



La monarchie et l'opposition islamiste au Maroc: Le cas de Jamaat al-Adl wal-Ihsan

Mémoire

Mohamed Eddaoui

Maîtrise en science politique - avec mémoire
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

La monarchie et l'opposition islamiste au Maroc : Le cas de Jamaat al-Adl wal-Ihsan

Mémoire

Mohamed Eddaoui

Sous la direction de :

Francesco Cavatorta

Résumé

L'Association al-Adl Wal-Ihsan (Justice et bienfaisance (AWI)) est un mouvement islamiste marocain d'orientation soufiste et un projet pacifiste de changement politique. En dépit de son refus de reconnaissance du statut religieux du monarque comme Commandant des croyants, et son refus de participer aux élections, la monarchie marocaine la tolère d'une façon inhabituelle. Certes, l'AWI souffre de certaines mesures répressives de la monarchie, mais ces mesures restent limitées. Les facteurs qui expliquent cette tolérance sont les principes idéologiques de la *jama'a*, à savoir le refus de la violence, de la clandestinité, et de la coopération avec des forces étrangères, ainsi que sa flexibilité et sa rationalité. La monarchie voit l'AWI comme un mouvement facilement pénétrable et parie sur sa cooptation avec le temps. Ces facteurs se convergent pour confirmer que l'AWI, et les acteurs islamistes en général, au Maroc, ne constituent pas un défi sérieux pour la monarchie.

Abstract

The Association al-Adl wal-Ihsan (Justice and Benevolence (AWI)) is a Moroccan Islamist movement with a Sufi orientation and a pacifist project for political change. Despite its refusal to recognize the religious status of the monarch as Commander of the Faithful, and its refusal to participate in the electoral process, the Moroccan monarchy tolerates it in an unusual way. Admittedly, the AWI suffers from certain repressive measures of the monarchy, but these measures remain limited. The factors that explain this tolerance are the ideological principles of the *jama'a*, namely the rejection of violence, its refusal to operate underground, and its autonomy from foreign actors, as well as its flexibility and rationality. The monarchy sees the AWI as an easily penetrable movement and is betting on its co-optation over time. These factors converge to confirm that the AWI, and Islamist actors in general, in Morocco, do not pose a serious challenge to the monarchy.

Table des matières

RÉSUMÉ	II
ABSTRACT	III
TABLE DES MATIÈRES	IV
LISTE DES FIGURES :	VI
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES, ACRONYMES :	VII
REMERCIEMENTS :	VIII
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 : L'ISLAM POLITIQUE.....	5
1.1 L'ISLAM POLITIQUE : ORIGINE ET CONCEPT	5
1.1.1 L'origine du mot.....	5
1.1.2 Essai de définition.....	6
1.2 TYPOLOGIE DE L'ISLAM POLITIQUE	9
1.2.1 Les Frères musulmans.....	10
1.2.2 Le salafisme.....	11
1.3 LA CHARPENTE IDÉOLOGIQUE DE L'ISLAM POLITIQUE.....	14
1.3.1 Les Frères musulmans.....	14
1.3.2 Le salafisme.....	17
1.4 ISLAM POLITIQUE OU POLITIQUE ISLAMIQUE?.....	21
1.4.1 Ali Abderrazik : « L'islam et les fondements du pouvoir ».....	21
1.4.2 Khalid Mohamed Khalid: « D'ici on commence ».....	23
1.5 LES FIGURES DE PROUE HISTORIQUES DE L'ISLAM POLITIQUE AU MAROC MODERNE.	24
1.5.1 Mohammed Ben Ja'afar El Kettani (1857-1927).....	24
1.5.2 Mohammed Ben Abd Elkbir El Kettani (1873-1909).....	25
1.5.3 Abdelkrim El Khattabi (1882-1963):	26
1.5.4 Abou Chou'aib Eddoukkalli (1878-1937).....	26
1.5.5 Mohamed Belarbi El Alaoui (1880-1964).....	27
1.5.6 Allal El Fassi (1910-1974).....	27
CHAPITRE 2 : LA MONARCHIE MAROCAINE ET LA SPHÈRE RELIGIEUSE.....	28
2.1 LA LÉGITIMITÉ RELIGIEUSE DE LA MONARCHIE MAROCAINE.....	28
2.1.1 Les racines historiques.....	28
2.1.2 Les fondements de la légitimité religieuse	31
2.2 LES DÉTERMINANTS DE L'ISLAM MAROCAIN OFFICIEL (IMO)	35
2.2.1 La place centrale du monarque.....	35
2.2.2 Credo déterminé.....	37
2.2.3 Organisation hiérarchique.....	38
2.2.4 Discours maîtrisé	41
2.2.5 Pratiques taillées.....	43
2.2.6 Institutions d'endoctrinement et de reproduction de l'IMO	44
2.3 LES PRINCIPAUX ACTEURS ISLAMISTES MAROCAINS	45
2.3.1 Le Parti de la justice et du développement	45

2.3.2 <i>Les salafistes</i>	46
2.3.3 <i>Les soufistes</i>	47
CHAPITRE 3: ABDESSALAM YASSINE OU LE PHÉNOMÈNE YASSINITE.	48
3.1 YASSINE AVANT LE CONTACT SOUFISTE	48
3.2 YASSINE LE « SOUFI »	50
3.3 YASSINE LE PRÉDICATEUR DU DÉLUGE.....	51
3.4 YASSINE ET LA LUTTE POUR LA JAMA 'A (L'ACTION POLITIQUE)	56
3.5 YASSINE ET LE NOUVEAU MONARQUE	58
3.6 L'IDÉOLOGIE YASSINITE OU LE « YASSINISME ».....	59
3.7 LES POSITIONS DE YASSINE	63
3.7.1 <i>La démocratie</i>	63
3.7.2 <i>La modernité</i>	65
3.7.3 <i>La charia</i>	66
3.7.4 <i>L'Occident</i>	67
3.7.5 <i>Les droits de la femme</i>	68
3.8 YASSINE AUX YEUX DE SES DÉTRACTEURS	69
CHAPITRE 4 : JAMA'AT AL ADL WAL-IHSAN (AWI)	71
4.1 L'IDÉOLOGIE DE L'AWI	71
4.2 LA STRUCTURE DE L'AWI.....	76
4.3 MODUS OPERANDI DE L'AWI.....	80
4.4 LE PROGRAMME POLITIQUE : CALIFAT SUR LE MODÈLE PROPHÉTIQUE.	82
4.5 LES POSITIONS DE L'AWI ENVERS QUELQUES ÉVÈNEMENTS MARQUANTS:	87
4.6 L'AWI ET LES ACTEURS POLITIQUES.....	89
CHAPITRE 5 : LA RELATION DE L'AWI AVEC LA MONARCHIE	91
5.1 LES TACTIQUES DE L'AWI	91
5.1.1 <i>Refus de reconnaissance de la Commanderie des croyants</i>	91
5.1.2 <i>Refus de participation politique</i>	93
5.1.3 <i>Infiltration souple</i>	98
5.1.4 <i>Rapprochement aux rivaux du régime</i>	99
5.1.5 <i>Exploitation des évènements et des erreurs du régime</i>	100
5.2 LES TACTIQUES DE LA MONARCHIE	102
5.2.1 <i>Exécrée? Oui. Tolérable? Oui.</i>	102
5.2.2 <i>Les tentatives de cooptation</i>	104
5.2.3 <i>Une répression dosée</i>	105
5.2.4 <i>Le dénigrement continu</i>	107
5.2.5 <i>Inclusion des frères de l'AWI</i>	110
CONCLUSION :	111
BIBLIOGRAPHIE :	115
GLOSSAIRE :	122

Liste des figures :

- Figure 1 : Organigramme du Ministère des Habous et des Affaires Islamiques 2016. p.40
- Figure 2 : Schéma de l'AWI selon son propre bras médiatique. p.78
- Figure 3 : Schéma de l'organisation de l'AWI. p.79
- Figure 4 : Titres de presse de dénigrement de l'AWI. pp.107-8

Liste des abréviations, sigles, acronymes :

AIS : Armée islamique de salut
AWI : *Jama'at al-'Adl wal-Ihsan* (Association de justice et spiritualité)
CCME : Conseil de la communauté marocaine à l'étranger
CDT : Confédération démocratique du travail
CJS : Community of Justice and Spirituality
CNI : Conseil national ittihadi
DGED : Direction générale des études et de la documentation
DST : Direction de surveillance du territoire
ÉI : État islamique
FDIC : Front pour la défense des institutions constitutionnelle
FEERI : Fédération espagnole des entités religieuses islamiques
MUR : Mouvement de l'unicité et la réforme
MPCD : Mouvement populaire constitutionnel et démocratique
PANIFD : Plan d'action global pour l'intégration des femmes au développement
PAM : Parti authenticité et modernité
PJD : Parti de la justice et de développement
PSU : Parti socialiste unifié
PADS : Parti de l'avant-garde démocratique et socialiste
UMT : Union marocaine du travail
UNEM : Union nationale des étudiants marocains
UNFP : Union nationale des forces populaires
UNTM : Union nationale du travail au Maroc
USFP : Union socialiste des forces populaires

Remerciements :

Je tiens à remercier sincèrement mon directeur de recherche le professeur Francesco Cavatorta pour son soutien inestimable et ses conseils précieux dès le début de ce projet de recherche. Ainsi, je remercie certaines personnes anonymes qui m'ont aidé à vérifier la validité de plusieurs informations contenues dans cet écrit.

Introduction

I. Problématique

L'Association justice et bienfaisance ou Jamaat Al-adl Wal-Ihsan (AWI ou la *jama'a*) est un mouvement islamiste marocain d'orientation mystique et avec positions politiques particulières. L'AWI refuse de reconnaître le statut religieux du monarque marocain, à savoir la Commanderie des croyants, comme elle refuse de participer aux élections et au jeu politique formel. En dépit de cette opposition, l'AWI refuse de recourir à la violence, et nie vouloir déclencher une révolution au Maroc. Ces caractéristiques rendent la *jama'a* un cas incomparable au monde arabo-musulman qui pique la curiosité des chercheurs. En outre, en dépit de la lèse-majesté du leader charismatique de l'AWI, cheikh Abdessalam Yassine, envers la monarchie, cette dernière montre une tolérance inhabituelle envers la *jama'a*.

Conséquemment, un credo pacifiste dans un climat autoritaire accorde à l'étude du cas de l'AWI une pertinence méritée. En plus, au contexte marocain, il y a une rareté de production scientifique sur le sujet de l'AWI par rapport au Parti de justice et de développement (PJD) qui a reçu une attention particulière notamment après sa présidence du gouvernement en 2011.

De manière générale, l'AWI est largement sous-étudiée dans la littérature. Si on compte combien de chercheurs qui se sont penchés sur l'étude de la *jama'a*, on en compte moins que les doigts de deux mains. Ceci est justifié par la ligne d'action prônée par l'AWI qui n'attire pas d'attention, et par la difficulté d'accès à l'information. L'AWI n'appelle pas à une révolution ni à un compromis avec la monarchie. La quasi-totalité des livres du cheikh Yassine sont écrits en arabe, et ceux traduits sont soigneusement sélectionnés pour projeter une image spéciale sur la *jama'a* aux lecteurs non-arabophones.

Cependant, si on comprend la barrière de langue, l'indifférence à cause de l'idéologie peut être trompeuse. L'AWI répète sans cesse qu'elle ne reconnaîtra pas la Commanderie des croyants du monarque marocain tant qu'il ne répond pas positivement aux conseils du cheikh Yassine dans sa fameuse missive de 1974. La *jama'a* insiste aussi sur son boycottage des élections considérées « truquées » et de façade. Cependant, cette intransigeance idéologique s'accompagne d'une flexibilité et d'une adaptation aux réalités du terrain. Alors, personne ne peut juger qu'il n'y aura pas de changement de paradigme de la *jama'a*. Cette dernière a déclaré plusieurs fois son ouverture sur la possibilité d'une participation politique, et a montré plusieurs fois qu'elle est capable de mobiliser ses adeptes. Certains responsables de l'AWI ont fait même allusion à une confrontation avec le régime quand les autorités marocaines visent la *jama'a* par des vagues de répression ou des arrestations.

La réaction de la monarchie ne manque pas aussi d'ambiguïté. En dépit de son sacrilège, l'AWI reste tolérable. La monarchie recourt à des techniques largement utilisées contre ses adversaires politiques, mais dans le cas de l'AWI, la monarchie essaie de mesurer et d'encadrer ses interventions. Une stratégie qui s'inscrit dans le cadre de ce que Steven Heydemann (2007) l'appelle « la gestion de la contestation politique ».

II. Question de recherche et objectif

D'où, la question que ce mémoire essaie de répondre est : pourquoi la monarchie marocaine tolère l'AWI malgré son discours ouvertement opposant et son refus de reconnaissance de la légitimité religieuse du monarque marocain?

Autrement dit : comment expliquer cette cohabitation saugrenue entre la monarchie marocaine qui considère sa critique une ligne rouge et l'AWI qui utilise une diatribe lassante envers la monarchie?

Pour bien saisir la pertinence du questionnement, une comparaison pourrait être utile. Le Parti de la justice et du développement (PJD) est totalement incorporé dans le jeu politique officiel ou institutionnel. Une telle acceptation est devenue possible essentiellement à cause de ses positions idéologiques qui ne mettent jamais en question l'autorité religieuse de la monarchie, ainsi que le refus de toute velléité de confrontation avec la monarchie. En contrepartie, les salafistes jihadistes sont réprimés et exclus de la vie politique, en raison de leurs principes idéologiques hostiles non seulement à la monarchie mais à tout un système socio-politique sur lequel l'État marocain est fondé et selon lequel il est géré.

L'objectif est alors d'essayer de déceler les raisons de la tolérance de la monarchie envers l'AWI.

III. Méthodologie

Ce mémoire est une étude qualitative qui étudie en profondeur du cas de l'AWI. Ce type d'étude permet une bonne exploration du mécanisme causal qu'on cherche à élucider. En plus, l'étude de cas permet une description dense du cas de l'AWI en se basant essentiellement sur des sources primaires, tout en puisant dans d'autres types de sources. Cette étude cherche à bien comprendre la *jama'a* à partir de sa propre production et déclarations, tout en les comparant avec les écrits des chercheurs spécialisés et les actions des autres acteurs politiques. Ce faisant, cette étude est basée sur l'exploitation des écrits du cheikh Abdessalam Yassine (décédé en 2012), la figure de proue de la *jama'a*, sur les publications de la *jama'a*, et sur les déclarations des autres acteurs politiques en jeu.

Tous les livres d'Abdessalam Yassine sont pris de sa plateforme officielle : siraj.net. Vu que la quasi-totalité des livres de Yassine sont en arabe, toute traduction incorrecte n'engage que moi seulement.

IV. Cadre théorique

L'islam politique ou l'islamisme est un phénomène qui a tiré beaucoup d'attention et a coulé beaucoup d'encre. L'accent a été mis récemment surtout sur le salafisme jihadiste, de telle sorte que Al-Qaeda et l'État islamique (EI ou ISIS) sont devenus des noms habituels. Par contre, d'autres mouvements islamistes ne reçoivent qu'occasionnellement un traitement similaire, souvent à cause d'un événement comme la présidence de la république par Mohammed Morsi en Égypte, ou la chefferie du gouvernement par le PJD au Maroc. Par conséquent, les mouvements et les partis islamistes ont été analysés en profondeur. Toutefois, certains mouvements islamistes restent sou-étudiés; parmi eux l'AWI au Maroc.

L'AWI constitue un cas intéressant parmi les mouvements islamistes. Elle agit dans un régime autoritaire tout en essayant d'équilibrer entre les impératifs idéologiques et les choix offerts par les dynamiques de l'arène politique marocaine.

À cet égard, la *jama'a* est étudiée comme un acteur politique rationnel conditionné par des principes idéologiques dans un climat autoritaire. Il s'agit alors d'un acteur rationnel qui essaie au maximum de saisir les opportunités selon un calcul coût-bénéfice tout en restant fidèle à ses choix idéologiques. Par conséquent, traiter l'AWI comme un acteur rationnel pur et dur n'est pas exact si on veut comprendre les positions de l'AWI envers certaines questions importantes. D'où, la théorie du post-islamisme de Bayat (2007), appliquée sur la *jama'a* se révèle limitée. Ce constat est confirmé par Lauzière (2005) en étudiant le discours du cheikh Yassine à la lumière de la théorie du post-islamisme. Similairement, étudier l'AWI comme mouvement purement idéologique ne permet pas d'élucider certaines divergences entre l'idéologie et les positions de la *jama'a*.

Le cadre théorique selon lequel on analyse les dynamiques de la relation de la monarchie avec l'AWI est la théorie de la survie autoritaire ou la résilience autoritaire. Selon cette théorie, les régimes autoritaires, comme celui du Maroc, recourent à plusieurs stratégies pour assurer leur contrôle et leur continuité. Steven Heydmann en énumère cinq, qui sont :

- 1- S'approprier et contenir la société civile,
- 2- Gérer la contestation politique,
- 3- Tirer profit des réformes économiques sélectives,
- 4- Contrôler les nouvelles technologies de la communication,
- 5- Diversifier les liens internationaux.

C'est au deuxième point que ce mémoire s'inscrit afin de découvrir comment la monarchie marocaine, dans un climat autoritaire, essaie de contrôler un mouvement islamiste contestataire et à quelle limite la monarchie a réussi à le contenir.

Dans cette optique, ce mémoire vise à découvrir la raison derrière l'absence de répression envers l'AWI. On pense que la réaction de la monarchie marocaine envers l'AWI est grandement expliquée par les principes idéologiques de l'AWI qui ne sont pas forcément tenus en compte dans la littérature sur l'islamisme et le post-islamisme.

V. Hypothèse

La tolérance relative de la monarchie envers la *jama'a* pourrait être la résultante des principes de l'AWI. Le refus de cette dernière de la violence, de la clandestinité, et de la coopération avec des forces étrangères sont des facteurs qui ne permettent pas à la *jama'a* d'acquérir la capacité nécessaire de créer un défi sérieux pour le régime marocain. Cela est véridique même si la *jama'a* a une base populaire large de membres et de sympathisants. Si on prend en considération la répression sans merci du salafisme jihadiste, et la cooptation du PJD, on comprend la solidité de l'argument de certains chercheurs qu'au Maroc il n'y a pas de défi islamiste.

VI. Plan général du mémoire

Ce travail est divisé en cinq chapitres dont le premier est une mise en contexte dans laquelle on traite l'islam politique du point de vue conceptuelle et historique. Le deuxième chapitre présente l'environnement religieux au Maroc et le rôle dominant du monarque en sa qualité de Commandant des croyants (Amir al mouminine). C'est

dans cet environnement que les dynamiques d'action et de réaction entre l'AWI et la monarchie s'opèrent. Le troisième chapitre trace les grandes lignes de la pensée du fondateur de l'AWI : Abdessalam Yassine. L'ensemble des idées et des positions de Yassine constituent ce qu'on peut baptiser : le phénomène yassinite ou le yassinisme. Le quatrième chapitre étudie la *jama'a* dans le champ politique réel et comment elle concilie entre ses principes théoriques et les conditions de vivre sous l'autoritarisme. Le dernier chapitre traite les dynamiques de la relation de l'AWI avec la monarchie, en montrant les tactiques déployées par chaque partie pour contrer l'autre. L'étude des mécanismes de la relation monarchie-AWI permet d'évaluer la force de la *jama'a* et, par conséquent, comprendre à quel niveau elle peut influencer la monarchie et mettre en pratique son projet de changement.

Chapitre 1 : L'islam politique

En 1974, cheikh Yassine envoie une missive intitulée : « L'islam ou le déluge » au roi Hassan II qui vient de subir quelques années auparavant deux coups d'État. La missive était provoquante et piquante à un dirigeant qui se présente comme le Commandant des croyants. Comment un soufiste, qui a passé quelques années à la *zawiya*, ose contester le statut religieux du monarque? C'était un vrai défi pour la monarchie, car la légitimité religieuse du monarque le confère un pouvoir politique important. Contester le statut religieux du monarque est alors perçue comme une menace politique. Cet événement a suscité un ancien débat sur la relation tumultueuse entre la religion et la politique. D'où vient l'intérêt d'étudier l'activisme islamiste en politique en mettant en lumière le concept, les principaux acteurs, et les idées fondamentaux. Un aperçu historique s'ensuit pour contextualiser le concept de l'islam politique au Maroc.

1.1 L'islam politique : origine et concept

1.1.1 L'origine du mot

L'islam politique ou l'islamisme est un concept longuement discuté sans pouvoir en élucider la confusion qui l'entoure. Définir l'islam politique est une entreprise entourée de disputes intenses, de conflits, et de difficultés (Strindberg et Wärn 2011). « De nombreux universitaires et intellectuels disent encore que l'utilisation du terme « islamisme » est controversée » (Martin et Barzegar 2010, 104). Les deux concepts, islam politique et islamisme, sont souvent utilisés en littérature d'une façon interchangeable.

« Il est presque certain que l'étiquette de « l'islamisme » a été utilisée pour la première fois par les écrivains français à la fin du XVIIe siècle » (Mozaffari 2007, 17). Le terme islamisme est apparu pour la première fois en français au milieu du XVIIIe siècle. Mais il ne faisait pas référence au moderne usage idéologique de l'islam, qui n'était pas encore né. C'était plutôt un synonyme de la religion des musulmans, alors connu en français sous le nom de mahométisme (Kramer 2003). Toujours, selon Kramer (2003), c'est le philosophe français Voltaire qui a trouvé la solution en inventant le terme « islamisme ». Voltaire dit, selon André Fontaine : « ce ne fut point par les armes que l'islamisme s'établit dans plus de la moitié de notre hémisphère, ce fut par l'enthousiasme, par la persuasion » (Basbous 2000). G. H. Jansen (1979) fut probablement le premier qu'a utilisé le syntagme de : islam politique, dans l'introduction de son livre « *l'islam militant* » en 1979 sans en être conscient de l'ampleur qu'acquiert après. Puis, Kramer (1980) donne au concept un nouvel élan en le choisissant comme titre d'un ouvrage.

Gilles Kepel (2000, 33) rattache la naissance de l'islam politique à Al- Mawdoudi, un 'alem*¹ pakistanais, et il dit que: « sous sa plume la religion est transformée en une idéologie de lutte politique », tout en considérant que « l'ère islamiste débute véritablement dans les lendemains de la guerre israélo-arabe d'octobre 1973 » (Kepel 2000, 11). Mais cette constatation est discutable, étant donné que « la manipulation politique et idéologique du Coran apparaît déjà à l'âge classique de l'islam... » (Wasim 2017, 23). Larroque (2018) montre que l'émergence de l'idéologie islamiste n'est pas nouvelle; elle vient puiser ses racines dans les premiers temps de l'islam avec le hanbalisme* et s'est inscrite dans l'histoire de la recomposition du Moyen-Orient depuis la chute de l'Empire ottoman.

1.1.2 Essai de définition

« Avant de commencer une discussion sur les problèmes liés à l'islam politique, il faut fournir une définition adéquate des termes islam politique ou islamisme, c'est-à-dire l'islam en tant qu'idéologie politique plutôt que religion ou théologie » (Ayoob et N. Lussier 2020, 2). Si l'islam est une religion, l'islamisme est une idéologie politique moderne (Tibi 2001; Ayoob et N. Lussier 2020; Mervin et Mouline 2017). En revanche, Fuller (2004, 193) dit : « l'islamisme n'est donc pas une idéologie, mais un cadre religieux-culturel-politique d'engagement sur les questions qui concernent le plus les musulmans engagés politiquement ». Pourtant, certains ne font pas de différence, par exemple, « dans certains de ses écrits, Pipes ne fait pas une distinction très claire entre l'islam en tant que religion et l'islam politique en tant qu'idéologie, bien qu'il déclare catégoriquement qu'il le fait » (Gerges 1999, 24).

Il y a trois tendances dans la définition de l'islam politique. Parfois l'accent est mis sur le moyen, la fin, ou sur références déployées. En effet, souvent les définitions fournies en littérature mélangent les trois sortes.

La première définition insiste sur le moyen et consiste à attribuer aux islamistes la manipulation de l'islam comme cheval de Troie. Dialmy (2000, 1) dit : « par islamisme, nous entendons tout mouvement social basé sur l'exploitation de l'islam à des fins politiques et qui, plus précisément, tente d'exercer le pouvoir au nom de la religion seule ». Ayoob et N. Lussier (2020, 2) proposent « une définition plus précise et analytiquement plus utile de l'islamisme le décrit comme une forme d'instrumentalisation de l'islam par des individus, des groupes et des organisations qui poursuivent des objectifs politiques ».

Cependant, cette définition se heurte à deux écueils. Primo : l'exploitation ou l'instrumentalisation de l'islam suppose une accusation, une méfiance, ou une suspicion envers la volonté des islamistes, alors que plusieurs d'entre eux croient profondément à l'islam comme moyen de changement politique, et il ne l'instrumentalise guère comme moyen jetable. Les islamistes peuvent se demander : pourquoi les viser par cette méfiance, et les mettre sur la sellette, alors que certains socialistes exploitent le socialisme et certains libéraux exploitent le libéralisme pour des fins politiques? En outre, « atteindre la domination politique en prenant le contrôle, par le biais d'élections ou autrement, de gouvernements [est] bien sûr un aspect important de toute politique (et non

¹ L'astérisque signifie que le mot est expliqué dans le glossaire à la fin. L'astérisque est mis juste à la première fois que le mot est cité.

spécifique aux musulmans)» (Strindberg et Wörn 2011, 25). Secundo : le seul critère de la manipulation met côte à côte les parties politiques islamistes, les mouvements terroristes, les régimes politiques arabes et islamiques, et la plupart des États occidentaux au même rang. Par exemple, les États-Unis instrumentalisent l'islam et promeuvent une version moderne et modérée de l'islam, et conseillent leurs alliés d'inclure les islamistes modérés au jeu politique (Talidi 2014). En étudiant la politique religieuse de la France au Maroc pendant la colonisation, Belal (2013, 74) conclut : « Si nous devons donc suivre le raisonnement et la terminologie des néo-orientalistes et des chroniqueurs de journaux, la France était donc « islamiste » au motif qu'elle instrumentalisait l'islam à des fins politiques ».

L'autre courant définit l'islam politique par sa fin. Volpi (2011, 17) définit la politique islamiste, comme « une idéologie politique articulant l'idée de la nécessité d'établir un gouvernement islamique, entendu comme un gouvernement mettant en œuvre la charia* (loi islamique) ». Dans la même optique, Kepel (2000, 21)² dit : « tous trois (Al-Mawdoudi, Qutb, et Khomeini considérés par Kepel les fondateurs de l'islam politique) partagent une même vision principalement politique de l'islam, et appellent à l'établissement d'un État islamique ». Mervin et Mouline (2017) déclarent que l'objectif de construire un État islamique est fixé par les Frères musulmans, après la chute du califat* ottoman, et deviendra leur slogan, puis de la plupart de leurs héritiers au sein de ce que l'on appellera l'islamisme. « La notion de *dawla Islamiyya* (État islamique), telle que présentée par les fondamentalistes contemporains, repose sur la conviction que le *nizam Islami* (système islamique) est au cœur de l'islam. En fait, c'est la substance de l'islam politique, pas la religion de l'islam lui-même » (Tibi 2001, 2). Pour Esposito et Shahin (2013) l'islam politique est caractérisé par l'appel à l'établissement d'un État islamique. Dans la même optique, chez Bayat (2013, 4) l'islamisme « fait référence à ces idéologies et mouvements qui s'efforcent d'établir une sorte d'« ordre islamique » : un État religieux, la charia et les codes moraux dans les sociétés et communautés musulmanes ».

Encore, la définition basée sur ce critère reste bancal, parce que plusieurs mouvements islamistes supportent ouvertement un État démocratique, géré par des lois civiles non-religieuses. En plus, plusieurs mouvements islamistes adoptent des stratégies d'adaptation au contexte autoritaires de leurs pays, en renonçant la volonté de changer le statut quo vers un État islamique ou religieuse. Certains islamistes adoptent des programmes sociaux ou économiques de réforme sans mettre en question la légitimité des régimes politiques en place ou en faire allusion. Rachid El Ghannoushi (1993, 364), la leader d'Ennahda en Tunisie, par exemple, déclare que : « si la mise en œuvre du gouvernement islamique est l'objectif proche ou loin de tout groupe islamique ..., la charia met à la disposition du musulman, individu et groupes, en cas d'impossibilité de cet objectif, des possibilités alternatives pour traiter les situations exceptionnelles, comme l'alliance avec des groupes non islamiques pour mettre en action une multipartisme où le parti qui remporte la majorité détient le pouvoir ». Ce qui montre que la volonté de créer un État islamique ne sert pas comme un outil pratique de distinction, car il pourrait être trompeur, comme le cas de Hezbollah libanais lors de sa participation au gouvernement démocratiquement élu.

² Kepel disait en 2000 : « les mouvements islamistes sont entrés, comme nous le verrons, dans une phase de déclin qui s'accélère depuis le milieu des années 1990 ». Clairement, ce qu'on a vu après n'est pas un déclin.

Une troisième tendance met l'accent sur les références et les symboles déployés par les acteurs politiques islamistes. Denoeux (2002, 61) dit, concernant l'islam politique, qu'« il a été inventé au cours des années 1970 pour désigner la montée de mouvements et d'idéologies s'appuyant sur des références islamiques -termes, symboles et événements tirés de la tradition islamique- afin d'articuler un agenda proprement politique (d'où l'expression « islam politique », qui est généralement considéré comme synonyme d'islamisme) ». Dans le même sens, Schwedler (2011, 349) mentionne que les « islamistes » est un « terme utilisé pour des acteurs politiques très divers qui, de diverses manières, trouvent le modèle de réforme sociale, morale, politique et économique dans les enseignements de la foi islamique ».

On pense que cette dernière définition reste la plus pratique, neutre, et objective. Elle est pratique car elle permet d'inclure tous les mouvements islamistes. Elle est neutre parce qu'elle ne met pas en question la volonté des islamistes. Elle est objective parce qu'elle n'extrapole pas et ne se fonde pas sur des projets futuristes des acteurs étudiés. Certes, ce type de définition s'appuie sur l'analyse du discours des islamistes, et exige une connaissance minimale du vocabulaire théologique et politique islamiques.

Mais, pourquoi ces musulmans deviennent politiquement plus actifs, et par conséquent deviennent des islamistes? Et ces islamistes cherchent-ils à islamiser la politique ou à politiser l'islam?

La raison principale, pense-on, est la différence de la connotation de la religion entre les chercheurs. Si la religion dans la pensée occidentale se limite à la relation de l'individu avec son créateur, elle dépasse largement ce sens restreint en islam, au moins pour certains, pour englober les relations entre l'individu et son créateur et entre les individus, et dans les affaires privées et publiques sur tous les aspects économiques, sociaux, et politiques. « La religion dans ce sens sociétal large est une clé pour comprendre non seulement la culture et la société, mais aussi la politique et l'économie. » (Entelis 2001, 420). C'est pour cela, que « le syntagme « islam politique » repose sur le postulat de l'existence d'une anomalie dans la réunion de ces deux termes » (Belal 2013, 72), alors que « la vérité est que le politique et le religieux sont inséparables aux textes islamiques » (Okacha 2007, 32). Lauzière (1997, 11) décrit cette différence, en disant: « de nombreux oulémas et commentateurs décrivent l'islam comme étant plus qu'une religion, ou comme un « mode de vie total ». Le terme est si largement utilisé, même par les musulmans eux-mêmes, qu'il est devenu facilement accepté ». Ce qui est « plus qu'une religion » ou « un mode de vie total » est tout simplement, pour la majorité des musulmans, la religion. L'islam politique devient, alors, la manifestation politique de l'islam, ou l'islam dans son volet politique, et « l'islamisme devient non seulement la politique, mais la politique religieuse » (Tibi 2012, 1). Cette constatation est valide non seulement au niveau de l'exégèse et l'interprétation des textes qui refusent toute autre explication, mais aussi au niveau historique. « Historiquement, l'Islam a servi d'idéologie religieuse pour la fondation d'une variété d'États musulmans, y compris les grands empires islamiques (Omeyyades (661-750 CE), Abbasside (750-1258 CE), Ottoman (1281-1924 CE), Safavide (1501-1722 CE) et Mughal (1526-1857 CE). Dans chacun de ces empires et autres États sultanats, l'islam a informé les institutions juridiques, politiques, éducatives et sociales de l'État » (Esposito et De Long-Bas 2003, 138). L'islam, comme religion, est politique par la nature.

Or, le jugement par analogie peut induire à l'erreur. Rodinson (1993, 10) dit : « on raisonne exactement de façon parallèle quand on parle du monde musulman. Pourquoi? C'est qu'il s'agit d'un monde extérieur. Alors on le comprend mal et on le prend par le côté le plus facile ». Ainsi, Ramadan (2009, 79) dit : « On se rend d'ailleurs compte qu'il est très difficile pour les intellectuels occidentaux de penser le politique avec d'autres catégories que celles qui sont le produit de leur histoire. ». La solution reste de comprendre le phénomène de l'islam politique dans son contexte d'apparition et son milieu d'émergence. « Les études occidentales contemporaines de l'islamisme, et les nombreux problèmes qui le tourmentent, doivent être comprises dans le contexte de l'étude plus mûre de l'islam. » (Strindberg et Wärm 2011, 10).

Larroque (2016) a compris cette réalité multidimensionnelle de l'islam en conférant à l'islam une dimension politique. La dimension politique fait partie intégrante de l'islam. Cependant, « les principes islamistes poussent le projet de construction politique plus loin : l'État islamique doit englober toute la société, ses lois, ses principes économiques, ses individus. L'islamisme présente donc un aspect totalisant, à la fois politique et social » (Larroque 2016, 10). Des questions restent en suspens : quels sont les limites de la dimension politique de l'islam? les islamistes ont-ils vraiment une vision extensive de la dimension politique, ou cette dimension est large par nature?

La différenciation entre islamisme et islam aboutit à une autre distinction, celle entre un islamiste et un musulman. « Dans l'usage courant, l'islamiste est un musulman radical qui prône ou pratique le recours aux armes, par opposition au musulman simplement pieux » (Basbous 2000, 11). Par conséquent, « L'islam politique est dépeint comme une idéologie uniformément fasciste ou totalitaire sans ressources pour l'autocritique. Certainement, faux, mais les décideurs politiques occidentaux défendent cette thèse à tout prix » (Akhtar 2011, 244).

1.2 Typologie de l'islam politique

Les mouvements de l'islam politique sont nombreux et différentes dans leurs idéologies et leurs modus operandi. Les clivages idéologiques entre eux sont multiples. « Depuis la fin du vingtième siècle, trois hypothèses majeures ont inspiré une grande partie du débat populaire sur l'islam politique. Il s'agit, premièrement, que l'entremêlement de la religion et de la politique est unique à l'Islam ; deuxièmement, que l'islam politique, comme l'islam lui-même, est monolithique ; et troisièmement, que l'islam politique est intrinsèquement violent » (Ayoob et N. Lussier 2020, 1).

De prime abord, ne pas participer au jeu politique pour un acteur met cet acteur en dehors de l'arène politique, et, rend cet acteur exogène de l'islam politique. L'exemple de la *Jama'at Attabligh* est éloquent dans ce contexte. Cependant, cette vision n'est pas tout à fait exacte. En dépit de la non-participation politique de ces acteurs, ils ne sont jamais apolitiques. Par exemple, la *zawiya** *Boudchichiya* et salafistes au Maroc sont répétitivement mobilisés par et pour le régime marocain. Le vote pour la constitution de 2011 a connu une mobilisation massive de ces acteurs. La coopération avec ces acteurs islamistes apolitiques ne se limite pas aux

élections, ils sont parfois utilisés pour contrebalancer les acteurs islamistes opposants. Dans cette classification, ces acteurs passifs ne sont pas pris en compte.

Or, l'activisme politique est le critère de sélection et de différenciation. Cet activisme est le produit de certaines convictions idéologiques, comme le degré d'acceptation du statu quo, la position envers l'État laïc et envers la démocratie, et plus particulièrement le moyen préconisé de réforme ou de changement.

Globalement, deux grandes familles divisent les islamistes, et chacune d'entre eux englobe plusieurs mouvements distincts. Ces deux familles sont : les Frères musulmans et les salafistes.

1.2.1 Les Frères musulmans

Fondée par Hassan El Banna en 1928, l'Association des Frères musulmans (*Jama'at al-Ikhwān al-Muslimin*) adopte la théorie de réforme par la base. El Banna (2002, 50) dit :

Si l'Orient croit en son droit, change de lui-même, prends soin du pouvoir de l'âme, et s'occupe de l'amélioration des mœurs, les moyens de la force matérielle seraient venus de tous les côtés, et les livres de l'histoire le confirment avec certitude. Les Frères musulmans le croient complètement, et pour cela ils persistent à purifier leurs esprits, fortifier leurs âmes et corriger leurs mœurs, et, pour cela, ils luttent avec leur appel (*da'wa**), et ils veulent que les gens suivent leurs principes, et ils demandent de la *oumma** de réformer les âmes et corriger les mœurs.

Il dit aussi (2002, 52): « si les Frères musulmans croient à ça, ils demandent alors aux gens de travailler à ce que les règles de l'islam soient les bases sur lesquelles s'appuient la renaissance du nouvel Orient dans tous les domaines de la vie ». Le père spirituel des Frères musulmans n'a pas demandé une confrontation directe ou armée contre le régime égyptien à l'époque. En revanche, il a adressé des lettres aux responsables de l'État égyptien dans le cadre de ce qui est communément appelé « devoir de conseil : *Nasihat*³ ». Voici un extrait de sa lettre au roi d'Égypte et du Soudan, à l'époque, Farouk I^{er} en 1947: « ce qui nous a poussé à présenter ce missive à votre haute instance est une volonté certaine d'orienter la *oumma* que Dieu vous a confiée » (El Banna 2002, 65). Contrairement à ce qui est répandu, l'Association des Frères musulmans n'avait pas au début une vocation éducative et philanthropique, elle était purement politique et intégrée dans un projet anticolonial, et la politique était sa raison d'être.

En mars 1928, selon ce que je me rappelle, six frères m'ont visité à ma maison : ... et ce sont eux qui ont été émus par les leçons et les conférences que je donnais. Ils ont parlé à moi et dans leurs voix une force, dans leurs yeux une lueur, et sur leur figures la lumière de la foi. Ils ont dit : « nous avons entendu et compris, nous sommes touchés et nous ne savons pas la procédure pratique à la dignité de l'islam et l'intérêt des musulmans, et nous sommes ennuyés de cette vie : vie d'humiliation et d'enchaînement. Et vous voyez que les arabes et les musulmans dans ce pays n'ont aucune considération ou dignité, et ils ne sont que des serfs dépendants des étrangers. Et nous n'avons que ces sangs qui coulent dans nos veines avec fierté, et ces esprits illuminés par la foi et la dignité, et que ces dirhams (sic) dénombrables pour la nourriture de nos enfants. Et nous ne connaissons pas le chemin pour le travail comme ce que vous le connaissez, et nous ne savons pas comment servir notre patrie, notre religion, et notre Oumma comme vous le savez. Tout ce que nous voulons maintenant est de vous présenter ce que nous possédons pour être quittes de la responsabilité devant Allah, et vous

³ À partir d'un hadith qui dit : « la religion est le conseil ».

serez le responsable de nous devons Lui, et de ce que nous devons faire. Une communauté qui s'engage devant Allah, de bonne volonté, à ressusciter sa religion, et à mourir dans sa voie, ne désirant que son visage, est digne de triompher, malgré le nombre restreint de ses adhérents, et la médiocrité de son fourniment. »

Ces paroles sincères m'ont profondément ému, et je ne pouvais pas se renoncer à ce que j'en ai pris la charge, à ce que je prêche, à ce que j'en travaille, et à ce que j'en rassemble les gens. Je leurs ai dit : qu'Allah vous récompense, et bénisse votre bonne volonté, et qu'il nous conduit vers un bon travail qui le satisfait et rend bénéfice aux gens. Sur nous le travail et à Allah la réussite. Donnons allégeance que nous serons des soldats pour la cause de l'islam, et que cette cause soit la vie d'une patrie et la dignité d'une Oumma. (El Banna 2012, 84).

Cette ligne idéologique est restée stable jusqu'à l'assassinat d'El Banna en 1949. Puis, un quadragénaire égyptien, Sayyid Qutb, amorcera des mutations idéologiques profondes, qui vont marquer l'histoire de l'Égypte et le monde arabo-musulman jusqu'à maintenant.

Les mouvements des Frères musulmans dans les différents pays arabo-musulmans participent activement à la vie politique soit par la formation de gouvernement (Maroc, depuis 2011), soit par l'acquisition de grandes institutions comme la présidence d'une république (Égypte 2012-2013), ou par l'exercice d'une opposition pacifique au sein du régime (Jordanie, depuis 1993). Aussi, ils adoptent une interprétation souple et modérée des textes religieux, comparativement aux salafistes qui s'attachent à une interprétation littérale. Pourtant, les deux courants puisent des mêmes sources. C'est la manière de compréhension qui fait la différence. Larroque (2016) considère les Frères musulmans une partie du salafisme réformiste ou politique.

1.2.2 Le salafisme

« La mot salafisme vient du « *salaf al-salih** » qui signifie les trois premières générations des musulmans. Il est utilisé pour désigner ceux qui croient que le « *salaf* » représente la forme la plus pure de l'islam, et doit être imitée par les musulmans d'aujourd'hui dans les croyances, les pratiques et apparences extérieures » (Meleagrou-Hitchens 2018, 6). Ici, Meleagrou-Hitchens (2018), comme Bernard Haykel (2014), attribue au mot « *salaf* » le sens de génération. En effet, le mot « *salaf as-salih* » réfère aux trois premiers siècles car il est basé sur un *hadith*⁴ qui stipule sans équivoque le mot : « siècle ». Ce détail pourrait changer ostensiblement la période historique de référence chez les salafistes. Pourtant, ce changement n'a pas de grande conséquence car le mot siècle est utilisé ici dans le sens de génération.

Le courant salafiste s'attache généralement aux interprétations lettrées et rigoristes des textes religieux. Ainsi, les salafistes mettent l'accent sur la nécessité de suivre l'exemple des « bons anciens » (*salaf as-salih*) particulièrement aux questions de la foi ('*aqida**). Cette foi est très présente dans les discours et les écrits salafistes plus que n'importe quel autre sujet. Les salafistes peuvent être classés sous trois grands groupes, et chacun de ces groupes contiennent d'autres sous-groupes relativement différents.

1.2.2.1 Le salafisme puriste

⁴ Le hadith dit : « les meilleurs des gens sont mon siècle, puis ceux qui les suivent, puis ceux qui les suivent, ... » rapporté par Elboukhari (2652) et Mouslim (2533), les plus authentiques sources de hadith chez les sunnites.

Le salafisme puriste, traditionnel, conservateur, classique, missionnaire (Larroque 2016), ou scientifique (*'ilmiyya*) constitue la partie la plus large des salafistes. Ce courant salafiste est répandu partout dans le monde arabo-musulman, avec une présence plus marquée en Arabie saoudite, et même officialisé par la création de Comité permanent des recherches scientifiques et de la délivrance des *fatwas** en 1971. Le salafisme saoudien, et partout dans le monde arabo-musulman, puise ses sources de wahhabisme*. «Le moment fondateur du champ du pouvoir saoudien tel que nous le connaissons aujourd'hui est le pacte de 1744 unissant le « sabre » de Muhammed bin sa'ud au « goupillon » du prêcheur Muhammed bin abd al-Wahhab : le premier s'engage à appliquer l'islam selon la conception du second qui, en retour, légitimera le pouvoir du premier » (Lacroix 2015, 11). Meijer (2014) caractérise le salafisme moderne par quatre qualités : suivi de l'école de jurisprudence islamique hanbalite, xénophobie et sectarisme selon le principe de loyauté et désaveu (*wala' wa-lbara'**), condamnation du chiisme comme hérésie, et pratique de *hisba** ou commander du bien et interdire le mauvais⁵. Les salafistes puristes, en raison de leur tradition de quiétisme politique (Cavatorta et Resta 2020), sont souvent encouragés et, parfois, manipulés et financés par les régimes autoritaires.

Le quiétisme politique est basé sur une interprétation spéciale de certains textes religieux qui demandent au musulman d'obéir sans contester au gouverneur du pays (détenteur de l'autorité) ou (*wali al 'amr**). Cette obéissance aveugle a donné naissance à plusieurs tendances au sein du salafisme puriste, souvent baptisées au nom du cheikh* charismatique dont ses enseignements sont la seule « vraie » interprétation de la religion.

Après l'invasion du Kuwait par Saddam Hussein en 1991 et l'intervention de l'armée américaine sur demande du gouvernement saoudien, un tremblement théologique est survenu au sein du salafisme traditionnel. Certains oulémas* ont farouchement interdit d'introduire les « infidèles » à la « terre de l'islam ». Par contre, une nouvelle tendance au sein des salafistes a appuyé solidement le gouvernement saoudien dans sa décision. Elle est apparue sous le leadership d'un cheikh⁶ saoudien : Rabi'a al-Madkhali. D'où l'appellation des adeptes de ce courant par les « Madakhila » ou les « madkhalistes », ou parfois les « *rabi'iyine* ». Le point caractéristique de ce courant est l'obéissance et la soumission inconditionnelle au *wali al-'amr*, mais ça ne signifie pas qu'ils sont pacifistes, car ils peuvent porter les armes et défendre la *wali al-'amr* si ce dernier en ordonne, comme le cas en Lybie (Macé 2018).

La *Jamiya* est un autre courant du salafisme puriste avec les mêmes principes que les madkhalistes. Elle est nommée auprès d'un cheikh éthiopien : Mohammed Aman El Jami. La fatwa de cheikh Ibn Baz supportant la demande d'aide des « infidèles » a suscité des réactions d'indignation et de refus tout au long du monde islamique. C'est le cheikh El Jami qui s'est attaqué à ces réactions, et ses enseignements ont donné naissance à ce courant appelé à son nom Al *Jamiya*, souvent confondu avec le madkhalisme, puisque le cheikh Rabi'a al Madkhali était un des élèves d'El Jami. Aussi souvent, les autres courants des salafistes dénomment les

⁵ Ici Meijer ne distingue pas entre les deux concepts : la « *hisba* » et le 'amr le « *'amr bil ma'ruf wa nahy 'an almonkar* ». Le premier vise la moralisation de la vie publique, alors que le second est plus large, et même le jihad y est considéré une partie.

⁶ L'utilisation des qualificatifs comme cheikh ou alem ou toute autre qualification religieuse ne représente aucune position ou adoption. L'adoption est pour la neutralité axiologique.

salafistes puristes des adeptes d'Al Jamia, comme signe de condescendance, principalement dans les écrits du salafisme djihadiste.

En tout état de cause, le soutien des salafistes puristes à l'autorité saoudienne à la guerre du Golfe par l'intermédiaire des fatwas des plus grandes figures salafistes comme Ibn Baz, Ibn 'Othaimine, et Saleh Al Fawzan, a encouragé la politisation rapide des salafistes.

1.2.2.2 Le salafisme politique

Le climat fervent d'après invasion et annexion du Koweït par l'Irak en 1991 a suscité plusieurs salafistes à s'immiscer aux affaires politiques. Par conséquent, la branche politique du salafisme est apparue avec plusieurs noms comme Safar el-Hawali, Salman el 'Awda, 'Aid al Qarni, 'Iwad al Qarni, et d'autres. Ce courant salafiste s'intéresse aux affaires politiques, et y participe activement par des pétitions, des conférences, des écrits, et différentes formes de prosélytisme (da'wa). Un cheikh syrien, Mohammed Sorour, était particulièrement apparent, et un courant est baptisé à son nom : le Sorourisme⁷.

Vingt ans après, aux pays épargnés par « le printemps arabe », les salafistes puristes ont gardé relativement les mêmes positions politiques. En revanche, au pays bouleversés par les révoltes, un large éventail des salafistes s'est adapté aux nouveaux défis. Par exemple en Égypte, l'appétit politique des salafistes était ouvert :

Quatre partis salafistes fondés après l'éviction de Moubarak en 2011 : (1) Hizb al-Nur, de loin le plus grand parti salafiste, qui a été fondé en mai 2011 par l'organisation religieuse informelle al-D_awa al-Salafiyya, qui est considéré comme le principal Réseau salafiste en Égypte. Alors que le bastion d'al-D_awa est Alexandrie, il s'est étendu à presque tous les gouvernorats d'Égypte ; (2) al-Watan, qui a été fondée en janvier 2013 par l'ex-président populaire du parti al-Nur, 'Abd al-Ghafur, après s'être séparé du parti al-Nur ; (3) al-Fadila, qui a été le premier parti salafiste en Égypte et a été fondé en mars 2011. Il s'agit de l'un des petits partis salafistes basés au Caire, nés de précédents réseaux salafistes informels dans le district cairote de Shubra ; (4) al-Raya, qui a été fondée par le populaire salafiste Hazim Salah Abu Ismail qui a cherché à se présenter comme candidat salafiste à la présidentielle de 2012 avant d'être disqualifié. Il est particulièrement populaire parmi la jeunesse révolutionnaire au sein des milieux salafistes. (Ranko et Nedza 2016, 2).

1.2.2.3 Le salafisme jihadiste :

La littérature à ce sujet est profusément abondante. Le phénomène terroriste ou jihadiste était particulièrement attirant pour les académiciens avant même l'apparition d'Al-Qaeda et l'État islamique (ÉI), et continuerait de l'être. Les salafistes jihadistes sont devenus familiers au public occidental à cause des attentats terroristes qui ont secoué plusieurs villes européennes et la couverture médiatique incessante sur les mouvements jihadistes.

Ce qui caractérise cette école de salafisme est sa position radicale envers les régimes politiques arabomusulmans et envers l'Occident. Les salafistes jihadistes, ou les jihadistes, jugent tous les régimes arabomusulmans comme des commettants d'apostasie (*Ridda**) pour deux raisons principales. La première est la non mise en œuvre de la charia et son remplacement par des lois européennes des « infidèles », et la seconde est la

⁷ Plus de détails viendront à la section suivante. Le but, ici, est la catégorisation.

loyauté à l'Occident. Faussement jugés de manichéens, les salafistes djihadistes montrent une hostilité sans égale envers les régimes politiques, mais une certaine souplesse envers les sociétés islamiques et les citoyens non intégrés aux rangs de quelques professions publiques.

Les plus grandes figures de ce courant sont : Abdellah Azzam, Oussama ben Laden, Ayman Zawahiri, et aussi les théoriciens comme Abou Mohammed al Maqdisi, Abou Qatada el Filistini, et Abou Basir Attartousi entre autres. Il faut signaler que même au sein du salafisme djihadiste, il y a des tendances différentes. Les groupes jihadistes les plus médiatisés sont Al-Qaeda et l'ÉI. Or, l'apparition du premier groupe jihadiste de l'histoire moderne remonte aux années 70. Le groupe *Takfir wal-Hijra* (aux médias) ou Groupe des musulmans (nom auto-proclamé) a produit la plateforme théorique de tous les groupes jihadistes qui l'ont suivi.

1.3 La charpente idéologique de l'islam politique

Si on considère l'islam politique une idéologie, quels sont les traits distinctifs de cette idéologie? Qui sont les plus grands influenceurs ou fondateurs? Quels sont les références de base de cette idéologie?

1.3.1 Les Frères musulmans

Les mouvements fréristes se basent principalement sur les écrits de Hassan el-Banna et de Sayyid Qutb, et sur tout un arsenal théorique représenté par les écritures des Guides Généraux du mouvement-mère en Égypte (Hassan al Hodaiby, Omar At-Tilimsani, Mohammed Hamid Abou Annasr, Mustapha Machhour) en plus de plusieurs écrivains influents et plus particulièrement Mohammed el Ghazali, Youssef el Qaradaoui, Mohammed Qutb et Abdelkader 'Awda.

Pour bien illustrer les choix idéologiques des Frères musulmans, on opte pour les textes fondateurs. De prime abord, les Frères musulmans ne distinguent pas entre le politique et le religieux:

Écoutez, mon frère: le meilleur de ce qu'on peut qualifier notre appel est qu'il est une invitation islamique, et ce mot a un sens large autre que le sens étroit que les gens comprennent. Nous croyons que l'islam a un sens complet où tous les domaines de la vie s'organisent, qu'il a un mot à dire dans toutes ces affaires, qu'il les a mis un système précis et exact, et qu'il ne reste plus les bras croisés devant les problèmes vitaux et les structures qui doivent être réparées au profit des gens. Certaines personnes comprennent à tort que l'islam se limite à certains types de culte ou certaines situations spirituelles, et ils se sont confinés, et leur compréhension, à ces cercles étroits de compréhension restreinte. (El Banna 2002, 18).

En dépit que l'objectif final est l'instauration d'un État islamique et la sharia, les moyens ne justifient pas les buts selon El Banna, d'où la nécessité de travailler progressivement à préparer la société à accepter le gouvernement islamique. « Et là-dessus, les Frères musulmans sont plus prudents et plus fermes pour qu'ils se présentent à la tâche de gouverner pendant que les âmes de la Oumma dans cet état. Il doit y avoir une période où les principes des Frères se propagent et prévalent, et où le peuple apprenne à devancer l'intérêt public sur l'intérêt personnel » (El Banna 2002, 187). Par ailleurs, l'État idéal, pour les Frères musulmans, consiste à un État démocratique et islamique (Ranko et Nedza 2016).

