de l'indépendance du Maroc. La signature du traité du protectorat par l'un des sultans alaouites, Abdelhafid, lui valut le titre de « sultan des Français » (Belal, p. 58). Afin de faire oublier ce fait et blanchir la légitimité entachée du sultan, le régime du protectorat détrônera Abdelhafid en faveur d'un autre alaouite, Moulay Youssef.

Il fallut néanmoins toute une mise en scène confirmant ainsi une très bonne capacité de manipulation d'une partie importante du champ religieux marocain au profit des intérêts politiques de l'administration française. Ce sont les oulémas de Fès, orchestrés par le protectorat, qui vont retirer leur *bay'a* (allégeance) prêtée seulement en 1907 à Abdelhafid sous prétexte qu'il a permis « à des non-musulmans de devenir les maîtres d'une terre de *Dar al-islam* » (*ibid.*). Moulay Youssef n'était qu'un sultan intérimaire et à sa mort en 1927, le moment était venu pour l'administration française de désigner, parmi les fils de celui-ci, un sultan adapté au Maroc colonial que l'on pouvait manipuler facilement. Sur les conseils du grand connaisseur du vieux Maroc, Michaux Bellaire⁹³, le résident général Steeg désigna le sultan Mohamed Ben Youssef (celui qui deviendra le roi Mohamed V), s'attendant à ce qu'il soit plus docile que son frère aîné, Moulay Idriss (Julien [1983], p. 142).

Comme le voulait la politique musulmane de Lyautey, le protectorat emprisonne le sultan dans son statut religieux. Ainsi, en lui retirant son statut temporel « mais en préservant son statut religieux, la France restreint la religion à un rôle théâtral, cérémonial et rituel » (Belal, p. 59). Pour ce qui est du politique, il revenait aux résidents généraux français au

⁹³ Un autre indice du rôle de l'anthropologie et de la sociologie coloniale au service du régime du protectorat au Maroc.

Maroc de le gérer. L'espace laissé par le régime du protectorat au sein du politique sera rapidement occupé par les élites du mouvement nationaliste salafiste dont l'icône fut Alla Al-Fassi. Soulignant ce fait, Clifford Geertz soutient dans *Islam Observed* que « si le Maroc était devenu indépendant dans les années trente, ce qui était absolument impossible, cela se serait fait sans aucun doute contre la monarchie, et Fassi serait devenu le Sukarno du Maroc » (Geertz, [1971] p. 80). Pour les élites nationalistes, « la dynastie alaouite rassemble les tares qui empêchent le Maroc de renaître, incarnant tout ce qui est honni par les jeunes Marocains : le confrérisme, la tradition sclérosée, la politique française au Maroc » (Belal, p. 60). Le statut du sultan s'affaiblit davantage lorsqu'il valida le dahir (décret) berbère⁹⁴ en 1930 de même que la décision de l'administration de 1937 de dissoudre les partis politiques et d'exiler les chefs du mouvement national, y compris Allal Al-Fassi qui passera dix ans d'exil au Gabon.

Pour réinstaurer sa légitimité politique et réactiver sa légitimité religieuse, le sultan n'avait qu'une seule issue. Il lui fallait se réapproprier la mission la plus prestigieuse des sultans du Maroc précolonial, celle de la défense du territoire de *dar al-islam* (le foyer de l'islam) contre la conquête des impies. « Paradoxalement, c'est le mouvement national qui lui donne l'opportunité historique de se réclamer d'une nouvelle légitimité et d'effectuer ce transfert de sens, tout en restant officiellement chef religieux de la communauté » (Belal, p. 61). Au milieu des années 1940, « les acteurs nationalistes offriront à la monarchie la possibilité de s'approprier de manière durable la variable religieuse, en même temps que le monarque cherche et réussit à occuper la place centrale dans la sphère politique » (Zeghal [2005]. P. 36). Le sultan Mohamed Ben Youssef commença à nouer des liens directs avec les leaders du mouvement national incarné plus particulièrement par le mouvement salafiste dans sa version politique, *hizb l'istiqlal* (le parti de l'indépendance).

⁹⁴ « Le 16 mai 1930, la France promulguait au Maroc un décret devenu célèbre: "le dahir berbère". Celui-ci fut rapidement considéré par tous les observateurs comme le catalyseur du nationalisme marocain, alors qu'il n'était, aux yeux des Français, qu'un dahir parmi tant d'autres. Cependant, les conditions politiques, économiques, psychologiques qui prévalaient lors de sa promulgation contribuèrent à susciter des réactions qui dépassèrent par leur violence tout ce que pouvaient en attendre les juristes qui l'élaborèrent, tout comme les Marocains qui s'y opposèrent.

Ce dahir avait pour but l'adaptation de la "Justice Berbère" aux conditions propres de l'époque et, de ce fait, correspondait à l'esprit de la politique inaugurée au Maroc par Lyautey quand il signa le dahir du 11 septembre 1914. La caractéristique fondamentale de cette politique consistait à préserver l'autonomie traditionnelle des Berbères, essentiellement dans le domaine juridique, en les soustrayant à la législation islamique ou "Chrâa", et en maintenant leur droit Coutumier ORF ou IZREF. Elle reconnaissait et garantissait l'application des lois coutumières berbères, mais sans préciser la nature de ces lois, ni stipuler quelles étaient les tribus dites "berbères" » (Lafuente, [1984]).

Le fruit de cette rencontre ne tarda pas à être affiché, le sultan s'abstint de valider/signer les *dahirs* (décrets) préparés par le résident général français au Maroc et déclara officiellement, dans un discours public, son adoption du projet de l'indépendance du Maroc⁹⁵. Ainsi, si « pendant les vingt premières années du protectorat, monarchie et nation ne coïncident pas systématiquement », le sultan finit par incarner la nation, et ce, « à partir du moment où le mouvement national a décidé d'en faire une icône nationale » (Belal, p. 60). Le sultan retourne ainsi sur le terrain du politique avec son prestige religieux, ou pour paraphraser Bourdieu son capital religieux, dont la pierre angulaire était sa généalogie familiale qui le liait à la famille du prophète, en lui attribuant par conséquent le titre de *charif*. Il est temps de définir le charifisme et ses dimensions religieuses et politiques.

II.4. Le sultan charif

L'on peut définir le charifisme par « une forme particulière de charisme héréditaire qui repose sur la qualification, dans la plupart des cas fonctionnelle plutôt que personnelle de gouverner en vertu de l'origine prophétique » (Elahmadi [2006], p. 51). Or, une compréhension adéquate de ce concept dépend d'une compréhension de sa pratique sociologique associant le sacré au profane au sein d'une communauté. En 1887, l'aventurier Walter Harris (1867-1933) arriva à Tanger pour entreprendre sa mission de correspondant du *Time* dans « ce pays qui vit une vie à part » (Harris, p. 6). Vingt ans plus tard, Harris publia ses mémoires et ses remarques dans un ouvrage particulièrement important en matière d'histoire sociopolitique et religieuse de ce pays : *Morroco that was* [1927], republié en français en 1994 sous le titre de *Le Maroc au temps des sultans*. Le passage suivant tiré de cet ouvrage illustre à merveille le statut extraordinaire du *charif* au Maroc de l'époque :

Au Maroc, on trouve un grand nombre de familles charifiennes descendantes du prophète et en particulier celle du sultan régnant. En tant que charif(s), 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

⁹⁵ Discours de Tanger du sultan Mohamed Ben Youssef (1947).

familles possèdent une influence et un pouvoir extraordinaires. Leurs 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 avantage, 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 de Dieu (p. 260).

Dans le domaine du politique, la mythologie entourant le statut du charifisme tient « souvent lieu de doctrine et de dogme mobilisateur » (Mounjib, p. 52). Dès qu'il « s'empare des masses, le mythe se transforme en force matérielle, en arme politique sans égale, efficace quand elles sont utilisées intelligemment par ses détenteurs » (*id.*). La reproduction de la mythologie entourant le statut du sultan charif atteint son paroxysme pendant les périodes difficiles de son histoire et de celle de sa communauté. C'est là où celui-ci devient dans l'imaginaire collectif de ses sujets le héros sauveur. Dans un esprit, le contexte de la lutte contre la colonisation française situa le sultan Mohamed Ben Youssef au centre de cette mythologie.

Des spécialistes de l'histoire de la monarchie marocaine, tels que Maâti Mounjib [1984], rapportent des récits saisissants à ce sujet. Le plus célèbre de ces récits est sans doute celui rapportant que de nombreux Marocains voyaient, la nuit, le visage de leur sultan charif Mohamed Ben Youssef sur la face de la lune, après qu'il eut été détrôné et déporté en 1953 par l'administration coloniale française⁹⁶. L'exil de ce sultan (1953-1956) fut ainsi entouré d'une véritable légende populaire. En plus de regarder le visage de leur roi charif sur la face de la lune, les Marocains de l'époque répandirent et firent circuler entre eux des histoires mythiques au sujet des pouvoirs surnaturels manifestés par leur ce sultan pendant cette épreuve. Mounjib cite quelques-unes de ces histoires, dans son ouvrage intitulé *La monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir* [1984] :

Les Français, pour se débarrasser de lui, le mettent dans un avion à réservoir vide. Mais sa 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

⁹⁶ 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 l'un de ses cousins (Ben Arafâ). En dehors des émeutes qui se déclenchent un peu partout au Maroc, l'imaginaire collectif des Marocains intervient lui aussi. Chaque nuit, ceux-ci montaient sur les terrasses de leurs maisons pour voir l'image de leur roi charif déporté, sur la face de la lune!

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 soumission (p. 52).

Un autre attribut du statut du charif réside dans le domaine du politique. Selon Walter Harris, « l'avis du charif est recherché et suivi en toutes choses et ses décisions sont acceptées comme conclusion à tous les conflits » (Harris, p. 260). Selon cette logique, le roi charif devient également un médiateur et un arbitre entre les grandes factions de sa communauté. Cet aspect attira l'attention de l'anthropologue américain Jean Waterbury, qui a signé un ouvrage fort intéressant sur la monarchie marocaine, *Le Commandeur des croyants* [1975], ainsi, explique-t-il, « la société marocaine était constituée – et l'est encore, bien que dans une moindre mesure – de nombreux segments opposés et équilibrés par des tensions et des conflits » (p. 170), il revient ainsi au roi d'arbitrer entre les groupes adverses. Avec ses représentations symboliques, cette mission d'arbitre et de médiateur attribuée au roi charif représente, toujours selon l'analyse de Waterbury, une autre source de justification du monopole du pouvoir par le roi du Maroc. Cet extrait de l'un des discours du roi Hassan II confirme pertinemment la conclusion de l'anthropologue américain :

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 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 posé (p. 171).

En revanche, afin d'éviter une généralisation qui n'est pas représentative de l'état de la situation historico-politique du Maroc, il importe de constater que parmi les dynasties monarchiques marocaines, quelques-unes n'étaient pas associées à un tel prestige religieux (le charifisme). Dans ce cas, un passage par le maraboutisme⁹⁷ à la portée mystérieuse, en particulier dans le cadre de l'Islam rural et populaire, représente l'une des seules conditions permettant de compenser, mais partiellement, l'effet du charifisme en tant que « levier idéologique » (Elahmadi, p. 51) de tout projet politique au sein de l'histoire de ce pays. Le sociologue marocain Mouhcine Elahmadi, semble être tenant de cette thèse. Analysant la formation et l'évolution de l'État « *alawy* actuel au sein de la société marocaine, il estime ainsi que le charisme a fourni aux monarques du jeune État « *alawy* des moyens qui leur

⁹⁷ Tout ce qui se rapporte à l'islam soufi (mystique) et à son institution centrale « la zaouïa ».

permettront d'éviter « de baser leur autorité sur le maraboutisme comme forme de religiosité populaire liée au monde rural » (*id.*).

Ces propos nous font penser à l'une des remarques directrices soulevées par les anthropologues classiques lors de leurs premières réflexions autour de la formation politique de sociétés de base, notamment celle consistant en ce que la capacité de gouverner et de régner dans ces sociétés demeure toujours « associée à un charisme mystérieux de puissance liée à la personne du souverain » (Rivière [1993], p. 174). Apparemment, les monarques font preuve d'une conscience spontanée de cette règle. Ils ont ainsi très tôt compris qu'il est « impossible de dominer avec la seule force armée et la contrainte physique » (Elahmadi, p. 33). C'est pourquoi ils ont essayé, presque majoritairement, d'asseoir leurs États sur une légitimité non seulement religieuse, mais également mystérieuse. Selon cette logique, le charifisme trouve sa place dans la théorie de pouvoir produite à travers l'histoire de ce pays. Certes, comme mentionnée plus haut, cette qualité religieuse (la charifisme) n'était pas suffisante pour faire des sultans précoloniaux des religieux et elle dépendait d'un système de compromis avec les oulémas et les zaouïas. Cependant, le Maroc postcolonial verra l'instauration d'une monopolisation presque exclusive du religieux de la part du sultan, et ce, du fait de l'affaiblissement des autres, acteurs les puissants du champ religieux marocain, les oulémas et les zaouïas.

III. LE MAROC POSTCOLONIAL (DEPUIS 1956)

La bataille de l'indépendance prend fin en 1956, les Français se retirent du Maroc après avoir changé profondément la structure sociale et culturelle de ce pays qui menait « une vie à part », avant le début du XX^e siècle. Le champ religieux de ce pays n'échappe pas au changement. La « politique musulmane » initiée par le Maréchal Lyautey et poursuivie par ses successeurs, les résidents généraux au Maroc après son départ en 1925, a permis au régime du protectorat de maîtriser et manipuler une bonne partie des acteurs et d'en redéfinir les rapports de force. Avec ce changement profond au sein du champ religieux s'ajoutent une modernisation et une urbanisation massive des systèmes économiques et sociaux de ce pays ainsi que l'émergence d'une nouvelle élite formée aux savoirs d'origine

occidentale et des institutions modernes (associations, partis politiques, syndicat, etc.). Les débuts du Maroc postcolonial se font dans un champ religieux différent. Les oulémas et les zaouïas ne sont plus à l'ordre du jour.

III.1. Subordination des oulémas

Où sont partis les oulémas? « Malgré leur place dans l'avant-garde nationaliste avant l'indépendance et leur admiration pour Mohamed V, les oulémas avaient perdu leur influence politique, se soumettant à la monarchie et acceptant de partager avec elle l'entreprise de définition d'une nation marocaine musulmane et arabe » (Zeghal [2003], p. 32). Ceux-ci sont devenus, explique Mohamed Tozy « plus qu'avant des fonctionnaires gérant le patrimoine des biens *habous*, leur hiérarchisation n'obéissant plus exclusivement au degré du savoir religieux accumulé et à leur audience auprès des "laïcs", mais à une échelle permanente établie par la fonction publique » (Tozy [1980], p. 223). Cette désintégration politique des oulémas trouve son explication selon l'analyse de Tozy dans deux éléments :

Premièrement, la compromission d'un grand nombre avec les autorités coloniales, en particulier par « leur confirmation des destitutions successives de Moulay "Abdel'aziz (1908), de Moulay Hafid (1912) et de Moulay Mohammed Ben Youssef (1953) » (*ibid.*) et « par l'incohérence de leur intervention dans la vie publique et leur avalisation fréquente des décisions des autorités françaises, au risque d'acrobaties théologiques » (*ibid.*). Deuxièmement, l'intégration d'une partie considérable de ces oulémas dans le corps des *qâdi* (juges) et auxiliaires des tribunaux (droit musulman), et ce, explique Tozy « avec la création dès 1930 à Fès d'une école, parallèle à la Quaraouiyine, enseignant aux futurs *qâdi* à côté de la charia des matières de droit français » (*ibid.*). Cette nouveauté en matière de formation des juges « a fait perdre alors aux oulémas toute crédibilité religieuse à cause du contenu profane de leur savoir, et toute autonomie du fait de leur fonctionnarisation; par conséquent toute liberté, sinon dans les jugements, du moins dans la production symbolique » (p. 224). En bref, le Maroc du XX^e siècle témoigne, avec quelques

exceptions⁹⁸, d'un cas remarquable de subordination d'un acteur fondamental du champ religieux de ce pays, soit les oulémas.

La mutation profonde du statut des oulémas sous le protectorat français explique le sort de ceux-ci dans le Maroc postcolonial. En effet, les oulémas « seront dans leur grande majorité happés par le pouvoir de Mohamed V, cooptés et adoptés, qu'ils soient soumis ou opposants, et joueront le jeu politique défini par la monarchie » (*ibid.*). D'ailleurs, cette absence des oulémas de la sphère publique marocaine constitue l'un des reproches les plus fréquemment formulés par les islamistes à leur égard. Les propos de l'un des grands leaders islamistes marocains, Abdeslam Yassine, illustrent bien ces critiques. Lors d'un entretien effectué avec François Burgat [1988], affirme Yassin, « ces oulémas ne dénoncent que des choses immorales. À quelques rares exceptions, ils ne parlent jamais de problèmes économiques et rarement de politique, alors que l'essentiel, c'est d'arriver à réaliser qu'il existe un rapport très étroit entre immoralité et système économique et politique » (Entretien de Yassine avec Burgat [1988], p. 28).

Bien davantage, viendra le jour où, paradoxalement, le roi Hassan II, qui a en réalité orchestré une part importante de ce processus de subordination des oulémas, ayant entraîné leur absence de la vie politique et économique de ce pays, reproche à ces oulémas leur démission de la vie des Marocains :

Je ne sais pas et je ne veux pas savoir, vénérable « ulama, à qui ou quoi, à vous, à l'administration, à la politique, ou aux programmes, doit être imputée votre absence dans la pratique quotidienne marocaine. Je peux même affirmer que vous êtes devenus « étrangers », pas de ces étrangers dont la tradition dit « bienheureux les étrangers ». Messieurs, nous payons ensemble, enfants, jeunes, adultes et vieux, le prix de ce phénomène, car dans les universités et les établissements secondaires, en guise d'enseignement de l'Islam, on n'évoque plus que les causes de rupture des ablutions et d'invalidité de la prière et on n'analyse guère le système économique, social véritablement socialiste de l'Islam; étudiants et élèves n'apprennent plus que la religion est, d'abord, rapports entre les hommes (discours de Hassan II, [1980]).

Incapable ainsi de mener seule la bataille contre les nouveaux arrivants (les islamistes et les marxistes), la monarchie sollicite un retour des oulémas sur le terrain. Dans un discours public prononcé le 1er février 1980, Hassan II adressera ces paroles aux oulémas du Maroc.

⁹⁸ Nus citons en particulier l'exemple du 'alim Zitouni qui s'est révolté avec son clan contre le pouvoir en 1980 ce qui lui a coûté de passer les restants de sa vie en prison (voir, Dialmy [2003]).

En terminant, le Maroc postcolonial verra une dégradation capitale de l'influence politique des oulémas. La subordination de ceux-ci selon un long processus de fonctionnarisation et de domestication marginalise leur rôle non seulement au sein du champ religieux de ce pays, mais également au sein de l'arène politique. À partir de cette période, le fonctionnement du corps des oulémas n'a plus qu'un seul sens : appuyer la légitimité religieuse et politique de la monarchie et la soutenir devant ses nouveaux adversaires.

III.2. Transformation de la zaouïa

Les zaouïas connaîtraient-elles un sort meilleur que celui des oulémas dans le Maroc postcolonial? Cette question du sort des zaouïas avait interpellé la première génération des sociologues et des anthropologues du « vieux Maroc » qui ont livré des ouvrages importants sur les zaouïas et les saints au Maroc⁹⁹. Ainsi, en plus d'analyser la formation de ces institutions, leur mode de fonctionnement interne et externe et leur apport culturel et sociopolitique dans le Maroc précolonial, les études consacrées aux zaouïas marocaines et à leurs saints se sont interrogées sur le devenir de ces institutions dans un contexte condamné à la modernisation et l'urbanisation. La réponse fut presque consensuelle, la mutation des systèmes sociaux de ce pays sous l'effet de la modernisation et de l'urbanisation aboutira à ce que Clifford Geertz appellera plus tard « la fin d'un monde » (Geertz [1969], p. 213). Les anthropologues qui ont étudié le champ religieux du Maroc précolonial furent si confiants dans leurs analyses qu'ils ont même généralisé leurs conclusions concernant les zaouïas sur le champ religieux marocain dans sa globalité, confirmant ainsi que, dans ce pays, le « pouvoir structurant de la religion est voué à disparaître » (Belal, p. 20). Or, la réalité contemporaine du pays du commandeur des croyants contredit manifestement cette prophétie.

Les décennies qui ont suivi l'élaboration de ces travaux n'ont fait que confirmer et valider le pouvoir structurant du religieux dans le domaine du politique. Pour ce qui est de la zaouïa, cette institution ne cesse de démontrer que ses mécanismes de défense et de persistance s'avèrent beaucoup plus forts et efficaces que ne le supposaient les grandes figures de l'anthropologie et de la sociologie du Maroc précolonial. « Plus de quarante ans après ces travaux majeurs, des valeurs telles que la sainteté et la baraka – effectivement en

⁹⁹ En particulier Gellner et Berque et plus tard Geertz.

déclin dans les années soixante – jouent un rôle important dans le Maroc moderne », constate Youssef Belal dans son ouvrage *Le Chikh et le Calife* (*ibid.*). Certes, les zaouïas en tant qu'institution religieuse, sociale et politique se marginalisèrent, sous l'effet de l'urbanisation et de l'expansion du salafisme (ennemi juré de l'islam soufi), peu à peu dans un aspect purement spirituel. Cependant, cette disparition de l'influence de la zaouïa de la sphère politique du Maroc postcolonial n'est valide que sur le plan institutionnel. La zaouïa en tant que mode de gestion des rapports entre les différentes constituantes d'une organisation ne semble pas avoir totalement disparu de la société marocaine.

Des études historiques et anthropologiques plus contemporaines témoignent de ce que l'influence des saints et des zaouïas sur le politique au Maroc ne se limite pas au passé, mais se perpétue dans le présent et se perpétueront probablement dans le futur, et ce, en changeant tout simplement de formes et de structures. Cette problématique attira l'attention d'un anthropologue marocain contemporain, Noureddine Zahi, qui a rédigé une thèse de doctorat pertinente portant sur l'influence de la zaouïa sur les modes de fonctionnement des institutions politiques modernes au Maroc. Comme point de départ de cette thèse, présentée par la suite dans un ouvrage intitulé *la zaouïa et le parti* [1993], l'anthropologue marocain pose la question suivante :

Aurait été-il possible pour le parti politique au Maroc de se constituer en dehors des valeurs d'honneur et de la baraka, des comportements (sacralité du respect dans les relations et les structures sociales), des représentations (conceptions de la maison de l'islam et celle d'impiété et donc du moi et de l'autre) et des manières d'organisation de l'individu et du groupe, que les confréries mystiques avaient implanté au fil des siècles? (p. 5).

Quelques éléments de réponse à cette question se trouvaient déjà inscrits dans les travaux de l'historien Abdellah Laroui. Celui-ci confirme dans son ouvrage intitulé *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain* [1977], que la société marocaine a été tellement traversée par les confréries mystiques, tant au niveau horizontal que vertical, qu'il est devenu impossible de percevoir l'émergence d'une institution, même moderne, dissociée de ce modèle de la zaouïa (p. 154). À son tour, Najib Mouhtadi constate dans son ouvrage *Pouvoir et religion au Maroc* [1993], que « la zaouïa a enfanté des pratiques aujourd'hui bien enracinées et qui ne disparaîtront vraisemblablement pas de sitôt » (p. 164). En effet, explique Mouhtadi, « la sacralisation du chef hiérarchique et la création

de zones d'influence concentriques au sein des administrations (publiques et privées) impliquent un rituel d'abnégation et de dévouement, est un legs du système des zaouïas » (*ibid.*). Ce modèle s'applique aussi au politique. Ainsi, « même le parti politique, organisation fondée sur une idéologie, un programme et poursuivant une stratégie pour parvenir au pouvoir, n'échappe pas dans sa structuration interne et dans l'imbrication de ses composantes au schéma de l'agencement de la zaouïa » (*ibid.*). Voilà pourquoi nous préférons parler de transformation que de la fin des zaouïas.

Qu'importe, la transformation de cette institution clé de l'histoire politique et religieuse du Maroc profitera largement à la monarchie. L'isolement des corps traditionnels des zaouïas dans le spirituel marginalise son influence politique et facilite aussi sa manipulation au profit de la politique religieuse officielle. Par ailleurs, l'élaboration des institutions politiques et sociales (partis, syndicats, associations) à la manière centralisée et hiérarchisée de la zaouïa, mais aussi de la monarchie elle-même, confère à cette dernière un avantage de plus dans son contrôle de la vie politique de ce pays.

III.3. D'un salafisme à l'autre

Que reste-t-il du salafisme marocain? Au début du mouvement nationaliste salafiste, explique Malika Zeghal, « la défense de la nation marocaine était étroitement liée à la réforme interne de l'islam. Mais une fois l'indépendance acquise, en mars 1956, l'idée de nation sauvegardée, les questions liées à cette réforme religieuse changent de nature » (Zeghal [2005], p. 50). Apparemment, explique Zeghal, « le nationalisme a perdu sa raison d'être comme lutte et idéologie de combat, et la monarchie s'approprie progressivement une partie des éléments du salafisme pour élaborer la définition de la nation marocaine à son profit » (*ibid.*). Au moment de l'indépendance, « un rapport d'opposition subtile s'installe alors entre Fassi et la Monarchie » (*ibid.*), mais selon des rapports de force non équitables cette fois-ci.

Par ailleurs, le salafiste réformiste marocain s'affaiblit davantage sous l'effet d'une expansion remarquable du salafisme wahhabite au Maroc à partir des années soixante-dix. À un point tel, que les chercheurs reconnaissent l'existence d'une « école wahhabite marocaine » (Hammada, p. 24). Cette école doit sa première implantation au Maroc contemporain au personnage de Taqiy Ad-dine Al-Hilali, qui, explique Mountassir Hamada

dans son ouvrage *le wahhabisme au Maroc* [2009], fut le premier marocain recevant un salaire mensuel de l'Arabie saoudite pour faire de la prédication du wahhabisme au Maroc (p. 24). Il encadra ainsi les grandes figures du mouvement wahhabite marocain d'aujourd'hui comme Abderrahmane El Maghraoui.¹⁰⁰ (*ibid.*).

Cette percée de l'islam wahhabite de l'islam marocain trouva dans les relations diplomatiques privilégiées qu'a entretenues la monarchie d'Hassan II avec les monarchies des pays du Golfe, en particulier l'Arabie saoudite, un contexte propice d'expansion. À partir des années soixante-dix, des étudiants marocains se dirigent vers les universités saoudiennes pour étudier les sciences islamiques. À leur retour, ils trouvent facilement des postes d'enseignants dans les collèges, les universités ou les institutions d'études islamiques (*dour al-quraan*/les maisons du Coran), fondées et gérées par les wahhabites marocains tels que Maghraoui et financées par l'Arabie saoudite (Aboulouz [2009], p. 219).

D'une manière générale, nous distinguons deux courants au sein de l'école salafiste. Le premier courant est la *salafiyya 'ilmiyya* (le salafisme scientifique). Il prône l'islam wahhabite dans son aspect théologique et moral sans toutefois démontrer une tendance vers une contestation économique ou politique. Ce courant entretient par conséquent des liens de soutien avec le régime marocain. Le second courant est *la salafiyya jihadiyya* (le salafisme jihadiste) qui s'engage dans une approche de lutte et de combat. Des membres appartenant à ce courant pousseront les choses à leur extrême en s'impliquant, selon la version officielle des faits, dans les attentats du 16 mai 2003 de Casablanca. La majorité des présumés membres de la *salafiyya Jihadiyya* (quelques milliers) sont alors emprisonnés et condamnés à de longues peines.

Pour conclure, la réussite du projet politique du salafisme d'Allal Al-Fassi, celui de réaliser l'indépendance du Maroc, impliqua l'échec de son projet de réforme religieuse. Le parti de l'istiqlal (*l'indépendance*) qui a hérité une bonne partie de cette école deviendra dans les contextes complexes du Maroc postcolonial un simple parti politique soumis aux exigences de ces contextes. Ainsi, le roi devient le maître du jeu du champ politique et religieux du Maroc postcolonial. En 1962, la première constitution marocaine le déclara commandeur des croyants.

¹⁰⁰ Abderrahmane Maghraoui est le représentant le plus notable du salafisme scientifique au Maroc. Il gère un vaste réseau d'écoles coraniques à travers ce pays. Il a des liens privilégiés avec les régimes marocain et saoudien (voir, Aboulouz [2009]).

III.4. Le roi Commandeur des croyants

Bien que le personnage de Mohamed V incarne la victoire absolue de la monarchie alaouite et son appropriation des clés du pouvoir sur les plans politique et religieux, celui-ci ne savourera pas longtemps cette victoire. Le roi martyr dont le visage est vu par son peuple sur la face de la lune meurt subitement en 1961 à l'âge de 52 ans. Mais au cours des cinq années pendant lesquelles il a gouverné le Maroc indépendant, ce monarque avait déjà tracé les repères d'un régime absolu mettant le religieux au service du politique. Conformément à la règle monarchique ancestrale, *le roi est mort! vive le roi!* Son fils aîné Moulay Al-Hassan accède au trône du Maroc et devient le roi Hassan II. Les oulémas, y compris Allal-Al-Fassi, lui prêteront allégeance. Cependant, être fils de Mohamed V et descendant du prophète ne conféraient à Hassan II que les deux premiers côtés du triangle de la légitimité tel qu'on le trouve dans l'œuvre wébérienne (Weber [1919])¹⁰¹ à savoir, le traditionnel et le charismatique. Il lui manquait donc le rationnel/l'institutionnel, en particulier pour un roi qui se voulait moderniste.

Une année seulement après son intronisation en 1962, Hassan II nomme une assemblée constituante chargée de rédiger une constitution pour le Maroc. Paradoxalement, cette première expérience constitutionnelle atteste de ce que le rationnel, orchestré par Hassan II, n'a fait qu'institutionnaliser la légitimité traditionnelle et charismatique du roi. La veille de la divulgation de cette constitution, rejetée par la gauche marocaine naissante, Hassan II adressa ces paroles au peuple marocain :

Ainsi, la constitution que j'ai construite de mes propres mains, cette constitution qui demain sera diffusée sur tout le territoire du royaume, et qui

¹⁰¹ Max Weber explique dans *Le Savant et le politique* [1919] : « Il existe en principe - nous commencerons par là - trois raisons internes qui justifient la domination, et par conséquent il existe trois fondements de la légitimité. Tout d'abord l'autorité de l'« éternel hier », c'est-à-dire celle des coutumes sanctifiées par leur validité immémoriale et par l'habitude enracinée en l'homme de les respecter. Tel est le « pouvoir traditionnel » que le patriarche ou le seigneur terrien exerçaient autrefois. En second lieu l'autorité fondée sur la grâce personnelle et extraordinaire d'un individu (charisme); elle se caractérise par le dévouement tout personnel des sujets à la cause d'un homme et par leur confiance en sa seule personne en tant qu'elle se singularise par des qualités prodigieuses, par l'héroïsme ou d'autres particularités exemplaires qui font le chef. C'est là le pouvoir « charismatique » que le prophète exerçait, ou - dans le domaine politique - le chef de guerre élu, le souverain plébiscité, le grand démagogue ou le chef d'un parti politique. Il y a enfin l'autorité qui s'impose en vertu de la « légalité », en vertu de la croyance en la validité d'un statut légal et d'une compétence » positive fondée sur des règles établies rationnellement, en d'autres termes l'autorité fondée sur l'obéissance qui s'acquiesce des obligations conformes au statut établi. C'est là le pouvoir tel que l'exerce le « serviteur de l'État » moderne, ainsi que tous les détenteurs du pouvoir qui s'en rapprochent sous ce rapport » (p. 30).

dans un délai de 20 jours sera soumise à ton approbation, cette constitution est avant tout le renouvellement du pacte sacré qui a toujours uni le peuple et le roi, et qui est la condition même de nos succès... Ce projet, je l'ai voulu conforme au principe religieux de l'islam, inspiré de nos traditions et de nos mœurs, adapté aux exigences de notre temps, et faisant participer le peuple à la gestion des affaires de l'État (discours du roi Hassan II, 18 novembre 1962).

Il ne fallait donc pas trop attendre de la première constitution d'Hassan II. Celle-ci désignera le roi comme étant sacrée¹⁰² et surtout comme *Amir Al-Mouminine* (commandeur des croyants). L'article 19 de la constitution de 1962 mentionne ce qui 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. Il garantit l'indépendance de la Nation et l'intégrité territoriale du Royaume dans ses frontières authentiques.

Bien que cet article représentera la cible préférée des militants au profit d'une désacralisation¹⁰³ de l'appareil du pouvoir au Maroc, il persistera à travers toutes les modifications constitutionnelles que va subir la constitution de 1962 passant même à travers l'examen difficile du Printemps arabe et de la réforme constitutionnelle qui en a découlé en 2011. Ainsi, nonobstant un déplacement numérique de 19 à 41, l'article désignant le roi du Maroc commandeur des croyants persistera et sera même renforcé dans la nouvelle constitution de 2011. L'article 41 de la constitution de 2011 définit le rôle du roi comme suit :

Le Roi, Amir Al-Mouminine, veille au respect de l'Islam. Il est le Garant du libre exercice des cultes. Il préside le Conseil supérieur des ulémas, chargés de l'étude des questions qu'il lui soumet. Le Conseil est la seule instance habilitée à prononcer les consultations religieuses (Fatwas) officiellement agréées, sur les questions dont il est saisi, et ce, sur la base des principes, préceptes et desseins tolérants de l'Islam. Les attributions, la composition et les modalités de fonctionnement du Conseil sont fixées par dahir.

Selon l'analyse d'Abdessamad Belhaj [2006], l'usage de ce titre du commandeur des croyants dans le champ du politique donne lieu à deux fonctions : l'une inclusive, l'autre exclusive. « La fonction inclusive est mise en œuvre dans le discours paternaliste du sultan

¹⁰² Article 23 de la constitution de 1962 : « La personne du Roi est inviolable et sacrée ».

¹⁰³ Nous parlons ici d'une tendance élitiste incarnée par des organisations de la société civile et de partis de la gauche. Nous y reviendrons la deuxième partie de cette thèse.

qui rappelle sans cesse qu'il est la seule référence de la nation marocaine » (p. 124). Ainsi, à travers son titre de commandeur des croyants, le roi « se situe au-delà des conflits, des enjeux politiques et des différences ethniques, sociales ou autres qui traversent la nation » (*ibid.*). Un statut qui « lui permet, en temps de réconciliation, de s'ériger en haute instance de pardon. En temps de crise ou de mobilisation, il se présente en chef musulman guidant tous les sujets contre les ennemis, intérieurs ou extérieurs » (*ibid.*). Pour ce qui est de la fonction exclusive, elle « se manifeste par le monopole de l'autorité religieuse qui empêche l'accès des islamistes ou de tout autre opposant au pouvoir politique, à moins qu'ils ne reconnaissent l'autorité du sultan » (*ibid.*). Le roi utilise ainsi ce titre « dans les situations de contestation intérieure pour appeler à éviter la *fitna* [la discorde], synonyme d'exclusion de la communauté, voire de répression extrême » (*ibid.*). Par conséquent, explique Belhaj, « nul ne peut accéder au jeu politique marocain, fût-il limité, sans reconnaître le statut (du commandeur des croyants), d'où les débats récurrents autour de cette question entre les islamistes et le Makhzen » (*ibid.*). Mais de quelle source provient la force religieuse de ce titre?

La légitimation de ce statut passe principalement à travers le rite de la *bay'a* (l'allégeance)¹⁰⁴ qui a lieu lors de l'intronisation du nouveau monarque et se répète ensuite chaque année dans le cadre de la fête du trône¹⁰⁵. Il s'agit en fait d'« un rite de soumission célébré annuellement et un acte solennel, consentant et reconnaissant la légitimité du pouvoir royal ou marquant l'adhésion à l'autorité d'un nouveau monarque » (Bennani [1986], pp. 48-62). Sur le plan religieux, la *bay'a* s'appuie sur un verset coranique bien déterminé :

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

¹⁰⁴ Le rite de la *bay'a* a une signification anthropologique incontestable. Le registre anthropologique suggère que l'aspect mystérieux et surnaturel des monarques dans les sociétés de base atteint son paroxysme lors de la succession du pouvoir et par le biais des rituels d'intronisation du nouveau souverain. Dans son ouvrage *Socio-anthropologie des religions* [1993], Claude Rivière estime que « ces rituels rappellent l'origine sacrée du pouvoir et renouvellent l'appui du pouvoir sur le sacré et le remontent symboliquement à ses origines[...] tout en accentuant la distance entre le souverain et le peuple » ([1977], p.174).

¹⁰⁵ Les rites de La *bay'a* suivent un protocole très strict. Le roi, enveloppé d'une tunique dorée, parade sur un cheval, protégé par sa garde personnelle, sous une ombrelle. Les dignitaires (les notables qui représentent les différentes régions du pays, des élus et des grands fonctionnaires de l'État) se présentent devant le roi et se prosternent devant lui en saluant bruyamment son statut, avant de se retirer avec déférence.

viole qu'à son propre détriment; et quiconque remplit son engagement envers Dieu, il lui apportera bientôt une énorme récompense.¹⁰⁶

Bien que ce verset incarne une historicité bien définie renvoyant à un incident déterminé de la biographie prophétique (l'interlocuteur dans ce verset est le prophète)¹⁰⁷, il sera instrumentalisé par des individus et des groupes qui en font la référence ultime et des plus efficaces lorsqu'il s'agit de sacraliser un pouvoir en l'associant au divin.

Dans son fameux ouvrage intitulé *Al-mouqaddima* (L'introduction), Ibn Khaldoun (1332-1406), historien et figure emblématique de la pensée politique arabo-musulmane classique, présente la *bay'a* comme un engagement à l'obéissance d'un sujet appelé le *moubayi'* (celui qui prête allégeance), à l'égard d'un prince qui s'appelle *amir*. Par cet engagement, le *moubayi'* confie la gestion des affaires politiques et religieuses à l'*amir* (Tozy [1999], p. 39). Le contenu de cet engagement dans le contexte marocain se manifeste, comme l'explique Mouhcine Elahmadi dans son ouvrage intitulé *La Monarchie et l'Islam* [2005], par « 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 marocain » (p. 70). Dans le but d'illustrer l'exercice de la *bay'a* (l'allégeance) dans le champ politico-religieux, nous trouvons important de nous attarder sur ce document comportant un texte signé par des représentants et des notables de la région de Oued Eddahab (sud du Maroc) et présenté au roi Hassan II en guise d'acte de Bay'a :

Louange à Dieu qui a fait du Calife un facteur d'ordre dans les domaines spirituels et temporels, l'a placé au degré suprême de la hiérarchie des magistratures et lui a assigné pour finalité la sauvegarde de la vie, des biens et de l'honneur des hommes ainsi que la prévention des méfaits que les puissants seraient tentés de commettre. [...] Nous (représentants des tribus) attestons qu'il n'y a d'autre divinité que Lui, qu'Il dispose de la plénitude du pouvoir de la sagesse et de la libre initiative, décide sans recours, donne le pouvoir à qui Il veut [...] Nous attestons aussi que notre seigneur Prophète et maître Muhammad est son serviteur et son envoyé, qui nous a enseigné les actions recommandables et les règles impératives selon la religion et a dit : si vous passez à côté d'un territoire où n'existe aucune autorité légitime, n'y pénétrez pas, car le détenteur du pouvoir légitime est l'ombre de Dieu et son bras séculier sur terre, affirmant aussi que celui qui meurt sans être lié par un

¹⁰⁶ Coran, sourate. 48, verset. 10.

"إِنَّ الدِّينَ يُبَاطِحُونَ اللَّهُ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَاتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا" سورة الفتح. آية 10.

¹⁰⁷ Ce Verset est en lien avec la *bay'a* d'*al-'aqaba*.

serment d'allégeance à une autorité légitime meurt en païen [...]. Ceci dit il est établi et connu, tant de spécialistes que du commun des mortels, que Dieu possède la plénitude de la sagesse et comble ses créatures de bienfaits; or c'est par une manifestation de sa sagesse que Dieu [...] a confié la direction de ce monde aux sultans, rois et califes qui servent de guides et assurent à la perfection l'ordre et la paix dans les voies, veillent à la sécurité des routes [...].

Nous, tribus des Ouled Dlim, Rguibât, Aît Lahcen [...], habitants de Oued eddahab qui comptons au nombre des tribus qui connaissent le plus les nobles qualités du roi [...] avons décidé d'un accord commun, sans faille et à une unanimité telle qu'elle exclut toute erreur, de renouveler à l'Amir al-muminîn notre serment d'allégeance [...] dont l'objet est le même que celui du serment prêté au Prophète par ses compagnons sous l'arbre béni (Chajarat ar-ridhouân), reconnaissant par là même son autorité, nous engageant à lui être toujours obéissants et loyalement dévoués (cité par Tozy [1980], p, 221).

L'œuvre d'Ibn Khaldoun montre d'une manière saisissante que l'acte de la bay'a nécessite deux protagonistes à savoir un *moubayi'* (celui qui prête allégeance) et un *amir moubaya'* (prince à qui cette allégeance s'adresse). La réponse du roi Hassan II au texte d'allégeance des représentants et notables de la région d'Oued Eddahab représente la deuxième facette de cet acte :

Nous venons de recevoir en ce jour béni, votre serment d'allégeance, que nous préservons précieusement, comme un dépôt sacré. Désormais vous vous devez d'honorer ce serment. De notre côté, nous nous faisons un devoir de garantir votre défense et votre sécurité et d'œuvrer sans relâche pour votre bien-être. Dieu a dit dans son Livre Saint « Ceux qui te prêtent serment d'allégeance, le prêtent plutôt à Dieu, la main de Dieu est au-dessus des leurs. Quiconque viole son serment, le fait plutôt à son détriment. Quiconque reste fidèle à l'engagement qu'il a pris envers Dieu, recevra de celui-ci une immense rétribution (*ibid.*).

L'impact de l'adoption de ce rite dans la vie constitutionnelle de ce pays est très explicite. Ainsi, comme le précise Abdessamad Belhaj ce rite « a permis de réduire la place du droit positif et d'en faire la simple mise en forme institutionnelle d'une légitimité historique. Ainsi, lors de la bay'a, les représentants de la communauté ne font pas allégeance à un chef d'État, mais à un calife, personne à la fois réelle et mythique » (Belhaj, p. 127). Dans cette perspective, Mohamed Tozy estime que l'élément significatif de l'allégeance consiste en ce qu'elle « est faite non pas au pouvoir central en tant que structure organisée et anonyme selon le modèle constitutionnel occidental, mais à un calife personnifié dans le roi actuel » (Tozy [1980], p. 221). Cette énigme implique selon l'analyse de Tozy, trois conséquences

majeures : premièrement, « une application extensive du pouvoir califal : le calife n'est pas seulement le détenteur du pouvoir exécutif, il détient aussi le pouvoir de contrôle du législatif; plus même que cela, il transcende toute séparation des pouvoirs » (*ibid.*); deuxièmement, une « faillite du discours constitutionnel qui fait du principe de la séparation des pouvoirs, comme de celui du roi arbitre, la clé de voûte de tout son raisonnement » (*ibid.*), et; troisièmement, une minimisation de « la légitimité contractuelle » (*ibid.*) entre la monarchie et le peuple.

Ainsi, au bout d'une dizaine d'années seulement du règne d'Hassan II au Maroc, la cartographie politico-religieuse du Maroc, ne semblait pas comporter ce qui pouvait menacer la persistance de la monarchie et son pouvoir absolu. Étant rassuré sur la loyauté de *hizb l'istiqlal* (le parti de l'indépendance) et quelques autres partis qui ont été créés à l'initiative du palais lui-même pour fragmenter le paysage politique et faciliter sa maîtrise, le régime d'Hassan II se concentre davantage sur la répression de la gauche.¹⁰⁸ Le chef de l'Union Nationale des Forces populaires (principal parti de gauche des années soixante) Mahdi Ben Barka est enlevé et assassiné à Paris dans le cadre d'un coup orchestré par le ministre de l'Intérieur de l'époque, Mohamed Ofqir.¹⁰⁹

La gauche est de plus en plus affaiblie sous l'effet de la répression et des fragmentations continues de ces cadres institutionnels. Les coups d'État militaires réussissent partout dans le monde arabe, mais pas au Maroc. Hassan II sortira sain et sauf de deux coups d'État (1970/1971) dont l'un avait été planifié par son ministre le plus proche et son homme de main chargés des basses besognes, Mohamed Ofqir. Le roi est maître du jeu, sa légitimité politique, historique et surtout religieuse n'est contestée que par des organismes marginalisés au sein des classes populaires. Les leaders de ces groupuscules sont soit emprisonnés soit exilés. Ce sont des organismes d'extrême gauche tels que, En-Avant et 23

¹⁰⁸ L'histoire de la gauche marocaine remonte aux années 1940, date d'instauration d'une branche marocaine du parti Communiste français. Après l'indépendance du Maroc en 1956 sa branche marocaine obtiendra son indépendance vis-à-vis du PC français, et ce sous le leadership d'un certain Ali Yaata. Il serait toutefois contraint à se faire baptiser en Parti du progrès et du socialisme pour se faire une place dans la sphère politique orchestrée par le Commandeur des croyants. La gauche marocaine connaîtra une expansion considérable dans les années 1960 et 1970. Une scission au sein de Parti de l'Istiqlal donnera naissance à l'Union Nationale des Forces populaires en 1959. Le nouveau parti connaîtra lui aussi une scission en 1977 qui donnera au grand parti de la gauche marocaine l'Union Socialiste des Forces Populaire. Par ailleurs, les années 60 et 70 furent surtout marquées par l'instauration de petits groupuscules de l'extrême gauche dont la plus fameuse fut *Ila Al-Amam* (En-avant) créé et dirigé par Abraham Sarfati.

¹⁰⁹ L'implication personnelle d'Ofqir fut prouvée par la justice française. Il a même été jugé en son absence par un tribunal français.

mars. Toutefois, de nouveaux acteurs à la fois politiques et religieux apparaîtront à la fin des années soixante et changeront catégoriquement le paysage au sein des champs religieux et politique. La thèse d'une exception marocaine qui a évité au pays du commandeur des croyants l'arrivée de la vague islamiste a traversé les pays de l'Orient depuis les années 20, ne tient plus la route.

En 1969, Abdelkrim Mouti' fonde le Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba). Quelques années plus tard (1973), un certain Abdeslam Yassin (prochain fondateur et chef du Groupe Équité et Bel-Agir) adresse une lettre au roi Hassan II l'incitant à se repentir et à installer un régime islamique au Maroc (Yassine [1973]). Après des années de cohabitation pacifique et de méfiance dans la reconnaissance de la loi, la Chabiba d'Abdelkrim Mouti' change de stratégie et commence à s'attaquer aux militants de gauche dans un premier temps. Toutefois, vers la fin des années soixante-dix, le mouvement manifeste un objectif fort clair, fonder un État islamique au Maroc. Par conséquent, la légitimité religieuse censée être définitivement liquidée en faveur de la monarchie fait un retour spectaculaire sur le terrain de jeu. Le champ religieux marocain semble reprendre son aspect historique qui se caractérisait par des acteurs en mode continu de compétition.

L'émergence de l'islamisme au pays du commandeur des croyants n'était pas sans prix : la nature du régime politique au Maroc implique que la mission des islamistes marocains serait davantage complexe comparé à celle de leurs homologues des autres pays musulmans dont les régimes politiques ne revendiquent pas une légitimité religieuse. En fait, la contradiction issue de la volonté d'islamiser ce qui se proclame déjà comme étant islamique causera chez ces islamistes une sorte de *secousse sismique*. Cette crise remet en question non seulement les modes d'organisations et d'actions de ceux-ci, mais l'utilité de leur émergence sur la scène politique d'un pays dont le chef d'État se proclame comme *amir al-mouminine* (commandeur des croyants)¹¹⁰. Ainsi, comme le mentionne Bruno Étienne, les islamistes marocains se retrouveront « très gênés dans leur action puisqu'ils se heurtaient au commandeur des croyants qui occupait déjà le terrain de l'islam » (Étienne [1999]) duquel ils tirent eux - même leur légitimité et leur raison d'exister. Nous verrons au

¹¹⁰ Le Roi, Amir Al Mouminine, veille au respect de l'Islam. Il est le Garant du libre exercice des cultes. Il préside le Conseil supérieur des Oulémas, chargé de l'étude des questions qu'il lui soumet. Le Conseil est la seule instance habilitée à prononcer les consultations religieuses (Fatwas) officiellement agréées, sur les questions dont il est saisi, et ce, sur la base des principes, préceptes et desseins tolérants de l'Islam. Les attributions, la composition et les modalités de fonctionnement du Conseil sont fixées par dahir. (Article 41 de la constitution marocaine [2011])

cours des chapitres subséquents comment cette contradiction marquera la trajectoire de notre groupe d'étude.

Conclusion

Nous avons consacré ce chapitre à l'élaboration d'une partie considérable du cadre contextuel de l'objet de recherche de notre thèse. À travers une approche sociohistorique, nous avons tenté de ramener l'interférence entre le religieux et politique au Maroc à ses origines sociohistoriques et de suivre son évolution tout au long de l'histoire de ce pays. Il était question d'analyser l'histoire religio-politique (exclusivement sous l'ère islamique) et ses acteurs principaux (les sultans, les oulémas, les zaouïas, Etc.) au cours de trois périodes distinctes, à savoir la période précoloniale (avant 1912), la période coloniale (de 1912 à 1956) et la période postcoloniale (depuis 1956). Pour ce faire, nous avons adopté la notion de champ religieux, conçue par Pierre Bourdieu au début des années soixante-dix (Bourdieu [1971]) et appliquée au contexte marocain par Mohamed Tozy [1999] et Malika Zeghal [2005]. Nous estimons ainsi que l'histoire de ce pays fournit tout ce qu'il faut pour parler d'un champ religieux constitué d'une pluralité d'acteurs religieux se situant en mode de compétition et mobilisant leur capital religieux, et ce, à travers un jeu de pouvoir impliquant la monarchie, les oulémas et les zaouïas.

À un certain moment de cette histoire, la subordination des oulémas et la marginalisation des zaouïas pendant la deuxième moitié du XX^e siècle donnaient l'impression que ce champ s'était finalement stabilisé autour d'une monopolisation de la représentativité religieuse au profit de la monarchie. Pourtant, l'émergence de l'islamisme à partir des années 1970 renvoya le champ religieux marocain à sa case de départ. La remise en question de la légitimité religieuse de la monarchie représenta un nouveau tournant dans la formation et le mode de fonctionnement du champ religieux marocain. Tournant qui débouchera sur une crise à double sens. Le premier sens concerne la monarchie et son cadre religieux qui s'est retrouvé désormais devant un nouvel acteur religieux, dont les modes de penser et d'agir sont sans précédent dans l'histoire du champ religieux de ce pays. Le deuxième sens concerne les islamistes eux-mêmes qui se sont heurtés à une crise existentielle qui interroge sérieusement leur projet d'islamiser ce qui se prétend déjà

comme islamique. Cette crise à double sens marquera les liens tissés entre le commandeur des croyants et ces islamistes entre alliance et confrontation/intégration et désintégration.

Quatre décennies après l'émergence de l'islamisme marocain à l'initiative de ses deux grands parrains (Abdelkrim Mouti' pour le courant de la Chabiba et Abdeslam Yassine pour le groupe équité et Bel-Agir), le paysage islamiste de ce pays a subi des métamorphoses majeures tant sur le plan idéologique que sur le plan organisationnel. L'une de ses métamorphoses nous intéresse de près et incarne le sujet et l'objet de recherche de notre thèse de doctorat, jusqu'à présent peu documenté. Il s'agit de l'évolution d'une partie importante des ex-adeptes du Mouvement de la jeunesse islamique dans une nouvelle structure organisationnelle et idéologique (Le PJD/MUR).

Dans les chapitres subséquents, nous reconstituons l'histoire de cette dimension importante de l'islamisme marocain de sa naissance en 1969 à l'arrivée de sa dernière version (PJD) au pouvoir en 2011. Le premier chapitre couvrira la naissance et la dispersion du Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba) (1969-1981). Le deuxième couvrira une période transitionnelle entre l'islamisme clandestin et celui institutionnalisé et s'étendra de 1981 et 1996 dont les manifestations organisationnelles sont l'association du Groupe Islamique (la Jama'a) (1981-1992) et, plus tard le Mouvement de la Réforme et du renouveau (Al-Islah) qui finira par l'instauration du Parti de la justice et du développement en 1996.

CHAPITRE II. LA CHABIBA (1969-1981)

MOUVEMENT DE LA JEUNESSE ISLAMIQUE : DE LA NAISSANCE À LA DISPERSION

PROPOS LIMINAIRES

Quatre décennies depuis l'émergence du Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba), premier groupe islamiste marocain (1969-1981) et trois décennies depuis sa dispersion, l'histoire du premier groupe islamiste marocain demeure entourée de mystères. Les innombrables études qui ont tenté de reconstituer cette l'histoire se sont confrontée aux mêmes obstacles. D'un côté, une rareté documentaire renvoyant à la logique d'un groupe qui œuvrait dans l'obscurité. Et de l'autre côté, des versions très divergentes des faits racontés par les artisans de cette période, qui renvoient à la logique issue de la division de ceux-ci en deux tendances contradictoires. L'une est révolutionnaire, et va continuer à œuvrer à partir de l'étranger et à manifester son hostilité au régime politique marocain. L'autre est intégrationniste, elle s'est distanciée de la lignée de la Chabiba depuis 1981 et est arrivé à trouver un terrain d'entente avec le régime politique marocain. Cette entente aboutira à la naissance du Parti de la justice et du développement (dans l'opposition entre 1997 et 2011 et au gouvernement depuis 2011).

Nous proposons dans ce chapitre un essai de reconstitution de cette période initiale de l'histoire de l'islamisme marocain depuis sa naissance en 1969 jusqu'à sa dispersion au Maroc en 1981, et ce, selon deux voies. Dans un premier temps, nous reconstituons un profil socio-biographique intellectuel et militant de la personne qui est l'architecte au centre

de ce groupe et le parrain de l'islamisme marocain, soit Abdelkrim Mouti' fondateur et chef historique de la Chabiba. Dans un deuxième temps, nous tentons par l'introduction de la biographie de Mouti' de reconstituer l'histoire de la Chabiba selon deux périodes. La première couvre sa naissance et son évolution de 1969 à 1975 et la deuxième sa dispersion de 1975 à 1981. À la fin, nous présentons et analysons quelques-unes des zones névralgiques de confusions qui ont marqué l'écriture de l'histoire de ce groupe.

Pour ce faire, nous nous appuyons sur la partie du corpus de notre recherche qui touche la période de la Chabiba. Ainsi, les matériaux suivants seront utilisés : des entretiens avec des acteurs de notre groupe d'étude qui ont vécu la période Chabiba, effectués par nous-mêmes ou bien par d'autres chercheurs intéressés par la question (en particulier, Bilal Talidi [2008]), des documents internes produits par ce groupe pour documenter différents points de sa trajectoire et des publications de Mémoires (principalement celles d'Abdelkrim Mouti' [2013]). Par ailleurs, nous renforçons notre analyse par des études portant sur la question (Tozy [1999], Lamchichi [1988], Darif [1999], Zeghal [2003, 2005], Ben Elmoustapha [2008], Belal [2012]).¹¹¹.

SECTION I. AU DÉBUT, IL Y AVAIT ABDELKRIM MOUTI'

Retracer les origines de l'islamisme marocain implique de reconstruire l'historiographie d'un groupe, le Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba) et d'un homme, Abdelkrim Mouti', fondateur et chef du groupe. Le parcours et le destin de la Chabiba et de Mouti' étaient et sont encore si interdépendants qu'il est devenu difficile de les distinguer. Ainsi, explique Haoues Seniguer dans sa thèse de doctorat sur l'islamisme marocain [2012].¹¹² « Mouti' était la Chabiba et la Chabiba était Mouti'; les deux étant étroitement

¹¹¹ Nous démontrerons l'apport de notre thèse à ce niveau dans la section prochaine.

¹¹² La thèse de Haoues Seniguer intitulée *Genèse et reconfigurations de l'islamisme marocain itinéraire d'activistes de la Jeunesse islamique au Parti de la Justice et du Développement/Mouvement Unicité et Réforme (1969-2008)* et soutenu sous la direction de Mohamed Cherif Ferjani à l'Université de Lumières, Lyon 2 en 2012. Cette thèse incarne un des travaux académiques les plus récents au sujet de l'islamisme marocain et de notre groupe d'étude en particulier. L'importance de ce travail est surtout historique. L'auteur reconstitue en fait l'histoire de groupe étudié en référence aux itinéraires personnels de ses acteurs. En ce qui concerne notre thèse, elle s'intéresse davantage à la reconstitution et l'analyse de l'itinéraire idéologique du groupe étudié. Ainsi, la reconstitution historique ne représente dans le cas de notre thèse qu'une introduction permettant de mieux comprendre et situer les modes de pensée et d'agir produit et évolué dans le cadre de

associés et se confondant souvent » (Seniguer, p, 320). Depuis les premiers écrits autour de l'islamisme marocain, de nombreux chercheurs ont tenté de reconstruire l'historiographie de l'homme et de son groupe (Tozy [1984]), Lamchichi [1984], Burgat [1984], Elahmadi [1998], Zeghal [2005], Ben Elmoustapha [2008], Belal [2012], Seniguer [2012].

Cependant, toutes ces tentatives se sont heurtées à une même difficulté, soit une rareté documentaire qui respectait la logique d'un groupe qui œuvrait dans la clandestinité, et des versions des faits contradictoires provenant d'acteurs, qui ont vécu la période de l'existence organisationnelle de Chabiba au Maroc (1969-1981) et s'y sont mêlés d'une manière ou d'une autre. Néanmoins, ils se situent généralement dans une lignée politique et idéologique opposée à celle de Mouti' et de son groupe. Citons ici en particulier les acteurs des organisations de la gauche des années soixante-dix qui incarnaient les adversaires/ennemis jurés des acteurs de la Chabiba dans les collèges et sur les campus universitaires de cette période.¹¹³ De plus, soulignons la présence des acteurs d'appareils de sécurité chargés de suivre et de contrecarrer les activités de ce groupe pendant cette période.¹¹⁴ ainsi que des acteurs islamistes qui ont rompu depuis le début des années quatre-vingt avec Mouti' et la Chabiba et se sont investis dans un parcours d'intégration politique au sein du régime marocain (principalement, les acteurs du PJD\MUR).¹¹⁵

Parmi ces témoignages est absent celui d'Abdelkrim Mouti' lui-même. Jusqu'à 2013, le seul texte présentant une partie de la version officielle de la Chabiba et de son chef est un document publié en arabe et en français en 1979, intitulé *Complot contre le Mouvement de la jeunesse islamique Marocaine : L'affaire Benjelloun et les accusations intentionnées contre la Jeunesse Islamique Marocaine* (disponible sur le site Internet de la Chabiba.¹¹⁶). Ce document d'une trentaine de pages présente quelques détails partiels concernant les circonstances de l'émergence de la Chabiba en fin des années soixante et la biographie de

notre groupe d'étude. Par ailleurs, le corpus de notre recherche s'étend jusqu'à l'an 2011 et intègre par conséquent le moment le plus retentissant de l'histoire de ce groupe à savoir son arrivé au pouvoir dans le contexte du printemps arabe.

¹¹³ Ceux-ci accusent la Chabiba et ses acteurs de pratiquer la violence contre les militants de la gauche dans les collèges et les campus universitaires de l'époque et surtout d'être impliqués dans l'assassinat du grand leader gauchiste Omar Benjelloun.

¹¹⁴ La version des agents de sécurité qui ont été interrogés par des médias est proche de celle de la gauche, elle confirme la thèse de l'instrumentalisation de la Chabiba de la part du régime politique pour affronter la gauche. Citons par exemple, les déclarations de l'Agent Ahmed Boukhari sur l'affaire Benjelloun (Maroc hebdo, 2001)

¹¹⁵ Les versions des acteurs du PJD qui ont vécu la période la Chabiba avec Mouti' sont contradictoires, mais décrédibilisent dans l'ensemble la figure du chef de la Chabiba Abdelkrim Mouti'.

¹¹⁶ www.achabibah.com, consulté le 12 janvier 2012.

son chef Abdelkrim Mouti'. Mais en général il tente d'innocenter le groupe et son chef de l'assassinat du leader socialiste Omar Benjelloun.¹¹⁷ Aux débuts des années 2000, vient s'ajouter à ce document un site Internet créé par des activistes de la Chabiba en Europe au nom de leur groupe.¹¹⁸ La brève biographie de Mouti' publiée sur ce site représente une source précieuse des écrits les plus récents qui tentent de formuler une historiographie de la personne du parrain de l'islamisme marocain (Belal [2012], Seniguer [2012] et d'autres).

Étant sous le contrôle du régime de Kaddafi en Libye depuis 1980, Mouti' n'a jamais étalé sa version complète des faits ni même présenté les éléments complets de son autobiographie.¹¹⁹ Cependant, le « Printemps arabe » vient changer la donne. Au début de la révolution libyenne qui a débouché sur la chute du régime de Kaddafi (2011), Mouti' quitta la Libye et s'installa à Londres en tant que réfugié politique. À l'âge de 78 ans et largement dépassé par les événements, en particulier au Maroc où la deuxième génération de son groupe qui a investi dans un parcours d'intégration politique au sein du régime marocain est déjà au pouvoir gouvernemental au Maroc depuis 2011, le parrain de l'islamisme marocain s'investit dans une campagne de divulgation du non-dit dans son histoire personnelle et de celle de son groupe.

En mars 2013, il publie sur le site de la Chabiba ses mémoires personnelles, *De la mémoire de l'action islamique au Maroc : Mémoires du chikh Abdelkrim Mouti' Hamdaoui, fondateur du courant islamique marocain et guide du mouvement islamique marocain* (en arabe). Quelques mois plus tard (juin 2013), il enregistre avec la chaîne de télévision arabophone *al-hiwar* (le dialogue) (émission *mouraja'ate* [révisions]) dont le siège est à Londres, une série de huit épisodes qui traitent de sa biographie et de l'histoire complète de son groupe. Les mémoires de Mouti' et ses entretiens avec la chaîne de télévision *al-hiwar* fournissent des données intéressantes permettant de remplir beaucoup de cases vides dans l'histoire de la Chabiba et de son fondateur et chef historique et, par-delà dans l'histoire de l'islamisme marocain dans sa globalité. Ajoutées à des données de première main (nos entretiens avec les acteurs du PJD et du MUR et notre travail documentaire au Maroc) et de seconde main (des entretiens et des données rassemblées par d'autres chercheurs qui ont

¹¹⁷ Nous reviendrons plus en détail sur cet incident qui représente un fait déterminant dans l'histoire de la Chabiba.

¹¹⁸ Nous avons présenté des détails sur ce site lors de la présentation du corpus d'analyse de cette thèse dans le chapitre précédent.

¹¹⁹ Mouti' affirme dans ses mémoires que son séjour en Libye relevait de la résidence surveillée.

travaillé sur la question¹²⁰), les informations divulguées par le chef de la Chabiba fournissent un corpus pertinent pour reconstituer une historiographie équilibrée de l'homme et du groupe. Commençons par l'homme. Qui est Abdelkrim Mouti'?

I. ABDELKRIM MOUTI' : LE PARRAIN

Abdelkrim Mouti' El-Hamdaoui est né le 25 novembre 1935 à *Az-Zaouia At-Taghiyya* près de la ville de Ben Ahmad (80 km à l'est de Casablanca) dans une famille paysanne modeste, mais qui gère, de génération en génération, une zaouïa (marabout)¹²¹ d'apprentissage du Coran et d'enseignement religieux traditionnel. Historiquement, les élèves des zaouïas se voyaient offrir la possibilité de deux parcours qui se distinguent selon les compétences des élèves et les capacités financières de leurs familles. Ainsi, après avoir appris le Coran et les bases de la connaissance religieuse islamique (*les mutoun*) (en général à l'âge de 15 à 18 ans), les plus brillants et nantis de ces élèves vont dans les universités religieuses (en particulier Al-Quaraouiyine à Fès et Ben Youssef à Marrakech) pour devenir, suite à un long parcours d'étude (environ 12 ans d'étude), des oulémas¹²². Les autres, en particulier ceux dont les familles ne disposant pas de ressources nécessaires pour les faire installer dans les grandes villes qui englobent les universités religieuses, s'intègrent professionnellement comme des imams qui dirigent les prières et gèrent les petites mosquées particulièrement dans les villages.

Pourtant, quand l'enfant Abdelkrim Mouti' termine son éducation religieuse de base sous la supervision directe de son père à l'âge de 12 ans (vers 1947), le Maroc était en train de changer profondément. L'administration française avait installé des écoles modernes dirigées par des Français, mais acceptait sous quelques conditions les enfants des Marocains. En contrepartie, le mouvement nationaliste instaurait dans les grandes villes du Maroc une chaîne d'écoles privées qui adoptaient des méthodes plus modernes par rapport

¹²⁰ Nous citons en particulier les entretiens effectués par Bilal Talidi avec des leaders du PJD et de MUR et publiés dans son ouvrage de quatre tomes : *Mémoire du mouvement islamique au Maroc*.

¹²¹ D'après le récit de Mouti', la zaouïa fut fondée par son cinquième arrière-grand-père Ahmed Taghi d'où vient son nom *Az-Zaouia At-Taghiyya*.

¹²² Pour plus d'information à ce sujet, voir : Mouhtadi [2003].

aux écoles coraniques, mais en privilégiant la langue arabe et en inculquant aux élèves la culture nationaliste marocaine¹²³.

Bien que responsable d'une école coranique et membre de *hizb l'istiqlal* (le parti de l'indépendance)¹²⁴ qui orchestrait la bataille pour l'indépendance du Maroc, le père de Mouti' décida d'inscrire son fils dans une école française. D'après Mouti', ce choix ne contredisait en rien les convictions religieuses et nationalistes de son père. Ainsi, avant de le conduire à l'école française pour la première fois, le père récita à son fils un hadith du prophète légitimant si ce n'est valorisant l'apprentissage des langues étrangères : « *celui qui apprend la langue d'un peuple n'aura pas à le craindre* »¹²⁵, dit le père en référence au prophète de l'islam (entretien de Mouti' avec la chaîne *Al-hiwar*, juin 2013). Pourtant, l'expérience de l'enfant Mouti' de 12 ans à l'école française fut un échec total. Cette expérience que Mouti' raconte dans son récit sur un ton anecdotique explicite symboliquement le lien que tissera le prochain leader islamiste avec la langue et la culture françaises.

Pour ce qui est de l'anecdote, Mouti' rapporte que son apprentissage de la langue française n'a pas franchi la barre de deux phrases. Entrant en classe pour la première fois, l'enfant avait rendez-vous avec sa première leçon en français. La maitresse française demanda ainsi à son nouvel élève de répéter derrière elle plusieurs fois : « Ouvre la porte! Ferme la porte! » Voulant s'assurer que l'élève avait bien compris la leçon, la maitresse lui demanda de mettre les deux phrases en exécution. L'enfant ouvrit lentement la porte, sortit de la classe, claqua la porte derrière lui et prit la fuite. Ce fut la première et la dernière fois qu'Abdelkrim Mouti' fréquenta une école française. Fermant la porte de la classe française derrière lui, l'enfant Mouti' ferma à jamais la possibilité de négocier avec la culture française. Durant son parcours académique postérieur, il réalisa un bon cheminement scolaire¹²⁶ et obtint beaucoup de diplômes, mais sa formation et sa culture demeurèrent exclusivement arabophones.

Devant le refus de l'enfant de retourner à l'école française, le père décida de l'inscrire cette fois-ci dans une des écoles privées du mouvement nationaliste. Abdelkrim Mouti' quitta

¹²³ Pour plus d'information à ce sujet, voir : Jabri [2003].

¹²⁴ Dans son récit, Mouti' affirme que sa famille a rejoint le parti de l'indépendance dès sa formation en 1944.

¹²⁵ Notre traduction de l'arabe :

من تعلم لغة قوم سلم شرهم

¹²⁶ Nous présenterons ce cheminement en détails plus bas.

alors la zaouïa de sa famille et son village natal pour la première fois et s'installa chez des parents à Casablanca où commença un nouveau chapitre de sa vie. Son séjour dans la grande métropole coloniale à la fin des années quarante et ses études dans une école fondée par le mouvement nationaliste le fera croiser la création des premières cellules de la résistance nationale armée, dont le volet politique remontait aux années 1930. En 1952, il participa, selon son récit, à la création de la fameuse organisation de résistance armée *Le croissant noir* dont la mission fût de s'attaquer aux soldats et aux intérêts français à Casablanca (*ibid.*)¹²⁷. Après avoir terminé ses études secondaires, le jeune Mouti' réussit l'examen d'entrée à l'école de formation des enseignants de Marrakech (enseignement primaire). Il quitta alors Casablanca pour aller s'installer à Marrakech.

Contrairement à Casablanca qui représentait une métropole coloniale, Marrakech était une ville ancestrale de l'histoire du Maroc. Elle comptait une des universités religieuses les plus prestigieuses de ce pays, l'Université Ibn Youssef. Une fois à Marrakech, Mouti' choisit de reprendre de nouveau l'enseignement religieux. À côté de ses études à l'école des enseignants, il s'inscrivit à des cours du soir à l'Université religieuse Ben Youssef (*ibid.*). Était-il question d'un retour vers le religieux alors qu'il avait largement investi dans un enseignement séculier? Rien ne le prouve. Mouti' explique dans ses entretiens avec la chaîne *Al-hiwar* s'être rendu à l'Université religieuse uniquement pour profiter du logement gratuit que cette Université mettait à la disposition de ses étudiants. Les faits postérieurs de sa biographie semblent confirmer cette explication. Mouti' quitta ainsi l'université religieuse de Marrakech dès qu'il eut terminé son diplôme de l'école de formation des enseignants et sans avoir terminé la formation religieuse qui aurait fait de lui un '*alim* (docteur de la loi).

Par ailleurs, le séjour de Mouti' à Marrakech coïncida avec l'apogée de l'action nationaliste armée contre la colonisation française, plus précisément pendant la période d'exil du sultan Mohamed Ben Youssef (1953-1955). Les cellules de cette action couvraient le Maroc de part en part. Mouti' intégra ainsi le groupe de Houmane El-Fatwaki à Marrakech et participa activement aux activités armées de ce groupe ciblant les représentants français et

¹²⁷ Sur le site de la Chabiba, se trouvent publier des documents officiels et des témoignages confirmant l'intégration de Mouti' au sein de la résistance armée.

marocains de la colonisation française dans cette ville. Il fût arrêté plusieurs fois, mais relâché à chaque fois pour manque de preuves contre lui (Mouti' [2013], pp. 74-76)¹²⁸.

Diplômé en enseignement, Mouti' quitta Marrakech pour s'installer à Ben Slimane (60 km de Casablanca) où il entama sa carrière d'enseignant dans une école professionnelle (1955), mais sans toutefois renoncer à sa lutte contre la colonisation française. Rapidement, il forma une organisation scoute qu'il baptisa *Mounadamate al-qachfiya al-islamiya* (Organisation de Scoutisme Islamique). D'après le récit de Mouti', cette organisation n'était en réalité qu'une couverture d'une armée de libération qu'il voulait former avec ses élèves. Cependant, la bataille de l'indépendance du Maroc arriva à terme avant que Mouti' n'eût terminé la préparation de son armée (entretien de Mouti' avec la chaîne *Al-Hiwar*). À la fin de l'année 1955, la France permit au sultan exilé Mohamed Ben Youssef de retourner au Maroc. Quelques mois plus tard, l'accord du protectorat signé en 1912 est annulé suite aux négociations d'Aix-les-Bains (1956).

Le Maroc est indépendant, Mouti' met alors un terme à son projet de former une armée de libération dans la ville de Ben Slimane. Quelques études qui ont repris les propos de cette période de la vie de Mouti' de sa brève biographie publiée sur le site de son groupe trouvent dans la fin précoce de ce projet une source de frustration qui explique en partie ce que deviendra Mouti' à partir des années soixante-dix (Belal [2012], Seniguer, [2012]). Ainsi, explique Youssef Belal dans *Le Chikh et le calife* [2012], l'avortement précoce du projet de Mouti' ne lui a pas permis de « donner la preuve de ses talents de chef militaire » (p. 115). C'est ainsi qu'il va garder, lors de son expérience islamiste avec la Chabiba « un attrait pour les organisations paramilitaires et une nostalgie de l'action clandestine » (*ibid.*). Dans cette même perspective, Haoues Seniguer estime que ce fait explique « une fois fondés la Jeunesse islamique, le choix d'opter pour la clandestinité, voire l'action violente ou armée, d'une part, en mémoire de la lutte armée anticolonialiste, et d'autre part, pour ressusciter le projet militaire qu'il porta durant la colonisation, et qui a précisément avorté » (p. 315). Qu'importe, à partir de 1956, une nouvelle histoire s'annonça tant pour Abdelkrim Mouti' que pour le Maroc dans son ensemble.

¹²⁸ Des témoignages des amis d'arme de Mouti' confirment la participation active de Mouti' dans la cellule de Houmane Fatwaki à Marrakech. L'on trouve quelques-uns de ces témoignages sur le site de la Chabiba notamment celui de Habib Rahmani Mahfoudi qui était l'homme numéro 2 de cette cellule après Houmane Fatwaki (arrêté et exécuté par les Français en 1955).

Abdelkrim Mouti' a 26 ans quand le Maroc devient indépendant. Il est jeune, certes, mais il possède tout ce qu'il faut pour se forger une carrière hors du commun tant au niveau professionnel qu'au niveau politique : un diplôme en enseignement lui a permis de se rallier à l'État (fonctionnaire) et un capital symbolique issu de son passé militant au sein de la résistance armée et de son appartenance spontanée après l'indépendance au *Hizb L'Istiqlal* (Parti de l'indépendance), héritier du mouvement nationaliste et parti politique le plus influent dans le Maroc du début de l'indépendance. Mouti' investit pertinemment ce capital symbolique sur le plan professionnel. Au bout de quelques années seulement, il arrive à occuper des fonctions très prestigieuses dans le domaine de l'enseignement. Il est en 1961 inspecteur principal de l'enseignement de la langue arabe et président de la division éducative de la grande région de Casablanca à partir de 1964, un poste qui permet au jeune Mouti' de 29 ans d'avoir un pouvoir administratif sur des centaines d'enseignants de cette grande et influente région du Maroc. Subséquemment, nous expliquerons à travers l'analyse des dires de Mouti' lui-même comment ce poste lui a permis de former très facilement les premières cellules de son groupe islamiste à Casablanca au début des années soixante-dix dont les membres étaient principalement des enseignants et des élèves.

Curieusement, Mouti' ne démontre pas d'intérêt considérable vis-à-vis l'action politique directe pendant la période s'étalant de 1956 à 1969. Nous n'en trouvons en fait aucune trace d'un activisme politique notable durant son appartenance au parti de l'indépendance (1956-1959). Par ailleurs, quand ce parti connut sa fameuse scission qui engendra la formation du grand parti de la gauche l'Union Nationale des Forces populaires (UNFP) sous le leadership de la figure de proue de la gauche marocaine Mehdi Ben Barka (1959), Mouti' rejoint le nouveau parti, mais sans véritable présence politique. Ses fonctions au sein du parti furent plutôt d'ordre administratif lié avec son domaine de travail et de spécialité (l'éducation et l'enseignement). Il fut ainsi président de la Commission de l'Enseignement au sein de l'UNFP. À partir de 1965, le lien de Mouti' avec ce grand parti de gauche arrive presque à terme, il se limite à l'organisation syndicale. Il est membre fondateur du syndicat national de l'enseignement fondé à l'initiative de ce parti et plus tard secrétaire du syndicat des inspecteurs de l'enseignement (1968).

La période s'étendant de 1965 à 1969 s'avère charnière dans la formulation de ce que deviendra Abdelkrim Mouti' dans les années soixante-dix. Seule une compréhension approfondie de cette période de la vie de Mouti' peut expliquer pourquoi un jeune au début

de la trentaine qui a une carrière professionnelle prestigieuse et des responsabilités importantes au sein d'un grand parti de gauche décide de former un groupe islamiste. Une chose est certaine, la transformation n'est pas subite, Mouti' affirme dans ses entretiens avec la chaîne Al-Hiwar avoir informé ses camarades de Parti de l'Union Nationale des Forces populaires de sa décision de quitter le cadre politique en 1965, mais son activisme islamiste ne commença réellement qu'en 1969. Pour justifier sa décision de quitter le parti, Mouti' déclare vouloir tout simplement se consacrer à l'éducation de ses enfants et à l'accroissement de ses connaissances scientifiques (Mouti', p. 68). Que s'est-il passé entre les deux dates? S'agissait-il d'une période de réflexion déclenchée en réponse à une crise spirituelle/existentielle?

Du point de vue sociologique, la tranche d'âge de Mouti' (début de la trentaine) et sa culture hétérogène où l'islam populaire de la zaouïa de son père et de sa formation religieuse de base cohabite avec le réformisme islamique du parti *l'Istiqlal* d'Allal Al-Fassi et le socialisme de l'UNFP de Ben Barka. Ces éléments pourraient rendre crédible la thèse d'une crise spirituelle/existentielle. Par ailleurs, les témoignages récents de Mouti' dévoilent des éléments méconnus de sa biographie lesquels soutiennent davantage cette thèse. Selon son récit rapporté à l'émission télévisée *Mouraja'ate* sur la chaîne arabophone *al-hiwar*, sa distanciation avec la politique s'est accompagnée d'une ouverture à l'écriture littéraire. Entre 1965 et 1968, Mouti' publia une trilogie constituée de trois nouvelles intitulées respectivement, *At-Tahaddi* (Le Défi), *As-Sira* » (Le Conflit) et finalement *Al-Mouwajaha* (La Confrontation).

La première des trois nouvelles fut publiée dans un magazine prestigieux de la littérature arabe de l'époque intitulé *Al-Adab* (les Lettres) et édité au Liban par une figure de proue de la culture arabe des années soixante-dix, Souhail Idriss¹²⁹ (*ibid.*). Ce magazine avait une tradition consistant à faire passer les matières de chaque numéro entre les mains d'un grand philosophe égyptien de l'époque, Zaki Najib Mahmoud¹³⁰, pour qu'il écrive de brefs commentaires sur celles qui attiraient son attention. Curieusement, la nouvelle de Mouti' attira l'attention du grand philosophe, il l'interpréta en écrivant que ce texte reflétait un

¹²⁹ Souhail Idriss (1925-2008), intellectuel, critique et auteur libanais titulaire d'un doctorat en littérature de la Sorbonne (1953), fondateur du magazine *Al-Adab* (les lettres) au Liban et auteur de plusieurs ouvrages littéraires et critiques dont son roman *le Quartier latin* [1953].

¹³⁰ Zaki Najib Mahmoud (1905-1993), un des plus importants philosophes contemporains du monde arabe. Il a obtenu son doctorat en philosophie de l'Université de Londres en 1947. Auteur de plusieurs ouvrages de philosophie et de littérature.

souci existentiel exprimé dans une langue arabe très traditionnelle (*ibid.*). Le philosophe aurait-il bien saisi le message de Mouti'?

Une cinquantaine d'années plus tard (2013), le parrain de l'islamisme marocain a finalement l'occasion d'expliquer ce qu'il voulait transmettre à travers ses trois nouvelles. Dans l'émission télévisée *mouraja'ate* (révisions) [2013], il explique que ces nouvelles exprimaient la crise et la perturbation religieuse, intellectuelle et émotionnelle qui dominaient les jeunes Marocains des années soixante, plus particulièrement, ceux qu'il a côtoyés au sein l'UNFP, le grand parti de la gauche marocaine de l'époque auquel il appartenait. Mouti' ne faisait-il pas partie de ces jeunes Marocains perturbés? N'était-il pas lui aussi un jeune de l'UNFP? En d'autres termes, les nouvelles de Mouti' n'exprimaient-elles pas sa propre crise et perturbation religieuse, intellectuelle et émotionnelle, ou bien tout simplement une crise existentielle, si nous croyons à l'interprétation du philosophe Zaki Najib Mahmoud? Quoi qu'il en soit, Mouti' semble avoir trouvé une réponse à sa crise. Sa biographie de l'époque témoigne d'un retour au religieux non seulement sur le plan individuel et spirituel, mais aussi sur le plan collectif, organisé et militant. Selon son récit, il décida à partir de 1967 de fonder un groupe islamique (*ibid.*). Pourtant, ni la crise ni la réponse formulée à cette crise n'expliquent la transformation, il reste ainsi à expliquer comment cette transformation a eu lieu et pourquoi Mouti' décida de devenir islamiste.

Sur le plan sociohistorique, il serait difficile de ne pas penser à deux événements majeurs de la période de retraite politique de Mouti' (1965-1969). Le premier est la défaite des troupes militaires arabes sous la direction de Nasser devant Israël, défaite qui signifia la chute du projet politique panarabiste à tendance gauchiste. Tel que nous l'avons exposé dans le cadre théorique de cette thèse, bon nombre de grands spécialistes de l'islamisme, dont Gille Kepel [1993] et François Burgat [1988] confèrent à cette défaite une grande importance dans l'émergence de la vague islamiste des années soixante-dix un peu partout dans le monde islamique. Est-ce ainsi un simple hasard que la décision de Mouti' de fonder un groupe islamiste soit prise en 1967? Le deuxième événement s'inscrit également dans le contexte égyptien des années soixante, mais dans une dimension plus spécifique. À ce moment précis, le conflit entre Nasser et les Frères musulmans atteint son apogée quand le régime égyptien exécute de nombreux leaders de ce groupe y compris le théoricien de référence Sayyed Qutb (1966).

Sayyed Qutb, avant de se faire exécuter, avait formulé un corpus idéologique non seulement pour le groupe des Frères musulmans, mais pour l'islamisme dans sa globalité. Il avait publié en 1965, alors qu'il était en prison son fameux ouvrage *Ma'alim Fi At-Tariq* (Jalons sur le chemin), lequel deviendra la constitution idéologique et organisationnelle d'une grande partie de l'islamisme jusqu'à nos jours.¹³¹ L'ouvrage de Sayyed Qutb fut publié et distribué au Maroc pendant cette même période à l'initiative d'Allal Al-Fassi, leader du parti de l'indépendance. Un livre comme *Jalons sur le chemin* ne passerait pas inaperçu auprès d'un jeune de culture islamique qui traversait une crise spirituelle/existentielle. Dans ses entretiens avec la chaîne *al-hiwar*, Mouti' confirme avoir lu l'ouvrage de Sayyed Qutb dès qu'il est sorti au Maroc (1965), mais évite de conférer à cet ouvrage une influence considérable sur son cheminement. À l'inverse, le leader islamiste choisit d'attribuer à la transformation de son cheminement vers l'islamisme la forme d'une « révélation ».

Cette « révélation » a eu lieu, raconte Mouti' en 1967 lorsqu'il se fait inviter en compagnie de ses amis, des anciens de l'action nationaliste, à une soirée chez un grand notable de Casablanca. Étaient présents de grands hommes d'État marocains de l'époque, notamment des personnes du ministère de l'Intérieur et de la Justice (*ibid.*). Toujours selon le récit de Mouti', c'est seulement à la fin de cette soirée qu'il a eu l'idée d'embrasser l'islam militant. Pour expliquer cette conviction/révélation, Mouti' fait recours à une analyse à la fois socioéconomique et éthique. Concernant le niveau économique, il rapporte avoir été très choqué du luxe et de l'extravagance dans lesquels vivait ses hôtes à tel point qu'il s'est demandé si cela se passait véritablement au Maroc (*ibid.*). Pour ce qui est de l'éthique, Mouti' rapporte qu'après le dîner, il s'est fait surprendre par un groupe de *chikhate*¹³² qui ont surgi dans la salle en compagnie de serveurs et qui ont commencé à distribuer des bouteilles d'alcool sur les tables. Sous le choc, il quitta le château de son hôte avec une conviction profonde de la nécessité « d'affronter le mal par l'islam », rapporte-t-il (*ibid.*).

Paradoxalement, Mouti' bien qu'il évite de confirmer l'influence de Sayyed Qutb et de son fameux ouvrage *Jalon sur le chemin* dans sa transformation vers l'islamisme, il ne peut y échapper, lorsqu'il explique sa révélation, du cadre conceptuel de l'idéologue égyptien. « *J'ai décidé d'affronter le mal, là où il se trouve par l'islam* », « *j'ai découvert qu'il n'y a*

¹³¹ Voir à ce propos, Kepel [1984] et Roy [1995].

¹³² Nomination péjorative attribuée aux chanteuses et danseuses populaires au Maroc.

aucune possibilité de réconciliation entre le bien (l'islam) et le mal ». « *C'était comme si j'étais sorti de la jahiliyya* [un concept cher à Sayyed Qutb, signifiant Barbarie de la période antéislamique] *et que j'étais entré dans l'islam* » (*ibid.*)¹³³.

Dans cette perspective générale, quelques spécialistes de l'islamisme marocain se sont intéressés à l'idée de développer une thèse soutenant le lien entre Abdelkrim Mouti' et Sayyed Qutb qui dépasse l'influence idéologique du premier à travers ses écrits et sa biographie sur le second, et ce, vers une similarité de cheminements et de biographies. Dans son ouvrage *Les islamistes marocains* [1999], le politologue marocain Mohamed Darif livre une comparaison pertinente entre la biographie des deux figures, et cela selon quatre éléments. Premièrement, Sayyed Qutb était membre dans les années quarante du parti Wafd, héritier de l'action nationaliste égyptienne contre la colonisation britannique comme Abdelkrim Mouti' était membre de l'UNFP dans les années soixante. Deuxièmement, Sayed Qutb s'est converti à l'islam militant (*haraki*) et a fondé une organisation clandestine au sein du groupe des Frères musulmans dans les années cinquante, alors que Mouti' a emprunté le même chemin à la fin des années soixante en fondant la Chabiba au Maroc. Troisièmement, les deux hommes ont qualifié les régimes politiques de leurs pays de *jahiliyya* (barbarie de la période antéislamique). Quatrièmement, les deux hommes ont été condamnés à mort par les régimes de leurs pays, Sayyed Qutb a été exécuté en 1966, mais pas Mouti' (Darif [2001], p. 24).

Dans sa thèse de doctorat sur l'islamisme marocain [2012], Haoues Seniguer enrichit les conclusions ressortant de la comparaison effectuée par Darif par d'autres éléments de nature sociologique. Ainsi, explique-t-il :

Nous pourrions néanmoins ajouter, en guise de compléments socio-biographiques, que les deux hommes ont à la fois fréquenté les bancs des écoles gouvernementales et coraniques. Tous deux furent fonctionnaires de l'Éducation nationale, obtenant le grade d'inspecteur. Ils étaient, aussi bien l'un et l'autre, tout à fait intégrés socialement. Leurs ressorts militants et idéologiques, ainsi que la radicalité de leurs discours, ne sauraient être, par conséquent, ramenés aux seuls déterminants socioéconomiques. Ainsi, l'engagement islamiste ne répond pas, ou pas seulement, à des frustrations d'ordre matériel. (p. 324).

¹³³ Ces expressions ont des équivalents pertinents dans l'ouvrage de Sayyed Qutb.

Les témoignages récents de Mouti' nous fournissent d'autres éléments permettant d'appuyer la thèse de la similarité entre la biographie de Sayyed Qutb et celle d'Abdelkrim Mouti'. Ainsi, nous constatons que, comme Mouti' dans sa trilogie littéraire (*Le Défi, Le Conflit, La Confrontation*), Sayyed Qutb a exercé l'écriture littéraire avant sa conversion à l'islamisme avec un sens autobiographique. Il fut ainsi l'auteur de plusieurs textes dont sa biographie, *Un enfant de la campagne* [1945] et son roman *Épines* [1947]. Plus encore, les deux hommes ont flirté, bien qu'avec beaucoup de méfiance, avec la pensée socialiste. Sayyed Qutb à travers son fameux ouvrage *la Justice sociale en islam* [1954] qui incarne une lecture socialiste de l'islam et Mouti' à travers son appartenance à un parti d'idéologie socialiste (L'UNFP). Par ailleurs, l'explication de l'engagement islamiste de Mouti' par une sorte de révélation que celui-ci a eue lors du dîner chez son hôte fortuné trouve des éléments semblables dans la biographie de Sayyed Qutb, mais dans des circonstances diamétralement opposées.

Alors qu'il était connu comme enseignant, intellectuel, journaliste, auteur et critique, Sayyed Qutb s'installa en 1949 aux États-Unis. Il fut chargé par le ministère de l'Enseignement égyptien de l'époque d'étudier les méthodes scolaires américaines. Dès son retour en Égypte en 1950, il intégra le groupe des Frères musulmans et s'engagea dans le militantisme islamiste. L'explication du tournant qui a changé le destin de Sayyed Qutb et de sa vision du monde se situe certainement dans son séjour aux États-Unis. Que s'est-il passé pour que cet intellectuel passionné de littérature et formé dans une école moderne (la maison des sciences) décide de réagir dans le cadre de l'islam militant?

Les seules traces du séjour de Sayyed Qutb aux États-Unis demeurent les lettres qu'il a rédigées à ses amis ou a publiées dans des journaux égyptiens de l'époque, lettres contenant sa description et ses remarques sur l'Amérique, « ce chantier énorme et banal que l'on appelle le Nouveau Monde » (Qutb [1975], p.32). De ces lettres, qui seront rassemblées dans un livre portant le titre de *L'Amérique, une vision de l'intérieur sous l'optique de Sayyed Qutb* [1975], se dégagent un grand choc et une grande frustration à l'égard de la vie et de la société américaines. Dans une de celles-ci, Qutb écrit :

Les Américains ont atteint l'apogée de la matière, du progrès technique et de l'aisance matérielle. Ils ont dépassé les autres peuples dans ce domaine. Cependant, dans leurs sentiments, comportements, religiosité, relations sociales et familiales, goûts, traditions et pratiques, ils sont des gens archaïques, et ce au point de susciter la stupeur, l'étonnement, la surprise et la perplexité [...] Un

peuple qui a atteint le sommet du développement et d'évolution dans le domaine de la science et du travail, mais qui n'a pas encore dépassé les niveaux les plus bas de l'humanité lorsqu'il s'agit de la conscience et du comportement. Ce peuple est même inférieur à l'archaïsme sur quelques aspects de la conscience et du comportement (p. 34).¹³⁴

La transformation subite de Sayyed Qutb vers l'islamisme pendant son court séjour aux États-Unis (à peine quelques mois) situe ainsi son expérience dans un cadre proche d'une révélation qui l'a amené subitement à changer son cheminement et sa vision du monde. N'existe-t-il pas une similarité entre les deux révélations déclenchées par la confrontation à un monde nouveau et différent, qui heurte l'héritage éthique des deux personnes? La « révélation » dont parle Mouti' dans son récit à propos de la soirée qu'il a passée au château de son hôte fortuné n'est pas sans faire écho aux propos de Sayyed Qutb pendant son séjour aux États-Unis?

Sayyed Qutb appelait dans ses lettres les États-Unis « le Nouveau Monde », ce qui situe son séjour dans le cadre d'une exploration et de la découverte d'un monde nouveau et différent pour lui et pour sa culture. À son tour, Mouti' explicite clairement, lorsqu'il parle de sa révélation, que le contexte de son dîner chez son hôte fortuné était celui d'un monde nouveau qu'il explorait pour la première fois. « *Je suis un enfant de la campagne issue de la classe paysanne et je n'avais pas l'habitude de fréquenter les châteaux des riches* »... « *je me suis demandé si cela se passait véritablement au Maroc* », explique Mouti' (entretien de Mouti' avec la chaîne Al-Hiwar, 2013). Quoi qu'il en soit, si on se fie aux autobiographies des deux hommes, leur choc à l'égard d'un monde nouveau et perçu comme décadent qu'ils ont fréquenté à un moment charnière de leur vie aurait contribué, mais pas d'une manière singulière, à la transformation de leur vision du monde et de leur cheminement vers une direction différente, l'islamisme. Il est temps d'aborder la naissance de cet islamisme au Maroc à l'initiative de Mouti'. Nous présenterons la deuxième partie de la biographie de Mouti' à travers la reconstitution de l'histoire de son groupe.

¹³⁴ Notre traduction de l'arabe :

الأمريكيون بلغوا الذروة في المادة والتقدم العلمي والرفاهية المادية، والرخاء والتنظيم والترتيب. وقد سبقوا الدول الأخرى في هذا المجال. ولكنهم في المشاعر والسلوك، وفي التدين والعبادة، وفي العلاقات الاجتماعية والعائلية، وفي السياسة والاقتصاد، وفي الأدواق والعادات والممارسات... قوم بدائيون... بدائيون إلى درجة عجيبة، تثير الحيرة والعجب والدهشة والاستغراب... شعب يبلغ في عالم العلم والعمل قمة النمو والارتقاء، بينما هو في عالم الشعور والسلوك بدائي لم يفارق مدارج البشرية الأولى، بل أقل من بدائي في بعض نواحي الشعور والسلوك.

II. LA CHABIBA : NAISSANCE ET ÉVOLUTION (1969-1975)

Le grand tournant de la biographie de Mouti' à partir de 1965 représente une porte d'entrée pertinente pour reconstruire l'historiographie de la naissance du premier groupe islamiste au Maroc, le Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba). D'ailleurs, un des rares documents produits par ce mouvement à la fin des années soixante-dix, s'intitulant, *Complot contre la Chabiba*, soutient notre démarche :

C'est une chose acquise au public islamique marocain, ainsi qu'à l'extérieur, que le Mouvement de la jeunesse islamique fondé en 1969 par le frère Abdelkrim Mouti', est la source du renouveau islamique contemporain au Maroc.

Ce mouvement a pris naissance dans des conditions politiques, sociales et économiques caractérisées par des déviations doctrinales touchant la vie individuelle, sociale et familiale et les structures d'un État qui ne pratique pas les préceptes islamiques ainsi que d'autres facteurs :

1. La conscience profonde de l'époque qu'a eue le peuple marocain, la désillusion totale qu'a éprouvée le peuple quant à un retour vers des préceptes islamiques véridiques dans les instances de l'État et à l'égard d'une réforme prônée par les partis de l'opposition de gauche qui ont monopolisé toute action militante et ont promis aux masses l'avènement du paradis terrestre.

2. Une expérience profonde en matière d'action militante et de savoir révolutionnaire qu'avait acquise M. Abdelkarim Mouti', depuis son enfance. Sa famille qui a engagé des discussions intellectuelles, politiques et religieuses houleuses a milité contre la colonisation française [...]

3. La défaillance de tout mouvement de Renouveau islamique contemporain. Les mosquées étaient fréquentées par un petit nombre de vieillards, de malades et de soufistes. La jeunesse de la société, les hommes et les femmes, les enfants, filles et garçons, les étudiants et travailleurs, fréquentaient les cafés et les bars, travaillaient durement pour avoir un gain (licite ou illicite), ou rejoignaient les rangs des partis politiques laïques, tant de gauche que de droite, l'invocation à l'islam leur semblait être uniquement la tâche des soufistes, cela bornait les esprits, attardait la société et causait l'égarément, voire la perte de la foi (la Chabiba [1979])

La Chabiba incarne ainsi le fruit institutionnel et organisationnel de ce grand tournant dans la vie d'Abdelkrim Mouti'. Les facteurs que cite le document à l'égard du contexte de

naissance de ce groupe ne sont en fait que les conclusions issues de la période de retraite politique de Mouti' (1965-1969).

Par ailleurs, Mouti' possédait un capital symbolique convertible dans le domaine du militantisme politique ou religieux. Haoues Seniguer s'est penché sur l'analyse de l'importance de ce capital dans l'émergence de la Chabiba. Il explique ainsi que le statut social de Mouti', « et de surcroît une telle expérience politique, lui permit incontestablement de cumuler deux types de capitaux » (Haoues, p. 316). D'abord, « un capital socioéconomique en tant que fonctionnaire ou agent de l'État » (*ibid.*). Ensuite, « un capital militant » issu de « ses fonctions politiques, avec des passages, outre par le scoutisme anticolonialiste, au sein de l'Istiqlal, de l'UNFP, mais également au sein de toutes sortes d'autres organismes ou organisations, syndicales ou non, au sein desquels sa socialisation politique a pu se forger et s'affiner » (*ibid.*). Ces deux capitaux constituèrent, explique Seniguer, « assurément un stock important de dispositions sociales et de ressources potentiellement convertibles ou reconvertisibles, dans le futur, pour de nouvelles formes de mobilisations, au premier rang desquelles islamistes, dans le cadre de la Jeunesse islamique, dès 1969 » (*ibid.*). L'importance et l'efficacité de ce capital social se traduiront ainsi par l'aisance qui a accompagné la naissance de son groupe, et expansion rapide, d'abord au niveau de la région de Casablanca et plus tard au niveau de tout le Maroc.

Appuyant l'analyse de Seniguer [2012], nous estimons que le statut de Mouti' en tant qu'inspecteur principal et président de la section administrative de la grande région de Casablanca pendant les années soixante lui ont conféré deux avantages qui sont fort intéressants pour l'aboutissement d'un projet comme le sien. Premièrement, un accès facile et quotidien aux enseignants de cette région sous la couverture d'activités éducatives et administratives. Deuxièmement, un pouvoir administratif, professionnel, mais également moral et symbolique (vu son engagement militant armé sous la colonisation et politique et syndical sous l'indépendance) sur ces enseignants qui se comptaient par centaines. Dans ses entretiens récents, Mouti' se révèle remarquablement conscient de l'importance de son capital symbolique et de l'utilité de son investissement dans l'aboutissement de son projet. Ainsi, explique-t-il dans le cadre de l'un de ses entretiens avec la chaîne *Al-Hiwar* : « Mon statut était très bénéfique, les enseignants acceptaient chaleureusement mes invitations qui représentaient pour eux une occasion pour tisser un lien personnel avec un grand responsable du secteur de l'enseignement » (*ibid.*). Tel qu'il le rapporte dans son récit,

Mouti' profitait de ses visites aux écoles pour recruter les enseignants dont il jugeait le profil pertinent pour son projet (particulièrement les enseignants pratiquant sur le plan religieux). Ils les invitaient ainsi en groupe chez lui et les faisaient participer dans des cercles de discussion sur la situation générale du pays (entretien de Mouti', avec la chaîne *Al-Hiwar*, 2013).

Outre son capital symbolique, le contexte de la formation du premier groupe islamiste marocain permit à Mouti' d'investir le côté pratique de son capital militant qu'il avait cumulé pendant son expérience dans les cellules de la résistance armée à Casablanca et à Marrakech (1947-1955). Il adopta ainsi un processus de formation et une structuration d'organisation fortement similaire à celles utilisées pour former et organiser les cellules de la résistance nationalistes sous la colonisation. L'histoire de cette résistance tel qu'elle a été reprise par les témoins et les spécialistes du mouvement nationaliste armé au Maroc colonial atteste le passage par trois étapes de ce mouvement sur le plan du fonctionnement et de l'organisation.

Premièrement, la formation d'un noyau central élitiste au niveau de la ville de Casablanca, noyau qui représentera à l'avenir la direction nationale du mouvement. Deuxièmement, la généralisation de l'expérience au niveau de Casablanca en attribuant à chaque membre du noyau central la responsabilité de former et de gérer une cellule dans une région/quartier de la grande ville. Troisièmement, après s'être assuré du bon fonctionnement de ce système au niveau de Casablanca, viendra la période de la généralisation de ce système à la totalité des villes et des régions du Maroc. À ce niveau, on confie à des membres formés dans les cellules de Casablanca la mission d'aller s'installer sous différentes couvertures (étude, travail, regroupement familial) dans d'autres régions/ville du Maroc et d'entamer le recrutement de membres et la formation des cellules régionales du mouvement, et ce, selon le même fonctionnement de base appliqué à Casablanca.¹³⁵. Au niveau du mouvement de la résistance armée de la colonisation française, ce système permettra l'élaboration d'un groupe formulé sous forme d'une grappe liée au noyau central de base.

Selon son récit appuyé par d'autres témoignages de quelques anciens de la Chabiba qui ont vécu cette période (en particulier entretien de Nouredine Dakir avec Talidi, p.122), Abdelkrim Mouti' applique ce système à la lettre, mais en se concentrant principalement

¹³⁵ Pour plus d'informations au sujet de l'organisation de la résistance armée au Maroc, voir : Rabie [1992], Ghallab [1975].

sur le corps enseignant de Casablanca. Il recruta dans un premier temps (à partir de l'année 1969) environ 200 enseignants de la grande région de Casablanca, mais ce n'est qu'en 1970 qu'il annonça à ceux qui devinrent ses adeptes son projet de fonder un mouvement islamique. Dans un deuxième temps, il confia à chacun des membres de ce noyau central la responsabilité de former sa propre cellule à Casablanca, ce qui fonctionna parfaitement (entretien de Mouti' avec la chaîne *Al-Hiwar*, 2013).¹³⁶. Selon le récit de Mouti', la ville de Casablanca compta en 1973 plus de 200 cellules de son groupe (*ibid.*). Parce que les militants étaient tous enseignants, le terrain privilégié de recrutement des premiers adeptes de Mouti' fut leurs institutions scolaires/leurs élèves, et c'est ce qui explique, de notre point de vue, que les premières traces de l'activisme du groupe de Mouti' aient surgi dans les collèges de Casablanca. Dans un troisième temps, Mouti' passa à la dernière étape de la structuration de son groupe, celle de la généralisation de l'expérience de Casablanca à l'ensemble du Maroc.

Le fait que les premiers adeptes de la Chabiba étaient des élèves de collèges fournit à Mouti' une couverture pertinente pour la troisième étape de son projet. Il orienta ainsi les plus actifs parmi les élèves de son groupe à aller s'inscrire dans les universités d'autres villes et d'y créer des cellules du groupe (*ibid.*). Ce fait nous sera confirmé par un des jeunes de la Chabiba de l'époque et un grand leader du Parti de la justice et du développement d'aujourd'hui, Mohamed Yatim, dans le cadre des entretiens que nous avons effectués avec lui pendant nos séjours de recherche au Maroc. Bien que Casablanca abrite une des premières universités du Maroc, Yatim, après avoir terminé ses études collégiales à Casablanca en 1973, s'installa, sous la charge personnelle de Mouti', plutôt à Rabat pour étudier à l'université, et ce, principalement pour y former une cellule de la Chabiba. Deux ans plus tard, il reproduisit, avec d'autres étudiants adeptes de Mouti', la même expérience à l'université de Fès (notre entretien avec Mohamed Yatim, 2012).

Parallèlement à l'investissement des collèges et des campus universitaires, Mouti' créa une ouverture considérable sur les autres constituantes de la société marocaine. Il procéda ainsi à la formation d'une organisation ouvrière et une autre pour les femmes au sein de son groupe. Cependant, cette stratégie ne produisit pas de fruits considérables comme ce fut le cas dans le milieu de l'enseignement. Nous estimons ainsi que les milieux ouvriers largement encadrés par les syndicats socialistes résistèrent féroce­ment à la pénétration de

¹³⁶ Nous avons pu tester ces propos avec quelques-uns de nos interviewers comme Mohamed Yatim.

l'islamisme¹³⁷. Quant aux femmes, nous pensons que la nature conservatrice de la société marocaine de l'époque impliquant que le nombre de filles était très médiocre par rapport à celui des garçons dans les collèges et les campus universitaires, réduisit considérablement le terrain de recrutement féminin. Ainsi, la représentativité féminine n'était pas considérable au sein de la Chabiba. Les témoignages des acteurs qui ont vécu cette période rapportent que la première étudiante voilée ne surgira sur un campus universitaire qu'en 1979 (notre entretien avec Mohamed Hamdaoui)¹³⁸.

Par ailleurs pour offrir un cadre légitime aux activités de son groupe au niveau juridique, Mouti' fonda, à travers ses adeptes et en faisant jouer ses contacts privilégiés avec les agents de l'administration au niveau du Maroc issu du temps de la résistance, un ensemble d'associations culturelles et religieuses qui remplissent les normes exigées par la loi organisant les associations au Maroc (dahir/décret [1958])¹³⁹. Parmi les plus grandes de ces associations, l'une s'intitulait Association de la Jeunesse Islamique et était active à Casablanca à partir de 1972. On touche ici à une des principales zones d'ambiguïté dans l'histoire du premier groupe islamiste marocain. En effet, si l'Association de la Jeunesse Islamique n'est fondée qu'en 1972, dans quel cadre Mouti' et ses adeptes pendant la période antérieure (1969-1972) étaient-ils actifs? Si cette organisation de 1972 avait un cadre juridique légitime en tant qu'association fondée par la connaissance des autorités, pourquoi reproche-t-on à Mouti' et à ses adeptes de se livrer à un activisme politique clandestin et officieux?

Les chercheurs intéressés par la question rejoignent dans leur majorité les rapports sécuritaires posant que ce groupe avait une structure bicéphale constituée de deux divisions : une division civile, chargée de la prédication, et une seconde, secrète et paramilitaire. L'Association de la jeunesse islamique n'était donc que la couverture d'un groupe obscur et clandestin auquel on donne le nom de Mouvement de la jeunesse islamique (Zeghal [2005], Ben Elmoustapha [2008], Seniguer [2012]). Admettant partiellement cette explication, Mouti' fournit dans ses témoignages récents des informations supplémentaires sur la question. Il explique que lorsqu'il a annoncé à son

¹³⁷ L'entretien de Bilal Talidi avec Larbi Lazam dévoile beaucoup de détails sur le secteur ouvrier de la Chabiba. (Talidi, pp. 43-66).

