

Le Maroc, État fondamentaliste ?

Ali Mostfa

Le courant fondamentaliste islamique s'est construit au XX^e siècle principalement autour des projets politiques. En effet, en dépit de la variabilité du champ sémantique relatif à ce terme, il existe un noyau de significations lié essentiellement à son activité politique. selon qu'on soit au Maghreb, au Moyen-orient ou dans la péninsule Arabique, la rhétorique fondamentaliste demeure imprégnée d'un contenu politico-religieux qui vise fondamentalement le pouvoir étatique. De fait, dès le début du XX^e siècle, nous assistons à la fondation des frères musulmans en Égypte, représentés par des figures telles que Hasan al-Banna (1906-1949) et sayyed Qutb (1906-1966), considérés comme le premier mouvement fondamentaliste à dimension politique. De ce point de vue, tout en offrant à ses adeptes les possibilités d'un retour à un islam dit des origines, le fondamentalisme se réfère à une vision intégrée de la vie dans tous ses aspects, qu'elle soit politique, sociale, économique ou culturelle. Incontestablement, pour assurer son projet, le mouvement doit exercer une lecture idéologique de la tradition, dont l'impact mondial est grandissant.

L'attitude fondamentaliste compte plusieurs déclinaisons. Dans le contexte marocain, les mécanismes du fondamentalisme étatique sont liés notamment au référent généalogique de la dynastie alaouite au pouvoir. Cette dernière revendique l'identité fondamentaliste dans le sens de son lien indéfectible au Prophète de l'islam, par sa fille fatima¹. De ce point de vue, le cas du Maroc est intéressant car le pouvoir monarchique, en tant qu'incarnation de l'État marocain et acteur politique suprême, met en avant une définition du fondamentalisme qui s'appuie sur une combinaison des ressources à la fois religieuses, généalogiques et politiques. Par conséquent, les variations autour de la notion de fondamentalisme dans ce contexte offrent des significations particulières dans le sens d'un rapport complexe entre les registres théologiques et politiques. L'appropriation de ces paradigmes permet à l'institution monarchique de se singulariser par rapport aux autres États arabes et de diffuser l'idée d'une identité marocaine traditionnelle stable et intellectuellement moderne. De la même manière, la réactivation continue de la tradition islamique vise à consolider le signe religieux dans l'espace public et procure à l'État, dans une dimension symbolique, une légitimité religieuse incontestable. Cette attitude ne s'oppose pas par ailleurs à l'assimilation, dans les discours politiques et économiques, des idées modernes et des concepts occidentaux. Les deux attitudes se rejoignent et ne s'excluent pas.

Le contexte marocain étant également concerné par les idées salafistes, il est important, avant d'aller plus loin, de préciser la signification du terme fondamentalisme et son lien avec le salafisme, d'explicitier les grilles qui ont permis leur construction et de saisir leurs articulations avec la dimension politique.

1. Voir à ce sujet Mohamed tozy pour la généalogie complète de la dynastie alaouite, remontant jusqu'au Prophète de l'islam, dans *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de sciences Po, 1999, p. 83.

Le salafisme est apparu au XVIII^e siècle dans un cadre traditionnel parmi les communautés nomadiques de la péninsule Arabique. Centré sur une lecture littéraliste du corpus islamique, le salafisme se développe, grâce à son idéologue Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792), en tant qu’approche appelant à la compréhension du Coran et de la sunna selon les prédécesseurs (*salaf*), loin de toutes innovations suspicieuses qui auraient comme effet de dénaturer l’islam et ses principes. Même si les salafistes, d’une manière générale, sont plus concernés par une prédication qui vise le quotidien des musulmans et la purification de l’islam de ce qu’on appelle en arabe *bida’* (innovations blâmables), *shirk* (associationnisme) ou *keburâfât* (mystifications, superstitions), le salafisme d’Ibn ‘Abd al-Wahhab constitue incontestablement les prémisses de l’islam politique qui verra le jour au XX^e siècle dans certains pays arabes comme l’Égypte et la syrie. Mais là où les fondamentalistes s’activent pour l’instauration d’un ordre politique califal, les salafistes se concentrent sur l’héritage théologique de l’islam et son application, loin de tout projet politique.

Dans le contexte marocain, les deux tendances ont toujours coexisté, au côté des mouvements politiques laïcs, dans un rapport dialectique qui répond à la nécessité de maîtriser avant tout l’espace public. Mais traiter du fondamentalisme islamique, qu’il soit étatique ou non, appelle au moins deux remarques préliminaires.

La première remarque concerne la représentation du terme fondamentalisme dans l’imaginaire des sociétés occidentale et arabe. Dans le contexte occidental, le fondamentalisme est associé à des significations puissamment négatives. Il est très souvent interprété en tant que lecture radicale et intégriste de l’islam. Dans le contexte arabo-musulman, la traduction de ce terme en langue arabe n’évoque pas forcément les mêmes significations. *Al-usûliyya* désigne le retour aux sources, mais signifie également

authenticité au sens de ce qui fait autorité dans la maîtrise des sciences islamiques. De ce point de vue, le fondamentalisme, en arabe, désigne une posture intellectuelle et une convocation beaucoup moins subjective du corpus islamique, à savoir le Coran et la sunna. *Al-usûliyya* s'attache également à la nécessité de trouver des réponses à des situations que ni le Coran ni les hadiths n'ont pu aborder.

Deuxième remarque, le fondamentalisme islamique en tant que mouvement a toujours interagi avec son environnement social et politique, à tel point que les pays arabes ne projettent plus de lui trouver une solution définitive, mais plutôt de s'adapter à ses fondements, de l'instrumentaliser, voire d'intégrer ses principes dans le discours politique institutionnel.

