

ETUDES

La régulation politico-institutionnelle du champ religieux au Maroc.

Hassan Zouaoui01

La régulation politico-institutionnelle du champ religieux au Maroc

D :Hassan Zouaoui

Université de Paris I- La Sorbonne(France)

الملخص:

شكّلت الهيكلية المؤسساتية والسياسية للحقل الديني إستراتيجية الحكم بالمغرب. حيث راهن الملك الحسن الثاني منذ أواسط الثمانينات على إحداث مؤسسات تستوعب أنشطة العلماء كما حاول تهميش حركة العدل و الإحسان الإسلامية لتتأفي خطابها ونشاطها السياسي، مع التوجهات التي رسمها الملك بصفته أميرا للمؤمنين لحركية الفاعلين داخل الحقل الديني. في المقابل نجد من خلال التحليل أنفسنا إمام نموذج معاكس لحرك إسلامية قبلت بشروط اللعبة السياسية وشكّلت نموذجا لما اصطلح عليه بإسلامي الملكية. يتعلق الأمر هنا بحزب العدالة والتنمية الذي توج مساره الاندماجي بمشاركة انتخابية سنة 1997. لكن هذه العلاقة التكاملية بين الحقلين الديني والسياسي بالمغرب، ستجد نفسها موضع تساؤل من خلال بروز فاعلين جدد يصطلح عليهم باسم " السلفية الجهادية ". فقد شكّلت أحداث الدار البيضاء بتاريخ 16 ماي 2003 معطى جديد اجبر الحكم بالمغرب على تطبيق سياسة دينية جديدة، قوامها هيكلية جوهرية لكل من وزارة الأوقاف و اهتمام ملكي بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية، وذلك لسد الطريق أمام أنشطة الإسلاميين في هذا المجال. لذا فقد اعتبرت سياسة المبادرة الوطنية للتنمية البشرية مرتكزا أساسيا ومحوريا، لسياسة دينية جديدة الهدف منها تجديد آليات مراقبة الحقل الديني بالمغرب.

Introduction.

L'imposition d'une logique de domination politique au champ religieux marocain tient à l'existence d'une stratégie institutionnelle qui puise dans l'Islam sa meilleure définition. L'origine divine du pouvoir royal, qui détermine la position de l'institution monarchique vis-à-vis de la religion, enrobe l'action monarchique d'un particularisme religieux et définit consécutivement la façon dont le roi-Commandeur des croyants tient son rôle en tant que protecteur de l'islam.

Force est de rappeler que dans les sociétés arabo-musulmanes dont le Maroc fait partie, l'islam est une source essentielle de légitimité. La manipulation des symboles religieux par les acteurs politiques, peut devenir source de consolidation ou au contraire de remise en cause de la légitimité des régimes politiques en place comme en témoigne le projet politique des mouvements islamistes. Le contrôle du champ religieux apparaît par conséquent comme une nécessité pour ces régimes en quête de stabilité et de légitimation.

Ceci explique pourquoi la sociologie de la domination politique en terre arabe s'est intéressée à l'islam en tant que ressource mobilisée par des régimes autoritaires qui, à défaut d'une légitimité démocratique, ont tenté d'utiliser le répertoire que leur offre la culture islamique. Cette dernière encadre la relation entre l'Etat et la société en considérant le prince musulman comme étant « l'ombre de Dieu sur la terre ». En outre, cette conception joignant le sacré et le politique à partir de la théorie de la nécessité, confond l'obligation d'obéir aux détenteurs du pouvoir avec la nécessité du politique. La nécessité légitime en définitive autant l'idéal du pouvoir islamique que la réalité du système politique en terre d'islam. Dans cette perspective de légitimation, le devoir d'obéir, qui s'est transformé après l'arrivée de la dynastie Omeyyades au pouvoir (661-749) en norme constitutive du droit public musulman, a pour corollaire le désir de ne pas retomber dans la jahiliya (désordre) et de dépasser la fitna (discorde).

Nous proposons dans cet article de nous interroger sur les mécanismes du contrôle du champ religieux valorisés par les dirigeants politiques au Maroc et destinés tout autant à montrer leur capacité à maîtriser le « danger » islamiste qu'à imposer une définition particulière de l'exemple marocain.

A- La création de sites institutionnels

Les années 1980 étaient une phase charnière dans le projet de prise en charge de l'islam par la monarchie. Certes les crises socio-économiques, auxquelles firent face le régime politique marocain au cours de la décennie quatre-vingt, ont propulsé sur le devant de la scène politique marocaine ce que le roi Hassan II avait appelé « l'islamisme agitateur »² Le pouvoir s'est investi dans une stratégie de structuration du champ religieux qui visait l'encadrement et le contrôle de l'activité des islamistes parce que le roi, dont la légitimité est essentiellement religieuse, ne peut de par son statut de Commandeur des croyants accepter de voir que d'autres concurrents lui disputent la monopolisation du champ religieux.

En effet, le contrôle de champ religieux s'est réalisé en rapport étroit avec la pratique d'intégration des oulémas (savants religieux) sous le « shadow » du Commandeur des croyants. L'un des mécanismes du fonctionnement de cette intégration est la création de sites institutionnels, qui ont été utilisés par le régime pour contenir le danger islamiste, comme le ministère des Habous et Affaires Islamiques, la création de postes de super-caïd chargés des affaires religieuses au niveau du ministère de l'intérieur, la mise en place des conseils des oulémas régionaux, et du Conseil Supérieur dans les années 1980. Concernant le travail de ces conseils, le monarque exclut du champ de leurs discussions tout ce qui rapporte à la politique, c'est-à-dire à l'institution de la Commanderie des croyants. A ce sujet le roi Hassan II conseille les oulémas d'être « vigilants, stricts dans le choix des mots et des slogans pour prévenir tout mauvais usage de leur noble message »³ Les Oulémas sont censés être les défenseurs du trône et ont pour mission de combattre toute hérésie pouvant porter atteinte à l'unité religieuse du royaume. Le Roi Hassan II a décidé afin de s'assurer un soutien efficace à la monarchie, de redéfinir la fonction des Oulémas en institutionnalisant leur corps et en le dotant de structures, lui permettant de contrôler la reproduction et la diffusion de l'islam officiel en vue de faire face au discours subversif des islamistes. Les Oulémas sont mis en garde contre toute utilisation abusive de leurs attributs au sein des instances créées par la monarchie, en vertu du dahir du 6 mai 1981 qui a créé le Haut conseil des Oulémas⁴ Leurs pouvoirs ont été ainsi limités à la gestion du sacré et de ses biens symboliques. Cette décision émane certes d'une volonté royale de transformer les Oulémas en défenseurs de l'institution de la Commanderie des croyants. A travers son discours

du 14 juillet 1982, Hassan II a fixé leur principale fonction qui consiste à intégrer la société dont ils font partie, se conformer à l'orthodoxie sunnite, qui selon ses termes: « a fait du Maroc une structure, un Etat et un régime qui constitue depuis l'avènement de l'islam et jusqu'à la fin des temps autant de bastions infranchissable »⁵

Les Oulémas assument ainsi leurs responsabilités sous l'œil vigilant du monarque, qui a réussi à les réduire à de simples fonctionnaires apportant une caution idéologique au régime. En ce sens, la tension entre leur fonction critique et leur propension à devenir porte parole de la population est évacuée, voire reléguée à l'arrière plan. L'étatisation de la religion au Maroc se présente comme une sorte de gallicanisme qui vise à asseoir la primauté de la sphère étatique sur la sphère religieuse par un contrôle systématique de celle-ci, lequel passe une régulation monopolistique de toute activité religieuse. Cette situation permet à la monarchie de gérer une équation bien cruciale qui concerne principalement la position de l'institution monarchique vis-à-vis de la religion.