Si El Banna a instauré les bases de la doctrine frériste, c'est avec Sayyid Qutb que cette doctrine connaîtra des changements importants, qui peuvent être traités à partir de deux concepts clés :

- La jahiliya :

La jahiliya est un concept central dans la pensée de Sayyid Qutb. Elle vient du mot arabe « *jahl* » qui signifie ignorance. La jahiliya à la pensée islamique, chez Qutb, est la période qui précède l'apparition de l'islam au péninsule arabe, elle est une période historique, et aussi un état psycho-social qui englobe les normes, les valeurs, les croyances, et les pratiques de la société préislamique. Elle est, selon Qutb, l'antonyme de l'islam. « La Jahiliya n'est pas une période historique, mais un état qui apparaît à chaque fois que ses constituants apparaissent dans une situation ou un régime » (Qutb 1972, 891). Qutb exige la coupure avec le passé jahili quand il décrit l'aube de l'islam: « quand l'homme entre l'islam, il jette tout son passé dans la jahiliya ... il y avait un isolement sensoriel total entre le passé du musulman en sa jahiliya et son présent en islam ... il y avait un déracinement de l'environnement de la jahiliya, de sa tradition et sa conception, de ses habitudes et ses liaisons » (Qutb 1979, 16-17). Jusqu'à là, rien de nouveau, le mot jahiliya est largement utilisé pour décrire l'étape préislamique. Ce qui est nouveau chez Qutb est sa déclaration que : « nous, aujourd'hui, vivons une jahiliya comme celle que l'islam a côtoyé ou pire. Tous ce qui nous entoure est une jahiliya : les conceptions des gens et leurs croyances, leurs us et coutumes, leurs sources de culture, leurs arts et littératures, leurs législations et lois. Même la plupart de ce que nous pensons une culture islamique, des références islamiques, une philosophie islamique, ou une pensée islamique... eux, aussi, sont une création de cette jahiliya » (Qutb 1979, 17).

Par conséquent, selon Qutb (1979, 18), « il est obligatoire, donc, - à la méthode du mouvement islamique- à la période d'incubation et de formation, que nous renonçons de tous les effets de la jahiliya dans laquelle nous vivons et nous nous en tirons ... puis, il est nécessaire que nous nous débarrassions de la pression de la société de la jahiliya, les conceptions, les coutumes, et le leadership de la jahiliya». Qutb (1979, 19) détermine la fonction initiale des Frères en disant : « notre première mission est de changer l'état actuel de cette société. Notre mission est de changer cet état actuel de la jahiliya de ses fondements ». Cependant, cette volonté de changement nécessite à mettre en exergue un système de valeurs supérieur, et inflexible. Qutb (1979, 19) dit : « le premier pas dans notre chemin est d'être en supériorité envers cette société de jahiliya, ses valeurs et ses conceptions, et de ne jamais ajuster nos valeurs et nos conceptions, ni petit ni grand, pour qu'on se rencontre à mi-chemin. Non, nous et elle (société de jahiliya) sommes en deux voies différentes, et quand on la suit un seul pas, nous perdons notre méthode toute, et nous perdons notre chemin ».

Encore plus, cette jahiliya ne se limite pas au monde musulman, mais « aujourd'hui, le monde entier vit en jahiliya vu la source d'où vient les constituants de la vie et ses règles. C'est une jahiliya qui ne s'amoindrit guère par ces facilitations matérielles énormes, ou par cette création matérielle prodigieuse » (Qutb 1979, 8). Le concept de jahiliya tient son importance du fait qu'il s'agit de la ligne séparatrice entre « l'avant-garde », prônée par Qutb, et les autres. « Comment, alors, commencer l'opération de la renaissance islamique? Il faut absolument une avant-garde qui insiste sur cette volonté, et procède au chemin. Elle marche sur les arcanes de la jahiliya répandue sur les quatre coins du monde. Elle marche en exécutant une sorte d'isolement d'une part, et une sorte de communication avec la jahiliya environnante d'autre part » (Qutb 1979, 9).

- La hakimiya:

Le mot « hakimiya » vient du mot arabe « *Hokm* », qui signifie l'autorité ou le gouvernement. Mais avec Qutb, le concept prend une autre connotation et devient, au fil du temps, son idée centrale. Ensuite, le mot hakimiya est emprunté et largement déployé par le courant jihadiste.

Selon Qutb (1979, 8), la jahiliya moderne « se base sur la violation de l'autorité du Dieu sur la terre et sur la violation d'une de ses qualités intrinsèques de divinité... à savoir la hakimiya ». La foi pour Qutb (1979, 20) est « l'affaire première, la grande affaire, et l'affaire principale de la religion »; et « sa base principale est la divinité et la servitude et la relation entre eux. La divinité selon Qutb (1979, 22) est la hakimiya suprême, et consiste à : « enlever l'autorité des clergés, des chefs de tribus, des princes, et des gouverneurs, et la redonner totalement à Dieu : l'autorité sur les consciences, l'autorité sur les pratiques, l'autorité sur les vérités de la vie, l'autorité sur l'argent, l'autorité sur la justice, et l'autorité sur les esprits et les corps ». Aussi, la hakimiya n'accepte pas les mi-solutions, « le chemin ne consiste pas à se débarrasser d'un *taghout**⁸ (despote) romain ou perse pour un autre *taghout* arabe. Les *taghouts* sont tous semblables. La terre est à Dieu et doit être pure à Lui. Et elle ne peut l'être sauf si le drapeau de « pas de dieu sauf Allah » (*la ilaha illa allah*) se hisse sur elle » (Qutb 1979, 24).

Pour qu'elle puisse donner ses fruits, cette hakimiya, selon Qutb (1979, 33), doit être acceptée comme idée par la société : « cette religion [islam] est une méthode pratique, dynamique et sérieuse. Elle est venue pour gouverner la vie pratique, et confronter son état actuel pour juger par son règlement, l'approuver, l'ajuster, ou le changer carrément... Alors, elle (religion) ne légifère qu'aux faits réels dans une société qui reconnaît initialement la hakimiya à Allah seul ». Qutb attribue à cette notion de hakimiya une charge plus importante, et il considère que la hakimiya signifie, en premier temps, l'essence de la *Chahada** : « pas de dieu sauf Allah (*la ilaha illa allah*), comme tout arabe connaissant les connotations de sa langue, est : pas de hakimiya excepté à Allah, pas de législation excepté à Allah, pas d'autorité d'un sur un autre, car toute l'autorité est à Allah » (Qutb 1979, 24). Puis, en deuxième temps, la hakimiya signifie tout court l'islam, selon Qutb (1979, 37) qui ajoute : « la base de la *da'wa* (prosélytisme) est que le fait d'accepter la législation d'Allah seul telle quelle est, et de refuser toute autre législation telle quelle est, est, elle-même l'islam. Et l'islam n'a pas d'autre sens ... ceci est un postulat de la foi. ».

« Et ainsi, la foi ne devient pas de simples sensations et conceptions, et l'islam ne devient pas de simples mots et slogans, ou de simples pratiques de culte et de prières... mais à côté de ça et là, et avant ça et là, c'est un régime qui gouverne, une méthode qui contrôle, un leadership qui doit être obéi, et un système qui s'articule sur un régime, une méthode, et un leadership déterminés. Et sans tout ça, il n'y a ni foi, ni islam, ni une société qui prétend appartenir à l'islam » (Qutb 1972, 562). Enfin, il émet son jugement sur ceux qui refusent la législation du Dieu ou sa hakimiya : « c'est quoi l'apostasie (*rida*) si ce n'est pas ça? C'est quoi la valeur de

⁸ Ce concept a une place capitale dans la pensée de Sayyid Qutb. Et sa connotation est bien diversifiée.

prétendre la foi ou l'islam par la langue, alors que par le fait - plus éloquent que le parler- prononce l'apostasie la plus révélatrice que la langue? » Qutb (1972, 898).

Ces deux concepts (jahiliya et hakimiya) sont, alors, des « outils analytiques pour comprendre et juger la société et le régime » (El Hachimi 2015, 761). Si on accepte qu'Al Mawdoudi a inventé le mot hakimiya, l'autre mot : la jahiliya n'est pas une innovation de Sayyid Qutb. Ce mot est mentionné au Coran quatre fois (3/154, 5/50, 33/33, 48/26). L'apport du Qutb était de le charger d'une nouvelle connotation.

1.3.2 Le salafisme

Ce courant prend ses racines du mouvement wahhabite ou wahhabisme, mais les deux concepts ne signifient pas la même chose. Le wahhabisme est apparu au milieu de XVIII^{ème} siècle par l'alliance de Mohammed ibn Abd al-Wahhab avec le prince Mohammed ibn Saoud. Comme ce qui est déjà mentionné, les salafistes peuvent être répartis en trois groupes. On remarque une hypertrophie d'un aspect chez chacune des groupes. Tous les salafistes insistent sur le retour à l'exemple du *salaf* comme archétype à suivre, mais les interprétations se clivent. Si les puristes mettent l'accent sur l'apprentissage et le « savoir » (*al-ilm*) en négligeant les affaires politiques, les salafistes politiques se mêlent aux affaires de l'État et essaient de réformer plus ou moins pacifiquement, alors que les salafistes djihadistes recourent à la violence comme seul moyen, à leurs yeux, de changement politique et social.

1.3.2.1 Le salafisme puriste :

La salafisme puriste (moderne) est représenté par trois grandes figures emblématiques : Ibn Baz (1912-1999), Ibn 'Othaimin (1929-2001), et El-Albani (1914-1999). Il conviendrait alors d'essayer de comprendre ce courant par les dires de leurs propres leaders.

Abdelaziz Ibn Baz, était le *mufiti** général de l'Arabie saoudite en plus d'autres postes prestigieux. En dépit de son adhérence au courant salafiste puriste qui adopte le quiétisme politique, le cheikh Ibn Baz n'était pas tout à fait loin de la politique soit intérieure ou extérieure. Dans ses fatwas, il appelle fortement à gouverner par la charia tous les aspects de la vie musulmane, pas seulement au niveau individuel, mais aussi au niveau de l'État dans ses relations avec les citoyens ou avec les autres États (Ibn Baz 1999)⁹. En 1980, il a félicité le gouvernement pakistanais pour sa décision de mettre en œuvre la charia (Ibn Baz 1999)¹⁰. Pour Ibn Baz, le seul fléau des musulmans est l'ignorance qui a engendré d'autres problèmes, dont : l'amour de la vie et l'aversion de la mort, la négligence des prières, le suivi des plaisirs, la non-préparation à l'ennemi, l'assouvissement des besoins à partir des fabrications de l'ennemi, la passivité de la production, les disputes, et l'absence de l'union et de la coopération (Ibn Baz 1999)¹¹.

⁹ Voir tome 1, p.79, des fatwas d'Ibn Baz.

¹⁰ Voir tome 4, p.185, des fatwas d'Ibn Baz.

¹¹ Voir tome 5, pp.102-103, des fatwas d'Ibn Baz.

Ainsi, dans le cadre de *nasiha*, Ibn baz a envoyé des lettres à plusieurs dirigeants politiques arabes. En 1966, il a envoyé une lettre au président égyptien à l'époque, Jamal Abdennaser, à l'occasion de l'exécution de Sayyid Qutb. En 1974, il a envoyé une lettre au président tunisien à l'époque, Bourkiba, à l'occasion des allégations de ce dernier qu'il y a de contradictions et des mythes au Coran¹². En 1980, il a envoyé une lettre au président syrien à l'époque, Hafiz el-Asad, à l'occasion du siège d'Alep.

Muhammad ibn al-Uthaymeen appelle aussi à la soumission aux gouverneurs même si le gouverneur est un esclave éthiopien¹³ en rendant de cette soumission un des piliers des ahl as-sunna « gens de sunna »¹⁴ (Ibn 'Othaimin 1993). Il ajoute qu' « il n'est pas occulte que quand l'Oumma était attachée à sa religion, assemblée sur elle, grandissant (respectant) leurs gouverneurs (*wolat al-amr*), et obéissant à eux au bien, elle avait la souveraineté et la suprématie sur la terre »¹⁵ (Ibn 'Othaimin 1993).

Quant à El-Albani, en avertissant du « danger de (la politique)¹⁶ moderne », dit :

La satisfaction de la connaissance de notre réalité ... nous doit pas nous pousser à accéder aux portes de la politique moderne dont les gens sont injustes...L'obligation est de suivre la politique islamique (*siyasa char'iya*), qui consiste à veiller aux affaires de la Oumma. Et ça ne peut se produire qu'à la lumière de Livre et du Sunna, sur la méthode du 'bon salaf', aux mains des détenteurs du pouvoirs soit des oulémas pratiquants et des princes justes, car Dieu fait par le pouvoir ce qui ne fait pas par le Coran. Et cette politique occidentale, qui ouvre ses portes et séduit ses partisans, n'a pas de religion. (Al Albani 2001, 50).

Pour lui, la maladie principale dont souffre les musulmans, se divise en deux : « l'ignorance des musulmans de leur religion, et la non-application des jugements de l'islam s'ils les connaissent » (Al Albani 2001, 40). La solution, selon Al-Albani, est « la purification de l'islam - par les oulémas - de tout ce qui l'a entaché dans les différents domaines, et l'éducation des générations suivantes sur cet islam purifié » (Al Albani 2001, 42). Les oulémas occupent une place centrale chez El-Albani qui appelle les gouverneurs musulmans à s'appuyer sur les oulémas de la Oumma en mettant en œuvre le principe islamique de *Shoura** (Al Albani 2001).

1.3.2.2 Le salafisme politique

Ce courant est souvent rattaché au phénomène connu sous le nom de *Sahwa* (renaissance). La Sahwa est mouvement de réforme sociale, apparu à partir des années 70, qui prône au retour aux pratiques islamiques sur le plan individuel et aux certaines traditions islamiques de la société. La principale caractéristique de ce courant est l'immersion dans les affaires politiques sans toutefois appeler ou exercer une violence. Ce qui est attirant pour ce courant est le fait de mixer l'activisme frériste avec le credo salafiste. Ces salafistes sont, en réalité un métis des deux courants.

¹² Voir tome 1, p.83, des fatwas d'Ibn Baz.

¹³ Littéralement tiré d'un hadith.

¹⁴ Par contraste aux chiïtes et aux bida' (innovations).

¹⁵ Voir tome 7, p.127 des fatwas d' Ibn 'Othaimin.

¹⁶ Les parenthèses sont dans l'ouvrage originel.

Les grands théoriciens de ce courant ont adressé des discours lassants et des diatribes amères aux dirigeants politiques, ce qui causé des répressions auprès de certains régimes autoritaires. Il y a certainement une vingtaine des noms, mais on se limite aux plus influents : Mohammed Sorour, Safar el Hawali, et Salman Al Odah.

Mohammed Sorour (2010), attribut le déclin des musulmans à eux-mêmes. Ils sont, selon lui, en dispute continu comparable à celui qui régnait à la bataille d'*Ohod** (Sorour 2010, 48). La solution est, selon Sorour (2010, 53-67), de recourir à Dieu, préparer pour l'ennemi, apprendre le *'ilm* (la science), s'unifier, et déterminer l'objectif.

Concernant sa position envers les gouverneurs arabo-musulmans, Sorour (2010, 17) dit :

La situation a changé après la démolition du califat islamique, et les oppresseurs de nos pays ont devenu des amis aux ennemis de Dieu, et hostiles aux croyants, et ont remplacé les dispositions de la charia islamique par les lois européennes ignorantes (*jahiliya*). Cela contredit, en somme et en détail, les dispositions de notre religion et les coutumes et les traditions qui caractérisent les Arabes et les distinguent des autres nations et races. En outre, ils ont fait museler les bouches des gens et ont répandu l'injustice, la corruption et la décadence dans chaque vallée. La promotion de la vertu et la prévention du vice est devenue, sous les régimes qui combattent l'islam, un terrorisme, un extrémisme, et une sortie de l'autorité.

Safar el Hawali, jusqu'au moment emprisonné en Arabie saoudite, a écrit un livre en 2018, qui a créé une vive polémique, dans lequel il a critiqué amèrement la famille royale saoudienne et le Comité permanent des oulémas (la plus haute instance des fatwas au pays). Sa position envers la démocratie est radicale, il dit : « si cheikh el islam Ibn Taymiya décrive la charia de Gengis Khan comme une charia infidèle. Que dire pour la charia de Napoléon qui est plus mauvaise et plus vilaine que la charia de Gengis Khan? Et que t' imagine pour la démocratie occidentale qui contredit la religion (l'islam) dans plusieurs points ? » (El Hawali, s. d., 954). Quant aux dirigeants saoudiens, il a critiqué leur politique étrangère, en les apostrophant : « les évènements ont montré la nécessité d'ajuster la politique saoudienne actuelle, et tout ce que vous avez donné d'argent est perdu jusqu'à maintenant... et les milliards qu'a pris al-Sisi (président égyptien) n'ont pas changé sa décision de soutien de Bashar, et sa non-participation à l'Alliance arabe. Qui pis est, il continue à apprivoiser les Houthis par les armes... » (El Hawali, s. d., 2744). Il a même mis en question la légitimité religieuse de la famille royale saoudienne (El Hawali, s. d., 2744).

Salman Al Odah, largement médiatisé et jusqu'à maintenant emprisonné en Arabie saoudite, prend une position plus ou moins souple envers la démocratie, et il l'a divisé en deux volets. Selon lui, la démocratie est constituée d'une philosophie matérialise, qui est totalement contradictoire avec les préceptes islamiques, et d'une pratique politique, d'une expérience humaine, et d'une procédure administrative qu'on peut emprunter dans le cadre d'une interaction civilisatrice positive (Al Odah 2012, 133). Cette constatation est tirée d'un livre paru en 2012, intitulé « Les questions de la révolution ». Ce livre est particulièrement intéressant pour deux raisons : primo, il réitère abondamment le mot « révolution », qui était auparavant tacitement interdit au vocabulaire politique arabe avant le Printemps arabe, ce qui témoigne d'un changement dans le discours islamiste post-printemps arabe; secundo : il est un archétype de la mouvance salafiste politique, dans lequel l'auteur recourait non

seulement aux textes religieux, mais aussi aux études et écrits occidentaux pour analyser les phénomènes politiques du point de vue islamiste.

1.3.2.3 Le salafisme jihadiste

L'histoire moderne du « jihadisme » a commencé avec un sympathisant des Frères musulmans appelé Chokri Mustapha (1942-1978), souvent rattaché au courant couramment connu : *Jama'at Attakfir Wal-Hijra* (groupe anathème et exil). Toutefois, c'est difficile de juger les vraies lignes idéologiques de ce groupe, puisque leurs propres écrits ne sont jamais diffusés, et la plupart de ce qu'on sait vient des journaux égyptiens de l'époque. Puis, les mouvements djihadistes se proliféraient :

La confrontation entre le régime de Sadate et des groupes islamiques a placé ses membres à un carrefour crucial : tandis que certains ont poursuivi leur da'wa pacifique à l'islam malgré les mesures de répression de routine, ou ont rejoint les Frères musulmans, d'autres ont décidé de porter les armes contre l'État. C'est à ce moment que al-Jama'a militante est née. D'autres organisations militantes ont émergé en même temps, notamment al Jihad, qui était composée de deux groupes, l'un au Caire dirigé par Muhammad Abdel-Salam Faraj et l'autre à Assiout dirigé par Karam Zudi. (Esposito et Shahin 2013, 606)

Or, un jeune ingénieur : Mohamed Abdel-Salam Faraj écrit le livre fondateur de courant jihadiste « *al Fareedha al Ghai'ba* » (le devoir absent). Faraj, (s. d., 9) y dit : « il y a une unanimité entre les musulmans sur l'obligation de restaurer le califat islamique et l'annonce du califat nécessite l'existence d'un noyau qui est l'État islamique ». Selon lui, « les gouverneurs des musulmans aujourd'hui sont en apostasie... ils ont été éduqué sur les tables du colonisateur ». (Faraj, s. d., 12). Il plaide pour le jihad comme seule issue et solution, et réfute toutes les autres propositions : les associations philanthropiques, l'éducation et les prières, les postes et les professions, la da'wa, l'immigration, et le 'ilm (science) (Faraj, s. d., 21-26).

Ensuite, la *Jam'at al-Jihad*, à côté d'autres groupes jihadistes, en Égypte est entré en guerre ouverte avec le régime égyptien. « Le conflit de deux décennies entre l'État et les militants islamistes, considéré par certains analystes comme étant de l'ampleur d'une « mini guerre civile », a entraîné la mort de plus de 1 200 personnes au cours de la seule période comprise entre 1992 et 1996. » (Esposito et Shahin 2013, 606). Avec les vicissitudes, le courant djihadiste s'est métamorphosé et s'est développé à partir de la guerre d'Afghanistan, en passant par les actes terroristes de 11 septembre 2001, et par l'ÉI, jusqu'à sa situation actuelle.

En dépit de leurs convictions politico-religieuses, les acteurs islamistes sont des acteurs politiques rationnels qui s'adaptent aux contraintes environnementales et les opportunités» (Cavatorta 2007b). La rationalité des mouvements islamiste explique le phénomène ce qu'on peut baptiser « la souplesse idéologique » ou la « migration idéologique ». Le changement des crédos de plusieurs mouvements islamistes et la renonciation des idées fondatrices est fréquent au monde arabo-musulman. Les exemples sont nombreux : en Égypte, les Frères musulmans entrèrent la sphère politique en 1984, après 56 ans de travail à l'extérieur du paysage politique officiel. Les salafistes, toujours en Égypte, après la révolution de 25 janvier 2011, ont fondé le parti de la Lumière (*Hizb an-Nour*), et ont participé aux élections de 2011. Ce sont les mêmes salafistes qui disaient avant que (*Assiyyasa najasa*) (la politique est une saleté), et interdisaient les révoltes sociales ; subitement, la

politique devient un da'wa et la révolution devient un *amr bilmarouf wa nahy an monkar** (ordonner le bien et interdire le mal). « Plus frappant encore, les salafistes, qui avaient constamment rejeté la politique comme étant religieusement interdite (*haram*), sont désormais des acteurs clés de la politique égyptienne » (Al-Anani 2012, 468).

Ainsi, plusieurs *zawiyas* soufistes au Maroc après la mise du protectorat français ont levé les armes contre l'occupant et ont redevenu des mouvements jihadistes. Des mouvements jihadistes ont changé leurs positions envers les régimes politiques de certains pays comme la Lybie avant 2011, et l'Algérie (Armée islamique de salut (AIS), active entre 1993 et 1997).

L'attitude anti-chiite, par exemple, montre bel et bien cette mobilité idéologique :

Développé [anti-Shi'ism] par le lesder des Frères musulmans syriens Sa'id Hawwa (1935-1989), et plus tard muni d'un sceau d'approbation salafiste par la figure intermédiaire Muhammad Surur Zain al-'Abidin (né en 1938), il est finalement devenu une arme idéologique dans le mains du salafiste jihadiste Abu Mus'ab al-Zarqawi (d. 2006) qui avait utiliser cette doctrine avec un effet dévastateur en Irak, où la « perfidie » doctrinale et historique des chiites en collaborant toujours avec les ennemis de l'islam a été confirmée par leur alliance politique avec les États-Unis contre les vrais croyants sunnites (sic) (Meijer 2014, 12).

1.4 Islam politique ou politique islamique?

La question de la relation politique-religion à l'islam n'a été jamais objet de discussion durant toute l'histoire des musulmans, depuis l'apparition du premier État islamique au temps du prophète Mohammed en 622. Et si on balaye succinctement les ouvrages fondateurs de la pensée politique islamique (appelée à la tradition islamique : *siyyasa char'iya** (politique légale)) on remarque un mélange du religieux au politique de telle sorte qu'il est extrêmement difficile d'en différencier.

1.4.1 Ali Abderrazik : « L'islam et les fondements du pouvoir ».

Le premier schisme de ce consensus sur l'harmonie religieux-politique était l'apparition d'un livre, en 1925, intitulé : « *Al-Islām wa Usūl al-Hukm* » (l'islam et les fondements du pouvoir), d'un cheikh égyptien issu d'Al-Azhar : Ali Abderrazik. Ce fut le premier qui a proclamé l'idée de la séparation du religieux et du politique en l'islam. Évidemment, la publication de ce livre a suscité un débat houleux au sein du monde arabo-musulman. Abderrazik était conscient de l'effet choquant qu'il aura son livre. Il déclare à la fin du troisième chapitre intitulé : « message, non gouvernement; religion, non État »:

Tu vois que ce n'est pas seulement le Coran qui nous interdit de croire que le prophète joignit à sa message religieux un État politique. Et ce n'est pas seulement la sunna qui nous interdit aussi, mais avec le Livre et la sunna s'ajoute le jugement de la raison et ce qu'implique le sens du Message et sa nature. Certainement, la tutelle du Mohammed sur les croyants était une tutelle de Message intacte de toute chose du pouvoir.

Tant s'en faut¹⁷, il n'y avait ni gouvernement, ni État, ni caprices de politique, ni desseins des rois et des princes. (Abderrazik 2011, 105).

Les énoncés suivants, succinctes et concises, tirées de son livre, permettent de bien élucider les idées d'Ali Abderrazik:

- « Les règles de l'islam sont d'ordre religieux non politique. » p.112.
- « L'unité des Arabes était, comme tu as su, une unité islamique non politique, et le leadership du Prophète était une leadership religieux non civil, et leur soumission à lui était une soumission de foi et de croyance, non une soumission de gouvernement et de pouvoir. » p.115.
- « Le leadership après le Prophète était un leadership politique. » p.121.
- « Les premières guerres d'Abou Bakr¹⁸ n'étaient point des guerres religieuses, mais des guerres politiques pures et simples. » p.132.
- « La propagation de la croyance que le califat est une position religieuse. » p.135.
- « La propagande des rois à cette croyance. » p.135.
- « Pas de khalifat à la religion. » p.137.

Souad Tagelsir Ali (2009, 70) récapitule le livre en disant : « le message central d'Al-Islām wa Usūl al-Hukm est donc la répudiation par 'Abd al-Raziq du califat (khilāfah) en tant qu'institution politique, son appel à son abolition et son insistance sur le fait que l'islam est un message spirituel n'ayant aucun lien nécessaire avec la politique ou le gouvernement. « L'islam est une religion, pas un État ; un message, pas un gouvernement », affirme-t-il tout au long de son livre »

Comment expliquer, alors, l'ambivalence du religieux et du politique chez le Prophète Mohammed? Ali Abderrazik (2011) répond qu'il s'agit d'une caractéristique spéciale au Prophète intransférable aux autres. Dans cette optique, Abderrazik (2011) différencie entre le leadership du Message et le leadership du pouvoir, en d'autres mots, entre le leadership religieux et le leadership politique.

Le livre a déclenché une polémique non limitée seulement aux oulémas d'Al-Azhar, mais aussi les partis politiques, les intellectuels libéraux, et le Palais royal égyptien à l'époque. Al-Azhar a exclu Abderrazik de la liste des oulémas. Ainsi, le livre était amèrement critiqué par des grandes figures islamiques à l'époque: Mohammed el Khadir Hussein, Mohammed Bikhit El Moti'i, Abderrazzak Es-Sanhouri, et Taher Ben Achour.

Mohammed Amara (2000, 5) dit: « depuis l'apparition de l'impression à notre pays (l'Égypte), il n'est jamais arrivé qu'un livre imprimé suscite tant de vacarme, de clameur, de batailles, et de conflits autant que ce livre. »

¹⁷ Difficile de traduire correctement l'expression arabe : « *Hayhat hayhat* ».

¹⁸ Compagnon du prophète et premier calife dans l'histoire de l'islam.

1.4.2 Khalid Mohamed Khalid: « D'ici on commence »

Un quart de siècle après, en 1950, le deuxième choc s'en vient avec l'apparition d'un livre¹⁹ intitulé : « D'ici on commence », de Khalid Mohammed Khalid, dont l'idée principale est, comme celle d'Ali Abderrazik, est la nette séparation entre l'État et la religion. Khalid (1950, 170) se demande : « amalgamons-nous la religion avec l'État, et nous perdrons l'État et la religion? Ou chacun œuvre dans son domaine, et on gagne les deux, et on gagne nous-même et notre avenir ». Selon Khalid (1950, 174), le gouvernement religieux, à lequel il attribue sept caractéristiques²⁰, est dans 99% des cas un enfer et un chaos. Il ajoute aussi : « quant à la fonction de la religion, c'est l'orientation et le guidage vers le plus noble dans la vie de morale et de mœurs... il reste de savoir la fonction de l'État, c'est la protection des services civiles des citoyens en organisant leurs vies, et en instaurant l'ordre entre eux... » (Khalid 1950, 203). Enfin, Khalid (1950, 208) termine son plaidoyer : « une autre fois, souvenez-vous que la religion doit rester comme ce que son seigneur la veut : prophétie non pouvoir, orientation non gouvernement, et sermon non fouet. » Il propose, à l'encontre de gouvernement religieux, ce qu'il l'appelle le « gouvernement nationale » (*qawmiya*), qui signifie un gouvernement laïc. Ce livre de Khalid était réimprimé quatre fois en même année d'apparition, c'est-à-dire en 1950, et a été traduit à l'américaine trois ans après²¹.

En revanche, en même année, une des grandes figures des Frères musulmans, le cheikh Mohammed El Ghazali a écrit un livre de riposte, intitulé « D'ici on sait ». El Ghazali (1950, 8) mentionne que l'idée de sécularisme est une idée des colonisateurs : « d'où, les anglais et les français et autres - des prêtres de politique et tortionnaires de colonisation- ont mis leur force à la séparation de la religion de l'État, et l'exclusion de l'islam des domaines de législation et d'exécution, et le pousser en arrière pour vivre -jusqu'à un temps- dans une mosquée abandonnée, ou pour que ses versets se lisent en un spectacle lugubre ». En outre, il émet le jugement suivant : « il nous a fait chagrin ce que nous avons trouvé (au livre de Khalid) d'injustice et de confusion, ce qu'exclut les gens de l'islam s'ils commencent leur compréhension et leur réforme à partir de ce que le professeur y (Khalid) voit » (El Ghazali 1950, 11).

Pour El Ghazali (1950, 16) : « l'islam n'est pas une théorie géométrique... ou une philosophie mentale ... mais [il est] une méthode englobant un ensemble immense de recommandations spirituelles et pratiques, et présentant aux gens des règles claires de réforme générale qui touchent de près les affaires de l'individu, de la société, et de l'État ». Selon El Ghazali (1950, 18) : « la privation de l'islam de son droit inaliénable au pouvoir, et le considérer une religion séparée de l'État est une partie de l'hostilité traditionnelle qu'a l'Europe envers l'islam et ses gens. ». Ensuite, El Ghazali procède à « réfuter » les arguments de Khalid, pour assurer que « l'islam, au domaine politique, est une démocratie libre, et, au domaine économique, est un socialisme modéré » (El Ghazali 1950, 29). Il ajoute : « ce que le professeur Khalid dit que la religion n'est que des repères fixés au début du

¹⁹ Le livre se compose de quatre chapitres. Le premier critique la prêtrise ou le clergé et le distingue de la religion, le deuxième s'intéresse à la pauvreté et la justice sociale, le troisième traite la relation du politique au religieux, et le dernier chapitre défend les droits de la femme.

²⁰ Dont: obscurité totale, méfiance envers l'intelligence humaine, stigmatisation des réformateurs, 'effronterie sacrée', absolutisme complet, stagnation enracinée, et cruauté sauvage (pp. 186-91)

²¹ Selon Khalid Mohammed Khalid, la fervente réception de l'Occident l'a incité à réfléchir, et renoncer à ses positions plus tard.

chemin pour guider les passants vers les différentes directions, et, à cet égard, n'a rien à voir avec l'autorité. C'est de la rhétorique imaginaire fabuleuse qui ressemble la poésie rêveuse. Le chemin est rempli de bandits, et la religion, s'elle ne marche pas en caravane organisée et armée, risquerait d'être prise par les diables d'ici et d'ailleurs » (El Ghazali 1950, 32). Si Khalid (1950) compare le monde musulman à l'Europe, pour El Ghazali la comparaison n'est pas raison, et il écrit : « on suppose que l'Europe insiste sur la séparation de la religion de l'État parce que les enseignements du christianisme ne le refusent pas. Qui a dit que le christianisme est pareil à l'islam! Ou le Coran est comme la Bible ?! » (El Ghazali 1950, 42). Enfin, pour El Ghazali (1950, 46): « l'État, à l'islam, a une fonction à remplir jour et nuit ..., et une fonction de veiller, intérieurement et extérieurement, à la protection de la foi, l'annoncer, la présenter par prosélytisme, réaliser ses ordres et exécuter ses jugements, et superviser les affaires générales de ses citoyens... ».

La bataille idéologique entre islamistes et laïques n'a pas encore terminé au monde arabo-musulman. Jusqu'à maintenant, il y a un débat acharné sur la place de la religion dans l'État. Le printemps arabe a contribué à mettre en évidence ce débat par les demandes d'un État civil (contraire au État militaire, et aussi au État religieux). Tous les islamistes, participants ou opposants aux gouvernements, veulent une place primordiale à l'islam au sein de l'État. La participation de certains d'entre eux au jeu politique s'intègre dans le cadre d'un *ijtihad** visant à minimiser les effets néfastes du boycott et d'arracher le minimum de ce qui est atteignable. Entre l'islamisation de la politique et la politisation de l'islam se tourne une mêlée qui n'apparaîtra pas trouver une issue, au moins au court terme.

La relation religion-politique est une question centrale pour les mouvements islamistes, y compris l'AWI. D'ailleurs, la critique de la jama'a envers la monarchie est basée sur un argument religieux qui cherche à changer l'environnement socio-politique marocain pour se conformer avec l'islam, et non pas adapter les principes de l'islam à l'environnement. En empruntant les expressions de Yassine, il faudrait islamiser la modernité et non moderniser l'islam. Pour ce faire, l'AWI exige l'existence de certaines conditions qui permettent la prééminence de l'islam. Les principes idéologiques de l'AWI reflètent ce climat recherché. La jama'a ne reconnaît pas le statut religieux du monarque parce que, selon elle, il n'applique pas la charia, et parce qu'il n'est pas sélectionné selon les règles de la charia.

1.5 Les figures de proue historiques de l'islam politique au Maroc moderne.

En 1912, la France a instauré un système de protectorat au Maroc. L'islam politique était surtout représenté par des oulémas, et, par conséquent, était marqué par les positions et les réactions des individus plutôt que de groupes organisés. L'islam politique, au Maroc, dans sa version moderne, organisationnelle et activiste, n'est apparue qu'à la fin des années soixante. Dans les lignes qui suivent, on sélectionne les plus grandes figures emblématiques :

1.5.1 Mohammed Ben Ja'afar El Kettani (1857-1927)

Il était un 'alem dévoué à l'enseignement seulement, sans s'immiscer aux affaires politiques. Mais, il a écrit un livre exceptionnellement important dans l'étude de l'islam politique au Maroc moderne et au Maghreb :

« *Nasihah ahl al islam* » (Conseil aux gens de l'islam). Dans laquelle, El Kettani tance toute la communauté musulmane à l'époque, y compris le Sultan et les oulémas. Laroui (1977, 332) dit : « malgré le nombre exaspérant des citations où semble se noyer la personnalité de l'auteur, celui-ci fait un choix politique et bien précis ; traditionnel, certes, mais les circonstances aidant, devenu violemment contestataire. Gouverneurs, riche marchands, groupes urbains associés aux Européens sont traités d'hypocrites, de cupides, de lâches... artisans et *'alim-s* sont à peine mieux traités ».

El Kettani était considéré « le plus grand ennemi de la France au Maroc », et son livre « *Nasiha* » était un livre inspirateur de la révolution rifaine contre le colonisateur espagnole en 1924. Le fils de l'auteur qualifie le livre de « *Nasiha* » comme « un discours islamique politique global, puisque l'islam ne différencie pas entre la religion et la vie, ni entre la religion et l'État » (El Kettani, s. d., 54).

El Kettani, à la *Nasiha* énumère 11 facteurs de déclin du Maroc et sa colonisation : 1- le désaccord entre les musulmans, 2-la négligence de la préparation à la guerre, 3-la négligence du jihad, 4- l'affectation des incompetents aux affaires de la religion, 5- la sympathie envers les « infidèles » et leur amitié, 6- le suivi des habitudes des infidèles et leurs doctrines, et leurs lois, 7- l'oppression et l'injustice envers les musulmans, 8- la préoccupation par l'amusement, la musique, et le gaspillage d'argent, 9- l'éloignement de la mise en œuvre de Livre (Coran) et du Sunna, 10- la flagrance des mauvais actes et des péchés, 11- l'exclusion de l'ordonnance du bien et l'interdiction du mal. (El Kettani, s. d., 54-61).

1.5.2 Mohammed Ben Abd Elkbir El Kettani (1873-1909)

Il a opposé la présence française au Maroc, et, par la suite, le sultan Abdelhafid²². Avec les français, il a exhorté les gens à faire sortir leurs enfants des écoles françaises « chrétiennes » (Ben Esseddyq 1947, 29). C'était la première confrontation entre le cheikh et les autorités françaises avant l'affaire d'une esclave du cheikh qui s'est agrippée du drapeau français. Les français ont voulu la libérer à tout prix, mais le cheikh a refusé catégoriquement (Ben Esseddyq 1947, 30). Il s'est allié aux Allemands pendant la Première Guerre mondiale pour expulser les français du Maroc (Ben Esseddyq 1947, 38). À ses cours, il insultait la France et appelait à porter les armes contre elle et à exercer le devoir du « jihad » (Ben Esseddyq 1947, 41). Il avait une aversion à tout ce qui touche aux « infidèles », comme manger avec la fourchette et le couteau et le rasage des barbes (Ben Esseddyq 1947, 119). Ainsi, il ne magnait pas les aliments des « infidèles » et se vantait de ne jamais goûter du chocolat (Ben Esseddyq 1947, 123).

Avec le sultan Abdelhafid, le cheikh El Kettani l'a supporté contre son frère le sultan Abdelaziz²³. Il était un des oulémas qui ont signé « l'allégeance conditionnelle²⁴ » avec le sultan Abdelhafid, ce qui l'a éccœuré contre lui. Puis, le cheikh l'a accusa d'hypocrisie et refusa de le rencontrer en disant : « je ne rencontre pas celui qui a

²² Sultan alaouite qui a régné de 1908 à 1912.

²³ Sultan alaouite qui a régné de 1894 à 1908.

²⁴ D'habitude l'allégeance (la bay'a) contient toujours des conditions. Mais, cette bay'a était exceptionnelle vu la situation exceptionnelle que vivait le Maroc en 1912, d'où son appellation « allégeance conditionnelle ».

donné le Maroc à la France » (Ben Esseddyq 1947, 36). « Dans la période précoloniale, on note une instabilité politique lorsque le cheikh soufi Muhammad al-Kattani a contesté la légitimité du sultan Abd al-Hafiz, c'est un exemple du type de dissidence où des personnalités religieuses pouvaient rassembler contre un *makhzan** tout-puissant. » (Miller 2013, 188). En 1909, le sultan Abdelhafid emprisonna le cheikh el Kettani et l'accusa de tentative de renversement du régime, et le tua par torture au palais sultanique (Mouline 2017, 38).

1.5.3 Abdelkrim El Khattabi (1882-1963):

C'est un des grands noms qui ont marqué l'histoire moderne du Maroc. Il a vaincu les Espagnoles dans la bataille d'Anoual en juillet 1921, et il a bâti la République du Rif au nord du Maroc entre 1921 et 1926. Mais, était-il un islamiste? Et sa république était-elle une république islamique?

Souvent, El Khattabi est présenté comme un résistant à l'occupation espagnole au nord du Maroc, sans s'intéresser trop à ses orientations islamistes. Selon Jansen (1979), El Khattabi, dès le début de la formation de sa république, exprime ses aspirations politiques en termes religieux. Après la formation de la république du Rif, El Khattabi a mis en œuvre la charia.

Pour donner l'exemple [dans l'implémentation de la charia], Abd el-Krim a refusé de se venger de l'individu qui avait empoisonné son père. Au fur et à mesure qu'il prenait forme à la fin de 1921 et au début de 1922, l'État du Rif a commencé à avoir un impact croissant sur la société à travers une gamme de pratiques étatiques quotidiennes. La discipline sociale a été appliquée en infligeant des amendes aux personnes pour avoir fumé du kif (un produit du cannabis largement cultivé dans le Rif), pour ne pas couper la barbe et même pour ne pas porter de chaussures en public (Hart 1976 : 390-91). Il payait également des informateurs et nommait des *muhtasibs**, ou inspecteurs gouvernementaux, pour réglementer les marchés hebdomadaires (Pennell 1986, 145-46). De nombreuses réformes juridiques touchent directement les femmes. En vertu du droit islamique, contrairement au droit coutumier berbère, les femmes ont acquis des droits et des devoirs légaux, y compris le droit de posséder des droits de propriété et d'héritage. (Wyrzten 2015, 125).

1.5.4 Abou Chou'aib Eddoukkalli (1878-1937)

Il fut un des grandes figures du salafisme au Maroc, et est considéré, par plusieurs chercheurs, le père du salafisme au Maroc. Il était proche des différents sultans du Maroc. Abou Chou'aib Eddoukkalli était ministre de justice et a entretenu plusieurs réformes. « Le salafisme du cheikh Abou Chou'aib Eddoukkalli était un salafisme scientifique (*'ilmiyya*), calme sans violence ni vacarme. Ce salafisme appelle les gens de la meilleure façon, par la sagesse, et par la bonne exhortation, il n'y a ni appel au *takfir*, ni au meurtre, ni à la désunion des musulmans » (Riyad 2005, 421).

Àu magazine *da'wat al Haqq*, Essayeh (1957, 22) dit « ... Après ceux-ci, un orateur remarquable et un grand réformateur apparait, c'est Abou Chou'aib Eddoukkalli ... et il a commencé son mouvement salafiste au temps du Moulay Abdelhafid. Sa mémoire forte, sa connaissance extraordinaire, et son accent harmonisé les ont aidés à attirer les attentions et stupéfier les oreilles, et il a réussi d'une façon incomparable et a obtenu le leadership affectif et le commandement religieux dans ce pays [Maroc] ».

1.5.5 Mohamed Belarbi El Alaoui (1880-1964)

Appelé « *Cheikh al islam* », il était un fervent opposant au colonisateur français puis au régime marocain après une période d'accord avec les deux aux débuts. Le colonisateur français l'a exilé à l'intérieur du Maroc, et le régime marocain l'a écarté à partir de 1960 jusqu'à sa mort. Il déclara à l'occasion de la 2^{ème} conférence du parti de l'Union national des forces populaires (UNFP) en 1962 : « notre seigneur est notre Créateur, et nous ne sommes esclaves à quiconque » (El Jabiri 2009, 2:61), en faisant allusion au roi Hassan II qui a commencé à avoir la poigne de fer sur le Maroc indépendant. Le salafisme de Mohamed Belarbi El Alaoui était imprégné du nationalisme, ce qui explique son implication au sein du parti de l'UNFP d'orientation socialiste pour la cause nationale.

Charles André Julien, l'historien français, en parlant d'El Alaoui, dit : « il n'y plus qui a construit un pont entre la religion et le nationalisme comme ce salafiste » (Kada 2020, 377). À mentionner qu'il a débuté avec le soufisme, puis a adopté le salafisme à cause d'*Abou 'Chou'aib Eddoukkalli*, et il était un des enseignants d'Allal El Fassi.

1.5.6 Allal El Fassi (1910-1974)

Élève d'Eddoukkalli, d'El Alaoui, et de Mohammed Ben Ja'afar El Kettani. Il était la personnalité emblématique du *Hizb al Istiqlal* (parti de l'Indépendance) et un des représentants du salafisme nationaliste marocain. El Fassi croit que : « il est absurde de croire que la religion [l'islam] est venue pour quelques prières ou quelques conduites personnels » (El Fassi 1952, 103). Par contre, « la pensée religieuse à l'islam signifie la liberté totale et la réflexion abstraite en imitant le meilleur exemple (le prophète) et en le suivant dans toutes les affaires, et ne jamais subordonner à quiconque » (El Fassi 1952, 105). El Fassi (2003, 156) prêchait pour le salafisme qu'il considère une « éducation de personnalité islamique sur les principes de l'islam ». El Fassi (2003, 157) ajoute que ce salafisme : « voit qu'il est obligatoire pour les musulmans de ne pas s'éloigner du droit tiré du charia ». « En plus, ce nouveau salafisme refuse naturellement l'idée de « l'irrégiosité de l'État » (El Fassi 2003, 158).

En 1956, le Maroc obtient son indépendance. Une nouvelle étape commence avec des tensions, des bras de fer, de machinations et de lutte entre les différentes composantes de la scène politique marocaine de l'époque. Au début, la lutte était entre la monarchie et le parti Istiqlal (indépendance), puis entre la monarchie et les mouvements socialistes, et enfin l'acteur islamiste entre l'arène. En 1969, la *Chabiba Islamiya* (la jeunesse islamique) est fondée par Abdelkrim Moti' et Ibrahim Kamal. En 1987, *Jama'at Al Adl wal Ihsan* (AWI ou la *jama'a*) (Association de la justice et de la bienfaisance) est fondée par Abdessalam Yassine. En 1996, *Harakat Attawhid wal Islah* (mouvement de l'unité et de réforme) est fondée à la suite de la fusion de plusieurs acteurs islamistes. Certes, d'autres acteurs islamistes existent sur la scène politique marocaine. La monarchie marocaine a essayé de monopoliser le champ religieux et de canaliser son discours en appuyant solidement sur sa légitimité religieuse.

Chapitre 2 : La monarchie marocaine et la sphère religieuse

Maintenant, le chemin s'est frayé à nous pour gouverner le Maroc, après que nous avons tué ces trois : Al Wansharisi et Ez-Zaqqaq à Fès, et Harzouz à Meknès. Ils nous entaillaient les intestins sur les minbars, et ils attisaient, contre nous, la fitna chez les dignitaires.*

Mohammed Echeikh, un sultan saadien²⁵

2.1 La légitimité religieuse de la monarchie marocaine

2.1.1 Les racines historiques

Dès l'apparition de la première dynastie gouvernante au Maroc, les Idrissides, la légitimité religieuse occupe toujours une place de choix et est toujours présentée pour justifier le droit de gouverner. Cette légitimité se base essentiellement sur l'appartenance à la progéniture du prophète Mohammed, ou ce qu'on appelle le *charaf*²⁶ ou le charifisme, c'est-à-dire être chérif (noble).

La vision du charifisme est ancrée dans l'imaginaire politique des Marocains. L'exemple des Idrissides est éloquent, surtout si on prend en considération le caractère sans précédent de la mise en œuvre du charaf.

« Historiquement, le Maroc est un royaume islamique, fondé au VIII^e siècle par Idriss Ier, arrière-petit-fils du prophète Mahomet. Les dynasties almoravide et almohade qui ont suivi étaient des Berbères du Sahara, mais ils étaient de pieux réformateurs musulmans et leurs empires étaient gouvernés au nom de l'islam. La dynastie berbère mérinide a cherché la légitimité en construisant des écoles et des sanctuaires islamiques et en promouvant les ordres soufis. Les Saadiens et les Alaouites actuellement au pouvoir prétendaient également être des chorfa, ou descendants du Prophète » (Howe 2005, 124)

Au règne des alaouites qui gouvernent le Maroc depuis 1631, la mise de l'accent sur l'appartenance à la généalogie du prophète a toujours accompagné la propagande officielle. Ennasiri (1997, 7:4) défend les alaouites en disant : « grosso modo, le charaf pur de ces gentlemen est irrécusable, et il n'y a aucun désaccord

²⁵ El Mansouri (1992, 17)

²⁶ Charaf, charifisme, ou shérifisme sont des synonymes.

entre tous les Marocains sur sa pureté ». En tout état de cause, ce charaf a été exploité pour se prémunir contre les concurrents politiques et justifier un droit supposé de gouverner.

Au début du XX^{ème} siècle, la dynastie alaouite a vécu la pire crise de sa légitimité depuis son apparition. La déposition d'Abdelhafid, accusé de faciliter la colonisation du Maroc, par les oulémas de Fès et son remplacement par son frère Abdelaziz en témoigne. Aussi, la formation de la république du Rif, et « la popularité d'Abdelkrim El Khattabi et le degré avec lequel il a inspiré les autres marocains indiquent une faiblesse de la légitimité chérifienne » (Hammoudi 1997, 15), et l'érode encore plus. De toute façon, « le chef rifain considérait le sultan Moulay Youssef comme à peine meilleur qu'une marionnette des Français. Dans les mosquées de la zone espagnole, les prières étaient prononcées au nom d'Abd el Karim et non du sultan de Fès. Et, dans la pure tradition mauresque, le chef du Rif préparait déjà une généalogie personnelle qui établirait la légitimité spirituelle de sa prétention au trône chérifien » (Landau 1956, 123).

Les Français étaient conscients de la place exceptionnelle qu'occupe la monarchie au sein du système politique marocain, vu sa représentation symbolique et son rôle religieux. On peut lire à la première page, au premier numéro, à la première année de publication du Bulletin officiel (1912) au Maroc, le suivant : « à la suite de l'abdication de sa majesté Moulay Hafid, les Chourfas, les Oulémas, et les notables de la ville de Rabat, siège actuel du Gouvernement Chérifien se sont réunis au Dar El Maghzen (sic) le 13 Août 1912 et ont procédé à la proclamation de Sa Majesté Moulay Youssef comme sultan du Maroc. Les Chourfas, les Oulémas, et les notables des autres villes de l'Empire ainsi que les caïds des tribus, ont fait acte d'hommage au nouveau Sultan ». Le traité du protectorat, en dépit des réformes qu'il a déclaré qu'il amorcera, a épargné le domaine religieux vu sa sensibilité. L'article 2 de ledit traité stipule : « le régime sauvegardera la situation religieuse, le respect, et le prestige traditionnel du Sultan, l'exercice de la religion musulmane et des institutions religieuses, notamment de celle des habous. Il comportera l'organisation d'un Maghzen chérifien réformé » (Bulletin officiel 1912).

Mohamed V était attentif à la question de la religion, vu sa place particulière à l'esprit des marocains à la période post-indépendance. Il a suivi les traces de ses prédécesseurs les rois du Maroc qui «ont longtemps utilisé la sacralité religieuse de la monarchie comme la base de leur légitimité » (Boukhars 2011, 119). Il dit dans un discours : « nous avons insisté que son développement (le Maroc) soit dans le cadre du respect total des rituels de l'islam et de ses préceptes, ainsi que dans la fierté profonde de la nationalité marocaine. De plus, nous nous n'imaginons pas le développement du Maroc en dehors de ce cadre, car l'islam, dans le fond, est une religion de facilité qui garantit la stabilité, le progrès, le bonheur, et l'opulence... » (Mohammed V 1959).

La légitimité religieuse accordée au poste du Commandeur du croyants est devenue, dès son apparition, un attribut de la personne du sultan ou du roi. Miller (2013, 30) mentionne que « les racines du sultanat alaouite étaient profondes et le charisme personnel du monarque associé à son prestige religieux ont renforcé sa légitimité et sa capacité à faire tourner les roues encombrantes du changement. Le Maroc n'a jamais atteint le règne « dépersonnalisé » des grandes bureaucraties telles que l'État ottoman, et la figure du sultan a toujours été au cœur de la construction de la nation ».

À son tour, « Hassan II, son pouvoir reposant presque entièrement sur la légitimité du sultanat aux yeux des masses, s'est efforcé de garder l'image de son père en tant que monarque-saint, fusion d'homme saint et d'homme fort... » (Geertz 1968, 88). Par conséquent, « tout au long de son règne, le roi Hassan a magistralement instrumentalisé la religion et manipulé le système politique à ses propres fins. En se présentant comme le leader et le champion de deux mondes, le monarque cadre les situations et sacralise les décisions en combinant et parfois en brouillant le sacré et le profane » (Boukhars 2011, 40). Ce monopole de la légitimité religieuse rend la monarchie - et non la constitution, ou le parlement, ou le peuple - est la principale source de légitimité et le monarque un centre symbolique de cette légitimité dans le régime marocain (Miller 2013).

« Pour Geertz, cette légitimité fondée sur l'islam est donc « intrinsèque » et « contractuelle ». Pour R. Leveau, l'Islam est devenu, après l'indépendance, la principale force de légitimité politique avec des juristes donnant un contenu très précis au rôle du Commandeur des croyants, plaçant l'Islam, couplé à la monarchie, au-dessus de toutes les autres institutions » (Sater 2007, 45). En effet, « le mélange de religion et de politique au Maroc a des racines profondes dans le passé et l'imbrication des deux est un thème constant dans l'histoire marocaine, surtout compte tenu de la dualité de la revendication de légitimité du roi : une fonction politique, basée sur son contrôle d'un monopole de pouvoir coercitif, et une fonction religieuse, en raison de sa lignée prophétique et de son leadership de la communauté des fidèles » (Miller 2013, 188). Par conséquent, « le roi du Maroc est le chef politique de la nation, mais « c'est aussi un chef religieux, qui a le titre de « Commandeur des croyants » » (Brouksy 2014, 13).

Intronisé en juillet 1999, le roi Mohammed VI a mis à jour des stratégies d'adaptation à cet égard (Maghraoui 2008). Une telle adaptation est imposée par les nouvelles contraintes et les nouveaux défis surgissant avec les ambitions des différents acteurs politiques d'une nouvelle ère. L'entrée en scène d'un acteur islamiste, à savoir le PJD, est perçue comme une menace dévoilée pour la monarchie (Boukhars 2011)

Mais, pourquoi cet acharnement pour garder le statut du Commandeur des croyants?

D'une part, monopoliser le champ religieux confère un pouvoir incomparable qui dépasse largement le champ religieux, et qui permet, au besoin, de neutraliser les concurrents politiques, y compris les islamistes. D'une autre part, « le fait d'être commandeur des croyants et descendant du Prophète peut lui assurer quelque soutien chez les conservateurs » (Dalle 2004, 421), et le rend « intouchable » (Brouksy 2014). Cependant, ça ne signifie pas que la légitimité religieuse de la monarchie n'a été jamais remise en question.