¹³⁸ Selon le témoignage de Mohamed Hamdaoui dans son entretien avec Bilal Talidi, il s'agissait de Halima Bardii, étudiante à l'institut agronome de Rabat (entretien de Mohamed Hamdaoui avec Talidi, p.34). Nous reviendrons sur la question de la femme dans la deuxième partie de ce travail.

¹³⁹ Nous reviendrons plus en détail sur cette loi.

premier noyau d'enseignants de Casablanca son projet de fonder un mouvement islamique en 1969/1970, personne ne s'intéressa à la question de la dénomination. Mouti' et ses adeptes appelaient leur groupe tout simplement *al-haraka al-islamiyya* (le mouvement islamique)¹⁴⁰. Sa stratégie consistant à fonder un ensemble d'associations culturelles et prédicatives dont celle de la Jeunesse islamique n'était pas selon le récit de Mouti' seulement une couverture du groupe mère d'autant qu'il représentait un réseau organisé pour pénétrer et influencer la société marocaine (Entretien de Mouti' avec la chaîne *Al-Hiwar*, 2013). Mais pourquoi le mouvement en entier sera-t-il réduit plus tard à la dénomination de la Jeunesse islamique (la Chabiba) par les appareils sécuritaires, les journalistes, les chercheurs, Mouti' et ses acteurs eux-mêmes?

La réponse proposée par Mouti' à cette question est d'ordre conjoncturel. Selon son récit, jusqu'en 1975, son groupe n'était pas totalement reconnu et exploré par les appareils sécuritaires, mais c'est cette année-là que survint l'assassinat du leader socialiste Omar Benjelloun. Les autorités accusèrent le groupe de Mouti' d'en être le commanditaire, ce qui représenta le début de la fin de la Chabiba (*ibid.*). Pour réagir à cette situation, Mouti' explique qu'il était dans la nécessité de promulguer un manifeste repoussant les accusations formulées contre son groupe et sa personne, mais qu'il surgit un problème d'ordre juridique. Il fallait signer le manifeste au nom d'une organisation ayant un cadre juridique reconnu par l'État.

Pour faire face à ce problème, Mouti' et les membres de sa direction signèrent le manifeste au nom d'une des associations qu'ils contrôlaient. Ils choisirent alors l'Association de la Jeunesse Islamique parce qu'elle était la plus organisée et parce qu'elle siégeait à Casablanca (*ibid.*). Les appareils sécuritaires, en référence à ce manifeste, généralisèrent la dénomination de la Jeunesse Islamique au groupe dans son intégralité. Les médias reprirent la dénomination et tout le monde commença à parler de *qadiyyate ach -Chabiba al-islamiyya* (l'affaire de la Jeunesse Islamique). Cédant à cet état de fait, Mouti' et ses adeptes au Maroc adoptèrent la dénomination de la Jeunesse Islamique pour gérer leur affaire (*ibid.*). À partir de 1975, les manifestes de ce groupe sont promulgués au nom du Mouvement de la jeunesse islamique. En 1979, la direction exilée lance un petit livre en

¹⁴⁰ Dans quelques entretiens effectués par Bilal Talidi avec des anciens de la Chabiba, quelques-uns d'entre eux parlaient de *Harakate Ach-Chabab al-Muslim* (mouvement des jeunes musulmans). Ceci confirme selon notre analyse que la question de la nomination était ambiguë au sein de ce groupe.

français et en arabe intitulé *Complot contre le Mouvement de la jeunesse islamique Marocaine : L'affaire Benjelloun et les accusations intentionnées contre la Jeunesse Islamique Marocaine*.

Pour ce qui est de la réception du groupe du Mouti' au sein de la société marocaine, l'émergence des adeptes de la Chabiba dans les collèges et les universités marocains ne sembla pas trop déstabiliser la structure générale de cette société au cours de la période de 1969 à 1975. Ici il faut signaler un fait important : jusqu'à l'apparition du groupe de Mouti', le Maroc n'avait pas de précédent d'un islamisme militant et organisé comme c'était le cas avec Les Frères musulmans en Égypte et ses divisions dans les pays voisins. Pour les acteurs religieux marocains (en particulier les oulémas), ce n'était qu'un acteur religieux de plus qui venait soutenir la présence du religieux au sein de la société marocaine à un moment où les collèges et les campus universitaires étaient sous le contrôle des marxistes. Mouti' déclare même avoir été soutenu et encouragé dans son projet par des oulémas parmi les plus prestigieux de l'époque (Mehdi Ben Aboud, Driss Kettani, Fkih Hamdaoui [son oncle] et d'autres) et qu'il entretenait une relation très privilégiée avec la grande figure de l'action nationaliste et du parti *de l'istiqlal*, le grand 'alim Allal Al-Fassi jusqu'à la mort de celui-ci en 1974.¹⁴¹ (*ibid.*).

Les premiers à avoir ressenti un malaise vis-à-vis de ces nouveaux arrivants dans la sphère publique marocaine furent les organisations de la gauche, lesquelles contrôlaient institutions scolaires et universitaires pendant cette période et s'investissaient dans un mode d'opposition et de confrontation directe avec le régime. Rapidement, les collèges et les campus universitaires se transformèrent en zones d'apologie et de confrontation intellectuelle et physique entre les islamistes et les marxistes.¹⁴² Ce malaise manifesté par les gauchistes prendra un sens davantage institutionnel et politique quand en 1973 un certain Ali Yaata, chef du Parti communiste marocain (Parti du Progrès et du Socialisme PPS) publia un article dans le journal de son parti, *Al-Bayan* (Le Manifeste), portant le titre *Qui est derrière eux?* Il interroge l'origine et le projet de ces jeunes qui ont rapidement surgi dans les institutions scolaires et qui cherchaient à y imposer un style de comportement bien déterminé et plus religieux. Curieusement, la réponse viendra rapidement d'Allal-Al-Fassi (le 'alim et chef du Parti de *l'Istiqlal*) avec un article s'intitulant *Derrière eux, il y a*

¹⁴¹ Nous citons plus bas un incident qui confirme cette relation.

¹⁴² Pour plus d'information au sujet de l'histoire estudiantine marocaine, voir : Darif [1993].

l'islam où il considère ces jeunes comme un signe d'enracinement de l'islam dans la société marocaine (entretien de Mustapha Mouatassim avec le journal *Almassae*, mars 2012). Cette réponse d'un '*alim* du calibre d'Allal Al-Fassi confirme ce que nous avons expliqué précédemment, à savoir que l'apparition des islamistes de Mouti' dans la sphère publique des années soixante-dix n'inquiétait pas à cette époque les oulémas et que ceux-ci ne voyaient dans ces jeunes qu'un simple retour à l'islam au sein de la société marocaine.

Par ailleurs, l'article/réponse confirme également le lien privilégié que Mouti' affirme, avoir entretenu avec Al-Fassi, grande figure du champ politique et religieux du Maroc de l'époque. Cependant, cette relation privilégiée entre Mouti' le chef de la Chabiba et Al-Fassi le chef de *l'Istiqlal* ne paraît pas signifier nécessairement une interdépendance ou même un soutien implicite ou explicite entre le groupe de Mouti' et un ou plusieurs partis politiques issus de l'action nationale. Nous rejoignons à ce propos l'explication proposée par Haoues Seniguer [2012], explication qui repose sur deux éléments complémentaires. Premièrement, « la ligne officielle des partis de gouvernement tels que *l'Istiqlal*, certes de tendance pro-islamique, a consisté à émettre un jugement plutôt négatif sur les islamistes appréhendés comme des agitateurs » (p. 319). Deuxièmement, « Mouti' lui-même, éprouva une certaine hostilité à l'égard des partis politiques constitués, avec lesquels il prit de plus en plus de distances idéologiques, du fait de leur collusion avec le pouvoir [... et] leur renoncement à faire de l'islam un projet total ou global de société » (*ibid.*). Nous estimons ainsi qu'à travers son article, Al-Fassi réagit en prenant le parti de la Chabiba face aux marxistes en tant qu'acteur religieux ('*alim*) plutôt que comme leader politique (chef du Parti *Al-Istiqlal*).

Du côté du régime, la situation semblait être bien maîtrisée pendant la période comprise entre 1969 et 1975. Abdelkrim Mouti' continua à grimper les échelons administratifs du secteur de l'enseignement public au Maroc. En 1973, il est enseignant de législation administrative au prestigieux Institut de formation des inspecteurs à Rabat et président du comité de révision des programmes d'enseignement. En 1974, il devient membre du Secrétariat institutionnel permanent pour la discussion mondiale sur les jeunes en Arabie saoudite¹⁴³. Ses associations sont autorisées et ses adeptes sont irréprochables.

¹⁴³ Les visites organisées de Mouti' en Arabie saoudite représentent une nouvelle évolution dans son projet. Il le met à la fois en contact avec le régime saoudien et avec les membres des Frères musulmans qui se réfugiaient dans ce pays. Haoues Seniguer soutient cette conclusion dans sa thèse sur l'islamisme marocain

De leur côté, Mouti' et ses adeptes ne démontrèrent pas une grande hostilité vis-à-vis du régime pendant cette période, leur cible privilégiée étant davantage les marxistes. Le mode d'action principale de la Chabiba entre 1969 et 1975 se limitait presque exclusivement à la confrontation des acteurs des organisations de la gauche dans les collèges et les campus universitaires de l'époque. Cette confrontation entre les islamistes et les marxistes au sein des collèges et des campus universitaires évoluait parfois en de véritables confrontations physiques. Ce constat se trouve confirmé par des témoins privilégiés de cette époque. À titre d'exemple, Mustapha Ramid, le leader PJDiste d'aujourd'hui (ministre actuel de la justice au nom du PJD) et le jeune chabibiste des années soixante-dix nous expliquent qu'en tant que jeune lycéen appartenant depuis 1973 à ce groupe, il a été suspendu deux fois par l'administration de son lycée en raison de ses conflits continuels avec des élèves marxistes avec lesquels il allait jusqu'à se battre physiquement (entretien de Ramid avec Talidi, p. 98). Un tel contexte jouait apparemment en faveur du pouvoir, qui menait une guerre sans merci contre les noyaux de l'action marxiste, et renforçait par conséquent l'hypothèse d'une certaine conjonction momentanée d'intérêts entre les deux (la Chabiba et le pouvoir).¹⁴⁴.

Le contexte de l'émergence du groupe de Mouti' « 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) » (Dialmy [2000]) et la haine réciproque et explicite entre les islamistes et les marxistes ne peut que soutenir cette hypothèse. À ce sujet, certaines figures islamistes appartenant à la première génération de la Chabiba, ou rattachés de cette génération confirment aujourd'hui que leur engagement islamiste à l'époque était une réaction directe au courant marxiste qui rencontrait le plus grand écho auprès des enseignants, des collèges et des campus universitaires à cette époque. Penchons-nous sur une description de ce contexte

[2012] : « Là aussi, cette présence en Arabie saoudite eut certainement un effet double sur la personnalité de A. Mouti'. Il faut l'envisager comme une hypothèse sérieuse : d'une part, il a pu bénéficier d'un appui matériel de la part des Saoudiens qui ont abrité et parrainé financièrement les Frères musulmans à cette époque, ainsi que d'autres islamistes venant de tout le monde musulman ; car le royaume des Al-Saoud luttait, au même titre que le Maroc et d'autres pays de l'aire musulmane, contre le développement des idées nationalistes et socialistes, que ses dirigeants portaient en aversion, notamment après le succès politique retentissant de Nasser et de ses « Officiers libres », qui aboutit à la chute du roi Farûk en 1952, au terme d'une révolution militaire. Aussi, A. Mouti' se familiarisa-t-il davantage à cette occasion, avec les concepts et la littérature de l'islam politique. D'autre part, le territoire saoudien deviendra un lieu de repli et d'exil pour le fondateur de la Chabiba, quand plus tard, il sera accusé de l'assassinat d'O. Benjelloun » (p, 319).

¹⁴⁴ Nous fournissons plus de détails et d'autres exemples de cette hypothèse plus bas.

apparaissant dans les propos de l'un des grands leaders et idéologues de notre courant d'étude, Ahmed Raissouni¹⁴⁵ :

Au secondaire, il y avait des affrontements avec les tenants du marxisme et de l'athéisme dont la plupart étaient des professeurs gauchistes et quelques Français. L'athéisme et le marxisme représentaient une tendance et une fierté pour les tenants de ces deux doctrines. C'est cette attaque directe à la religion, la qualification de l'islam d'opium du peuple [...] et la ridiculisation des rites religieux, du Coran et de tout ce que le religieux qui nous (les élèves) pousseront à penser, à lire, à chercher et à discuter [...] Ce conflit nous a incités à lire les livres islamiques et à rechercher l'Islam sérieusement et non pas de la manière héréditaire [...] Je me rappelle que durant cette période nous avons commencé à lire les livres des théoriciens des Frères musulmans comme Sayed Qutb, Mohamed Qutb, Hassan Al-Banna et d'autres parmi les auteurs contemporains comme Al-Mawdoudi et nous avons commencé à en être influencés (entretien de Raissouni avec Talidi, pp. 8-9)¹⁴⁶.

Un autre trait marquant de cette réaction négative de l'islamisme au Maroc va à l'encontre des tendances marxiste et panarabiste gauchiste qui ont marqué la naissance de la Chabiba et son expansion au Maroc. Elle consiste à préciser que les rares islamistes (jeunes à l'époque) qui avaient choisi d'étudier la philosophie et les sciences sociales pendant cette période l'ont fait, selon leurs témoignages, sous l'influence de la confrontation intellectuelle et existentielle avec la gauche dans les institutions collégiales de l'époque¹⁴⁷. Ce trait nous a été confirmé par un des plus importants idéologues de l'islamisme marocain d'aujourd'hui, à savoir Mohamed Yatim :

J'ai rejoint le mouvement islamiste alors que j'étais à l'école secondaire. Je voyais que ceux qui choisissaient d'étudier la philosophie le faisaient en réponse à la vague courante de l'époque qui se manifestait par les tendances intellectuelles marxistes. Je pensais que la philosophie ne menait pas obligatoirement à ce parcours [...] Je voulais étudier la philosophie pour

¹⁴⁵ Nous présentons une biographie détaillée d'Ahmed Raissouni plus bas.

¹⁴⁶ Notre traduction de l'arabe :

كانت هنالك احتكاكات في المرحلة الثانوية بين دعاة الماركسية والإلحاد وأكثرهم أساتذة يساريون وبعض الفرنسيين، وكان الإلحاد و الماركسية يومئذ موضوعة ومفخرة لدعاته، فهذا الانقضاض المباشر على الدين ووصفه بأفيون الشعوب... والسخرية بالشعائر الدينية وبالقرآن وبكل شيء ديني هو الذي حرك فينا نحن بعض التلاميذ تساؤلات قلقية وبدأنا تفكير ونقرأ ونبحث ونناقش... هذا الصراع هو الذي دفعنا إلى قراءة الكتب الإسلامية والبحث عن الإسلام بجديّة، ليس بالطريقة المتوارثة،... وأتذكر أنه في هذه المرحلة عمدنا... إلى قراءة كتب منظري جماعة الإخوان المسلمين مثل سيد قطب و محمد قطب و حسن البنا وغيرهم من الكتاب المعاصرين كأبي الأعلى المودودي و بدأنا نتأثر بهم.

¹⁴⁷ Par conséquent, le choix de ces quelques jeunes islamistes d'étudier la philosophie et des sciences sociales, en rupture avec la tendance islamiste générale à ce sujet qui s'avère fascinée par les sciences exactes et les études islamiques, laissera sa trace sur le parcours idéologique que connaîtra plus tard ce groupe. Nous donnerons davantage de précisions concernant cette remarque lors de la présentation des profils des nouveaux idéologues de notre courant d'étude et de l'évolution de son cadre idéologique dans un chapitre indépendant.

prouver que la religion islamique n'était pas hostile au rationalisme ni à la pensée moderne (notre entretien avec Mohamed Yatim).¹⁴⁸

Dans cette perspective, une autre figure de proue de l'islamisme marocain, Ahmed Raissouni explique, en réponse à une question concernant sa formation intellectuelle et académique, que l'étude de la philosophie représentait un choix intellectuel idéologique pour certains étudiants islamistes de cette époque et que les professeurs (majoritairement de gauche) n'étaient pas à l'abri de ce contexte du conflit idéologique entre les islamistes et les gauchistes.

J'ai quitté la faculté des droits et je me suis inscrit l'année suivante au département de philosophie à la faculté des lettres. Un ensemble de frères se sont inscrits au département de philosophie pour une seule raison. La tendance athéiste gauchiste était outillée de l'arme de la philosophie. Nous voulions avoir cette arme nous aussi et résister avec (sic). Je n'ai pas pu continuer au département de philosophie parce que cela nécessitait la présence (aux cours) et demandait un double effort pour dépasser les obstacles suscités par certains professeurs appartenant à la gauche. Les étudiants qui n'appartenaient pas à la gauche devaient redoubler d'efforts durant leurs études et passer deux examens pour passer d'une année à une autre (entretien de Raissouni avec Talidi, p. 8).¹⁴⁹

Les relations de haine et d'hostilité entre les islamistes et les gauchistes s'expliquent du point de vue idéologique et historique (l'extrême opposition idéologique, l'oppression des islamistes par les régimes panarabistes de tendance de gauche, etc.). Cependant, la coïncidence de la naissance de la Chabiba avec, d'un côté, la formation des noyaux marxistes au Maroc.¹⁵⁰, et de l'autre côté, l'oppression féroce de la part du régime marocain à l'encontre de ces noyaux, en contrepartie d'une tolérance remarquable vis-à-vis des acteurs islamistes, laisseront émerger une thèse de conjonction d'intérêts momentanés entre le régime marocain et le premier groupe islamiste de ce pays.

¹⁴⁸ Notre traduction de l'arabe :

التحققت بالحركة الإسلامية وأنا في التعليم الثانوي. كنت أرى أن من يذهبون لدراسة الفلسفة يذهبون إليها كجواب على الموجة التي كانت سائدة آنذاك وهي التوجهات الفكرية الماركسية... كنت أفكر بأن الفلسفة لا تؤدي بالضرورة إلى هذا المسار... أردت دراسة الفلسفة من أجل إثبات أن الدين الإسلامي لا يتعارض مع العقلانية لا يتعارض مع الفكر الحداثي...

¹⁴⁹ Notre traduction de l'arabe :

تركت كلية الحقوق و تسجلت في السنة الموالية بشعبة الفلسفة بكلية الآداب، و كان التسجيل بشعبة الفلسفة يومها قد سلكه عدد من الإخوة لغرض واحد هو أن التوجه الإلحادي اليساري يومئذ كان يتسلح بسلاح الفلسفة فأردنا أيضا أن نمتلك هذا السلاح و نقاوم به... لم استطع أن أكمل في شعبة الفلسفة لأنها كانت تستدعي الحضور، و تستدعي جهدا مضاعفا لتجاوز العراقيل التي كان يضعها بعض الاساتذة المنتسبين إلى اليسار، من لم يكن منتسبا من الطلبة إلى اليسار كان عليه أن يضاعف جهده في الدراسة و يجتاز امتحانين لكي يتسلسل من سنة إلى أخرى.

¹⁵⁰ En-avant, 23 mars et d'autres.

À titre d'exemple de la formulation de l'hypothèse d'une entente entre le régime et la Chabiba dans la première moitié des années soixante-dix, l'anthropologue Malika Zeghal affirme que « 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 pouvoir » (Zeghal [2005], p. 199). Dans cette perspective, Okacha Ben El Moustapha estime dans son ouvrage *Les mouvements islamistes au Maroc* [2008], 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 (emprisonnements, tortures, exécutions notamment de Sayed Qutb) » (p.37). Ce constat amène le chercheur marocain à conclure que « 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 » (*ibid.*).

Pour notre part, nous estimons que, faute d'indices précis, l'hypothèse d'une entente officielle entre le pouvoir et la Chabiba à ce sujet demeure invérifiable. Cependant, le contexte sociohistorique de l'émergence de ce groupe ainsi que la tolérance dont a fait preuve le pouvoir vis-à-vis ses activités pendant la période (1969-1975), dans un contexte de répression massive des courants marxistes, nous semble donner une certaine crédibilité à la thèse d'une convergence d'intérêts entre les deux, sur la base de la confrontation à un ennemi commun. Quoi qu'il en soit, la phase de cohabitation pacifique entre le groupe de Mouti' et le régime marocain prend fin quelques années à peine après l'instauration de ce groupe. En 1975 s'ouvre un nouveau chapitre de l'histoire de la Chabiba et de l'islamisme marocain dans sa globalité. C'est le début de la phase de dispersion de ce groupe.

SECTION II. LA CHABIBA : PHASE DE DISPERSION (1975-1981)

Le deuxième chapitre de l'histoire de la Chabiba au Maroc commence par un meurtre qui deviendra l'une des affaires politiques et juridiques les plus mystérieuses de l'histoire du Maroc contemporain et un point d'articulation déterminant de l'histoire de ce groupe, soit l'affaire Benjelloun. Qui était Benjelloun et comment son affaire mit-elle un terme à

l'aventure de l'islamisme naissant au Maroc tel que la Chabiba le manifestait et engendra sa dispersion?

I. L'AFFAIRE BENJELLOUN (1975) : LE DÉBUT DE LA FIN

Omar Benjelloun est né à Oujda (Est du Maroc) en 1935. Doublement diplômé de Paris en télécommunications et en droit, il occupa des fonctions prestigieuses dans le secteur des télécommunications au Maroc dans les années soixante et soixante-dix. Benjelloun est aussi l'une des figures emblématiques de la gauche marocaine jusqu'à son assassinat en 1975. Il est un leader politique et syndicaliste au sein du grand parti de la gauche l'Union Nationale des Forces populaires UNFP (1959-1975) puis de l'Union socialiste des Forces populaires (1975). Son activisme politique et syndicaliste dans le cadre de l'opposition du régime marocain lui coûta très cher, il fut emprisonné et torturé plusieurs fois et fut également victime de plusieurs tentatives d'assassinat jusqu'à ce que l'une d'entre elles ne mette fin à sa vie en 1975.

Dans un climat très tendu entre les acteurs de la gauche et ceux de la Chabiba, Omar Benjelloun fut assassiné le 18 décembre 1975 par deux jeunes qui seront présentés par les autorités marocaines comme des membres de la Chabiba¹⁵¹. Les autorités accusent ainsi ce groupe, principalement Abdelkrim Mouti' et son adjoint Ibrahim Kamal, d'être le commanditaire de cet assassinat et engagent une vague de poursuites contre les leaders et les adeptes du groupe. La période de cohabitation pacifique entre la Chabiba et le régime arrive ainsi à son terme. Mouti' fuit le Maroc et s'installe en Arabie saoudite, le premier groupe islamiste marocain entre dans une période de perturbations qui le mènent vers sa fin.

Jusqu'à nos jours, l'affaire Benjelloun constitue un des dossiers les plus mystérieux de l'histoire contemporaine du Maroc. Les témoignages des anciens de la Chabiba à ce sujet sont contradictoires¹⁵². Les déclarations de quelques agents retraités des forces de l'ordre

¹⁵¹ La direction de la Chabiba ne reconnaît pas l'appartenance de ces deux jeunes à son groupe. Pourtant quelques témoignages des activistes de la Chabiba de cette époque confirment cette appartenance (entretien de Noureddine Dakir avec Talidi, p.131)

¹⁵² Les entretiens effectués par de Bilal Talidi pour préparer son livre, *mémoires du mouvement islamique marocain* reflètent beaucoup de contradictions dans les témoignages à propos d'un rôle de la Chabiba de

de l'époque à propos d'un rôle supposé de ces appareils demeurent invérifiables¹⁵³. Le chef de la Chabiba, ayant été condamné dans un premier temps à perpétuité, puis à mort dans un deuxième temps, ayant fui le Maroc, clame depuis lors son innocence et celle de son groupe. Dans un document interne, disponible en français et en arabe, *Complot contre la Chabiba* [1979], la Chabiba présente sa version de faits. Elle considère ainsi que l'affaire de Benjelloun ne fut qu'un complot visant à la fois la liquidation définitive de l'islamisme naissant et l'affaiblissement de la gauche par l'écartement des deux leaders les plus intransigeants des deux courants (Mouti' et Benjelloun). Ainsi, on lit dans ce document :

Toute analyse pour comprendre le cadre politique de l'affaire doit partir des points suivants :

1. Le régime marocain se considère comme la seule référence de l'islam et l'invocation. La source de la légitimité religieuse. Selon le régime, celui qui veut invoquer l'islam doit agir selon ses consignes et sous sa tutelle et il ne tolère jamais l'existence d'un mouvement islamique pacifiste ou non, qui dépasse le cadre du ministère des Cultes et des institutions au palais royal. C'est l'idée que les services de police ont exploitée pour réprimer le MJIM (la Chabiba) et tenter de la liquider sous l'accusation mensongère de l'Affaire « Benjelloun ».

2. La gauche marocaine, toutes tendances confondues, est consciente qu'elle a une base populaire fragile et mince, prête à toute fissure suite à une pression venant du pouvoir ou à une conscience venant de la base. La gauche marocaine voit dans le courant islamique une potentialité énorme, et dans ce sens un ennemi dangereux. La gauche a applaudi la répression de la MJIM (la Chabiba) fondateur du renouveau islamique moderne au Maroc, en l'accusant incessamment, bien qu'il ait développé parallèlement l'accusation contre l'UMT et les services de l'État.

3. L'État a décidé, en 1975, de renforcer le front interne pour mener la guerre du Sahara en introduisant une dose de démocratie parlementaire dans la vie politique. Tout en craignant que ce climat politique ne favorise les deux courants extrémistes à ses yeux : le courant de Benjelloun à l'intérieur de l'USFP [... et] le Mouvement de la jeunesse islamique [...] Afin d'empêcher ces deux courants de tirer profit du confort démocratique régnant, l'État a voulu éliminer Benjelloun et le Frère Mouti' du jeu politique. Ces deux mouvements voient leurs activités réduites par la perte des deux dirigeants, et c'est ce que

Mouti' dans l'assassinat de Benjelloun. Alors que les leaders de la lignée du PJD comme Othmani et Yatim se montrent très sceptiques, d'autres, comme Larbi Lazam et Mohamed Nayete Lefkih, confirment ce rôle.

¹⁵³ Les services secrets marocains furent très actifs dans la poursuite et la liquidation des activistes politiques opposants au régime d'Hassan II ». La plus connue de ces liquidations fut celle qui a ciblé le leader socialiste Mehdi Ben Barka à Paris en 1965. Ahmed Boukhari, un ex-agent de ces services au moment de l'assassinat de Benjelloun, a confié à des journalistes en 2001 que l'assassinat de Benjelloun est survenu dans le cadre « d'une vaste opération organisée par le cab-1 [un des appareils sécuritaires secrets du régime marocain], dont les exécutants auraient été recrutés parmi les islamistes (Le Nouvel Observateur, 8 aout, 2001). Cependant, ces déclarations demeurent invérifiables.

l'État a voulu atteindre par l'assassinat de Benjelloun et par la tentative d'assassinat, sous la couverture de la loi, du Frère Mouti' (*ibid.*).

Maintes questions sur les circonstances de l'affaire Benjelloun restent encore sans réponses. Qui a tué Omar Benjelloun? La Chabiba est-elle impliquée? Si oui, l'assassinat aurait-il été commandité par ordre direct de la direction de la Chabiba ou bien résulte-t-il de l'initiative personnelle des deux assassins, en admettant qu'ils appartinssent véritablement à ce groupe? Si les assassins avaient agi sur ordre direct de la direction de la Chabiba, Abdelkrim Mouti', le chef du groupe, est-il impliqué personnellement? Le pouvoir ne représente-t-il pas le grand gagnant de cet incident tragique qui lui a permis de se débarrasser à la fois du leader de la gauche (assassinat de Benjelloun) et de celui de l'islamisme (exil de Mouti') accusé de l'assassinat? Les forces de sécurité de l'État marocain, sont-elles étrangères à cet incident? Les témoignages contradictoires sur cette période n'apportent aucune réponse tranchante.¹⁵⁴

II. DISPERSION DE LA CHABIBA

Comme mentionné antérieurement, l'assassinat de Benjelloun précipitera la Chabiba dans une période de perturbation qui la conduira à la dispersion. Cette deuxième période atteindra son apogée en 1981 quand Mouti' déclare de son exil un changement de taille dans le mode de penser et d'agir de son groupe. Dans le contenu des quelques numéros du magazine *Al-Moujahid* (Le combattant de foi) que ses loyalistes ont pu distribuer clandestinement au Maroc à partir de 1981,¹⁵⁵ se dégage une opposition catégorique au régime politique du Maroc ainsi qu'une revendication d'un État islamique qui doit être instauré par le jihad.¹⁵⁶ Sur le plan interne, la crise de leadership causée par le départ de Mouti' (il s'agit d'un chef très charismatique, presque inamovible pour ses adeptes)

¹⁵⁴ Nous avons tenté d'aborder cette question avec des anciens de la Chabiba lors de nos entretiens avec eux (Yatim, Othmani, Baha), mais, nous n'avons reçu aucune réponse tranchante de leur part au sujet de l'assassinat de Benjelloun.

¹⁵⁵ Cette tendance déclarée de Mouti' consistant à appeler au jihad contre le régime marocain continua à travers son ouvrage *La Révolution islamique : destin du Maroc* [1984] qui véhicule le même contenu.

¹⁵⁶ Bien que les anciens de la Chabiba rapportent que Mouti' faisait largement circuler la littérature des Frères Musulmans auprès de ses adeptes durant son séjour au Maroc, c'était la première fois où il le reconnaît d'une manière officielle.

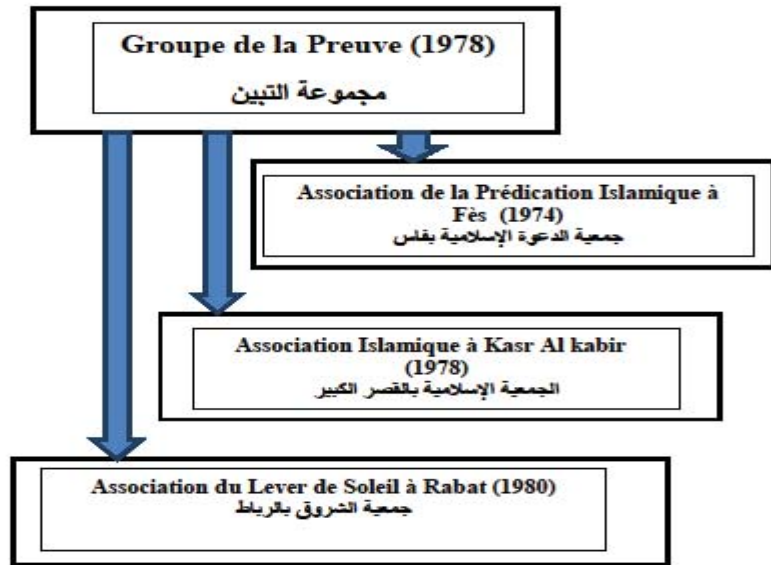
combinée à la vague de répression dirigée par le pouvoir contre ses adeptes engendre leur dispersion selon une diversité de modes de réorganisation et d'actions. Progressivement, il s'avèrera difficile d'identifier un représentant organisationnel de la Chabiba au Maroc.

La fin de la présence organisationnelle de la Chabiba au Maroc ne signifie en aucune manière que l'aventure islamiste est terminée. La dispersion de ce groupe représente, en effet, le début d'un nouveau chapitre de l'histoire de l'islamisme marocain. Sur le terrain, le chef charismatique de la Chabiba, étant en exil, perd de plus en plus contrôle sur ses adeptes au Maroc. Pour combler son absence, il désigne une commission de six personnes appelées *as-soudasyine* (groupe des six), chargée de gérer le mouvement au Maroc. Cependant, des conflits interviendront rapidement entre la nouvelle direction marocaine et celle en exil et le mouvement subira plusieurs fragmentations (nos entretiens avec Mohamed Yatim, Abdellah Baha et Saaddine Othmani). Devant la dispersion de leur groupe d'origine, les adeptes de la Chabiba manifesteront une tendance vitale au profit de l'action collective et un sens organisationnel très efficace. Rapidement, ils dépassent la période de dispersion et se réorganisent dans une diversité de nouveaux cadres, laissant toutefois la porte ouverte à toute possibilité de réunification de ces cadres. Deux clans constituent les manifestations les plus notables des tentatives des membres de la Chabiba à se réunir dans de nouveaux cadres organisationnels et méritent d'être décrits dans cet essai.

Le premier clan correspond à celui des membres se déclarant neutres, un groupe qui se désigna *Majmou'at At-Tabayyoune* (Groupe de la preuve). Ses membres prirent à partir de l'année 1978 de la distance vis-à-vis de la Chabiba et de l'activisme politique en général, en particulier lors de l'émergence du conflit entre la direction interne (le groupe de six) et celle en exil (Mouti'). Dorénavant, leur mode d'organisation et d'action se confina au domaine de la prédication et de l'action culturelle. Ils se réorganisèrent ainsi dans des associations régionales de types culturel et caritatif 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). Il convient de mentionner que les deux premières associations existaient parallèlement à la Chabiba mais adoptait clairement l'apolitisme. Leur implication dans ce contexte s'est limitée à l'accueil des activistes de ce

groupe qui ont renoncé provisoirement à l'action politique. Quant à la troisième, elle a principalement été fondée par des membres de la Chabiba après l'exil de son chef¹⁵⁷.

Schéma 1 : dissidence du Groupe de la Preuve (1978)



Le deuxième clan est celui des loyalistes qui sont demeurés provisoirement liés au groupe des six (la direction interne chargée par Mouti' de diriger le groupe au Maroc). Une première partie de ce clan resta fidèle à la direction exilée, cela même après le conflit avec la direction marocaine, et adopta les mêmes modes d'action que ceux adoptés par leur chef Mouti'. Toutefois, ce clan se dégrada rapidement sous la répression du pouvoir et la

¹⁵⁷ En 1994, ces associations vont se fédérer au sein d'une nouvelle association baptisée « Ligue du Devenir Islamique (*rabitate al-moustakbal al-islami*) » sous la présidence d'Ahmed Raissouni.

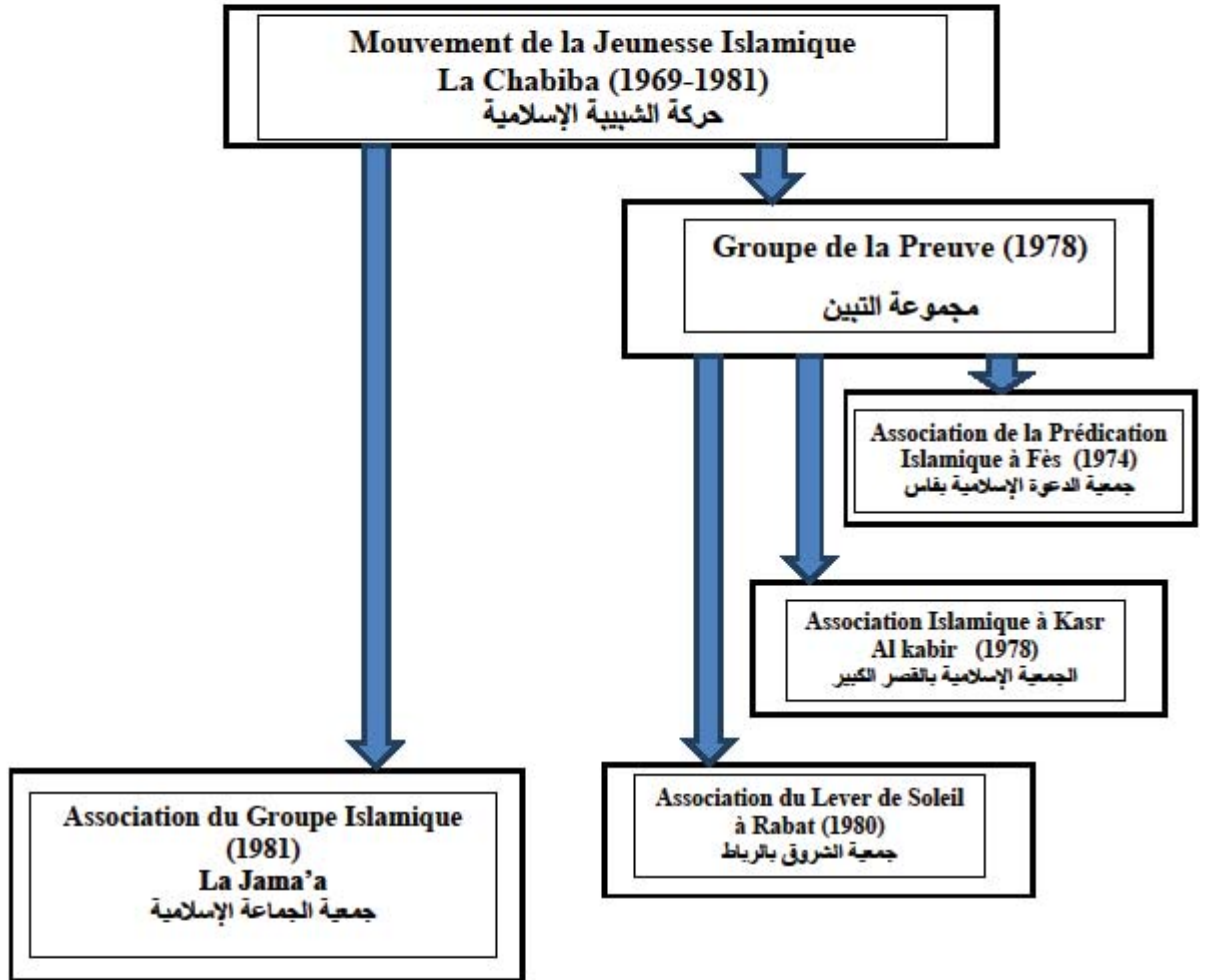
fragmentation continue du paysage islamiste marocain¹⁵⁸. Cependant, une deuxième partie de ce clan qui avait soutenu Mouti' et la direction exilée de la Chabiba jusqu'en 1981 fit dissidence et s'écarta de Mouti' alors que la direction se déclarait publiquement en conflit ouvert avec le régime Marocain.

Dans un contexte caractérisé par une pression massive sur tout ce qui se rapportait de près ou de loin à la direction exilée de la Chabiba et de son chef Mouti', les leaders de ce groupe (en particulier Benkirane, Baha, Othmani, Yatim, et autres)¹⁵⁹, alors qu'ils étaient pour la plupart emprisonnés, se réorganisèrent dans un nouveau cadre : l'Association du Groupe Islamique (*Jami'iyate Al-Jama'a Al-Islamiyya*), appelée plus brièvement la « Jama'a ». Ce groupe nous intéresse de près étant donné qu'il constitue le foyer d'émergence du groupe d'étude de notre thèse. L'instauration de la Jama'a constitue ainsi le point de départ d'un processus de reformulation organisationnelle et idéologique qui mènera en 1996 à la naissance du Parti de la justice et du développement.

¹⁵⁸ De nos jours, la Chabiba subsiste encore, mais sans aucune présence organisationnelle véritablement structurée à l'intérieur du Maroc. Ses leaders se trouvent dispersés dans plusieurs pays européens. La grande ouverture politique qu'a connue le Maroc aux débuts des années quatre-vingt, dont l'un des moments les plus importants fut l'amnistie proclamée par le roi Hassan II pour les opposants politiques, que ceux-ci soient prisonniers ou exilés, n'a pas concerné Mouti' ni les leaders de son groupe en Europe. Le vieux chef de la Chabiba a récemment obtenu le statut de réfugié politique en Angleterre après les effets dramatiques du Printemps arabe sur la Libye où il avait trouvé refuge lors des trois dernières décennies.

¹⁵⁹ Dans notre travail de terrain, nous avons interviewé la majorité des leaders de ce clan.

Dispersion du Mouvement de la Jeunesse Islamique (la Chabiba)



SECTION III. LA CHABIBA : ZONES DE CONFUSION

Avant de conclure cette reconstitution de l'histoire de la Chabiba, il nous importe de nous attarder sur des zones de confusion dont l'occultation pourrait entraîner une schématisation simpliste et généraliste d'une histoire complexe et multidimensionnelle. Les zones en question concernent respectivement les modes d'action de ce groupe et les rapports complexes et ambigus avec d'un côté le régime politique marocain, et de l'autre côté, le paysage islamiste marocain de son époque, plus particulièrement le Groupe équité et bel-agir qui incarne aujourd'hui le courant inverse de notre groupe d'étude au sein de ce paysage.

I. LA CHABIBA ET LA VIOLENCE

Il importe de mentionner que le paysage islamiste marocain incluant la Chabiba ne se trouvait pas clairement structuré et nuancé sur les plans idéologique et doctrinal pendant les années soixante-dix. Des témoignages de leaders PJDistes tels que Mohamed Yatim et Mustapha Ramid sont d'une importance incontournable à ce sujet. Ces noms apparaissent à tous les moments clés du parcours de ce groupe, depuis la Chabiba jusqu'au PJD/MUR. Yatim et Ramid ont tous deux intégré la Chabiba en 1973 et ont vécu toutes les périodes charnières de son histoire ainsi que les évolutions de son héritage jusqu'au PJD d'aujourd'hui. Dans un entretien récent, Mohamed Yatim, le jeune chabibiste des années soixante-dix et leader PJDiste d'aujourd'hui explique que lorsque son groupe d'activistes de la Chabiba — qui allait créer avec lui la Jama'a — et lui-même firent leurs premiers pas en dehors de la Chabiba et de la tutelle de son chef Mouti', ils furent surpris du vide idéologique et documentaire que caractérisait leur mouvement d'origine.

Il y'avait beaucoup d'ambiguïté dans l'identité idéologique de l'organisation [...] Nous avons découvert que le mouvement n'avait ni vision, ni programme, ni règlements d'organisation, ni charte définissant ses principes, ses objectifs et ses modes d'action. Nous avons découvert que nous faisons partie d'un

mouvement qui n'avait aucun document (entretien de Mohamed Yatim avec Talidi, p. 46).¹⁶⁰.

Quant à Mustapha Ramid, jeune membre de la Chabiba dans les années soixante-dix et ministre de la Justice au nom du PJD d'aujourd'hui, son témoignage confirme que le vide idéologique caractérisant le Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba) se faisait sentir et avait été signalé par les membres de ce groupe avant même sa dispersion en de petits groupuscules au début des années quatre-vingt. Dans un autre entretien récent, Mustapha Ramid déclare avoir envoyé une lettre au chef de la Chabiba Abdelkrim Mouti' en 1978 l'incitant à produire un document déterminant un cadre idéologique clair pour le mouvement :

Vers la fin de l'année 1978, j'appartenais à la haute direction de la Chabiba à Casablanca [...] Les débats qui se tenaient entre nous et nos adversaires [...] m'ont fait découvrir l'ampleur de l'insuffisance intellectuelle et juridique caractérisant notre action. À l'intérieur du groupe, il n'y avait aucun document fondateur d'une action. Ceci m'a incité à envoyer une lettre à Mouti' pour lui réclamer de produire un document où il éclaircirait les positions du groupe vis-à-vis d'un ensemble de causes et de concepts (entretien de Mustapha Ramid avec Talidi, p. 99).¹⁶¹

Dans cette logique d'absence d'une détermination stricte d'une action islamiste avec des objectifs bien élaborés, la Chabiba de Mouti' attirera dans sa première période des individus et des groupes de sensibilités islamiques très divergentes du point de vue idéologique. Nos entretiens avec des acteurs ayant vécu la période de la Chabiba, en particulier Abdellah Baha, Saaddine Othmani et Mohamed Yatim, ont confirmé que la documentation des Frères musulmans était omniprésente au sein de son programme de formation (les écrits de Sayyed Qutb en particulier). Cependant, une telle présence de la littérature des Frères musulmans au sein de la Chabiba allait de pair avec d'autres sources intellectuelles. C'est ce que nous explique Saaddine Othmani lors de notre entretien : « La

¹⁶⁰ Notre traduction de l'arabe :

كان هناك غموض كبير في الهوية الإيديولوجية للتنظيم... اكتشفنا أن الحركة لم يكن لها رؤية و لا برنامج و لا قانون ينظمها و لا ميثاق يحدد مبادئها و أهدافها ووسائل اشتغالها. لقد اكتشفنا أننا كنا ننتمي لحركة ليست لديها أية وثيقة .

¹⁶¹ Notre traduction de l'arabe :

في أواخر سنة 1978، أصبحت في اللجنة القيادية بالدار البيضاء... إلا أن النقاشات التي كانت تدور بيننا و بين مخالفينا... كشفت لي حجم النقائص في المنظومة الفكرية و الفقهية الموطرة لعملنا داخل الحركة حيث لم تكن توجد عندنا أية وثيقة يتأسس عليها العمل، و هو ما جعلني أوجه رسالة لعبد الكريم مطيع أطلبه فيها بأن يضع للجماعة ورقة يوضح فيها الموقف من مجموعة من القضايا و المفاهيم.

Chabiba, à ses tout débuts, englobait diverses sources intellectuelles »¹⁶². Des sources que le leader PJDiste structure en cinq tendances : une tendance gauchiste (quelques membres de la Chabiba y compris le chef fondateur Mouti' et Abdelilah Benkirane, actuel chef du PJD, sont venus de l'Union nationale des forces populaires, parti de tendance gauchiste), une tendance nationaliste (issue de la pensée de l'action nationale qui s'est reformulée au cours de la résistance à la colonisation française et espagnole), une tendance salafiste (dans sa version réformiste et même wahhabite), une tendance tablighis (en référence au groupe tabligh connu pour son apolitisme) et, enfin une tendance ikhwaniste (en référence aux Frères musulmans) (*ibid.*). Ainsi, conclut le leader PJDiste :

Au début il y avait un mélange de ces tendances et d'autres qui interagissaient à l'intérieur de la jeunesse islamique (la Chabiba). Il y avait également une disparité entre les groupes qui appartenaient à la Chabiba en ce qui concernait l'influence subie par ces tendances [...] On peut dire qu'il y avait des écoles qui n'étaient pas nettement différenciées, mais qui existaient (*ibid.*)¹⁶³.

Cette pluralité d'origines intellectuelles des acteurs de la première génération de la Chabiba, et par-delà les tendances intellectuelles qui la traversaient, témoigne de ce que la pensée des Frères musulmans représentait une référence parmi d'autres et non la référence centrale et unique de la Chabiba lors de la période de son existence organisationnelle au Maroc.

En 1981, Mouti' déclare dans le magazine *Al-Moujahid* que l'objectif de son mouvement est bel et bien d'instaurer un État islamique au Maroc. Il incite ainsi ses adeptes à lancer le jihad contre le régime (mars 1981). Pour expliquer cette radicalisation extrême du discours et du mode d'action du chef de la Chabiba, qui l'a conduit à une confrontation ouverte avec le régime dans lequel il avait cohabité pacifiquement pendant la période ayant précédé l'assassinat de Benjelloun, il serait nécessaire de la situer dans son contexte sociohistorique, celui couvrant la période 1975-1981. À cet égard, nous remarquons deux éléments dépendants.

¹⁶² Notre traduction de l'arabe :

الشبيبة الإسلامية في بدايتها كانت تضم مشارب فكرية مختلفة

¹⁶³ Notre traduction de l'arabe :

في البداية كان هناك خليط من هذه المشارب و غيرها يتفاعل داخل الشبيبة الإسلامية كما كان هناك تفاوت بين الفئات التي تنتمي إلى الشبيبة الإسلامية في التأثير بهذه المشارب... يمكن أن نقول أنه كانت هناك شبه مدارس، قد لا تكون متميزة بدقة، لكنها موجودة.

Le premier élément renvoie aux pressions subies par la Chabiba et son chef suite à cet incident, à travers la condamnation de Mouti' et de certains leaders de son groupe par des jugements très durs, ajoutée à une oppression massive menée par le pouvoir contre ses adeptes au Maroc. Selon notre analyse, ces circonstances amenèrent Mouti' et son groupe à trouver des points de repère pour le cas marocain dans le parcours de radicalisation d'une partie considérable des Frères musulmans, en particulier en Égypte. On peut établir à cet égard quelques points de comparaisons : après une courte période de cohabitation méfiante entre les Frères musulmans et le régime de Nasser (1952-1955), leur relation se dégradait progressivement. Cette dégradation atteignit son apogée au milieu des années soixante quand un ensemble de leaders de premier rang (dont le fameux idéologue Sayyed Qutb) furent emprisonnés, torturés et exécutés, et une vague d'oppression massive cibra les adeptes du groupe¹⁶⁴. Certains leaders et idéologues de ce groupe fuirent l'Égypte et s'installèrent dans d'autres pays, ce qui d'ailleurs entraîna l'expansion internationale de l'idéologie ikhwaniste.

Dans la documentation des Frères musulmans, cette période fut qualifiée de la *mihna* (l'épreuve/l'affliction). L'adoption de ce concept représente une interprétation de ce que les Frères musulmans subissaient de la part du régime de Nasser à partir de la *mihna* (épreuve/affliction) que les notables de la Mecque firent subir aux premiers musulmans en ayant recours à tous les moyens possibles (exécution, emprisonnement, torture, expulsion, etc.) pour empêcher l'expansion de la nouvelle religion¹⁶⁵. Dans le cas des premiers musulmans, l'autorisation de résister et de combattre leurs oppresseurs serait venue du ciel, et ce, à travers deux versets coraniques dans lesquels Allah autorisa ses fidèles à se défendre contre l'injustice qu'ils subissaient de la part des notables mecquois.

(39) Autorisation est donnée à ceux qui sont attaqués (de se défendre) — parce qu'ils sont vraiment lésés; et Allah est certes capable de les secourir. (40) Ceux qui ont été expulsés de leurs demeures — contre toute justice, simplement parce qu'ils disaient : « Allah est notre Seigneur ». — Si Allah ne repoussait pas les gens les uns par les autres, les ermitages seraient démolis, ainsi que les églises, les synagogues et les mosquées où le nom d'Allah est beaucoup invoqué. Allah

¹⁶⁴ Pour plus de détails au sujet des rapports liant Les Frères musulmans au régime de Nasser, voir : Kepel [1984].

¹⁶⁵ Voir à ce propos les mémoires d'une des leaders féminines des Frères musulmans Zaynab Ghazali qui documente la violence massive subie par des détenus de ce groupe dans les prisons de Nasser. Dans ces Mémoires Ghazali projette la situation de ces détenus sur celles des premiers musulmans de la Mecque (Ghazali, [1971]).

soutient, certes, ceux qui soutiennent (Sa Religion). Allah est assurément fort et puissant.¹⁶⁶

Au-delà de ce contexte précis, ces deux versets représentent les origines coraniques de la légitimité du jihad en Islam, et par conséquent, la base et la référence religieuse des mouvements jihadistes à travers l'espace et le temps.¹⁶⁷

Si, selon ces textes, la Guerre Sainte contre les « ennemis d'Allah » au temps du prophète de l'islam avait dû attendre une autorisation divine, le jihad contre le gouvernement égyptien (impie selon la littérature ikhwaniste de l'époque) n'aurait dépendu que d'une théorisation doctrinale de la part d'idéologues de l'époque. La projection de la *mihna* (épreuve) des Frères musulmans sur celle des premiers musulmans amena des idéologues ikhwanistes à se radicaliser en une stratégie de confrontation ouverte avec le régime (*ibid.*). Un tel contexte produira ce que l'on appelle « une littérature de la *mihna* (épreuve) », un corpus doctrinal qui se développa précipitamment à partir d'un ensemble d'écrits rédigés sous toutes les sortes de pressions physiques et psychologiques (exécution, emprisonnements, tortures, expulsions, etc.) et qui finit par réinterpréter l'Islam dans un cadre de combat. L'un des résultats les plus notables de ce processus de théorisation d'une littérature de la *mihna* est le fameux livre de Sayyed Qutb, *Jalons sur le chemin*. Cet ouvrage est devenu depuis l'exécution de son auteur la base de la constitution ultime des mouvements islamistes radicaux aux quatre coins du monde à telle enseigne que des connaisseurs du paysage islamiste dans sa version jihadiste qualifieront Ayman Al-Zawahiri, le chef actuel de la Qaeda, d'héritier intellectuel de l'œuvre de Sayyed Qutb.¹⁶⁸

Pour en revenir au contexte marocain, bien que Mouti' n'ait démontré pendant sa présence au Maroc aucune tendance forte prouvant son adoption pratique de l'idéologie qutbiste susceptible de le conduire à une confrontation ouverte avec le pouvoir marocain.¹⁶⁹, il finit néanmoins, mais seulement à partir de l'an 1981, par jeter l'anathème sur le régime

¹⁶⁶ Coran, sourate.22, verset. 39-40.

«أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز.»

¹⁶⁷ Voir : Kepel [2000].

¹⁶⁸ Pour plus de détails à ce sujet, voir : Roy [1995]

¹⁶⁹ Tel que nous l'avons mentionné plus haut, les témoignages des anciens de la Chabiba rapportent que Mouti' faisait largement circuler la littérature de Sayed Qutb dans les cercles fermés de son groupe lors de son séjour au Maroc, mais aucun document de cette période ne reflète une adoption officielle de cette ligne idéologique durant cette période. La tolérance dont a fait preuve le pouvoir vis-à-vis des activités de la Chabiba durant la période (1969-1975) est cohérente avec ce fait.

marocain et par appeler ses adeptes à une confrontation ouverte avec ce régime. Ce changement de taille dans le mode d'action du parrain de l'islamisme marocain se situe de notre point de vue dans le contexte du changement d'attitude du régime marocain vis-à-vis de Mouti' et de son groupe, qui passa de la tolérance à l'oppression dont l'affaire Benjelloun constitua la couverture et l'élément déclencheur. Les rares documents publiés par la Chabiba pendant cette période décrivent l'oppression subie par le chef de la Chabiba Abdelkrim Mouti', sa famille et d'autres membres du groupe, sur un ton de victimisation. On lit ainsi dans *Complot contre la Chabiba* [1979] :

Cette phase a débuté par l'assassinat du professeur Omar Benjelloun le 18-12-1975, dans des conditions tragiques et obscures. Les milieux gouvernementaux ont accusé les professeurs Abdelkrim Mouti' et Brahim Kamal, son adjoint, prétendant qu'ils avaient poussé à cet assassinat. Ils n'ont pas hésité à arrêter la mère du professeur Mouti', cardiaque et âgée de 65 ans. Ce qui aggrava son état. Le ministère de la Santé avait conseillé son transfert d'urgence en France afin qu'elle subisse une opération chirurgicale urgente, mais le ministère de l'Intérieur refusa de lui délivrer un passeport, ce qui causa sa mort le 16-01-1978. Son fils, Mohamed Mouti', fut arrêté et torturé. Après sa libération, il fut expulsé de son lycée et privé même d'obtenir ses papiers personnels tels que certificat de résidence, passeport, etc.; ainsi, sous ces pressions terroristes, il fut obligé de quitter le Maroc clandestinement. Ils extorquèrent même le livret d'état civil de la famille. Sa femme, Mme Mouti' Khadija, fut chassée de son domicile avec ses enfants et elle fut interrogée par la DST pendant cinq ans à raison d'au moins de trois fois par semaine, jusqu'au jour où elle put avec ses enfants — Ahmed, Hassan, Hossein et Mariam — quitter discrètement le Maroc pour rejoindre son mari (*ibid.*).

Dans une lettre publiée dans le magazine *Al-Moujtama'* (La Société), proche des Frères musulmans à l'époque, et qui a été reprise par la suite dans le document précité, un des activistes¹⁷⁰ de ce groupe raconte, avec le même ton de frustration et de victimisation, ce qu'il a subi de la part des services policiers marocains de l'époque :

Le policier m'a giflé et m'a frappé du pied et il a insulté l'islam et les musulmans en disant « personne n'a le droit d'invoquer l'islam, car le prophète est mort et nous vivons au 20^e siècle ». Il a ajouté : « Tu me donnes toutes les informations. Tu vas parler ou bien on te forcera à tout dire ». Il a ordonné à ses agents de me faire descendre à la cave. Une fois à la cave, les agents m'ont déshabillé et ils m'ont bandé les yeux, m'ont lié les pieds et les bras, puis chaque agent a exécuté son travail. Un autre m'a introduit de l'eau et du savon dans la bouche et les narines pour m'empêcher de crier. Un autre m'a étouffé en me laissant à peine respirer. Ils ont mis ma tête dans un sac et m'ont suspendu à

¹⁷⁰ Ni le magazine, ni le document de la Chabiba n'ont dévoilé le nom de cet activiste.

une barre et un agent m'a piqué le cul avec une épingle jusqu'à ce que le sang coule, ils m'ont torturé. Puis, ils m'ont fait asseoir alors que je ne pouvais ni m'asseoir ni me tenir debout, en me menaçant de reprendre les tortures si je refusais de parler. Ils voulaient savoir tout ce que je savais sur M. Mouti', mais mes réponses étaient toujours : « Dieu seul est mon juge, faites ce que vous voulez! » (*ibid.*).

Le modèle égyptien et donc prophétique fut rapidement projeté sur le contexte marocain. L'expérience ikhwaniste devant le régime de Nasser fournit ainsi une source profonde d'inspiration pour la génération s'estimant opprimée de la Chabiba. Selon notre analyse, ce sera précisément à ce moment que les écrits de Sayyed Qutb trouveront leur place centrale et déclarée dans les modes d'action et d'organisation du chef de la Chabiba et de son clan en exil (en particulier en Europe)¹⁷¹. L'exil du chef de la Chabiba ainsi que l'oppression de ses fidèles signifiaient pour le clan de Mouti' que la *mihna* (l'épreuve) inévitable des islamistes marocains avait commencé. D'ailleurs, Mouti' qualifie dans ses apparitions récentes cette période de *mihna* (épreuve) (entretien de Mouti' avec la chaîne *Al-Hiwar*, 2013).

Le deuxième élément contextuel intervenant dans la radicalisation du discours du chef de la Chabiba renvoie, selon notre analyse, à un fait crucial qui toucha le monde islamique et l'islamisme, en particulier à la fin des années soixante-dix. En 1979, les islamistes chiites en Iran accédèrent au pouvoir par le biais d'une révolution qualifiée d'islamique qui conduisit à l'instauration d'une république qualifiée à son tour d'islamique. L'arrivée des mollahs au pouvoir en Iran nourrira à nouveau l'islamisme sunnite dans sa lutte pour instaurer l'État islamique qu'il promettait, et mettra fin aux échecs que toutes les tentatives menées jusqu'alors avaient connus (Roy [2007], p.117). 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 sunnite. Olivier Roy constate dans *Le croissant et le chaos* [2007] que la révolution islamique de l'Iran « ne s'est jamais voulue chiite, elle s'est toujours définie comme avant-garde de l'oumma de tous les musulmans » (*ibid.*). Le séjour de Mouti' en Arabie saoudite, non loin de l'Iran¹⁷², ainsi que le contenu de son livre, à

¹⁷¹ Son récit sur la chaîne al-hiwar ajouté à des témoignages d'acteurs qui ont vécu la première période de la Chabiba avec Mouti' confirment que le chef de la Chabiba connaissait très bien le célèbre ouvrage de Qutb.

¹⁷² Dans ses mémoires, Mouti' confirme avoir contacté au début des années quatre-vingt l'ambassade iranienne en Italie pour avoir le statut de réfugié politique en Iran, mais il situe cette initiative dans le cadre

commencer par son titre, *La révolution islamique, destin du Maroc* [1984], sont des faits qui montrent, selon notre analyse, l'importance du rôle joué par ce deuxième événement dans la radicalisation de Mouti' vers l'idée extrême de la doctrine islamiste, à savoir l'instauration d'un État islamique par le jihad. Pourtant, le contexte de la confrontation ouverte entre la Chabiba et le pouvoir marocain à partir de 1975 ne résume pas la donne et les règles de jeu lorsqu'il s'agit de la gestion des dossiers des islamistes par le régime marocain. Apparemment, l'oppression et la violence n'en sont pas les moyens uniques et exclusifs.

II. LA CHABIBA ET LE RÉGIME

Il est évident pour un bon nombre d'observateurs des champs politique et religieux au Maroc que le régime de ce pays mène une politique visant à tirer profit de la présence des islamistes dans la sphère politique, en évitant toutefois que cette présence ne perturbe la structure du champ religieux qui doit continuer à tourner autour du Commandeur des croyants (Tozy [1984], Lamchichi [1988], Darif [2001], Moutaki [2009]). L'attitude du régime vis-à-vis des islamistes se caractérise ainsi par beaucoup de va-et-vient selon des sens parfois contradictoires. Le trait fondamental de cette attitude repose sur une tendance à l'assimilation qui vise à intégrer les plus accommodants et à marginaliser, voire éliminer les incontrôlables parmi ces islamistes.¹⁷³

On serait tenté de situer cette politique d'assimilation dans la période la plus récente de l'histoire de l'islamisme marocain et la nature de ses liaisons avec le régime, et ce, en se référant à l'expérience de l'intégration réussie des islamistes du PJD/MUR qui n'a eu lieu qu'au milieu des années quatre-vingt. Cette thèse ne peut être accréditée. Des traces d'une tendance d'assimilation des islamistes dans le régime politique marocain sont détectables depuis les premières années de la naissance de l'islamisme au Maroc : d'abord, dans la tolérance remarquable du pouvoir pour les activités de la Chabiba au cours de la période

d'une simple manœuvre auquel il a eu recours pour faire pression sur le régime marocain et le pousser à négocier avec lui (Mémoires de Mouti' [2013]).

¹⁷³ Voir à ce propos, l'ouvrage de l'ex-ministre des Cultes au Maroc, Abdellah Mdhaghri Alaoui intitulé *Le gouvernement barbu* [2003].

antérieure à l'assassinat d'Omar Benjelloun, ensuite, dans des propositions directes que Mouti', le chef de la Chabiba, confirme avoir reçues du régime marocain lors de la phase de la poursuite judiciaire des activités de son groupe au Maroc (1975-1981). Dans ses mémoires [2013], le parrain de la Chabiba dévoile que le régime marocain lui a proposé maintes fois, au début de son exil en Arabie saoudite (1975-1979), de régler définitivement les problèmes de son groupe en fondant un parti politique lié au pouvoir, et ce, par l'intermédiaire d'Abdelkrim Khatib (celui qui joua le rôle déterminant dans la naissance du PJD en 1996) et d'autres personnalités de la garde rapprochée du régime. Ainsi, on lit dans les mémoires du chef de la Chabiba :

À la Mecque, le docteur Khatib m'a rendu visite et m'a expliqué que le roi s'était farouchement mis en colère à cause de mon absence de la marche verte (une marche organisée par Hassan II en 1975 pour confirmer la récupération par le Maroc du Sahara-Occidental) et que si j'avais assisté à cette marche, les choses auraient pris un autre tour. Il m'a confirmé aussi que l'affaire de la Chabiba serait résolue et que le frère Ibrahim Kamal (le numéro 2 de la Chabiba emprisonné à l'époque en marge de l'affaire de l'assassinat d'Omar Benjelloun) serait libéré, mais seulement si je savais comment me comporter vis-à-vis de l'État. Bien que je n'aie pas bien compris ce qu'il entendait, j'ai répondu en disant : je n'ai fait que mon devoir tel que ma fonction dans le domaine de l'enseignement et ma foi en Allah me l'ont imposé [...]

Un peu plus tard, le chef du cabinet Royal Ahmed Bensouda m'a envoyé, un soir de Ramadan, un des fonctionnaires de la Ligue islamique qui m'a invité à rencontrer Bensouda dans la Mosquée de la Mecque et j'ai accepté l'invitation. Il m'a assuré, au cours de cette rencontre, d'une résolution proche et m'a confirmé que dès qu'il retournerait au Maroc, il délivrerait à ma femme et mes enfants leurs passeports pour qu'ils puissent me rendre visite. En contrepartie, il fallait que j'écrive une dépêche de loyauté au roi et que j'ordonne aux jeunes de mon groupe au Maroc d'entamer des procédures urgentes pour fonder un parti politique qui préserve les constantes du pays.

Durant mon séjour au Koweït, j'étais au siège du Magazine *al-mujtama* » (la société) quand j'ai été surpris par un appel téléphonique en provenance du Maroc. L'homme qui était au bout du fil m'a dit qu'il était du Ministère de l'Intérieur au Maroc et qu'il allait me transférer au bureau du ministre. Au bout du fil, il y avait Driss Basri (ministre de l'Intérieur à l'époque). Après m'avoir salué, il m'a dit qu'il allait m'envoyer un messenger au Koweït et qu'il voulait savoir si je pouvais le rencontrer [...] Après une semaine, Houcine Jamil le numéro 1 de la Direction de la Surveillance du Territoire (DST) (les services des renseignements marocains) m'a contacté par téléphone pour m'informer qu'il m'attendait au salon de l'hôtel Hilton [...] je suis allé à sa rencontre et nous avons parlé des conditions que le régime exigeait pour qu'il permette mon retour au Maroc. La plus importante de ces conditions était la fondation d'un parti politique gravitant autour du pouvoir.

Quand le docteur Ahmed Ramzi a été nommé ministre des Cultes et qu'il a présidé la délégation des pèlerins marocains à la Mecque, il m'a surpris par sa visite à ma chambre à l'hôtel. Il s'est excusé de n'avoir pas pu intervenir pour moi auprès du roi en disant : « tout ce que j'ai pu faire c'était de parler en ta faveur avec Driss Basri (ministre de l'Intérieur), et il m'a répondu : Nous sommes prêts à résoudre le problème de Mouti', si nous tirons quelque chose de lui, et qu'il s'engage à transformer ses hommes en un parti politique qui soutient l'État dans sa confrontation avec les ennemis de l'islam (Mouti', p. 44-46).¹⁷⁴.

Aujourd'hui, nous n'avons en notre possession que très peu de sources qui nous permettent de vérifier la véracité du témoignage du parrain de la Chabiba concernant les propositions qui lui ont été faites dans les années soixante-dix par le régime à propos d'une possible régularisation de la situation de ce groupe poursuivi au Maroc. Selon les propos de Mouti', les négociations se faisaient directement et uniquement avec lui et en l'absence de tout autre membre de son groupe. Les personnalités citées par Mouti' en tant que canaux de communication entre lui et le régime à ce sujet sont toutes décédées (le conseiller royal Ahmed Bensouda, le ministre des Cultes Ahmed Ramzi, le ministre de l'Intérieur Driss Basri, le chef de la DST Houcine Jamil et Abdelkrim Khatib le chef du parti MPCD et parrain d'intégration des islamistes du PJD en 1996). Khatib est le seul à avoir publié des mémoires avant sa mort.

Nous avons étudié soigneusement les mémoires d'Abdelkrim Khatib à la recherche de quelque chose qui pourrait confirmer le récit de Mouti', mais nous n'avons trouvé aucun détail précis concernant la rencontre entre Khatib et Mouti' à la Mecque en 1975 dont parle le second dans ses mémoires. Par contre, dans un petit passage, bien que général et sans

¹⁷⁴ Notre traduction de l'arabe :

في مكة المكرمة زارني الدكتور الخطيب وأكد لي أن الملك استشاط غضبا لعدم حضوري في المسيرة، وأنني لو كنت حضرت لسارت الأمور في مسار آخر، وأن القضية سوف تحل والأخ إبراهيم كمال سوف يخرج من السجن إذا عرفت كيف أتصرف في التعامل مع الدولة، ومع أنني لم أفهم جيدا ما يقصده بقوله هذا، فقد علقته قائلا: لم أقم إلا بواجبي كما فرضته علي وظيفتي في التعليم، وعقيدتي في الدعوة إلى الله تعالى. ثم بعد حين أرسل إلي أحمد بنسودة مدير الديوان الملكي في إحدى ليالي رمضان أحد موظفي رابطة العالم الإسلامي يدعوني للقاء به في الحرم فلبيت الدعوة وطمانني بأن الفرج قريب، وأنه بمجرد عودته سوف يسلم زوجتي وأولادي جازات سفرهم لزيارتي وتطميني، وما علي إلا أن أرسل برقية ولاء للملك وأمر الشباب باتخاذ إجراءات عاجلة لتأسيس حزب يحافظ على ثوابت البلاد. وخلال وجودي في الكويت بينما كنت في جناح لمجلة المجتمع بجمعية الإصلاح الاجتماعي فوجئت بمكالمة من المغرب يقول صاحبها إنه من وزارة الداخلية المغربية وسيجولني إلى مكتب الوزير وكان على الخط بعد التحويل الوزير إدريس البصري يقول بعد التحية إنه ينوي إرسال مبعوث إلي في الكويت قريبا فهل ظروفه في تسمي بمقابلته؟ وكان جوابي الموافقة على ذلك إن كانت النية تتجه للإصلاح ورفع الظلم. وبعد حوالي أسبوع تقريبا اتصل بي على هاتف جمعية الإصلاح الاجتماعي الحسين جميل الرجل الأول فيما عرف بقسم حماية التراب الوطني DST، وقال إنه ينتظرنني في صالون فندق هيلتون، ودار الحوار حول شروط يشترطها النظام لعودتي على رأسها أن أؤسس حزبا يدور في فلك السلطة. وعندما عين الدكتور أحمد رمزي رحمه الله وزيرا للأوقاف وترأس وفد الحجيج المغاربة إلى مكة المكرمة، ورجعت إلى مكة لأداء مناسك الحج فوجئت بالوزير يطرق باب غرفتي في الفندق... وفي درج الحديث معه اعتذر عن عدم استطاعته الشفاعة لدى الملك وأصل حديثه فقال: "استطعت فقط أن أفتح إدريس البصري في أمرك، فقال: نحن على استعداد لحل مشكلة مطيح إذا ما استفدنا منه، ولو بأن يتعهد بتحويل رجاله إلى حزب سياسي يدعم الدولة في مواجهة أعداء الإسلام،

détails, Khatib explique qu'il a tenté dans le passé de convaincre les mouvements islamistes de fonder un parti politique, sans toutefois situer cette tentative dans le cadre d'une politique officielle de l'État¹⁷⁵. Répondant à une question concernant ses liens avec les mouvements islamistes marocains¹⁷⁶, Abdelkrim Khatib fournit la réponse suivante : « Nous avons essayé maintes fois, dans le passé, de convaincre les quelques groupes islamiques de l'époque de fonder un parti politique qui reposait sur les principes islamiques [...], mais nous n'avons pas réussi » (Khatib [2003], p. 136)¹⁷⁷. Dans tous les cas, le témoignage détaillé de Mouti' et celui restreint et général de Khatib ne font que soutenir l'ambiguïté entourant l'histoire de la Chabiba et ses liens avec le régime marocain.

III. LA CHABIBA ET LE PAYSAGE ISLAMISTE MAROCAIN

Malgré la structure finale actuelle (le PJD et le MUR) de la lignée de la Chabiba, qui le distingue en termes idéologique et organisationnel de plusieurs autres constituantes de l'islamisme marocain de nos jours¹⁷⁸, son parcours historique manifeste une interdépendance très profonde avec les parcours de ces autres constituantes. Cette interdépendance à la fois conjoncturelle et contextuelle repose sur des références idéologiques parfois communes ou interdépendantes, des conversions réciproques, une entraide idéologique et organisationnelle selon les contextes et les circonstances et surtout des tentatives continues d'unification des groupes islamistes dans un seul et même cadre. Un exemple éloquent de cette interdépendance au sein de l'histoire de l'islamisme marocain des années soixante-dix se dégage de la biographie d'une autre des figures emblématiques de cet islamisme, mais en dehors du courant du PJD/MUR d'aujourd'hui. Il s'agit d'Abdeslam Yassine, fondateur et guide du Groupe *Al-'adl Wal-Ihsan* (Groupe de

¹⁷⁵ Abdelkrim Khatib est très proche du régime et un allié inconditionnel de la monarchie. Nous excluons ainsi toute possibilité d'une initiative de ce volume sans qu'elle n'ait été recommandée par le régime.

¹⁷⁶ Nous avons souligné dans la présentation du corpus de notre recherche que les mémoires de Khatib sont rédigés sous forme de longs entretiens effectués par le journaliste marocain Hamid Khabach.

¹⁷⁷ Notre traduction de l'arabe :

حاولنا مرارا في الماضي إقناع الجماعات الإسلامية التي كانت قليلة بتكوين حزب يقوم على المبادئ الإسلامية...إنما لم نوفق

¹⁷⁸ Nous mentionnons principalement le Mouvement de l'équité et de bel-agir de cheikh Yassine qui boycotte la participation politique au sein du régime en place et adopte un mode de contestation socioéconomique, ainsi que les groupes du Salafisme jihadiste qui adopte la confrontation directe avec le pouvoir.

l'équité et de bel-agir), groupe incarnant aujourd'hui le courant opposé de la tendance à la participation politique incarnée par le PJD/MUR.¹⁷⁹

On serait tenté d'attribuer à Yassine et à son groupe une histoire idéologique et organisationnelle totalement indépendante de celle de la Chabiba et plus tard du PJD et du MUR en se référant au fait que le guide du Groupe équité et bel-agir n'a jamais adhéré à ce groupe ni à aucune de ses filiations et que l'idéologie de son groupe s'avère plutôt soufie.¹⁸⁰ que salafi (Elahmadi [2006], pp. 15-32). Cependant, des faits constitutifs de la biographie de Yassine nous permettront de conclure que celui-ci aurait embrassé et influencé les trajectoires de la majorité des islamistes marocains y compris ceux de la Chabiba et de sa filiation à au moins deux occasions.

La première occasion remonte à la première apparition spectaculaire de cette figure sur la scène politique marocaine. En 1973, alors que les rapports entre la Chabiba et le régime marocain sont encore confus, Abdeslam Yassine adresse une lettre ouverte au Roi Hassan II qu'il a intitulée *L'Islam ou le déluge* et dans laquelle il l'incite à adopter un régime islamique au Maroc. Cette fameuse lettre contient des éléments importants concernant la gestion du politique et du religieux au Maroc et l'apport de l'islamisme marocain à ce propos. Elle explicite en effet une des premières formulations d'une revendication claire de l'instauration d'un État islamique au Maroc de la part des islamistes de ce pays. Elle met donc en doute la théorie de la commanderie des croyants qui représentait, et représente toujours, l'assise de la légitimité religieuse et politique de la monarchie marocaine, et la réponse de cette dernière à la question de l'islamité de l'État dans ce pays. Alors que l'interprétation politique de l'Islam était jusqu'alors monopolisée par le commandeur des croyants, la lettre de Yassine fera de cette interprétation l'objet d'un débat ouvert notamment dans les milieux islamistes y compris la Chabiba.

Quelques PJDistes d'aujourd'hui, qui ont vécu sa phase de cohabitation pacifique de ce groupe avec le régime marocain (1969-1975), ont confirmé avoir fait circuler et étudié la lettre de Yassine au sein de leurs noyaux de l'époque. À titre d'exemple, Ahmed Raissouni qui était à cette époque très proche de la Chabiba et de son chef Mouti', déclare avoir eu, lui et son groupe, beaucoup d'intérêt à l'endroit de l'initiative de Yassine en 1973 :

¹⁷⁹ À l'encontre de la stratégie du PJD qui repose sur l'intégration politique dans le régime marocain à travers une reconnaissance réciproque, le groupe de Yassine s'engage dans une politique de contestation de légitimité politique et religieuse du régime marocain.

¹⁸⁰ Yassine a été, pendant une bonne partie de sa vie, membre de la voie mystique de La Boutchichiya.

Ma réaction était le grand soutien de cette initiative courageuse. Au début, j'ai entendu parler secrètement de la lettre, mais j'ai fini par recevoir ma propre copie. Le frère Mohamed Mallakh (un proche de Yassine qui s'est chargé de la circulation de la lettre) et d'autres ont envoyé par la poste un ensemble de copies à des noms qu'ils connaissaient. C'est ainsi que j'ai reçu le livre (la lettre a été publiée sous forme d'un petit livre) et je l'ai lu. Peut-être même que je l'ai lu plusieurs fois. J'ai trouvé dans le livre, une invitation sincère et une initiative historique rédigée dans un style littéraire très sophistiqué [...] Nous avons fait circuler la lettre. Un de nos frères en a fait des copies (entretien de Raissouni avec Talidi, p. 13).¹⁸¹.

Le contexte issu de cette célèbre lettre de Yassin nous fournit une autre preuve d'interdépendance et d'entraide implicite ou explicite entre les islamistes de l'époque en dépit de leur divergence idéologique et organisationnelle. Le chef de la Chabiba Abdelkrim Mouti' dévoile dans ses mémoires déjà mentionnés qu'il est intervenu, lors de son séjour en Arabie saoudite, auprès du roi Khalid (le roi saoudien de l'époque) pour que celui-ci intervienne auprès du roi Hassan II au profit de la libération d'Abdeslam Yassine qui se trouvait emprisonné en raison de sa fameuse lettre.

Durant mon séjour à la Mecque, j'ai appris la nouvelle de l'arrestation du Frère Abdeslam Yassine avec qui j'avais, à Marrakech, une relation très solide remontant à 1953. J'ai fait le devoir de le soutenir quand l'occasion m'est présentée. J'ai demandé au Roi Khalid Ibn Abdelaziz Al Saoud d'intervenir pour lui auprès du roi Hassan II. Il a répondu positivement à ma demande en écrivant une lettre à ce sujet au roi du Maroc. (Mouti' [2013]. p. 47).¹⁸².

La deuxième occasion pendant laquelle Abdeslam Yassine aurait influencé la trajectoire du courant de la Chabiba remonte aux débuts des années quatre-vingt. Après la disparition organisationnelle de ce groupe au Maroc, ses acteurs vont se disperser selon une multiplicité de tendances organisationnelles et idéologiques. Yassine mènera une tentative sérieuse d'unification de ces tendances ainsi que d'autres sous sa direction. Certains leaders du PJD\MUR, membres ou proches de la Chabiba confirment avoir rencontré Yassine et

¹⁸¹ Notre traduction de l'arabe :

كان موقفي يومها هو التأييد الكبير لهذه الخطوة الشجاعة و قد علمت في البداية بالخبر في شكل همسات هنا و هناك. لكن سرعان ما وصلنتني نسخة خاصة. كان الإخوة أحمد الملاح و غيره قد وجهوا عبر البريد مجموعة من النسخ لبعض الأسماء و الشخصيات التي كا يعرفونها، فوصلني الكتاب فقرأته، و ربما قرأته عدة مرات، فوجدت الكتاب دعوة صادقة و مبادرة تاريخية حقيقية، و مكتوبة بأسلوب أدبي رفيع... لذلك تداولنا هذه الرسالة، و نسخها أحد الإخوة رحمه الله في عدة نسخ.

¹⁸² Notre traduction de l'arabe :

أثناء وجودي بمكة علمت باعتقال الأخ عبد السلام ياسين وكانت بيني وبينه في مراكش علاقة وطيدة من سنة 1953 أنوي التطرق لها في هذه المذكرات مستقبلا إن شاء الله تعالى، فقامت بواجب نصرته حين أتيت لي فرصة طلبت فيها من الملك خالد بن عبد العزيز آل سعود رحمه الله تعالى أن يتدخل لصالحه فلبى طلبي وكتب رسالة في الموضوع إلى ملك المغرب.

discuté avec lui à ce sujet. Une remarque importante se dégage des témoignages des PJDistes sur cette question. Ceux-ci manifestent beaucoup de respect vis-à-vis de Yassine, et ce, malgré les divergences idéologiques catégoriques qui ont éloigné à jamais les parcours des deux groupes. Il est en fait très rare qu'un leader PJDistes parmi ceux dont nous présentons les propos ci-dessous prononce le nom de Yassine sans le faire précéder du titre du professeur (*al-ustad*).¹⁸³.

En entretien, Ahmed Raissouni déclare avoir rencontré et discuté longtemps avec Abdeslam Yassine à propos de son projet d'unifier les mouvements islamistes marocains dans un seul cadre institutionnel au début des années quatre-vingt : « Je l'ai rencontré dans sa maison d'innombrables fois. Les débats entre nous étaient longs et étendus. À cette occasion, je dirais que ce n'est pas juste moi qui considère, respecte et vénère le professeur Abdeslam Yassine, lui aussi me porte les mêmes sentiments » (entretien de Raissouni avec Talidi, p. 14).¹⁸⁴. Un autre leader du PJD\MUR et ancien activiste de la Chabiba, Mustapha Ramid, aujourd'hui ministre de la Justice au nom du PJD, confirme ce fait :

J'ai commencé à fréquenter Abdeslam Yassine les années 1980-81-82 à Marrakech. Un jour, le défunt Mohamed Bachiri (un des plus proches de Yassine à l'époque) est venu me voir pour me demander de voyager le lendemain pour voir Yassine pour une affaire importante et urgente. J'étais allé le voir et il m'a déclaré qu'il comptait fonder un groupe islamique après avoir été désespéré de l'unification des groupes islamiques marocains. Il m'a proposé d'être l'un des fondateurs de son nouveau groupe et j'ai demandé une période pour réfléchir. Vu mon expérience dans la Chabiba, je ne voulais pas reproduire la même expérience. C'est pour cela que je ne l'ai pas recontacté (entretien de Ramid avec Talidi, pp. 104-105).¹⁸⁵.

La tentative de Yassine ne mènera nulle part. Toutefois, l'échec de cette tentative n'empêchera Yassine d'accueillir individuellement une partie des ex-adeptes de la Chabiba dans son nouveau groupe de l'époque appelée *ousrate al-jama'a* (la Famille de groupe), qui évoluera vers l'actuel Groupe d'équité et de bel-agir. Abouزيد Idrissi, un leader PJDiste

¹⁸³ Dans la culture arabe, l'utilisation de ce titre incarne un signe de vénération et de respect vis-à-vis d'une personne.

¹⁸⁴ Notre traduction de l'arabe :

لقيته و جالسته في بيته مرات لا تحصى، و كانت الحوارات ممتدة و كثيرة. و بالمناسبة، فلست أنا الذي أقدر و أحترم و أجل الأستاذ عبد السلام ياسين، بل هو يبادلني ذلك...

¹⁸⁵ Notre traduction de l'arabe :

بقيت أتردد عليه ما بين سنة 1980-1981-1982 إلى أن حضر المرحوم محمد البشير عني... و طلب مني أن أسافر في صباح لقاء الأستاذ ياسين لأمر هام و مستعجل. سافرت إليه و أخبرني أنه يعتزم تأسيس جماعة إسلامية بعد أن ينس من توحيد الجماعات الإسلامية القائمة... عرض علي أن أكون أحد المؤسسين فطلبت مهلة للتفكير... نظرا لتجربتي في الشبيبة الإسلامية، فإنني لم أكن مستعدا لإعادة نفس التجربة و لذلك لم أتصل به.

d'aujourd'hui, jeune activiste de la Chabiba depuis 1976 et un témoin privilégié de sa phase de dispersion et de réorganisation au début des années quatre-vingt, nous présente des détails importants à propos de cette période.

J'ai commencé à fréquenter le groupe équité et bel-agir en 1982 alors qu'il portait encore le nom de « la famille du groupe » [...] J'ai rencontré le professeur Abdeslam Yassine [...] et j'étais attiré par son discours religieux et divin et par sa capacité de convaincre [...] quand je retournais à mon instance d'encadrement, je parlais aux frères avec beaucoup d'objectivité du professeur Abdeslam Yassine [...] je leur donnais ses livres et ses publications et je leur laissais le choix entre rester dans notre groupe ou rejoindre le professeur Abdeslam Yassine [...] À la fin de l'année, j'ai trouvé que mon audience organisationnelle s'est divisée en deux parties. La première moitié a rejointe Équité et Bel-Agir et la deuxième moitié est restée avec la Jama'a (entretien d'Idrissi avec Talidi, pp. 79-80).¹⁸⁶

À travers ce témoignage, Idrissi confirme que tout en étant responsable d'encadrement à la *Jama'a* issue de la Chabiba, il assistait aux audiences de Abdeslam Yassine au début des années quatre-vingt et une bonne partie de son petit groupe à l'intérieur de la Jama'a a fini par rejoindre le camp de Yassine. Bref, les parcours du courant de la Chabiba-PJD/MUR et celui de son adversaire islamiste le plus juré d'aujourd'hui (équité et Bel-Agir) ne sont pas si indépendants, du moins au niveau historique.

CONCLUSION

Nous avons tenté à travers ce chapitre de reconstituer l'historiographie du premier groupe islamiste marocain, le Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba), et cela selon trois démarches, à savoir la reconstitution de la biographie intellectuelle et militante de son chef Abdelkrim Mouti', la reconstitution de l'histoire de la naissance et de l'évolution de ce

¹⁸⁶ Notre traduction de l'arabe :

سنة 1982، وكانت بداية الاحتكاك بالعدل والإحسان وكانت يومها تحمل اسم أسرة الجماعة... وقد جالست الأستاذ عبد السلام ياسين... فشدني حديثه الإيماني والرباني، وقدرته على الإقناع... وكنت عندما أعود إلى الهيئة التي كنت مؤطرا فيها أحدث الإخوة بكل موضوعية عن الأستاذ عبد السلام ياسين... وأعطيتهم بعض كتبه ومطبوعاته مثل مجلة الجماعة وأخبرهم بين أن يبقوا في الإطار الذي كانوا فيه أو يلتحقوا بالأستاذ عبد السلام ياسين... وبهذا وجدت الجلسة التنظيمية في نهاية السنة تنقسم إلى قسمين، فنصف التحق بالعدل والإحسان، والنصف الآخر بقي مع الجماعة الإسلامية.

groupe entre 1969 et 1975 et, finalement la reconstitution du contexte de la dispersion de ce groupe entre 1975 et 1981.

L'illustre biographie d'Abdelkrim Mouti' renferme et représente en elle-même une bonne partie des aspects contradictoires de la culture sociologique, politique et religieuse traversant le Maroc colonial et postcolonial. Il est né dans une zaouïa (Marabout) où il a appris le Coran et les bases de la connaissance religieuse et a étudié dans une université religieuse qui formait des oulémas. Pourtant, Mouti' ne devient pas *'alim*, il choisira de s'investir dans un enseignement séculier. Dans les années soixante, il est cadre administratif supérieur dans l'enseignement. Le parcours politique de Mouti' est également coloré. Au début des années cinquante, il rejoint la résistance armée contre la colonisation française. Après l'indépendance, il se retrouve spontanément dans *hizb l'istiqlal* (parti de l'indépendance), principal héritier de l'action nationaliste et du mouvement réformiste salafiste. Lors de la scission au sein de ce parti qui a engendré en 1959 l'élaboration du parti de la gauche l'Union Nationale des Forces populaires, sous le leadership de Mehdi Ben Barka, le parcours de Mouti' atteste d'une autre énigme, il rejoint le camp de la gauche. Une dizaine d'années plus tard, le parcours de Mouti' témoigne d'un retour spectaculaire au religieux, mais dans le cadre de l'islamisme cette fois-ci. Fondant le Mouvement de la jeunesse islamique en 1969, Abdelkrim Mouti' est la figure jusqu'à nos jours du parrain de l'islamisme marocain. Ses Mémoires récemment publiés, ses entretiens ont permis de clarifier une bonne partie de l'histoire de l'islamisme marocain.

En plus d'être l'œuvre d'Abdelkrim Mouti', la Chabiba fut l'expression de son temps. Cette conclusion rejoint celle de Seniguer [2012] posant que « l'islam politique et ses militants sont des produits de l'histoire, reflets de leur société, dans ses contradictions, et enfants de leur époque ; avec des cohérences et des ambivalences » (p. 636). Ainsi si la Chabiba, étant donné sa date d'instauration, incarne une version marocaine de la vague islamiste qui envahit le monde islamique des années soixante-dix, son histoire répond également au contexte politique interne du Maroc de la même époque. Ses métamorphoses entre légitimité et clandestinité sont représentatives non seulement de sa réception du corpus dominant de l'islamisme de l'époque, mais également de ses manières de gérer ses liens avec le régime politique marocain entre alliance et confrontation. Ces liens qui se sont noués dans le cadre d'une alliance ambiguë avec ce régime contre la gauche (1969-1975) se métamorphoseront rapidement en une confrontation ouverte (à partir de 1975).

La Chabiba est donc une production historique et conjoncturelle de cadres divergents et convergents du Maroc et du monde islamique des années soixante-dix. Toutefois, sa fin organisationnelle au Maroc incarne le début d'un autre chapitre de l'islamisme marocain marqué très particulièrement par une nouvelle tendance d'action dans un cadre juridique légal. Cette tendance débuta au sein du groupe de la Jama'a (1982-1992) qui deviendra Al-Islah (1992-1996) dans lequel s'esquisse les signes du chemin vers le PJD (1996). C'est à cette période de transition entre l'islamisme clandestin et l'islamisme institutionnalisé que nous consacrons le prochain chapitre de cette thèse.

CHAPITRE III. LA JAMA'A/AL-ISLAH (1981-1996)

RÉVISION DE L'HÉRITAGE DE LA CHABIBA : LE CHEMIN VERS LE PJD

PROPOS LIMINAIRES

Entre la date de la dispersion du Mouvement de la jeunesse islamique (1981) et celle de l'instauration du Parti de la justice et du développement (1996), on trouve une période de transition de quinze ans. Cette période comprend la réorganisation et la révision de l'héritage de la Chabiba en vue de l'adapter aux exigences du renouveau qu'entame cette partie de l'islamisme marocain à travers l'expérience du PJD. Elle voit en fait l'émergence de nouveaux cadres organisationnels (la Jama'a [1981-1992], Al-Islah [1992-1996], le PJD/MUR [depuis 1996]), de nouveaux idéologues et leaders politiques (Abdelilah Benkirane, Mohamed Yatim, Ahmed Raissouni, Saaddine Othmani). Un fait qui signifie l'émergence d'une nouvelle génération au sein de l'islamisme marocain se réclamant aussi d'une distanciation considérable avec l'héritage idéologique des pères fondateurs de l'islamisme, plus particulièrement avec Sayyed Qutb au niveau général et Abdelkrim Mouti' au niveau spécifique.

Nous consacrons ce chapitre à la reconstitution sociohistorique de cette période de l'histoire de notre groupe d'étude et de ses fruits organisationnels et idéologiques. Dans la première section, nous reconstituons l'histoire de l'association du groupe islamique (la Jama'a), principal héritier de l'héritage de la Chabiba, et analysons son corpus idéologique formulé entre 1981 et 1992. La deuxième section couvre la période s'étendant de 1992, date de la nouvelle appellation de l'Association du groupe islamique (la Jama'a) en Mouvement du renouveau et de la réforme (Al-Islah) à 1996, date de l'instauration du PJD/MUR. Il est

ainsi question dans cette section d'illustrer les signes du chemin des acteurs de ce foyer des ex-chabibistes vers l'expérience du PJD/MUR en reconstituant les tentatives avortées et réussies qu'ils ont menées pour fonder un parti politique.

Nous présentons cette reconstitution sociohistorique de cette période de l'histoire de notre groupe d'étude selon un mode d'interdépendance avec des biographies personnelles (intellectuelles et militantes) des acteurs dont nous jugeons le rôle déterminant lors de cette période d'analyse. Suivant cette démarche, nous nous attarderons dans ce chapitre aux biographies détaillées de Mohamed Yatim, Ahmed Raissouni et Saaddine Othmani sur le plan idéologique et d'Abdelilah Benkirane et Abdelkrim Khatib au niveau politique. Pour ce faire, nous nous appuyons sur un corpus composé à partir de notre travail documentaire effectué au Maroc, à savoir les documents du groupe, les écrits de ses idéologues (en particulier Yatim, Raissouni et Othmani), nos entretiens directs avec les leaders et idéologues du groupe et ceux effectués par d'autres chercheurs, plus particulièrement Bilal Talidi [2008].

SECTION I. LA JAMA'A (1981-1992) : RÉVISION DE L'HÉRITAGE DE LA CHABIBA

Comme mentionnée au chapitre précédent, la fin de la présence organisationnelle de la Chabiba au Maroc ne signifiait pas pour autant la fin de l'aventure islamiste. La dispersion de ce groupe représente, en effet, le début de nouveaux chapitres de l'histoire de l'islamisme marocain. Un de ces chapitres les plus intéressants commence avec l'association du groupe Islamique « la Jama'a » au sein de laquelle s'esquissera le chemin vers le PJD.

I. LA JAMA'A (1981) : EN QUÊTE D'UNE LÉGITIMITÉ

Pour situer la naissance de la Jama'a par rapport à l'histoire de la Chabiba, il faut remonter à 1981, année marquée par la distribution du magazine *Al-moujahid*, qui diffuse un contenu très hostile à l'égard du régime marocain, par des adeptes de Mouti' au Maroc (Darif [2008], p. 136). Les témoignages des artisans de cette période confirment cette rencontre entre la formation de la Jama'a et la radicalisation extrême du discours de Mouti' et en font une raison principale de la naissance de la Jama'a. Parmi ces artisans figure Abdellah Baha, membre du clan des six personnes derrière l'initiative de la dissidence de la Chabiba et de la formation de la Jama'a, et actuel leader du PJD et ministre d'État en son nom. Il nous explique en entretien ce qui suit :

Au cours de cette période [...] Mouti' a choisi la clandestinité et la confrontation avec l'État et la gauche, ce qui a conduit aux incidents connus. Mouti' a fait ce choix après son exil à l'étranger. Nous refusions ce choix. Un ensemble de leaders ont décidé de ne pas suivre la ligne de Mouti' (la confrontation avec le pouvoir et la gauche, la logique de la violence et non celle de la confrontation intellectuelle). Ces leaders acceptaient la confrontation intellectuelle, mais refusaient la violence matérielle directe (notre entretien avec Abdellah Baha)¹⁸⁷.

Pour ce qui est de la gestion interne de cette polarisation entre le clan Mouti' en exil et celui de la Jama'a, par la base de ce groupe à l'époque, Abouzid Idrissi, jeune étudiant membre de la Chabiba à l'époque et un des leaders de l'actuel PJD/MUR, nous rapporte 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 la nécessité de nous séparer de Mouti' et du Mouvement de la jeunesse islamique [...] et de le remplacer par l'Association du Groupe Islamique, dont Mohamed Yatim fut élu président non déclaré [...] C'est dans ces réunions qu'on a dénoncé pour la première fois des modes d'action de la Jeunesse islamique et de son chef Mouti' et surtout de l'incident de l'assassinat du leader socialiste

¹⁸⁷ Notre traduction de l'arabe :

في هذه المرحلة... كان مطيع يتبنى السرية والمواجهة والانفصال بين الحركة الإسلامية والدولة والصراع مع اليسار وهو ما أدى إلى الحوادث المعروفة. لقد تبنى مطيع هذا الخيار بعد لجوئه إلى الخارج. وقد أثار هذا رفضنا داخل الحركة الإسلامية المغربية. ارتأى مجموعة من القيادات عدم مجازاة مطيع في خطه هذا (الصدام مع الحكم والسرية والصدام مع اليسار بمنطق العنف وليس بمنطق الصدام الفكري). إن الصدام بالمنطق الفكري مقبول، لكن العنف المادي المباشر كان مرفوضاً من قبل هذه القيادات.

Omar Benjelloun, le Magazine insouciant Al-moujahid distribué par Mouti' et la confrontation avec le régime gouvernant [...] (entretien d'Abouزيد Idriss avec Talidi, p. 77).¹⁸⁸.

En 1985, l'initiative de ce clan prit un tournant davantage officiel, à travers l'un des premiers documents produits par le groupe de la Jama'a. Il s'agit d'une lettre envoyée par le chef du groupe, Abdelilah Benkirane, au roi du Maroc, expliquant les rapports complexes qui liaient les membres de son groupe à la Chabiba et à son chef Mouti' et déclarant officiellement la dissidence de son clan de la lignée idéologique de Mouti' :

[...] Majesté, nous sommes un groupe de jeunes Marocains pieux/pratiquants. Un certain nombre d'entre nous étaient dans le passé membres de l'Association de la Jeunesse islamique (la Chabiba) selon son code principal dont la conclusion est l'appel à Allah par la sagesse et la bonne exhortation. Cependant, son président (Mouti'), après avoir été condamné à perpétuité dans une affaire criminelle (l'assassinat de Benjelloun), commença à adopter des comportements que nous ne reconnaissons et n'appuyons pas et qui divergent du code principal précité (celui de la Chabiba), ce qui nous a incités à nous séparer de lui et à déclarer la séparation de l'association de la Jeunesse islamique [...] (Abdelilah Benkirane, 1985, cité par Darif, [1992], pp. 261-262).¹⁸⁹.

Cette lettre s'inscrit dans un processus de régularisation juridique du statut de la Jama'a. Sous la direction déclarée d'Abdelilah Benkirane¹⁹⁰, le groupe déposa en 1983 un dossier administratif auprès du ministère de l'Intérieur demandant la légalisation de son statut selon la loi des associations au Maroc (notre entretien avec Mohamed Yatim), ce qui devait mettre fin à des années de clandestinité. À travers ses principes déclarés, la Jama'a manifesta une souplesse remarquable à l'égard du régime et de la vie politique de ce pays. Un document produit par ce groupe résume ses principes en trois points :

¹⁸⁸ Notre traduction de l'arabe :

وفي سنة 1981 نفاجاً بعقد لقاءات ماراتونية في بيوت خاصة ومجيء الأساتذة عبد الإله بن كيران والأمين بوخيرة ومحمد بنيم لإقناعنا بمفاصلة عبد الكريم مطيع والانفصال عن الشبيبة ... وتحويلها إلى اسم الجماعة الإسلامية، وتم انتخاب محمد بنيم 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.

¹⁸⁹ Notre traduction de l'arabe :

...يا صاحب الجلالة، إننا جماعة من الشباب المغربي المتدين، سبق لعدد منا أن كانوا أعضاء في جمعية الشبيبة الإسلامية، بناء على قانونها الأساسي و الذي خلاصته الدعوة إلى الله بالحكمة و الموعظة الحسنة، إلا أن رئيسها، و بعد أن صدر في حقه حكم غيابي بالسجن المؤبد في قضية جنائية، بدأت تصدر منه تصرفات لا نقرها و لا نقرها و لا نزيكها مخالفة بذلك القانون الأساسي للجمعية الأنفة الذكر، مما حدا بنا إلى مفارقتة و إعلان الانفصال عن جمعية الشبيبة الإسلامية...

¹⁹⁰ Ce groupe était sous la direction non déclarée de Mohamed Yatim durant la période 1981-1985.

- Renoncer à toutes les formes de clandestinité, de radicalisme et de confrontation avec l'autre et adopter le choix civilisationnel dans le traitement de la réalité.
- Insister sur l'action dans le respect de la légitimité juridique et constitutionnelle du pays, l'adoption du dialogue lorsqu'il s'agit du comportement avec l'autre et du fait de maintenir des liens avec les constituantes de la société y compris le pouvoir.
- Se concentrer sur l'action culturelle, médiatique et sociale (MUR [2006], p, 12).¹⁹¹.

Pourtant, le pouvoir refusa d'autoriser la naissance de la nouvelle association en tolérant toutefois ses activités. On touche ici à une stratégie chère au régime marocain quand il s'agit de gérer le dossier des mouvements islamistes. Cette stratégie consiste à tolérer les activités des islamistes sans régulariser juridiquement l'existence de leurs groupes. De la sorte, le pouvoir se réserve le droit d'intervenir si ceux-ci se montrent incontrôlables. L'accusation dont ils font alors l'objet est constante : mener des activités dans un cadre non autorisé juridiquement (Bahkak [2009], p. 132). Sur le plan historique, une hypothèse émerge. À l'époque de la formation de ce groupe, une mouvance plus large d'un islamisme critique se manifestait de plusieurs manières. Peut-on penser que l'expérience de la Jama'a aurait été le visage principal de cette tendance critique au Maroc?

II. LA JAMA'A : RÉVISIONS THÉORIQUES

Le contexte historique de la formation de la Jama'a semble soutenir notre hypothèse (la même période historique [début des années quatre-vingt]). Plus encore, la documentation de ce groupe et les propos de ses leaders et idéologues contiennent des propos qui tendent à valider cette hypothèse. On lit ainsi dans un document interne de notre groupe d'étude (MUR [2006]) que la formation de la Jama'a s'est faite en interaction avec

¹⁹¹ Notre traduction de l'arabe :

- التخلي عن كل أشكال السرية والعنف والتطرف والاصطدام مع الآخر، وتبني الخيار السلمي الحضاري في التعاطي مع الواقع.
 - الحرص على العمل في ظل المشروعية القانونية والدستورية للبلاد وتبني نهج الحوار في التعامل مع الآخرين ومد الجسور مع كل مكونات المجتمع بما في ذلك السلطة
 - التركيز على العمل الثقافي والإعلامي والاجتماعي.

[...] l'école intellectuelle critique qui s'est développée à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt et qui a donné naissance à un mouvement intellectuel intitulé « l'autocritique du Mouvement islamique », tel que cela a été exprimé par les écrits publiés dans le magazine qatarien *Al-Oumma* ou bien ceux du docteur Khalis Jalabi[...] (p. 42).¹⁹²

Mohamed Hamdaoui, Président du Mouvement de l'unicité et de la réforme MUR, nous confirme le même constat lors de notre entretien avec lui :

Ces transformations au niveau du Maroc ont coïncidé avec d'autres transformations au niveau du monde islamique comme les écrits de Khalis Jalabi et les articles du Magazine *Al-Oumma* (publié au Qatar). Nous avons entamé ce qui ressemblait à un chantier de réorientation de l'action politique islamiste. (Notre entretien avec Mohamed Hamdaoui).¹⁹³

Dans cette perspective, Saaddine Othmani, ex-jeune de la Chabiba, membre fondateur de la Jama'a et leader actuel du PJD (ex-secrétaire général ministre de l'extérieur au nom du parti), nous explique :

Les transformations étaient globales et ne se sont pas limitées au Maroc. Le champ de l'action islamique a connu un ensemble de débats et de révisions intellectuels. Les islamistes marocains faisaient partie de ces transformations qui ont touché non seulement le champ islamiste, mais le champ politique d'une manière générale. Les mouvements marxistes eux-mêmes ont fait évoluer leurs méthodes du radicalisme au réformisme et à l'acceptation de la participation politique [...] Durant cette période une ouverture politique a eu lieu dans la plupart des pays du monde arabo-islamique, ce qui a influencé les instruments de travail des mouvements islamistes [...] La dictature et la violence pratiquée par les pouvoirs ont engendré une contre-violence au sein de ces mouvements [...] L'ouverture politique donnera lieu à des révisions intellectuelles. Ces révisions ont commencé en Égypte, mais nous étions, nous aussi, en tant que mouvement islamiste au Maroc, parmi ceux qui ont été influencés par ces révisions (notre entretien avec Saaddine Othmani).¹⁹⁴

¹⁹² Notre traduction de l'arabe :

...المدرسة الفكرية النقدية التي نشأت في نهاية السبعينيات و بداية الثمانينيات و التي أثمرت حركة فكرية سميت ب النقد الذاتي للحركة الإسلامية كما عبرت عنها بوضوح الكتابات التي كانت تنشر على صفحات مجلة الأمة القطرية أو التي نشرها الدكتور خالص جلبي...

¹⁹³ Notre traduction de l'arabe :

هذه التحولات على مستوى المغرب صادفت تحولات أخرى على مستوى العالم الإسلامي ككتابات خالص جلبي ومقالات مجلة الأمن القطرية، لقد دخلنا إلى ما يشبه الورش لإعادة توجيه العمل السياسي الإسلامي

¹⁹⁴ Notre traduction de l'arabe :

أولاً: هذه التحولات كانت شاملة ولم تقتصر على المغرب، فقد شهد مجال العمل السياسي الإسلامي مجموعة من النقاشات والمراجعات الفكرية، لذلك فقد كان إسلاميو المغرب جزءاً من هذه التحولات ليس داخل الحقل الإسلامي فقط، بل السياسي بشكل عام لأن الحركات الماركسية نفسها قد غيرت مناهج تنظيمها من الراديكالية إلى الاعتدال وقبول المشاركة السياسية. قد حدث نوع الانفتاح السياسي في معظم دول العالم العربي الإسلامي الشيء الذي انعكس على آليات عمل الحركات الإسلامية... إن الديكتاتورية والعنف الممارس من قبل السلطات هي ما أنتج عنفاً مضاداً لدى هذه الحركات، لقد أدى الانفتاح السياسي إلى بداية المراجعات الفكرية. هذه المراجعات بدأت في مصر، وقد كنا نحن أيضاً كحركة إسلامية في المغرب ممن تأثروا بهذه المراجعات.

Mustapha Khalfi, un autre leader du PJD, ministre des Communications au nom du parti, nous explique dans cette perspective ce qui suit :

Cette période a connu une campagne d'autocritique qui toucha toutes les constituantes du mouvement islamique, campagne qui commença avec l'ouvrage de Khalis Jalabi *dans l'autocritique* dans lequel son auteur critiqua la clandestinité de l'action islamique, les écrits de Youssef Qaradaoui en plus des articles du magazine *Al-Oumma* qui portaient le titre *Ayna al-khalal? (où est l'erreur/le déséquilibre?)*. Le Maroc n'était pas à l'abri de cette campagne d'autocritique [...] (notre entretien avec Mustapha Khalfi)¹⁹⁵.