La maîtrise du champ religieux, qui est strictement observée par la monarchie, détermine consécutivement la façon dont le Commandeur des croyants tient son rôle en tant que protecteur de l'islam. L'origine divine du pouvoir royal le place au dessus de tous les autres acteurs politiques, parce que la conception élaborée par la monarchie elle-même à travers les discours royaux, s'efforce de faire du roi un Calife de droit grand pontife joignant à son autorité spirituelle une autorité temporelle illimitée. Ce qui montre comment le religieux et le politique mêlent leurs destins avec celui de l'institution royale ; « sans religion, pas de monarchie ». Il en découle que, non seulement la logique de la séparation de la monarchie et la religion n'a pas de raison d'être, mais ainsi que l'idée même d'une interaction entre la monarchie et la religion est, inacceptable, tellement est ancrée, plaçant la religion au niveau des fondements de l'ordre politique établi. C'est ce qui a été explicité par l'article 100 de la constitution marocaine de 1996 : « la forme monarchique de l'Etat ainsi que les dispositions relatives à la religion musulmane ne peuvent faire l'objet d'une révision constitutionnelle ». Cette situation a incontestablement maintenu la monarchie dans sa position hégémonique et en même temps accru sa marge de manœuvre pour contrôler les mouvements islamistes en faisant alterner, au gré des circonstances, une stratégie subtile d'inclusion et de déclasserment politiques. On en retient ici deux exemples explicatifs. Il

s'agit en effet de la marginalisation politique de la mouvance islamiste Al Adl Wal Ihssane, et l'intégration du Parti de la Justice et du Développement en tant que islamistes de Sa Majesté.

B- Le déclasserment politique du groupe d'Al Adl Wal Ihssane (Justice et Bienfaisance).

La création de ce mouvement par Abdessalam Yassine ne débute pas avec le choix de nom d'Al Adl Wal Ihssane en septembre 1987, au contraire elle est bien antérieure. En 1982, A. Yassine a fondé l'association de la Jamâ'a qui était interdit par les autorités marocaines en raison de la nature de ses activités politiques. En avril 1983, le même A. Yassine a tenté de déposer les statuts d'une nouvelle association, Jamâ al Jamâ'a al Kaîriya dont le règlement fondamental est constitué de 32 chapitres. Après cet échec à constituer une association légale, la Jamâ'a a changé de nom en Al Adl Wal Ihssan, mais cette fois de façon définitive. L'adoption des slogans Adl (justice) et Ihssane (Bienfaisance) renforce l'orientation politique de mouvement de Yassine dans la mesure où la notion d'Adl, coranique certes, est promue au rang de marqueur d'identité institutionnelle. Elle en appelle à la justice sociale, fonction de l'Etat islamique par excellence. Et ce n'est que par l'Ihssane qu'il est possible d'arriver à cet objectif d'Adl, à savoir « réaliser la justice dans le pouvoir et dans la distribution des richesses ce que dieu nous a ordonné dans sa chari'a »⁶ Ces deux dimensions, qui structurent le mouvement de Yassine, sont au principe d'un « Etat islamique qui suit la loi d'Allah dans la vie des individus, de ses familles et de ses groupes, ainsi que dans leur économie, leur production et leur culture »⁷. Le principal objectif de Yassine est d'islamiser le politique en prônant une division du travail entre homme d'Etat (rijâl al-dawla) et hommes de la religion (rijâl al- dawa)⁸, qui empêche que le régime monarchique n'utilise pas la religion à des fins despotiques.

Or, la marginalisation du mouvement islamiste Al Adl Wal Ihssane (Justice et Bienfaisance) par le régime politique marocain s'explique essentiellement par la position politique du chef de ce mouvement Abdessalam Yassine. Celui-ci conteste la légitimité religieuse de la monarchie. Il appelle à mettre fin au contrat d'allégeance (la baï'a), qui unit le Commandeur des croyants à ses sujets, parce que cette dernière ne respecte pas le « pacte islamique » qui exige que le peuple obéisse à son chef pourvue que le roi applique la justice (al adl) à l'égard de ses gouvernés⁹ Pour le mouvement d'Al Adl Wal Ihssane, le régime monarchique n'est pas un problème, mais le concept « d'Amir al Mouminine, oui. Car c'est la place qu'occupait le calife Omar Ibn al Khattab. Si le roi veut être Amir al Mouminine, il doit respecter certaines conditions et se

repentir comme a fait Omar. En ce qui concerne les institutions comme le parlement, nous pensons que ce n'est qu'un jeu, qui n'a pas une place importante, puisque ses mécanismes n'existent pas (...) Nous ne voulons pas le chaos du pays, mais nous réclamons que les institutions aient une crédibilité. Nous ne sommes pas d'accord sur cette question avec nos frères du PJD. Ce qu'ils font est une erreur. D'abord, ils reconnaissent l'institution du roi comme commandeur des croyants, c'est un crime pour le mouvement islamiste. »¹⁰. Dans son livre « La voie prophétique » (Al-Minhaj an-Nabaoui), cheikh Yassine a bien précisé les conditions de la participation de son mouvement, qui sont au nombre de deux : « 1 - Si les gouvernants sont cohérents avec leurs principes déclarés de libertés publiques, ils acceptent alors l'existence du mouvement islamique reconnu aux côtés des autres mouvements et partis politiques. Et le moins que l'on puisse demander aux gouvernants des musulmans est qu'ils reconnaissent le droit du peuple musulman à exercer l'Islam sans directives et oppressions du gouvernement. 2 - Si les gouvernants reconnaissent leurs torts dans l'oppression des islamistes et s'ils s'engagent à soutenir le mouvement islamiste afin qu'ils se réconcilient avec Dieu et le peuple musulman et s'ils le démontrent en contractant une charte avec Dieu et les croyants qui les engage à gouverner avec ce que Dieu a révélé après une phase transitoire dans laquelle les croyants auront pleine liberté et plein soutien dans la construction d'une entité politique islamique qui préparera des élections islamiques une constitution islamique et un gouvernement islamique »¹¹ Face à ce positionnement, la monarchie a choisi la stratégie de déclassement politique qui consiste à renoncer à la négociation avec ce groupe. C'est depuis la libération de cheikh Yassine de sa résidence surveillée en mai 2000 par le roi Mohamed VI que le régime politique marocain a mis terme à tout contact avec Al Adl Wal Ihassan, surtout après que l'émissaire du Palais à l'époque, Hassan Aourid, a échoué de convaincre ce mouvement d'accepter les conditions royales de son intégration au jeu politico-institutionnel. Force est de rappeler que les premières sessions de dialogue entre ce groupe et le pouvoir remonte au 1991, quand le ministre des Affaires islamiques était mandaté par le roi Hassan II pour négocier avec le mouvement d'Al Adl Wal Ihassan.

