

MEMOIRE

La sécularisation de l'islamisme marocain

Le cas du Parti de la Justice et du
Développement (PJD) lors de sa
première expérience gouvernementale
(2011-2016)

Promotrice :

Pr. Claire DUPUY

NAJJARI Faouzi

MASTER (120) EN SCIENCES POLITIQUES À FINALITÉ
SPÉCIALISÉE (HORAIRE DÉCALÉ)
SPHM2MS/G

Résumé

Les études autour de l'islamisme sont assez récentes dans la littérature francophone et anglophone. Elles débutèrent dans les années 80. Ces analyses sont souvent de deux types: soit elles observent les tendances violentes de type djihadiste (Al-Qaïda, Daech, etc.) du courant islamiste sunnite majoritaire, soit elles se focalisent sur les mouvements religieux et les partis politiques dits légalistes de ce courant comme le PJD (au Maroc), Ennahda (en Tunisie), les Frères Musulmans (en Égypte), etc. Face à cette grande diversité du fait islamiste, nous faisons le choix dans ce mémoire de nous focaliser sur le Maroc avec le cas du Parti de la Justice et du Développement.

Après le Printemps arabe de 2011 ayant obligé le roi chérifien à entamer une réforme constitutionnelle, et face à une sécularisation sociale montante au sein de la société marocaine, des observateurs constatent l'usage de plus en plus important d'un lexique "modéré" ou "laïcisé" dans le discours du PJD. Il s'agira ainsi d'essayer de comprendre en quoi la modération du discours politique partisan de certaines élites de ce parti aux lendemains du Printemps Arabe traduirait-elle d'une sécularisation/laïcisation du parti islamiste marocain vis-à-vis de son conservatisme religieux originel. Pour ce faire, l'analyse portera sur les programmes politiques électoraux de 2011 et 2016 et le discours que porte le parti sur le type de régime politique attendu. Ce mémoire se concentra ainsi sur une partie de la littérature idéologique du PJD pour évaluer cette sécularisation de l'islamisme légaliste marocain.

Remerciements

Mes remerciements vont d'abord et avant tout à mon épouse qui m'a soutenu sans relâche depuis la reprise de mes études. Ses sacrifices, ses encouragements et sa présence auront payés : j'ai réalisé mon rêve...

Ensuite, mes remerciements les plus chaleureux vont à mon honorable promotrice, la chère Professeure Claire DUPUY. Son enthousiasme en toutes circonstances, ses conseils toujours avisés et sa vision méthodique et rigoureuse ont nourri la qualité de ce travail.

Enfin, je remercie mon ami Vincent pour tous ces échanges que j'ai eu avec lui autour de la vie politique marocaine. Il m'a été d'un soutien amical et fraternel. Je remercie également toutes celles et ceux qui m'ont encouragé pour la réalisation de ce mémoire et dont les noms seraient trop nombreux à citer. Ils et elles ont toute ma reconnaissance.

Table des matières

➤ INTRODUCTION.....	4
➤ CHAPITRE 1 : UNE RECHERCHE MOTIVÉE ET PRÉCISE.....	5
1.1. Intérêt de la recherche	5
1.2. Question de la recherche.....	6
1.3. Définitions : <i>idéologie, changement et discours politiques</i>	8
➤ CHAPITRE 2 : L'ISLAMISME, UN OBJET DE RECHERCHE COMPLEXE	13
2.1. Origines d'un phénomène récent	13
2.2. Pluralité des pratiques et des pensées	16
2.3. Deux grandes tendances analytiques du phénomène.....	18
2.4. Hypothèses de recherche	20
➤ CHAPITRE 3 : CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES	29
3.1. Préambule méthodologique	29
3.2. Modèle d'analyse	31
3.3. Corpus d'analyse.....	32
3.3.1. Analyses politistes et <i>working papers</i>	32
3.3.2. Entretiens personnels.....	32
3.3.3. Documentation et déclarations officielles	33
3.3.4. Articles de presse	34
➤ CHAPITRE 4 : GENÈSE DU PARTI DE LA JUSTICE ET DU DÉVELOPPEMENT	35
4.1. Du groupe clandestin au parti politique	35
4.2. Le Palais et les islamistes	37
4.3. Une première expérience du pouvoir.....	40
➤ CHAPITRE 5 : UNE MISE À L'ÉPREUVE DES HYPOTHÈSES	42
5.1. Des programmes électoraux modérés pour une idéologie inchangée ?	42
5.2. Un parti de plus en plus royaliste ?.....	53
➤ CONCLUSION	60
➤ BIBLIOGRAPHIE.....	63

➤ INTRODUCTION

Depuis l'apparition du premier mouvement islamiste en Egypte au XX^e siècle, son projet politique était clair. Les Frères Musulmans voulaient le départ du colonisateur et la réinstauration d'un régime politique islamique, sous les traces du précédent Empire ottoman (1299-1922). Depuis, pléthore de mouvements islamistes sont apparus avec des objectifs plus ou moins similaires mais selon des modes d'actions qui pouvaient différer selon le contexte.

L'objectif de ce mémoire est de se concentrer sur une partie de l'islam politique dans un pays caractérisé par une monarchie séculaire. Il existe effectivement nombre de mouvements religieux au royaume de Mohammed VI dont une infime partie a voulu ou a pu accéder au Pouvoir. C'est le cas du Parti de la Justice et du Développement (PJD) qui se présente comme un parti politique modéré.

Dans les lignes qui suivent nous chercherons à comprendre si, en raison d'un usage de plus en plus important d'un lexique sécularisé dans ses discours, ce dernier a subi une transformation idéologique.

Le développement de notre réflexion se fera donc autour d'une question de recherche bien précise (cf. infra 1.2) à laquelle nous proposons deux hypothèses de réponse (cf. infra 2.4). Ces dernières seront mises à l'épreuve selon un modèle d'analyse précis (cf. infra 3.2) et à partir d'un matériau empirique bien fourni (cf. infra 3.3 et chapitre 4).

Ce mémoire est composé de cinq chapitres. Le premier vise à exposer notre question de recherche et son intérêt en y apportant des précisions sur les termes employés. Le second présentera nos hypothèses après avoir fait un bref détour analytique du phénomène islamiste global. Le troisième chapitre est consacré à notre méthodologie selon des éléments théoriques choisis avec soin ; cette partie sera aussi l'occasion de présenter notre corpus d'analyse. Le quatrième chapitre présentera l'histoire du PJD mettant en évidence son positionnement vis-à-vis du référent religieux et de la monarchie. Le dernier chapitre exposera les résultats obtenus après avoir testé nos hypothèses de recherche. Et enfin, nous ponctuerons notre propos par une conclusion.

➤ CHAPITRE 1 : UNE RECHERCHE MOTIVÉE ET PRÉCISE

1.1. Intérêt de la recherche

Depuis longtemps, nous sommes vivement intéressés par la vie politique dans le monde arabe et plus récemment celle qui implique des acteurs islamistes, souvent marginalisés voire persécutés par le pouvoir en place. Ce vif intérêt est marqué par le fait que nous sommes originaires de deux pays. Nous sommes en effet nés en Belgique de parents nés au Maroc.

Il nous paraît évident que nous aimerions voir évoluer le Maroc (et la région du Maghreb plus largement) vers plus d'apaisement au niveau social et politique. Compte-tenu de la fragilité socio-politique de nombreux pays arabes à majorité musulmane, il nous a fallu démystifier nombre de préjugés lus ou entendus ci-et-là envers l'Etat marocain, sa royauté, son peuple, son Histoire (parfois) et les tendances politiques en présence.

En ce sens, mon parcours académique m'a permis de réaliser de nombreux travaux autour du système politique marocain et de certains acteurs politiques. Parmi ces travaux figurent ceux autour du Sahara occidental, de la place du pouvoir judiciaire ou encore de la récente réforme constitutionnelle (2011). Ces recherches m'ont permis d'avoir une connaissance plus approfondie de la vie politique au Maroc.

Les soulèvements populaires de 2011, que l'on a appelé « Printemps arabe »¹, allaient particulièrement orienter notre attention sur les acteurs politiques souvent décriés que sont les islamistes. Nous ne comprenions en effet pas ni pourquoi ni comment certains diabolisaient tant les partis politiques islamistes du monde arabe arrivés en tête des élections et qui avaient pourtant « joué le jeu » démocratique. Nous ne comprenions pas non plus comment ils purent atteindre de tels scores électoraux en Tunisie, en Egypte ou encore au Maroc. Nous présumions toutefois que ce succès des urnes s'expliquait par un travail de longue date sur le terrain social et que la crainte à leur égard se justifiait par un rapport conflictuel avec le pouvoir en place. Notre étude de l'histoire de l'islamisme marocain (et nos lectures concernant d'autres pays) allait confirmer nos intuitions et certaines de nos réflexions en y apportant des nuances considérables.

¹ Vendeur ambulant en Tunisie, Mohamed Bou'azîz décida, un 17 décembre 2010, de s'immoler par le feu pour protester contre un système politique corrompu qui lui empêchait de vivre décemment comme beaucoup de jeunes de son âge. Cet acte de désespoir sera à l'origine de ce qu'on appellera plus tard le « Printemps arabe », marquant cette période révolutionnaire jalonnée de manifestations populaires pacifiques en Tunisie, en Egypte, en Lybie, en Algérie, au Maroc et ailleurs.

Les articles de presse et d'opinion ne manquent pas autour de l'islamisme marocain et plus particulièrement du Parti de la Justice et du Développement (PJD), tant en français qu'en anglais ou encore en arabe. Nous avons déjà lu sur le sujet lors de précédents modestes travaux de recherche. Pour notre présente réflexion, nous nous sommes d'abord dirigés vers nos anciens travaux, puis vers certains articles de presse en français et en anglais, afin de replonger dans le contexte du Printemps arabe au Maroc pour tenter d'affiner notre intérêt de recherche.

Par conséquent, comme nous avons déjà quelques notions sur le contexte politique, il nous a fallu corriger certaines imprécisions d'une part, et d'autre part nous focaliser sur des articles de presse qui mettaient assez bien en exergue les débats autour du fait islamiste post-Printemps arabe et ceux qui traitaient directement du parti marocain (cf. infra bibliographie : articles de presse).

Ce n'est qu'après plusieurs lectures – et de vives discussions avec un ami de longue date – autour de la vie politique marocaine et du PJD en particulier que nous avons fait le choix de nous focaliser sur ce parti politique.

1.2. Question de recherche

Le seul parti politique qualifié d'islamiste au Maroc c'est le PJD. Mais nous ne savions pas précisément sous quel angle l'analyser. C'est en nous redirigeant vers des articles scientifiques (certains déjà lus et d'autres non) sur l'islamisme marocain que nous avons fait le choix de nous focaliser sur la sécularisation de ce parti.

Le PJD est un parti politique marocain² qui avait défrayé la chronique en 2011 (avec d'autres comme en Egypte ou en Tunisie) à la suite de son succès électoral sans précédent. Beaucoup de médias occidentaux craignaient parfois le pire. Certains évoquèrent même un « Hiver islamiste » à la suite de ces soulèvements populaires spectaculaires³. En fait, d'aucuns se posaient la question de savoir si ces partis d'obédience religieuse étaient prêts à accepter la démocratie et si, conséquemment, on ne devait pas craindre une application stricte de la

² Ici, il convient de préciser que la littérature se focalise (très) souvent sur les partis politiques nés et développés en Occident dans un contexte qualifié de démocratique. Nous ne ferons pas ici une genèse (bien que fort intéressante) des partis politiques nés dans des contextes autoritaire et historique particuliers en raison de la place à y accorder ici. Toutefois, il faut souligner le fonctionnement démocratique interne au sein de certains de ces partis (parfois fort marqué, comme au sein du PJD ; nous en dirons un mot plus loin (Belal, 2013)).

³ On peut citer cet article de presse évocateur en ce sens : « Après le Printemps, l'Hiver islamiste ? », *L'Express*, 25-10-2011.

« *shari'ah* »⁴ (corpus de loi islamique), décrite par certains commentateurs comme l'épouvantail d'un totalitarisme nouveau⁵.

Plus de dix ans après, nous pouvons être en mesure d'apporter des éléments de réponse aujourd'hui. Dès lors, ces craintes ont-elles été légitimes pour le cas marocain ? Le parti islamiste au pouvoir a-t-il réussi à imposer un ordre religieux dans la société marocaine ? A-t-il davantage mobilisé ses références religieuses durant sa législature pour se faire ? Qu'en est-il de la place accordée dans son programme (de 2011 et de 2016) aux propositions socio-économiques par rapport à ses positions religieuses d'hier ? Quid de son discours vis-à-vis du droit des femmes et de la liberté d'expression ? Le parti a-t-il changé de posture vis-à-vis du palais royal depuis son investiture en 2011 ? Enfin, l'islamisme légaliste marocain s'est-il davantage sécularisé en épousant des principes démocratiques et en adoptant des positions de plus en plus « modérées » ? C'est à toutes ces questions que notre écrit va tenter de répondre à travers la mise à l'épreuve de nos deux hypothèses exposées plus loin (cf. infra 2.4).

Toutes ces interrogations nous ont menées à une question de recherche bien précise. Celle-ci va constituer le fil rouge de notre développement. Elle a ainsi été formulée comme suit : *Est-ce que le changement du discours politique du PJD entre 2011 et 2016 traduit un changement idéologique du parti islamiste marocain ?*

Il s'agira dès lors pour nous de comprendre si la modération du discours politique du PJD observé par plusieurs experts, depuis le début de leur première prise du pouvoir jusqu'à la fin de celle-ci, traduit une évolution idéologique du parti. Cette évolution sera évaluée sous le concept de « sécularisation » (dont nous donnerons une définition précise plus loin).

Avant d'aller plus en profondeur dans notre réflexion, il nous faut une bonne conception des termes que nous employons dans notre question de recherche. En ce sens, le point suivant offre une définition précise des concepts mobilisés.

⁴ Dans la langue arabe originelle, le mot *shari'ah* est l'« *endroit où l'on descend pour s'abreuver* » ; au sens religieux il désigne la « *voie* » à suivre pour les musulmans telle qu'indiquée « *dans le Coran, tout comme l'est la Halakha pour le judaïsme et le Tao pour la philosophie chinoise* ». La *shari'ah* contient des commandements liés au « *statut personnel* », aux mœurs et aussi au domaine pénal. Par ailleurs, le corpus de la loi islamique se voit codifié sous son aspect « *juridique en même temps que naît, à partir de la fin du VIII^e siècle, [le droit et] la jurisprudence islamique, le fiqh* » (Laffitte, 2016) qui a connu de nombreuses et importantes évolutions à travers les âges.

⁵ En ce sens, et pour contrebalancer la tendance médiatique majoritaire, on peut lire avec intérêt cet article de France-Info qui propose de « *dédiaboliser* » l'islamisme : (Scigacz, 2011). Précisons toutefois que le PJD est souvent décrit comme « *modéré* » dans les médias (cf. *La Libre*, 26-11-2011).

1.3. Définitions : *idéologie, changement et discours politiques*⁶

S'intéresser au changement d'un discours politique peut s'avérer être un dur labeur tant il faudrait revenir sur tout un ensemble de meetings, déclarations, interviews, etc. de cadres du parti⁷ en comparant leurs propos d'un moment à un autre. Comme il s'agit souvent d'une séquence d'étude, il nous faut déterminer une période d'observation. Celle que nous avons choisie se situe entre 2011 et 2016. Ainsi, il conviendra d'étudier ce qui s'est dit (et fait dans une moindre mesure) par le parti entre ces deux moments d'élections.

Avant de s'intéresser aux éléments retenus du discours du PJD, qu'est-ce qu'un *discours politique* ? Pour faire simple, le discours politique « *est celui que tiennent les hommes et femmes politiques dans l'exercice de leurs fonctions.* » Cette définition restreinte s'oppose à une définition plus large : « *tout propos qui implique un jugement sur l'organisation de la communauté* » (Bonnafous et al., 2003 : 12 in Amossy & Koren, 2010). En d'autres termes, porter un discours en politique revient à dire ce que nous pensons de la société. Ainsi en est-il des propos tenus par tout membre d'un parti politique sur sa société.

Nos hypothèses (cf. infra 2.4) ont la particularité d'explorer un champ de recherche centré d'une part sur les propos tenus lors d'interviews et de communiqués officiels, et d'autre part sur le programme du parti entre le début de leur premier mandat au pouvoir et la fin de celui-ci. En d'autres termes, elles s'intéressent autant au discours politique qu'à l'*offre politique*⁸ du parti.

Pour connaître le *changement* du discours politique, il faut connaître les critères de production d'un discours en politique. Ceux-ci sont nombreux. Nous jugeons pertinent de nous focaliser particulièrement sur un seul de ces critères tant la période avant les élections de 2011 semble déterminante sur la (re-)construction du discours du PJD.

Selon Le Bart Christian (1998), il convient de connaître les « *logiques de position* » du locuteur. En d'autres mots, il nous faut savoir « d'où » il parle. Ainsi, notre auteur établit 4 critères déterminants le discours tenu par un politique : 1) l'origine et la trajectoire sociales (milieu

⁶ Les discussions savantes autour de ces notions sont très nombreuses. Nous présentons ici une synthèse de nos lectures en nous arrêtant à chaque fois sur la définition qui nous semble la plus pertinente.

⁷ Notons ici que les partis politiques en général « *que ce soit dans leur forme organisationnelle, leur orientation programmatique ou leur labellisation, [...] sont le produit d'une compétition interne pour le leadership partisan, et d'une compétition avec d'autres partis pour la domination du champ politique et la conquête des postes de pouvoir.* » (Portier & Raison Du Cleuziou, 2021 : 13).

⁸ Cette offre se réalise sous forme de « *programme, projet de campagne, plate-forme, charte, cahier, manifeste, contrat, contrat de confiance, propositions, priorités, socle commun ou art de raconter une histoire (story telling)...*, voire, sur les sites Internet, identité, déclaration de principe ; les mots sont ici [...] enjeu de luttes [entre partis]. » (Offerlée, 2018 : 90)

duquel il est issu (scolarité, éducation, etc.)), 2) les clivages politiques en présence (droite ou gauche), 3) le rôle occupé (maire, député, ministre, etc.) et 4) la conjoncture politique (contexte électoral, moments de crise, etc.) – (1998 : 27-42).

Notre attention va particulièrement se porter sur le 4^e critère car le parti a rencontré un contexte très particulier. La conjoncture politique se traduit en effet ici par la relation singulière du parti avec le pouvoir dans un moment de vifs soulèvements populaires (cf. infra 4). De plus, la révision constitutionnelle de 2011 (initiée par le roi chérifien par référendum) a amené le parti PJDiste à explorer une toute première fois l'expérience gouvernementale dans une nouvelle configuration institutionnelle.

Par la logique des choses, se focaliser sur ces critères permet de mieux cerner l'évolution d'un discours politique et donc de son *changement* d'une année à une autre. Ces critères ne sont pas nécessairement cumulatifs, ni exclusifs ni exhaustifs. D'autres critères de production ou de contraintes du discours politique existent également (cf. Van Dijk, 2006 ; Le Bart, 2003⁹).

L'*idéologie politique* quant à elle apparaît assez explicitement dans le discours qui est prononcé par les politicien.ne.s et est (re)produite par eux. En effet, « *les idéologies politiques prennent part à la production et à la compréhension des discours politiques et autres pratiques politiques, mais elles sont aussi (re)produites par eux.* » (Van Dijk, 2006).

Au départ, une idéologie « *est un ensemble de représentations relativement intégrées portant sur le monde et son développement.* » Elle est ainsi à la fois un regard global sur le monde, un discours sur celui-ci, une orientation pour l'action, un moyen de se construire une identité et, *in fine*, un « *enjeu de pouvoir* » ; raison pour laquelle elle est connotée négativement pour le sens commun.¹⁰ Par conséquent, elle est une production humaine qui « *obéit à des enjeux, des logiques et des processus que le chercheur [tente] de découvrir et d'expliquer, et qui a priori n'est pas détentrice d'une vérité.* ». En annonçant le clivage gauche/droite, l'idéologie va ainsi

⁹ À titre d'exemple, reprenant le célèbre P. Bourdieu qui avait développé le paradigme du « champ politique », Le Bart illustre un autre angle du discours politique digne d'intérêt : « *Dire qu'il y a un champ politique, c'est rappeler que les gens qui s'y trouvent peuvent dire ou faire des choses qui sont déterminées non par la relation directe avec les votants, mais avec les autres membres du champ. [Un acteur politique] dit ce qu'il dit [...] par référence à ce que d'autres dans le champ disent ou ne disent pas, font ou ne font pas* » (Bourdieu, 2000 : 57 in Le Bart, 2003).

¹⁰ Van Dijk (2006) nous apporte une précision importante : « *Contrairement à la plupart des approches traditionnelles de l'idéologie, les idéologies ne sont pas forcément négatives. Elles présentent des structures et des fonctions similaires, qu'elles soient partagées par des groupes dominants ou par des groupes dominés, de « mauvais » ou de « bons » groupes. Nous pouvons ainsi avoir des idéologies « positives » (utopies) aussi bien que négatives, selon le point de vue, les valeurs ou l'appartenance au groupe de celui qui les évalue.* »

structurer les débats et les partis depuis plus de deux siècles, en ce compris le nationalisme ou encore l'islamisme (Balzacq &co, 2014 : 194).

Elle est généralement structurée et incarne ainsi des principes généraux qui contrôlent la cohérence globale de ces représentations sociales. Elle est surtout reproduite à travers les pratiques sociales du groupe en question et en particulier ses discours. Une idéologie est donc avant tout sociale. C'est lorsqu'elle cesse de « *n'avoir que des fonctions sociales générales pour acquérir (également) plus spécifiquement des fonctions politiques dans le champ de la politique* » qu'il conviendra de l'appeler *idéologie politique*. En ce sens, tout l'espace politique est idéologique car « *l'organisation sociale du champ politique, et par conséquent des hommes politiques et des groupes politiques, est fortement basée sur les différences, les alliances et les similarités idéologiques.* » (Van Dijk, 2006).

