LA DEMOCRATIE AU MAGHREB

- ASPIRATIONS
- REALISATIONS
- PERSPECTIVES

Colloque International
Fès 9-12 Septembre 1998

A l'occasion de la 20ème commémoration du décès de Mohamed Hassan Ouazzani

FONDATION MOHAMED HASSAN OUAZZANI

2000 ©

Dépôt légal n° 1538/2000

A l'occasion de la 20ème commémoration
du décès de Mohamed Hassan Ouazzani

LA DEMOCRTATIE AU MAGHREB

- ASPIRATIONS
- REALISATIONS
- PERSPECTIVES

Colloque International Fès 9 - 12 Septembre 1998

FONDATION MOHAMED HASSAN OUAZZANI

PROGRAMME DU COLLOQUE

MERCREDI 9 SEPTEMBRE 1998

15h : Accueil des participants et des invités : Salle des conférences Batha / Fès.

16h : Ouverture officielle du colloque par Monsieur le Premier Ministre, M. Abderrahmane El Youssoufi.

Intervention de hautes personnalités et de témoins de la vie et de l'action de MOHAMED HASSAN OUAZZANI et du mouvement national marocain.

19h : Réception officielle offerte par la Communauté urbaine de Fès.

◆ ◆ ◆

JEUDI 10 SEPTEMBRE 1998

PREMIÈRE SÉANCE

Problématique de la démocratie au Maghreb

Présidence :
M. Le Recteur MOHAMED KABLY

9h : Prof. NAJIB BA MOHAMED. Rapport introductif.

9h 20 : M. le Doyen AYAD BEN ACHOUR. *"Les problématiques de la démocratie et des droits de l'homme au Maghreb arabe".*

9h 40 : M. MOHAMED DEBBAGH. *"La démocratie et le rôle de la justice administrative dans l'édification de l'Etat de Droit".*

10h : Prof. HASSAN OUAZZANI. *"La démocratie locale au Maroc : réalisations et perspectives".*(*)

10h 20 : Prof. MOHAMED HAJJI. *"Lecture dans les constitutions des Etats du Maghreb".*(*)

10h 40 : M. ABDELAZIZ BERREDOUANE IDRISSI. *"Le problème de la démocratie en Algérie : entre le champ politique et le champ religieux".*(*)

11h : Pause café.

11h 20 : Débats.

◆ ◆ ◆

DEUXIÈME SÉANCE

La démocratie et les institutions politiques

Présidence :
M. le Doyen ABDELKADER KADIRI

15h : Prof. ANTOINE FLEURY. *"Universalité et pluralité de la démocratie dans le monde contemporain".*

15h 20 : Prof. MOHAMED TOZY. *"Le libéralisme politique à l'épreuve de l'Islam".*

15h 40 : Prof. MOHAMED HARBI. *"La démocratie dans le mouvement national algérien".*

16h : Prof. MOHAMED KERROU. *"L'Etat de Bourguiba entre sécularisation et démocratie".*

(*) Voir ces textes dans la partie arabe de l'ouvrage.

16h 20 : Prof. ABDELMAJID BENJELLOUN. *"La démocratie chez Mohamed Hassan Ouazzani".*

16h 40 : Pause

17h : Prof. NAJIB BA MOHAMED. *"Constitutionnalisation du système et transition démocratique au Maroc".*

17h 20 : Prof. MOHAMED MADANI. *"Le système des partis politiques au Maroc".*

17h 40 : Prof. ABDERRAHMAN MOUSSAOUI. *"L'expérience algérienne de démocratie : interprétation anthropologique".*

18h : Débats.

◆ ◆ ◆

VENDREDI 11 SEPTEMBRE 1998

TROISIÈME SÉANCE

La démocratie chez Mohamed Hassan Ouazzani

Présidence :
M. Le Recteur ABDELWAHAD TAZI SAOUD

9h : Prof. ALI HASSANI. *"Mohamed Hassan Ouazzani et la problématique de la démocratie au Maroc".*(*)

9h 40 : Prof. NAJIA BEN YOUSSEF. *"Nation, exercice du pouvoir dans la pensée politique de Mohamed Hassan Ouazzani".*(*)

10h : Prof. MOHAMED DAFALI. *"Le système électoral dans le discours de Mohamed Hassan Ouazzani".*(*)

10h 20 : M. AHMED ERREDAOUNI. *"La question constitutionnelle dans le discours de Mohamed Hassan Ouazzani"*

(*) Voir ces textes dans la partie arabe de l'ouvrage.

10h 40 : Pause café.

11h : Débats.

◆ ◆ ◆

12h : Séance de Clôture

Prof. YOUSSEF EL FASSI : *"Rapport de synthèse"*

16h : Visite commentée du domicile de MOHAMED HASSAN OUAZZANI et d'autres lieux historiques liés au mouvement national marocain.

◆ ◆ ◆

SAMEDI 12 SEPTEMBRE 1998

Inauguration du
Centre Culturel Mohamed Hassan Ouazzani
à Itzer

SOMMAIRE

1. Préface 11

2. Rapport introductif
NAJIB BA MOHAMMED 15

3. Universalité et pluralité de la démocratie dans le monde contemporain
ANTOINE FLEURY 25

4. Les fondements islamiques de la démocratie chez Mohamed Hassan Ouazzani
ABDELMAJID BENJELLOUN 59

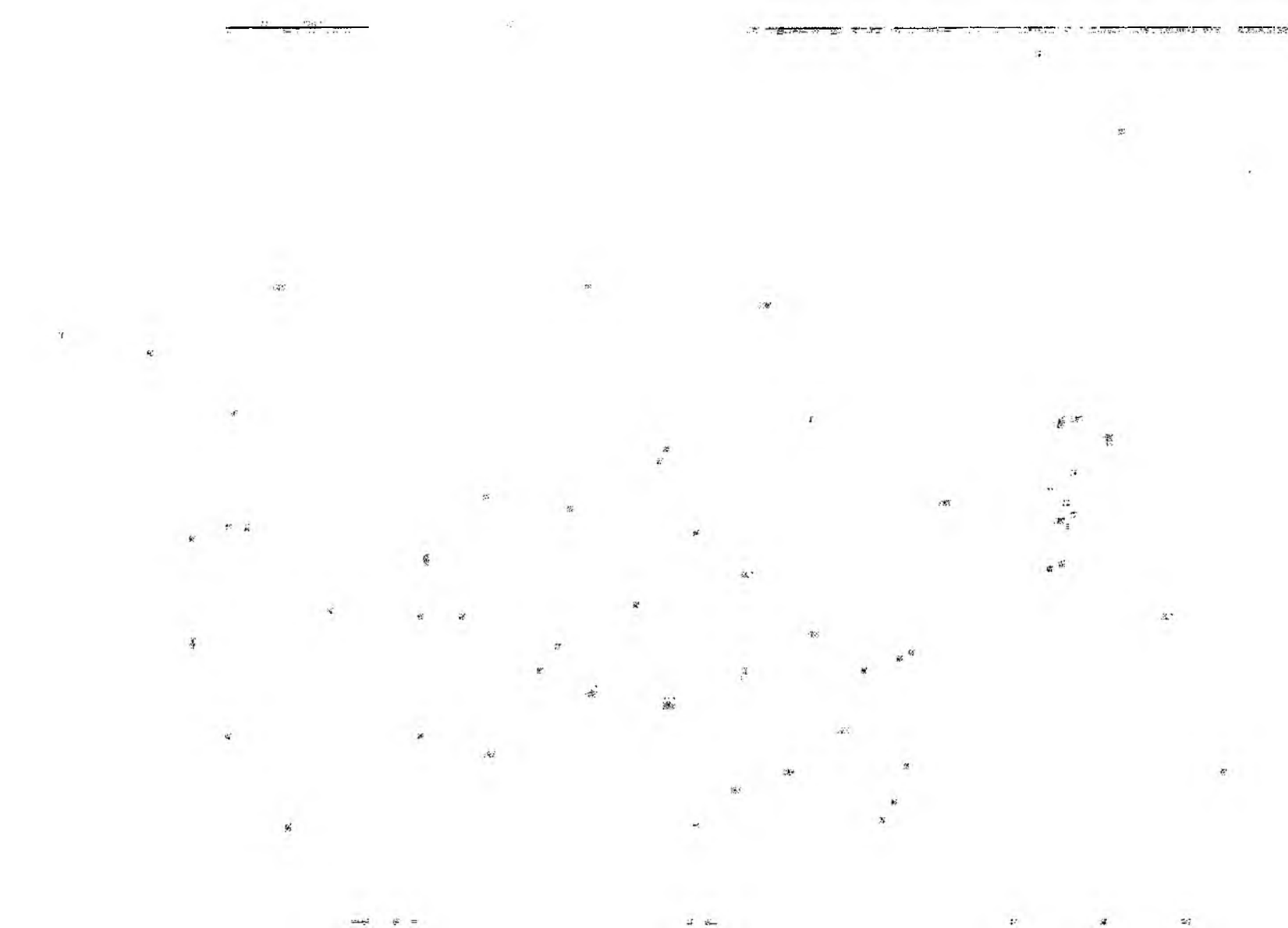
5. Le libéralisme politique à l'épreuve de l'Islam
MOHAMED TOZY 75

6. Constitutionnalisation du système et transition démocratique au Maroc
NAJIB BA MOHAMMED 101

7. Laïcité, sécularisation et Islam dans la Tunisie de Bourguiba
MOHAMED KERROU 119

8. Poème en hommage à Mohamed Hassan Ouazzani
ABDELMAJID BENJELLOUN 161

9. Biographie de Mohamed Hassan Ouazzani 165



PRÉFACE

A l'occasion de la vingtième commémoration du décès de Mohamed Hassan Ouazzani, la Fondation créée en hommage au combat de l'éminent Patriote pour l'indépendance du Maroc et sa lutte inlassable pour l'instauration de la démocratie dans son pays, a organisé, sous le patronage de Sa Majesté Hassan II — que Dieu ait son âme — un colloque international, à Fès, en septembre 1998. Des spécialistes marocains et étrangers ont été invités à traiter de *la démocratie au Maghreb : aspirations, réalisations et perspectives.*

La Fondation qui a procédé depuis sa création, en 1980, à la publication des écrits de Mohamed Hassan Ouazzani et d'études concernant l'un ou l'autre aspect de son action et de sa pensée, ne s'est pas limitée, en organisant ce colloque, complété d'une riche exposition de documents et de photos sur le mouvement national, au musée du Batha, à apporter des éclairages nouveaux sur l'œuvre et la vie du militant, du journaliste et du chef et responsable politique qu'il a été, mais elle s'est proposée aussi et surtout de nourrir une réflexion et un débat sur les choix et les expériences démocratiques dans les trois pays du Maghreb.

Le présent ouvrage reproduit le discours d'ouverture du colloque, prononcé par le Premier Ministre Abderrahman El Youssoufi, entouré de plusieurs membres du gouvernement et de représentants des principaux partis politiques ; leurs interventions successives ont témoigné de l'attachement de tous

les patriotes marocains à la personne et au message politique et moral de Mohamed Hassan Ouazzani ; les intervenants ont souligné le caractère exemplaire non seulement de son combat pour le retour du Maroc à l'indépendance, mais surtout de son engagement désintéressé dans la vie politique en vue de l'objectif primordial : l'instauration d'une démocratie authentique, intégrant, tout en les renouvelant, les valeurs d'une riche civilisation arabo-musulmane. Le comportement patriotique et civique de Mohamed Hassan Ouazzani doit servir d'exemple et stimuler les énergies des nouvelles générations afin de réussir l'édification d'un pays prospère et libre pour tous ses habitants a déclaré le Premier Ministre, dans un vibrant hommage.

Les rapports présentés durant deux journées par les universitaires illustrent la richesse des recherches en cours et l'intérêt des historiens, des juristes, des politologues et des sociologues à échanger les résultats de leurs analyses, à confronter leurs points de vue sur les expériences, les divergences et les échecs des projets politiques mis en œuvre ou tentés dans les trois pays du Maghreb.

L'originalité de la pensée de Mohamed Hassan Ouazzani a été maintes fois soulignée, notamment si on la replace dans son contexte historique où elle apparaît comme une pensée d'avant-garde en ce qui concerne l'exigence démocratique comme voie de développement politique de la société musulmane. Autant dire que son actualité n'a pas échappé aux analystes, même si les développements politiques qui ont marqué les Etats du Maghreb ont créé des conditions qui ont pendant longtemps bloqué leur évolution vers l'établissement d'institutions et surtout de comportements démocratiques tels que le postulait le grand patriote marocain.

Certes, toutes les interventions présentées lors du colloque n'ont pas pu être retenues ici ; seules les communications écrites

en arabe et en français que les auteurs ont remises, en temps opportun, au secrétariat de la Fondation, ont été reproduites dans ce recueil ; que leurs auteurs en soient vivement remerciés.

Par ailleurs, la Fondation Mohamed Hassan Ouazzani tient à signaler et à féliciter les deux lauréats du concours scientifique organisé à l'occasion de la vingtième commémoration, désignés par un jury de professeurs présidé par SI MOHAMED HAJJI : M. ALI HASSANI, professeur à la Faculté de Droit de Marrakech, et M. ABDELAZIZ BERREDOUANE IDRISSI, diplômé d'Etudes Supérieures de la Faculté de Droit de Casablanca. Que les uns et les autres soient remerciés de leurs contributions.

La Fondation Mohamed Hassan Ouazzani tient aussi à exprimer sa reconnaissance aux autorités de la Province et de la Ville de Fès pour les divers appuis qu'elles ont apportés, contribuant ainsi au succès de la manifestation.

Enfin, la Fondation Mohamed Hassan Ouazzani souhaite par ses initiatives et ses publications contribuer non seulement au développement de la réflexion politique et sociale, mais aussi à la prise de conscience de la nécessité pour les citoyens de s'engager avec foi et dévouement à la construction d'une société qui soit à même de relever les défis du monde contemporain. L'exigence intellectuelle, l'intransigeance dans le respect des principes, la rectitude morale, telles sont les qualités dont Mohamed Hassan Ouazzani a donné l'exemple et qui peuvent servir de repères à tous ceux qui sont appelés à façonner l'avenir de leur pays.

LA FONDATION
MOHAMED HASSAN OUAZZANI

RAPPORT INTRODUCTIF

NAJIB BA MOHAMMED(*)

L'ambition de traiter en un temps réduit et dans un espace aussi limité qu'un rapport introductif de la démocratie au Maghreb est indéniablement une entreprise risquée, dont les dangers ne sont d'ailleurs qu'entrevus au moment de se lancer dans l'aventure.

Toute aventure comporte des contraintes. Mais combien noble et féconde est celle à laquelle ce colloque auréolé du Haut patronage de Sa Majesté le Roi nous convie en tant que Maghrébins pour commémorer, à l'heureuse initiative de sa famille et de la fondation qui porte son nom, la disparition il y a vingt ans d'une des figures emblématiques du nationalisme marocain et maghrébin, Si Mohamed Belhassan Ouazzani, à Fès, creuset de la civilisation arabo-musulmane, siège du combat nationaliste et de la signature du manifeste de l'indépendance.

Entreprise risquée pourtant, au regard de la richesse et de la complexité tant de l'objet que du champs de la réflexion, compte tenu aussi des difficultés méthodologiques.

Thème récurrent, mobilisateur des énergies, cristallisant les divergences de perception entre "anciens" et modernes", libéraux et socialistes, la démocratie est non sans équivoques, prise par la déferlante mondialisation, justifiant ainsi sinon un questionnement existentiel, une interrogation sémantique. A la

(*) Professeur à la Faculté de Droit - Fès.

formule pédagogique "qu'est-ce que la démocratie ?"[1], on est en droit, dans un monde en ébullition, de substituer "de quelle démocratie s'agit-il ?"

A l'approche du nouveau millénaire, le désordre mondial témoigne de la montée du chômage, de la misère et de l'exclusion, qui face à l'enrichissement légal ou illégal de minorités dirigeantes, favorisent le retour des nationalismes identitaires à base religieuse, ethnique ou économique. Partout les frontières se referment par crainte d'une invasion de la misère du monde. Partout l'inquiétude s'empare des esprits qui craignent l'érosion des acquis sociaux et le recul des libertés démocratiques. En même temps se manifestent des courants de pensée qui récusent les ambitions de la démocratie, limitent les libertés fondamentales au profit de la seule liberté d'entreprise, refusent toute aspiration à l'égalité. La montée de la pauvreté dans les pays riches est dénoncée comme une atteinte aux droits de l'homme, et le particularisme ethnique ou religieux dans les pays pauvres comme un handicap à la démocratisation et au progrès social. Ici et là, on parle de crise économique et de transformation sociale, d'alternance politique, de rétablissement d'une éthique des affaires, du respect des droits de l'homme. [2] "Entre l'économie mondialisée et les cultures agressivement refermées sur elles-mêmes, écrit Alain Touraine, l'espace politique se fragmente et la démocratie se dégrade"[3].

Alea jacta est, la démocratie en question cède place à un discours sur la démocratisation, sur la transition démocratique [4].

---

1. Cf. Alain TOURAINE. *Qu'est-ce que la démocratie ?* Paris, Fayard. 1994.
2. Cf; Ali BENHADDOU, *Maroc : les élites du Royaume*. Paris, L'Harmattan, 1997, p. 10.
3. Cf. Alain TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie ?* p.10.
4. Cf. Christiane GOUAUD. "Recherches sur le phénomène de transition démocratique" *R.D.P.* n°1 1991 ; Guy DELBREL. "Transitions démocratiques : modes et méthodes". *L'événement européen* n°19 sept. 1992 ; Alain MÉNIL. "Transition démocratique : un concept problématique". *Les transitions démocratiques* (sous la direction de Laënne - Hurbon) colloque international de Port-au-Prince, Haïti-Syros ; Paris 1996.

De quel Maghreb[5] s'agit-il aussi ? Celui des Etats et des régimes en constante évolution, jaloux de leur souveraineté ? Celui de l'imaginaire des peuples aspirant à la solidarité ? Celui de l'Union du Maghreb Arabe (UMA) des divergences et des blocages permanents ?

Trois parties d'inégales dimensions structureront nos propos :

- De la méthode
- Du Maghreb comme unité et diversité
- De la problématique dans l'espace maghrébin.

I. DE LA MÉTHODE

"Aspirations, réalisations et perspectives" tels sont les termes de la réflexion sur la démocratie au Maroc, en Algérie et en Tunisie. Le traitement de cette trilogie problématique incline à régler l'a priori méthodologique. La satisfaction de ce préalable signifierait-elle que la démocratie au Maghreb se caractérisant par une certaine spécificité, impliquerait une méthodologie appropriée ?

Du point de vue de l'objet direct de notre propos, la méthode confronte deux approches par référence au temps (méthode évolutive) et l'espace (le comparatisme). Par rapport au temps, deux démarches différentes et complémentaires à la fois s'imposent. La première est rétrospective au regard du processus post-indépendance évolutif et pas forcément linéaire. La seconde se veut prospective en raison de l'ouverture que détermine l'interaction diffuse des facteurs endogènes liés aux mutations propres à ces systèmes et des contraintes exogènes dues à un monde convulsé. Cet aspect de la démarche n'est pas

5. Cf. Camille et Yves LACOSTE (sous la direction) *L'état du Maghreb*, Paris, La découverte, 1991.

exclusif d'un autre qui tout en s'inscrivant dans la durée se veut interrogatif. L'imbrication mutuelle de ces démarches permet de combiner évolution avec bilan à évaluer et de dresser des perspectives en soulevant certaines interrogations.

La méthode comparative a d'autres exigences notamment une meilleure connaissance des expériences politiques, une approche formelle et institutionnelle. Or traiter de la démocratie au Maghreb indique de dépasser le clivage de l'universalité et de la spécificité, d'affranchir la réflexion de tout manichéisme, de tout égocentrisme, de réfuter l'explication par le mimétisme institutionnel.

Il est clair que dans sa sublime abstraction philosophique, dans sa pureté conceptuelle, la démocratie est un patrimoine commun aux civilisations humaines. Elle est universelle tout comme le sont les valeurs de liberté, d'égalité, de justice, de droit et de progrès. Mais l'universalité serait-elle idéelle qu'elle réduirait les collectivités humaines à des données uniformes, cloniques. Le temps, l'espace, l'histoire, la géographie, l'économie, la religion, la culture, le savoir scientifique ne sont pas des facteurs neutres. Leur impact cumulé creuse les différences, sécrète des regroupements politiques foncièrement spécifiés par les idéologies. Cependant et ainsi que l'observe Jean Leca "L'idéologie est toujours à la fois importée et spécifique. Importée en ce sens que tout système de représentation et de valeurs n'est pas forgé ex nihilo par la conscience libre, mais est reçue d'ailleurs, spécifique, être assimilé par le milieu social qui le transforme en l'absorbant"[6].

Au Maghreb, la démocratie dans ses fondements et caractéristiques s'avère le produit d'une histoire spécifique, d'une histoire irréductible à celle de l'Occident, qui a engendré

6. Cité par Michel CAMAU : "La désarticulation du constitutionalisme au Maghreb" in J.L. SEURIN, *Le constitutionalisme aujourd'hui*. Paris, Economica, 1984, p. 140.

un mode et une idéologie de gouvernement propres. Ces histoires se sont cependant rencontrées. C'est à travers des affrontements avec d'autres totalités sociales que s'affirment son individualité, sa cohésion et sa reproduction, au-delà de ces contradictions[7].

A l'instar de tous les pays de leur condition, les Maghrébins ont été colonisés. C'est par ce mode violent, le colonialisme, à la fois restructurant et acculturant que s'est effectué le transfert autoritaire de l'Etat dans sa conception centralisatrice et jacobine. C'est aussi contre le colonialisme que l'on a opposé la démocratie comme fin suprême de liberté, légitimité et souveraineté à recouvrer. Impulsée par l'élan nationaliste, l'indépendance ne pouvait se concevoir sans démocratisation comme processus d'intégration politique des masses, à contenu organisationnel et légitimant, inspiré du paradigme de l'ancienne métropole. Rien n'est plus facile dès lors d'observer le mimétisme institutionnel, formule consacrée pour relever la distorsion entre deux modèles , celui d'emprunt et celui d'accueil. Le premier, libéral, combinant individualisme et étatisme, véhicule une domination suivant des modalités qui en expriment les limites et un constitutionnalisme à fonction de prévision et de garantie, le second, qualifié d'autoritaire, représente un univers conceptuel, un système de légitimation et d'organisation à faible teneur juridique. Rien n'est moins juste et erroné que d'accréditer l'approche mimétique qui ne peut qu'entraîner un camparatisme partial et dévalorisant par l'opposition de modèles. Le libéralisme n'est pas que vertu, l'autoritarisme n'est pas que vice. Poursuivant une fin de développement social, l'un comme l'autre se différencient par le sujet qu'ils privilégient —individu ou communauté— mais se définissent aussi par rapport à leur négation, leurs excès réciproques - anarchie et dictature.

7. Cf. Michel CAMAU, Ibid, p. 139.

Faut-il absolument, dans l'analyse des régimes faire prévaloir les schémas, le formalisme abstrait et vide ? Ne faut-il pas en revanche relativiser les valeurs et les techniques qui sont au cœur de la culture démoconstitutionnelle occidentale et accepter que la démocratie soit, ça et là, le produit d'une histoire spécifique qui a engendré un mode et une idéologie de gouvernement propres ?

C'est dire que méthodologiquement nos propos sur la démocratie au Maghreb, s'ils font place à l'aspect formel et institutionnel pour saisir la possible adaptation de l'universel démocratique au milieu et à la manière dont les pays maghrébins procèdent face à tout ce qui leur vient d'ailleurs, aller au-delà est une voie nécessaire pour approcher le particularisme des régimes face aux nouveaux problèmes de l'Etat dans un monde qui se recompose.

II. DU MAGHREB

A l'heure où les grands regroupements régionaux sont devenus une exigence du développement, il y a lieu de regretter que la réflexion se limite aux seuls pays naguère qualifiés quoique à juste titre d'ailleurs de "première dimension" du Maghreb[8].

Loin de tout esprit d'exclusion, il est cependant des données objectives qui légitiment pour les stricts besoins de l'étude de nous référer au Maroc, à l'Algérie et à la Tunisie, qui sans préjudice d'une certaine spécificité, satisfont à un traitement unifiant.

En effet, malgré leur diversité, ces pays forment un ensemble nettement différencié : territoires africains isolés du reste du continent par le Sahara, peuples arabo-musulmans,

8. Cf. Michel CAMAU, *La démocratie dans la pensée des dirigeants maghrébins*, C.R.E.S.M., Aix en Provence, 1969.

mais d'origine berbère, nations longtemps dominées par la France sous la forme de colonies de peuplement et libérées par des mouvements nationaux similaires, pays en voie de développement, la géographie et l'histoire leur ont façonné des traits spécifiques qui les distinguent des autres pays africains, arabes de la même condition... A l'indépendance et sur la base de ressources naturelles diversifiées et d'infrastructures léguées par le colonisateur, les stratégies de développement variables et changeantes assurèrent des sociétés composites et stratifiées d'un certain décollage économique que divers facteurs de l'évolution tant régionale que mondiale exposent aujourd'hui à de nombreuses difficultés.

La poussée démographique, le rajeunissement de la population qui grâce à la proximité avec l'Europe reçoit de plein fouet les retombées de la société de consommation, l'accélération de l'arabisation et la création d'élites nouvelles, la chute du prix des matières premières, le développement du marché européen et son impact sur les exportations maghrébines vers l'Union européenne, la dette, la politique d'ajustement structurel, placent, le Maroc, l'Algérie et la Tunisie devant de graves problèmes : chômage, précarisation des emplois, exode rural autour des banlieues misérables des grandes métropoles, réduction des systèmes de protection sociale (santé publique, sécurité sociale, travail, subvention du prix des produits de large consommation, plus grande sélectivité des politiques d'éducation). L'ajustement structurel livré à sa propre dynamique, désintègre le noyau fragile de la société, la solidarité nationale augmente les écarts sociaux entre les plus aisés et les plus démunis. La masse des exclus sociaux devient une force imposante que la dynamique centripète du Programme d'Ajustement Structurel (P.A.S.) rejette sur les marges du système social. D'où la culture de l'émeute de la décennie 80. Cette force se désolidarise alors des valeurs du cercle des classes moyennes et rencontre dans sa révolte les

discours politiques qui refusent avec le plus de fermeté les nouvelles données de la modernité. Le mouvement social de ces catégories s'emboîte alors dans des idéologies de rejet qui reflètent justement leur place dans le système ; l'Islam politique devient leur credo[9].