Le capital symbolique de la commanderie des croyants est exploité aussi au niveau international. Par exemple, Leveau (1985, 434) remarque que : « la présidence du comité « Al Qods » assurée par le Maroc depuis 1979 à la demande de la conférence des États islamiques constitue également une reconnaissance internationale du rôle du roi comme leader de la communauté musulmane ». Mohammed VI déclare dans un discours devant le pape François à l'occasion de sa visite au Maroc en 2017 qu'il est « le Commandant des croyants, de tous les croyants ».

2.1.2 Les fondements de la légitimité religieuse

Les bases sur lesquelles la légitimité religieuse de la monarchie au Maroc s'articule sont : le charaf, la baraka, la commanderie des croyants, et la bay'a. On pense que ces fondements doivent être classés selon cet ordre, car la logique de leur mise en œuvre est : puisqu'il est le petit-fils du prophète, il détient la baraka, alors, il mérite de nous gouverner, et, pour en faire, on doit lui prêter allégeance (bay'a). Daadaoui (2011) les appelle « les rituels du pouvoir ». Or, cette qualification n'est pas tout à fait exacte, puisque le rituel est « toujours une action réitérée » (Turner 2006, 525), alors que certains éléments ne sont pas des actions²⁷. Ces fondements se diffèrent dans leur force et dans leur mise en œuvre. Certes, la commanderie des croyants est la plus importante, et elle est aussi officialisée, institutionnalisée, et largement déployée, contrairement à la baraka qui est tacitement évoquée par la monarchie, et généralement médiatisée par la propagande officielle.

2.1.2.1 Le charaf

Le charaf (ou le nasab) signifie l'appartenance à la progéniture du prophète Mohammed, mais, pratiquement cette appartenance à la généalogie du prophète n'est pas une condition sine qua non pour gouverner dans les pays arabo-musulmans. Cependant, certains leaders musulmans s'y attachent avec acharnement pour ajouter un halo de sacralité. En Jordanie, le nom officiel de l'État est : le Royaume hachémite de Jordanie. Ce Hachem dont l'appartenance est indiquée est un des grands-pères du Prophète. Au Maroc, les discours royaux contiennent souvent la ritournelle : « notre grand-père le Mustapha (c'est-à-dire le prophète) ».

À la pensée islamique traitant les questions des affaires politiques, appelé « *siyasa char'iya* », il y a un clivage à ce point. Alors que la majorité des oulémas exigent la condition d'appartenance à *Quraych* (la tribu du Prophète), certains en contredisent. Al Mawardi (2006) considère l'appartenance à *Quraych* un des sept conditions nécessaires pour le calife. Les arguments présentés sont des hadiths du prophète Mohammed, dans lesquels, il dit : « les imams sont de *Quraych* » (Al Albani 1988 n 2758), et « avancez *Quraych* et ne les devancez pas » (Al Albani 1988 n 2966). Al Mawardi (2006) renchérit que, devant ces textes, l'adversaire n'a rien à dire, pour montrer leur force et la faiblesse des arguments opposants. Toutefois, les kharijites* et la majorité des moutazilites* ne partagent pas la même vision l'éligibilité se fait selon le mérite. (Crone 2004, 57). Ibn Khaldun n'exige pas cette condition chez les sunnites; par contre, les chiites exigent que le calife soit issu des hachémites (As-Sanhouri 2000).

Cette condition prend sa valeur au niveau historique et symbolique. Historiquement, les tensions qu'avaient le califat ottoman à sa fin était partiellement attribué à la mise en question de sa légitimité religieuse à cause de sa descendance non prophétique. Les lettres entre les sultans Saadiens et alaouites, au Maroc, avec les sultans ottomans montrent cette condescendance envers les ottomans (Mouline 2009). À la lumière de cette condition on peut comprendre les différences des discours religieux des pays arabo-musulmans. Le régime saoudien, par

²⁷ Aussi, Daadaoui (2011) met l'accent sur le pouvoir explicatif de sa théorie, en disant : « It (research) also provides a holistic picture of the dynamics of authoritarian resilience in Morocco » p.4. En effet, sa théorie explique partiellement la résilience autoritaire au Maroc, par ce qu'elle analyse un des trois éléments de stabilité des régimes autoritaires selon Gerschewski (2013). Ce dernier considère la légitimation, l'oppression, et la cooptation, les trois piliers de stabilité des régimes autoritaires. Si on tient en compte la légitimité historique, et la légitimité politique de la monarchie marocaine, le pouvoir explicatif de la théorie de Daadaoui devient encore plus limité.

exemple, ne construit pas sa légitimité sur le nasab, contrairement au régime marocain ou jordanien, parce que la tribu d'Al Saoud n'est pas issue de *Quraych*.

Symboliquement, le charaf joue un rôle primordial dans l'affermissement de la légitimité religieuse. Pour la quête du pouvoir, c'est un élément essentiel qui procure un avantage à celui qui le détient sur les autres. Au moment des crises, c'est une soupape de sécurité pour le régime.

Il mérite de mentionner que cette question de charifisme fait partie intégrante de la construction sociale traditionnelle marocaine. La charifa de Wazzan, était l'épouse d'un leader spirituel au début du XX siècle, et malgré qu'elle fût d'origine anglaise et a gardé sa religion chrétienne, les Marocains l'appelaient la charifa²⁸. Elle est ainsi appelée, parce que son mari est un supposé chérif.

2.1.2.2 La baraka

La baraka ou la bénédiction divine est intimement liée au charaf. Celui qui est chérif est béni, et doit être vénéré, selon la culture traditionnelle marocaine (Waterbury 1970, 144). Geertz (1983, 136) compare la baraka « à un certain nombre de choses pour tenter de l'éclaircir : mana, charisme, « électricité spirituelle »; car c'est un don de pouvoir plus que naturel que les hommes, l'ayant reçu, peuvent utiliser de manière aussi naturelle et pragmatique, à des fins aussi égoïstes et mondaines qu'ils le souhaitent Au Maroc, l'autorité charismatique se traduit par le concept de baraka, où la puissance de Dieu apparaît dans les exploits d'hommes puissants, dont les plus considérables sont les rois (Daadaoui 2011). C'est pour cela qu'on remarque que cette baraka était maintes fois exploitée pour chercher un gain politique.

Juste après l'indépendance du Maroc en 1956, une rumeur s'est répandue que le visage de Mohammed V apparaît sur la lune. La rumeur est traduite par la baraka du fils du prophète, le « libérateur » du Maroc, Mohammed V. La presse joue un rôle dans la diffusion de l'idée de la baraka du souverain. Pour Hassan II, « selon le Petit Marocain du 15 mars 1966, le roi est encore bien équipé en baraka. Après une longue sécheresse, les pluies sont arrivées à Berrechid une heure seulement après le passage du roi dans la ville » (Waterbury 1970, 295). La survie du coup d'État en août 1972, était aussi partiellement attribuée à la baraka du roi Hassan II.

En effet, la baraka « donne à l'autorité royale une dimension sacrée » (Daadaoui 2011, 129). Grosso modo, la baraka produit le pouvoir et elle et le produit du pouvoir, qui plus est, elle est la base du pouvoir (Daadaoui 2011).

2.1.2.3 La Commanderie des croyants

Ce titre a été utilisé au Maroc depuis l'ère des Idrissides jusqu'à maintenant. La seule exception était les almoravides qui ont opté pour le titre : « Amir al Mouslimine (Commandeur des musulmans) », pour garder la valeur symbolique du califat abbaside. En 1962, la première constitution marocaine a officialisé ce titre. Le titre de « Commandeur des croyants » confère au Roi des prérogatives religieuses étendues et illimitées. Si on enlève la fatwa, les autres attributions religieuses du roi restent bancales et peuvent toucher n'importe quel domaine sous prétexte religieux.

²⁸ Voir: "My Life Story" d'Emily Keene Shareefa of Wazan.

En institutionnalisant ce titre la monarchie impose son leadership. Par exemple, « le roi Mohammed VI est à la fois un chef politique et religieux. Ses pouvoirs, qui en font le chef incontesté de l'exécutif, sont légitimés, on l'a dit, par sa dimension religieuse de « Commandeur des croyants » » (Brouksy 2014, 50). Alors, le statut religieux du monarque, en le conférant des pouvoirs extra-constitutionnels, est devenu une arme orientée contre les concurrents politiques afin de les neutraliser (Monjib 1992).

L'opérationnalisation de ce titre confère au roi et à ses décisions une autorité au-delà de toutes les autorités, une autorité supra-constitutionnelle, et confère à la monarchie une arme de dernier recours pour neutraliser tout concurrent politique. De plus, « la légitimité religieuse monarchique a établi l'institution (monarchique) au-dessus de tout reproche sociale et politique. En tant que tels, pour les problèmes sociaux, politiques et économiques, c'est le gouvernement qui est blâmé, tandis que la monarchie est à l'abri de toute opposition » (Daadaoui 2011, 128). « Par conséquent, le roi en tant que calife a une légitimité de Dieu et de Mohammad à monopoliser les pouvoirs politiques et religieux. Cela contredit son discours sur la nature constitutionnelle de la monarchie, le principe de la séparation des pouvoirs législatifs et exécutifs et sa prétention d'être un arbitre au-dessus de toutes les divisions et de tous les conflits entre ses subordonnés » (Benomar 1988, 551-52).

2.1.2.4 La bay'a

Théoriquement, la bay'a ou l'allégeance est un contrat entre le gouverneur et les gouvernés dans lequel chacune des deux parties peut mettre ses conditions. Au Maroc, « le spectacle grandiose d'allégeance, bay'a, est la pierre angulaire des rituels de l'État au Maroc » (Daadaoui 2011, 83). « Le fondement de la bay'a est religieux : c'est une forme de soumission à un homme élevé au rang de chef, une adhésion à un pacte qui ne recèle aucun programme politique rationnel » (Brouksy 2014, 51). La nature religieuse de la bay'a mène naturellement à une sacralisation de la monarchie. Benani (2001, 100) considère que la bay'a, parmi d'autres, rend la monarchie une institution sacrée. « Ce rite annuel est un renouvellement de la bay'a, l'acte d'allégeance sur laquelle les souverains marocains fondent leur légitimité, une cérémonie qui a peu changé au cours des 300 dernières années. Le roi marocain, qui prétend une descente directe du prophète musulman Mohammed, porte le titre distingué d'Amir Al Mouminine, ou Commandant des croyants, et est à la fois souverain spirituel et temporel de cet ancien royaume nord-africain » (Howe 2005, 3).

Aussi, la bay'a est institutionnalisée pour devenir une partie du système politique au Maroc (Daadaoui 2011). Ayant un fondement religieux, la bay'a a un aspect politique de domination. « Tandis qu'imprégné dans la tradition, le rituel de bay'a sert à renforcer l'image du roi au-dessus de la sphère politique, ce qui est essentiel dans la survie de la monarchie face aux défis de la force politique islamiste et non islamiste » (Daadaoui 2011, 52).

Le roi Hassan aimait rappeler aux Marocains d'un hadith prophétique que tous les dictateurs musulmans coupent du contexte pour justifier leur règne absolutiste. « Celui qui m'obéit obéit à Dieu et celui qui me désobéit désobéit à Dieu ». C'est le pacte de l'allégeance sacrée et de la soumission que le monarque a imposé à ses compatriotes. Chaque année, des érudits religieux, des membres du gouvernement et du Parlement, des officiers de haut niveau de l'armée, des responsables de haut rang, des notables et des chefs de tribus diverses sont venus au palais royal pour engager une obéissance complète et allégeance au roi. Dans une cérémonie traditionnelle

connue sous le nom de bay'a (allégeance), ils se plient dans la révérence et la soumission au monarque (Leveau 1984: 23; Moatassim 1992: 43). En échange de leur fidélité et de leur obéissance, Hassan II s'est engagé à défendre la foi de ses sujets et à assurer leur sécurité et leur intégrité territoriale. (Boukhars 2011, 40).

Cependant, la cérémonie de l'allégeance et ses rituels suscitent chaque année des critiques, non seulement pour leur caractère moyenâgeux (Brouksy 2014) mais aussi pour leur obligation légale. « L'allégeance faite au Sultan à travers l'acte de la bay'a est révocable si l'intéressé n'accomplit pas ses devoirs précités. Donc, son pouvoir n'est pas du tout de « droit divin » comme croient le déceler quelques spécialistes occidentaux. Car la volonté d'Allah est exprimée par la communauté musulmane. Et le peuple en est le dépositaire suprême. « La communauté ne tombera jamais d'accord sur une erreur », assure un Hadith. Donc le calife (le sultan au Maroc) n'est qu'un mandataire de la volonté populaire et son mandat peut lui être retiré en cas d'accord avec la communauté » (Monjib 1992, 49). Aussi, l'idée de la bay'a est construite sur une relation de subordination, et non pas sur un compromis démocratique selon lequel les deux parties choisissent et déterminent librement les droits et les devoirs (Daadaoui 2011).

2.1.2.5 Les conditions d'al Imam

Le califat, l'Imamat suprême, ou la commanderie des croyants, trois concepts qui signifient la même chose, qui est la présidence du gouvernement islamique englobant les affaires de la vie et de la religion, selon Rachid Reda (2013). Comme susmentionné, Al Mawardi (2006, 19-20) pose sept conditions nécessaires pour le califat (ou l'imamat suprême). Ces conditions sont : la bonne conduite, le 'ilm (la science ou le savoir de la religion), l'absence d'infirmité sensorielle, l'absence d'infirmité organique, le bon jugement (la perspicacité ou la sagesse), le courage, et le nasab (charaf). Al Jowaini (1979) divise les conditions d'al imam en trois sortes : les qualités concernant les sens et les organes, les qualités innées : le nasab, la masculinité, la liberté, la puberté, l'intelligence, et le courage, et les qualités acquises : la science de la religion (le 'ilm), la piété, et la perspicacité. Ibn Khaldoun (2001) met quatre conditions unanimes et une est sujet de différend. Les quatre sont la science de la religion (le 'ilm), la bonne conduite, la capacité (*al kifaya*), et l'absence d'infirmité sensorielle et organique. La condition du nasab qurayshite est un sujet de controverse, mais Ibn Khaldoun n'y est pas en faveur.

Cette discussion n'est pas anodine ou dépassée, car, si les régimes arabo-musulmans recourent à la légitimité religieuse pour gouverner, leur discours reste limité s'ils ne montrent pas la présence des conditions requises. En se référant à la théologie islamique, la plupart des leaders islamiques, voire tous, manquent ces conditions religieusement instaurées, et par conséquent, leur légitimité religieuse peut être mise en question. La puberté rend invalide la désignation d'un prince héritier à son enfance, du point de vue religieux. La condition de la science (le 'ilm) exige une formation religieuse des leaders islamiques, alors que ces leaders ne l'ont pas reçue.

« Lorsque Ahmed Raissouni, l'ancien président du Mouvement de l'Unité et la Réforme (MUR), a déclaré à un quotidien que le roi Mohamed VI n'avait pas les qualifications nécessaires pour être le chef religieux suprême du pays, il a été rapidement contraint de démissionner et de nier avoir jamais fait une telle déclaration »

(Boukhars 2011, 150). S'il y a des lignes rouges dans la critique de l'autorité religieuse du monarque au Maroc, la critique des qualifications requises a amplement dépassé les lignes rouges.

2.2 Les déterminants de l'islam marocain officiel (IMO)

À la littérature on trouve trois concepts pour décrire la sphère religieuse marocain. On trouve « l'islam officiel » chez Tozy (1999), « l'islam marocain » chez Pruzan-Jørgensen (2010b), et « l'islam populaire » chez Leveau (1985). Souvent, les deux premières acceptions sont fréquemment utilisées d'une façon interchangeable. Néanmoins, une différenciation s'avérait utile. Or, on préfère de l'appeler : l'islam officiel, plutôt que l'islam marocain, car il représente la version adoptée, prêchée, supportée, et défendue par le régime marocain. En revanche, l'islam marocain englobe l'islam officiel, l'islam politique, et l'islam populaire, et, conséquemment, il ne sert pas comme un outil pertinent d'analyse. L'islam politique, quant à lui, est formé par les différents mouvements islamistes. L'islam populaire est pratiqué par la majorité écrasante des Marocains, et est l'ensemble des pratiques et des convictions traditionnelles souvent dépourvues de tout intérêt aux affaires politiques, contrairement à l'islam politique. C'est sur le terrain de cet « islam populaire » qu'on peut observer les efforts de recrutement des islamistes, et les efforts déployés par le régime pour le rendre plus homogène avec la politique religieuse officielle. Toutefois, pour bien préciser le concept et le mettre dans son contexte géographique, on peut l'appeler l'islam marocain officiel (IMO).

L'IMO se caractérise par plusieurs déterminants dont la fonction essentielle est de canaliser et contrôler tout acte religieux au sein de la société et ne permettre que ce qui est politiquement utile pour la monarchie.

2.2.1 La place centrale du monarque

L'article 41 de la constitution marocaine de 2011 stipule que : « 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 Ouléma, chargé de l'étude des questions qu'il lui soumet ». Cet article met le monarque en position d'hégémonie sur tous les autres acteurs et suppose que le monarque respecte les préceptes de l'islam puisqu'il « veille au respect de l'islam ». Cette position est consolidée par une politique religieuse qui est l'apanage du monarque. « Actuellement, l'article 41 réaffirme les pouvoirs exclusifs du Roi en tant que Commandeur des croyants sans plus de précisions. L'absence d'une définition détaillée de sa compétence est censée lui accorder plus de pouvoir. » (El-Katiri 2013, 56). Le ministre des Habous et des affaires religieuses déclare que « la politique des affaires religieuses est la politique du Commandeur des croyants, que Dieu l'honore. Le ministère des Habous travaille dur pour le mettre en œuvre selon sa discrétion. » (Bulletin officiel du Parlement marocain 2015, 652).

« L'amendement constitutionnel qui a été approuvé en juillet 2011 a cédé certaines des prérogatives du roi au gouvernement élu et au parlement, mais a conservé l'autorité exclusive en la personne du roi dans toutes les affaires religieuses ainsi que dans d'autres domaines. » (El-Katiri 2013, 56). En effet, « De tout temps, la monarchie a veillé à conserver le contrôle du champ religieux ». (Leveau 1985, 433). « Constitutionnellement, la monarchie se voit donc confier le rôle de « gardienne » et de « protectrice » d'une forme particulière d'islam qu'elle juge nécessaire à « l'équilibre » et à la « sécurité spirituelle » du pays et de ses citoyens. Le titre d'Amir

al-muminin confère au roi toutes les prérogatives liées aux décisions les plus importantes dans le domaine religieux » (Maghraoui 2009, 199). Par exemple, « en 1960, la cour d'appel de Rabat interdit le parti communiste marocain, « attendu que S.M. le roi Mohammed V a à plusieurs reprises proclamé que toute idéologie qui se réclamait du matérialisme était contraire aux préceptes religieux dont il est le gardien spirituel » (Dalle 2004, 509). « L'islam contribue donc à verrouiller le champ politique en assurant le contrôle idéologique en dernier recours par la monarchie. » (Leveau 1985, 433).

« Le roi ne prononce pas de fatwas et ne dirige pas de prières ; il est plutôt le décideur ultime sur les questions stratégiques dans les affaires religieuses de l'État » (El-Katiri 2013, 55). « Enfin, le roi nomme les gouverneurs régionaux. Si cela ne suffisait pas à faire du monarque le véritable décideur, il faut souligner qu'il jouit d'une énorme légitimité religieuse en tant que Commandeur des croyants et est, en théorie, le seul interprète de l'islam dans le pays. » (Cavatorta et Dalmasso 2009, 493).

« Le monarque est représenté comme le représentant suprême de l'Islam et le symbole de la nation » (Maghraoui 2009, 200). « Dans son discours du 30 juillet 2004, le monarque l'a réitéré en déclarant que « dans la monarchie constitutionnelle marocaine, la religion et la politique ne sont unies qu'au niveau du monarque, en tant que « commandeur des croyants » (Maghraoui 2009, 202). La suprématie du monarque lui permet de monopoliser le jeu politique et affaiblir les acteurs politiques. « Les sultans rassemblaient des antisoufis autour d'eux comme ils rassemblaient des soufis, des anti-légistes comme ils rassemblaient des légistes, des réformateurs comme ils rassemblaient des anti-réformateurs, les jouant les uns contre les autres et essayant de les garder tous centrés sur sa personne, le sultan, en tant que Premier musulman du pays » (Geertz 1968, 72). « Depuis l'indépendance, la monarchie marocaine a su se servir de l'Islam pour dominer le champ politique. » (Leveau 1985, 433).

Il n'est pas surpris, alors, de remarquer dans les discours royaux touchant les affaires religieuses, que le roi réitère souvent les expressions : notre ministre (des habous et affaires islamiques), nos fkihs et fakihat. « Le « sultan chérifien » (l'expérience saadienne et alaouite) travaille sur la production d'une structure idéologique centrée sur sa personne » (Darif 1992, 45). À la suite des attaques terroristes de 16 mai 2003, Mohammed VI a déclaré : « étant donné que, le Commandeur des croyants, est la seule référence religieuse de la nation marocaine, il n'y a pas de place pour l'existence de partis ou de groupes qui monopolisent le parler au nom de l'islam, ou pour le mettre sous tutelle. Les fonctions religieuses sont l'apanage de l'imamat suprême qui nous est confié, avec l'aide d'un Conseil supérieur et de conseils régionaux d'oulémas » (Bourchachen 2018).

Les leçons hassaniennes où le roi, dressé d'une djellaba marocaine traditionnelle immaculée, prend une place centrale au sein des oulémas consacre l'idée de la centralité du monarque. Ces leçons lui servent comme un marketing religieux; elles le présentent le protecteur de charia, le bon écouteur des discours religieux, et l'humble serviteur de Dieu malgré sa position.

Grosso modo, presque tout ce qui touche aux affaires religieuses au Maroc, reflète la volonté explicite de rendre le monarque le foyer de l'islam marocain officiel :

- Sa place physique et symbolique lors des cérémonies religieuses (la cérémonie d'allégeance (bay'a), la fête d'al adha, la nuit d'al qadr, ...etc), et lors des sermons diffusés du vendredi.

- Les noms des médias : la télévision Assadissa (en référence à Mohammed VI), la radio Mohammed VI pour le coran, le Moushaf al Mohammadi (le coran mohammadien),
- La délivrance des fatwas en son nom.
- L'obligation de do'a' (l'invocation) à Amir al Mouminine lors des sermons de vendredi.²⁹

2.2.2 Credo déterminé

Au Maroc, les grandes lignes de l'IMO sont bien déterminées. Il s'agit du rite malékite, du dogme ach'arite, et du soufisme. Le rite malékite est considéré parmi les quatre rites sunnites. Ces rites se diffèrent au niveau des jugements et des méthodes d'interprétation des textes religieux. Historiquement, les Omeyyades en Al-Andalus (Espagne actuelle) ont adopté ce rite pour se distinguer des califes de l'Orient³⁰ (*Machrik*) à Bagdad. Puis, le rite malékite est resté au Maroc, et été adopté par la plupart des dynasties gouvernantes au Maroc.

« El Hajjami distingue l'École de jurisprudence islamique Maliki des trois autres écoles sunnites par son adoption de méthodes innovantes d'exégèse et l'utilisation d'*al-masalih al-mursala* (considérations d'intérêt public) et d'*istihsan* (principe de préférence judiciaire) comme paradigmes du concept général de *maqasid al shari'a* (le but ultime de la charia) » (Gray et Boumlik 2018, 123).

Actuellement, l'accent est mis sur la grande capacité de ce rite d'être en harmonie avec les actualités, et son adaptation aux nouveautés; autrement dit à son acceptabilité de modernité. Un point est souvent négligé dans l'étude de ce rite, qui est la manipulation de ses textes pour justifier l'autoritarisme. Les leaders politiques au Maroc ont souvent recouru à ce rite pour justifier l'anéantissement de leurs adversaires pour des raisons religieuses. Les adversaires religieux sont traités comme des moukharibines ou mouharibines, c'est-à-dire des destructeurs et des semeurs de chaos et de *fitna*, et leur sanction était la mort. C'est le rite malékite seul qui a fourni une justification religieuse de ce châtimeut en interprétant les textes religieux d'une façon élargie. Un des grands oulémas du rite malékite dit : « le rite malékite se caractérise par ses positions fermes et strictes en face les mouharibines et les bandits, il a élargi le concept de Hiraba*, ses moyens, son lieu, son temps, ainsi que la liste des personnes participants, et lui a réservée une punition sévère, et des moyens de preuve facilement prouvables » (Taouil 2014, 106). Dans cette optique, Ibn Hazm³¹ (1987) accuse le rite malékite d'être répandu grâce au support du pouvoir, car ce dernier peut en profiter pour contrer ses concurrents politiques.

Le deuxième pilier de l'IMO est le dogme ach'arite. Ce dogme se différencie de l'autre appelé communément du *salaf*, par sa discussion des questions de la théologie par la raison, tout en restant plus proche au sens littéral des textes, contrairement aux mutazilites. Sur le plan pratique, il n'y pas de différence entre l'adoption d'un dogme ou l'autre, parce qu'ils s'intéressent tous à des questions purement théoriques comme les qualités de

²⁹ Cet aspect avait une importance capitale dans l'histoire du Maroc, car c'était le signe de souveraineté sur le territoire de celui à qui on fait l'invocation lors des sermons.

³⁰ L'Orient dans ce sens signifie la partie orientale du monde arabe et particulièrement l'Arabie et la Mésopotamie.

³¹ Ibn Hazm (994-1064) est un poète, historien, juriste, philosophe, et théologien musulman.

Dieu par exemple. L'insistance sur le dogme ach'arite vient dans le cadre de chercher une identité religieuse propre et distinguée des courants du Machrik (Orient) et pour rassembler le peuple sur l'institution monarchique.

Le troisième pilier de l'IMO est le soufisme qui joue deux rôles stratégiques, au niveau intérieur et extérieur. Au niveau intérieur, le soufisme sert un rempart contre les mouvements islamistes, spécialement les djihadistes, car le soufisme est souvent apolitique et facilement malléable. « Le soufisme est devenu un outil important pour souligner le message tolérant de l'islam et sa flexibilité, clairement en comparaison ici avec la rigidité des formes radicales d'interprétations religieuses » (Maghraoui 2009, 206). Le soufisme, d'une façon générale, appelle à l'écart de la vie et à la préparation à la mort, en s'isolant dans des zawiyas et en passant le temps dans l'invocation et la récitation du Coran. L'exemple de la zawiya boutchichiya est éclairant. C'est une zawiya loin des affaires politiques mais au service du pouvoir à chaque fois demandée, et vice-versa, ses adhérents exercent des hautes responsabilités aux rangs de l'administration publique marocaine.

Le soufisme revivifié par l'organisation du festival spirituel de Fès de renommée internationale veut envoyer un message de tolérance et de dialogue entre les religions. En réponse à une question sur le soufisme au Maroc, Taoufiq (ministre des Habous) a fait remarquer que « le soufisme est constitutif de la personnalité marocaine... C'est une pierre angulaire contre la déviation et l'utilisation de la religion à des fins autres que la spiritualité » (D. Maghraoui 2009). D'ailleurs, « Le nouveau ministre, Ahmed Toufiq, a annoncé la couleur dès sa première sonie en donnant une causerie ramadanienne sur le lien étroit et historique entre chérifisme et soufisme au Maroc. Et cette leçon a été largement commentée dans la presse. Al Ayyam, par la plume d'un journaliste, connaisseur de la question islamiste, Anas Mezzour, a considéré qu'il s'agissait d'une "OPA religieuse à la tête de l'État", un coup asséné au wahhabisme montant » (Ksikes 2002).

Or, la raison la plus crédible derrière ces choix est la volonté de mettre la monarchie en position de centralité et de suprématie, comme créatrice de normes. Les trois piliers de de l'islam officiel marocain, à savoir le rite malékite, le dogme ach'arite, et le soufisme, ne sont que des outils de manipulation et d'apprivoisement de l'islam politique et l'islam populaire. Ceci est justifié par deux constatations. Primo : cette triade contient des contradictions, puisque le rite malékite n'est pas tout à fait en accord avec le dogme ach'arite et le soufisme dans sa version marocaine. Secundo : ces références sont purement théoriques. Les lois au Maroc sont inspirées de la tradition française séculaire, excepté la moudawana dite d'inspiration malékite, bien qu'elle ait écarté maintes fois ce rite malékite en faveur des positions d'autres rites sunnites. La foi ach'arite est souvent appelé juste pour contrer le wahhabisme étranger prêché par les salafistes. Le soufisme est encouragé essentiellement pour son caractère apolitique et docile.

2.2.3 Organisation hiérarchique

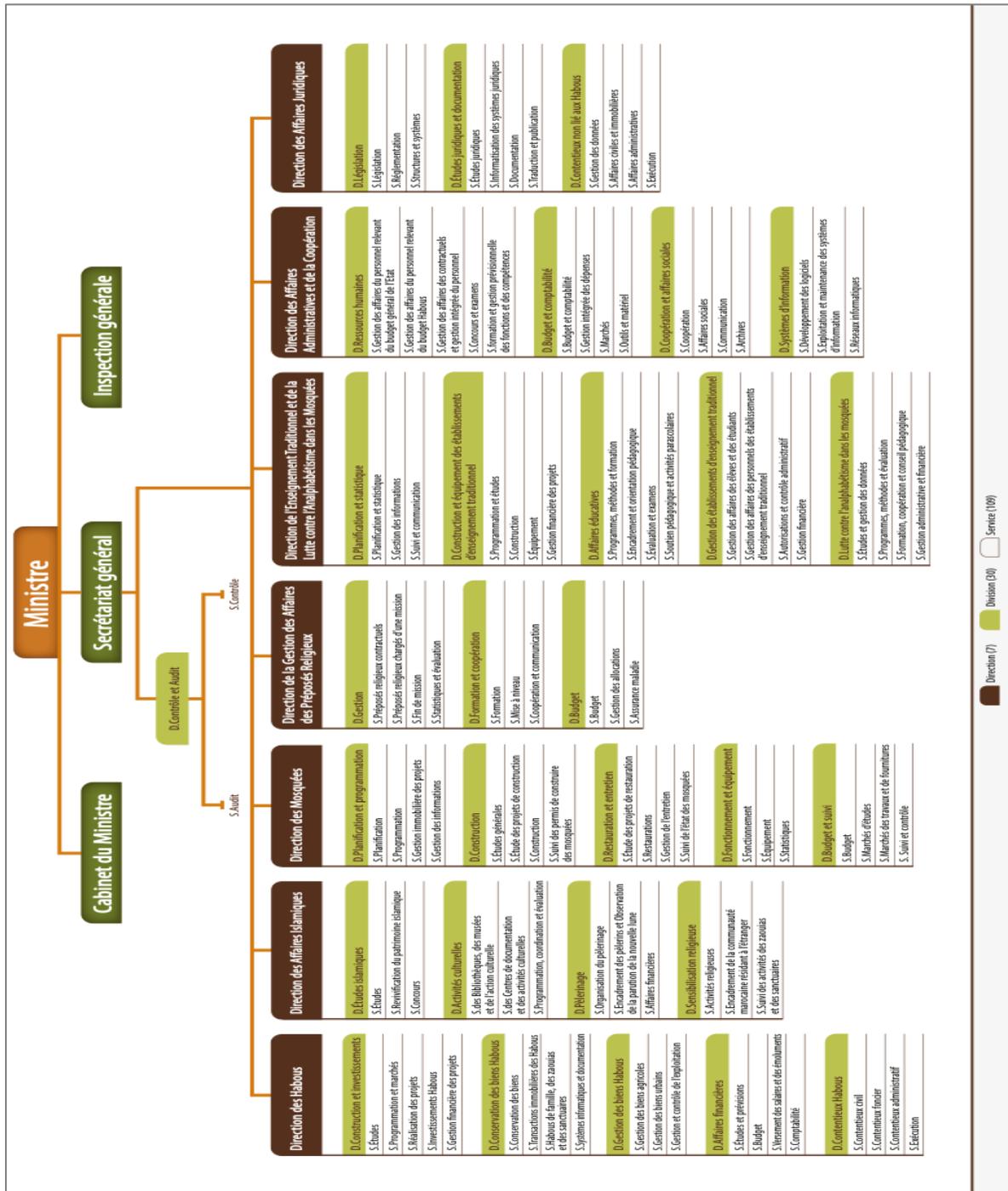
La structure organisationnelle de l'IMO est minutieusement hiérarchisée. On trouve au plus haut le roi comme Commandeur des croyants, un poste qu'on ne trouve pas de pareil au monde arabo-musulman. Comme stipulé à l'article 41 de la constitution marocaine de 2011: « le Roi est Amir Al Mouminine... Il préside le Conseil supérieur des Ouléma ». Le roi nomme le ministre des Habous et des affaires islamiques à sa guise sans

contrainte constitutionnelle et peut le congédier sans rendre compte. Le ministère des Habous et des affaires islamiques chapeaute un corps de délégations régionales et provinciale qui veillent aux affaires religieuses de près. Aussi, au niveau central, il y a d'autres institutions qui relèvent du ministère des Habous et des affaires islamiques.

Parallèlement à cette structure d'ordre administratif, on trouve au niveau central le Conseil supérieur des oulémas, qui coiffe des conseils scientifiques locaux. Ces conseils locaux nomment et donnent l'accréditation aux imams (Maghraoui 2009). Ces conseils s'intéressent plus aux questions purement religieuses comme la publication des sermons des vendredis, et les fatwas. Aussi, « le but des conseils religieux est d'avoir une représentation locale et d'avoir une base régionale de contrôle plus étendue dans chaque région du Maroc » (Maghraoui 2009, 203).

Le ministère des Habous et affaires religieuses est considéré un des ministères de souveraineté, à côté du ministère des affaires étrangères, et du ministère de l'Intérieur. Ils sont qualifiés ainsi à cause de la tutelle directe exercée par le roi sur des porteurs de portefeuilles qui sont souvent des technocrates. Jusqu'à moment, l'actuel ministre des Habous et des affaires islamiques, Ahmed Taoufiq, nommé en juillet 2002, est le plus ancien des ministres du Maroc.

Figure 1 : Organigramme du Ministère des Habous et des Affaires Islamiques 2016 (Ministère des Habous 2021).



Le ministère des Habous et des affaires religieuses contrôle 51854 mosquées, 7090 zawiya et darihs, par un effectif de personnel estimé 6058 en 2018 (Ministère des Habous 2021). Avec une ramification tentaculaire, le

ministère contrôle et unifie les sermons du vendredi. Elle exerce un contrôle sur le personnel par des mécanismes de sélection basée sur des lettres de recommandation et de bonne conduite. Pendant leurs fonctions, les employés du ministère sont surveillés de près, et tout imam qui prononce un sermon du vendredi « non conforme » pourrait être convoqué, voire licencié. Ces employés sont parfois ordonnés de déclarer leurs comptes et leurs pages sur les différents sites Internet et les applications des médias sociaux (Telquel 2018). Selon un communiqué en 2018, le ministre appelle ses délégués (représentant régionaux) de préparer un recensement exhaustif des imams et des imams *morchidins* et *morchidat* qui ont une page ou un compte sur 'Facebook', 'twitter', 'Instagram', et 'Google+'. Le souci sécuritaire et anti-extrémiste est omniprésent, de tel sorte que le ministère des Habous est devenu une branche du ministère de l'Intérieur, et certains employés du ministère sont devenus des barbouzes en grade d'imam. « En juillet 2004, Mohammed VI a lancé une « réforme » du champ religieux. Il a écarté la plupart des membres du Conseil supérieur des Oulémas (dont le président est le roi) et les a remplacés par d'autres, tout en créant de nouveaux « Conseils » dans plusieurs villes, petites et grandes. Objectif : décentraliser l'islam marocain par un réaménagement territorial et opérer une véritable réorganisation administrative» (Brouksy 2014, 56). Dans cette réforme, il y avait une intégration des femmes dans les affaires religieuses par la formation des *morchidat*. « selon Ahmed Taoufiq, le ministre des Affaires islamiques, l'objectif principal du programme de formation des imams et *morchidat* est de diffuser le message tolérant et modéré de l'Islam » (El Haitami 2016, 229), mais en effet le but était, comme pour le code de la famille, de « présenter le Maroc à l'étranger comme un pays en voie de libéralisation » (Cavatorta et Dalmaso 2009, 502).

2.2.4 Discours maîtrisé

Le ministère des Habous veille à uniformiser et à tailler le message religieux délivré partout au Maroc. Driss el Kettani, un des oulémas du Maroc, disait : « à chaque fois que le ministre des Habous a des reproches à faire aux oulémas, il sort sa carte préférée, le prétexte que c'est SM le Roi, Amir Al Mouminine, qui est mécontent de leur attitude. "Sidna ne veut pas cela", ou "Sidna veut cela". En réalité, Abdelkbir Alaoui Mdaghri gère le département dans la plus pure tradition makhzénienne » (MarocHebdo 2001). Effectivement la politique religieuse est la politique du roi Amir Al Mouminine, et « la seule voix de l'islam au Maroc est celle d'Amir al Mouminine qui contrôle légalement la prédication dans les mosquées » (Maghraoui 2009, 200).

Le ministère des Habous et des affaires islamiques émet hebdomadairement les sermons du vendredi. Ces derniers sont devenus unifiés, et ils traitent en quasi-totalité des affaires de mœurs et de pratiques culturelles comme l'ablution, la prière, l'aumône. Quand ils discutent une affaire politique c'est pour mobiliser les citoyens en faveur d'une position déterminée, comme le vote par oui pour la constitution, ou pour parler de « la béatitude de la sécurité ». Les voix dissidents sont souvent écartées, par exemple, « pour resserrer son contrôle sur la prédication et le discours religieux, le gouvernement a fermé des dizaines de mosquées, sous prétexte d'enfreindre les réglementations locales » (El-Katiri 2013, 58)

Quant aux fatwas des oulémas, « dans l'immédiat post-indépendance, les critiques des nationalistes sur le rôle servile que les oulémas avaient joué pendant le protectorat français ont fait le jeu du monarque, et la

fondation de la Ligue des oulémas marocains en 1960 a aidé la monarchie à trouver une base institutionnelle pour lui-même. Et ce malgré le fait que, selon Leveau, la création de la Ligue des oulémas marocains en septembre 1960 était avant tout un signe de la tentative des oulémas d'accéder à l'indépendance. » (Sater 2007, 45). Hassan II, en s'adressant aux oulémas en 1980, disait; « Vous, honorables savants, êtes devenus absents du terrain quotidien au Maroc ... Je peux même dire que vous êtes devenus des étrangers ... L'islam et l'enseignement de l'islam dans les universités et dans les lycées ne sont plus que leçons pour enseigner les ablutions et les invalidateurs de la prière, alors où est l'analyse du système économique et social » (Aidoudi 2013). Cependant, ça ne signifie pas qu'ils ont toute la liberté dans l'issue des fatwas. Par exemple, « à l'époque où le roi a directement participé à l'arène politique - en tant que premier ministre 1961-1963 et à nouveau en 1965, lors du référendum constitutionnel, et en tant que parrain tacite de la FDIC - il a usé de son prestige religieux pour rendre difficile toute opposition à ses positions purement politiques » (Waterbury 1970, 154).

Dans un discours royal le 25 mars 2013, Mohammed VI (2013) dit : « Dans le même contexte, nous avons mis en place un organisme de référence qui se consacre exclusivement à l'émission des fatwas juridiques, afin de le protéger contre ceux qui ne relèvent pas du cadre institutionnel juridique de la commanderie des croyants, qui nous est confié». « Le ministère des Affaires islamiques a été restructuré de manière à lui procurer le monopole du discours de la prédication dans les mosquées, de la nature du système éducatif des imams, de la diffusion religieuse à la radio et à la télévision et enfin de la pratique traditionnelle d'émettre des fatwas » (Maghraoui 2009, 201). « La fatwa émise par de nombreux oulémas marocains « indépendants » qui a été publiée dans les journaux marocains en septembre 2001 condamnant la coopération avec les États-Unis dans leur politique de sécurité globale « guerre contre le terrorisme » est un exemple des effets néfastes du vide réglementaire dans ce domaine » (El-Katiri 2013, 59-60). Aussi, le recrutement des jihadistes pour commettre des attentats est dans la plupart des cas basé sur des fatwas éparpillées aux réseaux sociaux et aux sites Internet. Dans cette optique, l'institution de la fatwa est devenue une nécessité pour la « sécurité spirituelle ». Ce dernier terme est inventé par le régime marocain pour justifier la nécessité et l'intérêt de la réforme religieuse. À cet égard, « le rôle du conseil est de superviser toutes les questions religieuses dans le pays et de garder un œil sur toutes les formes d'expressions et d'enseignements religieux qui portent atteinte à l'orientation de l'islam officiel. De toute évidence, le Conseil serait attentif à toutes les formes de « déviation » et à ce qu'il perçoit comme des formes extrêmes de discours islamique » (Maghraoui 2009, 202). « Le ministère lui-même a été réorganisé par l'ajout de nouveaux départements tels que le département des mosquées et le département de l'éducation traditionnelle. Il a également adapté et adopté de nouvelles technologies dans sa planification et sa mise en œuvre, par exemple, à travers la création d'un site Web et d'un téléphone gratuit pour les Marocains cherchant des conseils religieux, y compris des fatwas » (El-Katiri 2013, 57).

En outre, pour être autorisés à faire des sermons de vendredis, les imams doivent avoir la recommandation du conseil scientifique local qui est nécessaire à l'autorisation délivrée par le ministère. Et cette recommandation permet de filtrer les imams dont les opinions ne s'accordent pas avec la ligne générale de l'IMO. Cependant, l'autorisation de faire des sermons de vendredis peut être retirée en tout temps de tout imam qui ne respecte pas les directives des autorités religieuses.

2.2.5 Pratiques taillées

Le contrôle du domaine religieux au Maroc date de plus longtemps, mais les attentats terroristes du 16 mai 2003 ont contribué à accélérer la maîtrise des affaires religieuses. Et puisque, « l'institution la plus importante reste la mosquée en tant que centre de la vie religieuse des individus. » (Maghraoui 2009, 203), plusieurs restrictions ont été entreprises. Depuis l'instauration de la réforme, toutes les mosquées doivent avoir l'autorisation de faire les prières. Cette autorisation est délivrée uniquement par la direction des mosquées dans le ministère par voie hiérarchique. L'autorisation vise à collecter le minimum nécessaire des informations sur la mosquée en question : qui finance la construction et l'entretien? Qui paie, le cas échéant, l'imam et les autres préposés? Qui sont les membres du comité de la mosquée? etc. Le comité de la mosquée est requis par le ministère des Habous, et est constitué de plusieurs personnes qui veillent à la gestion de la mosquée, mais surtout de déclarer tout acte suspect ou non autorise aux services locaux du ministère des Habous.

Auparavant les mosquées étaient ouvertes jour et nuit, mais avec la réforme amorcée en 2004, elles ne sont ouvertes que le temps des prières. Le ministre des Habous a aussi limité la mission des mosquées dans les prières et quelques activités qui doivent avoir en amont l'aval des responsables religieux. Plusieurs écoles coraniques traditionnelles se sont fermées; et celles qui sont restées ouvertes ont vu un changement important dans les programmes d'études. « Le ministère vise à empêcher que les mosquées soient utilisées comme lieux d'activités politiques ou d'enseignement d'autres versions de l'islam » (El-Katiri 2013, 58).

La prière spéciale des dix derniers jours du ramadan (*i'tikaf*) doit avoir l'autorisation du ministère pour être faite. Et c'est à cause de cette prière qu'il y avait des confrontations entre Jama'a al-Adl wal-Ihsan et les autorités marocaines, en accusant l'État de combattre l'islam. « Il est important de noter que la tentative du gouvernement marocain de gérer et de contrôler davantage le domaine religieux est reprise non seulement par le ministère des Affaires islamiques mais aussi, et surtout, par le ministère de l'Intérieur » (Maghraoui 2009, 197)

Pour le jeun, c'est le ministère qui déclare le début du ramadan chaque année. Et encore chaque année, le débat sur la différence des visions de la lune (*ikhtilaf al matali'*) se répète. Certains islamistes, particulièrement les salafistes, voient que tous les musulmans sont obligés de commencer le jeun au même jour que les pays islamiques du *Machrik* (Orient), spécialement l'Arabie saoudite. Il y avait même des incidents concernant ce point; certains commencent le jeûne avant le reste de la population qui attendent la déclaration officielle, et en cessent avant le reste.

Le pèlerinage à la Mecque est aussi régulé par l'État. Chaque année un tirage au sort est appliqué afin de déterminer qui aura la chance de visiter la Mecque. Certaines conditions s'appliquent comme l'âge minimum et le nombre de fois le pèlerinage est fait...etc. L'administration publique marocaine émet annuellement des autorisations de pèlerinage (hors tirage au sort) à ses employés, souvent ce sont les hauts fonctionnaires qui en bénéficient, y compris les ministres.

2.2.6 Institutions d'endoctrinement et de reproduction de l'IMO

La tâche principale de ces institutions est de construire, raffiner, et adresser un discours officiel sur la façon désirée et la version escomptée de la pratique de l'islam. La bannière sous laquelle s'active ce discours est la lutte contre les idéologies extrémistes.

En plus les institutions créées, la monarchie marocaine s'est servie de la nouvelle technologie pour monopoliser le discours religieux et contrer les discours des autres acteurs islamistes. En 2005, la télévision Assadissa TV est créée pour diffuser la version officielle de l'islam escomptée. Une année avant, la radio Mohammed VI pour le saint coran est créée. « En réponse aux défis et menaces croissants de ce que l'on appelle « l'islam mondial en ligne et par satellite », le Maroc a lancé des chaînes de radio et de télévision religieuses (chaîne de télévision Assadissa) et un site Web, afin de propager la version officielle marocaine de l'islam » (El-Katiri 2013, 61). « L'objectif de la chaîne est de projeter l'image de l'islam basée sur « un engagement envers les vraies valeurs marocaines et l'unicité de la foi et du rite malékite » (Maghraoui 2009, 204). La chaîne tv couvre une large étendue des mosquées et diffusent les sermons des vendredis et les activités religieuses du commandeur des croyants. Le symbolisme dans le choix des noms n'est pas difficile à remarquer. La « Assadissa tv » fait référence à Mohammed VI, et la radio est baptisée au nom du monarque. Le recours à l'utilisation de ces symboles représente ce que Bourqia et Miller (1999, 245) appellent « le pouvoir des symboles religieux » dans l'imaginaire marocain.

Ainsi, le ministère des Habous a publié, de 1957 à 2013, le magazine *Da'awat al Haqq* (l'appel de vérité). Le magazine était la voix de l'islam officiel au Maroc, et témoigne d'un certain dynamisme au sein de celui-ci. Sur ses pages, il y a eu des vrais débats religieux et plusieurs positions qui ne prouvent que les oulémas eussent une certaine autonomie, sans dépasser les lignes rouges. Tout au long de sa publication *Da'awat al Haqq* a été sous le contrôle du monarque pour des objectifs politiques, comme ce que témoigne l'exemple suivant. Au premier numéro de la publication du magazine (1957), Al Makki Badou, inspecteur général des Habous, écrivait en s'adressant au roi Mohammed V : « le comité de rédaction de ce magazine, exploite l'occasion, et ajoute sa voix à la voix de votre gouvernement loyal et de votre peuple fidèle, espérant que vous réalisez à la nation marocaine son cher rêve par la désignation officielle de votre fils bénis comme prince héritier, le prince sublime Moulay el Hassan... » (Da'awat al Haqq 1957).

La monarchie marocaine veille à l'impression et à la publication du coran par le truchement de la Fondation Mohammed VI pour la publication du *Moshaf asharif* (le saint coran). Sans doute, ça renforce la légitimité religieuse du monarque, en tant que protecteur du coran, le livre sacré chez tous les musulmans. Dans ce sens, le roi Mohammed VI (2010) dit : « en répondant, de notre majesté chérifienne, à la responsabilité de la protection de la confession et de la religion dont nous encercle la position d'imamat al mouminie (commanderie des croyants), et au premier rang l'octroi de notre grande attention au Livre de Dieu » (Mohammed VI 2010).

Des moyens de cooptation sont aussi déployés pour acheter ou garantir la loyauté de certains employés religieux. On peut citer plusieurs prix à vocation religieuse, comme le Prix du Conseil Supérieur des Oulémas de la Khutba Minbaria (sermon du haut de la chaire), le Prix Mohammed VI du livre islamique, le Prix Mohammed VI pour l'Adhan et le Tahlil, et le Prix Mohammed VI des Medersa Coraniques.

Des prix sont attribués aussi à d'autres activités religieuses et visent un public plus grand. Le but est toujours de monter la monarchie comme une institution engagée dans la protection, l'encouragement et le support de la religion et sa pratique. Par exemple, le Prix national Mohammed VI de l'apprentissage par cœur, de psalmodie et de déclamation du Saint Coran, le Prix international Mohammed VI de l'apprentissage par cœur, de psalmodie, de déclamation et de l'exégèse du Saint Coran, le Prix Mohammed VI de félicitation, le Prix Mohammed VI du programme d'alphabétisation dans les mosquées (Ministère de l'Économie, des Finances, et de la Réforme de l'Administration 2020).

L'ensemble de ces déterminants aboutit à ce que Wainscott (2017) et Daadaoui (2011) appellent : la bureaucratisation de l'islam. Cette version bureaucratisée de l'islam se caractérise par les qualités suivantes : elle est centrée sur la personne du roi, apolitique, hiérarchisée, contrôlée, manipulée, ritualisée, et institutionnalisée. Aussi, cet IMO a deux fonctions essentielles : légitimer la monarchie, et combattre les concurrents politiques.

2.3 Les principaux acteurs islamistes marocains

2.3.1 Le Parti de la justice et du développement

Le Parti de la justice et du développement (PJD) est le seul acteur politique islamistes au Maroc qui a pu former un gouvernement en deux reprises depuis 2011 suite aux évènements connus sous « le printemps arabe ». Le PJD est le bras politique du Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR) qui est issu de la Chabiba Islamiyya (Jeunesse islamique). Après l'assassinat d'Omar Benjelloun en 1975, Jami'yyat al Jama'a al Islamiyya (Association de la communauté islamique) a été créé par des anciens membres de la Chabiba. En 1992, ils choisirent le nom : Al Islâh wat-Tajdîd (« Réforme et renouveau ») pour en entrer la scène politique formelle.

Après de nombreuses tentatives pour obtenir une reconnaissance officielle en tant que parti politique, l'organisation a finalement été autorisée, en 1996, à rejoindre un parti politique existant, le Mouvement Populaire Constitutionnel et Démocratique (MPCD), pour remporter en 1997, lors des élections législatives 9 des 325 sièges au parlement. Le grand prix pour le Parti était sa reconnaissance officielle et son acceptation dans l'arène politique marocaine, ce qui permettra d'adopter une nouvelle stratégie de la survie au sein du régime. « Aussi, l'islam du PJD, bien qu'inspiré de la salafiya, est souple et plutôt pragmatique » (Pruzan-Jørgensen 2010, 12)

« Après sa nomination à la tête du parti en 2004, Saad Eddine Othmani fut interrogé par un journaliste qui lui demandait si son parti était islamiste : « Je ne veux pas entrer dans les nuances de la langue française. Nous sommes un parti "islami" comme on dit en arabe. En d'autres termes, un parti islamique, qui se prévaut des valeurs de la fraternité et de la solidarité. Nous ne sommes en rien un parti hors-la-loi puisque l'islam est la

religion de tous les Marocains. C'est même la religion de l'État marocain » (Mohsen-Finan et Zeghal 2006, 104). « Le MUR/PJD est un mouvement islamiste conservateur, qui s'inspire à la fois des Frères musulmans et du salafisme wahhabite » (Pruzan-Jørgensen 2010, 12). « Le Parti pour la justice et le développement (PJD), qui est un parti socialement conservateur intégré depuis 1996 dans le système politique et institutionnel conçu par la monarchie. Le parti est en effet autorisé à participer à la politique institutionnelle précisément parce qu'il accepte les limites imposées par la monarchie au jeu politique et donc le PJD reconnaît explicitement la primauté de la monarchie dans le cadre institutionnel et constitutionnel du pays. » (Dalmasso et Cavatorta 2011, 490). « Ainsi, on peut dire que le MUR/PJD reste une organisation culturellement, socialement et religieusement conservatrice, concentrant une grande partie de son énergie sur la justice sociale et la lutte contre la corruption ainsi que sur des questions hautement symboliques dans le domaine socioculturel (lutte contre l'alcool, la prostitution, homosexualité etc.) – tout en restant fondamentalement complaisant vis-à-vis des prérogatives politiques et de la légitimité religieuse du régime » (Pruzan-Jørgensen 2010, 12). « Conscient que la présence du parti dans le système politique dépendait de la tolérance du palais, le PJD a procédé avec beaucoup de prudence, ne présentant initialement qu'un nombre limité de candidats aux élections. Le parti évitait toute critique de la monarchie et était dirigé par une succession de dirigeants connus pour être soit proches du palais, soit très déférents à son égard » (Willis 2014, 144). Le PJD, par exemple, est déjà en train de se séculariser fortement car pour lui, c'est une façon de s'organiser lui-même même s'il affiche sa religiosité. Il est donc obligé de faire des alliances contre-nature, d'entreprendre des actions qui ne sont pas appréciées par ses électeurs, en l'affichant rationnellement (Tozy 2007).