Repérer un *changement* d'une idéologie politique revient donc d'abord à définir les contours de cette dernière pour en mesurer ensuite l'évolution (par reformulation, redéfinition ou même révolution). Nous allons exposer plus loin (cf. supra 2.1 et 2.2) les premiers « contours » de l'idéologie politique islamiste (au sens large) en tant que représentation sociale du monde partagée par un groupe d'acteurs.

Par ailleurs, faut-il aussi préciser que décrire un changement idéologique d'un parti à référentiel religieux revient à se demander si ce dernier se sécularise. Autrement dit, il nous paraît crucial ici de mettre en miroir ce changement idéologique (réel ou supposé) avec le concept de *sécularisation* puisqu'il s'agit d'un parti politique d'inspiration religieuse¹¹. Ainsi, il convient pour nous de savoir si, à travers une transformation discursive de notre groupe d'étude, nous observons une sécularisation idéologique. Pour ce faire, nos hypothèses renvoient à des « indicateurs » qui nous ont semblé assez concrets (cf. infra 2.4).

La *sécularisation*¹² et la *laïcisation*¹³ sont deux notions qu'il est possible d'interchanger. Comme le souligne un éminent spécialiste de la laïcité, Jean Baubérot (2013), certains se

¹¹ Notre insistance sur cet aspect religieux ne relève pas du fait que la « religion » (au sens absolu) serait souvent confondue avec la « politique » mais bien parce que certains chercheurs estiment qu'il y a « *une intrusion condamnable du 'religieux' en 'politique'* », alors que la religion « *est une catégorie dont les contours et les limites sont* » flous et déterminés par des rapports de pouvoirs. En témoigne l'histoire coloniale du Maroc qui a vu l'Etat français d'alors instrumentaliser la religion musulmane à des fins politiques (Belal, 2013 : 71-72).

¹² Ce terme en français n'est pas l'équivalent de « secularism » en anglais ; celui-ci désigne davantage la « laïcité » que la sécularisation. En anglais on parle de « secularization » pour l'équivalent de *sécularisation*.

¹³ Baubérot la conçoit comme étant un processus touchant avant tout « *à la place et au rôle social de la religion dans le champ institutionnel, la diversification et les mutations de ce champ en relation avec l'État et le politique* [...] » (2013 : 37). Nous n'userons donc pas du mot *laïcisation* comme synonyme de *sécularisation*, auquel nous privilégierons la définition de l'auteur.

servent « *des mêmes mots avec des sens différents et, inversement, [utilisent] des termes différents en leur donnant une signification très proche [car] (...) dans les sciences humaines et sociales, l'ambiguïté du double emploi (social et académique) des termes utilisés* » a toujours existé (2013 : 31).

Pour analyser notre groupe d'acteurs, nous retenons que le processus de sécularisation est ce « *'passage d'une culture religieuse', plus ou moins socialement englobante, à 'une croyance religieuse', où la religion s'est transformée en un sous-système culturel livré au choix privé et existentiel* » (2013 : 36). Pour le parti islamiste, il s'agira ainsi de comprendre comment sa vision « socialement englobante » de la religion s'est transformée (ou non) en une « simple » croyance religieuse individualisée sans prétention prosélyte.

Enfin, il faut nous arrêter à présent sur le concept de « modération » (mobilisé par les acteurs PJDistes eux-mêmes) tant il est lui aussi souvent usité par nombre de commentateurs (experts ou non) comme synonyme avec celui de « sécularisation ». Définir ce terme n'est pas chose aisée tant il « *apparaît indissociable de la question de l'inclusion politique des groupes 'radicaux'* » (Gana, 2020).

Seniguer¹⁴ et Zouaoui (2020) définissent la *modération* de l'islamisme par le fait d'aseptiser le conservatisme religieux et de « *délaisser une conception intégrale et contraignante de l'islam en politique et en société* », ce qui mènerait à une dissolution totale de l'idéologie grâce au pragmatisme et à l'inclusion politiques. À la différence de nos auteurs, nous estimons plus opportun d'opter pour une définition qui ne fait pas fi de cet aspect idéologique (même d'inspiration éthique ou religieuse), somme toute inhérent à tout parti politique comme nous l'avons dit plus haut¹⁵.

Gana (2020) a le mieux résumé les positions des spécialistes sur la modération du phénomène islamiste. Elle précise que pour certains, la modération des islamistes réside dans leur positionnement « centriste » sur certaines questions sociales et politiques tout en s'éloignant des « extrêmes » ; alors que pour d'autres, elle résiderait dans l'attitude distante des acteurs vis-

¹⁴ Politiste spécialisé sur l'islamisme marocain.

¹⁵ En ce sens, la modération « *ne peut pas – ne devrait pas – être interprétée comme une idéologie aux contours figés, affirmant qu'elle doit toujours l'emporter sur tous les autres principes (par ex. la justice). [Car] ce qui est ou peut sembler modéré aujourd'hui pourrait très bien ne plus l'être demain ; il est également probable qu'aucun parti de modérés ne peut prospérer et survivre longtemps [comme ce fût le cas en France pendant et après la Révolution]. [La modération] (...) présente de nombreuses dimensions et peut prendre des formes variées.* » (Craiutu, 2014 : 799)

à-vis de positions religieuses radicales d'une part, et une proximité ou une accommodation avec les normes démocratiques libérales d'autre part.

Là encore, les termes employés par ces deux catégories de chercheurs pour rendre compte du concept de modération de l'islamisme sont sujets à débats. En effet, qu'est-ce que le *radicalisme* ? Qu'est-ce qu'un *extrême* ? Par rapport à quel positionnement jugeons-nous un propos ou un avis radical ou extrême ? Pour sortir de ces ambiguïtés, nous entendrons par modération (en politique) le fait, d'une part, de se (re-)positionner en tant qu'acteur politique sur certaines questions sociales ou politiques, en s'éloignant des positions extrêmes en présence et globalement jugées comme telles par le sens commun dans lequel s'inscrit le groupe d'étude ; et d'autre part, le fait de se distancier de positions philosophiques/religieuses « radicales¹⁶ ».

Notre définition s'inscrit ainsi dans la première catégorie de spécialistes exposée par Gana (2020) et partiellement dans la seconde. En d'autres termes, la modération c'est le fait de rechercher un *juste milieu* consciemment ou non entre diverses positions sociales, philosophiques ou politiques (Craiutu, 2014 : 797-798).

¹⁶ Le « radicalisme religieux » peut désigner au sens large « *les mouvements fondamentalistes (ou intégristes) contemporains qui proposent une lecture stricte des Écritures saintes et, assez souvent, conçoivent le développement de la religion et de la foi dans une logique de combat contre les autres religions et toutes les forces culturelles, politiques, sociales ou économiques qui les soutiennent.* » (Nay, 2014 : 459).

➤ CHAPITRE 2 : L'ISLAMISME, UN OBJET DE RECHERCHE COMPLEXE

2.1. Origines d'un phénomène récent

Il y a eu dans l'histoire musulmane des mouvements antérieurs à (ce qu'on appellera plus tard) l'islamisme avec des projets politiques réfléchis. Mais, une compréhension pleinement « politisante » de l'islam ne se développe que dans la période moderne avec l'enracinement des États-nations dans la région du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord (MENA) - (Browsers, 2013 : 627).

L'ouvrage dirigé par Burgat et Rey (2022) auquel ont participé bon nombre d'experts¹⁷ nous donne une historicité très complète du fait islamiste. L'histoire de l'« islamisme » ou de l'« islam politique »¹⁸ couvre plusieurs pays du MENA. Chaque pays ayant ainsi sa propre « histoire » du phénomène.

Souvent qualifiés de « fondamentalistes », « intégristes » ou parfois de « fascistes » par des commentateurs, les islamistes font l'objet d'une disqualification qui « *empêche le plus souvent de penser la contemporanéité du phénomène, sa pérennité et sa « banalité » au sein du monde musulman, de l'Indonésie à l'Afrique subsaharienne, en passant par l'Europe et, bien sûr, le Moyen-Orient.* » (2022 : 11).

Pour mieux saisir ce phénomène, il nous faut procéder à un détour historique. Les spécialistes remontent généralement l'origine de l'islam politique à la création de la *Jamâ'at Al-Ikhwân Al-Muslimîn* (Confrérie des Frères Musulmans (FM)) en Egypte en 1928 par Hassan Al-Banna (1906-1949). L'apparition de la confrérie s'est réalisée dans un contexte politique de l'entre-deux-guerres marqué par une importante colonisation française et britannique.

Les FM avaient ainsi deux objectifs : le départ des colonisateurs britanniques qui administraient l'Égypte et l'instauration d'un « État islamique », soit un État dont les règles seraient conformes à la « *sharî'ah* ». Hassan Al-Banna entend redresser les pays arabes en déclin en retournant aux principes fondamentaux de la religion grâce à l'organisation, et dans la continuité des penseurs de « l'école réformiste » de l'islam aux alentours du 19^e/20^e siècles (Muhammad 'Abduh (1849-1905), Rashid Reda (1865-1935), etc.) - (Aclimandos, 2012 :180-181). Le champ

¹⁷ « Histoire des mobilisations islamistes - XIXe-XXIe siècle ».

¹⁸ Nous emploierons les deux termes comme des synonymes (cf. infra 1.2).

d'action des Ikhwân est ainsi très large, allant de l'éducation à la politique institutionnelle ou encore aux activités caritatives (Lepoutre, 2021).

La confrérie se différencie des mouvements islamiques égyptiens en ce sens qu'elle adopte des repères largement sécularisés. En effet, peu de places est accordée aux étudiants de la séculaire université islamique d'al-Azhar. Les autobiographies de militants et les organigrammes de la confrérie le démontrent. (Lia in Burgat & Rey, 2022 : 97). Plusieurs branches de la confrérie seront créées à partir des années 1940 dans d'autres pays du Proche-Orient (en Syrie, en Palestine, en Irak, etc.) et progressivement dans le reste du monde musulman.

C'est après l'assassinat de Hasan al-Banna (en 1949) que l'islamisme moderne s'est diversifié en de multiples mouvements et groupes. Mais l'héritage du leader charismatique (Hassan al-Banna) et de la première génération des Frères musulmans « *n'en est pas moins demeuré très présent dans la plupart des recoins du paysage islamiste, de nombreux acteurs très différents tentant de le récupérer pour leurs propres besoins.* » (Lia in Burgat & Rey, 2022 : 106). L'origine du phénomène étant ciblée, comment définir l'islamisme ou l'islam politique ?

Le terme « islamisme » entre dans la langue française au 17^e siècle remplaçant ainsi celui de « mahométisme ». « Islamisme » renvoyait alors à la religion et désignait ainsi le pendant du christianisme ou judaïsme. Au cours du XIX^e siècle, le terme fait écho à un système de croyances et à ses supposées incidences sociales. Plus tard, il désignera, selon l'Académie française, un « *mouvement politique et religieux prônant l'expansion de l'islam et la stricte observance de la loi coranique dans tous les domaines de la vie publique et privée.* » (Burgat & Rey 2022 : 12).

En fait, en se référant aux nombreuses études en sciences sociales sur le phénomène, on s'aperçoit que cette dernière définition est imprécise. Nous retiendrons une définition que nous jugeons plus complète et précise à la fois.

L'islamisme désigne ainsi « *une polarité du champ politique, qui fait de l'islam, un lexique mobilisateur* ». En d'autres termes, il désigne l'usage, en politique, d'un ensemble de mots et d'expressions empruntés à la culture et à la religion musulmane par des acteurs situés sur une aire géographique et historique assez vaste. Toutefois, si l'islam « *est devenu avant tout un réservoir privilégié de « parlars » et « d'agirs »* » avec une certaine composante sacrée mobilisée par ces acteurs, l'ensemble des courants islamistes « *[puise] dans le vieux fond de la résistance à une ingérence étrangère (la colonisation), et leur ancrage en profondeur dans le*

champ politique »¹⁹. Par conséquent, il existe pléthore d'attitudes ou de comportements politiques possibles selon le contexte dans lequel le groupe d'acteurs est né et a évolué (Burgat & Rey 2022 : 12-15).

La grande majorité des mouvements islamistes aujourd'hui sont influencés²⁰ (du moins dans le monde arabe sunnite majoritaire) par les idées de la confrérie de Al-Banna, soit du fait de la création de plusieurs antennes par les leaders fréristes (comme nous l'avons vu plus haut), soit par sympathie idéologique de la doctrine des Ikhwân. Quand le mouvement ou le parti islamiste n'est pas organiquement affilié à la confrérie, son inspiration s'opère par la référence aux réflexions des Frères, mais aussi d'autres penseurs (peu ou prou) influents du mouvement, qu'ils soient contemporains (comme Sayyid Qutb²¹ (1906-1966), Tariq al-Bishri²² (1933-2021) ou Yusuf al-Qaradawî (né en 1926)) ou non (tels que Jamal al-Dîn al-Afghânî (1838-1897) ou Muhammad 'Abduh (1849-1905)).

Il existe donc bel et bien une origine commune aux diverses expressions du phénomène islamiste et *de facto* un potentiel interprétatif des acteurs qui s'en réclament envers la doctrine frériste. C'est la raison pour laquelle on peut évoquer l'existence de plusieurs islamismes souvent en compétition qu'ils soient d'obédience sunnite ou chiite (Guidère, 2017 : 108-221). En ce sens, dans leur ensemble, les islamistes (légalistes) ne convergent pas vers une seule et même pensée. Ils usent ainsi de modes d'action parfois bien différents.

¹⁹ Si nous devons apporter un contraste à cette définition, nous définirions l'islamisme en tant que projet idéologique qui veut construire « *un système politique totalisant qui gèrerait tous les aspects de la société et de l'économie, en s'appuyant sur les seuls fondements de l'Islam* » (Roy, 2001 : 7). On voit ici que la dimension religieuse est privilégiée pour décrire le phénomène (cf. infra 1.4).

²⁰ Nous verrons également comment certains d'entre-eux, dont le PJD (à travers l'un de leur penseur influent aujourd'hui, Bilal Talidi), se distancient de la confrérie égyptienne (cf. infra 1.3 et 4).

²¹ Qutb est souvent repris par les groupes extrémistes violents anciens et contemporains, entre autres pour sa thèse d'excommunication (*takfir*) envers les Etats arabes à majorité musulmane, pour justifier leurs appels aux meurtres. Bien que les écrits de Qutb ne fassent pas d'appels explicites au meurtre, les Ikhwân ont dû développer de son vivant une réfutation aux thèses qutbistes pour s'en distancier et ce, dans un contexte de répression du régime égyptien de Nasser (Zollner in Burgat & Rey, 2022 : 229-231).

²² Ecrivain et juriste égyptien, vice-président du Conseil d'État, Al-Bishri « *en est venu peu à peu à réfuter l'univers de sa culture laïque pour adhérer [aux] Frères musulmans, [cela] illustre particulièrement bien comment, pour bon nombre d'intellectuels arabes, la thématique islamiste en vient irrésistiblement à concurrencer les catégories du discours nationaliste laïque.* » (Burgat, 2007 : 43).

2.2. Pluralité des pratiques et des pensées

Pourquoi mettre en avant cette pluralité du fait islamiste et plus particulièrement du changement de discours d'un groupe d'acteurs politiques comme le PJD ? L'éminent spécialiste F. Burgat résume le mieux le fond de notre démarche, en précisant que :

« une analyse rigoureuse du phénomène islamiste doit (...) être historicisé[e], car sous toutes les latitudes et en tout temps, (...) des discours et des comportements d'un leader ou d'un acteur politique dépend de la façon dont leurs enseignements sont confrontés au temps et renouvelés : ce principe de base de la science politique s'applique à tous, y compris aux islamistes d'aujourd'hui. » (2010 : 41).

De façon (très) synthétique, nous pouvons dire que l'histoire du contexte politique (souvent autoritaire) dans lequel évoluent les partis politiques islamistes du monde arabe influence considérablement la *praxis* et le *logos* des acteurs.

En effet, dans leur ensemble, les islamistes ont parfois hérité d'un système institutionnel ayant ses propres logiques et contraintes (Bonnefoy & Burgat, 2018). Comprendre cela permet de mieux appréhender l'évolution (ou la modération) d'un parti comme le PJD par rapport à son discours et vis-à-vis de ses prises positions de principe, eu égard à son rapport singulier avec le pouvoir central (monarchie).

La grande diversité des islamistes (légalistes ou non) au sein des sociétés arabes à majorité musulmane rend ainsi bien compte de la complexité du phénomène islamiste subissant les contraintes du réel au niveau social et politique.

À titre d'exemples : certains politistes estiment que la sécularisation sociale de la société marocaine a contraint le PJD à changer son discours, afin de s'adapter à cette réalité (Seniguer, 2011, 2012 ; Pruzan-Jorgensen, 2012 ; Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 ; etc.). Au Yémen, une partie des Frères a accepté l'alliance avec le parti unique du président A. Saleh dans les années 1980 (camp Mansûr), alors qu'une autre partie (majoritaire) avait refusé cette alliance (camp Yâsîn). Cette fracture au sein des FM a poussé les islamistes yéménites à changer de discours vis-à-vis du pouvoir. Cela a eu pour corollaire que le courant salafi²³ sera toléré et même soutenu par le pouvoir. (Burgat, 2010 : 37-38).

²³ Cf. infra note bas de page n°24.

Qu'il s'agisse de partis politiques comme l'AKP en Turquie, le PJD au Maroc, Ennahda en Tunisie, le FIS en Algérie, le Hamas en Palestine ou des Frères Musulmans en Egypte, en Lybie ou encore en Syrie, ils ont tous une référence religieuse commune : l'islam. Ils ont également tous une matrice « idéologique » (entièrement ou partiellement) partagée : la doctrine des Frères Musulmans.

Par ailleurs, il nous faut préciser que certains partis politiques islamistes ne partagent pas ce fond idéologique. Il s'agit des partis islamistes dits « salafistes »²⁴ comme le parti égyptien *Hizb al-Nûr* (Parti de la Lumière) né au lendemain du Printemps arabe ; ou encore du parti *al-Islâh* (La Réforme) au Yémen, dont les composantes sont à la fois commerçantes, tribales et islamistes (FM mais aussi chiites et salafistes) – (Bonneyoy & Poirier in Amghar, 2012 : 85-88).

Pour illustrer davantage notre propos, il est inconcevable de mettre sur la même ligne de pensée, d'actions et de discours politiques d'une part, le parti turc AKP qui administre la chose publique avec les institutions héritées d'une dictature laïque de plusieurs décennies sous Mustafa Kemal²⁵ et, d'autre part, le parti marocain PJD qui doit traiter avec un système monarchique séculaire bien ancré. Cette différence de contexte politique n'empêche pas des sympathies idéologiques entre les deux partis politiques²⁶.

Enfin, notre analyse porte bien sur un parti politique islamiste et donc « religieux ». En ce sens, c'est un parti politico-religieux « conservateur » comme le fut un parti de type « démocrate-chrétien » dans l'espace européen occidental (Ferjani, 2007 : 394). Il va donc investir la religion en tant que ressource mobilisatrice, créant ainsi une base militante. En ce sens, l'intérêt de

²⁴ Le salafisme est une composante du champ politico-religieux islamiste sunnite. Il renvoie à la *salafiyya*, en référence aux « *salafs sâlih* » (« pieux prédécesseurs », soit les 3^e ou 4^e génération après la mort du Prophète de l'islam (en 622)). Ce courant est décrit comme une tendance religieuse sunnite qui connaît plusieurs déclinaisons. Trois sont consensuellement retenues dans la littérature : les « salafistes quiétistes » (*salafiyya 'ilmiyya* ou *da'wiyya*, tendance largement majoritaire jusqu'en 2011, ils sont apolitiques et privilégient la pratique et la prédication religieuses jugées orthodoxes), les « salafistes politiques » (*salafiyya munazzama* ou *harakiyya* ; depuis 2011, ils estiment que le changement socio-politique peut se faire par le jeu politique), et les « salafistes djihadistes » (*salafiyya djihadiyya* ; intérêt pour l'action violente pour « défendre » une certaine vision de l'islam). Entre ces trois catégories, il existe une multitude de groupes ayant leurs propres singularités. C'est dire ici, encore une fois, toute la plasticité du fait islamiste salafiste (Bonneyoy, 2018).

²⁵ Dès 1920, M. Kemal, dit Atatürk, abolit le califat ottoman. Il met « fin à toute expression institutionnelle de l'appartenance musulmane supranationale, [et va également bannir] l'usage de l'alphabet arabe, adopté le calendrier chrétien grégorien et importé des pans entiers des législations européennes de droit public. Par un décret du 30 août 1925, il a également interdit aux femmes de porter le voile. » (Burgat & Rey, 2022 : 306).

²⁶ En témoignent les visites entre le PJD et l'AKP (Adaletve Kalkınma Partisi, parti de la justice et du développement en langue turque) et les déclarations de certains cadres du parti marocain envers le parti turc (souvent qualifié de) islamo-conservateur (cf. *Le Figaro*, 07-08-2007).

l'analyse des partis politiques de ce type revient à se demander comment peut être utilisé, reconfiguré ou même instrumentalisé ce référent religieux dans cet espace de luttes entre plusieurs organisations politiques partisans en vue d'occuper le pouvoir étatique (Portier & Raison Du Cleuziou, 2021 : 25-26).

Un parti politique islamiste comme le PJD a depuis toujours essayé d'intégrer le système politique plutôt que de le combattre même si le régime l'a toujours marginalisé. De plus, il use depuis le début de son histoire de pratiques démocratiques certaines comme la recherche du compromis permanent et la normalisation électorale et parlementaire (Béchir & Geisser, 2011 : 143-144). Ainsi, ce type de partis est marqué par des fonctionnements et pratiques avant tout politiques. Il nous faut donc les analyser tels quels, soit comme des « *organisations durables dont les membres se rassemblent au regard de projets politiques partagés, de valeurs communes, ou encore d'alliances d'intérêts* » (Hermet et al., 2015 : 222).

2.3. Deux grandes tendances analytiques du phénomène

Nous disions plus haut que c'est en réintroduisant de la complexité dans l'histoire récente des mouvements islamistes du monde arabe à majorité musulmane (cf. supra 2.1) que l'on peut mieux appréhender la diversité des partis politiques islamistes comme le PJD (cf. supra 2.2).

