

La variable religieuse et l'étude de l'autoritarisme arabo- islamique.

Etude de cas : Maroc et Arabie saoudite

Hassan Zouaoui et Kamal Kajja

(Algérie)

Introduction

L'Islam a toujours été un élément fondamental dans l'évolution des régimes politiques arabo-islamiques, dans la mesure où il a constitué et continue d'être un élément substantiel d'identité qui fournit des instruments et des symboles de légitimation. Bon nombre de dirigeants arabes considèrent la religion comme une base fondamentale à leurs actions politiques, à travers une instrumentalisation sur laquelle repose leurs pouvoirs politiques. La majorité des régimes arabo-musulmans se réclament aujourd'hui de l'Islam, en affichant parfois avec fierté leur allégeance à la religion à travers les noms qu'ils ont attribué parfois à leurs Etats. En faisant de l'Islam une religion de l'Etat, ces dirigeants essayent de puiser dans le Coran et la Sunna une matrice idéologique, génératrice de valeurs voire de légitimité. Une telle situation fait qu'on ne peut plus concevoir, dans plusieurs Etats, l'exercice du pouvoir politique indépendamment de l'Islam. Les rapports entre les régimes politiques arabo-musulmans et l'Islam, ont toujours été marqués depuis la mort du prophète et les quatre Califes bien guidés al-Khoulafa' a-Rachidoun², par une volonté d'instrumentaliser la religion voire la subordonner à la logique étatique à travers ce que Raymond Aaron³ a qualifié de primat du politique.

Ceci détermine tout l'intérêt scientifique qu'on peut tirer de l'analyse de la fonction politique de la religion pour montrer pourquoi le souci des dirigeants arabes, plus particulièrement les dirigeants marocains et saoudiens est d'avoir une légitimité religieuse en vue d'exercer le pouvoir. Une telle analyse nous incite à puiser dans les références classiques relatives aux études du pouvoir politique en terre d'Islam, pour comprendre l'histoire et la généalogie de l'autoritarisme arabo-islamique. Ce qui va nous permettre en même temps de repérer l'apport et l'interprétation faite par les Oulémas (savants religieux) du droit public musulman, en vue de légitimer tel ou tel ordre califale voire tel ou tel pouvoir, par une nécessité d'obéissance au Calife ou aux rois et présidents.

Nous allons donc quêter si loin la réalité de l'autoritarisme arabo-islamique d'aujourd'hui qui se nourrit fondamentalement aux mêmes sources, tout en arborant les pavillons de modernisation politique et de démocratisation. L'approche par le biais de la religion sera, dans cette finalité, très utile. Parce que la prise de conscience du caractère autoritaire du pouvoir dans le monde arabe accuse le décalage entre l'idéal politique du "bon calife" et le réel. Elle nous montre comment dans une architecture institutionnelle, qui combine réalisme et idéalisme politique, se vérifie les tendances de cet autoritarisme à s'accommoder de la logique "brute" et brutale du pouvoir et préconise l'obéissance au Prince. Les ressorts religieux de l'autoritarisme arabo-islamique sont ainsi au centre de la définition que nous utilisons. Le retour sur cette dimension a pour corollaire la nécessité de revenir au concept d'autoritarisme et de dégager les éléments constitutifs de l'exceptionnalisme arabe.

A. Le droit public musulman : une rhétorique de légitimation.

Le droit public musulman s'exprime dans trois registres : Siyyâsa Char'iya (politique conforme à la Chari'a), al-Adab as-sûltâni (littérature sùltanienne) et la Siyyâsa madaniyya (politique de la cité). Ces registres du droit public musulman ne peuvent exister de façon isolée, ils s'inscrivent dans une articulation qui s'attache à la perspective de constituer une théorie du pouvoir en terre d'islam. On s'aperçoit que l'interférence est plus particulièrement évidente entre les deux principaux éléments constitutifs du droit public musulman, à savoir le Siyyâsa Char'iya et l'adab as-sûltâni. Les deux entretiennent un rapport complémentaire qui assigne au système califal un référent théologique et une essence éthique.

L'adab as-sûltani mobilise tout l'arsenal argumentaire qu'il puise dans le Coran et la Sunna, pour justifier cette essence qui fait que le prince musulman est considéré comme « l'ombre de Dieu sur terre », auquel l'obéissance est due. La conformité aux exigences du pouvoir politique, passe ainsi avant la conformité aux exigences de la fidélité religieuse. La Siyyâsa Char'iya politique s'ajuste à son tour à la perspective de l'adab as-sûltâni, de sorte que l'obligation de l'obéissance constitue la base de leur convergence et la légitimité du pouvoir doit assurer au détenteur du pouvoir une obéissance absolue. Siyyâsa Char'iya s'est installé en terre d'Islam dans un exercice d'idéalisation du pouvoir politique, comme l'a bien démontré A. Laroui, en se contentant dans l'ensemble de justifier les actes du Prince au nom de la nécessité et de l'unité, à travers un récit de l'ensemble des prescriptions que nous ont

laissées les historiens et penseurs de la pensée islamique classique. Le droit public musulman s'ajuste ainsi à la perspective islamique, en mettant l'accent sur la nécessité d'obéir au roi-calife et en faisant de la préservation des pouvoirs détenus par le prince son unique préoccupation. Ceci explique l'instrumentalisation du droit public musulman en faveur d'une conception juridique, qui fonde la nécessité du pouvoir politique sur l'impossibilité pour les hommes de s'organiser sans ce pouvoir. L'obligation d'obéir aux détenteurs du pouvoir est confondue ainsi avec la nécessité du politique, ce qui légitime en définitive autant l'idéal du Califat que la réalité du système politique. Ce devoir d'obéir s'est transformé, après l'arrivée des Omeyyades au pouvoir, en norme constitutive du droit public musulman qui a pour corollaire le désir de ne pas retomber dans la Jahiliya (ignorance préislamique) et de dépasser la fitna (la discorde).

Ceci explique également pourquoi certains théoriciens et juristes musulmans, exemple d'al-Mawardi⁴ de l'école ach'arite, sont les plus ardents défenseurs de cette conception. Ce dernier part de l'idée que le pouvoir politique trouve son fondement dans cette nécessité d'ordre religieux. S'attaquant aux rationalistes de l'école mu'tazilite, al-Mawardi réfute l'idée que la raison puisse garantir un ordre stable, car chacun obéit à sa propre raison et non à celle d'autrui d'où la nécessité que la fonction politique des princes soit d'origine religieuse et non rationnelle⁵. Les théologiens ont ainsi pour mission de fouiller dans le Coran⁶ et les recueils du hadîths, pour montrer le caractère obligatoire de l'obéissance au pouvoir califale. Cette obligation se trouve donc englobée dans les exigences de la loi musulmane, qui exige des savants musulmans d'affirmer que la communauté musulmane doit se structurer en une société politique, ayant à sa tête une autorité politique qui exerce le pouvoir pour protéger l'Islam.