« Au niveau idéologique, le PJD est plus clairement makhzénien et pro-monarchiste que le MUR et insiste sur le principe de l'islamisation par le travail institutionnel et législatif. L'islam qu'il veut représenter est un islam issu de la salafiyya, mais celle-ci se définit plutôt par son sens historique d'un islam nationaliste qui revient à une « authenticité » du Coran et des traditions prophétiques, que dans le sens d'une salafiyya issue directement du wahhabisme ou du modèle saoudien » (Mohsen-Finan et Zeghal 2006, 99). In fine, la makhzenation du PJD a donné des « islamistes plus royalistes que le roi » (Mohsen-Finan et Zeghal 2006, 114).

2.3.2 Les salafistes

Le mouvement salafiste au Maroc peut être divisé en trois écoles de pensée différentes bien que mutuellement interconnectées ; respectivement wataniyya (national), wahhabiya et salafisme jihadiyya. (Pruzan-Jørgensen 2010, 8). Le salafisme national est plus historique que réel et ne joue aucun rôle dans le Maroc actuel. Separe les alafistes au Maroc en trois groupes : « les salafistes piétistes conservateurs, qui peuvent entretenir des relations avec l'Arabie saoudite et qui bénéficient d'aides directes ou de facilités pour poursuivre des études ou pour entretenir leurs carrières d'oulémas ; les salafistes jihadistes qui sont insérés dans des réseaux doctrinaux internationaux ou proches des principaux cheikhs marocains : Abou Hafs, Kettani, Fizazi ; les salafistes takfiristes d'implantation locale » (Tozy 2009, 78-79)

Cependant, la typologie fournie au premier chapitre est toujours valable au cas du Maroc. Les trois types du salafisme, à savoir le salafisme traditionnel, politique et jihadiste sont tous présents au Maroc. Le salafisme

traditionnel est représenté par plusieurs figures emblématiques, mais cheikh Mohammed al Maghraoui reste le plus influent. Le salafisme politique est apparu après le « printemps arabe » par la conversion de plusieurs salafistes à l'action politique. Dans cette perspective, on a vu plusieurs salafistes supportent publiquement un parti politique déterminé, ou se présenter comme candidats aux élections. Quant à le salafisme jihadiste, c'est « un groupe nébuleux voué au renversement du gouvernement par la violence. Il s'agit d'un groupe minoritaire qui ne bénéficie pas d'un grand soutien populaire, mais il est responsable des attentats de Casablanca en mai 2003. Le mouvement a-Salafiyyah a-Jihadiyyah a pratiquement disparu en raison des arrestations massives qu'il a subies ces dernières années » (Dalmasso et Cavatorta 2011, 491). « Le salafisme jihadiste violent, remonte au début des années 1990. Selon Tozy, ce courant est mieux compris comme un groupe non structuré d'organisations djihadistes violentes telles que al-Takfir wa al-Hijra (« Excommunication et exil »); Jamâ'at al-Sirat al-Moustaqîm ('Le Vrai Chemin'), al Jamâ'a Salafiya ('la Communauté Salafi') et Ahl al-Sunna wa al-Jamâ'a ('Peuple de la Sunna et de la Communauté ') » (Pruzan-Jørgensen 2010, 9).

2.3.3 Les soufistes

Au début du protectorat français, plusieurs zawiyas soufistes ont collaboré étroitement avec les Français, et surtout le cheikh Abdelhay El Kettani qui a soutenu le sultan Ben Arafa contre le sultan Mohammed V.

Ce type de religiosité est encouragé par le régime marocain eu égard son caractère apolitique et son obéissance inconditionnelle au monarque. Annuellement, des énormes sommes d'argent sont envoyées aux zawiyas pour garantir leur loyauté. En effet, La monarchie entretient de bonnes relations avec les confréries ou Zaouïas,(Mohsen-Finan 2005)

« La monarchie encourage également une fois de plus la croissance de soufis apolitiques pour contrer les islamistes politiques. Les premiers sont de fervents monarchistes comme en témoigne le communiqué émis par Cheikh Hamza de Tariqa Boutchichiya affirmant que le système politique marocain est de droit divin » (Boukhars 2011, 151). « Aujourd'hui, certaines zaouïas sont devenues des structures clientélistes qui utilisent le fait religieux à des fins lucratives. Chaque année, des « dons royaux » sont accordés à ces confréries. En contrepartie, elles expriment par des communiqués leur « sentiment de loyalisme et de fidélité à Sa Majesté le Roi Mohammed VI, Amir al Mouminine, ainsi que leur indéfectible attachement au glorieux trône alaouite » (Brouksy 2014, 56)

Chapitre 3: Abdessalam Yassine ou le phénomène yassinite.

« Que l'objectif direct soit de ramper sur terre pour saisir le pouvoir » Yassine (1989, 18).

3.1 Yassine avant le contact soufiste

Abdessalam Yassine est né le 20 septembre 1928 à Marrakech, au sud du Maroc d'une famille berbère. Ses parents étaient des analphabètes. Son père était un paysan et il s'est enfui le caïd local par crainte d'être assassiné, selon (Yassine 2014), pour rejoindre l'armée française et participer à la Première Guerre mondiale. À son retour au Maroc, le père de Yassine se maria et s'installa à Marrakech. Yassine (2008) le décrit comme un des chevaliers de son tribu. Yassine (2014) met en exergue le courage et la bravoure de sa famille Ait Bihi dans l'histoire du Maroc. Il cite comme exemple, un de ses ancêtres, Abdellah ben Bihi, qui était un caïd sur un vaste territoire au sud du Maroc. Ce caïd a été assassiné par le sultan Mohammed ben Abderrahmane³², selon Yassine (2014).

L'enfance du Yassine était marquée par la réception d'une éducation religieuse dans une école construite par al Mokhtar Essoussi³³ et par le « contact indirect » avec celui-ci par l'intermédiaire de ses élèves (Yassine 2014). En dépit de son appartenance à une tribu berbère, Yassine (2014) déclare qu'il descend du prophète et que sa famille fait partie des chorfas du Maroc. Les sources de ces déclarations, selon Yassine (2014), sont « ce qui reste des documents » après l'assassinat d'Abdellah ben Bihi, et un livre d'al Mokhtar Essoussi, attendu en 1989 et intitulé « De Marrakech à Eligh³⁴ ». Le livre n'est jamais sorti, et le titre mentionné est le titre d'un poème d'al Mokhtar Essoussi paru à la magazine *Daawat al-Haqq*³⁵ (L'appel de la vérité), en 1959, qui relate son arrestation et de son trajet de Marrakech à Eligh.

Dans le contexte historique marocain, de telles déclarations d'appartenance à la progéniture du Prophète ne sont pas inhabituelles. Plusieurs personnalités et familles, voire des tribus, déclarent qu'ils sont des chorfas. Le charaf est la pierre angulaire de toute ambition au pouvoir, et parfois -et souvent c'est le cas- à des avantages sociaux.

Ensuite, à l'âge de 15 ans, Yassine intègre à l'Institut Ibn Youssef, un institut religieux. Mais, il dit qu'il n'a pas aimé la méthode d'enseignement traditionnelle durant ses quatre ans à l'Institut en raison de ce qu'il qualifie

³² Sultan alaouite qui a régné entre 1859 et 1873

³³ Un alem marocain qui est devenu le premier ministre des Habous au Maroc indépendant, décédé en 1963.

³⁴ Eligh est le village natal d'al Mokhtar Essoussi

³⁵ Année 2, numéro 9, pp. 54-61

comme « un retard dans la compréhension de la religion et de la langue arabe », et il s'est penché sur l'apprentissage des langues vivantes (Yassine 2014).

À l'âge de 19 ans, il entama une formation de deux ans à Rabat pour devenir un instituteur du primaire dans une école à Al Jadida. Entre-temps, il a poursuivi ses études à « l'institut des cours supérieurs des études islamiques » (l'actuelle Université Mohammed V de Rabat) pour être nommé, en 1951 professeur de la langue arabe et la traduction à Marrakech. Puis, il est devenu inspecteur de langue arabe aux écoles primaires à Casablanca jusqu'à l'indépendance du Maroc en 1956.

Pendant toute la période de l'existence française au Maroc, Abdessalam Yassine n'a exercé aucune action contre le colonisateur français, si on le compare à Abdelkrim Mouti', le fondateur de la *Chabiba islamiyya* (la Jeunesse islamique) qui était engagé au sein du parti Istiqlal et a exercé des actions de résistance. « Contrairement aux fondateurs de la *chabiba*, « happés » par le parti de l'Istiqlal ou l'action armée, Yassine pourtant plus âgé qu'eux ne semble se soucier, durant cette période, que de son avancement » (Belal 2011, 124). Il était « absent » selon ses dires à un interview avec la chaîne *Al Hiwar* en 2008 (Yassine 2008). Ses loisirs était de jouer le violon et de composer des comptines pour enfants (Belal 2011).

« À la veille de l'indépendance, il est nommé inspecteur de l'enseignement primaire à Casablanca, puis inspecteur régional à Béni Mellal. En 1960, il revient à Marrakech comme directeur du Centre de formation des instituteurs. En 1963, on le retrouve responsable du bureau pédagogique à la délégation de l'Éducation nationale à Marrakech ; la même année, il rejoint Casablanca en tant qu'inspecteur de l'enseignement secondaire, jusqu'en 1965. Durant deux ans, il est directeur du Centre de formation des inspecteurs à Rabat. En 1967, il est nommé au service central » (Tozy 1999, 188). En effet, de 1956 à 1966 (l'année du contact avec le soufisme) il était un des hauts fonctionnaires du ministère de l'Éducation marocaine. Ce ministère vivait à l'époque une situation difficile à cause du vide laissé par le départ des Français, et par la forte demande exercée sur l'école marocaine. Un des proches de Yassine, Abdessamad Belkbir, disait que ce dernier a fait un effort exceptionnel pour mettre à jour l'école marocaine et pour la formation des instituteurs. À cette époque, Abdessalam Yassine a écrit quelques livres sur le thème de l'éducation.

Cependant, le parcours de Yassine « est jalonné de contradictions qu'il n'hésite pas à mettre en avant lui-même. Né, éduqué et ayant fait carrière à la ville, il se réclame de ses origines rurales. Né pauvre, comme il aime à le rappeler, il a vécu une mobilité sociale ascendante. Formé en langue arabe, il lui arrive de faire référence à sa berbérarité, mais il écrit aussi en français, une langue laquelle il est venu tardivement. Ironisant sur la généalogie prophétique du roi, il rappelle à celui-ci qu'il est lui aussi descendant du prophète d'héritage Idrisside plutôt qu'alaouite » (Zeghal 2005, 119-20). Dans un interview avec Malika Zeghal (2005, 122) la fille de Abdessalam Yassine, Nadia Yassine déclare qu' « il a suivi les cours de Mokhtar al-Soussi qu'il a appréciés ». Mais Yassine, lui-même, dit qu'il ne l'a pas rencontré qu'une ou deux fois (Yassine 2014, 18). Faire allusion à al Mokhtar Essoussi sert deux buts : pour acquérir une certaine autorité scientifique et une certaine acceptabilité aux cercles des oulémas, et pour se rattacher à un nom qui a joué un rôle dans la lutte contre le colonisateur. Pourquoi? parce que dans sa biographie, il y a une absence gênante d'un éventuel contact avec les nationalistes (Tozy 1999).

3.2 Yassine le « soufi »

En 1965, Yassine passe une période psychologique difficile qu'il qualifie de « crise spirituelle ». Une crise qu'il décrit ainsi : « ici, je me tourne vers le point le plus important de ma vie selon ma considération... en 1965, ... Je me suis mis à une épreuve difficile. Je me suis dit : qu'as-tu fait de ta vie ? Connaissez-vous Dieu le Tout-Puissant, vous êtes-vous rapproché de Dieu ? Comment l'avez-vous reçu ? Votre croyance en Dieu et au Jour dernier est-elle réelle ou juste une fréquentation des mots? » (Yassine 2014, 14). « Ce fut une crise spirituelle que les gens qui ne me connaissaient pas ont pris pour une dépression nerveuse. Dieu m'a mis sur les pas d'un cheikh soufi dont je suis devenu le disciple et le compagnon. Des propos sans aucune valeur (*tafiḥ*) ont circulé à l'époque, on me disait fou. Ce fut une épreuve dure, à une époque où le soufisme était discrédité. J'ai trouvé ma vérité chez les soufis, comme l'avait trouvé avant moi Abou Hamed al-Ghazali » (Tozy 1999, 191).

Yassine déclare qu'il a commencé par la lecture d'un tas de livres de différentes religions : christianisme, judaïsme, et mazdéens avant de revenir aux livres du soufisme. Bien qu'il eût une aversion envers le soufisme selon ses dires, les livres du soufisme étaient les premiers qu'il a consulté pendant sa « crise spirituelle ». Il décrit sa sensation envers le soufisme comme suivant : « depuis ma jeunesse, j'ai été très loin du soufisme et de leur croyance, et j'étais, poussé par un vent de courant désagréable, ou disons un courant de vent désagréable, je juge les toroqis (adeptes de la tariqa*) des mécréants pour avoir associés à Dieu, selon ma revendication; et ce qu'a augmenté ma répulsion pour les soufis et les toroqis est que parmi les professionnels du chapelet³⁶ étaient ceux qui étaient une monture du colonialisme et les utilisaient à ses fins » (Yassine 1972, 386). Toutefois, il paraît qu'il était incliné au soufisme avant sa « crise spirituelle ». En 1963, il critiqua l'idéalisme salafiste en le considérant un des courants les plus néfastes sur l'éducation des musulmans, à cause de son insistance sur l'interprétation littéraire en négligeant l'âme (Yassine 1963). Il paraît aussi qu'il recourt à ce discours pour embellir le soufisme en mentionnant les prétendus préjugés.

« Deux mois après être entré la tariqa, je me suis rendu en présence du Cheikh, que Dieu soit satisfait de lui, et je suis resté dans son hospitalité pendant trois jours, et lors de ma première rencontre avec lui, que Dieu ait pitié de lui, j'ai goûté *al-'Hal*, et *al-'Hal* est une force intérieure et une douceur qui submerge le cœur et le corps ensemble, accompagnées de pleurs et de frissons. J'ai déjà lu aux livres des soufistes une description d'*al-'Hal* et je ne savais pas ce qu'ils voulaient dire jusqu'à ce que je l'aie goûté » (Yassine 1972, 390). Yassine (2014) considère que sa rencontre avec ce cheikh était une vraie naissance et une naissance spirituelle après sa naissance physique, et c'est cette naissance spirituelle qui différencie l'homme de l'animal, puisque c'est l'âme qui caractérise les humains des animaux.

Le cheikh Al-Abbas Al-Qadri Al-Bushishi, « le seul maître à part entière qu'Abdesslam Yassine cite comme l'ayant formé directement » (Zeghal 2005, 125), était le leader et le cheikh de la zawiya boutchichiya. Cette confrérie soufie se trouve à Madagh, un village à côté d'Oujda, au nord-est du Maroc. Elle est une branche

³⁶ C'est-à-dire les soufistes, car le chapelet est leur insigne surtout les plus avancés comme le cheikh de la zawiya. Ici, Yassine fait allusion aux leaders religieux, souvent soufistes, qui ont collaboré avec les Français.

d'une tariqa plus grande appelé al-Qadiriya. Le nom de la boutchichiya est acquis à la suite de l'offre du fondateur de la zawiya au temps de la famine une soupe traditionnelle de blé concassé: la tchicha.

Pourtant, « l'itinéraire de Yacine n'a pas la linéarité que lui prêtent ses disciples ou même certains chercheurs. Sa vie risque d'être perçue comme un itinéraire qui progresserait vers un objectif connu d'avance. Or, même sa biographie officielle nous présente une quête fébrile, désordonnée, ... » (Tozy 1999, 191). Yassine a accompagné son cheikh al-Abbas « six ans dans les meilleures circonstances » (Yassine 2014, 16), jusqu'à la mort d'al-Abbas. Avec son successeur, cheikh Hamza, l'actuel cheikh de la boutchichiya, Yassine passera deux ans, avant de quitter la zawiya, en 1974, après un désaccord radical selon Yassine (2014). La rupture de Yassine avec la zawiya boutchichiya a suscité beaucoup d'hypothèses. Selon Tozy (1999, 192) « l'hypothèse d'une lutte pour la succession entre Yacine et Hamza est séduisante, mais elle est peu probable ». En effet, il ne faut pas sous-estimer cette hypothèse vu la position d'Abdessalam Yassine aux débuts des années 1970 comme homme d'État et un des magnats du ministère de l'Éducation, et vu la relation étroite et rapprochée entre Yassine et le cheikh Al Abbas. En revanche, Yassine déclare qu'il a quitté la zawiya boutchichiya à cause de son « refus des déviations qu'il y a rencontré dans les pratiques « innovatrices » (*bida'*) » (Zeghal 2005, 130). Ainsi, la confrérie est devenue pour lui un « lieu de consommation » au lieu de rester un « refuge pour les pauvres » (Yassine 2014). « J'ai vu les meubles s'introduire dans la zaouïa et comment celle-ci fut envahie par les cadeaux », dit-il pour justifier son départ (Zeghal 2005, 130-31).

En 1972, le cheikh Abdessalam Yassine a écrit un livre intitulé : « L'islam entre la prédication et l'État » (*Al-Islam bayna adda'wa wa-ddawla*), et, en 1973, un autre intitulé : « L'islam demain » (*Al-Islam ghaddan*), qui ont marqué le début d'un islamiste soufiste.

3.3 Yassine le prédicateur du déluge

En 1974, cheikh Yassine quitta définitivement la zawiya boutchichiya et envoya sa fameuse lettre au roi du Maroc Hassan II intitulée « l'islam ou le déluge » (*al-Islam aw attoufan*). Cheikh Yassine, et ses deux aides Mohammed El Aloui Slimani et Ahmed El Mallakh, se sont assurés d'envoyer des centaines de copies aux ingénieurs, aux médecins, aux professeurs, et à l'élite de la société marocaine, avant de l'envoyer au roi. « L'islamiste marocain le plus connu, Abdessalam Yassine, aujourd'hui âgé de 79 ans [décédé en 2012], est arrivé sur le devant de la scène politique en 1974 après avoir envoyé sa célèbre épître à Hassan II « L'islam ou le déluge », dans laquelle il contestait la légitimité religieuse du roi et lui appelait de gouverner conformément aux lois et principes islamiques » (Daadaoui 2010, 129).

Selon Yassine (1974) sa missive s'intègre dans le cadre de la tradition islamique appelé *Nasiha* (le conseil). Le cheikh Yassine se considère un quatrième de trois hommes de prédication à dieu (*rijalo da'wa ila allah*) dans le siècle, dont Mohammed ben Abdelkbir El Kettani (contre le sultan Abdelhafid), Hassan el Banna (contre le roi Farouk), et Sayyid Qotb (contre le président Sadat).

« L'islam ou le déluge » était un message fort à un roi qui vient de survivre deux traumatismes de coups d'État en juillet 1971 et en août 1972. Comme conséquence à ces deux putschs., le roi Hassan II a perdu confiance à

tous ses proches, et il a commencé à fréquenter des séances nocturnes de la filière de Rabat de zawiya boutchichiya, selon Abdessamad Belkbir (Hespress 2015). Ce dernier ajoute que plusieurs fois il arrive que tout le monde se fatigue pendant la *jadba** des soufistes, et il ne reste que le Abdessalam Yassine et le roi, ce qui a encouragé peut-être Yassine à écrire sa missive au roi. Cheikh Yassine (1974, 32) s'adresse au roi: « je n'ai aucun doute de votre foi, vu ce que j'ai su de vos nouvelles », et le qualifie de « Hassan soufi croyant » (1974, 46). Il dit aussi : « je crois en la foi du roi, et je sais que son chapelet n'est pas un mensonge comme la plupart des gens le pensent, et je sais qu'il craint Dieu parfois et pleure » (Yassine 1974, 70).

Cheikh Yassine (1974) appelle le roi par : « mon seigneur le petit-fils du prophète » (p.36), « ô cher, ô petit-fils du messenger » (p.32), « mon frère » (p.39), et « mon seigneur » (p.89). Néanmoins, le cheikh Yassine appelle le roi, le commandant des croyants selon la constitution marocaine, d'un « roi perplexe, terrifié, menacé, qui ignore l'islam » (Yassine 1974, 36), et « un roi effrayé qui a perdu son équilibre » (Yassine 1974, 40). « Parce que tu nous gouverne depuis deux ans en prétendant haut et fort que vous avez travaillé pour la renaissance de l'islam, alors que tu ne cherches que la justification de ta misérable politique envers l'islam et son peuple, en s'agissant comme un demi-dieu effronté, comme on a l'habitude de te connaître » (Yassine 1974, 37) ajoute-t-il. Aussi, selon Yassine (1974, 37), Hassan II est un « roi qui a passé sa jeunesse au débauche ». Selon Yassine la situation politico-économique du Maroc à l'époque a abouti à la perte de confiance au roi, de tel point que « la confiance au roi et à son pouvoir a dépassé le zéro du côté négatif » (Yassine 1974, 40). Cheikh Yassine (1974) accuse le roi Hassan II de vivre dans un état d'effroi et d'angoisse après « l'accident de Skhirat », ce qui l'a poussé à acheter un palais en France dans lequel il a mis ses objets de valeur.

La critique de Hassan II était amère. Le cheikh Yassine l'accuse de lourdes accusations comme : « toi, et ton entourage, avez injustement dévoré l'argent des musulmans, violé les saintetés (*'horomat*) de Dieu, nous ont trompés avec ta revendication, et tu cherches à être divinisé, et à asservir le peuple » Yassine (1974, 49); et comme « tu émet des fatwas sans savoir religieux (*'ilm*) en présence des oulémas, et tu expliques le Coran comme ce que tu veux » Yassine (1974, 49). Ainsi, il l'a accusé de la manipulation de l'islam, de ses signes, et de ses pratiques (Yassine 1974, 49). Pis encore, Yassine s'adresse au monarque, le commandant des croyants, d'un ton de maître en disant : « quel islam le tiens? Tu as défiguré le visage de l'islam » (Yassine 1974, 73), et « tu ignores certainement l'islam, et tu as besoin de quelqu'un qui t'apprends l'islam et la foi » (Yassine 1974, 95). En dépit que Hassan II est « le petit-fils du prophète, l'intelligent, le brillant, le croyant, et le mystique (soufi) », il est aussi « le perdu et l'arrogant » (Yassine 1974, 97).

Il l'accuse de supporter les zawiya et les mousems* en encourageant leurs innovations (*bida'*) et en ressuscitant leur *jahiliya* afin de dévier et détourner les gens de leurs droits (Yassine 1974, 52), par conséquent, il le compare du sultan alaouite Souleiman qui a interdit ces actes, et il l'accuse de l'arriération intellectuelle et islamique. « Al-Hasan le bâtisseur ne construit de barrages que pour voler leurs revenus, lui, son entourage, et ses alliés; et que l'épidémie de cette *oumma* est une épidémie dans la tête, avec laquelle la *oumma* ne se réforme qu'avec la réforme de la tête, qui est le Roi. » (Yassine 1974, 53).

Yassine était particulièrement critiquant envers le protocole royal qui exige à tous les Marocains de se prosterner devant le roi et baiser sa main. Dans cette optique, il dit « où sont les sens du juste et l'injuste dans une réalité aveugle et fermée qui vénère le veau d'or³⁷ et les gens se prosternent chaque jour devant le roi ? Celui qui vénère le veau sioniste et se prosterne devant le roi n'est pas capable de discerner ce qui est permis de ce qui est interdit, et ce qui est bien de ce qui est mal » (Yassine 1974, 69). Il l'appelle à se repentir de « l'asservissement des musulmans, que tu obliges à s'agenouiller devant toi, et tu expulse ceux dont la virilité refuse de le faire. » (Yassine 1974, 74). « Est-ce qu'il t'a déjà venu à l'esprit que chacun d'eux a sa virilité ? ! Et que quiconque tu obliges à se prosterner devant toi et devant toute la nation à la télévision peut te maudire dans son cœur quand tu as tué sa virilité et l'as méprisé ? » (Yassine 1974, 84). Il l'avertit aussi que tous son entourage sont des hypocrites. Il dit « si vous pensez que celui qui se prosterne devant toi le fasse par conviction, alors tu es crédule. Le plus ignoble et le plus injuste des gens ne vit pas dans l'humiliation, même s'il est Oufkir ou al-Madhbouh, et ceux qui t'approchent ne t'obéissent que par peur ou par désir, par désir de faveur, de position et de pot-de-vin, ou par peur d'un homme puissant qui s'auto-proclame comme le centre de tout savoir (*'ilm*) et de toute connaissance et autorité » (Yassine 1974, 83).

La solution pour Yassine, comme tous les islamistes, réside dans l'islam, mais pas n'importe quel islam, et surtout pas comme, « notre islam de *fitna* (désordre) et de corruption, une corruption qui a commencé par l'autoritarisme au pouvoir » selon les propos de Yassine (1974, 41). Il appelle le roi franchement : « repente-toi devant Dieu de ta déification et de ton polythéisme, car tu as fait du slogan de l'armée musulmane une trinité dans laquelle tu t'impliques et tu divinises. Et si les chrétiens se croient aux « Père, Fils et Saint-Esprit », leur polythéisme est moins dangereux que le tien lorsque tu forces les musulmans à crier « Dieu, Patrie et Roi » » (Yassine 1974, 50). « Repente-toi devant Dieu lorsque tu t'es fait égal à lui et que tu t'es attribué un trône, et repente-toi à Dieu lorsque tu as bâti sur votre père, que Dieu ait pitié de lui et nous pardonne et lui, un palais en milliards qui suffisait à construire des logements pour trente mille familles. » (Yassine 1974, 51). En fait, selon Yassine (1974, 126) : « la tête de la *fitna* est Hassan. Et c'est lui-même l'espoir de la Oumma s'il se lève, se repent et cherche la virilité ».

Si on prend en considération le climat politique des années 1970 au Maroc, et le début de l'ère de la répression connue sous le nom des « années de plomb », les propos du cheikh Yassine montre une bravoure exceptionnelle, et ne mènent qu'une seule chose : l'exécution directe. On peut dire avec certitude que, depuis l'indépendance du Maroc, personne n'a osé d'adresser une lettre si piquante et audacieuse comme « L'islam ou le déluge ». Les socialistes à leur maximum de force n'ont jamais atteint le niveau de la diatribe directement dirigée vers le monarque. « Dans son épître, le discours de Yassine est particulièrement audacieux et bruyant car il tenait la monarchie responsable de tous les problèmes sociaux et économiques. Dans tous mes entretiens avec les membres du groupe de Yassine, l'épître de leur chef spirituel est toujours pointée du doigt comme un tournant

³⁷ Selon le coran: les juifs, à l'époque du Moïse, ont pris un veau d'or comme un dieu. Depuis, il est devenu un signe d'apostasie et d'association avec dieu.

dans la lutte du groupe contre le régime. Le courage de Yassine dans l'envoi de cette « lettre sans précédent visait à démystifier le roi et son autorité religieuse », explique un membre à Marrakech » (Daadaoui 2010, 130).

Cheikh Yassine a critiqué aussi les oulémas en les qualifiant de « *didan al-qorra'* », c'est-à-dire des hypocrites, et d'obséquieux. Ils ne sont, selon Yassine, qu'un « syndicat des oulémas qui s'occupent de leurs entreprises » (Yassine 1974, 95). La missive adresse une admonestation aux oulémas, et appelle à la purification et la mise en haut du soufisme, tout en montrant la position du Yassine envers quelques personnalités, comme Qutb, Al Banna, Ibn Taymiyya, Mohammad Abdelwahhab, et Jamal Abdennaser.

Enfin, Yassine conseille le roi, pour sortir de son état, des pas suivants :

- 1- Se retirer de son environnement de *jahiliya* et de la pensée de la *jahiliya*, et d'écarter ses conseillers et experts
- 2- Se repentir clairement, et travailler de bonne foi pour la renaissance de l'islam.
- 3- Rétablir la justice (*Radd al'madhalim*), qui signifie : « Alors retournez votre argent au Maroc, vendez vos palais et remettez cela et ce que vos amis et votre famille ont à la trésorerie des musulmans » (Yassine 1974, 165).
- 4- Porter allégeance à un conseil élu d'une façon islamique, après l'abolition de tous les partis politiques.
- 5- Développement économique, selon une économie islamique basée sur trois principes : l'égalité des droits et des obligations, l'exploitation des fonds pour l'intérêt général et la solidarité, et la lutte contre l'injustice social et cotre l'appauvrissement de la nation.
- 6- Le repentir général de tous les musulmans vers une renaissance islamique
- 7- Prédication de retour de califat sur le modèle prophétique.

Par la suite, cheikh Yassine a passé trois ans et demi en détention, dont deux dans un hôpital psychiatrique, pour être relâché en mars 1978. La réaction du roi était inattendue. Dans un climat politique tendu par les complots des socialistes et par la volonté apparente de l'armée de se débarrasser du roi, cheikh Yassine est traité comme un fou, qui a besoin d'un suivi et d'un traitement. Munson (1991, 338) dit : « lorsque j'ai interviewé Guennun en août 1987, il a affirmé qu'il avait suggéré que Yassine soit placé dans un hôpital psychiatrique. Il a dit que seul un fou pouvait attaquer le roi aussi durement que Yassine l'avait fait. » En réponse à une question sur la réaction de Hassan II, Yassine (2014, 27) répond :

On m'a informé qu'il (Hassan II) l'a lu (L'islam ou le déluge) trois fois...

On m'a également informé qu'il avait décidé de me brutaliser et de me tuer immédiatement, mais il est revenu à un peu de patience, alors ils lui ont conseillé de prendre le pire, c'est-à-dire de me présenter aux gens comme un fou, car seul un fou oserait écrire au roi de telles paroles.

On m'a aussi informé - et vous m'interrogez sur l'aspect métaphysique - qu'il a vu un rêve qui lui a fait peur, quelle est la réalité de ce rêve ? Comment l'ai-je fait sursauter ? Dieu le sait.

Belal (2011) nous fournit un témoignage sur ce rêve qui a dissuadé le roi à entreprendre son projet. Un des aides du cheikh Yassine dans la rédaction de la missive : Mohammed al Aloui Silmani raconte: « Après avoir reçu l'épître, Hassan II a fait emprisonner Si Abdessalam et il a donné l'ordre de le mettre à mort. La veille de

l'exécution, Hassan II, comme à son habitude, passait dans son palais une de ces soirées écandentes, lorsqu'un *majdûb* [ravi en Dieu] compagnon de Mohammed V à Madagascar vit celui-ci en songe. D'une pièce voisine, il s'adressa à Hassan II : *Khalli 'alik Si Abdessalam, rah wâli min awliyâ' Allah!* [Laisse-lui la vie sauve, c'est un ami de Dieu³⁸]. Hassan II donne sur-le-champ le contre-ordre de le laisser en vie » Belal (2011, 134). Quant au traitement à la prison, Cheikh Yassine, lui-même, déclare qu'il était bien traité de tous les gardiens de la prison, sauf un (2014, 24). Il déclare aussi que, dès le deuxième jour de son arrestation, il a reçu un commissaire de police qui lui a dit : « J'ai reçu deux ordres étranges, le premier est de vous traiter gentiment et de ne pas vous stresser, et le second est que le roi veut vous rencontrer » Yassine (2014, 26).

De fait, les raisons du traitement plus ou moins souple envers le cheikh Yassine sont multiples :

1. Le devoir de *nasiha* (conseil) : en dépit du ton mordant de l'admonestation, cheikh Yassine insiste qu'il ne fasse qu'exercer le devoir de *nasiha* que tous les oulémas de l'islam doivent envers les gouverneurs. Il donne des exemples dispersés dans l'histoire des musulmans, mais surtout les trois noms susmentionnés de renommé au XXème siècle. En revanche, l'entourage du roi, selon Yassine, même s'il y a des oulémas ne sont que des hypocrites qui ne disent pas la vérité au roi, et cherchent à grader et à croître leurs passe-droits. Cheikh Yassine se représente comme « soufi » qui conseille, non pas comme un concurrent politique.
2. Le positionnement politique : cheikh Yassine, en 1974, n'avait pas de groupe ou de support, il était seul, comme il déclare. Cependant, il ne s'aligne pas avec les communistes ou les socialistes qu'il qualifie des athées (Yassine 1974, 120). Encore, il se sent plus proche au roi qu'aux parties politiques marocains de l'époque qu'il appelle à les abolir. Il s'adresse alors à Hassan II par des formules aimantes comme : « mon bien-aimé », « mon frère », et « monseigneur ». Aussi, il le qualifie du « roi soufi » et « croyant » et reconnaît sa descendance chérifienne (Zeghal 2005, 144). Yassine (1974, 52) dit : « je t'aime comme ce que dieu m'a ordonné d'aimer les gens de la maison du Prophète ».
3. Rejet de la violence : sur les mêmes pas déjà instaurées dans ses écritures précédentes, cheikh Yassine écarte la possibilité de recours à la violence pour chercher un changement socio-politique. Il baptise cette voie de violence : « *inqilbiyya* »³⁹. Il déclare, sans équivoque : « j'ai dénoncé l'*inqilbiyya* comme moyen pour résoudre nos problèmes, et je le suis encore ». L'*inqilabiyya* est un enchainement infernal » Yassine (1974, 162). Ce non-recevoir de violence pourrait rassurer le roi méfiant qui vient de subir deux putschs et présenter Yassine comme 'alem dépourvu de toute menace pour le monarque.
4. Reconnaissance du fond de la légitimité du Roi : « L'épître reconnaît à son destinataire la qualité de descendant du Prophète, de *hafîdh al-rasûl*, et celle de roi « soufi ». Ces deux attributs ne sont jamais remis en question dans sa lettre... » (Zeghal 2005, 140). D'où, cheikh Yassine n'appelle pas à l'abolition de la monarchie ou à l'abdication du roi, mais il appelle le roi à se repentir. La légitimité

³⁸ Belal traduit *wâli* par ami. En effet, wali pourrait être traduit mieux par saint.

³⁹ Ça vient du mot « *inqilab* » qui signifie renversement, mais *inqilabiyya* signifie une « doctrine » basée sur l'utilisation de renversement comme moyen de choix pour un changement politique. Cheikh Yassine réagit ici, sans le dire expressément, à l'appel du 'alem pakistanais Abou al A'la al Mawdoudi, qui prône le changement par force et l'appelle : le renversement islamique (*Inqilab islami*).

monarchique est mise en question pour la corruption, la non mise en œuvre de la charia, et l'écartement des oulémas. Le différend est alors sur quelques pratiques de la monarchie qui retentissent sur sa légitimité, non pas sur l'essence de la légitimité monarchique. Cheikh Yassine n'est pas contre la monarchie comme régime politique mais contre les usurpations de roi Hassan II. Il s'intègre plutôt aux rangs des réformistes qu'aux révolutionnaires. Pour cela, il propose au roi un nouveau contrat social, basé sur le choix libre. Le *minhaj nabawi* (modèle prophétique) est alors: Hassan doit « rassembler autour de lui un groupe avec un nouveau contrat et serment d'allégeance (*moubaya'a*) au lieu d'allégeance (*bay'a*) sous l'oppression de l'épée, et une nouvelle légitimité » (Yassine 1974, 133), car Yassine (1974, 159) dit au roi : « Tu as besoin d'une légitimité ».

Certains, comme Belal (2011), accusent cheikh Yassine de chercher une certaine crédibilité, en calculant astucieusement les risques de l'envoi d'une telle missive.

3.4 Yassine et la lutte pour la *Jama'a* (l'action politique)

En 1978, après la sortie du cheikh Yassine de la prison, il a commencé une lutte pour la théorisation de l'action islamiste, et pendant cette période les grandes lignes idéologiques de *Jama'at al'Adl wal Ihsan* (AWI) deviennent plus claires. « Interdit de prêcher dans les mosquées, il édite la revue Al-Jama'a de 1979 à 1983 (seize numéros). En 1981, il annonce la création de la « famille » de la revue Al-Jama'a (*Ousrat al-Jama'a*), une sorte de prélude informel à la création de l'association. Le n° 10 de la revue est retiré des kiosques à cause d'une lettre ouverte publiée par Yacine. Il s'y attaque directement à la lettre que venait d'adresser le roi aux chefs d'États musulmans à l'occasion du début du XV^{ème} siècle de l'Hégire. Six numéros vont sortir après cet incident, ils circuleront clandestinement » (Tozy 1999, 189).

Dans les dix premiers numéros publiés de la revue al Jama'a, Yassine était l'auteur le plus dominant. La revue a traité des sujets différents : politiques, sociaux, économiques, et spirituels. Cheikh Yassine y critiquait souvent les classes politiques des pays arabo-musulmans, les oulémas, et surtout les marxistes-léninistes trop influents sur la scène politique arabe à l'époque. Il a béni la révolution iranienne en refusant de la qualifier une révolution mais plutôt une *qawma*. Il a loué al Khomeiny comme un 'alem qui a exercé son devoir d'*al-amr bilmaarouf wannahy 'an almonkar*. Aux lecteurs de la revue, Yassine a présenté les opinions politiques d'al Khomeiny au troisième numéro (pp.16-54) sous un article intitulé : la *qawma islamiyya*. Le jihad afghan y était aussi présent et encouragé, et l'appel à son financement était demandé.

Pendant cette période Abdessalam Yassine a contacté certains islamistes afin de les convaincre à se rassembler en une seule organisation, mais il n'a pas réussi. Yassine (1979, 109) justifie cet échec : « notre première réponse est que nous avons essayé de contacter des groupes islamiques dans ce pays, mais nous étions rencontrés par le refus, de la peur ou de la suspicion ». Dans un interview, en 2008, Yassine déclare qu'il a rencontré certains leaders des mouvements islamistes à l'époque, et leurs dit que pour bien mener l'action islamiste il faut avoir une méthodologie de travail et que celle-ci est prête, en leurs montrant sa vision écrite. Les autres ont refusé parce que son geste est interprété comme un moyen de s'imposer comme le théoricien ou l'idéologue, en plus le refus de ses antécédents mystiques.

En tout état de cause, Yassine considère cette période une période d'idéalisme, et considère la multiplicité des mouvements islamistes une situation saine à condition de travailler ensemble pour le bienfait général (Yassine 2014).

En 1980, Yassine donne une conférence: « pour un dialogue islamique avec l'élite occidentalisée », dans laquelle, il met en contraste la civilisation islamique et la civilisation occidentale qui est considérée une civilisation de *jahiliya*. Selon Yassine, la raison réside dans la perte de l'âme de l'Occident parce qu'il a fondé sa civilisation matérialiste sur les « seules valeurs terriennes » et non spirituels. Et puisque, selon (Yassine 1980), « nos sociétés musulmanes sont la proie convoitée, et nos territoires et nos ressources économiques sont les atouts stratégiques que l'est de l'Occident dispute à l'ouest, les peuples islamiques doivent riposter par une action responsable, mais sans violence ».

En 1981, Yassine écrit un livre en français : « la révolution à l'heure de l'islam », et imprimé en France, dans le but d'adresser la parole aux gouverneurs du Maroc qui ne lisent qu'en français selon lui. En même année, « Abdessalam Yassine annonce la création de Usrat al-jamâ'a, une association dont il demande la légalisation en octobre 1982 et en dépose les statuts. Le pouvoir de Hassan II refuse de reconnaître le groupe, et le bras de fer commence entre les fidèles de Yassine et le pouvoir » (Zeghal 2005, 164). La création d'*Ousrat al-Jama'a* aboutira, en 1982, à la création de *Jama'aiyyat Jama'a* (l'association du groupe) qui deviendra, en 1983, *jama'iyyat al Jama'a al khayriyya* (l'association du groupe charitable). Et enfin, en 1987, le nom de *Jama'a al'Adl wal Ihsan (AWI)* (le groupe de la justice et de la bienfaisance) sera retenu jusqu'à maintenant. Souvent l'AWI est appelé « *al Jama'a* » ou « *al'Adl wal Ihsan* ».

En 1981, Abdessalam Yassine commence à écrire le manifeste de l'AWI, à savoir son livre intitulé « *al minhaj annabawi* » (La Voie prophétique). Zeghal (2005, 165) décrit ce livre ainsi : « les cinq cents pages du *Minhaj* se lisent difficilement : le livre est très long et souvent obscur. Mais il sert de référence ultime aux membres du mouvement, et ses passages ardues ou confus — que les disciples s'attachent à lire et relire — sont une manière de préserver le statut exceptionnel du cheikh Yassine pour ses disciples, qui y puisent des interprétations « finales », parce que prononcées par le guide, le *murchid*». En effet, le *Minhaj* n'était pas une réponse aux attaques des disciples du cheikh salafiste Maghraoui, comme ce que dit Belal (2011, 140), car ses idées puisent ses racines de l'autre livre de Yassine écrit en 1973 : « L'islam demain ». Cependant, le *Minhaj* est le livre phare et constitue l'abstraction du discours politique de Yassine (Belal, 2011). Okacha (2007, 135-36) rend un témoignage à ce sujet:

Après ma participation dans quelques regroupements de *la Jama'a* où j'avais des amis sympathisants. On assistait à des réunions dans une maison où les frères étudient le Coran, l'exégèse et également « l'étude » du livre *minhaj nabawi*. C'est l'étude de ce dernier livre par les adeptes qui m'a frappé et m'a surpris. Ils étudient le livre sans aucun esprit critique c'est comme s'il s'agissait du Coran. Ils apprennent certains passages par cœur et tentent de les mettre en application de façon systématique et sans discussion. Je ne dirais pas tous les membres possèdent cet esprit imitateur mais du moins ceux que je les connaissais n'ont jamais exprimé de réserves sur telle ou telle idée ou tel passage.

« En décembre 1983, Yacine publie deux journaux, *Çobh* (l'aurore) et *Al-Khitâb* (le discours). Le premier va lui valoir deux ans de prison et 5 000 dirhams d'amende. L'exergue du journal reprenait un verset du Coran : « L'aurore sera leur heure, l'aurore n'est-elle pas proche? » Quelques jours après l'arrestation de Yacine (27 décembre 1983), Al-Jama'a édite, en janvier 1984, Al-Kbitâb, qui est saisi chez l'imprimeur » Tozy (1999, 189). La revue Assobh, paru une seule fois en 1983, a critiqué Roger Garaudy, une publicité incitant à raser les barbes, le ministre de l'Éducation, et le ministre de la Santé, et a supporté le jihad en Afghanistan. En général, pas de nouveau par rapport aux numéros précédents de la revue *al Jama'a*, même pas de critiques au roi ou un article d'allure politique. Cependant, Yassine est arrêté en décembre 1983 pour critique du gouvernement et passera deux ans à la prison. Cheikh Yassine révèle, selon lui, « la vraie raison de son arrestation », en l'attribuant à sa critique d'un discours du roi Hassan II (Yassine 2014).

À la prison, comme à l'incarcération précédente, Yassine était bien traité par comparaison aux autres. Il a obtenu une cellule individuelle à sa demande, ce qui était sans précédent selon lui. Ainsi, à la suite d'une échauffourée avec un gardien de la prison, les employés ont lui baissé la main et la tête pour se taire par crainte qu'il soit divulgué qu'il a été frappé et humilié (Yassine 2014, 51). Il paraît que ce traitement spécial était ordonné par des autorités plus hautes, comme à la première arrestation.

En 30 décembre 1989, les autorités marocaines ont mis Abdessalam Yassine à la résidence surveillée, et la *Jama'a* entre une vague de répression par le régime. « La police a cessé d'autoriser les visites à la maison de Yasin à Salé. Le mois suivant, le gouvernement a arrêté six dirigeants du groupe de Yasin *al-'Adl wa'l-Ihsan* ainsi que d'autres membres. Le procès de ces six hommes a déclenché une énorme manifestation de quelque 2 000 personnes en mai 1990 » (Munson 1991, 339). Cheikh Yassine restera à la résidence surveillée jusqu'à la mort de Hassan II et l'intronisation de son successeur Mohammed VI, et sera libéré en mai 2000, après la publication d'un « Mémoire à qui a droit », une seconde admonestation adressée au nouveau roi Mohammed VI.

3.5 Yassine et le nouveau monarque

Rédigé en français, « Mémoire à qui a droit », la lettre de Yassine au roi Mohammed VI est moins virulente et moins courte par rapport à « L'islam ou le déluge ». « Il s'adressait « à qui a droit » plutôt qu'au roi, afin d'éviter de violer l'article 23 de la constitution marocaine, qui déclare la personne du roi « inviolable et sacrée » (Maddy-Weitzman 2003), selon la constitution marocaine dans sa version de 1996. Elle était envoyée le 14 novembre 1999 avant sa libération de la résidence surveillée. La réaction de la monarchie montre une volonté d'un nouveau comportement envers les islamistes marocains. « Yassine a rédigé le mémoire cynique et souvent sarcastique en français afin d'atteindre l'élite marocaine francophone - qui, a-t-il commenté, méprise la langue arabe - et les communautés diplomatiques et médiatiques internationales. » (Maddy-Weitzman 2003).

L'épître de Yassine dépeint « le roi des pauvres » comme une personne de bonne foi. « Le jeune monarque semble appartenir à la catégorie des cœurs sensibles à la misère des humbles. Tout incite le penser et le croire : ses gestes attendris pour embrasser le petit garçon handicapé, sa sollicitude envers les démunis qui font la queue

devant sa demeure et auxquels il accorde son attention » (Yassine 2000c, 28). Par conséquent, Yassine n'a rien à blâmer le nouveau monarque, car il est « innocent des crimes d'antan » (Yassine 2000c, 6).

Yassine est optimiste concernant le jeune roi, mais il « reste pour le monarque à achever le travail de nettoyage » et lever le grand défi pour mériter le bon augure de Yassine (Yassine 2000b, 24). Pourtant, cet optimisme est mélangé par un peu de scepticisme. Selon Yassine le congédiement de Driss Basri, « le pilier central du makhzen, le factotum de Hassan, son confident et son homme de confiance, est un acte courageux et méritoire. Un tournant décisif peut-être. » (Yassine 2000c, 24). Yassine (2000b, 25) pose des questions au nouveau monarque qui montrent une certaine maturité politique : « Mais entend-il vraiment rompre avec le passé ? Peut-il rompre avec le passé ? C'est sans doute une petite révolution, mais à quand la grande ? Où va Mohammad VI ? Où va le Maroc ? ». D'où « le jeune roi devra choisir entre deux destinées : soit que le sens dynastique et l'éblouissement par les feux de la rampe le portent à rester loyal une tradition décadente et a une pompe de mauvais aloi et de mauvaise foi, soit qu'il se décide à faire le grand pas pour dépasser et racheter les crimes et les impiétés auxquels il a assisté, avec une gêne évidente. » (Yassine 2000c, 23-24).

Concrètement, Yassine propose au nouveau monarque d'« affecter cette grande fortune au paiement et l'effacement de cette lourde dette. Et voilà que le roi nouveau se hisse au rang des héros. Voilà que le jeune monarque accomplit l'acte fondateur qui le lancera sur la trajectoire des destinées humaines glorieuses (Yassine 2000c, 29). En dépit de son innocence, Yassine exige que le roi doive « agir de manière décisive pour justifier la médiatisation de son surnom comme « roi des pauvres ». Compte tenu de l'énorme dette extérieure du pays – plus de 20 milliards de dollars – d'une part, et de la fabuleuse richesse de la famille royale d'autre part d'autre part, il n'y a qu'une solution idéale : il doit utiliser la fortune familiale pour rembourser la dette et affecter l'épargne à l'investissement public dans l'éducation et les infrastructures. Ainsi, le Maroc serait « libéré... du joug de la Banque mondiale » (Maddy-Weitzman 2003).

Yassine termine sa missive par un conseil semblable à celui adressé à Hassan II, mais orienté vers l'admonestation qui vise Mohammed VI: « rachetez votre pauvre père de la tourmente en restituant au peuple les biens qui reviennent de droit au peuple. Rachetez-vous ! Repentez-vous ! Craignez le Roi des rois ! » (Yassine 2000c, 35). Ainsi le nouveau monarque peut gagner les cours de son peuple et débiter « une rupture salvatrice » (Yassine 2000c).

3.6 L'idéologie yassinite ou le « yassinisme »

Cheikh Yassine dans ses écritures essaie de mélanger entre deux composantes principales : activisme politique, et mysticisme, ou charia et tarîqa. « C'est plutôt un islamiste qui s'efforce de fusionner deux styles religieux pour tenter de trouver le chemin le plus sûr entre les dimensions mystique et juridique de l'Islam, c'est-à-dire entre le tarîqa et la charia. Cette troisième voie est ce que Yasin appelle la méthode prophétique (al-minhaj al-nabawi) » (Lauzière 2005, 251). Ces deux volets sont bel et bien traduits dans le nom officiel de la *Jama'a* : « justice et bienfaisance ». Selon Yassine (1989) les musulmans doivent découvrir la voie prophétique pour atteindre deux objectifs : un objectif de bienfaisance (*ihsan*) au niveau individuel, qui vise le progrès de l'âme du croyant, et un objectif de substitution (*istikhlaf*) au niveau collectif qui vise le rétablissement du califat.

« Son livre phare, *Al-Minhâj al-Nabawî* [la voie prophétique], enseigné aux adeptes en tant que discipline religieuse, est le produit d'une stratégie d'écriture qui reflète ses ambitions tant politiques que théologiques » (Belal 2011, 139-40).

La mission historique pour Yassine (1989) est de rétablir le califat islamique selon la voie prophétique. Ce rétablissement se fera par la *qawma*, et non pas par la révolution. Ce choix des mots est justifié par un refus de violence, selon Yassine (1989, 9) qui explique « nous utilisons le mot *qawma* pour éviter d'utiliser le mot révolution. Parce que la « révolution » contient de la violence et nous voulons la force. La force est la mise de la main de l'exécution dans ses positions légitimes, tandis que la violence est sa mise par le caprice et la colère. La révolution est un mot utilisé pour décrire les mouvements sociaux préislamiques (*jahili*). Nous voulons nous distinguer dans l'expression pour que notre jihad se tisse sur notre voie prophétique, et pour que nous ne soyons pas pollués en imitant les « infidèles » ». L'objectif immédiat de cette mobilisation est d'essayer de saisir le pouvoir (Yassine 1989, 18).

Yassine opte pour la désobéissance civile qui consiste à paralyser l'État pour la rendre facile à saisir et à redémarrer par les islamistes. « Lorsque le raz-de-marée se forme, les croyants peuvent arrêter la corruption au moyen d'une désobéissance totale, d'une grève générale et de descendre dans la rue » Yassine (1989, 10-11). Il s'agit d'un travail structuré et organisé qui devrait déboucher à une désobéissance civile, à l'iranienne, et à ce Grand Soir on aura la *qawma islamiyya*. « Dans la *qawma* islamique, chaque moudjahid des soldats de Dieu devrait connaître sa mission dans les rangs, la visualiser clairement en imaginant la mission globale et le chemin des soldats. » (Yassine 1989, 10). Étrangement, Yassine considère ce choix la méthode prophétique, alors qu'il n'est pas nécessaire d'être un érudit en sciences religieuses pour découvrir la méthode que le prophète Mohammed s'est servi pour instaurer le premier État islamique. Mais en attendant l'instauration du califat, les adeptes de Yassine restent-ils les bras croisés? Yassine (1989, 11) répond qu'il faut que « les croyants » exploitent les opportunités historiques, les lacunes et les erreurs dans les rangs des usurpateurs (*mosrifeen*). En plus de ce guet continu, « le rang islamique surveille la conduite de ce chemin prévu, sans que cela l'empêche de pénétrer dans des chemins secondaires chaque fois qu'il est sage d'en faire » (Yassine 1989, 11).

Les soldats de l'armée du dieu ont plusieurs missions : formation du groupe des musulmans dans chaque pays et l'éducation et l'organisation de ses hommes, la constitution de l'État islamique (*qotriya*), l'unification des pays (*aqtar*) islamiques, puis le but ultime : le califat héritier. Pour rester toujours dans la tradition islamique et se distinguer de la tradition démocratique, Yassine met l'accent sur la nature de l'opposition de la jama'a. Il ne s'agit pas d'une opposition traditionnelle, mais plutôt une opposition différente de celle des partis politiques, selon Yassine (1989). Il dit dans ce contexte : « notre ligne politique claire est que nous ne nous opposons pas aux dirigeants comme l'opposition des partis au niveau de la gestion de la vie (*al ma'ach*) et de l'économie, mais plutôt nous les désobéissons car ils ont quitté le cercle de l'islam à moins qu'ils se repentent comme Omar bin Abdulaziz ... Nous les désobéissons et nous nous opposons à eux parce qu'ils ont détruit la religion et pris les États-Unis et la Russie comme alliées plutôt que les croyants. L'affaire est plus profonde, plus dangereuse et plus difficile qu'une simple opposition politique. » (Yassine 1989, 25). Cette position est basée sur un

jugement de différence irreconciliable entre les deux camps. Yassine (1989, 24) se demande : « où sommes-nous par rapport à ceux qui déclarent leur infidélité dans chaque prononciation ? Où sommes-nous par rapport des dirigeants par force (*hokkam al jabr*) ouvertement laïcs, les pécheurs jour et nuit, et les incroyants injustes ».

Intéressant à savoir que malgré le refus public de la violence, Yassine avertit les autorités marocaines des répercussions de la répression. « Nous exhibons notre projet, nous le déclarons, et nous combattons pour lui par toutes les techniques de la politique tant qu'une brèche est ouverte pour nous, et par tous les moyens si nous sommes persécutés » (Yassine 1989, 27). C'est pour cette raison qu'il ne faut jamais exclure la possibilité de recours à la violence, particulièrement quand on la voit chez Yassine (1995, 166) : « la force te la fierté et la victoire de dieu dépendent de la réunion du *mushaf* (Coran) et l'épée, et le rassemblement de l'appel coranique et l'État du fer. Un *mushaf* avec un bâton en bois est l'insigne d'un islam soumis au gouverneur. Un *mushaf* à côté d'une kalachnikov est l'insigne d'un islam des mujahideens, un islam fier et protégé ».