Au demeurant, les scènes internes maghrébines présentent un paysage contrasté, l'onde de choc algérienne acculant les voisins à l'expectative. Face à cet apparent immobilisme, quelle appréciation dans le temps peut-on faire sur ce courant idéologico-politique qui se présente aujourd'hui au Maghreb comme le catalyseur du mécontentement des élites marginalisées ?

Diverses explications sont avancées sur le sens et le devenir de ce courant. Il s'agit d'une part d'un rejet d'un monde qui au nom de la modernité, marginalise et détruit l'identité, le tissu culturel, les rapports sociaux, les rapports traditionnels de sexe, et les relations entre le haut et le bas de la société. Il semble d'autre part que cette tendance ne deviendra populaire et donc dominante que dans la mesure où elle se montre plus apte à favoriser le développement et à accomplir les tâches historiques devant lesquelles les idéologies modernistes se sont avérées impuissantes. Mais le cercle n'est plus que vicieux : la stagnation dans la crise structurelle. Le vivier du néo-extrémisme négatif ne peut qu'accuser la perversité des effets. Le combat ouvert ou diffus contre ce courant ne peut que s'identifier avec la lutte contre les oppositions dans leur ensemble et justifier un peu partout d'importants reculs des libertés, consolider la ligne répressive des régimes, compromettre l'entreprise démocratique[10].

---

9. Cf. Ali ELKENZ "Le changement de paradigme au Maghreb" in *La réalité politique et sociale du Maghreb contemporain*. Cordoba, Institucion de Estudios sociales Avanzados, Andalucia, 1995.

10. Cf. Najib BA MOHAMMED. "Constitution et alternance au Maroc", *REMALD*, n°19 avril-juin 1997.

III. DE LA PROBLÉMATIQUE DÉMOCRATIQUE AU MAGHREB

Exigence incontournable en cette fin de siècle, inscrite à l'ordre du jour des indépendances, la démocratie place nos divers pays devant maints défis qui sont autant de risques. A cet égard, reprenons la plaisanterie triviale faite par Georges Lavau dans son propos hâtif sur le risque démocratique [11] : "la démocratie, c'est le contraire du loto : ce n'est jamais "facile", cela peut coûter "cher", et il est rare que cela "rapporte gros" du moins en un seul coup". Cette plaisanterie, paradoxalement représentait en fait un mode d'emploi non écrit, partagé d'une manière complice autant par l'ancienne puissance coloniale que les intérêts poussaient à réaliser "les indépendances dans l'interdépendance" que par les pères fondateurs des nouveaux Etats, héritiers légitimes d'un pouvoir hier encore confisqué. Les uns tout comme les autres étaient favorables à des transitions en "douceur" qui faciliteraient au mieux des semi-démocraties contrôlées et tempérées où des conseillers de l'ex-métropole joueraient le rôle de pédagogues patients et vigilants. Alors que dans le sillage du mouvement d'édification des systèmes, le modèle marxiste-léniniste secondé par le tiers-mondisme promettait de prodigieux bonds en avant. Les théories developpementalistes par ailleurs acculèrent consciemment ou inconsciemment les nouveaux Etats à accepter que la démocratie dépendait d'un progressif développement politique, processus combinant croissance économique, réforme agraire, alphabétisation, création de corps de fonctionnaires compétents, institutions représentatives, intégration nationale. Sur le marché des idées, ces théories ne tardèrent pas à susciter des échos dissidents, selon lesquels une modernisation rapide et non harmonisée, la destruction des institutions sociales traditionnelles, l'augmentation rapide et trop largement

11. Georges LAVAU. "Propos hâtif sur le risque démocratique". Paris, *Pouvoirs*, 1990.

généralisée d'une instruction peu technique, les libertés publiques, les compétitions électorales provoqueraient rapidement une surcharge d'aspirations et de revendications que les sous-systèmes économiques et politico-administratifs ne pourraient satisfaire. Il en résulterait non pas un développement politique, mais son contraire, la décomposition politique.

Ces différentes thèses ont fait leur temps, et la démocratie ne s'apprécie pas seulement par rapport à son essence, aux principes qui la fondent. Elle se juge également au regard des contraintes nouvelles dictées par la loi du changement nécessaire.

Aussi, la problématique démocratique au Maghreb, si elle n'est pas indifférente aux divers enseignements évoqués, n'en demeure pas moins marquée par les courants de pensée et les évolutions qui ont animé cet ensemble.

Dans le combat pour l'indépendance, nourrie de philosophie des lumières et de marxisme et sans renier la culture arabo-musulmane, les nationalismes utilisèrent la démocratie comme moyen d'expression et de pression psychologique pour la libération des peuples opprimés. Cet objectif atteint, la démocratie, comme finalité d'édification d'un Etat national à développer, se heurta à des divergences tenant à son contenu et à sa forme.

Si la formule "lincolnienne" : "le gouvernement du peuple par le peuple" séduisait, si l'idée de constitution subjuguait, il restait à s'accorder sur le sens et la portée des notions de "peuple" et de "constitution" à insérer dans le socle identitaire arabo-musulman.

Dans une période fondatrice cruciale, à contingences différentes pour les trois pays, la suite des évènements clarifiait progressivement "le gouvernement du peuple par une élite

issue du peuple". Le schéma dessinait les contours d'une démocratie sélective par renvoi à une notion de peuple amalgamant une entité juridico-politique plurielle et la "Oumma", corpus religieux, monolithique, cultivant l'unité, l'unanimisme autour d'un chef, d'un Zaïm personnifiant la nation, personnalisant le pouvoir. Pareille greffe idéologique si tant est le cas, encore fallait-il définir l'élite et le mode de gouvernement !

En réalité, il s'agissait de régler rapidement et durablement, en exploitant les ressources démocratiques, l'accession au pouvoir d'une classe à légitimité préexistante, historique, notabilière, compétente, titres et potentialités qui la prédisposaient à gouverner. En somme dans sa globalité, la conception de la démocratie était liée à la vision de l'indépendance.

Pour certains, tenants de la voie réformiste, modérée, l'indépendance est une révolution accomplie, le pouvoir étant à exercer le partage et la participation des forces concurrentes, l'option démocratique laissait se profiler le système représentatif, le multipartisme.

Pour d'autres, plus radicaux, l'indépendance est une révolution à accomplir, le pouvoir à conquérir et à exercer dans le monopole, l'option démocratique ne pouvait que s'alimenter à l'idéologie révolutionnaire, sécréter l'autoritarisme et s'articuler autour du monopartisme.

Un tel schéma, simplificateur et réducteur, ne fut pas définitif ; il généra des tendances qui en changèrent les lignes. Les Etats maghrébins subirent les "maladies infantiles de l'indépendance" qui se traduisirent dans un contexte de crise par des conflits politiques se soldant à terme par l'instauration de régimes relativement stables au prix d'épreuves de force, de compromis laborieux et souvent précaires.

Au Maroc, la nature monarchique du régime, ayant résisté à l'épreuve de l'indépendance, la dynamique des rapports de force, le développement d'un jeu subtil d'équilibre des alliances et de contrôle des différents réseaux de pouvoir entraînèrent une organisation politique qui s'accommoda depuis la constitution de 1962 des institutions et des mécanismes de la démocratie libérale : multipartisme, parlementarisme, jeu d'opposition, réalités couronnées aujourd'hui par l'unique expérience d'alternance consensuelle[12].

Ancien protectorat français, comme le Maroc, indépendante en 1956, la Tunisie beylicale amorça une rapide chronologie marquée par la proclamation de la république le 25 juillet 1957, la promulgation de la constitution le 1er juin 1959 qui consacra le contrôle de l'Etat par le Néodestour, le leadership de Bourguiba baptisé "combattant suprême", l'instauration d'une monocratie partisane de type présidentialiste, confusément libérale, socialiste et laïcisante, installée non sans équivoque dans une succession permanente que le général Ben Ali tenta dès le 7 novembre 1987 de réformer. En fait, le régime révèle un "bourguibisme héréditaire" combinant libéralisme, multipartisme, jeu d'opposition et domination du Rassemblement Constitutionnel Démocratique (RCD).

Dans la confusion et la rivalité des forces issues de la guerre de libération nationale, séduite par l'efficacité des systèmes des pays de l'Est, l'Algérie a, par la loi fondamentale de 1963, constitutionnalisé la monocratie partisane, consacrant le Front de Libération Nationale (FLN), parti nation. Le coup d'Etat du 19 juin 1965 confirmera la légitimité révolutionnaire dont se réclamera la constitution de 1976. En réalité, derrière cette façade constitutionnelle, le discours sur la Révolution, le socialisme, le régime algérien trahit une dictature militaire à

12. Cf. Najib BA MOHAMMED, "Constitution et alternance au Maroc" *REMALD*, n°19 avril-juin 1997.

tendance hégémonique dont les événements ultérieurs à partir d'octobre 1988 en changèrent le cours dans le contraste : révision constitutionnelle en 1989 et 1996, instaurant le multipartisme, organisant une certaine compétition électorale avec extrémisme politique militaro-religieux dramatiquement déstabilisateur.

Au terme d'une évolution plus que quarantenaire, la problématique démocratique au Maghreb éclaire, dans les limites du comparatisme, les tendances lourdes des trois régimes, que l'explication politologique enferme dans la catégorie du néo-patrimonialisme[13].

A cet égard, l'observation force le constat d'une ambiguïté ou d'une ambivalence d'éléments tant existentiels que stratégiques.

Le néopatrimonialisme fait ressortir une corrélation de diverses données ; l'étatisation de la société clientélisée, la privatisation de l'Etat, la paternalisation de la relation politique. Ces facteurs induisent des situations et comportements particularistes : faible degré d'autonomie des institutions sociales lié à une tendance au monopole des pouvoirs par un centre politique disposant de l'infrastructure et de la logistique de l'Etat moderne ; l'appropriation et la gestion privée de l'Etat par les élites gouvernementales, la primauté des relations interpersonnelles sur les institutions, l'allocation des ressources suivant le critère majeur de la mobilisation des allégeances, symbolique paternaliste du gouvernant.

Sur cette toile de fond socioculturelle, la démocratie souvent idéalisée exprime un "advenir" et s'exprime à travers un discours optimiste et optimisant des fins universalistes : le populisme et le constitutionnalisme[14].

---

13. Cf. Michel CAMAU, "Le Maghreb", in :Flory, Korany, Mantran, Camau, Agate, *Les régimes politiques arabes*. Paris, P.U.F. 1990.

14. Cf. Jean LECA, "Le Maghreb à la fin du siècle" in : *L'Etat du Maghreb, op. cit.*, p. 329.

La face populiste désigne l'entrée et la légitimation des masses dans le processus politique. La face constitutionnaliste désigne la constitution d'un Etat de droit assurant le respect des zones protégées de l'arbitraire, la possibilité d'une pluralité de visions en compétition et d'un compromis entre élites et groupes plus ou moins représentatifs des demandes sociales de masses.

L'articulation des deux faces est telle que les différentes scènes politiques maghrébines s'inscrivent dans un processus de démocratisation ou transition démocratique qui se confond avec une constitutionnalisation des systèmes comme dynamique à périodicité variable de réécriture constitutionnelle, qui au respect des légitimités dominantes nationaliste, historique et monarcho-religieuse, tend à introduire le changement par définition démocratique. Cette logique induit une conception qui relie "démocratie-projet" et "constitution-programme". Il n'est pas étonnant que la préoccupation démocratique se limite à un certain pluralisme qui en constitue l'aspect le plus décisif dans la mesure où il ouvre la voie à la participation directe ou indirecte des élites écartées du pouvoir et que le processus électoral de reconduction du statu quo s'accompagne d'irrégularités et de contestations pour relever de la catégorie d'élections sans choix, sans risque. On ne s'étonnera guère aussi que l'entreprise constitutionnelle soit marquée par une production-consommation de constitution à faible teneur juridique, dont la fonction de légitimation du pouvoir prime sa limitation, sa rationalisation pour consacrer des exécutifs renforcés, des assemblées marginalisées, un espace de libertés limité.

Au demeurant, la question qui se pose concernant la transition maghrébine vers la démocratie est de savoir comment transformer l'orientation conjoncturelle en un choix conscient, fondé sur des bases économiques politiques et sociales solides.

Le débat à ce niveau concerne les conditions de réalisation d'une gouvernance optimale la plus appropriée au passé

historique mais aussi aux exigences futures de ces régimes. Diverses suggestions sont fournies par les observateurs et les experts de l'espace maghrébin. Elles se résument dans les propositions suivantes.

Sur le plan culturel et idéologique, le Maghreb doit, semble-t-il, réussir la rénovation des mentalités, donner l'impulsion à l'élan créateur et inventif des intellectuels et des responsables politiques. Il doit sortir rapidement des oppositions démobilisatrices et appauvrissantes injustement créées, entre le passé et le présent, le patrimoine et la modernité, la religion et la science.

Politiquement une véritable transition démocratique exige de procéder à la révision générale des structures de l'Etat afin de le rendre plus autonome par rapport aux intérêts particuliers et aux groupes de pression, à la modification des rapports de pouvoir et à l'instauration des équilibres sociaux et politiques plus stables.

Il va falloir réinventer des formes nouvelles d'organisation des masses plus efficaces, infléchir les comportements collectifs et dépasser le modèle autoritaire et paternel de l'autorité pratiqué à tous les niveaux, reconstituer les réseaux de solidarité, d'autorité morale et de fraternité.

Économiquement, il s'agit d'arrêter surtout la dégradation dangereuse de la situation et parvenir à rétablir un certain équilibre entre la production et la consommation ; cela suppose le succès de l'industrialisation et de l'absorption réelle des nouvelles élites sociales engagées à s'investir et à investir dans le pays[15].

Au-delà des conditions internes et subjectives que la démocratie exigerait, il faut souligner avec force les effets

15. Cf. Burhan GHALIOUN. *Le malaise arabe. L'État contre la nation*, Paris, La découverte, 1991, p. 152.

relevant du contexte international ou de ce qu'il convient d'appeler de plus en plus, comme le champ de la politique mondiale.

Avec les grands bouleversements idéologiques et géopolitiques, la crise du système international entraina des répercussions aiguës sur les nationaux dépendants placés au seuil d'une nouvelle ère de décomposition générale. L'échec continu des tentatives visant à rétablir le dialogue Nord-Sud, après celui des négociations sur le Nouvel ordre économique mondial (N.O.E.M.) ainsi que la crise des institutions et des organismes des Nations Unies, ne sont pas faits pour les aider.

Aussi la question du regroupement régional se pose-t-elle avec acuité. L'Espagne, le Portugal et la Grèce depuis peu démocratisés (fin des années 70) ont vite compris que l'avenir de leurs régimes démocratiques dépend de l'intégration à la C.E.E., condition nécessaire à un développement économique et social harmonieux et constant, sans lequel le régime démocratique risque de rester aussi fragile que réversible. Il en va de même pour l'Europe de l'Est qui attache aujourd'hui la plus grande importance à l'idée de la maison de l'Europe[16]. C'est pourquoi, pour des nations similaires par l'histoire et la géographie, tels le Maroc, l'Algérie et la Tunisie, elles gagneraient fort à consolider l'U.M.A. pour dépasser les contradictions, les divisions, les conflits fratricides, les découpages arbitraires légués par le colonialisme, les velléités hégémoniques qui ont longtemps compromis le développement et la stabilité des pays et de la région.

Les Maghrébins devraient accepter ce qui est désormais une évidence, qu'il ne peut plus y avoir de politique nationale valable sans une grande politique et stratégie communautaires et qu'il n'y a pas de démocratie sans indépendance politique et pas d'indépendance sans développement constant et intégré.

16. Cf. Burhan GHALIOUN. *Op. cit.* p. 154.

Les défis sont ainsi nombreux, pourtant la volonté n'est pas absente et il serait déloyal d'ignorer les réalisations et les réformes en tant qu'acquis. Mais le problème ne tend pas à la décharge ou au procès de nos dirigeants. Il est pour tout esprit scientifiquement engagé de faire des constats et d'extraire les difficultés. Or, le processus de transition démocratique, tel est bien le débat, éclaire la tendance lourde au Maghreb, ce que Cliford Geertz [17] appelle "le libéralisme autoritaire", c'est-à-dire une libéralisation accompagnée d'un contrôle du processus démocratique. Cette alchimie n'a pas été sans paradoxes comme le fait remarquer El Baki Hermassi[18]. D'une part les réformes politiques demeurent la préoccupation d'une élite, tandis que les réformes économiques constituent en revanche celle des peuples. D'autre part et surtout le paradoxe tient au fait que s'il est possible de progresser plus vite dans les réformes politiques, il paraît à l'inverse plus difficile d'évoluer dans la voie de l'amélioration des conditions de vie de la plus grande partie des masses.

Dans ces conditions, on ne pouvait éviter que le contrat national et social scellé à l'indépendance [19] soit altéré, entrainant désaffection, mécontentement et exclusion.

Il n'est dès lors pas étonnant qu'il demeure une forte dose de dirigisme et que chaque initiative de libéralisation économique et politique ait été difficile à adopter et se soit souvent trouvée compensée par une réduction des libertés dans d'autres domaines ou par un accroissement du contrôle bureaucratique.

---

17. Cité par El Baki HARMASSI, "Changement socio-économique et implications politiques : le Maghreb", in Ghassan SALAMI, *Démocraties sans démocrates*, Paris, Fayard 1993, p. 332.

18. Cf. El Baki HARMASSI. *Op. cit.* p. 332.

19. *Ibid*, p. 313.

En somme, la dialectique État-société combine ce que Ahmed Mahiou a analysé dans le cas algérien "État providence et État Prométhéen"[20].

Il n'est cependant pas dit que ce fond commun de difficultés du processus de transition démocratique traduise une uniformisation tant de la nature que des comportements politiques. Ainsi en est-il de la problématique consensuelle, point nodal de toute démocratisation.

En effet l'union de la pluralité autour du trône au Maroc a fait défaut au mythe idéologique longtemps entretenu par les différents partis uniques. Cette différence est substantielle, car elle implique le système de légitimité historique et commande l'évolution politique dans la durée. La triple stature religieuse, dynastique et nationaliste du Roi place les dirigeants algériens et tunisiens devant un déficit de légitimité que nulle résolution de la succession permanente ne semble pouvoir régler durablement.

Sans doute les premières années d'indépendance furent le théâtre d'une confrontation entre la Monarchie et le Mouvement national tenté par l'expérience algéro-tunisienne de parti unique. Depuis et au prix de maintes imperfections surmontées, la pratique parlementaire occasionna régulièrement depuis 1977, une démocratisation conçue comme mode pacifique et renouvelé de circulation du pouvoir entre le Roi et la représentation politique. En revanche, la recherche du pluralisme politique et d'une plus grande liberté publique dans chaque pays continue à mettre au jour les profondes cicatrices laissées par le système du parti unique et par l'élimination systématique de toute opposition potentielle. S'alignant sur le Maroc, (longtemps perçu comme un modèle à combattre par

20. Cf. Ahmed MAHIOU, "Etat, Droit et société, réflexions sur l'expérience algérienne", in : *Droit et environnement social au Maghreb*, Paris, CNRS 1989, p. 23.

l'Algérie Boumediéniste), Tunisiens et Algériens ont fait des progrès remarquables en fixant les paramètres d'un débat renouvelé sur le rôle de l'État ; il y a maintenant dans chacun des trois Etats une myriade de partis politiques ou d'associations qui auraient auparavant été intolérables ; des organisations s'occupant des Droits de l'Homme y fleurissent et on a adopté de nouveaux codes de la presse ; on a aboli des institutions spéciales qui ne servaient qu'à juger les dissidents à la cour de sûreté de l'État en l'occurrence.

Il convient cependant d'émettre un certain nombre de réserves. Les systèmes pluripartites qui sont nés en Tunisie et en Algérie n'ont pas montré jusqu'ici de dispositions pour une contestation politique effective. On ne peut décrire l'Algérie jusqu'aux élections locales et municipales de 1990 et la Tunisie jusqu'à aujourd'hui que comme des "systèmes de parti hégémonique"[21], où certains partis d'opposition sont certes légaux, mais n'ont que peu ou pas de chance de rivaliser pour le pouvoir avec le parti qui domine le jeu politique.

En fait, les gouvernements en question récoltent le fruit de leur travail récent et montrent ce que sont les instincts d'autoconservation chez les hauts dirigeants du F.L.N. et du R.C.D.

Le destin du pacte national et les élections d'avril 1989 en Tunisie, de même que le résultat des élections locales et municipales de juin 1990 et les législatives en Algérie de décembre 1991, prouvent que les tentatives respectives des deux pays pour parvenir à leur perestroïka demeurent fragiles et manquent de coordination.

Le plus inquiétant dans ce domaine est manifestement le fait que toute opposition laïque a été éliminée, ce qui laissait les

21. Cf. Najib BA MOHAMMED, "Constitution et changement en Algérie et en Tunisie: sur la question du pluripartisme". *Revue de droit et d'économie de Fès*, n°7, 1991, p. 55.

différents pouvoirs dans une situation précaire aux prises avec un mouvement islamiste qui croît rapidement et qui se trouve en même temps paré d'une valeur symbolique qu'ont perdue le F.L.N. et le R.C.D [22].

Dans ces conditions, la dynamique irréversible d'intégration de la mouvance islamiste au jeu pluraliste pose la problématique du compromis à réaliser dans le temps. Le bras de fer entre l'armée au pouvoir depuis 1991 et les islamistes du F.I.S. et du G.I.A. montre la gravité des blocages de la scène politique algérienne et pousse les régimes maghrébins limitrophes à élaborer une solution nationale. Face à cette conjoncture, la libre circulation des hommes et des marchandises indispensable à l'intégration économique maghrébine et le processus de libéralisation et de démocratisation des régimes ne peuvent qu'être ralenties : la psychose de l'ordre et de la sécurité publics et la préservation des équilibres internes priment sur les initiatives de réformes.

A l'aube du 3ème millénaire, la démocratie a des exigences hiérarchisées au rang desquelles figurent ordre public, sécurité alimentaire, consensus national et système de libertés effectives.

L'observateur objectif devrait reconnaître qu'au-delà de certaines imperfections propres à la gestion politique des régimes post-coloniaux, ces diverses conditions ne font pas défaut au Maroc moins qu'ailleurs.

22. Cf. Rémy LEVEAU, "Des systèmes politiques confrontés aux exigences du changement social" in : *l'état du Maghreb, op. cit.*

UNIVERSALITÉ ET PLURALITÉ DE LA DÉMOCRATIE DANS LE MONDE CONTEMPORAIN

ANTOINE FLEURY(*)

Pourquoi aborder un sujet aussi vaste dans un colloque consacré à la *Démocratie au Maghreb : aspirations, expériences et perspectives ?* Tout d'abord parce qu'il est important de pouvoir identifier l'expérience et la situation de la démocratie dans les trois pays du Maghreb par rapport à l'avènement de la démocratie à travers le monde au 20ème siècle, d'en préciser les conditions et les spécificités.

L'analyse proposée permettra ensuite de montrer quel type de démocratie, Mohamed Hassan Ouazzani (MHO) proposait d'instaurer dans son pays, le Maroc, sur la base de réflexions sur la nature et les conditions d'exercice du pouvoir, nourries d'observations des sociétés contemporaines tant en Europe que dans le Proche-Orient. Nous n'entreprendrons pas cependant, ici, l'analyse des nuances de sa pensée politique, de ses origines et de ses évolutions qui font l'objet de plusieurs autres contributions.

Il importe de rappeler un fait majeur du développement politique à l'époque contemporaine, à savoir le triomphe de

(*) Professeur à l'Université de Genève

l'idée démocratique à travers le monde. En effet, depuis la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, marquée par la victoire des Puissances dites démocratiques sur les Etats totalitaires nazis et fascistes, et surtout depuis la création de l'Organisation des Nations Unies et son élargissement à tous les peuples naguère colonisés par les Puissances européennes, rares sont les Etats qui ne se réclament pas de l'idéal démocratique. Même les dictatures qui sont apparues ça et là se sont donné des moyens démocratiques telles que les élections qui n'en sont d'ailleurs qu'un des instruments et non la garantie ; l'histoire n'a-t-elle pas connu des plébiscites qui n'ont abouti qu'à des caricatures de démocratie, les plébiscites présentant l'avantage d'asseoir sur une légitimité "populaire" le pouvoir acquis par d'autres méthodes ?

1. A PROPOS DES MODÈLES DE DÉMOCRATIE

L'universalisation de la référence démocratique contribue à ce qu'aujourd'hui il n'est plus possible de parler de la démocratie en se référant uniquement à l'expérience déjà lointaine des nations européennes. C'est la raison pour laquelle toute analyse de cette nouvelle donnée du monde contemporain doit désormais tenir compte "des expériences démocratiques de l'humanité" ; d'où la pertinence de ce colloque consacré à l'expérience des trois Etats du Nord de l'Afrique.

En effet, comme l'écrit si justement un des meilleurs philosophes politiques actuels, Jean Baechler : "La démocratie a une nature propre à valeur universelle, mais elle ne peut exister que réfractée à travers des matières historiques infiniment diverses, si bien qu'il n'y a que des démocraties, à la fois mêmes et autres"[1]. Autrement dit, la démocratie est à la fois une donnée universelle dans sa nature et plurielle dans ses applications tant historiques que géographiques. Du point de vue critique, il n'y

1. Jean BEACHLER. *Précis de la démocratie*. Paris, Calmann Lévy, 1994, p. 12.

a aucune légitimité à affirmer que la démocratie doive correspondre à un seul modèle. Cependant, le principe fondateur de toute "formule démocratique" postule que "la souveraineté réside dans la Nation", ce qui signifie que l'avenir d'un peuple doté d'institutions démocratiques dépend des choix qu'il fait, notamment en adoptant des institutions adaptées à ses besoins et à ses projets d'organisation, et en désignant des responsables ou des mandataires pour les assumer.

On comprend dès lors que de ce principe découle une foule de choix possibles dont l'histoire de la démocratie fournit précisément des modèles extrêmement variés. "Les figures de la démocratie sont multiples, mais toutes répondent à un archétype qui assure leur unité, à savoir une entreprise qui, fondée au départ sur la valeur de l'homme, vise à lui assurer la maîtrise de son destin"[(2)].

Il est donc possible d'engager une analyse du phénomène démocratique, en proposant une typologie des régimes démocratiques contemporains, qui rend compte de la richesse des projets et des expériences démocratiques. Cet exercice est le propre des manuels de science politique dont les auteurs peuvent diverger sur certains types et surtout sur le classement des régimes existants dans telle ou telle catégorie, du fait que dans les "vécus démocratiques" les régimes empruntent fréquemment des formes ou des instruments de la démocratie à plusieurs modèles. Cependant, pour établir un peu de clarté dans l'inventaire des régimes politiques actuels se réclamant de la démocratie, il est possible de se limiter à proposer trois modèles de démocratie, en renonçant ici à présenter un classement des divers Etats de la planète selon les trois catégories, du fait qu'un tel classement qui tiendrait compte des évolutions, voire des ruptures historiques, appellerait un très grand nombre de commentaires.