L'action stratégique du nouveau règne doit d'une manière ou d'une autre introduire une approche sécuritaire pour empêcher ce mouvement d'élargir le champ de ses activités. A ce sujet on doit souligner qu'Al Adl n'atteindra ses objectifs qu'après avoir franchi trois étapes.

L'éducation, l'organisation et la conquête, c'est-à-dire le soulèvement contre le pouvoir à travers la kawma (la désobéissance civile) à l'image de la révolution d'Al Khoumeyni en Iran. Quant aux conditions nécessaires au déclenchement de la kawma, cheikh Yassine insiste sur deux conditions : « un haut degré de conscience et de mobilisation accompagnant la renaissance islamique et une nette grogne populaire »¹²

Pour faire face à cette stratégie, le pouvoir procède constamment à l'arrestation des militants trop zélés, en particulier dans les camps universitaires : les procès contre les membres de ce mouvement se comptent par dizaines. La répression politique, qui est destinée à endiguer ou empêcher la mobilisation islamiste, est conçue comme une tactique pour contraindre les radicaux à obéir. Selon les analyses de Jean-Noël Ferrié, le recours à la répression s'avère être aussi un dispositif à fabriquer des "modérés", à la fois parce que les opposant les plus farouches acquièrent la certitude qu'ils ne pourront pas l'emporter sur les gouvernants, dans une situation de conflits ouvert¹³. En d'autres termes, l'opposition islamiste n'accède jamais au champ politique s'il n'accepte les conditions auxquelles est soumise leur inclusion politique, conditions reposant sur l'indiscutabilité du statut du roi et de la religion. Ce qu'il est essentiel de souligner ici est que la perception de l'autre sur l'échiquier politique est centré sur la question de la stabilité du régime monarchique : « tant qu'ils (les islamistes) n'auront pas manifesté un schisme ou une hérésie et qu'ils se conformeront aux lois et aux règles de l'Etat, je n'interviendrais pas »¹⁴. L'investissement royal dans le champ religieux demeure indissociable de la consommation des conceptions légitimes produites par le Commandeur des croyants et reflète le « désir » de prendre en charge le religieux pour éviter toutes sortes de politisation de la religion par des mouvements islamistes, présentés comme concurrents potentiels.

C- L'intégration politique du Parti de la Justice et du Développement (le PJD).

En octobre 1998, le MPCD (Mouvement Populaire Démocratique et Constitutionnel), lors de son quatrième congrès, devient le PJD (Parti de la Justice et du Développement). Ainsi rebaptisé ou refondé, PJD était une manière de répondre à une vieille revendication du mouvement islamiste. Celle de se constituer en parti politique.

En inscrivant son choix dans un agenda qui l'oppose au mouvement d'Al Ad Wal Ihassane., Les islamistes du PJD se positionnent comme le porte drapeau de l'islamisme et des islamistes

modérés au Maroc. Ils n'ont rien a de commun avec « le mouvement d'Al Adl Wal Ihssane. Al Adl Wal Ihssane ne reconnaît pas la Constitution du Maroc, il ne reconnaît pas l'allégeance au Souverain. Al Adl Wal Ihssane veut détruire la monarchie, alors que le PJD est pour la pérennité de la monarchie constitutionnelle »¹⁵ Ils ont tout au long de leur cheminement multiplié les gages de leur loyauté envers la monarchie et leur disposition à endosser le rôle des « islamistes de Sa Majesté ». Leur idéal était la constitution d'un Etat islamique, disait A. Benkirane, membre dirigeant du PJD, puis ils avaient changé d'optique. Parce qu'ils sont aperçus que la monarchie « joue un grand rôle dans l'unité de ce pays, même si elle refuse les réforme nécessaires. Nous avons estimé que, pour introduire pleinement l'islam ici, il n'était pas obligatoire d'en passer par un Etat islamique. Nous avons évolué et, à partir de 1986, on nous a laissés en paix »¹⁶ Les propos des dirigeants politiques du PJD sont caractérisés par une sorte de pragmatisme politique qui implique leur acceptation de l'ordre institutionnel établi par la monarchie. Par conséquent, l'insertion progressive des islamistes du PJD dans le système politique semble avoir contribué à renforcer la légitimité de la monarchie et de la commanderie des croyants comme fondements du régime.

L'intégration du PJD au parlement à partir de 1997 aurait permis au régime de contourner la question de leur reconnaissance en tant que force politique et d'isoler en même temps le groupe islamiste d'Al Adl Wal Ihssane (Justice et Bienfaisance). Beaucoup voient dans la nécessité d'éviter la contagion de l'exemple algérien de 1988 la principale justification de cette ouverture contrôlée vers les islamistes du PJD.

Certes, cette participation n'était pas une première, mais elle était la plus visible et la plus concrète dans ses résultats. Les islamistes avaient déjà participé par trois fois à des consultations : les référendums constitutionnels de 1992 et 1996 où ils avaient fait campagne pour le oui, et surtout les élections communales de juin 1997 où les leaders islahistes¹⁷ ont pris la décision de se présenter en candidats sans appartenance politique après avoir été déçus par la décision inattendue du leader du MPDC (Mouvement Populaire Démocratique et Constitutionnel), M. le Dr El Khatib, de boycotter les élections communales. Ce dernier a justifié sa décision par le fait que son parti n'avait pas été convié à participer aux travaux de la commission du suivi des élections ni à l'élaboration des textes législatifs. En fait, la décision de

participer aux élections législatives du 14 novembre a réduit « l'esprit d'adhésion et de discipline à ses justes proportions »¹⁸

Le parti de la Justice et du Développement (PJD) est favorable à une participation graduelle et adaptée aux élections. Il s'inspire des préceptes stratégiques définis par les Frères musulmans égyptiens, reconnaît les principes du pluralisme politique et privilégie une approche pragmatique de l'activité politique. Cette stratégie d'intégration en douceur dans le champ politique a pour corollaire le refus du PJD de se présenter dans l'ensemble des circonscriptions. A l'occasion du scrutin législatif du septembre 2002, seules 56 d'entre elles sur 91 que compte la carte électorale, sont pourvues de candidats islamistes. Abdelilah Benkirane, membre dirigeant de ce parti, déclare à ce propos que ce choix est dicté par le souci d'éviter « un raz-de marée qu'on aurait été incapable de supporter politiquement aussi bien à l'intérieur du pays qu'à l'étranger »¹⁹.