Le *Minhaj annabawi*, le principal livre de la *Jama'a* et de son fondateur, reste la référence ultime qui expose la théorie yassinite du changement et son projet politique. Il est « un guide pratique et politique aux disciples d'Abdessalam Yassine » (Zeghal 2006, 163). Le *Minhaj* se sert du fusionnement du spirituel et temporel afin de les aligner pour le même objectif. Si l'objectif direct, pour Yassine (1989) est de ramper pour saisir le pouvoir, ceux qui peuvent réaliser ce but sont l'armée du dieu (*Jond Allah*), qui doit, selon Yassine, pour être capable d'un tel grand objectif, recevoir une éducation et une organisation détaillée selon le *Minhaj*.

L'entrée en matière du *Minhâj* détaille de manière minutieuse le projet de structure de l'organisation qui deviendra Justice et Bienfaisance. De l'aveu même de son responsable, la description donnée par le *Minhâj* ne correspond pas vraiment à ce qu'est aujourd'hui le mouvement. On y trouve une construction curieuse, qui enchevêtre les principes de la structure réelle et interne au mouvement (organisation en cellules, usages de la mosquée, modalités des rituels, en particulier des prières et du *dhikr*, remémoration des noms divins) et les grands principes théoriques qui fondent la légitimité politique et religieuse du mouvement. (Zeghal 2005, 165)

Le *Minhaj* se compose de cinq chapitres qui mélangent astucieusement entre l'endoctrinement politique et l'éducation mystique. Le premier chapitre détermine les missions de l'Armée du Dieu et le mode organisationnel mis pour le retour du califat. Le deuxième chapitre traite le renouvellement de la foi sur le plan général sous forme d'un branle-bas de réforme de la *oumma*, et sur le plan individuel sous forme de rapprochement à dieu. L'éducation est le thème du troisième chapitre, où Yassine expose les différentes techniques de formation et d'accompagnement continu des membres d'AWI. Le quatrième chapitre traite l'organisation de la *Jama'a*, en insistant que l'instauration d'un émir (prince) et d'un système d'*imarat* (principauté) est l'un des devoirs les plus indispensables. Les dix qualifications (*al Khisal al 'ashr*) est le thème du dernier chapitre. Ces dix qualifications sont : l'accompagnement (*suhba*) et la communauté (*Jama'a*), la remémoration de dieu (*dhikr*), la sincérité (*sidq*), le don (*badhl*), le savoir (*'ilm*), l'agir (*'amal*), la bonne tenue (*samt hasan*), la maîtrise du soi (*tu'ada*), l'économie (*iqtisad*), et l'effort (jihad). Leur fonction est de rendre le maniement, la mobilisation, et le contrôle des membres une entreprise relativement facile même en face avec une augmentation du nombre des membres

En effet, la pensée du cheikh Yassine est un cocktail de idées de plusieurs islamistes. Difficile à deviner à qui telle idée ou telle idée, mais les vestiges de Hassan al Banna, Abu al-a'la al Mawdoudi, et Sayyid Qutb sont apparentes. « à part la politique et l'économie, le discours de Yassine est souvent banal et récapitule des idées que Qutb et al-Mawdoudi ont abordées précédemment. Ce qui le distingue vraiment, c'est son discours religieux, qui est resté imprégné d'éléments mystiques, malgré sa conversion à l'islamisme. » (Lauzière 2005, 245). Cet amalgame loufoque pour Lauzière, on l'appelle le soufisme politique. De Hassan al Banna, Yassine a repris la façon de structuration d'AWI et l'insistance sur la dimension spirituelle. Le fameux « isolement sensoriel » de Qutb est prise par Yassine quand il dit : « La voie prophétique commence également par une déconnexion des ressources de la *jahiliya*, en ce qui concerne la croyance, la morale, la subjectivité et la méthode de savoir et d'action, pour que la révélation (*wahy*) soit la source de nos pensées » (Yassine 2005a, 24). D'al Mawdoudi il a repris l'idée de la *hakimiya* en l'adaptant au contexte marocain. Par exemple il dit : « la religion est une soumission à dieu qui contredit toute *hakimiya* des autres » (Yassine 1989, 87).

Puisque la communauté musulmane est sous le joug des gouverneurs par la force, selon Yassine, elle doit travailler pour le retour du califat tout en restant attentive aux tentations. Selon Yassine, le plus grand danger est la paresse et l'inactivité des musulmans ce qui est considéré « contentement silencieux avec la religion de la soumission, jusqu'à ce que l'un de leurs atouts devienne la préoccupation de l'affaire générale avec les tribulations de la vie quotidienne. Et tu entends encore aujourd'hui ceux qui te conseillent de ne pas travailler dans ce qui ne te regarde pas, et ce qui ne te regarde pas c'est la politique de ta nation » (Yassine 2001, 23). Aussi, « il y a un danger à contenir la vague islamique en corrompant les hommes, en complotant le mouvement et en le pervertissant. Mais quand l'éducation est charitable (*ihsaniya*), et que les soldats et les chefs des soldats sont divins (*rabani*), alors le jeu de l'endiguement est exposé et sera vaincu à la fin. » (Yassine 1989, 11)

Yassine n'était un spécialiste de la charia, ou un 'alem du sens traditionnel. Ses écritures sont dans portent notamment sur des sujets politiques ou mystiques. Il n'a pas écrit un livre sur le *fiqh* par exemple, malgré qu'il a traité plusieurs sujets à ce niveau dans plusieurs de ses ouvrages, mais ce traitement est resté toujours superficiel. Son livre « Regards sur le jurisprudence et l'histoire » (*Nadharat fi al fiqh wa ttarikh*), paru en 1989, montre ce constat. Néanmoins, il était habile dans l'utilisation de la langue et le jeu des mots. Belal (2011, 140) remarque qu'« en vue de servir ses intérêts symboliques, charge les termes anciens d'un sens nouveau et introduit des changements par rapport aux références de la Tradition. Cette démarche est indispensable dans l'interprétation des ruptures de sens situées dans le contexte où elles ont une signification ».

Yassine recourt à quatre techniques de jeu sur les mots :

- 1- Limitation du sens des concepts connus : une pratique déjà employée par d'autres islamistes vu la multiplicité du sens de certains concepts. Si on prend par exemple le mot jihad chez Yassine, il signifie l'effort personnel à se perfectionner et n'a rien à voir avec le jihad chez les salafistes jihadistes.
- 2- Attribution de nouveaux sens a des concepts déjà existants : il y en assez d'exemples, mais *iqtiham al'aqaba* (affronter l'obstacle) reste le plus attirant. Ce mot est tiré du Coran avec une connotation

différente que celle employée par Yassine qui l'a élargi pour couvrir tout obstacle qui nécessite un effort.

- 3- Néologismes : plusieurs exemples peuvent être cités à cet égard : *inqilabiya*, fabrication de la mort (*sin'at al mawt*), *dhi'biya*, despotisme éducationnel, ...
- 4- Recours au vocabulaire mystique : dont souvent les concepts sont ambigus et créent une confusion chez les lecteurs.

3.7 Les positions de Yassine

3.7.1 La démocratie

A cet égard, Yassine distingue entre la démocratie et la règle démocratique. Si la première est refusée, la seconde peut être utile pour se débarrasser de l'autoritarisme. Dans cet optique, Yassine (2000b, 33) spécifie : « la règle démocratique, c'est-à-dire en résumé la liberté et le droit du peuple de choisir son gouvernement est pour nous la seule issue de la ténèbre absolutiste. Ce n'est ni le moment ni le lieu de faire le procès de la démocratie qui souffre même chez elle de maux incurables. Je parle de la règle démocratique pour faire le distinguo entre l'organisation procédurière et le corollaire inhérent à la démocratie moderne : la laïcité, la sécularisation et l'indifférence aux valeurs spirituelles et morales. » L'acceptation de la démocratie, chez Yassine, est conditionnelle, car « le mot « démocratie » signifie la domination du peuple, le choix du peuple et le recours au peuple. C'est quelque chose que nous demandons et nous ne sommes satisfaits de rien d'autre, car nous sommes certains que le peuple profondément musulman ne choisira rien d'autre que Dieu a révélé, qui est le gouvernement islamique, et c'est notre programme général et l'horizon de notre projet de changement » (Yassine 1994, 58). Yassine plaide pour une démocratie procédurale et le voit comme le meilleur moyen de gouvernement de la *Jama'a* et de l'État (Cavatorta 2006, 214). À cause de cette vision, Yassine est vu en Occident comme un des démocrates en devenir (democrats-to-be) (Maddy 2003).

La démocratie est bonne parce qu'elle permet une marge de manœuvre dans un système autoritaire qui se déclare démocratique. Yassine (1979a, 106) dit : « La démocratie est un système déclaré dans ce pays, et ce que la démocratie signifie, et en fait ses premiers principes, c'est la liberté de s'opposer au gouvernement ». Yassine ne recourt au jeu démocratique que par obligation et nécessité : « nous portons les écussons du parti politique que nous voulons créer seulement parce que les partis sont la loi de la démocratie et parce que la démocratie exige la liberté. Nous aimons la liberté parce qu'elle nous permet de parler, de bouger et de nous organiser, tout comme nous préférons parler au nom du Dieu et la charia du Dieu » (Yassine 1979c, 46). La démocratie n'est alors qu'un moyen pour un objectif, et une fois l'objectif est atteint le moyen est décliné. Comme ce qu'a remarqué (Maddy 2003) « l'approche de Yassine souffre d'un défaut crucial : elle envisage un processus démocratique dans lequel l'islam s'installe au pouvoir; il ne peut pas envisager une poursuite de ce processus qui pourrait retirer l'islam du pouvoir. L'adhésion de Yassine à certains principes démocratiques est utilitaire et conditionnelle ».

Toutefois, la position de Yassine envers la démocratie ne peut pas être en accord avec la vision occidentale de la démocratie. Selon Yassine, la démocratie souffre de maux incurables, « l'immoralité et la corruption semblent être deux des défauts inhérents à la démocratie ; en réalité, ce sont les penchants naturels de toute classe politique. Le pouvoir corrompt par sa nature, quelle que soit sa forme. Un pluralisme critique et transparent ne peut que retenir le mal » (Yassine 2000d, 165). Yassine considère la démocratie occidentale un produit de sa jahiliya, par conséquent si la démocratie est bonne pour les sociétés libérales, elle ne l'est pas pour sociétés islamiques. « Disons d'abord que ce que nous appelons le chaos démocratique est le système libéral. Dans la jahiliyyah c'est plus la démocratie que le chaos, et quand nous le transférons et le traduisons pour organiser nos sociétés selon ses lois, c'est plus le chaos que la démocratie » (Yassine 1973, 867). « En termes de principe, nous apprenons de la *jahiliyya* du chaos organisé que le chaos multiforme appelé les partis est la maladie qu'ils nous ont légué. Nous devons inventer un pluralisme de la choura qui résout les désaccords et respecte l'opinion des autres dans les limites de la charia, et sera proposé comme alternative au pluralisme démocratique qui fascine l'esprit des intellectuels comme la panacée » (Yassine 1973, 877).

Quant aux élections, ils ne sont qu'une apparence de la démocratie, selon Yassine (1973), et la démagogie du vote est venu des loups professionnels (*dhi'biya*) (Yassine 1973). Le scrutin général est jugé une approche non-islamiste car « nous ne donnons pas cette responsabilité à quelqu'un qui la demande, premièrement. Un autre résultat est que l'argent et la corruption ouvrent les portes des dirigeants corrompus et font de la propagande et de la contrefaçon » (Yassine 1973, 904).

Néanmoins, la vice principale de la démocratie selon Yassine (1996, 24) « est qu'elle ne suggère pas à l'homme une issue de l'incroyance, ce qui est la plus grande injustice, donc sa religion permet à une personne de mourir stupide, sans savoir ce qui l'attend après la mort ». Pour lui, la démocratie est un libéralisme dont les temples sont le marché, la bourse, et la banque, et dont la prière est l'investissement et l'utilisation convenable de la technologie convenable » (Yassine 1996a, 25). « Nous avons un désaccord fondamental avec elle (la démocratie) et avec eux (les démocrates) lorsque la démocratie est proposée comme alternative à l'islam et à la règle de l'islam, qui est la choura » (Yassine 1996a, 56).

Puis, Yassine propose l'alternative islamique qui consiste au renouvellement de la méthode de choix par le califat islamique; cette méthode doit avoir deux conditions : la clarté et la participation limitée sur l'élite confessionnelle (*nokhba imaniya*). Cette élite doit avoir l'allégeance et l'amour à la jama'a (au sens large : la société, ou au sens restreint : Al Adl, on ne sait pas). La limitation de la participation à cette élite, selon Yassine 1973, est un despotisme, mais ce n'est pas un despotisme d'une classe sur une autre, ni d'un intérêt sur les autres, mais plutôt un « despotisme éducationnel ». Tous simplement la démocratie doit être remplacée par *choura*, dont la fonction la plus importante « sera comme la fonction principale des institutions démocratiques *jahillis*, qui consiste à choisir, d'approuver et de soutenir le chef de l'État » (Yassine 1973. 909). La différence entre la démocratie et la choura réside dans l'esprit de chacun. Si la démocratie est créée par les gens « afin qu'ils ne soient pas opprimés et que la tyrannie ne prévale pas dans leurs relations politiques, sociales et

économiques », la choura est une « adoration (*'ibada*), avant tout, un commandement divin, une prescription de la foi » (Yassine 1994, 65).

En 1994, Yassine adresse la parole aux démocrates par le truchement d'un livre intitulé : « Dialogue avec ces messieurs les bons démocrates ». Dans ce livre, Yassine met en contraste la démocratie et l'islam en représentant la démocratie comme un projet de laïcisation de la société afin de l'isoler de sa religion. « La démocratie est un corps dont l'esprit est le laïcisme, c'est-à-dire la séparation de la religion, et l'isolement de la religion de l'arène publique » (Yassine 1994, 61).

Entre Yassine et « ces messieurs les bons démocrates » il y a un désaccord profond, car les laïcs démocratiques recherchent l'État de droit, et Yassine cherche l'État du Coran; eux adoptent une approche démocratique laïque alors que Yassine veut consultation (*shoura*) coranique, prophétique, et sage (*rachidiya*) (Yassine 1994). Yassine accuse les démocrates de vouloir disséminer la colère et la division au sein de la société, d'imiter aveuglément « un modèle qui n'est pas de nous, non de notre histoire et non de notre choix. » (Yassine 1994, 73) et de mentir au public.

Vous, les défenseurs de la démocratie, pourquoi vous gardez le silence, et vous ne dites pas aux musulmans que vous embellissez la démocratie à leurs yeux, que la condition de la démocratie est de rompre avant tout notre islam et de le mettre de côté lorsque nous nous asseyons pour régler nos affaires communes. Nous ne parlons pas la langue du Coran, nous ne gouvernons pas par la loi de l'islam, et nous ne mentionnons pas l'islam dans notre parlement et d'autres institutions, sauf lorsque des incantations sont exécutées au début et à la fin de la discussion pour l'aveuglement, par habitude, et par hypocrisie (Yassine 1994, 69).

Il mérite de mentionner que la position de l'AWI est légèrement différente de celle de son fondateur et son guide spirituel. L'AWI adopte publiquement la démocratie, mais ça doit être compris dans l'appropriation utilitariste de la démocratie. Dans cette perspective, on peut comprendre le discours de l'AWI sur la démocratie, ainsi que ses critiques au régime marocain concernant ce point. « Selon M. Arsalane, le porte-parole d'al-Adl, au Maroc il n'y a pas de démocratie, nous avons juste les noms que les gens rattachent à la démocratie (partis, parlement et droits de l'homme) » (Cavatorta 2010, 170).

3.7.2 La modernité

Pour Yassine la modernité est un produit occidental qui s'est apparu dans des conditions historiques. « La modernité est la façon d'être, de penser, de vivre, de se gouverner, de se repérer dans le monde, des Européens. Elle est la manière d'être socio-culturelle et politique, en opposition à un Moyen Âge autochtone et à un monde extérieur voué à la barbarie et, ultérieurement, à la colonisation, à la prédation et au sous-développement, et enfin aux gémonies. » (Yassine 1998, 40). Similairement à la démocratie, Yassine met la modernité dans une logique d'antagonisme avec l'islam. « La modernité est donc la "sacralisation" de la loi naturelle de la raison et la soumission à ses injonctions. Ce qui suppose que pour être moderne on doit se rebeller contre le sacré divin » (Yassine 1998, 41). Alors, la modernité occidentale est une modernité rebelle contre Dieu, et toute sédition contre dieu est, sans équivoque, contributive à la destruction, selon Yassine (1989). « Deux guerres mondiales en ce vingtième siècle montrèrent la dimension effroyable et la force destructrice que peut engendrer

la modernité » (Yassine 1998, 46). Encore plus, « ces guerres ne sont que des éruptions momentanées d'un volcan qui "travaille" dans les entrailles de la société moderne et qui évacue ses laves brûlantes à plein-temps sur l'environnement naturel comme sur le vivant. » (Yassine 1998, 47).

La modernité est un moyen d'hégémonie culturelle de l'Occident, qui exploite ses réalisations scientifiques « pour justifier et prouver la nullité culturelle de l'autre, prétexte tout trouvé pour coloniser militairement et économiquement le monde Sud, ce monde marché et dépotoir des produits de la modernité où l'on jette pêle-mêle les déchets matériels, culturels ou résiduels, tous agents nocifs et polluants » (Yassine 1998, 40-41). Et puisque cette hégémonie est fondée sur un sentiment de supériorité, tout essai de communication « avec une modernité occidentale bien du Nord, "montée" et "remontée" contre l'islam, relève de l'impossible lorsque l'on porte barbe, qu'on parle de Dieu et qu'on vient du Sud. » (Yassine 1998, 13). L'hégémonie occidentale se manifeste par une victimisation du Sud, selon Yassine (1998, 49), qui déclare : « nous sommes consommateurs de modernité, objets consentants ou forcés de la modernité, dépotoirs bon marché des déchets polluants de la modernité, cobayes manipulés des expérimentations de la modernité. Ne découvre-t-on pas des filières clandestines, bras criminels des laboratoires européens, qui expérimentent des produits pharmaceutiques sur les Africains et sur d'autres peuples du Sud, juste après leur expérimentation sur les rats et les singes? Tout cela pour que l'homme blanc reste à l'abri des aléas de santé ».

La question de la modernité était traitée par Yassine dans un livre dédié à ce sujet : « Islamiser la modernité ». L'ambition de Yassine dans ce livre était « d'inviter une modernité rebelle à Dieu à s'assagir pour ne pas faire naufrage comme fit naufrage le peuple de Noé rebelle à Dieu et promis au Déluge. » (Yassine 1998, 16). En d'autres mots, si « L'islam ou le déluge » était une mise en garde destinée au Maroc, dans la personne du roi, « Islamiser la modernité » l'était mais destinée aux sociétés modernes (Europe et Amérique) d'un autre déluge. Par conséquent, la solution, comme à l'accoutumée chez les islamistes, est l'islam. Comment? Islamiser la modernité et non pas moderniser l'islam. D'ailleurs, cette expression d'« islamiser la modernité » est une création propre à Yassine (Yassine 1998).

3.7.3 La charia

A cet égard, Yassine réitère les propos de Hassan el-Banna et Sayid Qutb. La charia doit alors inéluctablement la source des lois et doit être mise en œuvre. « La religion n'est pas seulement un rituel de dévotion, mais c'est le gouvernement par ce que Dieu a révélé, où la consultation (*shoura*) est appliquée, où le dirigeant est choisi, où les affaires du pays sont gérées par la charia, où la nation surveille, enjoint ce qui est bon et interdit ce qui est mal, et où les honorables *moujahidines* participent à la construction. » (Yassine 1994, 5). La question de la charia est, pour Yassine (1994), la ligne de division entre les islamistes et les laïcs, et aucune entente n'est envisageable s'il y a un refus de mise en œuvre de la charia. La religion est un package à prendre tout entier, « prière, *shoura* et dépense (*infaq*) sont au même rang au commandement de Dieu. Comment, ô pur laïc, séparez-vous la religion et l'État dans un pays dont le Coran est son livre ? » (Yassine 1994, 66).

La séparation de la religion de la politique est, vue par Yassine (2000a) comme un assujettissement de la religion à la politique, et une exploitation de la piété des pieux pour les entourer du serment d'allégeance à la

coercition, au lieu d'assujettir la politique aux commandements de la religion. Quant aux impératifs de la politique exigent une subordination aux lois et règles en vigueur, Yassine interdit l'obéissance aux règles qui contredisent la religion. « Il n'y a pas d'obéissance dans la désobéissance à Dieu. Et toute loi imposée dans les pays musulmans qui n'est pas conforme au texte de la charia et ne tient pas compte de son esprit et de ses objectifs, est rejetée dans la religion de Dieu. » (Yassine 1996a, 68). En effet, la religion est au cœur de l'État escompté, et « n'est pas séparée de l'État et de l'organisation politique. » (Yassine 1996a, 141). En outre, contrairement la conception répandue sur la religion, Yassine (1996, 141) insiste que « la religion n'est pas une question personnelle dans laquelle un musulman tolère un infidèle et un repentant tolère un apostat (*mortadd*) ». La charia est alors le critère de distinction sur le plan individuelle et collective. « L'Islam ne sera accepté d'une personne si les commandements de Dieu ne sont pas la vérité dans sa croyance, et sont la loi appliquée dans sa vie en tant qu'individu et dans la vie de sa société. » (Yassine 1996a, 69). Pour Yassine (1996), les croyants ont pour mission l'annulation des lois des despotes (*taghout*) et la mise en œuvre de la charia.

3.7.4 L'Occident

L'Occident dans la pensée de Yassine est représenté aussi dans la logique d'antagonisme. L'Occident est hypocrite car il soutient les régimes autoritaires dans la région arabe selon Yassine (1994, 69) qui se demande : « le colonialisme nous veut-il la démocratie ? Et ce que ses cornes soulèvent d'un appel mondial à la démocratie et aux droits de l'homme n'est qu'une couverture par la parole de sa pratique hypocrite réelle qui plante dans nos terres des tyrans despotiques qui sont faciles à gérer et à utiliser comme gardes locaux ». L'hypocrisie occidentale ne se manifeste pas seulement à ce niveau, mais aussi à l'intérieur de l'Europe démocratique, selon Yassine (1996). « Si vous êtes un musulman vivant aux confins de la démocratie et sur son sol, l'accusation de trahison est inscrite sur votre front avec la couleur de votre visage et la couleur de votre peau. Et parlons de la persécution des Arabes musulmans et des Turcs dans une Europe très démocratique ! » (Yassine 1996a, 142). Cette position se traduit dans les positions de la politique étrangère de l'AWI qui est anti-Western (Cavatorta 2010). Cette hostilité occidentale envers l'islam, selon Yassine (1998), ne peut être expliquée que « par un positionnement stratégique d'un Occident effrayé de se retrouver demain face à une coalition islamo-confucéenne » (Yassine 1998, 37).

Les juifs sont particulièrement visés par des critiques de tel point que Yassine (2005, 118) les considère « l'esprit de la *jahiliya* », c'est-à-dire les « les pires des pires », alors que le « le christianisme juif » est le corps, la masse et le partisan de la *jahiliya*. Le différend avec les juifs n'est pas anodin, parce que « l'affaire palestinienne n'est pas une affaire locale, mais une affaire cruciale. » (Yassine 2005b, 118). En plus, l'affaire palestinienne n'est que « le début de la confrontation cruciale entre le bien et le mal, entre la *jahiliya* et l'islam. » (Yassine 2005, 119)

Cependant, Yassine appelle à dissiper les malentendus. En effet, Yassine appelle l'Occident à corriger sa vision envers l'islam, car l'islam est une victime des médias occidentaux, par exemple, « si l'un ou l'autre [des européens] daigne quelquefois citer les dires d'un islamiste, il ira chercher quelque phrase coupée de son contexte ou pêcher chez quelque "leader" folklorique le propos courroucé correspondant à souhait à l'image

que le reporter ou l'analyste veulent faire passer » (Yassine 1998, 39). Comment expliquer ce comportement? Yassine réponds : « cultiver laborieusement l'incompréhension entre l'Occident moderne et l'Islam ne peut être que la manifestation d'une rancune ancienne envers les peuples émancipés ou la préparation idéologique d'un conflit futur souhaité pour que le "danger vert" joue le rôle du "mal absolu" que représentait l'Union Soviétique, morte maintenant de sa belle mort et enterrée » (Yassine 1998, 37). Certes, il y a « différentiel culturel et civilisationnel entre islam et Occident », mais « la dangereuse affabulation idéologique rejoint simplement le sensationnalisme des media occidentaux avides de -et payés pour- mettre chaque jour quelque chose sous la dent du spectateur, quelque chose qui "émotionne" un public ennuyé et gavé de potins » (Yassine 1998, 38-39).

Comme envers les démocrates, le dialogue de Yassine avec l'Occident est unidirectionnel. Yassine les appelle à « soulever les voiles pour entrevoir ce que cachent les propos hostiles et les théorisations mal intentionnées est nécessaire pour faire échec, en connaissance de cause, à la machination qui œuvre pour discréditer l'islam et désinformer le monde. L'art de tourner les opinions publiques au rang d'une science est devenu le gagne-pain de professionnels grassement rétribués et de "spécialistes" au verbiage alambiqué » (Yassine 1998, 39).

3.7.5 Les droits de la femme

Les femmes constituent une large partie des adhérents de l'AWI, et souvent elles sont des recruteuses potentielles de leurs conjoints et enfants. L'intérêt de l'AWI au sujet des femmes s'est traduit par la création d'une aile des femmes au sein de l'AWI, dont Nadia Yassine était la plus grande figure emblématique. Cheikh Yassine s'est intéressé aussi à la question des femmes et a y écrit, en 1996, un livre spécial en deux volumes: *Tanweer al mouminate* (illuminations des croyantes).

Yassine avoue que la situation des femmes est dégradée, mais c'est une dégradation reliée à une dégénérescence de la société, et la société a dégénéré avec la dégénérescence du gouvernement (Yassine 1996b). D'où, le premier pas pour réformer la situation et récupérer les droits des femmes consiste à rétablir le gouvernement islamique qui garantit aux femmes leurs situation importante et leurs droits inaliénables (Yassine 1996b). Yassine met l'accent sur la question de l'égalité en la refusant catégoriquement. « Le combat des défenseurs des droits des femmes du côté de l'occidentalisation et de la pornographie s'articule autour de la revendication centrale de l'égalité entre les hommes et les femmes. Et puis en supprimant toutes les dispositions spéciales que la charia islamique a mis pour les femmes musulmanes, à commencer par le refus que les hommes aient un avantage (*daraja*) sur les femmes. La croyance à l'avantage des hommes sur les femmes est une croyance par le Coran, et l'incroyance est une incroyance envers le Coran » (Yassine 1996b, 1:55).

À l'instar de la démocratie et à la modernité, Yassine rattache la question des droits de la femme que l'Occident demande à la volonté de séparer les musulmans de leur religion. À ce point, il écrit (1996, 99) : « les femmes de l'Occident tentent d'exporter vers nos femmes les biens de la décadence et de la pornographie, [mais elles sont] enfermées dans le voile de l'égalité des salaires, de l'émancipation de la tutelle masculine, de la prévention de la polygamie qui nuit à l'unité familiale, et de l'équité envers les femmes dans le partage d'héritage » Yassine dépeint les sociétés occidentales en une image lugubre pour dissuader de les suivre, en présentant le parcours de la femme occidentale qui « naît, grandit et son corps s'affaiblit au pays des libertés, de l'égalité, des droits

des femmes et de l'égoïsme, alors elle est jetée dans le refuge pour personnes âgées, et l'homme est jeté. Deux fantômes se jettent dans la fin de leurs vies dans une usine de mort collective » (Yassine 1996b, 1:220).

À son avis, celles qui demandent l'égalité avec les hommes sont des ignorantes ou des coquines. « Les femmes musulmanes qui ignorent leurs droits et qui gardent le silence sur eux, réclament l'égalité avec les hommes, tout comme les coquines (*māriqat*) de notre peuple qui sont liées à la pensée et au mode de vie de la jahiliya coquine » (Yassine 1996b, 1:203).

3.8 Yassine aux yeux de ses détracteurs

Primo, le Mouvement de l'Unité et de la réforme (MUR) et l'AWI ont des racines différentes. Le MUR est née de la Shabiba al-Islamiya, alors que l'AWI est un mélange de soufisme et de 'activisme politique, ou ce qu'on peut appeler le soufisme politique.

En 1983, le mouvement al-Islah wa-l-Tajdid (Réforme et renouveau), un groupe dissident d'al-Shabiba al-Islamiyya, a publié un court document attaquant l'inclinaison soufie de la pensée de Yassine. Selon ce groupe, Yassine s'est appuyé sans ménagement sur des hadiths faibles (da'cfa) et des traditions soufies, ce qui l'a conduit à trop insister sur le dhikr et à détourner l'attention des musulmans du Coran. De façon typiquement salafiste, le document invoque l'autorité intellectuelle d'Ibn Taymiyya pour condamner la dimension mystique du discours religieux de Yassine » (Lauzière 2005, 247).

En 2007, plusieurs oulémas du Maroc (et un Palestinien) ont produit une vidéo qui a attaqué l'AWI et son guide spirituel dans plusieurs points. Ces oulémas étaient soit des salafistes comme Mohammed Boukhabza, ou des adeptes de l'idéologie des Frères musulmans, comme Ahmed Raissouni. Leur travail a offusqué l'AWI parce qu'il constitue une position négative des autres courants islamistes au Maroc. Parmi les points les plus critiqués était la question des rêveries de 2006 qui a érodé la popularité de l'AWI. C'est sur ce point essentiellement, Farid Al Ansari (2007) a critiqué l'AWI indirectement en disant qu'elle est vide des oulémas, ce qui signifie ipso facto qu'elle un rassemblement des ignorants qui font des dégâts plus que des réformes.

Secundo, Omar Al Haddouchi (2002), un des cheikhs du salafisme jihadiste accuse Abdessalam Yassine de la propagation des mythes religieuses (*khorafat*) et sa missive de 1974 (L'islam ou le déluge) remplie d'hypocrisie et d'injustice. Ainsi, il l'accuse d'inventer des mythes autour des circonstances de l'envoi du message comme la préparation de son coffre et l'attente de l'exécution. Il l'accuse de mélanger le mystique avec le shiisme, d'utiliser le vocabulaire mystique (soufi) pour camoufler ses vraies idées, d'imposer ses idées sur ses adeptes, et d'attaquer les jihadistes pour plaire George Bush.

Al Haddouchi (2002) a interdit la lecture des livres du cheikh Yassine sous prétexte qu'ils sont minés, et ajoute que les oulémas doivent avertir de ses livres dans leurs sermons, conférences et leçons. En outre, les livres de Yassine, selon Al Haddouchi (2002), ne sont pas de l'islam, et doivent être brûlés ou abimés si la charia est mise en œuvre.

Tertio, un autre salafiste, Abderrahmane al Maghraoui, la figure emblématique du salafisme puriste marocain, l'a attaqué surtout concernant ses idées mystiques et les références qu'il employait pour expliquer l'intérêt du soufisme.

Quarto, une autre attaque virulente vient d'un cheikh salafiste (*rabi'i ou jami*) appartenant au courant qui défend le gouverneur (*wali al amr*) bec et ongles. Ali ben Saleh al Gharbi a critiqué violemment Abdessalam Yassine en l'accusant de traître vue des contacts prétendus de sa *Jama'a* avec l'ambassade américaine à Rabat en 2011. El Gharbi conseille Abdessalam Yassine quatre conseils. Le premier est de se repentir de la prédication à (*shirk*) et de la propagation des mythes (*khoraifa*). Le deuxième est de se repentir de l'insulte des sahaba (compagnons du prophète). Le troisième est de se repentir de la désobéissance au roi (*wali al 'amr*). Le dernier est de se repentir de la distorsion des textes religieuses pour séduire ses adeptes.

Et enfin, la critique la plus amère vient d'un ancien membre et un des premiers hommes de la *jama'a* : Mohamed Bachiri, qui connaissait bien la *jama'a* dans laquelle il a passé dix-sept ans, a critiqué directement Abdessalam Yassine dans une vidéo sous le nom de : « Communiqué de vérité » (*Bayano haqiqa*). Bachiri (2012) accuse Yassine du despotisme éducationnel, de la duplicité du discours, de la volonté d'imposer le soufisme, du népotisme, d'égoïsme, de la conspiration contre lui, et de la volonté de créer un courant pour se venger de son expulsion de la *zawiya boudchichiya*. Ainsi, il l'accuse de créer vainement des ennemis justement pour attirer l'attention, de répandre la mentalité du berger (*dihniya ra'awiya*) basée sur le suivi aveugle. Bachiri (2012) aussi accuse la *Jama'a* de la vénération exagérée du cheikh Yassine et de la fanfaronnade causée par le nombre des membres. Une grande partie des membres sont issus des milieux défavorisés et n'ont pas de professions selon Bachiri (2012), et par conséquent, en plus qu'ils ne peuvent pas être bénéfiques pour la *Jama'a*, constituent un fardeau pour elle. Or, la critique des bases de la mysticité de la *Jama'a* reste la plus dure à avaler par ses grosses têtes, spécialement Yassine. Bachiri (2012) vise deux points essentiels dans sa diatribe. Premièrement: le poste de Wali Morchid (saint guide) est, selon Bachiri (2012), contradictoire aux préceptes de l'islam, et risque de mettre son croyant à l'extérieur de la religion (c'est-à-dire infidèle), car le croyant n'a besoin que du coran et du sunna pour arriver à dieu. En revanche, selon Bachiri (2012), dans la théorie soufiste instaurée par Yassine au sein de la *Jama'a*, l'adepte ne peut jamais arriver à dieu sans un guide qui lui montre la voie et l'avertie des écueils et des abîmes. Deuxièmement : la notion du compagnonnage (*çohba*) chez les soufistes, selon Bachiri (2012), signifie l'obéissance inconditionnelle au cheikh (Yassine), ce qui, en plus de sa contradiction à l'islam, aboutit à la vénération et au culte du cheikh.

La dissidence, et ensuite l'expulsion, du Bachiri, a créé une polémique à l'intérieur et à l'extérieur de la *jama'a*. En dépit du départ d'un certain nombre des membres de la *jama'a*, cet événement n'a pas causé une scission. « Le défunt Mohammed Bachiri s'opposait à Yassine, tant au niveau idéologique qu'organisationnel, ce qui signifie que Bachiri, s'il devenait le successeur, changerait la *Jama'a*. Or, cette dernière désire garder la même idéologie et le même mode d'action et d'organisation et préserver l'héritage d'Abdessalam Yassine après sa mort. On comprend dès lors le limogeage de Bachiri, ex-numéro deux, de l'association. » (Okacha 2007, 137).

Chapitre 4 : Jama'at Al Adl Wal-Ihsan (AWI)

4.1 L'idéologie de l'AWI

L'idéologie de l'AWI n'est pas toujours identique à l'héritage d'Abdessalam Yassine. Elle est souvent sujette à des choix imposés par les impératifs de la scène socio-politique marocaine et parfois internationale, comme ce que l'a remarqué (Tozy 1999, 216) : « si l'on considère les pratiques militantes des cinq dernières années et les déclarations ponctuelles des responsables [de l'AWI], on constate que les principes d'action évoqués sont très peu respectés ». On peut dire que la pensée du cheikh Yassine est le volet théorique de l'idéologie de l'AWI alors que ses actions et ses déclarations sont le volet pratique. Ceci pourrait nous renseigner sur « les faucons » de l'AWI qui ont une grande influence. Parmi ces faucons Fath Allah Arsalane qui a depuis longtemps su comment user l'autorité spirituelle de Yassine, et puis de Mohammed Abbadî en faveur de son autorité politique. Contrairement au MUR/PJD où il y a parfois une discordance entre le MUR et son bras politique PJD, le politique domine le religieux au sein de l'AWI. Autrement dit le temporel et le spirituel chez l'AWI sont deux lignes parallèles qui ne se confrontent jamais mais aboutissent au même objectif. Ceci est grandement dû à la discipline et à l'éducation des adeptes.

Tout nouveau membre de l'AWI subit parallèlement à la formation spirituelle (appelée à la littérature de l'AWI une éducation) un endoctrinement politique (Tozy 1999). Cet endoctrinement s'accroît et s'intensifie au fur et à mesure que le membre progresse dans les différents rangs de la hiérarchie interne. « La *jama'a* cible de façon particulière les enseignants et les étudiants » (Tozy 1999, 201). Les étudiants sont visés car ils sont plus souvent sans contact précédent avec les réalités politiques marocaines, ce qui facilite leur cooptation. Souvent, les étudiants de l'AWI louent des maisons où il y a une organisation spéciale selon les règles de l'AWI. Les enseignants, qui constituent une large partie des adhérents de l'AWI, sont visés parce que le projet de l'AWI est attirant aux yeux d'une classe moyenne qui cherche à être écoutée et à avoir un mot dans la gestion du pays sans courir un gros risque. Un autre élément essentiel est que le coût d'une telle opposition islamiste qui est relativement bas pour ce type d'adeptes; l'État marocain est plus ou moins souple envers l'opposition de l'AWI. Les nouveaux membres sont sélectionnés par les anciens, et souvent le premier appel prend la forme d'un appel à faire une séance de *dhikr* (remémoration du dieu) ou d'une leçon sur la *sira nabawiya* (la vie du prophète). Le nouveau membre peut passer des semaines, voire des mois, avant de lui révéler l'identité de l'AWI. « Alors que le PJD a eu tendance à rechercher des membres plus âgés et plus instruits... L'appel de l'AWI aux pauvres peut être considéré à la fois comme une mission et une stratégie, servant de repoussoir au régime et au PJD. De même, l'opposition inébranlable d'AWI au régime a séduit les partisans, en particulier les dissidents du monde universitaire et étudiants. Les publications en ligne et imprimées -AWI dispose d'un bureau dédié à cette effet- aident l'organisation à diffuser des messages et à atteindre des abonnés. » (Sakthivel 2014, 18).

La littérature mise à la disposition de l'adepte est soigneusement triée. Il n'est pas question de faillir au principe pédagogique de progression graduelle, ni de faire place à l'improvisation. La formation devrait permettre à l'adepte de percevoir la singularité politique du groupe et de le situer par rapport aux autres mouvements islamistes. L'adepte doit être préparé à répondre sans risques aux sollicitations et aux provocations de l'environnement, agents de l'État ou concurrents politiques. Aucune réflexion indépendante n'est tolérée, tous les adeptes doivent passer par le même moule (Tozy 1999, 207).

Cette stratégie de recrutement a permis à l'AWI d'être le plus grand groupe islamiste au Maroc au nombre d'adhérents. Personne n'a le chiffre exact, mais « il était estimé à 42 000 en 1989 par la Direction de la surveillance du territoire (DST), selon laquelle cet effectif n'aurait cessé d'augmenter jusqu'aux attentats de Casablanca du 16 mai 2003. La fille du fondateur de Justice et Bienfaisance, Nadia Yassine, nous a indiqué une fourchette entre 100 000 et 200 000. En juillet 2006, le magazine marocain *Tel Quel* l'a évalué à près de 100 000 militants, citant une source policière. En avril 2006, un militant de Justice et Bienfaisance a confié à l'un des auteurs qu'ils étaient 150 000 » (Beau et Graciet 2006, 41).

En dépit que le soufisme est vu comme apolitique, l'AWI a déployé efficacement certains éléments du soufisme (Wainscott 2017). En effet, le soufisme n'était pas toujours apolitique. Il y a une myriade d'exemples historiques quand des mystiques ont devenu des acteurs politiques incontournables. D'ailleurs un des exemples que Yassine essaie d'imiter est un cheikh soufi. « La composante idéologique du groupe d'Abdessalam Yassine reste mystique et explicitement anti-salafiste, puisque la structure de son groupe gravite aussi autour du chérifisme d'un seul homme, le cheikh Yassine, auteur de la littérature liée à son groupe » (Mohsen-Finan 2005, 90).

Se servir du mysticisme dans les affaires politiques pourrait paraître ambigu. Néanmoins, Lauzière (2005, 249) l'interprète comme un élément de force de l'AWI : « Malgré de telles ambiguïtés -ou peut-être à cause d'elles-, il semble que la réhabilitation partielle du mysticisme de Yassine ait été enrichissante. Cela lui a fourni une idéologie religieuse distincte mais inclusive qui a finalement contribué à transformer al-'Adl wa-l-Ihsan en l'une des organisations islamistes les plus populaires au Maroc ». Yassine a ravivé le soufisme, et il l'a sorti de la *zawiya* vers la sphère publique. D'où, la pertinence de l'appellation du soufisme politique. Lauzière (2005) trouve qu'il est difficile d'être soufi et activiste politique en même temps.

On pense que l'élément le plus attirant vers l'AWI est sa position envers la monarchie et sa solution envisagée. Comment l'AWI conçoit la solution? La réponse n'est pas surprise : l'islam est la solution. « L'association [l'AWI] est fermement convaincue par une éthique islamique selon laquelle les problèmes politiques, sociaux et économiques du pays ne peuvent être résolus que s'il y a un retour généralisé de tous les citoyens aux vraies valeurs spirituelles de la foi. C'est le principe idéologique de base qui sous-tend le travail de Jamiat [l'AWI] » (Cavatorta 2006, 213). Cette position concorde avec les écrits de Yassine qui est, selon Abitbol (2014 527), « moins révolutionnaire, par exemple, que Sayyid Qutb,[et] il préférerait parler de *qawam* (soulèvement) au lieu de *thawra* (révolution) ou de *fitna* (discorde) au lieu de *jahiliyya* pour caractériser l'état actuel du monde musulman ». Ce processus de changement ne peut se produire par la violence, ni par les institutions étatiques, mais seulement, selon l'AWI, par l'éducation qui se fait par l'intermédiaire de la *da'wa* (prédication). « Le fondement du travail de l'association est donc la *da'wa*, par laquelle ses membres s'efforcent de devenir de

meilleurs musulmans et tentent par l'exemple de transformer les autres en de meilleurs musulmans, afin que le comportement individuel puisse lentement affecter l'ensemble de la société » (Cavatorta 2006, 213).

Tozy (1999, 216) récapitule les piliers de la structure idéologique de l'AWI, en disant :

Les éléments constitutifs de ce positionnement idéologique [de l'AWI] sont : la circonscription de l'organisation au niveau national (*qotr*) et le refus d'une situation de « filialisation », comme ce fut le cas du parti du Tahrir (*Hizb at-Tabrir*) et des Frères musulmans; le refus de la violence; le refus de considérer les concurrents comme des apostats⁴⁰; le refus de l'activisme clandestin; l'acceptation du principe d'une démocratie interprétée de façon particulière. Elle est reconnue comme un moindre mal qui peut être défendu comme solution provisoire susceptible de permettre l'émergence d'un mouvement islamiste fort.

Les trois non :

L'AWI, depuis sa création a mis trois lignes rouges à ne pas transgresser qu'on peut formuler sous l'appellation : « les trois non ». Ces trois non sont : non à la violence, non à la clandestinité, et non à la coopération avec l'étranger.

Comme ce qui est mentionné au chapitre précédent : cheikh Yassine écarte la possibilité de recours à la violence pour chercher un changement socio-politique. Il baptise cette voie de violence : « *inqilbiyya* ». Il déclare, sans équivoque : « j'ai dénoncé l'*inqilbiyya* comme moyen pour résoudre nos problèmes, et je le suis encore. L'*inqilabiya* est un enchaînement infernal » (Yassine 1974, 162). Beau et Graciet (2006, 43-44) traduisent le code de l'AWI : « non à la violence, non aux financements étrangers, non à la clandestinité, oui à la justice sociale, oui au retour à l'islam des origines, oui au rôle des femmes dans la société, non à toute participation aux élections tant qu'elles seront instrumentalisées, non à la constitution qui accorde tous les pouvoirs au roi ».

Le changement pacifique prôné par l'AWI est compatible avec sa stratégie basée sur l'éducation, et est compatible avec la déclaration de son Guide Yassine de refus l'*inqilabiya* (putschisme). « Il [Yassine] insiste sur la différence entre *qawma*, un substantif qui dérive du verbe « se lever » (*qâma*), et *thawra*, la révolution. Plus encore, il différencie entre force (*qawwa*) et violence (*'unf*). La force est ici une violence canalisée, informée par la foi et les règles divines, et ne peut être assimilée à la violence brute... Yassine exprime son désaccord avec l'idée de révolution prônée par les mouvements laïques révolutionnaires, qui sont encore légion sur les campus universitaires : « Nous ne nous salirons pas des traditions de l'impie ! » » (Zeghal 2005, 169).

Ce choix de non-violence peut être justifié par plusieurs facteurs. Il traduit une volonté de contenir et de tempérer toute volonté de violence qui pourrait déborder à l'intérieur du mouvement (Zeghal 2005). Cavatorta (2010) présente trois justifications à ce choix. Premièrement, la violence n'est pas une option parce qu'elle aboutirait à la répression de l'État et par conséquent à l'incapacité de l'AWI à réaliser d'autres objectifs importants. Deuxièmement, le recours à la violence pourrait dissuader les membres de l'AWI qui sont attirés

⁴⁰ Effectivement, Yassine ne déclare pas, mais il fait allusion, à plusieurs reprises, à l'apostasie de ses concurrents non islamistes.

par la dimension spirituelle. Troisièmement, le leadership de l'AWI est consciente que la violence n'a pas aidé à réaliser les buts escomptés dans d'autres pays arabes où les mouvements salafistes violents ont failli.

La Jama'a, par contre, veut rester fidèle à son mode d'action non violent. Elle justifie cette non violence pour quatre raisons :

-Raison religieuse : la religion interdit de tuer les gens.

-Raison historique: l'islam s'est étendu pacifiquement et selon le principe de progressivité (*tadarof*)

-Raison politique : l'incompatibilité d'associer *da'wa* et violence.

-Raison organisationnelle : une organisation se basant sur la violence et l'assassinat n'a pas d'avenir, parce que l'islamiste doit donner le modèle éthique de son comportement et de son jihad. (Okacha 2007, 230-31).

Cependant, le non-recevoir de la violence peut être un choix tactique et temporaire imposé par les exigences de l'étape vu les trois indicateurs suivants :

- 1- Les déclarations du cheikh Yassine : maintes fois il évoque franchement l'utilisation de la force (*qowwa*) en même temps qu'il appelle à l'éducation. À ce point, il différencie entre la force (*qawma*) et la violence (*'unf*). Cette doctrine reste, selon Zeghal (2005) très ambiguë. En l'occurrence, Yassine garde le droit de recourir à la violence en cas de répression. Il déclare : « cela ne veut pas dire que nous devons rester calmes en cas d'attaque, mais plutôt nous défendons et nous imposons notre prestige dans l'arène » (Yassine 1989, 309). Il dit aussi : « l'épée ne se vainc que par l'épée, si les moyens pacifiques et les *qawmas* populaires échouent » (Yassine 2000, 65-66). Ainsi, il renchérit : « quand les pays (*aqtar*) de l'islam se libèrent et mettent en œuvre la charia, ils doivent s'efforcer dans les assemblées internationales et dans les négociations, et par tous les moyens, à répandre la charia du dieu au dépens de la charia des gens » (Yassine 1989, 307-8).
- 2- Les actions du cheikh : dans sa biographie, Yassine (2014, 51) dit : « au milieu de leur administration [de prison], (Ba Idris) [gardien de prison] m'a poussé et les gardes voyaient, et c'était l'hiver, et je portais ma djellaba mystique, alors je suis tombé sur (Ba Idris) en lui donnant des coups de poing, et dans cette bataille je me suis cassé ce petit doigt de la main gauche, et il m'a aussi frappé». Yassine lui-même s'est recouru à la violence, bien que cet évènement puisse être pris au niveau personnel.
- 3- Les actions de l'AWI : avec la formation de la section estudiantine de la *Jama'a* en 1998, cette section a entré dans des confrontations physiques avec les étudiants gauchistes au sein des universités marocaines. L'apogée de ces confrontations était à la faculté de médecine de Casablanca où un étudiant membre de la *Jama'a* a été tué, et aux universités de Fès et d'Oujda où plusieurs étudiants de l'AWI ont été arrêtés et purgés 20 ans de prison. « L'AWI a en outre été accusé de « falsification des résultats des élections étudiantes » et d'avoir utilisé « la force et l'intimidation afin d'empêcher la tenue de divers séminaires et expositions [organisés] par d'autres groupes d'étudiants. » (Sakthivel 2014, 18).

Okacha (2007, 231) mentionne autres aspects de la position de l'AWI envers la violence :

Comment rejeter la violence tout en refusant d'agir au sein des institutions politiques du pays? Agir en dehors des institutions ne pourra qu'entraîner des violences, puisque la démocratie est rejetée, unique moyen garantissant pourtant une participation honnête et une action pacifique.

C'est l'une des contradictions de la pensée de Yassine. Les partis laïcs et les élites occidentalisées ne représentent pas l'islam, pour lui, ce qui signifierait la nécessité de les exclure de la vie politique et de la société dans l'État yassinien, avec par conséquent une certaine violence. La démocratie, ainsi que l'islam officiel, ne forment que des façades, ce qui impliquerait une action plus violente à l'encontre du régime et de toutes les institutions en place. Voilà une hétérogénéité dans la pensée et l'action de la *Jama'a*.

Le deuxième refus chez l'AWI est envers la clandestinité. À cet égard, l'AWI évite le travail dans la clandestinité afin de ne pas laisser l'occasion aux adversaires de propager les mensonges et les fausses nouvelles, selon Yassine. Il dit : « nous ne travaillons pas dans un cadre fermé sur nous-mêmes, quelles que soient les raisons de la dissimulation. Nous ne travaillons pas dans un cadre fermé au peuple, car la propagande interne et externe contre nous crée des mensonges contre nous. » (Yassine 1989, 233-34). Par conséquent, la clarté dans le discours et dans les pas est nécessaire, et le dénigrement des islamistes ne peut être battu que par l'ouverture sur le public et lui donner l'information véridique, selon Yassine. Dans ce sens, il dit (1989, 27) : « nous, les islamistes, avant et après la libération, devons combattre les tentatives visant à obscurcir nos pensées et nos intentions, notre compréhension de la réalité et notre plan pour changer le monde. Notre devons combattre la marginalisation et la terreur qui nous obligent à rester dans la mouvance clandestine violente pour que les gouverneurs nous dévorent. Si nous avons à notre main un bâton, ils y glissent un pistolet pour qu'ils nous collent l'accusation acceptée par les gens, l'accusation préparée par les sionistes : « Frères musulmans = terroristes meurtriers réactionnaires ».

À ce niveau aussi, Yassine distingue entre la clandestinité et la discrétion. Yassine justifie le recours à la clandestinité au besoin, en citant l'intérêt de la *Jama'a* comme raison. Il dit aussi : « bien sûr nous avons des secrets que personne ne les sait même s'elle demande ou espionne, ou assiste en déguisement à nos séances. Nous gardons ces secrets : qui a rencontré qui? qui sait quoi ? » (Yassine 2014, 58). Un des exemples est le nombre réel des membres de l'AWI qui ne l'a jamais déclaré. « Justice et Bienfaisance [AWI] a toujours refusé de communiquer le nombre exact de ses militants. Personne ne le connaît donc avec précision » (Beau et Graciet 2006, 41).

Le troisième interdit chez l'AWI est la coopération avec l'étranger qui signifie, entre autres, mais plus particulièrement le financement étranger. L'AWI est autofinancé par les contributions de ses membres qui paient mensuellement une partie de leur revenu. Cependant, la coopération avec l'étranger est plus large que seulement le financement. L'AWI refuse de maintenir des relations avec les autres islamistes des autres pays pour ne pas laisser le prétexte aux autorités marocaines de les encercler un jour par une accusation.

Encore, à cette règle il y a une exception, l'AWI peut coopérer si nécessaire. Yassine dit : « c'est pourquoi nous coopérons avec des personnes à l'intérieur et à l'extérieur, selon nos positions, et selon leurs situations, et nous discutons avec eux, et nous demandons les droits, parce que c'est la condition nécessaire politiquement, « islamiquement », démocratiquement, et de manière réaliste et globale pour que les gens sachent ce que nous voulons; par contre, si nous nous imposons un embargo par choix, notre appel (*da'wa*) restera limité, inconnu, incomplet, critiqué et sapé » (Yassine 2014, 58-59).

« Au lendemain des attentats du 11 septembre comme après ceux du 16 mai à Casablanca, les islamistes ont été les premiers à dénoncer les attaques terroristes. Un groupe proche du Cheikh Yacine ... a été reçu le 13 septembre par l'ambassadrice des USA à Rabat et l'a assuré de leur compassion » (Tozy 2009, 69). Même si cet acte ne peut pas monter à une coopération, mais il montre une certaine acceptabilité à coopérer. La création d'une maison d'édition à Iowa city aux États-Unis d'Amérique montre cette ouverture sur des scénarios pareils. L'AWI maintient aussi une présence dans plusieurs pays occidentaux. Une présence que l'AWI ne voit pas contradictoire avec son principe de non-coopération avec l'étranger même avec la contribution pécuniaire des membres de l'AWI résidents à l'étranger. D'ailleurs, « La présence de son organisation au niveau international est justifiée par la nécessité d'encadrer des marocains d'ailleurs. Il n'y a pas de *'adliste* non marocain » (Tozy 2009, 78).