Ce passage tiré de notre entretien avec Mustapha Khalfi représente une introduction pertinente au contenu de la tendance critique qu'a traversé l'action islamiste au début des années quatre-vingt¹⁹⁶. Période qui connut la publication de nombreux ouvrages ciblant le même objectif, analyser les trajectoires islamistes et critiquer les modes d'organisation et d'action de ces mouvements. Parmi ces ouvrages citons celui coédité par le soudanais Hassan Tourabi et le Tunisien Rached Ghannouchi et intitulé *Le mouvement islamique et le renouvellement* [1984], l'ouvrage de Khalis Jalabi *Dans l'autocritique : de l'obligation de l'autocritique du mouvement islamiste* [1982] ainsi que l'ouvrage de Abdelkhalik Nafissi *Le Mouvement islamique, des failles sur le chemin* [1986]. Apparemment, ces ouvrages ne passeront pas inaperçus auprès des islamistes de notre groupe d'étude au Maroc. Ainsi, Mohamed Yatim qui est de notre point de vue l'un des trois idéologues les plus influents de ce groupe se montre un lecteur assidu de ces écrits. Nous aurons l'occasion d'y revenir ultérieurement.

À ces écrits, il faut ajouter la contribution intéressante du magazine *Al-Oumma* (la communauté), le magazine qatarien le plus influent dans les milieux islamiques/islamistes des années quatre-vingt. Youssef Al-Qaradaoui, la grande figure de la lignée des Frères musulmans, décrit cette influence comme suit :

¹⁹⁵ Notre traduction de l'arabe :

لقد عرفت تلك الفترة موجة نقد ذاتي مست مختلف مكونات الحركة الإسلامية عبر العالم بدأت مع كتاب خالص حلبي (في النقد الذاتي) الذي انتقد السرية في العمل الإسلامي وكتابات يوسف القرضاوي، إضافة إلى سلسلة مقالات صدرت في مجلة الأمة القطرية تحت عنوان (أين الخلل). المغرب لم يكن بمعزل عن موجة النقد الذاتي هذه...

¹⁹⁶ Cette tendance est en particulier associée au grand événement de la révolution islamique en Iran qui a amené l'islamisme chiite au pouvoir dans ce pays alors qu'il y avait un échec notable de l'islamisme sunnite à accéder au pouvoir

Parmi les présages qui ont accompagné l'aube du quinzième siècle de l'hégire (1980), il y avait la naissance du Magazine Al-Oumma au Qatar, qui était édité par la présidence des tribunaux légitimes et des affaires religieuses de l'État du Qatar [...] Ce magazine a comblé un grand vide intellectuel. Les gens estimaient qu'il contenait une pensée nouvelle et différente de la pensée traditionnelle qui caractérisait les magazines religieux ou islamiques de l'époque [...] Le Magazine était reçu par les jeunes de l'action islamique en Égypte, lesquels en faisaient des dizaines de milliers d'exemplaires. Ce magazine a soulevé des questions importantes qui ont éveillé le sens critique chez les religieux et les prédicateurs de l'islam, telles que la question : où est le problème/le déséquilibre? Une question que le magazine avait posée à bon nombre d'universitaires et d'intellectuels pour qu'ils y présentent des réponses variées en fonction de leurs méthodes et de leurs visions [...]. Les musulmans réagissaient très positivement vis-à-vis de ce magazine, en Orient comme en Occident, ils l'attendaient avec beaucoup d'enthousiasme [...] (Site personnel¹⁹⁷ de Youssef Al-Qaradaoui)¹⁹⁸.

Tel que l'explique Youssef Qaradaoui, le magazine al-oumma constituait une contribution incontournable dans cette campagne autocritique de l'islamisme. Dans le cadre d'un dossier intitulé *ayna al-khalal* (où est l'erreur/le déséquilibre?), ce magazine qatarien invita de nombreux intellectuels islamiques et idéologues/leaders islamistes à rédiger des articles critiques autour de l'expérience de l'action islamiste. Parmi les idéologues islamistes de l'époque qui ont contribué à ce dossier, on trouve Hassan Tourabi du Soudan, Rached Ghannouchi de la Tunisie.

L'une des critiques les plus véhémentes émises lors de cette entreprise autocritique ciblait l'inflation de l'inspiration de la documentation et des modes d'actions du groupe des Frères musulmans en Égypte chez les mouvements islamistes des autres pays du monde islamique. On reprocha ainsi à ces mouvements leur non-considération des particularités politiques, religieuses et culturelles des contextes d'émergence et d'évolution de leurs mouvements, et ce, derrière l'obsession de reproduire à tout prix l'expérience des Frères musulmans (Nafissi [2009], p.130)¹⁹⁹. Apparemment, cette critique trouva écho dans le contexte

¹⁹⁷ <http://www.qaradawi.net/new/takareer/463->, Consulté le 12 février 2012.

¹⁹⁸ Notre traduction de l'arabe :

إن من البشائر التي صاحبت مطلع فجر القرن الخامس عشر الهجري: مولد مجلة (الأمة) القطرية، التي صدرت عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر... صدرت مجلة (الأمة) من قطر، فسدت فراغا فكريا قائما، وشعر الناس أن المجلة تحوي فكرا جديدا غير الفكر التقليدي، الذي عرفت به المجالات الدينية أو الإسلامية، هو (الحركية). إذ من المهم في مخاطبة العقل المسلم المعاصر: أن يربط العلم بالعمل، ويربط الفكر بالحركة... وقد تلقفها شباب الجماعات الإسلامية في مصر، فطبوعوا منها عشرات الآلاف. كما أن المجلة كانت تثير قضايا مهمة، توظف الحاسة النقدية عند المتدينين عامة، ودعاة الإسلام خاصة مثل سؤال: (أين الخلل؟) الذي عرضته على عدد من العلماء والمفكرين، ليجيبوا عنه إجابات متنوعة، كل حسب منظوره ورؤيته... وقد تجاوب المسلمون معها في المشارق والمغرب، وكان الناس يترقبونها بحرارة ولهفة...

¹⁹⁹ Une des manifestations principales de cette tendance de libération de l'emprise du groupe des Frères musulmans, qui tentait de maîtriser les mouvements islamistes d'une bonne partie des pays du monde y

marocain. Ainsi, nous expliqua Aziz Rabah, leader du PJD et ministre de l'Équipement en son nom :

À partir du milieu des années quatre-vingt a émergé un ensemble d'interprétations dans le monde islamique, en Jordanie, au Koweït, au Soudan, en Tunisie et aussi au Maroc. Le point de départ de ces interprétations consiste en ce que l'action islamiste se rencontre sur les grands principes, mais pas obligatoirement sur les détails. À chaque pays sa spécificité politique, culturelle et sociale [...] Dans ce contexte, un ensemble de frères au Maroc a énoncé une nouvelle méthode qui se fonde sur de nouvelles bases (notre entretien avec Aziz Rabah)²⁰⁰.

Outre l'influence du contenu de ce dossier sur la version de l'époque de notre groupe d'étude, le parcours des acteurs et idéologues illustre assez bien la prise en compte de la perspective du magazine qatarien consistant à jumeler l'action islamiste à un processus autocritique. Le premier journal lancé par notre groupe d'étude au Maroc en 1987, intitulé *Al-Islah* (la Réforme), comporta un dossier permanent, portant le même nom que le dossier préparé par le Magazine qatarien *Al-Oumma* : *Où est l'erreur/le déséquilibre?* Cette article fut consacré à la critique des parcours du mouvement islamiste, mais cette fois-ci dans le cadre du Maroc. Le journal *At-Tajdid* (le Renouveau), qui représente une continuité du journal *Al-Islah*²⁰¹, lança un dossier similaire en 2002, dont l'intitulé cette fois-ci était *Al haraka al-islamiyya fi al-mizane* (Le mouvement islamique en évaluation) et qui fut consacré au même objectif. Paradoxalement, l'ouverture de l'islamisme marocain à la nouvelle tendance critique qui traversait l'islamisme en Orient contribuera à l'élaboration d'une version spécifiquement marocaine de cet islamisme, du moins dans les milieux que nous étudions.

compris en occident à travers son organisation internationale *At-Tandhim Ad-Dawli*, fut le refus de la grande figure de l'islamisme soudanais Hassan Tourabi de prêter allégeance à l'organisation centrale (celle de l'Égypte). Ce refus reflète ainsi un des fruits théoriques de la tendance critique. En effet, Hassan Tourabi justifie son refus par la spécificité de l'expérience soudanaise par rapport à celle de l'Égypte. Selon le leader islamiste soudanais, « il ne faut pas que tous les pays soient soumis à une même orientation politique et intellectuelle. Les mieux placés pour formuler une théorie d'action et de mouvement dans un pays sont les gens de ce pays et non un quiconque acteur étranger » (Tourabi in Nafissi [2009], p.130)

²⁰⁰ Notre traduction de l'arabe :

انطلاقاً من منتصف الثمانينات ظهرت مجموعة من الاجتهادات في العالم الإسلامي في الأردن، تركيا، الكويت، السودان، تونس وأيضاً المغرب. لقد كان المنطلق هو أن الحركة الإسلامية تجمعها مبادئ كبرى لكن هذا لا ينطبق بالضرورة على التفاصيل لكل بلد خصوصيته السياسية والثقافية والاجتماعية. إضافة إلى خصوصية أخرى تهم مجال ممارسة الدعوة نفسها لقد خصت الاجتهادات الجديدة الانتقال من نمطية الحركة الإسلامية التقليدية إلى تنوع جديد، في هذا السياق أعلن الإخوان بالمغرب منهاجاً جديداً يقوم على ثوابت جديدة، فنحن في المغرب نعيش في إطار دولة إسلامية...

²⁰¹ Suspendu par les autorités en 1989.

III. LES NOUVEAUX IDÉOLOGUES DE LA JAMA'A

Les journaux édités par la Jama'a à partir du milieu des années quatre-vingt représente une porte d'entrée pertinente pour aborder la facette théorique et idéologique de cette deuxième génération d'islamistes marocains. En fait, les acteurs de notre groupe d'étude inscrivent leur présence déclarée dans le paysage politique marocain à travers une stratégie médiatique et intellectuelle tout à fait remarquable. En 1987 ce groupe, dans sa version de l'époque (la Jama'a), lança son premier journal intitulé *Al-Islah* (la Réforme) dont l'en-tête permanent renferme une partie d'un verset coranique résumant parfaitement les prémices de la tendance qui commençait à être formulée au sein de ce courant : « *Je ne veux que la réforme, autant que je le puis. Et ma réussite ne dépend que d'Allah. En lui je place ma confiance, et c'est vers lui que je reviens repentant* »²⁰².

Dans le cadre de notre travail documentaire sur les archives du journal *At-Tajdid* (le Renouveau) (depuis 1996), qui représente une continuation d'*Al-Islah* (la Réforme), nous en avons consulté la plupart des numéros. Il nous paraît que le journal *Al-Islah* représentait un canal privilégié d'expressions des positions de notre groupe d'étude dans sa version de l'époque (la Jama'a) à l'endroit des contextes politiques et culturels à la fois nationaux et internationaux, sans oublier les réflexions sur le groupe lui-même et son idéologie émergente²⁰³. En résumé, les numéros du journal *Al-Islah* constituaient un chantier intellectuel faisant office d'exposition du processus de reconstruction idéologique et politique emprunté par ces islamistes. Ils servaient également à envoyer des messages à divers acteurs s'intéressant à la scène islamique, soit notamment les gouvernants, la gauche et les divers groupes islamiques.

En plus d'une chronique permanente intitulée *Sabil Al-Islah* (sentier de la réforme)²⁰⁴ rédigée par l'un de nos interviewés, Abdellah Baha, consacré spécifiquement à l'élaboration des nouvelles conceptions adoptées par le groupe, figurait des articles rédigés

²⁰²Coran, sourate. 11, verset. 88.

« أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ »

²⁰³ Dans les pages de ce journal, sont publiés tous les documents internes et externes et les manifestes revendiqués par ce groupe lors de cette période.

²⁰⁴ Ces chroniques vont être publiées plus tard dans un livre portant le même nom *Sentiers de réforme* (Baha [1993]).

par les leaders et idéologues de la Jama'a tels que Abdelilah Benkirane, Mohamed Yatim et Saaddine Othmani. Le journal *Al-Islah* fut appuyé par un magazine mensuel consacré au même objectif, mais avec une tendance plus intellectuelle et théologique (articles plus longs avec une *inclinaison* universitaire).²⁰⁵.

Par ailleurs, cette période verra l'édition de quelques livres exposant les premiers cadres idéologiques de ce groupe, les plus importants étant signés par Mohamed Yatim, Saaddine Othmani [1989] et plus tard Ahmed Raissouni [1991]. Si nous avons à schématiser la formulation du corpus idéologique du courant de la participation politique au Maroc dont le groupe de la Jama'a en incarne le point de départ, il faudra particulièrement nous attarder sur Mohamed Yatim et son ouvrage *L'action islamique et le choix civilisationnel* [1989]. Selon notre analyse, cet ouvrage représente la première tentative théorique sérieuse de formuler un cadre idéologique à cette nouvelle tendance au sein du paysage islamiste marocain de l'époque. Qui est Mohamed Yatim? Et en quoi consiste sa contribution dans la théorisation du parcours de son groupe?

II.1. Yatim et le choix civilisationnel (*al-khiyar al-hadari*)

Mohamed Yatim est né en 1956 à Casablanca d'une famille modeste originaire de la région de Zagora au sud du Maroc. C'est à Casablanca qu'il a reçu son enseignement primaire et secondaire avant d'entamer un parcours universitaire dans les deux grandes universités du Maroc de l'époque, celles de Rabat et de Fès, en philosophie, psychologie et sciences de l'éducation. Comme la plupart des jeunes de l'époque, le jeune Mohamed Yatim sera interpellé par le contexte d'apologie et de recrutement idéologique qui caractérisait les institutions de l'enseignement des années soixante-dix, et ce, entre la gauche représentée par un ensemble d'organisations marxistes et l'islamisme incarné en particulier par la Chabiba d'Abdelkrim Mouti' (notre entretien avec Mohamed Yatim). Dans un témoignage récent, Yatim raconte son dilemme entre les deux idéologies : « Le conflit était furieux entre le mouvement marxiste-léniniste incarné par le syndicat national des élèves et quelques membres du Mouvement de la jeunesse islamique. Vu ma conscience religieuse,

²⁰⁵ Paradoxalement, ce magazine porte une nomination moins expressive de la tendance de l'époque qui tentait d'atténuer la configuration religieuse des modes d'action de ce groupe : *Al-Forqane* (l'une des appellations arabes du Coran).

je me sentais implicitement attiré par la Chabiba et la pensée islamique » (entretien de Yatim avec Talidi, p. 32).²⁰⁶.

Le jeune Mohamed Yatim finit par intégrer officiellement la Chabiba en 1973 où il se distingua comme un des leaders estudiantins les plus influents de ce groupe à l'Université de Fès et de Rabat. Ce statut lui permit de se rapprocher de la direction de la Chabiba, en particulier de son fondateur et chef Mouti'. Après l'exil de celui-ci, Yatim fut l'un des rares membres de son groupe à rencontrer le chef de la Chabiba à l'étranger. En 1978, tout en disant publiquement qu'il y faisait son pèlerinage, Yatim passa secrètement un mois à côté de Mouti' à la Mecque. L'objectif de ce séjour était, selon Yatim lui-même, de tenter de résoudre la dispersion structurelle de la Chabiba causée par l'incident de l'assassinat d'Omar Benjelloun et l'exil de Mouti' (p. 38). Cependant, le rapprochement entre Yatim et le parrain de la Chabiba prit fin en 1981. Yatim fera partie des leaders du groupe qui se sépareront de la Chabiba et se réorganiseront dans l'Association du Groupe Islamique (la Jama'a). Il présidera cette association lors de sa phase non déclarée (1981-1985). Il fut également président du Mouvement Réforme et Renouveau (Al-Islah) (1992-1996). Actuellement, il est l'un des principaux leaders du PJD et du MUR (député parlementaire et vice-président du parlement marocain au nom du PJD) (notre entretien avec Mohamed Yatim). Sa biographie résume en quelque sorte l'histoire de notre groupe d'étude de la Chabiba au PJD.

Sur le plan universitaires, Yatim a suivi des études universitaires supérieures en psychologie, philosophie et en sciences de l'éducation, parcours plutôt inhabituel si on le compare avec les biographies des islamistes qui sont d'ordinaire fascinées par les études islamiques et les sciences exactes et rarement attirées par les sciences sociales. Apparemment, ce profil intellectuel lui permit de contribuer considérablement au cadre de pensée élaboré au sein de cette partie du paysage islamiste du pays du Commandeur des croyants pendant la période de transition entre la Chabiba et le PJD/MUR et de mériter, par conséquent, son statut privilégié en tant que l'un des principaux théoriciens de notre groupe d'étude. Voici comment Yatim commenta sa particularité intellectuelle lors de l'entrevue :

²⁰⁶ Notre traduction de l'arabe :

كان الصراع محتدماً بين الحركة الماركسية اللينينية ممثلة في النقابة الوطنية للتلاميذ و بين بعض عناصر الشبيبة الإسلامية، فكانت أجد نفسي تلقائياً بحكم وجداني الديني أميل إلى الشبيبة الإسلامية و إلى الفكرة الإسلامية.

J'ai beaucoup appris de la philosophie, en particulier dans son côté méthodologique critique et rationnel. C'est la philosophie qui nous a donné des noms comme Ibn Rochd et Ibn Khaldoun et les juristes de la pensée des intentions. En Orient islamique, il y avait les mutazilites qui ont argumenté la foi religieuse avec des preuves rationnelles. Même Ibn Taymiyya que l'on présente comme l'ennemi de la philosophie a rédigé un ouvrage niant tout désaccord entre la raison et la religion. Si on regarde ses écrits, on trouvera qu'il utilise des argumentations rationnelles, philosophiques et logiques. J'ai surtout été influencé par la philosophie contemporaine du XX^e siècle qui dépassait la tradition occidentale où tout philosophe avait son propre système philosophique et sa théorie intégrale. La philosophie contemporaine est une philosophie critique et méthodologique. La méthode et l'argumentation sont aujourd'hui plus importantes que l'objet. Althusser, Derrida, Michel Foucault et d'autres n'ont pas construit des systèmes philosophiques, ils ont plutôt insisté sur la question de la méthode et de la critique. En ce sens, la philosophie demeure un héritage partagé entre toutes les nations, y compris la nation musulmane (notre entretien avec Mohamed Yatim).²⁰⁷

De la production intellectuelle de Yatim qui témoigne de sa formation intellectuelle en sciences sociales, se dégage un sens très critique à l'égard des parcours de l'islamisme de la première génération au Maroc et ailleurs, ciblant non seulement les modes d'action et d'organisation de cet islamisme, mais aussi ses dogmes fondateurs et ses slogans les plus notables (la solution islamique, le régime du califat islamique, etc.). Voici en quoi consiste le nouveau cadre intellectuel proposé par Mohamed Yatim.

Les fondements du cadre intellectuel élaboré par Mohamed Yatim sont élaborés dans son premier ouvrage *L'action islamique et le choix civilisationnel* [1988] et développé dans ses livres subséquents, notamment *Le mouvement islamique entre le culturel et le politique* [1998] et *Des feuilles dans la méthode du changement* [2000]. L'importance du premier ouvrage de Yatim dans le processus de la reformulation idéologique de l'action de son groupe est évidente, ses traces sont facilement détectables dans les documents du PJD et de son mouvement religieux le MUR. Un document interne du MUR paru en 2006 et dont l'objectif était de présenter les repères fondamentaux de ce mouvement à l'occasion de son

²⁰⁷ Notre traduction de l'arabe :

لقد تعلمت الكثير من الفلسفة، خصوصا في جانبها المنهجي، النقدي والعقلاني. الفلسفة هي التي أعطتنا أسماء كابن رشد و ابن خلدون و الفقهاء المقاصديين. في المشرق الإسلامي كان هنالك المعتزلة الذين مارسوا الحجاج عن العقيدة الديني بالأدلة العقلية. حتى ابن تيمية الذي ينظر إليه على أساس أنه عدو الفلسفة كتب كتابا درء تعارض العقل مع النقل. حينما سننأمل كتاباته نجد بها حججات مبنية بطريقة عقلية، فلسفية ومنطقية. لقد تأثرت خصوصا بفلسفة القرن العشرين التي تجاوزت تقليد النسق المعروف في الغرب فيلسوف يكون له نسق فلسفي ونظرية متكاملة. بالعكس، الفلسفة المعاصرة هي فلسفة نقدية و منهجية. الحجاج و المنهج أهم اليوم من الموضوع. ألتوسير و دريدا فوكو و غيرهم لم يبنوا أنساقا فلسفية أكثر ما ركزوا على قضية المنهج و النقد. والفلسفة بهذا المعنى ميراث مشترك بين الأمم بما فيها الأمة الإسلامية

dixième anniversaire, considère cet ouvrage de Yatim comme l'une des sources intellectuelles les plus importantes de ce mouvement :

Ce livre de petit format porte en son sein un ensemble de conceptions et de notions de prédication et d'action qui ont été élaborées sur une période de plus de dix ans de révisions intellectuelles au sein du corps du mouvement islamique marocain. Ce livre se distingue par sa tentative d'exposer ses idées et ses principes à travers un système théorique et explicatif qui fait de la leçon historique un point de départ du groupe (MUR [2006], p. 46)²⁰⁸.

Deux remarques préliminaires s'imposent avant d'entrer dans le vif de l'analyse de cet ouvrage. Premièrement, l'idéologue islamiste marocain rédigea son ouvrage dans la foulée de l'entreprise critique que traversait la mouvance islamiste dans sa globalité pendant les années quatre-vingt. Deuxièmement, l'ouvrage se caractérise par une remarquable portée religieuse. Bien que Yatim ne détienne pas de formation universitaire officielle en théologie et que sa particularité consiste en sa formation en sciences sociales, le pédagogue du PJD choisit de présenter une bonne partie de son ouvrage d'un point de vue de théologien. Les indices de cette importante portée religieuse sont facilement détectables. Il présente ses idées selon un discours théologico-argumentatif dont les arguments sont illustrés par des versets coraniques, des hadiths et des exemples se référant à la biographie prophétique (*as-sira an-nabawiyya*). La portée religieuse de ce livre reflète une insistance explicite de la part de son auteur sur la référence religieuse de ce qu'il appelle l'action islamique (*al - 'amal al-islami*). Il se veut ainsi réformiste, mais tout en restant islamiste (islamique dans son langage).

L'un des principaux reproches formulés par Yatim à l'action islamiste de l'époque est la pauvreté de la culture religieuse des acteurs de cette action, une pauvreté qui conduit, explique-t-il, vers une certaine forme de radicalisme (p, 21). Les symptômes de cette pauvreté religieuse sont énumérés dans l'ouvrage de Yatim comme suit :

- L'attachement à la littéralité des textes religieux sans une compréhension adéquate de leur contenu ni une connaissance de leurs intentions et finalités surtout lorsqu'il s'agit des traditions et des comportements.

²⁰⁸ Notre traduction de l'arabe :

هذا الكتيب الصغير الحجم يحمل بين دفتيه جملة من التصورات والمفاهيم الدعوية والحركية التي تبلورت على مدى أكثر من عشر سنوات من المراجعات الفكرية داخل جسم الحركة الإسلامية المغربية. ويتميز هذا الكتاب بكونه يحاول أن يعرض لأفكاره وقناعاته من خلال نسق نظري تفسيري يتخذ الدرس التاريخي منطلقاً للتأصيل

- L'exagération de l'interdiction religieuse (*tahrim*) et la tendance vers l'accentuation et la restriction.
- La confusion au sujet des concepts comme la croyance, l'Islam, l'impiété (*kuf*), l'associationnisme (*chir*), l'hypocrisie (*nifaq*), l'ignorance (*jahiliyya*), qui sont des termes dont l'absence de clarification aura des effets très dangereux sur le jugement porté sur les autres, leur évaluation et la détermination de notre relation à eux (pp. 21-22)²⁰⁹.

En référence à cette critique, Yatim incite les acteurs de ce qu'il appelle l'action islamique à s'engager dans un cheminement du renouveau de leur compréhension religieuse. D'après lui, la désorientation de la compréhension religieuse conduisit une bonne partie des acteurs de l'action islamique à s'engager dans un cheminement désorienté. La méthode idéale afin de corriger cette désorientation consiste, selon Yatim, en un retour autocritique sur les origines intellectuelles de cette action. Ainsi, explique-t-il, « Il aurait été prioritaire d'analyser les symptômes de la maladie et de faire remonter celle-ci à ses origines et à son évolution » (p. 31)²¹⁰.

Un point de départ pertinent pour ce cheminement critique de l'action islamique aurait dû être constitué, d'après Yatim, autour de la question suivante : « Quelle est la nature du problème de la communauté islamique : est-elle politique ou civilisationnelle? » (*ibid.*)²¹¹. Une mauvaise réponse à cette question constitue la source de la désorientation qui caractérise le cheminement de l'action islamique. Tout en se concentrant sur le politique, les acteurs de l'action islamique finirent, constate-t-il, par occulter l'aspect civilisationnel de l'Islam derrière l'obsession de fonder un État (p.16).

[...] Nombre de manifestations de l'essoufflement précoce qui a affecté beaucoup de jeunes islamiques peuvent s'expliquer par le brouillard qui a accompagné leur engagement dans l'action islamique. Cet engagement n'était pas fondé sur une base confessionnelle solide dont l'axe est la réalisation d'un auto-salut [...] d'autant qu'il est intervenu dans le cadre de la rivalité avec les

²⁰⁹ Notre traduction de l'arabe :

خصوصا فيما تعلق بالعادات و المعاملات مع أن الاستقراء الأصولي قد بين أن... التمسك بحرفية النصوص دون فهم فحواها و معرفة مقاصدها الأصل في العادات و المعاملات النظر في المقاصد و المصالح...

الإسراف في التحريم و الميل إلى التشديد و التضييق

التباس مفاهيم مهمة... كالإيمان و الإسلام و الكفر و الشرك و النفاق و الجاهلية و هي مفاهيم يترتب على عدم وضوحها آثار من الخطورة بمكان في الحكم على الآخرين و تقويمهم و تحديد علاقتنا بهم.

²¹⁰ Notre traduction de l'arabe :

كان من أولى الأولويات تحليل أعراض الداء و الرجوع به إلى أصوله و تطوره.

²¹¹ Notre traduction de l'arabe :

ما طبيعة مشكلة الأمة الإسلامية: هل هي مشكلة سياسية أم مشكلة حضارية؟

mouvements politiques positivistes, c'est-à-dire, dans une volonté de confirmer que l'Islam possède, lui aussi, un programme de changement politique et social [...] Ceux-ci ignoraient que l'objectif final de l'action islamique n'est certainement pas l'arrivée au pouvoir par tous les moyens [...] (*ibid.*)²¹².

Par ailleurs, l'insistance sur la référence religieuse de l'action islamique et l'appel à un renouveau de la compréhension religieuse chez les acteurs de cette action ne résume pas le contenu de l'ouvrage de Yatim. Peu à peu, ces éléments se retrouvent associés à une analyse historico-critique du cheminement de l'islamisme. Selon cette analyse, Yatim situe l'inflation du souci politique qui caractérise l'action islamique de l'époque dans deux contextes historiques. Le premier contexte remonte au début du XX^e siècle et renvoie à deux faits marquants : en premier lieu, la chute du califat ottoman qui représentait un signe d'unité, quoique symbolique, pour une bonne partie des musulmans; dans un second temps, la montée du mouvement postcolonial qui s'est partagé l'héritage de « l'homme malade ».

Ces deux faits expliquent, selon Yatim, l'inflation du politique dans le projet non seulement des mouvements islamistes, mais aussi des autres mouvements de libération, quelle que soit l'idéologie (p. 31). Le deuxième contexte concerne la domination de la violence et du putschisme dans les modes d'action des organisations politiques du XX^e siècle, quelle que soit leur idéologie (*ibid.*). Ce contexte général aurait ramené, selon l'analyse de Yatim, l'action islamique à évoluer vers la clandestinité et le putschisme. Ainsi, explique-t-il :

Le vingtième siècle est le siècle de la violence révolutionnaire, c'est le siècle de la révolution russe et de la révolution chinoise, c'est le siècle des coups d'État militaires dans les pays du Tiers-Monde. Les mouvements islamiques alors qu'ils vivaient dans cette sphère n'étaient pas épargnés par la tendance de la période. Pour cela, leurs modes d'action ont été influencés [...] par cette vision positiviste du changement que nous avons résumée en deux points : la focalisation sur le changement politique et la précipitation de la réalisation de ce changement à travers la violence (pp. 32-33)²¹³.

²¹² Notre traduction de l'arabe.

إن كثيرا من مظاهر الإغواء المبكر الذي أصاب كثيرا من الشباب الإسلامي يمكن تفسيرها بذلك الغش الذي واكب الالتزام بالعمل الإسلامي عند هؤلاء، فلم يكن ذلك الالتزام مبنيا على أساس عقدي متين قوامه تحقيق الخلاص الذاتي و القيام بالتبعية الفردية بقدر ما كانت تحت تأثير المزايدة على الحركات السياسية الوضعية أي تحت الرغبة في التأكيد على أن الإسلام يمتلك برنامجا للتغيير السياسي و الاجتماعي هو الآخر... و قد غاب عن هؤلاء أن الغاية النهائية في العمل الإسلامي ليست هي الوصول إلى السلطة بمختلف الطرق الشرعية...

²¹³ Notre traduction de l'arabe.

إن القرن العشرين هو قرن العنف الثوري فهو قرن الثورة الروسية و الثورة الصينية، و هو قرن الانقلابات العسكرية في دول العالم الثالث... إن الحركات الإسلامية و هي تعيش في هذا الجو لم تفلت من عدوى العصر، لذلك فإن أعمالها قد تأثرت في كثير من الأحيان تأثرا متفاوت الخطورة بالنظرة الوضعية للتغيير التي لخصناها في مسألتين اثنتين: الإعلاء من شأن التغيير السياسي، و العجلة في تحقيق ذلك التغيير و التوسل إليه بالعنف.

Après avoir diagnostiqué ce qu'il considère comme étant la maladie qui a frappé l'action islamique de l'époque selon une analyse historico-critique, l'idéologue PJDiste adopte à nouveau le point de vue du théologien et formule ce qu'il appelle « la logique de l'Islam » de l'action. Une logique qui est, explique-t-il, « totalement différente » (*ibid.*). En effet, « l'aspect fondamental de la prédication islamique consiste en ce qu'elle est une prédication divine dans son origine, divine dans sa méthode [...] » (*ibid.*).²¹⁴. Bref, une prédication qui dépasse de loin le souci de fonder un État.

Au fil de son discours argumentatif, Yatim présente des exemples d'épisodes tirés de la biographie prophétique au cours desquels les notables de la Mecque proposent un terrain d'entente au prophète de l'Islam consistant à lui donner ce qu'il veut en argent ou en pouvoir politique en contrepartie de son renoncement à sa prédication. Ces notables dirent ainsi au prophète : « Si tu es venu avec cette parole pour demander de l'argent, nous t'amasserons de notre argent jusqu'à ce que tu sois le plus riche parmi nous, si tu demandais la gloire nous te ferions notre seigneur, si tu voulais avec cela un règne nous te ferions notre roi » (p. 34).²¹⁵. La réponse du prophète de l'Islam aux propositions des notables de la Mecque était bien ferme et révélatrice, explique Yatim, de la finalité de sa prédication. « Il n'y a rien dans ce que vous dites, je ne suis pas venu avec ce que je vous ai ramené pour demander votre argent, ni une gloire parmi vous, ni un règne sur vous. Allah m'a envoyé comme messenger, et m'a descendu un livre » (*ibid.*).²¹⁶.

Ces exemples prophétiques signifient, selon Yatim, que la finalité de l'action islamique n'est ni politique ni économique. L'Islam représente, à l'égard de tout ceci, l'œuvre d'une révolution spirituelle dont le moment initial remonte à la naissance de cette religion. La valeur de cette révolution spirituelle consiste, explique Yatim, « en son aspect qualitatif, c'est-à-dire en sa mobilisation des énergies humaines à travers une bonne guidance de

²¹⁴ Notre traduction de l'arabe :

إن منطق الإسلام منطق مخالف تماما. و إن السمة الأساسية للدعوة أنها دعوة ربانية في مصدرها، ربانية في منهجها...

²¹⁵ Notre traduction de l'arabe :

فإن كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب به مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا، و إن كنت إنما تطلب الشرف فينا فنحن نسودك علينا، و إن كنت تريد به ملكا ملكناك علينا...

²¹⁶ Notre traduction de l'arabe :

ما فيما تقولون، ما جئت بما جئتم به أطلب أموالكم، و لا الشرف فيكم، و لا الملك عليكم، و لكن الله بعثني إليكم رسولا، و أنزل علي كتابا، و أمرني أن أكون لكم بشيرا و نديرا فبلغتكم رسالات ربي و نصحت لكم، فإن تقبلوا مني ما جئتم به فهو حظكم في الدنيا و الآخرة، و إن تردوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم بيني و بينكم.

l'action rationnelle » (p. 40)²¹⁷, et ce, en « libérant cette action de la superstition et des fausses croyances » (*ibid.*)²¹⁸. Cette révolution spirituelle représente, explique Yatim, une énergie éternelle pour la civilisation islamique telle qu'elle s'est édifiée à Bagdad, à Marrakech, à Quirawane et à Cordoue (*ibid.*).

En résumé, Mohamed Yatim considère que la finalité de ce qu'il appelle l'« action islamique » dépasse de loin le souci de fonder un État islamique. Le problème de la communauté musulmane demeure, selon son analyse, civilisationnel et ne peut être résolu qu'à travers une réforme civilisationnelle. Ainsi, explique-t-il, « nous vivons au XX^e siècle, celui des enjeux intellectuels, scientifiques et civilisationnels et des regroupements communautaires. Nous ne sommes pas devant une crise politique qui nécessiterait une solution politique et l'affaire serait ainsi réglée. Nous souffrons d'un recul civilisationnel [...] »²¹⁹. Ce recul civilisationnel résulte, selon l'analyse de Yatim, de la défaite de la raison et de l'esprit musulman devant les valeurs de la civilisation occidentale. Cette défaite « se distingue des défaites temporelles que la communauté musulmane avait subies dans son histoire du fait qu'elle incarne une défaite interne qui atteint cette fois-ci la raison et l'esprit musulman » (p. 49)²²⁰. Pour la première fois dans l'histoire islamique, explique Yatim, « [...] la raison et l'esprit musulmans ont été vaincus face aux valeurs civilisationnelles occidentales dans leurs expressions libérale et communiste [...] » (p. 49)²²¹. Pourtant, l'occident n'a pas de rôle à jouer dans ce contexte, il incombe ainsi aux musulmans et aux acteurs de l'action islamique en particulier de reproduire la révolution spirituelle qu'incarne l'Islam (*ibid.*).

Visant finalement à retravailler les priorités de ce qu'il appelle l'action islamique, Mohamed Yatim décortique la construction culturelle de l'Islam. Cette religion se constitue, explique-t-il, d'un ensemble cohérent et interdépendant de liens dont le plus infime est la

²¹⁷ Notre traduction de l'arabe :

إن قيمة لحظة الثورة الروحية تكمن في طابعها الكوني أي في تعبئة الطاقات الإنسانية بترشيد النشاط العقلي

²¹⁸ Notre traduction de l'arabe :

عن طريق تحريره من الخرافة و العقائد الزائفة

²¹⁹ Notre traduction de l'arabe :

إننا ننطلق من أننا نعيش في القرن العشرين و هو قرن التحديات الفكرية و العلمية و الحضارية و التكتلات الأممية. إننا لا نواجه أزمة سياسية تتطلب حلاً سياسياً و ينتهي الأمر بل إننا نعاني من تراجع حضاري.

²²⁰ Notre traduction de l'arabe :

إن الهزيمة الحالية تتميز عن الهزائم الظرفية التي كانت تتعرض لها الأمة الإسلامية في تاريخها بأنها هزيمة داخلية أصابت هذه المرة العقل و الوجدان الإسلامي.

²²¹ Notre traduction de l'arabe :

لأول مرة في التاريخ الإسلامي ينهزم العقل و النفس الإسلاميين أمام القيم الحضارية الغربية بشقيها الليبرالي و الشيوعي...

prière alors que le plus éminent est celui du régime du pouvoir (*nitham al-hukm*)²²². (*ibid.*). Compte tenu de cette hiérarchie, l'action islamique doit commencer par la base, et ce, en s'intéressant davantage aux liens fondamentaux de l'Islam tels que la prière et les autres pratiques culturelles de base. Ainsi, estime-t-il, la mission prioritaire de l'action islamique consiste à reconduire la vaste base populaire musulmane vers l'Islam (*ibid.*). Dit autrement, assurer la réhabilitation religieuse de la société, au sens plus large du terme.

Pourtant si, à première vue, le cadre intellectuel proposé par Mohamed Yatim semble orienté vers le mode d'islamisation par le bas qui s'intéresse à islamiser plutôt les membres que les institutions, il n'incarne pas un désintéret structurel à l'égard du politique. Ce cadre n'est pas quiétiste. L'une des principales tactiques de la qualification et la réhabilitation islamiques des bases populaires, qui représentent l'un des fondements de ce cadre, sont d'amener ces bases à s'intéresser et à participer au fait public (*ibid.*). Ainsi, même si Yatim reproche aux acteurs de l'action islamique de la première génération leur obsession du fait politique, il finit par défendre à son tour l'idée de la participation politique des islamistes. Par contre, la participation que défendront Yatim et son groupe n'a rien à voir avec les modes putschistes et totalitaires. Elle n'est que l'une des facettes du retour de l'islamisme vers la société.

Toutefois, au moment où Yatim publie ces réflexions, dans les années 1980, le projet de la Jama'a ne semble pas prêt à prendre ce tournant idéologique. Bien que les conceptions de Mohamed Yatim soient intéressantes, elles ne sont pas suffisantes à ce moment précis. Elles démontreront leur fécondité plus tard, nous y reviendrons. Yatim n'est pas un théologien, ses théorisations sont davantage intellectuelles que religieuses, le groupe est en manque d'un cadre théologique pour couvrir et gérer son passage au politique sur le plan religieux. C'est là où Ahmed Raissouni affirme son influence sur la théorisation idéologique de ce groupe. Avec sa formation supérieure en études islamiques et son expérience dans le domaine de l'action islamique, Raissouni semble posséder tout ce dont le groupe a besoin pour progresser dans son cheminement²²³. Qui est Ahmed Raissouni et en quoi consiste sa contribution à la théorisation théologique du cheminement de notre groupe d'étude dans son passage au politique?

²²² Cette idée représente le contenu d'un hadith prophétique auquel se réfère Mohamed Yatim.

²²³ Cette période voit également l'apparition des premiers écrits de Saaddine Othmani sur la gestion des liens entre le politique et le religieux au sein de l'islam (1988). Cependant, l'importance de ses écrits ne se confirmera qu'après l'intégration politique de ces islamistes. Nous y reviendrons.

II.2. Raïssouni et la théorie des intentions (*nadariyyate al-maqassid*)

Ahmed Raïssouni est né en 1953 dans un petit village tout près de la ville de Larache au nord du Maroc. Après avoir fait ses études primaires et secondaires dans la ville de Kasr al-kabir, il eut un parcours universitaire perturbé qui commença par un cursus inachevé à la faculté de droit puis au département de philosophie à Rabat. Plus tard, il rejoignit la faculté de la charia à Fès où il obtint sa licence, puis celle des études islamiques à Rabat où il fit des études supérieures et obtint un doctorat en études islamique en 1992 (site personnel d'Ahmed Raïssouni)²²⁴.

Le statut référentiel d'Ahmed Raïssouni en tant que l'un des théoriciens les plus importants de la ligne politique et idéologique du PJD et de son mouvement référentiel, le MUR, s'avère paradoxal. Théoriquement, sa biographie n'a rien de commun avec celles des autres leaders de ce groupe tels que Mohamed Yatim et Saaddine Othmani. Contrairement à ces derniers, qui ont intégré l'action islamiste politique depuis leur jeunesse au sein de la Chabiba des années soixante-dix, Raïssouni n'a jamais adhéré à ce mouvement. Ex-membre de la *Jama'at ad-da'wa wa tabligh* (groupe de la prédication et de la transmission²²⁵) dont le discours est purement religieux et apolitique, il fonda en 1978 sa propre association religieuse et culturelle : l'Association islamique à Kasr Al-Kabir (*ibid.*). Pourtant, bien que n'ayant jamais adhéré au groupe de la Chabiba des années soixante-dix, Raïssouni n'était pas étranger à tous les événements qui ont constitué l'histoire de ce groupe et de tout ce qui en a résulté après sa dispersion. Il confirma, lors d'un entretien à propos de son activisme des années soixante-dix, avoir rencontré Mouti' (le chef fondateur de la Chabiba) à plusieurs reprises, avoir assisté à ses cours entre 1973 et 1975, et même décider avec un groupe de jeunes de rejoindre la Chabiba. Toutefois, cette décision coïncida avec l'incident de l'assassinat du leader socialiste Omar Benjelloun qui mit fin à l'existence organisationnelle de ce groupe au Maroc (entretien d'Ahmed Raïssouni avec Talidi, pp. 12-13).

Après la dispersion de la Chabiba, Raïssouni se sentait concerné par certaines tentatives de réorganisation menées par les membres de ce groupe et d'autres (*ibid.*). Son association,

²²⁴ <http://www.raïssouni.org>, consulté le 15 juin 2012.

²²⁵ Nous avons précisé quels étaient les repères de ce groupe dans la première partie de cette thèse.

bien que de tendance apolitique, accueillit une partie des activistes de la Chabiba qui avaient choisi de renoncer à l'islamisme politique pour se tourner vers l'action prédicative et culturelle. Il fallut attendre le début des années quatre-vingt-dix pour que le cheminement de ce théologien prenne un tournant majeur. Ainsi, entre 1994 et 1996, son association fusionna avec d'autres groupes issus de la Chabiba dans un cadre uni portant le nom de Mouvement de l'unicité et de la réforme dont Raissouni devint le président. Ce mouvement représenta le cadre religieux du Parti de la justice et du développement (PJD) (*ibid.*)²²⁶.

En outre, la particularité biographique de Raissouni par rapport aux autres leaders PJDistes ne réside pas seulement dans son parcours d'activiste/militant. Son statut de 'alim (docteur de loi) conféré par sa formation théologique (doctorat en études islamiques) le distingue des autres leaders islamistes marocains qui exercent les professions, dans leur ensemble, d'enseignant, de médecin ou d'ingénieur. Cette particularité disciplinaire lui permit de contribuer qualitativement à la reconstruction d'un cadre idéologique pour la nouvelle tendance islamiste qui a traversé le Maroc avec la génération de la Jama'a. En 1992, Raissouni présenta sa thèse de doctorat qui redonna vie à la pensée de l'imam andalou Abu Ishaq Al-Chatibi (XIV^e siècle) autour de la théorie des intentions de la charia (*Nadariyyate maqassid ach-charia*) (Raissouni [1992]). Cette thèse devint aussitôt une référence et un cadre théologique de notre groupe d'étude dans sa phase de passage au politique. Très rapidement, la thèse fut publiée dans un ouvrage (Raissouni [1995]) qui sera lui-même simplifié et résumé dans un petit livre de poche (Raissouni [1998]) accessible au lecteur ordinaire et dont le prix ne dépasse pas 10 dirhams (1,50 en dollar canadien). L'importance que revêt la doctrine d'Ach-chatibi dans le parcours idéologique de notre groupe d'étude nous incite à nous y attarder plus longuement.

Tel que le mentionne le chercheur Marocain Abdenour Bazza dans son ouvrage *Les intérêts de l'Homme : une approche intentionnelle* (en arabe) [2008] lequel est préfacé par Ahmed Raissouni, l'œuvre de l'imam Ach-chatibi (1343-1393) ne représente pas la source unique de la théorie des intentions. Celle-ci se trouve traitée par des théologiens qui ont vécu bien avant Chatibi. À titre d'exemple, l'auteur cite Al-Jouini (1128-1185) dans son ouvrage *Al-Borhane* (La Preuve), Al-Izz (1182-1261) dans son ouvrage *Qawaid Al-ahkam* (Les Règles des Prescriptions), et Al-Qarafi (1229-1285) dans son œuvre *Al-Fourouq* (Les Différences).

²²⁶ Nous reviendrons sur cette fusion en détail plus bas.

Cependant, la théorie des intentions/finalités/buts atteints, sans doute, sa maturité théorique et intellectuelle avec le théologien Andalou Abu Ishaq Ach-chatibi dans son livre *Al-Mouwafaqate* (Les Approbations) (pp. 25-26). Cet ouvrage se démarque, selon Ahmed Raissouni, 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 pratique » (Raissouni [2008], p. 5).

L'originalité d'Ach-chatibi consiste en ce qu'il a soumis les rapports liant le sacré au profane au sein de la religion islamique à une révision méthodologique. Ainsi, contrairement à la majorité des théologiens musulmans qui soutient 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 charges » (pp.59-60), l'imam Chatibi renversa ce postulat et mit la charia au service des Hommes. Il estime ainsi que les intentions de la charia qui visent la protection de la vie humaine et la réponse à ses besoins sont beaucoup plus importantes que la charia elle-même. Ainsi, toute déduction des prescriptions de cette charia ne doit se faire, dans l'optique d'Ach-Chatibi, qu'en tenant compte des intentions de celle-ci et de son influence sur la vie humaine (*ibid.*).

Le cadre général de la théorie des intentions, tel qu'il a été formulé par Ach-chatibi dans son fameux ouvrage *Al-Mouwafaqate* (Les Approbations) est relativement simple. Quatre concepts en représentent les clés, à savoir : *al-maqassid* (les intentions, les buts ou les objectifs), *al-massalih* (les intérêts), *al-mafassid* (les dommages), *al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général). L'objectif suprême de la charia consiste, selon la théorie de Chatibi, dans la réalisation d'*al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général) de la communauté. Le chemin adéquat pour réaliser cet intérêt général passe par la réalisation des intérêts (*al-massalih*) et la suppression des dommages (*al-mafassid*) (*ibid.*).

1- *Al-maqassid* (les intentions)

Le concept d'*al-maqassid* correspond au pluriel de *maqсад*. Selon Raissouni, ce concept signifie sur le plan linguistique tout « ce qui attire notre attention et stimule notre volonté quant à ce qu'on veut dire ou ce qu'on veut faire » (*ibid.*). Sur le plan théologique, les intentions de la charia se rapportent aux « finalités et résultats liés aux paroles divines et aux exigences qui en découlent exhortant les musulmans à les poursuivre » (*ibid.*). Ach-

chatibi distingue dans les intentions de la charia entre deux niveaux : les intentions de la révélation de la charia qu'il désigne par l'expression *maqassid an-nas* (les intentions du texte) et les intentions des prescriptions de la charia, ou *maqassid al-ahqam* (intentions des prescriptions).

Le premier niveau qui renvoie aux intentions de la révélation de la charia est évoqué, selon Raissouni, lorsqu'un texte légal contient deux sens, l'un étant visé et l'autre non visé. La méthode adéquate afin d'interpréter ce texte consiste, selon la théorie des intentions, à « s'efforcer de rechercher les buts non avoués du texte » (*ibid.*). Le second niveau, celui qui renvoie aux intentions des prescriptions de la charia, vise, toujours selon l'analyse de Raissouni, à démontrer les buts recherchés par chaque législation. Cela, explique Raissouni « permet d'apprécier la raison inhérente à cette prescription et le but qu'elle cherche à atteindre » (*ibid.*). À ce second niveau des prescriptions de la charia, Raissouni relève que l'imam Chatibi distingue trois types d'intentions :

1. *Al-maqassid al-'amma* (les intentions d'ordre général). Elles émanent de ce que l'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 toute pratique religieuse. Ces cinq nécessités sont : la religion, la vie humaine, la postérité, la raison et les biens.

2. *Al-maqassid al-khassa* (les intentions d'ordre spécifique) : Elles 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.

3. *Al-maqassid at-tafsiliyya* (les intentions d'ordre particulier) : Elles se concentrent sur chaque prescription de la charia en elle-même. Il peut s'agir ici des intentions figurant derrière l'obligation de la dot et des témoins dans le mariage religieux islamique ayant pour but de renforcer « les liens de cordialité entre les époux, et la présence des témoins (qui) valident le contrat de mariage » (*ibid.*).

2- *Al-massalih* (les intérêts)

Le terme d'*al-massalih* est le pluriel de *maslaha* (intérêt), il correspond à « tout ce qui conduit à une vie décente de l'Homme et tout ce qui concourt à la satisfaction physique et spirituelle de ses besoins » (*ibid.*). Selon Ar-Razi, un autre théologien classique (1148-

1209) auquel se réfère Raissouni, la *maslaha* (l'intérêt) implique « le sens de plaisir ou de moyens qui mènent au plaisir » (p.74). Suivant ces définitions, la théorie des intentions fait de la réalisation des intérêts (*massalih*) une intention générale (*maqsad 'amm*) de la charia.

3- *Al-mafassid* (les dommages)

Ce concept est le pluriel de *mafsada* (dommage) qui incarne « le synonyme de souffrance ou de moyens qui mènent à celle-ci » (p. 74). Contrairement à *al-massalih* qui renvoie à tout ce qui est bien, *al-mafassid* englobe le mal dans tous ses états. Selon la même logique utilisée dans la définition d'*al-massalih* (intérêts), la théorie des intentions fait de la suppression des *mafassid* (dommages) une autre intention générale (*maqsad 'amm*) de la charia.

4- *Al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général)

Au sein de ce concept convergent les trois premiers concepts de la théorie des intentions. En fait, la réalisation de l'intérêt général qui représente l'intention ultime de la charia se réalise principalement à travers la réalisation des intérêts (*massalih*) et la suppression des dommages (*mafassid*). Ainsi, explique Raissouni, « [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 souffrance, la détresse dans la vie d'ici-bas et l'aveuglement dans l'au-delà » (pp. 67-68).

Cette thèse trouvant dans la réalisation de l'intérêt général le but et l'intention suprêmes de la charia est appuyée, selon l'analyse de Raissouni, par de nombreux textes coraniques. Parmi ces derniers, un texte démontre que l'établissement de la justice représente l'un des buts et l'une des finalités de la révélation des messages divins. « *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* » (Coran, 57-25)²²⁷. Notons qu'aux yeux de Raissouni, le concept de justice cité dans ce verset coranique englobe

²²⁷ Coran, sourate. 57, verset. 25. »

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ.» سورة الحديد، الآية.
25

également « 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 » (p.68).

Des liens entre l'intérêt général (*al-maslaha al-'amma*), les intérêts (*al-massalih*) et les dommages (*al-mafassid*), découle une idée qui constitue la pierre angulaire du système théologico-intellectuel proposé par Raissouni dans sa reprise de la théorie de l'imam Ach-Chatibi. Cette idée concerne les moyens visant à atteindre *al-massalih* (les intérêts) et ceux pour éviter et supprimer *al-mafassid* (les dommages). Dans son analyse de cette idée, Raissouni, en référence à Ach-Chatibi, situe ces moyens au même niveau que les intentions. Cette conclusion conduit à la règle suivante : « Tout ce qui mène à un bien est bien, et tout ce qui conduit à un mal est mal » (p.75). Sur la base de cette règle, devient compatible avec la religion islamique tout acte ou toute idée menant à la réalisation d'une *maslaha* (intérêt/bien) ou à la suppression d'une *mafsada* (dommage/mal) réalisant par conséquent, *al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général) de la communauté.

Nous l'avons vu, le travail théologique de Raissouni sur la théorie des intentions au début des années quatre-vingt-dix répondait à un besoin théorique interne de notre groupe d'étude. Ce n'est pas un hasard que cette théorie trouva une traduction rapide dans la littérature de ce groupe. Ainsi, on lit dans un document interne de ce groupe que « le livre d'Ahmed Raissouni intitulé « La théorie des intentions » a eu un grand impact dans l'élaboration de cette mutation méthodologique [...] (MUR [2006], PP.44-45)²²⁸. En résumé, les idées de Raissouni s'avèrent particulièrement utiles pour orienter l'apaisement de la relation du groupe au politique.

Pour conclure, mentionnons que la théorie de l'imam Ach-Chatibi (1343-1393), avant même sa reprise récente par Raissouni, avait été largement utilisée par les réformateurs musulmans du IX^e siècle comme cadre flexible de réinterprétation des textes coraniques²²⁹. Cependant, l'originalité du travail effectué par le *'alim* du PJD/MUR tient à sa mobilisation de cette théorie dans le champ de l'islamisme. Cette mobilisation fournit un cadre théologique pertinent au processus de la réconciliation entre cette partie de l'islamisme marocain et beaucoup de thèmes qui bloquaient à l'origine l'intégration politique de ces islamistes. Ajoutées les unes aux autres, les conceptions de Mohamed Yatim (le choix

²²⁸ Notre traduction de l'arabe :

و قد كان لتأليف كتاب الدكتور أحمد الريسوني نظرية المقاصد أثر كبير في إحداث هذه النقطة المنهجية...

²²⁹ Les écrits d'Allal Al-Fassi au Maroc et de Taher Ben-Achour en Tunisie.

civilisationnel) et celles d'Ahmed Raissouni (la théorie des intentions de la charia) incarnent les fondements intellectuels et théologiques du cadre idéologique de notre groupe d'étude. La mise en perspective de ces conceptions dans le champ du politique sera élaborée par une autre figure importante de la théorisation idéologique de ce groupe soit, Saaddine Othmani. Qui est Saaddine Othmani et comment ses écrits incarnent-ils une application du cadre intellectuel et théologique de Yatim et Raissouni?

II.3. Othmani et la jurisprudence prédicative (*al-fiqh ad-da'awi*)

Saaddine Othmani est né dans la ville d'Inezgane au sud du Maroc en 1956, dans une famille de notables cultivés de la région du Sousse, fameuse pour ses érudits et ses écoles traditionnelles spécialisées en études islamiques. Son père et ses oncles portaient le titre d'ouléma. Après avoir terminé ses études primaires et secondaires dans sa ville natale, il rejoignit la Faculté de médecine de Casablanca où il obtint son diplôme de médecin généraliste en 1987 et de médecin psychiatre en 1994. Outre sa formation en médecine psychiatrique, Othmani a fait des études supérieures en études islamiques à l'université *Dar al-hadith al-hassaniyya* de Rabat, études qui furent couronnées par un Diplôme d'études supérieures en études islamiques (site internet d'Othmani).

Contrairement à Raissouni, pour qui les indices d'un engagement à l'égard de l'action islamiste politique s'avèrent plus ou moins flous et paradoxaux, la biographie de Saaddine Othmani, à l'instar de celle de Yatim, résume le parcours d'une partie importante de l'islamisme marocain depuis ses débuts dans les années soixante-dix jusqu'à sa version la plus récente, c'est-à-dire le PJD actuel. Jeune étudiant militant dans les rangs de la Chabiba, mais lors de sa phase de dispersion, précisément à partir de 1978 (notre entretien avec Othmani), il est ainsi présent à toutes les étapes du parcours menant à la naissance du PJD. Othmani est parvenu à occuper les postes les plus élevés de son parti : secrétaire général entre 2003 et 2008, président du congrès national depuis juillet 2008 et ministre des Affaires étrangères au sein gouvernement formé par le PJD en 2011.

De plus, son rôle va bien au-delà de l'aspect politique et organisationnel, car il est en effet l'un des principaux idéologues de la tendance de la participation politique au sein de l'islamisme marocain. Depuis la fin des années quatre-vingt, Saaddine Othmani est l'un des noms les plus cités lorsqu'il s'agit de la documentation intellectuelle contribuant à la

théorisation de cette tendance. Dans les écrits de ce psychiatre et théologien du PJD, figure une théorisation théologico-juridique au sujet de plusieurs concepts traversant la participation politique (la participation politique civique, la démocratie, le multipartisme...).²³⁰

La base du travail effectué par Othmani à ce sujet nous renvoie à son ouvrage *Al-fiqh ad-da'awi (La jurisprudence prédicative)* [1988]. Dans cet ouvrage, le psychiatre/théologien propose une distinction, au sein de la religion islamique, entre les *'ibadate* (pratiques rituelles) et les *mou'amalate* (les transactions). Les pratiques rituelles sont imposées par des textes religieux catégoriques (*Qat'iyya*). « Ce sont des faits avec lesquels nous adorons Allah grâce à sa connaissance de l'intérêt de ces faits et sans que nous en comprenions complètement nécessairement le secret » (pp. 43-44).²³¹ L'exemple pertinent de ces *'ibadate* se manifeste par les pratiques rituelles qu'un musulman doit exercer selon un calendrier et des nombres bien définis (prières, aumône, jeûne, etc.). Les transactions, quant à elles, regroupent, selon Othmani, tout ce qui intervient dans la vie temporelle d'un musulman, mais qui n'est pas nécessairement déterminé par des textes religieux et ayant une signification catégorique. Si les *'ibadate* (pratiques rituelles) imposent une application littérale des textes catégoriques qui les déterminent, les *mou'amalate* (transactions) renvoient, selon Othmani, à l'objet des intentions, de la réalisation des biens et de la suppression des dommages (*ibid.*).

Mentionnons ici que Saaddine Othmani utilise largement le cadre conceptuel découlant de la théorie des intentions actualisées par Ahmed Raissouni. Mettant ce cadre théologique en perspective, Othmani estime que le choix de la participation politique fait partie de la catégorie de transactions étant donné que ce choix ne représente ni une pratique rituelle (*'ibada*), ni l'objet d'un texte religieux catégorique (*qat'i*) (*ibid.*). Ainsi, la seule manière de juger la compatibilité ou non de ce choix avec les intentions de l'Islam est, selon l'analyse d'Othmani, d'appliquer la règle de la pondération entre les intérêts et les dommages qui en découlent.

Cette règle se fonde, selon l'analyse d'Othmani, sur deux principes théologiques. Le premier principe consiste en ce que l'origine de toute chose dans l'Islam est l'autorisation

²³⁰ Nous reviendrons sur ces concepts dans la prochaine partie de cette thèse.

²³¹ Notre traduction de l'arabe :

هذه أمور تعبدنا الله بها لعلمه بأن فيها مصلحة لنا دون أن تفهم بالضرورة سر ذلك تمام الفهم.

(*al-asl fi-al-achyae al-ibaha*). Ce principe découle de la règle théologique suivante : « L'origine dans les pratiques rituelles, c'est la suspension jusqu'à ce qu'une autorisation soit mentionnée et l'origine dans les transactions, c'est l'autorisation jusqu'à ce qu'une interdiction soit mentionnée » (*ibid.*). La signification de cette règle consiste en ce que tout acte rituel (*'ibada*) qui n'est pas imposé par un texte catégorique (*qat'i*) est interdit, alors que toute transaction (*mou'amala*) qui n'est pas interdite par un texte catégorique demeure permise (*ibid.*). Le deuxième principe, quant à lui, renvoie à la règle de la réalisation des intérêts et la suppression des dommages (*tahqiq al-masalih wa daf' al-mafasid*), qui incarne le credo de la théorie des intentions repris par Raissouni (*ibid.*). Selon l'analyse d'Othmani, c'est cette règle que les théologiens doivent appliquer pour fonder leur jugement religieux concernant les transactions qui ne se rapportent à aucun texte religieux catégorique (*qat'i*). Dans ce cas, il est seulement demandé d'opter pour ce qui est susceptible de réaliser l'intérêt général de la communauté dans sa manifestation idéale, celle de la réalisation des intérêts et de la suppression des dommages.

Pour donner plus d'ampleur à son analyse, Othmani relie ses analyses à l'œuvre d'un grand théologien classique, Ibn Taymiyya, dans un petit livre intitulé *La participation politique dans la jurisprudence d'Ibn Taymiyya* [1996]. Tenant compte du fait que Ibn Taymiyya représente le théologien le plus revendiqué par les islamistes radicaux, en particulier les salafistes, nous estimons que l'idéologue PJDiste change de stratégie de confrontation avec ces derniers en passant de la défense à l'attaque. Il choisit désormais de jouer sur leur propre terrain, et ce, en relisant différemment l'œuvre de l'une de leurs grandes références théologiques. Dans ce livre fortement influencé par la théorie des intentions de Chatibi, mais dans sa reprise contemporaine de Raissouni, Othmani échafaude la légitimité religieuse/islamique du choix de son groupe de s'intégrer politiquement dans le régime marocain en se référant à l'œuvre d'Ibn Taymiyya. Tout en restant dans le cadre 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 mal », le psychiatre du PJD invoque certaines règles fondatrices de la pensée d'Ibn Taymiyya à ce sujet (p.8).

La première règle comprise dans l'œuvre d'Ibn Taymiyya, tel qu'elle a été relue par Othmani, renvoie à l'idée selon laquelle l'action politique représente un domaine des *maqasid* (intentions) et d'exercice du pouvoir, et non un domaine de pratique religieuse. La conséquence de cette distinction, comme l'explique Othmani, est que Dieu régleme les

pratiques rituelles, mais pas les pratiques quotidiennes des gens. Ainsi, en l'absence d'une législation religieuse claire de ces pratiques, la pondération entre les intérêts et les dommages devient l'outil le plus efficace pour fonder un jugement.

La deuxième règle consiste, quant à elle, en ce que l'action politique relève du domaine de *l'ijtihad* (l'effort intellectuel/l'interprétation) et des différences d'opinions. L'action politique incarne, dans l'œuvre d'Ibn Taymiyya, un domaine d'échanges et non un domaine de pratique religieuse. Elle est aussi, comme le déclare Othmani, un domaine du syllogisme et de déduction et non un domaine où l'on s'en tient littéralement aux textes (*ibid.*). Selon l'analyse d'Othmani, cette règle s'avère 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 (pp. 11-12).

La troisième règle découlant de la lecture d'Othmani de l'œuvre d'Ibn Taymiyya consiste en ce que l'action politique représente un domaine d'évaluation des bonnes *masalih* (intérêts) et des mauvais *mafasid* (dommages). Ainsi, explique-t-il, cette règle est largement utilisée par Ibn Taymiyya dans le but de débattre des questions abordées et d'y faire valoir le point de vue religieux. Ainsi, Ibn Taymiyya s'exprimait en ces termes afin d'expliquer ce qu'était le devoir dans l'exercice du pouvoir : « 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 ». (p.12).

En bref, Othmani estime que le choix de son groupe de s'intégrer dans la reconnaissance du régime politique marocain n'a rien d'incompatible avec les intentions de la religion islamique. En effet, ce choix et tout ce qui en découle relèvent, selon Othmani du domaine des transactions et non celui des pratiques rituelles de cette religion. Il n'est pas certes le résultat d'une application d'un ou plusieurs textes religieux, mais bien d'une pondération entre les intérêts et les dommages. Par ailleurs, Othmani s'intéresse plus particulièrement à la question de la gestion entre le politique et le religieux ainsi que la nature de l'État islamique. Son corpus renferme plusieurs ouvrages dont les plus importants sont : *Les comportements du prophète avec l'imamat* [1998], *Le religieux et le politique : distinction et non-séparation* [2011]. À travers ces ouvrages, le leader PJDiste présente des conceptions très importantes et surtout inhabituelles au sein de l'islamisme de la première génération, plus particulièrement sa thèse sur la distinction (*at-tamyiz*) entre le politique et le

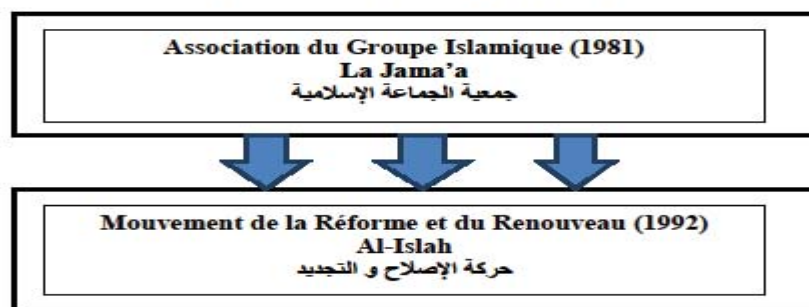
religieux et l'État au caractère civique (*ad-dawla al-madaniyya*). Nous reviendrons en détail sur ces conceptions dans la prochaine partie de cette thèse.

L'importance des réflexions développées par les trois grands idéologues de notre groupe d'étude dans sa phase la Jama'a consiste en ce qu'elle coïncide avec une tendance déclarée de passer au politique. En fait, la Jama'a produit des documents exprimant un fort retour du politique au sein de son projet. En 1988, est promulgué un premier document intitulé *Notre vision politique* (la Jama'a [1988]) qui comporte une tendance claire de passer au politique. La même année, le groupe élabore un deuxième document intitulé *Document de la participation politique* (Jama'a [2008]) dont l'enjeu dépasse la simple déclaration d'un désir de passer au politique vers l'élaboration d'une stratégie opérationnelle susceptible de faire de ce désir une réalité. Cette stratégie repose sur trois choix classés comme suit : 1) l'instauration d'un parti politique; 2) l'action depuis l'intérieur d'un parti politique déjà existant si le premier choix ne fonctionne pas et; 3) la transformation en un groupe de pression (lobbying) dans le cas où aucun des deux premiers choix ne serait couronné de succès. L'année 1992 est marquée par un des moments d'apogée de cette tendance de passer au politique. L'Association du groupe islamique (la Jama'a) change de nom. Elle deviendra Le Mouvement du renouveau et la réforme, appelée brièvement « Al-Islah ».

SECTION II. AL-ISLAH (1992-1996) : LE CHEMIN VERS LE PJD

Le chemin vers le PJD passe par un autre événement significatif qui se produit au sein de notre groupe d'étude dans sa transition vers l'intégration politique. En 1992, l'association du groupe islamique (la Jama'a) changea de nom. Elle renonça ainsi à sa dénomination de « groupe islamique » en faveur d'une nouvelle dénomination très éloquente, *harakat Al-Islah wa At-Tajdid* (Mouvement de la réforme et du renouveau) que l'on appelle plus simplement Al-Islah.

Schéma 3. La Jama'a change de nom (1992)



Le contenu du communiqué publié à cette occasion dans le journal *Ar-Raya* (l'Étendard) de l'époque reflète l'importance de ce nouveau changement sur les plans théorique et idéologique de ce groupe. Voyons les passages saillants de ce communiqué :

En vertu des attributions qui lui sont dévolues par les statuts, le bureau exécutif a décidé de changer la nomination de la Jama'a 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 méthodes constantes d'action et de prédication [...] ((Al-Islah, cité par Tozy [1999], p.236).

Pour les observateurs de la trajectoire de ce groupe, ce changement de nom, bien que formel, reflète une mutation idéologique importante. La première dénomination (Association du groupe islamique) renvoyait au nom porté par le mouvement d'Al-Mawdoudi au Pakistan, et donnait « l'image d'un groupe qui voulait monopoliser l'islam, comme c'est le cas pour ce dernier » (Zeghal [2008], p. 213). Quant à la nouvelle désignation, elle ne comporte aucun terme renvoyant à l'islam et reflète une nouvelle tendance au profit du renouveau idéologique.

Selon notre analyse, ce changement de dénomination répondait à une tendance qui se développa au sein de quelques mouvements islamistes du monde islamique en parallèle avec la tendance critique du début des années quatre-vingt. Cette tendance qui consistait à choisir des dénominations plus neutres, insistant moins sur l'identité religieuse du projet. La manifestation la plus notable de cette tendance nous amène à l'islamisme tunisien. En 1981, *harakate Al-Ittijah Al-Islami* (Mouvement du sens islamique) sous la direction de Rached Ghannouchi change son nom pour *Harakate An-Nahda* (Mouvement de la Renaissance)²³². Une initiative semblable eut lieu dans le paysage islamiste algérien en 1990 quand Mahfoud Nahnah fonda un mouvement islamiste portant le nom de *Harakate Moujtama' As-Silm* (Mouvement de la société de paix)²³³. La nouvelle dénomination de notre groupe d'étude s'inscrit de notre point de vue dans cette tendance générale et reflète un des repères d'une nouvelle ère dans la trajectoire de l'héritage de la Chabiba au Maroc. D'ailleurs, c'est dans le cadre de cette nouvelle organisation (Al-Islah) que furent menées toutes les tentatives avortées ou réussies de notre groupe d'étude de fonder un parti politique.

²³² Pour plus d'information à ce sujet, voir : Tamimi [2001].

²³³ Pour plus d'information à ce sujet, voir : Darif [2004].

I. À LA RECHERCHE D'UN PARTI

Poursuivant notre démarche consistant à démontrer le rôle déterminant de l'acteur dans le parcours de notre groupe d'étude²³⁴, nous constatons que les tentatives de passage au politique menées par les acteurs de ce groupe entre 1992 et 1996 font émerger le nom d'Abdelilah Benkirane, une autre figure historique de la lignée de la Chabiba-PJD/MUR au sein de l'islamisme marocain. Le chemin vers le PJD passe désormais par la biographie intellectuelle et militante de cette figure.

I.1. Abdelilah Benkirane : Le négociateur

Abdelilah Benkirane est né en 1954 à Rabat où il a parcouru toutes les étapes de son enseignement du primaire à l'universitaire. Paradoxalement, l'homme le plus puissant et influent au sein de notre groupe d'étude est l'un des rares leaders de premier rang de ce groupe qui ne soit pas titulaire d'un diplôme universitaire supérieur (maîtrise ou doctorat). Licencié en physique en 1979, il entama une carrière d'enseignant avant de quitter la fonction publique pour se consacrer à la direction d'une école privée et à ses fonctions organisationnelles et politiques au sein de son groupe. Son parcours politique commence très tôt, lorsqu'il rejoint, au début des années soixante-dix, l'organisation des jeunes de l'Union Nationale des Forces populaires, fondée en 1959 par le célèbre opposant et chef de la gauche marocaine, Mehdi Ben Barka (Benkirane, émission Mouraja'ate [Révisions], Chaine *al hiwar* [le dialogue] [2008]). Cependant, son destin connaît un grand tournant lorsqu'il rencontre le parcours de la Chabiba et de son chef Abdelkrim Mouti' en 1976.

Un autre paradoxe découle de la biographie de Benkirane. D'abord arrivé à l'action islamiste de la Chabiba par l'intermédiaire de la pensée et de l'influence de Sayyed Qutb, il deviendra celui qui va écarter, avec d'autres de ses pairs à partir du début des années quatre-vingt, une bonne partie du groupe de la Chabiba de la lignée et de la littérature de cet idéologue égyptien. Il raconte lui-même qu'il a intégré la Chabiba après avoir lu le fameux

²³⁴ Nous avons mentionné dans le cadre théorique de cette thèse l'importance de la théorie des mouvements sociaux pour notre analyse.

livre de Sayyed Qutb *Jalons sur le chemin*. Ainsi et « après une discussion avec des membres de la Chabiba dans une mosquée à Rabat, Benkirane, qui a à peine 22 ans, reçoit comme cadeau le livre de Sayyed Qutb [...]. De retour chez lui, Benkirane lit l'ouvrage d'une traite et, le lendemain, rejoint les rangs du mouvement islamiste » (Tourabi, Zamane, décembre, 2012).

Fort présent et influent lors de la période de dispersion de la Chabiba, Benkirane fut arrêté et emprisonné pour de courtes durées entre 1978 et 1983. Il est un des rares jeunes leaders de la Chabiba qui rencontrèrent le parrain du groupe Abdelkrim Mouti' à la Mecque et en Europe au début de sa période d'exil. En 1981, son nom apparaît parmi ceux des principaux fondateurs de l'Association du groupe islamique la Jama'a et demeure omniprésent dans toutes les étapes du chemin vers le PJD (Benkirane, émission *Mouraja'ate* [Révisions], *ibid.*).

En parallèle à ses fonctions politiques, Benkirane a dirigé pendant 20 ans (1987-2007) les journaux de son groupe *Al-Islah* (la Réforme), *Ar-Raya* (l'Étendard), *At-Tajdid* (le Renouveau), dans le cadre desquels il a régulièrement publié des articles ainsi que des chroniques et donné des entretiens (*ibid.*). Il est également l'auteur d'un ouvrage intitulé *Le Mouvement islamique et la problématique de la méthode* [1993]. Ce recueil de conférences, prononcées par Benkirane tout au long des années quatre-vingt portant sur des thèmes variés et dans des contextes différents, exprime pertinemment les conceptions de ce leader de l'action islamiste au Maroc sur les rapports entre la théorie et la pratique. Toutefois, sa formation uniquement en sciences exactes, ses responsabilités purement organisationnelles et politiques au sein de son groupe et la pauvreté de sa production académique comparée à celle des grands idéologues du PJD/MUR (Mohamed Yatim, Ahmed Raissouni et Saaddine Othmani), ne nous permettent pas d'accorder à Benkirane une présence idéologique considérable au sein de son groupe. La force de ce leader PJDiste est surtout politique et organisationnelle. Il est de notre point de vue l'acteur le plus influent dans la trajectoire de la Chabiba-PJD/MUR après le parrain de la Chabiba Abdelkrim Mouti'. D'ailleurs, les biographies des deux hommes présentent au moins deux points de ressemblance.

Premièrement, la biographie d'Abdalilah Benkirane nous apprend qu'il a commencé son parcours politique, comme son parrain au sein de la Chabiba Abdelkrim Mouti', en

adhérant au parti de la gauche marocaine des années soixante et soixante-dix, l'Union Nationale des Forces populaires (UNFP), et ce, avant de rejoindre la Chabiba en 1976. Le deuxième point concerne les controverses qui entourent les deux hommes quant à leurs liens avec le régime marocain et les véritables rôles qu'ils ont joués dans le parcours de notre groupe d'étude. Ainsi pour ses alliés, Benkirane incarne un chef historique sans égal, doué d'une perspicacité, d'une expérience politique et organisationnelle incontournable qui lui a valu de gérer le groupe pendant les périodes les plus difficiles de son histoire et d'opérer son intégration politique avec beaucoup de succès.

L'un des camarades l'ayant accompagné depuis la phase de la Chabiba jusqu'à aujourd'hui, Mohamed Yatim, le décrit ainsi dans la préface qu'il a rédigée pour son livre *le Mouvement islamique et la question de la méthode* [1993] :

Je demeure convaincu que nombreux parmi les fils et les rivaux du mouvement islamique ne connaissent pas le professeur Benkirane d'une manière adéquate, ou peut être que certains parmi eux le connaissent à travers un cliché résultant des impressions qui ne dépassent pas sa personnalité apparente. La connaissance de la personnalité du professeur Benkirane dépend d'une longue cohabitation où la première impression n'est pas suffisante [...] Jour après jour, j'ai découvert dans le professeur Benkirane une intelligence incontournable, une vision perçante en particulier lorsqu'il s'agit d'évaluer les personnes, une capacité à assimiler les changements et une distinction lorsqu'il s'agit de dépasser les idées, les conceptions et les opinions habituelles. C'est ainsi que sa pensée, sa vision et son analyse se montrent parfois dissonantes avant d'être confirmées par les faits et les évolutions (p. 7).²³⁵

Ce respect et cette popularité dont jouit Benkirane au sein de son groupe expliquent son élection majoritaire en tant que chef du PJD en 2008 et sa nomination au poste de chef du gouvernement au nom du PJD. Pourtant ceci ne résume pas la donne, il s'est attiré les foudres de Mouti', qui désavoue l'évolution de la Chabiba dans le PJD. Son ancien parrain Abdelkrim Mouti' utilise des qualificatifs très dégradants lorsqu'il parle de Benkirane dans ses Mémoires (Mouti' [2013], p. 33). Le parrain de la Chabiba accuse son disciple dissident de trahison de la voie islamiste juste et de passation d'une entente avec le régime politique

²³⁵ Notre traduction

مازلت على اقتناع بأن كثير من أبناء الحركة الإسلامية وخصومها لا يعرفون الأستاذ بنكيران معرفة جيدة أو ربما يعرفه بعضهم من خلال صورة نمطية ناتجة عن الانطباعات المكونة عنه نتيجة الوقوف في ظاهر شخصيته... إن التعرف على شخصية الأستاذ بنكيران يحتاج إلى معاشة طويلة لا يكفي فيها الانطباع الأول... لقد اكتشفت يوما بعد يوم في الأستاذ عبد الإله بنكيران... ذكاء فذا و نظرا ثاقبا و خاصة في تقييم الأشخاص و قدرة على استشفاف التحولات و ريادة في مجال تجاوز المألوفات من الأفكار و التصورات و المواقف، مما يجعله يبدو أحيانا نشازا في التفكير و النظر و التحليل لمدة من الزمن قبل أن تصدق الأحداث و التطورات كثيرا مما ذهب إليه.

marocain permettant à ce dernier d'en finir avec le mouvement de la Chabiba et de maîtriser ainsi que manipuler le mouvement islamique de ce pays à ses propres fins.

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, Benkirane est l'une des figures les plus marquantes de l'histoire de la lignée de la Chabiba-PJD/MUR et de l'islamisme marocain en général et en particulier au niveau politique et organisationnel. Il s'agit d'un orateur charismatique et populiste, un politicien pragmatique, un homme de confrontation, mais qui est largement souple et accommodant lorsque les circonstances l'exigent. Comme déjà mentionné plus haut, le nom de Benkirane apparaît dans les tentatives les plus importantes menées par son groupe pour passer au politique en commençant par la tentative de fondation d'un parti politique en 1992, en passant par la négociation réussie avec Abdelkrim Khatib pour faire admettre des islamistes du groupe Al-Islah dans le parti de ce dernier. Voici les détails de ces tentatives.

I.2. Des tentatives avortées

À l'occasion des élections législatives de 1992, des membres appartenant au groupe Al-Islah (l'ex-Jama'a) déclarèrent sous la direction de Benkirane auprès du gouverneur de Rabat-Salé l'instauration d'un parti politique portant le nom de *Hizb Attajdid Al-Watani* (Parti de Renouveau National, PRN). Bien que ces islamistes rénovateurs (comme l'indique la dénomination choisie pour leur parti) se soient montrés très prudents en matière de formulation des objectifs du parti qu'ils souhaitaient fonder, les autorités refusèrent leur demande. Les détails de cette initiative furent médiatisés par les islamistes du mouvement Al-Islah dans leur journal de l'époque (*Ar-Raya*, no 23, 1992).

Dans ce numéro, on trouve publié le dossier administratif et juridique complet du parti envisagé, y compris les trois lettres qui constituent la correspondance d'Abdelilah Benkirane avec le gouverneur de Rabat-Salé à ce sujet. D'ailleurs, cette correspondance reflète un élément tout nouveau dans les rapports liant les islamistes au régime politique marocain. Habituellement ce dernier négligeait totalement les initiatives des islamistes visant l'obtention d'une reconnaissance et d'une légitimité juridique et administrative pour leurs activités, qu'elles soient politiques ou culturelles. Les représentants du régime ne prenaient même pas la peine d'y répondre ou de produire un reçu de dépôt (tel fut le cas pour la Jama'a au début des années quatre-vingt) (Bahkak [2009], p, 132). Par contre, cette

règle fut brisée cette fois-ci. Après avoir adressé au gouverneur de Rabat-Salé une lettre dont l'objet était de déclarer l'instauration d'un parti politique, Benkirane reçut une réponse par courrier.

Avant d'exposer le contenu de cette correspondance entre un représentant d'une partie de l'islamisme marocain et un représentant du régime politique marocain, il convient de la situer dans son cadre administratif et juridique. En fait, le droit de fonder des partis politiques au Maroc est réglementé par le dahir (décret) n° 1-58-376 du 15 novembre 1958 concernant le droit de rassemblement. L'article 5 de ce décret explique les étapes à suivre pour fonder un parti politique comme suit :

Toute association qui voudra jouir de la capacité prévue à l'article 6 devra faire l'objet d'une déclaration préalable au siège de l'autorité administrative locale (caïd ou pacha) et au procureur commissaire du Gouvernement auprès du tribunal de première instance de la circonscription judiciaire ou à défaut au parquet auprès du tribunal régional. Cette déclaration fera connaître en même temps :

Le nom et l'objet de l'association ;

Les noms, prénoms, nationalités, âges, dates et lieux de naissance, professions et domiciles des fondateurs et spécialement de ceux qui doivent représenter l'association comme président, directeur, administrateur, sous quelque qualification que ce soit. Les fondateurs et dirigeants des associations ne doivent avoir encouru aucune condamnation pour crime ou délits infamants ;

Le siège de l'association ;

Le nombre et le siège de ses succursales, filiales, ou établissements détachés, par elle créés, fonctionnant sous sa direction ou en relation constante avec elle et dans un but d'action commune.

Les statuts et la liste des membres chargés de la direction ou de l'administration de l'association seront joints à la déclaration visée au premier alinéa du présent article. Un exemplaire de chacune de ces pièces sera déposé au parquet et cinq au siège de l'autorité administrative locale qui en transmettra trois à la présidence du conseil (secrétariat général du Gouvernement).

La déclaration et les pièces annexées devront être signées et certifiées conformes par l'auteur de la déclaration. Elles seront assujetties au timbre de dimension, à l'exception de deux exemplaires.

Tout changement survenu dans l'administration ou la direction ainsi que toute modification apportée aux statuts, toute création de succursales, filiales, établissements détachés doivent dans les quinze jours, faire l'objet d'une déclaration dans les mêmes formes que ci-dessus. Ces modifications et changements ne sont opposables aux tiers qu'à partir du jour où ils ont été déclarés.

Dans le cas où aucun changement dans le personnel de direction n'est intervenu, les intéressés doivent en faire la déclaration à l'époque prévue statutairement pour ledit renouvellement.

Il sera, de toute déclaration ou dépôt donné récépissé.

En référence à cet article, Abdelilah Benkirane adresse le 4 mai 1992 une lettre au gouverneur de Rabat-Salé accompagnée des documents mentionnés dans cet article pour déclarer l'instauration de son parti politique. La réponse ne tardera pas. Le 14 mai de la même année, Benkirane reçoit une lettre de réponse du gouverneur de Rabat-Salé affirmant la non-légalité du parti déclaré par Benkirane et de son groupe en raison de l'incompatibilité de certains de ses aspects avec l'article 3 de ce même décret²³⁶. Le 18 mai, Benkirane adresse une nouvelle lettre au gouverneur demandant des détails à propos des aspects d'incompatibilité juridique mentionnés dans la lettre, mais aucune autre réponse ne sera envoyée à ce propos. Voici le contenu complet de cette correspondance :

Première lettre : D'Abdelilah Benkirane au Gouverneur de Rabat-Salé, le 4 mai 1992.

J'ai le plaisir de déclarer auprès de vous l'instauration d'un parti politique portant le nom de « Parti du Renouveau National », sur la base du troisième et neuvième article de la constitution du royaume et des contenus du décret édité le 15-11-1958 [...] Veuillez trouver avec cette lettre une déclaration de l'instauration du parti, la loi fondamentale et une liste des membres du comité exécutif provisoire. (Ar-Raya, n, 23, 1992).²³⁷.

Deuxième lettre : Du Gouverneur de Rabat à Abdelilah Benkirane, 14 mai 1992

Suite à votre déclaration, le 4 mai 1992, qui visait l'instauration d'un parti politique sous le nom de « Parti du Renouveau National », je vous informe qu'il n'est pas possible d'instaurer ce parti en raison de l'inadéquation de ses objectifs, tel qu'ils sont déterminés dans sa loi fondamentale, avec les législations adoptées, notamment l'article trois du décret numéro 376-58-1 daté du 15 novembre 1958 qui organise le droit d'instaurer des associations (*ibid.*)²³⁸.

Troisième lettre : D'Abdelilah Benkirane au Gouverneur de Rabat, le 19 mai 1992

²³⁶ Le contenu de l'article en question est le suivant : « *Toute association fondée sur une cause ou en vue d'un objet illicite, contraire aux lois, aux bonnes mœurs ou qui aurait pour but de porter atteinte à l'intégrité du territoire national ou à la forme monarchique de l'État, est nulle et de nul effet* »

²³⁷ Notre traduction de l'arabe :

يشرفني أن أصرح لديكم بتأسيس حزب سياسي يحمل اسم "حزب التجديد الوطني" بناء على الفصلين الثالث و التاسع من دستور المملكة و طبقا لمقتضيات الظهير الشريف الصادر بتاريخ 15-11-58... و تجوز رفقة هذه الرسالة تصريحاً بتأسيس الحزب و القانون الأساسي و لائحة بأعضاء اللجنة التنفيذية المؤقتة.

²³⁸ Notre traduction de l'arabe :

...تبعاً لتصريحكم بتاريخ 4 ماي 1992 الرامي إلى تأسيس حزب سياسي تحت اسم "حزب التجديد الوطني". أخبركم أنه لا يمكن قانونياً تأسيس هذا الحزب لتعارض أهدافه كما هي محددة بقانونه الأساسي مع التشريعات الجاري بها العمل و لا سيما الفصل الثالث من الظهير الشريف رقم 376-58-1 بتاريخ 15 نونبر 1958، الذي يضبط بموجبه حق تأسيس الجمعيات.

Suite à votre lettre mentionnée plus haut par laquelle vous m'avez informé, au sujet du « Parti du renouveau National », qu'il n'est pas possible juridiquement d'instaurer ce parti en raison « de l'inadéquation de ses objectifs, tels qu'ils sont déterminés dans sa loi fondamentale, avec les législations adoptées, notamment l'article trois du décret numéro 376-58-1 daté du 15 novembre 1958 qui organise le droit d'instaurer des associations ».

Lorsque nous avons consulté cet article, nous en avons trouvé le contenu suivant : « Toute association qui est instaurée pour une finalité ou un objectif illégitime qui soit à l'encontre des règles et des bonnes mœurs ou qui vise l'atteinte à l'intégrité territoriale ou au régime monarchique, sera illégitime et sans effet ».

En fait, la loi fondamentale du parti et les orientations de ses fondateurs ne contiennent pas ce qui justifie l'interdiction de ce parti en référence à l'article mentionné [...]

Pour cela, nous vous demandons de nous éclairer sur l'aspect de l'inadéquation entre cet article et la loi fondamentale du « Parti du renouveau National », pour que nous soyons au courant de ce que vous entendez et que nous puissions intégrer les modifications nécessaires pour lever toute confusion et vous retourner le dossier de nouveau (*ibid.*)²³⁹.

À l'égard de cette deuxième lettre de demande d'explication et de précision, le pouvoir reprit sa vieille tradition de négliger les initiatives provenant des islamistes en vue de la légitimation juridique de leurs activités. En réaction, les islamistes du Mouvement Al-Islah menèrent une campagne médiatique dans les colonnes de leur journal de l'époque *Ar-Raya* (l'Étendard) afin de dénoncer le refus de leur initiative de la part du gouverneur de Rabat-Salé. L'un de leurs avocats les plus brillants, Mustapha Ramid, qui deviendra ministre de la Justice au nom du PJD dans le gouvernement de 2011, signe un article dans lequel il accuse le gouverneur en question d'avoir violé un droit constitutionnel fondamental en refusant l'autorisation du parti politique déclaré par Benkirane et son groupe. Citons un passage de cet article :

²³⁹ Notre traduction de l'arabe :

...تبعاً لرسالتكم المشار إليها أعلاه و التي أخبرتموني فيها بصدد موضوع "حزب التجديد الوطني" بأنه لا يمكن قانونياً تأسيس هذا الحزب لتعارض أهدافه كما هي محددة بقانونه الأساسي مع التشريعات الجاري بها العمل و لا سيما الفصل الثالث من الظهير الشريف رقم 1-58-376 بتاريخ 15 نونبر 1958 الذي يضبط بموجبه حق تأسيس الجمعيات. و بعد رجوعنا للفصل المذكور وجدنا نصه كما يلي " كل جمعية تؤسس لغاية أو لهدف غير مشروع يتنافى مع القوانين أو الأخلاق الحسنة أو قد يهدف إلى المس بوحدة التراب الوطني أو بنظام الدولة الملكي تكون باطلة و عديمة المفعول.

و الحالة أن القانون الأساسي للحزب و كذا توجهات مؤسسه أو مسؤوليه ليس فيها ما يبرر منع تأسيس هذا الحزب بناء على الفصل المذكور الذي يورد عددا من الأسباب المانعة للتأسيس...

و لهذا نطلب منكم أن توضحوا لنا وجه التعارض بن هذا الفصل و القانون الأساسي لحزب التجديد الوطني حتى يتبين ما ذهبتم إليه و نتمكن من إدخال التعديلات اللازمة لإزالة أي غموض، و نعيد إليكم الملف من جديد لهذا الغرض.

Les pouvoirs locaux ont l'habitude de violer la loi des libertés générales lorsqu'ils s'abstiennent de livrer un reçu de dépôt des déclarations de l'instauration des associations et des partis politiques. Cependant, cette fois-ci, le gouverneur de Rabat-Salé a enfreint la constitution et la loi, d'une manière très grave et en plein jour, avec une lettre qui représente un indice dangereux de la violation des libertés générales et de la constitution et de la transgression des droits de l'homme vis-à-vis des islamistes qui tentent d'opérer dans le cadre de la légitimité et de la loi (Ar-Raya, n 26, 1992)²⁴⁰.

Deux ans plus tard, un deuxième essai aura lieu dans le cadre de la Ligue du Devenir islamique qui fut dans une phase de rapprochement orientée vers l'unification avec Al-Islah pour donner naissance à l'actuel Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR). C'est à Fès que des membres de ce groupe (en particulier Lahcen Dawdi et Amine Ragala²⁴¹) ont déposé, en 1994, auprès des services de l'Intérieur de cette ville une déclaration d'instauration de parti politique intitulé *Hizb Al-Wahda wa At-Tanmiyya* (Parti de l'unité et du développement). À l'instar de la première, cette deuxième initiative ne mènera nulle part.

Nous avons abordé les raisons de ce refus de l'administration marocaine d'autoriser les islamistes de notre groupe d'étude à fonder leur propre parti en abordant ce sujet avec l'auteur principal de la seconde tentative, à savoir le leader PJDiste Lahcen Dawdi, actuel Secrétaire général adjoint du PJD, député parlementaire et ministre de l'Enseignement supérieur au nom de ce parti. Monsieur Dawdi explique cette décision par la crainte du régime de voir cette création perturber la sphère politique totalement maîtrisée jusque-là. Selon lui « 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 avait été maîtrisé » (notre entretien avec Lahcen Dawdi).

Selon notre analyse, ce facteur interne renvoyant aux rapports de force au sein du régime marocain, en particulier, à la manière dont ce régime maîtrise le paysage politique et distribue les rôles entre les autres acteurs politiques (Bahkak [2009], p. 132), ne pourrait pas expliquer, d'une manière monolithique, la méfiance du régime à l'égard de ces acteurs

²⁴⁰ Notre traduction de l'arabe :

تعودت السلطات المحلية خرق قانون الحريات العامة حينما تمتنع عن وصل إيداع التصريحات بإنشاء الجمعيات و الأحزاب السياسية. لكنها هذه المرة ممثلة في ولاية الرباط و سلا خرقت الدستور و القانون بشكل فضيع و في واضحة النهار بواسطة رسالة أقل ما يقال عنها أنها مؤشر خطير على إهدار الحريات العامة و الاعتداء على الدستور و خرق حقوق الإنسان في حق الإسلاميين التواقين إلى العمل في إطار المشروعية و القانون.

²⁴¹ Dans notre travail de terrain au Maroc, nous avons rencontré et interviewé ces deux leaders islamistes.

islamistes. Au contraire, nous pensons que l'intégration politique de ces islamistes dans le cadre des institutions en place, en contrepartie de leur reconnaissance de la légitimité politique et religieuse de la monarchie était susceptible de fournir au régime une autre clé importante pour renforcer son contrôle sur les modes d'organisation et d'action des acteurs du paysage politique marocain y compris cette fois-ci une bonne partie des islamistes.

Nous soulignons ainsi le rôle essentiel d'un facteur externe fort important à ce sujet. Cette méfiance du régime à l'égard des premières tentatives des islamistes de notre groupe d'étude n'était pas sans relation avec les faits dramatiques survenus autour de la participation des islamistes du Front islamique du Salut (FIS) aux élections de 1991 en Algérie, pays voisin (p. 133). Lors de ces élections, il y eut un raz de marée du Front islamique du Salut aux élections en Algérie. Ce scrutin sera brutalement interrompu par l'armée. Cela conduira le pays dans un bain de sang qui coûtera la vie à une centaine de milliers de personnes en moins de dix ans. D'ailleurs, un témoignage d'Abdelilah Benkirane confirme notre conclusion :

Depuis l'année 1992 [...] lorsque les médias ont diffusé l'information selon laquelle nous nous apprêtions à participer aux élections communales, un conseiller du roi Hassan II m'a contacté et m'a informé qu'il ne serait pas bénéfique de participer à ces élections parce que les circonstances ne le permettaient pas à cause des événements en Algérie (entretien avec Benkirane, *Journal Al-Asr*, no 217, 1992).²⁴²

Dans l'impossibilité de pénétrer la vie politique par le biais de leur propre parti, les acteurs du groupe Al-Islah passèrent au deuxième choix de la stratégie déterminée dans le cadre du *Document de la participation politique* (1988). Ils tenteront de s'immiscer en politique en infiltrant un autre parti existant. Dorénavant, ils sont en quête d'un parrain.

²⁴² Notre traduction de l'arabe :

II. À LA RECHERCHE D'UN PARRAIN

La première tentative des islamistes du Groupe Al-Islah d'infiltrer la vie politique à travers un autre parti se manifesta par un rapprochement avec le vieux parti de l'action nationale *Hizb Al-Istiqlal* (Parti de l'indépendance). Or, cette stratégie ne mènera nulle part. Selon des observateurs de la trajectoire de ce groupe, cette tentative renferme en elle-même les raisons de son échec. L'explication proposée par Malika Zeghal [2003] est d'ordre sociologique. Elle estime ainsi que les élites de ce mouvement islamiste sont plus jeunes et très différentes au niveau socioculturel de celles du vieux parti de l'*Istiqlal*, elles n'ont donc pas « la même profondeur historique et ne sont peut-être pas prêtes à travailler avec le vieux *hizb* (parti), dont les élites, plus bourgeoises et urbaines, ont déjà fait l'expérience de la participation politique » (Zeghal [2003], p. 15). Pour notre part, nous jugeons que cette analyse s'avance beaucoup trop loin dans la mesure où il s'agit d'une tentative qui n'a pas dépassé le niveau théorique.

Nous estimons ainsi que l'échec de cette dernière est plutôt d'ordre idéologique. Le rapprochement des islamistes du mouvement Al-Islah avec le parti de l'*istiqlal* coïncida avec l'engagement de celui-ci dans la formation de la *koutla*, une coalition politique qui a rassemblé en 1993, en plus de l'*Istiqlal*, trois autres partis gauchistes (l'Union socialiste des Forces populaires, le Parti du Progrès et du Socialisme et l'organisation de l'action démocratique et populaire). Pour nos islamistes, il était trop tôt de collaborer avec la gauche. Voici l'avis de l'un des concepteurs de cette tentative, Abdellah Baha, à ce sujet : « Dans cette période, la *koutla* s'est instaurée et ils en faisaient partie (les acteurs de l'*Istiqlal*). Ce jour-là, nous avons dit, ils ont fait leur choix stratégique de s'allier avec la gauche. Nous nous sommes retirés de ce choix et nous avons cherché des alternatives » (Abdellah Baha cité dans MUR [2006], p. 43)²⁴³. Parmi ces alternatives figurait le nom d'Abdelkrim Khatib. Bien que sans passé islamiste, il devient le parrain de l'intégration des islamistes de notre groupe d'étude dans le régime politique marocain.

²⁴³ Notre traduction de l'arabe :

تأسست في تلك الفترة الكتلة الديمقراطية و كانوا طرفا فيها، فقلنا يوم ذاك إنهم اختاروا خيارهم الاستراتيجي و هو التحالف مع اليسار. نفضنا يدنا من هذا الخيار و بحثنا عن بدائل.

II.1. Abdelkrim Khatib : Le cheval de Troie

Abdelkrim Khatib est né en 1921 à El-Jadida dans une famille de notables proche du pouvoir. Son grand-père faisait partie d'une mission d'étudiants envoyée en Europe, au XIX^e siècle, par l'un des sultans marocains, Al-Hassan 1^{er} (1873-1894), afin d'apprendre les nouvelles sciences et technologies. De retour au Maroc avec un diplôme d'ingénieur-architecte de l'université d'Oxford, le grand-père devient un grand ministre sous le règne des sultans du début du XX^e siècle. Le père de Khatib, quant à lui, fut l'un des premiers traducteurs administratifs du pays (Khatib [2006], p. 9).

L'appartenance familiale d'Abdelkrim Khatib lui a permis de mener un parcours scolaire prestigieux qui l'amena à la Sorbonne où il obtint son diplôme en chirurgie en 1948. Premier chirurgien marocain, le docteur Khatib devint le médecin officiel du roi Mohamed V. Son rôle au sein de la résistance contre la colonisation française entre 1952 et 1956 est connu. Son action consistant tout d'abord dans le traitement des résistants blessés dans son cabinet privé de Casablanca s'est poursuivie par l'instrumentalisation de son vaste réseau de relations au Maroc, dans les autres pays du Maghreb et en France dans le but d'amasser de l'argent et des armes au profit de la résistance. Finalement, c'est à lui que revint la responsabilité d'organiser et de gérer cette résistance. En 1953, il fut élu chef général de l'Armée de Libération Nationale (ALN) au Maroc (pp.15-54).

Sous l'indépendance, Abdelkrim Khatib apparaît comme l'une des personnalités emblématiques de la vie politique marocaine. Politicien très proche du palais et allié inconditionnel de la monarchie marocaine, il fut président du premier parlement du Maroc après l'indépendance à compter de 1960. Il fut également cofondateur du parti du Mouvement populaire (MP) avec Mahjoubi Ahardane et dans un second temps, le fondateur de son propre parti, le Mouvement populaire démocratique et constitutionnel (MPCD) en 1967. Son rôle pendant la période de la colonisation et les postes qu'il a occupés depuis l'indépendance, en particulier celui de ministre des Affaires africaines, lui ont permis de développer un réseau dense de relations internationales avec les leaders de l'indépendance de leurs pays les plus mondialement connus, en particulier en Afrique (pp. 77-91). Mentionnons à titre d'exemple que les Mémoires de Khatib publiés en 2003 furent préfacés par Nelson Mandela (p. 3-4).

Outre ses relations africaines et arabes, le nom du docteur Khatib émerge à la lisière de plusieurs contextes islamiques/ islamistes. Parmi ces contextes, citons l'accueil au Maroc d'un ensemble de leaders des Frères musulmans tels que Taoufiq Chaoui, Bahaa-Dine Amiri et d'autres qui quittèrent l'Égypte sous l'effet de la répression du régime de Nasser (p. 165). Plus tard, il apparaîtra comme un des leaders du soutien marocain des peuples palestinien et bosniaque²⁴⁴.

Comme mentionné dans le deuxième chapitre de cette partie, les liens rassemblant Khatib avec les islamistes du PJD/MUR, ex-fidèles de la Chabiba, représentent l'une des facettes les plus obscures de l'histoire de notre groupe d'étude, en particulier en ce qui concerne les liens que ces islamistes ont tissés avec le régime entre inclusion et exclusion. Officiellement, le nom d'Abdelkrim Khatib n'apparaît que comme l'une des alternatives disponibles à l'égard des islamistes de ce groupe pour pénétrer le système politique marocain sous le couvert de son rôle de parrain dont la loyauté à la monarchie est indéniable. En 1996, le vieux leader national-monarchique accueillit ces islamistes dans son parti, le Mouvement populaire démocratique et constitutionnel (MPCD). En revanche, des propos découlant de l'histoire de ces islamistes, tels que nous les avons formulés dans le deuxième chapitre de cette partie, font émerger le nom d'Abdelkrim Khatib dans le cadre de la période initiale de l'existence de la Chabiba au Maroc, et ce, en tant que canal de communication/négociateur entre l'État et Abdelkrim Mouti' en 1975²⁴⁵.

De même que pour le cas de Benkirane, le caractère obscur du rôle de Khatib dans l'histoire de l'islamisme marocain influence la perception de sa personne. Dans les milieux islamistes issus de la famille de la Chabiba, il n'y a pas de demi-mesure lorsqu'il s'agit de se faire une opinion du docteur Khatib. Les islamistes du PJD/MUR portent ainsi un respect sans limites à sa personne. Après sa mort en 2008, ils ont même créé une fondation à son nom dont la mission est d'étudier sa biographie et son œuvre²⁴⁶. L'un des leaders PJDistes, Aziz Rabah, résume ce que signifie Abdelkrim Khatib pour son groupe, comme suit : «C'était un homme de principes, une mémoire du pays, un vrai *za'im*, mais surtout un père

²⁴⁴ Il était le président de l'association marocaine du soutien au peuple palestinien et de celle du soutien au peuple bosniaque.

²⁴⁵ Dans des propos que nous avons formulés dans le chapitre précédent, le parrain de la Chabiba Abdelkrim Mouti' déclara dans ses mémoires avoir eu des propositions de la part du régime marocain de régulation du statut de son groupe s'il acceptait de fonder un parti politique, et ce, par l'intermédiaire de Khatib.

²⁴⁶ On a décerné la présidence de cette fondation à l'un de nos interviewés, Abdelali Hamiddine.

que l'on regrette déjà » (La Vie économique, octobre 2008). Cependant, les autres membres restants du mouvement de la Chabiba en Europe n'adoptent pas le même point de vue.

Dans ses mémoires [2013], le parrain de ce groupe, Abdelkrim Mouti', qualifie la présence de Khatib dans l'histoire de ce groupe de « sale mission » qui a visé la fragmentation et la manipulation de ses membres au profit de la monarchie (Mouti', pp. 9-10). Il utilise, comme dans le cas de Benkirane, des qualificatifs très dégradants pour décrire le docteur Khatib : « l'agent des services secrets marocains implanté dans les rangs des islamistes », « l'espion du roi au sein des mouvements islamistes » ou tout simplement « le Satan du palais » (*ibid.*). Laquelle de ces images reflète-t-elle véritablement le rôle de Khatib au sein du mouvement islamiste marocain?

À première vue, les traits fondamentaux de la biographie de Khatib (une appartenance familiale bourgeoise, une proximité extrême avec le pouvoir, une disparité générationnelle avec les islamistes de la Chabiba - il avait 75 ans lorsqu'il accueillit les islamistes de notre groupe d'étude dans son parti alors que la plupart des leaders de ceux-ci étaient dans la quarantaine), un rôle important dans l'action nationale, une personnalité de calibre international, etc.). Ces traits laissent apparaître un profil sociologique en dissociation presque absolue avec celui s'appliquant majoritairement aux leaders islamistes marocains qui sont dans leur grande majorité des cadres moyens ou supérieurs issus de familles de la classe moyenne ou inférieure. Cependant, la disparité sociologique entre Khatib et nos islamistes ne semblent pas avoir empêché leur rencontre. Celui-ci accueillit en 1996 les islamistes de Benkirane au sein de son parti qui deviendra peu de temps plus tard le Parti de la justice et du développement (le PJD) que l'on connaît aujourd'hui.

II.2. Naissance du PJD

Après un vieillissement institutionnel qui l'a considérablement écarté de la vie politique et a dépouillé son parti de toute présence importante au sein des masses populaires, en particulier des jeunes, le vieux leader nationalo-monarchique opère un retour d'importance sur la scène politique marocaine. Désormais, il est le parrain des islamistes auprès du régime politique marocain. À la suite de ses négociations avec les islamistes du Mouvement Al-Islah, Khatib accepta d'accueillir ces islamistes au sein de son parti selon une entente bénie de la part du régime, mais qui semble convenir aux deux parties. Le vieux leader

politique trouva dans ces islamistes un sang nouveau permettant de nourrir les vieux cadres de son parti moribond. Pour les islamistes, le vieux leader fera office d'une *clé* utile pour pénétrer un régime politique hostile. Bref, un parti mort et sans assise politique fait alliance avec un mouvement ambitieux disposant d'une base politique vivante, mais dépourvue de parti et d'appui au sein des sphères du pouvoir.