---

2. Georges BURDEAU. *Traité de Science politique.* Tome 5. Paris, LGDJ, 1970, p. 574.

A. Les régimes démocratiques de type occidental

Ces régimes se caractérisent par une séparation des pouvoirs : les assemblées représentatives, le gouvernement, l'administration judiciaire et par des institutions qui se réclament souvent d'une longue tradition. Le pluralisme politique est une constante de ces régimes qui sont marqués par le changement des équipes chargées de l'exercice du pouvoir par les électeurs. Selon la situation économique et sociale, les sociétés démocratiques changent plus ou moins rapidement de mandataires. En revanche, dans les situations de bien-être, on a pu parler d'une démocratie d'adhésion ou consentante, c'est-à-dire que les citoyens sont à tel point satisfaits de leur sort qu'ils acceptent sans réagir les mesures que l'Etat met en œuvre. Cette situation est souvent déplorée par les observateurs qui relèvent ou dénoncent l'absentéisme du corps électoral, lors des élections ou des consultations auxquelles les citoyens sont invités à exercer leurs droits fondamentaux. Mais de façon générale, les détenteurs du pouvoir ne sont pas garantis de durer et encore moins lorsque selon les constitutions particulières à certains Etats ou selon les règles internes à certains partis l'exercice de mandats politiques est limité dans le temps. La tendance actuelle dans ces démocraties dites "avancées" réclame non seulement la limite temporelle, mais aussi celle du cumul des mandats. La finalité de ces restrictions vise à élargir la participation aux enjeux du pouvoir et au renouvellement des élites, considéré comme un barrage aux abus de pouvoir. C'est dire à quel point ce type de démocratie est en constante évolution et connaît une très grande variété de conditions de l'exercice du pouvoir.

B. Régimes démocratiques de type totalitaire

Ils se caractérisent par une structure politique centralisée, appelée souvent "centralisme démocratique" et par l'absence de

pluralisme tant sur le plan politique que sur le plan idéologique. Le pouvoir, exercé par un parti unique, se veut l'incarnation du peuple tout entier. Ces régimes se sont même octroyé — à l'exception de la référence dominante qu'était l'URSS — la dénomination de "démocraties populaires".

Si ce type de régimes a dominé une grande partie du monde depuis la Deuxième Guerre Mondiale jusqu'à leur effondrement en Europe, dans la dernière décennie du 20ème siècle, il ne semble plus répondre aux aspirations de peuples entiers qui avaient adhéré à ce modèle ou qui leur avait été imposé lors des grands bouleversements de l'histoire contemporaine. Contrairement à leur apparence, ces régimes étaient moins stables que leurs promoteurs le prétendaient et ont été soumis à des adaptations et le sont encore pour ceux d'entre eux qui se maintiennent, notamment en Asie[3].

C. Régimes démocratiques de type communautaire et populaire

Ils se caractérisent par un nationalisme à la fois restaurateur d'une nation historique et modernisateur de la société. Ils sont pour la plupart issus d'un combat de libération nationale sur le plan politique qu'ils veulent poursuivre sur le plan économique et social ; d'où cette volonté modernisatrice qui marque les élites nationales pour s'affirmer face à des forces traditionnelles compromises avec le pouvoir colonial ou impérialiste rejeté. Les masses se reconnaissent volontiers dans une équipe d'hommes ou dans un chef, qui ont su mobiliser le peuple pour un objectif qui peut être à la fois national, idéologique ou religieux. Certains de ces régimes se sont

3. Pour une analyse critique du phénomène démocratique à structure totalitaire, nous renvoyons aux ouvrages de Claude LEFORT, notamment : *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire.* Paris, Favard, 1981 et la récente relecture du totalitarisme et de la démocratie contemporaine : *La complication. Retour sur le communisme.* Paris, Fayard, 1999.

réclamés d'un socialisme plus pragmatique que doctrinaire — socialisme africain —, mais qui ont souvent repris à leur compte des formes d'organisation politique des "démocraties populaires" européennes ou asiatiques, à savoir parti unique, étatisme, mobilisation des masses populaires par de grands rassemblements publics, exclusion de toute force d'opposition.

Ce modèle de démocratie est en reflux, notamment depuis l'effondrement des pouvoirs communistes qui les favorisaient ; toutefois, la transformation de ces régimes de type communautaire, mais à vrai dire souvent autoritaires, voire personnels, c'est-à-dire liés à un Chef, ne se fait que rarement par un processus démocratique et pacifique. Les pays qui avaient emprunté cette voie sont presque tous entraînés dans des convulsions provoquées par des coups de force tandis que d'autres s'orientent progressivement vers l'introduction de méthodes proposées par le modèle occidental telles que le recours aux élections et au pluralisme des partis.

A l'évidence, il ne serait donc pas aisé de classer tous les Etats se réclamant de l'idéal démocratique dans l'une ou l'autre catégorie. Les régimes tels qu'ils sont et évoluent dans le temps ne se réduisent donc que rarement à un seul modèle. Ainsi des tendances bonapartistes ou populistes existent dans des régimes de type occidental et les régimes à parti unique ont dû prendre en compte les forces hétérogènes au régime, au fur et à mesure qu'elles s'affirmaient en tant que société civile face au pouvoir.

Quoiqu'il en soit, les démocraties qu'elles soient pluralistes, centralistes ou autoritaires doivent tenir compte des opinions publiques que la multitude des moyens de communication ne permet plus de contrôler par les instances étatiques, comme cela a été longtemps le cas. Un régime politique où domine l'arbitraire ne saurait plus tenir pendant des générations, depuis la montée en puissance de l'opinion publique tant sur le plan interne que sur le plan international.

Par rapport à ces modèles qui représentent autant d'enjeux différents, marqués par des évolutions internes qui conduisent à des combinaisons particulières de régimes au point de former des syncrétismes originaux de "démocraties nationales", quels ont été le cheminement et l'apport de Mohammed Hassan Ouazzani ?

2. CONSTANCE DE LA VISION DÉMOCRATIQUE CHEZ MOHAMED HASSAN OUAZZANI

Sur le fond, MHO, vivement intéressé dès ses études[4] par les formes d'organisation politique et par les conditions de l'exercice du pouvoir, perçoit très tôt qu'il n'y a pas incompatibilité entre les fondements moraux et politiques de l'Islam et l'instauration de régimes démocratiques dans les pays de tradition musulmane. Il est convaincu qu'une réflexion doit porter sur les conditions originales qui peuvent conduire à la mise en place d'institutions démocratiques dans un processus de modernisation auquel les sociétés sont contraintes de participer d'une façon ou d'une autre ; sans cette adaptation à la modernité, les nations traditionnelles ne manqueront pas de subir pour une période indéterminée la domination culturelle et technologique de puissances étrangères, processus qui a déjà conduit à la soumission politique de la plupart des nations musulmanes dont le Maroc a été le dernier cas au début du 20ème siècle. Cet échec humiliant, si contraire au prestige d'un pays qui fut un grand centre de pouvoir et de civilisation, interpella le jeune intellectuel à la mobilisation de tout un peuple pour relever ce qui était, à ses yeux, un défi que lui lançaient non seulement d'autres Puissances, mais surtout d'autres valeurs et

4. Pour une esquisse biographique, nous renvoyons à l'annexe figurant dans les diverses publications de la Fondation Mohamed Hassan Ouazzani (FMHO) et notamment à la plaquette éditée en 1980 ; voir en particulier : Mohamed Hassan OUAZZANI. *Combats d'un nationaliste marocain.* Tomes I et II. Fès, FMHO, 1987, aussi "Notice biographique" dans le présent volume.

d'autres modes d'organisation et d'activités, en un mot le "monde moderne". Or, un des éléments déterminants de la modernité, MHO le voyait dans l'organisation du pouvoir. Par ses études de Sciences politiques à Paris, il était bien informé des débats, pas uniquement théoriques, concernant l'émancipation du pouvoir politique de l'emprise du Divin dans les sociétés occidentales. L'idée que ce ne peut être qu'au nom du peuple que tout pouvoir est légitimé à s'exercer, il la rencontre aussi dans les textes fondateurs de la société musulmane. Il récuse fortement l'interprétation selon laquelle le pouvoir serait théocratique ou d'essence divine. Il est cependant conscient que les modalités de l'exercice traditionnel du pouvoir dans les sociétés islamiques ne correspondent pas aux exigences du monde contemporain. D'où son insistance à parler de démocratie qu'il estime possible et légitime d'instaurer au Maroc ainsi que dans d'autres pays musulmans afin de participer pleinement aux affaires du monde, non pas en fixant le regard vers un passé nostalgique, mais bien vers l'avenir. Parfaitement au courant — et d'ailleurs passionnément intéressé jusqu'à la veille de sa mort — des expériences politiques en cours dans le monde, sans jamais oublier sa culture politique acquise dans un contexte fortement marqué par la contestation de la démocratie aussi bien par le fascisme que par le communisme, MHO s'en est tenu, sa vie durant, à promouvoir des valeurs démocratiques : droits de l'homme, droit de libre opinion, justice sociale et à se battre contre les agissements abusifs du Pouvoir, avant même de s'attacher à réfléchir plus profondément sur un régime de nature démocratique pour son pays.

Ainsi, dans l'Action du Peuple [5], il écrivait en 1937 :

"Il faut infailliblement donner à notre peuple la possibilité et le moyen de s'exercer aux méthodes du Pouvoir et de se

5. *L'Action du Peuple*, n°47, du 29 juillet 1937, article reproduit in : *Combats d'un nationaliste marocain*. Tome II, Fès, FMHO, 1987, pp. 284-288.

gouverner selon les principes de la démocratie moderne. Ceci nous paraît s'imposer de plus en plus pour que le peuple marocain puisse se relever dans tous les domaines de sa vie nationale et s'élever de la position inférieure qu'il occupe aujourd'hui — celle des charges, des corvées, des sacrifices et des devoirs — au rang supérieur qui est digne d'un peuple jouissant normalement de ses droits légitimes et profitant régulièrement de l'œuvre gouvernementale selon toute la somme de ses besoins et dans toute la mesure de ses sacrifices".

Au fond, dans tous ses écrits de combat, MHO démontre à quel point il est totalement acquis à une exigence fondamentale de la démocratie moderne de type occidental : la liberté d'opinion, la liberté de la presse ; il parle d'ailleurs de la "mission sociale" de la presse, celle d'éduquer la masse marocaine dans tous les domaines où elle doit être informée de ses droits. Il proclame bien haut son attachement à l'idéal d'égalité entre les hommes qui est à la base de tout esprit démocratique : "Notre choix est fait : nous tendons vers l'idéal. Cet idéal, c'est l'égalité devant la justice"[6].

On sait qu'il dut payer au prix fort son attachement indéfectible à cet idéal. Si ses activités de créateur de journaux et ses articles de presse lui avaient causé mille tracasseries avec l'administration du Protectorat et l'avaient exercé à jouer au chat et à la souris avec les services de la censure, ses appels à la mobilisation des masses lui valurent d'être condamné par la Résidence à presque 10 années d'exil intérieur, le privant du coup de ce droit essentiel de s'exprimer !

Ses nombreuses années d'exil, confiné à un isolement particulièrement éprouvant pour un jeune homme qui avait passé plusieurs années de sa jeunesse dans le bouillonnement d'échanges, d'idées et d'expériences que ce soit à Paris, à Genève

6. *L'Action du Peuple*, n°52, du 7 octobre 1937, op. cit. pp. 301-304.

ou encore dans l'Espagne frémissante d'idéaux démocratiques des plus modérés aux plus extrêmes, il sut les mettre à profit pour réfléchir sur le Pouvoir, sur les principes fondateurs de l'Etat de droit et des droits de l'homme. C'est d'ailleurs pendant cette période qu'il consacre son temps et son intelligence à des travaux de nature théorique, en traduisant notamment en arabe une œuvre classique de la philosophie libérale du 19ème siècle, *L'individu et l'Etat* de Dupont-White, lui donnant le titre significatif dans sa version arabe de *Liberté de l'individu et Pouvoir de l'Etat*, œuvre qui ne sera publiée qu'après sa mort[7]. Une étude de caractère historique sur la politique française au Maroc depuis 1912[8] exprime ses réflexions et ses connaissances, à partir d'informations évidemment limitées du fait de son confinement à Itzer, sur la situation politique, économique et sociale faite à son pays par la Puissance coloniale. Il reproche avec force arguments au gouvernement français de trahir les vraies valeurs dont la République s'est faite le porte-flambeau : les valeurs de justice, d'égalité, de respect des droits de l'homme qu'il aimerait voir respectées au Maroc.

A peine rentré de l'exil intérieur auquel il a été condamné entre 1937 et 1946, MHO met sur pied un mouvement politique. D'entrée de jeu, il propose que son mouvement prenne la dénomination significative de Parti démocrate de l'indépendance (PDI). Sa fonction première est double, selon l'article 1 des statuts ; il doit servir à la fois "d'école pour la formation des cadres politiques de la Nation et pour l'éducation civique du peuple"[9]. Sur le plan de son organisation interne, il

7. Edité par la FMHO en 1989. Pour un commentaire de l'importance de cette œuvre par rapport à la pensée politique de MHO, signalons la fine analyse de Mohamed TOZY in : *Penseurs maghrébins contemporains.* Casablanca, Eddif, 1993, p. 234 ss.

8. Cette étude a été éditée sous le titre évocateur : *Le Protectorat. Crime de lèse-nation. Le cas du Maroc.* Fès, FMHO, 1990 et en arabe en 1997.

9. Izarab Mohamed Hassan OUAZZANI. *Entretiens avec mon père. La lutte pour la démocratie et l'indépendance 1946-1955.* Fès, FMHO, 1989, p. 23 ss.

postule un fonctionnement démocratique : "Le parti démocrate est une démocratie, son attitude étant fixée par l'ensemble de ses membres après discussion et délibération". Déjà, dans son article 2, le nouveau parti énonce un profil à la fois démocratique et national, c'est-à-dire au-delà des particularismes sociaux et régionaux, particulièrement forts et entretenus par le Pouvoir colonial : "Le PDI œuvre pour le peuple et par le peuple. Il est donc essentiellement national. Toutes les classes et toutes les catégories de la Nation au même titre y ont voix et accès..."

Il s'agit donc bien de mobiliser tout le peuple, pour l'amener à partager les mêmes valeurs et les mêmes droits, à se constituer en Nation, en vue d'aboutir aux buts qui sont décrits à l'article 3 des statuts du Parti :

"Le but principal du PDI est d'assurer le véritable salut du Maroc et de son peuple. Pour y arriver, il se met à l'avant-garde de la Nation pour la marche en avant ferme et résolue sur le chemin de la culture et de la renaissance et sur le chemin de la renaissance intellectuelle, sociale et économique."

"Le PDI se propose en particulier de réaliser les buts immédiats suivants :

A. Renaissance, dans l'unité politique et territoriale, de la Nation marocaine sur des bases modernes et démocratiques ;

B. Abolition du régime du protectorat au Maroc et de toute forme de domination étrangère, particulière ou internationale ; restauration de la pleine souveraineté de la Nation marocaine par l'indépendance politique et économique du Maroc ;

C. Suppression du régime actuel basé sur les privilèges sociaux particuliers et collectifs ; instauration d'une

démocratie populaire, politique, sociale et économique dans la cadre d'une monarchie constitutionnelle ;

D. Garantie à tout Marocain et à toute Marocaine des droits suivants :
- le minimum vital assurant une vie décente ;
- l'habitat convenable pour eux et leur famille ;
- la sécurité de leur personne et de leurs biens ;
- la garantie d'une bonne et saine justice ;
- l'égalité de tous devant la loi ;
- l'épanouissement intellectuel et moral de la personne (instruction gratuite et obligatoire et libertés publiques).

Il s'agit bien dans cette énumération de la prise en compte de ce que l'on appelle les droits fondamentaux dont le respect et la mise en œuvre sont indissociables d'une démocratie authentique. Cependant, si les objectifs proposés correspondent aux valeurs universellement reconnues à la démocratie moderne, les modalités de leur mise en œuvre peuvent être diverses et originales ; c'est à ce propos que MHO énonce un concept, la *Choura,* qui lui paraît devoir concilier l'idéal démocratique contemporain et l'un des héritages politiques et historiques de l'humanité qu'est la société musulmane.

Définie comme un véritable régime délibératif propre à l'Islam, dont le rôle "est primordial aussi bien pour la personne que pour la communauté islamique", la *Choura,* selon MHO, constitue "sur le plan proprement politique et institutionnel, ...la source d'où émane le pouvoir exécutif. Cet aspect fondamental de la *Choura* se manifeste par la *Beïa* qui est le mode de désignation du chef de l'exécutif ou Khalif par suffrage des "leaders de l'opinion" et des personnages qualifiés par leur science, leurs mérites et leur renommée, ...autrement dit, ceux qui sont reconnus comme les arbitres des affaires de la nation *"Al Oumma"*[10].

10. Ibid., p. 28.

"La *Choura* qui se manifeste ainsi par la *"Beïa"*, poursuit MHO, découle de la souveraineté du peuple telle qu'elle est conçue par l'Islam qui l'érige en fondement du pouvoir politique. ... Par son double aspect, la *Choura* repose sur les deux fondements de toute démocratie, à savoir, "le choix" et le "contrôle" des pouvoirs publics." MHO estime même qu'elle "peut être rattachée à la pensée politique et à l'expérience démocratique de l'humanité".

En effet, si la démocratie a une portée universelle dans son principe, mais qu'elle est plurielle dans ses applications, la *Choura* en tant que "conception et institution démocratique valable pour tout Etat musulman", laisse cependant à celui-ci "entière liberté de lui donner la forme et l'organisation que commandent l'esprit du temps et les conditions propres à chaque société islamique". Autrement dit, chaque Etat musulman peut développer son propre modèle de *Choura*. Ce qui est essentiel, c'est que "tout système étatique et gouvernemental" fondé sur la *Choura* en tant que régime de consultation, de concertation et de discussion respecte "le mode de choix et le moyen de contrôle des gouvernants par les gouvernés liés ensemble par la charte des droits et devoirs réciproques".

En conclusion, le régime de *Choura* proposé par MHO correspond au type de démocratie le plus moderne possible, puisqu'il prévoit non seulement une constitution garante des droits fondamentaux, mais aussi la mise en œuvre d'un véritable Etat de droit. Comme il le déclare en 1951 : "L'Islam admet parfaitement le système démocratique moderne" ; il insiste d'ailleurs pour signaler que l'objectif de son mouvement, c'est l'établissement d'un "gouvernement démocratique moderne avec une constitution élaborée par les représentants qualifiés de la nation et le régime parlementaire tel qu'il fonctionne dans les pays démocratiques"[11].

11. Ibid., pp. 29-31.

La vision d'un Maroc démocratique est à ce point exigeante chez MHO qu'il se déclare partisan d'un "système démocratique occidental d'autant plus que l'Islam y est absolument favorable" et "que la doctrine musulmane est d'accord avec les idées les plus progressistes que nous connaissons en matière de gouvernement démocratique".

Faut-il relever qu'avant le retour du Maroc à l'indépendance, le combat de MHO pour l'instauration de la démocratie est inséparable de son combat pour l'indépendance, tant il est convaincu qu'un pays confronté au défi des nouvelles forces qui sont à l'œuvre dans le monde, sera d'autant plus fort pour le relever qu'il sera doté de structures démocratiques modernes qui seules permettent d'associer toute la Nation dans cette compétition planétaire.

"La lutte pour la démocratie, écrit-il en août 1952, dans le journal du PDI, *Raï Al-Amm*, est aussi chargée de sacrifices et d'embûches que l'est celle pour l'indépendance : elle fortifie notre conviction qu'il faut lutter sur les deux fronts, afin d'asseoir efficacement les bases de la renaissance et de l'évolution de notre peuple" ... "Nous devons redoubler d'efforts", conclue-t-il, après avoir fait référence aux récentes conquêtes démocratiques du peuple égyptien en 1952, "en vue d'atteindre en même temps, l'indépendance et la démocratie qui nous permettront de conduire le Maroc vers la libération politique, intellectuelle et morale, libération qui ferait de lui un peuple nouveau dans un monde nouveau"[12].

La conviction démocratique de MHO est telle qu'il pense que le retour à la souveraineté nationale sans démocratie fera de cette souveraineté un leurre d'indépendance[13]. Evoquant l'histoire, il attribue même l'établissement du Protectorat en

12. Ibid., p. 35.

13. Ibid., p. 35.

1912 à l'absence de régime démocratique ; car si celui-ci avait existé, il n'aurait jamais approuvé de confier l'exercice de sa souveraineté à une Puissance étrangère. Une telle appréciation, dont les historiens pourraient se proposer d'examiner la pertinence, traduit surtout sa conviction qu'une Nation démocratique présente de solides éléments de résistance face aux manœuvres d'encerclement ou d'enveloppement d'une Puissance impérialiste. En effet, ses convictions démocratiques se sont nourries encore des développements en cours dans le monde depuis la Deuxième Guerre mondiale :

"Ceux qui croient que seule l'indépendance est capable de réaliser le bonheur des peuples, même dans un régime non démocratique, et pensent que cette indépendance seule est le but de la lutte, devraient jeter un coup d'oeil sur des nations dites "indépendantes" qui ne jouissent pas des principes démocratiques ; leurs gouvernants se sont emparés du pouvoir, mais les habitants vivent en arrière du temps et du mode de vie des nations évoluées." ... "Le malheur de ces nations", écrit-il, toujours en août 1952[14], est qu'elles n'ont pas trouvé chez elles, des hommes pour leur tracer la voie de la lutte démocratique, comme ils l'ont fait pour l'indépendance".

Cette prise de position de MHO, définie plusieurs années avant le retour de son pays à la souveraineté internationale, il l'a maintiendra envers et contre tout. Certains de ses détracteurs, pressés d'occuper les futurs postes ministériels que le départ de la France libérera, lui reprocheront cette intransigeance qu'il maintiendra jusque dans la période des négociations franco-marocaines qui aboutiront à la restauration de l'indépendance, perdue en 1912. En effet, MHO était opposé à un retour prématuré à l'indépendance d'un pays qui avait été restructuré depuis un demi-siècle en fonction des intérêts primordiaux des

14. Ibid., pp. 34-35.

Puissances coloniales, sans l'établissement d'institutions démocratiques destinées à la consolider et à la garantir dans le cadre d'une monarchie constitutionnelle adaptée aux conditions particulières du Maroc. Sans une véritable constitution, l'indépendance pourrait au contraire fragiliser le pays et l'exposer aux pires dangers tant intérieurs qu'extérieurs. D'ailleurs, dès son retour au combat politique, en 1946, il déclarait déjà : "Une véritable Nation ne peut exister sans constitution"[15].

On sait que les négociations franco-marocaines qui ont abouti au retour à la souveraineté internationale du Maroc ont engagé un processus d'instauration d'un gouvernement national qui prit progressivement en mains l'administration du pays, avant même que ne fût défini le cadre constitutionnel. Bien que les exigences fondamentales posées par MHO n'aient pas été retenues lors du passage crucial à l'indépendance, un moment particulièrement gros de dangers, de tensions, de désordres et de tentatives de coups de force auxquels le Maroc n'a pas totalement échappé, cet échec ne l'a nullement dissuadé à poursuivre son combat. Bien au contraire, son engagement démocratique était tel qu'il se tenait à distance de l'exercice du pouvoir, estimant sa tâche plus importante encore, l'hypothèque du Protectorat enfin levée, pour doter son pays d'institutions démocratiques, seules à même de consolider le front intérieur et de contribuer à son rayonnement international.

D'ailleurs, pour bien marquer la nature de sa lutte, il change, en janvier 1960, la dénomination même de son mouvement transformé en Parti démocrate constitutionnel. Mais déjà en mars 1956, lors de son retour d'exil à l'étranger, ne déclare-t-il pas que "mon premier souci maintenant est de me consacrer à l'instauration rapide d'un régime de monarchie

15. Ibid., p. 36.

constitutionnelle, Sa Majesté le Roi étant d'ailleurs favorable à cette forme de gouvernement"[16]. Il poursuit en effet son combat pour "l'instauration d'un régime démocratique" qui ne doit pas être uniquement de nature politique, comme il l'écrit en janvier 1957, mais aussi sociale. "La condition du fellah, de l'ouvrier, nous impose de réviser nos conceptions sociales, afin de concevoir une nouvelle distribution équitable des richesses du pays selon une méthode moderne et juste"[17]. Partisan d'une véritable révolution nationale qui soit à même de procurer des bases modernes et démocratiques, il met en garde contre les dangers de parti unique et se refuse, au pire moment des querelles partisanes de 1959, qui font de nombreuses victimes, à encourager toute querelle entre factions. Il fait au contraire connaître son aspiration "à faire œuvre constructive en réalisant avec les hommes politiques marocains de bonne volonté l'union sacrée de la nation et de ses véritables représentants autour d'un pacte national et d'un programme minimum commun. Sincèrement, je ne vois pas d'autre voie de salut pour le pays, en dehors de cette perspective politique nationale[18].

En dépit de son engagement constant en faveur de l'établissement d'une constitution, il prendra cependant position contre la première constitution proposée au peuple en décembre 1962, car son texte était trop éloigné des principes démocratiques qu'il avait prônés. Cette profonde déception ne le dissuade cependant pas, en profond démocrate qu'il est, de prendre part aux premières élections législatives ; élu député d'Ouezzane, il souhaite que le nouveau Parlement inauguré en 1962 soit bien un premier pas qui conduira à terme vers une assemblée véritablement représentative d'une démocratie en

16. *Esquisse biographique.* Plaquette de la FMHO, Fès, 1980, p. 49.

17. Ibid., p. 50.

18. Ibid., p. 55.

19. Ibid., p. 58.

marche. Une fois encore, il sera déçu, car l'évolution escomptée a connu de nombreux accrocs, y compris l'instauration de l'état d'exception en juin 1965. La brève expérience parlementaire si imparfaite fût-elle avait vécu ! Dès lors, MHO ne cessa de réclamer la fin du régime d'exception et la reprise de l'expérience démocratique. Aussi donna-t-il son approbation à la deuxième constitution de juillet 1970. Toutefois, n'ayant pas obtenu certaines garanties qu'il jugeait essentielles pour participer aux élections législatives organisées après l'adoption de la nouvelle constitution, il préféra retirer son parti de la course, se plaçant ainsi dans l'opposition. Peu après, d'autres événements dont il avait pressenti les dangers vinrent perturber l'évolution escomptée du Maroc vers un régime constitutionnel; des tentatives répétées de coups d'Etat vinrent bloquer toute perspective démocratique pour quelques années.