4.2 La structure de l'AWI

D'abord, l'AWI n'a pas d'existence légale claire et n'est pas absente sur la scène politique marocain. « L'Association est techniquement illégale et ses membres sont poursuivis par les autorités à cause de leur appartenance à une organisation illégale » (Cavatorta 2006, 213). En revanche, l'AWI organise des activités où elle montre nettement son étiquette. Elle n'est ni officiellement reconnue ni carrément interdite; elle est, peut-on dire, semi-légale. Il y avait des tentatives de cooptation en proposant de reconnaître légalement l'existence de l'AWI. Yassine (2014, 44) dit : « aux dernières années, des responsables de la sécurité à Rabat m'ont rendu visite maintes fois, et ils ont fait allusion par différentes façons : pourquoi vous ne présentez pas une nouvelle demande d'autorisation pour une association ou un parti pour que vous puissiez avoir une existence reconnue? Je réponds que nous existons légalement, nous avons déjà présenté un dossier, et nous existons effectivement ».

Cheikh Yassine, même après sa mort en 2012, reste la personnalité la plus importante au sein de l'AWI. « La production de Justice et Bienfaisance tourne autour des écrits d'un seul homme » (Mohsen-Finan et Zeghal 2006, 90). Yassine, à l'instar des Frères musulmans en Égypte, a créé le poste du Guide (*Murshid*) qui garantit une suprématie sûre, et un contrôle de toutes les instances de l'AWI. « Yassine publie très régulièrement, pour donner continuité à son rôle de guide et lui permettre de perdurer » (Zeghal 2005, 165). Abdessalam Yassine est vénéré par les adeptes de l'AWI d'une façon très critiquée par leurs adversaires. Par exemple, « Yassine, le critique fondamentaliste de la vénération populaire des saints, est devenu en quelque sorte un saint lui-même, et sa maison est devenue un sanctuaire où les partisans de tout le Maroc venaient en pèlerinage » (Munson 1991, 339). À titre d'exemple, Munson (1991, 339) ajoute : « un instituteur arrêté en janvier 1990 a déclaré à la police: « Abdessalam Yassine est pour moi un saint. Je le préfère à mon père et même à mon âme. Je suis dévoué à lui et à ses idées et son travail corps et âme ». Cette déclaration est extraite d'un « procès-verbal d'enquête préliminaire » préparé par la Gendarmerie Royale de la Région de Kénitra, 12 janvier 1990 ».

Les disciples racontent ainsi que leur cheikh a don d'ubiquité, qu'on le voit prier dans une mosquée, alors qu'il est enfermé dans sa villa de Salé. Le « saint Yassine » (*al-wâlî Yassine*), dit-on, effectue des miracles grâce à sa relation ininterrompue avec Dieu. Il sait, en gnostique, percer le Mystère. Parmi les disciples, hommes et femmes, le culte du guide est important. Durant les « assises » du dimanche matin, ou Yassine s'exprime dans sa maison de Salé, les marques de la

vénération sont exhibées, comme le disciple vénère son cheikh soufi. Comme au Palais royal, le baise-main est de rigueur. Au sein du mouvement, la demande est forte pour assister à ces assises. Un système de « tickets » a donc été instauré, où chaque cellule du mouvement, dans chaque région, a droit à un ticket d'entrée à ces assises (Zeghal 2005, 175).

La position du cheikh Yassine puise ses racines dans la culture mystique qui insiste sur la relation cheikh-disciple comme seul moyen d'arriver à Dieu. Yassine a semé cette culture au sein de l'AWI en s'autoproclamant comme Guide. En effet, comme l'a mentionné Zeghal (2005, 176), Yassine (2000, 467) « se désigne se désigne explicitement comme envoyé de Dieu (*mab'ûth*) ».

Cheikh Yassine incarnait en sa personne le chef spirituel et le leader politique. Cette position à double dimensions est restée depuis la création de l'AWI jusqu'au milieu des années 2000 quand cheikh Yassine était mis loin des médias et ses sorties étaient préparées en avance. On pense que le charisme du Yassine a joué un rôle essentiel dans la formation et l'identité de l'AWI, mais après son élargissement sa place est diminuée. Les raisons explicatives sont sa longue absence de la scène politique et l'expérience qu'a acquis les responsables de la *Jama'a*. Toutefois, sa présence symbolique et l'exploitation de ce symbolisme est au cœur de la stratégie de l'AWI. En une rare entrevue avec la chaîne londonienne « al-Hiwar » (dont le présentateur est soigneusement sélectionné), Yassine oubliait parfois des détails.

L'AWI est très structurée, et opte pour une organisation pyramidale à l'instar des Frères musulmans d'Égypte. « Le conseil d'orientation chapeaute un ensemble qui se développe à plusieurs niveaux. Au-dessous de ce conseil, les *naqîbs* (responsables) -nommés par celui-ci- sont réunis en cellules (*chu'ab*), implantées dans les régions, et sont les chefs de « familles » (*usra*). Les « familles » prennent en charge les croyants, qu'elles ont pour tâche d'éduquer et de faire entrer dans le mouvement » (Zeghal 2005, 170). Le Cercle politique est une instance importante au sein de l'AWI parce qu'il se charge des relations avec les autres acteurs politiques de la scène marocaine (Cavatorta 2010). Le Bureau des relations extérieures est l'instance chargée de la politique étrangère de l'AWI, mais il paraît qu'il n'est pas actif en dehors de l'encadrement des Marocains résidants à l'étranger. Plus particulièrement, il ne cherche pas à bâtir des relations avec des forces étrangères comme la Turquie, ou des mouvements islamiques d'orientation similaires.

Il mérite de dire que malgré la place centrale du cheikh Yassine, l'AWI était, et est, consciente qu'il faut bâtir la loyauté à l'organisation non à une personne, et au principe et non à Yassine. Ceci montre l'existence des stratégies de l'AWI comme ce qui est déjà mentionné. « Compte tenu des changements organisationnels rapides et de la sélection de nouveaux dirigeants à la mort de Yassine, on peut supposer que des étapes vers des élections étaient en préparation depuis longtemps. Quatorze nominations ont été faites par les membres du *majlis al-irshad* Abbadi, cependant, ami de longue durée et disciple de Yassine, avait été préparé pour le poste de secrétaire général, et sa victoire soulève à nouveau des questions sur le caractère démocratique des élections internes. » (Sakthivel 2014, 22).

Figure 2 : Schéma de l'AWI selon son propre bras médiatique (Chahed.Tv 2020):

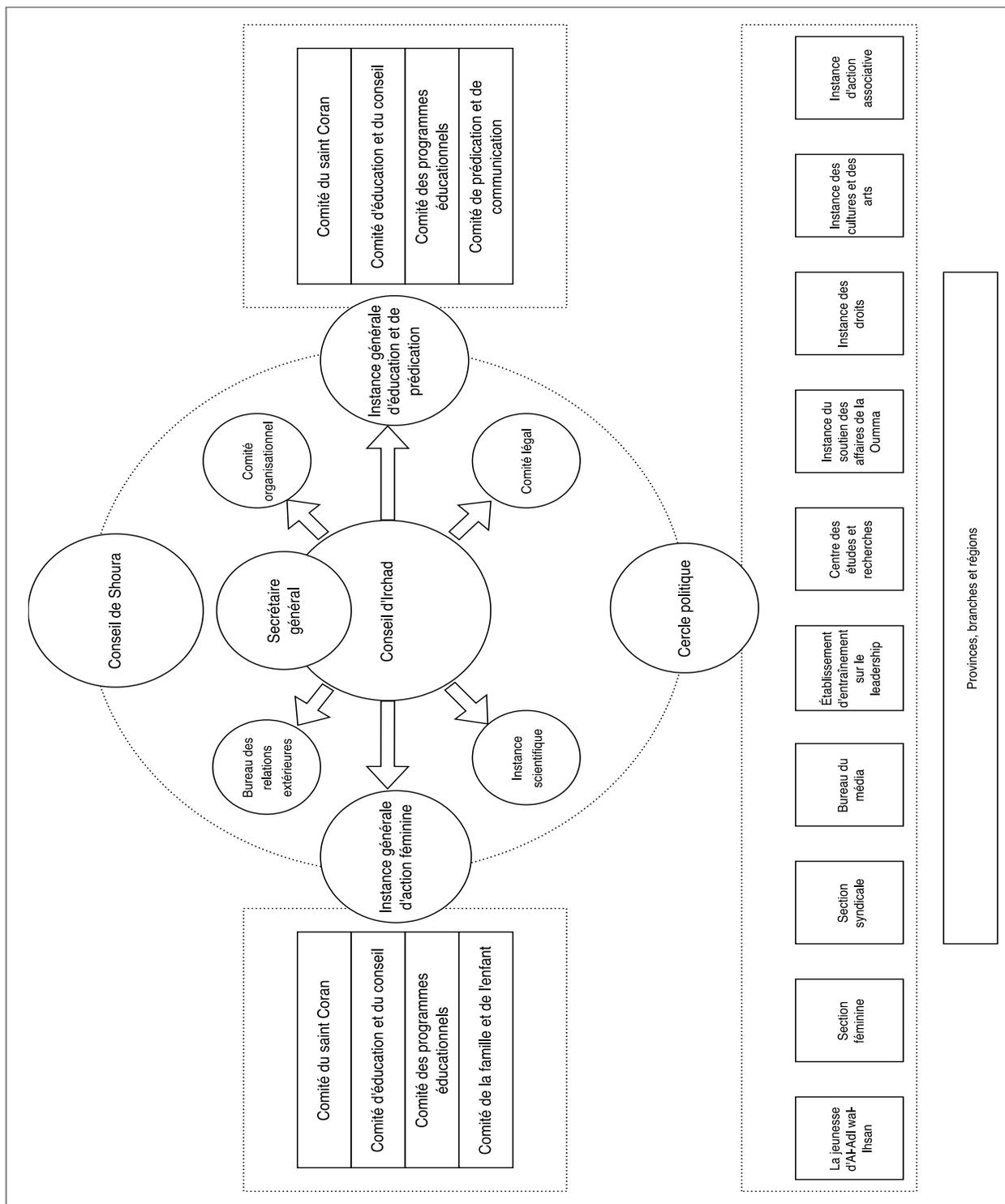
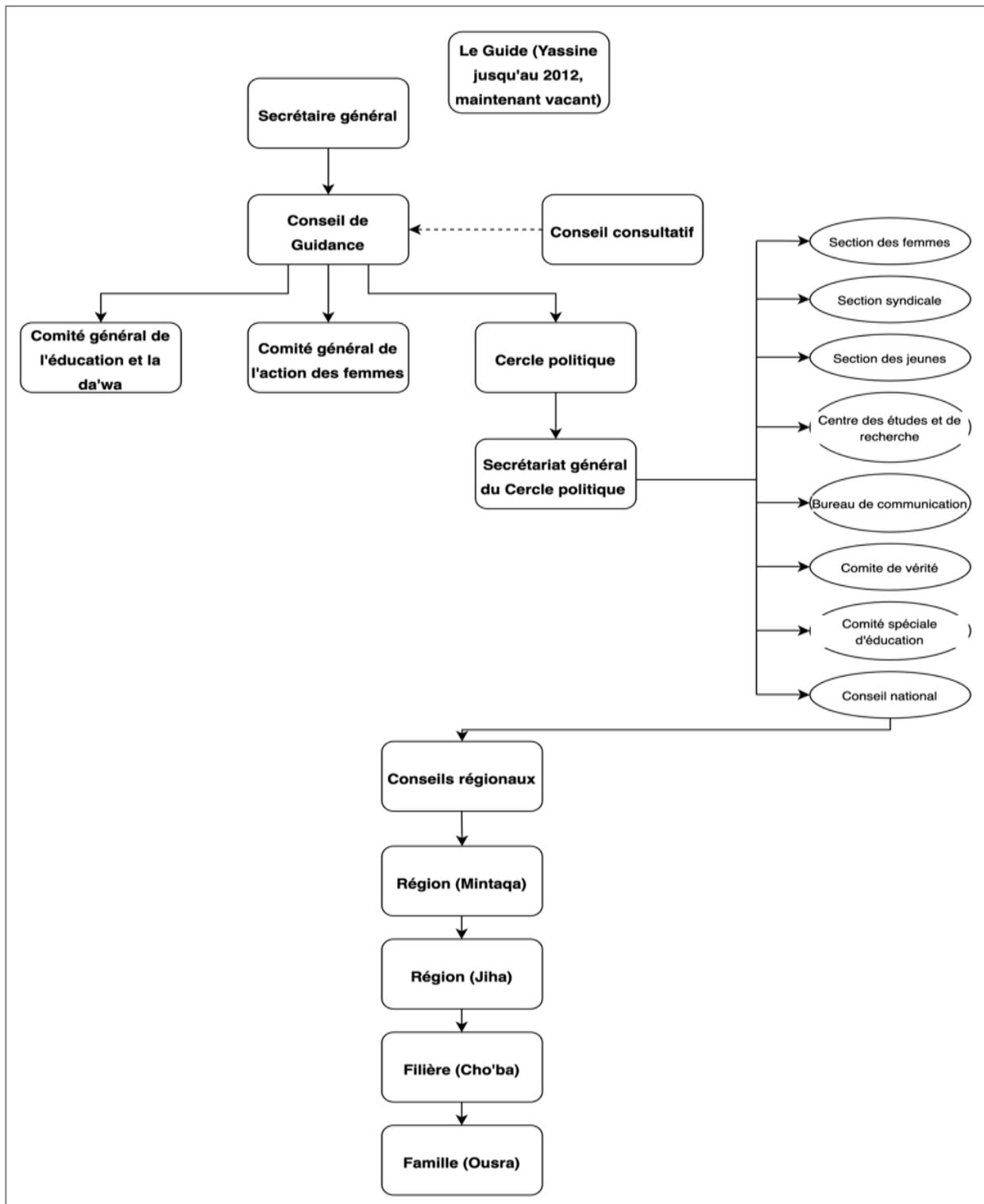


Figure 3 : Schéma de l'organisation de l'AWI (adapté de Sakthivel 2014, 15; Belal 2011, 191; Okacha 2007, 112) :



4.3 Modus operandi de l'AWI

La structure de la *Jama'a* permet un contrôle total d'en haut, sans enfreindre l'autonomie nécessaire aux membres dans les différents niveaux. Chaque membre a une voix écoutée et trouve toujours à qui parler le cas

échéant. Ceci donne aux membres de la *Jama'a* une estime de soi qui augmente l'attachement à la *Jama'a*, surtout dans un régime autoritaire tel que celui du Maroc.

Les membres de l'AWI sont hiérarchisés selon leur loyauté; une loyauté qui s'accorde souvent avec le nombre d'années passées au sein de la *Jama'a*. La hiérarchie des membres contient quatre rangs, selon le *Minhaj* :

- 1- Le partisan (*nassir*) : est celui qui supporte la cause de la *Jama'a*. Il sera accepté à ce premier rang celui qui se présente à la *Jama'a* et qu'on le met en épreuve pour tester son acceptabilité à être éduqué.
- 2- L'immigrant (*mohajir*) : est le deuxième rang que la *nassir* obtient après l'accumulation d'un bon nombre de qualités scientifiques, pratiques, morales, et exécutives.
- 3- Le *naqib* est celui qui s'occupe de l'éducation des croyants et de leur organisation. Il est choisi sur la base de remplir les dix qualifications.
- 4- Le *naqib* guide (*morchid*) : est le croyant fort et loyal, en empruntant les termes du *Minhaj*, qui croit fermement à sa cause et ne recule jamais quoique les obstacles, et c'est le responsable sur lequel se rassemble son groupe et dans lequel il diffuse par sa luminosité de cœur les sens de la foi. Ainsi, c'est le moujahid capable de raviver la volonté jihadiste et d'orienter l'éducation et l'activisme avant la restauration de l'État islamique et après (Darif 2002).

La transition d'un rang à l'autre est décidée par le conseil du section (cho'ba) pour les deux premiers rangs, et par le conseil de la région pour les deux dernières. Les membres de l'AWI sont particulièrement actifs et loyaux aux principes de la *Jama'a*, et montrent un grand dévouement pour la cause de l'AWI. Ceci est dû à un programme d'endoctrinement minutieux qui permet de produire des membres de qualités spéciales. Ce programme est basé sur la lecture l'étude des livres de Yassine, sur la pratique des prières, du dhikr, et du jeun.

Au niveau social, L'AWI se base sur une tentaculaire d'associations qui fournissent des services sociaux aux personnes démunis. « En tant qu'organisation hors-la-loi, l'AWI a toujours été obligée de trouver d'autres moyens d'affirmer sa présence. Une telle prestation de services met en évidence les échecs du gouvernement ainsi que la mobilisation du soutien pour un système islamique de gouvernance et de protection sociale, tout en aidant à recruter des membres » (Sakthivel 2014, 17). Elle s'active particulièrement aux bidonvilles défavorisés où il y a une absence subtotale des services sociaux de l'État. Cette politique s'avérait avoir beaucoup de succès puisqu'elle a permis de recruter énormément de membres aux rangs de l'AWI. « L'association fait de plus en plus d'adeptes dans les bidonvilles de Tanger, Rabat, Marrakech et Casablanca. Ses organismes de bienfaisance gèrent des banques de sang, aident les gens à organiser des funérailles et, les jours de fête, ils offrent de l'agneau aux nécessiteux » (Daadaoui 2011, 131). « Au total, le mouvement fédère plusieurs centaines d'associations de charité. Achats de livres universitaires, soutien scolaire, alphabétisation, formations pour chômeurs, circoncisions, cours de Coran... Les activités, des grands classiques de l'islamisme de terrain, varient en fonction des besoins de la population et sont souvent coordonnés par les sections du Cercle politique. » (Beau et Graciet 2006, 63). En effet, l'AWI exploite l'absence de l'État dans ces zones défavorisées pour fournir des services sociaux à une population mise à l'écart. La *Jama'a* s'est nourrit des besoins d'une population délaissée pour les proposer des services sociaux en échange de leur appartenance ou leur sympathie avec l'AWI.

Au sphère publique, l'AWI choisit bien ses batailles. Souvent, elle ne se manifeste pas pour protester une décision des autorités marocaines envers elle, malgré les multitudes de décisions qui la visaient. Elle proteste pour des causes générales pour donner un sentiment d'appartenance et d'unité non seulement au peuple marocain mais aussi aux peuples arabes et islamique. « Par exemple, lors de la manifestation du 7 décembre 1989 en souvenir du soulèvement palestinien de la première Intifada. Ou le 5 juin 1990, dans la manifestation organisée par le comité national pour le soutien à la lutte du peuple palestinien. Ou encore le 3 février 1991, dans la manifestation pour le peuple irakien avec les autres tendances politiques marocaines, pendant laquelle les manifestants brûlent les drapeaux français, américain et israélien » (Zeghal 2005, 174). La manifestation contre la réforme du code du statut personnel (*Moudawana*) au printemps 2000 reste la plus grande exposition de force de l'AWI qui a montré une grande capacité de mobilisation des membres et des sympathisants.

Néanmoins, l'AWI a connu son effervescence entre 1995 et 2006 où il y avait énormément d'activités publiques de l'AWI. Cette dernière a exploité l'ouverture politique éphémère qu'a connu le Maroc à la fin du règne de Hassan II pour exposer son message et entrer dans des espaces qui étaient jusqu'à récemment fermés.

À partir de 1995, le mouvement organise chaque été des campings « islamistes » sur plusieurs plages des côtes marocaines. Ils seront interdits à partir de 2000. Cette année-là, celui de Sidi Bounaïm, à proximité de Casablanca, a rassemblé 30 000 familles. Au menu : des conférences et des débats sur la politique, l'économie ou la culture, quelques formations professionnelles pour les vacanciers membres de syndicats, des spectacles et baignades séparés pour les hommes et les femmes. Au printemps 2006, changement de programme : Justice et Bienfaisance organise des journées portes ouvertes dans tout le royaume, auxquelles les autorités ont mis fin au bout de quelques semaines (Beau et Graciet 2006, 68).

La création de l'aile des étudiants de l'AWI aux universités marocaines a permis une visibilité sur la scène politique, particulièrement lors des manifestations estudiantines et des affrontements avec les forces de l'ordre. Aussi, ces actions, en plus les heurts avec les étudiants du gauche, ont été exploitées par l'AWI pour disséminer un discours de victimisation et de protection de l'islam au sein des universités en face des gauchistes.

L'AWI est active aussi à l'extérieur du Maroc. Comme aux membres de l'intérieur, le nombre réel des membres à l'extérieur reste inconnu. Les mêmes tactiques sont utilisées, l'AWI forment des associations pour diverses actions sociales. L'AWI est présente dans plusieurs pays européens, surtout en France et en Espagne, et aux États-Unis.

4.4 Le programme politique : Califat sur le modèle prophétique.

Le programme politique de l'AWI est présenté dans le livre phare du cheikh Abdessalam Yassine : « La voie prophétique ». La restauration du califat est le but ultime, et, selon (Yassine 1989), l'objectif direct est de saisir le pouvoir. Pour en arriver, il faut procéder en quatre étapes selon Yassine:

- i. **La création du « Groupe des musulmans national » (*qutriya*), et l'éducation et l'organisation de ses hommes :**

Selon Yassine, depuis l'assassinat de l'imam Ali⁴¹ les musulmans sont dispersés et séparés à des multitudes de groupes sous l'oppression des gouverneurs injustes et gouverneurs par force. Ainsi, depuis cet événement crucial, la *oumma* est divisée en plusieurs pays sans valeur (*ghotha 'ya*). En outre, les gouverneurs de ces pays ne permettent aucune coopération entre ces « musulmans » sous prétexte de coopérer avec des « forces étrangères ». D'où, la nécessité de travailler au début pour l'unification des groupes des musulmans d'un seul pays sous une seule bannière. Un tel plan permettrait d'éviter les tracasseries des appareils répressifs des États car ce sont tous des groupes islamistes d'un seul pays ce qui permettrait de faciliter la communication et l'harmonisation des actions.

Cette préparation se fait par l'éducation selon la méthode mystique, en mettant l'accent sur les dix qualifications que Yassine a détaillées dans le *Minhaj*. « Le projet politique de Yassine est largement déterminé par l'idée qu'il se fait du rapport des croyants à Dieu, à savoir le rapport mystique. Non seulement la place du cheikh médiateur entre Dieu et les hommes est indispensable, mais la transcendance vécue lors des rites soufis, le sentiment d'élévation et de rapprochement de Dieu doit être présent à tous les instants et dans tous les actes des hommes » (Belal 2011, 145). Selon Yassine, l'éducation va construire « une avant-garde *moujahida* » qui a « une volonté consciente ». C'est cette avant-garde qui va déclencher le changement en initiant une grève générale qui paralysera l'État et le forcera à céder ses pouvoirs aux avant-gardistes.

Cependant, la tâche n'est pas facile eu égard les clivages importants entre les groupes islamistes du même pays. Yassine propose l'éducation comme moyen de choix. L'éducation consiste à former des hommes qui ne cherchent pas à incriminer les autres par les innovations (*bidaa*) ou les appellent à diviser la communauté des musulmans. « On doit éduquer des hommes au-delà de l'appartenance fanatique, car autres qu'eux ne peuvent bâtir une communauté » (Yassine 1989, 17).

Dans cette opération, il faut être attentif à deux points selon Yassine. Premièrement, le nombre des adhérents au groupe n'a pas de grande importance même si le groupe est bien organisé. Deuxièmement, l'allégeance des membres doit être à « la vérité » (*Al Haqq*) et non aux hommes. Autrement dit, les membres doivent suivre « la vérité » s'elle est contradictoire avec les propos des leaders.

En effet, l'AWI est tombée dans ce que son *Morchid* en prévient. La majorité des membres de la *Jama'a* viennent des quartiers pauvres ou défavorisés et souvent n'ont pas de professions stables. Ceci était un des points soulevés par Mohamed Bachiri dans sa critique à la *Jama'a* après sa révocation. Aussi, à l'AWI, en dépit de sa déclaration, Abdessalam Yassine est vénéré et ses paroles ne sont jamais sujet de critiques ou de doute. Encore, Mohamed Bachiri est un cas exemplaire; la *Jama'a* n'a pas pu supporter ses critiques à Yassine.

ii. La création de l'État islamique national (*qutriya*)

À ce point, Yassine (1989, 18) est très clair, et il déclare : « soldats de Dieu, après l'éducation et l'organisation et pendant celles-ci, il est impératif qu'ils entrent l'arène politique, préparent toute la force, et dirigent tous les

⁴¹ Un des compagnons du Prophète et son neveu. Ses combats et son assassinat après la mort du Prophète sont encore présents dans les débats sur l'islam actuel, et surtout à la question chiite.

efforts pour accéder au pouvoir dans leur pays. Les croyants ne doivent pas attendre la victoire de l'islam dans le monde par un miracle du ciel. Que l'objectif immédiat soit de ramper pour saisir le pouvoir. »

Le travail de membres de l'AWI, selon Yassine, aboutira à la création de l'État islamique national (*qutriya*) qui constitue le premier pas vers le califat sur la voie prophétique. La présence d'un tel État permettra de contrôler les ressources du pays et d'acquérir les moyens nécessaires pour agir efficacement. Encore, la création d'un tel État va permettre aux autres islamistes de créer leur propres États nationaux (*qutriya*) en imitant l'exemple déjà instauré. Sans doute, ces États nationaux de même idéologie vont collaborer les uns les autres pour accélérer ce processus de créer une sorte d'États fédérés qui vont former le califat, selon Yassine.

« Et chaque fois que le *qutr* (État) est libéré et que le peuple de Dieu, les Moujahidines, prend les rênes, il incombe à ceux qui sont qualifiés d'y migrer avec ce qui lui suffit. Et le pays libéré a dû aménager une partie importante de ses moyens et intérêts afin d'aider les autres bataillons qataris jusqu'à leur libération. Dans les étapes de libération, chaque pays libéré cherche à embrasser ses prédécesseurs. Avec l'intégration économique, l'embrassement commence, puis la compréhension et l'unification de l'équilibre de la pensée et de l'*ijtihad*, jusqu'à ce que la construction fraternelle organique soit achevée » (Yassine 1989, 435).

iii. L'unification des pays musulmans

Après l'étape fédérale, l'unification s'en vient pour rassembler tous les pays musulmans sous forme de califat, selon Yassine. Pour arriver à ce point, Yassine propose la coordination entre tous les mouvements islamistes du monde. Cependant, cette coordination ne doit pas discuter les détails de l'unification, comme le système politique, pour ne pas créer des désaccords. Yassine opte pour la forme fédérale vu ses différents avantages et vu les inconvénients du gouvernement central selon lui.

L'instauration des gouvernements islamistes dans tous les pays arabo-musulmans permettrait selon Yassine la création l'unification d'un seul État fort.

iv. Le califat héritier

Quand les pays musulmans seront « libérés », chaque pays choisit son propre « imam national », selon Yassine. Puis, les hommes de la prédication et de l'État (*oulou al amr*) se rassemblent pour élire un calife sur tous les pays islamiques; car le système de califat, selon Yassine est le seul système légitime (*char'i*).

Cependant, on ne peut qu'extraire les grandes lignes du programme politique de l'AWI à partir des écrits et des déclarations officielles. L'action sur le terrain fournit beaucoup plus de détails sur ce programme. Dans ces dernières années on remarque une infiltration accrue des membres de la jama'a dans plusieurs organes de l'État, et spécifiquement les associations et les syndicats. Aussi, plusieurs cadres de l'État dans des postes prestigieuses sont des membres de la jama'a. Le domaine de l'enseignement reste toujours le terrain préféré de l'AWI pour la cooptation de nouveaux membres. Alors, ce n'est pas surprenant qu'on trouve la plupart des membres de l'AWI des instituteurs et des professeurs de collèges, de lycées, et d'universités. Parallèlement, l'awi cible les Marocains résidant à l'étranger au sein de ses rangs. Dans cette optique, la jama'a a un nombre significatif d'adeptes dans certains pays européens.

Cheikh Yassine dans ce programme essaie d'imiter la révolution iranienne qu'il considère un modèle à suivre. En effet, la stratégie de l'AWI au Maroc, est presque identique à celle du mouvement Gülen en Turquie sans emploi de violence jusqu'à maintenant, comme la tentative du coup d'état de 2016 en Turquie dans laquelle le mouvement Gülen est suspecté.

Néanmoins, ce programme paraît simpliste et ignore le climat politique des pays islamiques et les facteurs externes. Le programme présenté est idéaliste et simpliste, et traduit une certaine naïveté politique qui ne prend pas en considération le climat politique des pays islamiques et les facteurs externes. C'est un programme construit sur des suppositions irréalistes. Ce programme suppose une passivité du régime autoritaire marocain, qui voit sous ces yeux une « éducation » massive de la population sur le credo de la *jama'a* sans réagir. Il suppose aussi qu'il est facile de convaincre un peuple de différentes tendances politiques de l'utilité de mettre en œuvre la charia, ainsi que la communauté internationale. Le régime marocain a déjà entrepris des mesures pour contrer la *jam'a* comme le licenciement de plusieurs de ses cadres de leurs fonctions. Boukhars (2011, 132) qualifie le projet de changement présenté par Yassine de manichéen et d'utopique.

Un autre défi souvent négligé dans la littérature de l'AWI est le degré d'accord avec les autres islamistes. Supposons la réussite dans l'instauration des États islamistes, les islamistes de l'AWI vont-ils être en accord avec les autres islamistes des autres pays? Dans un tel scénario imaginaire, et dans l'état actuel des choses, la plupart des États islamistes adopteraient l'idéologie des Frères musulmans qui est hostile aux mouvements mystiques. C'est vrai que les frères musulmans tolèrent un type de soufisme et que Hassan al Banna, le fondateur des Frères musulmans, était un soufi, mais le soufisme de Yassine est très différent. C'est un « soufisme dévié », selon un 'alem salafiste, Mohammed Boukhabza, vu ses positions et ses sources.

S'il y a une technique que Yassine a bien maîtrisée c'est sans doute l'art d'adaptation. Comme il a pu adapter les idées de Qutb et de Maoudoudi au contexte marocain, il a pu habilement adapté le principe de *Wilayat al faqih* de l'iranien Khomeiny au contexte marocain. Ce principe consiste à mettre à l'État une haute autorité au-delà de toutes les autres autorités : judiciaire, législative, et exécutive. Cette haute autorité est incarnée en une seule personne : le Guide suprême qui détient l'autorité ultime d'interprétation de l'islam. Dans ce modèle, le Guide suprême jouit de l'infailibilité, qui signifie qu'il ne se trompe pas. Autrement dit : pas de critique, pas d'avis contraire, et pas d'autre avis différent. Khomeiny a inventé cette doctrine pour résoudre un problème inextricable dans la tendance chiite, à savoir l'absence de l'imam attendu. « Yassine ne laissait aucun doute sur le fait qu'il rêvait de reproduire un jour l'accomplissement de la révolution iranienne dans le royaume marocain... En imitant la nouvelle structure politique de l'Iran, Yassine entendait remplacer un système monarchique laïc d'exclusion par un système radicalement religieux dans lequel le concept de structure centrée deviendrait réifié dans le principe de *wilayate al islamiyines* [tutelle des islamistes] » (Boukhars 2011, 134).

Cependant, la contextualisation du principe de *Wilayat al faqih* à la scène marocaine de tendance sunnite apparaît à l'écartement de l'idée d'infailibilité et le comment de gouverner. En effet, Yassine est clair dans sa missive de 1974 : « L'islam ou le déluge » de ne pas vouloir abolir la monarchie s'elle s'accorde avec sa vision islamiste. Par contre, avec les laïcs, il n'y a pas de point commun, le choix est clair pour Yassine : la laïcité ou

« l'islam » yassinite. *Wilayat al faqih* est remplacée par *wilayate al mominines*, selon l'expression de (Yassine 1989, 55) ou *wilayat al islamiyines* selon l'expression d'Okacha (2007).

La volonté d'une transformation radicale du statu quo constitue un point de consensus entre tous les chercheurs : Cavatorta (2007b); Sakthivel (2014); Daadaoui (2011); Zeghal (2005); Tozy (1999); et Boukhars (2011). Cette constatation rend l'AWI un mouvement révolutionnaire. En dépit du caractère révolutionnaire du programme de changement politique proposé par Yassine, ce dernier dénie qu'il est révolutionnaire. Car « les révolutionnaires, selon Yassine (1989, 369), sont ceux qui révoltent injustement contre le Sultan (pouvoir)»; plutôt, Yassine, en utilisant le mot *qawma*, préfère être appelé un des *qaimon*, car « les *qaimon* sont les gens de justice et de vérité qui rejettent le pouvoir injuste » (Yassine 1989, 369).

Le manque de clarté dans certains points et de détails dans d'autres au programme de l'AWI ouvre la porte à la divergence d'interprétations. Le président du cercle politique de la *jama'a* Abdelouahed al motawwakil, en réponse à une question sur quel système politique veut la *jama'a*, a répondu que le système accepté par l'AWI est celui que le peuple se met d'accord et que le califat sur la voie prophétique est un projet pour la *oumma* islamique et ne concerne pas seulement le Maroc.

Yassine (1989, 443-5) énumère les intérêts de l'apparition du califat après 14 siècles du gouvernement injuste et opprimant :

- 1- Dans le domaine de la gouvernance interne, le pouvoir tyrannique va être remplacé par la choura, et dans le domaine de la politique internationale une force indépendante de la *jahiliyyah* va émerger, dont le sort est entre ses mains.
- 2- Le califat est un moyen dont le but est d'adorer Dieu sur terre. Autrement dit, appliquer le droit divin est le but ultime et le califat n'est qu'un moyen pour en réaliser.
- 3- Le califat est un projet anti-impérialiste qui vise l'abolition des schémas d'hégémonie géographique et politique.
Ce faisant, ça donnera aux forces opposées à la civilisation ignorante (*jahiliya*) en Amérique, en Russie et au-delà, un centre dans lesquels elles se rassemblent, un leadership derrière elles qui bouge, et un modèle rayonnant qui méprise la *jahiliya*.
- 4- L'établissement du califat islamique assurera l'indépendance de la décision, et la capacité à mettre en œuvre la libération économique, puis militaire et politique des deux tiers de la population mondiale, c'est-à-dire les opprimés.

La stratégie de l'AWI prône le changement par étape, mais limité à l'espace au début et ne concerne que le Maroc. Selon Mohammed Abbadi, l'actuel Secrétaire général de l'AWI : « « notre conflit n'est pas contre le monde extérieur et nous ne sommes pas en mesure de conduire ce conflit. Notre bataille est intérieure. Si nous pouvons changer la réalité pour qu'elle soit compatible avec les principes islamiques, nous pourrions à ce moment parler de la manière à se comporter à l'égard du monde extérieur. Mais cette relation n'est pas une relation de combat. Nous sommes une *oumma* de message (l'islam) » (Okacha 2007, 277).

4.5 Les positions de l'AWI envers quelques évènements marquants:

Les attentats du 11 septembre 2001 :

À la suite de ces attaques terroristes, l'AWI a condamné les actes commis en se conformant à son principe de refus de violence. Ces attentats ont constitué une opportunité d'or à exploiter pour montrer aux acteurs nationaux le message pacifique de la *jama'a* et envoyer des messages rassurants aux forces étrangères. C'est dans ce cadre qu'on peut comprendre la visite d'une délégation de la *jama'a* à l'ambassade américaine après les attentats; c'est pour faire un « branding » politique en se présentant une bonne alternative des islamistes modérés.

Ainsi, lors de la fatwa interdisant la cérémonie organisée à la cathédrale de Rabat à la suite de ces attentats, l'AWI n'a pas participé ou montré son support aux oulémas signataires. Driss El Kettani, l'architecte de cette fameuse fatwa, en répondant à une question concernant la position du cheikh Yassine et de l'AWI envers cette fatwa disait: « je lui en ai parlé, sans plus. Certainement il est pour, mais son organisation a d'autres paramètres à gérer et c'est pour cela qu'ils ont gentiment décliné notre offre » (MarocHebdo 2001).

Les attentats du 16 mai 2003 à Casablanca:

En 2003, le terrorisme frappe le Maroc à la plus grande ville du royaume : Casablanca, et brise « l'exception marocaine » et que le Maroc est la terre de la paix et de sécurité. Les kamikazes ont ciblé des étrangers et ont laissé 33 victimes sans compter les terroristes. À l'instar des attentats du 11 septembre 2001, l'AWI a condamné ces actes, mais cette fois c'est plus pour se défendre contre un climat public en colère contre certains islamistes. Aussi, la *jama'a* a exploité astucieusement l'occasion pour montrer les bienfaits de son projet de changement qui refuse catégoriquement la violence, sans oublier de pointer le doigt au régime marocain pour les conditions précaires dans lesquelles vivaient les kamikazes. Ces derniers viennent d'un bidonville de Casablanca où il y a des conditions sociales et économiques déplorablement favorables à la fermentation du crime et l'extrémisme. La *jama'a* a accusé l'État de créer indirectement des foyers de terrorisme en délaissant ces jeunes âgés de 20 à 25 ans sans services sociaux de base.

Rêves de 2006 :

Dès le début de 2006 ou même avant, la *jama'a* a largement médiatisé via ses bras médiatiques une campagne intéressante à suivre. Vu ses backgrounds mystique, l'AWI s'occupe beaucoup des rêves (*ro'ya*) de ses membres. Quand l'AWI organise des rencontres, c'est rituel après la prière du *Sobh*, de poser la question : qui a vu cette nuit un rêve?

Souvent, à cause de rêves, la *jama'a* est la cible des salafistes. Mais, l'an 2006 était la plus pénible pour l'AWI dans ce cadre. La campagne de la *jama'a* disait, en se basant sur des multitudes de rêves semblables des membres de l'AWI, que 2006 sera l'année du retour du califat. Yassine déclarait que 2006 va être une année où l'AWI réalisera un grand pas qui demande des années de travail. Ce retour va s'accompagner avec la victoire de la *jama'a* et « la levée de son soleil », selon Yassine dans une vidéo interne (Majalis 2011).

À la fin de 2006, rien n'est changé, et la *jama'a* est devenu très embarrassée. La contre-compagne était un coup dur à la *jama'a* et plusieurs de ses membres l'ont quitté. L'AWI a déclaré après que ce sont les gens qui ont mal interprété mal les rêves des membres mais pas la *jama'a*. Cependant les vidéos et les déclarations de ses membres était présentes aux sites internet de la *jama'a*.

Le Printemps arabe :

En 2011, un tremblement social, le « Printemps arabe » a secoué le monde arabe. Sa version marocaine est connue sous le nom du Mouvement 20 février (M20F) auprès de la première manifestation publique organisée en 20 février 2011. Le M20F avait principalement des demandes socio-économiques visant l'amélioration des conditions de vie. Ce mouvement était construit essentiellement par les forces de gauche et l'AWI. La plupart des participants du M20F étaient des jeunes. La participation de la *jama'a* était très importante et a donné un grand poids au mouvement. L'AWI a saisi cette occasion pour « déstabiliser la monarchie » et pour déclencher le « processus d'islamisation du Maroc » longtemps recherché (Sakthivel 2014). Cependant, après les mesures prises par le roi lors de son discours du 9 mars 2011 et la désignation d'Abdelilah Benkirane à la tête du gouvernement, l'AWI s'est retiré du mouvement pour que ce dernier s'estompe progressivement. L'AWI justifie ce retrait dans un communiqué « citant des différences insurmontables avec le M20F, y compris la désorganisation du M20F et l'absence de plate-forme, et déclarant que ces différences ne servaient qu'à faire obstacle au bouleversement du makhzen » (Sakthivel 2014, 23).

Un tas d'hypothèse ont été formulées et un tas d'explications ont été présentées afin de déceler les vraies raisons de recul de la *jama'a* du M20F. Une des hypothèses consiste à la volonté de l'AWI de donner l'opportunité à sa sœur idéologique, à savoir le PJD, d'assumer la responsabilité du gouvernement sous un nouvelle constitution. Le nouveau contexte permettrait à changer la donne en accordant plus de marge de manœuvre à la *jama'a*. Une autre hypothèse met l'accent sur le sentiment de menace idéologique venu des forces de gauche laïques participantes au M20F. Selon cette hypothèse, les jeunes de la *jama'a* avaient un contact fréquent avec les jeunes de la gauche et des débats sur les affaires politiques du Maroc. Ceci est perçu comme une menace à la ligne idéologique de l'AWI, surtout après les discussions de ces jeunes de la *jama'a* avec leurs leaders. Maati Monjib, historien marocain, parle du coût de la participation qu'a subi la *jama'a* à cause de la participation régulière. Selon lui, la plupart des membres de la *jama'a* sont issus des milieux défavorisés et pauvres et leur participation était onéreuse pour eux (Akhbar Alyaoum 2014).

En tout état de cause, le retrait de l'AWI du M20F n'a servi que le régime monarchique. La faiblesse du M20F a aidé à alléger la pression sur la monarchie ébranlée par les manifestations continues, simultanées dans plusieurs villes, et organisées par des jeunes frustrés. Selon Sakthivel (2014), bien que l'AWI s'est retirée officiellement du M20F plusieurs de ses membres insatisfaits de sa décision ont continué à participer clandestinement aux activités du M20F.

4.6 L'AWI et les acteurs politiques

La relation de l'AWI avec le Parti de la justice et de développement (PJD) est dans la plupart du temps tendue plus qu'apaisée. Les deux courants ont une vision et un mode de travail différents. Si le PJD s'intègre le jeu politique, l'AWI refuse d'y entrer. Si le PJD a une idéologie des Frères musulmans, l'AWI a des racines mystiques. Si le PJD reconnaît la commanderie des croyants du monarque, l'AWI a développé un discours essentiellement basé sur la non-reconnaissance de cette qualité au monarque. Souvent, le discord est apparent lors des déclarations officielles indirectes des responsables des deux mouvements, mais il est plus apparent aux universités où les ailes estudiantines des deux mouvements cherchent à dominer la scène. Également, le clivage est « reflété dans l'arène syndicale et dans les élections des comités bilatéraux dans lesquels les syndicalistes du groupe [AWI] ont fait des choix opposés aux choix des syndicalistes de la Justice et du développement, et ceci est bien connu des syndicalistes de divers cadres syndicaux, sans parler des échanges quasi incessants entre les militants des deux organisations sur les plateformes de réseaux sociaux » (Essabti 2021).

En dépit de leur ancrage idéologique islamiste, les deux mouvements sont en désaccord sur un tas de points surtout après le présidence du PJD au gouvernement, tels que « normalisation, arrestations, suppression des manifestations, atteinte au pouvoir d'achat des Marocains, francisation du système éducatif, fermeture des mosquées, interdiction des prières du Tarawih et de l'Aïd, cirer les maisons des membres du groupe [AWI], campagnes de licenciement des cadres [de l'AWI], mise en échec des enseignants contractuels, expulsion d'étudiants, et la tentative sans précédent d'empêcher une réunion de l'Union nationale des étudiants marocains en 2013 à Kenitra, et bien d'autres choses qui ont aggravé l'atmosphère entre les deux parties » (Essabti 2021).

En tout cas, le grand gagnant est toujours la monarchie : « Les deux principaux mouvements islamistes au Maroc le 'Adl wal Ihsane [AWI] et le parlementaire 'Adala wa Tanmiya [PJD] illustrent les différentes manières, par lesquelles la monarchie marocaine a pu apaiser le défi islamiste » (Daadaoui 2011, 122). En faisant, la monarchie marocaine met en œuvre une stratégie longtemps utilisée pour rester au sommet de pyramide du pouvoir, à savoir la stratégie de « diviser et gouverner » (Cavatorta 2007a). En suivant cette stratégie, dès l'apparition de l'AWI, Hassan II a manipulé les salafistes contre Yassine (Boukhars 2011).

Depuis leur apparition sur la scène politique marocaine, les salafistes restent les plus hostiles à l'AWI. Leurs critiques à l'AWI sont d'ordre théologique et adressées directement contre le Guide de la jama'a : cheikh Yassine. Il suffit de mentionner que chacun des deux figures salafistes : Mohamed Al Fizazi et Mohamed Al Maghraoui a écrit un livre dont le sujet principal est de répondre à Abdessalam Yassine (Boukhars 2011).

Quant à la réaction de l'AWI aux critiques des islamistes, elle garde le silence le plus souvent et n'entre pas dans des débats avec les autres islamistes. « Yassine soutient que les défenseurs d'aujourd'hui de l'épistémologie salafiste, qui incluent les islamistes et les salafistes d'inspiration wahhabite, interprètent mal leurs sources. En conséquence, ils jettent un discrédit indu sur le soufisme et privent l'oumma de la direction spirituelle dont elle a tant besoin » (Lauzière 2005, 249).

La défense d'une stratégie non belliqueuse à l'égard des autres mouvements islamistes constitue en principe un trait distinctif du groupe eu égard à ses références mystiques. Yacine rappelle que

la Jama'a est tenue « d'éviter la confrontation verbale avec les partenaires islamistes adeptes des autres associations et de leur dispenser conseil et aide. Par contre, nous refusons leur soutien s'ils s'allient avec ceux qui se sont déclarés explicitement comme nos ennemis. Au cas où tous les prédicateurs s'accordent à accuser une personne ou groupe de crime contre l'islam et de le rendre responsable de la situation morale, politique et économique de la communauté et qu'un des groupes islamistes ou d'hommes de religion (les oulémas) ne prenne pas position inventant des excuses pour banaliser de tels faits, les combattre est un devoir religieux » (Tozy 1999, 209).

Pour les tablighis, Yassine les louent pour leur *da'wa*, bien qu'ils n'aient aucune relation avec n'importe quel acteur islamiste. « Dieu soit loué, qui a fait pour nous en ce temps « le Groupe de prédication et tabligh » de diffusion mondiale, et l'abondance de la foi, et l'effort qui ne se lasse pas, et le jihad pour transmettre la bonne parole et la grande nouvelle aux personnes ignorantes de leur religion et leur identité. Ils sont un exemple à cet égard » (Yassine 1989, 389).

L'AWI est loin d'entretenir des relations avec les forces de gauche qui sont mal vues par les membres de l'AWI. Cette dernière n'a aucun fondement idéologique qui pourrait justifier une telle alliance ou coopération. Par contre, les propos de Yassine sont particulièrement amers contre les gauchistes. Toutefois, l'AWI organise plusieurs conférences où elle donne la parole à un parti de référence marxiste-léniniste : *Annahaj addimocrati* (La Voie démocratique). Cette coopération vient dans le cadre d'un sentiment d'isolement dans la sphère politique marocaine, tout comme *Annahj*. Ce dernier est aussi exclu de la vie politique depuis longtemps à cause de sa position envers le système politique et ses déclarations répétées sur la falsification des élections. « Les relations avec les partis de gauche se fondent sur une stratégie de l'évitement, si l'on excepte les événements du 13 mars 1996, évoqués plus haut. La direction du mouvement [AWI] a d'ailleurs essayé de dédramatiser l'incident et a relativisé la thèse de l'incompatibilité avec l'USFP. D'ailleurs, depuis bientôt deux ans, les tentatives de rapprochement n'ont pas manqué. Elles s'inscrivent toutes dans le prolongement de la plate-forme de Beyrouth qui scelle une alliance stratégique entre nationalistes arabes et islamistes » (Tozy 1999, 217). Avec les autres acteurs, il n'y a presque aucune relation. Par exemple, « le niveau de coopération entre al-Adl et les secteurs laïcs de la société civile est presque inexistant. À cet égard, l'organisation tient à se distancer de ce qu'elle perçoit comme une alliance « impie » avec des groupes qui non seulement diffèrent idéologiquement d'al-Adl, mais ont également tendance à être considérés par de nombreux Marocains ordinaires comme une élite issue de l'ère postcoloniale déconnectée des besoins objectifs des citoyens » (Cavatorta 2010, 172).

Chapitre 5 : La relation de l'AWI avec la monarchie

La relation entre l'AWI et la monarchie était, et est, toujours tendue depuis la lèse-majesté du cheikh Yassine en 1974. Néanmoins, les deux parties montrent une certaine souplesse qui peut être expliquée par un rationalisme chez les deux. En revanche, le régime déploie comme moyen de choix la répression contrôlée, à côté des tentatives de cooptation.

L'AWI essaie d'investir dans le travail social surtout dans les régions défavorisées où l'État a délaissé la population, en plus l'infiltration souple au sein de certains organismes tels que les syndicats et les associations. L'AWI mise principalement sur le temps et l'exploitation des bévues du régime, en adoptant les demandes populaires. Pour briser l'isolement et la marginalisation exercés par le régime contre l'AWI, cette dernière se rapproche aux rivaux du régime. Toutefois, le refus de reconnaissance du statut religieux du monarque et le refus de participer aux élections restent les positions les plus marquantes et le plus dérangeants pour une monarchie rancunière envers ses antagonistes.

Quant au régime, il parie sur le facteur du temps qui peut au fur et à mesure fait perdre l'AWI sa matière dure et transformer son discours vers l'acceptabilité d'être cooptée. La répression est aussi utilisée, mais d'une intensité faible ou contrôlée. La monarchie a exploité la participation des islamistes du PJD dans les élections pour isoler plus la *jama'a* en dehors du système, et elle exploite des erreurs de la *jama'a*, surtout son orientation mystique, pour encourager les autres acteurs, surtout salafistes, de l'attaquer et la critiquer. En bref, le régime recourt à un ensemble de techniques : marginalisation, exclusion, dénigrement, répression, et essai de cooptation.

5.1 Les tactiques de l'AWI

5.1.1 Refus de reconnaissance de la Commanderie des croyants

Le refus de la reconnaissance de la Commanderie des croyants reste la position la plus marquée du credo de l'AWI. Ce refus est difficile à avaler par une monarchie qui bâtit sa raison d'être sur la légitimité religieuse. Au début de l'ascension de la dynastie alaouite au trône du Maroc, sa propagande était d'écarter les Saadiens⁴² car ils ne sont plus capables de défendre la religion. Les premiers sultans alaouites construisaient leur argumentation sur la nécessité de défendre la religion par le « *jihad* » contre les incursions européennes. Actuellement, un des piliers de la légitimité de la monarchie marocaine est la légitimité religieuse. Cette dernière confère au roi une place de choix qui dépasse les affaires religieuses. La raison de cette extension est l'absence d'une délimitation

⁴² Une dynastie qui a régné au Maroc juste avant les Alaouites de 1554 à 1636.

constitutionnelle des prérogatives du Commandant des croyants. C'est une ambiguïté voulue pour ne pas enchaîner le roi en cas de besoin.

Contester l'autorité religieuse du monarque était toujours le précurseur d'un changement politique imminent du régime, par conséquent elle était considérée une trahison qui mérite la peine capitale. Contrairement à ce que dit El-Katiri (2013, 56), ce qu'a fait Yassine n'est pas « une étape jusque-là sans précédent dans la politique marocaine », car l'histoire politique marocaine est pleine d'exemples de ce genre.

La position de l'AWI envers le régime politique est cruciale et centrale pour les deux parties. D'ailleurs, c'est cette position qui est derrière la naissance et l'existence de l'AWI. Les revendications de l'épître de Yassine en 1974 étaient d'appliquer la charia et d'appeler le roi Hassan II à se repentir de ses politiques qui ont causé tous les maux de la société marocaine (pauvreté, corruption des valeurs morales, déférence envers l'Occident, clivage sociale) (Cavatorta 2005, 561). Selon Tozy (1999, 210), Yassine dit : « si on nous demande quelle est notre position envers le régime, nous dirons que nous l'invitons avec franchise et honnêteté à appliquer la loi de Dieu sans tarder. La Constitution marocaine insiste sur le fait que l'islam est la religion officielle de l'État, mais ce texte perd toute signification quand on substitue à la loi de Dieu un droit positif importé ». Dans la même veine, Daadaoui (2011, 133) retourne le refus de la reconnaissance de l'autorité religieuse du monarque au fait qu'elle « ne s'appuie pas sur la souveraineté du peuple dans un contexte islamique ». Le remède présenté par l'AWI consiste à se baser sur « la suprématie des commandements du dieu les principes de la justice sociale islamique » (Daadaoui 2011, 133). Mais pour l'instant, le roi, pour l'AWI, est un « tyran » parce qu'il n'applique pas la justice islamique (la charia), mais se sert de l'islam comme de légitimation de sa tyrannie (Macías-Amoretti 2015).

Par conséquent, la reconnaissance de l'autorité religieuse du monarque par l'AWI est liée à la mise en œuvre de la charia, car l'islam est la seule solution envisageable aux yeux de la *jama'a*. Un tel objectif n'est atteignable que par un activisme sociale et non pas la violence (Cavatorta 2005; 2006). Daadaoui (2011, 133) confirme ce constat à partir de ses entrevues avec certains membres de l'AWI : « les membres de 'Adl wal Ihsane interrogés ne sont pas favorables à un renversement pur et simple du régime monarchique actuel. Ils recherchent plutôt « un système politique islamique, dans lequel le roi respecte les articles de la foi islamique dans les limites de la charia du dieu ».

L'argument religieux est souvent soutenu par un argument politique qui dénonce la façon de partager les pouvoirs au système marocain. La fille de cheikh Yassine, Nadia Yassine déclare : « donnez un jet-ski à Mohammed VI et qu'il s'en aille avec à l'autre bout du monde! Nous ne reconnaissons pas la dimension "Commanderie des croyants" de la monarchie marocaine. Nous n'acceptons pas non plus que le roi concentre tous les pouvoirs entre ses mains. C'est notre droit de le dire et nous sommes prêts à en payer le prix fort? » (Beau et Graciet 2006, 42).

Elle [Nadia Yassine] décrit d'abord le mouvement comme « un "mixte" de mysticisme soufi, d'apprentissage des valeurs islamiques et d'activisme social ». Sur cette base, elle indique que la stratégie du mouvement s'effectue à deux niveaux : « Le premier veut que nous soyons

intransigeants avec la question de la monarchie héréditaire. Il n'est pas question de l'accepter. En plus l'autocratie royale n'a pas des fondements dans les principes de l'islam. Le deuxième est d'ordre pratique : nous refusons la violence. Notre action porte sur la nécessité de l'implication sociale, de nous confronter avec les autres réalités sociales et politiques du pays » (Baylocq et Granci 2012, 11).