Il n'existe en effet aucune chance pour les islamistes du PJD de créer un raz-de-marée électoral, pour la simple raison que le pouvoir maîtrise le jeu des équilibres par l'élaboration du scrutin proportionnel de liste. Pour le politologue M. Darif c'est le courant d'Attawhid Wal Islah (Unité et Réforme) au sein du PJD qui a contribué à la prorogation de cette thèse de raz-de marée en adoptant la stratégie de candidatures limitées du PJD pour « sauvegarder les grands équilibres selon des calculs qui diffèrent sensiblement de ceux des modernistes. Cela signifie que certains militants d'Attawhid Wal Islah ont propagé sciemment la thèse du raz-de-marée islamiste notamment en insistant sur le fait qu'ils constituent la première force politique du pays. Même si cela peut paraître proche de la réalité, il n'en demeure pas moins qu'une erreur fondamentale a été commise. En effet, ces islamistes voulaient donner l'impression que ce courant est uni »²⁰ Cette thèse doit être nuancée. La stratégie du PJD de candidatures limitée émane d'une volonté d'adaptation politique à l'action partisane susceptible de pousser ce parti à abandonner relativement son idéologie au profit d'une initiation à l'art difficile de gouverner fondé sur une considération d'ordre pragmatique. Sa perception de la participation électorale plaide en faveur de la progression dans la légalité. Les discours des dirigeants du PJD ne cessent depuis la première participation aux élections législatives de 1997 d'avancer qu'ils sont conscients que la participation de leur parti ne devrait pas dépasser le seuil de la constitution

d'un groupe de pression au sein du Parlement ou de la contribution à la formation d'une coalition gouvernementale. Car si le PJD avait choisi de couvrir toutes les circonscriptions lors des élections législatives de 1997 et 2002, il aurait créé selon Sâad Eddine Othmani, « une situation difficile au sein de la classe politique. Nous avons estimé que l'intérêt du pays était beaucoup plus important que nos ambitions électorales. De plus cette approche était dans l'intérêt du PJD. Nous avons eu des positions courageuses même si nous avons fait des concessions. Mais il faut signaler que cette stratégie était adoptée au préalable par le conseil. Et le Secrétaire général ne fait qu'appliquer cette stratégie»²¹.

Si nous adoptons la même hypothèse évoquée par Kh. Mohsen-Finan et M. Zeghal²² qui explique en quelque sorte l'autolimitation du PJD à 56 circonscriptions sur les 91, il est clair qu'il ne s'agit pas d'un choix du PJD mais plutôt une décision imposée par le pouvoir, c'est-à-dire le ministère de l'Intérieur.

Doit-on rappeler que le champ politique marocain est basé sur un jeu semi-ouvert, où la participation islamiste n'est pas exclue, mais sans aller jusqu'à tolérer sa couverture de toutes les zones électorales. Le contrôle de la forme de l'intégration du PJD dans le processus électoral et la volonté de rechercher des modalités d'arrangement qui, ne sont, en réalité, jamais rompues, constituent autant d'impératifs qui ne laissent subsister aucun doute sur la ferme volonté du pouvoir d'encadrer l'activisme politique des islamistes.

Cependant, les résultats des élections du 27 septembre 2002 attestent la percée électorale du PJD avec 42 sièges sur 295. Le PJD a réalisé une progression impressionnante jusqu'en 1997 date de sa première participation où il n'avait obtenu que 9 sièges. Certes, la victoire est d'autant plus importante que le parti n'a pas couvert l'ensemble de la carte électorale. Désormais, ce parti s'impose comme une force politique ayant un poids électoral.

D- La menace jihadiste

Malgré la liaison complémentaire entre le religieux et le politique qui se reproduit rapidement dans le contexte politique marocain, la religion sert de moyen d'attaque contre le régime monarchique par des islamistes radicaux, connu aujourd'hui sous l'appellation des

« jihadistes » marocains, et faisant des attentats suicides une arme de lutte contre le pouvoir "impie". A ce sujet, on doit rappeler que la première expérience marocaine de l'islamisme radical remonte aux années soixante avec la naissance de l'organisation Chabiba Islamiya (La Jeunesse Islamique), fondée clandestinement par un petit groupe d'instituteurs, professeurs et autres inspecteurs de l'enseignement primaire et secondaire public sous la direction de Ablekrim Moutii. Le mode de fonctionnement de la Chabiba s'est inspiré de l'expérience des Frères Musulmans égyptiens en divisant son organisation en deux sections : L'une spécialisée dans la prédication et l'autre dans le jihad. Cette dernière section a été créée par Abdelkrim Moutii en 1970, mais l'assassinat d'Omar Benjelloun (membre dirigeant de l'Union Socialiste des Forces Populaires) était une cause principale de la fin de cette association. Son leader Moutii a été contraint de quitter le Maroc après sa condamnation en 1980, par contumace à la prison à vie. En ce qui concerne ses objectifs, la Chabiba a fait de l'idéal révolutionnaire un choix religieux. La violence légitimée par la référence à des textes coraniques amputés de leur contexte historique était l'argument essentiel par lequel elle justifie son action armée et régler ses différends idéologiques.

Avec les attentats de Casablanca qui ont fait 45 morts le 16 mai 2003, la question de l'islamisme radical se pose avec une grande acuité. Un nouveau type d'acteurs de cet islamisme a évolué sa posture par rapport au changement social et politique. Il s'agit ici de Al- Salafiyya al-jihâdiyya (Mouvement salafiste pour le jihâd) qui tire son nom de la doctrine salafiste. Elle n'a aucun rapport avec le salafisme-réformiste qu'impulsent, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, des penseurs comme Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani (1839-1871) et, Mohammed Abduh (1849-1905). Pour Ceux-ci, la réforme de l'Islam est avant tout un moyen de transformation de la société islamique. C'est parce que la modernité est inscrite dans l'Islam qui reste l'ultime solution pour libérer les musulmans de leurs retards.

En revanche, Mohamed Fizazi, qualifié par les médias marocain comme « le prince d' Al-Salafiyya al-jihâdiyya au Maroc »²³ et le cerveau des attentats du 16 mai 2003, ne voit les vraies salafis qu' à l'image de ceux qui agissent à partir du « Coran et du hadîth sur le modèle des pieux ancêtres (salaf sâlih), qui portent le drapeau de l'islam, qui renouvellent l'appel du tawhîd, invitant à la religion, la religion tout entière »²⁴.

Les actions d'Al-Salafiyya al-jihâdiyya sont indissociables d'une certaine classification de la violence politique. Dans ce cadre, on distingue deux catégories de violence, verticale pour déstabiliser le pouvoir « impie », et horizontale quand elle touche des individus accusés de ne pas savoir respecter la chari'a, c'est-à-dire la loi islamique que le mouvement salafiste considère comme la véritable constitution de l'Etat islamique. Ils puisent leurs valeurs directrices dans le takfir,²⁵ pour ainsi dire une idéologie de l'apostasie qui sert désormais de cadre idéologique approprié capable de sensibiliser dans un contexte de crise économique une majeure partie de la classe populaire à la thèse jihadiste. La précarité de la situation de cette classe, leur marginalisation sociale et économique s'accompagnent souvent d'une adhésion à la mode salafiste et en même temps au salafisme takfiriste qui a en effet procédé à un fort endoctrinement destiné à préserver le jihad comme véritable et unique alternative à la participation politique que le parti islamiste marocain PJD a choisi en reconnaissant la légitimité politico-religieuse du roi-Commandeur des croyants. Pour parvenir aux portes du pouvoir les salafistes rejettent certaines conceptions politiques occidentales islamisées par les islamistes modérés : la formation de partis ou de structures organisationnelles, la participation aux élections, l'accès des femmes à l'espace politique ou professionnel²⁶

En remplaçant le prosélytisme et la « bonne parole » par l'injonction violente, les salafistes takfiristes veulent écarter la possibilité de toute sorte d'implication dans une démarche politique de séduction. Au contraire, il plaide en faveur du jihad qui est censé être au service de la fondation de l'Etat islamique. Le projet d'Al-Salafiyya al-jihâdiyya engagé dans une entreprise dépassant le profane, défend l'idée que le « système » islamique émane de la bonté et de l'omnipotence divines et que son déclin historique, à la source de l'état lamentable actuel du monde musulman. Elle transforme la nature même de la religion, en reléguant au second rang son aspect passif et contemplatif en faveur d'une nouvelle conception de ce que nous appelons ici l'islam al-haraki (de l'action).