Politique et religion, une articulation historique intrinsèque à l'identité marocaine

Au Maroc, les Constitutions successives inscrivent très nettement la religion islamique comme un des principes fondateurs de l'identité marocaine et comme source de la légitimité incontestable de l'autorité politique et religieuse des monarques². Le prestigieux titre d'*Amîr al-Mu'minîn*

2. L'article 19 de la première Constitution marocaine (1962) définit la commanderie du roi de la manière suivante : « Le roi, Amir Al Mouminine (Commandeur des croyants), symbole de l'unité de la nation, garant de la pérennité et de la continuité de l'État, veille au respect de l'Islam et de la Constitution. Il est le protecteur des droits et libertés des citoyens, groupes sociaux et collectivités. Il garantit l'indépendance de la nation et l'intégrité territoriale du royaume dans ses frontières authentiques. » Dans la dernière version de la Constitution marocaine, datant de 2011, la notion de la commanderie s'est vue renforcée mais déplacée à l'article 41 : « Le roi, Amir Al Mouminine, veille au respect de l'Islam. Il est le Garant du libre exercice des

résulte de cette autorité qui offre aux rois du Maroc toute légitimité à exercer les pouvoirs politiques et religieux dans le pays. En effet, l'institution monarchique au Maroc fonde l'unité du religieux et du politique comme deux principes indissociables représentatifs de l'unité historique du pays. Depuis la première dynastie idrisside au VIII^e siècle jusqu'à la dynastie alaouite qui règne depuis le XVII^e siècle, l'histoire du Maroc témoigne d'un lien intime entre la question religieuse et le pouvoir politique. Mais il faut rappeler que l'articulation du religieux et du politique se fait au sommet de l'État, appuyée par l'institution de la commanderie, source et fondement de la légitimité de la monarchie marocaine³. Par conséquent, cette articulation dévoile des significations religieuses importantes et produit un discours structurant qui occupe l'espace public marocain. Il en résulte la figure d'un roi protecteur suprême de la tradition et des fondements islamiques⁴.

cultes. Il préside le Conseil supérieur des oulémas, chargé de l'étude des questions qu'il lui soumet. Le Conseil est la seule instance habilitée à prononcer les consultations religieuses (fatwas) devant être officiellement agréées, sur les questions dont il est saisi et ce, sur la base des principes, préceptes et desseins tolérants de l'Islam. Les attributions, la composition et les modalités de fonctionnement du Conseil sont fixées par dahir. Le roi exerce par dahirs les prérogatives religieuses inhérentes à l'institution d'Imarat Al Mouminine qui Lui sont conférées de manière exclusive par le présent article. » Cette constitution entérine l'instance supérieure des oulémas (les docteurs de la loi islamique) qui se voit confier, sous l'autorité du roi, la mission de sensibilisation et d'orientation.

3. Dans la tradition islamique, le titre de commandeur des croyants remonte au deuxième calife, omar ibn al-Khattab (579-644), pour signifier une fonction militaire et un pouvoir temporel qui ne vise *a priori* aucun pouvoir transcendant.

4. s'adressant aux membres du Parlement, le roi Hossain II déclarait le 13 octobre 1978 : « [...] Votre action sera appréciée par Dieu et son Prophète, c'est-à-dire le représentant de son Prophète sur terre qui est le responsable suprême dans le pays. C'est ainsi que se confirme ce que je vous ai toujours affirmé, que vous soyez pouvoir législatif ou pouvoir exécutif, à savoir que si la séparation des pouvoirs est indispensable, elle ne peut en aucun cas concerner la responsabilité suprême [...] Le contrôle de celui que Dieu a chargé de la haute mission d'être le successeur du Prophète est indispensable. »

Cette posture définit les contours de l'État fondamentaliste et lui donne un contenu politique important.

Par ailleurs, même si le Maroc est presque totalement musulman, aucune statistique ne permet de savoir le nombre de Marocains qui accomplissent régulièrement leur prière, ni le nombre de ceux qui observent scrupuleusement le jeûne du mois de ramadan par exemple. En bref, sous peine de loi⁵, il est presque impensable pour un Marocain de déclarer publiquement son athéisme. Dans le contexte d'un pays qui convoque l'identité islamique dans toutes les versions de sa Constitution, l'espace public offre aux observateurs des paradoxes liés à la liberté de pensée et d'expression intrinsèques à la société marocaine. Dans l'esprit des Marocains par exemple, les appels à la prière ne sont pas nécessairement des injonctions coercitives pour se rendre à la mosquée, y compris pour les prières collectives du vendredi, puisque la Constitution marocaine assure une protection totale aux libertés à caractère civil, politique, économique, social, culturel et environnemental. Mais le législateur punit tout musulman qui rompt ostensiblement le jeûne dans un lieu public sans motif admis⁶. Dans l'imaginaire de nombreux Marocains, l'intervention de la loi à ce niveau se justifie par le fait qu'historiquement les rois du Maroc se sont toujours inscrits dans la conti-

5. Même si la nouvelle Constitution de 2011 précise dans son article 25 que « sont garanties les libertés de pensée, d'opinion et d'expression sous toutes ses formes », l'article 220 al. 2 du code pénal puni « [d'un emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 100 à 500 dirhams], quiconque emploie des moyens de séduction dans le but d'ébranler la foi d'un musulman ou de le convertir à une autre religion, soit en exploitant sa faiblesse ou ses besoins, soit en utilisant à ces fins des établissements d'enseignement, de santé, des asiles ou des orphelinats ».

6. « Celui qui, notoirement connu pour son appartenance à la religion musulmane, rompt ostensiblement le jeûne dans un lieu public pendant le temps du ramadan, sans motif admis par cette religion, est puni de l'emprisonnement d'un à six mois » (article 222 du code pénal marocain).

nuité d'une conception de l'islam en tant que religion révélée pour les musulmans et en tant que base fondamentale dans l'élaboration du projet d'une communauté de destin appartenant à la même religion.