Les événements tragiques dont celui particulièrement sanglant de Skhirat, en juillet 1971, qui a affecté de façon irrémédiable sa santé, ne détournèrent cependant pas le grand patriote de son combat. Plus il voyait la situation intérieure de son pays se détériorer, plus il estimait urgent d'intervenir et de faire entendre sa voix. En effet, quelques mois après la tragédie meurtrière qui faillit lui ôter la vie, il fait paraître une "Déclaration politique" dans laquelle il annonce publiquement l'urgence de sortir le pays de l'impasse politique dans laquelle il se trouve ; il préconise "une véritable révolution à froid par en haut comme politique et programme pour une nouvelle équipe dirigeante jouissant de l'estime, de la confiance et du soutien du pays"[20]. A ses yeux, la solution au grand problème politique du pays consiste à "permettre au peuple marocain de devenir son propre dirigeant, le responsable de son sort et l'artisan de son avenir. Recouvrer donc ce droit naturel, absolu et inaliénable ne peut ainsi signifier pour lui que cesser d'être absent de la

20. Ibid., pp. 62-72.

direction de ses affaires publiques, d'être écarté de la gestion de son patrimoine national comme si, avec l'indépendance arrachée de haute lutte, il ne récupère pas le droit de reprendre en mains ses propres destinées et de se gouverner lui-même en tant que peuple majeur et maître chez lui".

En d'autres termes, plus de trois lustres après l'indépendance, MHO dresse le bilan en quelque sorte de ce qu'il avait pressenti dès le début des années 50', à savoir la dépossession des peuples décolonisés de leurs droits à être traités en peuples libres et munis de leurs droits fondamentaux que garantit un régime démocratique. Quelle constance dans l'analyse et dans l'attachement aux principes dont il avait perçu dès sa jeunesse que tant que son pays n'en serait pas doté, son peuple ne pourra connaître la sécurité intérieure ni par conséquent la confiance en l'avenir !

Dans ses appels renouvelés en vue d'une rénovation nationale ainsi qu'au respect des droits fondamentaux de tous les citoyens, MHO a démontré jusque dans ses tout derniers manifestes et témoignages sa fidélité aux valeurs démocratiques et sa foi dans leur triomphe, un jour, dans ce Maroc qu'il voulait moderne, tourné vers l'avenir et non vers un passé dont certains traits, camouflés par le souvenir de gloires révolues, lui avaient valu la déchéance de l'occupation étrangère. Il ne voulait pas croire en un retour vers "le vieux Maroc" et ses tares, vers ses querelles intestines stérilisantes ; à ses yeux la voie démocratique se dégagerait et s'affirmerait progressivement ; pour l'instant, il s'agissait en quelque sorte de "ratés" des étapes démocratiques qui ne devaient pas par conséquent dissuader la poursuite du combat. Pour sa part, il avait une trop haute idée du Maroc, de son histoire et de son destin, pour se résigner à une situation qui ne correspondait pas à ce qu'il estimait non seulement souhaitable, mais possible pour ce pays pour lequel il avait tout sacrifié, sa jeunesse, sa liberté, ses talents et sa santé.

La vision de longue durée qu'il avait de son pays, les connaissances profondes qu'il avait des expériences européennes et arabes en matière de régimes politiques, lui avait procuré une certitude quasi inébranlable que la meilleure formule de régime politique qui doit être appliquée au Maroc, c'est une Monarchie constitutionnelle, moderne et démocratique, déjà envisagée par Mohammed V et reprise par étapes de mieux en mieux maîtrisées par Hassan II. Faut-il à cet endroit évoquer l'opinion entendue ici ou là, mais à vrai dire répandue par des adversaires politiques de mauvaise foi ou par des ennemis de la démocratie et de l'Etat de droit réclamé par MHO, selon laquelle le grand Patriote, ami du Héros de la guerre de libération du Rif, Abdelkrim El Khattabi, aurait été partisan de la création d'une République. Prétendre cela, c'est ignorer les réflexions qu'il n'a cessé de nourrir, à la fois sur l'histoire comparée des peuples musulmans et européens, qui l'ont profondément convaincu du privilège et de la distinction que procurait au Maroc la profondeur historique de l'institution impériale et de la dynastie alaouite, une des plus anciennes encore régnantes à la fin du 20ème siècle. Son souci premier consistait au contraire à préserver ce précieux atout d'identité nationale, en procurant à cette institution nationale plus que millénaire, un soubassement constitutionnel qui lui permettrait de traverser les défis du monde moderne, grâce à un Etat marocain doté des structures intégrant tout le peuple dans une même communauté. Il avait compris que si dans le passé la qualité du Pouvoir dépendait des capacités personnelles du Prince, le sort du Pays lui était donc étroitement lié, pour le meilleur ou pour le pire, pour la durée longue ou courte d'un Règne. La modernité exigeait, à ses yeux, de contrôler ces aléas au profit d'une institution dont la solidité dépend du consentement du peuple, qu'est la démocratie. La formule expérimentée dans les Monarchies européennes au cours du 19ème siècle a consisté à imaginer une formule mixte et équilibrée: la Monarchie constitutionnelle. L'histoire a montré depuis lors

que cette nouvelle formule a apporté une grande stabilité aux Nations qui en sont dotées et qu'elle contribue pour beaucoup à amortir toutes sortes de crises intérieures, tout en sauvegardant le prestige extérieur. Après la disparition de la dynastie ottomane en 1924, la dynastie marocaine est sans doute la dynastie la plus ancienne à la tête d'un Etat musulman pleinement souverain, et sans doute la mieux désignée pour incarner dans l'espace de la civilisation musulmane la formule d'une Monarchie constitutionnelle démocratique.

Il n'en est pas moins vrai qu'en tant que penseur politique, réfléchissant sur les principes fondateurs du Pouvoir, MHO se rattachait au courant moderne qui fonde toute légitimité du pouvoir sur un contrat passé entre Gouvernants et Gouvernés, dont il avait trouvé un fondement analogue dans les origines et certaines traditions de l'exercice du pouvoir en Islam. En théorie, certes, il pouvait très bien accepter un régime républicain, de même qu'il récusait un régime de Monarchie absolue, érigée par usurpation en Pouvoir de Droit divin. En revanche, en prenant en compte les données historiques et les défis nouveaux, il n'a pas hésité à promouvoir de façon constante et conséquente une Monarchie constitutionnelle ; il s'est trouvé être de ce fait, lors des crises qui ont suivi le retour à l'indépendance, le défenseur inflexible d'une Monarchie menacée par la tentation du Parti unique, formule qui faisait alors recette pour le malheur de tous les peuples qui en ont été victimes.

D'une façon générale, ses idées politiques et ses méthodes d'action ne pouvaient pas conduire MHO à souhaiter une formule qui aurait divisé la Nation marocaine, puisque ses efforts par la suite ont consisté à unir les forces vives du peuple et de l'élite en fonction d'objectifs raisonnables dans l'intérêt supérieur de la Nation. Il est clair que si la Monarchie avait été un obstacle par rapport à cette priorité nationale, MHO n'aurait

pas hésité à renoncer à cette institution, mais dans son vécu ne convient-il pas de rappeler qu'il a commencé sa carrière politique, en lançant l'idée de la Fête du Trône, dans son journal de combat *L'Action du Peuple* ? Ce geste n'allait-il pas fortement contribuer à lier le combat des nationalistes au sort de la Monarchie, lien qui allait faciliter le processus qui conduisit à l'indépendance ? Dans cette question, il n'est pas donné, de toute évidence, à tout le monde de saisir la profondeur de l'analyse de MHO ni de comprendre son inflexible loyauté envers sa Patrie et envers une Monarchie en laquelle il avait placé ses espoirs de modernisation de la société marocaine, dans la mesure où elle serait dotée d'une constitution démocratique.

CONCLUSION

Par rapport aux types de démocratie que nous avons esquissés, il ressort de façon claire que MHO s'est montré partisan d'une démocratie de type occidental la plus évoluée possible mais adaptée à son pays. Tous les éléments de ce type de démocratie sont exposés dans ses analyses et ses manifestes : une constitution, le pluralisme des partis, les droits fondamentaux du citoyen, les élections authentiquement libres, les changements des équipes gouvernementales quand celles-ci n'ont plus le soutien des populations. Autant d'exigences qui ont été introduites progressivement dans les institutions marocaines et dans leur fonctionnement au cours de ces dernières années. Par dessus tout, MHO proclamait "le droit pour le peuple marocain d'être bien gouverné en sa qualité de peuple majeur, souverain et maître de ses propres destinées", écrivait-il en février 1972.

Puisse cette pensée exigeante être présente à l'esprit de toutes les équipes dirigeantes qui seront successivement en charge de la gestion des affaires du pays, dans un régime de liberté et de respect des droits des citoyens, sous la garantie

d'une Monarchie constitutionnelle, symbole d'une identité nationale forte et ciment des diverses composantes de la société marocaine. L'expérience de la démocratie marocaine dont nous avons vu les racines lointaines identifiées par MHO deviendra alors un exemple pour les peuples arabes, africains et musulmans et nourrira leurs aspirations démocratiques.

D'ores et déjà, la voie marocaine vers la démocratie constitue par la richesse des pensées politiques qui l'ont précédée et accompagnée, et par les épreuves qu'elle a surmontées, un apport original à la Démocratie universelle.

LES FONDEMENTS ISLAMIQUES DE LA DÉMOCRATIE CHEZ MOHAMED HASSAN OUAZZANI

ABDELMAJID BENJELLOUN(*)

La démocratie est devenue un cheval de bataille dans la pensée politique et l'action de Mohamed Hassan Ouazzani bien avant l'accession du Maroc à l'indépendance. En quoi il se singularisait largement par rapport à bon nombre d'autres patriotes marocains.(1)

La première question qui nous vient à l'esprit est la suivante : comment est-il venu à la démocratie ? Et disons-le d'emblée, il s'agit-là d'une question très complexe, qui mérite à elle seule l'élaboration d'une thèse ou plus simplement d'un ouvrage, ou encore la tenue d'un colloque. Mais il reste que si nous n'allons pas l'aborder dans cette communication d'une manière un tant soit peut exhaustive, il reste que nous sommes comme contraint d'en analyser certains aspects dans la mesure

(*) Professeur à l'Université Mohammed V, Faculté des Sciences Juridiques, Economiques et Sociales - Rabat

1. Il serait intéressant de se pencher sur le projet de constitution que les patriotes du Parti des Réformes nationales, de la zone nord, ont élaboré vers la fin du Protectorat, dont Mehdi Bennouna a bien voulu nous remettre une copie. De même qu'il serait opportun de comparer l'idée dont les patriotes tétouanis, d'un côté, et Mohamed Hassan Ouazzani, de l'autre, se faisaient de la démocratie, à la lumière notamment du projet de constitution précité.

où notre problématique, qui prendra forme peu à peu dans les lignes qui suivent, s'articule d'une manière inévitable avec la question ainsi posée. Ceci étant dit, la signification du mot démocratie est plurielle, c'est pourquoi il convient de s'arrêter au type de démocratie que notre penseur envisageait pour sa patrie. Puisqu'il a fait ses études supérieures à Paris, et notamment à l'Ecole libre des Sciences politiques, dont il devint le premier diplômé marocain, peut-on en déduire comme par automatisme qu'il se faisait une conception occidentale de la démocratie ? Ou au contraire, est-on en droit de convenir que la démocratie représentait pour lui, comme par réaction épidermique à l'Occident et à ses idées politiques dominantes, une notion ou une idéologie étrangère, qu'on importe, ou plutôt qu'on peut refuser d'importer dans son pays comme on refuserait d'acquérir n'importe quel autre article ou produit de même origine ? Mais une rapide lecture de ses écrits politiques nous induit d'emblée à nous rendre compte de la place privilégiée que la *Choura* Islamique occupait dans sa pensée. C'est pourquoi on pourrait se demander si la démocratie était à ses yeux consubstantielle à l'Islam. Et on peut même aller au-delà de la question, en nous demandant carrément s'il était un fondamentaliste ? Il est bien évident que si on entend par "fondamentalisme" le respect profond à la fois pour l'esprit et la lettre de la religion musulmane, il n'y a pas de doute possible : le penseur Mohamed Hassan Ouazzani était assurément un fondamantaliste. Nous savons que d'aucuns confondent le fondamentalisme et l'intégrisme, et qu'ils n'hésiteront pas un seul instant à taxer notre penseur d'intégriste.

En vérité, pour des raisons purement scientifiques, il vaut mieux évacuer ce type de discours dans la mesure où ces notions de fondamentalisme et d'intégrisme sont trop chargées d'idéologie et d'affectivité, surtout par les temps qui courent.

Pourtant, il reste que dans toute l'œuvre de Mohamed Hassan Ouazzani, qui est immense, on ne sent à aucun moment

qu'il éprouve la moindre gêne à utiliser la notion de "démocratie", concept bien évidemment étranger, de peur d'être accusé d'appliquer aveuglément une idéologie étrangère au champ politique marocain. La lecture de ses très nombreux livres nous a convaincu d'une chose, même si l'idée n'en apparaît jamais d'une manière évidente, claire ou précise, sous sa plume, bien que nous soyons maintenant convaincu qu'il a dû maintes fois en convenir en son for intérieur, ou dans ses discussions intimes avec des proches : le problème ne se situe pas au niveau des idées procédant de l'extérieur mais de la manière dont on les fait siennes. Si on est bien ancré en soi-même, si on est à l'aise dans son entité ou dans son identité propre, avec tout ce qu'elle comporte comme composantes, et notamment la langue, la culture, la civilisation, etc. rien n'empêche d'intérioriser ces idées, qui sont alors sans danger pour ses propres valeurs. Si on sait bien qui on est d'un côté, et si on entend le rester, quoi qu'il en coûte, on n'a aucun problème à appliquer des idées étrangères. Mais si on est, au contraire, mal dans sa peau, si on n'est pas ou bien acculturé dans sa propre culture, si on n'a que mépris ou ignorance pour son pays, dans ce cas, adopter les idées des autres devient une aliénation. Mohamed Hassan Ouazzani, dont la figure fut aussi bien significative qu'exemplaire pour notre propos, est allé poursuivre ses études universitaires à Paris, muni de sa culture propre, avant de prendre connaissance de celle de la France et notamment sur le plan politique. Pour mieux expliciter notre propos, nous prenons l'exemple d'un migrant qui s'installe dans un pays occidental. S'il est inculte, c'est-à-dire sans passé culturel et cognitif véritable, il ne peut pas affronter, ou tout au moins faire face, valablement à sa société d'accueil et à ses valeurs propres, en ce qu'elle a tout particulièrement de moderne. Il ne peut pas progresser. Il ne peut pas assimiler la culture de son pays d'accueil, plus développé que son pays d'origine. Il ne peut aller de l'avant que s'il est d'abord acculturé dans sa propre culture, c'est-à-dire dans son propre passé. Les

hommes au passé vide n'ont pas d'avenir même s'ils vivent dans les pays qui sont déjà entrés dans l'avenir.

En d'autres termes, le problème ne ressortit pas à l'Occident, mais à nous ; sachant bien évidemment qu'il faut éviter le placage systématique de ses idées dans notre société.

L'Occident peut nous aider à nous organiser, par ses idées, mais à condition de ne pas perdre de vue qui nous sommes. Il nous aide à nous organiser. Dans ces conditions il ne saurait y avoir de risques d'aliénation, dans la mesure où ses concepts que nous faisons nôtres n'ébranlent rien de notre être ou de notre équilibre naturel.

On peut penser que le raisonnement ci-dessus vaut pour toutes les idées que le Maroc a empruntées au colonisateur français, y compris celles ayant trait à la démocratie.

Si nous ne fermons jamais complètement notre esprit aux idées véhiculées par l'Occident, et qui sont en fait des idées universelles, appartenant à tout le monde, c'est que nous incarnons nous-mêmes ces mêmes belles idées occidentales. Nous nous sommes inspiré pour la métaphore précédente de cet aphorisme que nous avons pu écrire un jour : Si nous ne fermons jamais complètement nos yeux au soleil, c'est que nous sommes nous-mêmes un soleil, ou que nous avons en nous un soleil. Mais d'un autre côté, il reste que toute la problématique de la réflexion politique de Mohamed Hassan Ouazzani réside d'abord dans cette constatation : la démocratie a des sources profondes incontestables dans l'Islam, et s'il y avait nécessairement des éléments à emprunter à l'Occident, ils ne sauraient jamais être que subsidiaires. De plus, et c'est peut-être cela le plus important dans sa pensée, Mohamed Hassan Ouazzani est un puriste qui n'a pas hésité à préconiser l'application pleine et entière de la démocratie telle qu'elle résulte directement des préceptes musulmans, en allant jusqu'à

prendre le contre-pied, en cas de besoin, des enseignements de la démocratie relatifs aussi bien aux principes qu'aux modalités de son fonctionnement en Occident. Et c'est cet état de fait précisément qui constitue l'un des points les plus authentiques de l'originalité de sa pensée.

Quoi qu'il en soit, il n'était nullement de ceux (musulmans et non-musulmans) qui croient que l'homme arabo-musulman est congénitalement réfractaire à toute forme de démocratie, étant définitivement condamné à être un anti-démocrate dans l'âme.

Voici les idées autour desquelles nous allons articuler notre analyse, et qui en constituent d'ailleurs les deux parties :

1. L'Islam préconise la démocratie ;
2. Ce que Ouazzani a préconisé pour la bonne marche de la démocratie, qui s'inscrit dans l'Islam, mais qui est contraire à la démocratie occidentale ou les conditions de la démocratie en Islam.

1. L'ISLAM ET LA DEMOCRATIE

Le maître-mot, le point de départ absolu, de toute sa pensée politique relative à la démocratie est la *Choura* musulmane. Et en homme réfléchi qu'il était, il ne pouvait pas ne pas se pencher profondément sur les fondements islamiques de la démocratie. Et feu son fils Izarab n'a pas tort d'affirmer que même la notion de souveraineté du peuple, il l'a trouvée dans le Coran[2]. Et en fait de *Choura*, il ne serait peut-être pas inutile de remonter très loin dans le temps dans la pensée de notre idéologue, afin de faire en quelque sorte en la matière de la philologie : il s'agit de savoir quand exactement il y a fait explicitement référence dans ses écrits. Sauf erreur, et jusqu'à

2. Izarab OUAZZANI, *Entretiens avec mon père*, Fès, Fondation Mohamed Hassan Ouazzani, 1989, p. 28.

preuve du contraire, ce fut en 1937 que la notion de *Choura* apparaît pour la première fois dans les écrits politiques du penseur. Et il ne serait pas du tout inutile d'évoquer ici les conditions dans lesquelles, cette expression surgit sous sa plume; c'est feu son fils Izarab qui nous en trace le cadre. Suite à la scission intervenue cette année au sein du Comité d'action marocaine, Mohamed Hassan Ouazzani jugea dépassé le "Plan de réformes" de 1934, que le Parti National du penseur Allal El Fassi et ses camarades qui l'ont suivi dans le nouveau mouvement, avaient repris à leur compte, et élabora en le rendant public le "Pacte des droits nationaux". Ce programme revendicatif se fonde notamment sur la *Choura* islamique qui est ainsi posée comme principe de base[3].

Comme corollaire à la *Choura*, il y a bien évidemment la notion de démocratie. Et comme on l'a fait pour la *Choura*, il serait intéressant de remonter à la date où il l'a employée pour la première fois, aussi bien en français que dans sa traduction en arabe : "addimouqratia". On serait ainsi tenté de croire que cette notion de démocratie a fait sa première apparition en 1937, au moment même où le terme de *Choura* était dorénavant et définitivement consacré, du moins de notoriété publique, par notre penseur. D'autant que son fils Izarab s'empresse de mettre à la suite du mot *Choura* le mot démocratie entre parenthèses, lorsqu'il évoque le "Pacte des droits nationaux" cité, et en fait de philologie y afférente, nous avons le sentiment, que l'emploi du terme démocratie remonte à l'année 1934, dans les circonstances que voici. Lors du séjour à Fès du socialiste français Renaudel en avril de cette année, notre penseur a fait un discours en son honneur. Nous en extrayons pour les besoins de notre analyse ce passage significatif pour nous : "Le peuple marocain doit apprendre l'exercice des libertés démocratiques"[4].

---

3. *Entretiens avec mon père*, p.14.

4. *Khotab (discours)*, Tome 1er, 1933-1957, Fès, Fondation Mohamed Hassan Ouazzani, 1986, p. 37.

Nous pouvons évidemment nous tromper dans la mesure où quelque texte antérieur du penseur, et notamment des notes personnelles ou même des lettres adressées à d'autres patriotes pourraient parfaitement se faire l'écho de ce terme.

En outre, il convient de spécifier qu'il s'agit là d'une traduction en arabe d'un discours fait à l'époque en français, et que sa traduction, ou du moins celle qui figure dans son livre des discours, est une transposition datant très vraisemblablement des années 1980. C'est pourquoi il est tout à fait légitime de se demander comment le penseur lui-même aurait traduit en arabe le terme "libertés démocratiques" en 1934. Il est de ces expressions dont la traduction aujourd'hui est automatique, mais était-ce le cas en 1934, ou du moins pour ce qui concerne la notion qui nous intéresse ici ? Et puisqu'on est penché sur la date d'utilisation pour la première fois du mot démocratique en arabe et en français par notre penseur, il ne serait pas superflu de procéder à une comparaison, fût-elle succincte, entre les écrits de l'époque de notre penseur et ceux de ses autres camarades patriotes. Mais pour ce faire, nous ne pouvons prétendre à nulle exhaustivité, car il faudrait, au préalable, parcourir tous les documents significatifs à cet égard. Et afin de procéder ou du moins rapidement, à l'opération en question, force est de se pencher sur le "Plan de Réformes Marocaines", qui fut, selon Robert Rézette, rédigé d'abord en arabe, et présenté aux autorités marocaines et françaises, le 1er décembre 1934[5]. Certes, ce plan cite parmi les revendications des patriotes marocains "la libre expression des idées et des opinions par tous les moyens légaux"[6], mais on n'y trouve nulle mention ni de la démocratie ni de la *Choura*. Et pourtant Mohamed Hassan Ouazzani fait partie de la liste des dix

5. Robert RÉZETTE, *Les partis politiques marocains*, Paris, Armand Colin, 1955, p. 88.

6. *Plan des réformes marocaines*, Paris, Imprimerie Labor, 1934, p. 52.

auteurs, dûment mentionnés dans le Plan. On peut s'expliquer cette carence par le fait que les temps étaient alors au réformisme dans le plus strict respect du traité du Protectorat.

Et ce qu'il faudrait établir pour l'histoire, c'est de savoir si notre penseur avait tenté, ou du moins en vain, d'introduire dans ledit document les notions de *Choura* et de démocratie. D'autant que nous venons de voir qu'en cette même année 1934, où fut élaboré le Plan, Mohamed Hassan Ouazzani employait déjà la notion de "libertés démocratiques". Et dans un esprit plus large, il serait tout aussi utile de faire des recherches pour établir si Allal El Fassi et ses futurs partisans, d'un côté, et notre penseur et les siens, qui s'opposeront en 1937, n'avaient pas alors des différends idéologiques profonds relatifs ou non à la démocratie.

Il est de ces questions donc, comme d'une multitude d'autres, qui attendent d'être historiographiées par les spécialistes du mouvement nationaliste marocain.

Ceci étant, force est de s'arrêter à la notion de *Choura*. Cette question de fond qui est en même temps une modalité de fonctionnement du ou des régimes politiques en terre d'islam, a été largement étudiée aussi bien par les fukaha (théologiens) que par les spécialistes du droit constitutionnel musulman, à commencer par Al Mawardi. Sans oublier le travail accompli à cet égard soit par les orientalistes bien disposés à l'égard de notre civilisation et les autres orientalistes franchement hostiles au monde arabo-musulman. Et sans entrer dans tous les détails y afférents, car là n'est pas notre propos, la question centrale débattue par tout ce monde se résume à une simple question : la *Choura*, par le biais de l'archi-connu verset du Coran : *"Amrrouhoum Choura Baynahoum"*, vise-t-elle une prise de décision véritablement collective, ou constitue-t-elle plus simplement une consultation de certains secteurs d'opinions autorisés ?

Les avis divergent, mais ce qui importe ici, c'est de faire état non pas de ce qui nous semble correspondre le plus à l'esprit du texte sacré, mais plutôt du point de vue en la matière de Mohamed Hassan Ouazzani. Et ce qui est significatif à relever d'emblée, c'est que *"Hizb Choura Wa l'Istiqlal"* a été traduit par "Parti Démocrate de l'Indépendance" (P.D.I.).

Autrement dit, son fils Izarab a résumé admirablement ce que son père entendait par la *Choura*, sur la base bien entendu de ses écrits, et en le citant à la lettre comme suit : "Considérée, en matière de consultation et de concertation, comme un devoir et une obligation pour tout musulman, citoyen et gouvernant *"la Choura est — politiquement parlant — un véritable régime délibératif propre à l'Islam"*.

Ainsi, la *Choura* embrasse, en théorie et en pratique, la vie individuelle aussi bien que la vie collective dans toute la société essentiellement musulmane. Autrement dit, pour tout musulman, la *Choura* doit prévaloir dans la conduite privée et dans son action publique en vertu des normes, des principes et des commandements de l'Islam en sa double qualité de dogme et de loi suprême.

Sur le plan proprement politique et institutionnel, la *Choura* constitue en premier lieu, la source d'où émane le pouvoir exécutif. Cet aspect fondamental de la *Choura* se manifeste par la *"beia"* qui est le mode de désignation du chef de l'exécutif par le suffrage des "penseurs de l'opinion" et des personnages qualifiés par leur science, leurs mérites et leur renommée, ceux-là même se nomment *"Ahl al'-ḥal wa al-'aqd"*, ce qui veut dire ceux qui "nouent", autrement dit, ceux qui sont reconnus comme les arbitres des affaires de la nation *"Al Oumma"*. La *Choura* qui se manifeste ainsi par la *"beïa"* découle de la souveraineté du peuple telle qu'elle est conçue par l'Islam qui l'érige en fondement du pouvoir politique.

L'autre aspect de la *Choura* ne découle pas moins des droits souverains que la nation détient en vertu de cette notion

particulière à l'Islam et qui fait de l'homme le représentant sur terre d'Allah, c'est-à-dire son *Khalifa* (lieutenant) responsable, Dieu étant le détenteur suprême et absolu de tout pouvoir.