Il est important de souligner que la légitimation théorique, explique la nécessité du pouvoir califal en lui accordant une validité cognitive à ses significations objectivées. Cette légitimation justifie l'ordre institutionnel établi, en offrant une dignité normative à ses impératifs pratiques. L'utilisation des versets coraniques et des hadiths par les théologiens, comme argument d'autorité, est considérée comme une manipulation du savoir religieux destiné à valider les schèmes théologiques les plus tenaces. Une telle manipulation consiste, comme l'explique M. Arkoun à : « postuler une continuité structurelle et une homogénéité sémantique entre l'espace-temps initial du propos (situation de discours où a été énoncé, pour la première fois, le verset ou le hadith) et les espace-temps variés où les mêmes propos devenus textes (nuçuç) sont re-cités ... Sans s'interroger sur les conditions de possibilités (de lier) des propos jaillis d'une expérience intérieure irréductible (celle du Prophète) ou

accompagnant une action collective (le prophète et ses compagnons) à des contenus mémorisés ou consignés graphiquement pour être projetés sur des expériences et des actions dont la genèse, la configuration et la portée sont nécessairement changeantes⁷ ».

Le problème ici posé est celui de la correspondance entre l'idéalité et la matérialité du pouvoir politique en terre d'islam. D'autant que l'écart s'accroît entre le modèle et la copie et s'institutionnalise dans la dualité entre le Califat formel et l'exercice réel du pouvoir. En d'autres termes, il peut paraître plus heuristique de réfléchir à cet écart et d'en comprendre son origine et son développement. Car dans l'histoire politique islamique, le passage de l'Etat de la Da'awa (prédication) et du califat à celui du règne sultanien témoigne d'une mythologisation décisive qui reste tributaire d'une pensée éclectique et bricoleuse investies dans de nouvelles formulations dogmatiques aboutissant, à leur tour, à une politisation du transcendantal. C'est ainsi que la croyance concernant le pouvoir califal va prendre la forme de l'unique raison, entendue comme seule forme concevable ou acceptable de la pensée. Le discours idéologique se déploie dans une succession d'affirmations, se livre, non comme une recherche, mais comme une vérité⁸. Il s'ensuit que les figures de ce discours véhiculé par les princes en terre arabe mettent en contact les catégories idéologiques avec celles de la pensée religieuse pour permettre leur diffusion et leur manipulation. Ceci dit, les idéologies politiques tirent leur matériau du passé. Plus généralement, elles opèrent des conversions et mobilisent à leur profit des valeurs qui leur sont données de la religion. Elles délimitent les langages dans lesquels peuvent s'exprimer les messages politiques, et déterminent, par conséquent, le type de relation pouvant exister entre dirigeants et dirigés.

B - Le repli stratégique de la monarchie marocaine sur la tradition islamique

La constitution marocaine de 1996 rappelle dès son préambule, que le Maroc est un Etat musulman. Dans son célèbre article 19, qui est d'une très grande importance pour analyser le système marocain, elle énonce que : « le Roi Amir Al Mouminine (Commandeur des croyants), Représentant suprême de la nation, symbole de l'unité de la nation, garant de la pérennité et de la continuité de l'Etat, veille au respect de l'Islam et de la Constitution. Il est le protecteur des droits et libertés des citoyens, groupes sociaux et collectivités. Il garantit l'indépendance de la nation et l'intégrité territoriale du royaume dans ses frontières authentiques ». Le titre d'Amir al-Mouminine⁹ repris dans l'article 19 de la constitution rend compte magistralement d'une situation atypique de la monarchie actuelle. En effet, au

travers de l'Imarat al-Mouminine (La Commanderie des croyants), se déploie une multiplicité de registres qui renvoient tous à une seule fonction : la sacralisation de la personne du roi.

Comment Hassan II a interprété son propre titre ? Aux yeux d'Hassan II, les termes d'Amir al-Mouminine, Imam et Calife, désignent les aspects différents de la même mission : celle de chef de la communauté. Cette mission est triple à savoir : « une direction communautaire (aujourd'hui nationale), politique et religieuse. C'est l'autorité héritée du Prophète »¹⁰. L'article 19 traduit ainsi le maintien dans la constitution marocaine de la suprématie califale, à travers le titre d'Amir al-Mouminine, qui a été créé suite à l'avènement du deuxième Calife Omar. Ce titre désigne ainsi le magistrat suprême de l'Etat musulman et arabe, issu de la tribu de Korayche¹¹, qui est chargé de guider la prière des musulmans, de protéger la vie et les intérêts des non musulmans (les Dhimmi), de gérer les affaires de l'Oumma et de gouverner effectivement. A la lecture de cet article fondamental et à la lumière de l'esprit que le préambule, par sa référence à l'islam, veut insuffler dans les institutions constitutionnelles, il apparaît clairement que le constituant marocain, loin de chercher à identifier la fonction du roi à celle d'un chef d'Etat (roi ou président dans les régimes parlementaires occidentaux), l'en distingue nettement pour l'enraciner dans la tradition islamique pour le faire apparaître dans la continuité du paradigme fondateur du pouvoir en islam.

Ce repli stratégique sur la tradition change complètement les données de la fonction royale qui, par sa dimension religieuse, échappe à toute approche extérieure au système des valeurs islamiques. Il n'est donc pas étonnant que par son emprunt aux valeurs islamiques, le droit constitutionnel marocain s'écarte pour céder la place au droit public musulman. En examinant la place de l'article 19, dans le dispositif constitutionnel marocain, nous remarquons comme le souligne Abdeltif Menouni qu'il a connu « une stabilité indéniable depuis son introduction dans la première constitution de 1962. La seule modification qu'il ait subie par l'adjonction, au profit du roi, de la qualité de « Représentant suprême de la nation » est venue illustrer la nature des valeurs politiques et idéologiques qui sous-tendent la suprématie monarchique. Ainsi, l'article 19 est d'une substance particulière entretenant des relations privilégiées avec le titre I de la constitution de 1996, consacré aux « principes fondamentaux », il en est le prolongement matériel, ainsi que la concrétisation politique et institutionnelle¹² ». Cet article tend ainsi à renforcer la visibilité des attributs du roi-Commandeurs des croyants, en le détachant par rapport aux autres organes de l'Etat. Une telle approche, a pour objectif de bien montrer que le roi-commandeurs des croyants est le centre du « pouvoir agissant ».

Quant aux charges de ce pouvoir, il convient de faire la distinction entre d'une part les pouvoirs politiques du souverain découlant du droit public musulman, dont l'importance est justifiée par la mission que la communauté a confiée au roi, et d'autre part les pouvoirs politiques du monarque, explicitement énoncés par la constitution, qui ressemblent plus ou moins à ceux de tous les chefs d'Etat. Le roi-commandeur des croyants puise ses pouvoirs dans ceux du calife, il est ainsi le mandataire du peuple marocain qui, par le biais de ses représentants, a passé un contrat en ces termes : l'allégeance et l'obéissance contre le maintien de l'ordre et la défense de l'islam. En cas de rupture de ce contrat par le souverain, l'Oumma pourrait s'estimer libre de tout engagement. En expliquant ses devoirs en tant qu'Amir al-Mouminine, le roi Hassan II a affirmé que sa responsabilité est instituée « par un contrat, la baï'a, un convenant entre les croyants et la personne désignée pour guider la communauté¹³ ». Quant à ses devoirs, le monarque faisait une distinction entre deux sortes de devoirs : permanents et nouveaux. Les devoirs permanents ont pour objectif selon ses termes : « promouvoir la meilleure intelligence de la religion, veiller au respect et à l'exécution des lois et des jugements prononcés par les instances compétentes, faire respecter les interdictions liées à l'ordre public dans le cadre du respect du droit des serviteurs de Dieu ». Pour ce qui a trait aux nouveaux devoirs, il s'agit de « donner une image authentique de l'Islam, conforme aux enseignements de la Sunna orthodoxe, à leur mise en œuvre dans l'Etat de droit, dans l'éthique qui préside à l'établissement des meilleurs rapports entre les hommes¹⁴ ». C'est ce qui permet de préciser sociologiquement le rôle institutionnel du roi, qui peut être appréhendé dans les rapports entre les définitions que s'en donne le roi et les conditions de légitimité de ses pratiques politiques qui y sont associées.