La littérature scientifique francophone et anglophone fait apparaître deux grandes tendances de recherche sur le fait islamiste. La première s'intéresse aux groupes de type djihadiste (ou extrémistes musulmans violents). Ceux-ci cherchant à imposer l'instauration d'un Etat islamique²⁷ en usant de tous les moyens violents possibles (attentats à la bombe, meurtres spectaculaires, etc.).

La seconde tendance porte son analyse sur les groupes d'acteurs religieux (aux intentions « prosélytes » de la vie sociale) et sur les partis politiques légalistes.

Sur l'étude de ces derniers, on peut dégager deux autres sous-tendances analytiques (Amghar, 2012 : 9-10). Les politistes qui privilégient la dimension *politique* (François Burgat, Vincent Geisser, Quintan Wiktorowickz et d'autres)²⁸ : l'islamisme, comme toute « idéologie » est

²⁷ À ne pas confondre avec l'organisation terroriste politico-militaire (créée en 2014) : « Etat Islamique » (ou EI ou Daesh) dont le fondateur, Abû Bakr Al-Baghdâdî, est issu du groupe djihadiste Al-Qaïda.

²⁸ Qu'il s'agisse d'une dimension ou d'une autre, des nuances parfois importantes demeurent entre ces auteurs. Mais leur première focale reste la leur, même si parfois ils semblent s'en défendre. En témoigne ici un débat

réformable. En ce sens, le parcours historique des partis politiques chrétiens en Europe²⁹ peut s'apparenter aux mêmes défis que rencontreraient les partis islamistes du MENA.

Pour l'illustrer rapidement, le PJD renoncerait publiquement à l'établissement d'un Etat islamique en respectant les règles démocratiques car il croit en celles-ci (ou au moins de plus en plus). Le parti se focalise en ce sens davantage sur le « bien commun » (emploi, lutte contre la précarité, etc.) et non plus uniquement sur l'islam en tant que tel, réduit à un élément identitaire, socioculturel et/ou éthique. Certains experts parlent d'une forme de social-démocratisation des partis islamistes.

Ensuite, la deuxième tendance analytique d'autres politistes privilégie la dimension *religieuse* (Olivier Roy, Gilles Kepel, Haoues Seniguer et d'autres) : l'islamisme n'est pas réformable. Ainsi, tant que les partis islamistes se réfèrent à la religion islamique en tant que cadre de vie et de vision politique dans leurs pratiques et leurs discours, ils ne renonceraient pas à leurs inclinations théocratiques et/ou d'islamisation sociale.

Toujours pour illustrer via l'exemple du PJD, dans cette vision, le parti ne faisant pas usage de la force mais, l'idée d'instaurer un Etat islamique à l'application stricte de la *shari'ah* resterait le projet inavoué du parti quand bien même il ne le dit pas clairement dans son programme, et/ou qu'il dit ne plus y accorder d'importance. Le parti se focalise ici toujours (ou davantage) sur des aspects religieux (importance des rites, effacement dans l'espace public des interdits religieux, etc.).

Les écrits choisis pour notre travail de recherche s'inscrivent dans les deux registres. Nous avons en effet tenté d'inclure des éléments d'analyse qui s'inscrivent dans ces deux grilles de lecture du phénomène étudié, afin d'avoir des éléments de discussions les plus nuancés et stimulants possibles.³⁰

entre Olivier Roy et François Burgat autour du phénomène djihadiste : <https://www.youtube.com/watch?v=9QmlRggyePs>

²⁹ L'Europe a en effet connu « *des partis démocrates-chrétiens [qui] se sont finalement sécularisés et leur agenda politique a perdu son horizon religieux au profit de valeurs humanistes peu clivantes.* » (Portier & Raison Du Cleuziou, 2021 : 30).

³⁰ Le politologue qui écrit sur le sujet ne dit pas d'emblée la dimension qu'il privilégie dans son texte mais celui-ci laisse le lecteur (souvent facilement) la deviner.

2.4. Hypothèses de recherche

Nous avons donc ciblé les textes académiques (et certains *working papers*) qui nous ont semblés pertinents pour l'exposé proposé ici. Ces écrits ont grandement contribué à l'élaboration de nos hypothèses à tester.

Les écrits de spécialistes qui traitaient directement de la sécularisation de notre groupe d'étude ont été privilégiés ici. Mais nous avons aussi porté notre attention sur d'autres analyses qui ne traitaient pas directement de notre objet de recherche et qui ont agrémenté notre réflexion. Ici, nous retenons une étape importante de notre développement : les analyses des politistes constituent des angles de vues non négligeables pour la construction et la discussion de nos hypothèses de recherche. Elles se formulent comme suit :

- **(H1)** Le changement programmatique du PJD entre les élections législatives de 2011 à 2016 s'inscrit dans une stratégie électorale du parti visant à élargir sa base électorale. Dès lors, la « modération » du discours politique est davantage motivée par une volonté de conserver le pouvoir que par un souci de repositionnement idéologique du parti sur certaines questions sociales.
- **(H2)** Le changement du discours du PJD entre 2011 et 2016 à l'égard de la monarchie indique un repositionnement du parti sur le type de régime politique. En ce sens, le rapport singulier du parti avec la monarchie pousse les acteurs PJDistes à réajuster leur prise de position envers le Pouvoir, renforçant ainsi la sécularisation du parti.

Nous l'avons déjà dit, nous cherchons à comprendre si l'idéologie conservatrice du PJD s'est (davantage ?) sécularisée entre 2011 et 2016. Nos deux hypothèses de recherche tentent ainsi de répondre à la question suivante : *est-ce que le changement du discours politique du PJD entre 2011 et 2016 traduit un changement idéologique du parti islamiste marocain ?*

Pour ce faire donc, nous tenterons d'évaluer la « réalité » de cette sécularisation idéologique sous deux indicateurs : 1) la place du référentiel religieux sur certaines questions sociales dans le discours politique à travers les programmes de 2011 et 2016 (H1) ; 2) la place du référentiel religieux dans le discours politique à travers des déclarations officielles sur le (type de) régime politique durant leur première investiture (H2).

Nous considérons donc que nos deux hypothèses informées renvoient à des indicateurs de *sécularisation* de l'idéologie du parti en ce sens où, si *modération* des propos (et des pratiques

dans une moindre mesure) officiels il y a, alors on peut observer une *sécularisation* de la pensée islamiste originelle du PJD. En effet, inscrire purement son offre politique dans une stratégie électorale (H1) et accepter l'ordre politique en place en jouant le jeu démocratique (H2) pourraient indiquer une préoccupation prépondérante du parti envers la chose publique plutôt qu'envers les affaires religieuses.

Précédemment, nous disions qu'il y a deux grandes tendances de recherche qui se dégagent sur le fait islamiste dans la littérature francophone et anglophone que nous avons essayé de mobiliser (cf. supra 2.3). Nombre de politistes se sont intéressés de près aux actions des partis politiques islamistes jouant le jeu de la compétition politique démocratique dans un contexte qualifié d'autoritaire comme au Maroc.

Notre première hypothèse nous est apparue presque évidente tant nous rencontrions au gré de nos lectures plusieurs allusions au phénomène de sécularisation du discours du parti. Ce qui nous était en revanche moins évident furent les termes employés pour en parler : la *sécularisation* se confondant avec la *modération*³¹ ou encore la *laïcisation* (cf. supra 3.2).

La genèse du parti (cf. infra chapitre 4) a mis en évidence que beaucoup de dirigeants du PJD sont issus du Mouvement de l'Unité et de la Réforme (MUR), un mouvement religieux de prédication. Ils vont néanmoins adopter des rôles différents selon la structure politique dans laquelle ils s'inscrivent. On peut dire aussi que, globalement, le PJD adopte explicitement les thèses du Makhzen (l'appareil d'Etat marocain : roi, proches conseillers, institutions et agents), alors que le MUR permettrait au parti politique de maintenir ses liens avec sa base par le truchement de la *da'wa* (prédication) et d'un travail associatif bien organisé (Mohsen-Finan, 2005 : 77).

Nos lectures ont mis en exergue que le début de la sécularisation du parti peut se situer en 1997, lorsque le MUR – qui créera en 1998 le PJD - entre en politique et décroche 9 sièges aux législatives. La simple entrée dans l'arène politique a fait que le parti marocain a pu s'accommoder des codes du jeu politique et des contraintes qui lui sont liées (le « faire » religieux est *de facto* séparé du « faire » profane). Le mouvement religieux scinde ainsi son

³¹ Notons ici que nombre d'articles de la littérature considèrent la modération et la sécularisation comme synonymes. Nous l'avons exposé, il y a pour nous une différence entre les deux concepts (cf. supra 1.3). Les rares fois où nous les utiliserons comme synonymes dans notre développement, c'est pour rester fidèle à la pensée de l'auteur.e (cf. modération/sécularisation).

activité religieuse (du MUR) de son activité politique (du PJD) et il consacre ainsi une grande partie de son travail aux mobilisations politiques en proposant une offre politique sécularisée.

Le programme électoral de 1997 présente une analyse éthique et religieuse des crises politique et économique que traversait le Maroc. Ce programme reste bien marqué par ses nombreuses allusions à la religion musulmane prise comme angle de vue prioritaire (Fadil, 2014 : 309).

Par ailleurs, le profil de ses élus indique l'importance accordée à l'aspect profane vis-à-vis du religieux, car il n'y a pas un seul membre du parti sur les 42 élus en 1997 qui déclare un profil ouvertement religieux³² (Seniguer, 2011 : 55).

Après leur entrée sur la scène parlementaire, leur programme pour les législatives de 2002 a présenté des thèmes-clés de leur engagement (authenticité, souveraineté, démocratie, justice et développement) sous la forme d'une série de procédures à mettre en place dans des domaines précis. Ce programme se caractérisait par des slogans généraux de réforme et de moralisation politique et économique en référence à l'éthique islamique. Le parti avait adopté une nouvelle stratégie pour élaborer son programme électoral de 2002, mais il « *n'a pas réussi à dissimuler le ton éthique et moralisateur qui caractérisait le discours politique du parti jusqu'à cette période, [avec un] indice d'une tendance relative de rationalisation.* » (Fadil, 2014 : 319).

Certains politistes comme Seniguer (2011) remarquent que l'analyse des programmes PJDistes de 2003 (pour les communales) et de 2007 (pour les législatives) évoque une autre forme de sécularisation (distance entre le « parler » religieux au profit d'un « parler » profane). Ce qui va en effet être davantage mis en avant par le parti dès 2003, c'est la recherche « *d'une meilleure démocratie locale* », « *une politique de proximité avec les citoyens* », « *le dialogue* », etc. En 2007, ce qui sera davantage mis en avant ce sont des thèmes liés au développement social, économique et démocratique du pays. On y observe donc une tendance de plus en plus marquée de rationalisation du discours programmatique.

Si on en croit nos auteurs, tous les termes mobilisés dans les programmes de 1997 à 2007 semblent donc indiquer un début de modération du discours du parti qui chercherait davantage à répondre aux préoccupations sociales des Marocain.e.s que de défendre les causes religieuses d'hier quand il n'était qu'un « mouvement ». À ces constats, la question qui s'est posée était de

³² En 2002, seul 2% des candidats du PJD en lice se disaient « juges de la loi islamique » et 30% des élus avaient un passé d'enseignant au sein d'une école officielle.

savoir où se plaçait alors le référentiel islamique dans le programme, et plus particulièrement dans celui de 2011 et de 2016.

Le programme électoral de 2011 s'inscrit dans un contexte de soulèvements populaires dans la région qui a aussi touché le Maroc. Ce programme s'inscrit dans la même tendance du parti depuis son entrée politique : les aspects religieux et éthiques sont encore moins marqués au profit de l'économie et du social dans son discours politique. Il s'intitulait: *Pour un Maroc nouveau, le Maroc de la liberté, de la dignité, du développement et de la justice*. Il recèle cinq orientations majeures, un ensemble d'indicateurs sur les plans économique et social³³, des objectifs et des procédures agrémentés de chiffres et de statistiques et enfin, des définitions générales à teneur éthique (comme ce fut le cas pour les programmes de 1997 et 2002) qui permettraient au Maroc de se redresser tout en répondant aux doléances des citoyens (Fadil, 2014 : 330-333).

Ces 5 orientations majeures étaient les suivantes :

- 1) Un État de droit et démocratique, fondé sur des institutions fortes ;
- 2) Une économie nationale forte, compétitive et productive garante de Justice sociale;
- 3) Une famille sereine, une femme reconsidérée, une jeunesse entreprenante pour une large solidarité, une cohésion et un essor véritable de la société;
- 4) Un système de valeurs revisité et consolidé, fondé sur l'Islam et redonnant tout son sens à l'identité marocaine;
- 5) Un Maroc souverain sur ses terres, à la politique extérieure clairvoyante et au rayonnement étendu.

Plus qu'en 1997 et en 2002, on remarque une rationalisation renforcée dans la rhétorique électorale du PJD et une seule référence explicite à l'islam. Là encore le profil sociologique des élus de 2011 illustre assez bien la tendance du parti à mettre en avant l'aspect profane de la formation ou de la profession de ses membres³⁴.

³³ Ces indicateurs étant assez techniques, nous ne les reproduirons pas ici. Ils évoquent essentiellement des données chiffrées liées aux taux de chômage, de croissance, revenus, etc.

³⁴ Les législatives de 2011 ont vu le PJD remporter 27,08 % des suffrages exprimés, ce qui lui permet d'avoir 107 sièges sur 395. Sur ces 107 élus, le profil académique et professionnel correspond à la logique voulue depuis 1997 : un niveau universitaire très élevé (101 parlementaires sur les 107 possèdent des diplômes universitaires supérieurs, dont 37 un doctorat). (Fadil, 2014 : 338).

Bien que le PJD ait accepté le cadre de l'Etat-nation moderne marocain et la légitimité du régime politique, certain.e.s auteur.e.s considèrent qu'il y avait dans le programme électoral de 2011 une ambivalence au sein de la pensée du parti (Pruzan-Jorgensen, 2012 ; Seniguer, 2012, 2020 ; Chahir, 2020). Cette ambivalence se traduit selon eux d'une part, par le fait que son programme vise principalement la justice sociale en luttant (entre autres) contre la corruption, et d'autre part du fait de son combat contre des enjeux sociaux fortement symboliques comme la vente de l'alcool, la mixité dans l'espace public, la liberté de croyances et de cultes, etc. Nous discuterons de cette équivocité au chapitre 5.

En ce qui concerne le programme de 2016 (en arabe³⁵), la littérature consultée ne laisse pas beaucoup apparaître de critiques à son égard. Nous procéderons dès lors à une analyse personnelle de celui-ci plus loin également.

Les 5 objectifs stratégiques de ce programme sont³⁶ :

- 1) Consolider la transition vers de nouvelles sources de croissance et renforcer la compétitivité de l'économie ;
- 2) Valoriser la richesse humaine et préserver la dignité du citoyen pour répondre aux défis du développement ;
- 3) Promouvoir la justice sociale et l' égalité « spatiale » (entre régions du pays) ;
- 4) Instaurer une bonne gouvernance en accélérant les réformes et en augmentant les capacités de sa réalisation ;
- 5) Renforcer le rayonnement international du Maroc.

Le programme électoral défini par le PJD vise ainsi le développement des ressources humaines, le renforcement de la compétitivité, la consécration d'une bonne gouvernance par la lutte contre la corruption et le renforcement de l'image du Maroc à l'étranger. Il cherche essentiellement à répondre aux principales préoccupations économiques et sociales auxquelles est confronté le

³⁵ Nous n'avons malheureusement pas pu mettre la main sur un programme électoral en français. Le programme gouvernemental d'avril 2017 (qui nous a été aimablement prêté par le responsable de l'antenne belge du PJD) se rapporte peu ou prou aux mêmes objectifs traduits ici.

³⁶ Notre traduction de l'arabe : « 1- توطيد الانتقال إلى مصادر جديدة للنمو وتعزيز تنافسية الاقتصاد - 1- »

2- تثمين الثروة البشرية وصون كرامة المواطن للاستجابة لتحديات التنمية
3- تعزيز العدالة الاجتماعية والمجالية
4- تكريس الحكامة الجيدة عبر تسريع الإصلاح والرفع من قدرات الإنجاز
5- تعزيز الإشعاع الدولي للمغرب »

royaume, notamment les efforts de diversification de l'économie, lisser les soubresauts de la croissance économique, améliorer la qualité des services publics et réduire les disparités socio-économiques.

Deux pages seulement du programme complet traitent de l'islam en tant que « *référence islamique de l'Etat et de la société* »³⁷. Le parti se déclare comme tout autre parti politique, mais un parti « à référentiel islamique ». Il se base sur la Constitution pour affirmer que l'islam en tant qu'identité du pays est la religion de l'Etat marocain, du Commandeur des croyants (le roi) et de son peuple³⁸.

Ce développement nous a menés à formuler notre première hypothèse qui cherche donc à savoir si le changement programmatique de 2011 à 2016 traduit une volonté d'élargir la base électorale du parti, ou une volonté de changement purement idéologique. Ainsi, tenter de déterminer la « réelle » motivation de notre groupe d'étude derrière cette évolution programmatique, peut nous donner (ou non) un indice de sécularisation idéologique du parti au-delà d'une « simple » sécularisation du *logos* ou de sa *praxis* publics. Cela fera l'objet d'une discussion au chapitre 5.

Notre deuxième hypothèse fut le résultat d'une réflexion autour de la conception de l'Etat chez notre groupe d'étude. Nous verrons plus loin (cf. infra 4.1) que l'objectif que s'étaient fixé les membres de la Jeunesse Islamique, ancêtre du PJD (que certains auteurs considèrent encore comme le soubassement idéologique du PJD actuel (à titre d'exemple : Seniguer, 2012 : 618)), était l'instauration d'un Etat islamique « authentique » (Lariège, 2016 : 1) ce qui impliquait un rejet de la monarchie en place jugée non-islamique. Leurs critiques à l'égard du régime étaient en ce sens acerbes. Le schisme apparut à la suite de l'assassinat de Omar Benjelloun va laisser apparaître la Communauté Islamique qui n'aura plus tout à fait les mêmes visées. Ce groupe, mené par Abdelilah Benkirane, adoptera une autre attitude vis-à-vis du pouvoir monarchique

³⁷ Notre traduction de l'arabe : « المرجعية الإسلامية: مرجعية الدولة والمجتمع ».

³⁸ Notre résumé du texte en arabe : « لا يعتبر حزب العدالة والتنمية نفسه متميزاً عن أي طرف سياسي باختياره الانطلاق من المرجعية » فهذا الاختيار قبل أن يكون قناعة ذاتية، فهو اختيار أصيل وحضاري للدولة والمجتمع، تعبر عنه المقتضيات الإسلامية، الدستورية التي تبوأ الدين الإسلامي مكانة الصدارة في الهوية المغربية، وتكرس الشرعية الدينية للنظام السياسي المغربي، والوظيفة الدينية للملك باعتباره أميراً للمؤمنين وحامي حامي الملة والدين والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية »

qu'il considérera à quelques nuances près comme légitime et islamique³⁹ (Zouaoui & Seniguer, 2020 ; Sereni, 2013, Fadil, 2014, 2018).

En donnant en effet un nouvel espace d'expression à une partie de l'islamisme marocain dans le champ politique dès 1997, la monarchie a su trouver un moyen de contrôler la contestation islamiste par le truchement de ce parti qui ne remet pas en cause sa légitimité (à la différence du mouvement religieux de Abdesalam Yassine (1928-2012), très influent au Maroc) – (Zeghal, 2008 : 228-229). Soulignons ici l'acceptation *de facto* par le parti de l'ordre politico-juridique existant.

Depuis son entrée au pouvoir en 2011, le désormais chef du gouvernement, A. Benkirane, refuse de heurter le roi Mohammed VI et ses conseillers. Il va donc adopter une posture d'équilibriste qui n'est pas sans difficulté pour le chef du parti qui avait par le passé déjà traité indirectement les conseillers du roi de « crocodiles » et de « fantômes » (Lariège, 2016 : 38-39). C'est sans doute l'une des raisons pour laquelle Benkirane ne soutiendra pas le Mouvement du 20 Février (M20F) – (cf. infra point 4).

Certains articles académiques ont laissé transparaître l'idée selon laquelle le PJD est déjà monarchiste voire s'inscrit parfois dans une forme d'excès de zèle dans son soutien à la monarchie. Un soutien périlleux entre ses obligations à la tête d'un gouvernement et le respect des prérogatives importantes du roi (Lariège, 2016 : 38). Plusieurs articles de presse, du monde occidental ou d'ailleurs, n'hésitent pas à trouver parfois surprenant ce côté (très) monarchiste du parti⁴⁰. Si nous tenons cela pour vrai, pourquoi le parti serait-il si « monarchiste » ? Sans doute l'ancienne répression envers la Chabiba (de laquelle une partie du PJD est issue) qui marque encore les esprits, et la légalisation du PJD permise par le Palais peuvent l'expliquer.

La victoire des élections en 2011 s'inscrit, nous l'avons déjà rappelé, dans un contexte de soulèvements populaires qui n'ont pas épargné le Maroc. Ces contestations se cristallisent autour du M20F. Ce dernier avait plusieurs revendications : plus de justice sociale, de démocratie et de transparence dans l'action politique. Cela s'entend que le mouvement cherchait la « fin de la corruption et du despotisme » (Belal, 2013 : 79). Il ne cherchait donc pas

³⁹ La Communauté va d'ailleurs, comme pour concrétiser ce tournant, envoyer une lettre au secrétariat de la monarchie (*al-diwan al-maliki*) le 29 novembre 1985, ainsi qu'au ministre de l'Intérieur l'année suivante, pour déclarer le refus définitif du groupe « à la violence et la volonté ferme de collaborer avec l'État » (Zouaoui & Seniguer, 2020).