Par son double aspect, comme on vient de l'indiquer, la *Choura* repose sur les deux fondements de toute démocratie, à savoir, le "choix" et le "contrôle" des pouvoirs publics.

Ce faisant, les *"Ahl A-Choura"* ou conseillers souverains se doivent d'exercer leurs attributions dans le cadre d'une compréhension réciproque et d'une coopération loyale entre citoyens et gouvernants, œuvrent ensemble pour l'intérêt général qui doit leur servir de guide et de but permanents[7]. Ce raccourci que nous avons pris dans la pensée politique de notre penseur, pour peu orthodoxe qu'il peut sembler, en raison de la longueur exagérée de la citation qui le sous-tend, a, au moins, ceci compensant cela, le mérite de condenser, en une série de phrases dues à la plume elle-même de l'auteur, ce qu'il entend par la *Choura*.

Il est vrai par ailleurs que ces développements débordent le principe de la *Choura* en traitant même des modalités de fonctionnement de ce système politique islamique. Mais qu'importe puisque cette longue citation a le mérite de synthétiser en un seul ensemble idéel ou conceptuel les opinions de Mohamed Hassan Ouazzani relatives à l'ensemble des aspects de la démocratie. Et quoi qu'il en soit, nous reviendrons plus loin sur ces modalités de fonctionnement de la démocratie en terre d'Islam, d'après notre penseur.

Autrement dit, nous tenons à reproduire dans les lignes qui suivent une interprétation occidentale de la notion de *Choura*, que nous avons trouvée un jour dans une revue française : "Discute avec les autres en leur faisant la part belle".

---

7. *Entretiens avec mon père*, Ibid, p. 28.

N'est-ce pas magnifique, nous sommes sûr que cette formule aurait plu à Mohamed Hassan Ouazzani !

Ceci étant dit, il y a lieu de relever que l'Occident et l'Islam sont d'accord sur la démocratie, ou du moins sur le plan des principes. Mais quant aux modalités de fonctionnement de la démocratie, les deux entités s'opposent quasi diamétralement, l'Islam récusant notamment le suffrage universel, tel qu'il est préconisé et mis en pratique en Occident.

2. LES CONDITIONS DE LA DÉMOCRATIE EN ISLAM

Tout d'abord, s'il est une chose contre laquelle Mohamed Hassan Ouazzani s'insurgeait, c'est le fait d'appliquer aveuglément dans notre pays des modèles politiques qu'il qualifie lui-même d'"importés". Ainsi, il rendit public à Fès, le 26 juin 1974, un mémoire du Parti Démocrate Constitutionnel (P.D.C.) sur les questions de l'heure au Maroc, où il s'élève contre le régime politique étranger importé, qui ne nous convient pas, selon lui, car ne ressortissant pas à la *Choura* islamique[8].

Ceci étant posé, passons à ce qui nous semble constituer l'originalité même de la pensée politique de Mohamed Hassan Ouazzani, peut-être plus fortement encore que ce qu'il a forgé comme idées déjà pénétrantes par elles-mêmes autour de la notion de *Choura* islamique. Nous voulons parler de ses propositions lumineuses, et d'ailleurs déjà évoquées plus haut, d'une certaine manière, dans la longue citation du penseur, au sujet des organes à mettre sur pied et en œuvre pour le bon fonctionnement de la démocratie, selon l'esprit de l'Islam. En quoi il est un puriste sortant de l'ordinaire, au moins autant que tous les auteurs musulmans fondamentalistes ayant traité du même sujet. Et d'ailleurs, il serait extrêmement intéressant de

8. *Harb Al Qalam*, T. 1, Fès, Fondation Mohamed Hassan Ouazzani, 1981, p. 405.

procéder une fois à une comparaison entre ses idées y afférentes et les leurs. Ce qui permettrait sans doute de dégager d'une manière plus prononcée la spécificité du système constitutionnel qu'il propose.

Quoi qu'il en soit, notre auteur, ayant pleinement conscience que le régime politique prévalant en terre d'Islam ne pouvant obéir à une démocratie directe, il a réfléchi aux instances ou aux organes, intermédiaires, sans lesquels la *Choura* serait vidée de sa substance. D'où la notion de *Ahl-A-Choura*, les "penseurs de l'opinion" soit, ainsi que cela a été souligné plus haut, l'ensemble des "personnages qualifiés par leur science, leurs mérites et leur renommée, ... (qui) ... se nomment *"Ahl al'-ḥal wa al-'aqd"* qui veut dire, ceux qui sont reconnus comme les arbitres des affaires de la nation, *"Al Oumma"*, dont nous avons déjà vu qu'ils procédaient à la *"beïa"* qui est le mode de désignation du chef de l'exécutif...".

Force est d'identifier davantage ces *"Ahl-A-Choura"*, ceux que le penseur appelle "les représentants qualifiés de la nation"[9]. Selon lui, il s'agit d'une élite ayant toutes les qualités et toutes les compétences à cette fin. Ils œuvrent en lieu et place de la nation. Alors, la question qui se pose est la suivante : qui peut prétendre légitimement à ce statut ? Celui qui satisfait aux trois critères révélés naguère par le *fqih* et notamment par Al Mawardi :

- le sens de la justice
- le savoir adéquat pour le gouvernement
- la sagesse[10].

Ces "représentants qualifiés de la nation", n'œuvrent naturellement pas en ordre dispersé, mais constituent plutôt un

9. Cf. L'interview qu'il a accordée au Christian Science Monitor de Boston, le 23 avril 1951, et reprise in *Entretiens avec mon père*, p. 31.

10. *L'Islam et l'Etat ou la vérité du pouvoir en Islam*, Fès, Fondation Mohamed Hassan Ouazzani, p. 84. (En arabe).

organe appelé *"Majliss A Choura"*. Comment, dans son esprit, doit se constituer ce Conseil ?

S'il doit être élu, il ne saurait l'être au suffrage universel direct, sur la base du principe que l'égalité, donnée de base de toutes les constitutions des pays du monde occidental, est inopérante en terre d'Islam, en vertu de l'idée découlant directement du Coran, qui pose que "ceux qui ne savent pas, ne sauraient être égaux à ceux qui savent". En clair, le Conseil de la *Choura* doit se recruter, au travers d'élections, dans les limites "étroites d'un collège restreint comprenant la totalité des personnalités dotées de toutes les qualités requises, soit celles-là même mentionnées plus haut, et qui se résument dans les trois critères, définis notamment par El Mawardi[11].

Autrement dit, ce Conseil de la *Choura* est un véritable appareil de gouvernement, qui exerce les pouvoirs d'Etat, en veillant strictement à l'intérêt général [12]. Cet organe que Mohamed Hassan Ouazzani n'hésite pas à appeler Parlement, pas plus d'ailleurs qu'il n'éprouve des réticences quelconques à désigner ses membres sous le nom de députés, est dans son esprit, essentiellement, unitaire, en ce qu'il est constitué de représentants de l'ensemble de la nation, unie par principe autour des préceptes religieux, économiques et sociaux fondamentaux de l'Islam, et nullement de partis politiques qui seraient opposés par définition sur le plan de la constitution et de la finalité de l'Etat[13].

Notre idéologue préconise d'éviter la pléthore quant au nombre des membres du Conseil de la *Choura*, dans la mesure où la multitude provoque très souvent des discussions stériles[14].

---

11. *L'Islam et l'Etat ou la vérité du pouvoir en Islam*, Ibid, p. 83.
12. *Harb Al Qalam*, T.2.p., p. 268.
13. *Sur la Constitution et le Parlement*, Fès, Fondation Mohamed Hassan Ouazzani, 1987, p. 17. (En arabe).
14. *Sur la Constitution et le Parlement*, Ibid, p. 18.

Il fixe pour ce Conseil d'autres règles de fonctionnement, comme notamment celles des diverses majorités devant présider aux prises de décisions, qu'il est inutile de détailler ici.

Ce sont là, dans l'ensemble, des idées proprement étonnantes de la part de quelqu'un qui a suivi des études de sciences politiques à Paris. Mais si l'on va dans le fond des choses, on ne devrait pas en être surpris, car Mohamed Hassan Ouazzani était un *salafi* dans l'âme, et donc par définition, un homme de pensée et d'action convaincu, qui considérait notamment que le monde arabo-musulman était tombé dans la décadence la plus lamentable, pour s'être écarté de l'enseignement de l'Islam.

Son attachement à sa religion dans toute sa pureté l'a conduit à refuser l'application aveugle de la démocratie occidentale, ou du moins dans ce qu'elle a de contraire à l'Islam, à commencer notamment par la règle du suffrage universel direct tant que le peuple ne disposent pas de l'éducation citoyenne. On pourrait ajouter à la liste de ces incompatibilités fondamentales, le rejet de la laïcité[15], entendue comme une séparation totale de l'Etat et de la religion, selon la référence française, inappropriée à la société musulmane.

CONCLUSION

S'il est un enseignement majeur qu'il faut retenir de la pensée politique de Mohamed Hassan Ouazzani, au regard plus particulièrement de l'adoption par notre pays d'un régime démocratique, c'est que nous pouvons parfaitement intérioriser les idées y afférentes sans le moindre danger pour nous et notre âme, à la seule condition toutefois de ne pas plaquer sans autre forme de procès l'idéologie en question sur notre réalité. En un mot, il s'agit de les assimiler au sens piagétien du mot, c'est-à-

15- *Harb Al Qalam*, T.1.p., p. 183.

dire de les ramener à nos propres schèmes nationaux et identitaires, et surtout religieux. Ainsi, si la structure d'accueil est solide, notre moi collectif ne risque aucune altération d'aucune sorte. Et nous pouvons même dire que l'application de certains préceptes démocratiques d'origine occidentale est susceptible de nous enrichir. Il en va ainsi des idées relatives à la liberté en général, et aux libertés politiques en particulier. Et pour être plus précis encore à cet égard, c'est que si la notion de liberté, telle qu'elle est défendue en Occident, trouve tant de faveurs à nos yeux, c'est qu'elle éveille en nous une prédisposition en la matière déjà existante.

Et en fait d'idées politiques étrangères, Mohamed Hassan Ouazzani avait parfaitement conscience qu'il préconisait pour notre système constitutionnel certaines règles de fonctionnement empruntées à l'Occident. Nous pensons notamment au scrutin aux diverses majorités possibles, à l'emploi des termes "Parlement" ou "députés". On pourrait trouver d'autres emprunts par notre penseur à la démocratie occidentale. Mais d'une manière plus profonde, ce qui frappe dans le texte politique Ouazzanien, c'est que le modèle européen est précisément celui qu'il ne faut pas suivre, ou du moins dans sa totalité. Ce qui serait déjà pour nombre de nos intellectuels et hommes politiques un grand progrès dans la recherche du système qui nous convient.

Mohamed Hassan Ouazzani ne se contente pas de rejeter certaines modalités de la démocratie occidentale, au nom d'idées reçues, mais il le fait sur la base d'une argumentation sans failles, qui montre par la même occasion que l'Islam porte en lui d'une manière indélébile le meilleur modèle politique à suivre. C'est l'institution coranique de la *Choura*, et partant du Conseil portant le même nom, qui recueillent ainsi son assentiment, et le nôtre. Notre sentiment le plus profond est que les idées de Mohamed Hassan Ouazzani sur la démocratie sont

nécessaires plus que jamais dans notre pays. En quoi, il n'était pas un intégriste musulman mais un puriste.

Voici une pensée tout à fait originale et moderne, qui intériorise à la perfection les enseignements de l'Islam. Nous pourrions, dans les discussions, établir dans quelle mesure sa pensée politique fut incontestablement moderne, en dépit des apparences.

De plus, il a été hanté très tôt par les questions de l'après-indépendance, beaucoup plus que la plupart des patriotes de sa génération. Pour lui, la question de la liberté, notamment, ne se posait pas uniquement au regard du colonisateur, mais se posera aussi et surtout dans le Maroc de l'après-indépendance. Pour lui, les besoins intérieurs de la société passent par la liberté. Il était cet enragé de la patrie, mais il n'était pas qu'un enragé de la patrie. Car il était aussi un enragé de la liberté, en toute situation. Qu'elle soit coloniale ou non. Le mot, le premier qui nous vient à l'esprit lorsque nous pensons à Mohamed Hassan Ouazzani, aussi bien celui du temps du Protectorat que de l'après-indépendance, c'est le mot "citoyen". Et nous croyons ne pas nous tromper en disant que ce fut lui le premier parmi tous les patriotes marocains à s'être d'abord pensé comme "citoyen" avant toute autre considération. Et d'ailleurs notre ineffable personnage a beaucoup côtoyé à l'époque les hommes politiques français qui s'appelaient entre eux par le titre de "citoyen".

LE LIBÉRALISME POLITIQUE À L'ÉPREUVE DE L'ISLAM

MOHAMED TOZY(*)

La vie de Mohamed Hassan Ouazzani[1] se confond avec l'histoire du mouvement national marocain. Sa production intellectuelle en est l'émanation et l'expression. L'aborder en tant que philosophe ou à défaut en tant qu'idéologue n'est possible qu'au travers d'une définition extensive, tellement ses préoccupations philosophiques et politiques viennent conforter et expliciter ses choix politiques.

Né à Fès en 1910, il fut parmi les premiers Marocains à avoir bénéficié d'une solide formation bilingue, arabe dans un espace qu'on pourrait qualifier de domestique se situant entre la pratique d'autodidacte et celle de la formation par clercs traditionnels proches d'une famille de chorfas aïsée; et une formation de l'école française qui le mènera à l'Ecole libre des Sciences politiques de Paris, via le pensionnat franciscain du lycée Gouraud de Rabat. En France il se fera remarquer par une activité politique et journalistique précoce. Il se liera dans ce

(*) Professeur à l'Université Hassan II- Casablanca

1- Pour une biographie plus complète, cf. Iz Arab Mohamed Hassan OUAZZANI. *Entretiens avec mon père : la lutte pour la démocratie et l'indépendance, 1946-1955.* Fondation Mohamed Hassan OUAZZANI, 1990, pp. 305-318 et *Mémorial du Maroc.* Rabat, Nord Organisation, 1984, vol. 6, pp. 53-64.

cadre à des membres importants de l'élite nationaliste arabe (Chakib Arsalan, Messali Hadj), de même qu'il sera bien intégré au jeu politique européen par le biais de l'activité associative et de la fréquentation des assises de la SFIO et des socialistes espagnols. Le dahir berbère sera pour lui une occasion d'occuper la scène nationaliste, au prix d'une bastonnade qui lui a été infligée par le tristement célèbre Pacha Baghdadi [2], et de devenir l'un des pôles de ce mouvement.[3]

L'histoire de la politique autochtone associe toujours Ouazzani à la pensée libérale. Chez lui, la vision *salafi* peut être perçue comme hégémonique. Les choses ne sont pas aussi simples, Ouazzani a construit une pensée complexe, souvent déroutante où il s'avance voilé luttant à son corps défendant avec les mêmes armes que ses adversaires, son référentiel biographique, quelques passages de ses écrits pourraient nous pousser à situer la coupure "épistémologique", entre traditionnel et moderne, libéral et salafi. Notre souci est de situer cette coupure à son niveau et de montrer les ambiguïtés portées par cette pensée alors même que tout semble prédestiner Ouazzani au rôle de l'idéologue du courant libéral et moderniste : sa formation dans les lycées français à Rabat et à Paris, un long compagnonnage de Chakib Arsalan, sa fréquentation des socialistes français et des républicains espagnols, et surtout ses études à l'Ecole libre des Sciences politiques [4]. La lecture de son œuvre nous met au contraire sur les traces d'un itinéraire qui ne s'est pas trop écarté des pistes de la *salafia.* Certes il s'agit d'une *salafia* différente de celle de Allal

2- Charles André JULIEN, *Le Maroc face aux impérialismes 1415-1956.* Jeune Afrique, 1980, p. 161.

3- Deux lectures de l'histoire du mouvement national sont représentatives de cet antagonisme : A. GHALAB, *Tarikh al haraka al wattaniya,* 1989 ; et Ahmed MAANINOU, *Tarikh al haraka al wattaniya,* 1990-1991.

4- Sur l'histoire de l'Institut d'Etudes politiques de Paris, cf. *Le débat.* Mars-Avril 1991, n° 54, pp. 82-147.

el Fassi, mais qui inscrit tout de même ses interrogations dans le même paradigme. C'est cette tension entre une pensée libérale de référence et un besoin de ressourcement dans la culture islamique qu'on va essayer de circonscrire pour esquisser les contours d'une production intellectuelle et une pratique politique du compromis rattrapée à son insu par le paradigme *salafi*.

A ce propos l'itinéraire intellectuel de Ouazzani se rapprocherait de celui du catholicisme libéral.[5] Toute proportion gardée, cette tension qui agite la raison et la foi, le dogme et l'idéologie qui n'est d'ailleurs pas étrangère à l'histoire de l'Islam est celle-là même qui a transformé la démarche des intellectuels catholiques quand l'Eglise s'était trouvée étrangère au Monde à la fin du XIX^{e} siècle. On pense, notamment à Cavour en Italie ou à Lamennais en France, dont le nom s'inscrit aux origines du catholicisme libéral, voire de plusieurs des courants modernes du catholicisme, grâce à son ouvrage publié en 1829 : *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église.* En Europe occidentale, le libéralisme qui tend alors à s'imposer comme la philosophie dominante : les institutions politiques, l'économie, les relations sociales s'en inspirent. Il imprègne les codes et les mentalités, oblige les intellectuels catholiques à jeter les ponts entre la raison et la liberté. Cette démarche rencontre de grandes difficultés : la philosophie libérale est en effet liée au rationalisme moderne et semble inséparable de la critique de tout enseignement dogmatique. L'effort des catholiques libéraux implique un pari sur la nature du mouvement ; ils ne pensent pas que son association avec l'anticléricalisme ou même l'irréligion soit indissoluble ; elle est, à leurs yeux, le fruit contingent des circonstances et ils ne désespèrent pas de la

5- Pour une mise en perspective du catholicisme libéral et de ses relations avec l'Etat, voir l'article de René REMOND : "Catholicisme libéral et catholicisme social" in : Encyclopaedia Universalis. Corpus 4, Ed. 1984, pp. 409-414 ; pour une approche comparative, cf. Paul VEYNE. *Comment on écrit l'histoire.* Paris, Seuil, 1971.

rompre en rendant la liberté à ses véritables origines, qui sont chrétiennes.

Le mot d'ordre "l'Église libre dans l'État libre" associe dans son ambiguïté libéraux et catholiques libéraux : c'est à la fois la formule énoncée par Cavour pour régler la question romaine (1860) et le mot d'ordre proposé par Montalembert au congrès de Malines (1863). Mais dans tous les pays où le catholicisme, se confondant avec le passé national, était la religion d'État et où l'Église jouissait d'un statut privilégié, comme en Autriche ou en Espagne, les vues des catholiques libéraux heurtaient trop profondément les habitudes de pensée et la sensibilité pour pouvoir atteindre autre chose que de faibles minorités, convaincues par avance de la bienfaisance de la liberté et de sa grandeur.

Pour revenir à Mohamed Hassan Ouazzani, son appartenance au courant *salafi* n'est pas explicite. Ouazzani ne revendique pas une filiation avec Mohamed Abdou, ou Jamal Eddine Afghani, ni un quelconque contact avec Chouaib Doukkali. Il s'agit plutôt d'une démarche intellectuelle qui se caractérise par un retour systématique au passé.

Ce retour est spécifique, obéissant à des règles particulières, mais c'est toujours un retour. Sa principale contribution à la pensée politique en l'occurrence son livre intitulé *Islam et Etat*[6] offre à ce propos, un exemple très intéressant. L'auteur y précise son projet de détour par le *salaf* dans le sens non pas d'un combat contre les scories qui ont surchargé le modèle initial, ni d'un historicisme précoce, mais d'une relecture/réappropriation éclectique qui s'attarde sur des concepts politiques clefs encore radioactifs, c'est-à-dire

6- Mohamed Hassan OUAZZANI, *Al Islam wa addawla*, ou la réalité du pouvoir en Islam. Fondation Mohamed Hassan OUAZZANI, 1987 p. 37.

investissable dans le combat politique en cours : la dévolution testamentaire, l'hérédité, la consultation...

On peut relever dans ce détour par le *Salaf* les caractéristiques suivantes.

Il privilégie les sources politiques aux sources théologiques :

" Pour nous qui voulons éclaircir la nature du statut du pouvoir en Islam et déterminer les droits des gouvernants et gouvernés, nous préférons nous référer aux paroles des gouvernants et des responsables parmi les *khalifs* des musulmans, aux développements des exégètes. Ces derniers abordent le problème exclusivement de façon théorique alors que les *khalifs* que nous citons, étaient, à la fois, de grands exégètes en leur temps et aussi des hommes d'action qui ont pratiqué de par leur fonction la gestion des affaires des musulmans. Ils ont l'expérience de ce qu'on appelle les droits des gouvernants et des gouvernés. Qui plus qu'eux a le droit de traiter de ce problème ?".[7]

La mise en pratique de cette démarche s'inscrit dans une perspective à la fois éclectique. et syncrétique.

L'éclectisme de Ouazzani l'amène à privilégier certains aspects des écrits de quelques rares auteurs, souvent contemporains (Ahmed Amine[8], M.Haykal[9]). Ce qui donne l'impression qu'il s'agit plus de rencontres dues au hasard que de recherche systématique constitutive de référentiel idéologiquement orienté. Le recours aux auteurs classiques est assez rare. Là aussi, il s'agit de citations évoquées hors du contexte de l'œuvre.

7- Ibid, p. 54.

8- Ibid, p. 91.

9- Ibid, p. 36 et p. 40.

Ainsi on peut noter que chaque fois qu'il interpelle Mawardi[10] ou Ibn Khaldoun, c'est pour confirmer une remarque d'ordre général qui n'engage pas l'auteur outre mesure. Dans les passages qu'il consacre à Mawardi, le juridisme des statuts fondamentaux est évacué, Ouazzani ne retient qu'une définition vague de l'institution *Khalifal* :

> "La fonction du *khalif* se limite à préserver la religion que le prophète a prêchée et à superviser la politique mondaine dans le respect de Dieu et de l'intérêt du dogme musulman en tout temps"[11].

L'*imamat* fait partie des droits généraux qui ont trait aux droits de Dieu et aux droits des hommes (Mawardi). La *chari'a* n'a pas négligé le problème du politique dans la communauté musulmane[12]. A aucun moment Ouazzani ne discute les thèses de l'auteur qui est très précis sur des problèmes centraux de son œuvre.

Son éclectisme se manifeste aussi à l'égard de la production orientaliste qui a une fonction illustratrice et non analytique. Celle-ci joue le rôle de passerelles. Ainsi par exemple, pour élargir la définition de la *khilafat*, il se base sur des propos de Nallino[13] et de Santillana[14]: ce qui lui offre la possibilité d'un nouveau dimensionnement du concept qui le rendrait intégrable dans la science politique moderne. Il écrit à ce propos : "L'orientaliste Nallino définit la *khilafat* comme étant l'ensemble des pouvoirs civils nécessaires pour préserver

---

10- Ibid, p. 50.

11- Ibid, p. 36.

12- Ibid, p. 37.

13- Orientaliste italien (1872-1938), éditeur de la revue *Oriente*, professeur à Palerme et au Caire ; on lui doit des travaux sur l'astrologie arabe et des analyses de quelques passages du Coran.

14- Orientaliste italien (1855-1931), spécialiste du Droit musulman, et du rite malékite.

l'intégrité de l'Etat islamique ; elle est aussi comme le note Santillana l'instrument de développement de cet Etat et son adaptation aux évolutions en cours. Le pouvoir du *khalif* n'est pas personnel ; le *khalif* n'est qu'un administrateur confronté à de gros risques chaque fois que son mandat n'est pas respecté"[15].

Mohamed Hassan Ouazzani s'autorise des accès directs à une lecture des sources, essentiellement le Coran et la *Sunna*. Cette démarche l'amène à se passer d'un référentiel dont on suppose qu'il ne maîtrise pas la structure, ou qu'il estime être dépassé, et à ne garder que des versets coraniques ou des situations historiques pour inaugurer un raisonnement ; la libre interprétation du Coran lui permet d'affranchir son effort théorique au terme d'une allégeance symbolique.

Le passage suivant illustre bien cette démarche. Ouazzani se pose la question d'abord de savoir, si le fait d'exercer le pouvoir dans le cadre de la *chari'a* dispense le gouvernant d'accepter le conseil et de respecter la liberté d'opinion ?

Pour y répondre, il puise directement dans le texte coranique, tout en extrapolant à des situations universelles. "Le meilleur argument pour contrer cette déviation, c'est de dire que le Prophète lui-même respectait le principe de la liberté d'opinion et consultait chaque fois que la révélation ne tranche pas de façon non équivoque. Dieu a dit : " Vous êtes la meilleure communauté qu'on fait surgir pour les hommes : vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable " (Blachère, III, verset 106-110), Dieu a dit aussi " Agissez ! Allah verra vos actions, ainsi que l'apôtre et les croyants " (Blachère IX, 106) ; ceci est suffisant pour conforter la liberté de rendre publique son opinion dans le cadre de la loi juste"[16].

15- Mohamed Hassan OUAZZANI, *Islam wa addawla, op. cit.*, pp. 32-34.

16- Ibid, p. 121.

"Il est clair, à travers ce qui a précédé, que le respect du Coran et de la *Sunna* ne signifie pas monopoliser le pouvoir, ni imposer son point de vue ; cette interprétation contredit le texte coranique qui stipule "Consulte les donc sur toute affaire (Blachère,III, 159) - "dont l'affaire entre eux est objet de délibération " (Blachère, XLII, 38) - "Tu n'es point à leur encontre celui qui enregistre leurs actes" (Blachère, XXXIX, 22) ; la *sunna* prophétique, la pratique du messager de Dieu et de ses *khalifs* confirment ce que le Coran a stipulé à propos des principes de base de la liberté et de ce que le *chra'a* a posé comme règles de délibération entre musulmans"[17].

Cet argumentaire servi en bloc est vite accentué par un raisonnement qui s'extrapole pour répondre à des préoccupations particulières de l'auteur à travers des équivalences arbitraires entre des concepts et des situations très éloignées. Si on prend à titre d'exemple le passage suivant, on se rend compte que l'auteur se permet de poser un problème qu'il visait dès le début et qui est de dimension exclusivement politique. Il écrit à ce propos : "Une fois la question de la liberté d'opinion posée, quels sont les moyens de la mettre en oeuvre dans le cadre de la loi" ; et il s'en va poser les bases d'un *majliss achoura* qui "se composerait de personnes avisées et sages, et des mandataires de la communauté (et non du peuple). Ce conseil est par conséquent restreint, ouvert uniquement aux gens qui lient et délient".