Il s'agit dans ce qui va suivre de comprendre : selon quelles modalités fonctionne l'articulation entre le pouvoir politique (*al-siyāsa*) et les fonctions religieuses (*al-da'wa*) ; dans le contexte marocain, quel est le noyau sémiotique qui a permis la construction d'un fondamentalisme étatique défiant tous les autres mouvements réformistes religieux au Maroc ; et comment ce noyau sémiotique situe et organise, selon les circonstances, le rôle des islamistes, des laïcs, des politiques de gauche, etc. sachant bien qu'en dépit d'un discours officiel qui reconnaît ouvertement une orientation fondamentaliste, en dehors du pouvoir royal, les partis politiques ont obligation de séparer, lors de leurs interventions publiques, les registres religieux et politiques. Les personnalités politiques tiennent des discours laïcs dans l'espace public et ne réfèrent que très rarement au religieux. De ce point de vue, et paradoxalement, le fondamentalisme étatique marocain reconnaît un espace public qui peut être sécularisé.

En réponse à ces interrogations qui soulignent le lien intime entre le politique et le religieux, il convient d'identifier trois périodes saillantes qui cristallisent l'élaboration du discours religieux étatique au Maroc.

Islam politique, naissance d'un concept

La première étape importante remonte au XVIII^e siècle, à l'époque du sultan Moulay slimane qui régna de 1792 à 1822. L'importance de cette période réside dans le fait que Moulay slimane était contemporain de Muhammad

ibn ‘Abd al-Wahhab, qui venait de conclure quelques décennies plus tôt, en 1744, une alliance historique avec Muhammad ibn saoud, prince de Dir‘iyya, un village proche de riyaḍ. Cet accord consistait à unifier les tribus arabes autour de la *da‘wa al-islāmiyya* selon la lecture proposée par Ibn ‘Abd al-Wahhab du corpus islamique, c’est-à-dire le Coran et la sunna. Cette alliance signe la naissance du concept du religieux et du politique. Dès 1811, et grâce à cette association, le régime de Ibn saoud va s’ériger en tant que pouvoir politique et religieux légitime aux yeux des tribus de la péninsule arabe, et par là même imposer une autorité islamique incontestable à laquelle il n’y aura d’autres moyens que de se soumettre. Par la suite, Ibn saoud décide d’exporter la *da‘wa al-wahhābiyya*⁷ dans tous les territoires de l’islam.

Le sultan Moulay slimane du Maroc a pu vérifier lui-même l’efficacité de l’idéologie dans la fédération des tribus qui ne se sont auparavant jamais soumises au pouvoir central. sa réponse favorable à la lettre envoyée par Ibn saoud signe l’introduction de la *da‘wa al-wahhābiyya* au Maroc. Le changement est par conséquent fondamental. Dès 1811, Moulay slimane rédige une lettre qui devait être lue dans toutes les mosquées du royaume, et dans laquelle il impose à la population marocaine de renoncer à des rituels ancestraux jugés non conformes aux vrais principes de l’islam. Des innovations, telles que la visite des tombeaux des saints (*al-tawāṣul*), autorisée par les courants soufis, seront désormais considérées comme

7. La prédication wahhabite. Les principes de la *da‘wa al-wahhābiyya* peuvent être résumés en ces quelques points : 1) le retour aux *salaf*, les ancêtres, ou plus précisément, les trois premières générations de l’islam. Cette époque est extrêmement idéalisée et mythifiée au point de l’inscrire dans une atemporalité qui nie toute idée de civilisation arabo-musulmane ; 2) l’interdiction de *tawāṣul*, c’est-à-dire la notion d’intercession ; 3) la condamnation des visites des mausolées et de leur construction ; 4) l’interdiction de célébrer *al-mawlid al-nabawī*, c’est-à-dire la naissance du Prophète.

un acte d'intercession (*shirk*) et par conséquent blâmable. En conformité avec l'idéologie wahhabite, il ne suffit pas de naître musulman pour se le réclamer. Le vrai musulman est celui qui réaffirme à travers une attitude islamique orthodoxe son engagement à l'égard de la communauté et son obéissance au sultan. Dans la pratique textuelle wahhabite, même si la pensée peut paraître facile à saisir, son décryptage révèle incontestablement un bouleversement dans la définition de la notion de musulman. Les oulémas⁸ marocains de l'époque s'approprient cette vision salafiste et s'emploient à la répandre dans tout le territoire⁹.

Les valeurs du discours wahhabite prônent une interprétation excessive et une lecture rustique et élémentaire du Coran et de la sunna, une lecture qui ne mobilise dans le Coran que les versets et les sourates qui servent sa cause idéologique. Il y a dans ce salafisme une exagération, ou ce qu'on appelle en arabe *al-ghûlû*¹⁰, c'est-à-dire un extrémisme primaire qui considère toute expression religieuse différente comme étant séditeuse. Mais l'efficacité de l'idéologie wahhabite, construite autour du principe du *tawhîd*, l'unicité de Dieu, et contre les formes qu'il considère comme du *shirk*, réside dans le fait qu'elle présente une strate politique visant à frapper d'illégitimité

8. Les docteurs des sciences et des lois islamiques. Ces notables religieux sont sollicités pour des arbitrages religieux, entre autres.