⁴⁰ *RFI*, 28-11-2011 ; *Maroc Hebdo*, 25-07-2018.

strictement l'abolition de la monarchie, même si quelques voix appelaient à une « monarchie parlementaire » (Desrues, 2012) que d'autres refusaient (Rhani, 2018 : 39-41).

Toutefois, le PJD a eu une attitude partagée envers le mouvement. A. Benkirane s'était opposé unilatéralement au M20F entraînant avec lui la non-participation du parti aux manifestations. Mais des voix dissidentes ont proclamés publiquement leur soutien au mouvement présentant de surcroît leur démission du parti (cf. infra 4.4). Quand on interrogea Benkirane sur son refus, il proclama que cela était pour protéger la monarchie qu'il considère (comme l'ensemble du parti) comme un élément stabilisateur du pays (Fadil, 2014 : 329-330). Cette ambivalence de soutien envers ce mouvement populaire donne l'impression toutefois de s'inscrire dans une stratégie politicienne car le parti ne cherche pas à remettre en cause la légitimité politique et religieuse de la monarchie d'un côté, et d'un autre côté, les revendications du M20F semblent avoir été prises en compte dans les programmes (de 2011 surtout) et dans le mémorandum du parti la même année que la révision constitutionnelle. Nous en dirons un mot plus loin (cf. infra 5.2).

Durant la première année d'exercice du pouvoir, Benkirane accorda une interview au journal arabophone *Al-sabâh* en 2012 dans laquelle il reprochait au roi chérifien et à son entourage de ne plus avoir de contacts avec lui. Cette déclaration a provoqué la colère du Palais, envers qui le Premier ministre islamiste s'est empressé de présenter des excuses. Il précise dans son communiqué officiel⁴¹ « (...) [Je] tiens à renouveler mon indéfectible attachement et mon plus profond respect à Sa Majesté que Dieu le préserve »⁴². Cet épisode n'est pas sans indiquer la relation de tensions (voire de conflit) entre le parti PJDiste et le Makhzen. Cette anecdote évoque aussi la véritable marge de manœuvre laissée par le pouvoir central au chef du gouvernement post-constitution de 2011. En effet, il est un fait que le Maroc n'est pas un Etat démocratique au sens plein du terme (de l'aveu même de l'un de nos interviewés : M. Hamiedine).

En ce sens, le programme de 2011 ne spécifie pas le type de régime politique qu'il veut, ni le lien avec son référentiel islamique en la matière. Bien que le premier axe de son contenu soit « *un Etat de droit et démocratique, fondé sur des institutions fortes* », cette proposition électorale s'inscrit dans le sillage des revendications du M20F. Malgré le fait que le programme précise des moyens de démocratisation (comme la lutte contre la corruption (cf. pp. 44-47)), la

⁴¹ Celui-ci n'a pas été relayé par le parti ni dans le journal rattaché au parti, *al-Tajdîd*.

⁴² *Slate Afrique*, 15-08-2012

proposition PJDiste ne donne pas plus de précisions pratiques ni théoriques sur la manière de concevoir ou mettre en place cet Etat de droit démocratique. Il semble donc être davantage un souhait qu'une volonté politique réalisable et bien réfléchie.

Le programme de 2016 quant à lui précise (en ses pages 8 et 9) son référentiel religieux : « *la référence islamique : une référence de l'Etat et de la société* » (cf. supra première hypothèse), sans donner de vision structurée ou théorisée sur le type de système politique qu'il veut avoir. Une prône plutôt, comme en 2011, un respect de la monarchie et des institutions de l'Etat qu'il faudrait davantage démocratiser.

La ligne du parti envers la monarchie semble avoir changé durant sa législature. Le PJD veut absolument montrer que sa loyauté au régime monarchique est intacte malgré certaines déclarations publiques de certains leaders. Mais qu'en est-il réellement du type de régime politique (« monarchie parlementaire », « Etat de droit civil à référent islamique ») que le PJD prône dans son discours et son corpus idéologiques ? Cela fera l'objet d'une discussion en notre 5^e chapitre.

➤ CHAPITRE 3 : CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

« Nombreux sont ceux qui pensent que la pratique du pouvoir et le pragmatisme qui s'ensuit ont pour conséquence la modération des islamistes, conformément à la thèse de Robert Putnam, selon laquelle les partis radicaux deviennent modérés quand ils sont intégrés au gouvernement »

(Massicard in Amghar, 2012 : 141-142)

Avant d'en venir à la genèse du parti (cf. infra 4), ce chapitre se donne pour objectif d'exposer notre méthodologie. Celle-ci consiste à analyser un discours politique d'un parti selon une méthode précise (cf. point 3.2) d'une part, et en se penchant sur notre corpus de textes choisis d'autre part (cf. point 3.3). Mais avant, il nous faut préciser ci-après un élément que nous jugeons important.

3.1. Préambule méthodologique

Ce préambule nous paraît important tant ce qui sera soulevé est le fait de la majorité des chercheurs (francophones) traitant du parti politique marocain. Certains d'entre-eux évoquent une littérature qu'ils associent au parti politique que nous étudions ici : celle élaborée par le MUR. Bien que le parti soit issu de ce mouvement, nous ne confondrons pas ici dans notre analyse le corpus idéologique du PJD avec celui du MUR comme l'ont sciemment fait certains auteurs (Zouaoui&Seniguer, 2020 ; Pruzan-Jorgensen, 2012 ; Fadil, 2014), parfois sous le sigle de PJD/MUR. En effet, s'il est nécessaire de comprendre les référents historiques du parti par la genèse de celui-ci, il demeure que les activités du PJD ne peuvent explicitement pas être confondues avec celles du MUR. Dès lors, la production de mémorandums, de la chartre doctrinale du parti, de son règlement d'ordre intérieur, etc. n'est le fait que du parti et ne peut être confondue avec le MUR.

Les activités politiques du PJD en tant que parti politique – et particulièrement la production de son discours idéologique se présentant comme parti politique - sont au cœur de notre analyse. Comme le MUR n'est pas un groupe religieux qui s'est entièrement converti en un parti politique, mais qu'il est un groupe d'acteurs religieux qui a transformé une partie de ses ressources dans le champ du politique⁴³ (Fadil : 2014 : 276), il ne s'agira pas de faire un va-et-

⁴³ En investissant le parti MPDC (Mouvement populaire démocratique et constitutionnel).

vient récurrent entre le MUR et le PJD. Ce qui nous intéresse, c'est ce que le parti a « dit » (et « fait » dans une moindre mesure) lors de son investiture.

En fait, la libéralisation du champ politique a permis au MUR une division du travail entre les experts de la théologie musulmane et de la prédication d'un côté, et les professionnels de la politique de l'autre. Bien que l'action politique du PJD et la prédication du MUR se déploient dans des « milieux » différents, il s'agit en réalité « *d'une articulation complexe qui repose sur l'éducation et l'éthique islamique* ». En revanche, on ne peut affirmer une séparation tout à fait hermétique entre la prédication et la politique car les dirigeants PJDistes ont investi l'action partisane, parlementaire puis gouvernementale parce qu'ils ont été « éduqués » au sein du MUR. Par conséquent, ils agissent politiquement conformément à leur éthique islamique héritée (Belal, 2013 : 76-77).

C'est la raison pour laquelle nous ne rejetons pas en bloc toute la littérature idéologique du mouvement religieux mais nous ne la confondons pas avec celle du parti islamiste. En effet, les principaux dirigeants du PJD comme Abdelilah Benkirane, Sa'ad al-Dîn al-'Othmânî ou l'intellectuel B. Talidi sont issus du MUR. Nous nous devons donc de considérer le mouvement et ce qui constitue son idéologie comme une partie de l'arrière-base idéologique du parti sans jamais confondre les deux. En d'autres termes, les écrits de certains leaders du MUR comme le théologien Ahmad Raissouni⁴⁴, certes influent au sein du mouvement et très respecté par certains politiques du PJD⁴⁵, ne seront mobilisés que pour discuter de ce que nous avons observé dans la littérature idéologique du parti que nous avons consultée. Ce corpus idéologique est identifié essentiellement par les mémorandums, les chartes doctrinales du parti (élaborées lors de ses congrès) et les écrits de certains leaders influents et fondateurs (que nous mobiliserons peu pour notre exposé).

La relation PJD-MUR pourrait s'apparenter à celle qui existe (hier plus qu'aujourd'hui) entre le Parti républicain aux USA et certaines églises et associations évangéliques (Ben Barka, 2008). En effet, le Parti républicain (Great Old Party) « *a bénéficié [...] du quadrillage social opéré par les Églises évangéliques, comme en France le Front national s'est arrimé, sans exclusive il est vrai, au réseau très actif des catholiques traditionalistes.* » (Portier & Raison Du Cleuziou, 2021 : 25). Par ailleurs, selon Mohsen-Finan, le MUR permettrait depuis la

⁴⁴ L'homme est un acteur très influent du MUR qui ne peut s'empêcher de commenter (parfois chaudement) certaines décisions prises par le Makhzen ou certains politiques.

⁴⁵ Dont il est difficile de connaître le nombre exact.

création du PJD de maintenir peu ou prou la base électorale du parti (2005 : 77). Seulement, aucune étude électorale ne vient confirmer ou infirmer cette dernière hypothèse.

3.2. Modèle d'analyse

Pour discuter de nos hypothèses, nous serons amenés à citer des hommes politiques. Cette méthode scientifique nous permettra non seulement de vérifier nos hypothèses mais également « *d'administrer la preuve qui validera [ou non] notre démonstration* » (Le Bart, 1998 : 57).

Pour analyser un discours politique, les approches sont multiples et diverses (cf. supra 1.3). Si ce discours va nous « dire » des choses, elles ne seront pas forcément celles qu'il prétend dire. Alors concrètement, comment peut-on tirer profit d'un point de vue scientifique de ce que contient une kyrielle d'énoncés ? (Le Bart, 1998 : 57-58). Pour ce faire, nous revenons ici sur les critères de production du discours politique développés plus haut (cf. supra 1.3). Nous mobilisons ainsi le dernier d'entre-eux : la conjoncture politique. Autrement dit, notre analyse replacera le contexte politique dans lequel s'inscrit le propos tenu par le politique en question en lien avec le contexte socio-politique de soulèvements populaires.

Nos sources de première main, les articles académiques et les *working papers* consultés, nous ont donné un très vaste champ d'informations et nous ont permis d'une part, de mettre en relation nombre d'éléments déjà retrouvés dans la presse et d'autre part, d'agrémenter nos idées.

Par ailleurs, nous ne prétendrons pas ici faire une analyse extrêmement fine et détaillée du discours du PJD. Il ne s'agira donc pas de dénombrer minutieusement tout le lexique employé dans les propos de certains cadres du parti. Mais nous soulèverons l'aspect religieux qui apparaît patent dans les sources que nous avons consultées (interviews, déclarations et programmes) afin d'évaluer l'aspect « modéré » du discours global contenu dans ces sources (cf. définition de *modération* point 1.3). De plus, nous serons à même de présenter une discussion de nos hypothèses de recherche plus nuancée grâce aux éléments pertinents retenus dans nos sources de seconde main : interviews menées par nos soins, documentations du parti (programmes, mémorandums, chartes doctrinales, etc.) et déclarations officielles en tous genres (cf. infra 3.3).

Nous tenterons ainsi de cerner au mieux la référence à la religion ou l'éthique islamique dans le corpus idéologique du parti que nous identifions comme étant les textes officiels :

mémoires, chartes doctrinales et (dans une moindre mesure) les écrits de certains fondateurs du parti. Il s'agira ainsi de voir en quoi ce corpus laisse transparaître une intériorisation de la religion rendant cette dernière telle une « simple » croyance religieuse individualisée (cf. définition de la *sécularisation* point 1.3).

Enfin, nous présenterons plus loin une étude de cas pour chaque hypothèse, mettant davantage à l'épreuve chacune d'entre elles. Notre modèle d'analyse étant exposé, il convient à présent de présenter le corpus des textes sur lequel nous élaborons notre réflexion.

3.3. Corpus d'analyse

3.3.1. Analyses politistes et *working papers*

Pour faciliter notre recherche, et saisir au mieux cette évolution du discours déjà analysée par certains politistes, nous nous sommes concentrés sur des propos recueillis par ces derniers (dont certains comptes-rendus se trouvent cités dans leurs recherches). Faut-il préciser que la plupart du temps le chercheur ne cite pas explicitement les propos retenus auprès de l'interviewé⁴⁶. La rigueur et le statut scientifiques qui siéent au politiste qui écrit sur le parti nous permettent ainsi de reprendre à notre compte la synthèse des propos du locuteur interrogé. De plus, ces travaux académiques ont pour mérite d'apporter des réflexions (parfois théorisées) précises sur notre objet de recherche.

Les travaux de recherche (non académiques) consultés ont eu quant à eux pour utilité de rassembler une masse d'informations importantes et de proposer des réflexions non négligeables pour notre développement.

3.3.2. Entretiens personnels

Comme « *l'observation vise à tester les hypothèses* » (Van Campenhoudt & Quivy, 2011 : 142), nous avons pris l'initiative de recueillir des propos auprès de trois acteurs importants au sein du PJD (cf. en annexe les interviews du responsable de l'antenne PJD en Belgique⁴⁷, de M. Bilal Talidi et M. Ali Hamiedine)⁴⁸. Cette méthode de recueil d'informations par des entretiens

⁴⁶ Sauf pour la thèse de doctorat que nous avons consultée (cf. Fadil, 2014).

⁴⁷ Qui a préféré rester anonyme. Nous respecterons ainsi son souhait.

⁴⁸ Nous nous devons aussi de noter que nous n'avons malheureusement pas pu interviewer une femme du parti, Amina Maelinine, en raison de ses nombreux imprévus qui ont à chaque fois annulé nos rendez-vous. Le regard de Mme Maelinine (qui fut députée et 7^e vice-présidente de la Chambre des représentants et actuellement

semi-directifs a constitué une étape importante du travail de recherche car elle permet d'agrémenter nos réflexions autour de nos hypothèses de recherche construites au préalable (cf. voir supra 2.4). En ce sens, nos entretiens ne furent pas d'ordre « exploratoire » mais « qualitatif ».

Ces entretiens ont donc permis de tester nos hypothèses. Nous avons essayé tant que faire se peut (avec les limites qui siéent au respect à avoir envers l'interviewé) de repousser les limites de nos questions et parfois des réponses reçues. Le type d'entretien semi-directif nous permet à la fois de laisser notre acteur exposer ses idées sans l'interrompre, et à la fois d'installer ainsi un certain climat de confiance. Enfin, un autre avantage avec ce type d'entretiens est de permettre au locuteur d'avoir son propre cadre de références : son langage et ses catégories mentales sont préservés (Van Campenhoudt & Quivy, 2011 : 170-173).

3.3.3. Documentation et déclarations officielles

La documentation du parti (mémoire de 2011, programmes électoraux 2011 et 2016, charte doctrinale de 2016) a constitué notre principale source sur laquelle nous opérerons notre analyse. Une partie de celle-ci m'a été aimablement prêtée par le responsable de l'antenne PJDiste belge et une autre envoyée par mail par M. A. Hamiedine.

Par ailleurs, nous mobiliserons aussi dans notre analyse des déclarations officielles, qu'elles soient dans des communiqués ou dans des interviews journalistiques ou de politistes.

Nous rappelons ici que le corpus idéologique du parti islamiste que nous identifions est pour l'essentiel, les mémoires, la charte doctrinale⁴⁹ (issu des congrès du parti) et les écrits des leaders politiques (que nous mobiliserons moins pour l'exposé ici).

membre de la direction du parti) nous aurait très probablement donner d'autres aspects intéressants pour notre développement (sachant que celle-ci est fort critiquée au sein du PJD pour certaines de ses prises de positions, notamment autour de la polémique autour de son port du voile en janvier 2019 (cf. *Jeune Afrique*, 11-01-2019)).

⁴⁹ En ce sens, le 5^e congrès du parti (2004) fût l'occasion de discuter et d'adopter une « Charte doctrinale » afin de donner une voie idéologique claire au PJD, à ses membres et aux observateurs (cf. Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 114).

3.3.4. Articles de presse

Certains articles de presse vont nous permettre de repérer des faits précis (propos ou attitudes du parti) pour appuyer notre analyse. Ils ne constituent donc pas notre source première, mais ils nous permettront d'apporter ponctuellement des éléments précis pour étayer notre propos.

➤ CHAPITRE 4 : GENÈSE DU PARTI DE LA JUSTICE ET DU DÉVELOPPEMENT

D'un groupuscule jugé radical, violent et marginalisé par le pouvoir chérifien depuis de nombreuses années, comment le PJD a-t-il fait pour se constituer en parti politique et gagner des élections dans un contexte d'effervescence populaire ?

C'est en contextualisant l'émergence du parti et ses nombreuses évolutions que l'on peut mieux saisir ce qu'il est devenu aujourd'hui. La pertinence de cette démarche pour notre question de recherche réside dans le fait de repérer des éléments empiriques permettant de mieux évaluer nos hypothèses.

Dans cette quatrième partie nous présenterons ainsi la logique d'intégration progressive du PJD dans le système politique marocain. Cela permettra d'observer dans le temps l'évolution et l'ajustement de son positionnement vis-à-vis des références islamique et monarchique. Nous allons d'abord revenir sur les origines du parti jusqu'à la constitution du PJD (cf. infra 4.1). Ensuite, nous allons dire un mot sur les relations toutes singulières que notre groupe d'étude entretient avec le Palais (cf. infra 4.2). Enfin, nous concluons ce chapitre sur sa première expérience au pouvoir eu égard (mais pas seulement) au contexte très particulier dans lequel il a gagné les élections (cf. infra 4.3).

4.1. Du groupe clandestin au parti politique

Précisons d'emblée que le champ politique marocain est marqué par un multipartisme contrôlé par la monarchie qui empêche le potentiel représentatif des partis politiques de prendre de l'ampleur. En revanche, ce jeu politique partisan « contrôlé » n'empêche pas d'observer une série de pratiques politiques propres à toute organisation politique (Santucci, 2006) et des pratiques démocratiques en constantes évolutions y compris dans un parti islamiste comme le PJD (Béchir & Geisser, 2011 : 142-149).

Dans le paysage politique marocain, le PJD n'est pas un parti nouveau. Sa création et son entrée dans la scène politique ne sont pas liées au Printemps arabe. Cela fait vingt-cinq ans que le parti se présente à des élections et qu'il participe activement à la vie politique nationale. L'histoire du parti islamiste est pour le moins particulière.

En 1996, le PJD est issu d'un regroupement⁵⁰ entre le Mouvement de la Réforme et du Renouveau (MRR), une association islamique aux velléités politiques, et le Mouvement Populaire, Constitutionnel et Démocratique (MPCD), un parti créé en 1967 par le docteur Abdelkarim Khatib, ancien proche du Palais qui a été mis à l'écart.

Le mouvement religieux (MRR) tire son origine d'une association islamique plus ancienne, la *Chabiba Al-Islamiya* (La Jeunesse Islamique), créée en 1969 par Abdelkrim Mouti'. Son fondateur choisi d'opérer sur deux fronts : d'un côté, le « mouvement » de la *Chabiba* mènerait des actions violentes et d'un autre, l'« association » de la *Chabiba* (créée officiellement en 1972) ferait un travail éducatif en toute légalité (Dialmy, 2000 : 5). En 1981, à la suite de l'assassinat de Omar Benjelloun (leader socialiste), les membres de l'association légale de la *Jeunesse Islamique* entendent se distinguer clairement des actions violentes menées en son nom. L'association évince en conséquence Mouti' de ses rangs (qui s'exile à l'étranger). Les nouveaux responsables changent à deux reprises le nom de l'association qui deviendra d'abord la *Jamâ'a al-Islamiya* (Communauté islamique (1981-1992)) et puis le *Harakat Al-islâh wa at-tajdîd* (le MRR (1992-1996)) – (Seniguer, 2012 : 618). En omettant toute référence de l'islam à leur nom, les nouveaux leaders marquent leur préférence pour le lexique de la Renaissance arabe et reconnaissent de la même façon l'impossibilité pour un acteur politique de s'attribuer l'exclusivité de la référence islamique (Dialmy, 2000 : 6).

Les dirigeants du *Harakat*, dont 'Othmani et Benkirane font partie, vont incessamment rechercher auprès du pouvoir la reconnaissance et la légalité de leurs actions. Pour cela, ils désavouent publiquement la voie empruntée par Mouti', dénoncent avec force les mouvements qui usent de moyens révolutionnaires et insistent sur la légitimité religieuse et historique de la monarchie alaouite (Dialmy, 2000 : 6).

En 1992, le Mouvement demande au Pouvoir son accord pour former un nouveau parti, le *Hizb al-Tajdîd al-Watanî* (Parti du Renouveau Patriotique). Leur requête sera rejetée. Pour contourner le blocage des autorités chérifiennes, le Mouvement, bien décidé à porter son action

⁵⁰ Il s'agit d'un regroupement et non d'une fusion : le mouvement islamique (MRR) poursuit ses activités associatives alors que l'activité politique de ses membres se fait au niveau du parti (MPDC).

au niveau politique, cherche alors à intégrer un parti politique déjà existant. Il tente avec le parti de l'*Istiqlâl*⁵¹ (Indépendance) mais en vain.

4.2. Le Palais et les islamistes

L'intégration des islamistes du *Harakat* dans le système politique va se faire progressivement. C'est en 1996 que le Mouvement intègre le MPCD de A. Khatib avec l'accord du Pouvoir. Le Palais voyait là un moyen de canaliser l'opposition islamiste : il conditionna son accord à l'obligation pour le parti d'adhérer à un cadre idéologique défini : accepter la commanderie des croyants, rejeter toute violence politique, consentir au malikisme⁵² et enfin prouver son attachement à la lutte pour l'intégrité territoriale du Maroc (Sahara occidental) – (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 88).

Le congrès de 1996 va officialiser la venue du MRR au sein du MPCD. Le président du parti est Khatib et son vice-secrétaire général Benkirane. Le Mouvement et le parti ont en commun la place de l'islam comme référence centrale (dans la vie privée et publique), le rejet de l'usage de la violence et leur attachement à la monarchie constitutionnelle (Dialmy, 2000 : 7).