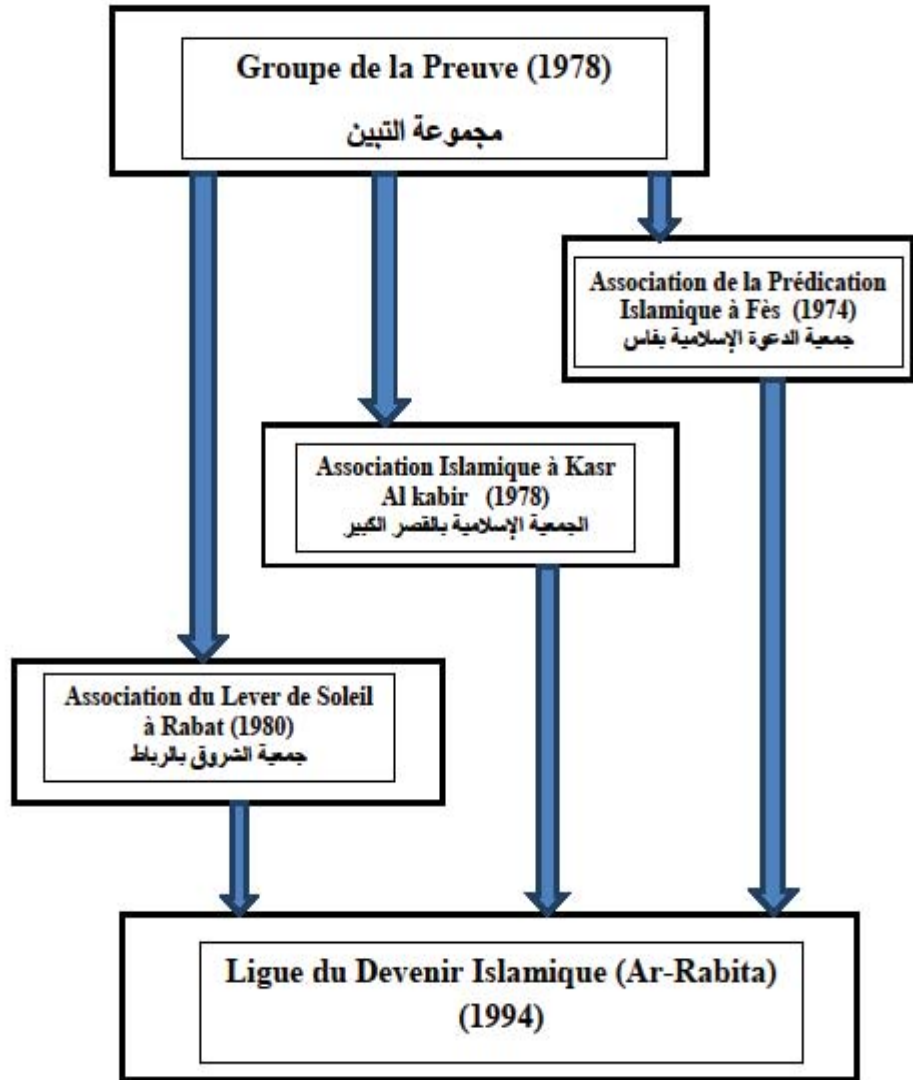
Trois points représentèrent l'ossature de l'entente entre Khatib et les islamistes de notre groupe d'étude : l'Islam (l'école sunnite malikite qui incarne l'Islam officiel au Maroc), la monarchie (la Commanderie des Croyants) et la non-violence (Khatib [2003], p. 137). Or, en raison de la proximité de Khatib avec la monarchie marocaine, le contrôle de celle-ci sur cette expérience s'est fait sentir très tôt. D'ailleurs, les deux protagonistes le reconnaissent. Le leader PJDiste Lahssen Dawdi nous confirma qu'« il y avait une coïncidence entre la volonté des associations islamiques d'entrer dans l'espace politique et un intérêt aussi du régime » (notre entretien avec Dawdi). Ainsi, ajoute-t-il, « il est difficile de dire ou de concevoir que le régime n'y avait pas intérêt. Il s'agit de l'intérêt d'entrer dans un parti qui était déjà là sous le chapeau d'un royaliste convaincu » (notre entretien avec Lahcen Dawdi). Du côté du pouvoir, Alaoui Mdhaghri, ex-ministre des Affaires religieuses (entre 1984 et 2002), et l'un des concepteurs de cette incorporation politique de ces islamistes du côté du pouvoir, en exprima sa satisfaction lors d'un entretien qu'il donna à un magazine marocain :

J'ai toujours été convaincu que le mouvement islamiste au Maroc méritait d'être traité, à l'instar de toutes les autres tendances idéologiques et politiques, avec les mêmes leviers que nous procure la démocratie... Par ailleurs, j'ai toujours estimé - et je n'ai pas changé d'avis - que la violence à l'encontre des islamistes ne mènerait 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 eux (entretien d'Alaoui Mdhaghri avec le Magazine Tel quel, 2004).

L'intégration politique des islamistes du Groupe Al-Islah par la porte du parti d'un royaliste convaincu, Abdelkrim Khatib, incarne le début d'une nouvelle ère tant pour ces islamistes dans leurs modes d'action et d'organisation que pour le régime avec sa manière de gérer l'islamisme entre inclusion et exclusion. Par ailleurs, le passage réussi des islamistes du Mouvement Al-Islah au politique par la porte du parti de Khatib coïncida avec une réalisation de taille qui se produisit au sein du paysage islamiste résultant de l'ère de la

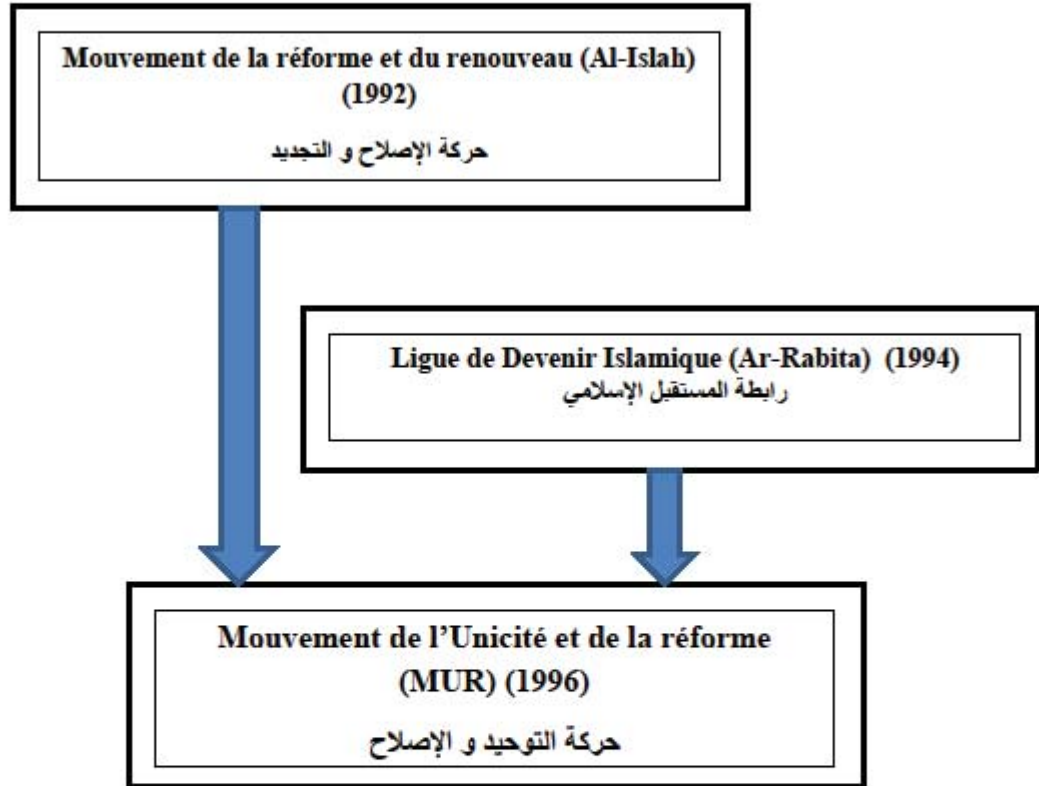
Chabiba. Une fusion rassembla en 1994 l'ensemble des associations islamiques qui avaient accueilli les fidèles de la Chabiba, lesquelles s'étaient distancées du politique au début des années quatre-vingt, soit les associations constituant le Groupe de la Preuve (*At-Tabayyoun*) lors de dispersion de la Chabiba, et donna naissance à *Rabitat al-moustakbal al-islami* (Ligue du Devenir islamique, LDI) dont Ahmed Raissouni devint président.

Ligue Du Devenir Islamique (1994)

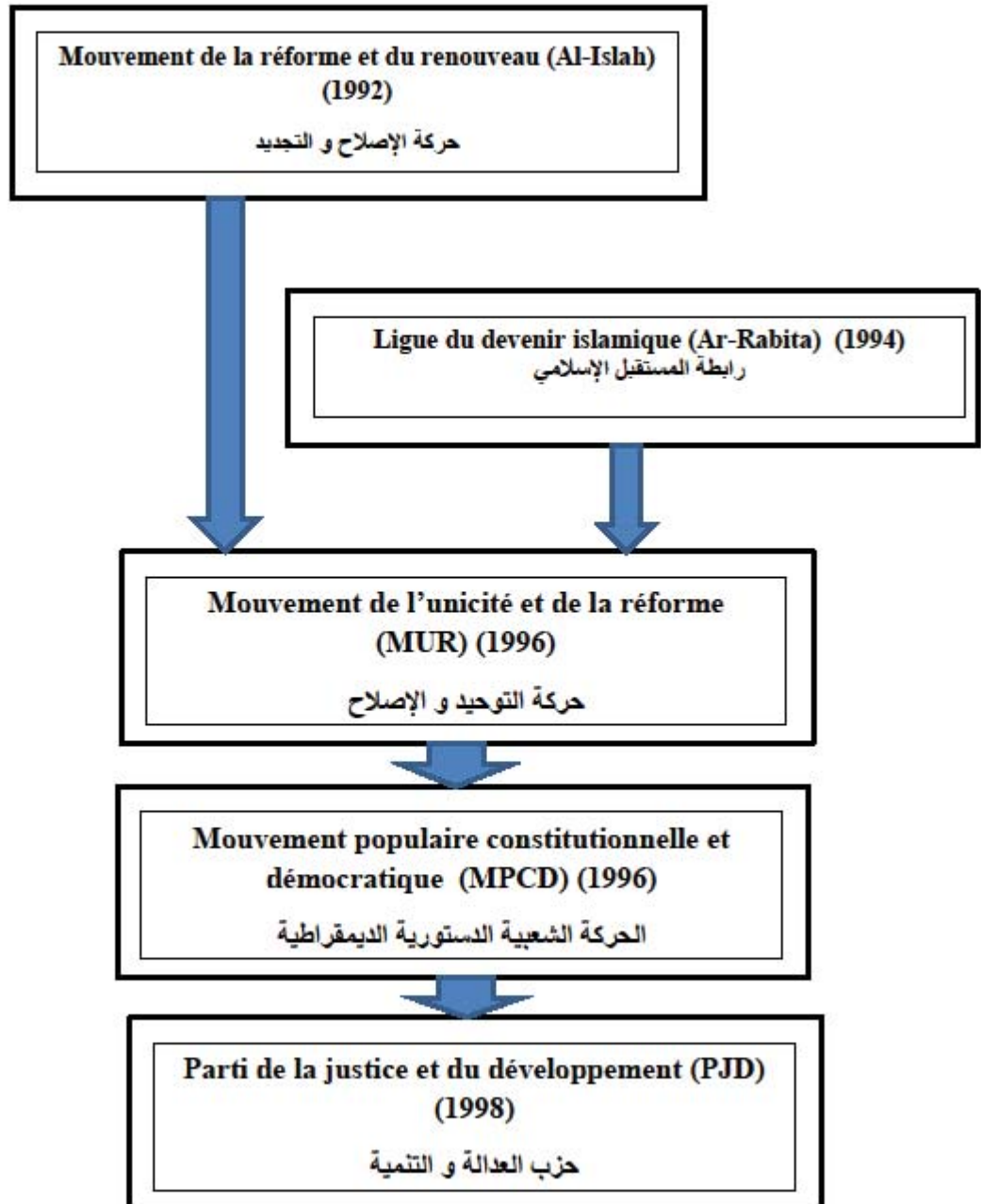


En 1996, la tendance de réunification au sein de l'islamisme marocain réalisa une nouvelle et importante percée. La Ligue du Devenir islamique issue de la première unification et présidée par Raïssouni fusionna avec le camp le plus important des ressortissants de la Chabiba, à savoir le Mouvement de la Réforme et du Renouveau (Al-Islah) qui était à cette période en plein processus de passage au politique à travers le parti de Khatib qui deviendra le PJD. L'union entre ces deux groupes fit de l'organisation qui en découla, *harakat at-tawhid wa al-Islah* (Le Mouvement de l'unicité et de la réforme [MUR]), le cadre religieux général du parti naissant (le PJD).

Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR)



Parti de la justice et du développement (PJD)



CONCLUSION

Nous avons tenté tout au long de ce chapitre de reconstituer l'histoire de la période de transition entre l'ère de la Chabiba et celui du PJD au sein de l'islamisme marocain. Cette ère commence en 1981 par la réorganisation d'une bonne partie des restants de la Chabiba dans l'Association du groupe islamique (la Jama'a) dont la caractéristique principale est une tendance à sortir de la clandestinité et à œuvrer dans la légitimité juridique et politique. Comme c'était le cas pour la Chabiba, la Jama'a est également l'expression de son temps et le produit de son histoire. Nous avons démontré comment l'auto-reformulation critique effectuée dans le cadre de ce groupe répondait en réalité à une tendance plus générale qui traversait les milieux islamistes un peu partout dans le monde arabo-islamique.

L'orientation de ce groupe vers le politique (dans le sens de la fondation d'un parti politique) à partir de la fin des années quatre-vingt fait fonction d'une mutation profonde dans ses modes de penser et d'agir. Les fruits de cette mutation seront convertis dans un parcours de restructuration organisationnel et idéologique au niveau de son mode d'organisation (tenter de fonder un parti politique) et de ses relations avec son contexte d'émergence et d'évolution (accepter la légitimité de la monarchie, accepter le multipartisme, etc.). En plus d'être l'indice d'une reformulation idéologique de cette partie de l'islamisme marocain, la mutation en question témoigne plus largement de la naissance d'une nouvelle génération d'idéologues islamistes dont les plus influents sont Mohamed Yatim Ahmed Raissouni et Saaddine Othmani. En 1992, la Jama'a devient le Mouvement de la réforme et du renouveau (Al-Islah) et c'est dans le cadre de cette nouvelle organisation que se sont déroulées les tentatives avortées et réussies de passer dans l'arène politique dans un cadre légal.

L'échec de ces tentatives de fondation d'un parti politique indépendant amena les acteurs de ce groupe à tenter de pénétrer le paysage politique marocain par l'intermédiaire d'un acteur politique accepté par le pouvoir. C'est ainsi que Abdelkrim Khatib devint le parrain des islamistes de ce groupe auprès du pouvoir. Reste à mentionner que l'entente entre Khatib et les islamistes du Mouvement Al-Islah n'incarnaient pas une fusion purement et simplement. Le parti de Khatib accueillit les islamistes de ce groupe en tant que membres et non comme organisation. Pourtant, l'importance de la masse populaire des islamistes de

notre groupe d'étude au sein du parti de Khatib, à laquelle s'ajoutait leur force organisationnelle héritée du temps de la clandestinité, leur permit d'envahir les premiers rangs du vieux parti et plus tard de s'en emparer totalement, tout en préservant le cadre organisationnel de leur groupe religieux (Al-Islah qui deviendra le MUR). Il ne s'agit pas donc d'un groupe religieux qui s'est transformé en un parti politique, mais bien d'un groupe religieux qui convertit une partie de ses ressources dans le domaine du politique, et ce, à travers l'investissement dans un parti politique. Dans la troisième partie de cette thèse, nous analysons la trajectoire du PJD depuis sa naissance en 1996 jusqu'à son arrivée au pouvoir en 2011 à l'aune de l'hypothèse générale de notre thèse.

TROISIÈME PARTIE

LE PJD/MUR (1996-2011) : LE RELIGIEUX À
L'ÉPREUVE DU POLITIQUE

CHAPITRE I. LE MOUVEMENT RELIGIEUX ET LE PARTI POLITIQUE

LE PJD/MUR (1996-2011) : SIGNES DE PISTES.²⁴⁷

PROPOS LIMINAIRES

Ce chapitre porte sur la période la plus récente de l'histoire de notre groupe d'étude, et ce depuis l'intégration politique de ce groupe par la porte du parti de Khatib en 1996 jusqu'aux élections de 2011 qui ont permis au PJD d'accéder au pouvoir au Maroc. Posant la question du devenir du religieux à l'épreuve du politique, nous présentons dans la première section de ce chapitre un bref cadre théorique autour du concept de sécularisation en référence au registre de la sociologie des religions. Dans la deuxième section, nous proposons une reconstitution du corpus théorique concernant la question de la relation entre le politique et le religieux au sein du groupe, ainsi qu'une analyse des liens rassemblant le PJD comme parti politique et son groupe religieux, le MUR ainsi que les répercussions de ces liens sur l'identité idéologique et le champ d'action de chacune des deux organisations.

Tout en restant dans le cadre de la question de la gestion de la relation entre le religieux et le politique, nous proposons dans la troisième section une reconstitution de la trajectoire historico-politique du PJD pendant la période susmentionnée (1996-2011). Nous nous attarderons ainsi sur les congrès du parti, ses participations électorales et des contextes

²⁴⁷ Ce texte est légèrement long, comparé aux autres chapitres de notre thèse, étant donné qu'il englobe, sur une vingtaine de pages, des tableaux présentant les profils sociologiques des députés parlementaires du PJD pendant quatre participations électorales.

politiques parmi les plus intéressants de cette période (le gouvernement de l’alternance de 1997, le code de la famille de 1999-2000, le Printemps arabe de 2011). En outre, nous tentons dans ce chapitre de construire un profil sociologique des acteurs politiques PJDistes qu’ils soient députés ou ministres (tranche d’âge, sexe, niveau académique, domaine de spécialité, distribution géographique, etc.). Cette construction nous fournira des éléments intéressants qui nous permettront de formuler quelques conclusions provisoires à la question de l’effet du parti politique sur le groupe religieux au sein de notre groupe d’étude. Pour ce faire, nous nous appuyons sur la partie dans notre corpus d’analyse couvrant la période du PJD/MUR (1996-2001) (entretiens avec les leaders et idéologues du groupe, écrits de ces idéologues et documentation du PJD et du MUR) ainsi que sur les conclusions issues de quelques études scientifiques portant sur cette période de l’histoire de l’islamisme marocain (Bahkak [2009], Moutaki [2009], Seniguer [2012]). Sur le plan théorique, nous fondons notre analyse sur une littérature issue du registre classique et contemporaine de la sociologie des religions et de théorie de la sécularisation.

SECTION I. DE QUELLE SÉCULARISATION PARLE-T-ON?

« Sans ce concept de sécularisation²⁴⁸, aucune compréhension des derniers siècles de notre histoire n’est possible » (Shmitt, p.12), écrit Carl Shmitt dans son ouvrage *Théologie politique* [1988]. Ce concept s’impose, en effet, « dès que l’on tente de prendre en considération cette “nouveau” du présent, sous l’angle de la place qu’occupe aujourd’hui la religion dans la vie sociale occidentale, par un contraste de l’“à présent” avec un

²⁴⁸ La définition la plus courante de la sécularisation est d’ordre juridique. Il s’agit d’ « un processus historique et juridique de transfert de propriété d’une institution ecclésiastique à une institution séculière²⁴⁸, processus posant ainsi une distinction entre le religieux et le séculier compris comme non religieux » (p. 757). Passant du domaine du droit au domaine de la sociologie, ce concept deviendra la manière idéale pour désigner des processus conduisant des activités et des institutions sociales à s’autonomiser par rapport aux institutions religieuses. Ainsi explique Wilson [1987] : « Les sociologues ont utilisé ce mot pour désigner une variété de processus par lesquels le contrôle de l’espace social, du temps, des facilités, des ressources et du personnel fut perdu par les autorités religieuses, et par lesquels des procédures empiriques et des buts et intentions mondains déplacent des genres d’action rituels et symboliques dirigés vers des fins surnaturelles ou transcendantes [...] Définie brièvement, la sécularisation est le processus par lequel la conscience, les activités et les institutions religieuses perdent leur signification sociale (Wilson, cité par Choquette [1987], p. 132).

“autrefois” plus au moins lointain » (Monod, p. 5). Les débats que résume ce concept seraient à l’origine même de la naissance de la sociologie des religions.

Dans son ouvrage *Qu’est-ce que la religion? La transcendance des sociologues* [2004], Samuel Trigano, écrit qu’« [i] l n’y aura pas de sociologie de la religion sans l’hypothèse de la sécularisation, d’un désenchantement du monde, d’une philosophie de l’histoire qui prévoit la disparition dans la civilisation humaine » (p. 74). Dans cette perspective, explique Jean Paul Willaime [2006], la sociologie des religions est « née au cœur de l’interrogation sociologique sur la modernité et tous ses grands fondateurs ont proposé une analyse sociologique des phénomènes religieux. Au centre de leur investigation : la société moderne et les changements profonds qu’elle impliquait pour la religion » (p. 756). De ce fait, ajoute-t-il, ce concept devient « le cadre général d’interprétation des évolutions religieuses des sociétés modernes » (p. 755) et donc de la mutation d’un ordre traditionnel en un ordre moderne. Fait important à souligner, les premiers textes de la sociologie reflètent des définitions très fonctionnelles de la religion. Il faudra attendre que cette discipline atteigne une certaine maturité pour qu’elle aborde l’hypothèse du déclin du religieux, hypothèse qui deviendra l’axe de la théorie classique de la sécularisation.

I. VERS UNE SOCIOLOGIE DE LA SÉCULARISATION

Contrairement à une tradition rationaliste remontant au XVIII^e et postulant que le religieux n’a plus de rôles à jouer dans la formation des institutions des temps modernes, bon nombre de sociologies de XIX^e ont cru jusqu’au dernier moment à l’importance du religieux pour la stabilité et le bon fonctionnement des institutions d’une société (Schlegel [2001], p. 267). Certains sociologues sont allés jusqu’à soutenir que « l’État et la société sont sinon menacés dans leur existence, du moins affectés dans la qualité et la cohésion de cette existence, par le recul de la religion » (*ibid.*) et à s’interroger sur « le sens et les conséquences sociopolitiques de la faiblesse et du recul de la religion, sur ce qui peut tisser le lien social “après” la religion » (*ibid.*). D’ailleurs, les premiers textes de la sociologie classique se sont intéressés d’une manière directe au phénomène religieux et à ses fonctions sociales. Alors que Saint-Simon se montrait fidèle à une conception très sociale de la

religion et de sa nécessité pour le maintien de l'ordre social (Picon, in Bourdieu [2003], p. 25), Auguste Comte, qui a annoncé la naissance de la sociologie sous l'ère de la connaissance positive fondée sur les ruines de la connaissance religieuse, achèvera son projet scientifique par annoncer la naissance d'une nouvelle religion²⁴⁹.

Le religieux constitue un champ privilégié de réflexion au sein de la sociologie durkheimienne, et ce, à tel point que le sociologue français qualifia ses réflexions à ce propos de « Révélation » et édita un ouvrage propre au fait religieux intitulé *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [2003]. C'est dans cet ouvrage, considéré par certains spécialistes comme « l'ultime chef d'œuvre de Durkheim » (De Lara [2003], p. 118), que le sociologue français présenta sa fameuse définition de la religion : « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (*ibid.*).

Tel que l'affirment Daniel Hervieu-Léger et Jean Willaime, dans leur ouvrage *Sociologies et religions, Approches classiques* [2001], « la réflexion sur la nature sociale et sur les conditions de la cohésion sociale, constitue le fil rouge de l'œuvre durkheimienne » (p. 154). De fait, étudier le religieux impliquait, dans l'optique de Durkheim, de « remonter

²⁴⁹ Lecteur contemporain de l'œuvre comtienne, Lucien Scubla [2003] soutient qu'en dépit de ce que la loi des trois états d'Auguste Comte peut nous faire penser, le père de la sociologie a bien reconnu l'importance du rôle de la religion au sein de la société humaine. Relisant cette fameuse loi, qui représente l'assise de la pensée comtienne, Scubla explique que le passage de l'état théologique à l'état scientifique par l'intermédiaire de l'état métaphysique, ne peut qu'être considéré comme le dépassement définitif des fonctions sociales de la religion. Au contraire, l'état théologique représente, dans la pensée d'Auguste Comte, l'enfance de l'humanité. Un constat qui implique que cet état est « aussi important dans la formation des collectivités humaines que les premières années de la vie le sont à la formation d'un individu » (p.199). Toujours selon Scubla, la religion dans la perspective du père de la sociologie s'avère non seulement indispensable pour la naissance des institutions de la société humaine, mais aussi pour la stabilité et le bon fonctionnement de cette société et de ses institutions une fois constituées. C'est dans cette perspective que Comte, se trouvera dans l'obligation de forger une nouvelle religion positive susceptible d'assurer la stabilité et le bon fonctionnement de la nouvelle société positive, « d'où la propension du philosophe à se muer en prophète, puis en grand prêtre de cette religion positive, et à créer pour elle un calendrier, des temples, des rites et un catéchisme²⁴⁹ » (p.100). Dans une même perspective s'inscrivent les propos Jean pierre Sironneau, un autre lecteur de l'œuvre comtienne. Dans son ouvrage *Sécularisation et religions politiques* [1982], il estime que cette œuvre imposait une importante réorganisation intellectuelle, morale et politique. Une telle réorganisation permettra à la religion (au sens de Comte) de jouer son rôle prépondérant au sein de la nouvelle société positive (p. 21), et ce, en assurant aux membres de cette société de s'intégrer harmonieusement « dans l'existence sociale des diverses activités humaines (politique, morale, connaissance...etc.) » (*Ibid.*). Bref, explique Sironneau, à l'opposé de bon nombre d'observateurs qui « considéraient les religions comme des superstitions condamnées par le développement de la pensée rationnelle, Comte a montré que la religion était une dimension indépassable de l'existence sociale et par là a permis à la sociologie d'en apprécier l'importance » (p. 22).

aux sources du lien social pour mieux penser la refondation possible de ce lien dans une société laïcisée » (p. 155). À la suite de cette étude, le sociologue considéra le religieux comme étant la matrice de tout fait social. Ainsi, explique-t-il dans *De la division du travail social* [2003], « à l'origine, elle [la religion] s'étend à tout; tout ce qui est social est religieux, les deux mots sont synonymes. Puis peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques, s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part, et prennent un caractère temporel » (p. 143). Interpellé par le contexte de l'Europe de la fin du IX^e siècle, le sociologue français estima que « la crise de la société moderne apparaissait [...] liée au non-remplacement des morales traditionnelles fondées sur les religions » (Willaime [2006], p. 756) et que, pour faire face à cette crise, « la sociologie devait servir à reconstituer une morale répondant aux exigences de l'esprit scientifique. De là son attention à la morale laïque et son engagement dans l'œuvre éducative de la République » (*ibid.*). Bref, Durkheim finit par se rallier au camp opposant religion et modernité.

Au contraire, la sociologie marxiste s'est montrée très hostile à toute définition fonctionnelle de la religion. Même si, dans la conception marxiste, « la négation de Dieu n'est pas nécessaire dans une situation gouvernée par un socialisme fondé sur la "conscience positive" que l'homme a de soi » (Capriani [2004], p. 45)), la disparition de la réalité religieuse y représente « une condition nécessaire pour une société sans classe » (*ibid.*). Autrement dit, l'on trouve dans la sociologie marxiste une reconnaissance, bien que très partiellement, de l'effet de ce souffle religieux qui pourrait être derrière une « aspiration sociale à se libérer de l'oppression, à surmonter les conditions privées "d'esprit" qui sont extrêmement pénibles » (p. 43). Pourtant, cette même sociologie finira par qualifier ce souffle d'obstacle devant « un pas ultérieur allant de la protestation (en tant que poussée vers le changement) à une véritable action de renversement du *statu quo* » (*ibid.*). La religion ne serait donc pas fiable, c'est pourquoi elle « demeure aux portes de la révolution sans jamais en franchir le seuil » (*ibid.*) et qu'elle contribue par son caractère idéologique au « maintien de la société capitaliste » (p. 45).

De fait, la religion ne sera considérée, dans l'optique marxiste, que comme une réponse « [...] aux intérêts d'une ou plusieurs classes spécifiques (les dominants). Elle résulte alors d'une illusion qui empêche néanmoins d'œuvrer en termes antibourgeois et anticapitalistes (p. 44). En résumé, Marx visait à fonder « une "vérité d'ici-bas" pour laquelle le ciel ne serait qu'un élément de la nature » (*ibid.*) ce qui impliquait de lutter

contre toute fonction sociale ou politique de la religion et de considérer la disparition de la réalité religieuse comme une condition primordiale à la réalisation de l'utopie socialiste.

Pour sa part, la sociologie de Max Weber incarne un moment très important non seulement de la sociologie des religions, mais de la théorie de la sécularisation. Comme ses prédécesseurs, il attribuera une place capitale de son corpus scientifique à l'étude du religieux, mais selon une approche plus développée et originale. Ainsi, expliquent Danielle Hervieu Léger et Jean Willaime [2006], Weber « n'aborde pas les religions prioritairement comme des systèmes de croyances, mais comme des systèmes de réglementation de la vie » (p. 69-70). La religion ne représente ainsi dans la sociologie weberienne qu'une « espèce particulière de façon d'agir en communauté » (p. 69). Weber s'intéresse plutôt aux manifestations pratiques de la religion qu'à son aspect doctrinal et théologique. L'objectif ultime de sa sociologie consiste à analyser les conséquences sociales des comportements issus de la religion sur les rapports liant les individus à un ensemble d'espaces d'activités, notamment le politique et l'économique (p. 70). C'est dans cette perspective générale que Weber entreprit une vaste recherche comparative de ce qu'il appelait « les religions mondiales » couvrant, selon lui, « les cinq systèmes de réglementation de la vie, religieux ou déterminés, qui ont su réunir autour d'eux des masses particulièrement importantes de fidèles » ([2006], p. 331). Les résultats les plus notables de cette étude comparative feront l'objet de sa fameuse étude sur l'éthique protestante et le capitalisme [1905].

Tout comme Durkheim, Weber fut interpellé par le contexte de la naissance des « temps modernes ». Le religieux conserve sa place prestigieuse dans l'analyse weberienne. C'est d'ailleurs à Weber que l'on doit l'utilisation d'une des premières formes de l'expression de la sécularisation (Beaubérot [1994], p. 13) soit *Entzauberung der welt* (désenchantement/démagification du monde). Toutefois, l'œuvre de Weber propose « une neutralisation sociologique de la sécularisation, une volonté de prendre la sécularisation non comme un idéal normatif, mais comme un processus historique dont il fallait analyser les caractéristiques et les effets » (Willaime, [2003], p.758). La sécularisation incarne dans l'œuvre weberienne une rationalisation issue d'un désenchantement du monde plutôt qu'un simple déclin du religieux.

Suivant cette construction, Weber considère que « l'élimination des forces magiques comme explication et comme moyen d'agir n'exclut ni la persistance du religieux comme

instance légitimatrice de la morale et de la politique » (*ibid.*), ni, encore moins, « le rôle toujours important de figures charismatiques dans le déroulement de l'histoire » (*ibid.*). Du fait, « une société peut être *démagifiée*, notamment à travers la rationalisation de la science et de l'économie, sans être sécularisée, par exemple dans les sphères morales et politiques » (*ibid.*). Respectivement, « une société peut être sécularisée aux plans économiques comme aux plans juridique et politique sans être *démagifiée* (toutes sortes de croyances et de pratiques magiques peuvent s'y maintenir) » (*ibid.*). Plus encore, Weber, souligne que « les actes motivés par la religion ou la magie sont des actes, au moins relativement, rationnels » (*ibid.*) et que le processus de rationalisation pourrait être également un processus religieux interne. Bref, Weber conçoit la sécularisation comme un outil d'interprétation du religieux plutôt qu'un projet de liquidation de ce même religieux comme c'est le cas de la sociologie marxiste (Amzil [2013], p. 18). En fin de compte, la sociologie wébérienne visait à comprendre le monde plutôt qu'à le changer.

Il importe de mentionner que la sociologie classique des religions ne représente qu'une facette de la richesse de la matière académique produite autour de ce concept à travers le temps et l'espace. Le XX^e siècle verra une expansion remarquable d'écrits rédigés autour de ce concept selon un mode plus détaillé et critique. Le corpus de la sociologie classique n'en représente qu'un point de départ et qu'une cible de critique. Sur le plan de notre construction théorique, nous jugeons pertinent de nous attarder sur l'importante bibliographie préparée par le chercheur américain Kevin M. Shultz [2006]. Dans une *Bibliographic review (Secularization : A Bibliographic Essay)*, Shultz distingue dans la matière académique rédigée autour du concept de la sécularisation en six catégories :

La première catégorie englobe ce que Shultz appelle « *Classical Theories of Secularization* » (*ibid.*). Elle comprend plus particulièrement la production de la sociologie classique autour du religieux. Cette production considère la sécularisation comme l'expression ultime d'un déclin de la religion et de ses institutions devant l'expansion de la connaissance et de la rationalité scientifiques. Ainsi, Shultz explique:

At its most basic, the classical theory of secularization contends that as a society becomes increasingly modern (usually as knowledge expands through the processes of scientific rationality), religion becomes less and less important to that society. Those following Weber claim that rationalization and the scientific perspective made belief in the super-natural impossible, with religion falling victim to the power of science. Others, following Durkheim, have

stressed the decline of control by religious institutions over the important institutions of society. Either way, there is an evolutionary cast to the idea: as people “advance” technologically and scientifically, they no longer need the magic of the past to offer explanation or meaning (*ibid.*).

La deuxième catégorie, quant à elle, englobe ce que Shultz appelle « institutional secularization » (*ibid.*). Il s’agit ici d’un ensemble d’écrits portant sur l’aspect le plus marquant de la sécularisation, à savoir la redéfinition de la relation entre l’Église et l’État, voire leur séparation. Les moments d’apogée de cette redéfinition seraient, selon la construction de Shultz, la confiscation des biens de l’Église par l’État et l’autonomisation progressive des institutions universitaires par rapport à l’Église.

Secularization’s first widely accepted meaning was essentially the process of separation of church and state. More specifically, it meant the confiscation of some of the Catholic Church’s property after the Reformation (then, the same transfer in many Catholic countries after the French Revolution). One can find this definition of secularization in nearly every dictionary in Europe, despite the fact that this is the most forgotten usage of the term. Along similar lines, over the course of the nineteenth century, several institutions like the state and the university were “secularized,” meaning they were no longer controlled by formal religious bodies. This kind of secularization was usually a direct result of the rise in authority of scientific reason, and hence its occurrence within academies of higher learning has been most noted (and studied) (*ibid.*).

Pour ce qui est de la troisième catégorie, elle englobe ce que Shultz appelle « *Secularization as Individual Disbelief* ». Cette catégorie traite de la sécularisation comme étant une baisse de la pratique religieuse, plus particulièrement au niveau individuel.

From the late nineteenth century to the present, the word “secularization” has gained the most traction by signifying a decline in religious practices within modern societies. There is considerable evidence that those who proclaimed a rise of disbelief in the modern world (that is, the classical theorists and their champions) created straw men out of the past, suggesting that previous eras were more religious than they really were (*ibid.*).

La quatrième catégorie englobe ce que Shultz a baptisé « Second Generation Theoricians » (*ibid.*). Cette seconde génération de théoriciens de la sécularisation ne se distingue, selon notre auteur, que peu de la première génération. On est ainsi dans la même logique de la baisse de l’influence de la religion comme caractère marquant des temps modernes.

Voltaire and Hume were perhaps the most famous philosophers to assert that

religion was a mere holdover from the pre-scientific age and that as scientific knowledge expanded, religion would occupy a smaller and smaller part of our lives. From an intellectual perspective, this idea was revived forcefully at the beginning of the twentieth century by thinkers as diverse as Robert and Helen Lynd and H. L. Mencken. From a sociological perspective, however, working out secularization theory was largely a 1960s phenomenon, a celebration of the secular city with the understanding that modernity and secularization were proceeding along just fine. Some (such as Wallace) advocated this position forcefully. Others (Berger, Luckmann) were more careful in their deliberations, suggesting that some variety of secularization had arrived but that religion had not yet been dislodged from being a primary source of moral authority. Nevertheless, they all acknowledged that secularization theory seemed to be holding true (*ibid.*).

Au sein de la cinquième catégorie, l'on trouve ce que Shultz nomme « Critics of Secularisation Theory » (*ibid.*). Cette expression désigne une vague d'écrits qui remonte aux années 1990, mais dont les prémices se situent dans les années 1960. La critique de la thèse centrale de la théorie classique de la sécularisation, soit le déclin du religieux, constitue le fil conducteur de ces écrits.

Early critics of secularization theory (Shiner, Martin, Greeley) were mostly ignored. But by the 1990s, it became evident that religion just wasn't going away; critiques of secularization theory proliferated. Perhaps most surprising was Peter Berger's reversal, from being one of the most thoughtful advocates of secularization theory in the 1960s to flatly stating in 1999 that the "whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled 'secularization theory' is essentially mistaken". Rodney Stark and Andrew Greeley were some of the more persistent critics, often using polling data in the U.S. as their ammunition. The central claim of the critique is that, if secularization is defined as the decline of religious beliefs and practices in modern societies, the theory of secularization is bunk. Not only has religion persisted (and the evidence is incontrovertible) but the theory also implies that the past was more religious than today, which, it turns out, is not so easy to prove. Of course, these critics were mainly looking at behavioral data and did not consider institutional secularization (as in the marginalization of religious institutions from a reality-defining role), cultural secularization (the transformation of mythic and symbolic markers), or social secularization (faith as a source of social solidarity and division). Ignorance of these aspects of secularization complicated these critiques and, as we will see, allowed for numerous scholars to critique the critiques in an attempt to rebuild secularization theory (*ibid.*).

Finalement, Shultz rassemble au sein de la sixième et dernière catégorie qu'il présente dans sa *Bibliographic review* [2006], un ensemble d'écrits qui s'est concentrés sur l'étude de la

montée de l'orthodoxie religieuse dans le monde contemporain. Voici comment il présente cette catégorie qu'il nomme « the Rise of Orthodoxy and the Persistence of Religion »:

The secularization theory received another series of blows from scholars examining the rise of orthodoxy and the persistence of religion in a global context. If the world was presumably becoming more and more modern, religion was supposed to be going away. The problem was that it wasn't. In fact, more orthodox religions were growing. Fundamentalisms and Pentecostalism proliferated throughout the world. The rise in awareness of these manifestations served as perhaps the final nail in the coffin of secularization theory, at least in its original formulation (*ibid.*).

En dépit de cette richesse théorique, nous choisissons de nous intéresser au registre critique de la théorie de sécularisation. Les raisons de notre choix relèvent de la particularité, notamment contextuelle et culturelle de notre objet de recherche. Elles seront explicitées au fur et à mesure de la construction théorique que nous proposons dans les paragraphes qui suivent. Ce faisant, nous nous appuyons sur deux articles, à savoir *Secular Society/Religious Population : Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'* (Sommervill [1998]) et *La sécularisation : une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions* (Willaime [2006]).

II. VERS UNE THÉORIE CRITIQUE DE LA SÉCULARISATION

Ainsi que le mentionne Shultz dans sa *Bibliographic review* [2006], les écrits critiques de la sécularisation ont connu une expansion considérable dans les années 1990 et 2000 (Berger [1999], Stark [1999], Greeley [2003], Asad [2003]. etc.). Pourtant, les prémices de cette tendance intellectuelle remontent aux années soixante (Martin [1965], Shiner [1967, etc.]). Le fil conducteur de ces écrits critiques consiste en « [la sortie] d'un paradigme unilatéral de la sécularisation selon lequel ce processus signifierait un déclin général de la religion » (Willaime [2006], p. 763). Dans son article *Secular Society/Religious Population : Our Tacit Rules for Using the Term « Secularization »* [1998], le chercheur américain C. John Sommervill présente un portrait général de cette tendance. Ainsi, constate-t-il :

For 30 years, scholars have recognized that secularization is not a unitary process (Martin 1965). But those who have tried to sort out its different aspects have presented them in terms of processes - like decline, differentiation, disengagement, rationalization (Shiner 1967; Glasner 1977; Tschannen 1991; Bruce 1992) - or in terms of aspects of life or levels of analysis - like structural, cultural, organizational, individual (Fenn 1970; Dobbelaere 1985; Chaves 1994). Thus it has not been clear that the different processes are specific to different activities or levels. That is, they are not alternative processes, so we must try to relate the two dimensions (p. 250).

Dans cette perspective, explique Sommervill en référence au registre critique de la théorie de la sécularisation, lorsque l'examen s'intéresse aux structures d'une société, la sécularisation pourrait signifier une différenciation, voire une séparation des activités religieuses, des groupes ou des idées au sein d'une société. Cependant, cette signification ne demeure valable que sur le plan technique. La différenciation ne signifie pas nécessairement un déclin du religieux.

This may seem a rather technical use of the term, since it is primarily scholars who deal in structural analysis. But, actually, the general public also uses the term in this sense. According to the Oxford English Dictionary (hereafter OED), since the thirteenth century English usage has included such phrases as secular rulers, secular judges, secular lords, secular historians, to mean those who have no connection with the "church." It does not mean that these rulers, judges and others were personally nonreligious, which would be a confusion of this sense with (4) below. It only meant they lacked an official connection to religious institutions, due to such differentiation.

When the general public uses the term "society," it usually does not mean a structure but rather the population contained within a certain social structure. That creates an ambiguity that we will take up below in (5). Nevertheless, we all understand that there are autonomous activities and institutions, free from religious direction or associations, which are in that sense "secular." What takes some explaining is that most of these activities once did have a connection to religious organizations, and that there were processes of differentiation that severed them. In fact, the very creation of religious institutions (e.g., churches) could be considered an instance of secularization, where it separated specifically religious institutions from some original "primitive fusion." Probably that is a use that will never be common outside scholarship. (p, 251).

Lorsque l'examen s'intéresse aux institutions et aux individus d'une société, ajoute-t-il, la sécularisation pourrait signifier une transformation d'un caractère religieux en un caractère non religieux. Les exemples sont éloquentes:

This is also the sense in which we speak of the secularization of things and of words which once were associated with religion but have lost that connection. It is easy to think of examples, like the European university, or 'perjury,' or nationalized church property. The OED lists an English example from 1570, to refer to Henry VIII's secularization of the monastic lands. The clergy who lost their jobs in the church at that time were also said to have been "secularized," which again, did not mean that they lost their religious faith (p. 250).

De sa part, Jean Paul Willaime présente dans son article susmentionné [2006] une analyse pertinente de cette tendance critique visant entre autres à libérer la sécularisation de son aspect unilatéral forgé par les théoriciens classiques de ce concept. Il formule ainsi une bibliographie importante des tenants de cette tendance. Sortir le concept de la sécularisation de son aspect unilatéral équivaldra pour la plupart de ces tenants à relativiser son utilisation. Cette relativisation consiste à y distinguer une diversité de niveaux et de dimensions qui pourraient toucher des secteurs et des activités parmi d'autres au sein d'une société.

Ainsi, constate Willaime, de nombreux théoriciens de la théorie classique de la sécularisation ont introduit dans leur corpus scientifique des éléments fondateurs de la théorie critique de ce concept. C'est ainsi que Peter Berger²⁵⁰, tenant fervent de la théorie classique de la sécularisation, finit, explique Willaime, « par réviser de façon radicale [... sa thèse] en parlant de "désécularisation" » (p. 762)²⁵¹. Dans cette perspective, explique Willaime, s'inscrit l'initiative de Roy Wallis et Steve Bruce [1992], « deux autres représentants de la thèse classique de la sécularisation » (*ibid.*) qui ont expliqué « la diminution de la signification sociale de la religion par trois facteurs-clés de la modernisation à savoir : 1) la différenciation²⁵² sociale; 2) la sociétalisation et; 3) la rationalisation » (p. 763).

²⁵⁰ Dans *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion* [1967] traduit en 1971 en français sous le titre *La religion dans la conscience moderne* : « nous entendons par sécularisation le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux » (Berger, [1971], p. 174, cité par Willaime [2006], p. 762).

²⁵¹ Ainsi, explique Berger, « L'idée selon laquelle nous vivons dans un monde sécularisé est fautive. Le monde d'aujourd'hui, avec quelques exceptions sur lesquelles je reviendrai, est aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été ; il l'est même davantage dans certains endroits » (*Ibid.*).

²⁵² Selon Willaime, « Les conséquences de la différenciation fonctionnelle des institutions et des activités sur la religion font que celle-ci n'est plus qu'une activité parmi d'autres et que les autres activités sociales (l'économie, l'éducation, la santé, la politique, etc.) se développent selon leur logique propre : elles ne sont plus encadrées ou enchâssées dans des représentations religieuses. Cela engendre une diversification des expériences de la vie entraînant elle-même une diversification des conceptions de la vie. La sociétalisation,

Cette tendance à distinguer derrière le paradigme unilatéral de la sécularisation une diversité de niveaux constitue désormais un aspect marquant de la théorie critique de ce concept. Elle se trouve plus affinée dans les écrits d'autres auteurs comme Karel Dobbelaere [1981] et M. Chaves [2002]. Le premier, explique Willaime, distingue trois dimensions de la sécularisation, à savoir « la laïcisation²⁵³ au niveau macrosocial (la place de la religion dans la société), le “changement religieux” au niveau mésosocial (les évolutions des organisations religieuses elles-mêmes) et l'implication religieuse à l'échelle individuelle (l'évolution des pratiques et attitudes individuelles) » (p. 763). Dans une perspective de réaction à l'égard de la distinction de Dobbelaere, M. Chaves [2002] propose une nouvelle distinction se fondant à son tour sur trois niveaux, à savoir la sécularisation sociétale, la sécularisation organisationnelle et la sécularisation individuelle²⁵⁴.

selon Wilson, est le passage de la communauté à la société, le fait que la vie est de plus en plus organisée à l'échelle sociétale – en particulier à l'échelle des sociétés nationales – et non plus principalement à l'échelle locale. Or, traditionnellement la religion célébrait et légitimait la vie locale. Les conséquences de ces deux processus font que la plausibilité d'un système moral et religieux global décline et que la religion se privatise, qu'elle est poussée dans les marges et les interstices de l'ordre social. Le troisième processus producteur de sécularisation est celui de la rationalisation qui change la façon dont les gens pensent le monde et leur action » (p. 763).

²⁵³ Selon l'analyse de Willaime, Dobbelaere conçoit ce concept de la « laïcisation » comme « une sous-catégorie de la sécularisation sociétale et organisationnelle (2002, p. 14). Il reprend la distinction effectuée par J. Baubérot (1994a) entre « sécularisation » et « laïcisation », distinction reprise à son tour par M. Milot (2002) au Québec, mais qui ne s'est guère imposée au-delà des chercheurs francophones. Selon J. Baubérot (1994a, pp. 12-14), la laïcisation est « liée à des tensions explicites entre différentes forces sociales (religieuses, culturelles, politiques, voire militaires) qui peuvent prendre l'aspect d'un conflit ouvert. L'enjeu devient alors le contrôle de l'appareil d'État (ou du moins, une forte influence sur lui) pour qu'il intervienne comme acteur social et donne, voire impose, une solution qui concerne d'abord la religion en tant qu'institution sociale ». La sécularisation, en revanche, « constituerait de façon dominante un processus de progressive et relative perte de pertinence sociale du religieux s'effectuant, au niveau des tendances lourdes, principalement par le jeu de la dynamique sociale sans affrontement majeur entre le politique et le religieux. Autrement dit, dans ce cas de figure, les mutations économiques, politiques, religieuses, scientifiques peuvent amener, dans chaque champ, des tensions internes mais il n'existe pas de dissonances graves entre les mutations internes au religieux et les autres changements sociaux. La religion peut ainsi, en interaction avec d'autres champs, se modifier ou restreindre ses prétentions sociales de manière à légitimer, ou même dans certains cas à contribuer à provoquer, une certaine perte d'emprise » (*ibid.*).

²⁵⁴ Willaime écrit en référence à cette distinction : « Si l'on prête bien attention à ces trois dimensions, l'on peut en effet très bien concevoir que la diminution de l'importance sociale de la religion, en particulier suite à la différenciation fonctionnelle des institutions et activités, n'implique pas en soi une diminution des pratiques et engagements individuels. Inversement, une baisse des pratiques et engagements individuels ne signifie pas forcément une perte d'influence de la religion à l'échelle sociétale. C'est le thème, cher à G. Davie (1990), du « croire sans appartenance » (*believing without belonging*) qu'elle élabore tout particulièrement en référence à la situation socioreligieuse de la Grande-Bretagne où elle constatait un fort maintien de croyances malgré une baisse des appartenances. Thème qui en référence aux situations socioreligieuses des pays scandinaves, où l'on observe le maintien d'une forte déclaration d'appartenances malgré une baisse des croyances, a pu être complété par des réflexions sur « l'appartenance sans croire » (*belonging without believing*). L'intérêt de cette distinction est de dissocier clairement les évolutions concernant les liens aux institutions religieuses des évolutions concernant les croyances (p. 764).

À un autre niveau d'analyse, le registre critique de la sécularisation y distingue entre une diversité des expressions lesquelles relèvent de la diversité de ses contextes nationaux et religieux²⁵⁵. En fait, constate Sommervill, la théorie classique de la sécularisation est restée emprisonnée du contexte chrétien :

The term secularization can only be used unambiguously when referring to religion in a generic sense. Ordinarily it is used in contrast to Christianity. The reason that this inevitably creates confusion is that it is impossible to define Christianity to everyone's satisfaction; we differ over normative understandings of that term. For example, what some would lament as the decline of a Christian culture others might welcome as the advance of a Christian spirituality. The decline of popular faith in the clergy, or in vows, might be assessed quite differently depending on one's view of the essentials of Christianity. Religion may be hard to define generically but it seems possible - if one seeks a nominal rather than a real definition [...] It is clearly impossible to agree on (inescapably real and normative) definitions of particular religions, just as it has proven impossible to agree on a real definition of "religion" (p. 251).

S'intéressant à cet aspect la théorique critique de la sécularisation, Willaime s'attarde particulièrement sur les travaux de David Martin [2005]. Ce spécialiste accorde en fait une « grande attention aux contextes nationaux et religieux, différenciant fortement le processus de sécularisation selon les religions dominantes du type de rapport entre l'État et les religions » (p. 763). Son argumentaire consiste à introduire « diverses composantes pour montrer que le processus de sécularisation revêtait des formes et des intensités diverses dans les différentes sociétés occidentales, en particulier selon leur degré de pluralisme » (*ibid.*). Les plus marquants de ces composantes, selon Martin, sont « les événements historiques structurants, les différentes figures des Lumières et leurs éléments constitutifs, les relations de la religion et de l'identité nationale, etc. » (*ibid.*). Inspiré de ces réflexions, Jean Paul Willaime estime que :

Les identités nationales se sont historiquement construites dans des rapports très diversifiés au religieux et il est incontestable que lorsqu'une dimension religieuse s'est trouvée très liée à une identité nationale (la Grèce orthodoxe, le Danemark luthérien, etc.), ceci n'a pas été sans influences sur la sécularisation sociétale : le fait que la séparation des Églises et de l'État ne soit intervenue en Suède qu'en 2000 – qui plus est, sans tambour ni trompette –, montre qu'il peut y avoir des cas où des liens déterminés Religions-État peuvent subsister dans

²⁵⁵ Cet aspect nous interpelle davantage puisque nous travaillons sur un contexte qui n'appartient ni au christianisme ni à l'occident.

des sociétés par ailleurs très sécularisées. Quant à la façon dont le processus de démocratisation s'est effectué dans chaque pays, les exemples des évolutions, lors de la chute du communisme, de la Pologne et de l'Allemagne de l'Est montrent que les relations entre démocratie et religions sont loin d'être univoques et que, comme l'avait déjà bien vu Tocqueville à propos des États-Unis, les religions, loin d'être des ennemies irréductibles de la démocratie, peuvent en être les meilleurs soutiens (p. 765).

Dans cette perspective se situe, constate Willaime, quelques réflexions critiques de Beckford [2003], celles constatant que « les notions de religion et de séculier, loin d'être des notions intangibles, sont toujours des constructions sociales qui évoluent constamment » (p. 767). Ces constats impliquent qu'il serait « impossible de raisonner comme si l'on avait affaire à des réalités fixes » et que ces « notions ne sont pas non plus similaires d'un contexte culturel à l'autre » (*ibid.*). Le registre critique de la théorie de la sécularisation occupe de plus en plus les travaux récents de la sociologie des religions. Ainsi, explique Willaime :

D'une société à l'autre, les délimitations respectives du politique et du religieux varient. Ainsi, comparant deux sociétés européennes pourtant proches comme l'Allemagne et la France (Willaime, 2004b), avons-nous constaté que leurs approches des relations entre le politique et le religieux étaient fort différentes : si toutes deux revendiquent l'autonomie respective du politique et du religieux, elles ne la comprennent pas de la même façon, les Églises étant outre-Rhin associées positivement aux pouvoirs publics pour l'accomplissement d'activités d'intérêt général, tout particulièrement dans les domaines éducatifs et sociaux.

Un facteur déterminant de l'expansion de cette tendance critique de la sécularisation s'intéressant à l'analyse de la diversité culturelle et religieuse de la réception de ce concept se manifeste, selon Jean Paul Willaime, par « La mondialisation de la recherche » (p. 771). Ainsi, « en favorisant l'insertion de chercheurs de diverses cultures dans la discussion internationale » (*ibid.*), cette mondialisation « a contribué à questionner le paradigme de la sécularisation, les sociologues d'autres pays tendant à le percevoir comme un paradigme occidental lié à la façon dont se serait effectué, dans les pays marqués par le christianisme, le partage du politique et du religieux » (*ibid.*). Dans cette perspective, « des non-Européens ou des spécialistes de sociétés non européennes contestent ainsi la thèse de la

sécularisation » (ibid.). À titre d'exemple de cette perspective, Willaime cite les travaux Rajeev Bhargava [1992]²⁵⁶ et de Talal Asad²⁵⁷ [1999].

Pour conclure, les distinctions proposées au sein de la sécularisation ainsi que la réception de celle-ci dans des contextes non chrétiens et non européens donneront raison aux tenants du registre critique de la théorie de ce concept. La théorie classique de la sécularisation en tant que paradigme unilatéral se fondant sur déclin définitif du religieux n'est plus à l'ordre du jour de la sociologie des religions. Comme déjà mentionné, ce registre est d'une importance primordiale pour notre recherche qui pose la question de la sécularisation d'un groupe religieux et politique qui n'appartient ni au christianisme ni à l'Europe. Une prise en compte des réflexions développées au sein de ce registre éviterait à notre recherche de tomber dans le piège d'une réception généralisatrice de cette théorie. Par ailleurs, la considération de l'apport de la particularité culturelle dans la réception de la théorie de la sécularisation et les distinctions des niveaux et des dimensions plutôt relatifs que totalisant au sein de ce concept (rationalisation, différenciation, sécularisation organisationnelle, etc.) fourniront à notre recherche une diversité de choix stratégiques sur les plans théorique et méthodologique.

SECTION II. RECONSTITUTION THÉORIQUE ET STRUCTURELLE

Ayant à déterminer un cadre théorique de la place qu'occupe le politique à l'égard du religieux dans les modes d'action et d'agir de notre groupe d'étude, nous nous retrouvons devant à deux concepts qui sont remarquablement présents dans les documents du PJD, dans ceux de son groupe religieux le MUR et dans les écrits et les déclarations des leaders

²⁵⁶ Étudiant le cas de l'Inde, Rajeev Bhargava explique que : « It is difficult to distangle the religious from the non-religious and, therefore, practically impossible to strictly separate every religious from every non-religious practice. [...] No society can determine for all times, in all contexts, the form of separation best suited to it. Only contextual secularism grasps that many forms of separation lie between total exclusion and complete fusion (pp. 771-772).

²⁵⁷ Pour Talal Asad, écrit Willaime, si la thèse de la sécularisation est aujourd'hui de moins en moins plausible, ce n'est pas seulement parce que la religion joue actuellement un rôle important dans les nations du monde, « *this is because the categories of politics and religion turn out to implicate each other more profoundly than we thought, a discovery that has accompanied our growing understanding of the powers of the modern nation-state. The concept of the secular cannot do without the idea of religion* » (p. 771.).

et idéologues des deux organisations, à savoir *Al-Mousahama* (la contribution) et *At-Takhassos* (la spécialisation)²⁵⁸. La conjugaison de ces deux concepts entrainera la formulation d'une structure bicéphale constituée d'un groupe religieux orienté vers la pratique de la *da'wa* (la prédication religieuse), le Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR) et un parti politique orienté vers l'action, le Parti de la justice et du développement (PJD). Toutefois, la mise en perspective de ces deux concepts témoignera d'une nuance catégorique entre le politique et le religieux qui ne soit valable ni pour le parti politique (PJD) ni pour le groupe religieux (le MUR).

I. LA CONTRIBUTION (*AL-MOUSAHAMA*)

Les origines de ce concept remontent aux premiers documents consacrés à la théorisation de l'idée de la participation politique et produite dans le cadre du groupe de la Jama'a (1988), mais très clairement relatées dans le manifeste qui a déclaré la rebaptisation de la Jama'a dans le mouvement Al-Islah en 1992 :

[...] l'Association ne représente pas les musulmans, mais un groupe parmi les musulmans et 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 [...] (Al-Islah, cité par Tozy [1999], p.236).

Nos entretiens avec les leaders du PJD/MUR nous ont fait preuve l'importance de ce concept dans le corpus idéologique de ce groupe. À titre d'exemple, Mohamed Hamdaoui, président du Mouvement de l'unicité et de la réforme, MUR, nous résume le message de son groupe comme suit : « le message du mouvement, exprimé dans ses documents internes, réside dans la contribution à la réforme de la société à travers l'action islamique » (notre entretien avec Mohamed Hamdaoui)²⁵⁹. En réponse à une demande de précision de notre part concernant la signification de ce concept, le président du MUR nous expliqua :

²⁵⁸ La concordance des deux concepts entrainera l'émergence d'un troisième concept soit la distinction. Nous nous attarderons davantage sur ce concept dans le prochain chapitre.

²⁵⁹ Notre traduction de l'arabe :

La contribution veut dire pour nos membres qu'il se trouve 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 prétendre la capacité de présenter à lui seul un projet sociétal. Dans notre mouvement, nous pensons que nous ne constituons qu'un seul partenaire parmi d'autres (*ibid.*)²⁶⁰.

Une autre grande figure du PJD/MUR, Abdellah Baha, secrétaire général adjoint du PJD et ministre de l'État au sein du gouvernement PJDiste, nous a présenté le concept de la contribution comme un fondement principal du processus d'intégration de son groupe dans l'action politique directe.

À travers l'idée de la contribution, 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 ou de droite. Notre but est de consolider ce qui est partagé entre nous. Quant aux divergences, elles demeurent un objet de discussions intellectuelles et politiques, à l'abri de la confrontation et de la violence (notre entretien avec Abdellah Baha)²⁶¹.

Sur le plan théorique, l'adoption du concept de « *mousahama* » (contribution) par notre groupe d'étude incarne une révision importante des limites de son projet, de l'absolu au relatif. Ainsi, on peut remarquer dans cette relativisation un certain niveau de « rationalisation » (Weber) des modes d'action et d'organisation de notre groupe d'étude qui évoluera par la suite en une « différenciation fonctionnelle » Willaime [2006]). Cette remarque représente une entrée propice pour traiter de la formation organisationnelle interne de notre groupe d'étude et de la place qu'occupe le politique à l'égard du religieux au sein de cette formation. Le concept clé permettant de mieux saisir cette formation organisationnelle et son hypothétique différenciation fonctionnelle est celui d'*At-Takhassos* (la spécialisation).

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

²⁶⁰ Notre traduction de l'arabe :

إن المساهمة تعني 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.

²⁶¹ Notre traduction de l'arabe :

من خلال فكرة المساهمة، بدأنا نبحث عما يجمعنا مع الآخر وليس ما يفرقنا عنه و نؤمن بضرورة تقصير المسافة مع الآخر سواء أكان يساراً أو يميناً أو صوفية، إن الغاية هنا هو تثبيت ما هو مشترك وما هو متفق عليه، أما الأمور المختلف حولها فهي موضع جدال فكري وسياسي بعيداً عن منطق المواجهة والعنف.

II. LA SPÉCIALISATION (*AT-TAKHASSOS*)

Comme le concept de « la contribution », celui de « la spécialisation » représente un des principaux fruits des révisions intellectuelles lancées par le groupe depuis la fin des années quatre-vingt, en particulier avec Mohamed Yatim et son ouvrage référentiel *L'Action islamique et le choix civilisationnel* [1989]. Tel que nous l'avons présenté dans la première partie de cette thèse, Yatim critiqua fortement l'inflation du souci politique au sein des modes d'actions et d'organisations des mouvements islamistes de la première génération et la cristallisation de ces modes autour du concept de l'État islamique (*ibid.*). En contrepartie, il proposa ce qu'il appelle « un projet de réforme civilisationnel » qui cible la structure religieuse de la société. Ce projet relativise certes la place du politique dans ce que Yatim appelle « l'action islamique », mais sans pour autant en nier l'importance. Mohamed Yatim finit ainsi par théoriser, accompagné d'autres idéologues (en particulier Raissouni et Othmani), le passage de son groupe au politique.

L'idée de la relativisation de la présence du politique au sein de projet global de ce groupe entraîna la réorientation de ce projet, en particulier depuis 1996, vers un mode d'organisation fondé sur la spécialisation. Ce mode consiste à développer au sein de ce même groupe (le MUR) des organes plus au moins indépendants, chacun étant affecté à un des domaines spécialisés constituant ensemble le projet général du groupe. Il s'agit, explique Mohamed Yatim, d'une « révision de la philosophie organisationnelle du mouvement selon laquelle on distingue l'organisation générale qui s'occupe des fonctions fondamentales du mouvement [...], à savoir la prédication, l'éducation et la formation, des spécialités qui concernent les domaines d'actions du mouvement tels qu'ils sont mentionnés dans la charte du mouvement » (Yatim [2006], p. 62)²⁶². Ce document fondamental du Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR), *Al-Mithaq* (la charte)

²⁶² Notre traduction de l'arabe :

وقد كشفت تلك المرحلة والتحول الذي عرفته الحركة، عن حاجة أكيدة إلى التجديد في البنيات والفلسفة التنظيمية، تستجيب لشروط المرحلة الجديدة ونتائج التحول، والذي دشّن نقلة جديدة للمشروع الإصلاحي الإسلامي. لقد ترتب عن ذلك الأمر إعادة النظر في الفلسفة التنظيمية للحركة، حيث ميزت الحركة وذلك لأول مرة، بين التنظيم العام الذي يضطلع بالوظائف الأساسية التي تشكل هوية الحركة وروحها ورسالتها وهي الدعوة والتربية والتكوين، وبين التخصصات التي تمثل مجالات العمل المنصوص عليها في الميثاق.

auquel se réfère Mohamed Yatim énumère les zones de spécialisation de ce mouvement dans dix domaines d'actions, à savoir :

1. Domaine de la prédication individuelle;
2. Domaine de la prédication collective;
3. Domaine de l'action culturelle et intellectuelle;
4. Domaine de l'action scientifique;
5. Domaine de l'éducation et de la formation;
6. Domaine social et charitable;
7. Domaine politique;
8. Domaine syndical;
9. Domaine médiatique;
10. Domaine économique (MUR [1998], pp. 55-64).

Ce document définit également le septième domaine qui nous intéresse de plus près, celui du politique, comme suit :

Nous entendons par ce domaine toutes les actions et les missions garantissant que les institutions et les pratiques politiques respectent les jugements légitimes et les enseignements qui dominent le domaine islamique. Notre intérêt pour le domaine politique trouve sa source dans notre conviction catégorique consistant en ce que l'Islam contient un jugement sur chaque fait de la vie [...]. Cet intérêt est également justifié par le fait que la politique intervient dans la vie quotidienne des gens, qu'elle oriente leurs pensées et leurs intérêts et qu'elle les mobilise et les incite à opter pour des choix et à s'opposer à d'autres. Ainsi, nous ne nous permettons pas d'éloigner l'Islam du fait public parce qu'Allah a fait de cette religion une référence globale et complète [...]. (p. 61)²⁶³.

Cette définition atteste d'une contradiction criante. Elle reflète ainsi une osmose entre le religieux et le politique où le deuxième ne représente qu'une expression et une canalisation du premier. Pourtant, la structure organisationnelle du groupe implique qu'il y ait une sorte de séparation entre deux organisations, le Parti de la justice et du développement (PJD) et le Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR), donc entre le politique et le religieux. Une démarche primordiale pour comprendre cette formule contradictoire serait d'analyser la

²⁶³ Notre traduction de l'arabe :

و نقصد به كل الأعمال و المهام الرامية إلى التزام المؤسسات السياسية و الممارسات السياسية بالإسلام بأن تكون مقيدة بالأحكام الشرعية منضبطة بالتوجيهات الإسلامية التي تحكم المجال الإسلامي. و اهتمامنا بالمجال السياسي نابع من إيماننا الجازم بأن للإسلام حكمه في كل شيء من شؤون الحياة. و نابع من كون السياسة تتدخل مع حياة الناس اليومية و توجه أفكارهم و اهتماماتهم و تعبتهم و تشجعهم ضد أشياء أو لصالح أخرى، ولا يجوز إبعاد الإسلام عن الشأن العام و قد أنزله الله تعالى شاملا و كاملا ...

nature des liens rassemblant le parti au Mouvement et les répercussions de ses liens sur l'identité idéologique et le champ d'action de chacune de deux organisations.

III. LE MOUVEMENT ET LE PARTI

Rappelons que les islamistes de notre groupe ont intégré le Parti de Khatib (1996), qui deviendra par la suite le PJD (1998), individuellement et tout en préservant la structure de leur mouvement d'origine (Al-Islah qui deviendra en 1996 le MUR). Cette formule englobant un groupe religieux dédié à la pratique de la prédication religieuse et un parti politique destiné à la prise du pouvoir politique traduit parfaitement la tendance de spécialisation au sein de l'action islamique. Pourtant, le parcours du groupe reflète dès lors une osmose entre le parti et le mouvement à tel point qu'il devient difficile de distinguer la spécificité de chacun par rapport à l'autre.

La nature des liens persistant entre le mouvement et le parti représenta l'une des problématiques dominantes de notre travail de terrain au Maroc. Pourtant, les entretiens que nous avons menés avec des leaders du PJD et du MUR n'ont fait que renforcer le flou organisationnel et idéologique qui se dégage de cette formule. Les réponses de nos interviewés à ce sujet varient considérablement. Alors que certains confirment la corrélation, voir même l'interdépendance, d'autres l'infirment et optent pour la séparation. Voyons quelques exemples.

Faisant référence à des expériences semblables au sein de certaines organisations politiques occidentales, l'ex-secrétaire général Saaddine Othmani nous affirma que le mouvement influait sur le parti :

Bien sûr que le mouvement a une influence, et nous voulons que cette influence persiste 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 clairs (notre entretien avec Saaddine Othmani).²⁶⁴.

²⁶⁴ Notre traduction de l'arabe :

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

À l'opposé, Lahssen Dawdi soutient non seulement la distinction (concept cher aux idéologues de notre groupe d'étude), mais carrément la séparation entre le mouvement et le parti. Cette séparation représente, selon le ministre de l'Enseignement supérieur, de la Recherche scientifique et de la Formation des cadres du gouvernement PJDiste, 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 politique²⁶⁵, 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. Aujourd'hui, en Arabie saoudite et en Égypte on étudie le cas marocain. Les Frères musulmans étudient le cas marocain comme une 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 politique (notre entretien avec Lahcen Dawdi).

Se situant entre ces deux points de vue, le président du MUR, Mohamed Hamdaoui, qualifie le PJD de « partenaire stratégique » de son mouvement tout en faisant, à son tour, référence aux expériences occidentales à ce propos :

C'est un partenaire stratégique! En fait, nous ne trouvons pas de description exacte pour cette relation. Elle est différente de toutes les expériences précédentes du paysage de l'action islamique. 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 associations (notre entretien avec Mohamed Hamdaoui)²⁶⁶.

Ce flou organisationnel et idéologique subsistant entre le mouvement et le parti est ressenti par les acteurs de notre groupe d'étude. Ce groupe produira plusieurs documents propres à cette problématique dont le plus notable est *le document de la participation politique et de la relation entre le mouvement et le parti* (MUR [2003])²⁶⁷. Cependant, ces documents n'ajoutent rien de très important qui est susceptible de faire disparaître le flou qui domine la

²⁶⁵ Nous avons effectué cet entretien avec Dawdi avant que les Frères musulmans instaurent leur parti Politique (le PLJ) en 2011.

²⁶⁶ Notre traduction de l'arabe :

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.

²⁶⁷ Nous reviendrons sur ce document.

nature de la relation entre ces deux organisations. Un des documents relativement récents du Mouvement de l'unicité et de la réforme [2006] reconnaît ainsi l'osmose entre le Mouvement et le parti et en détermine trois zones à savoir : la participation des membres du mouvement aux congrès du parti, la coordination du mouvement avec le parti lorsqu'il s'agit des questions touchant à l'identité du pays et, finalement le soutien du parti lors des élections (MUR [2006], p.117).

Selon notre analyse, ces trois zones énumérées par le document du Mouvement de l'unicité et de la réforme ne résument pas la donne à ce sujet. Nous constatons en effet que les liens tissés entre les deux organisations dépassent de loin une simple coordination ou entraide au profit d'un contexte ou d'un autre vers une osmose structurelle. D'abord, les membres du MUR sont majoritaires au sein du PJD à tel point que la plupart des membres du Conseil national de ce parti occupent également les instances de direction du MUR, notamment le congrès de consultation (l'instance la plus haute de ce mouvement). Ensuite, en plus de représenter une arrière-garde du parti dans les contextes de mobilisation politique tels que les élections, le mouvement incarne une couveuse initiale et fondamentale assurant la formation religieuse des ressources humaines du parti.

À un autre niveau, mais toujours à propos de l'osmose entre le PJD et le MUR, le Journal *Attajdid* (le Renouveau), porte-parole officiel du mouvement (MUR), couvre de manière permanente les activités du parti et publie les écrits de ses idéologues.²⁶⁸. Plus encore, l'actuel secrétaire général du PJD et chef du gouvernement au nom du parti, Abdelilah Benkirane, a occupé le poste de directeur de rédaction de ce journal depuis sa création, en 1996, jusqu'à 2006. À son départ, la direction du journal *Attajdid* sera confiée à un autre leader à double casquette (il appartient aussi au mouvement et au parti), Mustapha Khalfi, qui ne quittera ses responsabilités de directeur de rédaction de ce journal que pour occuper le poste de ministre de la Communication dans le gouvernement PJDiste en 2011.

Par ailleurs, le 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. Bien que le MUR se présente dans le cadre du *da'wa* (la prédication religieuse), sa documentation et ses modes d'action reflètent un intérêt subtil à l'égard du fait politique. De même, les acteurs du PJD apparaissent dans diverses situations

²⁶⁸ Le groupe a tenté de dépasser cette faille en créant en 2008 un organe médiatique propre au parti (Justice et Développement), mais qui n'a tenu que quelques mois avant qu'il soit suspendu par le parti.

plutôt comme des disciples d'un groupe religieux que des acteurs d'un parti politique. Un tel constat mérite d'ailleurs d'être examiné plus à fond.

III.1. Le MUR : Un mouvement religieux de projet politique

L'intérêt pour le politique dans le mode d'action du Mouvement de l'unicité et de la réforme, malgré sa spécificité religieuse supposée, n'est pas implicite. Il est en effet inscrit dans ses documents fondamentaux. Parmi les objectifs primordiaux consignés dans la charte de ce mouvement figure celui-ci : « La contribution au développement religieux des membres, de la famille, de la société, de l'État et de la communauté » (MUR [1996]). Plus encore, le mouvement produit en 1998 un document politique référentiel intitulé *la vision politique* (MUR [1998]) lequel reflète des préoccupations et des conceptions purement politiques. On lit dans ce document :

Puisque l'action politique constitue l'un des domaines visés par le mouvement, il est de notre devoir de préciser les conceptions et les positions orientant le mouvement à ce sujet [...]

Au niveau constitutionnel :

Notre mouvement pense que les efforts pour instaurer la réforme doivent reposer sur deux faits :

Soutenir l'islamité de l'État en tant que donnée historique, acquis constitutionnel (intégré dans la constitution marocaine) et principe non négociable [...];

Soutenir le maintien des réformes constitutionnelles qui permettent l'élargissement du pouvoir du peuple [...]

Au niveau politique :

consolider le choix démocratique et améliorer la pratique de ce choix [...](MUR [1998], p. 35)²⁶⁹.

Par ailleurs, le mouvement produira d'autres documents politiques dont l'un est consacré exclusivement à la problématique de la gestion des liens entre le politique et le religieux

²⁶⁹ Notre traduction de l'arabe :

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...

entre le mouvement et le parti soit, *Le Document de la participation politique et de la relation entre le mouvement et le parti* (2004). Selon ce document :

La participation politique du Mouvement de l'unicité et de la réforme [...] ne signifie pas un engagement direct de ce mouvement et de ses instances dans l'action politique. Il faut ainsi distinguer entre la globalité de la conception islamique du mouvement et les formules et les domaines de l'application de cette conception [...] Les fonctions du mouvement sont la prédication, l'éducation et la formation alors que le domaine du politique relève de la fonction du parti politique (le PJD) [...] Cependant, le mouvement garde un intérêt pour la politique dans son cadre général, les grandes causes qui touchent l'identité du pays, les causes nationales et les causes de la communauté arabe et islamique [...] (MUR [2004])²⁷⁰.

Ce passage incarne un modèle d'une stratégie chère à notre groupe d'étude. En fait, dans tout document du MUR abordant la problématique de la relation entre le politique et le religieux, on détermine le champ d'action du mouvement dans le religieux, toutefois juste avant de conclure, on intègre une concession soulignant que l'intérêt de ce mouvement sur l'action religieuse ne signifie pas pour autant que le mouvement porte un désintérêt à la chose politique (MUR [1996, 2004]). De ce flou idéologique caractérisant la présence du politique au sein de Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR), nous estimons que ce mouvement, bien que religieux, demeure porteur d'un projet politique.

III.2. Le PJD : Un parti politique de projet religieux

Le flou caractérisant la littérature du MUR concernant la gestion du politique et du religieux réapparaît aussi au sein du PJD, parti politique dont les partisans ne sont certes pas uniquement des acteurs politiques. En effet, le discours de ce parti, de même que celui de ses acteurs, exprime aussi bien un pragmatisme politique s'illustrant dans le cadre théorique du parti, qu'une attention pour la prédication religieuse issue de ses domaines d'intervention qui portent souvent sur des affaires ou questions de nature éthique et religieuse. Le cadre théorique du PJD se caractérise par un sens politique très facilement

²⁷⁰ Notre traduction de l'arabe:

المشاركة السياسية لحركة التوحيد والإصلاح ... لا يعني اشتغال الحركة و هيئاتها بالعمل السياسي مباشرة، إذ ينبغي التمييز بين شمولية تصور الحركة للإسلام و بين صيغ و مجالات تنزيل هذا التصور في الواقع...وظائف الحركة الأساسية تبقى هي الدعوة و التربية و التكوين بينما يبقى مجال العمل السياسي بالنسبة لأعضاء الحركة هو الحزب السياسي...يبقى للحركة اهتمام بالسياسة في إطارها العام أي الاهتمام بالقضايا الكبرى ذات الصلة بهوية البلاد و القضايا الوطنية و قضايا الأمة العربية و الإسلامية، و ممارسة السياسة بطريقة غير مباشرة...

délectable dans les documents fondamentaux du parti ainsi que dans les déclarations et les écrits de ses leaders et idéologues. Nous jugeons ainsi important de nous attarder sur ce passage tiré du mémorandum du PJD concernant les élections législatives de 2007 dont le discours s'avère purement politique :

Le PJD espère contribuer à un large débat national autour des élections législatives de 2007 qui constituent un enjeu majeur susceptible d'élever la place du Maroc au sein des nations démocratiques, ce qui exige 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 des jeunes, et permettant d'aboutir à une représentation fiable et réelle (PJD [2007], p. 25).

Ce fort sens politique apparaît également au sein des déclarations et des affirmations des leaders PJDistes. Ainsi, lors de notre entretien avec Lahssen Dawdi, le secrétaire général adjoint du PJD a fortement insisté sur ce sens :

Quand on gère, on gère une réalité, sinon, on va rêver, et si vous êtes déconnecté de cette réalité et que 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 enfer (notre entretien avec Lahcen Dawdi).

À son tour, Saaddine Othmani, ex-secrétaire général du Parti et actuel ministre des Affaires étrangères et de la Coopération au nom du parti s'avèrent être, dans quelques-uns de ses entretiens, un leader et acteur politique plutôt qu'un disciple d'un mouvement religieux. Voici comment il commente le projet politique de son parti lors des élections législatives de 2007.

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 prérogative 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 de la transition démocratique au Maroc réside dans la faiblesse des partis politiques (représentativité populaire, transparence dans la gestion financière, démocratie interne...) (Othmani [2006], p. 9).

Cependant, à d'autres occasions, Othmani insiste explicitement sur la référence religieuse, voire islamique, de son parti. Lors de son élection à la tête de PJD en 2003, il déclara devant les congressistes du parti :

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 1997 (p.33).

Cette insistance sur la présence de la religion islamique au centre des visions politiques du PJD apparaît également dans les documents fondateurs de ce parti. Le pacte doctrinal du PJD stipule qu'il est inimaginable de séparer la religion du fait public, et ce, étant donné que l'Islam couvre non seulement le volet éthique et rituel de la vie des gens, mais propose aussi des principes, des intentions, des prescriptions et un mode de vie individuel et collectif (PJD [1998], p, 28). Dans un autre document, *la thèse du septième congrès du PJD* (2008), l'identité de ce parti est exprimée ainsi : « notre parti tire ses fondements intellectuels et les bases de son projet sociétal de la référence islamique de l'État et de la société marocaine [...] Notre parti considère l'Islam comme la plus noble des constantes de l'identité marocaine »²⁷¹. (PJD [2008], pp. 24-25).

Pour ce qui est de la problématique de la gestion des liens entre le politique et le religieux, les documents du PJD usent de la même stratégie que celle des documents du MUR, mais dans un sens opposé. Ces documents confirment continuellement que le politique incarne le champ d'action principal du parti, mais sans jamais oublier d'intégrer la concession selon laquelle l'intérêt du parti sur le fait politique n'est pas synonyme d'un désintérêt de sa part vis-à-vis du religieux. Un paragraphe de la thèse du congrès de 2008 du PJD détermine très clairement le domaine d'action de ce parti dans le champ du politique : « le domaine principal de l'action du parti, c'est la gestion du fait public, ce qui implique d'effectuer une

²⁷¹ Notre traduction de l'arabe :

يستمد حزبنا أصوله الفكرية و أسس مشروعه المجتمعي من المرجعية الإسلامية للدولة و المجتمع المغربيين... يعتبر الإسلام أسمى الثوابت المشكلة للهوية المغربية.

distinction entre le domaine de l'action politique et celui de l'action religieuse » (p. 27).²⁷². Quelques lignes plus bas, on concède que : « confirmer que le domaine d'action du parti se concentre sur le domaine du politique et la gestion du fait public ne signifie pas pour autant un désintérêt du parti vis-à-vis des causes de référence islamique » (*ibid.*)²⁷³. Nous estimons ainsi que le PJD représente un parti politique porteur d'un projet religieux. C'est cela qui explique que le parcours du PJD rejoint régulièrement celui du MUR en matière d'implication dans des causes de type éthique et religieux.²⁷⁴

Tenant compte de l'idée capitale du registre classique de la sociologie des religions, faisant du déclin du religieux une condition primordiale de la sécularisation d'une instance, notre groupe d'étude serait loin d'être sécularisé. Toutefois, on ne peut s'empêcher de constater, en référence au registre critique de la sociologie des religions, premièrement, un certain niveau de rationalisation (Weber) issue de la relativisation de son projet à travers l'adoption du concept de « la contribution » et, deuxièmement, une différenciation fonctionnelle (Willaime [2006]) à travers l'adoption de la stratégie de « spécialisation » et l'instauration au sein du groupe d'un organe propre à la pratique politique (un parti politique). Dans la section suivante, nous nous attardons davantage sur cette rationalisation et différenciation fonctionnelle, et ce, en reconstituant le parcours du PJD (1996-2011).

SECTION III. LE PJD : RECONSTITUTION SOCIOPOLITIQUE

Afin de faciliter la reconstruction sociohistorique de l'ère du PJD dans l'histoire de notre groupe d'étude, nous avons choisi de diviser cette ère en deux périodes à la fois dépendantes et indépendantes. La première s'étend de 1996 (date d'entrée des islamistes du groupe Al-Islah dans le parti de Khatib) à 2002 (deuxième participation législative du PJD) et se caractérisant par une inflation du sens de méfiance. La deuxième période se caractérise contrairement à la première par une grande détermination et un sens notable de l'initiative, tout en demeurant dans la tendance du compromis avec le régime politique

²⁷² Notre traduction de l'arabe :

بناء على ذلك فإن المجال الأساس لاشتغال الحزب هو مجال تدبير الشأن العام بما يعنيه ذلك من تأكيد على التمييز بين مجال الاشتغال السياسي...و مجال اشتغال الحقل الديني و الدعوي...

²⁷³ Notre traduction de l'arabe :

التأكيد على أن مجال اشتغال الحزب هو المجال السياسي و تدبير الشأن العام لا يعني عدم اهتمام الحزب بقضايا المرجعية الإسلامية...

²⁷⁴ Nous présenterons des exemples de ces contextes dans les sections qui viennent.

marocain. Cette deuxième période commence avec le congrès ordinaire du parti (2003) et s'étend jusqu'au scrutin législatif de 2011 où le PJD a été porté au pouvoir au Maroc.

I. PÉRIODE DE MÉFIANCE (1996-2003)

Les repères de cette première période de la trajectoire politique de notre groupe d'étude sont les deux congrès du parti (1996 et 1998), ses deux participations électorales (1997 et 2002) ainsi que quelques événements politiques intéressants survenus lors de cette période dont : le gouvernement de l'alternance (1997) et le projet de loi de changement la *Moudawwana* (1999-2000).

I.1. Congrès extraordinaire du MPCD (1996)

Ce congrès représente le premier jalon politique rassemblant les islamistes de notre groupe d'étude avec leur parti d'accueil, Mouvement Populaire Constitutionnel et Démocratique (MPCD) sous la direction de leur parrain Abdelkrim Khatib. L'objectif de ce congrès extraordinaire qui se tint le 2 juin 1996 à Rabat fut exclusivement l'incorporation des islamistes du Mouvement Al-Islah de l'époque dans le parti de Khatib.

L'importante présence des islamistes dans le vieux parti se faisait déjà sentir sur au moins deux niveaux, à savoir l'instance de direction du parti et sa documentation fondamentale. Au niveau de la direction, il s'est constitué en marge de ce congrès un conseil général se composant de 6 personnes. Seulement deux des six membres de ce conseil étaient du côté du camp de Khatib (Khatib lui-même et Abdellah Loukouti), les quatre autres membres étaient des leaders des islamistes, à savoir Abdelilah Benkirane, Abdellah Baha, Saaddine Othmani et Lahcen Dawdi. Plus encore, le congrès choisit Abdelilah Benkirane comme secrétaire général adjoint de Khatib qui préserva son poste à la tête de son parti.

Au niveau de la documentation, le congrès élaborait un manifeste de clôture qui témoigne de la réorientation du parti de Khatib vers une tendance islamique/islamiste déclarée. Ce manifeste confirme ainsi que « le MPCD est un parti politique pour qui l'Islam représente la référence lorsqu'il s'agit de déterminer les fondements et d'élaborer les plans et les

programmes [...] » (Ar-Raya, no 199, 4 juin, 1996) et que ce parti « est engagé vis-à-vis des valeurs de la liberté, de la démocratie, des Droits de l'homme et de la pratique des lois dans le cadre des fondements islamiques » (*ibid.*). Peu de temps après ce congrès, le parti prit part aux élections de 1997.

I.2. Scrutin législatif de 1997

En juin 1997, une année à peine après le congrès qui a marqué leur incorporation au sein du parti de Khatib, nos islamistes participent pour la première fois à un scrutin législatif en tant que représentants d'un parti politique²⁷⁵, mais selon une logique bien adaptée. Le parti minimise en fait sa participation en ne présentant des candidats que dans 142 des 325 circonscriptions (moins de 50 % de couverture)²⁷⁶. S'il y a une remarque à formuler à propos de cette première expérience électorale de notre groupe d'étude, c'est sans doute le caractère éthique et religieux explicite dans la rhétorique issue de cette expérience. Ce caractère est repérable à trois niveaux, à savoir le choix des candidats, la campagne de promotion et le programme électoral.

Concernant le choix des candidats, le parti situa l'engagement religieux et éthique au centre du profil idéal du candidat recherché. Saaddine Othmani critique, en marge de la campagne de promotion électorale de ce scrutin, le laxisme des partis politiques marocains à l'endroit du comportement éthique et religieux de leurs membres et candidats. Selon le leader et idéologue PJDiste, ces partis, explique Othmani,

n'imposent pas que celui qui va y adhérer ou militer dans ses rangs ait un minimum de religiosité. Ils n'inscrivent pas dans leurs programmes l'évaluation du comportement et de l'éthique de l'individu. Bien des fois, nous trouvons parmi les candidats de certains de ces partis des gens qui commettent des péchés tels que la consommation d'alcool, l'abstention de faire la prière, le détournement de l'argent public, l'exploitation du pouvoir et l'injustice (Othmani, Ar-Raya, n 273, 6 novembre, 1997).²⁷⁷.

²⁷⁵ En 1993 le Mouvement Al-Islah a présenté aux élections trois candidats sans appartenance politique. Aucun des trois n'a réussi à obtenir un siège au parlement.

²⁷⁶ Nous considérons cette minimisation de participation comme étant une des leçons tirées de l'expérience algérienne où l'envahissement extrême des islamistes du FIS aux élections de 1991 inquiéta tout le monde et plongea le pays, après l'intervention de l'Armée, dans un bain de sang.

²⁷⁷ Notre traduction de l'arabe :

لا تجعل من شروط المنتمي إليها و المناضل في صفوفها أن يكون متصفا بحد أدنى من التدين و لا تجعل من ضمن برامجها الارتقاء بالمستوى السلوكي و الأخلاقي للفرد و في كثير من الأحيان نجد من بين مرشحي بعض الأحزاب من يرتكبون المحرمات مثل شرب الخمر و ترك الصلاة و التلاعب بالأموال العامة و استغلال النفوذ و ظلم العباد.

Effectivement, ce que reproche Othmani aux autres partis politiques sera évité au niveau de son parti. Un autre leader du groupe, Abdellah Baha, confirme en marge de ce même scrutin que l'engagement religieux incarne une base essentielle de choix des candidats du parti pour ces élections. Ainsi, explique-t-il, « puisque le parti adopte la référence islamique, nous avons fait de notre mieux pour que cette référence soit manifestée dans le profil du candidat et que ce dernier possède un minimum d'engagement (religieux) en plus de la compétence et du mérite nécessaires au poste de député » (Baha, Al-Asr, no 3, 10 novembre, 1997).²⁷⁸.

Pour ce qui est de la campagne de promotion menée par le parti en vue de ce scrutin, elle se caractérisa par une dose religieuse et éthique remarquablement élevée. Étant donné qu'il s'agissait de la première participation électorale officielle de ces islamistes, le discours de leur campagne de promotion allait au-delà du soutien à leurs candidats pour remporter des sièges au parlement et visait ainsi à tisser des liens avec la masse populaire marocaine et à lui présenter la doctrine générale du groupe. D'ailleurs, cette stratégie n'était qu'une traduction du contenu d'un document présenté par l'idéologue renommé du groupe, Ahmed Raissouni.²⁷⁹, à l'occasion d'une journée d'étude organisée quelques semaines seulement avant le scrutin et visant la formation des candidats du parti. Ainsi, explique Raissouni, dans ce document :

Nous considérons la campagne électorale comme une occasion, non seulement pour présenter le candidat aux gens et de les inciter à voter pour lui, mais avant ça et après ça, une occasion pour la transmission de notre prédication (da'wa) et discours, l'explication de nos programmes et le renforcement des liens rassemblant les gens à leur religion et aux enseignements et aux valeurs de cette religion, lesquels représentent l'essence de notre programme et la base de nos choix. (Raissouni, Ar-Raya, no 271, novembre 1997).²⁸⁰.

²⁷⁸ Notre traduction de l'arabe :

بما أن الحزب ينطلق بوضوح من المرجعية الإسلامية، فقد حاولنا جهد الإمكان أن تكون هذه المرجعية واضحة لدى المرشح، و أن يتوفر على حد أدنى من الالتزام إضافة إلى توخي الكفاءة و الأهلية

²⁷⁹ Un autre indice de la forte présence du mouvement dans le parcours politique du parti. On a attribué l'encadrement des candidats du parti à Ahmed Raissouni, président du mouvement, mais qui n'occupe aucune fonction politique au sein du parti.

²⁸⁰ Notre traduction de l'arabe :

الحملة الانتخابية التي نعتبرها مناسبة للتعريف ليس فقط بالمرشح و تقديمه إلى الناس و دعوتهم للتصويت عليه، بل قبل ذلك و فوق ذلك، مناسبة لتبليغ دعوتنا و خطابنا و شرح برامجنا و تقوية ارتباط الناس بدينهم و أحكامه و قيمه التي تمثل جوهر برنامجنا و أساس اختيارنا. لذلك أدعو كافة الإخوة و الأخوات الذين سيساهمون بشكل أو بآخر في الحملة الانتخابية أن يعتبروا أنفسهم أصحاب دعوة و أصحاب قضية و أصحاب جهاد في سبيل الله...

Par ailleurs, le parti tint un discours fortement religieux pour amener les gens à participer aux élections et à ne pas se fier aux autres organisations islamistes, en particulier, le groupe de Chikh Yassin (Équité et Bel-Agir) et les partis de l'extrême gauche, qui appelaient à boycotter ces élections. Citons à titre d'exemple que le groupe fit largement circuler une fatwa (avis religieux) au nom de la grande figure islamique, Youssef Qaradaoui [1997], considérant le vote aux élections comme une obligation religieuse (Ar-Raya, no 274, 13 novembre 1997). En fait, Youssef Qaradaoui affirme dans sa fatwa que le vote aux élections représente un témoignage qui confirme la bonne conduite d'un candidat. Par conséquent, le fait de ne pas aller voter aux élections implique de s'abstenir de soutenir le candidat ayant une bonne conduite et donc de soutenir, bien que d'une manière passive, des candidats se conduisant mal (Qaradaoui [1997], pp.138-139).

Le programme électoral présenté dans le cadre des élections de 1997 porta le titre/slogan suivant : *Pour une renaissance globale : Authenticité, Justice, Développement*. Son contenu témoigne d'un aspect fortement éthique et religieux. Ainsi, explique le politologue marocain Bachir Moutaki dans un ouvrage consacré au sujet de la participation politique des islamistes au Maroc, *Le mouvement islamique et la participation politique* [2009], ce programme électoral présente une analyse éthique et religieuse de la crise économique et politique que vivait la société marocaine (p. 318). La sortie de cette crise consiste, selon ce programme en un retour obligatoire à la référence islamique lorsqu'il s'agit d'élaborer les programmes politiques, économiques et sociaux et de toute politique adoptée par l'État (*ibid.*).

Tableau I : Axes thématiques du programme électoral du MPCD (1997)

Axes	Signification dans le programme
Renaissance	Le terme de la <i>renaissance</i> globale exprime notre conviction posant que nous ferons face à une problématique d'ordre civilisationnel qui dépasse les limites de calculs politiques et de programmes de développement économique et social [...]
Authenticité	Par <i>authenticité</i> , nous entendons que tous nos projets de réforme doivent être liés à la référence islamique et doivent être cohérents avec nos valeurs culturelles et civilisationnelles [...]
Justice	La <i>justice</i> représente pour nous une valeur globale impliquant les

	membres de la société, ses groupes, ses instances et ses régions [...]
Développement	nous voulons qu'il soit concentré sur l'être humain, lequel doit représenter la cible de toute réforme envisagée. Ainsi, nous visions à développer l'être humain dans toutes ses dimensions spirituelles, intellectuelles et comportementales.

Source : Notre compilation après examen du Programme électorale du MPCD en 1997

Bien que le facteur de la compétence n'apparaisse qu'en mode de subordination vis-à-vis celui de l'engagement religieux, le parti présenta des candidats ayant un niveau de formation distinctement élevé à l'égard aux autres partis politiques (en général des candidats avec une formation universitaire supérieure). Parmi ces candidats, on dénombre 3 femmes (2,11 % des candidats). Quant à la moyenne d'âge des candidats, elle était située autour de 40 ans. Le tableau suivant illustre les profils socioéconomiques des 142 candidats de MPCD aux élections de 1997.

Tableau II. Profil socioprofessionnel des candidats du parti au scrutin de 1997

Professions	Pourcentage
Enseignants	33,9 %
Professeurs à l'université	15,5 %
Médecins et ingénieurs	14,0 %
Fonctionnaires	13,45 %
Commerçants et hommes d'affaires	10,30 %
Avocats	3,00 %
Techniciens	2,11 %
Cultivateurs	2,11 %
Étudiants chercheurs	1,40 %
Autres	2,81 %

Source : notre compilation après examen des curricula vitae des candidats.

Le parti obtint neuf sièges lors de cette première expérience électorale parlementaire et inscrivit ainsi sa première présence au sein de la vie parlementaire du Maroc. Cette présence sera renforcée par cinq autres sièges dont trois obtenus lors de deux élections partielles et deux autres par l'adhésion de deux parlementaires, transfuges sous les couleurs d'autres partis. Le parti finit ainsi son premier mandat parlementaire (1997-2002) avec un

groupe de quatorze députés. Le tableau suivant présente un profil sociologique général des membres de la première équipe parlementaire formée par le parti.

Tableau III. Membres de l'équipe parlementaire du MPCD-PJD (1997-2002)

Nom	Date et lieu de naissance	Niveau scolaire	profession	Ville
1. Abdelaziz Aftati	1958 à Khnifra	Doctorat en chimie-France	Professeur à l'université	Oujda
2. Abdelilah Benkirane	1954 à Rabat	Licence en physique	Professeur à l'École Normale supérieure	Raba-Salé
3. Abdellah Ait chouayb	1963 à Casablanca	Diplôme d'ingénieur	Ingénieur d'État	Ouarzazate
4. Abdellah Chbabou	1940 à Tanger	Licence en études islamiques	Professeur au secondaire	Tanger
5. Abouzid Idrissi	1962 à Marrakech	Diplôme d'études supérieures en linguistique	Professeur à l'université	Casablanca
6. Ahmed Ammari	1946 à Taounate	Doctorat en histoire	Professeur à l'université	Fès
7. Amine Boukhoubza	1956 à Tétouan	Diplôme d'études supérieures en études islamiques	Professeur à l'université	Tétouan
8. Houcine Karroumi	1956	Diplôme d'études supérieures en économie	Ingénieur	Rabat
9. Mohamed Nahari	1956 à Ahfir-Oujda	Diplôme d'études supérieures en économie	Professeur chercheur	Oujda
10. Mustapha El-Haya	1956 à El Youssoufia	Doctorat en littérature	Professeur à l'université	Casablanca
11. Mustapha Ramid	1959 à El-Jadida	Licence en droit-diplôme d'études supérieures en études islamiques	Avocat	Casablanca
12. Nouredine Karbal	1956	Diplôme d'études supérieures en études islamiques	Professeur au secondaire	Casablanca
13. Rachid El-Mdaouar	1964	Diplôme d'études supérieures en études islamiques	Professeur au secondaire	Casablanca
14. Saaddine Othmani	1956 à Agadir	diplôme de médecine psychiatrique-	Médecin psychiatre	Casablanca

		diplôme d'études supérieures en études islamiques		
--	--	---	--	--

Source : notre compilation. Examen des profils des parlementaires PJDistes, 1997-2002.

De ce profil général de la première liste des députés parlementaires du parti, nous pouvons dégager les quelques conclusions suivantes : Il s'agit d'une participation concentrée et qualitative dans laquelle le groupe a joué ses cartes les plus gagnantes, ce qui explique que la majorité des élus, outre leur appartenance politique au parti de Khatib, sont des leaders de leur groupe religieux le Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR) (membres des hautes instances de ce groupe, le bureau exécutif et le congrès de consultation). Pourtant, ce n'est pas toutes les cartes jouées qui furent gagnantes lors de cette première participation électorale. Des leaders de gros calibre tels que Mohamed Yatim ne réussirent pas à remporter un siège parlementaire. Sur le plan sociologique, aucune femme parmi les trois présentée aux élections ne remporta un siège parlementaire. La moyenne d'âge des candidats élus ne dépassait pas 40 ans. La majorité absolue des élus avait une formation universitaire supérieure. Par ailleurs, ces résultats confirment l'une des principales règles sociologiques forgées autour de l'islamisme, celle confirmant la forte présence des islamistes « dans les milieux urbains plus occidentalisés et leur défiance à l'égard des formes et des pratiques populaires et rurales de religiosité » (Lamchichi [1988], p. 58). En effet, la totalité des sièges fut remportée dans les grands centres urbains (Casablanca, Rabat, Fès, Tanger).

I.3. Gouvernement de l'alternance (1997)

Le scrutin de 1997 coïncida avec une ouverture non négligeable au sein du champ politique marocain. Sur la base d'une autre entente politique, mais cette fois entre la monarchie et les opposants de gauche, le roi Hassan II confia le poste de premier ministre à Abderrahmane Youssefi, un ancien résistant du temps de la colonisation, chef d'*Al-ithad Al-Ichtiraki Lil-Kouwwate Ach- Cha'biyya* (Union Socialiste des Forces Populaires, USFP) qui fut un des grands opposants au régime politique marocain, ce qui donna naissance à ce que l'on appellera *houkoumate at-tanawoub* (le gouvernement de l'alternance) (Gallaoui [2007], pp.76-96). Malgré leurs différends historiques et idéologiques avec le nouveau parti au

pouvoir²⁸¹, les élus islamistes ont commencé leur première législature de 1997 en soutenant le nouveau gouvernement socialiste, mais selon une formule assez pragmatique qui laissait la porte ouverte à tout changement potentiel de camp. Encore une fois, les idéologues de ce groupe confirmèrent leur capacité à élaborer des concepts originaux et adaptés à leur expérience. Le parti qualifia en effet son soutien du gouvernement socialiste de *mousanada naqdiyya* (appui critique). Un des leaders du groupe Abouzid Idrissi, rédigea un petit livre intitulé *De l'appui critique du gouvernement de l'alternance* [1999] dont l'objet fut d'expliquer et de documenter cette position. L'appui critique consiste, selon Idrissi, à « soutenir le gouvernement en critiquant ses défauts » (p. 8). La sensibilité idéologique et historique céda ainsi place au pragmatisme politique, mais provisoirement. Deux ans plus tard, cette position de soutien se transforma en opposition²⁸².

I.4. Congrès ordinaire du MPCD (1998)

Le congrès ordinaire de 1998 représenta une occasion pour confirmer l'appartenance des islamistes de notre groupe d'étude au parti de Khatib, notamment après la formation d'un groupe parlementaire au nom du parti, mais constitué majoritairement du camp des islamistes. À l'occasion de ce congrès, Abdelilah Benkirane cède sa place de numéro deux du parti à une autre figure du MUR, Saaddine Othmani, et Khatib demeure président du parti. Or le principal fait à retenir de ce congrès fut le changement de la dénomination du parti d'accueil. Le MPCD devient le Parti de la justice et du développement (PJD). Deux remarques à retenir de cette dénomination. Tout d'abord, notons l'absence de toute qualification islamique/islamiste dans le nouveau nom choisi²⁸³. Ensuite, Khatib renonce à son vieux parti et accepte la naissance d'une nouvelle organisation portant un nouveau nom et donc un nouveau projet et discours politique et idéologique. Après ce congrès, nos islamistes seront soumis à un important test politique et idéologique, soit le projet de changement du code de statut personnel proposé par le gouvernement de l'alternance en 1999-2000.

²⁸¹ Le parti au pouvoir, l'USFP, représente l'œuvre de la grande figure de la gauche Omar Benjelloun dont l'assassinat en 1975 marque la fin de la Chabiba,

²⁸² Nous détaillerons les raisons de cette mutation plus bas.

²⁸³ Comme dans le cas du mouvement Al-Islah en 1992, le groupe confirme son adoption de la tendance islamiste de cette époque consistant à choisir des dénominations neutres idéologiquement.

I.5. Projet de réforme de la *moudawwana* (1999-2000)

Tout commença lorsque le ministère de la Famille du gouvernement socialiste, soutenu jusqu'à lors par le PJD, présenta un projet de réforme de la *moudawwana* (code de statut personnel) proposant des changements intéressants concernant la situation de la femme et la gestion des rapports homme/femme dans le cadre du mariage et du divorce (Plan d'intégration de la femme dans le développement). Les principaux changements proposés concernaient l'annulation de la *wilaya* (tutelle) dans le mariage de la femme, ainsi, celle-ci n'avait plus besoin de *waliyy* (tuteur) pour se marier, ce qui était obligatoire dans l'ancienne loi, la reconnaissance des mariages civils célébrés à l'étranger, la soumission de la polygamie à des conditions très strictes qui la rendent presque impossible et finalement le renvoi de la répudiation à l'autorisation du juge et non plus seulement à la décision du mari. Qualifiant les réformes proposées d'incompatibles avec la charia islamique, le PJD et son mouvement religieux, le MUR, mobilisèrent tous leurs moyens organisationnels, logistiques et humains pour s'opposer à ce projet (nos entretiens avec Bassima Hakkaoui et Jamila Moussalli). Peu à peu, le fameux projet se transforma en une grande polémique qui s'étendit sur plusieurs mois et divisa la société marocaine en deux camps. Pour Saaddine Othmani, le secrétaire général du parti à cette époque, l'opposition de son parti au projet de la *moudawwana* ne contrevient pas à la neutralité du politique. Ainsi nous expliqua-t-il :

Ce que nous avons fait en tant parti politique est très naturel, nous nous sommes opposés à une loi élaborée par le gouvernement. C'est le gouvernement qui a lancé ce projet. 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 soyons opposés à ce projet par des moyens politiques (notre entretien avec Saaddine Othmani)²⁸⁴.

Par ailleurs, les acteurs du PJD se sont montrés pendant cette polémique davantage comme des prédicateurs religieux que des acteurs politiques. La raison est très explicite, le projet n'est pas compatible avec les préceptes de l'Islam. Présidente de L'Association du Renouveau de la Conscience Féminine (ARCF), femme numéro 1 du PJD et plus tard

²⁸⁴ Notre traduction de l'arabe :

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 مذهبته، المهم أننا عارضنا الخطة باليات سياسية.

ministre de la Solidarité, de la Femme, de la Famille et du Développement social dans le gouvernement de 2011, Bassima Hakkaoui nous commenta ainsi sa position et celle de son association et de son parti vis-à-vis de ce projet :

Je suis présidente d'une association féministe nationale qui est l'ARCF, responsable de la gestion du secteur féminin du PJD, connue comme féministe et 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 communiste, elle est musulmane, son système est islamique... et se fonde sur la Commanderie des croyants (notre entretien avec Bassima Hakkaoui).²⁸⁵

L'opposition du PJD/MUR à ce projet dépasse les détails techniques et s'installe au sein d'une position idéologique globale et catégorique. La polémique autour de ce projet de loi atteint son paroxysme le 12 mars 2000 lorsque deux manifestations eurent lieu en même temps, l'une à Rabat, regroupant les tenants de ces réformes, et l'autre à Casablanca, réunissant les opposants à ce projet. La première, organisée par des associations féministes et des partis de la gauche engloba des dizaines de milliers de personnes. La seconde, encadrée par les islamistes, engloba des centaines de milliers de personnes dont une majorité d'adhérents et de sympathisants du PJD et du MUR. Mustapha Al-Haya, un des députés parlementaires du parti à cette époque rédigea un ouvrage pour documenter la position de son parti/mouvement à l'endroit de cette polémique, *La Femme marocaine entre deux parcours et deux marches* [2001]. Dans cet ouvrage, Haya explique que les deux marches lancées simultanément à Rabat par les tenants de la loi et à Casablanca par les opposants sont de références totalement opposées à savoir « la référence de l'Islam et celle de la philosophie des lumières, la référence de la charia et celle des Droits de l'homme » (p. 94). Ce projet de loi, réplique le leader PJDiste, porte atteinte aux fondements religieux et nationaux du Maroc (p. 100).

Lors d'un autre moment de paroxysme de cette polémique, le parti réclama un arbitrage royal, ce qui signifie l'implication du statut religieux du roi dans cette polémique.²⁸⁶ Le

285 Notre traduction de l'arabe :

أنا رئيسة جمعية نسائية وطنية وهي جمعية تجديد الوعي النسائي بالمغرب، و مسؤولة عن تدبير قطاع المرأة بحزب العدالة والتنمية ومعروفة كإنسانية أذاف بقوة عن حقوق النساء. لكني كنت رأس الحربة في المعسكر الذي واجه الخطأ وسأشرح 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 إماراة المؤمنين.

²⁸⁶ Nous reviendrons sur ce détail dans le chapitre consacré à l'islamité de l'État dans le discours du PJD/MUR.

projet finit par être retiré et remplacé par une version édulcorée, qui sera adoptée en 2003. Par ailleurs, cette position idéologique à l'endroit du projet présenté par le gouvernement socialiste de Youssefi évoluera en un changement de camp politique au parlement, le PJD s'installa désormais dans l'opposition à ce gouvernement.