Cet islam a été présenté par Sayyid Qutb (1906-1966)²⁷ comme une idée qui doit œuvrer pour le renversement du régime par la force et la violence : « la vision islamique de la divinité, l'entité cosmique de la vie et de l'homme est une vision globale et complète, mais également réaliste et positive. Elle refuse par nature d'être représentée par une simple vision conceptuelle du savoir, puisque ceci est contraire à sa nature et à son objectif ; et elle doit être représentée par des

hommes et une organisation vivante, un mouvement réaliste »²⁸ Cette explication allait susciter un écho puissant pour marquer à partir de la fin de la décennie soixante-dix, nombre de mobilisations politiques au Monde islamique.

Ce que nous constatons est que le jihâd, qui est au centre de cet islamisme, se traduit en général par «la guerre sainte ». Cette dernière est présente dans le Coran en termes de combat contre les ennemis de l'islam menés par les mujâhidûns (Combattant d'Allah) « Ö les croyants ! Soyez endurants. Incitez-vous à l'endurance. Luttezz constamment (contre l'ennemi) et craignez Allah, afin que vous réussissiez ». (Sourate 3/ verset 200)²⁹

En dépit de cette interprétation militaire donnée au mot jihâd, derrière les formes de la violence politique adoptées aujourd'hui par le mouvements jihadiste se vérifient le sens polysémique de la notion « guerre sainte », laquelle obéit à une tentative de son réinvestissement dans le but que les jihadistes pourraient agir non seulement sur le scène internationale (les attentats d'Al-Qaida en septembre 2001 comme exemple), mais également sur la scène locale où l'usage jihadiste de l'islam exprime des attentes sociales formulées dans un langage religieux à travers les catégories du bien et du mal et du « nous » et « eux ». Cela suggère que le jihâd devient de plus en plus « idéologique » prêchant le combat « violent, voir le meurtre (Qitâl) et le tyrannicide (al-Tâghût, concept coranique signifiant : "tyran mécréant ") à l'intérieur des sociétés musulmanes atteintes selon leurs critères de "corruption" (Fassâd) et ignorances (Jâhiliyya) des préceptes religieux »³⁰.

Après les attentas de Casablanca en mai 2003, et de Madrid en mars 2004, la salafiya devient une sorte de référence locale en matière de terrorisme international. Pour autant, leur apparition ne date pas de ces attentats. Elle remonte au début des années 1990 et coïncide avec le retour des combattants marocains en Afghanistan³¹. Les groupes radicaux marocains vont fleurir et prospérer à l'ombre des quartiers populaires déshérités. La lecture du profil des "jihadistes" marocains après les attentats de Casablanca constitue à cet égard une meilleure illustration. Pour la plupart d'entre eux, ce sont de jeunes sans travail, sans instruction, des marginaux d'une société qui cultive à leur égard le rejet systématique. Ils sont âgés entre 20 et 24 ans, et issus des quartiers périphériques de Casablanca (Sidi Moumen en l'occurrence) où l'Etat est démissionnaire depuis des lustres. Et comme l'a bien souligné Selma Belaala : « pendant

longtemps, dans le bidonville Lahraouiyine, réputé pour être le principal bastion takfiriste du Grand Casablanca, la police n'a jamais pénétré. On n'y trouve aucune présence de l'Etat ou des services publics : ni école, ni dispensaire, ni bureau de poste, ni caisse d'épargne, ni transports en commun... Quelques charrettes en bois, traînées par de squelettiques mulets, acceptent de remonter la route nationale vers cette banlieue maudite, classée depuis les attentats comme localité la plus dangereuse du pays. Par peur de la délinquance et des salafistes locaux, les taxis collectifs refusent de desservir ce qui devient peu à peu une sorte de no man's land ; les téméraires chauffeurs qui acceptent de faire le déplacement demandent une « prime de risque »³²

La plupart de ces apprentis jihadistes ont été recrutés dans les zones de non-droit que sont les bidonvilles : plus d'un habitant de Casablanca sur dix, un demi-million de personnes, vit dans l'un des 450 bidonvilles de la capitale économique. Sur 30 millions de Marocains sont une moitié de citadins, près de 4 millions seraient des «bidonvillois». Selon la Banque mondiale, 6 millions vivent avec moins de 1 dollar par jour et 12 millions sont «économiquement vulnérables». Tandis que les 20% les plus riches s'octroient 55,4% des revenus du pays. Ici Dans les trajectoires de la radicalisation, le rôle des variables sociales demeure, certes, important. L'approche sociale de l'islamisme n'a cessé en tout état de cause de montrer sa pertinence analytique.

Ce qui est sûr aussi que l'actualité, malheureusement violente, montre que l'islam sur-politisé, est mobilisé comme ressource aussi bien par des courants conservateurs effrayés par une sécularisation balbutiante que par ces couches sociales –under-classes- démunies qui contestent contre leur dénuement. Le problème posé par le développement de l'islamisme relève donc de ce qui est perçu comme une perversion de la modernité. Il est utile ici de rappeler que l'islamisme représente «l'idéologie des exclus d'une modernisation imposée par le haut, mal maîtrisée et avortée. La crise économique et l'aggravation de la désarticulation et la marginalité sociales expliquent pour une large part, son relatif succès auprès d'une partie de la population en déshérence, en particulier les nouvelles générations urbaines sans réelles perspectives d'avenir »

³³Evidemment, le débat actuel sur le potentiel de l'islamisme au Maroc se focalise sur le facteur économique. Cette explication, qui a évolué depuis les années quatre-vingt vers une représentation de l'islamisme comme une réaction des défavorisés contre l'exclusion, trouvent encore son terrain d'élection. La thèse économiste atteste donc d'une telle validité analytique du

fait qu'elle a rendu compte des raisons qui sous-tendent le sentiment religieux de la population frustrée.

E- La nouvelle politique religieuse de la monarchie

En effet, depuis 2003, la nouvelle politique religieuse de la monarchie s'est opposée aux divers groupes islamistes avec un « contre projet » religieux dont les principaux éléments sont l'éducation et des lectures religieuses qui insistent sur les valeurs humaines du Coran. Ces dernières sont promues par la radio du Saint Coran, fondée en 2004, et une télévision religieuse officielle (la chaîne Mohamed VI du Saint Coran « assadissa ») qui a commencé à émettre le 2 novembre 2005.