Cependant, un événement éphémère mais d'importance capitale dans cette position est survenu en 2005. Nadia Yassine n'a pas caché pas sa propension à une forme républicaine du régime politique. Elle la justifie « en clair dans le texte : « c'est un point de vue purement académique car, entre l'autocratie et la république, j'opte pour cette dernière. J'ai dit dans un cadre intellectuel et cela n'engage que moi ». Crime de lèse-monarchie au royaume des Alaouites ! Puniton : un procès sans cesse reporté pour « atteinte aux institutions sacrées de la nation » et une campagne à charge de la presse aux ordres. » (Beau et Graciet 2006, 46). Elle a insisté sur l'incompatibilité de l'institution monarchique à la société marocaine actuelle (El-Katiri 2013). Certes, cette prise de position publique a embarrassé la *jama'a* qui voulait garder un certain équilibre dans sa relation avec la monarchie et ne laisser pas l'excuse de la réprimer sous prétexte de sécurité publique. Selon l'islamologue Mohamed Darif : « peu après sa prise de position en faveur d'une république, plusieurs responsables ont rendu visite à Abdessalam Yassine pour lui dire que Nadia avait dépassé les limites. Il s'est fâché et leur a lâché qu'ils n'arrivaient pas à la cheville de sa fille » (Beau et Graciet 2006, 48).

Le refus de reconnaissance du monarque comme « Commandant des croyants » est inéluctablement embarrassant pour la monarchie qui s'auto-proclame comme foyer de rayonnement religieux à l'extérieur même du Maroc. Mais il est coûteux pour l'AWI car ça l'empêche de pénétrer le système politique, et l'empêche d'être reconnu officiellement existante. « Cette position antimonarchique empêche l'association d'obtenir non seulement l'autorisation légale de présenter des services sociaux, mais aussi, de manière cruciale, l'empêche de devenir un parti politique » (Dalmasso et Cavatorta 2011, 490). Le système politique marocain est bâti sur plusieurs postulats, dont le premier et le plus crucial est la reconnaissance de la suprématie de l'institution monarchique, voire sa supra-constitutionnalité. Sans plier l'échine devant la monarchie, aucune vie politique officielle n'est possible.

Néanmoins, l'opposition islamiste, à l'avis de plusieurs chercheurs ne constitue pas un vrai défi pour la monarchie au Maroc. Daadaoui (2011) confirme que les islamistes marocains de l'AWI ont failli à défier l'autorité religieuse du monarque. Il attribue cette défaite à l'enracinement de la monarchie dans le tissu social et politique marocain, ce qui la confère une légitimité traditionnelle et religieuse forte (Daadaoui 2011). Tozy (1999) est du même camp, et est peut-être le premier qui a souligné la faiblesse des acteurs islamistes marocains. Maddy (2015) souligne l'incapacité de l'AWI en donnant l'exemple de la succession souple de trône en 1999, ce qui a poussé, toujours selon Maddy (2015), l'AWI à changer son discours de délégitimation de la monarchie vers la demande d'amorcer des changements fondamentaux.

5.1.2 Refus de participation politique

Le refus de reconnaissance de la commanderie des croyants est accompagné par un refus d'entrer l'arène politique car, selon l'AWI, les règles de jeu ne sont favorables qu'à la monarchie. « Le refus du cheikh Yassine

d'entrer dans la sphère légale du pouvoir se comprend dans les années 1980 et 1990 comme une opposition aux mécanismes de fonctionnement mêmes du champ politique marocain, marqué par un régime autoritaire. En ce sens, il se place encore, au moment de la parution du Minhâj, dans un espace utopique, excepté si la violence est utilisée par le mouvement » (Zeghal 1998, 168). La participation est envisageable seulement si les règles de jeu changent. Pour l'instant, l'AWI cherche à changer ces règles de l'extérieur des institutions. Une autre raison est présentée par l'AWI pour justifier cette abstention, à savoir le truquage des résultats électoraux (Howe 2005).

Certains lisent ce positionnement envers le processus politique comme un résultat naturel du refus de reconnaissance de la place de la monarchie au sein du système politique, alors que certains l'attribuent à l'entêtement du régime d'accorder une reconnaissance officielle à la *jama'a*.

En effet, les conditions exigées par la monarchie permettent de filtrer les partis politiques. Ce sont seulement les partis soumis qui peuvent accéder au jeu politique, aux postes publics, et aux fonds publics. Ce mécanisme de filtration secrète un gouvernement enchaîné par les contraintes des alliances et leurs faiblesses. « Pour les oppositions, l'alternative se résuma ainsi progressivement à se faire « opposition légale mais illégitime » (l'opposition dans le régime ou l'opposition de Sa Majesté) ou « opposition légitime mais illégale » (l'opposition au régime, l'opposition à Sa majesté) (Catusse 2013, 34). Waterbury (1970, 267) a décrit cette situation depuis plus d'un demi-siècle, et il paraît qu'à nos jours est l'une des caractéristiques les plus stables de la politique marocaine : « la monarchie comme orchestratrice d'un système segmenté ». D'où, le paysage partisan marocain est volontairement segmenté, voire balkanisé, de telle sorte qu'il empêche de conférer une majorité qui permettrait de gouverner aisément; et, au contraire, il permet d'épargner le vrai détenteur du pouvoir et le laisser hors de l'opération électorale. Ce qui laisse à déduire que, « les élections législatives au Maroc n'ont pas beaucoup de sens car elles ne modifient pas fondamentalement l'équilibre entre les élus et le Palais » (Kraetzschmar et Cavatorta 2010, 338). Une autre caractéristique des élections marocaines est la falsification dans la quasi-totalité des élections. Il n'y pas d'élections libres et non-libres, il y des élections truquées et moins truquées. C'est le Palais qui veille soigneusement à la gestion des élections (Kraetzschmar et Cavatorta 2010) par le truchement du ministère de l'Intérieur (la mère des ministères) et par un charcutage électoral (*gerrymandering*) bien mijoté. « Les résultats des élections sont fixés avant la campagne afin que le roi soit mieux en mesure de répartir le pouvoir et d'influencer un système complexe de favoritisme qui lui permettrait finalement de garder le contrôle de la plupart des pouvoirs politiques » (Kraetzschmar et Cavatorta 2010, 340). « Dans un système politique où, depuis Hassan II, les résultats des élections ont souvent été plus ou moins manipulés par le ministère de l'Intérieur, en fonction des intérêts du Palais, ce dernier reste le maître du jeu » (Laurent et Graciet 2012, 209).

Conséquemment, l'opération électorale devient un cirque national et les partis politiques y deviennent des amateurs ou des clowns (Waterbury 1970, 266), le gouvernement devient gouverné car c'est le gouvernement de sa majesté, et l'opposition devient une opposition d'apparence car c'est l'opposition de sa majesté. Encore, les élections sont destinées à la consommation médiatique pour un marketing politique international, et, alors,

elles sont vidées de toute expression libre de la volonté populaire (Kraetzschmar et Cavatorta 2010, 340). « Le pouvoir réel dans le royaume, cependant, reste entre les mains du Palais et de ses cercles affiliés tandis que le parlement reste émasculé et que les partis politiques se disputaient principalement le patronage que le roi est prêt à accorder » (Maddy-Weitzman 2012, 88-89)

Une autre caractéristique des élections au Maroc, et au contexte autoritaire en général, est sa légitimation du régime politique en place. L'AWI, puisqu'elle refuse de reconnaître l'autorité religieuse du monarque, refuse de participer aux élections pour ne pas octroyer une certaine légitimité à la monarchie. Gagner une légitimité pour le régime se contraste avec une perte de l'AWI en cas de participation, parce que « étant donné que le pouvoir politique est entre les mains du roi, al Adl [AWI] calcule qu'elle perdrait son soutien s'elle participe à des institutions considérées comme incapables d'effectuer des changements, après avoir investi tant de ressources et tant de légitimité dans la condamnation du système » (Cavatorta 2007c, 392).

Pointer au doigt la position envers la démocratie, comme exprimée par Yassine, n'est pas convaincant pour expliquer l'abstention de la participation. La *jama'a*, et Yassine lui-même, peut participer au jeu politique au besoin; un besoin laissé à la *jama'a* à déterminer.

En plus, le paysage partisan au Maroc est totalement pénétré par l'État (Daadaoui 2010) et ses agences de renseignements, parfois même le régime crée ses propres partis, à commencer par le Front pour la défense des institutions constitutionnelles (FDIC) en 1963, jusqu'au Parti authenticité et modernité (PAM) en 2008.

Ces facteurs ensemble contribuent à l'échec avant de début, car les partis politiques sont enchainés et n'ont pas la latitude nécessaire d'amorcer et de mettre en œuvre des politiques publiques capables de changer les conditions sociopolitiques et économiques du pays. C'est pour cela, « au Maroc [...], les élections sont utilisées pour montrer que les politiciens qui en sortent ne peuvent se voir confier le pouvoir de gouverner. Par défaut, cela laisse les palais fermement en charge » (Yom 2017, 139). « Ils [les rois du Maroc et de Jordanie] veulent que les forces de l'opposition se catapultent au premier plan par le biais d'élections exemptes de fraude systématique et défendables comme démocratiques. Mais les élections sont un piège : les règles et les institutions sont sélectionnées pour faire patauger et mal paraître les opposants. L'idée est de les présenter comme des échecs si énormes que le public considérera inévitablement le trône comme la seule force capable de gérer le pouvoir de manière responsable et efficace » (Yom 2017, 138)

Selon (Tozy 1999, 224), au temps du Yassine, la pression était forte sur lui pour participer, « Son propre conseil est partagé sur la question de participation politique, les deux tiers ont la moitié de son âge et ont hâte de tester directement leur savoir-faire politique. Leur pression sur le cheikh s'accroît, mais ce dernier qui inscrit son action dans une logique prophétique redoute à raison l'épreuve de vérité du passage au politique dans un environnement concurrentiel ».

L'AWI pourrait concevoir aussi la participation aux élections comme contradictoire à sa ligne idéologique. « L'accent est mis sur « l'éducation ». C'est pourquoi il refuse d'entrer dans l'arène politique, ou de transiger avec le roi sur cette question. L'association considère la participation politique non seulement comme contraire

à la doctrine de la da'wa, mais aussi comme une erreur stratégique que commettent de nombreux groupes d'opposition parce qu'ils ne se rendent pas compte qu'ils se font simplement coopter sans obtenir ni le partage du pouvoir ni le changement radical qui s'impose. nécessaire pour redresser le pays » (Cavatorta 2006, 213).

Certes, le refus de participation est fondé sur une interprétation religieuse, mais il est aussi le fruit d'une logique rationnel (Cavatorta 2007). En effet, l'AWI ne refuse pas de participer d'une façon catégorique ou radicale, mais elle refuse d'être instrumentalisée dans des élections qui n'aboutiront pas à de vrais changements, selon elle. S'il y a un changement des conditions de participation, et surtout s'il n'y a pas d'intervention du palais pas l'intermédiaire du ministère de l'Intérieur, il y aurait peut-être une participation électorale. Dans cette optique, on peut comprendre l'ouverture de Yassine sur la participation politique car elle a certains bénéfices comme il explique dans son *Minhaj*. Munson (1991, 339) nous fournit un exemple de cette ouverture : « dans le numéro de juillet 1982 d'*al-Jama'a*, Yasin avait qualifié les élections marocaines de farce. Mais dans le dernier numéro clandestin de 1983, il a souligné qu'il voulait créer un parti islamique pour participer à ces mêmes élections. Il a également insisté sur ce point lors d'un entretien avec moi en juin 1987. Mais il a dit qu'il doutait que le gouvernement autorise la création d'un tel parti ». Encore, après le levé de la résidence surveillée, Yassine a suggéré que son mouvement puisse participer au processus législatif (Daadaoui 2011, 121).

Autrement dit, le problème ne réside pas dans la participation, mais plutôt dans les conditions de cette participation. L'AWI exige l'instauration de l'État islamique et la mise en œuvre de la commanderie des croyants qui signifie la mise en œuvre des lois islamiques. Elle exige aussi l'absence de monopole du pouvoir, et la répartition équitable des richesses du pays (et ipso facto, retourner les fonds pris par la monarchie à l'État). Cependant, les demandes d'ordre idéologiques peuvent être reportés si les conditions politiques d'une concurrence libre et une discussion sur les pouvoirs du roi sont garanties.

Politiquement parlant, le problème pour la *jama'a* est dans la concentration des pouvoirs au mains du monarque ce qui rend les institutions issues des élections sans valeur. Le parlement devient une institution vide de son sens et n'exerce que des attributions bien spécifiques et minimales, et les élections deviennent un rituel monotone répété sans résultats réels, selon l'AWI. À cet égard, pour l'AWI, la solution est dans la réorganisation des pouvoirs entre les différents acteurs politiques et surtout la détermination des prérogatives de chaque acteur y compris la monarchie. Pour ce faire, il faut commencer par la réécriture de la constitution parce que c'est elle qui prévoit la concentration de pouvoirs aux mains de l'institution monarchique. « C'est tout à fait inacceptable pour al-Adl, qui ne participerait qu'à la condition que le rôle du roi soit constitutionnellement diminué avant la mise en place de nouvelles règles de jeu, et à condition qu'il n'y ait pas d'entraves au libre arbitre du peuple lorsqu'il s'agit de choisir un gouvernement » (Cavatorta 2010, 171).

En tout état de cause, l'AWI mise sur le temps dans ce refus continu. Elle préfère être une opposition au régime qu'être une opposition dans le régime, selon l'expression de Catusse (2013). « Al-Adl prend ses distances avec la monarchie, la critique de l'extérieur et méprise les acteurs politiques cooptés en échange de certains privilèges, elle estime qu'à plus long terme elle sera la principale bénéficiaire de la désillusion des citoyens ordinaires avec leur système de gouvernement » (Cavatorta 2010, 173).

Position de l'AWI envers la participation du PJD :

Quoique l'AWI et le PJD partagent le même fondement idéologique, ils ont des désaccords fondamentaux (Dalmasso et Cavatorta 2011). Parmi ces désaccords la participation officielle à la vie politique, qui s'est apparu ouvertement après la chefferie du gouvernement par le PJD à la suite des revendications du M20F en 2011.

Le PJD a participé la première fois aux élections législatives de 1997. « Le PJD « joue le jeu » et espère récolter les bénéfices de la participation sur le long terme. Une telle participation est inacceptable pour al Adl, qui ne participeraient qu'à la condition que le rôle du roi soit constitutionnellement diminué avant la mise en place de nouvelles règles du jeu et à la condition qu'il n'y ait pas d'entraves au libre arbitre des gens » (Cavatorta 2007c, 392). Contrairement à ce que Tozy (1999) fait allusion, cette participation n'a pas déstabilisé l'AWI qui était à l'époque à l'apogée de son activisme associatif et de prédication, en plus la grande discipline et le contrôle exceptionnelle de la décision de la *jama'a*.

Pour l'AWI, une telle participation de la PJD légitime le régime politique en place, et, par conséquent, une telle légitimation enlève aux acteurs politique le droit de critiquer (Cavatorta 2010). Effectivement, critiquer le roi ou ses décisions ne sont jamais tolérables à la politique marocaine, et souvent mènent à des vengeances du Palais par des excuses qui n'ont rien à voir avec la critique. Critiquer le roi au Maroc est un suicide politique.

Aux élections législatives de 2002, l'AWI a refusé d'y participer, parce que « ils savent que s'ils les gagnaient, ils seraient immédiatement privés de leur victoire. . . C'est contradictoire, mais les islamistes radicaux craignent apparemment les urnes. Peur des résultats de 2002, car ils devraient être, s'ils ont lieu, les élections les plus justes de l'histoire récente du Maroc. Ils ont peur d'un conflit que leur victoire pourrait provoquer. . . Ils veulent éviter ce conflit à tout prix » (Sater 2007, 104). Dans ces élections le PJD a obtenu 42 sièges sur 325 (3^e place) alors qu'il a obtenu 9 sièges sur 325 (10^e place) en 1997. Ce faisant, c'était un avancement tangible qui peut amener le PJD à la présidence du gouvernement et laisser l'espoir à changement tranquille. En revanche, l'AWI avait une autre opinion. Elle considère « que même si les islamistes devaient entrer au parlement sans perturbations majeures, ils le considéraient comme une institution sans aucun pouvoir. Par conséquent, ils ont préféré attendre que les circonstances permettent des élections libres et un pouvoir réel, ce qu'ils pensaient devoir tôt ou tard arriver. En attendant, « selon les islamistes de Yassine, la meilleure stratégie serait de travailler profondément au corps social et d'attendre » » (Sater 2007, 104).

Aux élections législatives de 2007, le PJD améliore sa position en se classant deuxième, alors que l'AWI est restée fidèle à son principe de refus. Cela étant, la politique marocaine a repris sa monotonie. On doit attendre jusqu'à 2011 quand les vents du printemps arabe ont soufflé sur le Maroc. Colère populaire, manifestations continues dans plus de 50 villes et localités, revendications socioéconomiques, et, enfin le « changement » « escompté ». Discours royal promettant un nouveau Maroc, doté d'une nouvelle constitution, et d'un nouveau gouvernement répondant aux nouveaux défis dans un nouveau climat national et international. Le PJD préside le gouvernement dans un climat d'euphorie, alors que l'AWI, au lieu de l'appuyer, publie une lettre destinée au

PJD pour le dissuader. L'AWI considère les réformes de 2011 « cosmétiques » (Badran 2020, 623) y compris la nouvelle constitution. Dans sa lettre, l'AWI s'adresse au PJD : « votre éloge et votre défense de cette constitution ont contribué à contourner les véritables revendications du peuple, et ont contribué à gâcher une précieuse opportunité, sachant que les grandes opportunités ne durent pas éternellement » (Hespress 2012). L'AWI ajoute aussi que le parlement et le gouvernement que le PJD veut travailler par lesquelles n'exercent aucune autorité : « les institutions dans lesquelles vous travaillez et invitez à travailler de l'intérieur sont, dans notre réalité marocaine, des marges à côté de la tyrannie, et des décors pour embellir le régime makhzenien » (Hespress 2012).

5.1.3 Infiltration souple

En attendant le moment opportun, L'AWI n'est pas inerte et elle s'infiltré doucement au sein de l'administration publique, les syndicats, et les associations. A cet égard, la *jama'a* suit le mode d'action du mouvement Güllen en Turquie. En effet, cette politique d'infiltration n'est jamais publiquement évoquée par les responsables de la *jama'a*. Mais à bien voir, on peut remarquer qu'il y a une ruée vers la création de nouvelles associations ou vers l'essai de contrôler certaines autres. D'ailleurs, le travail social par l'intermédiaire des associations était le domaine de prédilection d'activité de la *jama'a*.

Appartenir aux syndicats professionnels est aussi un autre aspect d'infiltration et d'expansion de l'AWI. Bien que tous les syndicats marocains, hormis l'Union nationale du travail au Maroc (UNTM), n'adoptent pas de discours islamiste, les membres de l'AWI s'y intègrent, particulièrement l'Union marocain du travail (UMT). Ce ralliement peut être expliqué par la volonté de la *jama'a* de former des cadres dans le travail syndical en se confrontant aux réalités du terrain, et aussi par la volonté d'infléchir la décision publique. Le nombre croissant, actif et ambitieux, des membres de l'AWI à l'intérieur de ces syndicats pourrait constituer un poids à exploiter à l'avenir.

Quant aux universités, la section estudiantine de la *jama'a* est présente dans plusieurs universités marocaines. En plus de la mission traditionnelle de la prédication aux milieux des étudiants, la section estudiantine organise des sit-in et des grèves pour influencer les directions des universités d'adopter ou d'abandonner une décision. De telles activités ne sont pas exemptes de confrontations entre la section estudiantine de la *jama'a* et les forces de l'ordre, ou avec les autres sections des autres orientations politiques.

En même temps, l'AWI a acquis une force intellectuelle grâce à sa pénétration des universités. La révolution iranienne a illustré le succès que l'islam révolutionnaire pouvait avoir en tant que mouvement politique organisé. L'islamisation des universités et du système éducatif a été facilitée par la politique d'arabisation mise en place par le parti Istiqlal en 1977. Des milliers d'enseignants français ont quitté le système éducatif pour être remplacés par des diplômés sans emploi des facultés islamiques, dépourvus de formation scientifique. En conséquence, l'influence de la gauche s'est affaiblie au même rythme que celle des islamistes, et leur principale organisation l'AWI, s'est accrue, de sorte que la pensée islamique et l'AWI ont commencé à dominer le syndicat des étudiants : Union nationale des étudiants marocains [UNEM]. (Sater 2007, 103)

Aux administrations, il y a un grand nombre des membres de l'AWI, surtout au domaine de l'éducation. Personne n'a le chiffre exact, mais il paraît que si les membres de l'AWI s'abstiennent de travailler, un grand désordre peut en résulter.

Parallèlement, d'autres activités dans le public ont été organisées. À la deuxième moitié des années 90, l'AWI était très active. « En 1999, les plages du Maroc ont été « occupées » et l'Association [AWI] organisait des bains de soleil « moralement corrects », hommes et femmes séparés. Avec des participants estimés à 200 000, cette démonstration de force massive a été interdite l'année suivante et la police anti-émeute a été utilisée contre les participants » (Sater 2007, 104).

Un effort en ligne est aussi présent et prend plus d'attention aux rangs de la *jama'a*. Plusieurs sites web et de multitude pages sur les médias sociaux essaient de propager la « pensée » de Yassine et de l'AWI. Pourtant, appeler les gens en ligne à rejoindre l'AWI ne semble pas une priorité pour les responsables de *jama'a*. « Ces compétences les ont également aidés à se faire entendre en dehors du Maghreb, tout comme un site Internet arabe-anglais consacré à Abdessalam et le propre site Web de Nadia en français, espagnol, anglais et arabe. Les deux Yassines écrivent en pensant à plusieurs publics » (Euben et Zaman 2009, 305).

5.1.4 Rapprochement aux rivaux du régime

Comme déjà mentionné, les positions de l'AWI risquent, à cause de la politique de marginalisation du régime, d'isoler la *jama'a* (Cavatorta 2007). Pour contrer l'isolement, l'AWI garde toujours une présence publique par l'organisation de différentes activités, par des commentaires sur les politiques publiques, et par un rapprochement saugrenu avec des anti-islamistes purs : les gauchistes radicaux. Dans les dernières années, on remarque l'invitation continue des membres d'Annahj Addimocrati (La Voie démocratique), qui est d'idéologie marxiste-léniniste hostile à l'islamisme. Abdellah el Harrif, un ancien Secrétaire général d'Annahj est maintes fois convoqué d'adresser des discours aux membres de la *jama'a*.

Bien qu'El Harrif et Annahj adoptent un discours plus piquant envers la monarchie avec un vocabulaire marxiste, l'AWI ne semble pas gênée. Le message est clair à la monarchie : si vous ne nous épargnez pas, nous sommes prêts à s'allier avec l'extrême-gauche. De ce mariage farfelu, certains accusent la *jama'a* de la duplicité du discours et de l'hypocrisie. Annahj ne cache pas son appel à l'abolition de ce qui reste de charia, alors que l'AWI appelle à la mise en œuvre complète de la charia. En outre, l'orientation politique qui a reçu la plus grande diatribe du cheikh Yassine sont les gauchistes et les marxistes. Alors que d'autre lisent dans ce rapprochement une ouverture de l'AWI qui, malgré la différence idéologique, travaille conjointement avec Annahj pour un grand objectif commun.

Selon Mohamed Sassi, un des figures de la gauche marocaine et un des fondateurs du Parti socialiste unifié PSU :

On embarque dans le même autobus où le même train, mais on ne s'accorde pas sur la destination tout simplement par ce qu'on se considère victime de la tyrannie. Ils s'écartent donc de l'idée de la transition démocratique qui signifie qu'une partie de l'ancien régime peut entrer dans les négociations. Certains responsables considérés comme des modérés de l'ancien régime peuvent

négozier avec les modérés du nouveau régime afin de s'entendre sur la démocratie. Il y a aussi possibilité d'accorder une grâce à ceux qui ont commis des crimes si la contrepartie est d'avoir toutes les garanties que ces crimes ne se reproduiront plus. Donc, il y a possibilité de réconciliation et d'une justice transitionnelle. Les gens d'Annahj Addimocrati au contraire, considèrent que la révolution doit être comme celle du 17 octobre, et les autres d'Al Adel Wal Insane veulent une révolution à l'iranienne (El Harchiche 2020, 134).

Vis-à-vis d'autres acteurs politiques, l'AWI a adopté « la politique du pacte ». La *jama'a* a appelé à un pacte islamique, qui trouve ses racines dans les écrits de Yassine, mais s'est concrétisé par le Cercle politique de l'AWI. La réaction envers cette proposition était diverse entre le refus et l'acceptation. Jusqu'à maintenant il n'y a aucune formulation d'un tel accord. Les opposants de ce pacte accusent l'AWI de vouloir conquérir l'arène politique par cette proposition car la *jama'a* a déjà instauré les bases de ce pacte qui est islamique, ce qui traduit l'idéologie de la *jama'a*. Ce pacte n'est qu'un moyen de contrer l'isolement et l'exclusion de la *jama'a*. Les opposants accusent l'AWI par la duplicité de discours, étant donné que ce pacte se veut démocratique alors que le cadre de discussion est déjà fixé. Parce que, toujours selon les opposants de ce pacte, si la *jama'a* est vraiment démocratique, elle doit exposer l'idée au débat public entre les acteurs qui déterminent eux-mêmes les points de référence et la forme et le contenu du pacte.

Le rapprochement de l'AWI des rivaux du régime est contrasté par une politique du régime qui consiste à encourager un courant quelconque pour contrer un autre. C'est la technique de « diviser pour régner ». Par exemple les autorités marocaines ont facilité les voyages des centaines d'étudiants vers l'Arabie Saoudite afin de se former dans les universités saoudiennes selon des principes wahhabites. Ils ont eu toutes les facilités pour prêcher et répandre la doctrine wahhabite au Maroc, et en même temps rétrécir le champ d'action des autres organisations islamistes. « Le ministère marocain des affaires religieuses a fait sa part en réservant près de 40% des postes de prédicateur dans les mosquées aux diplômés marocains des universités saoudiennes. Les livres et cassettes saoudiens sont également devenus facilement accessibles dans le pays. En même temps, plusieurs mosquées de fortune dans des garages et des appartements ont poussé à travers le pays » (Boukhars 2011, 135).

5.1.5 Exploitation des événements et des erreurs du régime

L'AWI est à l'affût du régime, et à chaque fois le moment opportun, elle adopte des revendications, souvent demandées par de larges portions de la population marocaine.

Si on prend 2011 comme point de départ, l'AWI a participé avec force au M20F. La première était la participation avec force au M20F en dénonçant les politiques de la monarchie et exploitation de ses erreurs dans la gestion des affaires publiques. L'AWI au M20F a montré un haut niveau de revendications. « Une première version de la charte... [du M20F] aurait inclus comme première revendication l'instauration d'une « monarchie parlementaire », mais qui aurait été retirée en raison de l'objection des partisans d'Annahj Addimocrati (« La Voie démocratique», parti marxiste-léniniste) et des membres d'Al Adl wal Ihsane (« Justice et bienfaisance », organisation islamiste) pour être remplacée par la revendication d'une « constitution démocratique » (Hajji 2015, 18). Cependant, l'AWI au sein du M20F a créé un équilibre dans les revendications. Après sa sortie du M20F, « Les slogans suivants ont été scandés lors d'une grande manifestation des partis de gauche et des

syndicats à Casablanca le 27 mai 2012 : « La monarchie est pourrie ! Écoute Mohamed VI, c'est bientôt ton tour ! Révoltez-vous contre le régime dictatorial ! Le peuple veut la chute du régime ! Si vous voulez la liberté, exigez la république ! M6 tu as trop vécu, maintenant laisse vivre ton peuple ! » (Hoffmann et König 2013, 1). Puis, « lors de la campagne référendaire entre le 21 et le 30 juin, quarante partis et syndicats appellent à voter massivement pour le Oui. Le 20 février incarne le camp du boycott où le rejoignent ses principaux soutiens : les partis de l'Alliance de la gauche démocratique - PSU, PADS, Conseil national ittihadi (CNI) -, La Voix démocratique, le parti Al Oumma, al 'Adl wal Ihsân et la Confédération démocratique du travail (CDT), seul syndicat à appeler au boycott. » (Vairel 2012, 7).

Par ces manœuvres « Le JCG [AWI] teste régulièrement les limites de la tolérance du régime et a prouvé sa capacité à mobiliser un grand nombre d'adeptes, que ce soit pour défier les interdictions gouvernementales sur les « camps d'été islamiques » en bord de mer, pour manifester sur le statut des femmes ou pour protester contre Israël » (Maddy 2015).

Plusieurs décisions de la monarchie étaient aussi critiquées par la jama'a, qui choisit particulièrement les décisions impopulaires pour les appuyer. L'exemple le plus éloquent dans ce contexte est la normalisation des relations du Maroc avec Israël. L'AWI a organisé une campagne de protestation en ligne dans laquelle elle a refusé la décision et a essayé de prouver l'exactitude de sa position envers la monarchie, dépeinte anti-Palestine et pro-Israël, et envers la participation au jeu politique en représentant le PJD comme incapable de rien faire que de signer les accords déjà convenus entre la monarchie et les Israéliens. L'accord de normalisation a érodé l'image de la monarchie et l'a poussé à montrer plus d'appui à la cause palestinienne. Par conséquent, le monarque marocain, en sa qualité du président du comité Al Quds, a envoyé une lettre au président de l'autorité palestinienne, dans laquelle il a insisté sur son soutien aux droits des Palestiniens. Parallèlement, Ismail Haniyeh, chef du bureau politique de Hamas, était l'invité de marque au siège du PJD.

Similairement, l'AWI a montré sa solidarité envers les protestations du Rif en 2014 sans aller plus loin. Elle a appuyé les demandes des rifains d'avoir des hôpitaux, des universités et des services sociaux, mais elle n'a pas appelé ses membres à joindre le mouvement protestataire. Au moment de prononciation des sanctions, l'AWI a montré sa solidarité avec les arrêtés et a même participé à une manifestation pour protester contre les jugements de Nasser Zafzafi et ses camarades rifains.

En dépit de sa relation tendue avec la monarchie, l'AWI reste relativement souple, comme ce que montre le changement du ton des revendications du M20F après le retrait de l'AWI. Une souplesse héritée, d'ailleurs de son fondateur. « L'adversaire religieux le plus marqué du souverain est sans doute Yassine, directeur de la revue Al Jamaa. Idéologue de formation moderne rappelant par certains côtés Sayyed Qubt, Yassine n'appartient cependant à aucun groupement et limite son opposition à une propagande intellectuelle. Bien qu'il soit périodiquement arrêté et emprisonné, son opposition au roi ne ressemble en aucun cas à l'hostilité de l'imam Khomeiny envers le shah d'Iran » (Leveau 1985, 434). Le retrait du M20F, qu'il soit une décision pragmatique ou non, il a beaucoup servi la monarchie en dissipant la force du M20F pour la laisser s'évaporer lentement, ce

qui est inéluctablement en faveur de la monarchie. Qui peut prédire le sort du M20F et du Maroc en cas de maintien de la participation massive de l'AWI?

5.2 Les tactiques de la monarchie

Les explications de la relative facilité avec laquelle la survie de la monarchie a été assurée reposaient sur les facteurs qui sont traditionnellement employés pour expliquer des événements et des évolutions de la politique marocaine: la légitimité religieuse et historique de la monarchie; les stratégies éprouvées de « diviser pour régner »; et la dépolitisation (Cavatorta 2016, 87).

En effet, il y a quatre zones de traitement des opposants que la monarchie marocaine déploie pour dompter ses adversaires : exclusion radicale, comme le cas du salafisme jihadiste, exclusion avec tolérance, comme le cas de l'AWI et Annahj, inclusion avec marginalisation comme c'était le cas du PJD avant 2011 et la situation actuelle du PSU, et inclusion complète comme le cas des partis politiques totalement institutionnalisés (makhzanisés). L'expérience de la gauche marocaine montre ces différentes zones qui n'ont pas nécessairement un ordre spécifique. Just le fait d'être reconnu devient un « rève » pour certains mouvements comme le montre l'expérience du PJD. La marginalisation signifie perte du soutien de l'argent public, perte de la publicité pour journaux, et vice versa pour l'inclusion. Ceci est d'importance capitale au contexte marocain où il y a une faible adhésion aux partis politiques.

« L'approche des autorités marocaines vis-à-vis du courant islamiste au cours des trois dernières décennies a été globalement similaire à leur stratégie vis-à-vis de tous les groupements politiques : combiner l'usage de la carotte et du bâton pour attirer, coopter, réprimer et/ou éliminer, selon les circonstances particulières et les parties impliquées. Le régime a été un ennemi avisé et sa stratégie a largement réussi à contenir les courants islamistes » (Maddy 2015).

En bref, inclure et exclure les oppositions au régime est « la stratégie monarchique de segmentarité » (Mohsen-Finan et Zeghal 2006, 90) qui a montré jusqu'à maintenant une grande efficacité.

5.2.1 Exécree? Oui. Tolérable? Oui.

L'AWI, bien qu'elle détestée par le régime, est quand même tolérable, ou selon l'expression de Beau et Graciet (2006): « les islamistes fréquentables ». « Or il est de notoriété publique que Mohammed VI et son conseiller, Fouad Ali El Himma, éprouvent tous deux une aversion profonde pour les islamistes » (Laurent et Graciet 2012, 209). Cette tolérance peut être expliquée par plusieurs facteurs. D'une part, l'AWI rejette tout recours à la violence et la considère hors-choix, ne coopère pas avec des forces étrangères, ne dissimule pas son projet, et, le plus important, elle se conforme littéralement à ces principes. Daadaoui (2011, 123) confirme que : « rien dans leurs objectifs écrits ou dans les entretiens menés avec des leaders islamistes [de l'AWI] ne suggère qu'ils cherchent à renverser l'ordre politique existant. Ces facteurs rendent la *jama'a* facile à pénétrer et à contenir. D'une autre part le régime préfère composer avec une organisation pacifique que d'exercer une répression qui peut amener à une confrontation, voire un recours à la violence. Cette hypothèse est presque toujours présente dans les déclarations des responsables de l'AWI pendant chaque campagne de répression contre elle.

En conséquence, ses [l'AWI] activités sont officiellement illégales, mais publiques et visibles dans la pratique quotidienne (Saad 2005 : 38-40). En ce sens, les relations entre l'Association et le régime sont difficiles et tendues. Les deux parties essaient dialectiquement de maintenir leurs positions. Cela signifie que, malgré le pouvoir quasi illimité du makhzen, al-'Adl wa-l-Ihsan dispose d'une très large base sociale de militants et sympathisants très bien organisés et extrêmement influents et qui ne peuvent être ignorés par les autorités. Cependant, les périodes de surveillance accrue et de répression sont alternées et récurrentes, de sorte que les membres du CJS sont souvent pris dans un contexte marqué par la tension politique, la cooptation et la répression. (Macías-Amoretti 2015, 7)

La flexibilité et la tolérance du régime s'intègre dans une logique pragmatique. Jusqu'à maintenant, cette flexibilité a montré son utilité car elle a cantonné relativement la *jama'a* dans le même cercle depuis sa création. Par une logique contrefactuelle, si une répression massive est déployée envers l'AWI, deux scénarios sont envisageables. Primo : recours de la *jama'a* à la violence, ce qui est contradictoire aux principes de l'AWI, mais n'est pas totalement écarté. Secundo : écrasement et disparition de l'AWI comme le cas de Chabiba islamiya (La Jeunesse islamique) après l'assassinat d'Omar Benjelloun en décembre 1975. Par contre, s'il y a une tolérance illimitée de la part du régime marocain, il y aura un agrandissement et une augmentation de l'influence de la *jama'a*.

De fait, la relation monarchie-AWI est conditionnée par la logique de l'action et réaction. Ce sont les positions de la *jama'a* envers la monarchie et le processus politique qui déterminent les réactions de la monarchie en adoptant plusieurs tactiques déjà expérimentées avec d'autres opposants politiques. « Le régime a adopté plusieurs mesures dans sa relation avec les mouvements islamistes : confinement, répression et cooptation. La manière dont l'État traite les mouvements dépend de l'acceptation par le mouvement de l'agenda politique défini par le monarque. Les deux principaux mouvements islamistes au Maroc le 'Adl wal Ihsane [AWI] et le parlementaire 'Adala wa Tanmiya [PJD] illustrent les différentes manières par lesquelles la monarchie marocaine a pu apaiser le défi islamiste » (Daadaoui 2011, 122).

Aussi, le régime est prudent dans ses mouvements contre l'AWI car il prend en considération plusieurs facteurs: le grand nombre d'adhérents de la *jama'a* ou une possibilité de cooptation dans le futur avec les événements qui peuvent changer la donne ou avec les changements du leadership.

Le roi a permis à al Adl de poursuivre ses activités au grand jour, bien que l'Association proprement dite soit dans un vide juridique et que ses militants soient parfois harcelés. Le choix de permettre au mouvement de fonctionner avec seulement un minimum d'ingérence est dicté en partie par la popularité du mouvement, qui, par son activisme social, contribue à atténuer les conditions difficiles des secteurs les plus pauvres de la population. De plus, le roi et ses conseillers espèrent pouvoir coopter al Adl une fois affaibli en raison du succès des politiques du roi (Cavatorta 2007c, 388).

La monarchie déploie un amalgame de techniques vis-à-vis l'AWI. Elle la tolère car la *jama'a* ne constitue pas une menace existentielle pour elle. Elle la tolère parce une vague aveugle de répression peut avoir des retentissements sur le régime. Cette tolérance se traduit par une autorisation tacite d'organiser ses activités. L'AWI organise des conférences où elle invite des personnalités de différentes orientations politiques pour s'exprimer sur les conditions socio-économiques et politiques du pays. L'AWI a ses propres outils médiatiques

par lesquelles elle fait son marketing et expose sa vision et son projet. L'AWI, lors des manifestations, se montre ouvertement sans crainte de poursuite à cause de la seule appartenance à la *jama'a*, et le plus intrigant, aucun membre de l'AWI, n'a été poursuivi pour appartenance à une organisation non autorisée; ou plutôt, les poursuites sont formulées pour d'autres raisons même si la cause principale est l'appartenance à la *jama'a*.

Bien qu'il y ait une guerre implicite entre l'AWI et la monarchie, plusieurs canaux de communication ont été ouverts. Ceci constitue une reconnaissance tacite de la part du régime. Les rencontres constituent des occasions pour la *jama'a* de s'affirmer devant le Palais, mais pour le Palais c'étaient des tentatives de cooptation et de mise dans l'engrenage.

5.2.2 Les tentatives de cooptation

La cooptation était depuis longtemps très utilisée par la monarchie pour attirer les opposants politiques. C'est une technique héritée de l'occupation française qui l'a largement appliquée envers les élites traditionnelles marocaine. Le régime marocain recourt à la cooptation vu ses coûts relativement faibles même s'il octroie à la personne ou l'organisation des bénéfices importantes. Selon la rumeur, Hassan II dirait concernant la cooptation : « il n'y a pas d'homme incorruptible, c'est juste qu'il demande plus ». « La politique de cooptation était au premier plan de la stratégie politique du makhzen tout en supprimant toutes les forces potentielles non loyalistes tentant de franchir la ligne rouge fixée par les droits constitutionnels du roi. » (Csicsmann 2012, 5). En plus, cette technique de cooptation a montré son efficacité depuis l'indépendance, de telle sorte que Aouragh (2017, 247) retourne l'hégémonie du makhzen particulièrement à l'excellence dans la cooptation des éléments de l'opposition.

Selon Willis (2006, 145), « au début des années 1990, d'importantes tentatives ont été faites pour coopter la plus grande organisation islamiste du pays, le mouvement Justice et Spiritualité (Al-Adl wal Ihsan). Ces tentatives se sont soldées par un échec, mais cet échec n'était pas dû à refus [de l'AWI] d'abandonner les aspects radicaux ou extrêmes de son programme... mais a plutôt sombré dans la réticence de l'organisation à accepter l'autorité religieuse de la monarchie marocaine »

L'ingénieur de ces rencontres de communication avec l'AWI était l'ancien ministre des Habous et des affaires islamiques : Abdelkbir Al Alaoui el Mdaghri⁴³. El Mdaghri était convaincu qu'il fait contenir tous les mouvements islamistes marocains et les donner l'opportunité de participer au jeu politique pour les dissuader de recourir à des activités clandestines ou hostiles au régime. El Mdaghri disait : « j'ai toujours été convaincu que le mouvement islamiste marocain méritait d'être traité sur un pied d'égalité avec toutes les autres tendances idéologiques et politiques ... La violence contre les islamistes ne servira à rien. Pire, cela pourrait précipiter

⁴³ Cet homme, Abdelkbir Al Alaoui el Mdaghri (1942-2017), mérite d'être bien étudié. En 2006, il a publié un livre intitulé : « Le gouvernement barbu », dans lequel il a prédit le Printemps arabe et l'arrivée des islamistes au pouvoir. Son hypothèse s'est réalisée en 2011. Plus intéressant, il disait que l'arrivée des islamistes n'est qu'un prélude à une autre étape, et que ces gouvernements islamistes n'ont que l'apparence de l'islam, c'est pour cela qu'ils sont barbus. Mais, la deuxième fois, selon El Mdaghri, il y aurait des gouvernements qui appliquent plus strictement les principes de l'islam. Jusqu'à maintenant, 50 % de sa prophétie s'est avérée correcte.

leur recours à des activités clandestines et mettre en danger la sécurité de l'État . . . Dans ce contexte, j'ai toujours défendu et contribué au dialogue avec eux » (Boukhars 2011, 112).

Quant à l'AWI, El Mdaghri disait :

En 1990, j'ai demandé la permission à Hassan II d'entamer des négociations avec eux (Al-Adl). Comme vous le savez, tous les membres du Conseil d'orientation (Majliss Al Irhad) étaient en prison. Abdeslam Yassine était assigné à la résidence surveillée. Le roi m'a donné le feu vert. Donc, une commission a été mise en place, et nous avons emmené Yassine avec nous à la prison de Salé. Les négociations . . . duré plusieurs jours. Nous avons obtenu des résultats concrets. Ils se sont engagés à travailler au sein des institutions, à condamner la violence et à couper tout lien avec les organisations étrangères . . . Al-Adl était sur le point de devenir un parti politique et de participer aux élections de 1992. (Boukhars 2011, 135).

Une autre étape de négociation s'est déroulée en 2000, « quand un émissaire royal marchandise au passage les conditions de la libération de Yassine. Rien n'y fait. Justice et Bienfaisance refuse d'entrer dans l'arène politique aux conditions du Palais et persiste à rejeter la Commanderie des croyants. Pour le sociologue Saïd Lakhali, toutes les tentatives des autorités seront vouées à l'échec : « jamais ces islamistes-là ne s'intégreront au jeu politique officiel. Pour Yassine, participer à des élections, c'est prolonger la longévité du régime en place » (Beau et Graciet 2006, 72).

Difficile de mesurer le degré d'engagement de l'AWI à ces négociations. Ces dernières peuvent être réellement une volonté de travailler officiellement dans le paysage politique, comme elles peuvent être une manœuvre pour gagner du temps et d'acquiescer une reconnaissance de la part du régime. « En arrivant au pouvoir, le roi Mohammed avait espéré gagner le cheikh Yassine en le libérant après onze ans de la résidence surveillée. Mais le cheikh récalcitrant refusa de reconnaître le roi comme Commandeur des croyants, et ainsi son mouvement resta illégal » (Howe 2005, 342).

Le Palais ne confirme ni infirme d'une façon officielle avec les responsables de l'AWI. Et ces derniers ne nient pas, mais ils refusent d'attribuer « négociations » à ces contacts. Le souci de garder la réputation et le prestige serait le mobile de ce déni réciproque. Le palais ne veut pas paraître en marchandage avec un mouvement opposant et non reconnu, ce que peut encourager d'autres acteurs à prendre des positions similaires ou plus intransigeantes. De même, l'AWI ne veut pas montrer à sa base populaire de membres et sympathisants qu'elle peut s'incliner devant les lueurs du pouvoir.

D'autres négociations se sont déroulées après entre l'AWI et le Palais, mais peu d'informations sont divulguées. Hassan Aourid, l'ex-porte-parole du Palais, confirme qu'il y avait des « rencontres » entre lui et les responsables de l'AWI, sans aller plus aux détails. Même position est prise par Fath Allah Arsalane qui confirme l'existence de « rencontres » sans donner plus de détails.

5.2.3 Une répression dosée

Le régime marocain exerce une répression visant l'AWI, mais en la comparant à la répression exercée contre autres mouvements, on peut remarquer qu'il s'agit d'une répression de faible intensité, exercée de temps en

temps et dans quelques circonstances. Par exemple, la répression visant le salafisme jihadiste est complète et sans merci. La *jama'a* subit différentes formes de répression : mise de cire sur les maisons, arrestations, licenciements, et interdiction d'activités.

Le régime recourt à la mise de cire sur les maisons des membres de l'AWI. Le régime ferme complètement les maisons dans lesquelles les membres de la *jama'a* organisent des activités régulières pour les interdire de les utiliser. Il y a jusqu'au décembre 2021 quatorze maisons cirées dans plusieurs villes marocaines, dont la maison du Secrétaire général Mohamed Abbadi (Aljama.net 2021). Les raisons évoquées par les autorités marocaines sont souvent le rassemblement non autorisé, la construction non autorisée, ou la désignation d'une maison pour les pratiques religieuses sans autorisation.

Les arrestations sont faites d'une façon récurrente et discontinue. Souvent ces arrestations passent rapidement à la suite de l'interdiction d'une activité planifiée par la *jama'a*. Cependant, certaines arrestations prennent plus d'ampleur comme l'arrestation de 12 étudiants de l'AWI en 1991 qui vont passer 20 ans de prison. Parfois ces arrestations sont exercées juste pour harceler la *jama'a*, et exténuer ses membres. La poursuite de Nadia Yassine en 2005 à l'occasion de sa déclaration de préférence d'un régime républicain est un exemple, même s'elle n'a pas été arrêtée mais poursuivie en liberté.

Du fait, l'affaire de Nadia Yassine en 2005 montre la modération dans la répression envers l'AWI, d'où, ce qualificatif de répression dosée. À cet égard, Ali Amar (2009, 21-22) dit : « lorsque Mohammed VI apprend en juin 2005 que des poursuites judiciaires ont été engagées contre Nadia Yassine, l'égérie des islamistes radicaux du mouvement Adl Wal Ihsane (Justice et Bienfaisance), pour « atteinte aux institutions sacrées », après qu'elle a déclaré publiquement son penchant pour un régime républicain, il convoque El Himma et le prend violemment à partie. « Alors, tu veux la jeter en prison? Est-ce que tu mesures les risques que tu me fais prendre? » lui lance-t-il avant de le bousculer ». « Contrairement aux États plus autoritaires de la région, la répression [au Maroc] n'a été utilisée qu'avec parcimonie et à doses modérées. Il n'a généralement ciblé que ceux qui prônent la violence ou franchissent certaines «lignes rouges» implicites mais bien comprises (comme remettre en question le caractère sacré de la monarchie ou la légitimité de son rôle dominant dans le système politique) » (Denoeux et Maghraoui 1998, 105).

A cet égard, la poursuite du Yassir Abbadi, fils du secrétaire général, pour une publication sur Facebook vise non seulement ce jeune homme ou son père, mais la *jama'a* ensemble. Yassir Abbadi a reçu une sanction de six mois de prison avec sursis pour une publication sur les médias sociaux critiquant le régime marocain.

Storm (2007) mentionne les violations continue des droits d'expression et d'association de l'AWI par le régime. « En tant qu'organisation interdite par les autorités, Al-Adl et ses membres souffrent particulièrement des violations de leur liberté d'expression. Cependant, au cours des dernières années depuis l'accession au trône de Mohammed VI, les choses se sont améliorées pour le mouvement car bien que les publications de Cheikh Abdessalam Yassine restent interdites, les livres et articles publiés par sa fille Nadia Yassine sont largement disponibles dans tout le Maroc » (Storm 2007, 109). Cependant, la situation est change après 2007 et l'AWI est

redevue ciblée par le régime. Arsallane déclarait que la meilleure phase que la *jama'a* a vécu était en fin des années 1990.

Paradoxalement, Howe (2005) considère que la répression qu'a subi la *jama'a* a joué à son avantage et contre le régime. « L'image de martyr et de vieillard persécuté collé au personnage de Yassine dans les médias nationaux et internationaux est aussi le résultat de cette gestion par le pouvoir marocain du dossier du guide d'al 'Adl wa al-'ihsan. » (El Ayadi 1998, 7). El Ayadi ajoute que « loin d'affaiblir sa position et son audience, les mesures prises par le pouvoir à l'encontre du leader islamiste ont renforcé son charisme et son leadership » (El Ayadi 1998, 6).

Malgré ou peut-être à cause de la répression, l'Association de Cheikh Yassine est devenue l'organisation islamiste la plus influente du pays. Il a pris le contrôle des lycées et des campus (parfois par la force) et ses militants apportent de la nourriture, des soins de santé et des cours d'alphabétisation aux pauvres des villes. C'est aussi la principale force mobilisatrice du royaume et a fait descendre près d'un million de personnes dans la rue pour des causes populaires comme la libération de la Palestine et le déni de la libération des femmes. Bien que le roi Mohammed ait libéré le cheikh de la résidence surveillée, les déplacements de Yassine sont toujours étroitement contrôlés (Howe 2005, 130).

En outre, l'AWI subit encore des licenciements de ses membres de leurs fonctions. Dans les déclarations de la *jama'a*, cette dernière insiste que ses membres étaient congédiés à cause de leur appartenance à l'AWI, alors que le régime évoque des raisons administratives ou punitives.

L'interdiction des activités était surtout pratiquée au cours de la première décennie du siècle, mais après elle est presque disparue. Le motif probable de l'arrêt des interdictions est la large médiatisation des interventions des forces de l'ordre, ce qui embarrasse le régime. En plus des tribunaux indépendants, l'AWI elle-même, par l'intermédiaire de ses propres moyens, couvre les interventions de l'État pour se montrer comme victime et gagner plus d'sympathie à l'intérieur comme à l'extérieur du Maroc.

5.2.4 Le dénigrement continu

Le régime marocain, par l'intermédiaire de ses outils médiatiques dispersés, lance une campagne de dénigrement sans relâche contre la *jama'a*. Au niveau des chaînes de télévisions officielles, la politique officielle est de ne jamais prononcer le nom d'AWI. Ils n'en parlent jamais comme s'elle n'existe pas.

Souvent, la *jama'a* subit des campagnes de dénigrement dans les sites Internet qui ont probablement des relations avec les services de renseignements marocains comme Balrmane.com, le360.ma, et d'autres.

Il y a différentes accusations visant l'AWI, selon une fréquence régulière. À chaque semaine à-peu-près il y a une nouvelle sur un responsable ou un membre de la *jama'a* ou sur sa famille (souvent fille ou fils). Les nouvelles citent différents « crimes » des « coupables », mais souvent il s'agit de la drogue et des affaires sexuelles. Les accusations sexuelles sont l'arme de choix contre les islamistes, car le régime veut les montrer comme des personnes sans morale et hypocrites. Autres accusations sont utilisées aussi comme la trahison, la volonté du mal au pays, antisémitisme, chèques sans provisions.

Par exemple sur Barlamane.com (2020), on peut lire : « Al Adl wal Ihsane ne se préoccupe ni des affaires sérieuses du pays, ni de ses intérêts les plus pressants, ni de sa sécurité intérieure, ni de sa considération extérieure ; mais, en revanche, elle offre à un Maroc combattant et éprouvé le plus rare spectacle de toutes les variétés de l’anarchie morale. Des divulgations injurieuses, des diffamations et des calomnies mettant en cause la probité de ceux qui gèrent la crise sanitaire et l’intégrité des institutions. Tout cela n’a qu’un nom : c’est la faillite d’une confrérie qui s’est ruinée de ses propres mains ».