I.6. Opposition au gouvernement de l'alternance (2000)

Simultanément à la polémique créée par ce projet de la réforme de la *moudawwana*, le parti déclare son changement de position politique : d'appui au gouvernement, il devient une force d'opposition. Les raisons affichées de ce changement de camp s'avèrent également d'ordre religieux. Un manifeste promulgué par le parti le 1^{er} octobre 2000 explique ce changement de camp politique comme suit :

Le plus dangereux, dans ce qui caractérise ce gouvernement, ce sont ses points de vue sans précédents à l'égard de la référence islamique et son indifférence vis-à-vis des principes et des 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 approfondi la détérioration 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 en raison de son insistance sur une politique de banalisation et de perversion dans enseignement, dans l'information, dans le tourisme [...], cela au nom de la modernité (PJD, 1^{er} octobre 2000)²⁸⁷.

Dans cette perspective, Nouredine Karbal, un leader PJDiste qui fait partie de nos interviewés, publia un petit livre dont l'objet principal fut de commenter ce changement de position de l'équipe parlementaire du PJD à l'égard du gouvernement socialiste d'alternance : *Le PJD, du soutien critique à l'opposition consultative* [2000]. Dans cet ouvrage, Karbal détermine la principale raison de ce changement de cap politique dans « la séparation entre la religion et les projets proposés » (p.29) qui a caractérisé la politique de

²⁸⁷ Notre traduction de l'arabe :

إلا أن أخطر ما ميز هذه الحكومة هو جرأتها غير المسبوقة على مخالفتها المرجعية الإسلامية ومزيد من التناكر منها لمبادئ الشريعة وأحكامها والتمادي في الجرأة 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 التذني 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.

ce gouvernement, ainsi que dans son affrontement avec la référence islamique de l'État (p. 43).

Par ailleurs, les interventions et les questions des députés du PJD, en particulier pendant ce premier mandat législatif (1997-2002), révélaient une tendance davantage éthique et morale que politique. Ces interventions ne sont sorties que rarement du cadre de l'obligation de la protection de l'identité religieuse du pays et de la moralisation de la vie publique et privée (Moutaki, pp.358-361). Bilal Talidi membre du PJD/MUR et dirigeant de son organe médiatique *At-Tajdid* (le Renouveau) reconnaît cette dominance du religieux sur le politique dans le discours du PJD pendant son premier mandat parlementaire. Ainsi, explique-t-il, « pendant la première expérience parlementaire du PJD qui débuta en 1997, la participation politique était appréhendée dans une perspective essentiellement religieuse de da'wa [...]. L'accent était mis sur la moralisation de la vie publique et la lutte contre la corruption » (entretien de Talidi avec Patrick Haenni, Religioscope, 15 septembre 2010). En 2002, le parti mena sa deuxième participation électorale laquelle fut d'ordre confirmatif.

I.7. Scrutin législatif de 2002

La principale particularité du scrutin de 2002 consiste en ce qu'il fut le premier à se dérouler sous le règne du nouveau roi Mohamed VI (Hassan II est décédé en 1999). Ce scrutin fit un test des intentions du nouveau roi et de son régime à l'égard de la stratégie initiée par Hassan II en vue d'une intégration politique des islamistes de ce pays. Apparemment, cette stratégie est maintenue par le nouveau roi, les islamistes du PJD ont une nouvelle chance au scrutin de 2002, mais selon les mêmes règles du jeu. Préservant son sens du compromis avec le régime, le PJD use de la même stratégie de retenue afin d'éviter un envahissement du champ politique au Maroc. Tout comme lors des élections de 1997, le parti ne présente des candidats que dans moins de 70 % des circonscriptions à savoir 224 candidatures sur 325. Ce scrutin s'est caractérisé également par l'adoption d'un quota obligatoire de 10 % pour les femmes soit une liste nationale de 36 femmes présentées par chaque parti. Ainsi, en plus de sa liste nationale de 36 femmes, le PJD présenta 6 autres candidates femmes dans le cadre de ses candidatures de circonscriptions soit 16 % (42 candidatures en tout). La moyenne d'âge des candidats se maintient autour de 40 ans. De même que lors du scrutin précédent, les candidats furent choisis soigneusement parmi les

membres du parti qui sont majoritairement et également membres du Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR).

Le programme électoral présenté par le PJD au scrutin porta le titre/slogan suivant : *Pour un Maroc Meilleur : Authenticité, Souveraineté, Démocratie, Justice, Développement.*

Voici comment ce programme présente ses axes thématiques :

Tableau IV. Axes thématiques et procédures du programme électoral du PJD (2002)

Axes thématiques	Procédures
Authenticité	Consolider la référence islamique. Renforcer la religiosité et l'éthique au sein de la société. S'occuper des mosquées et de ceux qui les gèrent. Concentrer l'identité islamique du système de l'enseignement. Moraliser la vie publique. Développer une culture nationale authentique.
Souveraineté	Préserver et renforcer l'intégrité nationale [...] Soutenir toute forme de rassemblement dans les mondes arabe et islamique. Adopter le principe du dialogue pour résoudre les problèmes territoriaux entre les pays arabes et islamiques. S'intéresser à l'Afrique en tant que profondeur stratégique au Maroc. Soutenir les mouvements de libération nationale. Soutenir les principes de coopération internationale. Construire le rapport avec l'Occident sur la base d'une véritable coopération qui soit maîtrisée par les principes de reconnaissance réciproque et le droit à la différence [...] Se comporter positivement avec la globalisation et préserver l'identité civilisationnelle du Maroc face au modèle permissif occidentalisant au nom de la globalisation.
Démocratie	Réforme constitutionnelle. Qualification politique et partisane. Renforcement des libertés générales. Moralisation de la gestion du fait public. Développement et soutien de la société civile.
Justice	Adopter une politique juste pour d'emploi. Garantir la santé pour tous. Instaurer les bases d'une société solidaire face à la pauvreté. Assurer un système de Justice fort et indépendant. Améliorer la situation de la famille, de la femme et de l'enfance. Qualification des jeunes. Un habitat correct pour tous.

Développement	<p>Reconsidérer la référence islamique dans l'orientation de la politique économique, réviser les lois et les législations économiques qui ne sont pas compatibles avec l'Islam, purifier les ressources de l'État des interdits religieux tels que l'alcool et les jeux de hasard et soutenir une formule de tourisme qui respecte les valeurs de la société marocaine, son éthique et la dignité de son peuple.</p> <p>Assurer les ressources financières nécessaires au bon fonctionnement de l'État.</p> <p>Assurer l'autosuffisance de la société.</p> <p>Récupérer le rôle de l'aumône en tant que système social et outil efficace de réalisation du développement.</p> <p>Encourager le fait d'assumer les risques de la coopération dans une activité productive... et reconsidérer le travail et l'effort comme moyen d'ascension sociale.</p> <p>Conserver la liberté économique et l'inviolabilité de la propriété, renforcement de l'ouverture économique, rationalisation du libre-échange dans les limites de l'intérêt général.</p> <p>Soutenir l'initiative libre, le secteur privé et protéger l'investissement légitime.</p>
----------------------	---

Sources : Notre compilation après examen du programme électoral du PJD (2002)

Comparé au programme de 1997 qui multipliait les définitions à caractère éthique, celui de 2002 présenta chacun de ses thèmes clés sous la forme d'une série de procédures à exercer dans des domaines précis. Par contre, ce dernier se caractérisait par l'absence de chiffres et de statistiques et plongeait dans des slogans généraux de réforme et de moralisation politique et économique en référence à l'Islam. Reste à mentionner que même si la nouvelle stratégie adoptée par le parti pour élaborer son programme électoral de 2002 n'a pas réussi à dissimuler le ton éthique et moralisateur qui caractérisait le discours politique du parti jusqu'à cette période, elle serait l'indice d'une tendance relative de rationalisation.

Bien que le parti n'ait couvert que moins de 70 % des circonscriptions, les résultats obtenus furent cette fois-ci meilleurs. Le PJD remporta la troisième place au parlement marocain avec 42 sièges, suivant de très près l'USFP avec 50 sièges et *l'Istiqlal* avec 47 sièges. Le tableau suivant présente un profil sociologique général des 42 députés issus de ce scrutin.

Tableau V. Membres de l'équipe parlementaire du PJD (2002-2007)

Nom	Date et lieu de naissance	Niveau scolaire	profession	Ville
1. Abdelaziz Ammari	1968 à Er-Rachidia	Diplôme d'ingénieur	Ingénieur en télécommunication	Casablanca
2. Abdelilah Benkirane	1954 à Rabat	Licence en physique	Enseignant/directeur d'école privée	Raba-Salé
3. Abdeljabbar Kastalani	1963 à Tiznit	Licence	Enseignant	Tiznit
4. Abdelkader Amara	1962 à Bouarfa	Doctorat	Vétérinaire	Salé
5. Abdelkarim Lahouichri	1969 à El-Jadida	Diplôme d'études supérieures en études islamiques	Enseignant	Casablanca
6. Abdellah Baha	1954 à Goulmim	Diplôme d'ingénieur	Ingénieur-agronome	Rabat
7. Abdellah Bouanou	1965 à Kasr El-Kabir	Doctorat en Médecine	Médecin	Meknès
8. Abdellah Chbabou	1940 à Tanger	Licence en Études islamiques	Enseignant	Tanger
9. Abdelmalek Lekhili	1963 à Essaouira	Licence	Enseignant	Casablanca
10. Abdelouhab Raji	1963	Diplôme d'études supérieures en sociologie	Enseignant	Casablanca
11. Abdesamad Haiker	1967 à Casablanca	Licence	Enseignant	Casablanca
12. Abouzid Idrissi	1962 à Marrakech	Diplôme d'études supérieures en linguistique	Professeur à l'université	Casablanca
13. Ahmed Ammari	1946 à Taouinate	Doctorat en histoire	Professeur à l'université	Fès
14. Amine Bou-Khoubza	1956 à Tétouan	Diplôme d'études supérieures en études islamiques	Professeur à l'université	Tétouan
15. Aziza Bekkali	1962 à Mohammedia	Diplôme d'études supérieures en physique	Professeur à l'université	Liste nationale
16. Bassima Hakkaoui	1960 à Casablanca	Diplôme d'études supérieures en psychologie	Enseignante	Liste nationale

17. Chakib Bennani	1956 à Zerhoun	Doctorat en médecine	Médecin	Rabat
18. Driss Jami	1949 à Casablanca	Diplôme de technicien	Technicien	Agadir
19. Fatima Bellahcen	1958 à Tanger	Licence	Enseignante	Liste nationale
20. Habib Choubani	1963 à Abi-aljaâd	Licence en physique	Enseignant	Er-Rachidia
21. Hassan Anjar	1955 à Nador	Doctorat en médecine	Médecin	Nador
22. Houcine Karroumi	1956	Diplôme d'études supérieures en économie	Ingénieur	Rabat
23. Ibrahim Abidi	1956 à Taroudannt	Licence	Enseignant	Taroudannt
24. Jamila Moussalli	1969 à Ouazzane	Diplôme d'études supérieures en pensée islamique		Liste nationale
25. Lahcen Dawdi	1947 à Beni-Mellal	Doctorat en économie d'une université française	Professeur à l'université	Fès
26. Mohamed Bourhioui	1944 à Taounate	Doctorat en médecine	Médecin pédiatre	Boulmane
27. Mohamed Chaabi	1954 à Kenitra		Entrepreneur	Kenitra
28. Mohamed Khalidi				Oujda
29. Mohamed Khalil	1954 à Casablanca	Doctorat	Médecin	Casablanca
30. Mohamed Najib Boulif	1964 à Tanger	Doctorat en économie	Professeur universitaire	Fès
31. Mohamed Slaouni Radi	1957 à Fès	Licence en sciences économiques	Enseignant	Fès
32. Mohamed Yatim	1956 à Casablanca	Diplôme d'études supérieures en sciences de l'éducation	Enseignant	Beni-Mellal
33. Mustapha El-Haya	1956 à El Youssoufia	Doctorat en littérature	Professeur à l'université	Casablanca
34. Mustapha Ramid	1959 à El-Jadida	Licence en droit-diplôme d'études supérieures en études islamiques	Avocat	Casablanca
35. Nezha Abouali	1965 à Sidi-Kacem	Doctorat en pharmacie	Pharmacienne	Liste nationale
36. Noureddine Karbal	1956	Diplôme d'études supérieures en études islamiques	Enseignant	Casablanca
37. Rachid el	1964	Diplôme d'études	Enseignant	Casablanca

Moudaouar		supérieures en études islamiques		
38. Rachid Talbi	1958 à Meknès	Diplôme d'inspecteur d'enseignement	Inspecteur d'enseignement	Meknès
39. Saaddine Othmani	1956 à Anzigane	Diplôme de médecine psychiatrique-diplôme d'études supérieures en études islamiques	Médecin-psychiatre	Casablanca
40. Said Khayroun	1965 à Kasr El-Kabir	Licence en sciences économiques	Inspecteur des impôts	Larache
41. Souleymane Amrani	1960 à Azilal	Licence en mathématiques	Enseignant	Khouribga
42. Soumiyya Benkhaldoune	1963 à Marrakech	Diplôme d'ingénieure	Ingénieure en informatiques	Liste nationale

Source : notre compilation. Examen des profils des parlementaires PJDistes, 2002-2007.

L'élargissement de la liste des élus du parti de 14 à 42 contribua à un élargissement du profil général de ceux-ci. Ainsi, si la liste de 1997 fut très élitiste, principalement constituée des leaders du premier rang du groupe (membres des hautes instances du MUR) provenant pour la majorité d'entre eux des grandes villes (Rabat, Casablanca, Tanger et Fès), le scrutin de 2002 fera élire des membres moins connus du groupe (des membres des instances régionales) et ajoutera à sa liste des circonscriptions de petites villes du nord ou du sud du Maroc telles que Taroudannt, Tiznit, Beni-Mellal, Larache et Er-Rachidia. Pour ce qui est du profil socioéconomique et scientifique, il demeure le même et se caractérise par une domination des enseignants, des médecins, des ingénieurs et des diplômés universitaires supérieurs. Mentionnons finalement que le PJD a réussi à faire élire 5 femmes occupant ainsi la tête de la représentativité des femmes parmi les partis constituant le parlement de 2002 à 2007. Avec ces résultats, une nouvelle période commença dans la trajectoire politique du PJD. Les compromis flagrants ne sont plus à l'ordre du jour. La logique de la méfiance laissa place à celle de détermination et de l'initiative, tout en restant dans le cadre du compromis avec le pouvoir.

II. PÉRIODE DE DÉTERMINATION (2003-2011)

Les repères de cette période sont les deux congrès du parti (2003 et 2008) et ses deux participations électorales (2007 et 2011) ainsi que le grand évènement du Printemps arabe, dont le rôle, fut déterminant dans les résultats positifs réalisés par le parti au scrutin de 2011.

II.1. Congrès ordinaire du PJD (2003)

Ce congrès intervient une année seulement après les résultats importants obtenus par le parti aux législatives de 2002. Le constat principal de ce congrès consiste en la domination presque totale des islamistes de notre groupe d'étude du 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 Othmani est élu secrétaire général et Abdelilah Benkirane président du congrès national. Quant au docteur Khatib, il se contente désormais, volontairement, d'un titre honorifique : fondateur du parti. Avec cette victoire partisane interne, nos islamistes mèneront le scrutin de 2007.

II.2. Scrutin législatif de 2007

Ce scrutin comporte au moins deux points de divergence par rapport aux deux scrutins précédents. Premièrement, un dépassement de la logique de la participation contrôlée. Ainsi, le PJD est permis cette fois-ci de couvrir la totalité des circonscriptions du pays (325 circonscriptions). Deuxièmement, une diminution notable du religieux de sa rhétorique électorale au profit d'un discours axé sur l'économique et le social. Ainsi, contrairement aux slogans des programmes des scrutins passés qui se concentraient sur une variété de thèmes (authenticité, justice et développement pour le programme de 1997 et authenticité, souveraineté, démocratie, justice et développement pour le programme 2002), le slogan du programme de PJD de 2007, *Ensemble, construisons le Maroc de la Justice*, s'intéressa exclusivement au thème de la justice, avec une inclinaison marquée pour l'économique et

les politiques sociales. En voici les axes généraux de ce programme et ses indicateurs économiques et sociaux :

Tableau VI. Axes généraux et indicateurs du Programmes électoral du PJD (2007)

Axes généraux	1- Amélioration de la qualité de l'éducation et de la formation et promotion de la recherche scientifique;
	2- Lancement d'un nouveau cycle de croissance économique;
	3- Amélioration du rendement et de l'efficacité des secteurs productifs;
	4- Consolidation du choix démocratique et mise à niveau du système de gouvernance;
	5- Renforcement du système des valeurs nationales et consolidation de l'identité civilisationnelle islamique du Maroc;
	6- Doublement des efforts nationaux du développement humain;
	7- Promotion du développement du territoire et préservation des ressources naturelles;
	8- Consolidation de la souveraineté nationale et renforcement du rayonnement international du Maroc.
indicateurs économiques	<ul style="list-style-type: none"> - Réaliser un taux de croissance moyen du PIB de 7 % entre 2008 et 2012 contre 4,6 % entre 2002 et 2006; - Redresser le taux de couverture commerciale pour atteindre 75 % contre une baisse prononcée ces dernières années (51 % durant le premier semestre de 2007); - Réduire le taux d'endettement public à 55 % du PIB; - Réduire de moitié l'écart existant entre les taux d'investissement et d'épargne; Réaliser un taux d'épargne de 37 % (contre 32 % actuellement) et un taux d'investissement de 35 % (contre 28 % actuellement); - Maîtriser le déficit budgétaire à moins de 3 % du PIB; - Préserver un taux d'inflation moyen de 2 %; - Augmenter l'investissement public de 7 % en moyenne annuelle pour atteindre 20 % du budget en 2012.
Indicateurs sociaux	<ul style="list-style-type: none"> - Réserver 1,5 % du PIB pour les dépenses de recherche et développement; - Améliorer le classement du Maroc au niveau de l'Indice de Développement Humain pour passer à un rang inférieur à 100 contre le rang 123 actuellement; - Réduire de moitié le taux de pauvreté (7 %) et réduire l'indice de concentration des richesses de trois points; - Améliorer le classement du Maroc au niveau de l'indice mondial de mesure de la corruption à moins de 40 contre 79 actuellement;

	<ul style="list-style-type: none"> - Lancer un Programme de parrainage de 100 000 enfants démunis pour assurer leur scolarisation et formation; - Augmenter le SMIG à 2500 DH et instituer son indexation sur l'inflation; - Augmenter le seuil minimum des pensions de retraite de 500 à 1000 dirhams par mois, et augmenter de 5 % jusqu'en 2015 les retraites inférieures à 3000 dirhams; - Lier la pension d'invalidité relative aux accidents de travail dans la fonction publique au salaire et à l'ancienneté à l'instar du secteur privé.
--	---

Source : Notre compilation après examen du programme électoral du PJD (2007)

Remarquablement, les procédures proposées s'appuient sur des chiffres et des statistiques et minimisent clairement le souci éthique et religieux, dominant dans deux programmes précédents. On peut ainsi constater que, comparé aux programmes électoraux de 1997 et de 2002, celui de 2007 reflète un niveau plus élevé de rationalisation.

Suite au scrutin de 2007, le PJD prend la deuxième place avec 46 sièges, soit 5 sièges de moins que le parti de l'Istiqlal, qui a remporté la première place. Les PJDistes jouent donc le rôle de principale force d'opposition au sein du parlement marocain. Voici un profil sociologique général des élus du PJD dans ce scrutin.

Tableau VII. Membres de l'équipe parlementaire du parti (2007-2011)

Nom	Date et lieu de naissance	Niveau scolaire	profession	Ville
1. Abdelatif Berrouhou	1971 à Tanger	Doctorat en droit	Inspecteur des finances	Tanger
2. Abdelaziz Aftati	1958 à Khnifra	Doctorat en chimie- France	Professeur à l'université	Oujda
3. Abdelilah Benkirane	1954 à Rabat	Licence en physique	Enseignant/Directeur d'école privée	Raba-Salé
4. Abdeljabbar Kastalani	1963 à Tiznit	Licence	Enseignant	Tiznit
5. Abdelkader Amara	1962 à Bouarfa	Doctorat	Vétérinaire	Salé
6. Abdelkarim Lahouichri	1969 à El-Jadida	Diplôme d'études supérieures en études islamiques	Enseignant	Casablanca
7. Abdelkrim Nammaoui			Directeur d'agence de voyages	Beni-Mellal
8. Abdellah		Diplôme	Inspecteur	Fès

Abdellaoui		d'inspecteur d'enseignement	d'enseignement	
9. Abdellah Baha	1954 à Goulmim	Diplôme d'ingénieur	Ingénieur agronome	Rabat
10. Abdellah Bouanou	1965 à Kasr El-Kabir	Doctorat en médecine	Médecin	Meknès
11. Abdellah Chbabou	1940 à Tanger	Licence en études islamiques	Enseignant	Tanger
12. Abdellah Saghiri		Licence	Enseignant	Er-Rachidia
13. Abdelouahed Bennani		Doctorat en Médecine	Médecin	Kenitra
14. Abderahmane Nourddine	1962 à Agadir	Licence en droit	Avocat	Agadir
15. Abdesamad Haiker	1967 à Casablanca	Licence	Enseignant	Casablanca
16. Abdessamad Abou-Zahir		Licence	Enseignant	Rabat
17. Abouzid Idrissi	1962 à Marrakech	Diplôme d'études supérieures en linguistique	Professeur l'université	à Casablanca
18. Ahmed Aytouna				
19. Amine Bou- Khoubza	1956 à Tétouan	Diplôme d'études supérieures en études islamiques	Professeur l'université	à Tétouan
20. Aziz Rabah		Fonctionnaire	Maitrise en Informatique	Kenitra
21. Bassima Hakkaoui	1960 à Casablanca	Diplôme d'études supérieures en Psychologie	Enseignante	Liste nationale
22. Driss Skalli		Diplôme d'études supérieures	Enseignant	Meknès
23. Fatima Bellahcen	1958 à Tanger	Licence	Enseignante	Liste nationale
24. Habib Choubani	1963 à Abi- aljaâd	Licence en physique	Enseignant	Er-Rachidia
25. Ibrahim Abidi	1956 à Taroudannt	Doctorat	Professeur l'université	à Taroudannt
26. Ibrahim Adnas		Licence	Enseignant	Casablanca
27. Issa Amkiki	1958 à Agadir	Diplôme d'ingénieur	Ingénieur	Agadir
28. Jamila Moussalli	1969 à Ouazzane	Diplôme d'études supérieures en pensée islamique		Liste nationale
29. Khouidija Hanine		Licence	Enseignante	Liste nationale

30. Lahcen Dawdi	1947 à Beni-Mellal	Doctorat en économie	Professeur à l'université	Fès
31. Mohamed Ayadi		Licence	Retraité	Larache
32. Mohamed Aytouna		Diplôme de technicien	Technicien	Chefchaoun
33. Mohamed Ben Abdesadik		Licence en droit	Avocat	Casablanca
34. Mohamed Najib Boulif	1964 à Tanger	Doctorat en économie	Professeur universitaire	Fès
35. Mohamed Nouga				Khouribga
36. Mohamed Yatim	1956 à Casablanca	Diplôme d'études supérieures en sciences de l'éducation	Enseignant	Beni-Mellal
37. Mouh Rejdali		Doctorat	Professeur à l'université	Rabat
38. Mustapha Ibrahimi		Doctorat en médecine	Médecin	Berkane
39. Mustapha Ramid	1959 à El-Jadida	Licence en droit-Diplôme d'études supérieures en études islamiques	Avocat	Casablanca
40. Nezha El ouafi		Doctorat	Professeure à l'université	Liste nationale
41. Noureddine Karbal	1956	Diplôme d'études supérieures en études islamiques	Enseignant	Casablanca
42. Reda Benkhaldoune		Doctorat en médecine vétérinaire	Vétérinaire	Rabat
43. Saaddine Othmani	1956 à Anzigane	Diplôme de médecine psychiatrique-diplôme d'études supérieures en études islamiques	Médecin-psychiatre	Casablanca
44. Salih Jamali			Commerçant	Kenitra
45. Souleymane Amrani	1960 à Azilal	Licence en mathématiques	Enseignant	Khouribga
46. Soumiyya Benkhaldoune	1963 à Marrakech	Diplôme d'ingénieure	Ingénieure en informatique	Liste nationale

Source : notre compilation. Examen des profils des parlementaires PJDistes, 2007-2011.

Sur le plan sociologique, cette participation n'a apporté aucun élément nouveau à propos de la représentation interne et territoriale du PJD. Les leaders, membres des hautes instances du parti et du mouvement ont remporté leurs sièges (Abdelilah Benkirane, Mohamed Yatim, Mustapha Ramid, Saaddine Othmani, Lahcen Dawdi, Abdellah Baha...), accompagnés de leaders de deuxième rang et de chefs et dirigeants des instances régionales du parti et de son groupe religieux le MUR. Le PJD maintient sa présence autant dans les grandes villes comme Rabat, Casablanca, Fès et Tanger que dans les petites villes du Nord et du Sud du pays telles que Taroudannt, Tiznit, Beni-Mellal et Er-Rachidia. Pour ce qui est du profil socioéconomique et académique des élus, il confirme le cadre général formulé depuis la première participation électorale de ces islamistes, à savoir une domination des enseignants, des médecins et des ingénieurs et donc des diplômés de l'enseignement universitaire supérieur. Parmi les élus du PJD, figuraient 6 femmes (encore une fois le PJD est à la tête de la liste de la représentativité des femmes à ce parlement). Au niveau de la tranche d'âge, le vieillissement relatif de la génération fondatrice (dans la cinquantaine) du groupe est atténué par l'élection de jeunes de la deuxième génération (dans la trentaine). La moyenne d'âge des élus se maintenait ainsi autour de 40 ans. Rassuré par ses résultats parlementaires, le parti organisa son sixième congrès.

II.3. Congrès ordinaire du PJD (2008)

En juillet 2008, le congrès ordinaire du PJD représentait le premier rendez-vous important organisé par les islamistes de notre groupe d'étude en l'absence définitive de leur vieux parrain Abdelkrim Khatib (décédé quelques mois seulement avant la date de ce congrès). Il faut noter deux aspects importants découlant de ce rendez-vous qui a propulsé Abdelilah Benkirane à la tête du parti. Premièrement, le PJD s'impose comme l'un des partis les plus organisés du pays²⁸⁸. Deuxièmement, un document de référence (la thèse du congrès) est produit pour le congrès et propose une synthèse de la reconstruction idéologique de cette nouvelle tendance islamiste (PJD [2008])²⁸⁹. La période suivante est caractérisée en particulier par deux événements interdépendants qui témoignent de l'ouverture d'un

²⁸⁸ Au Maroc, la plupart des partis n'organisent pas leurs congrès dans les délais et ne reflètent pas une tendance démocratique de circulation interne du pouvoir.

²⁸⁹ Nous reviendrons sur le contenu de ce document dans les sections qui suivent.

nouveau chapitre dans l'histoire de notre groupe d'étude dans sa version contemporaine le PJD/MUR, à savoir le Printemps arabe et le scrutin de 2011 qui porta le PJD au pouvoir.

II.4. Printemps arabe : Mouvement du 20 février

Un examen difficile attendait le PJD en 2011, le Maroc ne fut pas épargné par le Printemps arabe qui fit tomber certains régimes politiques. Un mouvement protestataire s'organisa rapidement (Mouvement du 20 février (2011) dans un contexte général caractérisé par la contestation dans le monde arabe. Des jeunes occupaient régulièrement la rue sous l'encadrement du groupe du Chikh Yassine (Groupe de l'équité et de bel-agir), qui incarne le groupe islamiste le plus important face au PJD/MUR, et certains petits partis d'extrême gauche, en particulier *An-Nahj Ad-Dimoqrati* (La Méthode démocratique). Alors que la réaction de notre groupe d'étude était fortement attendue, le PJD promulgua un communiqué dans lequel il déclara qu'il n'est pas concerné par les manifestations prévues le 20 février (PJD, 15 février 2011). Dans cette perspective, son mouvement religieux, le MUR promulgua un communiqué pour la même raison, déclarant ainsi la non-participation de ses acteurs aux manifestations du 20 février (MUR, 21 février 2011). Les deux organisations choisirent ainsi de miser sur ce que leurs leaders appelleront la « stabilité sociopolitique et la réforme dans la légitimité » (Talidi [2011], pp. 76-77).

Étant donné que l'incarnation principale de la légitimité dans le discours politique officiel du Maroc est particulièrement associée à la monarchie, le choix du PJD/MUR n'avait qu'une seule signification. Les acteurs de notre groupe d'étude demeurent fidèles à leurs modes d'action qui avaient permis leur intégration dans le paysage politique orchestré par le Commandeur des Croyants, en particulier à leur engagement à ne plus affronter la monarchie dans la rue ou à mettre sa légitimité politique et religieuse en doute. Nous avons tenté d'examiner la validité de la lecture du comportement de notre courant d'étude à l'égard du Printemps arabe avec Habib Choubani, l'un des leaders du parti et ministre de la société civile au sein du gouvernement PJDiste. L'analyse de Monsieur Choubani tourne évidemment autour du concept de la légitimité dans un sens qui mène à la monarchie :

La différence entre le Maroc, la Tunisie, l'Égypte, et la Libye est la légitimité du régime. Le régime marocain est d'une légitimité multiple : une légitimité historique, religieuse, militante et paternelle. Les régimes monarchiques n'ont pas été touchés. Ce sont les régimes républicains au parti unique qui furent

visés. Le régime marocain a sa légitimité, mais la corruption a envahi sa structure. Les Marocains distinguent bien entre la corruption du régime et sa légitimité [...], l'exception marocaine est justifiée. Cette exception se fonde sur une véritable légitimité [...]. Aujourd'hui, nous appuyons cette légitimité lorsque nous disons qu'il faut exercer une réforme face à la corruption, et ce, pour débarrasser la légitimité du régime de la corruption et pour que ce régime soit d'une légitimité pure [...] (notre entretien avec Habib Choubani)²⁹⁰.

Alors que la situation était en voie de dégradation, la monarchie réagira selon une stratégie qui confirme son expérience historique en de telles circonstances. Le 9 mars 2011, le roi Mohamed VI présenta une réforme constitutionnelle censée, du moins théoriquement, permettre de redistribuer le pouvoir entre la monarchie et le gouvernement et d'atténuer l'impact de la forte mainmise de celle-ci sur la politique au Maroc. Cette réaction bien calculée de la monarchie a coïncidé, à l'extérieur du pays, à un glissement effrayant de la deuxième génération des révolutions arabes²⁹¹ (en particulier en Libye et en Syrie) vers des guerres civiles et à l'intérieur du pays, à de sérieux différends ayant émergé entre les deux courants qui encadraient le mouvement contestataire (les islamistes de Yassine et les marxistes radicaux). Ces facteurs conduiront le mouvement du 20 février vers un essoufflement précoce. La rue se calma peu à peu et le PJD se révéla, après la monarchie bien entendu, le principal gagnant du Printemps arabe au Maroc. Quelques mois plus tard, le parti remporta sa grande victoire lors du scrutin le 25 novembre 2011, victoire qui lui permit de mener sa première expérience gouvernementale.

II.5. Scrutin législatif de 2011

Ce scrutin s'est déroulé dans des contextes exceptionnels tant pour le parti que pour le pays dans son ensemble, à savoir le Printemps arabe et la réforme constitutionnelle qui en a découlé à la suite du discours royal le 9 mars 2011. Le Mouvement contestataire du 20 février est de plus en plus essoufflé, la monarchie reprend le contrôle après la manœuvre

²⁹⁰ Notre traduction de l'arabe :

الفرق الجوهرية بين المغرب وتونس ومصر وليبيا هو مشروعية النظام، النظام المغربي سياسي له مشروعية متعددة :مشروعية تاريخية، دينية، كفاحية و أبوية. الأنظمة الملكية لأمر ما لم تمس. الأنظمة الجمهورية ذات الحزب الواحد، هي التي مست. النظام المغربي له مشروعية... لكن الفساد اخترق بنية النظام. المغاربة يميزون بين الفساد في النظام مشروعيته. الاستثناء المغربي معطل إنه يقوم على مشروعية حقيقية. نحن اليوم ندعم هذه المشروعية عندما نقول يجب إصلاح مكافحة الفساد أي تخليص النظام السياسي من الفساد حتى يكون نظاما خالص المشروعية...

²⁹¹ Nous divisons le déroulement du Printemps arabe selon deux générations. La première est davantage pacifique est fluide concerne la Tunisie et l'Égypte. La deuxième génération s'est pratiquement transformée en des guerres civiles sanglantes (la Libye et la Syrie).

réussie de la réforme constitutionnelle. Le PJD qui ne s'est pas impliqué dans le mouvement de contestation est dans le bon camp. Il est temps de cueillir les fruits de son approche pragmatique du contexte du Printemps arabe au Maroc. Sur le plan technique, cette nouvelle participation aux élections législatives représente une continuité du processus de détermination inauguré par le parti depuis 2003. Le parti est donc autorisé à couvrir la totalité des circonscriptions (390 cette fois-ci).

Par ailleurs, la tendance à minimiser la présence du religieux et de l'éthique au profit de l'économique et du social dans le discours politique du PJD se poursuit. Le programme électoral présenté en vue de ce scrutin sous le titre/slogan suivant : *Pour un Maroc nouveau, le Maroc de la liberté, de la dignité, du développement et de la justice*, renferme de cinq axes en plus d'un ensemble d'indicateurs visés au niveau économiques et social. En voici une compilation de ce programme :

Tableau VIII. Axes et indicateurs du programme électoral du PJD (2011)

Axes	1. Un État des institutions, un État de droit et de la démocratie, où la corruption n'aura plus de place;
	2. Une Économie nationale forte, compétitive et productive garante de Justice sociale;
	3. Une famille sereine, une femme reconsidérée, une jeunesse entreprenante pour une large solidarité, une cohésion et un essor véritable de la société;
	4. Un système de valeurs revisité et consolidé, fondé sur l'islam et redonnant tout son sens à l'identité marocaine;
	5. Un Maroc souverain sur ses terres, à la politique extérieure clairvoyante et au rayonnement étendu.
Indicateurs économiques	1. Taux moyen de croissance : 7 % 2. Taux de chômage : réduit de 2 points 3. Moyenne de pauvreté réduite de moitié 4. Revenu moyen par habitant : + 40 % 5. Déficit budgétaire : maintenu dans la limite de 3 % du PIB 6. Indicateur de compétitivité : 60 ^e position (+13 places) 7. Classement général au DOING Business : 70 ^e position (+ 24 places) 8. Investissement public : multiplié par 2 9. Limite de l'investissement qualifié : la baisser de 200 à 100

	<p>millions DH</p> <p>10. Participation des PME aux marchés publics : pour 30 % des parts au moins</p> <p>11. Réforme fiscale performante :</p> <p>a. Réduction de la charge fiscale de l'IR pour les catégories sociales défavorisées et moyennes, et augmentation de la contribution pour les hauts revenus</p> <p>b. Réduction de l'IS jusqu'à un seuil de 25 %, avec incitation à l'intégration du secteur informel et renforcement de la contribution des PME à l'effort d'embauche</p> <p>c. Relèvement du chiffre d'affaires imposé de 15 % à 5 millions de DH</p> <p>d. Adoption d'un nouveau système de TVA qui vise l'exonération des produits et services de première nécessité (produits alimentaires et domaine de la santé)</p> <p>e. Application du taux de 30 % pour les articles de luxe et adoption d'un taux unique pour les autres produits</p>
Indicateurs sociaux	<p>1. Classement IDH : 90^e au moins</p> <p>2. Taux du PIB réservé à la recherche scientifique : 1,5 %</p> <p>3. Lutte contre la corruption : 40^e, au lieu de 85^e en 2010</p> <p>4. Réduction du taux d'analphabétisme : à 20 % à l'horizon 2015 et à 10 % en 2020 et suppression totale de l'analphabétisme des 15-24 ans dans les cinq ans à venir</p> <p>5. Accompagnement scolaire pour les ménages concernés par le programme « Villes sans bidonvilles », estimés à 350 000 familles, en plus des familles concernées par le programme de l'INDH</p> <p>6. Mortalité néonatale : < 5 ‰</p> <p>7. Mortalité maternelle : < 56 pour 100 000</p> <p>8. Unités d'habitat social réellement construites : nombre doublé</p> <p>9. Bourses de formation : 100 000 bénéficiaires par an en vue de leur intégration au marché du travail</p> <p>10. SMIG : 3 000 DH par mois</p> <p>11. Seuil minimum des pensions : >1 500 DH par mois.</p>

Source : Notre compilation après examen du programme électorale du PJD (2011)

Seulement un sur les cinq axes, fait explicitement référence à l'Islam, mais dans un cadre qui se limite aux valeurs et à l'identité. Plus encore, aucune référence à l'Islam au niveau politique ou même économique. En plus de ses axes généraux, le programme propose une description détaillée des objectifs poursuivis à l'horizon du prochain mandat politique (2011-2015). Comme dans le programme de 2007, on trouve des indicateurs économiques et des indicateurs sociaux, des procédures et des objectifs appuyés par des chiffres et des statistiques que des définitions générales de caractère moral (comme c'était le cas pour les

programmes de 1997 et de 2002). Encore une fois, nous soulignons un niveau évolutif de rationalisation et de différenciation au sein de la rhétorique électorale du PJD.

Le PJD réalisa son meilleur résultat dans le cadre de ce scrutin. Il arriva ainsi en première place et remporta 107 sièges, soit 27 % des voix. Cette victoire donna au parti le droit constitutionnel de former le gouvernement. Le tableau suivant présente un profil sociologique général des élus du PJD au scrutin du 25 novembre 2011.

Tableau IX. Élus du PJD au scrutin de 2011

Nom	Date et lieu de naissance	Niveau scolaire	profession	Ville
1. Abdelali Abdelmoula		Licence en droit	Homme d'affaires	Sidi Kacem
2. Abdelatif Ben Yakoub		Diplôme d'études supérieures en communication	Cadre au ministère de la Justice	Rabat
3. Abdelatif Berrouhou	1971 à Tanger	Doctorat en droit	Inspecteur des finances	Tanger
4. Abdelatif Naciri		Licence en droit		Casablanca
5. Abdelatif Rachid				Casablanca
6. Abdelaziz Aftati	1958 à Khnifra	Doctorat en chimie-France	Professeur à l'université	Oujda
7. Abdelaziz Ammari		Diplôme d'ingénieur	Ingénieur	Casablanca
8. Abdelhak Kassar		Licence	Enseignant	Mohammed ia
9. Abdelhak Najhi				Casablanca
10. Abdelhalim Allaoui		Licence	Enseignant	Ouazane
11. Abdelkader Yahi	1958 à Kenitra		Cultivateur	Kenitra
12. Abdelkrim Nammaoui	1956 à Beni-Mellal	Licence	Chercheur en didactique	Beni-Mellal
13. Abdellah Abdellaoui		Diplôme d'inspecteur d'enseignement	Inspecteur d'enseignement	Fès
14. Abdellah Akfas			Homme d'affaires	Oud-Edahab
15. Abdellah Benhammou				Kmissate
16. Abdellah Bouanou	1965 à Kasr El-Kabir	Doctorat en Médecine	Médecin	Meknès

17. Abdellah Moussa				Beni-Mellal
18. Abdellah Oubari				Agadir
19. Abdellah Saghiri	1974 à Er-Rachidia	Doctorat en littérature		Er-Rachidia
20. Abdelmajid Ait Eladila	1970 à Casablanca	Licence	Enseignant	Casablanca
21. Abdelmajid Joubij	1967	Licence	Enseignant	Casablanca
22. Abdelouhab Raji		Diplôme d'études supérieures	Enseignant	Casablanca
23. Abderahmane Nourddine	1958 à Agadir	Licence en droit	Avocat	Agadir
24. Abderahmane Rabih	1967 à Marrakech	Doctorat en informatiques	Professeur à l'université	Marrakech
25. Abdesalam Bellaji	1953 à Casablanca	Doctorat en études islamiques	Professeur à l'université	Rabat
26. Abdesamad Haiker	1967 à Casablanca	Master	Enseignant	Casablanca
27. Abdesamad Idrissi		Licence en droit	Avocat	El-Hajeb
28. Abouzid Idrissi	1962 à Marrakech	Diplôme d'études supérieures en linguistique	Professeur à l'université	Casablanca
29. Ahmed Aytouna	1962 à Tetouan	Diplôme de technicien	Technicien	Chafchaoun
30. Ahmed Boukhoubza		Doctorat en histoire	Enseignant	Tétouan
31. Ahmed Jedar		Doctorat	Dentiste	Casablanca
32. Ahmed Moutasaddik	1962 à Marrakech	Doctorat en physique	Professeur à l'université	Marrakech
33. Ahmed Sidki	1968 à Tinghir	Licence en Biologie	Enseignant des sciences naturelles	Tinghir
34. Amina Maa-Alaynanyne		Licence	Enseignante	Liste nationale
35. Aziz Benbrahim				Salé
36. Aziz Gourmate	1964	Diplôme en aménagement	administrateur	Kenitra
37. Aziza Kandoussi				Liste nationale
38. Azzouha El-Arrak		Diplôme d'ingénieur	Ingénieure	Liste nationale
39. Bachir Abdellaoui	1956	Licence en études islamique	Enseignant	Tanger
40. Belaid Aoulal		Licence en mathématiques	Enseignant	Kalaate-Sraghna
41. Driss Skalli		Doctorat en	Professeur à	Meknès

Adaoui		économie	l'université	
42. Driss Tamri	1956 à Safi	Licence en droit	Enseignant	Safi
43. Hakima Fasli		Doctorat	Professeur à l'université	Liste nationale
44. Hamza Kentaoui		Licence	Employé	Liste nationale
45. Hassan Boumchita		Doctorat en chimie		Fès
46. Hassan El-Haris		Licence	Fonctionnaire	Settate
47. Hassan Laghchim	1969	Licence	Gérant d'une société	Marrakech
48. Houcine Hansali	1958	Diplôme d'inspecteur d'enseignement	Inspecteur d'enseignement secondaire	Beni-Mellal
49. Iatimad Zahiri	1983 à Rabat	Diplôme d'ingénieur	Ingénieure en informatique	Rabat
50. Ilham Ouali				Liste nationale
51. Issa Amkiki		Diplôme d'ingénieur	Ingénieur	Agadir
52. Jamal Masoudi	1958 à Oujda	Diplôme d'ingénieur	Ingénieur	Taza
53. Jamila Moussalli	1969 à Ouazzane	Doctorat en histoire		Liste nationale
54. Khadija Iladi				Liste nationale
55. Khalid Boukarii				Liste nationale
56. Khelifa Seri				Khouribga
57. Mina Zniber		Licence	Enseignante	Liste nationale
58. Mohamed Amkraz		Licence en droit	Avocat	Liste nationale
59. Mohamed Arbi Belgaid	1955	Licence	Conseiller en orientation	Marrakech
60. Mohamed Arki				Er-Rachidia
61. Mohamed Aytouna		Diplôme de technicien	Technicien	Chefchaoun
62. Mohamed Ben Abdesadik	1945	Licence en droit	Avocat	Casablanca
63. Mohamed Bouchnif	1958	Diplôme d'inspecteur d'enseignement	Inspecteur en d'enseignement	Berrchid
64. Mohamed Diyaz	1953 à Tanger	Diplôme d'ingénieur	Directeur d'entreprise	Tanger
65. Mohamed Edamar		Doctorat en biologie	Professeur à l'université	Tétouan
66. Mohamed Hiliya	1954	Doctorat en	Médecin	Kenitra

		médecine		
67. Mohamed Issam	1970 à sidi Ifni	Licence en littérature		Sidi Ifni
68. Mohamed Khayri		Doctorat en droit	Avocat	Casablanca
69. Mohamed Khayyi		Licence	Gérant d'une entreprise	Liste nationale
70. Mohamed Lachgar	1967 à Chtouka	Licence en mathématiques	Enseignant	Chtouka
71. Mohamed Najib Amour		Diplôme d'ingénieur	Ingénieur	Casablanca
72. Mohamed Othmani		Licence	Enseignant	Oujda
73. Mohamed Ourriche	1969 à Taroudannt			Taroudannt
74. Mohamed Salem Bihi	1976 à Laayoune	Diplôme de technicien	Technicien	Laayoune
75. Mohamed Slimani				Fnidek
76. Mohamed Yatim	1956 à Casablanca	Diplôme d'études supérieures en sciences de l'éducation	Enseignant	Beni-Mellal
77. Mohamed Youssef		Diplôme de technicien	Technicien	Fès
78. Mohamed Zouiten		Licence	Inspecteur en planification	Salé
79. Morad El-Gourch	1975 à Marrakech	Licence	Gérant d'une entreprise	Marrakech
80. Mouh Rejdali		Doctorat	Professeur à l'université	Rabat
81. Moulay Rachid Slimani				Ifrane
82. Moussa Ghalad		Diplôme d'ingénieur	Ingénieur	Mohammed ia
83. Mustapha Ibrahimi		Doctorat en médecine	Médecin	Berkane
84. Nezha El Ouafi		Doctorat	Professeure à l'université	Liste nationale
85. Nourddine Berkani	1957	Diplôme en pharmacie	Pharmacien	Nador
86. Omar Bnitoua		Licence	Avocat	Liste nationale
87. Omar Fassi Fihri		Doctorat en Géologie	Ingénieur	Fès
88. Rabiaa Tenichi				Liste nationale
89. Rachid El Kabil		Doctorat en sciences	Professeur à	Casablanca

			l'université	
90. Ramdane Bouachra	1969 à Agadir	Diplôme d'études supérieures en GRH	Fonctionnaire	Agadir
91. Reda Benkhaldoune		Doctorat en médecine vétérinaire	Vétérinaire	Rabat
92. Redouane Zaydi			Directeur commercial	Casablanca
93. Roukiya Ramid				Liste nationale
94. Saad Hazim		Diplôme d'ingénieur	Ingénieur	Liste nationale
95. Saada Boussif				Liste nationale
96. Saadia Alami Binani				Liste nationale
97. Saadia Zaki				Liste nationale
98. Sabah Boucham		Doctorat	Pharmacienne	Liste nationale
99. Said Benhamida		Doctorat en mathématiques	Professeur à l'université	Fès
100. Souad Boulch	1968 à Tanger	Licence en biologie	Enseignante	Tanger
101. Souad Chikhi				Liste nationale
102. Souleymane Amrani	1960 à Azilal	Licence en mathématiques	Enseignant	Khouribga
103. Soumiyya Benkhaldoune	1963 à Marrakech	Diplôme d'ingénieur	Ingénieure en informatique	Liste nationale
104. Yassin Ahajjam		Licence	Acteur	Liste nationale
105. Younes Benslimane	1973 à Marrakech	Diplôme d'études approfondies en droits	Avocat	Marrakech
106. Younes Miftah		Doctorat	Dentiste	Liste nationale
107. Youssef Gharbi		Diplôme d'études approfondies	Enseignant	Salé

Source : notre compilation. Examen des profils des parlementaires PJDistes après l'élection de 2011.

L'augmentation du nombre de sièges du PJD correspond à 133 % (de 46 à 107), contribuant ainsi à l'élargissement de sa liste d'élus à tous les niveaux. Au niveau de la représentativité régionale, ce scrutin permit au PJD d'avoir une présence équilibrée dans la totalité des régions du Maroc, mais avec une concentration plus urbaine que rurale. Au niveau

hiérarchique, la liste des parlementaires du PJD comporte des personnalités de tous les niveaux organisationnels du parti et de son groupe religieux. Les leaders du premier rang du PJD tels que Benkirane, Yatim, Othmani, Ramid, Idrissi et d'autres ont conservé leurs sièges. Par ailleurs, ce scrutin a permis l'entrée de 79 nouveaux parlementaires représentant dans leur majorité les instances régionales du parti.

Pour ce qui est du profil sociologique des élus, le PJD a réussi à faire élire 18 femmes au parlement, ce qui lui a permis de préserver sa première place en termes de représentativité des femmes au parlement. L'âge moyen des élus PJDistes a légèrement augmenté puisqu'il est de 46 ans, chose que nous expliquons par le vieillissement de la génération fondatrice de ce groupe (la génération qui a fondé la Jama'a en 1981 est en général proche de l'âge de 60 ans, Benkirane, Yatim, Baha, Idrissi, Othmani...) qui continue à représenter le parti au parlement depuis sa première participation en 1997. Parmi les élus du parti figurent le plus jeune parlementaire (Saad Hazim 26 ans) et la plus jeune parmi les femmes parlementaires (Latimad Zahiri 28 ans). Pour ce qui est du profil académique et professionnel des 107 élus du PJD, il respecte largement celui construit depuis la première participation de 1997 et confirmé à travers les expériences précédentes, à savoir un profil universitaire très élevé (101 parlementaires sur les 107 ont des diplômes universitaires supérieurs, dont 37 un doctorat) et une domination d'enseignants, des médecins et d'ingénieurs.

Tableau X. Profil socioprofessionnel des élus du PJD au scrutin de 2011

Profession	Nombre de députés	Pourcentage
Enseignants	31	28,9 %
Ingénieurs	16	14,9 %
Professeurs à l'université	12	11,2 %
Médecins et pharmaciens	9	13,45 %
Avocats	9	8,4 %
entrepreneurs	7	6,5 %
Artisans	2	1,8 %
étudiants	1	0,9 %
Artiste	1	0,9 %
Autres	19	17,7 %

Source : notre compilation à partir d'un examen des curricula vitae.

Si les résultats obtenus à ce scrutin confièrent au PJD le droit de former un gouvernement, ils ne sont pas suffisants pour que ce gouvernement jouisse d'un soutien parlementaire majoritaire. Ainsi, après avoir été nommé chef du gouvernement par le roi Mohamed VI, Abdelilah Benkirane tient des négociations très denses avec d'autres partis politiques afin de former une coalition gouvernementale. Les négociations ont débouché sur la formation d'une coalition de 4 partis politiques, à savoir le PJD (107 députés), le Parti de l'indépendance (60 députés), le Mouvement populaire (32 députés) et le Parti du progrès et du socialisme (18 députés). Cette coalition donne naissance à un gouvernement comprenant 31 ministres répartis comme suit :

Tableau XI. Formation politique du gouvernement au 3 janvier 2012

Partis politiques	Nombre de ministres
Parti de la justice et de développement PJD	Le chef du gouvernement + 11 ministres
Parti de l'Istiqlal PI	6 ministres
Mouvement populaire MP	4 ministres
Parti du Progrès et du Socialisme PPS	4 ministres
Indépendants	5 ministres
Total	31

Source : notre compilation du Conseil des ministres (2012)

Tableau XII. Liste des ministres du PJD

Nom	Ministère	Date et lieu de naissance	Niveau scolaire	profession	Statut au sein du parti
Abdelilah Benkirane	Chef du gouvernement	1954 à Rabat	Licence en physique	Enseignant/gérant d'école privée	Secrétaire général
Abdellah Baha	Ministre de l'État	1954 à Goulmim	Diplôme d'ingénieur	Ingénieur agronome	Secrétaire général adjoint
Saaddine Othmani	Ministre des Affaires étrangères	1956 à Agadir	Doctorat en médecine/diplôme d'études supérieures en études islamiques	Médecin/Psychiatre	Ex-secrétaire général/Président de l'Assemblée nationale du Parti
Mustapha	Ministre de la	1956 à El-	Licence en	Avocat	Membre du

Ramid	Justice et des Libertés	Jadida	droits/diplôme d'études supérieures en études islamiques		secrétariat national
Lahcen Dawdi	Ministre de l'Enseignement supérieur, de la Recherche scientifique et de la Formation des cadres	1947 à Beni-Mellal	Doctorat en économie d'une université française.	Professeur à l'université	Secrétaire général adjoint
Aziz Rabah	Ministre de l'Équipement et du Transport	1962 à Sidi Kacem	Maitrise en informatique d'une université canadienne	Cadre	Membre du secrétariat national
Mustapha Khalfi	Ministre des Communications	1973 à Kenitra	Maitrise en sciences politiques (études aux États-Unis)	Journaliste	Membre du secrétariat national
Abdelkader Amara	Ministre de l'Industrie, du Commerce et des nouvelles Technologies	1968 à Bou-Arfa	Doctorat en médecine vétérinaire	Vétérinaire	Membre du secrétariat national
Bassima Hakkaoui	Ministre de la Solidarité, de la Femme, de la Famille et du Développement social	1960 à Casablanca	Diplôme d'études supérieures en psychologie	Enseignante	Membre du secrétariat national
Habib Choubani	Ministre chargé des Relations avec le parlement et la société civile	1963 à Er-Rachidia	Master en droit	Enseignant	Membre du secrétariat national
Mohamed Najib Boulif	Ministre chargé des Affaires générales et de la Gouvernance	1964 à Tanger	Doctorat en économie (université française)	Professeur universitaire	Membre du secrétariat national
Idriss Azami	Ministre chargé du Budget	1966 à Fès	Diplôme d'études supérieures en administration (université française)	Cadre en Finance	Membre du secrétariat national

Source : notre compilation après examen des profils des ministres issus du PJD au 3 janvier 2012.

Le profil des ministres du PJD est représentatif de celui de ses parlementaires élus lors de ses quatre participations électorales, à savoir un mélange entre la génération fondatrice du groupe qui a vécu la période de la Chabiba (Benkirane, Baha, Othmani, Ramid, etc.) et des leaders des deuxièmes rangs du parti qui incarnent le fruit de la période de compromis entre notre groupe d'étude et le pouvoir (Rabah, Khalfi, Amara, etc.). À l'exception du chef du gouvernement qui détient une licence en physique, les 11 ministres PJDistes sont titulaires d'un diplôme universitaire supérieur (maîtrise et doctorat). Quatre parmi ces ministres ont vécu pendant une longue période à l'étranger où ils ont fait leurs études supérieures (Dawdi, Boulif et Azami en France, Rabah au Canada et Khalfi aux États-Unis). Tous les ministres sont membres de la plus haute instance du parti, c'est-à-dire le secrétariat national qui comporte 25 membres.

À l'exception de deux cas (Saaddine Othmani, un psychiatre au ministère de l'Étranger et Abdelkader Amara, un vétérinaire au ministère de l'Industrie et du Commerce), les postes des ministres PJDistes ont été distribués selon une vision technocratique. Les postes qu'ils occupent respectent leur profil et formation universitaire (une psychologue au ministère de la Famille [Bassima Hakkaoui], un avocat au ministère de la Justice [Mustapha Ramid], deux économistes aux deux ministères liés au budget et à la finance [Najib Boulif et Driss Azami], un professeur d'université au ministère de l'Enseignement supérieur, etc.). Le parti a fourni la seule femme ministre de ce gouvernement (Bassima Hakkaoui). Le plus âgé des ministres du PJD est Lahcen Dawdi (enseignement supérieur) qui a 65 ans tandis que le plus jeune est Mustapha Khalfi (communication) qui a seulement 39 ans. La moyenne d'âge des ministres PJDiste est de 51 ans, mais la plupart d'entre eux ont moins de 50 ans, toute proportion gardée.

Ayant finalement à répondre aux questions que pose notre recherche en référence à notre reconstitution de la trajectoire de notre groupe d'étude pendant sa période d'intégration politique (1996-2011), notre analyse se retrouve coincée entre deux logiques contradictoires, l'adoption de l'une impliquant le rejet de l'autre.

D'un côté, on ne peut ignorer les indices de l'évolution des modes d'organisation et d'action de notre groupe d'étude et de son corpus idéologique pendant cette période comme : les écrits des idéologues du groupe concernant la distinction entre le politique et le

religieux, la structure bicéphale du groupe selon un mode spécialisation (un mouvement religieux pour la da'wa et la formation religieuse et un parti politique pour la pratique de la politique), la prédominance de la formation universitaire et de secteurs d'activités séculiers dans le profil sociologique de l'acteur politique du PJD (enseignants, ingénieurs, médecins), la diminution de la rhétorique religieuse dans les programmes électoraux du PJD entre ses deux premières participations électorales (1997-2002) et les deux dernières (2007-2011). D'un autre, le flou régnant autour de l'identité idéologique de chacune des deux organisations (le mouvement et le parti), de leur champ d'action entre le politique et le religieux et de la marge d'indépendance de chacune par rapport à l'autre témoignent de l'absence d'une distinction considérable entre le mouvement et le parti et *a fortiori* entre le politique et le religieux.

En réalité, ce n'est pas notre analyse qui est prise entre deux logiques opposées, mais c'est bien la trajectoire et la rhétorique de notre groupe d'étude depuis son passage au politique. Tel que l'explique Haoues Seniguer [2012], ce groupe s'efforce d'associer une « logique doctrinale d'affirmation identitaire » ou religieuse, à une « logique électorale » ou logique politique » (p. 569), et cela afin « de réconcilier, le moins conflictuellement (sic) possible, les deux versants de son idéologie : l'un, religieux, et l'autre, politique » (*ibid.*). Dans ce processus d'association entre l'identitaire et l'électoral, le religieux et le politique, « le parti est ainsi nécessairement amené à rationaliser son idéologie, sous le poids des contraintes systémiques et situationnelles » (*ibid.*). D'une manière plus générale, ajoute Seniguer, « le mouvement islamiste, notamment dans sa forme partisane, est contraint d'opérer des reconfigurations idéologiques, consciemment ou inconsciemment, en raison même des logiques propres au champ religieux et politique auxquelles il a à faire face » (*ibid.*); ce qui témoigne à l'origine du caractère ambivalent et contradictoire de ses manières de gérer la relation entre le religieux et le politique.

Dit autrement, notre groupe d'étude se retrouve pris entre une logique d'affirmation et de confirmation identitaire, voire religieuse issue de ses origines et de son arsenal idéologique et théorique, et une logique de pratique politique séculière et profane issue de sa participation politique à travers une rhétorique électorale et de programmes politiques, économiques et sociaux. C'est là où réside tout le flou organisationnel, méthodologique et idéologique caractérisant la formation interne du groupe et son fonds doctrinal. C'est ce flou qui amène des spécialistes de la question à éviter de situer l'évolution de ce groupe

dans le cadre d'une sécularisation catégorique où le politique se distingue clairement du religieux. Ainsi, le politologue marocain Mohamed Darif [2000] parle d'une sécularisation « *mouhtachima* » (timide/pudique) (p. 112) alors que Haoues Seniguer préfère parler d'une sécularisation « ambivalente et contradictoire » (p. 570).

Se référant aux conclusions formulées au sein du registre classique de la sociologie des religions posant une opposition catégorique entre modernité et religion et donc entre un ordre traditionnel et un ordre moderne caractérisé principalement par le déclin du religieux, on ne pourrait parler d'une sécularisation de notre groupe d'étude. Prenons pour point de départ une définition générale de la sécularisation que l'on trouve dans les travaux de Jean-Paul Willaime [2006] : la sécularisation est « un mouvement général de passage d'une juridiction religieuse à une juridiction non religieuse (en France, on a parlé de laïcisation) avec une connotation de baisse d'influence et de pouvoir de la religion sur les individus et la société » (p. 755). Ce qui ressort de notre reconstruction et de notre analyse du parcours politique du PJD/MUR (1996-2011) ne correspond pas à cette définition.

D'abord, on ne peut parler d'un passage du religieux au non religieux, car il ne s'agissait pas dans le cas de notre groupe d'étude d'une transformation catégorique d'une institution religieuse en une institution politique séculière, mais précisément, d'une évolution interne d'un groupe à la fois religieux et politique qui a instauré au sein de sa structure une instance destinée au politique tout en gardant l'organisation mère. Ensuite, même si on admet la stratégie de la spécialisation comme étant un indice de distinction entre le politique et le religieux au sein du groupe, ceci ne peut tenir que sur le plan théorique. En fait, le parcours politique du PJD est loin de refléter une baisse d'influence de la religion, ni dans sa rhétorique (documentation, discours de ses théoriciens) ni dans son engagement politique (forte implication dans des contextes à connotation identitaire, voire religieuse). Finalement, la double appartenance des leaders et idéologues de notre groupe d'étude au mouvement religieux et au parti politique complexifient davantage la prise en compte de cette distinction.

Par contre, le registre critique de la théorie de la sécularisation nous fournit une marge importante de choix méthodologiques et théoriques. Ainsi, si le corpus théorique et la rhétorique politique de notre groupe d'étude sont loin d'attester un déclin du religieux, il n'en reste pas moins qu'ils explicitent quelques niveaux et dimensions de la sécularisation

que nous avons présentés dans la première section de ce chapitre en référence à quelques sociologues contemporains des religions comme Willaime, Beckford, Walis, Martin, etc. Dans cette perspective, la stratégie organisationnelle de notre groupe d'étude basée sur la spécialisation pourrait traduire une différenciation fonctionnelle et même une sécularisation organisationnelle animées par un processus évolutif de rationalisation. Mais qu'en est-il de l'hypothèse d'une potentielle similarité entre le parcours et les modes d'organisation de notre groupe d'étude et ceux des partis démocrates-chrétiens en Europe?

Le Parti de la justice et du développement se présente à travers sa documentation comme étant un parti politique de référence islamique. Une mention que l'on peut considérer comme un équivalent de l'idée de l'inspiration chrétienne dans la doctrine des partis démocrates-chrétiens. Cependant, la conjugaison de cette mention (la référence islamique) dans le discours et la documentation du PJD montre qu'il ne s'agit pas d'une simple inspiration générale comme c'est le cas de la démocratie chrétienne, mais bien d'un attachement plus sérieux au corpus sacré de l'Islam et aux enseignements qui en découlent. En fait, le rapport liant les partis démocrates-chrétiens à l'institution religieuse (l'Église) ne dépasse pas le sens de l'inspiration partagée du christianisme. Par contre, la distinction²⁹² dont parlent les idéologues de notre groupe d'étude entre le politique et le religieux se heurte au flou idéologique et organisationnel issu des liens subsistant entre le Mouvement et le parti d'un côté et le discours et le comportement des acteurs de ces deux organisations de l'autre côté.

Bien que les liens organisationnels entre le PJD et le MUR soient, du moins jusqu'à présent, ambigus, la stratégie de spécialisation qui incarne la base déclarée de ces liens fait du parti un cadre de canalisation de la facette politique d'un grand projet religieux et donc un bras très partiellement séculier d'un mouvement religieux. Par contre, les conclusions que nous avons constitué en référence au registre critique de la sociologie des religions concernant le constat d'un niveau avancé de rationalisation et des indices d'une différenciation fonctionnelle et sécularisation organisationnelle de notre groupe d'étude nous permettent d'estimer que les différences entre les deux courants à propos de la problématique de la gestion du politique et du religieux sont des différences de rythme et non du contenu.

²⁹² Nous développons davantage ce concept dans le prochain chapitre.

À ce niveau d'analyse, nous pouvons aborder un autre apport important du registre critique de la sociologie des religions concernant le concept de la sécularisation. Celui démontrant la diversité des expressions de ce concept en fonction de la diversité de ses contextes culturels et religieux. Nous avons ainsi mentionné au début de ce chapitre, en référence à des sociologues contemporains des religions comme Willaime, Martin et Beckford que les contextes nationaux et religieux différenciant clairement le processus de sécularisation « selon les religions dominantes et le type de rapport entre l'État et les religions » (*ibid.*) et que « les notions de religion et de séculier, loin d'être des notions intangibles, sont toujours des constructions sociales qui évoluent constamment » (*ibid.*). Dans cette perspective, nous attribuons à des facteurs comme la différence de la dynamique interne, entre l'Islam et le christianisme d'un côté et les sociétés chrétiennes occidentales et orientales islamiques (principalement le cas du Maroc) de l'autre côté, un rôle déterminant dans la différence du rythme de sécularisation entre les deux courants. En effet, le rythme d'évolution des prises des positions des deux courants à l'endroit d'une question ou d'une autre est conditionné par le rythme général de l'évolution des débats au sein du cadre religieux et sociétal de chacun d'entre eux.

CONCLUSION

Pour conclure, nous avons tenté dans ce chapitre de reconstituer et d'analyser la période d'intégration politique de notre groupe d'étude s'étendant de sa naissance en 1996 à son arrivée au gouvernement en 2011. Nous nous sommes attardés dans un premier temps sur deux concepts que nous considérons comme des concepts clés du cadre idéologique formulé par notre groupe d'étude pour théoriser son passage au politique, à savoir la contribution et la spécialisation. Le premier concept amena le groupe à relativiser son projet politique en le resituant dans le cadre d'un parti politique qui s'active dans un contexte du multipartisme. Le deuxième concept, celui de la spécialisation, entraîna la formulation d'un groupe bicéphale constitué d'un Mouvement religieux pratiquant la *da'wa* (la prédication religieuse) et un parti politique destiné à la représentation du projet politique du mouvement dans une sphère politique multipartiste.

Tenant dans un deuxième temps de lire la nature des liens subsistant entre le mouvement et le parti, nous avons constaté un flou idéologique et organisationnel que ni les documents

des deux organisations ni les écrits de leurs idéologues ne sont en mesure de clarifier. Ce constat nous a amené à considérer que le Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR) incarne un mouvement religieux de projet politique qu'il canalise à travers le PJD et que, par conséquent, l'attachement organisationnel et idéologique de ce parti à son groupe religieux, le MUR, fait de lui un cadre politique visant la réalisation d'un projet religieux structuré dans le cadre de son organisation mère.

Notre reconstitution du parcours politique du PJD (1996-2011) nous a fourni des éléments confirmant notre conclusion à ce sujet. En fait, l'implication du parti dans des causes de type éthique et religieux comme la polémique accompagnant le changement du code de la famille (1999-2000), son changement de camp politique pendant la législature (1997-2002) (de soutien au gouvernement à l'opposition), changement fondé sur des motifs d'ordre religieux et l'aspect éthique et religieux caractérisant ses programmes électoraux, en particulier les deux premiers (1997, 2002), sont, selon notre analyse, des indices probants d'une osmose entre religieux et politique dans les modes de penser et d'agir du parti. Certes, ces indices sont de moins en moins flagrants lors de la deuxième partie de la trajectoire du parti (2003-2011). Cependant, cette tendance de minimisation de la présence du religieux dans le discours et le mode d'action de ce parti ne trouve pas encore de traduction fidèle dans la documentation du parti ni dans ses liens confus avec son mouvement religieux.

Notre groupe d'étude, à travers la documentation de ses deux organisations, se trouve largement conscient de ce flou idéologique et méthodologique concernant la problématique de l'interférence entre le mouvement et le parti et par-delà entre le religieux et le politique. Cette problématique incarne, en effet, un chantier intellectuel, méthodologique et théologique ouvert à la théorisation. Les écrits les plus récents de Saaddine Othmani (notamment son ouvrage intitulé *Islam et politique, distinction et non-séparation* [2009]) constituent les exemples les plus importants de ce qui ressort de ce chantier²⁹³. Pourtant, nous estimons qu'il serait très difficile aux idéologues de ce groupe de résoudre cette problématique, du moins à court terme. D'ailleurs, l'un des obstacles majeurs à ce sujet consisterait, de notre point de vue, en la double appartenance de ces idéologues eux-mêmes,

²⁹³ Nous reviendrons en détail sur les conceptions proposées à ce sujet par Othmani et d'autres idéologues de ce courant dans le chapitre consacré à la problématique de l'islamité de l'État dans le discours de notre groupe d'étude.

à la fois au parti et au mouvement. En revanche, notre référence au registre critique déployé à l'égard du concept de la sécularisation au sein de la sociologie contemporaine des religions nous a amenés à constater un niveau évolutif, mais bien contrôlé, de rationalisation, de différenciation fonctionnelle et même de sécularisation organisationnelle des modes d'organisation et d'action de notre groupe d'étude.

Cette reconstruction théorique et sociohistorique de la trajectoire politique de notre groupe d'étude nous a fourni quelques éléments qui nous ont permis d'effectuer une première partie de la comparaison que nous avons envisagée entre le parcours et les modes d'organisation de notre groupe d'étude et ceux des partis démocrates chrétiens en Europe. Suivant nos conclusions à ce sujet, nous estimons qu'il serait beaucoup trop tôt pour projeter le parcours des partis chrétiens-démocrates sur celui de notre groupe d'étude. L'ambiguïté des manières que celui-ci a de gérer la relation entre le politique et le religieux implique que l'évolution de ce groupe ne pourrait, de notre point de vue, dépasser les limites d'une sécularisation organisationnelle contrôlée, laquelle serait très difficilement identifiée dans la formule très avancée de la sécularisation des partis chrétiens-démocrates.

Ce constat atteste d'une importante divergence de rythme d'évolution entre la démocratie chrétienne et l'islamisme modéré. Une divergence qui relève selon notre analyse d'une divergence plus générale qui concerne la dynamique interne des religions et des sociétés dans lesquelles s'insèrent les deux courants. Dans les deux chapitres qui suivent, nous poursuivons l'analyse des modes d'organisation et d'action de notre groupe d'étude en référence à la problématique de la gestion de la relation entre le politique et le religieux. Nous nous attarderons ainsi à la question de l'islamité de l'État et à celle de la démocratie. Ces analyses nous fourniront d'autres éléments qui permettront d'enrichir notre comparaison entre le parcours de notre groupe d'étude et celui des partis démocrates en Europe.

CHAPITRE II. LES ISLAMISTES DE SA MAJESTÉ

LE PJD/MUR ET L'ISLAMITÉ DE L'ÉTAT

PROPOS LIMINAIRES

Deux facteurs font de la question de l'islamité de l'État une clé importante pour l'examen d'une hypothétique révision des conceptions de notre groupe d'étude vis-à-vis de la problématique de la relation entre le politique et le religieux. Le premier facteur concerne la cristallisation de la première génération des islamistes, censés être dépassés par notre groupe d'étude, autour de l'idée de l'instauration d'un État islamique qui représente une application d'une certaine théorie présumée inscrite dans le corpus sacré de l'Islam. Le deuxième facteur consiste en ce que l'intégration politique de notre groupe d'étude, dans le paysage politique marocain, s'est opérée dans le cadre de la reconnaissance des institutions politiques en place, y compris celle de la monarchie dont les fondements sont religieux.

Nous visons ainsi, à travers ce chapitre, à vérifier à quel point le thème de l'islamité de l'État aurait représenté l'un des champs de révisions intellectuelles réalisées par des idéologues de notre groupe d'étude et analyser la mutation potentielle de la présence de ce thème dans les modes de penser et d'agir de ce groupe. Nous présentons, dans la première section de ce chapitre, un cadre théorique de la reprise contemporaine du concept d'État islamique entre ses tenants (principalement les idéologues islamistes) et ses opposants (les intellectuels modernistes musulmans). Dans la deuxième section, nous tentons de reconstituer et d'analyser les conceptions formulées au sein de notre groupe d'étude au sujet de la question de l'islamité de l'État. Principalement, les ententes théoriques conclues

par les idéologues de ce groupe dans le but d'adapter leur souci de préserver l'identité islamiste/islamique de leur action à leur stratégie de pratiquer la politique dans le cadre des institutions en place.

Pour ce faire, nous prenons appui sur une matière documentaire constituée d'entretiens que nous avons effectués avec les leaders et idéologues de notre groupe d'étude, de leurs écrits et des documents des deux organisations constituant notre groupe d'étude, le PJD et le MUR. Sur le plan théorique, nous nous référons à une littérature traitant de la question de l'État islamique et de la problématique de la gestion de la religion entre le politique et le religieux au sein de l'Islam. Nous citons, entre autres, Ali Abderraziq [1925], Sayyed Qutb [1965], Abou Al-A'la Al-Mawdoudi [1978], Burhan Ghalioun [1997, 2003], Salim Al-Awwa [2003], Abdelmadjid Charfi [2004, 2008], Mohamed Chérif Ferjani [2005].

SECTION I. DE QUEL ÉTAT ISLAMIQUE PARLE-T-ON?

Il faut tout d'abord noter que le concept d'État islamique est loin de faire l'objet d'un consensus chez tous les musulmans. Ce concept fait depuis bien longtemps l'objet d'un débat chez ceux qui s'intéressent à la question politique de l'Islam, qu'ils soient théologiens, politologues, militants engagés pour ou contre la présence de la religion dans la sphère politique, ou simples fidèles. Ce débat qui remonte aux écrits des premiers réformistes contemporains musulmans, en particulier ceux de l'école réformiste salafiste de la fin du IX^e sera, toutefois, remis à l'avant-scène au cours des années 1920 dans le contexte, entre autres, de l'effondrement du califat islamique ottoman de Turquie et de l'apparition de la première génération des mouvements islamistes (en particulier le groupe des Frères musulmans (1928).

Les références de ce débat figurent dans le corpus sacré de l'Islam (le Coran et la sunna) ainsi que dans un passé historique référentiel présenté comme l'âge d'or de cette religion dont la pierre angulaire demeure l'État de Médine, fondé par Mohammad dans la deuxième partie de sa vie et dirigé, après son décès, par *al-khoulafae ar-rachidoun* (les califes bien guidés). Mohammad, né en 571 à La Mecque où il passa la première partie de sa vie, s'exile à Médine (Yathrib à l'époque) en 623. C'est le début de l'ère de l'hégire dans le calendrier

musulman. À la mort du Prophète de l'islam, commence la période du califat bien guidé (*al-khilafa ar-rachida*), qui durera une trentaine d'années et qui verra se succéder les califes Abou Bakr, Omar, Othman et Ali (Al-Yaâkoubi, pp.26-148). Il faut cependant mentionner que la lecture historico-religieuse de cette période diffère entre les trois grands courants de l'islam. Alors que cet âge d'or recouvre pour la majorité sunnite le règne des quatre califes mentionnés, la tendance minoritaire kharidjite s'arrête sur les deux premiers et nie la légitimité d'Othman et d'Ali. Et pour les chiites, l'âge d'or de l'islam ne commence qu'avec le règne du quatrième calife, Ali, et se perpétue dans la descendance de ce dernier, qui est également celle du Prophète, Ali étant à la fois le gendre et le cousin du prophète de l'islam²⁹⁴.

Le débat se poursuit en fait entre les deux courants intellectuels musulmans qui s'opposent totalement à propos de la question de l'islamité de l'État. Le premier courant considère l'islam comme *dine wa dawla* (religion et État) et prône une *dawla islamiyya* (État islamique) censé mettre en application une présumée théorie politique contenue dans les textes islamiques et s'inspirant du modèle de l'État de Médine. Quant au deuxième courant, ses représentants ne reconnaissent aucune théorie ni aucun régime politique propre à l'islam. Le concept d'État islamique ne représente à leurs yeux qu'une formulation historique issue d'une interprétation idéologisée de l'islam.

I. ÉTAT ISLAMIQUE : PERSPECTIVES CONCEPTUELLES ET HISTORIQUES

Le mot *dawla*, que l'on présente comme étant la traduction arabe du mot « État », « recouvre, au sens large, toute domination exercée par une dynastie disposant d'un État organisé selon un régime déterminé » (Sourdel [1996], p. 238). Alors qu'un politologue comme Bernard Lewis soutient que ce concept est d'adoption récente en politologie arabe (Chabel [2003], p. 32), des écrits politiques faisant partie du patrimoine arabo-islamique classique sont susceptibles de contredire ce point de vue. Al-Mâwardi (974-1058), pour ne citer que cet auteur, incarne un exemple représentatif de ces écrits. Son ouvrage *Al-ahkam*

²⁹⁴ Voir : Djaït [1989].

*As-Sultaniyya (Prescriptions gouvernementales)*²⁹⁵ représente une expression explicite de l'importante persistance du concept de *dawla* (État) dans la pensée politique arabo-islamique depuis l'âge classique de l'Islam. Le chef-d'œuvre d'Al-Mâwardi propose en effet une description détaillée et précise des administrations centrales de l'État (Makrerougrass [2003], p. 93).

Pour ce qui est de la qualification islamique de cet État, que résume le concept de *dawla islamiyya* (État islamique), elle recouvre une large signification qui diffère selon les références et les contextes. D'un côté, cette qualification est utilisée pour désigner un régime politique qui prétend mettre en application une théorie politique présumée de l'Islam. D'un autre côté, on peut recourir à ce même concept afin de désigner un État dont la constitution mentionne, d'une manière claire ou vague, le fondement islamique de sa législation²⁹⁶. Dans cette perspective de généralisation, le concept de *dawla islamiyya* peut être confondu avec celui de *balad islami* (pays islamique/musulman) que l'on utilise pour désigner un pays dont la majorité de la population adhère à l'Islam. C'est de cette confusion qu'est issue l'expression « monde islamique/musulman » qui renvoie à l'ensemble des pays majoritairement musulmans, du Maroc à l'Indonésie. On qualifie ainsi une cinquantaine de pays islamiques bien que la majorité d'entre eux soient gouvernés par des régimes plus ou moins séculiers.

Par ailleurs, la cohérence de ce concept d'État islamique se trouve minée par des difficultés majeures. La principale de ces difficultés tient à ce que les applications politiques proposées par les tenants de l'islamité de l'État ne se fondent pas sur des bases théologiques bien solides. Un tel constat conduit les opposants de ce concept à qualifier ces applications d'historiques et non de religieuses. Il en est ainsi de deux de ces applications parmi les plus utilisées : le califat et la Commanderie des croyants.

Prenons la plus célèbre de ces applications, celle du califat (*khilafa*) d'où vient le terme de

²⁹⁵ Cet ouvrage fut traduit et commenté par un nombre considérable d'orientalistes, dont Fagnan [1915], Brockelmann [1916].

²⁹⁶ Faut-il rappeler que les constitutions d'un nombre considérable de pays de ce qu'on appelle « le monde islamique » mentionnent le fondement islamique de l'État ? Cependant, ceci ne signifie en aucune manière une intégration complète des jugements et des châtements cités par les textes sacrés de l'Islam dans les codes et les lois en vigueur au sein de ces pays. Mis à part les codes des statuts personnels gérant les mariages, les divorces et l'héritage qui sont largement inspirés des textes religieux dans la plupart de ces pays, les autres lois et codes reprennent des lois et des codes de pays occidentaux en fonction des rapports historiques. Citons principalement la France pour les pays du Maghreb et l'Angleterre pour quelques pays de l'Orient.

khalifat (calife). Bien que ce terme soit cité dans le Coran : « Puis vint le jour où ton Seigneur dit aux anges : « Je vais installer un *khalifat* sur la Terre »²⁹⁷, sa signification y est dépourvue de toute connotation politique. Pour la plupart des interprètes du Coran, le mot « calife » employé dans ce verset ne renvoie ni au lieutenant de Dieu ni à son vice-régent. Le livre sacré de l’Islam fait de chaque Homme un *khalifatou-Allah*, héritier de Dieu sur la terre (Lamchichi [1998], p.14). Dans son ouvrage *L’Islam entre le message et l’histoire*, Abdelmajid Charfi situe ce concept dans son contexte historique en le remontant à ses premières origines. Il s’attarde ainsi sur le califat d’Abou Bakr et en fait constater deux remarques fondamentales :

La première c’est que les considérations religieuses dans la désignation d’Abou Bakr furent très secondaires. Prétendre qu’il fut préféré parce qu’il avait rallié l’Islam en premier et qu’il avait présidé la prière durant la maladie du Prophète est un propos purement apologique; [...] Choisir une personne destinée à commander la communauté est était une affaire purement séculière. C’était une nécessité vitale requise par la vacance du pouvoir incontesté qu’avait exercé le prophète [...]

La seconde remarque, c’est que la désignation d’Abou Bakr à cette fonction, comme d’ailleurs celle des califes, rois, émirs et sultans après lui, n’intéressait absolument pas l’ensemble des musulmans. Femmes et hommes, riches et pauvres, maîtres et esclaves. Elle concernait seulement leurs dirigeants et ceux qui avaient autorité sur eux, les personnes que la littérature des statuts gouvernementaux appellera « ceux qui ont qualité de lier et de délier », c’est-à-dire ceux dont l’appui, l’agrément et du moins la non-opposition réelle sont indispensables aux gouvernants pour exercer son pouvoir (Charfi [2004], pp. 116-117).

De plus, la désignation d’Abou Bakr en tant que premier calife de l’Islam n’outrepassait pas le sens linguistique et temporel de ce terme, à savoir : celui qui remplace quelqu’un et détient ses pouvoirs à la suite de l’absence provisoire ou définitive du premier. C’est de cette façon que vient l’expression *khalifatou-rassoulilah* (le lieutenant du Prophète) qui se trouve souvent associée au nom d’Abou Bakr, celui qui a succédé au Prophète à la tête de la communauté musulmane de l’époque, à la suite de l’absence (en fait le décès) de ce dernier (Al-Yaâkoubi, p. 83). Quelques dizaines d’années plus tard, et dans des circonstances totalement différentes, les califes omeyyades et abbassides troqueront ce sens primaire du mot calife contre une nouvelle signification : le lieutenant de Dieu (*khalifatou-Allah*)

²⁹⁷ Coran, sourate. 2, verset, 30.

«وَأُذِ قَال رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً سُوْرَةُ الْبَقْرَةِ. آيَةٌ 30.

laquelle renvoie à un régime voisin de celui du droit divin dans l'expérience occidentale.²⁹⁸

Cette variation du sens du terme calife à travers l'histoire de l'Islam attira l'attention de l'une des grandes figures de la pensée politique islamique contemporaine, Ali Abderraziq. Dans un fameux ouvrage, *L'Islam et les fondements de pouvoir* [1925]²⁹⁹, cet uléma et juriste égyptien propose d'effectuer « une clarification totale » (Filali-Ansary [1999], p. 58) de la représentation historique du concept de califat. La clarification effectuée par Ali Abderraziq dévoile deux conceptions contradictoires lorsqu'il s'agit du sens du concept du « califat ». La première conception, soutenue par la théologie officielle qui fut souvent liée aux intérêts des pouvoirs en place, « fait du califat un régime théocratique, où le calife est un représentant de Dieu sur terre, élu par Dieu pour diriger la communauté des musulmans » (p. 59). La deuxième conception renvoie, d'un côté, aux courants rationalistes de l'Islam, précisément aux mutazilites³⁰⁰, et de l'autre côté, au courant révolutionnaire de cette religion, tout particulièrement les kharijites³⁰¹. Elle « repose sur l'idée d'un contrat par lequel un pouvoir nettement délimité est librement délégué par la communauté à une personne de son choix » (*ibid.*). De même que le concept de calife, les autres concepts présentés comme étant des représentations théologiques et temporelles de l'État islamique souffrent de la même insuffisance théologique.

Le concept d'*amir al-mouminin* (commandeur/prince des croyants) est un autre exemple de cette insuffisance. Il ne s'agit pas en fait d'un terme coranique, ni même prophétique. Historiquement, la naissance de ce concept remonte à l'époque du deuxième calife « bien guidé », Omar, qui fut le premier gouverneur musulman à s'approprier ce titre.³⁰² (Al-Yaâkoubi, p. 103). À travers l'histoire de l'Islam, ce titre « confère à celui qui le porte un statut ambigu, relevant du pouvoir spirituel aussi bien que du pouvoir politique, sans que la frontière entre les deux soit bien définie » (Belhaj [2009]). C'est pourquoi la traduction temporelle du titre de Commandeur des croyants reflète des aspects très contradictoires dans l'espace et le temps du monde islamique d'aujourd'hui. D'un côté, il représente le

²⁹⁸ Nous reviendrons sur cette mutation ultérieurement.

²⁹⁹ Nous reviendrons sur l'œuvre d'Abderraziq avec plus de détails.

³⁰⁰ Les mutazilites constituent l'une des écoles les plus célèbres de la théologie islamique (*kalam*) qui s'est développée entre le VIII^e et le XIII^e siècle et a tenté de construire une théologie conciliant foi et raison.

³⁰¹ Les kharijites sont apparus dans le contexte de la grande discorde de l'Islam (*fitna*), époque où des alliés d'Ali l'ont quitté pour former cette troisième orthodoxie de l'Islam.

³⁰² Dans l'Islam chiite, on attribue souvent ce titre à Ali, la source de l'imâmologie qui constitue la doctrine centrale de cet Islam.

statut constitutionnalisé du roi du Maroc et de l'autre côté, ce même titre est revendiqué par le mollah Mohammad Omar, le chef disparu des talibans. Les différences flagrantes entre les deux contextes, les deux régimes et les deux personnes, interrogent fortement l'hypothèse d'une source théologique au profit de d'application et de contextes totalement disparates. Bref, la réception du concept du califat et de ses variantes linguistiques varie en fonction de la référence théologique et intellectuelle ainsi que du contexte historique de réception.

Au niveau historique, le concept de *dawla islamiyya* (État islamique) se trouve justifié et confirmé par au moins deux périodes historiques bien distinctes. La première remonte à l'État de Médine, qui représente aux yeux de la plupart des islamistes, et même d'une bonne partie des musulmans, l'âge d'or de l'Islam. La deuxième renvoie au contexte historique de l'apparition de la première génération des mouvements islamistes qui vont situer le concept de l'État islamique au centre d'un grand projet politico-religieux.

Dans l'optique des tenants de l'État islamique, cet État est loin d'être une utopie, il se serait déjà réalisé à l'époque de l'âge d'or de l'Islam par le biais du modèle de l'État de Médine. En fait, l'État de Médine représentait, par la force et la nature des choses, l'État de l'Islam et l'œuvre de son Prophète. Les califes « bien guidés » qui lui ont succédé à la tête de l'État de Médine, quant à eux, incarnent aux yeux des tenants de l'État islamique, une représentation vivante de l'idéalisme politique de l'Islam, c'est-à-dire le califat selon la voie prophétique. Ainsi, explique Cherif Ferjani dans son ouvrage intitulé *Le politique et le religieux dans le champ islamique* [2005] :

L'image entretenue par les historiens musulmans à propos du califat entre la mort du prophète, en 632/11, et celle de ses cousin et gendre Ali, 661/40, est celle de la cité la plus juste, la plus vertueuse que les musulmans et l'ensemble de l'humanité aient connue; « celle du califat bien guidé » fidèle à la politique menée par le prophète et inspirée par Dieu. Les musulmans ne pourraient retrouver le chemin du salut et des gloires perdues qu'en s'inspirant de ce modèle, qu'aucune autre expérience politique ne saurait égaler (p. 117).

Par ailleurs, la centralité du concept d'État islamique dans le discours de la plupart des islamistes se retrouvera renforcée par un cadre historique bien précis, celui des années 1920 se caractérisant en particulier par l'abolition du régime du califat islamique ottoman en Turquie et l'instauration du groupe des Frères musulmans, matrice de l'islamisme sunnite.

Le lien entre les deux faits est incontestable que ce soit au niveau contextuel, théorique et politique. Ainsi, Abdou Filali-Ansary explique dans son ouvrage *Réformer l'Islam* [2005] que « la dissolution d'une telle institution n'était pas chose aisée du moins pour ceux-ci qui y croient. Aussitôt après, dans plusieurs régions du monde musulman, une série de mouvements se sont donné l'objectif de la restaurer » (p. 99). Le groupe des Frères musulmans fut fondé en 1928, à savoir seulement quatre ans après l'effondrement du régime du califat islamique en Turquie (1924). L'idée de l'État islamique occupe le centre des préoccupations de ce groupe, sa devise culte fut désormais : « *Notre Constitution est le Coran* ». Le fondateur et premier guide suprême des Frères musulmans, Hassan al-Banna, déclara déjà en 1939 :

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 globalement (Al-Banna [1939], cité par Ternisien [2005], p. 37).

Or, si l'idée d'un État islamique représente aux yeux d'une partie des musulmans (en particulier des islamistes) l'apogée de l'idéalisme politique de l'Islam et la mise en application de sa présumée théorie politique, elle n'est pour bon nombre d'intellectuels musulmans que l'expression d'une surinterprétation de cette religion et d'une lecture idéologisée de son corpus sacré. Il convient finalement de mentionner que le courant défendant l'islamité de l'État adopte une posture dominante à travers l'histoire de l'Islam, alors que celui infirmant cette islamité incarne une nouveauté que l'on doit à la théologie politique contemporaine qui remonte au début du XX^e siècle.

II. ÉTAT ISLAMIQUE : PERSPECTIVES THÉOLOGIQUES

Bien que le débat sur la question politique de l'Islam soit assez récent, la fameuse expression *al-Islam dîne wa dawla*, qui signifie que l'Islam est à la fois religion et État, constitue l'une des constantes doctrinales de l'histoire et de la théologie classique de cette

religion. C'est au nom de l'islam et de sa pureté que des États furent fondés et d'autres détruits au sein de l'histoire de cette religion. La plupart des théologiens classiques de l'islam voyaient dans cette religion un régime absolu susceptible de couvrir la vie humaine sous toutes ses facettes, y compris le domaine politique et l'organisation de la cité. Pour ne citer que lui, Ibn Taymiyya, la grande figure de la théologie classique, situe les sources de ce qu'il appelle *as-siyasa ach-Char'iyya* (la politique légitime) dans les textes coraniques (Kaaniche [2003], p.60). Il s'agit, selon le théologien auquel bon nombre des mouvements islamistes contemporains se revendiquent, des versets du Coran.³⁰³ « où l'on demande aux gouvernants [...] 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 justice » (*ibid.*). En contrepartie, la théologie politique contemporaine apporte une contribution originale à ce sujet.

Par rapport à la tendance générale qui a toujours dominé la théologie classique, celle considérant l'islam comme religion et État, et trouvant dans les textes sacrés de cette religion une théorie politique complète ou partielle, la théologie islamique contemporaine voit naître un courant intellectuel mettant en doute le postulat de l'existence d'une théorie politique propre à l'islam. Les racines intellectuelles de ce courant, critiquant la configuration politique absolue de l'islam, remontent aux écrits des réformistes musulmans de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle (Charfi [2008], p. 111). Cependant, ce courant doit son moment d'apogée à l'une des grandes figures de la théologie politique islamique d'une époque plus récente, à savoir Ali Abderraziq (1888-1968).

En 1925, ce jeune uléma de la fameuse université religieuse al-Azhar en Égypte publie son ouvrage *Al-Islam wa-ossoul al-houkm* (L'islam et les fondements du pouvoir). Un ouvrage qui représente un grand tournant dans la pensée politique islamique à tel point qu'un grand

³⁰³ « 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 tout »³⁰³.

Coran, sourate. 4, verset. 58.

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

« 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 interprétation ».

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 59.

nombre d'écrivains arabes l'ont placé en tête des ouvrages les plus influents de notre temps dans une enquête réalisée par un grand journal arabe, *Al-Sharq Al-Awsat* (le Moyen-Orient [1995]). 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 contemporaine :

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 XX^e 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 institution (Filali-Ansary [1994], p. 5).

Le défi relevé par l'ouvrage d'Abderraziq fut de débusquer les fausses représentations historiques du régime du califat qui l'associaient étroitement et de manière permanente à l'Islam. Son originalité, explique Filali-Ansary, « consiste à ignorer purement et simplement le califat (théorique), l'utopie que tous les représentants de l'institution cléricale traditionnelle ont l'habitude de mettre en exergue, pour justifier la religion des pratiques réelles qui se réclament de son nom » (p. 22). La question de départ de l'ouvrage d'Abderraziq est plutôt simple : « Le Prophète était-il un roi? ».

Cette question conduit le jeune ouléma à relire ce que l'on présente comme étant l'âge d'or de l'Islam, mais selon une nouvelle méthode dans laquelle les représentations sacrées, qui ont largement dominé toute évocation de cette période référentielle de l'Islam, cèdent la place à une approche historique critique. Tel que l'explique Filali-Ansary le spécialiste de l'œuvre d'Ali Abderraziq et son traducteur francophone : « Pour la première fois dans les temps modernes, les représentations sacrées sont mises à l'écart pour faire place à une enquête historique, menée suivant les critères scientifiques modernes » (p. 23). Il s'agit en fait d'une initiative intellectuelle où « la présentation proposée entend remplacer les

versions habituellement diffusées par [les docteurs de la loi] par une version neuve » (*ibid.*). L'originalité de cette initiative consiste, comme l'explique Filaly-Ansary, en ce qu'il est « moins attaché 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 passé » (*ibid.*). Bref, Abderraziq soumet la première histoire politique de l'Islam à une critique historique dont la conclusion fut l'absence de toute théorie de pouvoir en Islam.

Cette thèse décisive vis-à-vis de l'une des interrogations les plus complexes de l'histoire de l'Islam n'est pas dépourvue d'arguments selon Abderraziq. Le Coran, explique-t-il, « n'a jamais daigné évoquer le califat ni fournir la moindre allusion à son sujet que la tradition du Prophète (*sunna*) ait ignoré qu'aucun *ijma'* (consensus) ne s'est produit à son propos » (pp. 75-76). Dans cette perspective, ajoute-t-il, « le Prophète est mort sans avoir nommé un successeur ni désigné qui que ce soit pour occuper les fonctions qu'il occupait au sein de la communauté. Plus encore, durant toute sa vie, il n'a jamais fait allusion à quelque chose qu'on pourrait appeler un État islamique ou un État arabe » (pp. 140-141). Ainsi, Abderraziq expose ses conclusions sur un ton qui associe le théologien convaincu à l'historien critique :

Il est certain – Dieu nous préserve de croire le contraire – qu'il n'a quitté cette vie qu'après avoir transmis l'intégralité du message de Dieu et qu'après avoir explicité à la communauté l'intégralité des lois de la nouvelle religion d'une manière qui ne pouvait souffrir ni ambiguïté ni confusion. Comment alors, si la constitution d'un État faisait partie de sa mission, aurait-il pu laisser une telle question dans pareille confusion, au point que les musulmans, se retrouvant dans une totale obscurité, en viennent rapidement à s'entre-tuer? (*ibid.*).

Faisant suite à l'œuvre d'Ali Abderraziq, bon nombre d'écrits tenteront de confirmer l'inexistence d'un régime politique propre à l'Islam et de dépouiller, par conséquent, le concept d'État islamique de toute légitimité religieuse. La thèse centrale de ce courant intellectuel consiste à dire que l'Islam représente une religion du sacré et non du temporel, une religion désignant le cadre spirituel et éthique de la vie humaine, mais laissant à ses fidèles la liberté de gérer les détails organisationnels de leur vie temporelle. Ainsi, explique Ghaleb Bencheikh dans son ouvrage, *La laïcité au regard du Coran* [2005] :

Mohamed n'était pas, et ne voulait pas, être un bâtisseur d'empires, il était infiniment mieux que cela, il fut prophète et messenger de Dieu. Ambassadeurs

auprès des hommes, son ascendant moral sur les êtres reste immense et son enseignement spirituel demeure très intense. Au sens premier du terme, son pouvoir était extraordinaire, dont l'exercice se faisait dans des conditions exceptionnelles (p. 42).

Un certain nombre de ces écrits poussent leurs réflexions jusqu'à nier toute incompatibilité entre l'Islam et la laïcité³⁰⁴, en tant que séparation entre le religieux et le politique. En ce sens, l'introduction faite par Filali-Ansary à sa traduction française du livre d'Abderraziq fut développée dans un ouvrage indépendant au titre très révélateur : *L'Islam est-il hostile à la laïcité?* [1996] où l'auteur remet en question tout obstacle à la conjugaison de l'Islam et de la laïcité. L'ouvrage d'Habib Kaaniche *Pouvoir et religion en Islam* [2003] représente un autre exemple de cette tendance. Pour son auteur, « le terme "laïque" n'est pas hostile à la religion musulmane » (p.77). L'association de l'Islam à la laïcité ne diminue donc pas la valeur de cette religion; bien au contraire, explique Kaaniche, cette association « représente une authenticité musulmane. La séparation de la religion et de l'État ne pourrait pas devenir un mot d'ordre antimusulman pour celui qui comprend l'Islam » (*ibid.*). De telles réflexions résultent d'un débat théologique très fertile entre les tenants de l'État islamique et ses opposants. Pour mieux saisir la conception théologique de chacun des deux courants examinant les rapports entre le politique et le religieux au sein de l'Islam, il faut s'attarder sur le concept clé de *hakimiyya* (souveraineté) de Dieu.

Ce concept qui a ses racines dans la théologie islamique classique fut utilisé par les kharidjites qui réclamaient l'instauration de la souveraineté de Dieu en guise de solution à la *fitna* (la grande discorde de l'Islam, 656 apr. J.-C.)³⁰⁵ (Al-Yaâkoubi, p.132), mais il sera repris et instrumentalisé tout au long de l'histoire politique de l'Islam afin de légitimer le pouvoir absolu des gouverneurs, quelles que soient les dénominations adoptées (califes, émirs, sultans...) (Al-Ashmawy [1989], p. 35). Dans son ouvrage intitulé *l'Islamisme contre l'Islam* [1989], le juriste égyptien Mohamed Saïd Al-Ashmawy explique que les premières instrumentalisation de ce concept remontent aux dynasties initiales qui ont

³⁰⁴ La plupart de ces écrits relève du contexte francophone qui favorise l'utilisation du concept de la laïcité.

³⁰⁵ Al-Fitna est une grande guerre civile survenue après l'assassinat du troisième calife, Othman. Le quatrième calife, Ali, fut rapidement écarté à la suite d'une guerre sanglante menée par Muawiya, le nouveau chef du clan des Omeyyades avant qu'Ali ne soit assassiné dans des conditions complexes. La *fitna* engendra entre autres le grand schisme de l'Islam. Les sunnites incarnèrent dès lors l'Islam majoritaire et officiel, les chiites se regroupèrent autour de la figure mythifiée d'Ali et de ses descendants, tandis que les kharidjites déclarèrent une guerre éternelle contre tout le monde, et se mirent à la recherche d'une souveraineté de Dieu qu'ils jugeaient trahie par les deux autres groupes.

gouverné le monde islamique, en particulier les Omeyyades et les Abbassides.

Muawiya (602-680), fondateur de la dynastie omeyyade, qui apparaît immédiatement après le temps des califes bien guidés, 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 faveur » (*ibid.*). Peu de temps après, dans des circonstances plus ou moins similaires, le calife abbasside al-Mansour (714-754) disait : « Ô 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 » (*ibid.*). Les califes omeyyades et abbassides feront ainsi de leur règne une extension et une traduction de l'idée la souveraineté de Dieu sur terre (*ibid.*). Plus près de nous dans le temps, le concept de la *hakimiyya* sera repris et remobilisé par les pères fondateurs de l'islamisme, particulièrement, Al-Mawdoudi, fondateur en 1941 du Groupe islamique au Pakistan selon la même structure que les Frères musulmans en Égypte³⁰⁶. Dans l'ensemble de ses ouvrages, mais principalement dans *le califat et la Royauté* [1978], Al-Mawdoudi affirme que la souveraineté doit s'exercer au nom de Dieu seul, et ce, en appliquant la charia dans le cadre d'un État islamique³⁰⁷.

Bien qu'étymologiquement la charia veuille dire tout simplement « la voie » ou « la méthode », elle se rapporte aux yeux des tenants de la thèse de l'islamité de l'État aux règles juridiques et législatives révélées dans le Coran (Ghalioun [1997], p. 191)³⁰⁸. Ainsi, ceux-ci soutiennent qu'en plus de tout ce qui est religieux et spirituel, le corpus sacré de l'Islam offre à ses fidèles des références législatives et juridiques susceptibles de répondre à la question politique et aux enjeux de l'organisation de la cité.

De telles conceptions contribuent à la formulation de l'une des thèses capitales des défenseurs de l'État islamique. Le fil conducteur en est l'association du législatif et du juridique au politique en considérant que les règles juridiques citées dans les textes coraniques et la tradition prophétique (mariage, divorce, héritage, châtiments...) permettent la formulation d'une théorie politique propre à l'Islam. L'exercice de cette thèse réside selon ses tenants dans la mise en application de ce côté législatif juridique de l'Islam que l'on institutionnalise sous le nom de la charia. Pour justifier cette théorie, les défenseurs ne

³⁰⁶ Pour plus d'information à ce sujet, voir : Roy [1995].

³⁰⁷ Pour plus d'information à ce sujet, voir : Haj Ahmed [2010].

³⁰⁸ Cette idée qui donne sens à la devise des Frères musulmans : « Notre Constitution est le Coran ».

manquent pas d'indices parmi les textes coraniques : « Ceux qui ne jugent pas d'après ce que Dieu a révélé sont de véritables négateurs »³⁰⁹ ; « Ceux qui ne se conforment pas, dans leur jugement, à ce que Dieu a révélé, ceux-là sont des pervers »³¹⁰.

D'ailleurs, cette thèse se trouve déjà contredite dans le livre d'Ali Abderraziq. L'aspect législatif et juridique du Coran et de la sunna, considéré par la majorité des tenants de l'État islamique comme une réponse religieuse aux problématiques de l'État temporel ne semble pas être en mesure de constituer un cadre théorique pour l'État présumé de l'Islam aux yeux de ce théologien. Ainsi, estime-t-il, « l'ensemble de la législation apportée par l'Islam, que le Prophète a amené les musulmans à observer, ne s'apparente ni de près ni de loin aux dispositions appliquées par les pouvoirs politiques, ni aux systèmes mis en place par les États temporels » (p. 138). En plus, ajoute-t-il, les jugements cités par le Coran et « même ajoutés les uns aux autres ne constituent qu'une partie limitée de l'appareil législatif et réglementaire requis par un État temporel » (*ibid.*).

En somme, cette thèse, qui tente de fonder une théorie politique islamique partiellement basée sur la législation juridique comprise dans les textes sacrés, que l'on résume dans la revendication de l'application de la charia, reflète, aux yeux des détracteurs de l'idée de l'État islamique, une conception très réductrice du concept de l'État, se caractérisant par une inflation de l'aspect juridique par rapport aux autres aspects et institutions de l'État, réduisant ainsi l'islamité de cet État à l'islamité de sa législation juridique (Ghalioun [1997], p. 193). L'un des exemples contemporains de l'application de cette thèse renvoie au régime régnant en Arabie saoudite. Concrètement, il ne s'agit que d'un régime traditionnel et absolu qui s'avère très difficile à légitimer à partir des sources de l'Islam, « celui d'une monarchie, dont le concept est pourtant absent du Coran et de la Sunna ». (Roy [1995], p. 35). Cependant, cette monarchie incarne, aux yeux d'une partie importante des islamistes, et même des musulmans, un régime islamique, pour la simple raison qu'elle adopte et applique avec beaucoup de rigueur les châtiments cités dans le Coran.

Par ailleurs, une deuxième thèse sert d'argument aux défenseurs de la configuration politique de l'Islam. Celle-ci profile l'idée selon laquelle l'Islam propose à ses fidèles, en

³⁰⁹ Coran, sourate. 5, verset, 44.

« و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ». سورة المائدة، آية. 44 .

³¹⁰ Coran, sourate. 5, verset, 47.

« و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ». سورة المائدة، آية. 47.

plus de ses enseignements culturels, des principes généraux d'ordre politique. Les écrits du juriste égyptien Salim al-Awwa constituent un exemple pertinent de cette thèse. En fait, Al-Awwa soutient dans ses écrits, en particulier, *Dans le Régime politique de l'État islamique* [1975] et *Le Régime politique en Islam* [2003], la possibilité de fonder une théorie politique islamique à partir des valeurs politiques citées dans le Coran et la sunna. Des valeurs que le juriste égyptien présente selon cinq grands thèmes à savoir : la recommandation du bien et l'interdiction du mal (*al-amr bi-al-ma'ruf wa an-nahy « an al-mounkar*), la consultation (*ach-choura*), l'équité (*al-'adl*), la liberté de l'opinion politique, l'égalité et la responsabilisation (Al-Awwa [2003], p.120).

En réponse à cette thèse, les détracteurs de la configuration politique de l'Islam considèrent que ce que contiennent les textes sacrés ne dépasse pas « des principes moraux, des orientations éthiques, des normes et des règles générales pour l'organisation de la cité » (Lamchichi [1998], p.26). Ainsi, adopter ces principes comme fondements du présumé État islamique ne mènerait, estime Abdou Filali-Ansary, qu'à une confusion entre ces préceptes eux-mêmes et la manière dont ils sont appliqués (Filali-Ansary 1999], p, 27). Cette confusion conduisit « de nombreux auteurs à croire que l'Islam offre, ou contient à l'état implicite, une véritable [constitution] définissant le mode de fonctionnement de l'État islamique » (*ibid.*), alors qu'en réalité le Coran s'arrête en réalité à l'annonce de ces principes sans toutefois spécifier la manière dont ils doivent être réalisés.

Un exemple pertinent de cette confusion entre les principes cités dans le Coran et la manière dont ceux-ci ont été interprétés tout au long de l'histoire de la théologie islamique classique est illustré selon l'Analyse de Filali-Ansary par les deux principes de la choura (consultation) et de la *tâ'a* (obéissance). Bien que ces deux concepts soient cités dans le Coran, leur interprétation diffère selon les contextes. Ainsi, explique Filali-Ansary, la théologie classique souvent liée aux centres de pouvoir attribue une certaine primauté au principe de l'obéissance sur celui de la consultation. Certains des représentants de cette théologie ont même fait de la règle de l'obéissance le fondement de la présumée théorie du pouvoir de l'Islam (*ibid.*). « On doit obéir même au prince injuste, pourvu qu'il fasse régner l'ordre public, qu'il n'empêche pas les musulmans d'accomplir les rites de base et qu'il ne s'attaque pas ouvertement aux symboles de l'Islam » (*ibid.*).

Quant au principe de la consultation, il a été réduit dans le cadre de cette théologie à « un

complément souhaitable, mais non nécessaire, au détriment de la *tâ'a*. Ils en ont fait un [plus] dont la mise en œuvre est laissée entièrement à la discrétion du prince » (*ibid.*). En revanche, certaines interprétations modernes et quelques interprétations classiques témoignent d'« un renversement de tendance : de nombreuses voix soulignent l'idée que la consultation est primordiale dans la constitution de toute communauté islamique au point que le principe d'obéissance lui devient subordonné » (pp. 27-28). Bref, si les textes sont stables et éternels, l'interprétation de ces textes est mouvante et temporelle ce qui rend difficile de parler d'une théorie structurée du pouvoir dans l'Islam.