La nouvelle politique religieuse intègre également une restructuration de fond du ministère du des Habous et des Affaires Islamiques afin de piloter la réforme religieuse entamée au lendemain des attentats du 16 mai 2003. Désormais, ce ministère est doté de trois directions centrales. Une direction des affaires islamiques, une autre l'enseignement traditionnel, ou originel et une troisième pour les mosquées. Cette dernière se préoccupe aussi bien de leur financement que des normes architecturales : «Les mosquées sauvages des quartiers périphériques de Casablanca fréquentées par les kamikazes des attentats du 16 mai 2003 ont cédé la place à quelque vingt lieux de culte plus sereins. Sur l'ensemble du pays, 104 mosquées ont été érigées en 2007. Le budget y afférent est passé de 182 millions à 302 millions de dirhams. Au total, le royaume compte aujourd'hui 41 755 mosquées»³⁴ L'administration de l'islam se prolonge logiquement par la fonctionnarisation accrue de son personnel dont la formation fait l'objet d'un contrôle renforcé de la puissance publique. Une mise à niveau de l'encadrement religieux s'est traduite notamment par la refonte des structures du Conseil Supérieur des Oulémas de sorte que cette structure soit dotée désormais d'une antenne locale au niveau de chaque province et de chaque préfecture qui veille à une gestion de proximité des affaires religieuses et assure les missions d'orientation et de conseil des citoyens pour ce qui a trait à leur vie religieuse. Pour justifier cette régulation institutionnelle le ministre des Habous et des Affaires islamiques a mis en avant la nécessité de « protéger la communauté en préservant les mosquées et le discours en leur sein, alors que dans la scène publique, la devise est la liberté d'expression. Chacun peut dire ce qu'il veut, mais n'est pas aïem qui veut. Autrement dit, les gens doivent faire la distinction entre la

parole d'un alem autorisé et quelqu'un qui donne son opinion, son interprétation»³⁵. Il faut en effet noter que l'essentiel est d'éviter que le champ religieux ne fonctionne de façon concurrentielle. D'autant que chaque création religieuse, toute innovation susceptibles de constituer une révolte contre les discours institués.

A la reconquête de son territoire religieux, la monarchie marocaine prend l'initiative d'instaurer un champ religieux semi verrouillé. Ainsi, dans son discours du 30 juillet 2004, le roi Mohamed VI a bien précisé que la réforme du champ religieux ne doit pas « être abordé uniquement dans une optique de complémentarité avec les domaines éducatif et culturel, elle appelle également une réforme de la sphère politique, domaine par excellence de l'expression démocratique des différences d'opinion. C'est pour cela qu'une nette séparation doit être faite entre le religieux et le politique, eu égard à la sacralité des dogmes véhiculés par la religion, et qui doivent, de ce fait, être à l'abri de toute discorde ou dissension, d'où la nécessité de parer à toute instrumentalisation de la religion à des fins politiques. En effet, sous la Monarchie constitutionnelle marocaine, religion et politique ne sont réunies qu'au niveau de la personne du Roi, Amir Al Mouminine (Commandeur des croyants). »³⁶.

Cette nouvelle stratégie de contrôle du champ religieux se décline sous quatre objectifs :

- L'appropriation de la religion en harmonie avec les choix politico-institutionnels notamment le choix démocratique.
- L'affirmation de l'exclusivité du rite malékite sur le terrain de la pratique religieuse en tant que rite officiel à l'exclusion d'autres rites assimilés à des schismes hérétiques et subversifs.
- L'interdiction de constitution de partis politiques sur la base religieuse.
- Le contrôle des lieux de culte, l'organisation et l'encadrement du corps des oulémas.

Le processus de réforme du champ religieux s'accompagne aussi d'un nouvel investissement royal dans le domaine social et économique, et qui voit le jour sous la forme de l'Initiative Nationale pour le Développement Humain (L'INDH). Celle-ci exprime la nouvelle tendance politique de la monarchie marocaine à développer des intérêts dans des secteurs dont l'abondance lui présenterait un risque politique. Il en résulte que les déplacements royaux sont devenus plus rapides, le temps monarchique passe à une vitesse supérieure au point que la représentation

suprême de l'Etat devient plus mobile. En allant à la rencontre de la population dans l'ensemble du royaume, avec un souci de communication, le nouveau roi rompt avec l'image de son père enfermé souvent dans le luxe du palais et des golfs. L'activisme royal sur le thème du développement économique était une occasion d'engager le nouveau règne dans une nouvelle dynamique pour lutter contre la pauvreté. Ainsi son discours du 18 mai 2005 participe d'une certaine vision politique prenant en charge la tradition islamique, dans l'un de ses référents de base, mais aussi les exigences de mettre la monarchie en première ligne comme humble serviteur du peuple. Ce qui ne laisse pas dans l'ombre l'image d'un Roi qui a toujours été « attentif à tes préoccupations, soucieux de répondre à tes aspirations, veillant constamment à t'associer à la recherche des solutions appropriées pour relever les grands défis qui se posent à notre nation, dans un esprit empreint d'espérance, de volontarisme et d'engagement.

C'est dans ce même esprit, et après une réflexion qui a mûri au fil des déplacements et des visites que J'ai effectués à travers les différentes régions du Royaume pour M'enquérir de ta situation, que J'ai décidé de t'entretenir, aujourd'hui, d'une question qui se trouve au coeur de notre projet de société, une question qui préoccupe et interpelle instamment la nation dans son ensemble : institutions, acteurs politiques, syndicaux et économiques, société civile, et plus encore, familles et l'ensemble des citoyens.

Nous entendons par là la problématique sociale, qui constitue, pensons-Nous, le défi majeur à relever pour la concrétisation de notre projet de société et de développement. En effet, Nous avons décidé, avec l'aide de Dieu, de Nous y atteler en lançant une nouvelle initiative qui se veut novatrice et ambitieuse, à savoir : " l'Initiative Nationale pour le Développement Humain". Cette initiative s'inscrit dans la vision d'ensemble qui constitue la matrice de notre projet sociétal, modèle bâti sur les principes de démocratie politique, d'efficacité économique, de cohésion sociale et de travail, mais aussi sur la possibilité donnée à tout un chacun de s'épanouir en déployant pleinement ses potentialités et ses aptitudes»³⁷. La relecture de ce discours joue comme un double écran à l'analyse. D'abord, il est devenu une source indispensable pour qui veut comprendre la nature des engagements royaux, ensuite, il constitue un moment de révélation unique, sans autre origine que l'intention de renforcer davantage les atouts dont dispose l'institution royale et l'ensemble de ses moyens.

Le Roi Mohamed VI a réussi à créer et à réactiver des commissions supra-gouvernementales placées directement sous son autorité pour les dossiers sensibles (Fondation Mohamed V pour la solidarité³⁸, Fondation Hassan II pour les marocains résidant à l'étranger, Fondation Mohamed VI pour la préservation de l'Environnement, Fondation Mohamed VI pour la promotion des œuvres sociales de l'Education et de la Formation et de commissions royales dans différents domaines : économique, social). On pourrait voir également dans les initiatives initiées par le Roi Mohamed VI, un retour de ce que Pierre Bourdieu appelle les « formes élémentaires de la domination »³⁹ par lesquelles le monarque doit se charger de la reconstruction sociale de la politique préventive de la monarchie.