LE DÉTOUR PAR L'AUTRE (L'ALTER-EGO) ET LA PRISE DE RISQUE

La revendication par Ouazzani de la part occidentale de son identité culturelle et philosophique n'est jamais explicite. Certes les empreintes de sa formation sont visibles dans sa défense de la liberté d'opinion et son constitutionnalisme

17- Ibid, p. 123.

enthousiaste. Mais à aucun moment il n'a revendiqué la filiation avec un quelconque philosophe. La publication [18] post mortem par la Fondation Mohamed Hassan Ouazzani d'une traduction du livre d'un philosophe franco-anglais peu connu Dupont-White (1807- 1878)[19] nous éclaire sur la nature du référentiel de Ouazzani.

Dans l'introduction, l'éditeur note que la traduction de cette œuvre rend compte de la proximité idéologique entre les deux auteurs qui a débuté alors que Ouazzani était en exil pendant la Deuxième Guerre mondiale.

La lecture de ce livre dont Ouazzani a traduit quelques passages (liberté de l'individu et pouvoir de l'Etat), certainement les passages les plus en accord avec son projet de société rend compte de l'influence exercée par Dupont-White sur Ouazzani. On se demande d'ailleurs si Ouazzani n'a pas emprunté à l'auteur occidental son immunité dans un environnement hostile à certaines idées.

On peut retenir à ce propos trois passages que Ouazzani aurait eu des difficultés à énoncer sans l'entremise de l'auteur et qui paraissent dans les autres écrits de Ouazzani totalement immergés dans un langage à connotation religieuse :

- La religion facteur de progrès et de retard

" En Orient et à toutes les époques, on est en présence de Rois dont le pouvoir absolu n'a pas de limites, et malgré cela ils passent leur vie à ignorer les droits de l'homme et à se détourner

18- Dupond-White, *Liberté de l'individu et Pouvoir de l'Etat*, traduit en arabe par Mohamed Hassan Ouazzani. Fondation Mohamed Hassan Ouazzani, 1987.

19- L'auteur a vécu entre 1807 et 1878 ; avocat dans le conseil de Louis Philippe, il était ministre libéral républicain d'un gouvernement de la première République. Il traduisit entre autres le livre de Stuart Mill sur la liberté et le gouvernement représentatif.

complètement du progrès social, car l'Orient est victime de la structure de la société. A cause de cela, tout le monde est sous l'emprise de la paresse et de l'insensibilité. Le chef est le premier des paresseux en sommeil. La réforme de la société est un sujet prohibé, étant considérée comme une violence contre la religion. Quelque soit la puissance du chef, il ne peut oser changer, par exemple, la règle de la polygamie. Si l'Europe et les contrées voisines peuvent évoluer et aller de l'avant, le destin de l'Orient est d'être régi par des règles fixées définitivement, car elles sont sacrées et impeccables. Le législateur oriental n'est pas capable de réaliser le progrès. (...) En fait il n'y a pas de législateur du tout, parce que la confusion entre la religion et la société ne le permet pas. On peut dire à cette occasion que la plus grande découverte de l'Europe n'est pas l'imprimerie, mais la séparation du spirituel et du temporel, de la religion et de la politique".[20] Cette analyse est cependant très nuancée, la religion pour Dupont-White pouvant être aussi un facteur de transformation des sociétés ; mais ce changement est souvent le commencement d'une stagnation, car la domination des esprits qui est la contrepartie que requiert la religion pour les services rendus, est en réalité un obstacle à l'épanouissement[21].

On peut se demander légitimement, sachant que Ouazzani procède par éclectisme, où commence et où finit l'Orient évoqué dans le texte traduit ? Ne s'agit-il pas là d'un point de vue sur la religion, y compris sur l'Islam ? Sommes- nous autorisé à parler de laïcité à partir d'une prise en charge implicite d'idées difficiles à soutenir en public? La réponse à ces questions est difficile à trouver aussi clairement énoncée dans d'autres passages de l'oeuvre de Ouazzani. La pratique politique de l'auteur ne nous renseigne pas davantage. Seules peut-être sa réputation d'intransigeance morale et la rumeur qui en fait un

20- DUPOND-WHITE, *Op. cit.*, p. 28.

21- Ibid, p. 29.

opposant farouche au despotisme peuvent nous autoriser à envisager de le considérer comme un laïc latent. Dans tous les cas, et au niveau des pratiques politiques et des prises de position explicites, on peut dire que le libéralisme qu'il affectionnait n'a jamais été développé dans le sens d'une séparation du politique et de la religion. Tout au plus, il s'agit d'un choix idéologique résultant d'un syncrétisme très élaboré entre la pensée réformiste de Dupont-White et quelques interprétations audacieuses de la version *salafi* de l'Islam.

Toutefois, il faut dire sans réserve aucune que la pensée de Ouazzani, énoncée à travers un choix de texte de l'auteur qu'il a traduit, est radicalement tournée vers la modernité, exprimée à travers l'idée du progrès. Il est vrai que dans le contexte du XIX[e] siècle on ne pouvait pas envisager une autre option philosophique ; néanmoins la vision des deux auteurs rompt avec la pensée évolutionniste linéaire et évacue totalement les dimensions scientiste et techniciste.

Il s'agit d'une conception atypique par rapport au discours dominant au XIX[e] siècle, notamment le positivisme d'Auguste Comte, puisqu'elle refuse de faire table rase du passé. Pour Dupont-White :

> "l'avènement du progrès ne découle pas nécessairement de la destruction. Pour lui la marche évolutive de l'humanité diffère d'un pays à un autre, mais quelque soit la force des innovations dans une société, elle ne peut annuler la part du passé"[(22)].

Le progrès est aussi une catégorie philosophique qui inclut une dimension d'abord morale, les progrès techniques et économiques étant nécessaires mais moins importants que le progrès politique. Celui-ci suppose une éducation des personnes qui sont de nature belliqueuse (Hobbes, Ibn

22- Ibid, p. 92.

khaldoun). Le concept d'Etat que Ouazzani utilise pour traduire le concept khaldounien de *wazi'* est d'abord un pouvoir qui refrène les instincts agressifs de l'homme.[23]

En effet quelque soit le progrès réalisé et le développement des sociétés, elles ne peuvent se passer d'Etat. Sans doute, note l'auteur :" L'homme d'aujourd'hui est supérieur moralement par rapport à son semblable au Moyen Age. Mais ce progrès a des limites... ; l'homme d'aujourd'hui a certainement plus de connaissance, mais pas nécessairement plus de raison ; il est mieux armé et mieux équipé, mais pas nécessairement plus adroit, ni plus fort ; il évolue vers un comportement mieux respectueux des règles, mais il n'est pas nécessairement plus honnête !"[24] (...). " Le progrès qui est une loi qui régit l'évolution des sociétés ne contredit pas l'idée de la nécessité d'un pouvoir. Certes il y a toujours une tension entre celui-ci et la notion de liberté, entre l'Etat et l'individu, mais cette tension est régulée par la loi juste et rationnelle ".[25] (...)"L'essence de l'Etat est qu'il est l'expression de la raison par le biais de la loi et non celle de l'homme corrompu par son instinct".[26]

- L'ETAT ET L'INDIVIDU

L'individualisme de Dupont-White n'est pas un anti-étatisme ; il n'est nullement question de marginaliser l'Etat ni de diminuer son rôle. Au contraire, la tension entre les deux n'exclut pas la complémentarité. Quand l'auteur parle de l'Etat, il s'agit :" d'une magistrature et non d'un pouvoir de caste, ni celui d'un Dieu[27].

23- Ibid, p. 52.

24- Ibid, p. 96.

25- Ibid, p. 66.

26- Ibid, p. 52.

27- Ibid, p. 145.

L'Etat a certainement une fonction vitale et diversifiée dans la promotion de la civilisation, mais cette fonction n'entraîne pas une marginalisation de l'individu : "Les individus sont les outils de tout progrès qu'entreprend l'Etat. Sans ce dernier, l'élan des individus serait incontrôlé et oppressif. Par contre une initiative de l'Etat est vidée de son sens sans le soutien des individus (...) L'aboutissement de la loi du progrès est tributaire d'une alternance des efforts individuels et collectifs. Il se peut que le lecteur pense que nous avons doté l'Etat de fonctions qui nieraient l'existence des individus, ou du moins qui leur renieraient toute participation au progrès. En vérité, nous mettons l'honneur des sociétés au-dessus de tout. Pour cela, nous considérons la Science et la Vérité comme des vices condamnables s'ils doivent déboucher sur le despotisme et la domination de l'homme. A supposer que la liberté ne soit qu'un songe, nous sommes tenu de lui dresser un temple et de la sacraliser"[28].

Les thèses de Dupont-White n'apparaissent pas sous forme de citations dans les autres écrits de Ouazzani, mais elles sont facilement identifiables. Souvent elles travaillent le texte à l'insu de l'auteur. Le caractère nuancé des idées de l'auteur franco-anglais a sans doute aidé Ouazzani à les digérer complètement et à en imprégner sa propre pensée.

LE DÉMON DE L'INTELLECTUEL MUSULMAN : LES LIMITES DE LA PENSÉE LIBRE

La prééminence de l'élite

Ouazzani n'échappe pas à la méfiance qui caractérise les relations entre l'intellectuel et les masses ; autant l'individu est adulé en tant que facteur de progrès, autant il est déprécié dés qu'il est immergé dans une masse informe et inquiétante.

28- Ibid, p. 147.

Pour défendre la nécessité d'une élite au pouvoir qui puisse penser rationnellement le devenir d'une société, Ouazzani utilise d'une part l'analyse historique des mouvements sociaux de Dupont-White, et d'autre part une lecture particulière de la tradition islamique.

Dans les passages du livre (la liberté individuelle et les pouvoirs de l'Etat) traduit par Ouazzani, l'idée défendue est que le progrès n'est l'oeuvre ni de l'Etat ni celle des individus, mais celle d'une élite éclairée. Dupont-White note, en effet, que", si la révolte a joué un rôle important dans le passé, il faut se poser la question sur l'identité des révoltés ? Si on écarte les émeutes de pain et celle des corporations, les vraies révolutions ont été l'oeuvre des classes supérieures ".[29] Pour lui, les révolutions des classes asservies sont rares parce que les esclaves sont ignorants de leurs droits, insensibles à ce qu'ils endurent..

Si le progrès n'est pas l'œuvre des masses, il n'est pas non plus celui des gouvernants. "L'univers n'est pas uniquement constitué d'un pouvoir et d'un peuple, de forces officielles et de forces aveugles. Nous avons reconnu l'existence de classes supérieures par la force de leurs idées, l'indépendance de leur pensée, la clairvoyance de leur raisonnement. On ne peut pas se passer de leur appui pour faire triompher les revendications du peuple. Le progrès n'est-il pas l'oeuvre de ces classes ? Si l'homme reconnaît le pouvoir des idées, il doit reconnaître aussi l'influence des classes supérieures (...) Est- ce qu'on s'intéresse à la science et à la liberté, ou est- ce qu'on les défend là où il y a d'autres merveilles et trésors de la vie ?[30].

Par ailleurs, l'Islam fournit à Ouazzani l'armature doctrinale et philosophique pour soutenir le droit des élites à constituer l'avant-garde. Pour lui, il est certain que l'Islam ne

29- Ibid, p, p.32.

30- Ibid, p. 89.

connaît ni le concept de classe[31], ni celui de race, ni la relation: maître/esclave. Dieu dans son infinie sagesse a diversifié le genre humain par souci de complémentarité. En effet, selon le Coran : "Allah en a élevé d'autres en hiérarchie (Coran, Trad. Blachère, *la génisse*, I, 253); ou encore : " Nous qui avons dispensé entre eux leur subsistance dans la vie immédiate, et avons élevé certains d'entre eux au-dessus de certains, en hiérarchie, afin que les uns prennent les autres en servitude." (Blachère, Les *Ornements*, XLIII, 32). Dieu a créé selon l'interprétation de Zamakhchari des forts et des faibles, des riches et des besogneux, des serviteurs et des patrons... Jahiz avait dit : "Saches que les hommes ont besoin les uns des autres, c'est là un fait de nature essentiel, indissociable de la condition humaine. Il intéresse proches et lointains, Rois et humbles, chacun a besoin de l'autre et vice versa (...) Selon un dicton célèbre : les hommes existeront tant qu'ils seront différents, s'ils deviennent semblables, ce sera leur perte[32].

Ce constat doctrinal sur les différences naturelles ne produit pas de conséquences au niveau du rapport à Dieu et aux lois, mais en produit plusieurs au niveau des procédures de représentations de l'opinion publique et de l'identité et du nombre des concepteurs et réalisateurs du projet politique.

Quand Ouazzani fait l'historique de l'archétype *khalifat*, il insiste sur le fait que[33] : " la *khilafat* est une fonction politique élective qui relève de la compétence des sages de la communauté musulmane c'est à dire ceux qui lient et délient. (...) L'élection par un collège de sages n'est pas ce que la science politique moderne appelle le suffrage universel (en français

---

31- Mohamed Hassan OUAZZANI, *fi Assiyassa wa al mûjtama' ba'da al istiqlal* (politique et société après l'indépendance), Fondation M. Hassan Ouazzani, 1987, p. 17.

32- Ibid, p. 18.

33- Mohamed Hassan OUAZZANI. *Al Islam wa addawla, op. cit*, p. 82.

dans le texte) auquel participe tout le peuple en conformité avec les prescriptions de la constitution de l'Etat. Il s'agit, quand on parle de l'élection des *ahl al hal* d'un scrutin limité à un groupe particulier de la *oumma : ahl al ikhtiyar ou ahl achoura.* Cette procédure ressemble au suffrage restreint. Les expériences politiques ont montré qu'il s'agit là d'un mode d'élection avantageux. Aussi, quand la dégradation a touché les régimes politiques modernes, un groupe de réformateurs a estimé que la cause de cette corruption est due au suffrage universel. Celui-ci a les mêmes inconvénients que les actions de la populace et des masses dénuées d'intelligence et sujettes à des perturbations émotionnelles. Ils ont estimé qu'il faut trouver un moyen qui garantirait l'expression d'une volonté profonde et permanente des peuples (en fr. dans le texte) qui vaincrait la volonté capricieuse et passagère (en fr.). Le suffrage universel peut aboutir aussi bien à la première qu'à la deuxième expression"[34].

La stabilité d'une vision politique est une exigence primordiale chez Ouazzani ; le référent populaire n'est pas constitutif de cette vision.. Les concepts de bon sens populaire, cher au parti *'istiqlal,* est totalement évacué. De même quand Ouazzani utilise les concepts de volonté populaire nationale, ou volonté de la *oumma,* il substitue l'une à l'autre sans s'embarrasser de nuances ; il va même jusqu'à revendiquer consciemment et arbitrairement des équivalences. Ces volontés représentent effectivement les lieux légitimes de toute souveraineté, mais l'expression de cette souveraineté transite par une élite sensée et consciente. Il note à ce propos : " La solution qu'ont suggérée les chercheurs en science politique et hommes de droit réside dans l'adoption d'un suffrage restreint qui serait l'instrument d'une expression stable de la volonté réelle et permanente du peuple (...) Le suffrage restreint a l'avantage de n'inclure qu'une minorité, une élite qui a des

34- Ibid, p. 83.

opinions fondées et est stable. Ce suffrage joue le rôle d'un modérateur du suffrage universel. Les deux modes sont présents en Islam. Les gens qui lient et délient les choix et ceux de la *choura* représentent le suffrage restreint et la *bei'a* représentent le suffrage universel.. L'Islam rassemble les avantages des deux procédures[35]. Les conditions requises pour faire partie de l'élite sont d'abord d'ordre moral, même si par ailleurs Ouazzani avait noté que pour pouvoir défendre l'ordre légal il faut avoir réglé au préalable les problèmes de survie et donc être matériellement à l'abri. Il pose trois conditions pour être agréé dans l'élite : " l'équité, le savoir et la sagesse[36].

Cette conception se retrouve dans le programme politique de Ouazzani et sa position envers les procédures de conception de la constitution de 1962 puis celle de 1970. Tout en étant contre le principe d'une constitution octroyée, il était aussi contre celui d'une constituante élue au suffrage universel direct. Pour lui, il n'est point nécessaire de procéder à des élections sur la base de candidature, il faut laisser de côté l'imitation de systèmes conçus pour l'Occident.(...) Au lieu d'élection générale à laquelle participeraient tous les citoyens en majorité analphabètes, et ne connaissant pas le sens d'une élection qui suppose un choix judicieux, il est préférable d'utiliser les partis (....) Comme la constitution reconnaît les partis dont la fonction est d'organiser et d'orienter les citoyens..., pourquoi ne pas leur laisser le soin de choisir des candidats sur la base des critères requis par la *chari'a* qui définit les conditions d'appartenance aux gens qui lient et délient "[37].

35- Ibid, p.82

36- Ibid, p.84

37- Mohamed Hassan OUAZZANI. *Fi adoustour wa al barlaman* (A propos de la constitution et du parlement), Fondation Mohamed Hassan Ouazzani, 1987, p. 15.

La représentation castrée

Les positions de Mohamed Hassan Ouazzani sur l'échiquier politique marocain en tant que leader d'un mouvement organisé et en tant que technicien disposant d'une vision politique globale et d'un projet de société différencié ne sont pas incompatibles, encore moins éloignées. On a vu que les idées que l'auteur développait ne sont ni une négation de l'Etat, ou à défaut sa marginalisation, ni une promotion de l'individu en tant que dépositaire d'un pouvoir légitime exclusif.

L'Etat, non plus, n'est pas une agrégation des intérêts individuels ; la relation entre lui et les éléments de base composant la société civile n'est pas régie par le principe de la représentation arithmétique.. L'Etat représente un idéal qui n'est pas la somme des intérêts individuels, ni une moyenne de ceux-ci. Il incarne la vision rationnelle de l'intérêt général. Le passage de l'individu libre à l'Etat légal qui encadre et régit cette liberté suppose la médiation d'une élite sage et juste, parce qu' éclairée par son savoir et pensant objectivement l'intérêt général et parce qu'elle se trouve à l'abri du besoin et des impératifs de la survie.

L'esquisse de ce projet politique part d'une mise en perspective de la théorie et de l'histoire de la khilafat. Ouazzani s'attache particulièrement à démontrer que:

- La théorie de droit divin est un non sens du point de vue de la raison et une calomnie envers la pratique prophétique. Il note à ce propos que :"Cette théorie est ridicule, elle ne résiste pas à l'examen de la raison et elle n'est pas conforme aux principes charaïque (théologiques) du monothéisme (...) Nous nous intéressons à cette théorie que pour dissiper toute ambiguité ou mensonge.[38]

38- Mohamed Hassan OUAZZANI. *Al Islam wa addawla*, op. cit,p.68.

" Les idées principales de cette théorie, c'est que les Rois dominent les peuples par la volonté de Dieu. Ils tirent leur pouvoir de lui et non des nations qu'ils gouvernent. (...) "La conséquence, c'est que la nation ne peut pas leur demander des comptes sur leur gestion. Elle n'a qu'à se soumettre à l'oppression et au mépris et considérer leur volonté comme sacrée. Une opposition à elle serait une apostasie. Cette théorie est étrangère à l'Islam initial, elle n'a été introduite qu'après que la *khilafat* est devenue une royauté et que le principe du libre arbitre a été abondonné au profit de celui de la prédestination..."[39]

Ouazzani n'en dit pas plus long sur la relation entre *Ach'arisme* et théorie de droit divin, ni sur les affinités entre l'absolutisme théorisé par Bossuet, qu'il cite [40]. et les Rois de France. Son objectif est plus critique que didactique. L'important est de délégitimer un modèle.

- La *Khilafat* est une affaire humaine qui tire ces principes d'orientation du Coran et de la *Sunna,* mais dont les procédures de dévolution n'ont à aucun moment été réglées par Dieu ou son Prophète. Ce dernier, écrit Ouazzani : "a quitté ce monde sans laisser aux musulmans quelque chose qui puisse les guider pour fonder sa succession. On pourrait même avancer que le Prophète a évalué les avantages et les inconvénients d'une dévolution testamentaire et a opté sur avis de Omar pour un affranchissement des musulmans de toute obligation à l'exception du Coran et de la *Sunna.* Il a choisi de les laisser libres d'organiser leur gouvernement en conformité avec ce qu'ils considèrent être leur intérêt général.[41]

39- Ibid., p. 69.

40- Ibid.,p.69 et p. 70.

41- Ibid, p.80.

- L'hérédité est étrangère à l'Islam ! Il s'agit là d'une position très osée dans le contexte politique marocain. La monarchie a réinstauré la pratique de la désignation testamentaire du prince héritier. Les différentes constitutions sont venues consacrer cette pratique que très peu de membres de la classe politique sont venus dénoncer ouvertement. Pour Ouazzani, "la *khilafat* n'est pas dévolue par désignation. Si c'était vrai, le Prophète aurait désigné son successeur. Ce qui a dissuadé le Prophète de le faire, c'est sa conviction que la *khilafat* est une fonction politique élective qui relève de la compétence des sages de la communauté musulmane, c'est- à -dire de ceux qui lient et délient".[42]

- La *bey'a* est un contrat entre le peuple et le *khalif.* Ouazzani ne consacre pas une place très importante au concept de la *bey'a*, comparativement aux développements qu'il a connus dans la littérature politologique marocaine, depuis que Mohamed Lahbabi[43] en a fait la pierre d'achoppement d'un système politique en transition vers la démocratie et que le Monarque a pris en charge ce concept dans le cadre d'une ré-élaboration d'une stratégie de légitimation[44].

Toutefois on peut retenir que d'une part Ouazzani considère que l'investiture par la *beiy'a* est uniquement confirmative, elle vient corroborer le choix de l'élite. A ce propos, il cite Mawardi:" Seule l'élite est habilitée à déterminer la correspondance entre les conditions légales requises pour le poste de *khalif* et une personne physique[45]. D'autre part qu'elle ne donne pas "lieu à un mandat global qui n'entraîne aucun contrôle. Au contraire le chef est lié "dans toutes ses fonctions

42- Ibid, p. 82.

43- Mohamed LAHBABI. *Le gouvernement marocain à l'aube du XX^e siècle*, 1957.

44- Mohamed TOZY, *Edification d'un Etat moderne.* Paris, Albin Michel, 1986.

45- Mohamed Hassan OUAZZANI. *Al Islam wa addaula, op. cit.*, p.85.

par l'obligation de veiller aux intérêts mondains et religieux de la communauté[46].

LA COMPATIBILITÉ DE LA LIBERTÉ D'OPINION ET DU POUVOIR POLITIQUE

L'explication de la nécessité de l'Etat chez Ouazzani réfère à une conception khaldounienne amputée de son interface *charaïque* ; en effet Ouazzani privilégie le concept de *Wazi'* sans s'attarder sur la fonction religieuse de l'Etat comme l'avait précisée Ibn Khaldoun dans sa distinction entre *mûlk* et *khilafat.* Ce qui l'intéresse, c'est le rapport Etat et liberté. La fonction principale de l'organisation politique, c'est de garantir l'exercice des libertés[47].

"D'aucuns ont tendance à croire que la liberté d'opinion et l'autorité de l'Etat sont deux choses contradictoires et antagoniques. En vérité, elles sont complémentaires, l'une conditionnant l'autre. La communauté n'est viable que s'il y a une autorité gouvernante qui joue le rôle du *wazi'*. Là où il y a un pouvoir, les affaires de la communauté s'organisent et les droits des individus sont garantis, y compris la liberté d'opinion(...) L'absence d'autorité et de *wazi'* rend impossible l'exercice des libertés étant donné que c'est l'anarchie politique qui domine. En fait la liberté y prend des formes difficilement assimilables à la liberté réelle et exemplaire. La liberté devenant totalement affranchie, elle se mue en violence et anarchie ; la liberté est consolidée par la présence de l'Etat...[48].

La conciliation entre le pouvoir et la liberté d'opinion relève à la fois de la compétence des gouvernants et de la vision qu'on a d'un exercice raisonnable de cette liberté. Le droit juste

---

46- Ibid, p. 98.

47- Ibn Khaldoun, *Al mouqadimat,* (div. éd.).

48- Mohamed Hassan Ouazzani *Al islam wa addawla, op. cit,* p. 108.

est celui qui règle cette tension entre liberté d'opinion et pouvoir en les délimitant. Si l'Etat est nécessaire à la vie en société, la liberté aussi est vitale. Pour lui :"là où la liberté a été éliminée au profit de l'injustice et la répression, c'est le marasme et l'ankylose qui atteignent les sociétés. Ce qui empêche toute activité et développement..."[49].

La protection des libertés procède d'une nécessité rationnelle, qui transcende les confessions et les croyances. Le respect des performances de l'intellect humain (ou raison humaine) est attaché à la condition humaine, y contrevenir, c'est aller contre la volonté de Dieu. Ouazzani affirme que le Prophète a soutenu fermement la liberté d'opinion et de dogme de ses adversaires parmi les associationnistes, les chrétiens et les juifs, et il a appliqué ce principe à toutes les étapes de sa vie, à l'exception des prescriptions explicites de la Révélation[50].

Le passage de la liberté d'opinion à l'obligation faite au chef politique de soumettre toute décision à une délibération est aisée pour Ouazzani. Selon lui, Dieu a ordonné au Prophète de consulter les musulmans. Or la consultation va à l'encontre de la décision unilatérale et imposée qui étouffe les opinions et réprime les idées. "La liberté d'opinion est l'ennemie de tout pouvoir personnel, oppressif et despotique. Elle est ce que l'homme a de plus noble et de plus cher, elle est l'accomplissement de la raison (...). Si la raison est tout cela (suit un *hadith*); notre devoir sacré est de préserver ses fonctions et ses avantages. La raison ne s'accomplit que par l'expression des opinions.[51]

La liberté d'opinion nécessite le droit à l'expression dans ce qui est intérêt de la société, elle fait partie des droits naturels de

49- Ibib, p. 112.

50- Ibid, p. 115.

51- Ibid, 116.

l'homme en tant que membre de la société humaine. "Quand on dit liberté naturelle, cela signifie tous les droits matériels et moraux qui en font un animal politique, un être doté de raison et civilisé. (...) Ces droits évidents ne sont pas tributaires des lois ou des gouvernements ; ils précèdent le droit. (...) Un gouvernement ne peut offrir que ce qu'il possède, et les droits qui sont propriété des individus et des groupes ne doivent souffrir aucune contrainte[52].