Pour renforcer la légitimité de la monarchie, le roi ne s'est pas contenté seulement de la légitimité charismatique, liée à son passé nationaliste ainsi qu'à sa qualité de Chérif en tant que descendant du Prophète, il a cherché à élargir cette légitimité en sollicitant l'adhésion à sa personne de toute la communauté à travers ses représentants. Cette investiture avait une grande importance aux yeux du monarque, car « l'acte d'allégeance était, dans le droit traditionnel marocain, l'acte par lequel le citoyen exprime son lien indéfectible avec l'ensemble de la communauté, représentée par son souverain Amir Al Mouminine¹⁵ ». Bien qu'elle ne soit pas mentionnée dans la constitution, la baï'a (l'allégeance) constitue la pièce maîtresse du régime politique marocain. Le roi Hassan II a attribué la stabilité politique du Maroc, à l'attachement des marocains à l'institution de la baï'a en déclarant : « Tout le monde me demande pourquoi le Maroc vit dans la quiétude et la sérénité ? Parce que les institutions de ce pays sont fondées sur la légitimité et non sur l'usurpation et ce depuis Idriss Ier¹⁶ ».

Ainsi, le jour même du décès de Hassan II, la baï'a (l'allégeance) de Mohammed VI est lue et confirmée par les membres de la famille royale, par les « chorfas »¹⁷ alaouites, par les Oulémas et enfin par les membres du gouvernement et de l'armée. Le nouveau roi Mohammed VI tenait, par cet acte, à être reconnu par la baï'a comme Commandeur des croyants, avant d'être désigné le 30 juillet 1999 comme chef de l'Etat. C'est une illustration qui démontre que le souverain privilégie, au moins symboliquement, son rôle de chef religieux à celui de chef d'Etat, ce qui le met au-dessus des autres forces politiques.

La question de la baï'a (l'allégeance) a été réactivée à partir de 1975 au lendemain de « la Marche Verte », depuis cette date les cérémonies de la baï'a (allégeance) tenues le lendemain de la fête du trône, revêtent ainsi un caractère plus solennel et sont largement retransmises à la télévision et à la radio. Le Roi Hassan II avait d'ailleurs rejeté au début des années 1980 le principe du référendum concernant la question du Sahara, car il était investi par la Jama'a, les représentants de la population sahraouie, qui avaient prêté un serment d'allégeance au trône marocain.

Il considérait qu'il n'avait pas le droit de se défaire de la baï'a et de renier les engagements devant eux : « Une telle attitude serait incompatible avec la baï'a qui comporte un engagement réciproque : les sujets déclarent allégeance conformément à la pratique islamique établie par le Prophète et connue au Maroc depuis Idriss Ier. En contrepartie, le Roi, à sa manière, fait allégeance à ses sujets en prenant l'engagement de garantir leurs droits dont en premier lieu, celui qu'ils ont de demeurer marocains. Le Roi peut prendre toutes sortes de décisions, pas celle qui aurait pour conséquence d'exclure un marocain de la communauté sauf bien entendu en cas de sacrilège »¹⁸. La bay'a est donc une procuration sous condition, un contrat entre deux parties à savoir l'Oumma et le candidat à la charge califale, en vertu duquel chaque partie a des obligations envers l'autre.

L'obligation du calife est de diriger l'Oumma dans le droit chemin, de la protéger contre les agressions extérieures, de respecter son droit à la choura (consultation), la justice et l'équité... alors que l'obligation de l'Oumma est l'obéissance. Al-Mawardi donne deux raisons pour lesquelles un Imam peut être destitué de son poste : « Deux choses peuvent amener ce changement et dépouiller de l'imamat celui qui en est revêtu : une lésion à son honorabilité ou une lésion à son état physique¹⁹ ». Le roi en tant symbole de l'unité de la nation selon l'article 19, doit lutter contre tout ce qui pourrait la diviser et veiller à son unité. Le souverain marocain a fait sienne cette conception de la responsabilité du pouvoir suprême, lorsqu'il a évoqué que : « les monarques qui se sont succédés sur le trône de cette nation n'ont jamais entendu rechercher le repos ou le répit : ils ne se sont pas non plus livrés au luxe ou à

la mollesse : leur unique souci a été la lutte héroïque, la résistance inlassable, la réalisation de l'unité et le développement, dans leur volonté de défendre la patrie, de s'opposer aux convoitises, d'arrêter les envahisseurs, de préserver la dignité et la souveraineté de la patrie²⁰ ». Le monarque se trouve investi en vertu de cette conception, illustrée par l'article 19, d'une triple mission : religieuse, nationale et politique. Il veille au respect de l'islam, il garantit l'indépendance de la nation, il représente enfin l'unité et la pérennité de l'Etat de même qu'il veille au respect de la constitution. Il s'agit d'un pouvoir total et général en vertu duquel le roi, plus que le parlement anglais, peut tout dire et tout faire sauf peut-être proclamer le Maroc république démocratique ou abolir l'islam et instaurer un autre système de croyance.

Sa mission de veiller au respect de l'Islam est considérée comme l'un des attributs constitutionnels fondamentaux de la royauté, qui fait du monarque le support d'une légitimité religieuse. Il est, à ce titre, le gardien actif du consensus des musulmans qui contribuent à la vie d'une collectivité, dont l'invariant culturel est le monisme. Le roi dispose donc de pouvoirs qui ne sont pas illimités, puisqu'ils doivent être exercés conformément au Coran et la Sunna. Il a la charge de gérer la vie spirituelle des ses sujets, précisant à cet égard que : « la défense de la religion constitue l'un de nos devoirs constitutionnels auxquels nous croyons et que nous sommes déterminés à assumer jusqu'au dernier souffle²¹ ».

En tant qu'Amir al-Mouminine, le monarque a en outre la lourde charge de faire appliquer la Chari'a (loi islamique), dans une société qui se modernise de plus en plus. Le nouveau roi Mohammed VI, a réussi en 2004 à faire coexister un code civil moderne à côté de la Chari'a contenue dans la Moudawana (le code du statut personnel). Pour Mohamed VI comme pour son père Hassan II, la Chari'a doit continuer à être la référence relative au statut personnel car il n'y a pas de décalage entre la loi islamique et l'évolution de la société marocaine. La religion et le « hukm » sont des jumeaux, l'un ne va pas sans l'autre, puisque l'islam est la fondation du pouvoir royal et son pilier alors que ce pouvoir est « gardien » de la religion. La séparation du religieux et du politique est dans une certaine mesure aléatoire et théorique. La plupart des spécialistes ont insisté sur ce trait caractéristique de la monarchie marocaine, qui veut que « l'identité théocratique du spirituel et du temporel, et la suprématie du code coranique. (...) restent sauvegardés²² ». Ce qui explique sans doute ce phénomène, est le lien de sujétion personnel qui unit Le Commandeur des croyants aux Ar-R'iya (Sujets)²³.