En fait, le « jeu stylistique » du nouveau Roi et la façon dont est remis en scène son leadership augure d'un changement plus dépendant de l'orientation globale de la politique publique et aussi religieuse. Il met en avant l'importance donnée à la réforme de l'agenda royal qui prend désormais en charge les « nouveaux risques » liés au désengagement sociétal de l'Etat. D'où l'urgence d'occuper tous les terrains afin d'éviter le développement de vides qui seraient vite comblés par des islamistes opposants, au nom d'Allah. Vides sociaux, qui peuvent mettre en cause le bien fondé du régime monarchique, d'autant plus que le mouvement d'Al Adl Wal Ihassane (Justice et Bienfaisance) place la justice sociale au cœur de son action politique. Cheikh Yassine, père fondateur de ce mouvement, a profité de la transition dynastique, pour demander au nouveau Commandeur des croyants en novembre 1999 de « racheter votre pauvre père de la tourmente en restituant au peuple les biens qui lui reviennent de droit. Rachetez-vous, repentez-vous, craignez le roi des rois »⁴⁰. Dans le cadre de leurs activités de mobilisation, les membres d'Al Adl Wal Ihassane ont réussi à investir le champ social par le biais de plusieurs associations caritatives dont le nombre est estimé à quelque 200, implantées dans tout le territoire du pays. Leurs actions sociales, très nombreuses, constituent autant d'occasions de se rapprocher de la masse qui est susceptible de leur apporter un soutien politique. L'explication que nous pouvons avancer ici est que la « charité militante »⁴¹ constitue un élément stratégique pour escompter des bénéfices en termes d'adhésion, de diffusion de l'idéologie islamiste.

Considérant le « calcul politique » que décèle l'activisme social des islamistes, on comprend pourquoi le roi Mohammed VI cherchait à faire du social le socle d'une légitimité

« méritocratique ». Il s'agit ici d'une légitimité qui sera démontrée par la performance économique-sociale et par la maîtrise d'un discours performatif rendant moins opératoire la mobilisation autour de la référence islamiste adl (la justice). Pour continuer dans ce sens, nous disons que l'engagement sur le terrain et les activités royales deviennent deux traits caractéristiques d'un nouveau style royal qui veut rappeler aux marocains le mythe d'Omar ibn al-Khattab, « le calife juste, proche des humbles et à l'écoute de sa ra'iya ».

De ce point de vue, les référentiels de ce nouveau style apparaissent comme des déclinaisons particulières d'un mode d'action censé faire face dans son ensemble à une concurrence religieuse plus organisée qu'auparavant, et qui n'hésite plus à remettre en cause le bien-fondé du régime monarchique.

Conclusion

Au terme de cette étude sur la régulation politico-institutionnelle du champ religieux au Maroc, il convient de souligner que la logique de la séparation de l'Etat et la religion n'a pas de raison d'être. La structuration du champ religieux contribue largement à la consolidation politique de la monarchie. Il se traduit à travers engagements et discours politique du roi qui s'approprient purement et simplement la religion, ses valeurs, ses références pour atteindre des buts ouvertement et délibérément politiques. Considérant une telle réalité, la politique religieuse de la monarchie marocaine révèle la véritable nature des rapports entre les régimes politiques en terre d'islam et la religion. Ces régimes politiques n'autorisent ainsi que ce qui leur semble conforme à leurs définitions de la religion, et dans la mesure où telle ou telle interprétation ou activités ne remettent pas en cause les conceptions qu'ils se font de l'exercice du pouvoir.

Lés Références :

¹ **Docteur en sciences politiques, Université Paris- I Panthéon la Sorbonne.**

¹ L'hebdomadaire Paris Match, n°2450, mai 1996, p. 74.

¹ Hassan II, « Discours royal du 28 mars 1987 devant les participants à la « Rencontre mondiale des prédicateurs du Vendredi », in Discours et interviews de S.M. Hassan II, Rabat 1987, p. 49.

¹ Dans la pratique, le dahir (1-80.72 du 6 mai 1981) a prévu la création d'un conseil supérieur et de quatorze conseils régionaux. Le conseil suprême, composé de présidents des conseils régionaux, est présidé par le roi (article 5 du dahir). Il tient normalement deux sessions ordinaires par un an sur un ordre du jour préparé par le ministre des Habous et des affaires islamiques sur la base des directives royales.

¹ « Hassan II, discours royal du 14 juillet 1982 », in L'opinion du 15 juillet 1982.

¹ Abdessamad Dialmy, « L'islamisme marocain : Entre la révolution et l'intégration », Revue Archives de Sciences Sociales des Religions, n° 110, avril-juin 2000, pp. 5-27.

1 Abdessalem Yassine, Al-islâm bayna al-da'wa wa al dawla, (L'islam entre prédication et Etat), Editions imprimerie annajâh al-jadîda, Casablanca, 1972, p. 27.

1 Malika Zeghal, Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie, Paris, La Découverte, 2005, p. 135.

1 Abdessalem Yassine, Mémoire à qui de droit, 2000, p. 11. C'est le mémoire que le chef d'Al Adl Wal Ihssane a envoyé en 2000 au roi Mohamed VI, et qui s'inscrit dans la continuité du mode d'action de ce groupe islamiste, consistant à donner des conseils au roi. Avant, en 1974, A. Yassine a envoyé un mémoire, intitulé l'islam ou le déluge, à Hassan II. Ce dernier l'a assigné à résidence en le qualifiant de malade mentale.

1 Okacha Ben Elmostapha, Les mouvements islamiques au Maroc, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 241.

¹ Abdessalam Yassine, Al-minhaj an-Nabaoui (**en arabe**), deuxième édition, Casablanca, 1989, pp. 1-2.

¹ Cheikh Yassine, «La stratégie de la kawma ou», La Gazette du Maroc, du 30/06/2003.

¹ Jean-Noël Ferrié, «La parlementarisation de l'islam politique. La dynamique des modérés», novembre 2006, in www.ceri-sciences-po.org.

¹ «Interview accordée par Hassan II à deux chaînes allemandes en juin 1996», in Le Matin du Sahara du 1/06/1996

¹ «Entretien de Abdelkrim El Khatib, secrétaire général du Parti de la Justice et du Développement (PJD) », in Maroc-Hebdo International, n° 519, du 18/07/2002.

¹ Jean de la Guérevière, « Maroc : des élections pour presque rien », Géopolitique Africaine n° 9, janvier 2003, pp. 239-246

¹ Ces leaders sont ceux du mouvement d'al-Islah wa at-Tawhîd (Réforme et d'Unicité) qui a changé de nom pour prendre celui du MPDC après avoir intégré ce parti depuis le 2 juin 1996. La présence des leaders islahistes au sein du MPDC, comme par exemple Abdellilah Benkirane, allait concrétiser l'évolution politique de ce mouvement qui n'a cessé de demander aux autorités sa reconnaissance sous forme de parti politique depuis le 4 mai 1992.