9. une des raisons du déclin du Maroc au XVIII^e siècle est attribuée à l'intransigeance des oulémas contre toute idée de réforme dans le pays. Le pouvoir religieux étant entre les mains des notables religieux, ces derniers témoignaient d'une culture « figée et inadaptée à la nouvelle réalité, celle-ci se serait transformée en un idéalisme anachronique, refuge de tous les refus et de toutes les contestations ». Mohammed El-Ayadi, *Essai sur la société, l'histoire et la religion*, textes réunis et présentés par Mohamed-sghir Janjar, Casablanca, fondation du roi Abdul-Aziz Al saoud pour les Études Islamiques et les sciences Humaines, coll. « Essais », 2014, p. 26.

10. Exagération extrémiste.

les tribus qui refuseraient l'allégeance ou l'obéissance au sultan. Ces principes religieux, une fois articulés à l'action politique, produisent un discours performatif efficace dont la conception de l'islam, en tant que religion d'État, joue un rôle décisif dans la maîtrise des mouvements tribaux et le maintien des sujets du royaume sous une autorité suprême irrécusable. D'ailleurs, la lettre des wahhabites du Hedjaz adressée au sultan marocain se présente dans une structure idéologique hautement clivée et dichotomique, qualifiant d'« associateurs » ceux qui n'adopteraient pas ses principes et ne se soumettraient pas au pouvoir central. C'est le discours à la fois de la justification religieuse et de la légitimité politique.

Cette première période illustre la fondation du salafisme traditionnaliste au Maroc. Même si la gestion religieuse était entre les mains du conseil des oulémas d'obéissance wahhabite, le sultan pouvait jouir d'une stabilité politique exceptionnelle grâce à l'allégeance des chefs de tribus, et des notables religieux. À partir de là, toutes les actions politiques de l'État marocain seront conçues et mises dans une perspective religieuse centrale. Le processus de récupération de la légitimité au Maroc met toute relation de désaccord entre le pouvoir central et les tribus sur le terrain religieux et procure au roi la maîtrise de ce paradigme qui donne naissance au véritable wahhabisme salafiste d'État.

Discours fondamentaliste et sentiment nationaliste

Le deuxième moment que j'ai choisi pour illustrer l'évolution historique du fondamentalisme étatique au Maroc se situe dans les années 1930 et 1940. La période est importante, car elle correspond à l'émergence du mouvement nationaliste pour la libération du Maroc, sous

protectorat français depuis 1912. Ce qui m'intéresse dans cette période, c'est de voir comment cette fois-ci le régime religieux salafiste, mis en place pendant les deux siècles précédents, se trouve interrogé, bousculé et transformé, grâce à une mobilisation du corpus islamique qui se veut progressiste, politique et nationaliste. Cette transformation est essentielle, car elle dessine pour les années à venir, notamment pour la période post-indépendance, la nouvelle trame du régime religieux qui sera adopté en partie par les rois de cette période.

Dès 1940, les nationalistes s'organisent autour d'une idéologie active complexe ouverte sur les idées modernes et porteuse d'un modèle de mobilisation politique qui met en avant l'idée de la libération du Maroc musulman de l'occupation chrétienne. Une des figures de cette organisation est Allal al-fassi (1910-1974), personnalité importante dans l'histoire du nationalisme marocain, formé en sciences islamiques à l'université al-Qarawiyyin de fès et grand défenseur de l'islam salafiste. Mais le salafisme d'A. al-fassi prend des allures bien différentes de ce qui se pratiquait par le passé. Pour rompre avec le rigorisme (*al-ghâllâ*) inutile du passé, il introduit le terme de la *salafîyya al-jadîda*¹¹, la nouvelle *salafîyya*, dans le but d'insister sur le côté politique de son action et de la distancier d'un salafisme soucieux uniquement de pratiques sociales et théologiques.

C'est dans son essai *al-Naqd al-dhâtî*¹² qu'A. al-fassi entreprend une profonde révision introspective de son action et de ses principes religieux. L'idée qui guide son essai est celle d'une interrogation sur l'instrument qui permet d'appréhender le monde dans toute sa complexité, sans rien laisser de côté. L'islam, autant que les autres

11. Voir à ce sujet, Youssef Belal, *Le cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*, Ens Éditions, 2011.

12. Allal al-fassi, *al-Naqd al-dhâtî* [L'autocritique], éditions Dar al-fikr al-maghribi, 1965.

aspects de la vie, doit être appréhendé avec la raison. La notion du *fiker*, la pensée au sens philosophique, née avec la *salafīyya al-jadīda*, permet à al-fassi d'aborder le champ politique dans une perspective paradoxalement pragmatique ayant pour seul souci la libération du Maroc. Par conséquent, durant ses années d'action contre le protectorat, l'action politique d'al-fassi ne sera pas soumise au pouvoir religieux. De la même manière, le soufisme, en tant que pratique philosophique de l'islam, sera rejeté par la *salafīyya al-jadīda* car considéré comme insuffisamment actif et engagé dans la lutte pour la libération du pays. Chez Allal al-fassi, la pensée religieuse, au même titre que l'action politique, est considérée comme une pensée active et libératrice. De ce point de vue, le nouveau salafisme impose de lever deux obstacles : le soufisme et la tradition lourde et inutile.

La *salafīyya al-jadīda* projette une vision globale dans laquelle la pensée religieuse, la pensée politique, la pensée nationale et la pensée sociale forment un ensemble cohérent. Et cette vision des choses permet à Allal al-fassi d'appuyer ses analyses de la société marocaine sur des auteurs non musulmans. Il déclare dans son essai : « J'ai lu, avant de rédiger chaque chapitre de ce livre, des dizaines d'œuvres en arabe, en français, ou traduites des langues d'Europe, d'Amérique et d'Asie vers l'arabe et le français. J'ai étudié les différents points de vue, je les ai comparés autant que cela était possible, puis je les ai rapportés à mon propre combat¹³. »

Dans l'esprit de l'époque, comme dans celui d'A. al-fassi, la *salafīyya* est synonyme d'action politique avec pour objectif la libération du citoyen et sa réinsertion dans le jeu politique national. Cette idée trouve ses sources dans une perception innovante de la prédication qui fait de celle-ci une prédication religieuse (*da'wa dīniyya*) et nationaliste

13. traduit par Youssef Belal, in *Le cheikh et le calife*, op. cit., p. 25.