Entre temps, plusieurs nouvelles associations islamistes rejoignent le MRR et intègrent ainsi le parti par ricochet⁵³. C'est le cas entre autres de la *Rabitat al-mustaqbal al-islami* (Ligue du devenir islamique) dirigée par Ahmed Raissouni. L'adhésion de cette association entraînera un nouveau nom pour le Mouvement, qui deviendra le *Harakat al-Tawhid wal islah* (Mouvement de l'Unité et de la Réforme (MUR)). Le MUR continue son travail d'éducation sur le terrain loin du parti, ce qui assure ainsi à la formation politique la fidélisation d'une base sociale (Mohsen-Finan, 2005 : 77, Fadil, 2014 : 298-301).

Les premières revendications politiques des premières campagnes sont assez générales et renvoient avant tout à l'idée d'un État islamique, au respect du référent islamique (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 92) et aux valeurs morales au sein de la société (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 102).

⁵¹ Il est le tout premier parti politique marocain. Nationaliste et conservateur, il fût fondé pour l'obtention de l'indépendance du Maroc remplaçant ainsi le protectorat colonial français par une monarchie constitutionnelle.

⁵² Une des quatre écoles de droit et jurisprudence (*fiqh*) de l'islam sunnite.

⁵³ On voit ici qu'à travers ces recompositions le PJD est l'émanation d'acteurs « intérieurs » et « extérieurs » aux instances premières du parti (cf. Zouaoui & Seniguer, 2020).

En 1998, année durant laquelle le parti-mère devient le PJD (Fadil, 2014 : 58), un livret écrit par Abdelilah Benkirane, *Vision politique*, est diffusé par le MUR. Son auteur y expose sa lecture de la démocratie, de l'État de droit et des droits de l'homme à partir du référent islamique. De cette façon, Benkirane y dénonce le peu de respect du Maroc à l'égard de ce dernier pourtant présent dans la Constitution. Le leader politique questionne aussi le principe de la sacralité de la personne du Roi qui est pour lui un statut difficilement compatible avec l'esprit de la *bay'a* (allégeance (faite au roi)). En revanche, Benkirane rappelle dans son écrit la place centrale et la légitimité religieuse de la monarchie constitutionnelle dans l'appareil politique marocain (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 100).

Précisons ici que le Maroc désigne l'Islam comme religion d'État. Ce dernier n'est donc pas neutre sur le plan religieux. C'est ce principe constitutionnel que le MUR veut élargir pour qu'il devienne un cadre général pour la Constitution et pour l'action des institutions du pays (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 101)⁵⁴.

Le MPCD fait son entrée au parlement lors des élections législatives de 1997. A partir de ce moment, les parlementaires (du futur PJD) interviennent généralement autour des questions liées au respect des valeurs comme la vente et la consommation d'alcool, la mixité, les tenues sur les plages, les casinos, etc. (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 103).

C'est lors des élections législatives de 2002 que le PJD renforce sa présence au parlement, passant de 14 à 42 députés. Mais, dans sa logique d'intégration progressive, le parti a limité une nouvelle fois le nombre de ses candidats en acceptant que le ministère de l'intérieur lui attribue moins de sièges que ce que lui conféraient les résultats électoraux⁵⁵. Cet arrangement avec le Pouvoir autour de la composition du parlement lui a été reproché car il ne se différencie en effet plus des autres partis. Les pratiques trop conciliantes de ces derniers avec le pouvoir monarchique ont entraîné une situation de consensualisme qui paralysait alors la vie politique (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 94-95). Par ailleurs, cet arrangement introduit le PJD auprès du Palais et fait de lui l'un de ses interlocuteurs, ce qui constitue une avancée pour son intégration dans le jeu politique (Frégosi & co., 2005 : 32).

Les communales de 2003 vont voir les dirigeants PJDistes adapter leur discours politique, le rendant beaucoup plus pragmatique, et reformuler leur discours religieux. L'idée étant de

⁵⁴ Sur la démocratie, Benkirane insiste sur le respect de la souveraineté du peuple qui doit pouvoir choisir ses dirigeants et les sanctionner. Mais, le MUR refuse que la démocratisation des institutions marocaines s'accompagne d'un libéralisme moral sur le mode occidental (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 101).

⁵⁵ On parle de 65 sièges.

normaliser leur présence par touches successives. Les questions morales, identitaires et le strict respect du référent islamique sont toujours au centre de leurs préoccupations (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 96), mais cela est présenté différemment⁵⁶.

Progressivement, une distance idéologique s'installe entre les dirigeants du PJD et ceux du MUR. Le parti inscrit son action dans le champ politique, ce qui le rend beaucoup plus proche du Makhzen et plus monarchiste que le MUR (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 99). Le pragmatisme politique du PJD entre en conflit avec certains dirigeants du Mouvement qui suivent une ligne plutôt radicale. Le théologien Ahmed Raissouni par exemple dira dans la presse que la commanderie des croyants peut être exercée tant par le Roi que par le premier ministre. Il rajoute que le roi Mohammed VI n'a ainsi pas les compétences nécessaires pour remplir ce rôle. (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 79-80)

Ces propos qui visent la légitimité politique et religieuse de la monarchie vont impacter l'image du parti. Mais il sera électoralement contraint de composer avec ces diverses tendances (Mohsen-Finan, 2005 : 80). Il doit en effet d'une part s'efforcer de ne pas désavouer sa base la plus conservatrice (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 102), et d'autre part ne pas se mettre à dos le Palais.

Les attentats du 16 mai 2003 à Casablanca vont obliger le PJD, en pleine divergence idéologique, à mettre de l'ordre dans ses rangs et développer un discours encore plus prudent et nuancé vis-à-vis du référentiel religieux (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 108-109 ; Seniguer, 2012 : 620-622). Plusieurs acteurs politiques vont accuser le PJD d'être moralement responsables des attentats en ayant contribué au développement d'idées extrémistes auprès des populations paupérisées (Catusse & Zaki, 2009 : 74).

Marginalisé, le parti fait profil bas et réduit considérablement ses thématiques religieuses en multipliant les signes de bonne volonté à l'égard du Palais (Mohsen-Finan, 2005 : 73). Il réduira une fois de plus sa participation aux élections communales de 2003 (Catusse & Zaki, 2009 : 74). Il n'y fera également pas campagne sur des thèmes identitaires (comme en 2002) car ceux-ci sont délicats dans un tel contexte de choc national. Il reprend plutôt une rhétorique chère au Palais : la lutte pour l'intégrité territoriale. En pleines élections, un tel sujet de campagne est

⁵⁶ A titre d'exemple : Benkirane distingue la « *shari'ah* » et « la référence islamique » ; cette dernière est lexicalement beaucoup plus facilement modulable quand il faut être pragmatique. Ce serait ainsi là l'idéal qui s'inclinerait progressivement devant les nécessités de la réalité. 'Othmani relativise aussi le déterminisme du référentiel religieux en disant que celui-ci intervient dans un espace politique moderne et démocratique (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 103).

clairement un message destiné à la monarchie (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 110). Les élus locaux ayant gagnés ces élections seront plus souples envers nombres de questions identitaires et religieuses. Cela est un marqueur de la faible homogénéité idéologique du parti sur les questions liées aux valeurs. On remarque dès lors que la référence à l'islam est beaucoup moins présente et déterminante dans la *praxis* du parti que les programmes ne le laissent entendre (Catusse & Zaki, 2009 : 80-82).

En 2004, lors du V^{ième} Congrès, le PJD discute et élabore une « charte doctrinale », qui donnera une voie idéologique claire au parti. Ce congrès sera l'occasion aussi de mettre à l'écart⁵⁷ deux leader du MUR : Mustapha Ramide et Ahmad Raissouni. Jugés trop contestataires envers le régime monarchique, ils pouvaient être susceptibles en effet d'engendrer des tensions avec le Pouvoir alors que le parti cherche la normalisation. (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 112-113)

Les années qui suivent ce congrès seront marquées par un investissement du parti dans des thèmes qui cherche à le rapprocher de la monarchie et le réintégrer dans le système politique. Ces thèmes⁵⁸ politiques ne seront pas spécifiquement religieux et auront pour but de relativiser le label islamique du parti (Mohsen-Finan, 2005 : 83). En ce sens, le scrutin législatif de 2007 sera marqué par une diminution importante du religieux dans la rhétorique électorale du parti au profit d'un discours centré sur le social et l'économique (Fadil, 2014 : 323-324). Ainsi en sera-t-il des législatives de 2011 en plein Printemps arabe (Fadil, 2014 : 331).

4.3. Une première expérience du pouvoir

Le Mouvement du 20 Février 2011 (M20F) est né dans le contexte du Printemps arabe. Les soulèvements populaires dans la région (en Tunisie, en Algérie, en Egypte et ailleurs) n'allaient pas tarder à impacter la société marocaine. C'est ainsi qu'un mouvement de protestations populaires sans équivalent dans l'histoire récente du Maroc voit le jour : le M20F.

Les premières manifestations organisées du mois de février ont provoqué des tensions et un vif débat au sein du parti. Benkirane, secrétaire général depuis 2008, a pris la décision au nom du PJD de boycotter les manifestations. En réalité, c'est le secrétaire général du PJD en personne

⁵⁷ Une mise en retrait assez relative car, nous l'avons déjà dit, le parti ne peut se permettre d'ignorer l'électorat représenté par Ramide et Raissouni (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 113).

⁵⁸ Ces thèmes sont les suivants : la défense de l'intégrité territoriale, la lutte contre la corruption, la moralisation dans la gestion publique ou encore la réconciliation entre la population marocaine et la classe politique.

qui s'est opposé unilatéralement au M20F entraînant avec lui la non-participation du parti aux manifestations. Cette attitude a enclenché la démission de trois membres du secrétariat général : Mustapha Ramid, Lahbib Choubani et Abdelali Hamiedine. Dès lors, « *les démissionnaires ont participé aux manifestations de ce 'moment historique', [mettant ainsi] sur la sellette l'autorité de Benkirane [en avalisant] l'intégration au sein du M20F du groupe 'Baraka' issu de la section de jeunesse du PJD.* » (Desrues, 2012). Nous retenons donc que le PJD s'est refusé de participer « officiellement » à ce mouvement.

La composition du M20F fut hétérogène, ce qui en fait des revendications diverses et variées (Desrues, 2012). Mais pour l'essentiel, on retient qu'il prône la « *fin de la corruption et du despotisme* » (Belal, 2013 : 79).

Alors que la situation semblait s'aggraver, la monarchie réagira comme à son habitude selon une stratégie réfléchie en pareilles circonstances. Le 9 mars 2011, le roi Mohamed VI présenta une réforme constitutionnelle⁵⁹ supposée (théoriquement) permettre de reconfigurer le pouvoir entre le Palais et le gouvernement atténuant ainsi l'impact de la monarchie sur la politique au Maroc.

Après le référendum populaire initié par la monarchie, la rue s'est peu à peu calmée et le PJD s'est révélé, après le Makhzen, le principal gagnant du Printemps arabe au Maroc. Le parti remporta quelques mois plus tard sa grande victoire lors du scrutin du 25 novembre 2011, victoire qui lui a permis de réaliser sa première expérience gouvernementale (Fadil, 2014 : 329-330).

Cette première expérience au pouvoir n'est pas sans laisser de marques sur les pratiques et les discours du parti. Au vu du parcours singulier (exposé plus haut) dans lequel a évolué le PJD, l'impact que le Printemps arabe a eu sur le *parler* de l'ensemble du groupe politique ou du moins sur certains de ses acteurs est un « fait » qui peut être difficile à mesurer, sauf s'il s'inscrit dans une forme de continuité (cf. attentats de Casablanca en 2003).

⁵⁹ Soumise à référendum populaire. Le PJD avait au départ hésité à inviter la population marocaine à voter le nouveau texte. Finalement, il a appelé publiquement et méthodiquement à voter la nouvelle Constitution qui allait donner une nouvelle configuration politique.

➤ CHAPITRE 5 : UNE MISE À L'ÉPREUVE DES HYPOTHÈSES

« Nous n'avons jamais cessé de rester les mêmes. Nous nous sommes dirigés vers une forme de spécialisation. Dans la vie politique, nous avons travaillé comme des politiques participant à la gestion des affaires publiques. »

(A. Benkirane (en 2014))⁶⁰

« L'avenir de la mobilisation « islamiste » est pour partie conditionné par la relation de ses acteurs aux pouvoirs en place. Leur expression diffère selon qu'ils parlent du fond des prisons ou du haut des chaires (minbars) que leur octroient les régimes, selon qu'ils ont le privilège d'user des appareils d'Etat ou au contraire s'efforcent de les conquérir ou seulement de s'en protéger. Lorsque les islamistes s'opposent à des régimes que leur autoritarisme ou leur compromission avec l'environnement occidental ont largement discrédités, ils cumulent les dividendes d'une dynamique d'affirmation identitaire et ceux de n'importe quelle opposition à un pouvoir illégitime. »

(Burgat, 2007 : 38)

Après avoir exposé et clarifié notre question de recherche, nous avons présenté nos hypothèses et notre méthode d'analyse. Le chapitre précédent exposait la genèse de notre groupe d'étude jusqu'à son accession au pouvoir. Dans ce chapitre, il convient de tester nos hypothèses selon le modèle d'analyse choisit en mobilisant certains éléments historiques du PJD. Cette mise à l'épreuve des hypothèses sera renforcée par une étude de cas.

5.1. Des programmes électoraux modérés pour une idéologie inchangée ?

La modération/sécularisation évoquée dans la plupart des textes consultés était souvent associée aux idées du parti sur certaines questions socio-politiques: les droits de la femme, l'interdiction de l'alcool dans l'espace public, l'orientation sexuelle, la présence de lieux de prostitutions, les liberté de cultes et d'expression, etc.

A vrai dire, nous estimons que se pencher exclusivement sur cet angle d'analyse est un peu réducteur pour la bonne et simple raison que ces sujets de société, bien qu'éminemment importants et intéressants, font souvent polémiques et polarisent les positions. Il nous semble important de le préciser tant les questions liées aux valeurs crispent souvent les positions dans le débat public et parfois académique. En plus d'apporter parfois de la confusion, cette vision omet les nuances possibles et parfois évoquées par des acteurs de notre groupe d'étude, qui usent pourtant à l'envi d'un langage et d'une pratique propres aux politiciens.

Ces questions sociales s'inscrivent également sur le spectre « modéré >< extrémiste », apportant là aussi une vision réductrice, car, de notre point de vue, l'appréciation des prises de positions d'un parti politique doit être plus nuancée que le simple « oui ou non », ou encore le « blanc ou noir ». En revanche, si nous devons situer l'idéologie du parti dans la classification

⁶⁰ Interview de Médias24, le 27-11-2014. Ce média se définit comme « un portail indépendant d'information économique en continu. Il est engagé en faveur d'une vision moderne, libérale et sociale du Maroc. »

gauche-droite⁶¹, nous la placerions sans trop de difficulté à droite, et ce, en raison des valeurs « conservatrices » qu'elle défend.

De plus, l'islam (en tant que religion) est pour le parti un « référentiel », c'est-à-dire une forme de boussole de l'action publique. Il est donc logique qu'un parti qui est issu d'un mouvement religieux évalue de son point de vue le bien-fondé moral ou éthique d'une décision politique, comme le ferait un parti démocrate-chrétien dans les années 60 ou encore le Parti républicain aux USA⁶² sur l'avortement ou la peine de mort. Il faut également considérer la religion musulmane comme un des substrats les plus partagés au sein de la société marocaine. L'histoire du pays l'explique (Zeghal, 2003 : 1-13 ; Belhaj, 2006 ; Seniguer, 2012 : 624). Ainsi, on comprend mieux pourquoi même des partis de gauche comme l'UNFP (Union nationale des forces populaires) ont mobilisé parfois des références islamiques pour légitimer des prises de positions politiques (Belal, 2013 : 74-75).

Notre groupe d'étude a subi une première forme de sécularisation dans « l'agir » (*praxis*) dès ses débuts en politique. En effet, l'émergence du parti a eu pour corollaire une séparation assumée entre l'action politique et l'action religieuse. Le MUR, cantonné (encore aujourd'hui) à l'action de prédication, peut en revanche être considéré comme le « *berceau idéologique ainsi que [le] principal fournisseur de cadres et de militants* »⁶³ du PJD (Pruzan-Jorgensen, 2012 : 26). L'un et l'autre étant donc fortement liés. Des acteurs pjdistes ne le nient d'ailleurs pas mais rappellent souvent cette distinction (voire une séparation) entre les activités du MUR et celles du parti quand on les questionne à ce sujet (exemples des cadres comme al-'Othmânî et Dawudî *in* Fadil, 2014 : 298-299). En ce sens, le responsable de l'antenne du PJD en Belgique que nous avons interviewé prône même une séparation entre le MUR et le parti estimant que la relation entre les deux entités peut être néfaste en raison des logiques de fonctionnement qui ne sont pas les mêmes⁶⁴.

⁶¹ Cette grille de lecture largement partagée dans les écrits scientifiques est un « *instrument privilégié d'identification en politique, même en dehors du contexte français et occidental*. » (Balzacq &co, 2014 : 204).

⁶² En effet, aux Etats-Unis, « *les catholiques mobilisés contre la libéralisation culturelle de la société américaine (dont témoigne, à leurs yeux, l'arrêt Roe vs Wade sur l'avortement de 1973), désertent le Parti démocrate, auquel ils étaient liés depuis le XIXe siècle, pour nouer alliance avec le Parti républicain, dont la ligne programmatique, depuis la présidence de Ronald Reagan, accorde une large place aux grandes thématiques du conservatisme moral (...)*. » (Portier & Raison Du Cleuziou, 2021 : 20).

⁶³ À titre d'exemple, A. Benkirane, alors chef du gouvernement depuis les élections du 25 novembre 2011 jusqu'en 2016, « *s'est d'abord consacré à la prédication et à la transmission du savoir religieux dans le cadre de la Jama'a islamyya [communauté islamique] créée en 1983 dont les membres ont fondé par la suite le MUR.* » (Belal, 2013 : 76)

⁶⁴ Entretien avec responsable de l'antenne PJD en Belgique, les 07 et 22-10-2021.

Cette forme singulière de sécularisation dans la *praxis* peut être considérée comme le point de départ, de notre point de vue, de la modération progressive du discours du parti au fur et à mesure des années. En effet, la sécularisation/modération du vocabulaire partisan serait liée « *aux logiques de champ* » telles que développées par Bourdieu (Seniguer, 2013 : 118).

Ainsi, la rationalisation idéologique PJDiste à travers ses programmes (soit le passage d'un langage (vocabulaire et énoncés) religieux à un langage plus politique/sécularisé (Seniguer & Zouaoui, 2020)), et plus particulièrement ceux de 2011 et de 2016 comme nous l'avons vu plus haut, s'explique notamment par l'entreprise partisane.

De plus, on s'est aperçu que le PJD a eu historiquement un rapport conflictuel avec le pouvoir monarchique (cf. supra chapitre 4). C'est bien l'aval du palais royal qui permit au parti de s'installer sur la scène politique en 1997. La participation aux élections nationales de 1997, sous le nom du MPCD, aura pour corollaire, l'abandon de toute référence explicite à la religion islamique dans le nom du parti (Seniguer, 2013 : 116).

Cette sécularisation par le nom s'ajoute au contexte social et politique dans lequel les acteurs islamistes exercent leur *praxis* politique. En ce sens, Seniguer (2012) nous dit que les islamistes (au sens large) ont rationalisé leur idéologie politique pour la rendre compréhensible avec l'entourage institutionnel et politique d'une part, et d'autre part à cause d'une sécularisation sociale à laquelle ils participent sans en avoir forcément conscience (2012 : 605 ; Chahir, 2020 : 57).

La tendance à rendre audible sa vision politique marque aussi le parti PJDiste, si bien que les programmes électoraux de 2011 et de 2016 indiquent non seulement une aseptisation de la chose religieuse dans les propositions politiques, mais également une volonté de répondre aux desideratas populaires du Printemps arabe : fin de la corruption, plus de justice sociale et de démocratie (Fakir, 2017 : 13-14).

La sécularisation sociale grandissante (Karkbi, 2020 : 90-93) se présente comme un paradoxe par rapport au sentiment religieux largement partagé par les Marocain.e.s (Seniguer, 2011). Malgré le partage majoritaire d'une seule et même religion au Maroc avec une faible diversité religieuse, on observe toutefois une grande diversité du rapport qu'entretient chaque citoyen.ne avec la religion musulmane (Baubérot, 2013 : 37).

Le premier élément qui peut expliciter la modération du discours politique – indiquant par-là une possible sécularisation idéologique - réside dans le fait que le parti élabore une stratégie

électorale. Ainsi, comme nous l'avons vu, des chercheurs ont mis l'accent sur la modération/sécularisation du discours PJDiste⁶⁵ dans une logique d'accommodement avec la sécularisation sociale (Seniguer, 2011, 2012 ; Tozy, 2009 ; etc.) et vis-à-vis des autres partis avec lesquels le PJD est en compétition (Seniguer, 2013 : 118). Ces partis l'ont maintes fois fustigé par le passé et le PJD sait qu'il devra composer avec certains d'entre eux s'il gagne les élections (Mohsen-Finan & Zegal, 2006 : 108-111). L'idée sous-jacente que l'on peut en déduire est que le parti cherche à maintenir sinon à élargir sa base électorale pour renforcer sa légitimité.

Cela a eu pour conséquence qu'il a dû rationaliser son idéologie « religieuse » en employant un vocable de plus en plus en phase avec les environnements institutionnel, politique et sociétal (Seniguer, 2012 : 605), quitte à se redéfinir en « parti politique à référentiel islamique » plutôt qu'un « parti islamiste » (appellation qu'il refuse) pour essayer de rendre compte de ses priorités avant tout politiques (Lariège, 2016 : 36).

Ensuite, ce qui peut expliquer si notre groupe d'étude élabore systématiquement une stratégie électorale c'est la place du référentiel religieux dans ses programmes de 2011 et de 2016. Si le parti doit en effet s'accommoder des usages citoyens de plus en plus privatisés avec la religion et répondre aux besoins premiers des Marocain.e.s, il faut que cela transparaisse dans ses propositions. En ce sens, nous avons remarqué que la sécularisation du discours politique était aussi visible dans les programmes du parti (cf. supra 2.4).