Un lien qui est sans référence à l'élément territoire et qui résulte du caractère de l'Oumma, qui est fondée non sur un territoire déterminé mais sur des éléments personnels. Le

calife ou Commandeur des croyants représente la nation par conséquent, en raison des liens à caractère personnel qui le lient à elle. Le monarque est considéré comme la clef de voûte du système politique marocain, ce qui explique que la constitution est construite autour de l'institution monarchique qui en est la pièce essentielle. Ce statut privilégié du roi sur le plan constitutionnel et en matière de représentation, lui fait obligation de « veiller au respect de la constitution » en vertu de l'article 19. Une telle mission explique dans une large mesure, l'importance des pouvoirs dont il bénéficie en matière de révision constitutionnelle. Le souverain marocain est ainsi le principal responsable de l'application de toutes les règles suprêmes, qu'elles soient ou non formellement constitutionnelles, en exerçant un contrôle sur la constitutionnalité des actes et des comportements aussi bien des ministres que des parlementaires²⁴.

Une telle interprétation a produit ce que Kelsen appelle une « interprétation authentique²⁵ », celle à laquelle l'ordre juridique fait produire des effets qui ne peuvent être valablement contestés et qui s'incorporent par conséquent au texte interprété. L'argument religieux est central dans le conflit politique, puisque la mission du roi est à la fois religieuse et politique en tant qu'Amir al-Mouminine et symbole de l'unité. Une telle responsabilité justifie, aux yeux du roi, ses larges pouvoirs qui découlent de l'application de l'article 19 et qui sont nécessités d'abord par l'obligation de garantir la pérennité et la continuité du royaume. L'omniprésence de l'institution monarchique relègue toutes les autres institutions (partis politiques, gouvernement et parlement) au second plan, qui sont condamnées à sombrer dans le provisoire et l'imprévisibilité comme l'a bien souligné J. Waterbury : « pour se maintenir, se légitimer, ces institutions potentielles se voient obligées de réaffirmer la légitimité du trône ou de risquer la marginalisation²⁶.

Les autorités nommées par le Commandeur des croyants, doivent traduire ainsi la mission d'Amir al-Mouminine dans l'exercice de leurs fonctions. C'est ce qui découle de ces directives faites par le Roi Hassan II à un officier des forces armées royales, qu'il venait de nommer dans la région du sud (Sahara) : « Quiconque est investi par Nous dans sa mission civile ou militaire se doit de traduire Notre mission, celle d'Amir Al Mouminine, tenu d'être l'ombre divine sur terre et l'arc de Dieu, et doit refléter Notre propre responsabilité (...) Sois donc Notre glaive et Notre ombre sous laquelle s'abrite quiconque veut la protection d'Amir Al Mouminine. Sois Notre épée pour la défense et le combat, pour combattre quiconque rompt l'unité des rangs et se rebelle contre l'ordre d'Amir Al Mouminine²⁷ ». A travers ces expressions se trouve condensée toute la substance de la fonction royale, dont l'article 19 est la moelle épinière.

L'instrumentalisation de la religion contribue largement à la consolidation du pouvoir monarchique, elle atteint ainsi son paroxysme à travers l'Imarat al-Mouminine (Commanderie des croyants) qui utilise les valeurs religieuses pour atteindre des finalités essentiellement politiques. Nous sommes donc, à travers cette institution, face à un champ vécu comme existant au-dessus des dispositions constitutionnelles qui les incarnent. L'institution monarchique est ainsi perçue comme détentrice d'une réalité propre où la suprématie et la domination royale se fondent principalement sur le dispositif religieux, par lequel le roi se voit réserver le droit de gouverner en vertu des qualités qui lui sont reconnues. Ce fait explique pourquoi le cadre constitutionnel marocain, depuis l'élaboration de la première constitution en 1962, n'est pas laissé au hasard tant que les sources extra juridiques sont érigées en repères le balisant. Dans cette perspective, l'article 19, a pour effet de réaffirmer les attributs fondamentaux de la royauté, qui font de son titulaire (le monarque) le support d'une légitimité religieuse.

C- L'identification de la monarchie saoudienne aux seuls paramètres religieux

Contrairement au Maroc où il y a une constitution, un parlement, un pluripartisme, et malgré toutes les réserves qu'on peut avoir à l'égard du système marocain, il reste un pays dont le nom n'est pas identifié à celui de la famille royale qui ne s'accapare pas tous les postes politiques et les hautes fonctions au sein des administrations, contrairement à ce qui se passe en Arabie Saoudite où les al-Saoud ont le monopole sur tous ministères sensibles ainsi que les hauts postes au sein de la fonction publique. Au Maroc il existe un jeu politique qui a donné lieu à la première expérience d'alternance politique dans le monde arabe, au lendemain de l'arrivée de l'opposition au pouvoir en 1998, contrairement à l'Arabie Saoudite où les partis politiques et les associations sont strictement interdits. On assiste depuis l'accession au trône du Roi Mohammed VI en 1999, à des réformes politiques et économiques ainsi qu'à une réelle amélioration des conditions de la femme, suite à la réforme du code de statut personnel. En Arabie Saoudite la volonté affichée par le Roi Abdallah de réformer le royaume, connaît toujours plusieurs obstacles et une lenteur à cause de l'opposition existante au sein même de la famille royale et de l'institution religieuse voire d'une partie de la société. Cependant les deux systèmes se rejoignent dans leur instrumentalisation de la fonction politique du dispositif juridique, offert par le droit public musulman, qui tend à privilégier une représentation qui renforce la légitimité des attributions des princes en tant qu'unique détenteurs du pouvoir politique. Une telle représentation a pour objectif de masquer les réalités politiques qui se

situent en dehors de ce dispositif juridique, à couvrir les intérêts des princes et à promouvoir un type déterminé de croyances religieuses ou de réflexions qui tendent à consolider leur pouvoir. Tout ceci donne un éclairage sur la représentation idéologique et les intérêts adjacents ce rapport, ce qui nous aide à déterminer la place du droit public musulman dans le dispositif de légitimation du pouvoir dans le cas saoudien. Une stratégie qui atteint son paroxysme à travers le discours politique du souverain saoudien, qui s'approprie purement et simplement la religion et ses valeurs, à travers le titre de « serviteur des deux lieux saints », pour atteindre ses objectifs politiques.

Il est à noter que le facteur historique qui joue un rôle très essentiel dans l'élaboration d'une conscience nationale n'existait pas dans la péninsule arabe, à cause du repli de cette dernière sur elle-même pendant longtemps, l'existence d'un tribalisme très fort et l'absence d'un pouvoir central solide. Tout ceci doit être combiné avec l'hétérogénéité que connaissait la région en ce qui concerne les pratiques et les traditions. L'inexistence d'une histoire commune l'ensemble de la péninsule, a obligé les al-Saoud à puiser dans les éléments dont ils disposaient et qui n'étaient rien d'autre que l'Islam. Dépourvu de toute idéologie, les al-Saoud trouvèrent dans la religion, selon la conception qu'en a faite l'Imam Mohammad Ibn Abdul Wahhab, une matrice idéologique idéale pour la formation de leur royaume.