Pourtant, l'argumentaire des détracteurs de l'idée de l'État islamique et de sa présumée légitimité religieuse les situe devant une grande question dont la réponse constitue une clé déterminante du dilemme issu de ce débat. En fait, le cadre conceptuel de la théorie politique présumée de l'Islam ne trouve pas de références bien solides dans les textes sacrés. De plus, l'histoire classique de cette religion nous fournit des modèles historiques plutôt que religieux. Enfin, les textes sacrés ne comportent pas tout ce qu'il faut pour formuler une théorie particulière et spécifique du pouvoir propre à l'Islam, alors d'où vient ce grand malentendu impliquant à la fois des musulmans ordinaires, des théologiens, des penseurs islamiques et des mouvements politico-religieux?

Pour Abderraziq et ses disciples, la politisation de l'Islam en référence à une lecture sacralisée de l'âge d'or de cette religion serait le résultat d'une série de confusions d'ordre théorique issues d'une « volonté de réunir dans un même concept un système religieux et des processus historiques » (Filali-Ansary [1998], p.25). Dans son ouvrage intitulé *La pensée islamique, rupture et fidélité*, Abdelmajid Charfi explique que ce que l'on appelle aujourd'hui le régime du califat n'était en réalité que

la simple application d'une loi sociale universelle, à savoir que toute collectivité humaine a besoin de quelqu'un pour la commander et la présenter; sinon, c'est l'anarchie généralisée, et l'ordre indispensable à la survie au sein de cette collectivité se trouve compromis. Or, l'Islam est né dans un milieu d'où l'État était absent, et cette absence fut la cause de la complicité qui s'instaura entre le religieux et le politique à partir de l'époque d'Abou Bakr, au point qu'on en est arrivé à ne pouvoir imaginer la permanence de l'Islam sans l'assistance de l'État. Le prix à payer fut le blocage à la fois de l'histoire et de la vitalité du Message (PP, 116-117).

Ainsi, ce qu'une majorité de musulmans considère comme étant l'Islam, amalgame en

réalité le dogme et l'histoire de cette religion. C'est pourquoi la période déterminée comme étant l'âge d'or de cette histoire cumule dans l'imaginaire de la plupart des musulmans une légitimité équivalente à celle de la religion elle-même. De cette confusion générale, entremêlant le dogme de l'Islam à son histoire, découle une seconde confusion importante. L'histoire de l'Islam n'est certes pas exclusivement politique, elle couvre par ailleurs une longue trajectoire d'interprétations, d'explications, d'analyses de son corpus sacré. Le dogme de cette religion finit par se voir entremêlé à la pensée religieuse produite à partir des textes sacrés, que ce soit dans le cadre de l'interprétation (*tafsir*, *taâwil*), de la théologie (*kalâm*) ou de la jurisprudence (*fiqh*).³¹¹ Par conséquent, des essais de compréhension temporels et historiques définis dans l'espace et le temps acquièrent la même sacralité et jouissent de la même légitimité religieuse que le dogme de l'Islam.

Il nous faut finalement souligner que les deux courants présentés ici sont loin de résumer la totalité des représentations de la question politique de l'Islam dans la pensée politico-religieuse contemporaine. Il existe en effet de nombreuses autres tendances intellectuelles, se situant entre la thèse de l'osmose et celle de la séparation absolue entre le politique et le religieux au sein de l'Islam.³¹² Toutefois, ces deux courants demeurent le cadre constant et les repères fondamentaux de ce débat. De fait, une compréhension adéquate de l'argumentation des représentants de chacun de ces deux courants à l'endroit de la question politique de l'Islam permettra de contextualiser ce débat et de bien situer ses différentes représentations. Dans le cadre de notre recherche, ce débat fait office de cadre général qui nous permettra de situer le positionnement de notre groupe d'étude à ce sujet.

SECTION II. LE PJD/MUR ET L'ISLAMITÉ DE L'ÉTAT

Poursuivons ainsi notre analyse de la documentation du PJD/MUR, mais cette fois-ci en référence à l'idée de l'islamité de l'État, dont découlent deux niveaux de discours. Le premier discours est d'ordre général, mais largement pragmatique. Il considère la reconnaissance du cadre religieux, voire islamique, du régime monarchique marocain et sa

³¹¹ Pour plus de détails à ce sujet, voir : Abouzid [1993].

³¹² Nous reviendrons sur ses modèles à travers l'analyse des écrits de Saaddine Othmani dans la deuxième partie de ce chapitre.

doctrine de la Commanderie des croyants, comme une réponse globale à la problématique de l'État islamique au Maroc. Quant au deuxième discours, il est plus complexe et reflète le flou subsistant au sein des conceptions en jeu. Examinons à présent ces deux discours plus en détail.

I. LA COMMANDERIE DES CROYANTS : UN CHOIX PRAGMATIQUE

Rappelons certains éléments soulevés dans la première partie de cette thèse concernant la tension entre le régime monarchique marocain, qui renferme une dimension religieuse, et le projet des premiers islamistes de ce pays, dès lors ambigu, de vouloir islamiser ce qui se proclame déjà comme islamique. La mission des islamistes marocains s'avère en fait plus complexe, si on la compare à celle de leurs homologues dans d'autres pays où les régimes gouvernants ne s'associent pas au religieux. Ainsi, le choix de notre groupe d'étude de s'intégrer politiquement sous la houlette des institutions du régime en place n'a pu se faire qu'au prix d'une reconnaissance de la légitimité religieuse de ce régime. Sur ce point, les acteurs de ce groupe se démarquent de l'idéologie de leur mouvement d'origine, soit la Chabiba, principalement dans sa phase de dispersion organisationnelle (fin des années soixante-dix).

Interpellons les conclusions de notre chapitre sur la Chabiba (1969-1981), la position de ce groupe vis-à-vis de la configuration religieuse du régime politique au Maroc, étaient largement floue pendant la première moitié de son existence (1969-1975) sous le leadership de son chef Abdelkrim Mouti'. Cependant, la cohabitation pacifique de ce groupe avec le régime et la tolérance que démontrait ce dernier à l'égard des activités de Mouti' et de ses fidèles représentent, de notre point de vue, des indices concluants de ce que la mise en doute de la légitimité religieuse et politique de la monarchie n'était pas à l'ordre du jour de la Chabiba à cette époque. Par contre, la documentation couvrant la période d'exil de la direction de la Chabiba révèle une opposition catégorique à l'endroit du régime monarchique marocain (1975-1981). La littérature parue pendant cette période indique que Mouti' adopta manifestement le mode de ce qu'il va appeler la « révolution islamique au Maroc ». Le contenu de son livre intitulé *La Révolution islamique : Destin du Maroc* [1994], ajouté à celui des numéros du Magazine *al-moujahid* que ses adeptes distribuèrent

clandestinement au Maroc au début des années quatre-vingt, témoigne, selon notre analyse, que l'objectif de ce groupe (ou plutôt de sa direction exilée) était bel et bien devenu, du moins au niveau théorique, l'instauration d'un régime islamique au Maroc. Un tel état de fait implique la non-reconnaissance de la légitimité religieuse à la monarchie marocaine.

D'ailleurs, cette radicalisation de la position politique de la Chabiba vers une confrontation ouverte avec la monarchie constitue l'une des principales raisons de la séparation du groupe de Benkirane de 1981 d'avec la Chabiba et de sa réorganisation dans le cadre d'une nouvelle organisation, la Jama'a. Ainsi, explique Bilal Talidi, dirigeant du journal *At-Tajdid*, porte-parole de notre groupe d'étude :

L'élément déclencheur fut la publication en 1981 du premier numéro de la revue du mouvement intitulée al-Mujâhid (NDT: qualification de la personne engagée dans le jihâd), qui appela ouvertement à une élimination du régime marocain par une insurrection armée [...]. La même direction de l'étranger distribua également plusieurs tracts s'en prenant à la famille royale et appelant sans ambages au renversement du « régime despotique » (al-nidhâm al-taghûfi) (entretien de Talidi avec Patrick Haenni, Religioscope, 15 septembre, 2010).

Néanmoins, à l'exception d'une volonté proclamée de sortir de la clandestinité et de se procurer un statut légal devant la loi marocaine permettant ainsi aux acteurs de ce groupe d'éviter les poursuites judiciaires, le flou idéologique régnait quant à une position précise vis-à-vis de la légitimité religieuse de la monarchie. Il faudra ainsi attendre le début des années quatre-vingt-dix pour que le groupe de la Jama'a normalise ses liens avec le régime marocain en reconnaissant officiellement la légitimité religieuse de la monarchie. C'est bien cela que nous expliqua, Abdellah Baha, ministre actuel d'État dans le gouvernement PJDiste et l'un des artisans de cette période :

Concernant la question de l'islamité de l'État nous l'avons résolue au cours du rassemblement général de la Jama'a en 1991. Jusqu'à cette date, nous considérons le régime marocain comme un régime civique qui n'avait aucun lien avec la religion. Lors de notre congrès de 1991, nous avons discuté cette affaire et nous avons fini par reconnaître le cadre religieux du régime marocain (notre entretien avec Abdellah Baha)³¹³.

³¹³ Notre traduction de l'arabe :

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 مؤتمرها لسنة 1991 م، ناقشنا هذه القضية وانتهينا إلى اعتماد الصفة للنظام السياسي.

Par ailleurs, cette reconnaissance de la légitimité religieuse du régime monarchique de la part de cette nouvelle génération d'islamistes au Maroc sera davantage consolidée par l'entente qui a permis à notre groupe d'étude de pénétrer le champ politique marocain par la porte du parti de Khatib (MCDP) en 1996. Rappelons ce que nous avons expliqué dans le chapitre précédent concernant les détails de cette entente. Trois dimensions ont constitué le fondement sur lequel se sont rencontrés les islamistes du mouvement Al-Islah de l'époque et leur parrain Abdelkrim Khatib sur le chemin du PJD, à savoir : l'Islam (l'école sunnite Malikite), la monarchie (la Commanderie des croyants) et la non-violence.

Sur le plan théologique, ce choix de la reconnaissance de la légitimité religieuse de la monarchie incarne une adoption fidèle des règles de la théorie des intentions de l'Imam Ach-Chatibi dans sa reprise contemporaine par Ahmed Raissouni (1992). Les témoignages des artisans de cette période confirment le rôle déterminant de cette théorie dans les révisions intellectuelles élaborées par les idéologues de ce groupe à ce propos. Attardons-nous sur cette affirmation du chef politique historique de ce groupe et actuel chef du gouvernement au Maroc Abdelilah Benkirane dont l'objectif est de justifier le choix de la reconnaissance de la légitimité religieuse de la monarchie.

La troisième révision concerne l'identité religieuse du régime. Nous refusons cette identité, mais durant cette période [...], nous avons réalisé que les laïcs voulaient bannir, même s'ils ne déclaraient pas cela clairement [...], l'aspect religieux de l'État marocain [...] L'identité religieuse du régime était un acquis qu'Allah avait attribué au mouvement islamique du Maroc (Benkirane [1993], p.58).³¹⁴

Fidèles à leur confrontation culturelle et intellectuelle ouverte aux laïcs³¹⁵, qui a d'ailleurs représenté l'une des raisons de l'émergence de leur groupe d'origine à la fin des années soixante, les islamistes du groupe Al-Islah choisirent en 1991 de se rallier à la monarchie contre toute tentative de laïcisation du pays et du pouvoir même si cette monarchie ne reflétait pas, à leurs yeux, une démonstration parfaite de l'idée de l'État islamique. L'argument de Benkirane fait penser à l'une des principales règles constituant la théorie

³¹⁴ Notre traduction de l'arabe :

المراجعة الثالثة، هي حول الهوية الدينية للنظام، فقد كنا نرفضها، و في تلك المرحلة كنا ندعو للتعامل مع النظام الملكي في إطاره الدستوري و القانوني، لكن تبين لنا أن الجهات العلمانية، و إن كانت لا تستطيع أن تعلن عن نفسها صراحة بسبب أن الدولة إسلامية و الشعب مسلم، تريد إزالة الطابع الديني للدولة المغربية... الهوية الدينية للنظام مكسب قيضه الله للحركة الإسلامية في المغرب.

³¹⁵ Dans les années soixante-dix on parlait des « marxistes » et des « panarabistes », mais depuis les années quatre-vingt-dix, on utilise de plus en plus le terme « laïcs » pour définir tous ceux qui ne prônent pas l'aspect islamique de l'État et de la société (marxistes, libéraux...).

des intentions, à savoir la pondération (*at-tarjih*) entre les intérêts (*masalih*) et les dommages (*mafassid*). En quoi consiste cette règle de la pondération et comment est-elle appliquée par notre groupe d'étude pour légitimer leur ralliement à un régime politique qui, mise à part sa référence religieuse, n'est pas conforme à leur conception de l'État islamique?

Tel qu'expliqué dans la première partie de cette thèse, le credo de la théorie des intentions consiste en la réalisation de l'intérêt général à travers la réalisation des intérêts (*massalih*) et la suppression des dommages (*mafassid*). Pourtant, ce credo demeure difficilement applicable lorsque les frontières entre les intérêts et les dommages sont très fluides à tel point que l'on ne peut les distinguer les uns des autres. Dans ce cas, la règle de la pondération représente un outil méthodologique bien efficace qui permettrait à celui qui fait le choix de pondérer entre le bien et le mal découlant de chaque choix et d'opter par conséquent pour le choix qui lui paraît comporter le maximum de bien et le minimum de mal.

Par ailleurs, la règle de la pondération (*at-tarjih*) est encore efficace lorsqu'on se retrouve dans une situation où l'on est contraint de choisir entre deux intérêts ou bien entre deux dommages. Dans ce cas, les sens absolus de l'intérêt et du dommage s'éclipsent par un sens relatif d'où provient l'importance de la règle de la pondération lorsqu'il s'agit de tester le degré du bien et de mal dans chaque situation. Ainsi, et dans le cas d'un choix opéré entre deux intérêts, la règle de la pondération permet à celui qui en fait le choix d'opter pour l'intérêt qui réalise le maximum de bien possible. À l'inverse, et dans le cas d'un choix entre deux dommages, la règle de la pondération permet à celui qui en fait le choix d'opter pour le dommage qui comporte le minimum possible d'effets négatifs (*akhaf ad-dararayn*). Ce deuxième cas du moindre mal serait à l'origine du choix de notre groupe de reconnaître la légitimité religieuse de la monarchie.

Reprenons la raison citée dans la déclaration précédente de Benkirane, il s'avère que nos islamistes se sont considérés lors de cette période comme étant aux prises avec deux dommages (*mafssadatayn*). Alors que le premier dommage concerne la laïcisation du pouvoir et de la société réclamée par les acteurs des organisations laïques, le deuxième dommage consiste en un ralliement à un régime qui certes s'identifie à l'Islam, mais selon une formule qui ne répond pas parfaitement aux normes d'un État islamique. La règle de la

pondération conduira ainsi ces islamistes à opter pour le deuxième dommage, celui qui contient le minimum possible d'effets négatifs. Pour faire suite à la règle de la pondération, ce choix consiste certes en l'adoption d'un dommage (*mafsada*). Cependant, l'adoption de ce dommage permet d'éviter un dommage plus sérieux (*daf' mafsada achad*³¹⁶).

Dans cette même perspective de l'adoption de la règle de pondération entre les intérêts et les dommages, la reconnaissance de la légitimité religieuse de la monarchie s'avère avoir un coût minime comparé au prix à payer si l'on adopte le choix de confronter un régime si fort et si ancré dans l'imaginaire collectif et historique de ce pays. Dans ce cas, le mal issu de la reconnaissance de la légitimité religieuse de la monarchie n'est pas comparable à celui que pourrait engendrer le choix de confronter ce régime sur l'existence même de ce groupe. Encore une fois, la règle intitulée *akhaf ad-dararayn* (opter pour un choix qui comporte un mal minime pour éviter un autre qui comporte un mal plus sérieux) oriente le choix de nos islamistes à ce sujet (*ibid.*).

Par ailleurs, cette reconnaissance de la légitimité religieuse de la monarchie représente pour les islamistes de notre groupe d'étude une résolution raisonnable de leur crise existentielle découlant du fait de vouloir islamiser ce qui se proclame déjà comme islamique³¹⁷ et une couverture constitutionnelle de leur action au profit de lutte pour renforcer l'identité religieuse de la société et de l'État du Maroc. En effet, le choix de nos islamistes de se rallier à la monarchie leur a permis non seulement d'éviter une confrontation difficile avec un régime jouissant d'une force et d'une légitimité populaire et historique incontournable, mais aussi d'instrumentaliser la légitimité religieuse de la monarchie dans leur confrontation ouverte avec leurs rivaux jurés : les laïcs. Un de nos principaux interviewés, Saaddine Othmani, nous confirma explicitement cette conclusion. « C'est un fait positif pour nous. Si nous voulons défendre une idée dans le cadre de la religion islamique, notre défense trouvera sa crédibilité dans la nature du régime et les fondements de l'État marocain, et dans le statut du roi » (notre entretien avec Saaddine Othmani)³¹⁸.

³¹⁶ دفع مفسدة أشد.

³¹⁷ Nous avons détecté cette conception dans nos entretiens avec quelques leaders de notre groupe d'étude, en particulier, Abdellah Baha, Mustapha Khalfi et Abdelali Hamiddine.

³¹⁸ Notre traduction de l'arabe :

نحن نعتبر هذا أمرا إيجابيا، فإذا أردنا أن ندافع عن فكرة معينة في إطار الدين الإسلامي فإن هذا الأمر سيستمد مصداقيته من طبيعة النظام القائم ومن أسس الدولة المغربية تاريخا ودستورا ومن خلال وضعية الملك.

Une des manifestations notables de l'instrumentalisation du statut religieux de la monarchie serait la stratégie consistant à impliquer le Commandeur des croyants dans les polémiques d'ordre religieux et éthique que ces islamistes mènent continuellement contre leurs adversaires politiques. Un exemple pertinent de cette stratégie se trouve bien illustré dans la polémique autour de la première version du projet de changement de la *moudawwana* (code des statuts personnels 2000-2001). Lors de l'un des moments les plus retentissants de cette polémique, ces islamistes réclamèrent un arbitrage royal, mais tout en insistant sur l'aspect religieux de la monarchie. Cette réclamation signifiait que, le roi, en tant que garant de l'identité religieuse du pays et du régime, se trouve dans l'obligation religieuse et aussi constitutionnelle d'empêcher l'instauration d'une loi qui allait à l'encontre des principes de cette identité. Apparemment, cette stratégie consistant à instrumentaliser le statut religieux constitutionnalisé du roi réussit remarquablement. La loi fut retirée et le roi chargea une nouvelle commission de préparer une version révisée du code de la famille [2003].

Cette révision intellectuelle à l'égard de la légitimité religieuse de la monarchie est présente de façon évidente dans la documentation du PJD/MUR et dans les écrits et déclarations de leurs leaders et idéologues. Citons à titre d'exemple le document de *la vision politique* [1998] du Mouvement de la Réforme et de l'Unité (MUR). Après avoir présenté une analyse de l'histoire politique et religieuse du Maroc depuis l'arrivée de l'Islam, ce document reconnaît la monarchie marocaine dans sa formule actuelle en tant qu'héritière de la tradition de la forte présence de l'Islam au sein de la sphère politique tout au long de cette histoire (MUR [1998], p. 27). Selon ce document, le choix du mouvement (le MUR) d'œuvrer dans la reconnaissance de la légitimité de la monarchie marocaine est cohérent avec la conception de la réforme que le mouvement adopte. On lit ainsi dans ce document, « l'adoption de notre mouvement du choix d'œuvrer dans le cadre de la monarchie constitutionnelle est en harmonie avec notre conception de la réforme » (p.36).³¹⁹.

Suivant cette logique, le Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR) finit par situer son projet dans le même camp que celui de la monarchie lorsqu'il s'agit de la préservation de la religion et de la lutte contre les tentatives de laïcisation du pouvoir et de la société. Ce

³¹⁹ Notre traduction de l'arabe :

إن تبني حركتنا للعمل في إطار الملكية الدستورية ينسجم مع تصورنا للإصلاح.

document politique fondamental de MUR affirme ainsi que le mouvement se reconnaît dans la constitution marocaine parce que celle-ci atteste « l'islamité de l'État, le statut religieux du roi, la préservation de la religion et de ses valeurs, l'empêchement de la dominance laïque soutenue de l'étranger [...], ce qui attribue à l'islamité de l'État un contenu réel » (MUR [1998], p. 27).³²⁰

Les entretiens que nous avons menés avec certains leaders du PJD et du MUR au cours de notre travail de terrain au Maroc nous ont donné l'occasion de vérifier nos conclusions à propos de cette question. La grande partie de nos interviewés nous ont confirmé la validité du cadre de la Commanderie des croyants, dans lequel s'identifie la monarchie marocaine, comme une illustration acceptable de l'idée de l'État islamique.

Ainsi, nous expliqua Saaddine Othmani, « 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 instauré au Maroc [...] » (Notre entretien avec Saaddine Othmani)³²¹. Abdelali Hamiddine, leader et idéologue de la deuxième génération du PJD/MUR, nous confirma également la conformité du régime monarchique marocain avec l'idée d'État islamique, et l'utilité la facette religieuse de ce régime pour les islamistes de notre groupe d'étude dans la mesure où cette facette les libère de la mission d'instaurer un État islamique au Maroc : « Puisque la constitution marocaine affirme l'islamité de l'État, nous ne sommes pas concernés par le fait de l'instaurer » (notre entretien avec Abdelali Hamiddine).³²² Un autre leader PJDiste portant le titre de ministre, Aziz Rabah, soutient cette idée, mais admet qu'elle s'avère imparfaite : « 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 réparations » (notre entretien avec Aziz Rabah).³²³

³²⁰ Notre traduction de l'arabe :

ما يقتضيه إقرار الدستور بإسلامية الدولة و الصفة الدينية للملك من حفظ الدين و قيمه و من حيولة دون سيطرة اللائكية المدعومة من الخارج... بشكل يعطي لإسلامية الدولة مضمونا فعليا

³²¹ Notre traduction de l'arabe :

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...

³²² Notre traduction de l'arabe :

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

³²³ Notre traduction de l'arabe :

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

Quant au ministre de l'État dans le gouvernement PJDiste, Abdellah Baha, il insista 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 ottoman qui régnait en Turquie avant son abolition en 1924, ce qui implique que les islamistes marocains ne peuvent être situés dans le même cadre que celui des islamistes du pays de l'Orient et dont le point de départ de leur plan d'action fut de reconstruire le califat aboli :

Nous ne pouvons pas nier que l'État islamique fut consolidé historiquement au Maroc [...] On a commencé à parler de l'État islamique 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 du mouvement islamique oriental n'était pas posé chez nous. L'État islamique était déjà fondé au Maroc (notre entretien avec Abdellah Baha).³²⁴

Pour conclure, les islamistes de notre groupe d'étude proposent un argument raisonnable afin de surmonter leur crise identitaire et existentielle face à un régime qui occupe avec beaucoup d'efficacité le terrain du domaine religieux. Ainsi, et à l'encontre de leurs homologues qui sont confrontés à des régimes plus ou moins laïques, ceux-ci ne se montrent pas trop concernés par le fait d'instaurer un État islamique dans ce pays. Selon cette logique, l'État islamique est déjà fondé au Maroc. Mises à part quelques critiques, le régime de la Commanderie des croyants représente une traduction acceptable de l'État islamique. Pourquoi donc islamiser ce qui se proclame déjà comme islamique? Pourtant, ce choix comporte plusieurs failles qui ne semblent pas être bien traitées dans la documentation de notre groupe d'étude.

Reprenons ce que nous avons expliqué dans la première section de ce chapitre, à savoir que le concept d'*amir al-mouminine* (Commandeur des croyants) se caractérise par une insuffisance théologique puisqu'il ne représente ni un concept coranique ni même prophétique. Ajoutons à cette insuffisance théologique le caractère monarchique héréditaire du régime marocain. Ce dernier ne correspond d'ailleurs à aucune forme de circulation de pouvoir usitée durant la période où les islamistes et une bonne partie des musulmans

³²⁴ Notre traduction de l'arabe :

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...

considèrent comme l'âge d'or de l'Islam, correspondant à la période du prophète et celle de ses quatre califes bien guidés.³²⁵

Au sujet de cette monarchie héréditaire, il importe de s'attarder sur un événement qui représente un tournant important de l'histoire classique de l'Islam, à savoir la désignation de Muawiya, fondateur de la dynastie omeyyade, qui intervient juste après la période des califes bien guidés, de son fils Yazid comme étant prince héritier, fait qui enracinera pour toujours la monarchie dynastique et héréditaire dans le paysage politique de la terre de l'Islam. Cette désignation représente aux yeux d'une bonne partie des intéressés à la question politique de l'Islam la première véritable déviation inscrite dans le régime politique islamique et le moment exact de la fin de l'âge d'or de cette religion. De surcroît, l'instauration d'une tyrannie oligarchique ne correspond pas à un régime politique islamique, entre autres, pour son aspect monarchique héréditaire (Al-Yaâkoubi, pp.150-186). C'est pourquoi les tenants de cette thèse se centrent uniquement sur la période des quatre califes bien guidés pour déterminer l'âge d'or de l'Islam et font correspondre par conséquent le début de la déviation politico-religieuse au moment de l'instauration de l'État omeyyade avec son aspect dynastique et héréditaire.

Par contre, une autre partie des intéressés par la question politique de l'Islam émet un avis juridique renvoyant à de grands théologiens classiques tels qu'Ibn Taymiyya et Ibn Khaldoun, confirmant la légitimité de l'interdépendance entre le califat et la monarchie (*jawaz chawb al-khilafa bil-moulk*³²⁶). Le résultat de l'adoption de cet avis consiste en l'élargissement de l'âge d'or de l'Islam de façon à ce qu'il englobe la période des deux grandes dynasties qui ont gouverné la terre de l'Islam après la période des califes bien guidés, à savoir les Omeyyades et les Abbassides (Al-Jabri [1991], pp-231-243). Évidemment, cette problématique interpelle fortement les idéologues de notre groupe d'étude.

En fait, si le régime monarchique marocain est loin d'illustrer le califat bien guidé, il est, en dépit des différences historiques, en mesure de refléter de nombreux aspects de la période des Omeyyades et des Abbassides (par exemple l'aspect dynastique héréditaire, la proclamation d'une légitimité religieuse). La date adoptée par nos islamistes comme moment de déviation au sein de l'histoire classique de l'Islam tient compte de ces

³²⁵ La manière de choisir le prochain calife changeait selon les cas.

³²⁶ جواز شوب الخلافة بالملك.

considérations. Ainsi, une reconnaissance de la période monarchique omeyyade et abbasside comme étant une continuité du califat bien guidé de Médine implique une reconnaissance implicite de la légitimité religieuse de la monarchie marocaine. Par contre, un recentrage sur la période du califat bien guidé en tant que représentant exclusif l'âge d'or de l'Islam dépouillera implicitement la monarchie marocaine de toute légitimité religieuse, ce qui va à l'encontre de la reconnaissance de cette légitimité religieuse de la monarchie marocaine que l'on trouve inscrite dans les documents de notre groupe d'étude.

Un retour sur ce que propose la documentation idéologique de ce groupe à ce sujet nous place encore une fois devant une contradiction doctrinale. Théoriquement, la construction logique des faits concernant la problématique de la détermination d'une date précise de déviation politico-religieuse au sein de l'histoire classique de l'Islam implique que les islamistes du PJD/MUR adoptent la version élargie de l'âge d'or de l'Islam englobant en plus l'ère des quatre premiers califes (bien guidés), celle des Omeyyades et des Abbassides. Un tel choix fournirait à ce groupe un cadre théorique pertinent pour justifier sa reconnaissance de la légitimité religieuse de la monarchie marocaine. Cependant, la documentation idéologique de ce groupe est loin de faire consensus à ce sujet.

À titre d'exemple, Abouzid Idrissi, l'un des leaders et idéologues du PJD/MUR confirme dans son ouvrage *Le Mouvement islamique entre la pensée et la réalité* (1998) que « la déviation a commencé depuis cinq siècles, quatre siècles de décadence et un siècle de colonisation et de dépendance » (p. 58).³²⁷, ce qui signifie une intégration de la période des dynasties omeyyade et abbasside (environ deux siècles) dans l'âge islamique antérieur à la déviation et souligne donc la légitimité religieuse de ces régimes ce qui implique une reconnaissance de la légitimité religieuse de la monarchie marocaine.

Par contre, d'autres idéologues de ce groupe ne se montrent pas en faveur d'un tel élargissement du cadre de la légitimité politico-religieuse au sein de l'histoire de l'Islam. Ahmed Ammari, pour ne citer que lui, confirme dans un livre important au sein de la littérature de notre groupe d'étude, *Repères dans la méthode du changement : une vision islamique* [1993], que « la base politique du régime du pouvoir islamique a dévié depuis l'année 40 de l'hégire (663 A.J.C) lorsque le modèle mentionné du califat s'est transformé

³²⁷ Notre traduction de l'arabe :

الانحراف بدأ منذ خمسة قرون، أربعة قرون من الانحطاط، و قرن من الاستعمار و التبعية.

en un régime monarchique tyrannique »³²⁸, confirmation qui dépouille les premiers régimes monarchiques de l'histoire de l'Islam (Omeyyades et des Abbassides) de toute légitimité religieuse, impliquant une condamnation implicite de la légitimité religieuse de la monarchie marocaine. La divergence sur ce point représente de notre point de vue une contradiction flagrante dans la construction théorique du choix de notre groupe d'étude de se rallier à la monarchie et de reconnaître sa légitimité religieuse.

À ces contradictions caractérisant la décision de notre groupe d'étude de reconnaître la légitimité religieuse de la monarchie s'ajoute une autre contradiction. Celle-ci renvoie à ce que l'on appelle la « problématique constitutionnelle au Maroc ». Problématique qui découle d'un débat autour des pouvoirs attribués à la monarchie entre l'exécutif et le formel. En fait, le centre de pouvoir au Maroc soutenu par un camp intellectuel et théologique (les oulémas officiels) défend la configuration actuelle de la monarchie qui attribue au roi, en plus de son statut religieux sacralisé, un statut exécutif qui fait en sorte que ce roi règne et gouverne. D'un autre côté, un autre camp élitiste (intellectuels et militants de la société civile) réclame une monarchie parlementaire selon les modèles européens (notamment espagnol) dont la formule serait celle d'un roi régnant mais ne gouvernant pas (Hamiddine [2005], pp. 8-9). Encore une fois, la littérature de notre groupe d'étude montre une divergence de points de vue à l'endroit de cette problématique et donc une nouvelle contradiction théorique. En effet, deux thèses s'affrontent.

La première thèse est défendue par le courant théologique au sein du Mouvement de l'unicité et de la réforme, principalement Ahmed Raissouni. Celui-ci confirme d'ailleurs à cet égard ce qui suit : « le chef d'État (le roi dans le cas du Maroc) selon la vision islamique doit être un chef réel qui a la plus grande partie des prérogatives et des responsabilités » (Raissouni, in Hamiddine [2005], p. 188).³²⁹ La deuxième thèse, quant à elle, est défendue par des personnalités incarnant un courant intellectuel et juridique au sein du PJD. Le représentant le plus éminent de ce courant est Mustapha Ramid, avocat et ministre de la Justice du gouvernement PJDiste, qui se déclare en faveur d'une monarchie parlementaire qui règne, mais qui ne gouverne pas. Ainsi, explique Ramid à ce sujet :

³²⁸ Notre traduction de l'arabe :

تعرضت القاعدة السياسية لنظام الحكم الإسلامي للانحراف منذ سنة 40 هـ عندما تحول نظام الخلافة المذكور إلى نظام الملك العضوض.

³²⁹ Notre traduction de l'arabe :

رئيس الدولة أو الملك في الحالة المغربية في النظرة الإسلامية لا بد أن يكون رئيسا فعليا له القدر الأكبر و الأعلى من الصلاحيات و المسؤوليات

L'importance de la monarchie dérive de ce que celui qui se trouve à sa tête incarne le représentant suprême de la communauté, le symbole de son unité, le garant de la continuité de l'État, le veilleur du respect de la constitution. La mission de la monarchie et ses pouvoirs doivent se rapporter à ces sens glorieux, c'est pour cela qu'il faut que cette monarchie s'écarte de tout ce qui touche la vie quotidienne de l'Homme marocain (Ramid, in Hamiddine [2005], 190)³³⁰.

Cette divergence théorique parvient à son apogée lors des premiers mois de l'année 2011 qui correspond à la période la plus forte du Mouvement du 20 février (2011) (la version marocaine du printemps arabe). Alors que ses homologues dans les autres pays arabes réclamaient le départ définitif des régimes, le mouvement marocain se concentre sur l'instauration d'une monarchie parlementaire où le roi règne, mais ne gouverne pas. Bien que le PJD et de son groupe religieux le MUR ait fait des communiqués déclarant que le parti et le mouvement n'étaient pas concernés par les manifestations du Mouvement du 20 février (2011) (Talidi [2012], pp.76-77), une bonne partie de leurs jeunes et même quelques-uns de leurs leaders (en particulier Abdelali Hamiddine) ont soutenu le mouvement. De telles contradictions comprises dans la littérature de notre groupe d'étude seraient, de notre point de vue, susceptible d'interroger fortement la cohérence théologique, politique et historique de son choix de la reconnaissance de l'assise religieuse de la monarchie marocaine comme une réponse concluante à la question de l'islamité de l'État au Maroc.

II. AU-DELÀ DE LA COMMANDERIE DES CROYANTS

La reconnaissance de la légitimité religio-politique de la monarchie ne représente, comme déjà souligné, que l'une des faces de la médaille. La seconde face apparaît plus complexe si on la compare à la première. Selon notre analyse, il s'en dégage trois conceptions distinctes :

³³⁰ Notre traduction de l'arabe :

إن أهمية الملكية تنبع من كون القائم على رأسها هو الممثل الأسمى للأمة، و رمز وحدتها و ضامن دوام الدولة و استمرارها و الساهر على احترام الدستور، ذلك أن مهمتها و سلطاتها ينبغي أن ترتبط بهذه المعاني العظيمة، و لذلك ينبغي أن تأني بنفسها عما يمس الحياة اليومية للإنسان المغربي

- Premièrement, une conception théologique qui consiste en l'adoption de l'idée de l'État islamique dans sa version générale du califat bien guidé (*al-khilafa ar-rachida*). Cette conception est développée principalement dans la documentation du Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR).
- Deuxièmement, une conception historico-critique consistant en une critique, voire un rejet de l'idée de l'islamité de l'État. Cette conception ressort principalement des écrits de Mohamed Yatim [1998], mais s'avère très difficile à déceler dans les documents des deux organisations constituant notre groupe d'étude.
- Troisièmement, une conception fonctionnelle davantage réconciliatrice des autres conceptions. Elle est présente plus particulièrement dans les écrits les plus récents de Saaddine Othmani [1996, 2009, 2011], et la documentation du PJD (en particulier depuis son congrès de 2008).

II.1. Le MUR : Le califat selon la voix prophétique

Rappelons que nous avons conclu, lors de notre analyse de l'osmose entre le religieux et le politique au sein de notre groupe d'étude, que le Mouvement de la Réforme et de l'Unicité représente un mouvement religieux de projet politique. Effectivement, on trouve une conception structurée de la question politique dans les documents de ce mouvement. Après avoir analysé le document le plus explicite de l'aspect politique de ce Mouvement (*La Vision politique*), nous estimons que la conception du MUR à ce sujet, n'apporte rien d'original, du moins au niveau de la finalité, par rapport à la littérature de ce que l'on considère comme étant la première génération de l'islamisme. La conception qu'on y trouve renvoie en effet à l'adoption de l'idée de l'islamité de l'État dans sa version première, celle du califat islamique selon la voie prophétique. Le document de *La Vision politique* du MUR insiste clairement sur le régime du califat *ar-rachida* (bien guidé) en tant que base de la conception de ce mouvement de la question de l'État islamique au Maroc. On lit ainsi dans ce document :

Notre vision politique doit intégrer les caractéristiques globales de l'État islamique dans sa version idéale et son modèle politique suprême que nous devons nous efforcer continuellement pour de réaliser [...]. En tenant compte des transformations sociales et historiques qui ont entraîné le transfert de la version idéale de l'État islamique à d'autres modèles historiques et relatifs,

notre action politique doit viser à développer la performance du régime politique afin de réaliser les contenus du système de gouvernement bien guidé (*ibid.*)³³¹.

Ces conceptions représentent la conclusion logique d'une longue introduction dans laquelle le document de la vision politique de ce mouvement expose et explique en détail ce qu'il appelle les fondements du régime politique islamique. Le cadre général de ces fondements, tel qu'ils sont développés dans l'introduction de ce document, s'appuie sur le thème du califat selon la voie prophétique. Ainsi, le document de la vision politique de MUR déclare que :

Le prophète fut le fondateur du premier État de l'Islam qu'il a dirigé lui-même. Il était un modèle en termes de gouvernement et il a élaboré, pour les musulmans, une méthode en politique, soit la méthode prophétique. Les premiers sahaba (les compagnons du prophète) ont adopté sa méthode de gouverner, ce qui a fait d'eux des califes bien guidés. Leur gouvernement représentait un califat selon la voix prophétique [...] c'est pour cela que les musulmans doivent les imiter (les califes bien guidés) et s'efforcer de fonder ce modèle suprême (*ibid.*)³³².

Pour faire suite à cette vision, le document en question propose une description détaillée du régime du califat bien guidé :

- C'est un régime où « le Coran et la sunna incarnent la constitution et la référence suprême » (p.10)³³³.
- C'est un régime qui a « hérité de la prophétie la mission d'instaurer la religion et de préserver ses châtiments » (p.11)³³⁴.

³³¹ Notre traduction de l'arabe :

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.

³³² Notre traduction de l'arabe :

تولى قيادتها بنفسه، فكان قدوة في الحكم و سن للمسلمين منهاجاً في السياسة هو منهاج النبوة، و جاء الصحابة الأوائل فأخذوا منهاجهم في الحكم فكانوا خلفاء راشدين مهديين فكان حكمهم خلافة على منهاج النبوة...و لذلك وجب على المسلمين الاقتداء بهم و السعي إلى إقامة ذلك النموذج الأسمى

³³³ Notre traduction de l'arabe :

فالقرآن والسنة دستورهما ومرجعيتها التشريعية العليا.

³³⁴ Notre traduction de l'arabe :

ورثت الخلافة عن النبوة إقامة الدين وحفظ حدوده.

- C’est un régime où « la prise de décisions dépendait de l’approbation et la consultation des musulmans » (p.12).³³⁵
- C’est un régime où « les califes bien guidés ne prenaient aucune décision sans consulter les musulmans » (p. 13).³³⁶
- C’est un régime où « les califes bien guidés ont suivi la voie prophétique en matière d’instauration de la justice et de la garantie des droits » (*ibid.*).³³⁷
- C’est un régime où « la liberté de critique et d’expression d’opinion était garantie dans le cadre du califat bien guidé » (p.14).³³⁸

Dans cette même perspective, Mohamed Hamdaoui, président du Mouvement de l’unicité et de la réforme, nous confirma en entretien que la conception politique de son mouvement se fonde en effet sur le régime du califat : « Dans notre conception politique, nous croyons à l’État islamique selon la voie du califat » (notre entretien avec Mohamed Hamdaoui).³³⁹ Cette prise de position adoptant la conception de base de l’islamisme de la première génération à propos de l’islamité de l’État, tel qu’elle est inscrite dans la documentation du Mouvement de l’unicité et de la réforme, interroge sérieusement le parcours de révisions intellectuelles censé avoir été effectué par ce groupe à ce sujet.

Par contre, cette conception théologique, s’il demeure dominant dans la documentation du Mouvement de l’unicité et de la réforme (MUR), elle ne se trouve pas, selon notre analyse, en mesure de résumer les conceptions que nourrit notre groupe d’étude quant à la question de l’islamité de l’État. En fait, le document (*La Vision politique*), en plus d’insister sur le modèle du califat bien guidé en tant que finalité de la conception de l’islamité de l’État dans ce pays, renferme également une reconnaissance très explicite de la théorie de la Commanderie des croyants. Cette théorie incarne l’assise de la légitimité religieuse de la monarchie marocaine. Par ailleurs, d’autres facettes de la littérature de notre groupe d’étude révèlent d’autres conceptions qui s’avèrent plus originales par rapport à celle apparaissant

³³⁵ Notre traduction de l’arabe :

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

³³⁶ Notre traduction de l’arabe :

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

³³⁷ Notre traduction de l’arabe :

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

³³⁸ Notre traduction de l’arabe :

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

³³⁹ Notre traduction de l’arabe :

إننا في تصورنا السياسي نؤمن بالدولة الإسلامية على منهاج الخلافة أي العدل والصلاح وكرامة الإنسان...

dans le document faisant état de *La Vision politique* du MUR. L'une de ces conceptions les plus originales se dégage des écrits de Mohamed Yatim.

II.2. Mohamed Yatim : Le califat à l'épreuve de l'histoire

Rappelons ce que nous avons expliqué dans la première section de ce chapitre, à savoir que la thèse de l'islamité de l'État ne fait pas l'objet d'un consensus chez les intellectuels islamiques ni chez les théologiens. En fait, bon nombre d'entre eux se montrent convaincus de la persistance d'une théorie politique propre à l'Islam qui trouve ses origines théologiques dans le corpus sacré de cette religion et son application dans le modèle de l'État de Médine fondé et dirigé par le prophète de l'Islam, et ses califes bien guidés par la suite. En contrepartie, des intellectuels musulmans ne relèvent, dans le corpus sacré de l'Islam aucune théorie politique, et ne voient dans l'État de Médine qu'un modèle historique qui ne répond qu'aux enjeux de la communauté musulmane de l'époque et qui serait, par conséquent, très difficile à projeter dans la réalité musulmane contemporaine. Sur le plan méthodologique, la méthode historico-critique constitue un outil privilégié dans la formulation de l'argumentation de ce deuxième camp. L'œuvre d'Ali Abderraziq apparaissant dans son livre *L'Islam et les fondements de pouvoir* [1925] en incarne un exemple saisissant.

Pour revenir à la littérature de notre groupe d'étude, il s'en dégage une conception minoritaire, mais qui se situe parfaitement dans la logique de ce deuxième camp. Cette conception minoritaire au sein de la littérature de notre groupe d'étude est d'ordre plutôt intellectuel qu'institutionnel. Alors qu'elle ressort clairement de la pensée de l'une des grandes figures idéologiques de ce groupe, à savoir Mohamed Yatim, elle ne trouve aucune illustration institutionnelle dans la documentation des deux organisations formulant ce courant (le PJD et le MUR).

Sur le plan théorique, les prémisses de cette position remontent au premier ouvrage de Yatim, *L'action islamique et le choix civilisationnel*. Cet ouvrage déjà identifié comme une des bases de l'évolution idéologique de ce groupe d'étude vers sa formule d'aujourd'hui est caractérisée entre autres par l'adoption du mode de la participation politique sous le plafond des institutions en place et au moyen d'un parti politique (le PJD). La pierre angulaire du cadre intellectuel proposé par Yatim consiste en une analyse historico-critique des

trajectoires de la première génération des islamistes et de mises en rapport de ces trajectoires avec l'histoire de l'Islam. La principale critique émanant de l'analyse présentée par Yatim à ce sujet cible l'inflation du souci politique chez les acteurs et les idéologues de la première génération des islamistes. De plus, nous devons souligner également la cristallisation de leurs modes de penser et d'agir autour de l'objectif de l'instauration d'un État islamique visant à reproduire le modèle du califat bien guidé de l'État de Médine.

Certes, Mohamed Yatim finit par devenir le théoricien par excellence du choix de l'intégration politique de son groupe. Cependant, ce choix fut conditionné par la reconnaissance des institutions en place (relativement modernes), ce qui dépasse de loin la stratégie de faire table rase pour fonder un État islamique. Par ailleurs, les écrits les plus récents de Mohamed Yatim [1998] reflètent un rejet encore plus catégorique de la validité du modèle du califat bien guidé en guise d'illustration de la théorie politique de l'islam. Ce rejet est bâti, théoriquement, selon une méthode qui rejoint celle des opposants à l'idée de l'islamité de l'État, et que nous avons présentée dans la première section de ce chapitre.

Dans son livre intitulé *Le mouvement islamique, entre le culturel et le politique* [1998], Mohamed Yatim critique de façon virulente la sacralisation de la présence du régime du califat bien guidé dans la doctrine des mouvements islamistes partout dans le monde musulman. Il estime ainsi que la tendance de l'adoption du califat bien guidé en guise de modèle idéal de l'organisation politique de l'État néglige l'historicité de ce régime (p. 38). D'ailleurs, la référence à ce régime du califat s'est caractérisée, toujours selon Yatim, par sa vacuité (*ibid.*). Ainsi, explique l'idéologue PJDiste :

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 le caractère 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 ni de la façon dont ils vont être choisis (pp. 42-43).³⁴⁰

³⁴⁰ Notre traduction de l'arabe :

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 والآليات الدستورية التي تمكن من تنصيبهم أو عزلهم، وعن النظام السياسي للدولة الإسلامية، هل سيكون شبيهاً بالنظام الرئاسي أو بالنظام النيابي.

Les conceptions de Mohamed Yatim au sujet de la question de l'islamité de l'État ne sont en soi pas originales si on les compare à l'œuvre d'Ali Abderraziq et de ses disciples au sein de la sphère intellectuelle contemporaine du monde islamique. En revanche, ces mêmes conceptions s'avèrent très audacieuses si nous considérons Yatim comme étant l'un des idéologues et leaders historiques d'un groupe islamiste. C'est dans cette perspective que nous avons tenté d'approfondir notre compréhension et notre analyse de ces conceptions avec Monsieur Yatim à l'occasion de deux longs entretiens (septembre 2008 et mars 2012). Ce qui ressort de ces entretiens nous permet de conclure que l'idéologue et leader PJDiste soumet le concept d'État islamique à une critique à la fois théologique et historique.

Pour ce qui est de la critique théologique, elle se concentre sur la présence ou non d'une théorie politique propre à l'Islam censé être compris dans le corpus sacré de cette religion. À cet égard, nous avons choisi d'être extrêmement directs avec notre interviewé, et ce, en lui posant une question toute simple, à savoir : l'Islam renferme-t-il une théorie politique? La réponse était si claire qu'elle ne nécessite même pas d'analyse de notre part.

L'Islam en soi ne comporte aucune théorie, ni politique, ni économique, ni sociale. L'Islam est une religion. L'Islam est un guide. L'Islam est trop grand pour qu'il soit une théorie. Si nous disons que l'Islam contient une théorie politique, nous réduisons l'Islam. En effet, l'Islam est orienté vers l'Homme pour le guider et pour lui fournir les lumières de la connaissance avec lesquelles il peut construire toute chose. Quand je dis que l'Islam contient une théorie politique, je ne rajouterai rien à l'Islam. Au contraire, je l'aurai réduit, je l'aurai comparé aux théories politiques produites par les Hommes. L'Islam construit l'Homme et lui fournit les outils de la compréhension, de la connaissance, de l'analyse, de l'équilibre entre ce qui est rationnel et irrationnel, entre le matériel et le spirituel [...] les théories politiques, la notion de l'État islamique, les théories de l'économie et du social, tout cela représente une production humaine historique. Le concept d'État islamique est une production historique. La jurisprudence islamique dans sa globalité est une production humaine. C'est une lecture du corpus et du texte religieux [...] sur la base de la jurisprudence islamique produite par les musulmans au niveau politique, il aurait été possible de produire plusieurs types de théories. Il y aura ceux qui choisiront un modèle de l'État central, un régime présidentiel ou un régime monarchique. [...] De la même manière que la jurisprudence islamique a produit des écoles et des courants multiples dans les pratiques rituelles et les transactions, la jurisprudence islamique contemporaine pourrait également produire des

modèles et des conceptions diverses de l'État islamique (notre entretien avec Mohamed Yatim).³⁴¹

Les propos recueillis laissent également planer une ambiguïté entre les notions de modèles, de formes d'État ou encore de régimes politiques. Mohamed Yatim semble galvauder ces concepts sans trop en définir les pourtours. En effet, l'État peut prendre différentes formes (État confédéral, État fédéral, État unitaire). Les modèles ou la nature de ces formes d'État peuvent aussi varier sur un *continuum* allant de la décentralisation politique à la centralisation politique en passant par des formes plus ou moins accentuées de décentralisation administrative ou de centralisation administrative ou encore par des formes de déconcentration (technique/ fonctionnelle ou géographique/territoriale). Lorsque nous parlons de régimes politiques, nous ne faisons pas référence aux modèles de l'État, mais bien à l'organisation et à l'exercice du pouvoir au sein de l'État (régime parlementaire, régime présidentiel, régime mixte, notamment). Ces précisions viennent jeter un éclairage additionnel sur l'apprentissage du politique par les élites au pouvoir.

En ce qui concerne la critique historique, elle se concentre sur le régime du califat bien guidé dans l'expérience de l'État de Médine. Selon l'analyse de Yatim, l'aspect temporel et historique de cette expérience fait en sorte que celle-ci ne devrait représenter pour les musulmans qu'une valeur éthique et spirituelle dérivant du statut privilégié de ses artisans (le prophète et ses califes/*sahabas*). Lisons cette autre réponse sans ambiguïté de Mohamed Yatim :

Le califat est une valeur spirituelle plutôt qu'un régime constitutionnel. La problématique est claire, nul ne peut confirmer qu'il y avait une pensée constitutionnelle qui concernait la mutation du pouvoir. Les islamiques ont confondu la valeur spirituelle et politique de ce modèle. Les discours produits par les mouvements islamiques dans une période définie donnaient l'impression qu'il s'agissait d'un État religieux. Il n'y a aucune audace intellectuelle et

³⁴¹ Notre traduction de l'arabe :

الإسلام بحد ذاته لا يتضمن أي نظرية لا سياسية ولا اقتصادية ولا اجتماعية. الإسلام ديانة. الإسلام هدى. الإسلام أكبر من أن يكون نظرية، إذا قلنا أن الإسلام يتضمن نظرية سياسية علمية نكون قد قرمنا الإسلام لأن الإسلام موجه للإنسان لهديته وإعطائه أنوار المعرفة التي يستطيع بها أن يبني كل شيء. إذا قلت أن الإسلام يتضمن نظرية سياسية لم أزد للإسلام شيئاً. بالعكس فإنني قرمته قارئته بكل نظريات سياسية التي أنتجها البشر. الإسلام يبني الإنسان ويعطيه أدوات للفهم والمعرفة والتحليل والتوازن بين العقلي وغير العقلي، بين المادي والروحي... النظريات السياسية ومفهوم الدولة الإسلامية ونظريات الاقتصاد الاجتماع، هذا كله إنتاج بشري تاريخي... مفهوم الدولة الإسلامية كان إنتاجاً تاريخياً. الفقه الإسلامي كاملاً هو إنتاج بشري. هي قراءة للمتن والنص الديني... بناء على الفقه الإسلامي الذي أنتجه المسلمون على المستوى السياسي كان من الممكن إنتاج نظريات أخرى. كان هنالك من سيختار نموذج الدولة المركزي، نظاماً رئاسياً أو نظام ملكياً... كما أنتج الفقه الإسلامي الفقه الديني مذاهب متعددة في العبادات والمعاملات يمكن أن ينتج الفقه الإسلامي المعاصر نماذج وتصورات مختلفة لمفهوم الدولة الإسلامية.

politique à déclarer l'inexistence de quelque chose qui s'appelle l'État islamique (notre entretien avec Mohamed Yatim)³⁴².

Intégrant les deux niveaux de critique (théologique et historique), à savoir le rejet de la thèse d'une théorie politique intégrée dans le corpus de l'islam et l'attribution d'un aspect purement temporel et historique à l'expérience de l'État de Médine et donc au modèle du califat bien guidé, Yatim considère que le champ de la pratique politique demeure humain et temporel. Fidèle au cadre méthodologique découlant de la théorie des intentions dont le credo est : « tout ce qui ramène à un bien est bien et tout ce qui ramène à un mal est mal », le théologien PJDiste finit par nous confirmer que tout régime politique qui réalise la justice est compatible avec l'islam.

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 de régime constitutionnel qui s'appelle le califat. Même les façons de choisir les califes qui sont venus après le prophète différaient les uns des autres, et leur manière de gérer était différente [...] 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 (notre entretien avec Mohamed Yatim)³⁴³.

Finalement, rappelons à nouveau que cette conception, extrêmement audacieuse lorsqu'elle émane d'un camp islamiste, ne trouve pas de traduction institutionnelle de grande ampleur dans les documents des deux organisations de notre groupe d'étude (le PJD et le MUR). Ce constat s'avère paradoxal si nous tenons compte du fait que Mohamed Yatim, en plus d'être un des idéologues de ce groupe, en est l'un des leaders politiques et organisationnels historiques depuis la séparation de son premier noyau de la Chabiba en 1981 jusqu'à nos jours (président non déclaré du groupe de la Jama'a dans sa phase clandestine [1981-1985],

³⁴² Notre traduction de l'arabe :

الخلافة قيمة روحية وأخلاقية أكثر منه نظام دستوري. المسألة واضحة، لا أحد يستطيع أن يؤكد أنه كان هناك فكر دستوري يتعلق بقضية انتقال السلطة. الإسلاميون خلطوا بين القيمة الروحية و السياسية لهذا النموذج. الخطابات التي أنتجتها الحركات الإسلامية في مرحلة معينة كانت لم تكن هناك جرأة فكرية وسياسية للإشارة على أنه لم يكن هناك في الفقه السياسي شيء اسمه الدولة. توحى بأن الأمر يتعلق بدولة دينية الإسلامية

³⁴³ Notre traduction de l'arabe :

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. وحتى النظام الفدرالي الأمريكي قد يكون متوافقا 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 مثلا أغلب الأمريكيين مسلمين وأرادوا إعادة صياغة دستورهم بما يتوافق مع مرجعية الأغلبية ومع أي تطور فكري آخر فليس في هذا إشكال

président du mouvement Al-Islah [1992-1996], membre des hautes instances du PJD et du MUR depuis leur instauration jusqu'à nos jours, député parlementaire au nom du parti depuis sa première législature en 1997, vice-président du parlement marocain depuis 2011 et chef l'Union National de Travail [UNT], cadre syndical lié à notre courant d'étude).

Comme illustrée plus haut, la documentation du Mouvement de l'unicité et de la réforme se réfère, quant à la question de l'islamité de l'État, au modèle de base du califat bien guidé, mais en intégrant la théorie de la Commanderie des croyants adoptée par la monarchie. Qu'en est-il des conceptions se trouvant dans la documentation du Parti de la justice et du développement en tant qu'incarnation plus politique de notre groupe d'étude?

II.3. PJD/Othmani : Un État au caractère civique (*dawla madaniyya*)

La documentation du PJD s'avère largement réconciliatrice des autres conceptions précitées (théologique et historico-critique), et ce, dans le cadre d'une conception que nous qualifions de « fonctionnelle ». Le concept clé répondant à toutes les questions au sujet de la grande problématique de l'islamité de l'État consiste, au sein de cette conception, en un État au caractère civique (*dawla madaniyya*), mais de référence islamique. Sur le plan théorique, cette conception fonctionnelle doit son élaboration à une autre grande figure idéologique de ce courant, à savoir Saaddine Othmani dans ses écrits les plus récents, et dont les traces sont aussi faciles à détecter dans la documentation du PJD. Voyons ce qui ressort des écrits de Saaddine Othmani et de notre entretien avec lui à ce sujet de même que l'expression de ses conceptions dans la documentation du PJD.

Les réflexions de Saaddine Othmani à propos du concept d'État au caractère civique (*dawla madaniyya*) en tant que solution de rechange au concept de l'État religieux/islamique adopté dans la documentation de l'islamisme de la première génération sont le fruit de ses écrits les plus récents, à savoir principalement *Les comportements du prophète par l'imamat : Les significations méthodologiques et législatives* [2002], *La religion et la politique, distinction et non-séparation* (2009), *Dans la jurisprudence de la religion et de la politique* [2011]. Le cadre général des conceptions d'Othmani à ce sujet renvoie à la première partie de ses réflexions développées en particulier dans son livre intitulé *Les comportements du Prophète par l'imamat* [2002]. Dans cet ouvrage, le théologien PJDiste se propose de débattre la généralisation issue d'une interprétation de la totalité des

comportements prophétiques sous l'étiquette de la révélation, généralisation qui impose par conséquent la succession et l'imitation de ces comportements en tant qu'indice d'appartenance et de pratique de la religion de l'Islam. Pour ce faire, Othmani examine les comportements prophétiques selon une lecture distinctive entre différents niveaux, en particulier, les niveaux religieux et politique (pp. 9-17).

Comme c'était le cas pour la reprise contemporaine de la théorie des intentions de l'imam andalou Ach-Chatibi par Ahmed Raissouni, les réflexions d'Othmani incarnent, à leur tour, une reprise et une adaptation contemporaine d'un cadre théologique qui trouve ses racines dans la théologie classique de l'Islam. Ainsi, Othmani se réfère dans ses ouvrages précités aux écrits des grandes figures de cette théologie telles qu'Ibn Koutayba et son ouvrage *Taawil moukhtalaf al-hadith* (Interprétation du différend de hadith), Al-Qadi « Iyad et son ouvrage *Ach-Chifaa* (La Guérison), Al-Qarafi et ses trois ouvrages *Az-Zakhira* (L' Arsenal), *Al-Forouq* (Les Différences), *Al-Ihkam* (La Détermination). Parmi les distinctions qu'il opère dans les comportements prophétiques, Othmani distingue deux grands niveaux, à savoir des *tasarrofate tachri'iyya* et des *tasarrofate ghayr-tachri'iyya* (comportements non législatifs) (pp. 21-22).

1. Comportements législatifs

Les comportements législatifs sont, selon la définition d'Othmani, "tous les actes prophétiques qui nécessitent la succession et l'imitation" (Othmani [2006], p.11)³⁴⁴, et se divisent en deux grandes parties à savoir des *tasarrofate bit-tachri' al-'amm* (des comportements par législation générale) et des *tasarrofate bit-tachri' al-khass* (des comportements par législation spécifique) (Othmani [2003], p. 21).

1.1. Comportements par législation générale

Ces comportements ciblent, explique Othmani, la communauté dans sa totalité et demeurent valables jusqu'au jour du jugement (p. 22). Ils se divisent à leur tour en deux catégories à savoir des *tasarrofate bit-tabligh* (des comportements par transmission) et des *tasarrofate bil-foutya* (des comportements par avis consultatif).

³⁴⁴ Notre traduction de l'arabe :

ما صدر عن الرسول من تصرفات يقصد بها الاتباع و الاقتداء

1.1.1. Comportements par transmission

Ces comportements englobent les enseignements et les jugements que le prophète transmet d'après Allah et dans lesquels le rôle du premier en tant que messager (*rassoul*) ne dépassait pas la mission de la transmission (p. 24). Ils sont par conséquent absolus et ne comportent aucune marge d'erreur.

1.1.2. Comportements par *foutya* (avis consultatif)

Ces comportements couvrent, explique Othmani, une législation générale élaborée à travers un *ijtihad* (interprétation/effort intellectuel) prophétique, mais en référence à la révélation. Il s'agit ainsi des réponses formulées par le prophète sur des questions ou problématiques posées concernant un jugement religieux qui ne se trouvent pas bien détaillées dans le Coran. (p. 25). Comme la précédente, cette catégorie de comportements prophétiques revêt elle aussi un caractère absolu et ne renferme aucune marge d'erreur.

1.2. Comportements par législation spécifique

Contrairement aux comportements par législation générale qui sont éternels et absolus, les comportements par législation spécifique renvoient à des contextes locaux et temporels déterminés et concernent des personnes déterminées et non la communauté dans sa totalité (p. 26). La succession et l'imitation de cette partie des comportements prophétiques relèvent, selon l'analyse d'Othmani, de l'obligation de ceux qui ont été visés directement et pas la totalité des musulmans (*ibid.*). À son tour, cette deuxième catégorie des comportements prophétiques législatifs se divise en deux catégories, à savoir des *tasarrafate bil-qadaa* (des comportements par jugement) et des *tasarrafate bil-imamat* (des comportements par guidance).

1.2.1. Comportements par jugement

Cette catégorie de comportements prophétiques englobe les jugements formulés par le Prophète en tant que juge responsable de l'arbitrage entre des personnes en situation de conflit selon les informations précises et les preuves associées à chaque cas (*ibid.*). Selon l'analyse d'Othmani, ces jugements ont un caractère spécifique et obligent les juges postérieurs au prophète ni à les adopter ni à les reproduire littéralement.

1.2.2. Comportements par guidance (imamat)

Ces comportements concernent les actes et les paroles du prophète en tant que guide politique de la communauté musulmane et président de son État chargé de la direction des affaires des musulmans (p. 29). Nous consacrerons une section indépendante à cette catégorie étant donné qu'elle représente l'axe principal de la pensée d'Othmani concernant la distinction entre le politique et le religieux et l'assise du concept clé de cette pensée, c'est-à-dire l'État au caractère civique (*Ad-Dawla Al-Madaniyya*).

2. Comportements non législatifs

Les comportements non législatifs recouvrent les actes et les paroles du prophète qui ne sont pas associés à l'exigence de la succession et de l'imitation ni pour des personnes déterminées ni pour la totalité de la communauté (p. 33). Dans cette deuxième partie des comportements prophétiques, Othmani distingue cinq catégories, à savoir des *tasarrafate jibilliyya* (comportements naturels/instinctifs), des *tasarrafate « adiyya* (comportements concernant les traditions), des *tasarrafate dounyawiyya* (comportements concernant la vie d'en bas/temporelle), des *tasarrafate irchadiyya* (des comportements directoires) et finalement des *tasarrafate khassa bihi* (des comportements propres à lui [le prophète]).

2.1. Comportements naturels/instinctifs

Cette catégorie regroupe tout ce qui est inspiré du prophète en tant qu'être humain. On situe sous cette catégorie par exemple les attitudes et les manières manifestées par le prophète pour réagir à une situation heureuse ou malheureuse (p. 34). Ces attitudes, explique Othmani, ne sont pas sujettes à succession ou à imitation par la communauté étant donné qu'elles se dégagent plutôt de Mohammad l'être humain, que de Mohammad le prophète.

2.2. Comportements concernant les traditions

Cette catégorie englobe les comportements découlant des traditions qui caractérisent la communauté d'appartenance du prophète en raison de sa particularité socioculturelle (p. 36). Dans cette catégorie sont classées, par exemple, les traditions concernant la nourriture, la tenue vestimentaire, le mariage, etc. Ces comportements ne doivent pas être suivis et imités étant donné qu'ils découlent de la nature socioculturelle de la société au

sein de laquelle a vécu le prophète et qu'il est naturel qu'ils changent en fonction de la diversité culturelle des sociétés de réception de l'islam.

2.3. Comportements concernant la vie d'en bas/temporelle

Cette catégorie englobe les comportements du prophète concernant des domaines d'expertises particuliers tels que l'agriculture, la guerre et la médecine. Ainsi, s'il se dégage de la biographie prophétique que le prophète avait un point de vue sur ces champs d'expertise, ces points de vue n'impliquent aucune autorité religieuse (*ibid.*). Ils relèvent plutôt de l'expertise du prophète en tant qu'humains que de son statut religieux du prophète.

2.4. Comportement directoire

Cette catégorie rassemble les comportements du prophète à l'égard de situations et de personnes déterminées lorsqu'il s'agissait de diriger les personnes en question vers le bon choix, mais sans que cet acte soit considéré comme un ordre divin (p. 41). Ces comportements ne doivent pas représenter une source de législation qui perdure longtemps après la situation originelle. L'avis du prophète à ce propos n'est nullement contraignant, même à l'égard de la personne concernée qui a pleinement le droit d'accepter ou de refuser l'avis prophétique.

2.5. Comportements propres à lui

Cette catégorie renvoie à des comportements propres au prophète qui ne peuvent être pratiqués par aucun autre membre de la communauté, comme le fait de se marier avec plus de quatre femmes (*ibid.*). En effet, l'Islam comporte une législation spécifique au prophète qui ne concerne aucun autre membre de la communauté musulmane.

Après avoir classé les comportements du prophète dans des catégories et des sous catégories, Othmani applique ce qui ressort de ce classement dans l'analyse de la catégorie la plus importante lorsqu'il s'agit de la relecture des rapports persistants entre le politique et le religieux au sein de l'Islam, à savoir les comportements du prophète par l'imamat (la guidance).

3. Mohammad le chef politique

Selon l'analyse d'Othmani, les comportements du Prophète par la guidance (l'imamat) sont :

1- Des comportements législatifs spécifiques dans le sens où ils sont de nature partielle et qu'ils se rattachent à la gestion du temporel, en particulier du politique. Ainsi, explique Othmani, ces comportements « ne sont pas une législation générale imposée à la communauté » (p. 65)³⁴⁵. Par conséquent, « les imams et les responsables postérieurs au prophète n'ont pas à cristalliser ses comportements »³⁴⁶. En revanche, ceux-ci « doivent suivre la méthode selon laquelle le prophète a fondé ces comportements et tenir compte des intérêts (*massalih*) considérés par le prophète à telle époque, dans tel lieu et dans telle situation » (*ibid.*)³⁴⁷.

2- Des comportements liés aux intérêts généraux au sens où les comportements du prophète en tant que chef politique avaient pour objectif principal d'accomplir l'intérêt général de la communauté (p. 69). C'est ainsi que l'imam Qarafi, rapporte Othmani, n'exige qu'une condition que le chef politique doit remplir, à savoir celle d'être « connaisseur de la gestion des intérêts et de la politique des créatures » (Othmani [2009], p. 20)³⁴⁸.

3- Des comportements interprétatifs (ijtihadyya) dans la mesure où le prophète, lorsqu'il adopte le comportement d'un chef politique, il n'agit pas comme un prophète détenant un message divin, mais bien comme un responsable politique qui présente sa compréhension et ses interprétations de situations bien déterminées (Othmani [2002], p.70). Alors que Mohammad le prophète présentait sa révélation divine en tant que message absolu, Mohammad le chef d'État exposait ses conceptions de chef d'État comme relatives et consultait largement ses compagnons avant de prendre une décision (p.71).

³⁴⁵ Notre traduction de l'arabe :

ليست شرعا عاما ملزما للأمة

³⁴⁶ Notre traduction de l'arabe :

على الأئمة وولاية الأمور بعد الرسول ص إلا يجمدوا عليها

³⁴⁷ Notre traduction de l'arabe :

إنما عليهم أن يتبعوه في المنهج الذي بنى عليه تصرفاته و أن يراعوا المصالح الباعثة عليها، و التي راعاها النبي ص زمانا و مكانا و حالا.

³⁴⁸ Notre traduction de l'arabe :

عارفا بتدبير المصالح و سياسة الخلق.

4- Des comportements qui concernent des faits non religieux au sens où le domaine du pouvoir du chef politique englobe tout ce qui ne recouvre pas le domaine de la religion selon la conception islamique. D'après Othmani, cette distinction permet d'éloigner l'action politique de la pratique religieuse directe et de dépouiller cette action politique de tout ce qui serait sacralisé au nom de la religion. Toujours selon Othmani, cette distinction s'avère importante dans la mesure où elle implique l'obligation du changement des comportements prophétiques par guidance dans le cas du changement des intérêts qui en représentaient la base (*ibid.*).

Ce dernier point constitue, pour Othmani, une introduction pertinente pour fonder sa conception de manière la plus adéquate possible pour gérer les liens entre le religieux et le politique au sein de l'Islam. La clé de cette conception s'illustre tout d'abord par la distinction entre le religieux et le temporel et ensuite entre le religieux et le politique. Le concept de la distinction ne représente pas seulement le résultat du travail théorique effectué par Othmani, mais également un outil méthodologique lorsqu'il s'agit de conceptualiser sa conception à ce sujet. Ainsi, explique l'idéologue du PJD, « des termes comme la religion et la laïcité ne portent pas les mêmes significations chez les différents chercheurs et dans les diverses utilisations et contextes sociaux et religieux » (Othmani [2011], p. 83)³⁴⁹. S'attardant sur le concept de la religion dans la conception islamique, Othmani explique la nécessité de traiter ce concept dans le cadre « de la vision islamique exhaustive des rapports entre le religieux et le temporel et non dans le cadre de la relation ecclésiastique héritée par la conception occidentale » (p.149)³⁵⁰. Toujours selon Othmani, le concept de religion a deux significations selon la conception islamique.

La première signification, qui est d'un caractère général, « comporte toutes les facettes de l'activité du musulman, et tout ce que ce dernier fait, y compris l'action de la politique » (Othmani [2010], p. 174)³⁵¹. Ce qui explique, d'après Othmani, que les ouvrages de la jurisprudence islamique classique contiennent, en plus des chapitres consacrés aux pratiques rituelles (la prière, le jeûne, l'aumône, etc.), aux transactions liées à la famille (le mariage, le divorce, l'héritage, etc.) et aux transactions économiques (les achats, les ventes,

³⁴⁹ Notre traduction de l'arabe :

إن ألفاظاً مثل الدين والعلمانية لا تحمل المعاني نفسها لدى مختلف الباحثين وفي مختلف الاستعمالات والسياقات الاجتماعية والدينية.

³⁵⁰ Notre traduction de l'arabe :

النظرة الإسلامية الشاملة للعلاقة بين الدين والدنيا، وليس في إطار العلاقة الكنسية التي ورثها التصور الغربي

³⁵¹ Notre traduction de l'arabe :

يشمل جميع أوجه نشاط المسلم، وجميع الأعمال التي يأتيها بما فيها ممارسته السياسية.

les intérêts financiers, etc.), des chapitres consacrés aux activités politiques (l'imamat, l'incitation au bien et l'interdiction du mal, le jihad...) (Othmani [2011], p.149). S'il faut retenir une conclusion de cette signification exhaustive de la religion, c'est que, explique l'idéologue PJDiste, « tout ce que fait le musulman dans sa vie comme acte de bien est religion » (Othmani [2010], p.174)³⁵².

La deuxième signification est d'ordre plus spécifique. Elle est utilisée en contrepartie du concept de *dounya* (vie d'en bas/vie temporelle/terrestre). Cette signification particulière de la religion se trouve illustrée dans nombre de hadiths du prophète où celui-ci insiste sur la distinction entre sa mission divine absolue en tant que prophète et messenger d'Allah et sa mission temporelle et relative issue de sa nature humaine. Dans un de ses hadiths, le prophète de l'Islam dit, rapporte Othmani, « je ne suis qu'un être humain (*bachar*). Si je vous ordonne une chose qui concerne votre religion, adoptez-la et si je vous ordonne une chose qui relève de mon point de vue, considérez que je ne suis qu'un être humain » (*ibid.*)³⁵³. Dans un autre hadith, le prophète de l'Islam incite explicitement les musulmans à lui attribuer une mission de gestion de la dimension religieuse et à laisser aux musulmans le soin de s'occuper eux-mêmes de la dimension temporelle : « s'il s'agit d'un fait concernant votre vie temporelle, il relèvera de votre responsabilité et s'il s'agit d'un fait concernant votre religion, il relèvera de la mienne » (*ibid.*)³⁵⁴. Ces hadiths distinguent clairement, selon l'analyse d'Othmani, le prophète de l'être humain et par-delà du chef politique.

En référence à cette catégorisation Othmani propose une distinction entre le politique et le religieux, mais selon la conception spécifique et non générale de la religion islamique. Cette distinction implique pour Othmani, « une distanciation entre l'action politique et la pratique religieuse directe » (Othmani [2011], p.150)³⁵⁵ et surtout un dépouillement de la pratique politique de toutes sortes de sacralités et du monopole du pouvoir au nom de la religion (*ibid.*). Selon cette distinction entre le religieux et le temporel et par-delà entre le religieux et le politique qu'Othmani propose le concept clé de sa conception à l'égard de la

³⁵² Notre traduction de l'arabe :

كل ما يفعله المسلم في حياته من عمل صالح فهو دين

³⁵³ Notre traduction de l'arabe :

إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوه به . و إذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر

³⁵⁴ Notre traduction de l'arabe :

إن كان من أمر دنياكم ففشانكم و إن كان من أمر دينكم فإلي

³⁵⁵ Notre traduction de l'arabe :

إبعاد الممارسة السياسية عن الممارسة الدينية المباشرة

question de l'islamité de l'État, soit Ad-dawla madaniyya (le concept de l'État au caractère civique).

Bien que ce concept ait été largement utilisé dans le contexte du monde arabo-islamique pour s'opposer à l'État militaire, Othmani l'adopte comme un concept opposé de celui de l'État religieux. Ainsi, explique-t-il, ce que l'on présente aujourd'hui comme un État islamique en référence à l'expérience de l'État de Médine, et donc au régime du califat bien guidé, représente en réalité un État au caractère civique (dawla madaniyya) dont la mission relève de la gestion du temporel et au sein duquel la distinction entre le religieux et le politique est claire (*ibid.*). L'État en Islam est, selon les conclusions d'Othmani, « un État temporel, ses décisions sont humaines, son devoir est d'adopter le maximum de degrés d'objectivité et de réalité dans la gestion des affaires de la société » (p.151).³⁵⁶. Pour ce qui du gouverneur, dans la logique islamique, sa légitimité politique ne relève pas d'une force métaphysique, il n'est ainsi qu' « un simple individu dont la tutelle (wilaya) relève de la communauté qui l'a désigné, en tant que représentant, par sa propre volonté » (*ibid.*).³⁵⁷. Reste à mentionner que les conceptions d'Othmani à ce sujet jouissent d'une importante réception auprès des autres figures du PJD/MUR. Nous entretenons avec quelques-unes de ces figures (M'hamed Tollabi, Noureddine Karbal, Abdelali Hamiddine) confirment cet état de fait.

Nous l'avons vu, cette conception que nous qualifions de fonctionnelle est dominante dans la documentation politique du Parti de la justice et du développement (PJD). Ainsi, on lit dans la charte doctrinale de ce parti :

Séparer la religion de la chose publique est un fait inimaginable pour l'Islam en tant que foi (« *aqida* ») et loi (charia). L'Islam ne se constitue pas seulement de valeurs, de rites et d'éthiques, il englobe également 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 des côtés concernant la politique dans la religion. À l'exception des principes, des grandes intentions et des prescriptions généraux, 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, la pratique politique est une pratique humaine

³⁵⁶ Notre traduction de l'arabe :

الدولة في الإسلام دولة دنيوية، قراراتها بشرية، واجبتها تبني أقصى درجات الموضوعية و الواقعية في تسيير شؤون المجتمع

³⁵⁷ Notre traduction de l'arabe :

لا يستمد مشروعيته من قوة غيبية، بل هو فرد عادي يستمد ولايته من الأمة التي اختارته وكيلا عنها بمحض إرادتها .

[...] L'islam refuse en effet la sacralisation de cette pratique comme il refuse la théorie du pouvoir divin ou théocratie [...] L'État islamique est un État au caractère civique qui a cependant une référence religieuse islamique [...] (PJD [1998], p. 28).³⁵⁸

En tant que leader politique, Othmani récapitule en ces termes ses conceptions de la gestion du politique et du religieux au sein de son parti, devant les journalistes lors de son élection comme secrétaire général du parti en marge du cinquième congrès du PJD de 2003 :

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 [...] En Islam même, il existe une certaine distinction entre affaires religieuses et affaires 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 objective (Othmani [2006], p. 13).

Cette conception fonctionnelle édictée par Saaddine Othmani et largement répandue dans la documentation du PJD propose une séparation partielle entre le politique et le religieux tout en restant dans le cadre de la référence islamique. Elle adopte ainsi le concept de la distinction (*at-tamyiz*) à l'égard de celui de la séparation que l'on trouve dans les modèles occidentaux et le concept de la *dawla madaniyya* (État au caractère civique) à l'égard de celui de la *Dawla Islamiyya* (l'État islamique) réclamée par une bonne partie des islamistes. Pourtant, à moins que le travail théorique d'Othmani continue dans ce sens³⁵⁹, à présent, nous ne détectons dans ses ouvrages aucune construction théorique bien structurée de cet État au caractère civique. Le cadre proposé dans les ouvrages les plus récents du théologien PJDiste (2009, 2011) s'arrête ainsi sur une formule d'un État de référence islamique dont les traits principaux sont la distinction entre le politique et le religieux, mais dans le cadre de cette référence islamique et le dépouillement de l'action politique de tout aspect de sacralité.

³⁵⁸ Notre traduction de l'arabe :

أما فصل الدين عن الشأن العام فهو أمر لا يتصور في حق الإسلام باعتباره عقيدة وشريعة، 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 يضيف طابع القداسة على تلك الممارسة ويرفض بشكل قاطع نظرية الحكم الإلهي أو ما يعرف بالحكم الثيوقراطي.

³⁵⁹ Le livre le plus récent auquel nous nous référons est : *de la jurisprudence de la politique et de la religion* [2011].

Cette définition se trouve d'ailleurs en contradiction avec la reconnaissance de notre groupe d'étude de la légitimité de la Commanderie des croyants en tant que traduction de l'idée de l'État islamique. En fait, le roi du Maroc par son titre de Commandeur des croyants s'avère dans l'impossibilité d'illustrer les traits de l'État au caractère civique dont parle Othmani. En plus d'impliquer une interdépendance presque absolue entre le politique et le religieux dans la personne du roi, le statut du Commandeur des croyants confère à cette personne une sacralité qui se trouve d'ailleurs mentionnée dans la constitution de ce pays.³⁶⁰.

Les contradictions ressortant de cette construction des conceptions produites dans le cadre de notre groupe d'étude à l'égard de la question de l'islamité de l'État complexifient davantage notre mission consistant à repérer des éléments de similarités entre le parcours de notre groupe d'étude et celui du courant de la démocratie chrétienne en Europe. En fait, les conceptions adoptées par ce courant en regard de la question de la nature de l'État à partir des dernières années du XIX^e siècle incarnent les repères les plus notables de son parcours de sécularisation. Attardons-nous ainsi sur un des plus grands tournants idéologiques de ce courant politique à savoir, le ralliement qui représente un des fruits de la génération Léon XIII. En 1891, ce pape affirma, explique Jean-Marie Mayeur, « que l'Église ne réprovoque "aucune des différentes formes de gouvernement" surtout, il se place sur le terrain de l'hypothèse » (Mayeur [1980]). Confirmant ainsi « l'indifférence de l'Église à l'égard de la forme des gouvernements » (Durant [1995], p.62), Léon XIII invite les catholiques français à se rallier à la république.

Certes, explique François-George Dreyfus, l'histoire du ralliement « n'intéresse pas directement la formation de la pensée des démocrates-chrétiens -n'existant pas encore ceux-ci n'avaient pas à se "rallier" -, elle va cependant avoir son importance dans le développement de leur histoire » (Dreyfus, p. 81). Ainsi et « malgré son échec, le ralliement a disloqué l'alliance monarchie-catholicisme préparant ainsi simultanément les voies à une nouvelle démocratie chrétienne et à [...] l'action française » (*ibid.*). Qu'en est-il du PJD/MUR? Trouve-t-on dans sa courte histoire un équivalent de ce ralliement à la république qui a largement contribué à la formulation de la doctrine politique des partis démocrates d'aujourd'hui?

³⁶⁰ « Le roi est sacré », article 41 de la constitution de 1962.

La réponse à cette question comprend des éléments contradictoires et ambivalents. Effectivement, on trouve dans l'histoire du PJD/MUR un ralliement, mais certainement pas à une république. Depuis le début des années quatre-vingt-dix, ce groupe confirma son ralliement à la monarchie marocaine, mais seulement en raison de l'assise religieuse de cette monarchie. Nous avons en fait démontré à travers l'analyse des documents du PJD/MUR et de nos entretiens avec ses leaders que ce groupe présente la monarchie marocaine comme étant une réponse adéquate, bien que partielle, à la question de l'islamité de l'État dans ce pays. Ainsi, si le ralliement à la république effectué sous Léon XIII a disloqué l'alliance monarchie-catholicisme, celui du PJD/MUR à l'égard d'une monarchie qui se prétend d'une légitimité religieuse renforcera l'alliance monarchie-Islam.

Par ailleurs, l'indifférence de la démocratie chrétienne devant la nature du régime politique n'a pas d'équivalent dans l'attitude de notre groupe d'étude. La documentation de ce dernier souligne explicitement si ce n'est la nature islamique de l'État (les documents du MUR), la référence islamique de cet État (les documents du PJD). Effectivement, quelques figures de ce groupe, comme Mohamed Yatim, s'avèrent en avance par rapport à la doctrine institutionnelle de leur groupe. Nous avons ainsi démontré l'originalité des conceptions produites par cette figure devant la question de l'islamité de l'État. Des conceptions qui pourraient toucher, bien que de loin, quelques repères notables de la formation de la doctrine de la démocratie chrétienne, en particulier l'indifférence devant la nature du régime politique. Ainsi, nous expliqua Mohamed Yatim « 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 » (notre entretien avec Yatim)³⁶¹. Pourtant, la validité de cette conception audacieuse et inhabituelle dans le camp des islamistes comme étant un point de rencontre entre le parcours de la démocratie chrétienne et celui de notre groupe d'étude se heurte à un constat important. Ces conceptions audacieuses de Mohamed Yatim n'ont pas, du moins à présent, de traduction, dans la documentation institutionnelle du PJD/MUR.

Encore une fois, nous soulignons le rôle déterminant du cadre contextuel d'émergence et d'évolution des deux courants dans la divergence de leurs conceptions d'une question. Le

³⁶¹ Notre traduction de l'arabe :

أي نظام سياسي بما في ذلك الجمهورية الفرنسية بشكلها الحالي إذا كانت تحقق مقاصد العدل فهي متوافقة مع الإسلام. وحتى النظام الفدرالي الأمريكي قد يكون متوافقاً مع الإسلام..

rythme d'évolution théorique et de sécularisation de chacun des deux courants concorde avec la dynamique interne de son cadre religieux et sociétal. Dans le cas de la démocratie chrétienne, la problématique semble déjà résolue. Depuis la naissance de ce courant politique, « les termes en ont beaucoup changé. Les régimes politiques ont évolué. La religion elle-même s'est transformée » (Rémond, p. 20). En effet, explique René Rémond dans son ouvrage *Religion et société en Europe* (1995), « aucun État ne s'arrogerait aujourd'hui le droit d'intervenir dans l'organisation interne des églises pour modifier leur discipline et leur liturgie. Réciproquement, les églises se reconnaissent moins de droits à régenter la vie collective » (*ibid.*). Par contre, la donne est totalement différente du côté de l'islamisme. Les débats autour de l'État islamique sont loin d'être consommés.

La situation semble davantage complexe dans le cas de notre groupe d'étude. Tel que nous l'avons montré dans la première partie de cette thèse, le champ religieux du Maroc est centralisé autour d'un Commandeur des croyants constitutionnalisé jouissant d'une légitimité historique très difficilement contestable par des islamistes. L'évolution des prises de position de notre groupe d'étude devant à la question de la nature de l'État se heurte ainsi à la nature historique et religieuse de l'État marocain. Ceci explique de notre point de vue l'incohérence du corpus théorique de notre groupe d'étude sur cette question.

CONCLUSION

Au terme de ce chapitre, une conclusion provisoire s'impose : la question de l'islamité de l'État constitue l'un des chantiers intellectuels et théologiques des révisions théoriques effectuées par les idéologues de notre groupe d'étude dans le cadre de leur évolution idéologique vers leur formule actuelle. Cependant, et en dépit de l'importance théorique, intellectuelle et théologique de l'œuvre de ces idéologues à ce sujet, cette œuvre manque, de notre point de vue, de cohérence et comporte beaucoup de contradictions qui résultent sans doute du compromis et de l'entente qui maîtrise leurs modes de penser et d'agir. Une de ces contradictions renvoie à la reconnaissance de notre courant d'étude de la théorie de la Commanderie des croyants comme étant une réponse à la question de l'islamité de l'État et une traduction de l'idée de l'État islamique dans ce pays.

Cette reconnaissance qui reflète une tendance largement pragmatique manque, de notre point de vue, de rigueur théologique et historique, et s'avère, par conséquent, en

contradiction avec les autres conceptions illustrées par notre groupe d'étude, se trouvant, à leur tour en opposition l'une par rapport à l'autre. Ainsi, d'un côté, la reconnaissance de la légitimité religieuse de la monarchie va à l'encontre de la conception de Mohamed Yatim niant toute existence d'un modèle politique relevant du religieux. De l'autre côté, l'intégration entre le modèle du califat bien guidé et la Commanderie des croyants dans la documentation du MUR contient beaucoup de contradictions théoriques que ce soit sur le plan théologique ou historique (le caractère héréditaire de la monarchie qui n'est pas fondé de point de vue religieux, l'incohérence du contenu de la documentation de ce groupe vis-à-vis le rôle du roi entre le formel et l'exécutif). Finalement, l'aspect religieux absolu de la Commanderie des croyants qui constitue le fondement de la monarchie marocaine est loin d'illustrer les traits de l'État au caractère civique qui se dégagent des écrits de Saaddine Othmani.

Mentionnons par ailleurs la divergence flagrante entre les conceptions qui se dégagent de la documentation de notre groupe d'étude et des écrits de ses idéologues. Alors que les écrits de Mohamed Yatim, notamment son livre *Le mouvement islamique entre le politique et le religieux*, illustrent une nouveauté théorique originale dans le camp des islamistes, à savoir : celle insistant sur l'historicité de l'expérience de l'État de Médine et par là l'inexistence d'une théorie politique propre à l'Islam et censée être intégrée dans son corpus sacré. Cette nouveauté ne trouve par ailleurs aucune traduction considérable dans les documents du Parti de la justice et du développement ni dans celle de son mouvement religieux (Mouvement de l'unicité et de la réforme). Au contraire, la documentation du MUR adopte la version la plus basique de l'idée de l'État islamique en se référant à l'expérience de l'État de Médine et au modèle du califat bien guidé. Cette contradiction s'accroîtra davantage si l'on tient compte du statut privilégié de Mohamed Yatim au sein du MUR (l'un des principaux idéologues et des leaders historiques de ce courant).

À propos d'une potentielle similarité entre le parcours de notre groupe d'étude et celui du courant de la démocratie chrétienne en Europe, nous avons constaté que même si les deux parcours reflètent des zones de similarité, il n'en reste pas moins que ces zones ne résistent pas à l'analyse. Alors que la démocratie chrétienne manifeste une indifférence notable devant la nature du gouvernement, notre groupe d'étude fonde ses conceptions à ce sujet en référence affichée à l'Islam. C'est dans ce sens que vient son ralliement à la monarchie marocaine en raison de sa référence religieuse.

Enfin, s'il existe un bon côté du règne de la logique de la contradiction pacifique au sein d'un groupe politico-religieux, ce dernier est l'existence d'une certaine ouverture théorique et institutionnelle qui permet la cohabitation pacifique de courants de pensée totalement divergents et contradictoires dans le même cadre institutionnel. Cette cohabitation bien maîtrisée ne serait-elle pas l'indice d'une vision démocratique qui domine les organisations constituant notre groupe d'étude, à savoir le Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR) et le Parti de la justice et de développement (PJD), qui aurait permis aux courants traversant ces organisations de gérer pacifiquement leurs différends théoriques? C'est à l'analyse des conceptions de notre groupe d'étude face à la démocratie que nous consacrons le dernier chapitre de notre thèse.

CHAPITRE III. DES DÉMOCRATES *ILLIBÉRAUX* ³⁶²

LE PJD/MUR ET LA DÉMOCRATIE

PROPOS LIMINAIRES

À l'instar du concept de l'État islamique, celui de la démocratie représente une autre clé importante pour saisir l'évolution idéologique et politique de notre groupe d'étude vers sa formule actuelle. Cette évolution nous permettra également de vérifier l'hypothèse d'une réconciliation de la doctrine de ce groupe avec les normes de l'action politique moderne. Nous consacrons donc ce chapitre à exposer et analyser, comment le concept de la démocratie est-il présent dans les modes de penser et d'agir de notre groupe d'étude.

Conservant notre stratégie méthodologique adoptée dans le chapitre précédent, nous présentons dans la première section de ce chapitre un cadre théorique concernant le concept de la démocratie de son sens politique le plus basique à son sens le plus avancé, celui moral et judiciaire. Dans la deuxième section de ce chapitre, nous présenterons quelques manifestations ambivalentes de la réception de ce concept dans le corpus de l'islamisme entre rejet et adoption. La troisième section de ce chapitre aura recours aux propos théoriques développés dans les deux sections précédentes afin de situer le contenu de la documentation de notre groupe d'étude dans le débat islamiste autour la légitimité religieuse de la démocratie. Par la suite, nous analyserons les conceptions de ce groupe vis-à-vis de la démocratie, que ce soit sur les plans organisationnel (structuration interne du parti), politique (participation électorale dans le cadre du multipartisme) et moral (reconnaissance des droits individuels et collectifs). Pour ce faire, nous prenons appui sur la

³⁶² Cette expression est utilisée par le chercheur Suisse Patrick Haenni (2012). Nous y reviendrons.

partie qui concerne le thème de la démocratie dans notre corpus de recherche, issu de notre travail de terrain au Maroc (écrits des leaders et idéologues de notre groupe d'étude, entretiens de première ou de seconde main avec certains de ces idéologues au sujet de la démocratie et documentation du groupe). Sur le plan théorique, nous nous référons à une littérature traitant du concept de la démocratie en particulier dans l'expérience occidentale européenne et américaine (Philippe Braud [1997], Jean Vincent Holeindre et Benoît Richard [2010], John Dunn [2010], Yves Charles Zarka [2010] et d'autres) ainsi que de la relation entre islam/islamisme et démocratie (Khaled Abou El Fadl [2003], Abdelaziz Al-Khayate [2003], Mohamed Cherif Ferjani [2005] et d'autres).

SECTION I. DE QUELLE DÉMOCRATIE PARLE-T-ON?

« Il faut peut-être une certaine inconscience pour écrire sur la démocratie », affirme le Philippe Braud dans son ouvrage *La démocratie* ([1997], p.7). Un premier obstacle qui devrait décourager toute tentative à ce sujet consiste en « l'extraordinaire profusion de la littérature qui lui est consacrée. Il y a vingt-cinq siècles, elle se trouvait déjà au cœur des discussions politiques dans le monde grec. Elle l'est encore de nos jours, et même bien davantage » (*ibid.*). Cette profusion, « mais aussi confusion résulte inmanquablement de la diversité des discours tenus dans des contextes non comparables, avec des préoccupations peu compatibles » (*ibid.*). Déjà, explique Braud, « le magnifique éloge de la démocratie prononcé par Périclès, au début de la guerre du Péloponnèse, n'avait pas le même statut que les considérations philosophiques d'un Platon » (*ibid.*). À présent, ce concept appartient à une diversité de langage³⁶³.

³⁶³ Philippe Braud distingue trois niveaux de discours à ce sujet, à savoir un discours d'acteur, un discours savant et un discours intermédiaire qui se situe entre les deux. Le discours d'acteur relève de la pratique quotidienne et exprime « la volonté d'affirmer des convictions » (*ibid.*). Ce discours est inscrit dans « des luttes tactiques. Là où la référence démocratique fait l'objet d'un consensus à peu près unanime, il est habile, en effet, d'en faire un argument de combat pour embarrasser un rival, légitimer un programme de réformes, contester les méthodes du gouvernement en place » (p. 8). Ainsi, constate Braud, « l'époque n'est pas si éloignée où la revendication de « démocratie réelle » ne signifiait rien de moins que l'attente d'une révolution » (*ibid.*). Pour ce qui est du discours savant, il se constitue de la production de trois catégories d'intellectuels, à savoir celle des philosophes, celle des juristes et celle des sociologues et politologues. L'analyse des philosophes « constitue souvent un moyen privilégié d'introduire la préoccupation des valeurs dans la méditation sur le politique. C'est à travers la question de la démocratie qu'est posé le problème de la

I. LA DÉMOCRATIE : PERSPECTIVES SOCIOHISTORIQUES

La difficulté à circonscrire l'objet démocratie interpelle bon nombre de chercheurs concernés par la question. L'explication la plus consensuelle à ce sujet renvoie à l'histoire longue et mouvante de ce concept. Dans *La Démocratie histoire, théorie, pratique* [2010], Jean Vincent Holeindre et Benoît Richard écrivent : « Raymond Aron disait de la France qu'elle est "immuable et changeante". Nous pourrions dire la même chose de la démocratie, tant celle-ci, depuis sa naissance, surprend par sa capacité de se transformer tout en restant fidèle à son projet fondateur » (p. 6). En effet, expliquent les deux auteurs, « l'histoire de la démocratie n'a jamais été linéaire. [...] L'hétérogénéité, le caractère hybride, métissé, voire bricolé, des situations est ce qui frappe désormais.

Le paysage est incertain, mais le jeu démocratique reste ouvert » (*ibid.*). Dans cette perspective, le politologue anglais John Dunn estime dans son ouvrage *Libérer le peuple : Histoire de la démocratie* (2005), qu'

au cœur de cette histoire se trouve l'histoire intensément politique d'un mot qui ne l'est pas moins. [...] Une fois créé (pour ce que nous en savons, ce mot a été créé précisément pour nommer le régime que Cléthène inaugura à Athènes, pour des raisons à présent insondables, à la toute fin du VI^e siècle), ce mot a pu être déplacé latéralement dans l'espace et voyager dans le temps, en avant comme en arrière. Il a pu être employé pour désigner des communautés qui n'avaient jamais entendu parler de Cléthène, ni même d'Athènes, et des pratiques, plus anciennes ou plus récentes, qui n'ont jamais été le moins du

justice et, plus largement, celui du « bon gouvernement » de la société » (*ibid.*). Les juristes, quant à eux, se préoccupent « plutôt d'identifier ses formes [de la démocratie] institutionnelles de façon à la distinguer clairement d'autres catégories de régimes politiques, autoritaires ou totalitaires » (*ibid.*). Quant à eux, les sociologues et les politologues « partagent une ambition globale d'éclairer le phénomène démocratique dans toutes ses dimensions : juridiques et politiques, sans négliger la part du travail symbolique qui lui donne sens » (*ibid.*).

Entre le discours d'acteur et celui du savant, se situe un discours intermédiaire dont les tenants sont, selon Braud, « des myriades d'essayistes qui déplorent et dénoncent les corruptions de l'idéal, proposent les moyens de progresser vers plus de démocratie » (*ibid.*). Ceux-ci influencent profondément les représentations sociales de la démocratie et « alimentent en arguments ou en formules le débat médiatique et parfois sans doute, les réflexions de dirigeants » (*ibid.*). En effet, explique notre auteur, « les thèmes qu'ils abordent, la confiance ou le pessimisme qu'ils expriment, pèsent sur la manière dont nombre de citoyens perçoivent le régime politique auquel il leur est demandé de participer » (*ibid.*). Pourtant, conclut Braud, « tous les discours tenus sur la démocratie n'ont pas la même capacité à mettre en lumière ses multiples dimensions, identifier les difficultés auxquelles elle se heurte, décrire les mécanismes de son fonctionnement effectif » (p. 9). C'est là où réside une des problématiques les plus insistantes de ce sujet.

monde affectées par ce que les Athéniens avaient pu faire ou par ce que nous savons qu'ils avaient pu dire (p.18).

Pour faire suite à son analyse, Dunn propose un cadre synthétique des transformations du concept de la démocratie à travers sa longue histoire. Ainsi, estime-t-il, ce concept « a d'abord été un remède improvisé à des problèmes grecs très circonscrits, il y a deux mille cinq cents ans » (pp.15-16), puis il « s'est brièvement développé, par intermittence, pour s'éclipser presque partout pendant deux mille ans » (p. 16). Après tant d'absence, il est « revenu à la vie sous la forme d'une véritable option politique moderne » (*ibid.*). La démocratie « est d'abord ressuscitée, sous un autre nom, lors de la guerre de l'Indépendance américaine et avec la création de la nouvelle république américaine » (*ibid.*), puis « réapparue, presque immédiatement après et sous son nom véritable, mais de façon plus erratique, au milieu des troubles de la Révolution française » (*ibid.*).

Peu à peu, ce concept cumula une « lente, mais inexorable ascension, pendant un siècle et demi » (*ibid.*), mais réalisa un « triomphe absolu en 1945 » (*ibid.*). Depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, la démocratie « est devenue le noyau politique de ce que l'occident entend proposer au reste du monde » (*ibid.*). Si cette ascension, constate Dunn, atteste de « la permanence de certains éléments » (*ibid.*), elle témoigne, par contre, de ce « que les ruptures étaient fortes entre le modèle grec original et les États démocratiques modernes » (*ibid.*). En résumé, il est question de 25 siècles et par-delà d'une importante diversité de conceptions théoriques et de modes de réception historique et culturelle. Par ailleurs, les grandes révolutions politiques et culturelles (en particulier la Révolution américaine [1775-1783] et la Révolution française [1789-1799]) ont réinventé la pensée politique et humaine dans sa globalité. La démocratie persiste encore, certes, mais différemment. Cette longue histoire influence le champ d'études de ce concept et complique « considérablement l'identification de la démocratie comme catégorie d'analyse scientifique » (p. 12). Deux perspectives se distinguent à ce propos, l'une normative, l'autre empirique et descriptive.

Selon la première perspective, « la démocratie est avant tout présentée comme un idéal de gouvernement dont les réalisations concrètes ne constituent qu'une représentation plus ou moins dégradée. En d'autres termes, elle est moins un "type réel", au sens de Weber, qu'une idée force, une mythologie mobilisatrice » (*ibid.*). Au sein de la deuxième

perspective, « le problème principal se réduit à identifier une forme concrète de gouvernement, à partir de critères distinctifs clairs, d'ordre institutionnel et politique » (*ibid.*). L'objectif poursuivi par cette deuxième perspective est ainsi « de construire une catégorie d'analyse qui permet de rapprocher des régimes ayant quelque chose d'essentiel en commun à un double point de vue : le mode d'élaboration des décisions, et le mode de légitimation du pouvoir politique » (*ibid.*). De cette manière, explique Philippe Braud, « pourra-t-on distinguer les gouvernements démocratiques, au sein d'un système général de classement des systèmes politiques » (*ibid.*). Mais qu'est-ce qui est permanent et stable au-delà de l'instabilité de l'histoire de la démocratie? En d'autres termes, de quelle démocratie parle-t-on?

Une tendance générale lorsqu'il s'agit de répondre à cette question consiste à se concentrer sur de grands slogans que l'on présente comme les dogmes fondateurs de la démocratie. Le plus notable de ces slogans est celui du gouvernement/pouvoir du peuple. Ainsi, on lit dans *La Démocratie histoire, théorie, pratique* [2010] de Jean Vincent Holeindre et Benoît Richard :

La définition de la démocratie est restée la même depuis ses origines grecques, qui remontent au V^e siècle avant notre ère. Pour les Athéniens hier comme pour les Français et les Américains aujourd'hui, la démocratie est avant tout un régime politique, qui consiste à organiser « *le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple* ». Dans la perspective démocratique, le peuple est en effet considéré comme le meilleur juge pour exercer le pouvoir, c'est-à-dire pour décider, par la délibération, de son présent et de son avenir en tant que communauté politique (pp. 6-7).

Dans son ouvrage *La Démocratie*, Philippe Braud formule un cadre d'évolution de ce slogan dans la politologie moderne et en démontre les limites. Ainsi explique-t-il, « à la fin du XVIII^e siècle, s'est progressivement constitué un corps de principes démocratiques. Invoqués par les constituants, les dirigeants et les intellectuels acquis à ces idées nouvelles, ces principes ont joué un grand rôle dans le débat politique, surtout dans les pays européens travaillés par la revendication du suffrage universel » (p. 61). Cette doxa démocratique s'inspire « de multiples références à la philosophie politique, d'où se détache une figure de proue : celle de Jean Jacques Rousseau, mais elle se fonde aussi sur des programmes dus à des hommes politiques » (*ibid.*). Ainsi, « la célèbre formule d'Abraham Lincoln (16^e président des États-Unis, 1860-1865) – "gouvernement du peuple par le peuple et pour le

peuple” - y occupe une place singulière [...] dans cet éclairage, la démocratie apparaît avant tout comme le régime qui fait prévaloir la volonté populaire » (*ibid.*). Cependant, si ce principe de la volonté du peuple « ne souffre guère de discussion dans la théorie démocratique ni dans la conception affichée de ses dirigeants, il n’en soulève pas moins de redoutables problèmes lorsqu’il s’agit d’en expliciter les postulats sous-jacents ou les implications concrètes » (p. 62). En effet, cette volonté qui est censée représenter le peuple dans sa globalité est en réalité un simple pouvoir de la majorité. C’est là où réside un des reproches les plus insistants que l’on trouve dans le registre critique de la démocratie. Les tenants de ce registre craignent en fait que le pouvoir du peuple se dégrade en une tyrannie de la majorité.

II. LA DÉMOCRATIE : PERSPECTIVES CRITIQUES

Dans un ouvrage dont l’intitulé est très révélateur pour notre analyse, *Le Procès de la démocratie* [1977], Jean Haupt résume parfaitement la contradiction du pouvoir de la majorité avec le principe général du pouvoir du peuple, ainsi explique-t-il :

Il peut arriver, avons-nous dit, qu’un parti (c’est en particulier le cas dans le système du « bipartisme »), ou qu’une coalition de partis apparentés, dispose d’une majorité suffisante pour pouvoir gouverner, pratiquement en maître absolu, pendant un certain temps généralement la durée d’une législature, soit quatre ou cinq ans. Il y a alors – durant cette période- une relative stabilité gouvernementale. Seulement, voilà : nous ne sommes plus en démocratie, nous sommes pratiquement en dictature. Sans doute, nous avons les journaux et les partis de l’opposition qui, systématiquement, attaquent et critiquent le gouvernement. Sans doute, nous avons les députés de l’opposition qui, systématiquement, attaquent et critiquent le gouvernement. Mais à quoi bon tout cela, puisque le gouvernement aura systématiquement, sa majorité et finira par imposer sa loi? Nous avons un gouvernement qui au nom d’une partie des citoyens, impose sa volonté à l’autre partie. Cela s’appelle une dictature... mais la pire des dictatures (PP.110-111).

Yves Charles Zarka, manifeste, dans un ouvrage plus récent, mais que nous situons dans cette même tendance critique de la pratique démocratique, *Repenser la démocratie* [2010], les mêmes inquiétudes tout en se concentrant sur les répercussions de la pratique de la démocratie comme pouvoir de la majorité sur les libertés individuelles.

C'est peu de dire que nous vivons un moment de crise grave de la démocratie. La gravité est telle que la pérennité de ce régime semble mise en question. Est-ce que la démocratie qui a toujours été conçue depuis l'Antiquité comme le règne de l'égalité et la liberté, à quoi les Modernes ont ajouté la fraternité, n'est pas en train de succomber aux défauts, voire aux pathologies, qui lui sont constitutifs, et qui ont été mis en évidence déjà par Platon et Aristote? (p. 5).

Devant cette difficulté, Patrick Pharo [2010] distingue dans le concept de la démocratie trois sens, à savoir le politique, le fonctionnel et le moral (p. 38). Le sens politique représente, explique-t-il, « un sens minimal de la démocratie comme gouvernement fondé sur des élections libres, une presse libre et des juridictions indépendantes » (p. 40). Ce sens « correspond aux caractères particuliers de types de gouvernement qu'on désigne comme démocratique » (p. 38), il constitue ainsi le niveau le plus bas de la démocratie et renvoie particulièrement à l'adoption des élections pour choisir les gouverneurs. Le sens fonctionnel, quant à lui, « correspond à l'usage routinisé (sic), on peut dire naturalisé, que l'on fait habituellement des institutions démocratiques » (p. 38). Il s'agit ainsi de « la mise en œuvre du système démocratique dans la vie courante de la société ce qui suppose, pour les dirigeants comme pour les sujets, un certain nombre de procédures stabilisées et connues par tous : élections, campagnes, assemblées des différentes instances » (*ibid.*). Ce sens représente en fait le fonctionnement spontané du sens politique de la démocratie. Le sens fonctionnel n'est par conséquent valable que dans les systèmes politiques qui ont déjà atteint le sens politique.

Finalement, le sens moral de la démocratie est le plus difficile à atteindre. Il correspond, explique Pharo à « certaines vertus politiques, par exemple l'amour de l'égalité, qui devraient être promues par un régime démocratique » (p. 38). Ainsi, constate-t-il, « lorsqu'on s'interroge sur le sens moral de la démocratie, on peut avoir l'impression que celui-ci a supplanté tous les autres, comme si la démocratie était devenue aujourd'hui par son association aux libertés et aux droits de l'homme, un synonyme de l'éthique tout court » (p. 46). En effet, « l'éthique démocratique peut apparaître comme une sorte d'idéal passe-partout dont pourrait se réclamer n'importe quelle sorte de politique, y compris la pire » (*ibid.*). Pourtant, explique-t-il, « l'idéal éthique de la démocratie est plus contraignant qu'il le paraît, car il est associé à des fins et des vertus beaucoup plus spécifiques, et en particulier le sens de l'égalité ou le sens de l'humanité qui semblent étroitement liés à l'éthique moderne des Droits de l'homme » (pp. 46-47).