En effet, en revenant au contexte⁶⁶ d'apparition de ces programmes (et particulièrement celui de 2011), on se rend compte que les propos tenus par les cadres du PJD au moment des soulèvements populaires du pays en 2011, et ce malgré leur refus officiel⁶⁷ de participer au Mouvement du 20Février (M20F), n'a pas empêché le parti islamiste de remporter les élections. Ainsi en est-il en 2016.

Le PJD voulait ainsi prouver qu' en tant que parti politique, son bilan en matière de gouvernance pouvait être déterminant pour sa victoire et sa popularité. En effet, « *the party wanted to contrast itself against others that have grown popular purely through their links to the palace (notably the PAM and other loyalist parties before it). Evidenced by the PJD's successes in*

⁶⁵ Ce changement d'apparence du discours avait fait réagir quelques médias. Ce titre d'un article d'un journal marocain l'illustre parfaitement : « Benkirane est-il en train de séculariser son discours ? », *TELQUEL*, 23-12-2016.

⁶⁶ La conjoncture politique du moment est un critère important dans la production du discours partisan.

⁶⁷ En réalité, si le communiqué officiel du PJD n'affirme aucun soutien au M20F, plusieurs membres (dont M. A. Hamiedine, un de nos interviewés) ont participé au mouvement et avaient même déposé leur démission du parti.

local and regional elections in 2015 and again in parliamentary elections in 2016, the party was able to convince the population that this approach was sound. The PJD demonstrated an ability to expand and maintain connections to its base, setting it apart from other Moroccan parties. It also revealed its effectiveness in selecting and preparing ideal candidates for each seat—rather than relying solely on candidates with patronage links in certain areas. » (Fakir, 2017 : 20-21). Le parti s'inscrirait donc purement dans des stratégies électorales comme tout type de parti politique, car il cherche à se maintenir au pouvoir en mobilisant toute une série de pratiques politiciennes pour cela. Ses programmes électoraux s'inscrivent dans la même logique.

En effet, le succès du PJD aux élections de 2016 s'explique par sa grande capacité à mobiliser mais aussi par son identité politique claire et son appareil politique imposant. Le parti marocain dispose d'un grand réseau de militants motivés et disciplinés sur le territoire chérifien (Salgon, 2016 : 21).

En comparant les programmes électoraux de 1997 et de 2016, on observe qu'il y a une dilution de l'identité islamique du parti. En effet, en 1997 l'identité islamique du PJD a été accentuée et a été au centre de son programme électoral, alors qu'en 2016, elle est devenue furtive et diluée. Dans son programme de 2016, le PJD a clairement mentionné « (...) *that it 'separates between religious and political sphere (...) and that its political praxis is done through political tools which are based on human and relative understanding that is one possibility of reform among others'* ». » Dès lors, nous dit l'auteur de ces lignes, le PJD n'a pas de programme « islamisant », même s'il « redécouvre » parfois son identité islamique pour plaire à ses électeurs (Masbah, 2018 : 140) qui ont un rapport de plus en plus individualisé avec la religion.

Cela nous amène à un **deuxième élément** indiquant une modération du discours politique et conséquemment une potentielle sécularisation idéologique du parti : le PJD répondrait (volontairement ou non) aux volontés populaires conformément aux questions sociales prioritaires citoyennes selon le langage attendu (démocratie, justice sociale, fin de la corruption, droits de l'homme, etc.) en omettant la référence « excessive » à la religion pour élargir sa base électorale. L'offre politique sécularisée du PJD semble donc s'inscrire nettement dans une stratégie électorale propre aux partis politiques.

En ce sens, notre **troisième élément** nous amène à nos interviews. Les préoccupations sociales et économiques semblent toujours être prioritaires pour les locuteurs du parti. Ces sujets réapparaissent à chacun de nos entretiens avec nos trois acteurs (responsable en Belgique du

PJD, MM. B. Talidi et A. Hamiedine). En témoigne celui de M. Bilal Talidi qui nous développa de façon méthodique les préoccupations majeures PJDistes en trois points : le maintien d'une balance macro-économique stable, le ciblage des classes sociales qui sont en bas de l'échelle et plus de transparence politique mettant ainsi fin à la corruption⁶⁸.

Plus loin dans son développement, M. Talidi nous précisait que le parti n'aurait pas proposé des lois ou des projets qui se focalisent sur les versants identitaire ou religieux, et que la période gouvernementale PJDiste fût absente de tensions ou de débats sur l'identité, l'idéologique ou le référentiel religieux.

On notera ici la précision apportée par M. Talidi quant au fait que le parti ne s'est pas focalisé sur les lois « identitaires » ou « religieuses »⁶⁹, et sur le fait que des tensions vives n'ont pas été présentes entre eux et les socialistes, comme pour nous indiquer que la coexistence d'idées contraires au sein du gouvernement ne gêne pas le parti.

En ce sens, on peut souligner le caractère « libéral » de la position PJDiste ou à tout le moins « modéré ». En acceptant de faire coalition avec des partis de plusieurs sensibilités⁷⁰, ce caractère modéré semble se confirmer. Le simple fait qu'il ait accepté de faire coalition avec d'autres partis politiques qui ne sont pas de son bord, voire qui s'opposeraient au « religieux » (comme le Parti du progrès et du socialisme (PPS), ex-Parti Communiste marocain) le prouve à notre sens.

Nul doute donc que les islamistes marocains cherchent à moderniser leur discours pour répondre aux exigences sociales majeures des citoyens. Les contraintes liées « *aux logiques systémiques et situationnelles, lesquelles sont ensuite traduites, légitimées en termes religieux* » l'expliquent également (Seniguer & Zouaoui, 2020). En clair, notre groupe d'acteurs n'aurait eu d'autres choix que de se « réformer », ou du moins de réformer son discours pour arriver et se maintenir au pouvoir d'une part, et en raison des circonstances du moment d'autre part (Printemps arabe ici).

En bref, indépendamment de la répression du Palais, cette modernisation du discours politique a été partiellement « *le résultat de « la parlementarisation » (Ferrié, 2005) à partir de 1997, de l'administration de municipalités à compter de 2003, puis de la gouvernementalisation à*

⁶⁸ Entretien avec B. Talidi, le 22-03-2022.

⁶⁹ Un travail de recherche plus approfondi permettrait de savoir si cette information est correcte.

⁷⁰ Gouvernement Benkirane I : Parti de l'Istiqlal (PI) + Mouvement Populaire (MP) + PPS + PJD
Gouvernement Benkirane II : PPS + RNI (Rassemblement national des indépendants) + MP + PJD.

partir de 2011/2012 » pendant laquelle le parti a dû endosser la responsabilité au niveau national. Il devait pour cela répondre aux demandes matérielles de la population marocaine au-delà de ses orientations politiques. Cette praxis séculariste n'est pas sans laisser apparaître des ambivalences peu ou prou fortes selon le moment vis-à-vis de ses positions religieuses. (Seniguer & Zouaoui, 2020).

Cette ambivalence (dont nous parlions plus haut (cf. supra 2.4)) soulevée ici par nombre d'auteurs est mainte fois évoquée par ceux-ci pour pointer l'aspect encore bien conservateur du parti et parfois pour indiquer l'absence de réforme en profondeur de sa pensée originelle, issue du mouvement. Parfois l'idéologie principale du parti est même encore rattachée à la *Jeunesse islamique* (Seniguer, 2012 : 618). Le parti ayant par ailleurs à plusieurs reprises émis ses critiques à son encontre. Abdelilah Benkirane évoque dans un entretien les vives discussions qu'il y eut entre les dirigeants de la Chabiba, éludant constamment l'aspect violent qu'on impute au groupe⁷¹.

Aussi, il convient de préciser que dans chacun des programmes du parti (également ceux de 2011 et de 2016) il n'est jamais fait mention de prises de positions tendant à instaurer un ordre politico-juridique (de près ou de loin) basé sur la *shari'ah* ni même l'islam. Au contraire, tout en y apportant des réflexions sécularistes et rationnelles, le parti rappelle toujours son soutien à la monarchie et fait toujours allusion à l'islam en tant que facteur identitaire du peuple marocain et de son histoire. Il semble ainsi vouloir respecter un ordre politico-juridique déjà établi (cf. infra 5.2).

Cela peut s'expliquer par deux raisons au moins. La première est liée à la légitimité quasi exclusive du pouvoir chérifien à parler au nom de l'islam (cf. Zeghal, 2008 : 213 ; Belal, 2013 : 74-75). Si l'islamité de la monarchie est en effet reconnue par l'ensemble des acteurs politiques du royaume (cf. supra 4.2), contester ou concurrencer le langage religieux du Palais ne peut qu'être mal vu par ce dernier. La seconde est plus discutée entre experts : les priorités du parti ont changé.

Pour certains, cette tendance discursive à fortement minimiser les préoccupations religieuses d'hier vis-à-vis de leurs objectifs « rationnels » traduirait d'un véritable changement idéologique du parti. Cela implique donc de s'intéresser à la documentation du parti et/ou à celle du mouvement qui l'a lancé⁷² pour en connaître les changements « de fond ».

⁷¹ Médias24, le 27-11-2014.

⁷² Nous avons exposé les raisons pour lesquelles nous ne confondons pas le PJD avec le MUR (cf. supra 3.1).

Pour d'autres, il s'agirait d'une pure stratégie politique du parti islamiste puisque ses prises de position publiques sur certains sujets de société sont encore marquées d'un certain conservatisme religieux qui, soit trahirait leurs véritables intentions, soit traduirait d'une absence d'une « réelle » sécularisation idéologique.

Par conséquent, ce qui fait beaucoup discuter les politistes autour de la sécularisation de l'idéologie politique du PJD ce sont davantage ses prises de positions publiques que ce que contiennent leurs programmes. Toutefois, il nous apparaît que, selon l'angle privilégié dans l'analyse (focale religieuse ou politique (cf. supra 2.3)), l'expert qui prêtera une attention au programme pour y déceler une réforme idéologique (ou non), se tournera vers la littérature du parti et/ou celle du MUR pour justifier son analyse⁷³. Les déclarations PJDistes sur certains sujets « sensibles » (Chahir, 2020) ne viendront souvent qu'affirmer ou infirmer l'analyse produite.

Pour notre part, l'un des ouvrages d'un éminent leader et théologien du MUR, Ahmad Raissouni, apporte un élément non-négligeable dans notre analyse. Nous mobilisons donc une partie du corpus idéologique du mouvement pour illustrer seulement (et dans une optique du possible) notre propos. Son livre intitulé « *La Théorie des finalités de la Shari'ah* » (1992) est une relecture de la théorie développée par un Imam andalou (malikite de surcroît, comme l'est le royaume chérifien) al-Shâtibî (1320-1388). Cette relecture sur les finalités de la loi islamique permettrait - sous un angle purement pratique - aux décideurs PJDistes de ne pas s'écarter des règles constitutionnelles en vigueur, et d'éviter en même temps d'entrer en conflit avec des adversaires politiques et avec le Commandeur des Croyants (Seniguer & Zouaoui, 2020, Fadil, 2014 : 244), tout en répondant aux doléances citoyennes.

Dès lors, on voit comment une partie (ou l'entièreté ?) de la littérature idéologique du MUR pourrait être mobilisée par des leaders du PJD⁷⁴ pour conforter leurs prises de décisions et leur langage de plus en plus en phase avec le réel car, ce qu'ils viseraient *in fine* par ce qu'ils auraient à proposer au peuple dans leur *praxis* et leur *logos* c'est la préservation de ces cinq finalités de la *shari'ah* : « la religion », « la vie humaine », « la filiation », « les biens » et « la raison ». En tous les cas, cette approche conforterait les positions du parti dans ce qu'il fait « déjà » sur le terrain eu égard aux contingences externes qui le poussent, nous l'avons dit, à adapter son discours et sa pratique politique.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Issu pour bon nombre d'entre-eux du mouvement religieux rappelons-le.

À présent, présentons brièvement une **étude de cas** afin de vérifier davantage notre hypothèse. Cette étude de cas concerne une déclaration secrète d'un cadre du parti. L'exemple choisi a pour objectif de mettre en lumière le discours tenu par le parti en lien avec une question sociale déterminée d'une part, et l'attitude du PJD lors de cet évènement d'autre part.

Lors des séances de la Commission chargée de réviser la Constitution en 2011, certaines élites du parti auraient menacé de voter contre la révision de la loi fondamentale s'il y était inscrit explicitement la « liberté de conscience » (Seniguer, 2011 : 60). Interrogeant M. A. Hamiedine sur la question, il nous déclara que cela était faux et qu'en tant que membre du Secrétariat Général il n'avait jamais assisté à cette soi-disant opposition. Cependant, notre politique précise qu'il y a des tendances contradictoires au sein de son parti mais qu'il ne faut pas oublier que le PJD a été depuis le début pour la démocratie et une nouvelle architecture du pouvoir. Il nous précisa enfin que des problèmes constitutionnels existaient pour le parti à ce moment-là et que ce dernier défend le droit des cultes en regrettant que certains voulaient défendre l'inscription dans la loi fondamentale de la laïcité cherchant en réalité à y inscrire le « droit d'être athée ».⁷⁵

En fait, le parti est depuis le début partie prenante de la révision de la Constitution et a même appelé les Marocain.e.s à voter pour cela. Selon Vogel (2011), le PJD attendait de la nouvelle Constitution qu'elle mette en avant le référent islamique, qui est un élément central pour lui⁷⁶. Mais parallèlement il demandait ouvertement au futur texte constitutionnel de reconnaître les libertés publiques et les droits de l'Homme (2011 :14). En ce sens, le programme de 2011 propose en son 5^e « objectif prioritaire »⁷⁷ : « *Instauration d'une ère nouvelle en matière de libertés et de droits de l'Homme* ».

En réalité, l'attitude du PJD en cette affaire, depuis le lancement de la révision constitutionnelle, semble donner raison à M. Hamedine : des voix contradictoires habitent le parti. En ce sens, Chahir (2020) souligne que, aux moments des débats, le parti n'avait aucun intérêt à être contre la reconnaissance de la liberté de conscience, soit le pluralisme religieux. Mais, après les réserves émises par le président de la Commission, le PJD s'est officiellement positionné contre (2020 : 64). Le mémorandum PJDiste de 2011 soulève en ce sens ce qui est important, au nom de l'islam, pour la nouvelle Constitution de 2011 : les libertés publiques et les droits de l'Homme. Ces libertés n'incluent-elles pas la liberté de conscience à proprement parler ?

⁷⁵ Entretien avec M. Abdelali Hamiedine, les 22-03-2022 et 12-06-2022.

⁷⁶ *L'économiste*, n°3647, 28 octobre 2011

⁷⁷ Lié à la 1^{ère} « orientation majeure » : « *Un Etat de droit et démocratique fondé sur des institutions fortes.* » (cf. supra 2.4).

Nous avons analysé ce mémorandum (en arabe) de 2011 (fourni par M. Hamiedine), et y avons effectivement trouvé des mentions précises du parti sur les droits de l'homme et les libertés publiques, en mobilisant des références religieuses (à l'appui de versets et parole d'un compagnon proche du Prophète de l'islam ('Omar ibn al-Khattâb)). Constituant une partie de la littérature idéologique du parti, le mémorandum compte 7 recommandations dont la 3^e (développée en un page et demie sur les 14) s'intitule : « *Une avancée pionnière dans le maintien des libertés publiques et des droits de l'homme* »⁷⁸.

En bref, ce 3 point prône un cadre constitutionnel permettant le respect des libertés publiques et des droits de l'Homme au regard de la référence religieuse conformément au Coran et à la Sunna⁷⁹ qui interdisent la « contrainte en religion ». Il se réfère à un passé de violations permanentes de ces libertés (disparitions forcées, arrestations arbitraires, etc.)⁸⁰. Il prône aussi l'interdiction de tout type d'esclavagisme au nom de la dignité humaine et de l'engagement du Maroc avec les instances internationales. Pour le parti, la nouvelle Constitution devrait enfin permettre de respecter les libertés d'expression, de déplacement et de rassemblement. Sans doute que dans l'esprit d'une large part du parti l'idée de « liberté de conscience » renvoyait à une autre logique de « liberté » souvent associée à la revendication d'être athée⁸¹.

Pour conclure notre propos, il semblerait donc que, au vu d'un renforcement progressif de la modération des programmes de 2011 et 2016 d'un côté, et de l'usage d'un lexique de plus en plus sécularisé dans ses discours⁸² de l'autre, le PJD adapte ces derniers et son offre politique pour être en phase avec la société marocaine, mais aussi en raison des circonstances du moment (par exemple : dans un contexte post-attentats de 2003 et en tant qu'acteur oppositionnel pendant plusieurs années, le PJD aurait été poussé à être plus consensuel sur la réforme de la *Moudawana*⁸³ en 2004 (Mohsen-Finan & Zeghal, 2006 : 115 ; Chahir, 2020 : 58, Seniguer, 2011 : 57), offrant plus d'espaces de liberté pour les femmes (Karkbi, 2020 : 90)).

⁷⁸ Notre traduction de l'arabe : « تقدم رائد في إقرار الحريات العامة وحقوق الإنسان ».

⁷⁹ Ce terme désigne l'ensemble des dires, faits et gestes du Prophète de l'islam, contenus dans une série de recueils compilés par des spécialistes du hadîth dans l'histoire musulmane.

⁸⁰ Ici, il est fort probablement fait allusion à l'ère du précédent monarque Hassan II.

⁸¹ Entretiens avec M. Hamiedine, les 22-03-2022 et 12-06-2022.

⁸² Les termes employés par nos interviewés vont dans le même sens : « *réforme sociale* » ; « *transparence des politiques publiques* » ; « *'Si l'Etat survit, le peuple survit'* » ; « *pour la démocratie* » ; « *système parlementaire* » ; etc.

⁸³ Code de statut personnel ou « Droit de la famille ».

Cette adaptation, tantôt réfléchie (via sa stratégie électorale), tantôt sous pression (par les circonstances et les logiques du champ politique) n'enlève rien au fait qu'elle est bien présente. En revanche, les prises de positions publiques de certains membres du parti peuvent, il est vrai, apporter de la confusion vis-à-vis de ce que le parti propose dans son programme sécularisé de 2011 ou de 2016 où la référence au religieux est (très) minime. En réalité, cette apparente confusion s'explique par l'éthique musulmane prise encore comme boussole de l'action politique par le parti. Ce qui ne l'empêche pas de s'insérer dans l'espace socio-politique marocain de plus en plus sécularisé (individualisation de la société envers la religion et nouvelles institutions héritées d'une réforme constitutionnelle) eu égard aux stratégies électorales qu'il met en place.

La modération du discours programmatique et partisan semble bien témoigner de ce que les acteurs cherchent à accomplir politiquement (conquête du pouvoir et maintien de la base électorale) plutôt qu'une volonté d'islamisation de la société marocaine ou de ses institutions. Nous pensons que le changement - contraint ou non - du discours politique n'empêche pas un changement de pensée au sein du parti.

Si le parti s'est vu effectivement contraint *ex nihilo* d'adapter son discours, cela peut potentiellement le pousser dans une certaine mesure à changer aussi sa façon de penser - sur le moyen/long termes certes - la politique mais aussi la religion dans la cité.

En ce sens, notre hypothèse première semble validée : le parti cherche à se maintenir au pouvoir en adoptant une stratégie électorale visant à maintenir voire à élargir sa base électorale par un discours de plus en plus modéré ; cette modération étant contrainte par les circonstances et le champ politique institué d'une part, et par la volonté de se mettre en phase avec une sécularisation sociale montante d'autre part.

Enfin, notre étude de cas a montré que si certains membres PJDistes avaient pu émettre des critiques sur la nouvelle loi fondamentale de 2011 (voire menacer de ne pas voter) s'il y était fait mention explicite de la liberté de conscience⁸⁴, d'autres membres semblent soutenir cette liberté considérée comme un implicite au respect du droit de cultes telle que le mentionne l'islam selon leur lecture (cf. notes du mémorandum de 2011). Ainsi, on peut apporter une

⁸⁴ M. A. Hamiedine a reconnu en ce sens des positions « contradictoires » au sein du parti. Ce qui semble illustrer ce point est le fait que des cadres, dont notre interviewé, ont participé aux manifestations du M20F alors que la ligne officielle du parti était de ne pas participer à ces dernières (cf. supra 4.3).

nuance à notre hypothèse : une certaine marque de sécularisation semble visible sur l'idéologie du parti en débats internes sur certaines questions sociales.

5.2. Un parti de plus en plus royaliste ?

Dès son entrée dans l'arène politique, le PJD a cherché à se distancier d'un autre mouvement islamiste (antimonarchique) très influent. Ainsi, les discours légitimant politiquement et religieusement la monarchie et les positions « modérées » par rapport à celles de Yassine sont à contextualiser : les cadres du PJD cherchent à asseoir leur légitimité vis-à-vis du Makhzen – et a fortiori vis-à-vis des autres partis - en montrant clairement leur opposition à ceux qui ne reconnaissent pas le pouvoir central les ayant permis d'entrer dans le jeu politique (1992), de gagner les élections (1997) et plus tard (2011) d'occuper le gouvernement (Zeghal, 2008 : 228-229 ; Belal, 2013 : 76 ; Fadil, 2014 : 365).

Le parti a maintes fois affirmé que la monarchie marocaine est « en soi islamique » et constitue ainsi un Etat respectant les règles de l'islam avec des institutions politiques comme un Parlement, une Chambre des Représentants, etc. Cette réaffirmation dans le discours PJDiste indique une réactivation de l'allégeance du parti envers l'appareil d'Etat.

Mais, est-ce là une marque de sécularisation idéologique du parti ? Pour le savoir il nous faut observer la légitimité qu'accorde réellement le parti au pouvoir politique central en place (monarchie) et la réalité de son acceptation de l'ordre politico-juridique institué.