Ceci explique l'attention particulière, accordée par les al-Saoud, à la religion qui rentre dans la définition de l'identité nationale du royaume, lui assignant une place spécifique dans la définition de la culture et de l'identité saoudienne. Une telle situation, permet au pouvoir de définir ses relations avec les Oulémas d'une part, et de les contrôler en les mettant au service du trône d'autre part. L'instrumentalisation de l'Islam en Arabie Saoudite visait une homogénéisation religieuse et un écrasement des autres composantes de la société saoudienne derrière la religion en vue d'atteindre des objectifs politiques que théologiques. Le fondateur du royaume, Abdul Aziz Ibn Saoud, voulait par une telle stratégie mettre fin au système tribal existant et à son identité, à travers la sédentarisation des tribus. Ibn Saoud s'est toutefois gardé d'instrumentaliser ce système pour consolider son pouvoir à travers une stratégie matrimoniale, en épousant des femmes issues de différentes tribus en vue de pacifier ces dernières. La création des Ikhwanes rentrait dans une optique qui avait pour finalité d'éradiquer toute tentative de regroupement voire d'alliance entre les différentes tribus, ce qui pourrait menacer le pouvoir des al-Saoud. La conception des al-Saoud révèle la véritable nature des rapports entre le pouvoir et la religion, dont le régime n'autorise que ce qui lui

semble conforme à sa vision de l'islam. Le régime saoudien veille à ce que toute interprétation de l'islam et du droit public musulman, ne remette en cause ses conceptions de l'exercice du pouvoir. Une telle démarche vise à déposséder la société de toute conscience politique voire de toute volonté propre, faisant des al-Saoud le seul et unique centre du pouvoir, le point d'ancrage politico-économique et social autour duquel gravitent les différentes forces et sociales du royaume.

L'usage que fait le régime saoudien du droit public musulman a comme finalité une fonction pédagogique, en inculquant à la société des comportements requis par l'ordre politico-institutionnel établi et qui sont conformes à sa conception de la société, en mettant l'accent sur la nécessité d'obéissance. Les al-Saoud se sont appuyés sur la complicité des Oulémas, qui ont essayé par tous les moyens de vider l'islam de son essence rénovatrice et réformatrice pour le confiner à des pratiques religieuses rigoristes et intolérantes à l'égard même des autres musulmans. Une stratégie qui, combinée avec l'obligation d'obéir aux al-Saoud et la redistribution de la rente pétrolière, a provoqué une conception passive de l'action politique chez les citoyens, symbolisée par la formule : pas de taxation, pas de représentation. La domination des al-Saoud a été facilitée par cette instrumentalisation de l'islam, qui reste entièrement indissociable de la conscience collective saoudienne.

La présence des lieux saints de l'islam au royaume et le regard de plus d'un milliard de musulmans vers la Mecque, ont forgé chez les saoudiens une conception islamique de leur existence les poussant à voir dans la religion une affirmation de leur identité nationale voire la clé de leur perception d'eux-mêmes²⁸. Depuis le pacte conclu entre Mohammad Ibn Saoud et Mohammad Ibn Abdul Wahhab, le roi est le principal axe des institutions et le centre du pouvoir qui est organisé, contrairement à ce qu'il paraît, de façon consensuelle entre ce dernier, les autres membres de la famille royale, les Oulémas et les tribus. Le pouvoir saoudien a pour base une allégeance religieuse Bay'a, dont l'article 6 de la loi fondamentale de mars 1992 ne précise point les modalités. Cet article stipule simplement que les saoudiens font allégeance au roi sur la base du Coran et la Sunna du Prophète, s'engageant ainsi à se soumettre à son autorité aussi bien durant les périodes normales que durant les périodes de crises.

L'article 7 de la même loi stipule d'ailleurs que : « le pouvoir tire son autorité du livre de Dieu et la Sunna de son Prophète », ce qui oblige tous les souverains saoudiens ainsi à respecter et défendre les lois coraniques hududs. Un tel rapport exclut tout mécanisme de représentation de l'opinion publique saoudienne, à travers l'élection d'un parlement au suffrage universel direct. Le roi est ainsi le maître de l'exécutif en tant que premier président

du conseil des ministres, du législatif puisque Majlis Choura (le conseil consultatif), créé par le Roi Fahd au lendemain de la guerre du Golfe de 1990-1991, n'a de pouvoir que si le roi veut bien lui déléguer certaines prérogatives. Le Roi Fahd déclara ainsi dans un discours en mars 1992 : « le système démocratique qui prédomine dans le monde n'est pas un système qui convient à notre religion... nous avons des croyances islamiques qui constituent un système complet. Il n'a pas de place à des élections libres dans le système islamique qui fondé sur la consultation et l'ouverture entre le pasteur et ses ouailles devant qui il est pleinement responsables²⁹ ». Le pouvoir saoudien, pour atteindre son objectif, tend à instrumentaliser les Oulémas qui occupent une place centrale dans la pyramide institutionnelle du régime saoudien.

Les Oulémas sont considérés comme les dépositaires légaux de l'interprétation de la volonté divine, ce qui leur confère un statut spécial dans le royaume. Cependant leur principale fonction consiste à encadrer les masses, en les incitant à obéir au détenteur du pouvoir Wali al-Amr, ce qui les a mis dans une situation de complète dépendance à l'égard du pouvoir des al-Saoud. Le régime a besoin de l'appui des religieux en tant que médiateurs avec les masses pour agir, en contre partie les Oulémas tirent profit de leur proximité avec la famille royale³⁰ pour asseoir leur main mise sur la société.

Les al-Saoud défendent ainsi une légitimité religieuse traditionnelle aux dépens d'une légitimité légale rationnelle issue d'une règle de droit, que pourrait procurer l'adoption d'une constitution et des élections démocratiques. Une telle conception passe par une stratégie de contrôle de l'establishment religieux, qui n'a pas changé depuis la création du royaume, à travers une logique de cooptation voire d'assujettissement. Les Oulémas assument leurs attributions sous un regard vigilant du régime qui a réussi à les réduire à de simples fonctionnaires. Les Oulémas apportent ainsi une caution idéologique au régime et contrôlent la reproduction ainsi que la diffusion de « l'Islam Officiel », en vue d'endiguer le discours subversif du courant jihadiste. Recevant leurs nominations de l'Etat et leurs salaires de son budget, les Oulémas dépendent ainsi pour la grande majorité de ce dernier. La fonctionnarisation des religieux, bien qu'elle leur accorde des privilèges et fait d'eux le seul interlocuteur du pouvoir saoudien, a le désavantage de les rendre comme un instrument au service de la stratégie politique des al-Saoud. La collusion entre le régime saoudien et l'establishment religieux a été dénoncée par plusieurs Oulémas et courants religieux opposés au pouvoir, qui prêche un discours contraire à celui souhaité par ce dernier. La logique de légitimation du pouvoir saoudien et de ses abus, a abouti ainsi à un assujettissement des Oulémas et à une perte de leur crédibilité aux yeux de l'opinion publique saoudienne.