Figure 4 : Titres de presse de dénigrement de l’AWI

 <p>La fille d'un responsable d'Al Adl Wal Ihsane parmi les fraudeurs du bac Barlamane.com 17:10 - 8 juin 2016</p> <p>Lire la suite</p>	<p>Témara : Plainte pour escroquerie contre le président du Syndicat des Adouls, militant d'Al Adl Wal Ihsane Barlamane.com 20:44 - 29 avril 2016</p> <p>Lire la suite</p>	 <p>Un avocat sympathisant de l'Association Al Adl Wal Ihsane crée une page Facebook pour les avocats Barlamane.com 18:40 - 29 avril 2016</p> <p>Lire la suite</p>	 <p>Presse : Fathallah Aarsalane (Al Adl Wal Ihsane) interdit d'entrer en Turquie Barlamane.com 1:59 - 18 janvier 2016</p> <p>Lire la suite</p>	<p>La coordination nationale des enseignants stagiaires nie tout rapport avec « Al Adl Wal Ihsane » Barlamane.com 17:11 - 13 janvier 2016</p> <p>Lire la suite</p>	 <p>Manifestations des enseignants-stagiaires : "Al Adl Wal Ihsane" derrière l'escalade, et Benkirane a donné son accord pour les interdire (Hassad) Barlamane.com 17:24 - 12 janvier 2016</p> <p>Lire la suite</p>
---	---	--	--	---	---

<p>Adl Wal Ihsane</p> <p>Rechercher</p>	<p>Alors que le Maroc ferraille contre la Covid-19, un membre d'Al Adl Wal Ihsane déverse son fiel sur les autorités sanitaires depuis l'Arabie saoudite</p> <p>Omar Sara 11:07 - 25 août 2020</p> <p>Lire la suite</p> 	<p>Fès : deux adeptes de al Adl wal Ihsane, poursuivis pour fabrication clandestine et commercialisation de produits parapharmaceutiques</p> <p>Baridamane.com 17:34 - 6 mai 2020</p> <p>Lire la suite</p> 	<p>Coronavirus : jusqu'où ira le vertige de la superstitution d'Al Adl wal Ihsane ?</p> <p>Baridamane.com 10:40 - 16 mars 2020</p> <p>Lire la suite</p> 	<p>Al Adl wal Ihsane et la gestion opaque de ses finances</p> <p>Baridamane.com 22:04 - 28 octobre 2019</p> <p>Lire la suite</p> 	<p>Al Adl wal Ihsane dénonce sans sourciller un complot sioniste derrière la censure de sa page Facebook</p> <p>Baridamane.com 20:16 - 30 août 2019</p> <p>Lire la suite</p> 	<p>Meknès : un activiste d'Al Adl wal Ihsane arrêté pour corruption</p> <p>Baridamane.com 9:56 - 9 août 2019</p> <p>Lire la suite</p> 
---	--	---	--	--	---	--

<p>Le gouvernement tient Al Adl Wal Ihsane pour responsable dans la situation des étudiants en médecine et pharmacie</p> <p>Baridamane.com 22:17 - 13 juin 2019</p> <p>Lire la suite</p> 	<p>Fermeture de locaux à usage d'habitation que Al Adl wal Ihsane transforme en mosquées</p> <p>Baridamane.com 15:09 - 12 juin 2019</p> <p>Lire la suite</p> 	<p>La contestation des étudiants des facultés de médecine porte la signature du mouvement al adl wal Ihsane</p> <p>Baridamane.com 22:16 - 24 mai 2019</p> <p>Lire la suite</p> 	<p>Jerada: Lafit pointe du doigt la responsabilité d'Al Adl wal Ihsane, d'Annahj adimocrati et de l'AMDH</p> <p>Baridamane.com 16:05 - 2 avril 2018</p> <p>Lire la suite</p> 	<p>Tanger: arrestation d'un adepte d'Al Adl Wal Ihsane pour émission de chèque sans provisions</p> <p>Baridamane.com 20:24 - 7 mars 2017</p> <p>Lire la suite</p> 	<p>Keiaa Sraghna: interpellation d'un membre d'Al Adl wal Ihsane pour détention et consommation de drogue</p> <p>Baridamane.com 16:43 - 6 février 2017</p> <p>Lire la suite</p> 
---	---	---	--	--	--

5.2.5 Inclusion des frères de l'AWI

Certes, la participation du PJD au gouvernement en 2011 et la désignation d'Abdelilah Benkirane à sa tête ont affaibli l'AWI. En ressentant le défi, la *jama'a* a envoyé au début du premier mandat du gouvernement une lettre au PJD pour le dissuader comme ce qui est mentionné avant.

Le contexte des mouvements protestataires au Maroc en 2011 a poussé la monarchie d'opter pour le PJD comme sauveur. L'autre bénéficiaire du régime, qui n'était pas pris en compte au début, est de montrer que les islamistes de l'AWI sont des « pessimistes » qui ne veulent pas participer au processus démocratique inspiré par le printemps arabe. En fin de compte, l'expérience du PJD au gouvernement a permis de présenter les islamistes comme des personnes incapables de gérer les affaires publiques. Une image négative s'est construite non seulement pour le PJD, mais aussi pour l'AWI.

Par la participation politique, « tous les partis politiques, y compris le PJD islamiste, légitiment le système actuel en participant aux élections, sous réserve des conditions imposées par le Palais. Le roi et ses conseillers présentent une participation aussi large comme une étape vers une démocratisation complète, mais l'interprétation d'al Adl est différente » (Cavatorta 2007c, 391). Une interprétation que le temps a validé son exactitude, car le PJD a été exploité pour passer les décisions les plus impopulaires comme la normalisation avec Israël et des mesures qui touchent directement le pouvoir d'achat de la classe moyenne.

En suivant la politique de « diviser pour régner », la monarchie a pu créer et approfondir des clivages entre le PJD et l'AWI qui se sont apparus dans les déclarations des deux mouvements.

La monarchie a manipulé le PJD en l'utilisant pour trois objectifs principaux : aspirer la colère populaire incarnée par le M20F, passer des politiques impopulaires qui érodent la confiance aux islamistes, et conter les islamistes « insoumis » de l'AWI. Il paraît que le PJD était prêt à plus de concessions et a montré une acceptabilité de domptage imparable. Les actions du PJD ne peuvent être expliquées que par une volonté de prouver sa loyauté au monarque, de telle sorte qu'il est devenu royaliste plus que le roi. « Depuis que le PJD est entré en politique formelle, il a surtout péché par excès de soumission à la règle première régissant la politique marocaine : le pouvoir incontesté de la monarchie » (Ghafar et Hess 2018, 8).

Sans doute, l'expérience du PJD est une leçon de près pour l'AWI. La cooptation à la lumière de cette expérience deviendrait difficile pour le régime marocain, et les demandes de la *jama'a* deviendraient trop augmentées. C'est une expérience qui rappelle de celle de l'Union socialiste des forces populaires (USFP) dans le gouvernement de l'Alternance en 1998. Depuis lors, l'USFP a perdu son poids politique, alors qu'il était un parti central dans le paysage politique marocain pendant des décennies avant l'intégration au gouvernement d'Abderrahmane El Youssefi.

Conclusion :

Agir au sein des régimes autoritaires paraît une entreprise difficile pour tous les mouvements opposants, particulièrement les mouvements islamistes. La relation entre ces derniers et les régimes autoritaires de la région du Moyen-Orient et l'Afrique du Nord était marquée par une tension continue dans laquelle différentes stratégies ont été déployées par les deux parties. Souvent en face des contraintes imposées par les régimes autoritaires, les mouvements islamistes choisissent typiquement une des deux voies: soit la participation formelle au jeu politique, soit le recours à la violence pour changer le statu quo. Creuser une troisième voie entre les deux s'avérerait une innovation intéressante à analyser. Cette troisième voie est précisément le choix théorique et la pratique de facto de l'AWI au Maroc.

Depuis sa création au début des années 80, l'AWI refuse de reconnaître le statut religieux du monarque marocain comme Commandant des croyants (Amir al mouminine), et refuse catégoriquement de participer aux élections. Bien que la critique de la monarchie dans la politique marocaine soit une ligne rouge, la lèse-majesté du cheikh Yassine, le fondateur et la personnalité centrale de l'AWI, n'a pas suscité la réaction attendue ou habituelle de la monarchie. Puis, l'AWI est restée une voix opposante et critiquant de la monarchie sans subir le même sort à l'instar des autres courants opposants. C'est cette réaction saugrenue de la monarchie que ce mémoire essaie d'en déceler les raisons.

Plusieurs réponses ont été présentées pour expliquer le comportement de la monarchie. Premièrement, le nombre des membres et des sympathisants de l'AWI peut constituer un facteur de pression sur la monarchie. Bien qu'il reste inconnu au public, le grand nombre des adhérents et des sympathisants pousse la monarchie à prendre en considération une possible mobilisation massive de cette base populaire, ce qui pourrait produire des manifestations incontrôlables et une instabilité. Deuxièmement, la monarchie parie sur la possibilité d'une cooptation des leaders de l'AWI à long terme, surtout avec le changement du leadership comme le cas en 2012 après la mort de Yassine. Cette technique de cooptation a déjà montré une efficacité surprenante au contexte marocain. Abderrahmane el Youssefi avec son gouvernement d'alternance est un exemple éloquent dans ce sens après des années de conflit arrivant jusqu'aux tentatives d'assassinat de Hassan II. Certes, la relation entre la monarchie et l'AWI était, et est, conflictuelle et, par conséquent, les opportunités de cooptation sont plus importantes.

Cependant, ces explications restent limitées. La raison principale de la tolérance relative de la monarchie envers l'AWI, pense-on, réside dans ses principes idéologiques, à savoir ses trois non. L'AWI insiste sur son refus de la violence, de la clandestinité, et de la coopération avec les forces étrangères. Ces trois non privent l'AWI de toute dangerosité potentielle pour le régime. Le non-recevoir de la violence rend l'AWI dépourvue de toute menace pour le régime et exclut la possibilité du scénario algérien. Le refus de la clandestinité signifie que l'AWI travaille sans dissimuler ses idées et ses projets. Ceci permet au régime marocain de constituer une idée claire sur l'AWI et de prendre des mesures pour la contrecarrer. Le refus de coopérer avec des forces étrangères assure le régime marocain que l'AWI restera aux limites du défi gérable. L'absence d'une telle coopération évite l'augmentation des forces de l'AWI et limite ses activités en fonction de ses capacités.

Il mérite de mentionner ici qu'il ne suffit pas d'avoir des principes idéologiques, mais il faut les respecter également. Le respect de ces principes est vraisemblable en cas de l'AWI, malgré quelques exceptions des trois non. Le régime marocain est aussi conscient de la fidélité de l'AWI envers ses principes.

D'où, les conclusions qu'on peut tirer de cette analyse du cas de l'AWI corroborent avec la théorie de la survie autoritaire telle que décrite par Heydmann (2007). La monarchie recourt à des manipulations électorales pour assurer une domination sur les sphères politiques et surtout pour éviter toute surprise non désirée. Toutefois, dans le cas de l'AWI, cette manipulation n'a pas de valeur puisque le mouvement islamiste est resté hors jeu politique institutionnel. De plus, Heydmann définit la menace comme le mobile des régimes vers des actions contre les mouvements contestants en général, et particulièrement les islamistes.

Il importe de mentionner ici une remarque assez subtile. Le régime marocain, et dans un certaine limite le régime jordanien, peuvent être décrits comme des régimes souples par rapport aux monarchies du Golfe, ou même certains régimes républicains comme celui de la Syrie ou du Yémen. Une souplesse (ou flexibilité) qui permet d'absorber les chocs en contournant les demandes de réformes socio-économiques. Par exemple, le roi Mohammed VI a exprimé son soutien aux demandes populaires en 2011, en même temps que les forces de l'ordre public répriment le mouvement du 20 février. Le même scénario se répète aux HIRAK du Rif en 2017, à cause duquel le monarque marocain a limogé certains ministres en les rendant responsables du retard dans les projets de développement de la région du Rif.

Si le refus de reconnaissance de la commanderie des croyants du monarque marocain et le refus de participer aux élections sont inacceptables de la part du régime marocain, les trois non sont clairement en faveur du régime. Similairement, si les deux premiers refus servent comme moyen de pression sur le régime, les trois non jouent plus à l'encontre de l'AWI. C'est à cause de ces trois non aussi qu'on peut comprendre la survie de l'AWI dans l'autoritarisme. Sans condamnation de la violence, sans refus de la clandestinité et sans absence de coopération étrangère, il est peu probable qu'on voit l'AWI jusqu'aux nos jours.

À partir de cette étude, qu'apprend-t-on sur les relations entre les régimes autoritaires et ses opposants islamistes? Le plus grand souci des régimes politiques est de s'assurer que les mouvements islamistes opposants n'aient pas les moyens suffisants pour renverser ou déstabiliser le régime. Les régimes autoritaires réagissent envers les mouvements islamistes selon leur perception du danger que ces mouvements représentent ou peuvent représenter pour les régimes. Peu importe si la menace est réelle ou imaginaire, ce qui compte est comment le régime politique perçoit la menace représentée par le mouvement islamiste.

Par exemple, les islamistes jihadistes posent toujours une menace pour les régimes politiques, parce qu'ils sont extrêmement mobilisés, idéologiquement motivés et manichéens. Par conséquent, ils sont toujours éliminés, ou combattus. En contrepartie, les mouvements islamistes qui ne posent pas de danger pour les régimes autoritaires sont inclus au jeu politique tant qu'ils acceptent les règles de base de la politique nationale.

C'est pour cela que le régime marocain accepte l'existence de l'AWI sans en consentir formellement et légalement. L'acceptation de l'existence est expliquée par l'absence de menace de la part de l'AWI en raison

de ses « trois non » auto-instaurés, et le refus du régime d'accorder une autorisation légale d'existence effective est expliqué par la volonté de la monarchie d'exercer une certaine pression afin de l'utiliser à une possible cooptation.

Ceci est pratiquement applicable à tous les mouvements islamistes au monde arabo-musulman. La réaction des régimes autoritaires dépend grandement du degré de perception de la menace réelle ou vraisemblable des mouvements islamistes. Cependant, deux écueils se profilent devant ce modèle. Premièrement, la réaction des régimes peut être bâti sur une évaluation démesurée, souvent exagérée, de la menace qu'un mouvement islamiste peut représenter, et par conséquent les régimes recourent plus à la répression. Deuxièmement, pour évaluer objectivement la menace que peut représenter les mouvementent islamistes, il ne suffit pas seulement d'étudier le credo d'un acteur islamiste mais aussi de le comparer avec ses activités sur le terrain. Cette tâche n'est pas toujours facile, car elle demande une analyse impartiale de l'idéologie et un suivi des différentes activités des acteurs islamistes. Dans ce sens, l'AWI est souvent attaquée ou diabolisée par les auteurs. Elle est attaqués par des auteurs qui cherchent de rapprochement avec la monarchie, et diabolise par des auteurs clairement pro-makhzen. Donc, la menace que représente l'AWI est souvent surestimée.

Or, la meilleure approche que les régimes peuvent mettre en œuvre pour minimiser les risques des mouvements islamistes est de les inclure dans l'engrenage formelle. Certes, le degré d'acceptation de cette inclusion des acteurs islamistes diffère d'un a l'autre, mais la quasi-totalité, hormis les jihadistes, sont généralement d'accord en principe. Ceci est dû à une flexibilité idéologique qui les permettent d'adapter leurs stratégies en fonction des évènements et des vicissitudes du terrain. Parier seulement sur l'approche sécuritaire paraît infructueux à long terme, car à un certain point, les mouvements islamistes atteignent la limite de l'intolérable (Mcadam, Tarrow, et Tilly 2004, 306), et peuvent facilement entreprendre un « aiguillage idéologique ».

En Algérie, après la victoire électorale du Front islamique du salut (FIS), l'armée algérienne est sentie menacée et a entrepris de mesures répressives contre le Front. Ce dernier a été dissous et ses leaders ont été incarcérés ou exilés; ce qui a déclenché la Décennie noire en Algérie. En revanche, et malgré le risque élevé pour le régime du Bahreïn, il a pu relativement contenir l'Association Al-Wifaq, d'orientation chiïte et opposante à la monarchie, en l'incluant à la politique formelle, jusqu'au 2016 quand elle dissoute. Actuellement, le régime bahreïnien est une compagne de répression massive contre 64% de sa population chiïte, et sans soutien saoudien, serait-il étonnant qu'il puisse rester au pouvoir longtemps.

Or, le cas de l'AWI est généralisable à tous les mouvements qui œuvrent dans les mêmes conditions. Tant que le mouvement islamiste ne pose pas de danger pour le régime, il sera accepté (sans nécessairement inclus à la politique formelle) dans l'espoir de le coopter ou au moins le contenir. Peu importe la nature les fondements idéologiques du mouvement islamiste. Ici, l'AWI est d'orientation soufiste, mais l'Association Al-Wifaq au Bahreïn est d'orientation chiïte et le FIS en Algérie est d'orientation salafiste. Même les mouvements jihadistes tombent sous l'emprise de ce modèle, car ils sont souvent neutralisés parce que leurs credo rigide et dur envers les régimes pose un danger imminent.

Selon ce modèle théorique, les mouvements islamistes peuvent être séparés en trois groupes en fonction du danger qu'ils peuvent présenter pour les régimes. Ces groupes sont : groupe avec menace réelle ou perçue réelle, groupe avec menace potentielle ou perçue potentielle, et group sans menace. Le premier groupe est toujours combattu; le deuxième est exclu, marginalisé et/ou réprimé, mais accepté; le troisième est souvent coopté et inclus au jeu politique. Tous les mouvements islamistes dans les régimes autoritaires s'intègrent au sein d'un de ces trois groupes.

Quant à l'AWI, on pense que le scénario le plus réaliste est une cooptation au futur. Ceci est le plus probable à cause de la flexibilité idéologique de l'AWI et la souplesse du régime marocain. Certainement, après l'expérience amère du PJD, le prix de la cooptation pourrait être augmenté.

En bref, les régimes politiques autoritaires réagissent selon leurs perceptions de menace venant des mouvements islamistes. Le régime supprime le mouvement islamiste si la menace est réelle ou perçue réelle, l'accepte et le tolère mais le contenir si la menace est potentielle ou perçue potentielle et l'inclure s'il n'y a pas de menace.

Bibliographie :

- Abderrazik, Ali. 2011. *L'islam et les fondements du pouvoir*. Alexandria: Librairie d'Alexandria.
- Abitbol, Michel. 2014. *Histoire du Maroc*. Éditions Perrin.
- Aidoudi, Abdennebi. 2013. « Les conseils scientifiques et la question de la réforme religieuse ». Hespresse. [En ligne]. 15 mai 2013. <https://www.hespress.com/%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%ac%d8%a7%d9%84%d8%b3-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%85%d9%8a%d8%a9-%d9%88%d8%b3%d8%a4%d8%a7%d9%84-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b5%d9%84%d8%a7%d8%ad-%d8%a7%d9%84%d8%af%d9%8a%d9%86%d9%8a-126559.html>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Akhbar Alyaoum. 2014. *اسباب انسحاب العزل والاحسان من 20 فبراير*. [En ligne]. <https://www.youtube.com/watch?v=pPdHyb6PRVE>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Akhtar, Shabbir. 2011. *Islam as Political Religion: The Future of an Imperial Faith*. New York: Routledge.
- Al Albani, Muhammad Nasir-ud-Din. 1988. *Sahih Al-Jami'a Assaghir wa ziyadatoh*. 3^e éd. Vol. 1. 2 vol. Beyrouth - Damas: Al Maktab al-Islami.
- . 2001. *Question et réponse sur la jurisprudence de l'état actuel*. Amman: La librairie islamique.
- Al Ansari, Farid. 2007. *Les six erreurs du mouvement islamique au Maroc*. Meknès: Publications risalat al qur'an.
- Al Haddouchi, Omar. 2002. *Dialogue calme avec le professeur Abdessalam Yassine*. Minbar Attawhid wal jihad.
- Al Jowaini, Abdelmalik ibn Abdellah. 1979. *Ghiyat al omam fi iltiyath addholam*. Alexandria: Dar Adda'wa.
- Al Mawardi, Ali. 2006. *Al-Ahkam as-Sultaniyya (Les Maximes de la Gouvernance)*. Le Caire: Dar Al Hadith.
- Al Odah, Salman. 2012. *Les questions de la révolution*. Beyrouth: Namaa.
- Al-Anani, Khalil. 2012. « Islamist Parties Post-Arab Spring ». *Mediterranean Politics* 17 (3): 466-72. <https://doi.org/10.1080/13629395.2012.725309>.
- Ali, Souad Tagelsir. 2009. *A Religion, Not a State: Ali Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press.
- Aljama.net. 2021. « تقرير حقوقي ” ينتقد استمرار تشميع بيوت العدل والإحسان بقرارات صادرة عن “العامل والقائد” «. الجماعة نت. 11. [En ligne]. Décembre 2021. <https://www.aljamaa.net/ar/187100/تقرير-حقوقي-ينتقد-استمرار-تشميع-بيوت-العدل-والاحسان-بقرارات-صادرة-عن-العامل-والقائد>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Amar, Ali. 2009. *Mohammed VI: le grand malentendu*. Paris: Calmann-Lévy.
- Amara, Mohammed. 2000. *l'Islam et les fondements du pouvoir : étude et documents*. Beyrouth: La Fondation arabe des études et de publication.
- Aouragh, Miriyam. 2017. « L-Makhzan al-'Akbari: Resistance, Remembrance and Remediation in Morocco ». *Middle East Critique* 26 (3): 241-63. <https://doi.org/10.1080/19436149.2017.1331516>.
- As-Sanhouri, Abderazzak Ahmed. 2000. *Fikh al Khilafa (La jurisprudence de caliphate)*. 4^e éd. Fondation Ar-Risala Nashiron.
- Ayoob, Mohammed, et Danielle N. Lussier. 2020. *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in Muslim Societies*. 2nd edition. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bachiri, Mohamed. 2012. *Communiqué de vérité*. [En ligne]. <https://www.youtube.com/watch?v=cAda82hSMIQ>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Badran, Sammy Zeyad. 2020. « Demobilising the February 20 Movement in Morocco: Regime Strategies during the Arab Spring ». *The Journal of North African Studies* 25 (4): 616-40. <https://doi.org/10.1080/13629387.2019.1634558>.
- Barlamane.com, Omar. 2020. « Alors que le Maroc ferraille contre la Covid-19, un membre d'Al Adl Wal Ihsane déverse son fiel sur les autorités sanitaires depuis l'Arabie saoudite – Barlamane ». [En ligne]. 2020. <https://www.barlamane.com/fr/alors-que-le-maroc-tente-de-circonscrire-les-ravages-du-covid-19-un-membre-dal-adl-wal-ihsane-deverse-son-fiel-sur-les-autorites-sanitaires-depuis-larabie-saoudite/>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Basbous, Antoine. 2000. *L'Islamisme, une révolution avortée ?* Hachette Littératures.
- Bayat, Asef. 2007. *Islam and Democracy: What Is the Real Question?* ISIM Paper 8. Leiden: Amsterdam University Press [u.a.].

- , 2013. *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Bayloq, Cédric, et Jacopo Granci. 2012. « « 20 février ». Discours et portraits d'un mouvement de révolte au Maroc ». *L'Année du Maghreb*, n° VIII (octobre): 239-58. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.1483>.
- Beau, Nicolas, et Catherine Graciet. 2006. *Quand le Maroc sera islamiste*. La Découverte.
- Belal, Youssef. 2011. *Le cheikh et le calife : Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*. Lyon: ENS Éditions.
- . 2013. « L'islam politique au Maroc ». *Pouvoirs* 145 (2): 71. <https://doi.org/10.3917/pouv.145.0071>.
- Ben Esseddyq, Ahmed. 1947. *La conception et la croyance*. Le Caire: Librairie El Khanji.
- Benani, Ahmed. 2001. « Maroc, légitimité religieuse du pouvoir et démocratie : un couplage impossible ». *Civilisations*, n° 48 (août): 100-109. <https://doi.org/10.4000/civilisations.3464>.
- Benomar, Jamal. 1988. « The Monarchy, the Islamist Movement and Religious Discourse in Morocco ». *Third World Quarterly* 10 (2): 539-55. <https://doi.org/10.1080/01436598808420071>.
- Boukhars, Anouar. 2011. *Politics in Morocco: Executive Monarchy and Enlightened Authoritarianism*. New York,: Routledge.
- Bourchachen, Wail. 2018. « Comme ça, le discours religieux officiel devient une foi marocaine et une pratique populaire ». [En ligne]. hespress.com. 22 octobre 2018. <https://www.hespress.com/-/هذا-يتحول-الخطاب-الديني-الرسمي-الى-اي-456170.html>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Bourqia, Rahma, et Susan Gilson Miller, éd. 1999. *In the Shadow of the Sultan: Culture, Power, and Politics in Morocco*. Y First printing edition. Cambridge, Mass: Harvard Center for Middle Eastern Studies.
- Brouksy, Omar. 2014. « Mohammed VI, derrière ses masques », 226. Bulletin officiel. 1912. « Bulletin officiel » 1. [En ligne]. <http://www.sgg.gov.ma/Legislation/BulletinsOfficiels.aspx>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Bulletin officiel du Parlement marocain. [En ligne]. 2015. « Bulletin officiel du Parlement marocain », 2015, 9 édition. [En ligne]. <http://www.parlement.ma/ar/%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B1%D9%8A%D8%AF%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%A8%D8%B1%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86?page=10>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Catusse, Myriam. 2013. « Au-delà de « l'opposition à sa Majesté » : mobilisations, contestations et conflits politiques au Maroc ». *Pouvoirs* 145 (2): 31. <https://doi.org/10.3917/pouv.145.0031>.
- Cavatorta, Francesco. 2005. « The International Context of Morocco's Stalled Democratization ». *Democratization* 12 (4): 548-66. <https://doi.org/10.1080/13510340500226101>.
- . 2006. « Civil Society, Islamism and Democratisation: The Case of Morocco ». *The Journal of Modern African Studies* 44 (2): 203-22. <https://doi.org/10.1017/S0022278X06001601>.
- . 2007a. « More than Repression. The Significance of Divide et Impera in the Middle East and North Africa. The Case of Morocco. » *Journal of Contemporary African Studies* 25 (2): 187-203. <https://doi.org/10.1080/02589000701396223>.
- . 2007b. « Neither Participation nor Revolution: The Strategy of the Moroccan Jamiat al-Adl Wal-Ihsan ». *Mediterranean Politics* 12 (3): 381-97. <https://doi.org/10.1080/13629390701639923>.
- . 2007c. « Neither Participation nor Revolution: The Strategy of the Moroccan Jamiat al-Adl Wal-Ihsan ». *Mediterranean Politics* 12 (3): 381-97. <https://doi.org/10.1080/13629390701639923>.
- , éd. 2010. « The Jamiat Al-Adl Wal-Ihsan: Religion, Political Opposition and Stalled Democratisation in Morocco ». Dans *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa*, Jeffrey Haynes. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203869482>.
- . 2016. « Morocco: The Promise of Democracy and the Reality of Authoritarianism ». *The International Spectator* 51 (1): 86-98. <https://doi.org/10.1080/03932729.2016.1126155>.
- Cavatorta, Francesco, et Emanuela Dalmaso. 2009. « Liberal Outcomes through Undemocratic Means: The Reform of the Code De Statut Personnel in Morocco ». *The Journal of Modern African Studies* 47 (4): 487-506. <https://doi.org/10.1017/S0022278X09990164>.
- Cavatorta, Francesco, et Valeria Resta. 2020. « Beyond Quietism: Party Institutionalisation, Salafism, and the Economy ». *Politics and Religion* 13 (4): 796-817. <https://doi.org/10.1017/S1755048320000292>.
- Chahed.Tv. 2020. *تعرف على العدل والإحسان :4 التنظيم*. [En ligne]. <https://www.youtube.com/watch?v=eCDXEjJgXMg>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Crone, Patricia. 2004. *God's Rule : Government and Islam*. Columbia University Press.

- Csicsmann, László. 2012. « The Interplay of Regime Survival Strategy and Political Reform in Jordan and Morocco after the Arab Spring », 13.
- Daadaoui, Mohamed. 2010. « Rituals of Power and Political Parties in Morocco: Limited Elections as Positional Strategies ». *Middle Eastern Studies* 46 (2): 195-219. <https://doi.org/10.1080/00263201003612872>.
- . 2011. *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge*. New York: Palgrave Macmillan US.
- Dalle, Ignace. 2004. *Les trois rois : la monarchie marocaine de l'indépendance à nos jours*. Fayard.
- Dalmasso, Emanuela, et Francesco Cavatorta. 2011. « Political Islam in Morocco: Negotiating the Kingdom's Liberal Space ». *Contemporary Arab Affairs* 4(4): 484-500.
- Darif, Mohamed. 1992. *L'institution des zawayas au Maroc*. Publications du magazine marocaine de sociologie politique.
- . 2002. *Jama'at Al adl Wal Ihsan : Lectures des trajectoires*. La revue marocaine de la sociologie politique. Casablanca: Imprimerie Annajah aljadida.
- Denoeux, Guilain. 2002. « The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam ». *Middle East Policy* 9 (2): 56-81. <https://doi.org/10.1111/1475-4967.00057>.
- Denoeux, Guilain, et Abdeslam Maghraoui. 1998. « King Hassan's Strategy of Political Dualism ». *Middle East Policy* 5 (4): 104-30. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4967.1998.tb00372.x>.
- Dialmy, Abdessamad. 2000. « L'Islamisme marocain : entre révolution et intégration ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 110 (juillet): 5-27. <https://doi.org/10.4000/assr.20198>.
- El Ayadi, Mohammed. 1998. « Abdessalam Yassine ou le poids des paradigmes dans le parcours d'un nouveau clerc ». *NAQD* N° 11 (1): 6. <https://doi.org/10.3917/naqd.011.0006>.
- El Banna, Hassan. 2002. *Collection des lettres de l'Imam martyr Hassan El Banna*. Dar Adda'wa.
- . 2012. *Mémoires du prosélytisme et du prosélyte*. Kuweït: Horizons.
- El Fassi, Allal. 1952. *L'auto-critique*. Le Caire: La librairie internationale.
- . 2003. *Les mouvements indépendants au Maghreb arabe*. Librairie Annajah aljadida.
- El Ghannoushi, Rachid. 1993. *Les libertés publiques à l'État islamique*. Beyrouth: Centre d'études de l'unité arabe.
- El Ghazali, Mohammed. 1950. *D'ici on sait*. Le Caire: Société renaissance Égypte pour l'impression, la publication et la diffusion.
- El Hachimi, Mohamed. 2015. « Democratisation as a Learning Process: The Case of Morocco ». *The Journal of North African Studies* 20 (5): 754-69. <https://doi.org/10.1080/13629387.2015.1081463>.
- El Haitami, Meriem. 2016. « Islamist Feminism in Morocco: (Re)Defining the Political Sphere ». *Frontiers: A Journal of Women Studies* 37 (3): 74. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.37.3.0074>.
- El Harchiche, Abdellah. 2020. « Le déclin de la gauche au Maghreb: Le cas du Maroc ». Université Laval.
- El Hawali, Safar. s. d. *Les musulmans et la civilisation occidentale*.
- El Jabiri, Mohammed Abid. 2009. *Aux arcanes de la politique : Pensée et pratique*. Vol. 2. 3 vol. Beyrouth: Réseau arabe des recherches et de publication.
- El Kettani, Mohammed Ben Jaafar. s. d. *Conseil aux gens de l'islam*. Rabat: Librairie Badr.
- El Mansouri, Othman. 1992. « Remarques sur la relation des oulémas au Makhzen au Maroc du XVIème siècle ». *Amal* 2: 7-34.
- El-Katiri, Mohammed. 2013. « The Institutionalisation of Religious Affairs: Religious Reform in Morocco ». *The Journal of North African Studies* 18 (1): 53-69. <https://doi.org/10.1080/13629387.2012.712886>.
- Ennasiri, Ahmed Ben Khalid. 1997. *Al istiqla li akhbar Al Maghrib Al Aqsa*. Vol. 7. 9 vol. Casablanca: Dar Al kitab.
- Entelis, John P. 2001. « Religion and Politics in Algeria: Conflict or Consensus? » *Islam and Christian-Muslim Relations* 12 (4): 417-34. <https://doi.org/10.1080/0959641020089907>.
- Esposito, John L., et Emad Eldin Shahin, éd. 2013. *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Oxford, UK ; New York, NY: Oxford University Press.
- Essabti, Anas. 2021. « هل يصوت أنصار العدل والإحسان لصالح العدالة والتنمية؟ » Lakome2. [En ligne]. 2021 <https://lakome2.com/opinion/244759/>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Essayeh, Hassan. 1957. « La mission du mouvement salafiste au Maroc ». *Da'awat Al Haq* 2: 21-30.
- Euben, Roxanne L., et Muhammad Qasim Zaman. 2009. *Princeton Readings in Islamist Thought : Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*. Princeton University Press.
- Faraj, Mohammed Abdessalam. s. d. *Le devoir absent*.
- Fuller, Graham E. 2004. *The Future of Political Islam*. 1. ed. Political Science. New York: Palgrave MacMillan.
- Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed : Religious Development in Morocco and Indonesia*. The University of Chicago Press.

- . 1983. *Local Knowledge*. BasicBooks.
- Gerges, Fawaz A. 1999. « America and Political Islam : Clash of Cultures or Clash of Interests? », 298.
- Gerschewski, Johannes. 2013. « The Three Pillars of Stability: Legitimation, Repression, and Co-Optation in Autocratic Regimes ». *Democratization* 20 (1): 13-38. <https://doi.org/10.1080/13510347.2013.738860>.
- Ghafar, Adel Abdel, et Bill Hess. 2018. « Islamist Parties in North Africa: A Comparative Analysis of Morocco, Tunisia and Egypt ». Brookings Doha Center. 50.
- Gray, Doris H., et Habiba Boumlik. 2018. « Morocco's Islamic Feminism: The Contours of a New Theology? » Dans *Women and Social Change in North Africa*, édité par Doris H. Gray et Nadia Sonneveld, 1^{re} éd., 119-42. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108303415.007>.
- Hajji, Nadia. 2015. « Mobilisation et désamorçage du mouvement du 20 février au Maroc : la théorie des cadres à l'épreuve d'un contexte autoritaire ». Université du Québec à Montréal.
- Hammoudi, Abdellah. 1997. *Master And Disciple : The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. The University of Chicago Press.
- Hespress. 2012. « خلفيات رسالة جماعة العدل والإحسان إلى حزب العدالة والتنمية ». Hespress - هسبريس. [En ligne]. Janvier 2012. <https://www.hespress.com/73746-إلى-الإحسان-إلى-حزب-العدالة-والتنمية.html>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- . 2015. *Abdessamad Belkbir: Al Adl wal Ihsan et l'État*. [En ligne]. <https://www.youtube.com/watch?v=ECZsK3ELdqw>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Heydemann, Steven. 2007. "Upgrading Authoritarianism in the Arab World." *The Saban Center at The Brookings Institution*, 40.
- Hoffmann, Anja, et Christoph König. 2013. « Scratching the Democratic Façade: Framing Strategies of the 20 February Movement ». *Mediterranean Politics* 18 (1): 1-22. <https://doi.org/10.1080/13629395.2012.761474>.
- Howe, Marvine. 2005. *Morocco: The Islamist Awakening and Other Challenges*. New York: Oxford University Press.
- Ibn Baz, Abdelaziz. 1999. *Collection des fatwas d'Ibn Baz*. Riyadh: El Kasim.
- Ibn Hazm, Al andalousi. 1987. *Lettres d'Ibn Hazm*. Vol. 2. 4 vol. Beyrouth: L'établissement arabe des études et de publication.
- Ibn Khaldoun, Abderrahmane. 2001. *L'introduction d'Ibn Khaldoun*. Dar el Fikr.
- Ibn 'Othaimin, Mohammed Ben Saleh. 1993. *Collection des fatwas d'Ibn 'Othaimin*. Vol. 7. 29 vol. Riyadh: Dar Al-Watan pour la publication.
- Jansen, Godfrey H. 1979. *Militant Islam*. Pan world affairs. London [etc.]: Pan Books.
- Kada, Dine. 2020. « Cheikh Mohamed Belarbi El Alaoui : pionnier de la réforme et du nationalisme au Maghreb Aqsa ». *Magazine 'Osour al Jadida* 10 (3): 369-90.
- Kepel, Gilles. 2000. *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*. Gallimard. https://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=ASSR_114_0088.
- Khalid, Mohammed Khalid. 1950. *D'ici on commence*. Beyrouth: La maison du livre arabe.
- Kraetzschmar, Hendrik, et Francesco Cavatorta. 2010. « Bullets over Ballots: Islamist Groups, the State and Electoral Violence in Egypt and Morocco ». *Democratization* 17 (2): 326-49. <https://doi.org/10.1080/13510341003588757>.
- Kramer, Martin. 2003. « Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? ». *Middle East Quarterly* 65-77.
- Kramer, Martin S. 1980. *Political Islam*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Ksikes, Driss. 2002. « Politique religieuse ». *Telquel 15 ans d'éditos*, 30 novembre 2002.
- Lacroix, Stéphane. 2015. *Les islamistes saoudiens: Une insurrection manquée*. 1ère édition. Presses Universitaires de France.
- Landau, Rom. 1956. *Moroccan Drama 1900-1955*. Great Britain: Northumberland Press Limited.
- Laroui, Abdallah. 1977. *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830 – 1912)*. Paris.
- Larroque, Anne-Clémentine. 2016. *Géopolitique des islamismes*. 2e éd. Presses Universitaires de France.
- . 2018. *L'islamisme au pouvoir : Tunisie, Égypte, Maroc*. Presse Universitaire de France.
- Laurent, Éric, et Catherine Graciet. 2012. *Le Roi prédateur*. Éditions du Seuil. Paris.
- Lauzière, Henri. 1997. « On the Origins of Arab Monarchy: Political Culture, Historiography , and the Emergence of the Modern Kingdoms in Morocco and Saudi Arabia ». Québec: Université Laval.
- . 2005. « Post-Islamism and the Religious Discourse of 'Abd al-Salam Yasin ». *International Journal of Middle East Studies* 37 (2): 241-61.

- Leveau, Remy. 1985. *Le fellah marocain : Défenseur du trône*. Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- Macé, Célian. 2018. « En plein chaos libyen, les salafistes gagnent du terrain ». Libération.fr. [En ligne]. 3 avril 2018. https://www.liberation.fr/planete/2018/04/03/en-plein-chaos-libyen-les-salafistes-gagnent-du-terrain_1640801. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Macías-Amoretti, Juan A. 2015. « Seeking an ‘Other’ Desperately: The Dialectical Opposition of Political Islam in Morocco ». *The Journal of North African Studies* 20 (3): 336-48. <https://doi.org/10.1080/13629387.2014.987233>.
- Maddy-Weitzman, Bruce. 2003. « Islamism, Moroccan-Style: The Ideas of Sheikh Yassine ». *Middle East Quarterly*. <https://www.meforum.org/519/islamism-moroccan-style-the-ideas-of-sheikh>.
- . 2012. « Is Morocco Immune to Upheaval? » *Middle East Forum*, 7.
- . 2015. « Islamism, Moroccan-Style: The Ideas of Sheikh Yassine ». *Middle East Quarterly* 43-51.
- Maghraoui, Driss. 2009. « The Strengths and Limits of Religious Reforms in Morocco ». *Mediterranean Politics* 14 (2): 195-211. <https://doi.org/10.1080/13629390902985976>.
- Majalis. 2011. *01 جماعة العدل و الإحسان من الخلافة إلى الخرافة*. [En ligne]. <https://www.youtube.com/watch?v=EQ2d9KDCIhs>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- MarocHebdo. 2001. « La seule autorité religieuse, c’est nous ». Maghress. [En ligne]. 2001. <https://www.maghress.com/fr/marochebdo/48313>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Martin, Richard C., et Abbas Barzegar. 2010. *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Mcadam, Doug, Sidney Tarrow, et Charles Tilly. 2004. *Dynamics of Contention*. Cambridge University Press.
- Meijer, Roel. 2014. *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199333431.001.0001>.
- Meleagrou-Hitchens, Alexander. 2018. « Salafism in America », 140.
- Mervin, Sabrina, et Nabil Mouline. 2017. *Islams politiques : Courants, doctrines et idéologies*. CNRS.
- Miller, Susan Gilson. 2013. *A History of Modern Morocco*. New York: Cambridge University Press.
- Mohammed VI. 2010. « Dahir Royal , n 1.09.198/ 23 février 2010) ».
- . [En ligne]. 2013. « Discours royal devant la Conseil supérieur des oulémas ». Maroc.ma. 25 mars 2013. <https://www.maroc.ma/ar/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B7%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%8A-%D8%A3%D9%84%D9%82%D8%A7%D9%87-%D8%AC%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D9%83-%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%84-%D8%AA%D8%B1%D8%A4%D8%B3%D9%87-%D9%84%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B9%D9%84%D9%89/%D8%AE%D8%B7%D8%A7%D8%A8%D8%A7%D8%AA-%D9%85%D9%84%D9%83%D9%8A%D8%A9>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- Mohsen-Finan, Khadija. 2005. *Maroc : l’émergence de l’islamisme sur la scène politique*. Paris: Institut français des relations internationales (IFRI).
- Mohsen-Finan, Khadija, et Malika Zeghal. 2006. « Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc: Le cas du Parti de la Justice et du Développement ». *Revue française de science politique* 56 (1): 79. <https://doi.org/10.3917/rfsp.561.0079>.
- Monjib, Maâti. 1992. *La monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir: Hassan II face à l’opposition nationale, de l’indépendance à l’état d’exception*. Collection « Histoire et perspectives méditerranéennes ». Paris: L’Harmattan.
- Mouline, Nabil. 2009. *Le califat imaginaire d’Ahmad al-Mansûr*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.mouli.2009.01>.
- . 2017. *L’idée de la constitution au Maroc : documents et textes (1901-2011)*. Tel Quel Media.
- Mozaffari, Mehdi. 2007. « What Is Islamism? History and Definition of a Concept ». *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 (1): 17-33. <https://doi.org/10.1080/14690760601121622>.
- Munson, Henry. 1991. « Morocco’s Fundamentalists ». *Government and Opposition* 26 (3): 331-44. <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.1991.tb01145.x>.
- Okacha, Ben Elmostafa. 2007. *Les mouvements islamistes au Maroc: Leurs modes d’action et d’organisation*. Editions L’Harmattan.

- Pruzan-Jørgensen, Julie E. 2010. *The Islamist Movement in Morocco Main Actors and Regime Responses*. Copenhagen: Danish Institute for International Studies (DIIS). http://subweb.diis.dk/graphics/Publications/Reports2010/RP2010-05_Islamist_movement_Morocco_web.pdf.
- Qutb, Sayyid. 1972. *Àux ombres du Coran*. Le Caire: Achourouk.
- . 1979. *Jalons sur la route*. Le Caire: Achourouk.
- Rachid Reda, Mohamed. 2013. *Le califat*. Institution Hindawi pour l'éducation et la culture.
- Ramadan, Tariq. 2009. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Reprinted. Markfield, Leicester: The Islamic Foundation.
- Ranko, Annette, et Justyna Nedza. 2016. « Crossing the Ideological Divide? Egypt's Salafists and the Muslim Brotherhood after the Arab Spring ». *Studies in Conflict & Terrorism* 39 (6): 519-41. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2015.1116274>.
- Riyad, Mohammed. 2005. *Cheikh al-Islam Abou Chou'aib Eddoukkali Es-Seddyqy et ses efforts en science et réforme et nationalisme*.
- Rodinson, Maxime. 1993. *L'islam: Politique et croyance*. Paris: Fayard.
- Sakthivel, Vish. 2014. « al-Adl wal-Ihsan Inside Morocco's Islamist Challenge ». The Washington Institute for Near East Policy. <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/al-adl-wal-ihsan-insidemoroccos-islamist-challenge>.
- Sater, James N. 2007. *Civil Society and Political Change in Morocco*. Routledge.
- Schwedler, Jillian. 2011. « Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis ». *World Politics* 63 (2): 347-76. <https://doi.org/10.1017/S0043887111000050>.
- Sorour, Mohammed. 2010. *Les oulémas et le devoir du parole*. Londres: Dar Al-Jabia.
- Storm, Lise. 2007. *Democratization in Morocco: The Political Elite and Struggles for Power in the Post-Independence State*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203934913>.
- Strindberg, Anders, et Mats Wärn. 2011. *Islamism*. 1st edition. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity.
- Talidi, Bilal. 2014. *Les islamistes et les centres de recherche américains*. Al-Ṭab'ah al-Ūlá. Études sur la situation islamique 4. Beyrouth: Markaz Namā' de recherches et d'études.
- Taouil, Mohamed. 2014. *Les caractéristiques du rite malékite*. Fès: Imprimerie Info-print.
- Telquel. 2018. « Al-Tawfiq compte les imams et les oulémas ayant un compte sur les réseaux sociaux ». [En ligne]. 2018. <https://ar.telquel.ma/%d8%a7%d9%84%d8%aa%d9%88%d9%81%d9%8a%d9%82-%d9%8a%d8%ad%d8%b5%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%a6%d9%85%d8%a9-%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%85%d8%a7%d8%a1-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%aa%d9%88%d9%81%d8%b1/?fbrefresh=4>. (Page consultée le 24 janvier 2022)
- Tibi, Bassam. 2001. *Islam between Culture and Politics*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire ; New York: Palgrave.
- . 2012. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press.
- Tozy, Mohamed. 1999. *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris: Sciences PO.
- . 2007. « La restructuration du champ religieux marocain, entretien avec Mohamed Tozy ». [En ligne]. 2007. <http://www.sezamemag.net/soci%c3%a9t%c3%a9/39-entretien-du-mois/333-La-restructuration-du-champ-religieux-marocain/>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- . 2009. « L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation ». *Revue internationale de politique comparée* 16 (1): 63. <https://doi.org/10.3917/ripc.161.0063>.
- Turner, Bryan S. 2006. *The Cambridge Dictionary of Sociology*. New York: Cambridge University Press.
- Vairel, Frédéric. 2012. « « Qu'avez-vous fait de vos vingt ans ? » Militantismes marocains du 23-mars (1965) au 20 février (2011) ». *L'Année du Maghreb*, n° VIII (octobre): 219-38. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.1477>.
- Volpi, Frédéric, éd. 2011. *Political Islam: A Critical Reader*. London ; New York: Routledge.
- Waincott, Ann Marie. 2017. *Bureaucratizing Islam: Morocco and the War on Terror*.
- Wasim, Salman. 2017. *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation : Nasr Hamid Abu Zayd*. Mimesis.
- Waterbury, John. 1970. *The Commander of The Faithful*. New York: Columbia University Press.
- Willis, Michael J. 2006. « Containing Radicalism through the Political Process in North Africa ». *Mediterranean Politics* 11 (2): 137-50. <https://doi.org/10.1080/13629390600682859>.
- Willis, Michael J. 2014. « *Politics and Power in the Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring* ». Oxford University Press.

- Wyrzten, Jonathan. 2015. *Making Morocco: Colonial Intervention and the Politics of Identity*. Ithaca: Cornell University Press.
- Yassine, Abdessalam. 1963. *Mémoires en éducation*. Casablanca: Maison Assoullami.
- . 1972. *L'islam entre la da'wa et l'État*.
- . 1973. *L'islam demain*.
- . 1974. *L'islam ou le déluge*. Marrakech.
- . 1979a. « Lectures et contemplations ». *Al Jama'a*, 103-8.
- . 1979b. « Message personnel à tout croyant et croyante et à tout musulman et musulmane ». *Al Jama'a*, 1979, Numéro 1.
- . 1979c. « Un titre à notre travail ». *Al Jama'a*, 27-69.
- . 1980. « Pour un dialogue islamique avec l'« élite occidentalisée » ». calameo.com. 1980. <https://en.calameo.com/read/0005531415a7eba6b215d>.
- . 1989. *La voie prophétique : éducation, organisation, et extension*. 2^e éd. La société arabe africaine pour la publication et la diffusion.
- . 1994. *Dialogue avec ces messieurs les bons démocrates*. Casablanca: Imprimeries Al Ofoq.
- . 1995. *En économie*. Casablanca: Imprimeries Al Ofoq.
- . 1996a. *Ac-choura et la démocratie*. Casablanca: Imprimeries Al Ofoq.
- . 1996b. *Illumination des croyantes*. Vol. 1. 2 vol. Casablanca: Imprimeries Al Ofoq.
- . 1998. *Islamiser la modernité*.
- . 2000a. *La justice: les islamistes et le pouvoir*.
- . 2000b. *Le califat et la royauté*.
- . 2000c. *Mémoire à qui de droit*. Salé.
- . 2000d. *Winning the Modern World for Islam*. Iowa City, Iowa, USA: Justice and Spirituality Publishing, Inc.
- . 2001. *Les hommes de la qawma et de réforme*. Maison Liban d'impression et de publication.
- . 2005a. *Introductions pour l'avenir de l'islam*. Imprimerie Al-Khaleej Al Arabi.
- . 2005b. *Sunna du Dieu*. Tetouan: Imprimerie Al Khalij Al Araby.
- . 2008. *Mouraja'at avec Abdessalam Yassine*. [En ligne]. <https://www.youtube.com/watch?v=JUBBqzrZTc8>. (Page consultée le 24 janvier 2022).
- . 2014. *Un dialogue exhaustif avec le professeur le Guide*.
- Yom, Sean. 2017. « Jordan and Morocco: The Palace Gambit ». *Journal of Democracy* 28 (2): 132-46. <https://doi.org/10.1353/jod.2017.0030>.
- Zeghal, Malika. 1998. « Religion and Politics: The Complex Relationship between Islamism and the State ». *Middle East Studies Association Bulletin* 32 (1): 25-28.
- . 2005. *Les islamistes marocains: le défi à la monarchie*. Paris: La découverte.

Glossaire :

'Alem ou alem : un érudit ou un savant dans les sciences de la religion islamique.

Hanbalisme: un des quatre rites de jurisprudence islamique a cote de l'hanafisme, le malékisme, et le chafisme.

Charia : signifie la loi islamique spécifiquement sin on la met en contraste avec *'aqida* (la foi). La charia a une connotation générale qui signifie la religion islamique.

Califat : un système de gouvernement selon les principes de la charia dont les conditions sont exposées au chapitres 2 de ce mémoire.

Zawiya: un lieu de culte spécifiquement soufiste, mais la zawiya peut être utilisée pour d'autres activités sociales ou politiques. D'ailleurs, les zawiyas ont joué un rôle politique important dans l'histoire du Maroc, comme la zawiya dila'ya contre le pouvoir des Alaouites.

Da'wa; ou prédication, est l'appel des gens à joindre un mouvement ou adopter une vision particulière. Quoique certains acteurs islamistes mettent l'accent sur la *da'wa*, tous les mouvements islamistes la confèrent une importance capitale.

Umma : ou la communauté musulmane qui reconnaît que le seul dénominateur commun est la croyance islamique sans tenir compte aux différences ethniques, linguistiques, ou géographiques.

Salaf al-salih: les bons anciens, fait référence aux trois premières générations après le prophète Mohammed, considérées comme le bon exemple de la mise en œuvre de la charia au niveau individuel et collectif.

Hadith: tout ce qui provient du prophète Mohammed qu'il soit une expression orale, une action rapportée par un accompagnant, ou un aval tacite à ce que le prophète entend ou voit.

'Aqida : ou la foi, est la croyance islamique.

Fatwa : un avis juridique donné par un 'alem sur une question particulière.

Wahhabisme: un courant de réforme de la *'aqida*, fondé par Mohammed ben Abelwahhab (1703-1792) en Arabie saoudite actuelle. Il prône un retour aux pratiques en vigueur dans la communauté musulmane du prophète Mohammed. À nos jours, comme avant, il est défendu avec acharnement par ses adeptes qui le considèrent conforme aux principes de l'islam, et il est sévèrement attaqué par ses opposants qui l'accusent de l'extrémisme.

Wala' wa-lbara' : un des piliers de l'idéologie salafiste (surtout jihadiste) qui consiste à soutenir et aimer tous les musulmans, et à ne pas s'accorder et détester tous les non-musulmans.

Hisba: une sorte de police « morale » islamique, mais théoriquement ses activités dépassent seulement ce qui est morale pour contrôler toutes les mauvaises pratiques dans les sociétés gouvernées par la charia.

Wali al'amr : le gouverneur ou le prince ou le calife en fonction de l'aire géographique. C'est un poste politique de fondement religieux car c'est la religion qui exige l'obéissance au détenant de ce poste.

Cheikh : un érudit de la science religieuse qui lui donne le droit d'émettre des fatwas.

Oulémas : pluriel de : *'alem*.

Ridda: l'apostasie, c'est-à-dire abandonner une religion.

Chark: l'orient, de connotation plus historique, mais toujours présent au discours moderne. Il signifie la partie, dans ce sens, la partie orientale du monde arabe en comparaison avec le Maghreb qui inclut les pays nord-africains hormis l'Égypte.

Taghout: selon la littérature salafiste, tout ce qui est adoré comme dieu puis son sens est élargi pour inclure tout ce qui ne gouverne pas par la charia. C'est un des concepts fondamentaux du discours jihadiste, dans lequel le taghout est souvent utilisé pour désigner le gouverneur du pays.

Chahada:ou shahada la profession de la foi en islam, qui signifie littéralement il n'y a pas de dieu qu'Allah et l'un de ses cinq piliers de l'islam.

Mufti : le *'alem* qui émet une *fatwa*.

Shoura ou shura : un système de prise de décision basée sur la consultation entre les décideurs pour en sortir par une décision unanime.

'Ohod : un des batailles des musulmans à l'aube de l'islam dont le prophète Mohammed y a assisté.

Amr bilmarouf wa nahy an monkar : ordonner le bien et interdire le mal selon les principes de la charia. C'est la mission centrale de la hisba.

Siyasa char'iya : politique selon la charia, un des branches de la pensée islamique, dont le sujet est le gouvernement ses rôles, ses devoirs, sa relation avec les citoyens, et leurs droits et obligations.

Ijtihad : est l'effort des oulémas pour extraire des jugements conformes aux principes de la charia.

Makhzan : le pouvoir central au système politique marocain et par extension ses représentants locaux.

Muhtasib : celui qui exerce la hisba.

Fitna : le désordre ou le chaos. C'est un concept péjoratif, souvent utilisé dans un contexte de dénigrement des opposants.

Kharijites : une des sectes islamiques qui ont adopté une lecture extrémiste de la religion.

Moutazilites : une des sectes islamiques qui ont donné à la raison une place capitale dans leur analyse des textes religieux.

Ahl al-hall wa-l-'akd : ceux qui lient et délient, une sorte de grands électeurs à l'américaine. C'est à eux que revient le dernier mot dans le choix du gouverneur ou du calife.

Hiraba : une sorte de banditisme qui consiste à arrêter les gens, les voler et/ou les tuer. Le crime de *hiraba* est sanctionné sévèrement par la charia et la sanction peut arriver à l'exécution.

Dahir : un décret royal, qui est non discuté par le parlement et dont le pouvoir abrogatoire est plus haut que tous les autres textes de loi.

Tariqa : la voie, qui signifie une façon particulière d'adorer Dieu dont les pratiques sont bien définies dans la tradition soufiste.

Jadba: une sorte des mouvements physiques caractéristiques des soufistes.