(*da'wa wataniyya*). Cette fusion, ou *imtiẓāj*, comme il la nomme, sera bénéfique pour la *salafīyya* qui lui permet de construire dans le contexte marocain un discours patriotique respectueux de la spécificité marocaine. sa pensée, de ce point de vue, reçoit une signification différente de celle d'Ibn 'Abd al-Wahhab, dans le sens où elle prône un retour en arrière non pas pour imiter et accumuler les choses du passé, mais, paradoxalement, pour s'en libérer. Il parle dans son essai d'« allègement » qui permet d'être dans une démarche prospective¹⁴. Il ne s'agit pas de se disjoindre de la tradition, mais de la revisiter en s'appuyant sur des outils de pensée qui permettraient d'approcher l'héritage avec un esprit critique et explorateur, plutôt que de le subir en tant que contenu exagérément sacralisé. C'est sur quoi insistait Mohamed 'Abd al-Jabri dans *Introduction à la critique de la raison arabe*. D'après cette analyse, l'homme arabe moderne continue de penser le monde exclusivement à travers la tradition, « ce qui signifie [...] que [celle-ci] l'absorbe, le privant d'indépendance¹⁵ ».

La *salafīyya al-jadīda* appelait à une réforme totale et une lutte permanente contre l'inertie (*jumūd*) dans tous les domaines de la vie. Dans cet ordre d'idée, nous sommes loin de la définition du salafisme au XXI^e siècle en tant que pensée remémorant le passé et dépassée par les

14. « Celui qui s'intéresse à l'histoire des mouvements politiques dans le monde constate qu'il ne peut y avoir de révolution bénéfique qui ne soit précédée d'un appel à un retour au passé lointain. Ce retour qui apparaît comme un pas en arrière est en réalité une libération de nombreuses choses que les générations et les époques précédentes ont établies. Cette libération est un allègement (*akbaffuf*) qui permet d'aller de l'avant à grands pas, et d'ouvrir de grandes perspectives ». A. al-fassi, *al-Harakat al-istiqlālīyya fī al-Maghrib al-'arabī* [Les mouvements nationaux dans le Maghreb arabe], p. 151, cité par Youssef Belal, *Le cheikh et le calife, op. cit.*, p. 28.

15. Mohammed Abed Al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, traduit de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy, Paris, La Découverte-Institut du monde arabe, 1994, p. 51.

enjeux du monde moderne. Le mouvement nationaliste marocain avait épousé un salafisme rationaliste et transformateur de la société, ce qui lui a permis de se délester du poids des rites jugés superfétatoires. Paradoxalement, ce salafisme imprégné d'une culture politique prônait une certaine forme de « dédivinisation » de l'espace public. Les formulations non théologiques utilisées par Allal al-fassi dans ses discours¹⁶ montrent que la langue arabe – bien qu'elle soit la langue du Coran et l'outil des prières et des rites islamiques – peut être pensée en dehors de sa dimension sacrée et de son enracinement traditionnel vieux de quatorze siècles. Pour al-fassi, l'opération de rupture avec une certaine compréhension de la tradition était probablement une condition nécessaire pour adopter une attitude objective lui permettant d'analyser sagement la situation du Maroc à l'époque coloniale et d'agir en séparant les domaines du religieux et du politique¹⁷.

Posture fondamentaliste et vision moderniste de l'État marocain moderne

Le troisième moment correspond à l'époque post-indépendance, c'est-à-dire après 1956. rappelons que la

16. Je fais référence au discours de Allal al-fassi le 11 janvier 1952 au Caire, à l'occasion du huitième anniversaire de l'appel à l'indépendance du Maroc. Voir à ce sujet Attilio Gaudio, *Allal El Fassi ou l'histoire de l'Istiqlal*, éditions Alain Moreau, 1972.

17. Interrogé par un journaliste marocain sur sa conception de la démocratie au Maroc au lendemain de l'indépendance, al-fassi répond : « nous allons organiser au Maroc un gouvernement démocratique, sur le modèle occidental et respectueux de l'héritage spirituel et moral du pays. » Cité par Abdel Ali Hami Eddine, professeur de sciences politiques à l'université Abdel Malek Essadi, tétouan, <http://www.alyaoum24.com/175916.html>.

période précédant l'indépendance n'a pas connu véritablement une politique religieuse étatique élaborée, ni une conception centrale de l'islam. En effet, en l'absence d'un cadre théologique étatique, la politique religieuse au Maroc, entre 1956 et 1960, était entre les mains des oulémas¹⁸, notamment ceux approuvés par le puissant parti de l'Istiqlal¹⁹ et alliés du roi Mohammed V. Dans une certaine mesure, le cadre religieux était sous le contrôle de l'Istiqlal qui a hérité des grandes figures du nationalisme marocain. Certains occuperont des ministères importants au lendemain de l'indépendance, comme celui de l'Extérieur. Ce recyclage dans la vie politique ne sera pas sans conséquence, puisque le parti, unique à l'époque, s'érige comme le garant de la stabilité politique et le témoin exclusif de l'islam malékite marocain. Mais cette notoriété ne sera pas admise par le nouveau roi du Maroc, Hasan II, qui succède à son père en 1961. Avec ce dernier, nous assistons à la mise en place d'un discours religieux étatique officiel avec pour objectif le monopole des enjeux politiques et l'exclusivité de la symbolique religieuse.

sur trente-huit ans de règne, l'élaboration de ce discours sera efficace et significative, permettant au roi d'asseoir une légitimité sans partage sur tous les domaines de la vie. Mais cette période est également parsemée de

18. Les docteurs de la loi islamique. Depuis 1961, leur titre de *'alem*, savant, ne relève plus de la reconnaissance par les pairs, mais d'une institution publique contrôlée par l'État.