Le discours dominant du parti laisse apparaître assez clairement que la préoccupation de la *Chabiba* d'hier n'est plus. En témoignent les propos de cadres du parti aujourd'hui tels que Abdelilah Benkirane, Ali Hamiedine ou encore Bilal Talidi⁸⁵. Le premier a en ce sens reconnu que les préoccupations d'antan, comme la consommation de l'alcool et de la prostitution dans l'espace public, ne sont plus une priorité ni même une « nécessité ». Pour le parti, il faut répondre aux besoins socio-économiques premiers du peuple donc. C'est ce qui est apparu systématiquement à chacune de nos trois interviews de cadres du parti (cf. annexes).

De plus, la description de l'Etat qui semble très majoritaire voire unanime⁸⁶ au sein du parti est la suivante : un Etat respectant les normes de l'islam n'est pas forcément un Etat qui s'occupe

⁸⁵ Ces deux derniers ont fait l'objet d'une interview par nos soins (cf. supra 3.3.2). Voir annexes.

⁸⁶ Jusqu'à aujourd'hui, il n'y a pas un membre du parti qui n'ait dit explicitement que le régime monarchique n'était pas islamique et qu'il fallait pour se faire le réformer en profondeur. Cependant, on trouvera certains

des moindres détails de la vie citoyenne et culturelle des Marocain.e.s toutes confessions confondues. C'est un Etat qui cherche à répondre aux besoins des citoyens dans le respect des règles globales de l'islam. C'est ce qu'affirma Benkirane à plusieurs reprises⁸⁷ lorsqu'il fut chef du gouvernement et que sa présence médiatique était sans commune mesure par rapport aux dirigeants précédents.

En fait, dès le départ, le PJD a dû accepter la place du pouvoir central monarchique (et ses institutions peu ou prou rattachées) dès qu'il entre en politique (rappelons-le) sous le parti de gauche MPCD. Depuis, l'évolution du parti sur la scène politique a fait apparaître un attachement public de plus en plus loyal envers la monarchie et son islamité (en témoignent les usages récurrents de « Commandeur des croyants »), qui ne fut pas sans épisodes marquant de la méfiance entre le PJD et le Palais (cf. supra 2.4). Ceci constitue un **premier élément** affirmant le penchant royaliste du parti et son acceptation du régime politique en place. Comme n'importe quel parti politique marocain, le PJD sait en effet user de tactiques politiques pour assurer sa place dans le jeu : respecter la monarchie du pays pour assurer la pérennité du parti et se mouvoir dans le champ politique comme il est d'usage de le faire selon un cadre bien déterminé.

Le parti a accepté donc de jouer le jeu politique et intègre les logiques de la scène politique moderne (l'organisation d'élections, le multipartisme, etc. (cf. Fadil, 2018)). La question qui s'est posée par certains politistes est de savoir s'il cherche malgré tout à imposer un nouvel ordre politico-juridique en investissant le champ politique. Pour le savoir, on est en droit de se demander quel regard porte le parti sur le type de régime politique à travers son discours politique et idéologique.

Notons que le PJD reconnaît le caractère déjà islamique de la monarchie, se démarquant ainsi de la thèse du groupuscule de la *Jeunesse Islamique*. Certains experts, comme Seniguer (2012 : 618 ; 2020) et Zouaoui (2020) pensent que l'on peut douter de la sincérité des islamistes marocains car ils ne se seraient pas clairement distanciés des thèses de la *Chabiba* et que leurs prises de position (notamment liées aux mœurs – Chahir (2020) y apporte toutefois des nuances considérables ici) sont encore bien « conservatrices » ou « intégralistes », c'est-à-dire pas en

cadres du MUR très critiques sur le caractère islamique de la monarchie, tel que Ahmad Raissouni, théologien-fondateur du mouvement (cf. MOHSEN-FINAN, 2005 : 80-82)).

⁸⁷ *Telquel*, 23-12-2016 ; *Yabiladi*, le 02-10-2016.

rupture (complète ?) avec les règles « traditionnelles » de l'islam. Ces règles seraient la seule boussole de la vision politique de l'Etat et de la société des islamistes du PJD.

Toute une littérature, qu'elle soit issue de leaders du MUR (nous le verrons plus loin) ou du PJD, abonde pourtant dans les nuances sur le type de régime politique voulu et que nos auteurs ont d'ailleurs évoqué (Seniguer, 2011 ; 2017 : 171-173). À titre illustratif, M. Hamiedine nous affirma (illustrant par ailleurs l'influence du MUR sur le PJD) :

« Je me souviens très bien que Raissounî [théologien du MUR] disait dans cette vision politique mise par écrit que le mot « khilafa » (califat) ne figure pas dans le Coran et que le califat n'est pas une obligation religieuse et ne fait pas partie des piliers de l'islam. Ainsi, le terme n'est qu'un nom d'un système politique. On peut l'appeler « califat », « hukm » (pouvoir), « dawla » (Etat) ... donc rien ne nous exige à porter le nom. Par ailleurs, ce que suggère le califat islamique c'est la justice, la liberté, l'égalité et la consultation (« al-shûrâ ») (...) »⁸⁸

Quant à leur prise de position publique en la matière, Benkirane affirma lors d'une interview à un journal espagnol en 2014, se distancier de la doctrine des Frères Musulmans sur la « restauration » d'un califat :

« Sur le régime monarchique et sur [la Commanderie des croyants], nous avons évolué progressivement. Nous nous sommes rendu compte que le Royaume du Maroc est un Etat musulman comme c'est écrit dans la constitution. (...) . Hassan Al Banna [fondateur des Frères musulmans] rahimahou Allah [que Dieu lui fasse miséricorde], demandait en 1928 d'instaurer l'Etat islamique pour faire revivre le califat. Le Maroc ne pouvait être concerné. Au Maroc, le système politique que nous avons toujours eu et qui continue jusqu'à nos jours, est celui d'un Etat musulman, depuis les Idrissides, les Almoravides, les Almohades, les Mérinides, Wattassides, Saadiens et maintenant les Alaouites. »⁸⁹

Par ailleurs, les excuses officielles en 2012 de A. Benkirane alors à la tête du gouvernement illustre de notre point de vue parfaitement la relation de méfiance (voire de défiance ?) entre le Palais et le parti d'une part, et l'attitude de prudence de celui-ci face au pouvoir central « réel » du pays d'autre part. Cette attitude est une marque de notre point de vue que le parti cherche à

⁸⁸ Entretiens avec M. Hamiedine, les 22-03-2022 et 12-06-2022.

⁸⁹ Médias24, le 27-11-2014.

influencer le pouvoir comme n'importe quel parti politique marocain se donne pour ambition de le faire.

Le **deuxième élément** évoquant le royalisme du PJD et son légalisme assumé (propre à toute organisation politique) est le suivant : durant sa législature, le chef du parti a souvent fait état de sa relation avec le roi lors de ses communications. Chose qui lui a été reprochée plusieurs fois par d'autres chefs de file de partis⁹⁰. Ce rappel constant des relations avec la monarchie illustre à lui-seul la place que le monarque occupe dans l'appareil d'Etat et la prudence mesurée de Benkirane pour ne pas froisser le Palais. Cette attitude d'apparence très monarchiste témoignerait à notre sens (et une fois de plus) de la volonté du parti de respecter l'ordre politique établi en cherchant (peut-être) à le modifier graduellement de l'intérieur et conformément à sa vision politique contenue dans sa chartre doctrinale. Cette communication politique évoque aussi (encore une fois et au moins d'apparence) l'attachement du parti à la royauté.

Le **troisième élément** venant renforcer notre idée est que la position officielle du PJD (celle du parti de Benkirane s'entend) envers le M20F illustre l'attitude à la fois politicienne et royaliste du parti. Il ne voulait pas être en confrontation directe avec le Palais dans un contexte très particulier d'une part, et d'autre part si le parti gagnait les élections du 25-11-2011, ce qui fut le cas, il fallait montrer « patte blanche » au roi et à ses conseillers. Le refus « officiel » du soutien au mouvement n'illustrerait donc pas une absence de volonté de démocratiser le pays (ou du moins à participer à sa démocratisation) au vu des propositions programmatiques du PJD (cf. supra 5.1), mais il chercherait à prouver une fois encore sa loyauté au pouvoir monarchique pour assurer d'une certaine façon sa victoire électorale (Fadil, 2014 : 329).

En ce sens, les lignes des programmes de 2011 ou de 2016 laissent clairement apparaître un respect de la monarchie sans mentionner explicitement une « monarchie parlementaire », prônée en public par certains cadres du PJD (dont M. Hamiedine). Ce royalisme évoque une volonté PJDiste de répondre d'abord aux demandes citoyennes prioritaires d'une part (démocratisation et justice sociale et économique), et d'autre part, une volonté d'éviter d'affronter le Makhzen directement. La stratégie du parti semble s'inscrire dans un changement de la monarchie « en douceur », en raison du fait que la lutte contre la corruption dans toutes les instances du pays est évoquée comme cheval de bataille dans ses programmes de notre période d'étude, et que le parti a mis concrètement des actions en place durant sa législature pour ce faire (Fakir, 2017 : 13-20). Cette focale du parti évoque à notre sens une volonté

⁹⁰ *Jeune Afrique*, 08-06-2015.

partisane de se focaliser sur le vrai problème : la corruption (*al-fasâd*). Celle-ci minerait le pouvoir politique et pourrait alors le faire glisser vers le despotisme. Pour l'éviter, le parti évoque dans son corpus idéologique le cas des autres pays voisins de la région. En ce sens, la thèse du congrès de 2012 (aux pages 13 à 22) que nous avons consultée donne des analyses précises autour de la tyrannie des autres dirigeants égyptien et tunisien qui ont fui leur pays, sans faire d'allusions à la monarchie marocaine.

Par ailleurs, le PJD veut se prévaloir d'être souvent dans le « juste milieu » (*wasatiyya*), concept qui lui est cher pour justifier ses prises de positions (Haenni, 2010). Cette notion a été développée par plusieurs leaders du MUR et du PJD (Zouaoui & Seniguer, 2020).

En revanche, si le parti semble bien accepter le système établi, il prône dans la même thèse évoquée ci-dessus et dans son mémorandum de 2011, un Etat de droit civil démocratique respectueux du référentiel islamique (cf. voir infra). De plus, Sa'ad al-Din al-'Othmani, chef du gouvernement issu du PJD (entre 2017-2021), avait publiquement évoqué l'importance de la distinction entre politique et religieux et « *l'idée d'un Etat à caractère civil, comme alternatif à l'Etat islamique.* ». Les thèses des Congrès du parti de 2012 et de 2017 vont dans le même sens, à la nuance près ajoutons-nous que, pour le parti, cet Etat civil n'est pas une alternative à un Etat islamique mais une forme de son expression contemporaine⁹¹. (Fadil, 2018).

Cela étant, est-ce à dire que le parti cherche à abolir la monarchie séculaire du pays pour y installer un Etat démocratique au sens plein du terme ? Pour répondre à cette question, nous nous pencherons sur une **étude de cas**.

Nous faisons ainsi le choix de nous concentrer sur la polémique autour des propos de Monsieur A. Hamiedine (notre interviewé) sur la monarchie en 2018⁹². En tant que parlementaire et ancien secrétaire général du congrès régional de Rabat-Salé-Kénitra, il avait tenu des propos polémiques le 30 juin 2018. Dans le cadre du « Dialogue interne » du parti, il questionnait la place et le rôle de la monarchie et déclara que « *la monarchie au Maroc est une institution centrale dans la vie politique. Mais cela ne signifie pas que sa forme actuelle est utile pour la démocratie et la vie politique [...] elle entrave le progrès, l'évolution et le développement. Si*

⁹¹ (cf. infra) + Entretiens avec M. Hamiedine, les 22-03-2022 et 12-06-2022, et M. Talidi, le 22-03-2022.

⁹² L'année de notre étude de cas est en dehors de la période étudiée ici. Mais, le cas choisit illustre pertinemment bien à notre sens la vision (entièrement partagée ?) du régime politique voulu au sein du parti ; d'autant plus que cette « sortie médiatique » n'en est pas vraiment une car les propos furent privés et médiatisés a posteriori. Cette polémique fût médiatique mais aussi animée au sein du parti lui-même.

elle ne change pas, elle ne rendra service ni à elle-même ni au pays »⁹³. Monsieur Hamiedine nous a signalé qu'il faisait allusion ici au mémorandum de 2011.

Ce dernier, nous l'avons dit, constitue une partie de la littérature idéologique du parti. Il stipule en son 2^e point⁹⁴ que la vision PJDiste envers la monarchie repose sur la Commanderie des croyants. Aussi, il précise que cette dernière permet l'union et la stabilité du Maroc ; elle est ainsi un élément important d'équilibre institutionnel du pays. Le mémorandum ne dit en revanche pas qu'il faut réformer la monarchie⁹⁵. En fait, M. Hamiedine voulait laisser entendre à huis clos que si la monarchie est un élément de « stabilité, d'union et d'équilibre entre les institutions du pays », une réforme (démocratique) en douceur devait être enclenchée pour dynamiser le changement du pays. Il prône en ce sens « *une monarchie parlementaire avec des spécificités marocaines* ». C'est ce qu'il nous expliquait lorsque nous l'avons interrogé sur cette polémique⁹⁶. Ici, notre locuteur précise qu'il ne s'agit pas d'une monarchie parlementaire comme le rencontrent certaines démocraties occidentales comme le Royaume-Uni par exemple.

En ce sens, nous l'avons dit plus haut, la thèse doctrinale du parti (élaborée au 7^e Congrès) de 2012 préconise (en ses pages 48-49) un Etat civil « *doté d'une référence islamique* », c'est-à-dire respectueux des règles holistiques de la *shari'ah*, soit des objectifs fondés sur l'administration de la justice, l'égalité entre les êtres humains et entre les femmes et les hommes, le droit à une vie libre et digne. Ces objectifs sont « *constitutionnellement établis et rédigés en termes humains* » et donc modifiables « *par l'évolution des circonstances et des conditions et de l'évolution de la vie humaine* ». Enfin, le texte précise que l'application de la loi fondamentale ne peut être que le fait du pouvoir exécutif et non de la compétence d'une seule personne⁹⁷.

Nous voyons donc bien ici que le parti cherche à développer une vision singulière d'un futur Etat marocain qui sera respectueux de la monarchie, des règles démocratiques et de la référence à l'islam. Cette dernière semble indiquer une réflexion en construction au sein du PJD qui nous

⁹³ *Telquel*, 12-08-2018.

⁹⁴ Il s'étale de la page 5 à 7 sur les 14 du document.

⁹⁵ Quand il parle de *réforme* c'est en des termes généraux.

⁹⁶ Entretiens avec M. Hamiedine, les 22-03-2022 et 12-06-2022.

⁹⁷ Notre résumé de traduction du texte arabe : « *يترتب على ذلك أننا ننظر إلى الدولة باعتبارها دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية، مصدره الأسمى الشريعة الإسلامية في معناها الشامل الذي يتضمن العقيدة والأخلاق والأحكام، أي باعتبارها مجالاً لعمل المجتمع بأسره ولا يقتصر على سلطة الدولة أو سلطة القانون، والتي لا ينبغي فهمها فهماً مشوهاً يختزلها في نظام العقوبات وإنما في أحكامها ومقاصدها القائمة على إقامة العدل والمساواة بين البشر وبين النساء والرجال، وفي قيم الشورى والديمقراطية وضمان حق المواطنين جميعاً في الحياة الحرة والكرامة، وقانون مرجعيته العليا المرجعية الإسلامية والمعايير الكونية للحقوق والحريات المتعارف عليها عالمياً والمقررة دستورياً وصياغته صياغة بشرية وضعية تتغير بتغير الظروف والأحوال ويتطور مع تطورات الحياة البشرية. وهو قانون يقع باستمرار تحت الرقابة القضائية الدستورية لضمان ملاءمته مع القواعد الدستورية للملكة، وتحت الرقابة البرلمانية من أجل ضمان حسن تنزيله من أجل جعله في خدمة الأهداف التي وضع من أجلها. أما تطبيق القانون وأحكامه فهو من صلاحيات السلطة التنفيذية وحدها، ولا يجوز للأفراد العاديين أن يباشروها* »

amène à nous demander si, de manière plus globale, une nouvelle voie peut voir le jour au Maroc pour concilier d'une part, un modèle politique qui s'universalise, la démocratie libérale, et d'autre part des références islamiques. Penser cette intégration et cette mise en adéquation relève d'un effort de la raison pour le PJD⁹⁸.

Pour conclure, notre deuxième hypothèse de recherche semble validée à plus d'un titre. D'une part, le PJD a bel et bien changé son discours depuis qu'il a investi l'enceinte gouvernementale : son royalisme semble s'être renforcé comme nous l'avons démontré, même si parfois des épisodes de méfiance entre les deux « leaders » du Pouvoir (le roi et le chef du gouvernement) semblent entacher les relations Palais-PJD.

D'autre part, la sur-communication du leader PJDiste envers la royauté entre 2011-2016 renforce l'idée que le parti cherche à respecter coûte que coûte l'ordre politico-juridique établi. Les acteurs de notre groupe d'étude demeurent ainsi fidèles à leurs modes d'action qui leurs ont permis d'intégrer le paysage politique (instrumentalisé par le Pouvoir). Leur engagement à ne plus affronter le Palais publiquement et avaliser sa légitimité politique et religieuse fait partie de leur *modus operandi*.

Ceci n'empêche pas le parti islamiste de prôner l'idée d'un Etat civil à caractère démocratique et religieux à la fois. Cette proposition dirons-nous théorique et « osée » de l'Etat évoque de notre point de vue les débats internes du parti entre ceux qui veulent la monarchie parlementaire (cf. M. Hamiedine et le responsable de l'antenne PJD) et ceux qui prônent le *statu quo* (cf. Benkirane⁹⁹). En effet, l'idée de démocratie « nouvelle » (de « spécificité marocaine », dicit M. Hamiedine), n'est pas sans évoquer l'impact des conceptions modernes et libérales (démocratie, droits de l'Homme, Etat civil, etc.) sur la pensée d'origine religieuse d'un certain nombre de cadres du parti (notamment chez Sa'ad al-'Othmânî).

Dès lors, le discours politique PJDiste envers la monarchie s'est illustré par une loyauté renforcée certes, mais qui s'inscrit dans une stratégie politicienne d'une part, et qui évoque d'autre part une forme de sécularisation au sein du parti eu égard aux propositions « modernes » évoquées dans leur corpus idéologique (cf. Etat civil de référence islamique) ou leurs déclarations publiques (cf. polémique autour de la « monarchie parlementaire » prônée par Hamiedine).

⁹⁸ Entretiens avec M. Hamiedine, les 22-03-2022 et 12-06-2022

⁹⁹ Voir l'avis analytique de Bilal Talidi sur la « doctrine Benkirane » in *Quid.ma*, 22-02-2022. A. Benkirane prônerait la monarchie constitutionnelle, s'opposant à ceux qui prônent une monarchie parlementaire.

➤ CONCLUSION

Le présent écrit cherchait à répondre à la question de recherche suivante par la mise à l'épreuve de deux hypothèses selon un modèle d'analyse précis : *Est-ce que le changement du discours politique du PJD entre 2011 et 2016 traduit un changement idéologique du parti islamiste marocain ?*

Les conclusions de nos hypothèses ont révélé d'une part que la modération du discours programmatique du PJD fût le fruit de contraintes externes qui n'empêchent pas d'observer un indice de sécularisation interne au parti, et d'autre part que le parti politique accepte l'ordre politique monarchique en place en proposant une vision de l'Etat « singulière » traduisant là aussi une forme de sécularisation de sa pensée idéologique.

Les prises de position du parti parfois contradictoires semblent évoquer la présence de débats internes sur les valeurs et sur le type de régime politique voulu (la polémique autour des propos de M. Hamiedine l'illustre bien). Ces divergences ne transparaissent pas dans la littérature idéologique du parti, mais elles laissent entendre qu'une individualisation du champ religieux semble à l'œuvre pour certains cadres PJDistes qui n'hésitent pas à proposer l'idée d'une monarchie parlementaire (cf. Hamiedine) pour l'avenir du pays, ou encore à se positionner clairement pour une privatisation des choix religieux (cf. Benkirane) quand une membre du parti (A. Maelinine) s'affiche sans voile à l'étranger (Chahir, 2020 : 59-61).

Par ailleurs, la relation de tensions ponctuelles entre le Palais et le PJD est à mettre en relation avec la légitimité que s'est octroyée (pour aller vite) historiquement le Makhzen à parler au nom de l'islam. En effet, si le parti fait parfois référence à des sources scripturaires de l'islam dans ses discours, c'est en parfaite cohérence avec le mouvement duquel il est issu.

Mais, ce « parler » de l'islam entre-t-il en concurrence avec les institutions créées par le Palais pour parler au nom de l'islam (tel le ministère des Habous et des Affaires islamiques) ? Difficile de le savoir (Fadil, 2018). En tout cas, on a vu que la mobilisation du religieux dans son discours politique fait que le parti cherche à préserver la partie la plus « conservatrice » de son électorat et à élargir ce dernier par l'usage d'un lexique davantage sécularisé.

Aussi, d'aucuns parmi les experts ou non, estiment que le système (et le jeu) politique marocain est verrouillé (voire instrumentalisé) par la monarchie. La révision constitutionnelle de 2011 en

ce sens n'aurait rien changé au système. C'est effectivement ce que nous pensons¹⁰⁰. Cela induit le fait que le champ d'action de tout parti politique à influencer sur le pouvoir central serait considérablement réduit, et par ricochet diminuerait son potentiel de représentativité. Pire en ce qui nous concerne, cela induit l'idée qu'il serait vain d'essayer d'évaluer pertinemment un quelconque changement du répertoire d'actions et de pensées d'un parti politique dans un tel contexte autoritaire.

S'il y a bien eu une difficulté au long de ce travail de recherche c'est celle-ci : l'aspect autoritaire du régime politique obligerait à revoir la façon dont fonctionne toute organisation partisane en « concurrence » avec un tel Pouvoir. Cela obligerait à repenser la qualification des modes d'action et de penser d'un parti politique par l'« invention » de nouveaux concepts propres au contexte socio-politique étudié.