L'identification de la légitimité politique à la légitimité religieuse par le régime saoudien, pousse ce dernier à s'inscrire dans un conservatisme et une défense du statu quo en injectant pendant des décennies, avec l'aide de l'institution religieuse et des pétrodollars, une overdose de religiosité à la société. Une stratégie qui a pour finalité de neutraliser toute contestation qui ne s'inscrit pas dans le champ déterminé par le pouvoir. L'instrumentalisation du droit public musulman et de l'Islam en général, comme mécanisme de légitimation du pouvoir des al-Saoud, a pour objectif de protéger leurs intérêts respectifs et leur position, à travers un verrouillage de la société auquel le discours juridique islamique contribue efficacement. Cette combinaison du pouvoir politique avec l'Islam en Arabie Saoudite, a permis aux rois de s'approprier l'espace politique du royaume à travers le temps. Le droit public musulman a conféré au trône saoudien une légitimité et lui a donné une dimension sacrée qui permet au roi, en sa qualité de « serviteur des lieux saints ³¹ », de disposer de pouvoirs qui font de lui le centre de toute décision politique, comme l'a souligné l'islamiste réformateur Mohsen al-Awaji : « Il n'y a pas d'Arabie Saoudite sans Islam, Il n'y a pas de famille royale sans Islam ³² ». Cette centralité place le souverain saoudien au dessus de toutes les forces politiques, sociales voire religieuses existantes dans le royaume, en plus du fait qu'une telle position ne peut faire l'objet de contestation ou de partage. La fonction de « serviteur des lieux saints », telle qu'elle a été formulée par les al-Saoud, est en fait une fonction d'ordre politique qui vise à protéger et à conserver le rôle de l'Islam dans la définition de la nation et l'élaboration des normes sur lesquelles la société saoudienne repose pour son fonctionnement. Le régime saoudien s'est toujours montré, à travers son histoire, très suspicieux voire intraitable vis-à-vis de toute contestation à son monopole du pouvoir, y compris celle qui se réfugie derrière une interprétation encore plus rigoriste de la Chari'a comme cela a été le cas vis-à-vis de la révolte des Ikhwanes, celle de Juhaymane al-Outaibi ou celle des militants jihadistes actuellement. La rente pétrolière a permis également aux al-Saoud de consolider leur assise, en utilisant les revenus du pétrole au service de leur stratégie religieuse, ce qui leur a permis d'apaiser les contradictions existantes à l'intérieur du royaume en achetant une paix sociale et conforter leur légitimité religieuse.

Cependant cette stratégie d'instrumentalisation du droit public musulman, en tant que mécanisme du pouvoir par les al-Saoud³³, va voler en éclat une première fois avec la révolte de Juhaymane al-Outaibi en 1979 et la prise de la grande mosquée de la Mecque. Les revendications de Juhaymane ont dépassé l'appel aux réformes lancé par le courant de la Sahwa al-Islamiya (l'éveil islamique) quelques années plus tard, pour se transformer en un appel explicite au renversement des al-Saoud et « désaoudiser » le royaume. La révolte de ce

groupe a démontré les limites de la stratégie appliquée par le régime saoudien, puisqu'on a assisté clairement à une dénégation de l'identité saoudienne par Juhaymane et ses partisans. Ce soulèvement a été le résultat des mutations rapides que la société saoudienne, à travers une modernisation rapide, n'a pas su appréhender.

Le mouvement de la Sahwa, contrairement au mouvement de Juhaymane, se situe sur un autre plan. Ce dernier a créé une brèche au sein de l'autoritarisme saoudien en initiant un débat qui a pour but de renégocier un nouveau pacte social, qui ne serait pas un système exclusif par sa structure de gouvernance comme cela a été le cas jusqu'à présent, un pacte qui refléterait la diversité de la société saoudienne. On constate les mêmes similitudes avec la contestation initiée par Oussama Ben Laden au lendemain du déploiement du corps expéditionnaire américaine dans le royaume, suite à l'appel lancé par le Roi Fahd à son protecteur américain en réponse à l'invasion irakienne du Koweït en août 1990.

A travers le discours de Ben Laden, qui vise également à renverser le régime saoudien, on ne trouve aucune mention explicite du royaume d'Arabie Saoudite mais uniquement celle de la terre sainte ou de la péninsule arabe. A travers ces trois exemples, on constate qu'un tel attachement instrumental au droit public musulman par le régime saoudien et le renforcement de plus en plus du rigorisme théologique, a pris ce dernier à son propre piège ce qui a produit une surenchère mimétique sur la question de la vraie religion, de sorte que chacun revendique l'exclusivité du « label islamique » et jette l'anathème sur ceux qui veulent lui disputer. La première fissure dans ce dispositif, si elle a été initiée par la révolte de Juhaymane al-Outaibi, elle s'est approfondie avec le développement de la pensée politique du mouvement de la Sahwa et du courant jihadiste. La politique d'islamisation de la société saoudienne, exercée par le régime pendant des décennies, l'échec de ce dernier à former un pacte social englobant toutes les composantes de la société saoudienne, combinée avec une modernisation rapide dont la sur urbanisation est le corollaire, a provoqué une radicalisation d'une partie de l'opinion publique saoudienne.

L'Islam est devenu ainsi en Arabie Saoudite, le langage à travers lequel se revendique la tradition et la modernité, un langage à travers lequel s'exprime l'opposition ainsi que l'attachement au régime. Ceci pousse le régime saoudien à être prisonnier d'une contradiction apparente, soit les al-Saoud continueront à opter pour une politique islamisante ce qui fera le jeu des islamistes radicaux au risque de s'attirer l'inimitié voire remettre en cause son alliance avec son protecteur américain, soit le régime misera sur des réformes profondes pour fonder un nouveau pacte social et maintenir son alliance avec Washington au risque d'approfondir la radicalisation de ses opposants qui pourrait menacer leur légitimité et déstabiliser le royaume.

Cette situation explique la politique contradictoire et hésitante du pouvoir, qui refuse d'engager de profondes réformes malgré la volonté du Roi Abdallah, à cause du blocage de certains membres de la famille royale (exemple du ministre de l'intérieur, le prince Nayef) et plusieurs Oulémas et se contente d'une simple ouverture prudente et contrôlée.

D- Pourquoi cette étude de cas ?

En choisissant les deux exemples donnés plus hauts, notre objectif est d'expliquer comment le recours à la variable religieuse est d'une utilité analytique considérable susceptible de rendre compte de la réalité sinon de la vérité du sujet observé. Le problème posé par l'étude de l'autoritarisme arabo-islamique est qu'elle est enfermée dans la spécificité orientaliste. Il en résulte que le recours à l'Islam pour spécifier un type de régime serait symptomatique des errements des recherches sur le monde arabe. Ce dernier est étudié souvent dans une perspective comparative, elle l'est non pas pour elle-même mais, le plus souvent, soit au prisme de clichés et des préjugés qui ont la peau dure ; soit pour insister sur son irréductibilité, c'est-à-dire la difficulté à la mettre en relation avec d'autres contextes en raison de la particularité supposée des phénomènes politiques qui y sont observables ; soit encore à l'aide de cadres d'analyses plaqués sans adaptation sur les terrains arabo-islamiques.

C'est pourquoi il ne faut pas se laisser prendre au piège de la simplicité apparente de la spécificité arabe. On doit en fait parvenir progressivement à sa définition à partir d'une analyse détaillée de chaque configuration institutionnelle. Autrement dit, on doit comprendre que l'histoire politique arabe n'enfante pas des régimes similaires. L'espace arabe de pouvoir ne peut se mesurer qu'à l'aune de la seule architecture politico-institutionnelle des régimes en place, là même où s'institutionnalisent les particularismes. Nos préventions à l'égard du culturalisme s'expliquent par la nécessité de rompre avec des spéculations macrosociologiques sur le monde arabe. A ce sujet Elizabeth Picard note que «l'objet "monde arabe", construit par l'analyse politique, suscite par son étude la critique et l'épreuve de la falsification ; et aussi sa déconstruction par l'observation et son dépassement par la comparaison pour nous un test du succès de sa banalisation comme objet de la science politique»³⁴. On n'aurait donc qu'une explication très approximative si nous ne faisons pas appel à la sociologie historique pour saisir la nature des contradictions qui se creusent entre les modèles locaux.