Ainsi, « si on réfléchit sur les raisons qui peuvent lier la démocratie à l'égalité, on admettra sans doute qu'il n'y a rien dans le concept de démocratie qui implique nécessairement l'égalité » (p. 47). De fait, « le peuple pourrait être souverain tout en étant lui-même divisé selon le poids de ses différentes composantes - et c'est probablement ce qui se passe dans les démocraties contemporaines où, en dehors du moment des élections, toutes les voix n'ont pas exactement les mêmes poids » (*ibid.*). Ce sens moral de la démocratie ne relève pas donc nécessairement de sa nature originale d'autant qu'il découle de contextes historiques de rencontre de celle-ci avec les différentes facettes de la culture de libertés et de droits de l'Homme. La période suivant la Deuxième Guerre mondiale incarne un contexte privilégié d'une telle rencontre.

L'adoption du sens moral de la démocratie constitue ainsi une résolution impeccable de la problématique de la tyrannie de la majorité qui pourrait résulter d'une adoption mécanique du principe du pouvoir de peuple. L'apport des penseurs libéraux comme Benjamin Constant, mais principalement Alexis de Tocqueville, est incontournable dans l'élaboration de ce sens. Ainsi, confirme Zarka [2010], « Ce sont les penseurs libéraux du XIX^e siècle qui vont opérer l'historicisation de la souveraineté du peuple, mais en le limitant par la protection des droits individuels. Je pense en particulier à Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville » (p.80). Ces deux penseurs vont, explique Zarka, « modifier le concept de souveraineté du peuple pour lui permettre de prendre corps dans les démocraties réelles » (*ibid.*). Dans cette perspective, explique Philip Braud [1997], « la dynamique égalitaire de l'idéal démocratique a suscité d'emblée les craintes de ceux pour qui la préservation de l'autonomie individuelle constitue le plus précieux des biens » (pp. 97-98). Ainsi, constate-t-il, « la peur des "comités révolutionnaires", qui prétendent s'exprimer au nom du peuple, hantera la sensibilité libérale pendant la première moitié du XIX^e siècle, voire bien plus tard encore » (p. 98). C'est pourquoi, explique-t-il « les libéraux [...] refusaient-ils le principe de la souveraineté populaire et son corrélat : le suffrage universel. Ils craignaient la dictature de la majorité » (p. 98).

Dans son ouvrage *Principes de politique* [1815], Benjamin Constant se livre à une déconstruction du concept de la souveraineté populaire telle qu'elle se trouve formulée dans les travaux de Rousseau, *Le Contrat social* [1762] en particulier. Cette déconstruction permet, dans la logique de Constant, d'empêcher ce concept « de se retourner en son

contraire : passer du statut du principe du gouvernement par le peuple à celui de domination au nom du peuple » (Zarka, p. 81). L'objectif sera donc de « limiter le champ d'exercices du pouvoir pour préserver les droits et libertés des individus » (*ibid.*). Par ailleurs, cette manière de réfléchir sur la souveraineté populaire atteint son apogée avec l'œuvre d'Alexis de Tocqueville.

Dans son célèbre ouvrage *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville, attire surtout l'attention sur l'originalité de l'expérience démocratique américaine. Cette expérience fournit, d'après Tocqueville, ce qu'il faut pour dépasser la faille de l'expérience démocratique issue de la Révolution française et caractérisée principalement par la sacralisation et l'absolutisation de l'idée de la souveraineté populaire. Ainsi, explique Zarka, « Tocqueville va faire un pas de plus qui est un pas considérable, parce qu'il ne se fonde pas seulement sur l'expérience des promesses déçues de la Révolution française, mais aussi sur la description d'institutions démocratiques existantes : celle de l'Amérique bien sûr » (*ibid.*). Inspiré de l'expérience américaine, il reconstruit le concept de la souveraineté populaire selon de nouveaux repères.

Cette reconstitution du concept de la souveraineté populaire dans l'œuvre d'Alexis de Tocqueville s'est effectuée selon trois modifications principales inspirées de l'expérience américaine. La première modification consiste en ce que la souveraineté du peuple que l'on trouve dans l'expérience américaine n'est pas une souveraineté par le haut, mais par le bas. En fait, si, « dans la tradition de la pensée politique moderne, la souveraineté qu'elle soit celle du roi ou celle du peuple a été pensée comme un principe transcendant, une volonté gouvernant le peuple selon une direction du haut en bas, celle du commandement » (*ibid.*). La souveraineté se trouve dans l'expérience américaine, constate Tocqueville, « d'abord, au niveau politique le plus bas à savoir la commune » (p. 82). C'est à ce niveau que « la souveraineté du peuple est quasi directe, que la liberté s'institue » (*ibid.*). La deuxième modification consiste en ce que la souveraineté dans l'expérience américaine est divisée, ce qui donne lieu à ce que les spécialistes de la question appellent la décentralisation administrative³⁶⁴. La troisième modification touche davantage notre problématique de

³⁶⁴ Dans *Tocqueville et l'esprit de la démocratie* [2005], Guillaume Bacot explique que « la décentralisation administrative est considérée par Tocqueville de deux façons complémentaires : d'une part comme un moyen pour garantir la liberté; et d'autre part comme un moyen pour exercer cette liberté » (p. 205). C'est dans ce sens, explique Bacot, que Tocqueville, ne cessait « de répéter que la grande erreur de la Révolution française et de l'école qui prétend lui rester fidèle est d'avoir cru qu'il serait possible d'établir un régime représentatif

départ qui relève des répercussions de l'adoption de la démocratie comme pouvoir du peuple et par-delà comme pouvoir de la majorité sur les libertés individuelles.

En fait, Tocqueville, à l'instar d'autres penseurs libéraux, estime que « la démocratie n'est pas, par elle-même et spontanément, acceptation des différences, elle est plutôt source d'uniformisation et de conformisme à un modèle dominant » (*ibid.*). Ainsi, « la souveraineté du peuple peut se dégrader en une tyrannie de la majorité [... et] le principe même de la démocratie politique, loin d'être absolu et sacré peut devenir tyrannique et réinscrire dans la société un rapport du type de celui qui existe entre le maître et l'esclave » (p. 82). En réponse à cette problématique, Tocqueville considère que la souveraineté du peuple ne traduit pas, d'une manière singulière, l'âme de la démocratie d'autant qu'elle en constitue un aspect fondamental parmi d'autres. Ainsi, constate-t-il, en plus du principe de la souveraineté populaire, la démocratie américaine, s'édifie sur le principe de l'égalité des conditions et l'opinion publique. En effet, explique-t-il, « au-dessus de la souveraineté du peuple, il y a la souveraineté de l'humanité, c'est-à-dire un principe de justice qui doit servir de régulateur à la souveraineté du peuple qui peut y déroger » (*ibid.*). Pour résumer, Tocqueville comme d'autres penseurs libéraux, en particulier Constant, propose de revoir la construction théorique de la démocratie afin qu'elle ne se transforme pas en une tyrannie de la majorité. L'expérience américaine en incarne une source d'inspiration.

Selon la lecture de Tocqueville à l'endroit de l'expérience démocratique américaine, la particularité de cette expérience consiste en ce qu'elle propose un système de contre-pouvoir qui s'avère très efficace lorsque loi et droit ne se trouvent pas dans le même camp. Un système où « la souveraineté de peuple se trouve éparpillée par le jeu du fédéralisme, de la démocratie communale et de la puissance du juge qui, du haut en bas de l'échelle, a toujours le pouvoir de suspendre l'application de la loi » (Jaume, p.45). C'est ce système qui permettrait de parler d'un État de droit caractérisé en particulier par des barrières juridiques dont le rôle est d'empêcher tout abus éventuel du pouvoir politique démocratique.

libéral, tout en maintenant et en renforçant la centralisation » (p. 208). Ce concept prend une toute autre signification de nos jours. Ainsi, la décentralisation administrative est un concept servant à définir la nature d'un organisme ou d'une forme d'État. Ainsi, elle implique que certaines missions administratives soient confiées à une autre unité de gouvernement qui dispose d'une marge de manœuvre au plan de l'application des politiques énoncées par un palier gouvernemental supérieur, notamment.

Dans cette perspective, la constitution américaine impose des normes qui contraignent l'ensemble des pouvoirs publics institués. Devenus États indépendants, « elles n'accepteront de ratifier la Constitution fédérale qu'à la condition de voir adopter les célèbres dix premiers Amendements qui garantissent les libertés fondamentales opposables aussi bien au Congrès qu'au président des États-Unis » (Braud, p. 114). Par ailleurs, « la mise en place d'une cour suprême compétente pour accueillir en dernière instance les recours contre d'éventuelles violations, permettait de rendre effectif le respect de ces normes juridiques, non seulement par les organes exécutifs et législatifs de l'État fédéral, mais aussi par ceux des États fédérés » (*ibid.*). Ainsi, conclut Braud, « la conception américaine de l'État de droit se fonde sur une hiérarchie des normes qui institue la supériorité, symbolique et juridiques des Amendements constitutionnels sur toute autre norme juridique, même s'il s'agit des lois élaborées et adoptées par les représentants du peuple ». En bref, il s'agit d'élaborer des lois pour contrôler les lois. À cet égard, Edmond Orban dans son ouvrage intitulé *Fédéralisme et cours suprêmes* [1991] fait une remarquable synthèse du rôle de la Cour suprême des États-Unis dans le processus de nationalisation des pouvoirs et le rôle du gouvernement fédéral à l'égard de l'autonomie des États (*States*).

Cette formule américaine de base finira par conquérir le monde après la Deuxième Guerre mondiale. « Sous l'influence des États-Unis et de leurs alliés, est adoptée en 1948, dans le cadre de l'ONU, la Déclaration universelle des Droits de l'homme » (*ibid.*). L'Europe répond très rapidement à cette tendance, elle verra naître en 1950 « le Conseil de l'Europe, une organisation à caractère interétatique qui dispose d'un certain pouvoir de pression sur ses membres pour les prémunir contre l'éventuel excès » (p. 115). Par ailleurs, la Cour européenne des droits de l'homme, instituée par la Convention de Rome du 4 novembre 1950, constitue « une véritable juridiction devant laquelle peuvent être poursuivis les États contre lesquels sont alléguées des violations des libertés fondamentales » (*ibid.*). Au niveau étatique, l'Allemagne se dotera le 23 mai 1949 dans sa capitale provisoire Bonn d'une Loi fondamentale en épousant le fédéralisme et en permettant de « se prémunir contre tout risque de retour aux crimes de masse du totalitarisme nazi. Aussi, adoptera-t-elle, à son tour une charte des libertés fondamentales (les droits fondamentaux inscrits aux articles 1 à 19 de la présente loi) et un système de contrôle juridictionnel couronné par la création de la Cour constitutionnelle fédérale de Karlsruhe » (*ibid.*). Ainsi, comme il est stipulé à

l'article 92 : « le pouvoir judiciaire est confié aux juges; il est exercé par le Tribunal constitutionnel fédéral, par les tribunaux fédéraux prévus par la présente Loi fondamentale et par les tribunaux des Länder ». En France, le Conseil constitutionnel créé en 1958 devient « juge de la conformité à la Constitution des lois adoptées par le parlement, y compris sur le terrain de libertés fondamentales rappelées par le préambule [1946] » (116-117). Ainsi, à leur rythme, la majorité des pays du monde finiront par adopter une forme ou une autre de cette notion de l'État de droit et de la démocratie judiciaire, parfois d'une manière sincère, mais souvent d'une manière formelle et légitimatrice.

Pour conclure, nous estimons que la démocratie est née à Athènes comme un régime politique, mais elle est devenue une valeur morale dans les temps modernes. Même si les experts de la question s'attardent, lorsqu'il s'agit de déterminer ce qui est constant dans la longue histoire de la démocratie, sur le principe du pouvoir du peuple, ce principe ne semble pas en mesure d'en représenter le sens moral. La formule classique du pouvoir de peuple comporte en elle le risque de la dégradation de la démocratie en une tyrannie de la majorité qui pourrait avoir de graves répercussions sur les libertés individuelles au nom de la démocratie elle-même. Les travaux des penseurs libéraux, en particulier la lecture de la démocratie américaine effectuée par Alexis de Tocqueville, proposent une formule pertinente pour affronter ce risque. Cette formule consiste à appuyer le paysage politique démocratique par des constitutions et des chartes traçant des limites devant même un pouvoir élu démocratiquement - nous parlons ici du sens le plus basique de la démocratie (le politique/organisationnel)- et empêchant ainsi la violation des libertés individuelles au nom du pouvoir de la majorité. C'est seulement en garantissant les libertés individuelles et collectives qu'un système d'organisation politique électoral et représentatif pourrait aboutir au sens moral de la démocratie.

Il serait pertinent de traiter de la relation entre Islam/islamisme et démocratie dans le cadre d'une problématique plus générale qui concerne la relation entre religion et démocratie³⁶⁵, *stricto sensu*. Nous touchons ici à un sujet privilégié des débats sur le religieux et son devenir dans les sociétés modernes entre retour et sortie. Dans son ouvrage, *Religion et Démocratie* [1997], Patrick Michel souligne en référence à Georges Balandier [1994] que « la relation entretenue par chaque confession historique avec la démocratie, a beaucoup occupé les esprits ces dernières années, fait couler des flots d'encre et donné lieu à une médiatisation qui, pour n'avoir pas toujours été très heureuse, a au moins contribué à refléter l'intérêt suscité par la question » (Michel, p. 9). On cherche souvent à répondre à la question suivante : la religion est-elle par défaut incompatible avec la démocratie? Sinon, y aurait-il des religions qui s'en accommodent plus aisément que d'autres?

La première partie de cette question semble contenir une part de légitimité. Ainsi, estime Alain Dieckhoff dans *Logiques religieuses et construction démocratique* [1997], « même si l'on admet que tous les excès commis au nom de la religion ne lui sont pas directement imputables, mais qu'ils relèvent de logiques diverses, parfois croisées, d'ordre économique, social, politique » (Dieckhoff in Michel, p. 317), on ne peut « exonérer la religion en tant que telle, au nom d'une intemporelle essence bienfaisante, de toute responsabilité dans l'émergence de comportement non démocratique » (p. 318). En effet, explique Dieckhoff, « la structure communautaire de la religion, et donc sa prétention à informer l'ensemble du social, constitue une entrave à l'instauration de l'ordre démocratique qui, par définition, ne peut qu'obéir à sa logique propre » (pp. 336-337). Pourtant, la religion n'a pas empêché la démocratisation d'une bonne partie des pays du monde, selon des degrés différents toutefois. Ce constat nous renvoie à la deuxième partie de notre question, celle s'interrogeant sur le rôle de la nature interne de chaque religion dans la réussite ou non du parcours de démocratisation d'une société.

³⁶⁵ Étant donné les limites de notre recherche qui consiste à comparer le parcours de notre groupe d'étude avec celui de la démocratie chrétienne, nous nous attarderons exclusivement sur l'expérience chrétienne dans ses variantes protestante et catholique.

La tendance générale des réflexions élaborées à ce sujet attribue une certaine précession au christianisme, en particulier dans sa version protestante, encore plus calviniste. Ces réflexions insistent ainsi sur « le rôle décisif du christianisme dans la césure entre l'ici-bas et l'au-delà, le cosmique et le terrestre, césure qui favorisait l'apparition d'un espace politique autonome, et donc, l'avènement d'une société sujette à elle-même » (p. 318). Ainsi, explique Dieckhoff, « le protestantisme en encourageant le sacerdoce universel et le libre examen de la bible, fut incontestablement un puissant facteur d'approfondissement de l'individualisation » (*ibid.*). Par ailleurs, « le rejet, par le protestantisme, de l'Église comme source de magistère favorisait la reconnaissance de l'individualisme propre à chacun et de leur foncière égalité » (*ibid.*). Cet esprit égalitaire « dont le protestantisme (surtout dans sa variante calviniste) est porteur dévalorise toute forme d'autorité, qu'elle soit religieuse, mais aussi, par extension, politique » (*ibid.*). Ainsi, « le seul pouvoir- rendu nécessaire par l'État de péché de l'homme- qui puisse être toléré est donc un pouvoir fondé sur le libre consentement des individus » (*ibid.*). C'est pourquoi, explique l'auteur, « la démocratie apparaît dès lors, comme l'unique régime politique acceptable parce qu'il est le seul à respecter la responsabilité individuelle que le protestantisme met en avant » (*ibid.*). Toutefois, ce point de vue sur le protestantisme ne signifie pas une marginalisation catégorique du rôle du catholicisme dans le processus de démocratisation des sociétés occidentales.

Dans son ouvrage *les deux États : Pouvoir et société en occident et en terre de l'Islam* [1986], Bertrand Badie attire l'attention sur les évolutions doctrinales et les pratiques sociales de l'Église romaine et leurs contributions dans l'instauration de la dualité qu'on connaît entre le temporel et le spirituel (*ibid.*). Dans cette perspective, Guy Hermet formule dans *L'individu citoyen dans le christianisme occidental* [1986] trois contributions majeures du catholicisme à la construction démocratique. Premièrement, « en rationalisant sa prédication à partir du XVII^e siècle, l'Église a en quelque sorte enfermé le religieux dans le rite et donc contribué à l'exiler définitivement de la cité terrestre, ce qui facilitait la sécularisation du politique » (p. 322). Deuxièmement, « la stratégie développée par l'Église dès le XII^e siècle, face à la montée en puissance des monarchies occidentales, qui visait à préserver son autorité exclusive sur les matières spirituelles » (*ibid.*). Cette stratégie, explique l'auteur, conduisait l'Église à se cantonner « dans un domaine réservé, ce qui, par contrecoup, laissait la voie libre à l'État pour investir le champ politique et l'organiser de

façon autonome » (p. 323). Troisièmement, « bien qu'elle ait combattu pendant des décennies un libéralisme politique "pervers", l'Église a fini par favoriser l'engagement démocratique des masses catholiques par l'intermédiaire de partis confessionnels » (*ibid.*). C'est ce troisième élément qui favorisera la formulation de ce que l'on appellera « la démocratie chrétienne ».

S'il y a une conclusion à formuler de l'expérience chrétienne à ce sujet, c'est qu'une religion ne négocie avec la démocratie qu'en se faisant soumettre à un processus de réforme. Cette conclusion nous semble une introduction pertinente à l'analyse de la relation que tissent l'Islam et par-delà l'islamisme avec la démocratie. En référence à cette conclusion, on ne peut traiter de cette relation qu'à partir du début du XX^e siècle. C'est seulement à ce moment-là que des intellectuels musulmans participeront à l'aventure de réformer/moderniser l'islam. Nous parlons principalement de l'École salafiste initiée par Afghani et Mohamed Abdou et partiellement Rachid Rida³⁶⁶. Pourtant, ce réformisme musulman n'était pas assez puissant pour réconcilier Islam et modernité.

I. RÉFORME AVORTÉE : À L'ENCONTRE DE LA MODERNITÉ

L'aventure de réformer l'Islam se métamorphosera rapidement en un islamisme politique cherchant à réinventer le présent au nom du passé. À bride abattue, les grandes figures du réformisme tel qu'Afghani et Abdou reculeront devant les icônes de l'islamisme (en particulier Banna, Mawdoudi et Qutb) qui formuleront des projets intellectuels et politiques en rupture avec la modernité (Ferjani [2005], p. 226-227). En effet, les conceptions que portaient ces idéologues de leur mission et de celle de leurs groupes ne les auraient pas conduits à l'élaboration de cadres théoriques permettant une réconciliation de leur référence islamique avec les normes de l'action politique moderne. Ceux-ci condamnent ainsi « la modernisation de la loi islamique à laquelle ont recouru les différents gouvernements séculiers du monde musulman » (Baudel, p.34) et considèrent que « seul un retour à la constitution de Médine et à l'application intégrale des textes sacrés est à leurs yeux

³⁶⁶ Bien que les tentatives de réforme au sein de l'Islam et de sa terre remontent à des temps plus lointains, nous concentrons notre analyse sur le moment de l'école salafiste parce que celle-ci incarne de notre point de vue la tentative la plus mature à ce sujet et celle qui a posé très clairement la problématique de la conciliation de l'Islam et de la modernité.

satisfaisants : Leur doctrine est subsumée sous le principe - déjà Kharijite et restauré par Mawdoudi et Qutb- de la souveraineté exclusive de Dieu » (*ibid.*).

Portant une attention toute particulière sur l'étude des Frères musulmans sous l'égide de Hassan Al Banna, Mohamed Cherif Ferjani [2005], explique en référence aux propos d'Al Banna que la conception de celui-ci de la nature de l'État n'aurait pas dépassé l'ambition de reproduire le modèle du califat islamique de l'État de Médine sans aucun sens de négociation historique ou sociologique.

Al-Banna considérait le califat comme la seule forme possible de l'État islamique. Ainsi, écrit-il, « les hadiths qui nous sont parvenus à propos de l'obligation de proclamer l'imam (...), des lois de l'imamat et de tout qui s'y rapporte ne laisse aucune place au doute quant au devoir qu'ont les musulmans de s'intéresser au problème de leur califat depuis qu'il a été détourné de sa fonction avant d'être définitivement aboli jusqu'à maintenant. Pour cela, les Frères musulmans mettent en tête de leurs préoccupations l'idée du califat et la nécessité d'œuvrer pour sa restauration (p. 226).

Ce cadre de pensée et d'organisation se perpétue dans l'héritage d'Hassan Al-Banna, que ce soit à travers le groupe des Frères musulmans ou d'autres groupes islamistes liés d'une manière organisationnelle ou bien seulement théorique à l'organisation mère. C'est cela qui explique la cristallisation de l'objectif ultime de ces groupes autour de la reproduction de l'expérience de l'État de Médine en dehors de tout sens de négociation avec la modernité. Le moment d'apogée de la réception de ce cadre fut atteint avec les écrits de Sayyed Qutb, notamment *Jalons sur le chemin* [1965], dont l'enjeu était de tracer les signes d'une piste pour les islamistes vers l'État islamique promis en rupture absolue et catégorique avec ce que Qutb appelait l'État et la société de la *jahiliyya* (barbarie antéislamique). Ainsi, écrit Qutb dans son fameux ouvrage :

Ce mouvement se dresse en conflit avec la Jahiliyya et l'idolâtrie, sur laquelle se tiennent une réglementation réaliste et une pratique de l'autorité politique soutenue par le pouvoir des forces matérielles. Ce mouvement islamique a dû produire des moyens adéquats pour affronter les obstacles de la Jahiliyya. Tantôt par l'Appel à l'Islam et l'explication de la foi et des conceptions de cette croyance, tantôt par l'emploi de la force physique, c'est-à-dire du Jihad pour supprimer les organismes et les autorités du système de la Jahiliyya qui empêchent les personnes de se réformer dans leurs idées et leurs croyances, mais surtout afin d'abattre les régimes et détruire les forces qui les soutiennent en empêchant les gens de voir clair et de ne plus être soumis aux hommes, mais à Allah Tout Puissant. L'Islam était un mouvement qui ne se contentait pas

seulement (sic) de pratiquer le dialogue et la dialectique avec le pouvoir matérialiste et n'employait pas la force matérialiste pour conquérir les cœurs et les individus (Qutb [1965], p. 4).

Par ailleurs, Sayyed Qutb considère l'islam comme étant une "façon de vivre ordonnée par Dieu pour toute l'humanité" (Qutb, p. 22), façon qui "consiste à ne se soumettre à aucune autre conception qu'à la souveraineté de Dieu" (p. 27). Il affirme ainsi que "le jihad en islam a été instauré pour rendre cette manière de vivre dominante dans le monde" (*ibid.*). La mission des islamistes, selon cette conception, ne dépassait pas l'idée d'une application d'un cadre prédéfini (celui de l'État islamique dans son aspect absolu renvoyant à l'âge d'or de l'islam) dénué de tout sens du compromis ou historique, politique ou sociale.

S'identifiant dans cette conception, une bonne partie des mouvements islamistes, notamment de la première génération divise la société, même musulmane, en un camp de l'islam englobant les fidèles de ces mouvements et un camp de jahiliyya (barbarie antéislamique) rassemblant le reste de la société qui, bien que musulmane, ne partage pas la même interprétation ou compréhension de cette religion. Évidemment, cette conception consistant à rompre avec la modernité, caractéristique saillante de la génération des pères fondateurs de l'islamisme sunnite, retardera toute négociation potentielle avec le concept de démocratie.

II. DES MAITRES ET DES DISCIPLES

La doctrine de base du groupe des Frères musulmans incarne un contexte propice pour tester la conception de la matrice de l'islamisme sunnite à l'endroit de la démocratie. En effet, l'expansion de l'islamisme de la première génération n'incarne pas le trait unique du paysage politique de l'Égypte des années 1930 et 1940. Ce même paysage fut le terrain d'importantes "revendications démocratiques concernant le pluralisme, les droits et les libertés individuelles et publiques" (p. 227). Devant ces revendications, explique Ferjani, Hassan Al-Banna démontre une réaction très hostile.

Ainsi rejette-t-il le pluralisme du système démocratique en disant : "l'esprit partisan, la rupture du consensus du groupe, l'action continue pour aggraver les divisions au sein de la communauté et la déstabilisation du pouvoir des

gouvernants, c'est à cela que conduit le pluralisme et c'est ce que l'Islam interdit absolument en tant qu'il est la religion de l'unité et de l'entraide". Il précise : "C'est pourquoi les Frères musulmans ont demandé à Sa Majesté le roi [Farouk] de dissoudre tous les partis existant pour les fusionner en une instance populaire unique œuvrant pour le bien de la communauté sur la base des règles de l'Islam" (*ibid.*).

Par ailleurs, la formation organisationnelle interne du groupe des Frères musulmans fut dominée par ce que Ferjani appelle "le culte de chef". Ainsi, explique-t-il, en se référant aux écrits d'Hassan Al-Banna, celui-ci

insiste sur le culte du chef : "la confiance du soldat (c'est-à-dire le frère musulman de base) dans son chef, dans la capacité de celui-ci, et la fidélité à son égard doivent être d'une profondeur telle qu'il engendre amour, estime, respect, et obéissance" [...] Dans l'action des Frères musulmans, le chef a le droit du père par le lien cordial, le droit du professeur par le bénéfice scientifique qu'il apporte, le droit du chaykh (chef spirituel) par l'éducation spirituelle, le droit du guide par la politique générale (...) » C'est pourquoi le Frère musulman doit savoir, en s'engageant, « s'il est prêt à considérer les ordres qui lui sont adressés par la direction – et qui sont conformes à la religion (telle que l'interprète le chef évidemment!) - comme des impératifs qui n'admettent ni discussion, ni hésitation, ni modification » ; « s'il est prêt à se considérer en erreur et à donner raison à la direction lorsque l'ordre qui lui est adressé s'oppose à ce qu'il a appris au sujet « des questions discutables » ». Il doit également savoir « si la direction a (selon lui) le droit de trancher entre son intérêt particulier (...) et l'intérêt général du mouvement » (p. 230).

Ce cadre organisationnel entraîne la formulation de ce groupe selon un mode de hiérarchisation près de celui du maître et du disciple que l'on trouve dans l'Islam soufi.

Attardons-nous sur l'appellation choisie par Banna pour désigner le poste de chef du groupe qu'il a lui-même occupé jusqu'à son assassinat survenu en 1949. Celui-ci se désigne ainsi comme le *murchid*, qui signifie littéralement "le guide/le maître", un titre qui plonge ses racines dans l'Islam soufi.³⁶⁷ Ce titre sera adopté par un ensemble considérable de

³⁶⁷ Selon notre analyse, cette interaction entre islamisme et soufisme au niveau de la formation relationnelle interne trouve une explication dans la biographie personnelle d'Hassan Al-Banna, fondateur et premier guide suprême du groupe des Frères musulmans. La biographie de Banna témoigne que celui-ci appartenait à une famille soufie et qu'il fut, pendant la première partie de sa vie à Damanhour, disciple de la *tarîqa al-hassafîya*, qui constitue une branche de la fameuse *tarîqa ach-chadhîliya*, et disciple (*murid*) de son maître Hassanine Al-Hassafi (Al-Banna). D'ailleurs, ce fait provoquera l'une des critiques les plus notables formulées par les salafistes, connus pour leur hostilité à l'égard de l'Islam soufi, contre le groupe des Frères musulmans et la trajectoire de son fondateur. 'Ayid As-Shimmari représente cette tendance. Ce prédicateur salafiste consacrera une bonne partie d'un petit livre intitulé *L'Héritage de Hassan Al-Banna et les flèches de ses héritiers* [2012] à la démonstration de la facette soufie du groupe des Frères Musulmans chez son fondateur et dans sa phase

mouvements islamistes pour désigner leurs chefs, y compris ceux de la deuxième génération. L'islamisme marocain est, à cet égard, représentatif. Les deux grands parrains de cet islamisme, Abdelkrim Mouti' fondateur et chef du Mouvement de la jeunesse islamique (Chabiba) et Abdessalam Yassine fondateur et chef du Mouvement de l'Équité et du Bel-Agir, portent en effet le titre de *murchid* (guide) au sein de leur groupe.

Le cadre relationnel hyper-hiérarchisé conçu par Hassan Al-Banna et fondé sur l'obéissance, ce qu'appelle Cherif Ferjani « le culte du chef », ferait des adhérents de son groupe de ceux des mouvements qui s'identifient dans son héritage des adeptes/disciples plutôt que des acteurs/activistes politiques. Suivant ce cadre, la classe des adeptes ne pourrait en aucune manière rivaliser avec celles des maîtres. Constatons, à titre d'exemple, que la plupart des leaders des mouvements islamistes (Hassan Tourabi au Soudan, Abdessalam Yassine au Maroc, Rached Ghannouchi en Tunisie et même les leaders d'Al-Qaeda Ossama Ben Laden et Ayman Al-zawahiri) portent le titre de *chaykh* (maître/guide), et que ces mouvements, même de deuxième génération, n'ont changé que rarement de leaders sauf lorsque le changement était imposé par la mort de ceux-ci. Relevons, à titre d'exemple également, qu'à l'exception de l'ex-guide du groupe des Frères musulmans, Mohamed Mahdi Akif (2004-2010), aucun des sept premiers guides n'a quitté son poste à la tête de ce groupe alors qu'il était encore vivant. Dans cette même logique, les figures d'Hassan Tourabi, d'Abdessalam Yassine, et de Rached Ghannouchi n'ont jamais été remplacées par d'autres activistes de leurs organisations

d'instauration et à son fondateur. Voyons comment As-Shimmari présente Hassan Al-Banna dans son ouvrage : « C'est un Ash'ari³⁶⁷ et un soufi, il a reconnu dans son livre Mudhakirat da'iyah (les mémoires d'un prédicateur) qu'il assistait aux réunions soufies, à leurs pratiques et leurs adhkar (rappels en groupe), qu'il a fait serment d'allégeance à la voie Hassafiya Shadhiliya, et qu'il a profité des livres soufis comme Al-Mawahib Al-Laduniya d'Al-Qastalani et d'autres écrits qu'il a cités dans son livre Mudhakirat da'iyah » (p.7). Le prédicateur salafiste poussera ses analyses jusqu'à confirmer des liens institutionnels initiaux entre le groupe des Frères musulmans et la voie mystique *al-hassafiya* : « C'est un soufi Ach'ari, et ceux qui l'ont suivi au début de son prêche avaient les mêmes idées que lui, car Hassan Al-Banna et son compagnon ont fondé l'association Hassafiya dont le président était Ahmad 'Askari (ou Sukkari) et il était le second de Hassan Al-Banna qui dit dans son livre Mudhakirat da'iyah que cette association s'est transformée pour devenir Al-Ikhwan Al-Muslimun (les Frères musulmans), par contre la voie est restée la même : le soufisme » (*ibid.*).

L'impact de cette appartenance sur le groupe des Frères musulmans est confirmé par Banna lui-même. Il considère, dans l'une de ses lettres, son groupe comme « une prédication salafite, une voie sunnite, **une vérité soufie**, une instance politique, un groupe sportif, une ligue scientifique et culturelle, une société économique et une idée sociale » (Al-Banna, p.122)³⁶⁷. Cette reconnaissance de la part d'Hassan Al-Banna de l'apport soufi dans la formation théorique du groupe des Frères musulmans, trouvera sa traduction dans la formation institutionnelle et organisationnelle de son groupe. L'appartenance à ce groupe tel qu'il était structuré par Banna lui-même passe par un acte d'allégeance et d'obéissance qui lie directement les fidèles à leur guide suprême (*al-murchid*). Cet acte implique un serment que les nouveaux membres doivent prêter en guise de condition indispensable d'appartenance au groupe.

À cette influence de l'islam soufi sur la matrice de l'islamisme sunnite à travers la biographie personnelle d'Hassan Al-Banna et de ses premiers frères musulmans, s'ajoute un autre facteur d'ordre sociohistorique qui relève d'une longue histoire de tensions entre l'islamisme, notamment de la première génération, et les régimes politiques en place. Ainsi, à l'exception de quelques rares et courtes périodes de cohabitation pacifique, les relations entre les islamistes et les régimes de leurs pays ont souvent été dominées par le conflit et l'oppression.³⁶⁸ À cette oppression qui entraînera la transformation de la plupart des organisations des mouvements islamistes en des structures clandestines et souterraines s'opposera une tendance de contre-violence. Le prix cher que les leaders de ces mouvements allaient payer pour assurer la persistance de leurs groupes (emprisonnement, exil et expulsion...) leur donna une légitimité incontournable aux yeux de leurs fidèles. Ce constat aurait sans doute renforcé la logique de hiérarchisation organisationnelle entre les leaders et les bases de ces mouvements selon la formule du maître et du disciple.

La convergence de ces facteurs serait à l'origine de l'opposition à l'idée de démocratie qui se dégage clairement de la formation idéologique et organisationnelle de la première génération des mouvements islamistes et dans la littérature des pères fondateurs de l'islamisme, que ce soit sur le plan idéologique ou organisationnel. Il faudra ainsi attendre l'émergence de la deuxième génération des islamistes, dont le trait le plus marquant est une tendance notable à négocier avec la modernité, pour que le débat autour de la démocratie devienne une préoccupation islamiste. Ce constat rejoint certaines idées ressortant du camp des islamistes eux-mêmes. Dans un article intitulé *Islam et démocratie, cohabitation ou discordance* [2010], un leader de la deuxième génération du Parti de la justice et du développement au Maroc, Abdelali Hamiddine explique ce qui suit :

La lecture minutieuse des écrits des pères fondateurs des mouvements islamiques n'est pas en mesure de nous permettre de confirmer clairement que ces organisations étaient convaincues des valeurs constitutionnelles modernes (...) au contraire, il y a plusieurs écrits qui mettent la valeur de la démocratie en doute et qui expriment la crainte et qui craignent que la démocratie puisse représenter une porte d'entrée pour la laïcité. Ainsi, l'on peut dire que la période antérieure aux années quatre-vingt n'a pas connu de véritable interaction avec le concept de démocratie (Hamiddine in Talidi [2010], p. 168).³⁶⁹

³⁶⁸ Le cas des Frères Musulmans avec le régime de Nasser.

³⁶⁹ Notre traduction de l'arabe :

Ce n'est pas un hasard si les écrits des islamistes autour du thème de la démocratie allaient coïncider avec la tendance autocritique qui a traversé le paysage islamiste à partir du début des années quatre-vingt, tendance qui allait de pair avec l'émergence de ce que l'on appellera plus tard l'islamisme modéré. À partir des années quatre-vingt, la plupart des théoriciens de cette deuxième génération de l'islamisme (Hassan Tourabi, Youssef Qaradaoui, Rached Ghannouchi, Abdessalam Yassine, Ahmed Raissouni et d'autres) vont signer d'importants écrits sur le thème de la démocratie, mais dans un cadre de référence islamique. C'est l'attachement à cette référence qui liera à jamais le concept de la démocratie dans la littérature islamiste au concept coranique de la choura.

III. LA DÉMOCRATIE À L'ÉPREUVE DE LA CHOURA

La volonté déclarée d'un ensemble de courants islamistes de s'intégrer dans les systèmes politiques de leur pays, à travers des partis politiques, imposait des révisions intellectuelles du cadre doctrinal de l'islamisme de la première génération. Pourtant, les révisions proposées visaient d'islamiser la modernité plutôt que de moderniser l'Islam. Ces islamistes voulaient en effet devenir des acteurs politiques acceptés au sein de la sphère politique de leurs pays, mais tout en restant islamistes (islamiques dans leur langage). Le leader islamiste marocain Abdessalam Yassine est un exemple représentatif de cette tendance. Dans son ouvrage *Islamiser la modernité* [1998], il affirme que toute communication entre l'Islam et la modernité doit être effectuée sous l'égide des enseignements de cette religion (Yassine, pp. 9-16).

Sur le plan théologique, ce processus d'islamisation des normes de l'action politique moderne passe forcément par une méthode théologique appelée *le taâsil* (la recherche des origines). Un tel procédé consiste à rechercher dans le corpus sacré de l'Islam un cadre théologique dans lequel on peut intégrer la norme que l'on veut islamiser. Dans le cas de la démocratie, la méthode du *taâsil* amènera les théoriciens islamistes et certains intellectuels

القراءة المتأنية في كتابات الآباء المؤسسين للحركات الإسلامية لا تفيدنا في إقرار حكم واضح باقتناع هذه التنظيمات بالقيم الدستورية الحديثة (...). بل على العكس من ذلك نطلع على كتابات كثيرة تشكك في قيمة الديمقراطية و تتوجس من كونها بابا تلج منه العلمانية. و هكذا يمكن القول بأن مرحلة ما قبل الثمانينيات من القرن الماضي لم تشهد تفاعلا حقيقيا مع مفهوم الديمقراطية من قبل المفكرين الإسلاميين.

musulmans vers le concept coranique de la choura (la consultation) (Yassine [1998], pp. 309-313). Dès lors, le concept de démocratie ne sera traité dans la littérature islamiste qu'en référence à ce cadre théologique renvoyant à ce concept de la choura. Certains parmi ces islamistes acceptent la démocratie en tant que cadre d'application du principe de la choura, d'autres rejettent toute possibilité de convergence entre les deux concepts et par-delà toute légitimité religieuse de la démocratie. Commençons par définir la choura.

III.1. La choura : perspectives théoriques

Dans un ouvrage dans lequel son auteur tente de formuler un cadre théorique bien structuré et détaillé de ce qu'il appelle « le régime politique en Islam », Abdelaziz al-Khayate [2003] définit la choura comme suit :

La choura consiste à faire exprimer l'opinion des gens sous la forme d'une demande d'avis des uns auprès des autres, et ce, en demandant l'avis de ceux qui ont la capacité de fonder une opinion qui amène à faire le bon choix. Cela veut dire que la choura se constitue d'un protagoniste qui écoute et d'un autre qui présente son avis, des protagonistes qui dialoguent, discutent, examinent les différentes facettes d'une décision et qui échangent différentes opinions sur un sujet (p.89).³⁷⁰.

La légitimité religieuse, voire islamique, de ce principe dérive du corpus sacré de l'Islam dans ses deux facettes, le Coran et la sunna. Ainsi, explique le professeur de droit islamique à l'Université de Californie Khaled Abou El Fadl dans son article intitulé *Islam and the Challenge of Democracy* [2003] :

The Qur'an instructs the Prophet to consult regularly with Muslims on all significant matters and indicates that a society that conducts its affairs through some form of deliberative process is considered praiseworthy in the eyes of God (3:159; 42:38). There are many historical reports suggesting that the Prophet consulted regularly with his Companions regarding the affairs of the state (Abou El Fadl (2003)).

³⁷⁰Notre traduction de l'arabe :

الشورى استخراج الرأي من أهل الرأي، و مراجعة البعض للبعض و ذلك بعرض الرأي على من عندهم القدرة على بيان الرأي و يرتجى منهم الوصول إلى الصواب، و هذا يعني أن الشورى طرف يسمع، و طرف يشير، و أطراف تتحاور و تتناقش و تقلب الرأي على وجوهه المختلفة، و تتبادل وجهات النظر في الموضوع...

Concernant tout d'abord le Coran, le concept de choura est cité dans deux versets coraniques. En premier lieu, on le trouve au verset 159 de la sourate « Famille d'Imran » (chapitre 2) :

C'est par quelque miséricorde de la part d'Allah que tu (Muhammad) as été si doux envers eux! Mais si tu étais rude, au cœur dur, ils se seraient enfuis de ton entourage. Pardonne-leur donc, et implore pour eux le pardon (d'Allah). **Et consulte-les** à propos des affaires; puis une fois que tu t'es décidé, confie-toi donc à Allah, Allah aime, en vérité, ceux qui lui font confiance.³⁷¹

Ensuite, ce concept constitue le titre même de la sourate « La Consultation » (chapitre 42) : « *ceux qui répondent à l'appel de leur Seigneur, accomplissent la Salâ, se consultent entre eux à propos de leurs affaires, dépensent de ce que nous leur attribuons* ».³⁷²

Pour ce qui est de la sunna, la biographie prophétique témoigne que le prophète consultait très fréquemment ses compagnons, que ce soit dans un contexte de guerre, ou de paix. Plus encore, cette biographie révèle que le prophète de l'Islam consultait certains de ses compagnons, même sur ses affaires privées. La plus célèbre de ces affaires serait celle connue par *al-ifq*, une affaire qui concerne la relation conjugale du prophète avec la plus fameuse de ses épouses, Aïcha. À ce propos, des récits de la biographie prophétique rapportent que le prophète aurait demandé conseil à Ali et Oussama ibn Zaid au sujet d'une mésentente familiale et que les deux compagnons l'auraient conseillé avec franchise et honnêteté.³⁷³ Ainsi, explique Abdelaziz Al-Khayate dans son ouvrage susmentionné :

Le prophète a consulté ses compagnons dans les affaires de la guerre, des détenus, de la famille, de la politique extérieure. Ses compagnons exprimaient leurs opinions avec toute liberté et franchise bien qu'ils aient été croyants, et que c'était un prophète qui avait reçu la révélation. Ils se sont même opposés à lui dans certaines affaires et il a parfois adopté leurs opinions (p. 90).³⁷⁴

³⁷¹ Coran, chapitre.2, verset. 159.

«فِيمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» ، سورة آل عمران، آية 159.

³⁷² Coran, chapitre.42, verset. 38.

«وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» ، سورة الشورى، آية 38.

³⁷³ Pour plus de détails, voir : Al-Ghazali (1977)

³⁷⁴ Notre traduction de l'arabe.

استشار النبي أصحابه في شؤون الحرب والأسرى والأسرة والسياسة الدولية وأبدى أصحابه الرأي بكل حرية و صراحة مع أنهم كانوا مؤمنين بأنه نبي يوحى إليه، و عارضوه في أمور و أخذ برأيهم في بعض الأحيان.

Une remarque initiale se dégageant de ces considérations théologiques consiste à mentionner que le cadre de la choura est très vaste en Islam. Ses domaines de pratique sont ainsi « multiples, divers et globalisent tous les domaines de la vie humaine dans le gouvernement, la justice, l'administration, la maison, les affaires privées et entre tous les gens » (p. 89).³⁷⁵. Pour Khaled Abou El Fadl (2003), cet aspect coranique et prophétique général incarne un fait positif étant donné qu'il laisse la porte ouverte à toute interprétation qui réalise le bien de la communauté. Ainsi, explique-t-il:

But perhaps God does not seek to regulate all human affairs, and instead leaves human beings considerable latitude in regulating their own affairs as long as they observe certain minimal standards of moral conduct, including the preservation and promotion of human dignity and well-being. In the Qur'anic discourse, God commanded creation to honor human beings because of the miracle of the human intellect—an expression of the abilities of the divine. Arguably, the fact that God honored the miracle of the human intellect and the human being as a symbol of divinity is sufficient to justify a moral commitment to protecting and preserving the integrity and dignity of that symbol of divinity. But—and this is 'Ali's central point—God's sovereignty provides no escape from the burdens of human agency (*ibid.*)

En revanche, cette conception générale ne suffit pas pour surmonter le problème de la pauvreté méthodologique qui pourrait nuire à toute utilisation institutionnelle de la choura dans le champ du politique. Deux points essentiels sont apparemment discutés entre les tenants de ce concept. Le premier point concerne l'obligation ou non du souverain d'avoir recours à la choura. Le second renvoie à l'exigence ou non de l'engagement de ce souverain en vue de l'adoption et l'application des résultats de la choura (Abbas, p. 92). Dans cette perspective, Khaled Abou El Fadl écrit ce qui suit :

Sunni jurists debated whether the results of the consultative process are binding (shura mulzima) or non-binding (ghayr mulzima). If the shura is binding then the ruler must abide by the determinations made by ahl al-shura. The majority of jurists, however, concluded that the determinations of ahl al-shura are advisory and not compulsory. But, rather inconsistently, many jurists asserted that after consultation the ruler must follow the opinion that is most consistent with the Qur'an, Sunnah, and the consensus of jurists. Al-Ghazali expressed the general consensus when he said that “[d]espotic, non-consultative, decision-making, even if from a wise and learned person is objectionable and unacceptable” (*ibid.*).

³⁷⁵ Notre traduction de l'arabe :

متعددة و متنوعة و شاملة لجميع مجالات الحياة الإنسانية في الحكم و القضاء و الإدارة و البيت و الشؤون الخاصة، و بين جميع الناس.

Invoquons à ce sujet, ce que nous avons expliqué dans le chapitre précédent concernant le débat théologico-politique entre les tenants de l'idée de l'État islamique et ses opposants. À l'encontre du premier camp qui présente certains concepts coraniques dont la choura en guise de repères théoriques d'une supposée théorie politique de l'Islam, les détracteurs de cette configuration politique de l'Islam considèrent que ce que contiennent les textes sacrés de l'Islam ne dépasse pas "des principes moraux, des orientations éthiques, des normes et des règles générales pour l'organisation de la cité" (Lamchichi [1998], p. 26). Par conséquent, ces derniers considèrent que le fait d'adopter ces principes en tant que fondements du présumé État islamique ne mènerait, comme l'explique Abdou Filali-Ansary, qu'à une confusion entre ces préceptes eux-mêmes et la manière dont ils sont appliqués (Filali-Ansary [1999], p.27). Un exemple d'une telle confusion entre les principes cités dans le Coran et la manière dont ceux-ci ont été interprétés tout au long de l'histoire de la théologie islamique classique se manifeste en particulier à travers deux principes, à savoir la choura (consultation) et la *tâ'a* (obéissance). Suivant cette même logique, la compréhension de ces deux principes dans le texte coranique dépendra largement de leur interprétation et de la spécificité des contextes dans lesquels se faisait, se fait et se fera cette interprétation.

De fait, la théologie classique, souvent liée aux centres de pouvoir, attribue une certaine primauté du principe de l'obéissance sur celui de la choura. Certains représentants de cette théologie ont même fait de la règle de l'obéissance le fondement de la présumée théorie du pouvoir de l'Islam. "On doit obéir même au prince injuste, pourvu qu'il fasse régner l'ordre public, qu'il n'empêche pas les musulmans d'accomplir les rites de base et qu'il ne s'attaque pas ouvertement aux symboles de l'Islam". (*ibid.*). Quant au principe de la choura, il va être réduit dans le cadre de cette théologie au statut de "complément souhaitable, mais non nécessaire, au détriment de la *tâ'a*. Ils en ont fait un [de plus] dont la mise en œuvre est laissée entièrement à la discrétion du prince" (*ibid.*). En revanche, certaines interprétations modernes et quelques rares interprétations classiques sont l'indice d'« un renversement de tendance : de nombreuses voix soulignent l'idée que la consultation est primordiale dans la constitution de toute communauté islamique au point que le principe d'obéissance lui devient subordonné » (pp. 27-28).

Quoi qu'il en soit, l'aspect coranique et prophétique général de la choura et de ses domaines d'application ne suffisent pas à formuler un cadre élaboré d'application dans le domaine politique. C'est peut-être pourquoi une bonne partie des intellectuels musulmans et idéologues islamistes considéreront la démocratie comme une méthode et un cadre d'application de la choura.³⁷⁶ Cependant, si une telle logique présente une certaine fiabilité formelle, la situation s'avèrera davantage complexe lorsqu'on s'attardera au côté philosophique et théologique du débat entre la choura et la démocratie. La projection de la première sur la deuxième générera ainsi d'innombrables contradictions théoriques qui diviseront les intervenants dans ce débat, qu'ils soient islamistes ou non, et ce, au moins trois camps.

Un premier camp, particulièrement intellectuel, prône la démocratie dans son cadre le plus contemporain, tel qu'elle est appliquée dans l'expérience occidentale. Pour ce qui est de la choura, ce camp n'y trouve qu'un cadre moral général qui souffre d'une pauvreté méthodologique considérable lorsqu'il s'agit de son adoption dans le domaine politique en tant que solution de rechange à la démocratie (Abou El Fadl [2003]). En revanche, ce camp ne trouve aucune ambiguïté dans le fait d'associer la démocratie à l'Islam sans même passer par l'intermédiaire de la choura. L'argument de ce camp se fonde sur un des principes les plus fondamentaux de cette religion soit la justice. Khaled Abou El Fadl exprime clairement dans *Islam and the Challenge of Democracy* [2003] que:

Justice plays a central role in the Qur'anic discourse: it is an obligation we owe to God, and also to one another. In addition, the imperative of justice is tied to the obligations of enjoining the good and forbidding the evil, and the necessity of bearing witness on God's behalf. Although the Qur'an does not define the constituent elements of justice, it emphasizes the ability to achieve justice as a unique human charge and necessity—an obligation that falls on all of us in our capacity as vicegerents. In essence the Qur'an requires a commitment to a moral imperative that is vague but recognizable through intuition, reason, and human experience.

The Islamic debate about how government might serve justice is remarkably similar to seventeenth-century Western discourse on the state of nature or the original condition of human beings. One view—advanced by Ibn Khaldun and

³⁷⁶ Cette tendance se trouve très bien illustrée dans la documentation de notre groupe d'étude. Ainsi, la charte du Mouvement de l'unicité et de la réforme (le cadre religieux et prédicatif du PJD) présente le mouvement comme étant « Mouvement consultatif (*chouriya*) démocratique » (MUR [1996])³⁷⁶, et confirme que « ce mouvement considère la choura comme la philosophie de la démocratie et sa référence » (*ibid.*)³⁷⁶. Quant à la démocratie, elle est considérée par ce même document comme un « moyen d'application de la choura » (*ibid.*).

al-Ghazali—argued that human beings are by nature fractious, contentious, and not inclined towards cooperation. So, government is necessary to force people to cooperate with each other, contrary to their natures, and to promote justice and the general interest (*ibid.*).

L'association de la démocratie au principe de la justice en Islam incarne, dans l'optique de ce camp, une base théorico-théologique permettant d'infirmer la non-compatibilité entre l'Islam et la démocratie. Voyons l'argumentaire de ce camp dans les dires d'Abou El Fadl :

Several considerations suggest that democracy—and especially a constitutional democracy that protects basic individual rights—is that form. My central argument (others will emerge later) is that democracy—by assigning equal rights of speech, association, and suffrage to all—offers the greatest potential for promoting justice and protecting human dignity, without making God responsible for human injustice or the degradation of human beings by one another. A fundamental Qur'anic idea is that God vested all of humanity with a kind of divinity by making all human beings the viceroys of God on this earth: “Remember, when your Lord said to the angels: ‘I have to place a vicegerent on earth,’ they said: ‘Will you place one there who will create disorder and shed blood, while we intone Your litanies and sanctify Your name?’ » And God said: ‘I know what you do not know’ » (2:30). In particular, human beings are responsible, as God’s vicegerents, for making the world more just. By assigning equal political rights to all adults, democracy expresses that special status of human beings in God’s creation and enables them to discharge that responsibility.

Of course God’s vicegerent does not share God’s perfection of judgment and will. A constitutional democracy, then, acknowledges the errors of judgment, temptations, and vices associated with human fallibility by enshrining some basic moral standards in a constitutional document—moral standards that express the dignity of individuals. To be sure, democracy does not ensure justice. But it does establish a basis for pursuing justice and thus for fulfilling a fundamental responsibility assigned by God to each of us.

Of course, in a representative democracy some individuals have greater authority than others. But a democratic system makes those authorities accountable to all and thus resists the tendency of the powerful to render themselves immune from judgment. This requirement of accountability is consistent with the imperative of justice in Islam. If a political system has no institutional mechanisms to call the unjust to account, then the system is itself unjust, regardless of whether injustice is actually committed or not. If the criminal law does not assign punishment for rape, then it is unjust, quite apart from whether that crime is ever committed or not. It is a moral good in and of itself that a democracy, through the institutions of the vote, separation and division of power, and guarantee of pluralism at least offers the possibility of redress (*ibid.*).

Contrairement à ce premier camp d'intellectuels musulmans qui accepte la légitimité religieuse de la démocratie sans même passer par le concept de la choura, le traitement de la démocratie dans la logique islamiste passe nécessairement par la choura, et ce, selon deux orientations distinctes. La première est incarnée par une partie du paysage islamiste qui se trouve soutenue par d'autres acteurs religieux (traditionalistes, fondamentalistes, etc.). Ses tenants refusent la légitimité religieuse de la démocratie en raison de ses origines philosophiques occidentales et prônent une adoption exclusive de la choura dans ses origines coraniques et prophétiques. La deuxième orientation rassemble une partie des islamistes que l'on qualifie de modérés, lesquels se trouvent soutenus par des intellectuels musulmans. Les tenants de cette orientation reconnaissent la légitimité islamique de la démocratie en l'intégrant toutefois dans le cadre théologique de la choura.

Soulignons que même si les deux camps islamistes/islamiques finiront par formuler des résultats et des conclusions divergentes quant à la possibilité d'une conjugaison entre la choura et la démocratie, ils atteignent un quasi-consensus à propos des divergences, notamment théologiques et philosophiques, entre ces deux concepts. Abdelaziz Al-Khayate [2003], présente, dans son ouvrage intitulé *Régime politique en Islam*, une formulation pertinente de ces divergences telles qu'elles sont perçues par les islamistes/islamiques (p. 92-93).

- La choura relève d'une révélation divine alors que la démocratie relève de la concertation des citoyens.
- La choura assure au peuple le pouvoir et non la souveraineté. L'Islam attribue la souveraineté à la charia tout en laissant le pouvoir au peuple pour ce qui est du choix de ses régents et ses représentants. Quant à la démocratie, elle attribue au peuple à la fois la souveraineté et le pouvoir.
- La choura vise la formation du citoyen et le conseil au souverain selon les enseignements de l'Islam alors que la démocratie incarne un contrat temporaire entre les gouvernants et les gouvernés.
- La constitution, les chartes et les lois se réfèrent, dans le cadre de la choura, aux sources de l'Islam (le Coran et la Sunna) et aux interprétations des connaisseurs des fondements de cette religion pour tout ce qui concerne la communauté. Dans le

cadre de la démocratie, les constitutions, les chartes et les lois sont laissées à l'opinion des gens en dehors de tout fondement stable.

- Dans le cadre de la choura, la notion de liberté ne doit pas dépasser les enseignements éthiques de l'Islam alors qu'en démocratie ces libertés relèvent des valeurs qui sont matière à discussion dans une société (Al-Khayate, p. 93).

Malgré le fait de leur concision, ces points incarnent des repères logiques dominant le débat à propos d'une conjugaison potentielle entre la démocratie et la choura au sein du paysage islamiste. Selon cette logique, la choura incarne un principe de référence religieuse, voire islamique, qui ne peut être pratiqué que dans les limites tracées par la religion (l'Islam dans ce cas). En revanche, la démocratie émerge comme étant l'œuvre de la raison humaine dans son sens universel, les domaines et les manières de son application sont par conséquent laissés à la concertation humaine en dehors de toute appartenance, qu'elle soit religieuse ou autre. La divergence théologique et philosophique entre ces deux concepts constituera ainsi un cadre général faisant découler tous les arguments formulés par les représentants des deux camps qui sont pour ou contre la légitimité religieuse, voire islamique, de la démocratie. Commençons par le camp des opposants.

III.2. Notre démocratie est la choura

Afin de ne pas nous éloigner du contexte religio-politique marocain qui constitue le cadre géopolitique de notre recherche, nous choisissons d'exposer et d'analyser l'argumentaire du camp islamiste rejetant la légitimité religieuse/islamique de la démocratie en référence à un groupe islamiste marocain, mais distinct de notre groupe d'étude. Il s'agit du Groupe Équité et Bel-Agir dont les idées sont exprimées dans les écrits de son guide et fondateur Abdessalam Yassine. À travers ses écrits, ce leader et idéologue islamiste marocain se montre fort intéressé par la problématique du rapport entre la choura et la démocratie. Cet intérêt le ramènera à consacrer un de ses ouvrages à cette problématique, *la choura et la démocratie* [1996]. D'une manière générale, Yassine affirme que la divergence de l'itinéraire des deux concepts implique que les sociétés musulmanes ne sont pas tenues à adopter la démocratie. Ainsi, explique-t-il :

Choura et démocratie appartiennent chacune à un référentiel radicalement différent, l'itinéraire historique de la démocratie, mot et pratique grecs, est tout

autre que celui de la choura. La première commence à Athènes la païenne et finit dans les sociétés modernes « avancées » sous forme d'une pratique laïque, athée et immorale, alors que la seconde a pris son départ à Médine la pieuse et resta lettre morte pendant près de quatorze siècles. Elle est aujourd'hui à la fois une exigence vitale pour les musulmans et un ordre divin présent dans le projet islamiste et qu'il s'agira de remettre en pratique selon une procédure à inventer ou à emprunter à la sagesse des peuples (p. 310).

La logique de Yassine à ce sujet s'avère cohérente avec le credo général de l'islamisme considérant l'Islam comme à la fois *dine wa dawla* (religion et État) et *dine wa dounya* (religion et vie terrestre), impliquant ainsi le refus de toute idée ou tout acte qui s'avère en dissociation avec l'Islam et son corpus sacré. Ainsi, écrit-il *la choura et la démocratie* (1996) :

Notre reproche à la démocratie consiste en ce qu'elle ne propose pas à l'Homme une autre issue que l'impiété, alors que ceci représente la grande injustice, la religion de la démocratie permet que l'Homme meure stupide et qu'il ne connaisse rien à propos de ce qui l'attend après la mort. (Yassine [1996], p. 24).³⁷⁷ ..

Dans cette perspective, le leader islamiste distingue deux domaines, à savoir le politique et l'éthique, où l'application de la démocratie lui paraît le plus porter atteinte à l'authenticité religieuse d'une société qui se veut islamique.

Pour ce qui est du domaine politique, Yassine affirme que la démocratie, en attribuant la souveraineté et le pouvoir au peuple, se situe en contradiction totale avec l'Islam qui attribue la souveraineté à Allah. Ainsi, explique-t-il dans son ouvrage *Islamiser la modernité* [1998] :

Déjà au niveau étymologique, les deux termes « démocratie » et « choura » jurent leur différence radicale; *dēmos* et *kratos* sont les deux racines grecques de « démocratie » qui signifient successivement « peuple » et « pouvoir », démocratie veut dire donc étymologiquement « pouvoir du peuple », c'est-à-dire la capacité souveraine des élus représentants du peuple à légiférer à leur guise sans en référer à aucune autorité supérieure. Alors que « choura » en arabe est le mot employé dans le Coran pour signifier « consultation », c'est-à-dire effort d'interprétation, d'adaptation et de compréhension pour mettre en pratique la Loi révélée que les hommes n'ont pas le droit de changer (p. 309).

³⁷⁷ Notre traduction de l'arabe :

مأخذنا عليها أنها لا تقترح على الإنسان مخرجا من الكفر، و هو الظلم الأكبر، فتبيح ديانتها أن يموت الإنسان غيبا لا يعرف ما ينتظره بعد الموت. تبيح ديانتها ذلك و تسكت عنه.

Pour Yassine, la démocratie n'incarne dans sa réalité philosophique qu'une facette plus appliquée de la « laïcité » en tant que séparation entre le religieux et le politique et occultation absolue du premier au profit du deuxième. On lit ainsi dans *La choura et la démocratie* [1996] « la démocratie est un corps où la laïcité représente l'âme : c'est-à-dire la séparation de la religion et l'écartement de celle-ci de la sphère publique » (p. 61).³⁷⁸. On se trouve ainsi dans la logique générale de l'islamisme considérant l'Islam comme *dine wa dawla* (Religion et État).

Quant au risque résultant de l'adoption de la démocratie dans une société musulmane dans le domaine éthique, il relève de la deuxième partie de la vision islamiste générale considérant que l'Islam soit *dine wa dounya* (religion et vie terrestre). Cette vision implique, selon Yassine, une association absolue entre le religieux et l'éthique, donc une impossibilité de concevoir l'éthique en dehors du référentiel religieux, voire islamique. Suivant cette vision, le leader islamiste trouve dans la démocratie occidentale une permission de procuration d'une liberté absolue d'expression et de modes de vie qui ne se trouvent cadrés par aucune limite religieuse et donc éthique. Selon cette logique, il explique dans son ouvrage *La Choura et la démocratie* [1996] que la démocratie telle qu'elle est adoptée par les sociétés occidentales n'a fait que ramener ces sociétés à une détérioration éthique :

La liberté d'expression ne connaît aucune limite dans la bassesse de l'exposition des opinions malades [...] Au pays des libertés démocratiques, la liberté d'expression démocratique pluraliste s'abaisse progressivement avec ce qu'elle expose de prostitution matérielle (adultère, homosexualité) et commerciale (publicité immorale) (p. 46).³⁷⁹.

En référence à ces raisons dispersées dans l'ensemble de ses écrits, l'idéologue islamiste marocain finira par rejeter toute possibilité de conjugaison entre ces deux concepts et refuser par conséquent la légitimité islamique de la démocratie tout en restant dans les limites de la choura. Ainsi, affirme-t-il dans son ouvrage *Islamiser la modernité* [1998] :

³⁷⁸ Notre traduction de l'arabe :

إن الديمقراطية جسم روحه اللانكية : أي الانفصال عن الدين، و عزل الدين عن الساحة العامة.

³⁷⁹ Notre traduction de l'arabe :

حرية التعبير لا تعرف حدودا سفلى في سفالة عرض الآراء المريضة... و تنحط حرية التعبير الديمقراطي التعددي في بلاد الحريات الديمقراطية دركا دركا، و تسفل بما تعرضه من عهر الزنا و اللواط، و من العهر التجاري المتمثل في الإشهار المتهتك.

La choura est le nom de notre « démocratie ». Que ne ferait-on pour se faire comprendre par un francophone qui n'a de repères que sa culture occidentale fermée à toute idée (sic), à tout vocable ayant d'autres racines? Que ne ferait-on pour se faire comprendre d'esprits mystifiés et aliénés par une culture laïque ingurgitée de gré ou de force et assimilés au point de devenir la base même du métabolisme culturel de certains? Au point que toute idée, toute notion ne faisant pas référence au syllabus laïque sont pour eux une simple divagation sécrétée par des cerveaux dérangés.

La choura est donc « notre démocratie » en attendant plus ample explication, en attendant surtout que l'expérience démontre l'inanité des tentatives avortées d'acclimater la démocratie occidentale laïque dans un milieu élevé dans la foi. Que ne ferait-on pour démystifier l'occidentalisation sournoisement entreprise par la modernité laïque envahissante? (p. 309).

L'importance de l'exposition des conceptions de Yassine vis-à-vis la question de la démocratie face à celle de la choura consiste en ce que ces conceptions incarnent un modèle représentatif du cadre théorique général du camp des opposants à la légitimité religieuse de la démocratie au sein du paysage islamiste, non seulement au Maroc, mais partout dans le monde islamique. Contrairement à ce camp rejetant la légitimité islamique de la démocratie, le paysage islamiste donne la preuve de l'existence d'un deuxième camp qui s'illustre par des conceptions davantage réconciliatrices avec ce concept, mais sous l'égide du référentiel islamique. De telles conceptions impliquent la formulation d'un cadre théologico-théorique répondant aux failles dégagées par le camp des opposants et permettant la conjugaison du concept de démocratie avec le cadre théologique coranique et prophétique de la choura. C'est à l'exposition et l'analyse de ce cadre théologico-théorique que nous consacrons la dernière section de ce chapitre, mais en référence exclusive au contenu de la documentation idéologique de notre groupe d'étude que nous situons dans cette tendance.

SECTION III. LE PJD/MUR : LA DÉMOCRATIE AU SERVICE DE LA CHOURA

Même s'il ne refuse pas catégoriquement l'idée de démocratie, le camp de la conjugaison entre celle-ci et la choura reconnaît la divergence des deux concepts et de leurs origines. Ainsi, les tenants de ce camp vont s'engager dans de sérieuses perspectives théorico-théologiques ciblant la conjugaison théologique de la démocratie avec la choura et répondant, simultanément, aux reproches formulés au sein du camp des opposants. Voici comment ces questions sont traitées dans le corpus de notre groupe d'étude.

I. ADAPTATIONS THÉORIQUES

Les écrits d'Ahmed Raissouni illustrent très bien la position de notre groupe d'étude au sujet de la démocratie. Dans son ouvrage intitulé *Au début il y avait la communauté* [2010], l'idéologue PJDiste résume les jalons du différend entre les tenants et les opposants de la légitimité religieuse/islamique de la démocratie. Selon l'analyse de Raissouni, ce différend découle des origines philosophiques et des contextes d'évolution non islamiques de la démocratie et par-delà des implications de l'application de ce concept dans une société musulmane, en particulier au niveau politique et éthique. Ainsi, écrit-il :

Il y a deux problèmes principaux chez certains musulmans :

Le premier problème : La démocratie est un régime qui a poussé dans une terre et un environnement non islamique. Au début, dans un environnement païen et plus tard dans un environnement laïc et non religieux. Elle est donc née dans le paganisme et évoluée dans le non-religieux et l'athéisme [...]. Ces musulmans pensent ainsi que la démocratie, ayant vécu et évolué entre associationnisme (*chirq*) et athéisme, se trouve alourdi par cette vision athéiste et ce référentiel païen. L'implantation de ce régime au monde islamique et aux musulmans [...] ne sera pas donc épargnée de ces empreintes [...].

Le deuxième problème : la démocratie qui gouverne avec la majorité et qui fait de cette majorité une législatrice qui a le droit d'autoriser et d'interdire- selon le langage religieux- peut engendrer de rendre licite ce que Allah a interdit et

rendre illicite ce que Allah a permis, annuler ce qu'Allah a imposé et imposer ce qu'Allah n'a pas imposé. Comme certains le mentionnent, comment faire si la majorité juge que l'alcool ou l'adultère soient autorisés [...]? (pp.38-39).³⁸⁰.

Face au premier problème, Raissouni propose de dissocier la démocratie de son environnement d'émergence et d'évolution. Ainsi, et contrairement à Yassine qui insiste sur l'origine philosophique de la démocratie, au point de présenter celle-ci comme une religion indépendante³⁸¹, Raissouni ne trouve dans la démocratie ni religion ni obligation d'appartenir ou de renoncer à une religion quelconque. Pour le théologien PJDiste, l'adoption de la démocratie n'implique pas l'adoption de ses origines philosophiques ni ses mutations culturelles. Ainsi, explique-t-il :

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 devraient adopter le paganisme grec avec ses dieux multiples. Cela démontre que les principales idées de la démocratie peuvent être adoptées à l'abri de ses résidus et attributs païens ou irrégieux (pp. 39-40).³⁸².

Nous avons tenté de pousser l'analyse des conceptions de Raissouni à ce sujet en interrogeant une autre grande figure idéologique de notre groupe d'étude, à savoir Saaddine Othmani. Apparemment, les conceptions de Raissouni concernant la dissociation de la démocratie de ses origines philosophiques sont consensuelles au sein de notre groupe d'étude. En entrevue, Othmani nous a expliqué ce qui suit :

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 sont séparées de leur origine philosophique pour devenir une pratique. Les sciences sont nées sur une base philosophique, mais elles se sont

³⁸⁰ Notre traduction de l'arabe :

هناك إشكالات رئيسيان لدى بعض المسلمين مفكريهم و عامتهم و حركاتهم. الإشكال الأول قولهم بأن الديمقراطية نظام نبت في تربة و في بيئة غير إسلامية، بل في البداية في بيئة وثنية و الآن في بيئة لانكية لا دينية، فهي إذن بدأت بالوثنية و آلت إلى أحضان اللادينية و الإلحاد... هذا النظام الذي عاش و تنقل ما بين شرك و إلحاد هو مثقل بهذه النظرة الإلحادية و بهذه المرجعية الوثنية أو اللادينية. فنقله إلى العالم الإسلامي و على المسلمين... لا يخلو من هذه البصمات... الإشكال الثاني أن الديمقراطية التي تحكم بالأغلبية و تجعل الأغلبية مشرعة تحلل و تحرم - باستعمال المصطلح الشرعي - يمكن أن تحل ما حرم الله و أن تحرم ما أحل الله، و أن تلغي ما أوجب الله، و أن تفرض ما لم ينزل الله به سلطانا. بمعنى أننا ننصب الأغلبية شارعة أو مشرعة حاكمة. و كما يذهب البعض إلى درجة أنه يقول كيف إذا حكمت الأغلبية بإباحة الخمر أو الزنا مثلا... إلخ.

³⁸¹ Yassine utilise mainte fois l'expression « la religion de la démocratie ».

³⁸² Notre traduction de l'arabe :

فإن الديمقراطية بنشأتها في بيئة وثنية، ثم انتقلها إلى اللادينية، يدل على أن الديمقراطية لا دين لها، فلو كانت تلك الرواسب البيئية ملازمة لها لاقتضى الأمر أن الغربيين يأخذونها أيضا بالوثنية اليونانية التي ولد في أحضانها بالهتها المتعددين، وبصراع الآلهة. هذا الانتقال من الدينية إلى الوثنية إلى اللادينية هو وحده كاف للدلالة على أن الأفكار الأساسية للديمقراطية يمكن أن تنتقل دون أن تنتقل معها وثنياتها أو لوازمها أو رواسبها..

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 la base philosophique de la démocratie (notre entretien avec Othmani)³⁸³.

Suivant cette insistance de la part de deux des principaux idéologues de notre groupe d'étude sur une distinction nette de la démocratie de son cadre philosophique d'origine, il nous semble que ceux-ci réfléchissent ce concept comme une simple courroie de transmission et une technique de gestion et d'organisation plutôt qu'en tant qu'idée et philosophie. On serait ainsi loin du sens moral de la démocratie au profit d'une adoption exclusive de son sens le plus basique, le politique. Dans le but de tester notre conclusion, nous avons posé une question toute simple (est-ce que vous pensez que la démocratie est compatible avec l'Islam?) à un autre leader historique de ce groupe, Abdellah Baha, Secrétaire général adjoint et ministre d'État au nom du PJD. Sa réponse s'avère très significative : « 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'idéologie » (notre entretien avec Baha)³⁸⁴.

Reste à répondre au deuxième problème soulevé par les représentants du camp des opposants, celui concernant les implications de l'attribution du droit de législation à la majorité élue, qui constitue la pierre angulaire de la démocratie, sur la présence du religieux, notamment au niveau du politique et de l'éthique. Sur ce plan, Ahmed Raissouni adopte deux stratégies distinctes. La première consiste en la formulation d'un cadre théologique visant à démontrer les bienfaits du principe de la majorité et à infirmer son incompatibilité avec les intentions de l'Islam. Quant à la deuxième stratégie, elle a pour caractéristique de considérer la pratique de la démocratie comme étant une garantie de l'impossibilité de l'attribution de ce pouvoir à une personne ou organisation hostile à l'Islam et ses préceptes dans les sociétés musulmanes. Selon Raissouni, l'enracinement de l'Islam dans ces sociétés, ajoutées à la forte présence et à l'organisation des mouvements

³⁸³ Notre traduction de l'arabe :

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 التثبيت بالأساس الفلسفي للديمقراطية.

³⁸⁴ Notre traduction de l'arabe :

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

islamiques, permettra à ces derniers d'arriver facilement au pouvoir, à condition que les élections soient honnêtes et transparentes.

Pour ce qui est de la première stratégie confirmant les bienfaits de la démocratie et de son principe général du pouvoir de la majorité, elle se nourrit, dans la logique de l'idéologue PJDiste, du cadre conceptuel et théologique de la théorie des intentions de la charia interprétée par Raissouni lui-même, à savoir *al-maqasid* (les intentions), *al-masalih* (les intérêts), *al-mafasid* (les dommages) et *al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général). Dans cette perspective, celui-ci expose dans son livre intitulé *Au début il y avait la communauté* [2000], les *masalih* issues du principe du pouvoir de la majorité. Ainsi, explique-t-il, « 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-musulmane » (p. 90)³⁸⁵. Les domaines dans lesquels le pouvoir de la majorité est fortement recommandé pour réaliser *al-maslaha al-'amma* (l'intérêt général) de la communauté sont présentés par Raissouni comme suit :

- 1- La législation interprétative : elle couvre, selon Raissouni, « les dispositions législatives nécessaires à la communauté pour qu'elle s'adapte aux évolutions, aux transformations et aux problèmes inédits » (p. 93)³⁸⁶.
- 2- Le commandement et la direction : étant donné l'absence d'une façon unique de gérer la choura fortement recommandée par l'Islam, il revient aux musulmans eux-mêmes, d'en décider des modalités. L'important, comme l'explique Raissouni, est que « les musulmans ne doivent pas être commandés par quelqu'un qui rejette la majorité » (p. 99)³⁸⁷.
- 3- La gestion des affaires communes : Ce champ représente, d'après Raissouni, « un vaste domaine de délibération et les gens doivent s'y activer ensemble, d'où l'importance de la majorité quand l'entente et le compromis font défaut » (p.106)³⁸⁸.

³⁸⁵ Notre traduction de l'arabe :
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.

³⁸⁶ Notre traduction de l'arabe :
التشريعات التي تحتاجها الأمة لمواكبة التطورات والتحويلات، ولاستيعاب المشاكل والنوازل والمستجدات.

³⁸⁷ ³⁸⁷ Notre traduction de l'arabe :

المهم أن لا يؤمر على المسلمين من لا ترضاه أكثريةهم على الأقل.

³⁸⁸ ³⁸⁸ Notre traduction de l'arabe :

Mais là, il faut répondre à une objection capitale du camp des opposants à la légitimité religieuse, voire islamique de la démocratie. Selon les représentants de ces camps, il y a une contradiction entre la logique de la démocratie qui attribue la souveraineté et le pouvoir au peuple et la logique islamiste générale considérant l’Islam comme religion et État attribuant la souveraineté à Allah. Qui gouverne dans le cadre d’une démocratie islamique? Allah ou le peuple?

Pour Raissouni, cette contradiction est de nature linguistique plutôt que théologique. Elle se solde en fait par le double sens du verbe « gouverner » dans le Coran. En effet, estime-t-il, quand ce verbe est utilisé pour Allah dans le Coran, il renvoie, explique Raissouni, à un sens très général qui concerne le gouvernement et la gestion de l’univers et de ses créatures, acception qui laisse, par conséquent, un grand espace pour la volonté humaine. En revanche, explique Raissouni, le texte coranique nous livre, ajoute Raissouni, un autre sens du verbe « gouverner », mais cette fois-ci lié aux êtres humains et permettant à ceux-ci de se gouverner eux-mêmes (Raissouni [2004], p. 52).

Pourtant, cette distinction linguistique ne répond pas tout à fait, du moins de notre point de vue, à la question posée à ce sujet, car nous savons très bien que les mouvements islamistes, lorsqu’ils parlent de la souveraineté d’Allah, se réfèrent à la charia et non au pouvoir absolu de Dieu sur l’univers. La hakimiyya (souveraineté) d’Allah n’a qu’une seule signification, celle de l’application de ses enseignements et l’évitement/empêchement de ses interdictions, tel qu’ils sont illustrés dans le Coran. Les propos de Sayyed Qutb éclairent ces questions, dont voici un exemple :

Le principe de l’établissement du règne de Dieu sur terre n’est pas la reprise des pouvoirs par quelques religieux [les prêtres ou le shiisme], comme cela a été fait sous le règne de l’Église, ni de la détention du pouvoir par ceux qui disent parler au nom de Dieu Tout-Puissant et deviennent gouverneurs, de même que dans le cas d’une « théocratie ». Établir la règle de Dieu signifie que ses lois soient imposées par l’authentique Pouvoir de Dieu à Qui la décision finale de toutes les affaires instaurées selon les règles qu’Il a conçues d’avance (Qutb [1965], p.7).

Pour faire face à cette contradiction, Raissouni rappelle systématiquement une idée chère à notre groupe, celle limitant la négociation et la communication des acteurs de ce groupe

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

avec les normes de la vie politique moderne sur les frontières des enseignements de l’Islam (la référence islamique). La fameuse concession se présente ainsi comme une réponse à toutes les questions, y compris celle concernant la souveraineté et le pouvoir entre Dieu et le peuple. La réponse est toute simple : oui au pouvoir du peuple, mais à condition qu’il ne dépasse pas la référence islamique et donc la souveraineté de Dieu.

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 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 majorité (p. 38).³⁸⁹.

Cette formulation théologique représenterait une introduction pertinente à la deuxième stratégie adoptée par le théologien PJDiste à ce propos. Celle concernant le risque de l’attribution du pouvoir de la majorité à une formation politique autre que les islamistes, et dont les conceptions politiques ne sont pas forcément situées sous l’égide de la référence islamique. La réponse de l’idéologue PJDiste à cette problématique se fonde sur la démocratie elle-même, mais exclusivement dans son sens politique. Ainsi, dans la logique de Raissouni, une démocratie honnête et transparente demeure la seule garantie de la formation d’une majorité politique en harmonie avec les normes et les valeurs de toute société. En effet, explique-t-il, « lorsqu’on choisit ce qui nous gouverne, nous le choisissons pour qu’il nous gouverne selon une référence sur laquelle nous nous entendons et à laquelle nous croyons » (Raissouni [2000], p 31)³⁹⁰.

Dans le cas des sociétés musulmanes, l’Islam, ses représentants et ses défenseurs sont majoritaires. Ainsi, c’est la démocratie elle-même qui peut garantir que ces sociétés soient gouvernées par des régimes islamiques. Selon cette logique, les islamistes n’ont pas à avoir peur de l’investissement dans le cheminement démocratique (*ibid.*).

La majorité - du moins dans le monde islamique - va toujours soutenir l’Islam et tout gouvernement islamique stable annoncé, expliqué et prôné par les ulémas. Celui qui a des doutes doit nous prouver le contraire. Les expériences

^{389 389} Notre traduction de l’arabe :

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.

³⁹⁰ Notre traduction de l’arabe :

حين نختار من يحكمنا فإننا نختاره ليحكمنا بمرجعية نتفق نحن و إياه على الإيمان بها و على الأخذ بها.

ont confirmé que là où on donne la liberté de choix dans le monde islamique, ce choix se renouvelle et s'enracine en faveur de l'Islam [...], la réalité témoigne qu'à chaque fois (sic) que l'on demande l'opinion des gens, la majorité de ceux-ci sera avec l'Islam en globalité et en détail [...] (Raissouni [2004], pp. 42-43).³⁹¹.

Le théologien PJDiste considère en fait que l'enracinement de la culture islamique, la popularité et la bonne organisation des mouvements islamistes pourraient constituer un rempart efficace contre toute infiltration de l'espace politique par des élites politiques qui ne s'identifient pas à l'Islam. Cette conception constitue en fait une idée enracinée dans le mode de penser de la plupart des mouvements islamistes dans leur logique ambivalente vis-à-vis de la démocratie et du principe du pouvoir de la majorité. Fort conscients de leur force organisationnelle et de leur capacité à communiquer avec la masse populaire de la société globalement imprégnée par la culture religieuse, ceux-ci se montrent largement convaincus de leur capacité à réaliser des victoires faciles, à condition que les élections soient honnêtes et transparentes.

Du moins jusqu'à nos jours, ce raisonnement s'est révélé valide. Au cours des premières élections qui se sont déroulées en Algérie en 1991 et qui ont connu une vaste participation de la part des islamistes du Front Islamique de Salut (le FIS), ceux-ci ont remporté la majorité de sièges au point d'effrayer l'armée qui est intervenue brusquement afin de suspendre le processus électoral³⁹². Le même constat est observé lors des premières élections effectuées dans les pays du Printemps arabe, notamment en Égypte et en Tunisie où les islamistes ont envahi les institutions législatives de ces deux pays (2011). Cependant, la validité temporelle de ce raisonnement ne dispense pas les islamistes de présenter une réponse à la situation inverse. Et si la démocratie amenait au pouvoir dans une société musulmane des acteurs qui ne s'identifiaient pas à l'Islam?

Dans son ouvrage intitulé *Le mouvement islamiste marocain, montée ou déclin?* [2004], Raissouni présente une réponse ferme à cette question. La signification du fait qu'une véritable démocratie amène au pouvoir d'une société musulmane des acteurs qui rejettent l'Islam consiste en ce que « ceux qui ont choisi d'être gouvernés par un autre référent que

³⁹¹ Notre traduction de l'arabe :

إن الأغلبية على الأقل في العالم الإسلامي ستقف دائما و أبدا مع الإسلام و مع أي حكم إسلامي ثابت يقول به العلماء و يوضحونه و ينادون به... و إلا فمن لديه شك في ذلك فليأتنا بعكسه. فقد أكدت التجارب أنه حيثما أعطيت حرية الاختيار في العالم الإسلامي إلا و كان الاختيار يتجدد و يتجذر لصالح الإسلام... الواقع يشهد أنه في العالم الإسلامي حيثما استفتينا الناس فإن أغلبية الناس ستكون مع الإسلام بالجملة أو التفصيل...

³⁹² Pour plus d'information, voir: Darif [2004].

l'islam ne sont pas des musulmans, et l'islam n'est pas venu pour gouverner les non-musulmans [...] L'islam est venu pour gouverner les gens qui l'ont accepté » (p. 53).³⁹³. Cette réponse ferme se trouve davantage détaillée dans son livre précité, *Au début il y avait la communauté* [2000] où il explique que « le bienfait de la démocratie dans ce cas sera de nous mettre au courant de la vérité des faits, pour que nous ne restions pas désinformés et pour que nous sachions à quel point la religiosité s'est détériorée » (p. 43-44).³⁹⁴. Une telle situation resituera, selon la logique de Raissouni, les islamistes dans leur mission favorite de base, soit la réhabilitation religieuse de la société.

Si nous supposons qu'une société islamique choisit une législation autre que la charia ou choisit des faits de l'islam et en refuse d'autres, l'action, alors, ne sera pas d'obliger les gens et de les forcer à appliquer l'islam qu'ils ont rejeté. La solution est de convaincre les gens et de les faire retourner à leur bonnes guidance et compréhension et à la correction de leur savoir et de leur connaissance de l'islam (p. 44).³⁹⁵.

La centralité de Raissouni, comme l'un des trois grands idéologues du courant de la participation politique au Maroc, fait que ces conceptions sont bien intégrées dans les documents institutionnels de notre groupe d'étude. Ses idées qui attribuent à la démocratie une légitimité religieuse en la considérant notamment comme une méthode applicative du cadre théologique et prophétique de la choura, trouvent en fait une traduction fidèle dans les documents de son groupe.

Mentionnons à titre d'exemple, que la charte du Mouvement de l'unicité et de la réforme (le cadre religieux et prédicatif de ce groupe) présente le mouvement comme un « Mouvement consultatif (*chouriya*) démocratique.³⁹⁶ » (*ibid.*), et affirme que « ce mouvement considère la choura comme la philosophie de la démocratie et sa référence » (*ibid.*).³⁹⁷. Quant à la démocratie, elle est définie dans ce document comme un « moyen

³⁹³ Notre traduction de l'arabe :

هذا يعني أن الذين اختاروا الحكم بغير الإسلام ليسوا مسلمين، و الإسلام لم يأت ليحكم غير المسلمين...الإسلام جاء ليحكم الناس الذين رضوا به.

³⁹⁴ Notre traduction de l'arabe :

فائدة الديمقراطية في هذه الحالة هي انها عرفتنا على حقيقة الأمور حتى لا نبقى من المخدوعين، و نعرف إلى أي درجة انحط الدين.

³⁹⁵ Notre traduction. Voir : *Ibid.*, p. 44

إذا افترضنا أن مجتمعا إسلاميا اختار غير الإسلام شريعة أو اختار من الإسلام أمورا و رفض أمورا أخرى، فإن العمل حينئذ ليس هو إلزام الناس و إكراههم و تطبيق الإسلام الذي تفلتوا منه، بل الحل هو إقناع الناس و إعادتهم إلى رشدهم و فهمهم و إلى تصحيح علمهم و معرفتهم بالإسلام.

³⁹⁶ Charte du Mouvement de l'unicité et de la réforme.

حركة شورية ديمقراطية.

³⁹⁷ Notre traduction de l'arabe :

هذه الحركة تعتبر الشورى فلسفة الديمقراطية و مرجعيتها.

d'application de la choura » (*ibid.*)³⁹⁸. Qu'en est-il de l'application de la démocratie sur les plans organisationnel et politique au sein de notre groupe d'étude?

II. ADAPTATIONS POLITIQUES

Sur le plan organisationnel interne, contrairement au modèle traditionnel des mouvements islamistes qui s'organisent autour d'un leadership charismatique, il faut reconnaître que les leaders nationaux et régionaux du PJD sont choisis par la voie d'élections directes lesquelles se déroulent dans le cadre de congrès nationaux et régionaux du parti. Dans cette perspective, les leaders nationaux, régionaux et locaux ne peuvent être élus pour plus de deux mandats consécutifs. La matière 16 du règlement fondamental du PJD confirme ce qui suit :

Il n'est possible pour aucun membre d'occuper les postes suivants pour plus de deux mandats consécutifs :

- Secrétaire général;
- Président du congrès national;
- Secrétaire régional;
- Secrétaire territorial;
- Secrétaire local³⁹⁹.

Dans cette perspective, Saaddine Othmani, secrétaire général du PJD depuis 2003, céda sa place à Abdelilah Benkirane, lors de l'élection directe du 6^e congrès du parti ayant eu lieu en juillet 2008. Cet événement a étonné les observateurs du champ politique marocain dont la majorité des organisations politiques et syndicales sont constituées selon des structures

³⁹⁸ Notre traduction de l'arabe :

وسيلة لتطبيق الشورى.

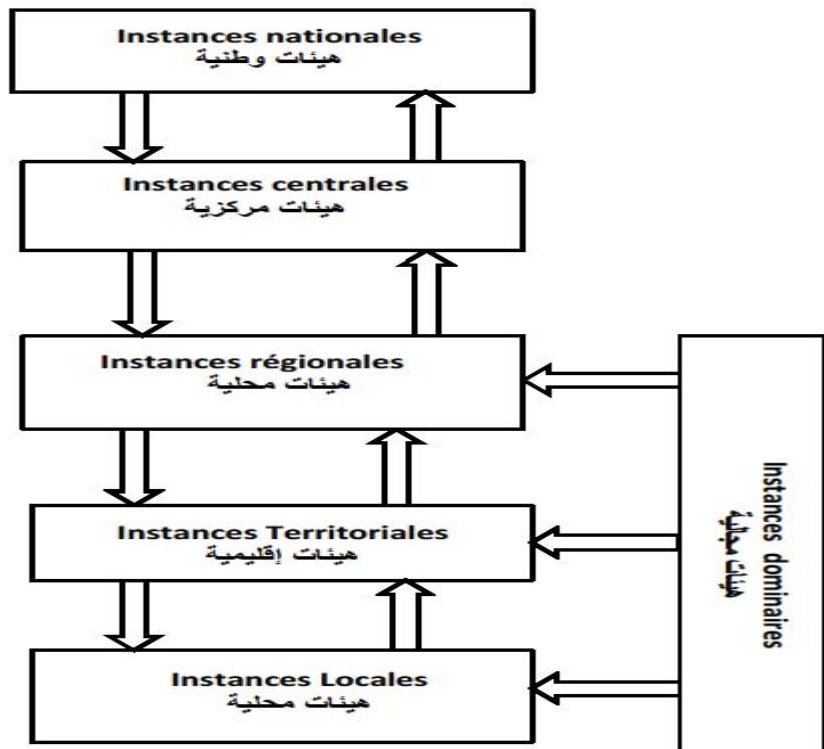
³⁹⁹ Notre traduction de l'arabe :

لا يمكن لعضو أن يتولى إحدى المسؤوليات الآتية لأكثر من ولايتين متتاليتين كاملتين:

- الأمين العام؛
- رئيس المجلس الوطني؛
- الكاتب الجهوي؛
- الكاتب الإقليمي؛
- الكاتب المحلي؛

traditionnelles patriarcales fondées sur la légitimité historique plutôt que sur la légitimité démocratique.⁴⁰⁰

Sur le plan organisationnel, le système interne du parti comprend trois niveaux, à savoir les instances nationales, centrales et sectorielles (régionales, territoriales et locales) (article 22).⁴⁰¹ La gestion de ces instances se fonde sur la démocratie directe aux niveaux les plus bas (les instances locales) et s'étend à la démocratie représentative aux niveaux les plus hauts. Pour mieux cerner ce système et ses modes de fonctionnement, nous présentons une structure détaillée. Le schéma suivant présente une structure générale du système organisationnel interne du PJD.



⁴⁰⁰ La majorité des partis politiques et des organisations syndicales au Maroc est dirigée par de vieux leaders.

⁴⁰¹ Article 22 du règlement fondamental du PJD.

تصنف هياات الحزب كما يأتي:
 - الهياات الوطنية؛
 - الهياات المركزية؛
 - الهياات المجالية.

Les instances sectorielles

Ces instances se divisent en trois niveaux, à savoir des instances locales (quartiers de chaque ville), des instances territoriales (villes de chaque région du pays) et des instances régionales (au niveau de chaque région du pays).

1-Les instances locales :

C'est le niveau le plus bas du système organisationnel du parti. Au niveau de chaque quartier, il y a trois instances, à savoir la conférence locale, l'assemblée générale locale et le secrétariat local (matière 78)⁴⁰².

La conférence locale est la plus haute instance au sein de la division locale du parti (matière 80)⁴⁰³. Elle est constituée de tous les membres inscrits au sein de cette branche (matière 79)⁴⁰⁴. La conférence locale se réunit, sous la présidence du secrétaire territorial ou de son représentant, d'une manière ordinaire une fois tous les quatre ans et extraordinaire sur décision du secrétariat territorial, demande du secrétariat local ou d'au moins le tiers de ses membres (matière 81)⁴⁰⁵.

L'assemblée générale locale est la deuxième plus haute instance au sein d'une division locale après la conférence locale. Elle englobe tous les membres inscrits au sein d'une division locale du parti et se réunit, sous la présidence du secrétaire local, deux fois par année d'une manière ordinaire et d'une manière extraordinaire sur décision du secrétariat local (matière 82)⁴⁰⁶.

⁴⁰² Matière 78 du règlement fondamental du PJD.

تتحدد الهيئات المحلية فيما يأتي:
- المؤتمر المحلي؛
- الجمع العام المحلي؛
- الكتابة المحلية.

⁴⁰³ Matière 80 du règlement fondamental du PJD.

المؤتمر المحلي هو أعلى هيئة تقريرية على صعيد الفرع المحلي

⁴⁰⁴ Matière 79 du règlement fondamental du PJD.

يتكون المؤتمر المحلي من كافة الأعضاء العاملين المسجلين بالفرع المحلي للحزب كما يحدده النظام الداخلي.

⁴⁰⁵ Matière 81 du règlement fondamental du PJD.

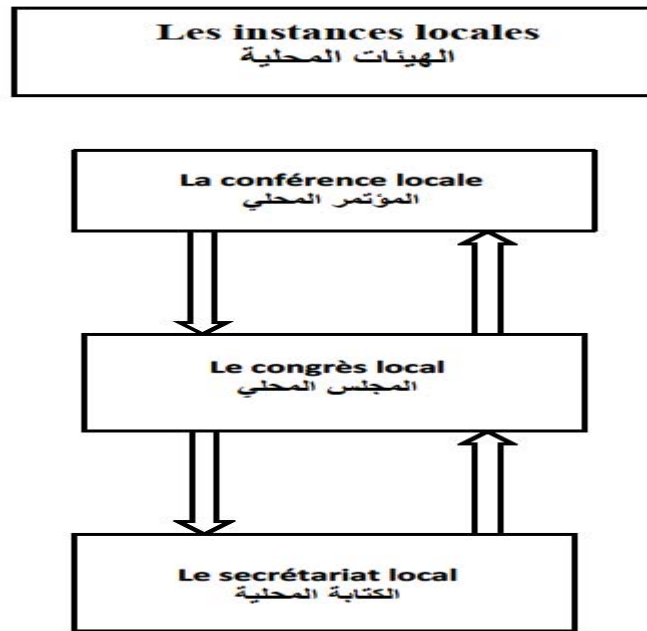
ينعقد المؤتمر المحلي تحت رئاسة الكاتب الإقليمي أو من يفوضه، بصفة عادية مرة كل أربع سنوات وبصفة استثنائية بقرار من الكتابة الإقليمية أو بطلب من الكتابة المحلية ومصادقة الكتابة الإقليمية أو بطلب لثالث أعضائه على الأقل.

⁴⁰⁶ Matière 82 du règlement fondamental du PJD.

يتكون الجمع العام المحلي من كافة الأعضاء العاملين والمشاركين المسجلين بالفرع المحلي للحزب كما يحدده النظام الداخلي.

Le secrétariat local est la plus haute instance exécutive au niveau d'une division locale du parti (matière 85). Il est constitué d'un secrétaire local, d'un vice-secrétaire, de membres élus au sein du congrès local et de membres ajoutés (matière 84).⁴⁰⁷

Le schéma suivant illustre une structure du système organisationnel interne du PJD au niveau local (quartier) :



2-Les instances territoriales

Ce niveau comprend l'ensemble des instances locales d'un territoire (en général une ville) et se constitue de quatre instances, à savoir la conférence territoriale, le congrès territorial, le secrétariat territorial et le comité territorial (matière 66).⁴⁰⁸

La conférence territoriale est la plus haute instance du parti au sein d'un territoire (ville) (matière 68).⁴⁰⁹ Elle se compose des membres du secrétariat territorial en fonction, de ceux

⁴⁰⁷ Matière 84 du règlement fondamental du PJD.

تتكون الكتابة المحلية من الكاتب المحلي ونائبه وأعضاء منتخبين في المؤتمر المحلي ومن أعضاء مضافين.

⁴⁰⁸ Matière 66 du règlement fondamental du PJD.

تتحدد الهيئات الإقليمية فيما يأتي:

- المؤتمر الإقليمي؛
- المجلس الإقليمي؛
- الكتابة الإقليمية؛
- اللجنة الإقليمية.

du secrétariat sortant, des secrétaires locaux, d'élus du parti aux niveaux communal et parlementaire, de représentants des organismes professionnels du parti au sein du territoire et de membres des branches locales (matière 67).⁴¹⁰. La conférence territoriale se réunit d'une manière ordinaire une fois tous les quatre ans et extraordinaire sur décision du secrétariat régional, demande du secrétariat territorial ou d'au moins le tiers de ses membres (matière 69).⁴¹¹.

Le congrès territorial est la deuxième haute instance du parti au sein d'un territoire après la conférence territoriale (article 71).⁴¹². Il se constitue des membres du secrétariat territorial en fonction, de ceux du secrétariat sortant, des secrétaires locaux, d'élus de la ville aux niveaux communal et parlementaire, de représentants des organismes professionnels du parti et *des représentants* des membres des branches locales (matière 70).⁴¹³. Le congrès territorial se réunit d'une manière ordinaire une fois par année et extraordinaire sur décision du secrétariat territorial ou d'au moins le tiers de ses membres (matière 72).⁴¹⁴.

Le secrétariat territorial est la plus haute instance exécutive du parti au niveau d'un territoire (matière 74).⁴¹⁵. Il se constitue d'un secrétaire territorial, d'un vice-secrétaire, de membres élus au sein du congrès territorial et de membres ajoutés (matière 73).⁴¹⁶.

⁴⁰⁹ Matière 68 du règlement fondamental du PJD.

المؤتمر الإقليمي هو أعلى هيئة تقريرية على الصعيد الإقليمي...

⁴¹⁰ Matière 67 du règlement fondamental du PJD.

يتكون المؤتمر الإقليمي من الكتابة الإقليمية الحالية وأعضاء الكتابة الإقليمية المنتهية ولايتها، وبرلمانيي الحزب المنتخبين على صعيد العمالة أو الإقليم أو عمالة مقاطعات ورؤساء الجماعات الترابية والمقاطعات وأعضاء مكاتب هذه الجماعات والمقاطعات، ومنتخبه في مجلس الجهة والمجلس الإقليمي وأعضاء مكاتب الغرف المهنية وأعضاء المجلس الوطني المسجلين بالفرع الإقليمي، والكتاب المحليين، وممثلين عن الهيئات الموازية وفق نسب وكيفيات تحدد في النظام الداخلي، والأعضاء العاملين بالفروع المحلية أو مندوبين عنهم.

⁴¹¹ Matière 69 du règlement fondamental du PJD.

ينعقد المؤتمر الإقليمي تحت رئاسة الكاتب الجهوي أو من يفوضه، بصفة عادية مرة كل أربع سنوات وبصفة استثنائية بقرار من الكتابة الجهوية أو باقتراح من الكتابة الإقليمية المعنية ومصادقة الكتابة الجهوية، أو بطلب من ثلث أعضائه على الأقل...

⁴¹² Matière 71 du règlement fondamental du PJD.

المجلس الإقليمي هو أعلى هيئة تقريرية بعد المؤتمر الإقليمي...

⁴¹³ Matière 70 du règlement fondamental du PJD.

يتكون المجلس الإقليمي من أعضاء الكتابة الإقليمية الحالية وأعضاء الكتابة الإقليمية المنتهية ولايتها، والكتاب المحليين ونوابهم، والمسؤولين الإقليميين للهيئات الموازية ونوابهم، وأعضاء المجلس الجهوي المسجلين لدى الكتابة الإقليمية وبرلمانيي الحزب المنتخبين على الصعيد الإقليمي، ورؤساء الجماعات الترابية والمقاطعات ومنتخبه الحزب على صعيد المجلس الإقليمي، ومن أعضاء منتخبين في المؤتمر الإقليمي في حدود ثلث العدد الإجمالي لأعضاء المجلس الإقليمي ومن فعاليات إقليمية تختارها الكتابة الإقليمية في حدود % 11 من أعضائه ذوي الصفة؛

⁴¹⁴ Matière 72 du règlement fondamental du PJD.

ينعقد المجلس الإقليمي برئاسة الكاتب الإقليمي، بصفة عادية مرة في السنة وبصفة استثنائية بقرار من الكتابة الإقليمية أو بطلب لثلث أعضائه على الأقل...

⁴¹⁵ Matière 74 du règlement fondamental du PJD.

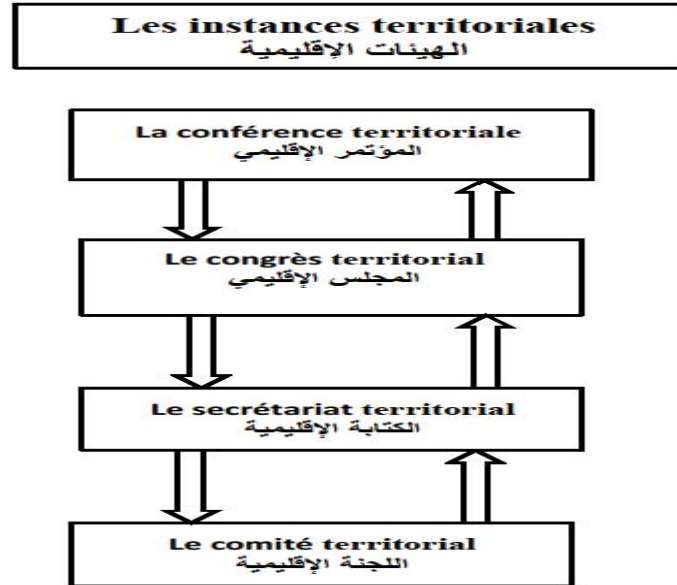
الكتابة الإقليمية هي أعلى هيئة تنفيذية على الصعيد الإقليمي...

⁴¹⁶ Matière 73 du règlement fondamental du PJD.

تتكون الكتابة الإقليمية من الكاتب الإقليمي ونائبه وأعضاء منتخبين في المؤتمر الإقليمي ومن أعضاء مضافين.

Le comité territorial est une instance de coordination entre les différentes instances locales et professionnelles d'un territoire (matière 77)⁴¹⁷. Il est constitué des membres du secrétariat territorial, des secrétaires locaux et de responsables des instances parallèles du parti au sein d'un territoire (matière 76)⁴¹⁸.

Le schéma suivant présente le système organisationnel interne du parti au niveau territorial.



3-Les instances régionales

Ce niveau regroupe l'ensemble des instances locales et territoriales d'une région et se constitue de cinq instances, à savoir la conférence régionale, le congrès régional, le secrétariat régional, l'instance régionale d'arbitrage et le comité territorial (matière 53)⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Matière 77 du règlement fondamental du PJD.

- تحدد صلاحيات اللجنة الإقليمية فيما يأتي:
- التنسيق والتواصل داخل الفرع الإقليمي وبين الجهة والفروع المحلية؛
 - تقديم الاستشارة للكتابة الإقليمية؛
 - متابعة تنفيذ قرارات الهيئات الوطنية والمركزية والجهوية والإقليمية؛
 - اقتراح برامج عمل على الكتابة الإقليمية.

⁴¹⁸ Matière 76 du règlement fondamental du PJD.

تتكون اللجنة الإقليمية من أعضاء الكتابة الإقليمية والكتاب المحليين بالإقليم أو العمالة أو عمالة المقاطعة ومسؤولي الهيئات الموازية على الصعيد الإقليمي، ويرأسها الكاتب الإقليمي.

⁴¹⁹ Matière 53 du règlement fondamental du PJD.

تحدد الهيئات الجهوية فيما يأتي:

La conférence régionale constitue la plus haute instance du parti au sein d'une région (un ensemble de territoires) (matière 55)⁴²⁰. Elle est constituée des membres du secrétariat régional en fonction, de ceux du secrétariat sortant, des secrétaires locaux et territoriaux, d'élus de la région aux niveaux communal et parlementaire, de représentants des organismes professionnels du parti au sein de la région et de représentants des divisions locales et territoriales de la région (matière 54)⁴²¹. La conférence régionale se réunit d'une manière ordinaire une fois tous les quatre ans et extraordinaire sur décision des instances nationales, demande du secrétariat régional ou d'au moins le tiers de ses membres (matière 56)⁴²².

Par ailleurs, *Le congrès régional* constitue la deuxième haute instance du parti après la conférence territoriale au sein d'une région (article 58)⁴²³. Il se compose des membres du secrétariat régional en fonction, de ceux du secrétariat sortant, des secrétaires locaux et territoriaux, d'élus du parti aux niveaux communal et parlementaire, de représentants des organismes professionnels du parti au sein de la région et de représentants des divisions locales et territoriales de la région (matière 57)⁴²⁴. Le congrès régional se réunit d'une manière ordinaire une fois par année et extraordinaire sur demande du secrétariat régional ou d'au moins le tiers de ses membres (matière 59)⁴²⁵.

- المؤتمر الجهوي؛
- المجلس الجهوي؛
- الكتابة الجهوية؛
- هيئة التحكيم الجهوية؛
- اللجنة الجهوية؛

⁴²⁰ Matière 55 du règlement fondamental du PJD.

المؤتمر الجهوي هو أعلى هيئة تقريرية على صعيد الجهة

⁴²¹ Matière 54 du règlement fondamental du PJD.

يتكون المؤتمر الجهوي من الكتابة الجهوية الحالية وأعضاء الكتابة الجهوية المنتهية ولايتها، وبرلمانيي الحزب المنتخبين في الجهة وبرلمانيي المنتخبين في اللائحة الوطنية المقيمين في الجهة ومنتخبي الحزب في مجلس الجهة ومنتخبيه في الغرف المهنية المهيكلة جهويا وأعضاء المجلس الوطني المسجلين بالجهة والكتاب الإقليميين والكتاب المحليين وأعضاء المكاتب الجهوية للهيئات الموازية للحزب ومندوبين عن الفروع الإقليمية أو المحلية بالجهة.

⁴²² Matière 56 du règlement fondamental du PJD.

ينعقد المؤتمر الجهوي تحت رئاسة الأمين العام أو من يفوضه، بصفة عادية مرة كل أربع سنوات، وبصفة استثنائية بقرار من الأمانة العامة أو الإدارة العامة أو المجلس الجهوي أو الكتابة الجهوية المعنية، أو بطلب من ثلث أعضائه على الأقل؛

⁴²³ Matière 58 du règlement fondamental du PJD.

المجلس الجهوي هو أعلى هيئة تقريرية بعد المؤتمر الجهوية...

⁴²⁴ Matière 57 du règlement fondamental du PJD.

يتكون المجلس الجهوي من أعضاء الكتابة الجهوية الحالية وأعضاء الكتابة الجهوية المنتهية ولايتها وكتاب الإقليميين بالجهة وبرلمانيي الحزب المنتخبين في الجهة وبرلمانيي المنتخبين في اللائحة الوطنية المقيمين في الجهة ورؤساء الجماعات الترابية والمقاطعات على صعيد الجهة ومنتخبي الحزب على صعيد مجلس الجهة والكتاب الجهويين للهيئات الموازية ونوابهم وأعضاء منتخبين في المؤتمر الجهوي في حدود ثلث العدد الإجمالي لأعضاء المجلس الجهوي وفعاليات جهوية تختارها الكتابة الجهوية في حدود % 11 من أعضائه ذوي الصفة.