Cependant, le modèle de « démocratie libérale » semble s'universaliser, touchant également les acteurs politiques du MENA. Ainsi, la préconisation d'une monarchie parlementaire au Maroc (avec ses particularités du pays certes) d'une part, et l'idée d'un Etat démocratique au référentiel religieux d'autre part, semblent à deux marquer une influence de la « pensée politique occidentale » chez certains acteurs politiques du monde arabe, y compris les islamistes¹⁰¹ du PJD. Cela pourrait faire l'objet d'un travail de recherche approfondi.

Nous avons remarqué que, à travers son (re-)positionnement envers la monarchie et la modération de son discours politique, le parti marocain semble être lui aussi influencé par cette pensée (occidentale) libérale et moderne, du moins auprès de certains cadres du parti.

Ce qui pourrait permettre d'évaluer davantage la teneur du référentiel religieux dans la vision politique du parti (au-delà du lexique sécularisé employé), serait de connaître le *modus operandi* « concret » du PJD pour arriver à ce changement de régime, soit un nouveau type de monarchie. Mais le problème semble résider dans l'homogénéité de la proposition au sein de ses membres.

Cela étant, cette idée ne semble pas en contradiction avec celle d'un « Etat civil au référentiel islamique » qui demande, elle aussi, une théorisation plus élaborée que ce que nous avons lu jusqu'ici dans le corpus idéologique du parti. Des réflexions plus élaborées semble se retrouver

¹⁰⁰ Nous avons essayé de le comprendre à travers un (petit) travail de recherche dans le cadre du cours de « Régimes politiques comparés » en 2021 : « *Comment expliquer l'échec de démocratisation du régime politique marocain après la vague de protestations populaires de 2011 ?* »

¹⁰¹ On l'a vu aussi dans le parti islamiste tunisien Ennahda, qui adopta une pensée « libérale » en 2014 en « cédant » sur un dossier important pour sa vision politique : adoption d'une loi sur l'égalité de l'héritage entre hommes et femmes.

dans les écrits de certains leaders. Mais jusqu'à quel niveau de conceptualisation et de concrétisation ? Ces réflexions ne seraient-elles pas limitées à la prudence observée par le parti envers le Makhzen depuis son entrée en politique ?

En tout cas, faudrait-il encore que ces idées soient largement partagées au sein du parti. Mais ce qu'on peut souligner ici, c'est que le temps où le PJD plaidait constamment pour le respect des valeurs islamiques dans la société est révolu. Et l'idée de la *Chabiba* d'instaurer un « Etat islamique » au royaume de Mohammed VI est restée lettre morte. Le parti semble user à l'envi de pratiques politiciennes envers son électorat et les autres partis, en évitant au maximum de brusquer un système monarchique autoritaire avec lequel le parti a cherché durant sa première législature à davantage « courtiser » en vue de faire avancer certains dossiers (selon la marge de manœuvre accordée).

Enfin, la récente et grande défaite électorale inattendue du PJD (lors des législatives du 08-09-2021) ne serait-elle pas un signe que la monarchie garde encore bien toutes les clefs du système politique, eu égard aux irrégularités constatées et aux précédentes stratégies habiles du Palais qui n'hésite pas à mettre sur la touche tout adversaire « dangereux » pour son pouvoir ?

➤ BIBLIOGRAPHIE

📌 Articles scientifiques:

- ACLIMANDOS T., « Egypte. Réflexions sur les Frères Musulmans égyptiens : esquisse d'une phénoménologie », Amghar Samir (dir.), *Les islamistes au défi du pouvoir. Évolutions d'une idéologie*, 2012, Paris, Michalon, pp. 175-201.
- AMOSSY R. et KOREN R., « Argumentation et discours politique », *Mots. Les langages du politique*, 94 | 2010, mis en ligne le 17 décembre 2012, En ligne : <http://journals.openedition.org/mots/19843>
- BAUBÉROT J., « Sécularisation, laïcité, laïcisation », *Empan*, 2013/2 (n° 90), pp. 31-38. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-empan-2013-2-page-31.htm>
- BELAL Y., « L'islam politique au Maroc », *Pouvoirs*, 2013/2 (n° 145), p. 71-81. En ligne: <https://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2013-2-page-71.htm>
- BEN BARKA M., « La place et le rôle de la droite chrétienne dans l'Amérique de George W. Bush », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2008/1 (n° 97), pp. 39-51. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2008-1-page-39.htm> (consultée le 24-07-2022)
- BONNEFOY L. & BURGAT F., « Dynamique et omniprésente diversité de la référence islamiste », *Critique internationale*, 2018/1 (N° 78), p. 11-19. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2018-1-page-11.htm>
- BONNEFOY L., « Le salafisme quiétiste face aux recompositions politiques et religieuses dans le monde arabe (2011-2016) », *Archives de sciences sociales des religions*, 181 | janvier-mars 2018, En ligne : <http://journals.openedition.org/assr/38550>
- BROWERS M., 2013, « Islamic Political Ideologies. », Freedon Michael & co, *Oxford Handbook of Political Ideologies*, London, Oxford University Press, pp. 627-643.
- CATUSSE M., ZAKI L., « Gestion communale et clientélisme moral au Maroc : les politiques du Parti de la justice et du développement », *Critique internationale*, 2009/1 (n° 42), pp. 73-91. En ligne : <https://www-cairn-info.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/revue-critique-internationale-2009-1-page-73.htm>
- CHAHIR A., « Les islamistes au pouvoir à l'épreuve des libertés individuelles au Maroc », *Confluences Méditerranée*, 2020/3 (N° 114), pp. 55-66. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2020-3-page-55.htm>
- CRAIUTU A., « Une vertu politique : la modération », *Commentaire*, 2014/4 (Numéro 148), p. 793-802. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-commentaire-2014-4-page-793.htm>
- DESRUES Th., « Le Mouvement du 20 février et le régime marocain : contestation, révision constitutionnelle et élections », *L'Année du Maghreb*, VIII | 2012. En ligne : <http://journals.openedition.org/anneemaghreb/1537>
- DIALMY A., « L'Islamisme marocain : entre révolution et intégration », *Archives de sciences sociales des religions*, n°110, avril-juin 2000. En ligne: <http://assr.revues.org/20198> (consulté le 03 juillet 2020)
- FERJANI, M. Ch.. « Islam politique et démocratie: une évolution comparable à celle qui a donné la « démocratie chrétienne » est-elle possible? », *Oriente Moderno*, vol. 87, no. 2, 2007, pp. 383–405. JSTOR, En ligne: <http://www.jstor.org/stable/25818134> (consulté le 28-07-2022).
- FRÉGOSI, F., MOHSEN-FINAN, Kh., ZEGHAL, M., « Religion et politique au Maghreb : les exemples tunisien et marocain », *Institut français des relations internationales*, Policy Paper 11, Paris, Mars 2005. En ligne: https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/pp_11_kmf_fregosi_zeghal.pdf (consulté le 14 juillet 2021).

- GANA A., « Introduction : L'intégration politique des islamistes - Perspective critique de la thèse de « l'inclusion-modération » », *L'Année du Maghreb*, 22 | 2020, en ligne : <http://journals.openedition.org/anneemaghreb/6201>
- HERMET G., BADIE B., BIRNBAUM P. et al. (dir.), « P », in *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*. Paris, Armand Colin, « Dictionnaire », 2015, pp. 218-260. En ligne : <https://www-cairn-info.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/--9782200603168-page-218.htm>
- KARKBI B., « La question laïque au Maroc : religion majoritaire, revendications minoritaires », *Confluences Méditerranée*, 2020/3 (N° 114), p. 85-95. En ligne : <https://www-cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2020-3-page-85.htm>
- LARIÈGE J., « Abdelilah Benkirane : l'islamisme à l'épreuve du pouvoir », *Les Cahiers de l'Orient*, 2016/4 (N° 124), pp. 31-40. En ligne : <https://www-cairn.info/revue-les-cahiers-de-l-orient-2016-4-page-31.htm>
- LE BART Ch., « L'analyse du discours politique : de la théorie des champs à la sociologie de la grandeur », *Mots. Les langages du politique*, 72 | 2003, En ligne : <http://journals.openedition.org/mots/6323>
- MASBAH M., « Rise and endurance: moderate Islamists and electoral politics in the aftermath of the 'Moroccan Spring' », Kraetzschmar H. & Rivetti P (dir.), *Islamists and the Politics of the Arab Uprisings. Governance, Pluralisation and Contention*, Edinburgh University Press, 2018, pp 127-148.
- MOHSEN-FINAN Kh., « Maroc : l'émergence de l'islamisme sur la scène politique », *Politique étrangère*, 2005/1 (Printemps), p. 73-84. En ligne : <https://www-cairn.info/revue-politique-etrangere-2005-1-page-73.htm>
- MOHSEN-FINAN Kh., ZEGHAL M., « Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc: le cas du Parti de la justice et du développement », *Revue française de science politique*, Vol. 56, No. 1 (février 2006), pp. 79-119. En ligne: <https://www.jstor.org/stable/43121970>
- OFFERLÉ M., « Chapitre IV. Partis, champs et marchés politiques », *Les partis politiques*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2018, p. 84-115. En ligne : <https://www-cairn-info.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/--9782130803904-page-84.htm>
- PORTIER Ph., RAISON DU CLEUZIOU Y., « Partis politiques et religions : entre sacralisation du politique et sécularisation du religieux. Avant-propos », *Revue internationale de politique comparée*, 2021/1-2 (Vol. 28), p. 11-36. En ligne : <https://www-cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2021-1-page-11.htm>
- PRUZAN-JORGENSEN J., , « Maroc. Libération politique et modération islamiste : Les dynamiques contradictoires au Maroc », Amghar Samir (dir.), *Les islamistes au défi du pouvoir. Évolutions d'une idéologie*, 2012, Paris, Michalon, pp. 21-34.
- SALGON J.-M., « Élections législatives : enjeux et enseignements d'un scrutin », *Les Cahiers de l'Orient*, 2016/4 (N° 124), p. 9-22. En ligne : <https://www-cairn-info.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/revue-les-cahiers-de-l-orient-2016-4-page-9.htm>
- SANTUCCI J.-C., « Le multipartisme marocain entre les contraintes d'un « pluralisme contrôlé » et les dilemmes d'un « pluripartisme autoritaire » », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 111-112 | 2006. En ligne : <http://journals.openedition.org/remmm/2864> (consulté le 03.06.2022)
- SENIGUER H., « Les paradoxes de la sécularisation/laïcisation au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement (PJD) », *Confluences Méditerranée*, 2011/3 (N° 78), pp. 49-62. En ligne : <https://www-cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2011-3-page-49.htm>
- SENIGUER H., « Les catégories dénominatives de l'islam à l'épreuve d'un objet « mutant ». Le cas du Parti de la justice et du développement marocain », *Cahiers d'études africaines*, 2012, n° 206-207, pp. 603-633. En ligne : <https://www.jstor.org/stable/41708190>

- SENIGUER H. ;, « Genèse et transformations de l'islamisme marocain à travers les noms. Le cas du Parti de la justice et du développement », *Mots. Les langages du politique*, 103 | 2013, En ligne : <http://journals.openedition.org/mots/21509>
- TOZY M., « L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation », *Revue internationale de politique comparée*, 2009/1 (Vol. 16), p. 63-81. En ligne : <https://www-cairn-info.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/revue-internationale-de-politique-comparee-2009-1-page-63.htm>
- VAN DIJK T., « Politique, Idéologie et Discours », *Semen*, 21 | 2006, En ligne: <http://journals.openedition.org/semen/1970>
- VOGEL M., « La démocratisation au Maroc. (9 mars 2011 – 1er juillet 2011) », *Les Etudes et Essais du Centre Jacques Berque*, n° 7, Rabat, Novembre 2011. En ligne: http://www.cjb.ma/images/stories/Vogel_EE_7.pdf (plus disponible à cette adresse)
- ZEGHAL M., « Religion et politique au Maroc aujourd'hui », Document de travail, n° 5, Paris, *Ifri*, 2003, 23p.
- ZEGHAL M., « Islam, contestation politique et régulation étatique au Maroc aujourd'hui : développements et déclin de la « sainteté » politique », dans : Henri Bresc éd., *Politique et Religion en Méditerranée. Moyen âge et époque contemporaine*. Saint-Denis, Éditions Bouchène, « Bibliothèque de la Méditerranée », 2008, pp. 213-234. En ligne : <https://www.cairn.info/politique-et-religion-en-mediterranee--9782356760005-page-213.htm>
- ZOUAOUI H., SENIGUER H., « De la « modération » chez des cadres du Parti de la justice et du développement au Maroc : réhabiliter la religion/l'idéologie dans l'analyse de l'islamisme », *L'Année du Maghreb*, 22|2020. En ligne : <http://journals.openedition.org/anneemaghreb/>

Ouvrages :

- BALZACQ T., BAUDEWYNS P., JAMIN J., LEGRAND V., PAYE O., SCHIFFINO N., *Fondements de science politique*, Louvain-La-Neuve, De Boeck, 2014, 440p.
- BÉCHIR M., GEISSER V., *Renaissances arabes. 7 questions clés sur des révolutions en marche*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2011, 160p.
- BURGAT F., *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2007, 313p.
- BURGAT François, *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida*. La Découverte, « Poche / Essais », 2010, 238p.
- BURGAT F. & REY M. (dir.), *Histoire des mobilisations islamistes - XIXe-XXIe siècle*, CNRS Éditions, Paris, 2022, 443p.
- GUIDÈRE M., *La guerre des islamismes*. Gallimard, « Folio Actuel », 2017, 266p.
- LE BART Ch., *Le discours politique*. Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 1998. En ligne: <https://www-cairn-info.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/le-discours-politique--9782130493747.htm>
- NAY O., *Lexique de science politique. Vie et institutions politiques.*, Dalloz, 2014, 662p.
- ROY O., *Généalogie de l'islamisme*, Hachette Littératures, coll. Pluriel, Paris, 2001, 119p.
- TOZY M., *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999, 303p.
- VAN CAMPENHOUDT L., QUIVY R., « Manuel de recherche en sciences sociales », Dunod, Paris, 2011, 262p.

✚ Thèse :

- FADIL M., « *Un groupe religieux à l'épreuve du parti politique - Sécularisation de l'islamisme au Maroc : Mouvement de l'unicité et de la réforme-Parti de la justice et du développement [1996-2011]* », thèse de doctorat, 2014, École Pratique des Hautes Études Paris-Sorbonne & Université de Montréal, p.521 ; en ligne : <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/11437>

✚ Articles d'opinion:

- Maroc Hebdo, « *Le PJD est-il royaliste* », 25-07-2018. En ligne : <https://www.maroc-hebdo.press.ma/le-pjd-est-il-royaliste> (consulté le 22 juin 2022).
- TALIDI, B. « Benkirane, doctrine et politique ». *Quid.ma*. 22-02-2022. En ligne : <https://quid.ma/national/benkirane,-doctrine-et-politique---par-bilal-talidi> (consulté le 7 août 2022).

✚ Working papers:

- FADIL M., « Du mouvement au parti : la trajectoire mouvementée de la mouvance islamiste marocaine. », *Sciences Po – Centre de recherches internationales*, 2018. En ligne : <http://sciencespo.fr/ceri/fr/oir/du-mouvement-au-parti-la-trajectoire-mouvementee-de-la-mouvance-islamiste-marocaine> (consulté le 14 juillet 2022).
- FAKIR, I. « Morocco's Islamist Party: Redefining Politics Under Pressure ». *Carnegie Endowment for International Peace*. 2017. En ligne : <https://carnegieendowment.org/2017/12/28/morocco-s-islamist-party-redefining-politics-under-pressure-pub-75121> (15 juin 2021).
- LAFFITTE, Roland. 2016. « Charia ». *Orient XXI*. En ligne : <https://orientxxi.info/mots-d-islam-22/charia,1222>. (consulté le 8 juillet 2022)
- LEPOUTRE, N. 2021. « Qui sont les Frères musulmans ? » *Orient XXI*. <https://orientxxi.info/va-comprendre/qui-sont-les-freres-musulmans,4749> (consulté le 23 juin 2022).

✚ Articles de presse :

- BENNAMATE, N. « Benkirane est-il en train de séculariser son discours ? ». *TELQUEL*. 23-12-2016. En ligne : https://telquel.ma/2016/12/23/benkirane-est-il-en-train-de-seculariser-son-discours_1528309?fbrefresh=4 (consulté le 22 juin 2022).
- OBERLÉ, Th., « Les islamistes marocains « modestes » favoris des législatives ». *Le Figaro*. 07-08-2007. En ligne : <https://www.lefigaro.fr/international/2007/08/07/01003-20070807ARTFIG90136-les-islamistes-marocains-modestes-favoris-des-legislatives.php> (consulté le 20 juin 2022).
- Jeune Afrique, « Maroc – Polémique sur le voile d'une députée islamiste : « Certains cherchent à déstabiliser le PJD », 11-01-2019. En ligne : <https://www.jeuneafrique.com/702865/politique/maroc-polemique-sur-le-voile-dune-deputee-islamiste-certains-cherchent-a-destabiliser-le-pjd/> (consulté le 1 août 2022).

- Jeune Afrique, « *Maroc : inoxydable Benkirane* », 08-06-2015. En ligne : <https://www.jeuneafrique.com/233836/politique/maroc-inoxidable-benkirane/> (consulté le 4 août 2022).
- LA LIBRE, « Maroc: les islamistes du PJD, en tête des législatives. » 26-11-2011. En ligne : <https://www.lalibre.be/international/2011/11/26/maroc-les-islamistes-du-pjd-en-tete-des-legislatives-U53ZBAYYCFET3EMJUI6JOXQVI4/> (consulté le 5 août 2022).
- LE MONDE, « Les élections législatives marocaines en six questions. », 07-10-2016. En ligne: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/10/07/les-legislatives-marocaines-du-7-octobre-en-six-questions_5009698_3212.html (consulté le 04 juin 2022)
- Le Vif, « Printemps arabe ou hiver islamiste ? ». 2012. <https://www.levif.be/belgique/printemps-arabe-ou-hiver-islamiste/> (consulté le 22 juillet 2022).
- L'Express.fr, « Après le printemps arabe, l'hiver islamiste? », 25 octobre 2011. https://www.lexpress.fr/actualite/monde/apres-le-printemps-arabe-l-hiver-islamiste_1044350.html (consulté le 29 juillet 2022).
- L'Obs, « Maroc: le parti islamiste prend date pour les législatives », 05-09-2015. En ligne: <https://www.nouvelobs.com/monde/20150905.AFP8548/maroc-le-parti-islamiste-prend-date-pour-les-legislatives.html> (consulté le 02 juillet 2022)
- RFI, « Les islamistes grands vainqueurs des législatives marocaines ». 28-11-2011. En ligne: <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20111128-islamistes-grands-vainqueurs-legislatives-marocaines> (consulté le 22 juin 2022)
- RFI, « Au Maroc, les islamistes du PJD remportent les législatives. », 27-11-2011. En ligne: <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20111127-maroc-islamistes-parti-justice-developpement-remportent-legislatives> (consulté le 05 juillet 2022)
- Jeune Afrique, AÏT AKDIM Y. « Islamistes marocains : un modèle nommé AKP » En ligne: <https://www.jeuneafrique.com/44395/politique/islamistes-marocains-un-mod-le-nomm-akp/> (consulté le 14 juillet 2022)
- RFI, « Maroc: Abdelilah Benkirane, un islamiste «monarchiste» ». 28-11-2011 En ligne: <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20111128-maroc-elections-abdelilah-benkirane-islamiste-pjd-mohamed-VI-chabiba-islamiya-istiqlal> (consulté le 15 juillet 2022)
- SCIGACZ, M.-A. « Printemps arabe : l'islamisme n'est pas forcément l'ennemi de la démocratie », *France-Info*, 2011. En ligne : https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/islamisme-et-democratie-lepilogue-du-printemps-arabe_19465.html (consulté le 01 juillet 2022).
- TelQuel, *Des propos critiques de Hamieddine sur la monarchie font l'objet d'une enquête interne au PJD*. 12-07-2018. En ligne : https://telquel.ma/2018/07/12/des-propos-critiques-de-hamieddine-sur-la-monarchie-font-lobjet-dune-enquete-interne_1602940?fbrefresh=1 (consulté le 4 mars 2021).
- YABILADI.COM, « *Législatives : Benkirane se dit plus moderniste que les modernistes.* », 02-10-2016. En ligne : <https://www.yabiladi.com/articles/details/47440/legislatives-benkirane-plus-moderniste-modernistes.html> (consulté le 4 août 2022).

Interviews :

- HAENNI Patrick, « Maroc: "Wasatiyya" – qu'est-ce que la modération pour les islamistes? », entretien avec Bilal Talidi autour de la trajectoire historique du PJD, Religioscope, 15 septembre, 2010. En ligne : https://www.religion.info/2010/09/15/maroc-wasatiyya-moderation-et-islamistes-entretien-avec-bilal-talidi-sur-trajectoire-pjd/?utm_source=pocket_mylist (consulté 22-06-2022).
- MÉDIAS24, « Les confidences de Abdelilah Benkirane (I) + (II) - ENTRETIEN EXCLUSIF », 2014. En ligne : <https://medias24.com/2014/11/27/entretien-exclusif-les-confidences-de-abdelilah-benkirane-i/> + <https://medias24.com/2014/11/29/entretien-exclusif-les-confidences-de-abdelilah-benkirane-ii/> (consultés le 07-07-2022).

Sources officielles :

- Parti de la Justice et du Développement, site officiel : <https://www.pjd.ma/>
- Programme 2011 (source non officielle mais fiable) :
<https://jalileloutmani.files.wordpress.com/2011/11/lc3a9gislatives-2011-programme-pjd-fr.pdf>
- Programme 2016 (résumé) :
http://www.pjd.ma/sites/default/files/bannieres/documents/presentation_20_mesures_1.pdf
- Programme 2016 (en arabe) :
https://www.pjd.ma/sites/default/files/programme_final.pdf
- Mémoire du PJD (2011)
- Thèse doctrinale du PJD (2012)