19. La particularité du parti de l'Istiqlal c'est d'avoir été un parti politique très puissant, notamment pendant les premières années de l'indépendance, dont les fondateurs, tels que Allal al-fassi, étaient imprégnés de la culture salafiste. Mohamed tozy, dans *Monarchie et islam politique au Maroc*, précise à ce sujet : « tout a bien commencé pour les oulémas après l'indépendance, du moins pour ceux qui n'étaient pas condamnés comme collaborateurs par le parti de l'Istiqlal. Le triomphe de Mohammed V, leur allié, [...] laissent supposer que leur intégration dans les rouages de l'État se ferait sans problème » (p. 110).

paradoxes, car toutes les actions liées à la gestion religieuse sont prioritairement pensées avec une visée politique et stratégique. À ce titre, pendant les premières années du règne du roi Hasan II, l'État marocain laisse émerger à nouveau ce qu'on peut appeler l'islam marocain populaire ou vernaculaire. Les visites des tombeaux et la célébration des religieux, considérés comme des sages, redeviennent des pratiques presque courantes à travers tout le royaume. La transition vers un islam de foi et de culture marocaine permettait tactiquement à l'État de miser sur la paix sociale et de préserver le lien sacré entre *al-Amîr al-Mu'minîn* et son peuple. une politique même de sécularisation mêlée à une stratégie du juste milieu, *al-wasatiyya*, a été efficacement entreprise. Inscrite dans une démarche stratégique large, cette double politique permettait au Maroc de revendiquer son identité constitutionnelle islamique et de garder ses liens solides avec le monde international, voire de s'ériger comme un des rares pays arabo-musulmans ralliant le discours religieux traditionaliste et la vision politique internationale moderne.

Pour mieux saisir l'enjeu de cette politique et son impact sur la société marocaine, je distingue dans ce qui va suivre deux grandes périodes : la première couvre les années 1960-1970 et la deuxième, les années 1980-1990.

Les années 1960-1970

Cette première période s'avère capitale dans la mise en place d'une conception religieuse qui sacralise la figure du roi et fixe définitivement les dimensions symboliques et doctrinales d'un islam d'État dirigé par l'institution monarchique. Dès 1961, la *bay'a*, un rituel d'allégeance et d'obéissance, est instituée pour signer l'engagement des oulémas, des fonctionnaires d'État et des élus à confier au

roi les affaires des musulmans. En 1962, le titre d'*Amîr al-Mu'minîn* est intégré dans la première Constitution du Maroc²⁰. Ce statut accorde *de facto* au roi les pleins pouvoirs en l'inscrivant dans une lignée généalogique qui fait de lui l'héritier du Prophète de l'islam et de la mémoire islamique de la nation. Appuyé par ces deux outils, le roi va procéder tout au long de son long règne à la gestion des affaires religieuses et politiques presque sans partage. Par conséquent, en passant par la légitimité religieuse, la légitimité politique se trouve également assurée.

La réaffirmation des valeurs islamiques dans la société marocaine s'illustre prioritairement par la nationalisation ou le réaménagement, dès l'indépendance, des lieux sensibles à la symbolique religieuse. Trois domaines ont été concernés par cette politique : l'enseignement théologique, tel que l'université d'al-Qarawiyyin, le haut lieu du salafisme qui ne sera désormais plus sous la dominance des oulémas ; le Haut Conseil des oulémas, dont les décisions et arbitrages religieux seront aussitôt sous le contrôle du puissant ministère du Habous et des Affaires islamiques ; et bien sûr l'école, en tant qu'espace vital qui sera lui aussi principalement touché par la réactivation de l'identité islamique²¹.

selon Hasan II, un grand laisser-aller de la part des Marocains par rapport à leur religion est constaté et il faut y remédier. La réhabilitation de la foi islamique dans les

20. « Le roi, Amir Al Mouminine (commandeur des croyants), symbole de l'unité de la nation, garant de la pérennité et de la continuité de l'État, veille au respect de l'Islam et de la Constitution. Il est le protecteur des droits et libertés des citoyens, groupes sociaux et collectivités. » Article 19 de la Constitution du 7 décembre 1962.

21. Abdellah Laroui précise dans *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)* que l'enseignement est le lieu de la propagation de la tradition. Dans une certaine mesure, l'école était sous le contrôle du ministère des Affaires islamiques plus que de celui de l'Enseignement auquel elle était officiellement rattachée (Paris, Maspero, 1977, p. 227).

cœurs des jeunes générations marocaines est une prescription salutaire conçue dans l'esprit du roi comme une action indissociable de la posture intellectuelle que ces mêmes jeunes doivent intérioriser face aux « adversaires » :

« La parole de Dieu ne peut être propagée et l'appel de l'islam ne peut parvenir aux esprits que par l'effort pour que sa portée soit saisie. [...] nous devons faire face à nos adversaires armés d'arguments et répondant coup pour coup, forts de notre foi [...]. nous, nous sommes sur la bonne voie et nos adversaires, qu'ils soient musulmans ayant renié leur religion ou arabes qui tentent d'introduire la laïcité dans les systèmes arabes ou encore les non-musulmans [...], ils ne sont en fait pas dotés des mêmes moyens que nous, car il leur manque la foi dans ce qu'ils prêchent²². »

La figure de l'adversaire telle qu'elle apparaît dans ce discours ne renvoie pas nécessairement à l'occident, avec lequel l'institution monarchique continuait d'entretenir de bonnes relations après l'indépendance. L'adversaire se trouvait sur le sol marocain et s'incarnait à l'époque notamment dans certains généraux qui ont mené des actions de coup d'État contre le roi, en juillet 1971 et août 1972. L'instrumentalisation de l'islam en tant qu'arme politique s'avéra par la suite efficace pour fédérer la population marocaine autour du roi.