¹ Rkia El Mossadeq, « Les islamistes entre la soif de participation et les résistances à l'intégration », Annuaire de l'Afrique du Nord, 1998, pp. 273-285.

¹ Le Journal Hebdomadaire du 28/9/2002 au 03/10/200.

¹ Mohamed Darif, « Entre le raz-de-marée virtuel et l'équilibre réel », La Gazette du Maroc, n° 286, du 21/10/2002, pp. 2-4.

¹ Le Journal Hebdomadaire du 5 au 12 mars 2004.

¹ Kkadija Mohsen-Finan et Malika Zeghal, « Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement », Revue française de science politique, n° 1, février 2006, pp. 79-119.

¹ Maroc-Hebdo International, n°561, du 5 au 12 juin 2003

¹ Mohamed Darif, L'Islam politique au Maroc, (en arabe), Casablanca, 1992, p. 216.

¹ Gilles Kepel définit Le takfir comme « une sorte de sentence de dernier recours. Les docteurs de la loi, les oulémas, qui sont en principe seuls habilités à la prononcer après avoir pris les précautions juridiques idoines, ont toujours considérablement hésité à l'utiliser, car, employée mal à propos et sans restriction, elle amenait discorde et sédition dans les rangs des croyants. Ils risquaient de s'excommunier mutuellement sans plus de précaution et de mener l'Oumma à sa perte. Or, Qotb, mort avant d'avoir pu préciser sa pensée, laisse ouverte l'interprétation de son usage du terme jahiliyya et de sa conséquence, le takfir, avec ses effets imprévisibles», Cf. Gilles Kepel, Jihad, expansion et déclin de l'islamisme, Paris, Gallimard, 2000, p. 30.

¹ François Burgat, « Salafistes contre Frères musulmans », Le monde diplomatique, n° 675, juin 2010, p. 7.

¹ Membre des frères musulmans, il insiste dans ses écrits sur le concept de jahiliya, en refusant tout compromis avec les gouvernements impies. Ceux-ci, devenus illégitimes dans la mesure où ils n'obéissent plus aux vraies lois de l'islam, ne peuvent qu'être frappés d'excommunication (takfir).

¹ Sayyid Qutb, Ma'âlim fi tariq, (en arabe) Le Caire, 1964, pp. 45-46.

¹ Sur la place du jihad dans le texte coranique, voir : Hamit Bozarslan, « Le jihâd. Réceptions et usages d'une injonction coranique d'hier à aujourd'hui », Vingtième Siècle : Revue d'Histoire, n° 82, avril-juin 2004, pp. 15-29.

¹ Abderrahim Lamchichi, Jihâd : un concept polysémique, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 116.

¹ Comme le leader de la mouvance Al Hijra Wa Takfir (retranchement et excommunication) Youssef Fikri. Formé à l'école afghane, il croise l'idéologie salafiste, s'imprègne de ses préceptes. Sa mouvance recrute ses futurs sympathisants de préférence dans « les périphéries et banlieues: Boulknadel, Beni Makada à Tanger, Benslimane et Meknès, Ouinat Lhajeb, Aïn Haroun... et bien sûr, la périphérie casablancaise, Sidi Moumen et El Bernoussi. Les exécutants se nomment «les combattants de Dieu». Leur stratégie est de semer la terreur en s'organisant en bandes (...)». Cf. L'Economiste du 20/05/2003.

¹ Selma Belaala, « Misère et djihad au Maroc », Le Monde Diplomatique du novembre 2004.

¹ Abderrahim Lamchichi, Islam, islamisme et modernité, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 121.

¹ Hamid Berrada, «L'islam en chantier», Jeune Afrique, 07/07/2009.

¹ La Vie Economique, du 26/04/2010.

¹ «Discours royal», in Le Matin du Sahara, du 31/07/2004.

¹ Le Matin du Sahara, du 19/05/2005.

¹ La création de cette fondation remonte à 1997 au temps où le roi Mohamed VI était prince héritier. Avec l'arrivée de son dernier au trône en juillet 1999, la fondation Mohamed V est « devenue un mastodone du genre avec 2,3 milliards d'investissement dans le social : scolarisation de jeunes filles du monde rural, construction de maisons des jeunes et de dispensaires, réhabilitation d'orphelins, prise en charge d'enfants de la rue.. ». Cf. Le Journal Hebdomadaire n° 276, (dossier : Le roi des pauvres), du 4 au 10 novembre 2006, p. 24.

¹ Pierre Bourdieu, « Les modes de domination », Actes de la Recherche en Sciences Sociales, vol. 2, n°1, 1984, pp. 122-132.

¹ « Mémorandum : A qui de droit », lettre adressée au nouveau roi par cheikh Yassine, 2000.

¹ Patrick Haenni, « Ils n'en ont pas fini avec l'Orient : de quelques islamisations non islamiques », Revue des mondes musulmans et de la méditerranée, n°85-86, 1999, p. 137.

Bibliographie

Bourdieu Pierre, « Les modes de domination », Actes de la Recherche en Sciences Sociales, vol. 2, n°1, 1984, pp. 122-132.

Darif Mohamed, L'Islam politique au Maroc, (en arabe), Casablanca, 1992.

De la Guérivière Jean, « Maroc : des élections pour presque rien », Géopolitique Africaine n° 9, janvier 2003, pp. 239-246.

Dialmy Abdessamad, « L'islamisme marocain : Entre la révolution et l'intégration », Revue Archives de Sciences Sociales des Religions, n° 110, avril-juin 2000, pp. 5-27.

El Mossadeq Rkia, « Les islamistes entre la soif de participation et les résistances à l'intégration », Annuaire de l'Afrique du Nord, 1998, pp. 273-285.

Ferrié Jean-Noël, «La parlementarisation de l'islam politique. La dynamique des modérés», novembre 2006, in www.ceri-sciences-po.org.

Haenni Patrick, « Ils n'en ont pas fini avec l'Orient : de quelques islamisations non islamiques », Revue des mondes musulmans et de la méditerranée, n° 85-86, 1999, p. 137.

Kepel Gilles, Jihad, expansion et déclin de l'islamisme, Paris, Gallimard, 2000.

Lamchichi Abderrahim, Islam, islamisme et modernité, Paris, L'Harmattan, 1994.

Lamchichi Abderrahim, Jihâd : un concept polysémique, Paris, L'Harmattan, 2006.

Mohsen-Finan Khadija et Zeghal Malika, « Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement », Revue française de science politique, n° 1, février 2006, pp. 79-119.

Okacha Ben Elmostapha, Les mouvements islamiques au Maroc, Paris, L'Harmattan, 2007.

Qutb Sayyid, Ma'âlim fi tariq, (en arabe) Le Caire, 1964.

Yassine, Abdessalem, Al-islâm bayna al-da'wa wa al dawla, (L'islam entre prédication et Etat), Editions imprimerie annajâh al-jadîda, Casablanca, 1972.

Yassine Abdessalam Yassine, Al-minhaj an-Nabaoui (en arabe), deuxième édition, Casablanca, 1989.

Zeghal Malika, Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie, Paris, La Découverte, 2005.