Force est de souligner que l'étude sur les systèmes politiques et les institutions constitutionnelles du monde arabe doit être en effet le reflet de la spécificité et de la diversité de celle-ci. Dans l'analyse des régimes politiques arabes, la science politique doit accorder

une attention aux formes institutionnelles de la spécialisation politique. Les trajectoires politiques et l'épaisseur historique sont deux donc deux exigences d'une démarche comparatiste attentive aux particularités locales et aux mécanismes d'appropriation politique de la religion.

Ainsi, notre recours à la variable religieuse, qui détermine la construction interne de ces deux régimes (marocain et saoudien), ne prétend pas dégager un modèle pertinent pour l'ensemble des régimes politiques arabes. Même si ces derniers témoigneraient d'une « même structure autoritaire » axée pour l'essentiel sur la relation au prince. L'autoritarisme marocain et saoudien sont liés avec l'autoritarisme arabe dans la mesure où l'appartenance à « un espace arabe de la politique » et la personnalisation de la relation politique recèlent une pluralité et une discontinuité de référents culturels. En d'autres termes, Ce qui semble le plus important, c'est ce que la variante institutionnelle offre un terrain privilégié pour l'étude de l'autoritarisme arabe. Elle ouvre un registre étendu d'interprétation concernant les significations qu'il convient d'accorder à sa consolidation. Celle-ci recouvre un double phénomène d'affermissement et d'approfondissement de l'identité organisationnelle des régimes "en terre arabe". Comme elle procure l'opportunité d'étudier de manière globale les raisons pour lesquelles ces régimes fonctionnent de telle ou telle manière et prête attention à la raison d'être du régime monarchique en disant grande chose sur la ressource institutionnelle mise à la disposition du roi-calife.

La raison de cette étude est donc bien entendue : les spécificités nationales ne doivent pas être finalement aplaties au profit d'un discours englobant l'ensemble de la " zone arabe". Il s'agit de conserver une dimension comparative négligée souvent dans les analyses, qui derrière des problématiques transversales de "démocratisation", finissent par aligner les études de cas. On recommande judicieusement de renoncer à toute évaluation perspective qui met les régimes politiques arabes dans des catégories et autres prisons symboliques. Nous affirmons la nécessité de décrire les mécanismes concrets de commandement à l'œuvre dans un pays donné. L'hypothèse avancée ici concernant la nature de l'autoritarisme arabo-islamique ne conduit donc pas à définir un cadre typologique englobant. La distinction entre les deux exemples s'inscrit contre l'illusion des typologies classiques des régimes politiques arabes. Surtout la démarche comparative permet le contrôle des hypothèses générales, en termes de vérification et de validation empirique. Il est de ce point de vue rassurant de constater que le recours à la comparaison s'accompagne d'une réflexivité accrue, concourt à la prise de conscience des problèmes méthodologiques posés par l'étude de l'autoritarisme arabe.

Bibliographie

Aaron Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Folio/Essais 1987.

Abdallah al-Anwar, *al Oulama' wa al 'arch, thounaiyate a-Soulta fi al Mamlaka al-Arabiya a-Sa'oudiya*, Librairie de l'Orient 2004.

Al-Mawardi, *Statuts gouvernementaux*, traduction française de Fagnan. Alger 1915.

Arkoun Mohamed, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maison et Larose, 1984.

Badie Bertrand, Hermet Guy, *La politique comparée*, Paris, Armand Colin, 2001..

Bourdieu Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n°12, 1971, pp. 295-334.

David Holden, *La maison des Saoud*, Ramsay 1982.

David Rigoulet-Roze, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, Armand Colin 2005.

De Jouvenel Bertrand, *Du pouvoir*, Paris, Hachette, 1972.

Dobry Michel, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presse de La Fondation Nationale Sciences Politiques 1992.

Elizabeth Picard (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Armand Collin, Paris, 2006.

E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 1958 University Press Cambridge.

Fatiha Dazi-Héni, *Monarchies et sociétés d'Arabie*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 2006.

Gardet Louis, *La cité musulmane : Vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1981.

Hassan II, *Le génie de la modération, réflexions sur les vérités de l'Islam*. Entretiens avec Eric Laurent, Paris, Plon, 2000.

Kepel Gilles, « Légitimité d'origine et légitimité d'exercice dans le discours politiques contemporains », in *Les Intellectuels et le Pouvoir*, Dossier CEDEJ, Le Caire, n°3-1985, pp. 153-164.

Laoust Henri, *Dans la politique de Ghazalli*, Paris, Paul Geuthner, 1970.

Madawi al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, 2002.

Mai Yamani, *Challenged Identities, The Challenge of The New Generation in Saudi Arabia*, Royal Institute of International Affairs, London 2000, p.130.

Mélin-Soucramanien Ferdinand (dir.), *L'interprétation constitutionnelle*, Paris, Dalloz, 2005.

Menouni Abdeltif, « Le recours à l'article 19, une nouvelle lecture de la constitution? », *Revue Juridique Politique et Economique du Maroc*, n° 15-1984, pp. 25-42.

Olivier Da Lage, Géopolitique de l'Arabie Saoudite, Paris, Edition Complexe 2006.

Pascal Ménoret, L'énigme saoudienne, La découverte 2003.

Robert Lacey, Le Royaume : La grande aventure de l'Arabie Saoudite, Paris, Presses de la Renaissance 1982.

Salamé Ghassan (dir.), The foundations of the Arab State, volume I, 1987 Istituto Affari Internazionali.

Timothy Niblock, Saudi Arabia : Power, Legitimacy and Survival, Routledge 2006.

Tozy Mohamed, « Islam and the state », in Political and society in contemporary North Africa. Edited by I. William Zartman and William Mark Habeeb, 1993 by West View Press, pp. 102-122.

Waterbury John, « Légitimation du pouvoir au Maghreb : tradition, protestation et répression », Annuaire de l'Afrique du Nord, 1977, pp 411-422.

Zouaoui Hassan, La transition démocratique au Maroc : réflexions sur la signification des changements politico-constitutionnels 1990-1998. DEA en science politique, Université Paris I- Panthéon la Sorbonne, 2001-2002.

Références bibliographiques

¹ Hassan Zouaoui docteur en sciences politiques, Université de Paris I- La Sorbonne, Kamal Kajja doctorant à l'Institut Français de Géopolitique.

²- Les quatre Califes sont ceux qui se succédèrent au pouvoir après la mort du Prophète Mohamed. Ses quatre successeurs sont: Abu Bakr, Omar, Othman et Ali. Ils ont été surnommés a-Rachidoun (ce qui veut «bien guidés» «raisonnables» ou «vertueux») et occupent dans l'imaginaire des musulmans une place comparable à celle des apôtres dans le christianisme.

³-L'ouvrage d'al-Mawardi, Al-Ahkâm al-sultâniyya (Les statuts gouvernementaux), constitue la version «classique» de la pensée politique de l'Islam. Cet ouvrage a été commandé par l'un des califes abbassides pour défendre sa position contre les seigneurs de la guerre bouyides régnant à Bagdad, et contre les Fatimides régnant au Caire, qui prétendaient désormais être les dirigeants légitimes de tout le monde islamique. Une réflexion sur ces considérations conduit le lecteur à se demander si des auteurs tels qu'Al-Mawardi visait à élaborer une théorie politique du pouvoir légitime.

⁴- Al-Mawardi, Statuts gouvernementaux, traduction française de Fagnan. Alger 1915, p. 5.