Les gouvernants se limitent à gérer les affaires conformément aux intérêts collectifs. En d'autres termes, l'autorité gouvernante n'est pas absolue dans la mesure où elle tire son pouvoir du peuple, source de toute souveraineté. C'est pour cela que" le pouvoir est lié par les constitutions qui fixent les attributions et les compétences. Le droit comme l'ont défini les juristes est juste sous trois conditions :

- son objet, l'intérêt général ;
- la procédure de sa mise en place, par le biais d'un pouvoir législatif spécialisé ;
- son champ d'application à tous les hommes sans distinction. "...[53]

CONCLUSION

L'histoire politique des quarante dernières années dont Mohamed Hassan Ouazzani est l'un des principaux protagonistes post mortem à travers ses écrits, a confirmé l'hypothèse d'une cohabitation difficile entre les lectures modernistes de la littérature politique et le désir d'impliquer directement ou indirectement la religion dans la définition du lien politique.

52- Ibid, 117.

53- Ibid, p. 117.

De ces difficultés la monarchie marocaine est sortie victorieuse. Elle a tiré profit du développement de plusieurs modalités théoriques et pratiques de tentatives de "réappropriation" par les élites d'une certaine culture politique y compris les pistes ouvertes par Mohamed Hassan Ouazzani, en l'occurrence sa promotion des concepts de nation et de religion bridée politiquement par la volonté du Peuple, transférée par les suffrages à une élite éclairée.

Les équations qui définissent les relations possibles entre les sphères d'une pensée libre nécessaire à la diffusion du progrès et les sphères de l'identité qui intègrent les dimensions de la foi et de *'aqida*, nécessaires à l'adéquation du lien politique construit sur des bases négociées attachées à l'action et une éthique soucieuse du salut collectif seule en mesure de policer les humeurs et d'éviter les dérapages d'un libéralisme "sauvage", sont restées les mêmes.

a.- Dissocier l'Islam et la Monarchie et investir dans une interprétation radicale de la religion. Cette option qui est actuellement celle d'une partie des "islamistes" était impossible à développer par les producteurs de doctrines politiques après l'indépendance. Les conditions historiques de leur naissance ont coïncidé avec le triomphe de l'explication sécularisante, ce qui obligeait les hommes de religion à s'avancer masqués d'autant plus que la revendication d'un Islam radical était considérée comme incompatible avec l'idée d'une Monarchie forte.

b.- Revendiquer la laïcité, auquel cas les élites politiques se verront obligées de se mettre en dehors du système. La distinction de la religion et de la politique à l'instar du "kemalisme" est une idée qui n'existait que chez une minorité ; et même celle-ci ne l'exprimait pas tout haut. Cette option est en plus catégoriquement écartée par la monarchie qui visait la construction de sa légitimité sur la base d'un Islam modéré.

c.- Accepter, voire adhérer à la confusion Monarchie/Islam et par conséquent accepter que le Monarque conditionne la légitimité des autres, et incarne par conséquent une fonction "topique" dans le système politique, c'est-à-dire la capacité de déterminer la place et le rang que doivent occuper les autres acteurs dans le champ politique. C'est ce dernier scénario qui décrit les rapport actuels des élites politiques à la Monarchie.

Encore une fois en guise de conclusion, l'histoire du Mouvement National dans laquelle Mohamed Hassan Ouazzani occupe une place particulière étant celui qui a osé aller le plus loin, montre l'échec d'un projet d'émancipation des valeurs éthiques de la religion et l'incapacité de les investir, une fois désenchantées, dans la construction d'un contrat social.

CONSTITUTIONNALISATION DU SYSTEME ET TRANSITION DEMOCRATIQUE AU MAROC

NAJIB BA MOHAMMED(*)

D'aucuns s'interrogeraient sur la légitimité scientifique de placer dans un lieu commun deux concepts statutairement différents. Tout comme leur association appliquée ici au cas marocain laisserait croire par référence à une temporalité, à la juxtaposition ou succession de deux moments distincts, correspondant à deux ordres de valeur "le constitutionnel" et le "démocratique".

Certes, les concepts en cause se démarquent mutuellement comme l'indique le préalable terminologique à satisfaire(1). Mais au plan du réel le constat est celui d'un rapport d'imbrication mutuel croissant, c'est pourquoi, en termes de logique et de durée la séparation du "constitutionnel" et du "démocratique" ne peut être que factice. En général, "la constitutionalisation" comporte d'abord l'idée de constitution comme norme juridique particulière en raison de son caractère politique, de son contenu

(*) Professeur à la Faculté de Droit - Fès

1. Cf. Yves POIRMEUR : "Thème et débats autour du constitutionnalisme", Dominique ROUSSEAU : "Les constitutionnalistes, les politistes et le renouveau de l'idée de constitution", Michel TROPER. "Le constitutionnalisme entre droit et politique" et Claude LEFORT "renaissance de la démocratie?" in séminaire de formation doctorale : *"Figures du rapport droit politique"*. Paris CURAPPP, 1994.

idéologique, des conditions particulières de son émanation, de la volonté du souverain et de la fonction d'organisation des institutions représentatives du corps politique. Dès l'origine, elle a été conçue comme un instrument de limitation du pouvoir et un moyen de garantir les libertés des gouvernés contre l'arbitraire de leurs gouvernants. C'est à ce titre d'ailleurs que historiquement, il y a eu identification entre l'idée de constitution, théorie des droits fondamentaux, et progressivement, l'état de droit et ordre démocratique. Aussi, la constitution dans sa conception moderne est-elle dotée d'un statut changeant qui traduit sa nature de message politique marqué par l'évolution quasi permanente du jeu des forces politiques[2].

La constitutionalisation ensuite, est un processus qui s'efforce de déterminer les contours d'un régime nouveau qui tout en renvoyant à un modèle référentiel tente de se rapprocher de la réalité nationale sous la forme d'une aspiration à trouver une voie spécifique et d'une contrainte résultant des impératifs d'un Etat développé.

La constitutionalisation enfin, comme processus, induit une dynamique spatio-temporelle conditionnée par la réalisation et l'adaptation de fins supérieures d'ordre, de développement et de démocratie. C'est un mouvement continu vers une démocratie plus affirmée, plus vraie, plus solide, une tendance à la démocratisation, en d'autres termes une transition vers la démocratie ou transition démocratique (TD). L'articulation ou la corrélation ainsi établie fournit une définition par défaut de la TD en tant que concept problématique qui gagnerait à être désidéologisé voire délocalisé.

---

2. Cf. Sadok BELAÏD "De quelques problèmes posés par l'applicabilité de la norme constitutionnelle in *Revue Tunisienne de Droit*, 1983.

En effet, par un occidentalo-centrisme fâcheux, une tendance fit du constitutionnalisme au lendemain de la Deuxième Guerre Mondiale et de la TD après notamment la chute du mur de Berlin, deux paramètres d'une récusation systématique de tous les régimes politiques périphériques à l'espace libéral. Au bout du compte, la TD est envisagée comme étape vers l'instauration d'une démocratie libérale telle que sa figure occidentale en offre le paradigme.

Désidéologiser et délocaliser la TD c'est revenir à son essence conceptuelle[3]. Toute transition est un moment intermédiaire, susceptible d'évolution. Rapportée à la ligne du temps, la transition est un moment de type singulier, celui inaugural vers une destination, celui qui sépare deux formes nettement différenciées et reconnues. Dans l'optique démocratique, la transition est "le pas encore", l' "advenir", car pour reprendre la méditation de Jacques Derrida "la démocratie reste à venir, c'est là son essence en tant qu'elle reste : non seulement elle restera indéfiniment perfectible, donc toujours insuffisante et future, mais appartenant au temps de la promesse, elle restera toujours en chacun de ses temps futurs à venir : même quand il y a la démocratie, celle-ci n'existe jamais, elle n'est jamais présente..."[4].

En définitive, si par TD on désigne une période intermédiaire ou un passage vers la démocratie, on admettra qu'il y ait contradiction à concevoir une transition vers la démocratie qui ne soit pas elle-même démocratique, c'est-à-dire qui ne soit déjà par elle-même "démocratique", c'est-à-dire qui ne soit déjà pas elle-même essai ou mise en œuvre de la démocratie et en même temps expérience de la démocratie. Tant

3. Cf. Alain MÉNIL : "Transition démocratique ; un concept problématique" in *Les transitions démocratiques* (sous la direction de LAËNE-HURBON) colloque international de Port au-Prince Haïti, Paris, Syros, 1996.

4. Jacques DERRIDA, cité par Alain Ménil *op.cit.*

il est vrai que la démocratie impliquant le changement exige stabilité qui passe paradoxalement par l'expérience comme épreuve et la prise de conscience de son extrême fragilité, et du caractère essentiellement instable de ses caractéristiques essentielles (opinion publique, élections, etc.). Matérialisant un mouvement à la fois aboutissant et inaugural, la dynamique démo-constitutionnelle au Maroc est complexe, faite d'acquis et de conquis, de changement et de permanent, de réforme et de continuité. Cet apparent immobilisme est pourtant contredit par une diversité de données qui participent de la spécificité du régime politique[5].

En effet contrairement à la Tunisie et à l'Algérie, le Maroc a attendu sept ans après son indépendance pour établir une constitution écrite. Période de transition s'il en fut, qui a permis outre l'expérimentation de la démocratie représentative, de déterminer les conceptions antagoniques d'une démocratisation - constitutionnalisation projetée.

Ensuite, depuis 1962 cinq textes constitutionnels se sont succédés largement différents par le contenu et les expériences engendrées.

Enfin, tout texte constitutionnel étant moins important que l'interprétation fixée par l'usage, la constitution marocaine mélange substantiellement plusieurs régimes dans une combinaison qui se veut harmonieuse. Tout comme elle trahit un jeu de pouvoir qui mêle acteurs, discours, objectifs stratégiques et règles modifiables. Autant de paramètres, dont l'interaction souligne l'épreuve du texte comme construit en continuelle adaptation et les exigences du contexte en constante évolution.

5- Cf. Najib BA MOHAMMED "Regard sur une expérience trentenaire : essai de réévaluation du constitutionnalisme au Maroc" in *Revue Marocaine de Droit et d'Economie du Développement*, Casablanca n° 30, 1993.

Aussi notre approche tentera-t-elle de confronter la permanence des objectifs au changement de perspectives pour saisir notre entreprise démo-constitutionnelle comme problématique et processus.

I. La problématique démo-constitutionnelle et la permanence des objectifs.

II. Le processus démo-constitutionnel et le changement de perspective.

I. LA PROBLÉMATIQUE DÉMO-CONSTITUTIONNELLE ET LA PERMANENCE DES OBJECTIFS

L'accession du Maroc à l'indépendance devait s'accompagner d'une constitutionnalisation du système dont la traduction objective était la reconnaissance de libertés, l'introduction du droit de suffrages, l'instauration d'une démocratie représentative. Dès l'origine et pour longtemps, l'entreprise se heurta à l'antagonisme des forces majeures, la Monarchie et le Mouvement National quant à la conception du pouvoir et de son exercice. Aussi la problématique démo-constitutionnelle se posa-t-elle en terme de règlement de deux types de questions autant existentielles qu'essentielles :

- La détention du pouvoir constituant et du Pouvoir d'Etat.
- L'harmonisation du pluralisme et de l'idéologie unanimitaire.

A. Pouvoir Constituant et Pouvoir d'Etat

Dans une phase d'interrègne, l'établissement de la constitution, à l'ordre du jour depuis 1956, préfigurait un débat de procédure : la constituante et son refus[6]. Procéder par octroi

6. Cf. Jacques ROBERT *"Le problème constitutionnel au Maroc"*. RDP, 1961.

était pour la Monarchie autant inconcevable que l'était la constituante, parce que "par définition la constituante est détentrice du pouvoir suprême et au Maroc seul le Roi a ce pouvoir suprême (...). La constituante n'était pas possible au Maroc parce que logiquement il fallait lui transmettre le pouvoir suprême détenu par SM le Roi". La solution de compromis consista en ce que le projet constitutionnel élaboré par le Roi soit adopté par référendum. S'il est écrit que "la forme monarchique de l'Etat, ainsi que les dispositions relatives à la religion musulmane ne peuvent faire l'objet de révision constitutionnelle" ; si l'initiative de la révision, variable dans sa formulation, préfigure le pouvoir Royal, les circonstances de la révision n'ont pas manqué de renouer avec la confrontation Monarchie - Mouvement National. En 1970 et accessoirement en 1972, le thème de la constituante resurgit, tandis qu'en 1992 et 1996, c'est la pratique du mémorandum adressé par la Koutla démocratique au Roi qui substitua un débat de fond sur la forme. Si le contenu de la constitution finit par prévaloir sur la procédure pour conditionner les prises de position lors des campagnes référendaires (non, boycott, participation) la mise en œuvre du texte constitutionnel derrière la répartition des fonctions variables, formalisa dans la constance le pouvoir d'Etat, essence même de la Monarchie [7]. A ce propos, le discours royal livre un éclairage édifiant.

"C'est ainsi que se confirme ce que je vous ai toujours affirmé que vous soyez pouvoir législatif ou pouvoir exécutif, à savoir que si la séparation du pouvoir est indispensable, elle ne peut en aucun cas concerner la responsabilité suprême". (Discours de Hassan II du 13 octobre 1978).

"La principale difficulté c'est de pouvoir être monarque constitutionnel sans pour autant que cette constitution avec un

7. Cf. Michel ROUSSET "De Gaulle et Hassan II : Le pouvoir d'Etat en France et au Maroc", *De Gaulle et le Maroc*. Collectif, Publisud/Sochepresse 1990, p.88.

Parlement et un exécutif ne soit un écran entre vous et votre peuple" (interview de Hassan II du 25 janvier 1983). De ces discours, il ressort que l'adhésion au dogme libéral de la séparation des pouvoirs se veut une opposition à la concentration de celui-ci qui laisse au constituant aussi bien le choix des procédés de séparation des fonctions que celui des relations entre organes, pourvu que l'essentiel, le pouvoir d'Etat, soit préservé dans sa permanence[8].

De toutes les dispositions constitutionnelles, c'est bel et bien l'art 19 qui consacre cette réalité. Riche dans l'énoncé, l'art. 19 renvoie à l'essentiel qui est de permettre au Roi de maîtriser l'imprévisible, d'assurer, quoi qu'il en coûte, l'unité de la nation et la continuité de l'Etat, objectifs qui en le plaçant comme garant induisent un pouvoir d'Etat caractérisé par son unité et son éminence. Au nom du peuple dont il arbitre et contrôle les institutions, le Roi se trouve au sommet de l'Etat et au-dessus de la constitution dont il est le premier serviteur, le gardien. A une échelle inférieure, la constitution répartit les fonctions entre Parlement et Exécutif, dont le Roi arbitre les rapports, au nom des intérêts supérieurs du pays, rapports institutionnellement organisés par les techniques du parlementarisme. Dans ce sens, l'équilibre institutionnel engendre un aménagement judicieux des pouvoirs constitués, parlement et gouvernement qui commande la canalisation de la politique déterminée par le pouvoir Royal "représentant suprême de la Nation", statut qui préfigure une unité nationale qui s'accommode d'une pluralité exprimée par des institutions issues des suffrages.

B. Pluralisme et Ideologie Unanimitaire

Comment harmoniser un pluralisme comme multiplicité d'opinions et d'intérêts organisés dans la concurrence pour

8. Cf. Abdellafif MENOUNI ; "Séparation des pouvoirs et constitution" in : *Trente ans de vie constitutionnelle au Maroc.* Collectif LGDJ, Paris, 1993.

exercer le pouvoir et l'unanimisme, traduction du monopole de l'activité politique par une seule force ?

Cette contradiction de fond sur le plan théorique éclaire en fait la spécificité complexe du Maroc constitutionnel et politique, expression d'une dialectique de l'unité et de la diversité[9].

L'unanimitaire est un élément harmonique qui réduit certes à sa portion congrue le pluralisme, mais sans l'anéantir. L'idéologie unanimitaire, en limitant le pluralisme, joue un rôle curatif ou préventif en ce sens qu'elle en réduit les excès, fixe les contours. Si l'unanimitaire est contenu dans l'agrégat, Islam, unité nationale, Monarchie dont rend compte le triptyque "Dieu, Patrie, Roi", le pluralisme agrège à son tour fonctions et organes de représentations. L'interaction de l'unanimitaire et du pluralisme apparaît sensiblement à travers la pratique référendaire et l'institution parlementaire qui interpellent le peuple dans la diversité de ses composantes pour s'exprimer à la fois en tant que telles et en tant que tout. La supériorité de la totalité sur la partie étant, l'unanimitaire renvoie à la représentation transcendantale solennellement exprimée par l'art 19. Le pluralisme se réfère à une représentation fragmentée que définit l'art 3 en l'occurrence qui en interdisant le parti unique, définit la pluralité des institutions (partis, syndicats, collectivités locales, chambres professionnelles) qui concourent à la "représentation et à l'organisation des citoyens".

Au terme de ce premier temps de l'analyse quelques enseignements s'imposent :

1. De par le procédé mixte par combinaison par lequel elle est établie, la constitution se trouve conditionnée par la transcendance qu'elle se doit d'exprimer.

9. Cf. Najib BA MOHAMMED "Un constitutionnalisme ambivalent : le cas du Maroc, pluralisme et idéologie unanimitaire" in *Mélanges Adberrahman Kadiri*, Imp. Najah El Jadida. Casablanca, 1997.

2. Etant donnée la conception de l'institution monarchique et de son rôle civilisationnel, la marge d'autonomie des autres acteurs du jeu institutionnel ne peut être que réduite. Ainsi, Parlement et Gouvernement, relais à mettre en forme, à amplifier et à diffuser la politique royale ne sauraient être des centres de décision initiale et a fortiori, des centres de contestation de cette politique.

3. La place subordonnée des institutions préjuge de celle des partis politiques appelés à les investir. Reconnus, tolérés, suscités, les partis le sont tant qu'ils expriment les tendances diverses du peuple dans le respect de son unité incarnée par le Roi qui exprime l'unanimité. Ils se trouvent ainsi déterminés par un Pouvoir qui leur échappe et qu'ils ne peuvent que servir.

Au reste, comment ces données définitoires du construit constitutionnel se conjuguent-elles à la dynamique politique dans un contexte évolutif ?

II. LE PROCESSUS DÉMO-CONSTITUTIONNEL ET LE CHANGEMENT DE PERSPECTIVE

Tout régime politique aspire à la stabilité du système de valeurs dont il se réclame. Aussi paradoxal que cela paraisse, la stabilité qui n'est pas immobilisme ne va pas précisément sans le changement. Dans cette logique, les régimes politiques changent continuellement pour s'adapter à l'évolution et aux mutations de l'environnement tant interne qu'international. Cette double contrainte a placé les régimes politiques post-coloniaux devant une dialectique d'affrontement où l'impact extérieur (idéologies dominantes, polarisation des relations internationales) accentue les tendanes internes (réforme ou révolution). Pour les Nouveaux Etats, se constitutionnaliser et se démocratiser est autant un acte d'accréditation internationale qu'une volonté de sacrifier à une instrumentation de la

légitimité démocratique, de la souveraineté et de l'exercice du pouvoir. Les déterminants historiques de ces entités politiques n'étant pas à négliger, le projet démo-constitutionnel restait tributaire des conditions d'accès à l'indépendance, des potentialités socioculturelles des ressources économiques.

A rebours de l'évolution post-indépendance, le régime marocain force le constat d'une ouverture au changement [10]. Le fonctionnement complexe du système et les règles subtiles du jeu politique font que le régime se nourrit de diverses ambivalences : autorités - liberté, unité - pluralité, tradition - modernité, pour intégrer le changement dans la continuité d'un ordre politique au rythme d'une évolution lente mais progressive qui a pris source dans la méprise originaire que les protagonistes du jeu politique donnaient au processus démo-constitutionnel et au partage du pouvoir dont il devait être assorti[11]. Trois tendances majeures sont à relever, obéissant à une chronologie approximative :

- La confrontation durable que modère le souci de compromis (1962-1976).
- L'intégration politique et la recherche de la stabilité institutionnelle (1976-1992).
- La participation consensuelle et la quête d'alternance (1992 à nos jours)

En réalité, ces tendances s'inscrivent dans une logique d'adaptation continue des forces politiques aux règles du jeu dont la constitution est le mode privilégié d'expression. Or précisément, le mouvement traduit le passage lent d'un processus de gestion conflictuelle à une stratégie consensuelle.

---

10. Cf. sous la direction de Jean Claude SANTUCCI, *Le Maroc actuel, une modernisation au miroir de la tradition ?* CNRS Paris, 1992.

11. Cf. Michel ROUSSET "Une constitutionn immuable ou changeante ?" in *Maghreb-Machrek* n° 137, Juillet-Septembre 1992.

A. Un processus de gestion conflictuelle du changement politique

Dans une phase importante de construction, asseoir un Droit constitutionnel innové, consistait certes à répartir le pouvoir, reconnaître des libertés, introduire un régime représentatif, généraliser le droit de suffrages. Il s'agissait aussi d'encadrer la vie politique par des principes et des règles préétablies et permanentes qui s'imposent au respect des acteurs du jeu politique. Si la constitution de 1962 ouvraient des perspectives nouvelles, elle se devait régler un contentieux antérieur animé par des idéologies et des forces concurrentes: pour les uns, l'indépendance est une révolution accomplie, le pouvoir est à conserver dans le partage, pour d'autres, l'indépendance est une révolution à entreprendre, le pouvoir à conquérir. Pendant longtemps, cette dynamique contradictoire nourrit un antagonisme et développa une stratégie d'utilisation des ressources de la constitution pour faire échec à l'autre au moment où les règles du jeu démocratique contenues dans le texte constitutionnel impliquaient un respect rigoureux. Pareille incompatibilité s'il en est, généra une pratique de consommation-production de constitution dans l'objectif d'enraciner les institutions politiques et surtout de faire prendre conscience aux protagonistes du conflit politique que le refus de la règle du jeu représentée par la constitution même imparfaite était suicidaire.

Le recours à l'article 35 qui réglemente l'état d'exception, le 7 juin 1965 et l'institutionnalisation par la constitution de 1970 de la pratique autoritaire est plus qu'édifiant. Quel bilan peut-on établir sur cette période ?

La minceur, au plan du droit parlementaire, de la production législative et de la justice constitutionnelle, caractérisa trois législatures dans deux expériences constitutionnelles différentes. La richesse en revanche par la culture constitutionnelle qui a pu se dégager.

D'abord par référence à une institution nouvelle, le parlement[12], cette période a clairement montré, qu'une asseemblée avec une opposition forte était gênante et non viable, autant qu'une assemblée sans opposition était inconcevable.

Ensuite, tant au niveau quantitatif que technique, la constitution de 1962 a vu fonctionner les dispositions relatives au rapport parlement-gouvernement, à la session extraordinaire, à l'arbitrage royal, à la notion de censure et à la révision.

Enfin et surtout, on retiendra l'interprétation de la constitution par le discours royal définitoire des rôles.

"La constitution ne leur donne pas de pouvoir, elle leur donne des charges, elle leur donne des obligations" (discours du 13 décembre 1962).

"Nous avons tenu de notre volonté à nous dessaisir d'un certain nombre de nos attributions pour Nous contenter des pouvoirs exercés habituellement par les chefs d'Etats dans les pays démocratiques. Bien plus Nous assumons en outre d'autres charges (...) qui sont mentionnées dans la constitution" (discours du 18 novembre 1963).

"En tant que Roi du pays, Notre devoir est de contrôler de près les institutions constitutionnelles et de voir si leur marche est conforme aux objectifs qui ont été à l'origine de ces institutions et de leur mise en place" (discours du 18 novembre 1964).

"Par respect de cette communauté et pour que chacun, sans exclusive y ait sa part, Nous avons constamment proclamé notre volonté de respecter et faire respecter en toutes

12. Cf. Najib BA MOHAMMED, *"Le Parlement dans le système politique marocain"*. Thèse de doctorat, Droit Public, Université de Lille II. Droit et Santé, 1982.

circonstances les règles du jeu démocratique. Face au gouvernement et à tous les gouvernants de façon générale, Nous avons admis et admettons la formation et l'organisation d'une opposition, et si par impossible cette opposition n'existait pas, Nous l'aurions sûrement suscitée ou créée, car sans elle il n'est guère de démocratie véritable" (discours du 3 mars 1979).

Une troisième constitution, celle de 1972, avec les progrès qu'elle apporta n'était pas suffisante pour changer les attitudes politiques et dynamiser les institutions. Par touches prudentes de rationalisation, on évoluait vers une certaine parlementarisation du régime, inaccomplie précédemment, dans lequel le Roi maître du jeu, arbitre des grandes causes et des grands événements veille à l'harmonie et l'équilibre entre un gouvernement responsable devant le Roi et le Parlement et une représentation démocratique agissante. Ces progrès certains ne rallièrent point l'opposition engageant, au titre de l'article 102 de la nouvelle constitution, le régime dans une période transitoire de cinq ans. Il fallait qu'apparaisse dans toute sa force la nécessité de l'union nationale pour que le Mouvement National modifie son attitude. A la culture de dissidence et de remise en cause expresse ou tacite des fondements du régime se substitua une opposition loyale, une opposition dans le régime qui gagna en stabilité institutionnelle et politique malgré quelques soubresauts (1981-1984-1990). Hormis la parenthèse 1983-84, les législatures se suivirent dans des mandats accomplis ou prorogés.

En définitive cette longue phase d'accumulation a permis de rompre avec un droit constitutionnel en crise marqué par des divergences foncières sur la conception du pouvoir et le mode de gouvernement du Maroc indépendant que la loi du changement naturel modifia en profondeur.

B. Une stratégie de gestion consensuelle du changement politique

Si elle évoque les conditions d'applicabilité de la constitution, la problématique du consensualisme traduit une réalité générale que ce n'est plus tellement la constitution que l'équilibre politique du moment qui gouverne réellement la vie politique d'un pays.

Autrement dit, la conformité du fonctionnement du régime politique à la constitution ne provient pas nécessairement de l'autorité de celle-ci mais plutôt du consensus politique à l'établir et à la faire respecter.

Sous l'emprise des grandes mutations internationales et d'une demande politique exigeante, la décennie 90 impulsa un changement nécessaire dont il fallait définir le contenu et la mesure.

Fatalité à vaincre, la dialectique de la nécessité et de la mesure favorisa malgré les difficultés, un consensus sur la stratégie constitutionnelle[13].