Le 25 décembre 1966, le roi présente sa conception de l'islam devant le Haut Conseil des oulémas et délimite les frontières de leur action en tant que représentants du Commandeur des Croyants avec pour mission la diffusion des préceptes de la charia dans la société marocaine. II

22. Hassan II, *Le Maroc en marche : discours de Sa Majesté Hassan II*. 4 novembre 1972.

pose également dans sa réflexion l'équilibre à trouver entre une orthodoxie rigide et une lecture souple et adaptée des textes religieux. Mais pour assurer l'adhésion des tendances salafistes parmi les membres du Conseil des oulémas et des mouvements islamistes, une série d'obligations va être mise en place. Il s'agissait par exemple :

- de rendre la lecture et l'apprentissage du Coran obligatoires dans toutes les écoles du royaume ;

- de créer des écoles coraniques en tant que cycle obligatoire pour les familles qui souhaitent inscrire leurs enfants par la suite dans les écoles primaires²³ ;

- d'intégrer l'éducation islamique dans tous les cycles de l'enseignement, du primaire jusqu'au supérieur, et la vérification de l'ensemble des programmes scolaires pour les rendre conformes à l'esprit de l'islam malékite²⁴.

Ces obligations nouvelles renforcent l'idée d'un islam rendu sacré à la conception de l'identité du Maroc. Ce déterminant religieux étatique impose désormais un ton religieux dominant relatif à tous les domaines de la vie publique²⁵. officiellement, le but de cette démarche est de s'assurer de la conformité des lois avec l'esprit et la lettre de l'islam²⁶.

23. « L'islam fait de l'instruction une obligation pour l'individu. Cette instruction doit commencer très tôt. La semaine prochaine, donc, verra le démarrage de l'opération "école coranique". L'enfant qui aura passé deux ans dans l'école coranique aura la priorité lors de la scolarisation. » Hassan II, *Le Maroc en marche : discours de Sa Majesté Hassan II. 9 octobre 1968*.

24. Voir à ce sujet l'étude de Mohammed El-Ayadi, *Essai sur la société...*, *op. cit.*, p. 24.

25. Voir l'analyse de Lise Garon dans « Marginalité et instrumentalité de l'islam dans la presse du Maghreb central », *Social Compass*, vol. 44, n° 1, 1997, p. 62-63.

26. « nous entendons donner à cette année qui vient à peine de commencer un cachet particulier en entreprenant un renouveau islamique sur le plan philosophique et doctrinal, afin de ne pas inculquer à nos enfants, dans les facultés notamment, un enseignement inadéquat qui ne convient à aucune société quelle qu'elle soit. Pour ce faire, nous entendons d'abord

Le discours du 24 janvier 1974 adressé à la nation revêt une grande importance en raison de sa rhétorique qui visait à revaloriser le savoir religieux et à organiser la réflexion autour des repères islamiques, tout en incitant en filigrane la jeunesse marocaine à adopter l'esprit critique en tant que modalité impérative pour une lecture éclairée du monde :

« nous tenons à dire à notre jeunesse, à nos contemporains ou à ceux qui sont dans les écoles secondaires ou supérieures que notre Prophète, notre religion musulmane ou les préceptes de Mohamed n'ont pas besoin de leçon importée de l'extérieur, il suffirait d'un minimum de réflexion à chaque Marocain et à chaque Musulman pour donner des leçons à Lénine, à Mao tsé-toung, à n'importe quel leader politique et aux penseurs les plus illustres, qu'il s'agisse du fond ou de la méthode [...]»²⁷.

tout en renforçant le socle religieux commun appuyé sur un islam malékite interagissant avec l'histoire culturelle du Maroc, ce discours illustre l'approche bidirectionnelle vis-à-vis de la société marocaine. La convocation des références islamiques et des repères de la modernité pour répondre à l'évolution du monde moderne permet à l'État d'instrumentaliser les deux registres dans le but d'assurer sa vigilance pour contrer les idées islamistes

rectifier les concepts puis réviser les lois [...] Il nous appartient donc de réviser les programmes de notre enseignement supérieur et de faire en sorte que ce pays redevienne ce qu'il a toujours été : un pays qui exporte des juristes, des théologiens, des exégètes et des conférenciers [...] pour pouvoir assurer le rayonnement de l'Islam à travers le monde. » Hassan II, *Le Maroc en marche. Discours de Sa Majesté Hassan II*, cité par Mohammed El Ayadi, rahma Bourquia, Mohamed Darif, *État, monarchie et religion*, Cercle d'analyse politique, « Les cahiers bleus » n° 3, février 2005.

27. Discours du roi Hasan II adressé à la nation le 24 janvier 1974.

extrémistes importées de l'extérieur et de surmonter durablement les opposants de la gauche laïque.