⁴²⁵ Matière 59 du règlement fondamental du PJD.

ينعقد المجلس الجهوي بصفة عادية مرة في السنة وبصفة استثنائية بقرار من الكتابة الجهوية أو بطلب لثلث أعضائه على الأقل؛

L'instance régionale d'arbitrage est pour sa part une instance d'arbitrage interne au niveau de la région. Elle se compose de cinq membres élus au sein du congrès national. Au moins trois des cinq membres de cette instance, principalement son président, ne sont pas membres dans les instances exécutives du parti au sein de la région concernée (matière 63).⁴²⁶.

Enfin, *Le comité régional* est une instance de coordination entre les différentes instances territoriales et professionnelles d'une région (matière 64).⁴²⁷. Il est constitué des membres du secrétariat régional, des secrétaires territoriaux et des responsables des instances parallèles de région (matière 65).⁴²⁸.

⁴²⁶ Matière 63 du règlement fondamental du PJD.

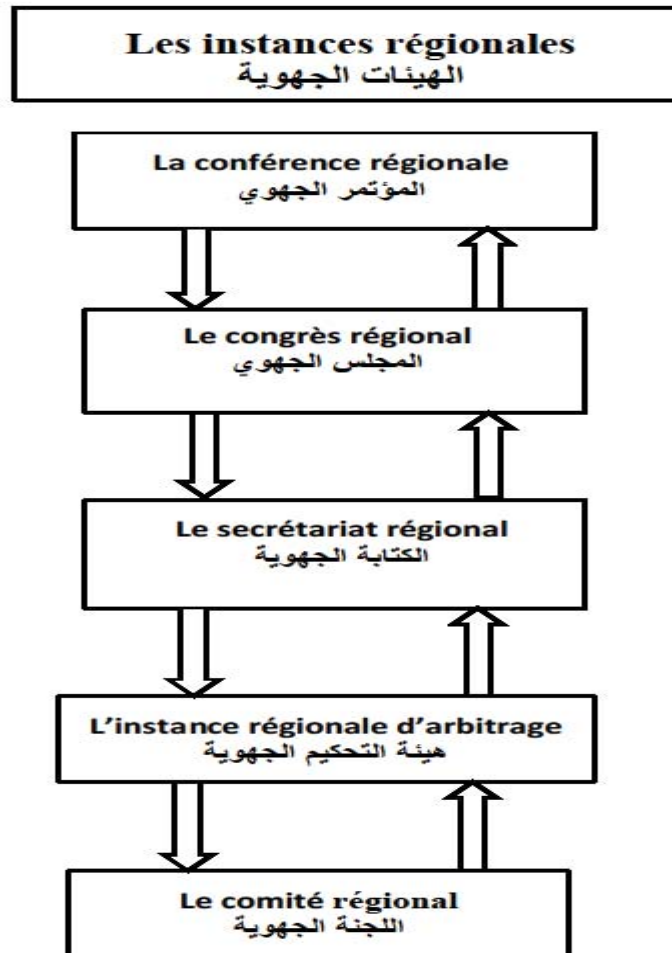
تتكون هيئة التحكيم الجهوية من خمسة أعضاء ينتخبهم المجلس الجهوي من بين أعضائه، على ألا يكون ثلاثة منهم على الأقل من ضمنهم الرئيس أعضاء في الهيئات التنفيذية.

⁴²⁷ Matière 64 du règlement fondamental du PJD.

تتكون اللجنة الجهوية من أعضاء الكتابة الجهوية، والكتاب الإقليميين، ومسؤولي الهيئات الموازية على مستوى الجهة، ويرأسها الكاتب الجهوي.

⁴²⁸ Matière 65 du règlement fondamental du PJD.

تحدد صلاحيات اللجنة الجهوية فيما يأتي:
التنسيق والتواصل داخل الجهة وبين المركز والفروع الإقليمية؛
تقديم الاستشارة للكتابة الجهوية؛
متابعة تنفيذ قرارات الهيئات المركزية والوطنية والجهوية؛
اقتراح برامج عمل على الكتابة الجهوية.



Les instances centrales :

Il s'agit de trois instances œuvrant au niveau national et constitué d'experts du parti dans différents domaines : les comités politiques, les comités fonctionnels et les comités thématiques.

Les instances centrales
الهيئات المحلية

Les comités politiques
اللجان السياسية

Les comités fonctionnels
اللجان الوظيفية

Les comités thématiques
اللجان الموضوعاتية

Les instances nationales

Les instances nationales du parti sont respectivement : la conférence nationale, le congrès national, le secrétariat national et l'administration nationale (matière 21).⁴²⁹

La conférence nationale est la plus haute instance du parti (matière 23).⁴³⁰ au niveau national. Elle renferme des représentants des branches territoriales, parallèles et professionnelles du parti, des représentants du parti à l'étranger, des élus parlementaires du parti, des présidents des communes que gère le parti et de membres ajoutés selon la

⁴²⁹ Matière 21 du règlement fondamental du PJD.

الهيئات الوطنية للحزب هي:
- المؤتمر الوطني؛
- المجلس الوطني؛
- الأمانة العامة؛
- الإدارة العامة؛
- اللجنة الوطنية.

⁴³⁰ Matière 23 du règlement fondamental du PJD.

المؤتمر الوطني هو أعلى هيئة تفريرية في الحزب...

représentativité (matière 22)⁴³¹. Elle se réunit d'une manière ordinaire une fois tous les quatre ans ou d'une manière extraordinaire sur décision du congrès national ou du secrétariat national avec une majorité de deux tiers de ses membres (matière 24)⁴³².

Le congrès national constitue la deuxième haute instance du parti au niveau national après la conférence nationale (matière 27)⁴³³. Il est composé des membres du secrétariat national en fonction, de ceux du secrétariat sortant, des secrétaires territoriaux et régionaux, des présidents et vice-présidents des organismes parallèles du parti au niveau national, du responsable du comité des Marocains de l'étranger et de son vice-président, de 160 membres élus au sein du congrès et de 30 membres ajoutés (matière 26)⁴³⁴. Le congrès régional se réunit, d'une manière ordinaire une fois par an et extraordinaire sur demande du secrétariat général ou d'au moins le tiers des membres de ce congrès (matière 24)⁴³⁵.

Le secrétariat national est la plus haute instance exécutive du parti au niveau national. Il est composé du secrétaire général, du président du congrès national, de deux vice-présidents, d'un directeur général du parti, de 15 membres élus au sein du congrès, des ministres du parti, des présidents des deux équipes parlementaires du parti, du caissier national, de la présidente de l'instance nationale des femmes du parti, du président de l'instance nationale des jeunes du parti, du président de l'instance nationale des cadres du parti, et de sept membres ajoutés sur nomination du secrétaire général et en accord avec le secrétariat national (matière 37)⁴³⁶.

⁴³¹ Matière 22 du règlement fondamental du PJD.

يتكون المؤتمر الوطني من مندوبين عن الفروع المجالية وفق مقتضيات تحددها مسطرة العضوية في المؤتمر الوطني، ومن مندوبين عن تمثيلات الحزب بالخارج ومن أعضاء المجلس الوطني، وأعضاء المكاتب الوطنية للهيئات الموازية للحزب وبرلماني الحزب ورؤساء الجماعات الترابية والمقاطعات، ومن أعضاء مضافين لا تتجاوز نسبتهم 15% من مجموع المؤتمرين؛

⁴³² Matière 24 du règlement fondamental du PJD.

ينعقد المؤتمر الوطني بصفة عادية مرة كل أربع سنوات وبصفة استثنائية بقرار من المجلس الوطني أو بقرار من الأمانة العامة بأغلبية ثلثي أعضائها؛

⁴³³ Matière 27 du règlement fondamental du PJD.

المجلس الوطني هو أعلى هيئة تقريرية بعد المؤتمر الوطني...

⁴³⁴ Matière 26 du règlement fondamental du PJD.

يتكون المجلس الوطني من أعضاء الأمانة العامة الحالية وأعضاء الأمانة العامة المنتهية ولايتها والكتاب الجهويين والكتاب الإقليميين، ورؤساء الهيئات الموازية ونوابهم ومسؤول اللجنة المكلفة بالمغاربة المقيمين بالخارج ونائبيه، ومائة وستين عضوا ينتخبون في المؤتمر الوطني على مستوى الجهات وتمثيلات الحزب بالخارج، من ضمنهم ستة ممثلين للمغاربة المقيمين بالخارج وثلاثين (عضوا مضافا على الأكثر تقترحهم الأمانة العامة ويصادق عليهم المجلس الوطني)؛

⁴³⁵ Matière 24 du règlement fondamental du PJD.

⁴³⁶ Matière 37 du règlement fondamental du PJD.

تتكون الأمانة العامة من الأمين العام ورئيس المجلس الوطني ونائبين للأمين العام وللمدير العام للحزب وخمسة عشر عضوا منتخبين في المجلس الوطني ووزراء الحزب ورئيسي الفريقين البرلمانيين، وأمين المال الوطني ورئيسة الهيئة الوطنية لنساء الحزب ورئيس الهيئة الوطنية لشبيبة الحزب ورئيس هيئة الحزب المشرفة على عمل الأطر، وسبعة أعضاء مضافين على الأكثر، باقتراح من الأمين العام وموافقة الأمانة العامة.

Quant à elle, *l'administration nationale* est une instance nationale qui gère le travail quotidien du parti au plan technique (matière 43)⁴³⁷. Elle se compose du secrétaire général, du directeur général, du caissier national et son délégué, des présidents des comités fonctionnels nationaux et des instances parallèles du parti, de cinq membres nommés et du directeur central du parti (matière 44)⁴³⁸.

Enfin, *le comité national* est une instance de coordination au niveau national (matière 47)⁴³⁹. Il se compose du secrétaire général, du directeur général, des secrétaires régionaux et du reste des membres de l'administration nationale (matière 46)⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Matière 43 du règlement fondamental du PJD.

تختص الإدارة العامة بمتابعة العمل اليومي للحزب ومتابعة تنفيذ قرارات الأمانة العامة التي تدخل في اختصاصها والبت في القضايا التي تحيلها عليها هذه الأخيرة، واتخاذ القرارات اللازمة في إطار الصلاحيات المبينة بعده...

⁴³⁸ Matière 44 du règlement fondamental du PJD.

تتكون الإدارة العامة من:

- الأمين العام رئيساً؛
- المدير العام للحزب نائباً عن الأمين العام في رئاسة الإدارة العامة؛
- أمين المال الوطني ونائبه؛
- رؤساء اللجان المركزية الوظيفية والهيئات الموازية؛
- خمسة أعضاء على الأكثر تعينهم الأمانة العامة باقتراح من الإدارة العامة؛
- المدير المركزي.

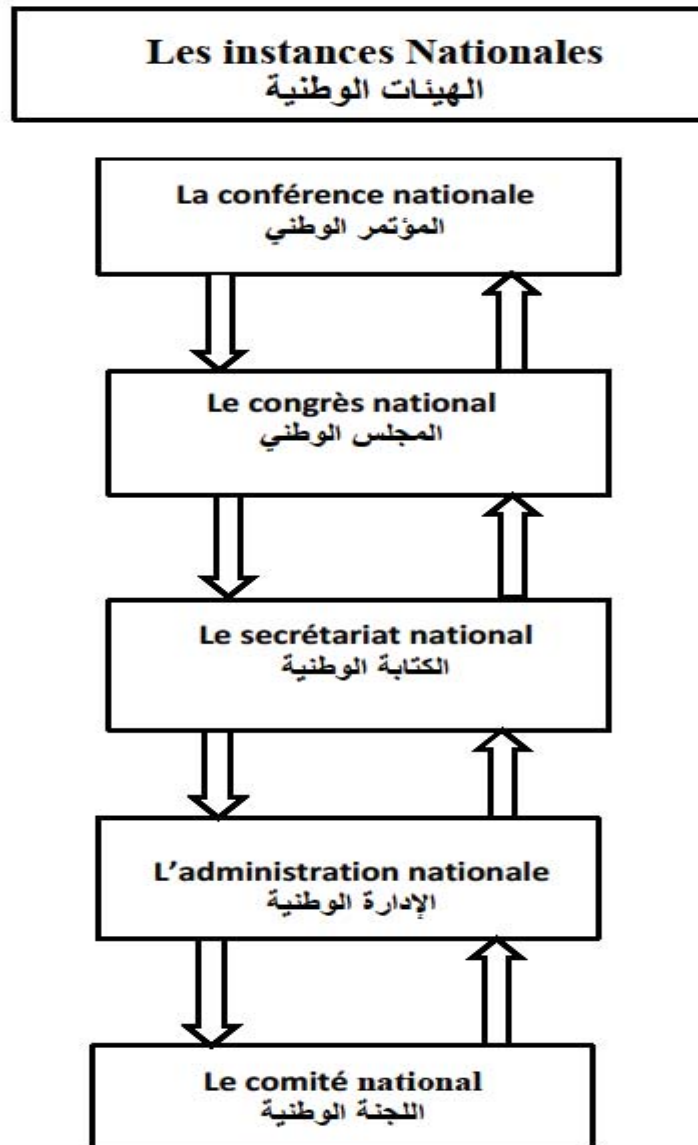
⁴³⁹ Matière 47 du règlement fondamental du PJD.

تحدد صلاحيات اللجنة الوطنية فيما يأتي:

- التنسيق والتواصل؛
- متابعة عمل الحزب بالجهات؛
- متابعة تنفيذ قرارات الهيئات العليا، وتقديم الاستشارة لها؛
- اقتراح برامج عمل على الهيئات العليا.

⁴⁴⁰ Matière 46 du règlement fondamental du PJD.

تتكون اللجنة الوطنية من الأمين العام رئيساً ومن المدير العام نائباً له ومن الكتاب الجهويين ومن باقي أعضاء الإدارة العامة.



Le système organisationnel interne du PJD, tel qu'il est conçu dans le règlement fondamental, se révèle très démocratique au niveau de la formation des instances du parti et de la gestion des décisions entre les différents niveaux de ces instances. Tel que mentionné, et ce, à tous les niveaux de la pyramide du PJD, les dirigeants sont choisis à travers l'élection directe pour une durée qui ne dépasse pas deux mandats de quatre ans chacun (matière 16). La formulation de ce système selon des niveaux hiérarchiques commence par les instances locales rassemblant les acteurs du parti dans un quartier d'une ville et qui se

terminent par les instances nationales qui gèrent le parti au niveau national, permettant ainsi un niveau maximal de représentativité entre les différentes régions du pays.

Par ailleurs, le règlement interne du parti insiste sur la représentativité des femmes et des jeunes au sein des hautes instances. La matière 17 de ce règlement confirme que le parti vise à réaliser une présence de 1 sur 3 de femmes au sein de ses instances et qu'il vise, à terme, à adopter le principe de la parité entre les hommes et les femmes.⁴⁴¹. Au niveau de l'application, le parti a présenté lors des dernières participations électorales le plus grand nombre de jeunes candidats et candidates, comparé aux autres partis de l'arène politique et il occupe actuellement la première place sur le plan de la féminisation (18 femmes), toute proportion gardée. La moyenne d'âge des députés du PJD est la plus basse au sein du parlement marocain (46 ans). Le groupe parlementaire comprend également la plus jeune parlementaire (28 ans). Cette logique est aussi présente au niveau gouvernemental, du moins en comparaison avec les autres partis de la coalition gouvernementale. Ainsi, la seule femme ministre (la ministre de la Solidarité, de la Femme, de la Famille et du Développement social, Bassima Hakkaoui) fait partie du PJD, de même que le plus jeune ministre (ministre de la Communication et porte-parole du gouvernement, Mustapha Khalfi [39 ans]). La moyenne d'âge des ministres PJDiste se situe autour de 50 ans.

Tenant compte du cadre théorique que nous avons échafaudé dans la première section de ce chapitre, on serait loin d'une conversion complète et catégorique à la démocratie. Ce que reflète la formation interne du PJD ne dépasse pas le sens le plus basique et mécanique de celle-ci. Le sens moral de la démocratie ne semble pas être à l'ordre du jour de notre groupe d'étude. En fait, l'argumentaire d'Ahmed Raissouni, principal concepteur du cadre de pensée de notre groupe d'étude à l'endroit de la démocratie, se concentre exclusivement sur l'islamisation du principe de la majorité auquel il a consacré un ouvrage intitulé, *Le Jugement de la majorité en Islam* [2004]. Plus encore, ce principe n'est valable dans la logique de Raissouni que sous l'égide de la référence islamique. La démocratie que prône

⁴⁴¹ Notre traduction. Matière 17 du règlement fondamental.

يسعى الحزب لبلوغ نسبة الثلث لفائدة النساء داخل هيئاته التقريرية والتنفيذية في أفق التحقيق التدريجي لمبدأ المناصفة بين النساء والرجال؛ تخصص للنساء نسبة لا تقل عن 25% وللشباب الذين تقل أعمارهم عن 40 سنة نسبة لا تقل عن 20%، من عدد الأعضاء المنتخبين في الهيئات التقريرية والتنفيذية للحزب.

Ahmed Raissouni et par-delà son groupe est ainsi en dissociation considérable avec le registre moderne des droits de l'homme.

Ce constat rejoint les conclusions de Haoues Seniguer [2012] qui explique dans sa thèse de doctorat sur l'islamisme marocain, se référant aux travaux de Patrick Haenni et Hussam Tammam [2008], que « les acteurs de l'Islam politique reformulent quelquefois ce genre de concept, “à partir de la norme religieuse” ou par la médiation de catégories endogènes » (p. 584). Par ailleurs, « ils reprennent les principes de la démocratie tels qu'on les entend ordinairement en régime démocratique, avec néanmoins des limitations au niveau de l'expression des libertés publiques » (*ibid.*). Dans cette perspective, Haenni présente une analyse pertinente de cette attitude contradictoire des islamistes vis-à-vis de la démocratie.

La crainte communément soulevée par l'islamisme est double : l'une est politique (les islamistes ont une vision théologique du pouvoir incompatible avec les formes modernes de démocratie) ; l'autre est sociale (les islamistes sont liberticides et les premières victimes seront les femmes et les minorités religieuses).

La crainte provient de la confusion des deux niveaux évoqués (la démocratie et le libéralisme).

Première chose à relever : l'ensemble de la nébuleuse se revendiquant, dans le monde arabe, de l'héritage des Frères musulmans a fait son *lifting* démocratique. Elle reconnaît le principe des élections comme mode de régulation de la transition politique.

Cependant, c'est sur un autre plan que l'islamisme est évalué : l'émancipation des femmes, la reconnaissance pleine et entière des minorités, les libertés individuelles, en particulier celles de (non -) croyance. Mais là, il s'agit d'une version extensive de la démocratie, la démocratie libérale.

Or les islamistes ne sont pas pour la défense d'un projet d'extension des libertés. Ce sont des démocrates « illibéraux ». Ils respectent le verdict des urnes, mais pas la dissidence – ou même la dérision– religieuse, théologique ou culturelle, comme en témoignent les multiples procès en diffamation que l'Égypte et la Tunisie connaissent aujourd'hui. Du coup, c'est moins dans les gouvernements que dans les tribunaux qu'il faut attendre les islamistes : ils veulent de la bonne gouvernance, seront de bons élèves du FMI, mais ils savent aussi que le peuple, conservateur comme eux, les suivra dans la surenchère religieuse [2012].

En référence à cette analyse, nous considérons la conversion des islamistes de notre groupe comme organisationnelle et politique plutôt que morale. C'est pourquoi nous empruntons à

Patrick Haenni son expression de « démocrates illibéraux » pour qualifier les islamistes de notre groupe d'étude (*ibid.*).

Ces conclusions nous fournissent des éléments intéressants pour accomplir la comparaison que nous avons commencée dans les deux chapitres précédents entre le parcours idéologique de notre groupe d'étude et celui des partis chrétiens-démocrates du monde occidental. Il n'est guère nécessaire de mentionner l'importance de l'adoption de la démocratie dans le parcours de ce courant politique. Plus encore, l'acceptation de la démocratie dans l'expérience des partis chrétiens-démocrates ne s'est pas faite isolément des valeurs de la liberté. Jean-Marie Mayeur livre une analyse pertinente de cette mutation d'une partie importante de l'activisme catholique du XIX^e siècle entre l'intransigeance et le libéralisme.

La filiation n'est pas si simple. S'il est vrai que les démocrates-chrétiens doivent beaucoup à la tradition intransigeante, et à la pensée contre-révolutionnaire, ils ont opéré au XX^e siècle surtout la jonction avec les principes de la démocratie moderne, affirmant la volonté de fonder une vraie démocratie politique, rencontrant ainsi une autre tradition, celle du catholicisme libéral, ce qui n'était pas sans introduire de la complexité. Avec la surimposition de la tradition libérale attachée aux formes représentatives de la démocratie, l'on passe de la notion de mouvement (c'est-à-dire l'ensemble des activités et organisations placées sous l'impulsion et le contrôle de la hiérarchie ecclésiastique, rassemblant un laïcat militant, en opposition résolue au libéralisme et au socialisme) à celle du parti autonome et non confessionnel. Au lendemain de la Première Guerre mondiale, et surtout de la deuxième, devait émerger une conception politique large, incluant tant le courant politique et religieux du premier XIX^e siècle, que celui religieux et social des années Léon XIII. Ces partis modernes ne sont émancipés de l'Église, se préoccupant moins en priorité de la défense de ses positions officielles, s'ouvrant sur les autres confessions chrétiennes et sur les incroyants (*ibid.*).

La fameuse citation de Bergson qui a inspiré des générations de démocrates-chrétiens n'aborde la démocratie que comme équivalent de la liberté, de l'égalité et bien entendu de la fraternité (on est dans la logique de la Révolution française) : « Telle est la démocratie théorique. Elle proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux sœurs ennemies en leur rappelant qu'elles sont sœurs, en mettant au-dessus de toute la fraternité » (Bergson [1930], p. 300). De son côté, la grande figure de la démocratie chrétienne européenne Robert Schuman confirme dans son célèbre ouvrage *Pour l'Europe* [1954] que la démocratie est « née le jour où l'Homme a été appelé à réaliser dans sa vie temporelle la

dignité de la personne humaine, dans la liberté individuelle, dans le respect des droits de chacun et par la pratique de l'amour fraternel à l'égard de tous » (p. 77). Et ici, on touche à une différence capitale entre la doctrine de la démocratie chrétienne et celle de notre groupe d'étude à l'endroit de la démocratie. En fait, si la conversion des démocrates chrétiens à la démocratie s'est faite en réconciliation considérable avec la littérature des Droits de l'homme, nos islamistes entameront leur conversion à la démocratie en dissociation déclarée par rapport à cette littérature.

En fait, les islamistes de notre groupe d'étude se montrent remarquablement conscients des implications d'une conversion complète à la démocratie tant sur le plan politique qu'au plan moral. Ils partagent ainsi la même inquiétude que démontrent les opposants à la légitimité religieuse de la démocratie vis-à-vis de ces implications. Cette conscience est d'une certaine rationalité sur le plan argumentatif. En effet, le registre universel des droits de la personne qui a fini par représenter le sens moral de la démocratie est en opposition avec le credo capital de l'islamisme, y compris dans sa version qualifiée de modérée, considérant l'Islam comme à la fois *dine wa dawla* (religion et État) et *dine wa donia* (religion et vie terrestre). Ce credo postulant l'impossibilité de concevoir un système politique ou éthique en rupture avec les enseignements de l'Islam implique le refus du sens moral de la démocratie. C'est en répondant à cette contradiction que les idéologues de notre courant d'étude, principalement Ahmed Raissouni, mènent une stratégie visant la dissociation de la démocratie de ses origines philosophiques et son adaptation au cadre philosophique/théologique de son contexte d'application (la société musulmane dans notre cas). Autrement dit, il s'agit d'une stratégie visant la dissociation de la démocratie de son sens moral, ce qui garantit la cristallisation de ce principe autour de son sens le plus basique.

Reste à mentionner que ces conceptions ne s'arrêtent pas sur le plan théorique. Nous estimons ainsi que notre groupe d'étude est loin d'avoir « renoncé à sa mission moralisatrice et religieuse normative ou prescriptive en société, à l'opposé des démocrates chrétiens qui, à sa grande différence, se refusent désormais d'exercer un magistère moral sur leurs concitoyens, en s'élevant en directeurs de la conscience privée » (Seniguer, p. 624-625). Tel que nous l'avons souligné dans premier chapitre de la troisième partie de cette thèse, notre groupe d'étude s'est opposé farouchement au projet de changement de la *Moudawwana* (1999-2000), qui visait à instaurer des changements importants quant au

statut de la femme dans le code du statut personnel marocain. Il justifiait ce rejet en affirmant que le projet de loi n'était pas compatible avec les enseignements de l'islam (voir ici les travaux de la journée d'étude autour du plan national d'intégration de la femme au développement, PJD, 31 juillet 1999). Par ailleurs, il dénonça l'action MALI (Mouvement Alternatif pour les libertés individuelles) créé en 2009 dont l'objectif était de militer contre les restrictions de la liberté de conscience et des droits individuels au Maroc considérant que ce mouvement ne faisait que propager la débauche au nom de la promotion des libertés individuelles (notre entretien avec la présidente de l'Association marocaine des droits de l'homme Khadija Riyadi). Pour les mêmes raisons, le groupe s'oppose régulièrement à l'organisation des festivals musicaux au Maroc et réclame l'interdiction des films dont le contenu est jugé incompatible avec les mœurs de la société marocaine.

Le modèle occidental contemporain de la démocratie ne répond pas, selon la conception de ce groupe, à la spécificité culturelle des sociétés musulmanes. Ces sociétés sont ainsi invitées à forger leur propre modèle, un modèle permettant à ces sociétés de profiter des bienfaits de la démocratie comme moteur pertinent de gestion du pouvoir, mais sous l'égide de l'islam. Ainsi, la dissociation de la démocratie de ses origines philosophiques gréco-occidentales ne représente que la première étape d'un processus de contextualisation de cette démocratie dans son nouveau cadre d'accueil et donc de son islamisation. La méthode théologique de *taâsil* (recherche des origines) telle que nous l'avons présentée plus haut conduira ces islamistes à projeter la démocratie sur le cadre théologique du concept coranique de la choura. Cependant, la pauvreté méthodologique de ce concept purement théorique laisse la porte ouverte à toutes sortes d'interprétations.

Nous estimons ainsi que la conjugaison de la démocratie avec le principe coranique de la choura dans l'optique de notre groupe d'étude remplit une fonction purement légitimatrice. Il s'agit principalement de teinter l'adoption de la démocratie en tant que concept et cadre théorique d'origines gréco-occidentales d'islamité. Tel que le démontre Seniguer dans sa thèse de doctorat ces "islamistes intègrent, à leur appareil idéologique, le concept 'importé' de démocratie, en recourant [...] à 'un montage sémantique' dans 'un souci de légitimation'" (p. 584). Cette islamisation du moins théorique de la démocratie débouchera sur des conceptions restreintes qui finiront par situer celle-ci sous la tutelle de ce que nos islamistes appellent "la référence islamique". De telles conceptions, si elles garantissent le respect des deux règles cultes de l'islamisme (l'islam est religion et État/ l'islam est

religion et vie terrestre), elles susciteront d'innombrables contradictions lorsqu'elles s'affrontent au registre moderne de la gestion de la cité, en particulier au niveau politique (sécularisation) et culturel (libertés individuelles). On serait ainsi très en retard par rapport au parcours forgé par les chrétiens-démocrates.

CONCLUSION

Nous avons consacré ce chapitre à l'analyse des conceptions de notre groupe d'étude le PJD/MUR de la démocratie sur les plans théorique et pratique, et ce, en référence à un cadre théorique que nous avons constitué autour du thème de la démocratie. Lisant la problématique de la relation entre Islam et démocratie à la lumière de l'expérience chrétienne, nous avons conclu que seul un processus de réforme religieuse pourrait fournir un contexte pertinent d'une réconciliation possible à ce sujet. En référence à cette conclusion, nous avons souligné que l'avortement précoce de la réforme de l'Islam qui a atteint son apogée avec l'école réformiste d'afghani et de Mohamed Abdou à la fin du XI^e siècle et le début du XX^e siècle aurait retardé toute possibilité de négociation entre Islam et démocratie, notamment lorsque l'héritage des grandes figures du réformiste musulman se mua en un islamisme qui propose une lecture du présent au nom du passé.

Tout en se concentrant autour de l'objectif de la reproduction du califat de l'État de Médine à tout prix, le cadre idéologique initié au sein de l'islamisme de la première génération se posera en rupture radicale avec la modernité et par-delà avec la démocratie. Il faudra ainsi attendre l'arrivée de la deuxième génération des islamistes dont les théologiens (Ghannouchi, Tourabi, Raissouni...) qui se présenteront contrairement à leurs aînés (Banna, Mawdudi, Qutb...) comme des négociateurs avec la modernité au nom pas seulement de l'islamisme, mais de l'Islam tout court. Pourtant, cette négociation allait dans un sens inverse. Il n'est pas ainsi question de moderniser l'Islam, mais plutôt d'islamiser la modernité. Les islamistes semblent d'ailleurs jongler avec le thème de la démocratie entre son rejet et son adoption ce constat attribue aux tentatives de ces islamistes de se réconcilier avec la démocratie un aspect très relatif qui ne dépasse pas le souci d'attribuer une légitimité religieuse à ce concept en le projetant sur le concept coranique et prophétique de la choura.

Notre analyse du corpus théorique de notre groupe d'étude en référence à ces propos théoriques nous a permis de souligner les limites de la conversion des islamistes de ce groupe à la démocratie. En fait, leurs tentatives à ce sujet sont restées prisonnières du niveau le plus basique de ce principe et régime politique et moral. Leur fidélité aux slogans capitaux de l'islamisme postulant que l'Islam et à la fois *dine wa dawla* (religion et État) et *dine wa donia* (religion et vie terrestre) et leur conscience de l'implication d'une adoption complète de la démocratie dans son sens moral sur le domaine des libertés individuelles domineront leurs tentatives à ce sujet et limiteront leur compréhension et adoption de la démocratie dans un sens mécanique ne dépassant pas le principe du pouvoir de la majorité qui demeure lui aussi conditionné par le respect de la référence islamique.

Ces conclusions nous ont ramenés à discréditer l'hypothèse de l'évolution des islamistes de notre groupe d'étude, en particulier lorsqu'il s'agit de la conversion à la démocratie, selon un mode similaire à celui des partis chrétiens-démocrates en occident. En bref, si ces partis ont remarquablement réussi à accepter la démocratie dans son sens politique et organisationnel, ils seraient loin d'adopter le sens moral de celle-ci. Tel que nous l'avons explicité en référence aux écrits d'Ahmed Raissouni, la proposition de celui-ci de dissocier la démocratie de ses origines philosophiques occidentales n'aura qu'une seule signification, à savoir dissocier celle-ci de son sens moral au profit de son aspect purement politique et organisationnel.

CONCLUSION GÉNÉRALE

À l'issue de ce travail, il nous faut souligner que nous avons tenté, en préparant cette thèse, de résister à une tentation méthodologique à double sens. D'abord, une approche généralisatrice traitant l'islamisme comme un bloc cohérent d'organisations dont les modes de fonctionnement traversent la singularité du contexte d'émergence et d'évolution de chacune de ces organisations. Ensuite, une approche réductrice qui marginalise les repères communs de l'islamisme, soit sur les plans historique et idéologique, sous-jacents à la singularité contextuelle de chacune de ses expressions.

Cela étant dit, nous estimons que l'islamisme marocain représente le produit d'une réception, mais aussi une socialisation (marocanisation) des modes d'action et d'organisation l'islamisme de la première génération, principalement en Égypte. Ses premières expressions (principalement la Chabiba) se situent parfaitement dans la vague d'expansion islamiste transnationale remontant aux années soixante et soixante-dix. En dépit de la particularité historico-politique du Maroc, de son régime politique et de son statut extrêmement périphérique par rapport à la géographie et la géopolitique du monde islamique, ce pays n'aurait pas pu échapper à cette vague. Ainsi, si les indices rapprochant cette première version de l'islamisme marocain de la doctrine développée par les idéologues des pères fondateurs (principalement Al-Banna, Qutb et Mawdoudi) s'avèrent ambigus, cette ambiguïté relève, de notre point de vue, d'une tendance caractéristique de cet islamisme de négocier et de communiquer avec son contexte d'émergence au niveau culturel comme au niveau politique. C'est pourquoi ces indices furent plus explicites lors de

la période de confrontation entre le groupe islamiste naissant et le régime politique marocain (1975-1981).

Dans cette perspective, nous avons constaté que l'évolution d'une partie des membres restants de la Chabiba depuis le début des années quatre-vingt vers une critique et une reconstitution idéologique du patrimoine de ce groupe, cette évolution se situe dans une tendance critique plus générale qui a ciblé l'idéologie de l'islamisme de la première génération lors de cette même période avec des noms comme Hassan Tourabi au Soudan et Rached Ghannouchi en Tunisie. C'est cette convergence temporelle et intellectuelle entre les deux tendances qui nous a amenés à considérer les écrits de la deuxième génération d'idéologues de notre groupe d'étude (principalement, Yatim, Raissouni et Othmani) comme étant des expressions marocaines de la tendance critique générale de l'islamisme de l'époque.

En contrepartie, la particularité du contexte d'émergence de l'islamisme marocain implique la singularité de ses trajectoires et de son histoire. Une de ces particularités contextuelles majeures situa l'émergence de l'islamisme marocain à la fin des années soixante dans une contre logique. Tel que nous l'avons démontré dans la première partie de cette thèse, le champ religieux de ce pays résume une tradition séculaire d'une pluralité d'acteurs religieux, en concurrence, mobilisant leur capital religieux pour monopoliser la représentativité du religieux et convertir cette représentativité dans le champ du politique (la monarchie, les oulémas et les zaouïas). Alors qu'à la fin des années soixante, tout donnait à croire que ce champ s'était finalement stabilisé autour d'une monopolisation de la représentativité religieuse au profit de la monarchie à la suite de la subordination des oulémas et la marginalisation/transformation des zaouïas, l'émergence de l'islamisme vint perturber cette réalité.

L'émergence du Mouvement de la jeunesse islamique à ce moment précis de l'histoire marocain serait à l'origine d'une double crise. La première concerne la monarchie et son cadre religieux qui se retrouvaient désormais face à un nouvel acteur religieux dont les modes de penser et d'agir étaient sans précédent dans l'histoire du champ religieux de ce pays. La deuxième crise concerne les islamistes eux-mêmes qui se sont heurtés à une crise existentielle qui interrogeait sérieusement leur projet d'islamiser ce qui se prétendait déjà comme islamique. Cette double crise marquera les liens tissés entre le Commandeur des

croyants et les islamistes marocains entre alliance et confrontation/intégration et désintégration.

Par ailleurs, mis à part un cadre historique qui le situe dans la vague islamiste globale des années soixante et une référence ambiguë à la littérature des Frères musulmans de son époque, le Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba) fondé par Abdelkrim Mouti' en 1969 n'avait rien de surprenant par rapport au Maroc de son époque. Il est en effet l'expression de son espace et de son temps. La biographie de son fondateur et parrain résume en elle-même les manifestations les plus importantes de la culture sociologique, politique et religieuse du Maroc de l'époque. Mouti' est né dans une zaouïa (Marabout) où il a étudié le Coran et les bases de la connaissance religieuse et a fait ses études dans une université religieuse qui formait des oulémas. Or, il choisira de s'investir dans un enseignement séculier qui lui a permis, comme à la plupart des jeunes Marocains qui ont fréquenté l'école sous la colonisation française, d'occuper des fonctions publiques prestigieuses après l'indépendance du Maroc. Son parcours politique reflète parfaitement les énigmes de la vie politique marocaine sous l'indépendance entre une culture nationaliste aux fondements salafistes, embrassée par le grand parti d'action nationale et de la bourgeoisie traditionaliste (le parti de l'indépendance [PI]) sous le leadership d'Allal Al-Fassi, et une culture marxiste qui envahissaient les campus universitaires de l'époque et dont l'expression principale fut l'Union Nationale des Forces populaires sous le leadership de Mehdi Ben Barka, qui est sorti lui-même de la matrice du parti de l'indépendance en 1959.

Dix ans d'activisme politique suffirent à Mouti' pour se rallier aux deux tendances idéologiques (il est membre du PI [1956-1959] et de l'UNFP [1959-1967]) et inaugurer une nouvelle construction politique et idéologique au sein du paysage politique marocain, l'islamisme. Plus encore, la Chabiba de Mouti' attirera dans sa première vague des individus et des groupes de sensibilités idéologiques divergents, mais largement représentatifs de la diversité des tendances se côtoyant au sein la société marocaine de l'époque (nationalistes, gauchistes, salafistes, tablighis, et ikhwanistes). Une partie de ces acteurs restera liée d'une manière ou d'une autre au parcours de ce groupe jusqu'à sa version la plus récente, le PJD/MUR, d'autres vont rompre avec sa lignée et créeront d'autres parcours contribuant ainsi à la diversité idéologique et organisationnelle qui caractérise le paysage islamiste marocain d'aujourd'hui.

Depuis l'émergence du Mouvement de la jeunesse islamique (La Chabiba) au Maroc, le paysage islamiste de ce pays subit des métamorphoses majeures tant sur le plan idéologique que sur le plan organisationnel. L'une de ses métamorphoses incarna le sujet et l'objet principal de notre recherche. Il s'agit de l'évolution d'une partie importante des ex-adeptes de la Chabiba dans une nouvelle structure organisationnelle et idéologique qui parvint à son apogée avec l'instauration en 1996 du Parti de la justice et du développement. C'est là où s'est située une première perspective de notre recherche, celle consistant à reconstituer les cadres contextuels et conjoncturels ainsi que les repères théoriques et organisationnels de l'émergence de la Chabiba et de l'évolution d'une partie de son héritage dans un parti politique.

La dispersion de la Chabiba incarna le début d'un autre chapitre de l'islamisme marocain marqué plus particulièrement par une nouvelle tendance d'action politique dans un cadre légal légitime. Cette période de transition entre l'islamisme clandestin et l'islamisme institutionnalisé commença au sein du groupe Al-Jama'a (198-1992) qui deviendra Al-Islah (1992-1996) dans lequel s'esquissent les signes du chemin vers le PJD (1996). À la suite de cette analyse, nous avons conclu que l'orientation de notre groupe d'étude vers l'action politique légitime à partir des années quatre-vingt fit fonction d'une mutation profonde au niveau de son mode d'organisation (tenter de fonder un parti politique) et de ses relations avec son contexte d'émergence et d'évolution (accepter la légitimité de la monarchie, accepter le multipartisme).

Cette mutation témoigne également de la naissance d'une nouvelle génération d'idéologues islamistes (les plus influents sont Mohamed Yatim, Ahmed Raissouni et Saaddine Othmani) dont l'histoire personnelle et intellectuelle incarne une importante constituante de l'histoire de notre groupe de l'islamisme radical et clandestin à l'islamisme modéré et légaliste. Les profils socio-biographiques que nous avons constitués de ces trois grandes figures de l'histoire de notre groupe d'étude à partir de la documentation et d'entretiens directs que nous avons menés avec eux attestent de cette importance. L'œuvre de ces figures fournira à notre groupe d'étude dans sa phase de Al-jama'a-Al-Islah (1981-1996) un cadre théorique pertinent pour son passage au politique. C'est dans le cadre de cette nouvelle organisation et de cette nouvelle doctrine que se sont déroulées les tentatives avortées et réussies de fonder un parti politique pendant la période 1992-1996.

L'échec des tentatives de fondation d'un parti politique indépendant amena les acteurs de notre groupe d'étude à tenter de pénétrer le paysage politique marocain par l'intermédiaire d'un acteur politique accepté par le régime politique. Dans cette perspective, la figure emblématique du paysage politique marocain, Abdelkrim Khatib, devint le parrain des islamistes de ce groupe au pouvoir. Reste à mentionner que l'entente entre Khatib et les islamistes du Mouvement Al-Islah ne constituaient pas une fusion. Le parti de Khatib accueillit les islamistes de ce groupe en tant que membres et non comme une organisation. Il ne s'agissait donc pas d'un groupe religieux transformé en un parti politique, mais bien d'un groupe religieux qui convertit une partie de ses ressources organisationnelles et humaines dans le domaine du politique, tout en gardant l'organisation mère. Avec l'instauration du PJD commença une nouvelle histoire de notre groupe d'étude tant sur le plan idéologique que sur le plan organisationnel, situant très exactement la deuxième perspective de notre recherche. Celle-ci dépasse le contexte interne de notre groupe d'étude et de l'islamisme marocain en général pour toucher une question qui excède la singularité géopolitique et culturelle de ce phénomène.

Tel que nous l'avons expliqué au début de cette thèse, la mutation profonde qui a amené quelques expressions de l'islamisme, plus particulièrement cette faction que l'on appelle avec ou sans motif « l'islamisme modéré », dans de nombreux pays a évolué en partis politiques qui n'ont cessé de manifester des conceptions très flexibles à l'égard des normes de l'action politique moderne et réaliser des résultats électoraux importants durant les dernières années. Ceci favorisera l'émergence d'une hypothèse importante au sein des milieux académiques concernés plus particulièrement par la question du devenir de l'islamisme à l'égard de la modernité. Pour les tenants de cette hypothèse, cette mutation serait l'indice d'une sécularisation de ces mouvements animée par une sincère conversion à la démocratie, et ce, selon un mode similaire de l'évolution du christianisme politique qui a donné naissance, à la suite d'un long parcours de révisions intellectuelles, à ce que l'on appelle aujourd'hui « la démocratie chrétienne ».

Dans le cadre de cette hypothèse, nous avons choisi de poser la question d'une hypothétique sécularisation et conversion à la démocratie de notre groupe d'étude à la suite de son évolution dans un parti politique de référence islamiste. Il était question dans le cadre de cette deuxième perspective de notre recherche de suivre et d'analyser l'effet du parti politique sur le groupe religieux, et ce, en comparaison avec le parcours politique de la

démocratie chrétienne entre intransigeance religieuse et sécularisation. Pour ce faire, nous avons besoin d'un cadre théorique bien solide. C'est pourquoi nous avons consacré une partie de notre chapitre théorique à la reconstitution d'une brève typologie des partis islamistes, d'une brève histoire de la démocratie chrétienne en référence à de grands spécialistes sur le sujet, ainsi que d'une revue de littérature des quelques rares études effectuées jusqu'à présent en référence à l'hypothèse en question (le modèle de Cherif Ferjani [2007] et de Willaime Yale [2007]). Par ailleurs, notre analyse à ce sujet nous a mis en communication avec des concepts tels que la sécularisation, l'État islamique et la démocratie. Ceci nous a amenés à en constituer également des cadres théoriques en référence à des spécialistes en la matière. C'est là également que réside les indicateurs du traitement de l'hypothèse de notre recherche.

Afin d'analyser le parcours de notre groupe d'étude dans sa phase d'intégration politique (1996-2011), nous nous sommes attardés d'abord aux deux concepts que nous avons considéré au départ comme les concepts clés du cadre idéologique formulé par notre groupe d'étude pour théoriser son passage au politique, à savoir la contribution (*al-mousahama*) et la spécialisation (*at-takhassos*). Dans cette perspective, nous avons constaté que le premier concept amena le groupe à relativiser son projet politique en le resituant dans la reconnaissance du multipartisme et des institutions politiques en place. Le deuxième concept, celui de la spécialisation, entraîna la formulation d'un groupe bicéphale constitué d'un Mouvement religieux pratiquant la *da'wa* (la prédication religieuse) et un parti politique destiné à la représentation du projet politique du mouvement dans une sphère politique multipartite. Dans un deuxième temps, nous avons tenté de reconstituer et d'analyser le parcours politique de notre groupe d'étude (congrès, participations électorales et réactions lors de différents contextes) ainsi que ses prises de position à l'égard des questions comme la gestion de la relation entre le politique et le religieux, l'État islamique et la démocratie.

À la suite de ces analyses, nous avons constaté que notre groupe d'étude se trouve pris entre une logique d'affirmation et de confirmation identitaire, voire religieuse issue de ses origines et de son arsenal idéologique et théorique, et une logique de pratique politique séculière et profane issue de sa participation politique à travers une rhétorique électorale et de programmes politiques, économiques et sociaux. C'est là où réside tout le flou organisationnel, méthodologique et idéologique caractérisant la formation interne du

groupe et son fonds doctrinal que ni les documents des deux organisations ni les écrits de leurs idéologues ne sont en mesure de clarifier. En fait, l'implication du parti dans des causes de type éthique et religieux comme la polémique accompagnant la réforme du code de la famille (1999-2000), son changement de camp politique pendant la période parlementaire (1997-2002) (de soutien au gouvernement à l'opposition), changement fondé sur des motifs d'ordre religieux et l'aspect éthique et religieux caractérisant ses programmes électoraux, en particulier ceux de 1997 et 2002, représente, selon notre analyse, des indices probants d'une forte interdépendance entre religieux et politique dans les modes de penser et d'agir du parti.

Certes, notre groupe d'étude, à travers la documentation de ses deux organisations, s'avère est fortement conscient de ce flou idéologique et méthodologique concernant la problématique de l'osmose entre le mouvement et le parti et par-delà entre le religieux et le politique. Cette problématique incarne, en effet, un chantier intellectuel, méthodologique et théologique ouvert à la théorisation. Les écrits les plus récents de Saaddine Othmani (notamment son ouvrage intitulé *Islam et politique, distinction et non-séparation*) constituent des exemples saisissants de ce qui ressort de ce chantier. Pourtant, nous estimons qu'il serait très difficile pour les idéologues de ce groupe de résoudre cette problématique, du moins à court terme. L'un des obstacles majeurs à ce sujet consiste, de notre point de vue, en la double appartenance de ces idéologues eux-mêmes, à la fois au parti et au mouvement.

En référence aux conclusions formulées au sein du registre classique de la sociologie des religions cherchant à démontrer une opposition catégorique entre modernité et religion et donc entre un ordre traditionnel et un ordre moderne caractérisé principalement par le déclin du religieux, on ne pourrait parler d'une sécularisation de notre groupe d'étude. Par contre, le registre critique de la théorie de la sécularisation nous fournit une marge importante de choix méthodologiques et théoriques. Ainsi, si le corpus théorique et la rhétorique politique de notre groupe d'étude sont loin d'attester un déclin du religieux, il n'en reste moins qu'ils explicitent quelques niveaux et dimensions de la sécularisation que nous avons présentée dans le premier chapitre de la deuxième partie de cette thèse en référence à quelques sociologues contemporains des religions comme Willaime [2006], Beckford [2003], Walis et Bruce[1992]. Dans cette perspective, nous considérons que la stratégie organisationnelle de notre groupe d'étude basée sur la spécialisation pourrait

traduire quelques-unes de ces niveaux et dimensions. Nous pourrions ainsi parler d'une différenciation fonctionnelle et d'une sécularisation organisationnelle animées par un processus évolutif de rationalisation.

Poursuivant le traitement de l'hypothèse de notre recherche, nous nous sommes attardés à vérifier à quel point le thème de l'islamité de l'État a représenté l'un des champs des révisions intellectuelles réalisées par des idéologues de notre groupe d'étude. C'est pourquoi nous avons tenté de reconstituer et d'analyser les conceptions formulées au sein de notre groupe d'étude à l'égard de la question de l'islamité de l'État. Celle-ci semble d'ailleurs exprimée dans les ententes théoriques conclues par ses idéologues afin d'adapter leur souci de préserver l'identité islamiste/islamique de leur action à leur stratégie de pratiquer la politique dans le cadre des institutions en place. Pour faire suite à cette analyse, nous avons constaté deux niveaux de discours.

Le premier qui est d'ordre général, mais largement pragmatique, considère la reconnaissance du cadre religieux, voire islamique, du régime monarchique marocain et sa doctrine de la Commanderie des croyants, comme une réponse globale à la problématique de l'État islamique au Maroc. Quant au deuxième discours, il est complexe et reflète davantage le flou subsistant au sein des conceptions en jeu. Dans ce discours, nous avons distingué trois conceptions différentes. Premièrement, une conception théologique développée dans la documentation du Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR) laquelle adopte l'idée de l'État islamique dans sa version générale du califat bien guidé (*al-khilafa ar-rachida*). Deuxièmement, une conception historico-critique, qui consiste en une critique, voire un refus de l'idée de l'islamité de l'État. Cette conception ressort principalement des écrits de Mohamed Yatim (1998), mais s'avère très difficile à déceler dans les documents des deux organisations constituant notre groupe d'étude. Troisièmement, une conception fonctionnelle davantage réconciliatrice des autres conceptions qui se fonde sur l'idée d'un État au caractère civique (*dawla madaniyya*). Cette conception est présente plus particulièrement dans les écrits les plus récents de Saaddine Othmani (1996, 2009, 2011) et la documentation du PJD (en particulier depuis son congrès de 2008).

En dépit de l'importance théorique, intellectuelle et théologique de ces conceptions, nous avons constaté que celles-ci manquent de cohérence et dégagent de nombreuses

contradictions lesquelles résultent, selon notre analyse, du sens flagrant du compromis et de l'entente qui domine les modes de penser et d'agir de notre groupe d'étude (très particulièrement avec le régime). Effectivement, une de ces principales contradictions relève de la reconnaissance de notre courant d'étude de la théorie de la Commanderie des croyants comme une réponse à la question de l'islamité de l'État et une traduction de l'idée de l'État islamique dans ce pays. Selon notre analyse, cette reconnaissance, en plus de manquer de rigueur théologique et historique, se situe en contradiction avec les autres conceptions illustrées par notre groupe d'étude, se trouvant, à leur tour en opposition les unes par rapport aux autres. Ainsi, d'un côté, la reconnaissance de la légitimité religieuse de la monarchie va à l'encontre de la conception de Mohamed Yatim rejetant le modèle politique relevant du religieux. De l'autre côté, l'intégration du modèle du califat bien guidé à la Commanderie des croyants dans la documentation du MUR comporte beaucoup de contradictions théoriques que ce soit sur le plan théologique ou politique (le caractère héréditaire de la monarchie qui n'est pas fondée d'un point de vue religieux, l'incohérence de la documentation issue de ce groupe à l'égard du rôle du roi entre le formel et l'exécutif). Finalement, l'aspect religieux de la Commanderie des croyants, qui constitue le fondement de la monarchie marocaine, s'avère loin d'illustrer les traits de l'État au caractère civique qui se dégagent des écrits de Saaddine Othmani et des documents du PJD.

En ce qui concerne Saaddine Othmani, ses ouvrages proposent des conceptions importantes au sujet de la gestion de la relation entre le politique et le religieux tel que le concept de la *dawla madaniyya* (État au caractère civique). Par contre, à moins que le travail théorique d'Othmani continue dans ce sens, nous avons constaté que celui-ci ne présente aucune construction théorique bien structurée de cet État au caractère civique. Le cadre proposé dans les ouvrages les plus récents du théologien PJDiste (2009, 2011) s'arrête en effet à la formule d'un État de référence islamique dont les traits principaux sont la distinction entre le politique et le religieux, mais dans le cadre de cette référence islamique et le dépouillement de l'action politique de tout aspect de sacralité. D'ailleurs, cette définition se trouve en contradiction avec la reconnaissance de notre groupe d'étude de la légitimité de la Commanderie des croyants en tant que traduction de l'idée de l'État islamique. Le roi du Maroc par son titre de Commandeur des croyants s'avère dans l'impossibilité d'illustrer les traits de l'État au caractère civique dont parle Othmani. En effet, en plus d'impliquer une osmose entre le politique et le religieux dans la personne du roi, le statut du commandeur

des croyants confère à cette personne une sacralité qui se trouve enchâssée dans la constitution marocaine.

Analysant le corpus théorique de notre groupe d'étude à l'endroit du concept de la démocratie, nous avons souligné d'importantes limites. Des limites qui trouvent leurs origines dans une stratégie chère aux islamistes en général, celle consistant à islamiser la modernité plutôt qu'à moderniser l'Islam. Dans cette perspective, la méthode théologique de *taâsil* (recherche des origines) adoptée par les idéologues de notre groupe d'étude pour islamiser la démocratie conduira ceux-ci à projeter ce concept sur celui de la choura. Cependant, la pauvreté méthodologique de ce concept coranique fait que sa conjugaison avec la démocratie ne remplit dans l'optique de notre groupe d'étude qu'une fonction légitimatrice. Il s'agit principalement de teinter l'adoption de la démocratie en tant que concept et cadre théorique d'origines gréco-occidentales d'islamité.

Les tentatives de nos islamistes à ce sujet sont ainsi restées prisonnières du niveau le plus basique de ce principe à savoir le niveau politique et organisationnel. Leur fidélité aux slogans capitaux de l'islamisme postulant que l'Islam est à la fois *dine wa dawla* (religion et État) et *dine wa donia* (religion et vie terrestre) et leur conscience de l'implication d'une adoption complète de la démocratie dans son sens moral des libertés individuelles domineront leurs tentatives à ce sujet et limiteront leur compréhension et adoption de la démocratie dans un sens mécanique qui ne dépasse pas le principe du pouvoir de la majorité qui demeure lui-même conditionné par le respect de la référence islamique. Nous avons en fait constaté que l'argumentaire d'Ahmed Raissouni, principal concepteur du cadre de pensée de notre groupe d'étude à l'endroit de la démocratie, se concentre exclusivement sur l'islamisation du principe de la majorité auquel il a consacré un ouvrage entier intitulé, *Le Jugement de la majorité en Islam* [2004]. Plus encore, ce principe n'est valable dans la logique de Raissouni que sous l'égide de la référence islamique. La démocratie que prône Ahmed Raissouni et par-delà son groupe est ainsi en dissociation catégorique avec le registre moderne des Droits de l'homme.

À partir de ces conclusions, il nous est apparu beaucoup trop tôt pour projeter le parcours des partis chrétiens-démocrates sur celui de notre groupe d'étude. Certes, le Parti de la justice et de développement se présente à travers sa documentation comme étant un parti politique de référence islamique. Une mention que l'on peut considérer comme un

équivalent de l'idée de l'inspiration chrétienne dans la doctrine des partis démocrates-chrétiens. Pourtant, nous estimons que la conjugaison de cette mention (la référence islamique) dans le discours et la documentation du PJD montre qu'il ne s'agit pas d'une simple inspiration générale comme c'est le cas de la démocratie chrétienne, mais bien d'un attachement plus sérieux au corpus sacré de l'Islam et aux enseignements qui en découlent.

Par ailleurs, l'ambiguïté des manières de gérer la relation entre le politique et le religieux au sein de notre groupe d'étude témoigne de ce que le parcours de ce dernier ne dépasserait les limites d'une sécularisation organisationnelle contrôlée. Une telle sécularisation serait très difficilement identifiée dans la formule très avancée de la sécularisation des partis chrétiens-démocrates. La persistance du MUR comme cadre religieux du PJD ajoute une zone importante de divergence entre celui-ci et les expressions de la démocratie chrétienne en Europe. Alors que le rapport liant les partis chrétiens-démocrates à l'institution religieuse (l'Église) ne dépasse pas le sens de l'inspiration partagée du christianisme, la distinction que proposent les idéologues de notre groupe d'étude entre le politique et le religieux se heurte au flou idéologique et organisationnel issu des liens subsistant entre le Mouvement religieux et le parti d'un côté et le discours et le comportement des acteurs de ces deux organisations de l'autre.

Les contradictions issues des conceptions produites au sein de notre groupe d'étude à l'endroit de la question de l'islamité de l'État complexifient davantage notre mission de repérer des éléments de similarité entre le parcours de notre groupe d'étude et celui du courant de la démocratie chrétienne en Europe. Tel que nous l'avons expliqué dans la première partie de cette thèse, un des plus grands tournants idéologiques de la démocratie chrétienne en Europe fut le ralliement à la république recommandé par le pape Léon XIII. En référence à ce ralliement, il a été formulé au sein de la doctrine de ce courant politique une indifférence fondée à l'égard de la forme du gouvernement. La monarchie du droit divin n'est donc plus à l'ordre du jour des partis chrétiens-démocrates. Par contre, notre groupe d'étude confirma depuis le début des années quatre-vingt-dix, son ralliement à la monarchie marocaine, mais seulement en raison de l'assise religieuse de cette monarchie. Ainsi, si le ralliement des partis chrétiens-démocrates à la république disloqua l'alliance monarchie-catholicisme, celui du PJD/MUR à l'égard la monarchie appuie la légitimité religieuse de celle-ci renforçant l'alliance monarchie/califat-Islam.

L'indifférence de la démocratie chrétienne à l'endroit de l'aspect religieux de l'État ne trouve pas en fait d'équivalent dans la doctrine de notre groupe d'étude. La documentation de ce groupe souligne explicitement si ce n'est la nature islamique de l'État (les documents du MUR), la référence islamique de cet État (les documents du PJD). Effectivement, quelques figures de ce groupe, comme Mohamed Yatim, développent des conceptions qui pourraient se rapprocher de l'indifférence dont la démocratie chrétienne a fait preuve vis-à-vis de la nature du régime politique. Pourtant, la validité de ces conceptions en tant que zone de similarité entre le parcours de la démocratie chrétienne et celui de notre groupe d'étude se heurte à un constat important. Ces conceptions audacieuses de Mohamed Yatim n'ont pas, du moins jusqu'à présent, de traduction, dans la documentation institutionnelle du PJD/MUR.

Le thème de la démocratie intègre une autre divergence importante entre les modes de fonctionnement de la démocratie et celui de notre groupe d'étude. En effet, la conversion des démocrates chrétiens à la démocratie s'est faite en réconciliation considérable avec la littérature portant sur les Droits de l'homme et les libertés individuelles. Par contre, nos islamistes entament leur hypothétique conversion à la démocratie en se dissociant de cette littérature. Selon leur logique, cette littérature, qui a fini par incarner le sens moral de la démocratie, est en contradiction radicale avec le credo capital de l'islamisme, y compris dans sa version qualifiée de modérée, à savoir : l'Islam est à la fois *dine wa dawla* (religion et État) et *dine wa donia* (religion et vie terrestre). C'est en répondant à cette contradiction que les idéologues de notre courant d'étude, principalement Ahmed Raissouni, mènent une stratégie visant la dissociation de la démocratie de ses origines philosophiques et son adaptation au cadre philosophique/théologique de son contexte d'application (la société musulmane dans notre cas). Autrement dit, une stratégie visant la dissociation de la démocratie du registre universel des Droits de l'homme, et la cristallisation de celle-ci autour de son sens organisationnel et politique.

Ces divergences interrogent non seulement la validité de notre hypothèse de départ, celle démontrant la sécularisation et la conversion à la démocratie de notre groupe d'étude selon un mode similaire de la démocratie chrétienne, mais elles interrogent également toute une tradition académique qui adopte des données issues de l'histoire religieuse et politique des sociétés occidentales chrétiennes pour étudier les sociétés musulmanes. Rappelons ainsi que le registre critique de la sociologie des religions pose que les contextes nationaux et

religieux différencient clairement le processus de sécularisation en fonction de la nature interne des religions dominantes et de la manière d'appréhender le rapport entre l'État et la religion. Toutefois, les conclusions que nous avons formulées, en référence au registre critique de la sociologie des religions concernant le constat d'un niveau avancé de rationalisation, d'une différenciation fonctionnelle et d'une sécularisation organisationnelle nous ont permis de conclure que les différences entre les deux courants sont des différences de rythme plutôt que de contenu.

Dans le cas de notre recherche, nous estimons que le rythme d'évolution des prises de position des deux courants à l'endroit d'une question ou d'une autre est conditionné par le rythme général de l'évolution des débats au sein du cadre religieux et sociétal de chacun d'entre eux. C'est pourquoi nous attribuons à la différence de la dynamique interne, entre l'Islam et le christianisme d'un côté et les sociétés chrétiennes occidentales et orientales islamiques (la société marocaine dans notre cas) de l'autre côté, un rôle déterminant dans la différence du rythme de sécularisation entre les deux courants. Après tout, si les partis démocrates-chrétiens incarnent un chapitre de l'histoire et de la sociologie du christianisme occidental, notre groupe d'étude incarne, respectivement, un chapitre de l'histoire et de la sociologie de l'Islam marocain.

BIBLIOGRAPHIE

I. BIBLIOGRAPHIE THÉORIQUE

- ABDERRAZIQ. Ali, *L'Islam et les fondements du pouvoir*. Nouvelle traduction et introduction d'Abou Filali-Ansary, Paris, La Découverte, 1994.
- ABOU EL FADL. Khaled, *Islam and the Challenge of Democracy*, Boston, Boston Review Book, 2004.
- ABOULOZ. Abdelhakim, *Les Mouvements salafistes au Maroc* (الحركات السلفية في المغرب), Bayreuth, Markaz Dirassate Al-Wahda Al-arabiyya, 2009 (en arabe).
- ABOUZID. N. Hamid, *La Problématique de la lecture et les outils d'interprétation* (إشكالية القراءة و آليات التأويل), Bayreuth, Al-markaz At-takafi Al-arabi, 2001(en arabe).
- ACH'ARI. Abou Al-Hassan, *Les Dires des islamiques* (مقالات الإسلاميين), Le Caire, Al-maktaba Al-'asriyya, 1990 (en arabe).
- AD-DALAL. Abdellah Sami, *Les Islamiques et le mirage de la démocratie* (الإسلاميون و سراب الديمقراطية), Le Caire, Maktabate Madbouli, 2000 (en arabe).

- AGAOÛLLARI. Mehmet Ali, *L'Islam dans la vie politique turque*, thèse de doctorat d'État en Sciences Politiques, Paris, Université de Paris I, 1979.
- AL-ACHMAWY. Mohamed Saïd, *L'Islam politique* (الإسلام السياسي), Le Caire, Dar Sina, 1988 (en arabe).
- AL-ACHMAWY. Mohamed Saïd, *L'Islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1989.
- AL-ANSARI. Farid, *Les Six fautes du mouvement islamique au Maroc* (الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب), Meknès, Risâlat Al-quraân, 2007 (en arabe).
- AL-AWWA. Mohamed Salim, *Dans le régime politique de l'État islamique* (في النظام السياسي للدولة الإسلامية), Le Caire, Dar Ach-chourouq, 1975 (en arabe).
- AL-BANNA. Hassan, *Les Lettres de l'imam martyr Hassan Al-Banna* (رسائل الإمام الشهيد حسن البنا), le Caire, Patrimoine scientifique, 1983 (en arabe).
- AL-GHAZALI. Zaynab, *Des Jours de Ma vie* (أيام من حياتي), 1971 (en arabe). Disponible sur : <http://www.ikhwanwiki.com> , consulté le 25 février 2013.
- AL-HAMAD. Turki, *La Politique entre le licite et l'illicite* (السياسة بين الحلال و الحرام), Bayreuth, Dar As-saki, 2000 (en arabe).
- AL-KATIB. Ahmed, *La Pensée politique wahhabite* (الفكر السياسي الوهابي), Le Caire, Maktabate Madbouli, 2000 (en arabe).
- AL-KHAYATE. Abdelaziz, *Le Régime politique en Islam* (النظام السياسي في الإسلام), Le Caire, Dar As-salam, 1999 (en arabe).
- AL-MAWARDI. Ali Ben Mohamed, *Les Prescriptions sultaniennes et les tutelles religieuses* (الأحكام السلطانية و الولايات الدينية), Bayreuth, Dar Al-qotob Al-'ilmiyya, 2006 (en arabe).
- AL-QARADAOUI, Youssef, *De la Jurisprudence de l'État dans l'Islam* (في فقه الدولة في الإسلام), Le Caire, Dar Ach-choroq, 1997 (en arabe).
- AL-YAÂKOUBI. Ahmed Ibn Ishaq, *Histoire d'Al-Yaâkoubi* (تاريخ اليعقوبي), Bayreuth, Dar al-qotob Al-'ilmiyya, 1999 (en arabe).

- AMZIL. Hatim, *La Compréhension de l'histoire chez Bloomberg*, Thèse de doctorat en philosophie, Fès, Université Mohamed Ben Abdellah, 2013.
- ANCIEUX, Robert, « Islam et politique en Turquie » In NAHAVANDI. Firouzeh, *Mouvement islamistes et politiques*, Paris, l'Harmattan, 2009.
- ARROUB. Hind, *Approche des bases de la légitimité dans le système politique marocain* (مقاربة أسس الشرعية في النظام السياسي المغربي). Rabat, Dar Al-amane, 2007 (en arabe).
- AS-SHIMMARI. 'Ayid, *L'Héritage de Hassan Al-Banna et les flèches de ses héritiers*, (pas de maison ni d'année d'édition). Disponible sur : <http://salafs.com/docs/ikhwan.pdf>, consulté le 2 décembre 2012.
- ATOUANE. Abdelbari, « L'Âge d'or d'Al-Qaeda » (العصر الذهبي للقاعدة), *Alquds Al-'arabi*, Londres, 18 janvier 2013 (en arabe).
- AT-TAHHANE. Mustapha. Mohamed, *La Pensée activiste entre authenticité et déviation* (الفكر الحركي بين الأصالة و الانحراف), Kuwait, Dar Al-wataïf, 1984.
- AVON. Dominique et KATCHADOURIAN. Anaïs-Trissa, *Le Hezbollah de la doctrine à l'action : Une histoire du « Parti de Dieu »*, Paris, Seuil, 2010.
- AYOUB. Mahmoud, *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*, Oxford, One world Publications, 2003.
- BACOT. Guillaume, « L'Apport de Tocqueville aux idées décentralisatrices », In Guellec Laurence, *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, Paris, Sciences Po, 2005.
- BADIE. Bertrand, *Les Deux États : Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 1997.
- BAHKAK. Hamid, *Les Islamistes marocains entre prédication et État* (الإسلاميون (المغاربة بين الدعوة و الدولة), Casablanca, Dafatir, 2003(en arabe).
- BAZZA. Abdenour, *Les Intérêts de l'Homme une approche intentionnelle* (مصالح (مقاربة مقاصدية الإنسان), Rabat, Institut International de la Pensée Islamique, 2008 (en arabe).

- BECKFORD. James Arthur, *Social Theory & Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- BELAALA. Selma, « Misère et jihad au Maroc », *Le Monde diplomatique*, novembre 2004.
- BELAKZIZ. Abdelilah, *L'Islam et la Politique, le rôle des mouvements islamiques dans la formulation du domaine politique* (دور الحركات الإسلامية في تكوين المجال السياسي), Bayreuth, centre culturel arabe, 2008 (en arabe)
- BELAL. Youssef, *Le Chikh et le Calife : Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*, Casablanca, Tarik Éditions, 2011.
- BELHAJ. Abdessamad, « Usage politique de la religion : l'universel au service de l'État. Le cas du Maroc », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 37-2, 2006.
- BEN ELMOUSTAPHA. Okacha, *Les Mouvements islamistes au Maroc, Leurs modes d'action et d'organisation*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- BENADDI. Hassan, « Allal Al-Fassi : Le Penseur et le Combattant », In FILAY-ANSARI. Abdou et TOZY. Mohamed, *Penseurs maghrébins contemporains*, Casablanca, Eddif, 1993.
- BENCHEIKH. Ghaleb, *La Laïcité au regard du Coran*, Paris, Presse de la Renaissance, 2005.
- BENNANI. Ahmed, « Légitimité du pouvoir au Maroc: consensus et contestation », *Genève-Afrique: Acta Africana*, V 24, 1986.
- BENZINE. Rachid, *Les Nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.
- BERGER. Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Doubleday, 1967.
- BERGSON. Henry, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Presses Universitaire de France, Paris, 1932.
- BERQUE. Jacques, *Structures sociales du haut Atlas*, Paris, PUF, 1955.
- BOUCHET. Christian, *Islamisme*, Paris, Pardès, 2002.

- BOUHAHA, Abderahim, *L'islam militant (الإسلام الحركي)*, Bayreuth, At-tali'a, 2006 (en arabe).
- BOURDIEU. Pierre, « Une Interprétation de la théorie de la religion selon Weber », *Archives Européennes de Sociologie*, 1971.
- BRAUD. Philippe, *La Démocratie*, Paris, Seuil, 1997.
- BURGAT, François, « Les Mobilisations politiques à référent islamique », In PICARD Élizabeth (dir.), *La Politique dans le monde arabe*, Armand Colin, Paris, 2006.
- BURGAT. François, « Les Courants islamistes contemporains entre « dénominateur commun identitaire » et internationalisation de la résistance à un ordre mondialisé », *Mouvements*, n°36, 2004.
- BURGAT. François, « De l'islamisme au post-islamisme : vie et mort d'un concept : les non-dits du « déclin islamiste » », *Esprit*, août-septembre 2001.
- BURGAT. François, *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1999.
- BURGAT. François, *L'Islamisme au Maghreb, La voix du sud (Tunisie, Algérie, Libye, Maroc)*, Paris, Karthala, 1988.
- CACIAGLI. Mario, *Christian Democracy In Europe*, ICPS, Barcelone, 1992.
- CAPRIANI. Roberto, *Manuel de sociologie de la religion*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- CARRÉ. Olivier et SEURAT. Michel, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, L'Harmattan, 1983.
- CARRÉ. Olivier, *Radicalismes islamiques*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- CHABEL. Malik, *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel, 2000.
- CHARFI, Abdelmajid, *L'Islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004.
- CHARFI, Abdelmajid, *La Pensée islamique : rupture et fidélité*, Paris, Albin Michel, 2008.

- CHARIF. Maher, « Réformisme musulman et Islam politique, continuité ou rupture? » In Luizard. Pierre-Jean (dir), *Le Choc colonial et l'Islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terre de l'Islam*, Paris, La découverte, 2004.
- CHOLVY. Gérard, *Christianisme et société en France au XIXe siècle*, Seuil, Paris, 1997.
- CUBERTAFOND. Bernard, *La Vie politique au Maroc*, Le Harmattan, 2001.
- DARIF. Mohamed, *L'Islam politique au Maroc contemporain* (الإسلام السياسي في المغرب (الراهن), Casablanca, An-najah Al-jadida, 1992 (en arabe).
- DARIF. Mohamed, *L'Islam politique en Algérie* (الإسلام السياسي في الجزائر), Casablanca, An-najah Al-jadida, 1994 (en arabe).
- DARIF. Mohamed, *Le Mouvement étudiant marocain (1956-1996)* (الحركة الطلابية المغربية), Casablanca, An-najah Al-jadida, 1994 (en arabe).
- DARIF. Mohamed, *Les Islamistes marocains* (الإسلاميون المغاربة), Casablanca, An-Najah Al-Jadida, 1999 (en arabe).
- DE LARA. Philippe, « Pour Durkheim », *Recherches*, N22, 2003.
- DELBREIL. Jean Claude, *Centrisme et démocratie chrétienne en France*, Publication de la Sorbonne, Paris, 1990.
- DELWIT. Pascal (dir), *Démocraties chrétiennes et conservatisme en Europe : Une nouvelle convergence*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2003.
- DENON-BIROT, Marie-Nelly, *De la Démocratie chrétienne à force démocrate, Écho d'une mutation politique*, Le Harmattan, Paris, 2000.
- DIALMY. Abdessamad, « L'Islamisme marocain : entre révolution et intégration », *Archives de sciences sociales des religions*. v. 110, 2000.
- DIOP. A. Mustapha, « Structuration d'un réseau la jamaat Tabligh (Société pour la propagation de la foi) », *Revue européenne de migrations internationales*, Vol. 10, N.1, 1994.
- DJAÏT. Hicham, *La Grande discorde : Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989.

- DOBBELAERE. Karel, « Secularization : A Multi-Dimensional Concept », *Current Sociology*, 29, 2, 1981.
- DRAGUE. George, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, Paris, Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 1951.
- DREYFUS. François-Georges, *Histoire de la démocratie chrétienne en France : De chateaubriand à Raymond Barre*, Albin Michel, Paris, 1988.
- DUNN. John, *Libérer le peuple : Histoire de la Démocratie*, traduit de l'anglais par Sylvie Kleiman-Lafon, Genève, Marcus Haler, 2010.
- DURANT, Jean-Dominique, *L'Europe de la Démocratie chrétienne*, Éditions complexe, Paris, 1995.
- DURKHEIM. Émile, *De la Division du travail social*, Paris, PUF, 2003.
- DURKHEIM. Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2003.
- ELAHMADI. Mohcine, *Le Mouvement Yasiniste*, Mohammedia, El-Moultaka, 2006.
- ELAHMADI. Mouhcine, *La Monarchie et l'Islam*, Casablanca, An-Najah Al-jadida, 2006.
- ELAHMADI. Mouhcine, *Les Mouvements islamistes au Maroc*, Casablanca, An-Najah Al-jadida, 2006.
- ELAHMADI18T.14T Mohcine14T « TOZY (Mohammed), *Monarchie et islam au Maroc*1T »,4T 1T4TArchives de sciences sociales des religions1T, N114, 2001.
- ÉTIENNE. Bruno, « L'Islamisme comme idéologie et comme force politique », *Cité*, N 14, 2003.
- ÉTIENNE. Bruno, « Maroc : Les arcanes du sultanat ». *Autrement*, Collection Monde, N48, 1999.
- ÉTIENNE. Bruno, *Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.
- FADIL. Mohamed, *Les Islamistes de compromis : vers un islamisme réformiste au Maroc*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2010.

- FALAH Alaoui. Mohamed, *La Mosquée d'Al-Qarawiyyine et la pensée salafiste* (جامع القرويين و الفكر السلفي), An-najah Al-jadida, 1994.
- FERJANI, Mohamed-Chérif, « Islam politique et démocratie : une évolution comparable à celle qui a donné la « démocratie chrétienne » est-elle possible ? », *Oriente moderno*, 87 n°2, 2007.
- FERJANI, Mohamed-Chérif, *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.
- FERJANI, Mohamed-Chérif, « Islam et politique les termes du débat », *History and Anthropology*, 2004.
- FILALI-ANSARY. Abdou, *L'Islam est-il l'hostile à la Laïcité?*, Casablanca, Éditions Le Fennec, 1999.
- FILALI-ANSARY. Abdou, *Réformer l'Islam? une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2005.
- FORGARTY. Mechael Patrick, *Christian Democracy in Western Europe 1820-1953*, London, 1954.
- GEERTZ. Clifford, *Islam Observed, Religious Development In Morocco And Indonesia*, Chicago, University of Chicago Press.
- GELLNER. Ernest, *Saints of the Atlas*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1969.
- GHALIOUN. Burhan et AL-Awwa. Mohamed Salim, *Régime politique en Islam* (النظام السياسي في الإسلام), Bayreuth, Dar Al-fikr, 2004 (en arabe).
- GHALIOUN. Burhan, *Islam et politique, la modernité trahie*, Paris, La Découverte, 1997.
- GHANNOUCHI. Rached, *De l'Expérience du mouvement islamique en Tunisie* (في تجربة الحركة الإسلامية في تونس), Tunis, Al-Markaz Al-Magharibi, 2000 (en arabe).
- GOL. Mohamed Zahid, *L'Expérience de la renaissance Turque : comment l'AKP a conduit la Turquie vers le progrès?* (التجربة النهضوية التركية: كيف قاد حزب العدالة و التنمية) (تركيا إلى التقدم؟), Bayreuth, Centre Namae, 2013 (en arabe).

- GRABOW, Karsten. «Historical Developments of Christian Democracy in Europe», In GRABOW, Karsten (dir), *Christian Democracy: Principles and Policy-Making*, Konrad-Adenauer-Stiftung, 2010.
- GRANDGUILLAUME. Gilbert, « Islam et politique au Maghreb », In CARRÉ. Olivier (dir.), *L'Islam et l'État*, Paris, PUF, 1982.
- GUELLEC. Laurence (dir), *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, Paris, Sciences Po, 2005.
- HAENNI. Patrick et TAMMAM Hussam, « Penser au-delà de l'islamisme », *REMMM*, N 123, 2008.
- HAENNI. Patrick, « L'Organisation ne contrôle pas la réislamisation », *Libération*, entretien avec Marc Semo, 8 février 2011.
- HAENNI. Patrick, « Maroc: "Wasatiyya" – qu'est-ce que la modération pour les islamistes? », entretien avec Bilal Talidi autour de la trajectoire historique du PJD, *Relioscope*, 15 septembre, 2010.
- HAJ AHMED. Mohamed Abou Kacem, *La Souveraineté (الحاكمية)*, Bayreuth, Dar As-saki, 2010 (en arabe).
- HALE. William, « *Christian Democracy and the AKP: Parallels And Contrasts*», *Turkish Studies*, 6:2, 2007.
- HALIM EL-WARAYNI. Saïd Ben Mohamed, *Les Islamiques au Maroc et la démocratie : Stratégies ou tactique? (الإسلاميون المغاربة و الديمقراطية، استراتيجية أم تكتيك)*, Casablanca, Afrique-Orient, 2009 (en arabe).
- HAMZAOUI. Amr et BROWN, Nathan, *Entre la religion et la politique : Les islamiques dans les parlements arabes (بين الدين و السياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية)*, Bayreuth, Réseau arabe des recherches et de publication, 2013 (en arabe).
- HARRIS. Walter, *Le Maroc au temps des sultans*, traduit de l'anglais par Paul Odinet, Paris, Balland, 1994.
- HAUPT. Jean, *Le Procès de la démocratie*, Vouillé, Éditions de Chiré, 1977.

- HÉRVIEU-LÉGER. Danièle et WILLAIME, Jean-Paul, *Sociologies et Religion, Approches classiques*, Paris : PUF.
- HOLEINDER. Jean-Vincent et RICHARD. Benoit (dir), *La Démocratie : Histoire, théories, pratiques*, Auxerre, Sciences humaines éditions, 2010.
- IBN KHALDOUN. Abderrahmane, *L'Introduction* (المقدمة), Bayreuth, Edition Dar Al-Qalam, 1997(en arabe).
- IBRAHIM ALI. Haydar, *Crise de l'Islam politique* (أزمة الإسلام السياسي). Casablanca, Dar Kortoba, 1991(en arabe).
- JABRI. Mohamed Abid, *La Raison politique arabe* (العقل السياسي العربي), Bayreuth, Al-markaz At-takafi Al-arabi, 1991(en arabe).
- JABRI. Mohamed Abid, *Pour une vision progressiste aux quelques-uns de nos problèmes intellectuels et éducatifs* (من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية و التربوية), Casablanca, Éditions Maghrébines, 1977 (en arabe).
- JALABI. Khalis, *De l'Obligation de l'autocritique du mouvement islamiste* (في ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية), Bayreuth, institution Ar-rissala, 1982 (en arabe).
- JULIEN. Charles-Andrés, *Le Maroc face aux impérialismes*, Paris, Les Éditions du Jaguar, 2011.
- KAANICHE. Habib, *Pouvoir et religion en Islam*, Paris, Bénévent, 2003.
- KALYVAS. Stathis et VAN KERSBERGEN. Kees, « Christian Democracy », *Annual Reviews*, Yale University, 2010,
- KEPEL. Gilles, « 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, 1994.
- KEPEL. Gilles, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.
- KEPEL. Gilles, *Le Prophète et Pharaon*, Paris, Seuil, 1993.
- KEPEL. Gilles, *La Revanche de Dieu : Chrétiens juifs et musulmans à la conquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.

- LACROIX. Stéphane, *Les Islamistes saoudiens : Une insurrection manquée*, Paris, PUF, 2010.
- LAFUENTE Gilles. « Dossier marocain sur le dahir berbère de 1930 », In *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N°38, 1984.
- LAMCHICHI. Abderrahim, *Géopolitique de l'islamisme*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- LAMCHICHI. Abderrahim, *Islamisme politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- LAMCHICHI. Abderrahim, *Le Maghreb face à l'islamisme Le Maghreb entre tentations autoritaires, essor de l'islamisme et demande démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- LAMCHICHI. Abderrahim, *L'Islamisme en question(s)*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- LANDAU. Paul, *Le Sabre et le coran*, Monaco, Édition du Rocher, 2005.
- LAROUI, Abdellah. *L'Histoire du Maghreb : un essai de synthèse*, Paris, Petite Collection Maspero, 1975.
- LAROUI. Abdellah, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris, Maspero, 1977.
- LAURENT. Annie. « Gilles Kepel : Le prophète et le pharaon », *Politique étrangère*, vol. 49, n° 1, 1984.
- LAZĂR. Marius, « Les Origines ideologiques et sociopolitiques de L'islamisme chiite Irakien : Muhammad Baqer Al-Sadr et Le Parti Al-Da'Wa ». *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 10, 2008.
- LETORNEAU. Roger. *Histoire du Maroc moderne*, Aix en province, Publications de l'Université Province, 1992.
- LEWIS. Bernard, *What Went Wrong? : The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, New York, Harper Perennial, 2002.
- LEWIS. Bernard, *Le Retour de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1985.
- LUGAN. Bernard, *L'Histoire du Maroc : Dès origines à nos jours*, Paris, Perrin, 2000.

- LUIZARD. Pierre-Jean, “Islam as a point Of Reference for Political and Social Groups in Iraq”, *International Review Of The Red Cross*, Vol. 89, N° 868, décembre 2007. (Le texte original en français est disponible sur : http://www.icrc.org/fre/assets/files/other/irrc-868_luizard-fre.pdf, consulté le 12-02-2014)
- LUIZARD. Pierre-Jean, *Le Choc colonial et l’Islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terre de l’Islam*, Paris, La découverte, 2004.
- MAKREROUGRASS. Abdellah, *L’État islamique dernière des ignorances*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2003.
- MALLET. Jacques ^{3T,3T} *Chronique Rédigée en faveur du site internet du Mouvement Populaire démocrate en France*. Disponible sur : ^{3T} <http://www.amicalemrp.org/html/fondements/origines.htm> ^{U22T}, consulté le 30 juin 2013.
- MAYEUR. Jean-Marie, *Des Partis catholiques à la démocratie chrétienne, XIXe et XXe siècles*, Armand colin, Paris, 1980.
- MDHAGHRI ALAOUI. Abdellah, *Le Gouvernement barbu (الحكومة الملتحية)*, Rabat, Dar Al-amane, 2011 (en arabe).
- MÉCHIN. Benoît, *Histoire des Alaouites*, Paris, Perrin, 1994.
- MERAD. Ali, *La Tradition musulmane*, Paris, PUF, 2001.
- MICHEL. Patrick, *Religion et Démocratie*, Paris, Albin Michel, 2010.
- MITCHELL. Richard, *The Society Of The Muslim Brothers*, New York, Oxford University Press, 2007.
- MONOD. Jean-Claude, *Sécularisation et laïcité*, Presses Universitaire de France, Paris, 2007.
- MOUHTADI. Najib, *Pouvoir et religion au Maroc : Essai d’histoire politique de la zaouïa*, Casablanca, Eddif, 1999.

- MOUNJIB. Maâti, *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, 1992.
- MOUNTASSIR. Hamada, *Le Wahhabisme au Maroc* (الوهابية بالمغرب), Casablanca, Toubkal, 2012 (en arabe).
- MOURAD. Ali-Abbas, *La Société civile et la démocratie* (المجتمع المدني و الديمقراطية), Bayreuth, Institution universitaire, 2009 (en arabe).
- MOUTTAKI. Bachir, *Le Mouvement islamique et la participation politique au Maroc* (الحركة الإسلامية و المشاركة السياسية بالمغرب), Casablanca, An-najah Al-jadida, 2009 (en arabe).
- MRANI. Moulay Rachid, *La Géopolitique du conflit confessionnel au Moyen-Orient : Le wahhabisme et le chiisme duodécimain*, thèse de doctorat en Sciences Politiques, Toulouse, Université Toulouse I Capitole, 2013.
- NAFI'. Bachir Moussa, *Les Islamiques* (الإسلاميون), Doha, Centre Aljazeera, 2009 (en arabe).
- NAFISSI. Abdellah et KAOUISSI. Hamed *Autocritique du Mouvement islamique* (النقد الذاتي للحركة الإسلامية), Bayreuth, Maktabate Ach-choroq Ad-dawliyya, 2009 (en arabe).
- NAFISSI. Abdellah, *Le Mouvement islamique, des failles sur le chemin* (الحركة الإسلامية، ثغرات في الطريق), Koweït, Dar Ar-rbiaane 1986 (en arabe).
- OTTAVIANI. Elise, *La Démocratie chrétienne en pleine mutation*, Centre Permanent pour la Citoyenneté et la Participation, Bruxelles, 2011.
- PAPINI. Robert, *L'Internationale démocratie chrétienne : La coopération internationale entre les partis démocrates-chrétiens de 1925 à 1986*, Cerf, Paris, 1988.
- PASCON. Paul, *Le Haouz de Marrakech*, Rabat, Éditions marocaines et internationales, 1977.
- PHARO. Patrick, « Naturalisation de la politique et vertu démocratique », In Zarka. Yves-Charles (dir), *Repenser la démocratie*, Paris, Armand Colin, 2010.

- PICON. Antoine, « La Religion Saint Simonienne », In BOURDIEU. Michel, *Auguste Comte et la religion positiviste*, Paris, Librairie Philosophique Vrin.
- PORTELLI. Hugues (dir), *Les Démocrates-chrétiens et l'économie sociale du marché*, Economica, Paris, 1988.
- POUPART. Jean, « L'Entretien de type qualitatif : considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques » In Poupart. Jean (dir), *La Recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Boucherville, Gaetan Morin, 1997.
- QUTB, Sayyed, *Des Jalons sur le chemin (معالم في الطريق)*, Le Caire, Dar Ach-choroq, 1979.
- QUTB. Sayyed, *L'Amérique, une vision de l'intérieur sous l'optique de Sayyed Qutb (أمريكا، رؤية من الداخل بمنظار سيد قطب)*, Dar Ach-choroq, 1975.
- QUTB. Sayyed, *La Justice sociale en islam (العدالة الاجتماعية في الإسلام)*, Le Caire, Dar Ach-choroq, 1987.
- RAMADAN. Tariq, *Aux Sources du renouveau musulman - D'al-Afghâni à Hassan al-Bannâ, un siècle de réformisme islamique*, Le Caire, Tawhid, 2002.
- RÉMOND. René, *Religion et société en Europe*, Seuil, Paris, 1998.
- RIVET. Daniel, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V : Le double visage du Protectorat*, Mesnil-sur-l'Estrée, Denoël, 1999.
- RIVIÈRE. Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997.
- ROUSSEL. Patrice et WACHEUX. Frédéric (dir), *Management des ressources humaines, Méthodes de recherche en sciences humaines et sociales*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, 2005.
- ROUSSET. Michel, *Le Royaume du Maroc*, Paris, Berger Levrault, 1978.
- ROY. Olivier, « Le Post-islamisme », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, N°85-86, 1999.
- ROY. Olivier, « Les Nouveaux intellectuels islamistes : essai d'approche philosophique ». In Kepel. Gilles et Richard. Yanne (dir), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990.

- ROY. Olivier, « Pourquoi le post-islamisme? », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, N 85-86, 1999.
- ROY. Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995.
- ROY. Olivier, *L'Échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
- ROY. Olivier, *Le Croissant et le chaos*, Paris, Hachette, 2007.
- SABOURIN. Paul, « L'Analyse de contenu » In Gauthier. Benoit (dir), *Recherche sociale : De la problématique à la collecte de données*, Québec, PUQ, 2003.
- SABOURIN. Paul, « La Mémoire sociale ». *Sociologie et Société*, vol 30, N 2, 1997.
- SCHLEGEL. Jean-Louis, « Le Religieux face au politique », *Revue Projet*, N267, Septembre 2001. Disponible sur: <http://www.ceras-projet.com/index.php?id=1905> Consulté le 21 décembre 2010.
- SCHUMAN. Robert, *Pour l'Europe*, Éditions Nagel, Paris, 1963.
- SCUBLA. Lucien. « Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire Qu'est-ce que le religieux? », *Recherches*, N22, 1998.
- SENIGUER. Haoues, *Genèse et reconfigurations de l'islamisme marocain Itinéraires d'activistes de la Jeunesse islamique au Parti de la justice et du développement/Mouvement Unicité et Réforme (1969-2008)*, Thèse de doctorat, Université Lumières, Lyon 2, 2012.
- SHULTZ. M. Kevin, "Secularization: A Bibliographic Essay", *The Hedgehog Review*, 8(1-2), 2006.
- SIRONNEAU. Jean Pierre, *Sécularisation et religions politiques*, Amsterdam, Mouton Publisher, 1982.
- SOMMERVILL. C. John, "Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol 37, N 2, Jun, 1998.
- SOURDEL. Dominique et Jeanine, *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris, PUF, 1996.

- TALIDI, Bilal (dir), *Les Islamiques et les laïcs au Maroc et la cohabitation possible* (الإسلاميون و العلمانيون بالمغرب و التعايش الممكن), Rabat, Éditions At-Tajdid, 2010 (en arabe).
- TALIDI, Bilal, *les Islamiques et le printemps arabe* (الإسلاميون و الربيع العربي), Bayreuth, Markaz Namae, 2012 (en arabe).
- TALIDI. Bilal, *Les Révisions des islamiques* (مراجعات الإسلاميين), Bayreuth, Centre Namae, 2013 (en arabe).
- TALIDI. Bilal, *Mémoire du Mouvement islamique marocain* (4 toms) (ذاكرة الحركة (الإسلامية المغربية), Éditions At-Tajdid, Rabat, 2009 (en arabe).
- TAMMAM. Houssam, *Avec les mouvements islamiques dans le monde* (مع الحركات (الإسلامية في العالم), Le Caire, Maktabate Madbouli, 2010 (en arabe).
- TAMMAM. Houssam, *Les Transformations des Frères Musulmans* (تحولات الإخوان (المسلمين), Le Caire, Maktabate Madbouli, 2010 (en arabe).
- TERNISIEN. Xavier, *Les Frères musulmans*, Paris, Fayard, 2005.
- TERRASSE. Henri, *Histoire du Maroc : Dès origines à l'Établissement du protectorat français*, Casablanca, Éditions Atlantides, 1975.
- TIBI. Bassam, *Islamism and Islam*, Yale, Yale University Press, 2012.
- TLIMA. Issam, *La Peur du pouvoir des islamiques* (الخوف من حكم الإسلاميين), Bayreuth, Réseau arabe des recherches et de publication, 2013 (en arabe).
- TOURABI. Abdellah, « D'où viennent nos islamistes? », *Zamane*, 3 décembre 2013.
- TOURABI. Hassan, GHANNOUCHI, Rached, *Le Mouvement islamique et le renouvellement*, Bayreuth, Dar-Al-jil , 1984 (en arabe).
- TOUZANE. Jean-Pierre, *L'Islamisme turc*, Paris, l'Harmattan, 2001.
- TOZY. Mohamed et Etienne. Bruno, « La 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, 1985.
- TOZY. Mohamed, « 1T Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc », in 1T *Annuaire de l'Afrique*

du Nord, Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes (CRESM), Paris, Éditions du CNRS, Vol. 18, 1980.

- TOZY. Mohamed, « Le Roi commandeur des croyants » In Basri. Driss (dir). *Édification d'un État moderne : Le Maroc de Hassan II*, Paris, Albin Michel, 1986.
- TOZY. Mohamed, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Références Académique, 1999.
- TRIGANO. Samuel, *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion, 2004.
- VERMIREN. Pierre, *Le Maroc en transition*, Paris, La Découverte, 2002.
- VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Genève, Moland, 1756.
- VOLTAIRE, *Le Fanatisme ou Mahomet le prophète*, Amsterdam, Jacques Desbordes, 1742.
- WANLIN. Philippe, « L'Analyse de données comme méthode d'analyse qualitative d'entretiens : une comparaison entre les traitements manuels et l'utilisation de logiciels », *Recherche qualitative*, Hors-série, N3, disponible sur : http://www.recherche-qualitative.qc.ca/hors_serie_v3/Wanlin2.pdf Consulté le 25 octobre 2011.
- WATERBOY. Jean, *Le Commandeur des croyants*, Paris, PUF, 1975.
- WEBER. Max, *Le Savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963.
- WEBER. Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 2006.
- WILLAIME. Jean-Paul, « La Sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4 - Volume 47.
- WILSON. Brayan, *Religion and Secular Society. A sociological comment*, London, Watts, 1966.
- YASSINE. Abdeslam, *Islamiser la modernité*, Casablanca, Impression Al-ouf, 1998 (en arabe).

- YASSINE. Abdeslam, *L'islam ou le déluge* (الإسلام أو الطوفان), 1973 (en arabe). Disponible sur : http://yassine.net/ar/download/Islam_aw_Toufan.pdf, consulté le 10 octobre 2012.
- YASSINE. Abdeslam, *La Choura et la démocratie* (الشورى و الديمقراطية), Casablanca, Éditions al-foq, 1996 (en arabe).
- YASSINE. Abdeslam, *La Voix prophétique* (المنهاج النبوي), Pas d'éditeur ni de la ville d'édition (en arabe).
- ZAHI, Nouredine, *La Baraka du sultan* (بركة السلطان), Point de vue, Rabat, 2002 (en arabe).
- ZAHI, Nouredine, *La Zaouïa et le parti* (الزاوية و الحزب), Point de vue, Casablanca, Afriquia Ach-charq, 2003, (en arabe).
- ZARKA. Yves-Charles (dir), *Repenser la démocratie*, Paris, Armand Colin, 2010.
- ZEGHAL. Malika, « Politique et religion au Maroc d'aujourd'hui », 2003. Disponible sur le site de l'Institut Français des Relations Internationales : http://www.ifri.org/files/Moyen_Orient/DT_3_Zeghal.pdf, consulté le 15 juin 2012.
- ZEGHAL. Malika, *Gardiens de l'islam : Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporain*, Paris, Presse des Sciences Politiques, 1996.
- ZEGHAL. Malika, *Les Islamistes marocains, le défi à la monarchie*, Paris, La Découverte, 2005.

II. ÉCRITS DE LEADERS ET IDÉOLOGUES DU GROUPE

- AMMARI, *Repères dans la méthode du changement : une vision islamique* (معالم في منهج التغيير، رؤية إسلامية), Casablanca, Dar Kortoba, 1996 (en arabe).
- BENKIRANE. Abdelilah, *Le Mouvement Islamique et la problématique de la méthode* (الحركة الإسلامية و إشكالية المنهج), Al-forqane, 1999 (en arabe).

- HAMIDDINE. Abdelali, « Islam et démocratie, cohabitation ou discordance » (الإسلام و الديمقراطية، توافق أم تناقض؟), In TALIDI, Bilal, *Les islamiques et les laïcs au Maroc et la cohabitation possible*, Rabat, Éditions At-Tajdid, 2010 (en arabe).
- HAMIDDINE. Abdelali, *La Constitution marocaine et l'enjeu des balances de forces* (الدستور المغربي و رهان موازين القوى), Casablanca, Point de vue, 2005 (en arabe).
- HAYA. Mustapha, *La Femme marocaine entre deux parcours et deux marches* (المرأة المغربية بين مسارين و مسيرتين), Casablanca, Al-forqane, 2001(en arabe).
- IDRISSE, Abouzid, *De l'Appui critique du gouvernement de l'alternance* (في المعارضة النقدية لحكومة التناوب), Rabat, Éditions Ar-Raya, 1999 (en arabe).
- IDRISSE, Abouzid, *Le Mouvement islamique entre la pensée et la réalité* (الحركة الإسلامية بين الفكر و الواقع), Casablanca, Alwane, 2002 (en arabe).
- KARBAL. Noureddine, *Le PJD du soutien critique à l'opposition consultative* (حزب العدالة و التنمية من المساندة النقدية إلى المعارضة الناصحة), Casablanca, Khtartou Lakom, 2000 (en arabe).
- KHATIB. Abdelkrim, *Parcours d'une vie* (مسار حياة), Iman-Press, 2001 (en arabe).
- MOUTI'. Abdelkrim, *De la Mémoire de l'action islamique au Maroc : Mémoires du chikh Abdelkrim Mouti' Hamdaoui, fondateur du courant islamique marocain et guide du mouvement islamique marocain* (...من ذاكرة الحركة الإسلامية بالمغرب...), 2013 (en arabe), publié sur le site internet du Mouvement de la jeunesse islamique, <http://www.achabibah.com>, consulté le 13 juin 2013.
- OTHMANI, Saaddine, *De la Jurisprudence prédicative* (في الفقه الدعوي), Maison Cordoba, 1988 (en arabe).
- OTHMANI, Saaddine, *La Religion et la politique distinction et non-séparation* (الدين و السياسة: تمييز لا فصل), Bayreuth, Centre culturel arabe, 2009 (en arabe).
- OTHMANI. Saaddine, *Dans la jurisprudence de la religion et de la politique* (في فقه الدين و السياسة), Bayreuth, Centre culturel arabe, 2011 (en arabe).
- OTHMANI. Saaddine, «Distinction et non séparation entre la religion et la politique» (تمييز لا فصل بين الدين و السياسة), in : TALIDI, Bilal, *Les islamiques et les*

- laïcs au Maroc et la cohabitation possible*, Rabat, Éditions At-Tajdid, 2010 (en arabe).
- OTHMANI. Saaddine, *Les Comportements du messenger par l'imamat* (تصرفات الرسول (بالإمامة), Casablanca, Éditions Azzamane, 1996 (en arabe).
 - OTHMANI. Saaddine, *Pour un Maroc authentique et démocratique*, Casablanca, Palmarès, 2006.
 - OTHMANI. Saaddine. *La Participation politique dans la jurisprudence d'Ibn Taymiyya* (المشاركة السياسية في فقه ابن تيمية), Casablanca, Éditions Al-Fourkane, 1996 (en arabe).
 - RAISSOUNI. Ahmed, « Introduction aux buts (Maqassid) de la charia ». In Bendjilali, Boualem (dir) *Les sciences de la charia pour les économistes*. Niamey : Institut Islamique de Recherches et de Formation, 1998.
 - RAISSOUNI. Ahmed, *À l'Origine, il y avait la communauté* (الأمة هي الأصل), Casablanca, Khtartou Lakom, 2000 (en arabe).
 - RAISSOUNI. Ahmed, *La Pensée des intentions, ses règles et ses intérêts* (فقه المقاصد، (قواعده و فوائده), Casablanca, Azzamane, 1998 (en arabe).
 - RAISSOUNI. Ahmed, *La Théorie des intentions de la charia chez l'imam Ach-chatibi* (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي), Rabat, Dar Al-amane, 1990 (en arabe).
 - RAISSOUNI. Ahmed, *Le Mouvement islamique montée ou déclin?* (الحركة الإسلامية، (صعود أم أفول), Casablanca, Éditions Alwane, 2004 (en arabe).
 - RAISSOUNI. Ahmed, *Le Pouvoir de la majorité en Islam* (حكم الأغلبية في الإسلام), Casablanca, Khtartou Lakom, 2000 (en arabe).
 - YATIM. Mohamed (dir), *Dix ans de Réforme et d'unicité* (عشر سنوات من الإصلاح و (التوحيد), Rabat, top presse, 2006 (en arabe).
 - YATIM. Mohamed, *Des Feuilles dans la méthode du changement* (أوراق في منهج (التغيير), Casablanca, Ikhtartou-lakom, 2000 (en arabe).
 - YATIM. Mohamed, *L'Action islamique et le choix civilisationnel* (العمل الإسلامي و (الاختيار الحضاري), Casablanca, Éditions de MRR, 1989 (en arabe).

- YATIM. Mohamed, *Le Mouvement islamique entre le culturel et le politique* (الحركة الإسلامية بين الثقافي و السياسي). Casablanca, Éditions Azzamane, 1999 (en arabe).

III. DOCUMENTS DU GROUPE

- Charte doctrinale du Parti de la justice et du développement (الورقة المذهبية لحزب العدالة و التنمية).
- Charte du Mouvement de l'unicité et de la réforme (ميثاق حركة التوحيد و الإصلاح).
- Communiqué du Mouvement réforme et renouveau (Al-Islah), 15 février 1992.
- Communiqué du Parti de la justice et du développement (PJD), 15 février 2011.
- Document de la participation politique (وثيقة المشاركة السياسية), Association du groupe islamique (la Jama'a), 1989.
- Document de la participation politique et de la relation entre le mouvement et le parti (وثيقة المشاركة السياسية و العلاقة بين الحركة و الحزب), Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR), 2003.
- Document de la vision éducative (الرؤية التربوية), Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR).
- Document de la vision politique (الرؤية التربوية), Mouvement de l'unicité et de la réforme
- Document de la vision prédicative (الرؤية الدعوية), Mouvement de l'unicité et de la réforme
- Document Orientations et options (توجهات و اختيارات), Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR).
- Manifeste de clôture du congrès national du Parti de la justice et du développement (PJD) (البيان الختامي), Salé le 1er octobre 2000.
- Manifeste du Parti de la justice et du développement (PJD), 16 mai 2003.

- Mémorandum du PJD au sujet des élections législatives 2007.
- MOUVEMENT DE LA JEUNESSE ISLAMIQUE, *Complot contre le Mouvement de la jeunesse islamique Marocaine : L'affaire Benjelloun et les accusations intentionnées contre la Jeunesse Islamique Marocaine, 1979*. Disponible sur le site internet du Mouvement de la jeunesse islamique, <http://www.achabibah.com>, consulté le 12 mai 2012.
- Programmes électoral du Mouvement populaire constitutionnel et démocratique (MPCD) (البرنامج الانتخابي), 2002.
- Programmes électoral du Parti de la justice et du développement (PJD), 2002.
- Programmes électoral du Parti de la justice et du développement (PJD), 2007.
- Programmes électoral du Parti de la justice et du développement (PJD) (البرنامج الانتخابي), 2011.
- Règlement fondamental du Parti de la justice et du développement (PJD) (القانون الأساسي).
- Règlement interne du Parti de la justice et du développement (PJD) (القانون الداخلي)..
- Thèse de congrès du Parti de la justice et du développement (PJD) (أطروحة المؤتمر), 1998.
- Thèse de congrès du Parti de la justice et du développement (PJD) (أطروحة المؤتمر), 2003.
- Thèse de congrès du Parti de la justice et du développement (PJD) (أطروحة المؤتمر), 2008.
- Travaux de journée d'étude autour du plan national d'intégration de la femme au développement, Parti de la justice et du développement (PJD) (أشغال اليوم الدراسي...), 31 juillet 1999.

IV. SITES INTERNET

- <http://www.achabibah.com/>
Site internet officiel du Mouvement de la jeunesse islamique (la Chabiba).
- <http://www.akparti.org.tr/english>
Site internet du Parti de la justice et du développement (Turquie)
- <http://www.al-daawa.org/main/>
Site internet du Parti de la da'wa (Iraq)
- <http://www.alislah.ma/>
Site internet officiel du Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR).
- <http://www.aljamaa.net/ar/index/index.shtml>
Site internet du Groupe de l'équité et de bel-agir (Maroc)
- <http://www.amicalemrp.org/>
Site internet officiel du Mouvement Républicain Populaire en France.
- <http://www.At-Tajdid.ma/>
Site internet du journal *At-Tajdid*.
- <http://www.fassael.ma/>
Site internet personnel de Saaddine Othmani
- <http://www.fj-p.com/>
Site internet du parti de la liberté et de la justice (Égypte)
- <http://www.hizb-ut-tahrir.org/EN/>
Site internet du Parti de libération islamique
- <http://www.ikhwanonline.com/>
Site internet du Groupe des frères musulmans (Égypte)

- <http://www.moqawama.org/>
Site internet du Parti de Dieu (Hezbollah) (Liban)
- <http://www.qaradawi.net/new/>
Site internet de Youssef Qaradaoui
- <http://www.raissouni.org/>
Site internet personnel d'Ahmed Raissouni.
- <http://yatimdepute.arabblogs.com/>
Blogue personnel de Mohamed Yatim.
- <http://www.pjd.ma/>
Site internet officiel du Parti de la justice et du développement (PJD).
- <http://www.diplomatie.gouv.fr/>
Site internet du ministère des affaires étrangères (la France).

V. ÉMISSIONS DE TÉLÉVISION

- Entretiens avec Abdelilah Benkirane en cinq parties, Émission Mouraja'ate (révisions), Chaîne arabophone *Al-Hiwar*, Londres. Disponible sur Youtube :
 - Première partie : <http://www.youtube.com/watch?v=tk0ugLdJw8>
 - Deuxième partie : <http://www.youtube.com/watch?v=cys1rNJBR0E>
 - Troisième partie : <http://www.youtube.com/watch?v=cys1rNJBR0E>
 - Quatrième Partie : <http://www.youtube.com/watch?v=Pvsk0CKf9p8>
 - Cinquième partie : <http://www.youtube.com/watch?v=VVFj5KT9ri4>

- Entretiens avec Abdelkrim Mouti' en neuf parties, Émission Mouraja'ate (révisions), Chaîne arabophone *Al-Hiwâr*, Londres, 2013. Disponible sur Youtube :
 - Première partie : <http://www.youtube.com/watch?v=qkK7SDIt-jI>
 - Deuxième partie : <http://www.youtube.com/watch?v=dmYgbBDGeDo>
 - Troisième partie : <http://www.youtube.com/watch?v=C1117il-w50>
 - Quatrième partie : <http://www.youtube.com/watch?v=LZeLfX5wWLk>
 - Cinquième partie : http://www.youtube.com/watch?v=P2_KZyHRAvE
 - Sixième partie : <http://www.youtube.com/watch?v=jxBq00UvSUo>
 - Septième partie : <http://www.youtube.com/watch?v=4O6OsLey6pk>
 - Huitième partie : <http://www.youtube.com/watch?v=xTFOnKY1atg>
 - Neuvième partie : <http://www.youtube.com/watch?v=QBTuwoAf3hM>