⁵- Et en particulier Coran IV, 59 qui commande d'obéir à Dieu, au Prophète, et «à ceux qui détiennent l'autorité» dans la communauté. Pour une liste des textes utilisés par les théologiens, Cf. Louis Gardet, La cité musulmane : Vie sociale et politique, Paris, Vrin, 1981, p. 154.

⁶- Mohamed Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisson et Larose, 1984, p. 83.

⁷-Pierre Ansart, Les idéologies politiques, Presses Universitaire de France, 1974, pp. 18-19.

⁸- Le titre d'Amir Al Mouminine n'est pas nouveau dans l'histoire des pays arabo-musulman, il puise en effet ses racines dans la période du calife Omar Ben Khattab (9^{ème} siècle). Ce titre a pris place dans l'histoire politique marocaine avec l'avènement de la dynastie des Almoravides, pendant le règne de Youssef Ben Tachefine. Ce dernier s'est déclaré Amir Al Muslimîn (Commandeur des musulmans), considéré comme moins important par rapport au Commandeur des croyants. Avec l'empire Almohade, le sultan Abdel-Moumen prend le titre de Commandeur des croyants musulmans. Ce titre est donc chargé d'une lourde responsabilité symbolique, puisqu'il a une mission divine à accomplir sur terre. Un énorme dispositif est mis en place afin que le sultan gouverne selon la loi musulmane, et que le peuple le considère comme le représentant d'Allah (Dieu) sur la terre du Maroc.

⁹- Hassan II, Le génie de la modération, réflexions sur les vérités de l'Islam. Entretiens avec Eric Laurent, Paris, Plon, 2000, p. 125.

¹⁰ C'est une tribu dont est issu le Prophète Mohamed.

¹¹- Abdeltif Menouni, «Le recours à l'article 19, une nouvelle lecture de la constitution?», Revue Juridique Politique et Economique du Maroc, n° 15-1984, pp. 25-42.

¹²- Hassan II, ibid, p.118.

¹³- Ibid, p. 119.

¹⁴- «Discours royal du 26 juin 1981 au XVIII^{ème} sommet de l'O.U.A à Nairobi», in Le Matin du Sahara du 27 juin 1980.

¹⁵-« Hassan II, discours royal du 21 avril 1987 », in Discours et interviews de S.M. Hassan II, Editions Ministère de l'Information, Rabat, 1987.

¹⁶-« Charif », « Chorfa », exprime une idée de noblesse, associée aux descendants de « la Maison du Prophète », qui, sous l'influence des idées Alides et shiites, et ensuite avec l'arrivée des Abbassides au pouvoir, ont été progressivement élevés au dessus des gens du commun, ahl al fadl et al aradhil.

¹⁷- « Hassan II, Discours royal en 23 mars 1983 devant les membres de la chambre constitutionnelle de la Cour Suprême », in Discours et Interviews..., ibid.

¹⁸- Al Mawardi, Statuts gouvernementaux..., ibid.

¹⁹- « Discours du Trône », in Le Matin du Sahara du 3 mars 1974.

²⁰⁻ « Discours royal », in L'Opinion du 14 juillet 1982.

²¹⁻ Louis Gardet, *ibid*, p. 26.

²²⁻ Ar-Ra'iyā est « sans équivoque, le troupeau ; rāi, mot désigne le berger, est aussi synonyme de dirigeant, de chef. Il porte en lui un contenu de savoir-faire et de sens politique dans la direction des affaires, qu'elles soient publiques ou privées, ainsi que le mentionne le hadith. Le mot ne se trouve pas, tel quel, dans le Coran, mais le sens y est présent. Le dictionnaire rapporte que, le plus souvent, pour distinguer le sens du chef de celui de berger, on utilise le pluriel : ru'āt pour les gouvernants et ru'yān pour les bergers. Quant aux sujets, ils sont dits Ar-Ra'iyā. Le terme semble cependant appliqué à la 'āmma, en raison sans doute du fait qu'il sonne comme "quadrupède" ». Cf. Tel Quel, (Dossier spécial : la monarchie, l'Islam et nous : 15 siècles de servitude), n° 295, du 27 octobre au 2 novembre 2007, p. 41.

²³⁻ La décision des députés socialistes (membres des partis de l'Union Socialiste des Forces Populaires), qui avaient boycotté le parlement de 1984, après la prolongation du mandat des élus, fut censuré par le roi Hassan II lui-même qui les accusa d'avoir tenté de s'égarer et de sortir des rangs de l'Oumma et de la Jama'a des Musulmans.

²⁴⁻ Michel Troper, « L'interprétation constitutionnelle », in Ferdinand Mélin-Soucramanien (dir.), *L'interprétation constitutionnelle*, Paris, Dalloz, 2005, pp. 13-25.

²⁵⁻ John Waterbury, « Légitimation du pouvoir au Maghreb : tradition, protestation et répression », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1977, pp 411-422.

²⁶⁻ *Revue des F.A.R (Forces Armées Royales)* n° 167, avril 1979.

²⁷⁻ Mai Yamani, «Challenged Identities, The Challenge of The New Generation in Saudi Arabia », *Royal Institute of International Affairs*, London 2000, p.130.

²⁸⁻ Aux yeux des al-Saoud et des Oulémas conservateurs, la société saoudienne n'a pas besoin des élections qui sont un concept occidental qui provoquerait une lutte politique entre les différents courants ou partis et donc provoquerait une division de la société. Ils affirment que les affaires du royaume peuvent être menées sur la base d'un processus de la Choura (consultation), où la décision ne peut être prise ou imposée qu'en vertu d'un processus de concertation. Cf. *A-Sharq al-Awsat* du 11 février 2005.

²⁹⁻ Michel Dobry parle des rapports collusifs. Ainsi tout gouvernement peut se trouver dans une situation fragile, en dépit de son entière « légitimité » politique, en raison du relâchement des routines de consolidation constituées de ces rapports. Voir Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presse de La Fondation Nationale Sciences Politiques 1992, p.112. Plusieurs membres de la famille royale financent, pour redorer leur blason, la plupart des œuvres caritatives surtout pendant le mois du Ramadan. Cette générosité si elle s'explique par des motifs religieux, elle a également un mobile politique évident qui consiste à se fabriquer une image de piété et de croyance.

³⁰⁻ En raison du bouillonnement que connaissait la scène religieuse saoudienne avec la nouvelle vague d'islamisation opérée par le régime au lendemain de la révolte de Juhaymane al-Outaibi et de la

révolution islamique iranienne, le roi Fahd pour renforcer sa légitimité, exigea à partir du 27 octobre 1986 suite à un courrier envoyé au Roi Abdallah, prince héritier à l'époque, de se faire appeler dorénavant « serviteur des lieux saints ».

³¹⁻ The Guardian, le 16/10/2009.

³²⁻ Depuis la création du royaume, les al-Saoud ont mis en place une politique de prosélytisme de grande envergure, puisque les moyens financiers ne manquaient pas. L'establishment religieux officiel a profité de cette stratégie, pour s'ancrer profondément avec leurs associations au sein de la société saoudienne. L'institution religieuse est devenue ainsi une source importante de travail pour les diplômés en théologie. Il existe en fait près de 30.000 mosquées en Arabie Saoudite, qui assurent des milliers d'emplois et renforce l'assise de cet establishment et du coup de la famille royale.

³³⁻ Elizabeth Picard, « Le monde arabe, un ensemble construit par les représentations et structuré par les contraintes », in La politique dans le monde arabe, sous la direction d'Elizabeth Picard, Paris, Armand Collin, 2006, 11-28.