Les années 1980-1990

La deuxième étape, située dans les années 1980-1990, est marquée à la fois par la révolution iranienne de Khomeiny et par les activités des mouvements islamistes qui récusent la légitimité religieuse du roi. face à cette évolution politique, l'État va adopter une stratégie religieuse extrêmement stricte lui permettant de verrouiller totalement l'espace religieux au Maroc en réaffirmant la *bay'at*²⁸ et la légitimité d'*al-imârat al-mu'minîn*, la commanderie des croyants, en tant que processus fondateurs d'une autorité politique transhistorique. Ce revirement est accompagné d'une communication qui rappelle le rite malékite²⁹, suivi au Maroc comme une voie appuyée sur les principes fondamentaux en islam puisque ce rite dérive directement de Médine. À plusieurs reprises, lors de déclarations publiques, le roi revendique l'identité fondamentaliste du Maroc et son attachement aux principes fondamentaux de l'islam. En 1986, il déclare :

« L'intégrisme est une chose, le fondamentalisme en est une autre. Chez nous, lorsque l'on dit de quelqu'un : C'est un fondamentaliste, cela signifie que c'est un homme érudit, connaissant très bien la religion musulmane. Être intégriste, cela ne veut pas dire autre chose

28. Voir à ce sujet l'analyse de Mohamed tozy dans *Monarchie et islam politique au Maroc*, *op. cit.*

29. Le rite malékite a été fondé par Malik ben Anas (716-796), perçu dans le monde musulman comme un opposant au pouvoir abbasside pour des raisons politiques. Le malékisme privilégie l'usage des dires prophétiques en tant que source orthodoxe.

qu'être un intolérant, un fanatique [...] fondamentaliste, je le suis, parce que je n'abandonne pas les piliers fondamentaux, qui constituent les fondations de notre religion. En revanche, je ne suis pas un fanatique³⁰. »

Cette identité sera revendiquée plusieurs fois dans les années 1980, notamment à travers des déclarations conçues pour contrer les influences des idéologies islamistes contestataires assimilées à l'intégrisme, et de ce fait réduites à l'expression khomeiniste. face à l'extrémisme islamique, le roi réaffirme implicitement que l'ensemble du dispositif religieux mis en place au Maroc depuis plusieurs années répond à l'exigence fondamentaliste, celle qui traduit l'authenticité et l'ouverture sur le monde. Le Conseil des oulémas a pour mission d'incarner la politique fondamentaliste de l'État et de la mettre en exécution³¹. Aussi paradoxalement que cela puisse paraître, ce même conseil des oulémas, réputé traditionaliste, est mobilisé pour contrer l'islamisme contestataire dans le pays dans les années 1980³².

Avec l'arrivée au pouvoir de Mohammed VI, en 1999, l'heure est aux alliances et aux stratégies politiques consistant à dépasser les anciennes dichotomies, notamment avec les partis islamistes. Depuis novembre 2011, et pour

30. *Revue des deux mondes*, avril 1986. Cité par Mohammed El-Ayadi, *Essai sur la société...*, *op. cit.*, p. 101.

31. « Il est vrai que le gouvernement et les oulémas constituent une seule et même famille. religion et monde d'ici-bas s'interfèrent. » Discours du roi Hasan II devant le Conseil des oulémas, le 2 février 1990.

32. « Je puis même affirmer que vous êtes devenus "étrangers" [...] Messieurs nous payons ensemble [...] le prix de ce phénomène (référence à l'idéologie islamiste), car dans les universités et établissements, en guise d'enseignement de l'Islam, on n'évoque plus que les causes de rupture des ablutions et d'invalidité de la prière et on n'analyse guère le système économique-social, véritablement socialiste, de l'Islam. » Discours du roi Hasan II prononcé devant les présidents et les membres du Conseil des oulémas, le 2 février 1990.

la première fois dans l'histoire politique du Maroc, un parti islamiste, le Parti de la Justice et du Développement, guide le gouvernement marocain. Cependant, dans le cadre de cette référence à l'identité fondamentaliste qui a évolué depuis les années 1990, le message qu'envoie le monarque est clair : le gouvernement gère le pays en dissociant les plans du religieux et du politique. Désormais, au-delà de la notion de la commanderie, seule légitime à associer les deux plans, c'est la notion de *al-râ'î na al-ra'îyya* (le pasteur et son troupeau) qui définit le rapport avec les opposants. Celle-ci ôte la dimension sacrée de la personne du roi, mais renforce l'idée d'une figure « inviolable [et] qui doit être respectée »³³ comme une figure paternelle. Selon la Constitution de 2011, le Maroc se présente comme un pays ayant choisi de dissocier le registre social et le registre religieux. Cette séparation introduit paradoxalement une certaine idée de sécularisation de la société pensée par un État qui se définit comme fondamentaliste.

Conclusion

L'État marocain a deux visages : l'un fondamentaliste et l'autre moderniste. Cela peut sembler illogique et contradictoire, mais l'État considère les deux facettes comme étant nécessaires et complémentaires. Leur construction continue de se réaliser par la mise en place d'une politique intérieure qui procède à un pari stratégique dicté par la poursuite d'une double alliance avec les modernistes et les islamistes. La décision du roi Mohammed VI d'interdire aux responsables religieux

33. Voir l'article 46 de la Constitution du 1^{er} juillet 2011.

d'exercer une fonction politique procède de la rationalisation du paradigme religieux³⁴ et de la réaffirmation du pouvoir du monarque en tant qu'Imam suprême de tous les Marocains. Depuis les attentats de Casablanca de 2003, le paradigme de la commanderie, synthèse des deux directions, s'est trouvé davantage renforcé, en tant que réponse à la problématique de l'instrumentalisation de la religion par la politique.

34. Le 30 avril 2004, le roi Mohammed VI a déclaré : « nous donnons nos instructions à notre gouvernement pour qu'il prenne, après mûre réflexion et en toute connaissance de cause, les mesures qui s'imposent pour assurer la rationalisation, la modernisation et l'unification de l'éducation islamique et pour dispenser une formation solide dans les sciences islamiques, toutes disciplines confondues, et ce dans le cadre d'une École nationale unifiée. »