• La nécessité est dictée par des facteurs corrélatifs. Les bouleversements profonds que connaît la société marocaine selon un rythme qui est loin de se ralentir, exigent une traduction sur le plan des institutions et du comportement des acteurs du jeu politique. Or le mode de fonctionnement depuis 1972 ne pouvait favoriser cette mutation, en particulier parce qu'il stérilise une grande part de la représentation populaire et fait douter de l'aptitude des institutions à permettre à l'ensemble des forces politiques sinon d'accéder au pouvoir tout au moins d'en infléchir le cours. Approfondir la démocratie par des

13. Cf. Lectures dans la constitution révisée le 13 septembre 1996. Actes de la Journée d'Etudes organisée à Rabat-Hassan par l'Association Marocaine de Droit Constitutionnel, le 10 septembre 1996, in *Revue de droit et d'Economie de Fès*. N°13, p. 117.

consultations libres et sincères est une voie qui ne peut suffire que si la volonté populaire se traduit au niveau des institutions, c'est-à-dire la constitution du gouvernement et par conséquent, dans la politique à mener.

• La mesure qui est qualité quantifiable constitue l'épreuve réelle de la démarche consensuelle. S'efforcer d'établir un meilleur équilibre entre les pouvoirs législatif et exécutif, assurer une plus grande justice et une plus grande efficacité dans l'exercice des responsabilités, prendre acte des revendications nouvelles relatives aux droits de l'homme, fournissaient matière à révision constitutionnelle. Sur ces objectifs, le consensus est tel que le contenu de la constitution de 1992 sanctionne un compromis positif entre le mémorandum de la Koutla de 1991 et le projet royal.

Les modifications apportées sont qualitativement substantielles. L'article 26 assortit la prérogative royale de promulgation de loi d'un délai de trente jours après réception par le gouvernement de la loi définitivement adoptée. Tandis que par la nouvelle rédaction de l'article 35, le Roi "s'interdit" de dissoudre par proclamation de l'état d'exception, le parlement.

Ce même parlement participe désormais à la constitution du gouvernement. Le nouvel article 24 mentionne tacitement que l'équipe gouvernementale issue de la majorité parlementaire est responsable devant le Roi qui parfait à sa nomination sur proposition du Premier Ministre sous la responsabilité duquel le gouvernement assure l'exécution des lois et dispose de l'administration (art.60). L'émanation parlementaire du gouvernement est particulièrement confirmé par l'article 59 qui institue pour la première fois le vote de confiance sur déclaration du programme gouvernemental. Enfin, trait typique de l'état de droit, l'institution d'un conseil constitutionnel chargé du contrôle de la constitutionnalité des lois, ouvert à la saisine du quart des députés. L'expérience du

fonctionnement des mécanismes introduits ne fut pas heureuse; elle échoua malgré la refonte du droit et des instances de surveillance électorale sur un *statu quo*, source de frustation d'une large frange du corps social qui se reconnaît plus volontiers dans ceux qui sont écartés du pouvoir que dans ceux qui l'ont toujours exercé.

La dialectique de la nécessité et de la mesure relançait le débat sur la réforme consensuelle que maximalise le projet d'alternance. L'opposition entre formule "consensuelle" et "par les urnes" traduit beaucoup moins un rapport de force qu'une stratégie devant sceller un accord entre les différents protagonistes[14].

Le large consensus qui présida à la révision constitutionnelle de 1996 qui réintroduit le bicaméralisme notamment, la charte d'honneur signée entre les partis et les pouvoirs publics en 1997 pour une déontologie électorale, l'adoption des différentes lois organiques (région, élections, 2ème chambre) constituent des illustrations éloquentes du consensualisme constitutionnel qui confirme une réalité et en exprime une autre[15].

L'immuable, l'intangible dans la constitution est tout ce qui relève de la légitimité constitutionnelle que le texte constitutionnel ne crée pas, mais officialise : le principe monarchique et le pouvoir royal.

Tant qu'il n'existe pas de force politique capable à elle seule d'être majoritaire, le seul gouvernement possible ne peut être qu'un gouvernement appuyé sur une alliance de partis. Cela

14. Cf. Najib BA MOHAMMED, "Constitution et alternance au Maroc". REMALD, n° 19 avril 1997.

15. Najib BA MOHAMMED, "Propos autour de la campagne des législatives du 14 novembre 1997" in : *Maroc la démocratie en marche*, Cahiers de la documentation marocaine, n°5 février 1998.

implique des compromis souvent difficiles. Mais l'avantage est dans la participation tant qu'elle permet l'accès à des sources d'information et une confrontation aux réalités, seul moyen d'acquérir la compétence indispensable à l'exercice des responsabilités du pouvoir.

Ainsi se justifie l'actuelle formule gouvernementale qui amalgame subtilement, gouvernement d'alternance et d'union nationale.

LAÏCITÉ, SÉCULARISATION ET ISLAM DANS LA TUNISIE DE BOURGUIBA(*)

MOHAMED KERROU(*)

L'histoire récente des rapports entre islam et politique, en Tunisie postcoloniale, pourrait être lue comme étant la succession de cinq moments ou faisceaux de faits : la laïcité, la laïcisation, la sécularisation, la réislamisation et l'islamisme[1].

Pareille construction idéal-typique, agencée en vue de rendre plus intelligible la question des relations entre religion/pouvoir et changement social, varie en fonction des possibilités et exigences du moment historique. Elle se concentre tantôt en une forme exclusive, tantôt en une dualité complémentaire. Ainsi en est-il, d'un côté, de la laïcité sans sécularisation et de l'autre, de la réislamisation menant à l'islamisme. Si ce mouvement politique possède la particularité d'être la résultante idéologique de tous les autres moments, il est également le pendant d'une politique d'islamisation lancée par le pouvoir et constamment exigée par un "islam radical" ambitionnant la conquête de l'appareil d'État.

(*) Professeur à l'Université de Tunis.

1. Une version abrégée de ce texte a été publiée sous le titre "Politiques de l'islam en Tunisie" dans l'ouvrage collectif dirigé par Mondher KILANI, *Islam et changement social*, Lausanne, Éditions Payot, Coll. "Sciences Humaines", 1998, pp. 81-102.

L'ensemble des cinq moments constitue une configuration où la symbolique des actions est tributaire des stratégies des acteurs dans une société musulmane aux prises avec la modernité agressive et ses valeurs à prétention universaliste. Face à ce quintuple politico-religieux de la laïcité, laïcisation, sécularisation, réislamisation et islamisme, il existe deux logiques politiques majeures : la concession ou la violence. Ces deux logiques développées par l'État et/ou la société envers l'islam renouent, certes, avec "l'essence de la politique" classiquement basée sur l'apaisement et le conflit, la paix et la guerre. Cependant, elles ne se traduisent guère par le consensus et c'est justement ce manque d'accord tacite et explicite sur les valeurs politiques fondamentales qui pourrait expliquer la fragilité des choix et le manque de légitimité des décisions politiques. D'où le recours renouvelé à la violence - symbolique et matérielle - pour assurer le maintien des innovations en société musulmane même si l'effet du temps peut jouer en faveur d'une certaine acceptation, plus ou moins consensuelle, des réformes ayant une portée laïcisante ou sécullariste.

A ce titre, il importe de distinguer à l'instar des sociologues des religions, entre laïcité, laïcisation et sécularisation. La laïcité désigne la doctrine de séparation entre l'État et l'Église. Depuis 1789, son histoire est celle d'abord du contrôle de l'Église par l'État et du Concordat qui ont dominé le long du XIX[e] siècle. Les républicains fondent, par la suite, le "second seuil de laïcisation" avec un rôle privilégié de l'école et de la morale civique[(2)]. Actuellement en crise, la laïcité est critiquée, repensée dans le cadre d'un vaste débat intellectuel et politique[(3)]. Il est vrai qu'elle ne se limite pas, en tant que

2. Jean BAUBÉROT, *La laïcité, quel héritage ? De 1789 à nos jours*, Genève : Labor & Fidès, 1990. Cf. également du même auteur *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Seuil, 1990.

3. Louis de VAUCELLES, "Laïcité en débat", *Archives des Sciences Sociales des religions*, n°78, avril-juin 1992, pp. 179-190.

construction d'un espace public pluriel et tolérant, au modèle républicain du début du siècle mais constitue une "problématisation" des vérités et une "dialogique toujours renaissante"[4].

La sécularisation —terme familier aux anglo-saxons— et la laïcisation —terme familier aux francophones— ne sont, en fait, ni identiques ni dénuées d'ambiguïtés. La laïcité est de facture institutionnelle alors que la sécularisation porte sur les mutations sociales et culturelles de la religion. En d'autres termes, la sécularisation concerne les valeurs tandis que la laïcité/laïcisation portent sur les normes et les lois. En plus, la sécularisation —qui est un paradigme discuté— s'applique surtout aux pays où la religion n'est pas toujours en conflit déclaré avec le pouvoir politique. Elle diffère donc de la laïcité qui s'inspire du cas particulier de la France même s'il est vrai que de multiples processus de laïcisation ont été et sont actuellement à l'œuvre un peu partout en Europe. En fait, il peut y avoir sécularisation sans laïcisation et inversement[5]. En tout cas, la sécularisation ou perte d'emprise des institutions religieuses sur les individus et la société est une réalité solidaire de deux phénomènes : d'une part, une "autonomie croissante des individus" et, d'autre part, une "différenciation fonctionnelle des institutions". Les deux phénomènes se sont joints, en Occident libéral, pour engendrer non la mort de la religion et sa disparition puis son prétendu retour, mais une rationalisation-pluralisation du religieux dont la fonction motrice s'est progressivement déplacée vers la sphère du privé et de l'émotionnel.

Le mérite de l'usage de la notion de sécularisation plutôt que celles de laïcité et de laïcisation qui sont spécifiques à l'expérience française même si elles peuvent se retrouver ailleurs, est de rendre compte d'expériences politiques plurielles

4. Edgar MORIN, "Le trou noir de la laïcité", *Le Débat*, n°58, janvier-février 1990, p. 40.

5. Jean-Paul WILLIAIME , *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995, p. 96.

et différentes. Pour le cas des pays de religion musulmane, le recours à la notion de sécularisation aide, comme le souligne à juste titre J. Baubérot, à "poser autrement l'habituel problème de la "compatibilité ou de l'"incompatibilité" de l'islam et de la laïcité"[6]. La sécularisation permet ainsi de rompre le cercle vicieux, entretenu par un véritable dialogue de sourds, autour de la notion fort controversée (en crise actuellement) de laïcité. Elle offre plus de chances de sortir des batailles idéologiques rangées entre laïques et musulmans/islamistes. La pertinence de la sécularisation est encore plus justifiée par le fait que la société ainsi que le nouvel État né de l'indépendance se disent, comme pour le cas spécifique de la Tunisie, musulmans. Leur histoire est partie prenante de l'épistémè religieuse, en dépit du détachement progressif qui a commencé au XIX[e] siècle, par suite du contact avec l'Occident colonial. Or, la sécularisation est, à la différence de la laïcité, une dynamique orientée non contre la religion mais à l'intérieur de ses limites et en symbiose avec ses langages politiques.

La question est, toutefois, de savoir comment la sécularisation qui n'est pas sans rapport avec la laïcisation dans la mesure où les deux phénomènes —l'institutionnel et le socioculturel— interagissent, pourrait permettre de lire autrement l'histoire et les sociétés dites musulmanes. De toute façon, la laïcité et la sécularisation sont des notions construites et non données. C'est pourquoi il importe de veiller toujours aux enjeux véhiculés par leurs usages et non-usages. Il en est de même de la notion d'islam qui désigne à la fois une religion, une culture et une civilisation dont l'héritage commun est, malgré l'existence d'un noyau stable, changeant selon les visions des acteurs et les pesanteurs de l'histoire et de la société.

6. Jean BAUBÉROT, "Laïcité et sécularisation dans la crise de la modernité en Europe", *Cahiers Français*, n° 273, oct-déc. 1995, p. 30.

I. AU COMMENCEMENT ETAIT LA LAÏCITE

La question de la laïcité de l'État émerge en Tunisie au début de l'indépendance, plus précisément en 1955-56, à propos du projet de la Constitution. C'est un débat qui s'organise surtout à travers les articles des journaux, faisant écho aux réunions et aux déclarations personnelles des hommes politiques et religieux. C'est d'abord Bourguiba qui, avant d'être nommé chef de gouvernement en avril 1956, multiplie les déclarations à la presse française et "proclame sans équivoque ses préférences pour l'État laïque et ses projets dans ce sens"[7]. Il est relayé par la Fédération néo-destourienne de Paris dirigée par Hamed Karoui, Abdelmagid Chaker et Mohamed Ghrab. Dans la motion politique, sociale et économique publiée à l'issue de sa réunion du 25 juillet 1955, la Fédération précise alors que la discussion du problème des rapports de l'État et des religions l'amène à proposer la création d'un système tunisien laïque tout en veillant au maintien des législations de chaque religion ainsi que de la liberté du Tunisien de choisir entre ces systèmes, sans être poursuivi et asservi pour ses idées et croyances[8]. Cette pétition de principe suscite des réactions de refus au sein du pays. L'indignation des hommes religieux officiels se traduit par une campagne violente contre les quelques défenseurs de l'idée de laïcité en Tunisie. Ainsi, le Cheikh al-Islam, la plus haute autorité religieuse, déclare dans un discours officiel prononcé à l'occasion de la fête de l'Aïd, le 1er août 1955, en présence du Bey, son opposition à l'introduction de la laïcité dans la Constitution. Il prévient que le fait de ne pas mentionner le caractère musulman du gouvernement constitue une incitation à l'extrémisme, la désunion et la discorde nationale[9]. Le Conseil des Grands Ulémas se trouve, à son tour, obligé de rappeler le principe musulman classique selon lequel, si le gouvernement

7. Philippe RONDOT, "La laïcité en pays musulman" in *La laïcité*, Paris-Nice, PUF-Centre d'Études Juridiques, 1960, p. 125.

8. Cf. Journal *As-Sabah* du 28 juillet 1955.

9. *Al-Usbou'* du 8 août 1955 et *Al-Zohra* du 2 août 1955.

s'engage de ne pas suivre les préceptes de la religion, il est du devoir des musulmans de ne pas obéir à ce gouvernement[10]. Le Mufti malikite Brahim Ennaïfer et le Cheikh Hassan Khiari avertissent les musulmans du danger de "l'avenir laïque" et il semble que le Cheikh Tahar Ben Achour adopta la même position à propos de ce "danger éminent" au point que la radio censura leurs discours et positions[11]. Par ailleurs, une réunion néo-destourienne à la Goulette qui a duré jusqu'à l'aube, en présence du ministre Mongi Slim, a été fort agitée alors que celle de Hammam-Lif où étaient présents M'Hiri, Rebaï et Ellafi, se termina par des scènes de violence en raison de la "tentative d'introduction de la laïcité du système d'Ataturk dans le gouvernement de la Tunisie"[12].

Les traditionalistes tunisiens dont le foyer idéologique est la célèbre université islamique de la Zaytouna et particulièrement ses enseignants mais également la plupart de ses anciens élèves, devenus Cheikhs et notables religieux, ont pris position contre la laïcité assimilée à une "innovation *(bid'â)* de type maçonnique voire sioniste et athée propagée par l'enseignement français qui a produit Bourguiba et ses camarades de la Fédération de Paris"[13]. Le Cheikh M. Béchir Ennaifer soutient alors l'idée que la laïcité ou "séparation du gouvernement et de la religion" entraîne, à l'image de l'expérience menée par le "Caïd de la Turquie", "la fin de l'enseignement religieux et la transformation des mosquées en musées et salles de loisir alors que le gouvernement qui ne se sépare pas de la religion assure l'obéissance et le contrôle efficace du gouvernement par les gouvernés"[14].

---

10. *Al-Zohra* du 12 août 1955 et *Al-Usbu'* du 22 août 1955.
11. *Al-Usbu'* du 8 août 1955.
12. *Ibid.*
13. *Al-Usbu'* du 29 août, 19 septembre et 31 octobre 1955.
14. Mohamed Béchir ENNAIFER, "Façl al-dîn 'ala' 'al-hukûma", *Al-Majalla al-Zaytouniyya*, fas. 5, vol. IX, 1955, pp. 251-258 et fas. 6, vol X, 1955, pp. 300-323.

Ces protestations violentes et caricaturales envers une éventuelle orientation laïque du gouvernement de l'autonomie, avec le danger de mobilisation que cela pouvait susciter, amène certains néo-destouriens à réaffirmer leur fidélité à l'islam. Dans son discours devant l'Association des Jeunes Musulmans dirigée par M. Salah Enneifer et en présence de plusieurs dignitaires religieux, à l'occasion de la fête de l'Hégire, le "Zaïm de la Jeunesse" Ali Belhaouane, Secrétaire Général adjoint du Bureau politique du Néo-Destour, qualifie le combat laïque lancé par la Fédération des étudiants Tunisiens de Paris de "bataille injustifiée". Il déplore la polémique qui s'en est suivie, en estimant qu'elle est une "tempête dans un verre". Il cherche même des excuses à l'appel des étudiants de Paris en arguant que les visées de leur appel coïncident avec les principes de justice de l'islam. Il rappelle l'attachement de son Parti à la religion et à l'identité nationale tout en liant la laïcité au catholicisme et à l'existence d'un clergé. Bref, pour le "Zaïm de la Jeunesse", la Tunisie est un pays arabo-musulman qui entend le demeurer. Taïeb M'Hiri, directeur du Parti évoque, à son tour, l'idée d'une philosophie tunisienne basée sur une Constitution dont la base est le Coran et les motions du Conseil National de la Centrale syndicale dirigée par Ahmed Ben Salah se contentent de préciser que seul le peuple tunisien est en droit de proclamer une Constitution qui soit conforme à ses intérêts. Le même Ben Salah, pourtant connu par son radicalisme travailliste, déclare plus tard au journal français *"La Croix"* que: "Laïcisme et cléricalisme sont des problèmes européens qui ne peuvent être importés ici. il n'y aura jamais de lutte sur ce terrain. Nous ne sommes ni en France, ni en Belgique. Je suis moi-même musulman"[15].

Le 13 avril 1956, l'Assemblée Constituante vote, à l'unanimité, les trois premiers articles consacrant

15. *L'Action* du 8 octobre 1956 citée in "Situation actuelle de l'islam maghrébin", *Maghreb*, n°47, septembre-octobre 1971, p. 33.

l'indépendance et la souveraineté de la Tunisie, l'islam comme religion officielle et la tolérance envers les autres croyances et cultes[16]. Sur la place de l'islam et de l'arabité, il y a eu quelques divergences entre les députés néo-destouriens où les religieux étaient représentés essentiellement par Chadly Ennaifer. Mais, c'est l'avis de Bourguiba qui l'emporta ; un avis soucieux des sentiments religieux du peuple tunisien mais également des garanties nécessaires pour rassurer le monde extérieur[17]. Ainsi, le préambule de la Constitution se trouve introduit par l'invocation islamique "Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux" et l'article premier de la Constitution affirme que "La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain. Sa religion est l'islam, sa langue l'arabe". Si elle stipule que la religion du Chef de l'État est l'islam, la Constitution (1959) ne mentionne pas l'islam comme "religion d'État mais religion du pays. La différence est certes mince mais réelle et ce n'est qu'en 1989 que certains intellectuels réclameront, en provoquant de vives réactions de la part de la gauche et des libéraux, que l'islam devienne "religion d'État"[18].

En janvier 1958, le journal *"L'Action"* organise un colloque sur la Constitution où prirent part nombre de juristes et d'intellectuels. La question de la place de la religion se révèle toujours l'objet d'une divergence des points de vues. Si elle n'est pas aussi importante que la question des libertés (S. Ben Slimane), la laïcité semble, tantôt nécessaire parce qu'elle est dans le droit fil des choix pris depuis l'indépendance (M. Moalla), tantôt non souhaitée du fait que les dignitaires religieux sont les soutiens de l'État et que la religion de celui-ci est l'islam (N. Ladhari)[19].

---

16. Le *Petit Matin* du 14 avril 1956.
17. Cf. Débats parlementaires de l'Assemblée Constituante publiées dans le *JORT*, n°1, 1ère année, 28 avril 1956, p. 1-19.
18. Cf. M. AL-AHNAF, "Tunisie : Un débat sur les rapports État/religion", *Monde Arabe Maghreb-Machrek*, n°126, oct-déc 1989, p. 93-108.
19. L'*Action* du 27 janvier 1958. Cf. également, dans le numéro de la semaine d'après, l'article critique de Georges Lavau intitulé "Réflexions sur la Constitution".

En fin de compte, le débat passionné sur la laïcité tourne au profit de ceux qui veulent défendre l'identité musulmane de la Tunisie et "éviter la guerre entre croyants"[20]. Au fond, l'équipe de Bourguiba cède sur ce terrain miné pour ne pas couper le nouvel État de la société. Elle prendra sa revanche par le biais des nombreuses réformes juridiques laïcisantes effectuées lors des cinq premières années de l'indépendance.

II. LE LAÏCISME BOURGUIBIEN OU LA MODERNISATION AUTORITAIRE

Dès l'indépendance, une cascade de réformes laïcisantes voit le jour propulsée par le "Combattant suprême". Elle a pour cadre la fondation du nouvel État qui naît au sein d'une guerre civile entre les partisans de Bourguiba et ceux de son rival Ben Youssef. Les réformes sont donc à saisir dans ce rapport de lutte violente et de recherche d'une légitimation par innovation ou conservation. Il est à rappeler que Ben Youssef, Secrétaire général du Néo-Destour, s'est allié dans sa lutte contre la politique de l'autonomie, avec les Zaytouniens traditionalistes et tous ceux qui étaient opposés à la "politique des étapes" et au "dialogue avec la France" prônés par Bourguiba.

La grande réforme de l'après-indépendance est incontestablement la proclamation d'un Code du statut personnel (CSP), le 13 août 1956. Elle est précédée, la même année, par d'autres mesures laïcisantes telles que la suppression de la Djemiâ des Habous (2 mai), le droit de vote accordé aux femmes (16 juin), l'abolition des tribunaux charaïques (3 août) et l'interdiction de la polygamie (10 août). Mais, c'est le CSP qui est la réforme la plus audacieuse, la plus controversée et celle qui a indéniablement bouleversé les rapports conjugaux et sociaux dans la Tunisie de Bourguiba. Proclamée cinq mois seulement

20. *Al-Zohra* du 4 août 1955.

après l'indépendance, la Majalla ou Code du Statut Personnel avait introduit trois innovations de taille : l'interdiction de la polygamie (article 18), le nécessaire consentement des deux époux pour le mariage (article 3) et l'institutionnalisation du divorce qui ne peut être prononcé que par un tribunal (article 30). De la sorte, le divorce devient un droit pour les deux conjoints et remplace la pratique de la répudiation. Le CSP consacre donc l'émergence de la femme comme acteur social à part entière, égale à l'homme, sauf pour l'héritage (la femme hérite toujours de la moitié de la part de l'homme) et l'autorité morale (l'homme est le rabb al-'ayla ou chef de famille) qui demeurent tributaires des principes du droit musulman.

Au lendemain de la promulgation du CSP, le milieu religieux officiel s'est trouvé confronté à une situation fort délicate : fallait-il soutenir cette réforme des moeurs ou dénoncer sa transgression réelle des préceptes de la Chariâ. La première position supposait une guerre contre la politique du nouvel État et la seconde impliquait une nette démarcation avec l'esprit des traditions. On mesure bien l'embarras des Cheikhs de l'islam habitués à une alliance avec le pouvoir et peu enclins à l'opposition ou à la critique déclarée. C'est pourquoi ce corps religieux, représenté par son instance de Majlis al-Charâ' allait traverser une crise d'identité où les positions furent divergentes et partagées. Les manoeuvres et la tactique du pouvoir ont alors été décisives en vue d'avaliser les réformes et de les légitimer religieusement afin de désamorcer une éventuelle mobilisation des masses contre les nouveaux dirigeants du pays. La grande ruse était de présenter la réforme du Statut personnel comme étant conforme aux principes de l'islam ; religion qui peut, selon Bourguiba, évoluer. Telle a été la première manoeuvre avancée lors de son allocution du 10 août 1956. Le Président n'a pas manqué de citer des versets du Coran pour défendre la monogamie : "Si vous craignez de ne pas être justes, tenez-vous-en à une seule". A cette manœuvre politique s'est ajoutée la

rumeur d'un ralliement des Cheikhs de l'islam à la réforme du CSP. Ainsi, le journal *"L'Action"* publia, dans sa livraison du 3 septembre 1956, un dossier intitulé "Les femmes Tunisiennes sont majeures" qu'il illustra de photos des Cheikhs Tahar Ben Achour (Recteur de la Zaytouna) et Aziz Jaït (Cheikh al-Islam) accompagnées, en guise de légendes, des citations suivantes : "J'en conclus que ces réformes sont sociales. Nous sommes effectivement dans une période qui doit s'adapter à l'évolution" (T. Ben Achour) et "Tant que l'on conserve la foi, la religion peut s'adapter ; l'essentiel est de respecter l'esprit de l'islam" (A. Jaït). Il faudrait préciser que cet article est une réplique officielle aux critiques violentes de Moncef Monastiri publiées sur les colonnes de *"L'Istiqlal"*, journal hebdomadaire (paraissant le vendredi après-midi, après la grande prière) du parti destourien qualifié de Vieux-Destour. La guerre de ce journal contre le CSP et les autres réformes se poursuivit le long de l'année 1956. En effet, dès le 7 septembre, le journal lance un référendum autour du CSP. Une semaine après, le Cheikh A. Jaït signale qu'il a adressé deux lettres au ministère de la Justice, datées des 11 et 20 août 1956, où il affirme son opposition aux articles 14/17/19/21//30/35/88 du CSP qui sont tous, selon lui, non conformes à la Chariâ'. Dans le même numéro, treize Cheikhs dont, Mohamed Abbès, Cheikh de l'islam hanéfite, s'opposent aux innovations du CSP. Déjà, dans le journal *"L'Action"* du 17 septembre, le Cheikh Jaït a jugé utile de répondre mais le journal a préféré différer de 8 jours la parution de son article. Dans sa réponse, A. Jaït y récuse les allégations que lui avait prêtées le même journal dans son édition du 3 septembre et "s'en lave les mains", en écrivant : "Le Code du Statut Personnel que j'ai élaboré en collaboration avec une commission composé de magistrats charaïques et séculiers, de professeurs de la Zitouna, de mouhamis et 8 avocats, de notaires, de quelques intellectuels et notables, et comprenant 769 articles, n'est pas du tout celui qui a été promulgué en août". Il ajoute, fait important, que : "Dans la déclaration que j'ai faite au cours de la conférence de

presse du Président du Conseil, en présence du Vice-président du Conseil et du Ministre de la Justice, j'ai signalé que l'adaptation aux temps modernes de la conduite des affaires (ce que j'ai entendu par le terme "procédures") n'est pas incompatible avec l'Islam, et sur cette question je suis entièrement d'accord. Mais, quant aux dispositions expressément édictées par le Coran et la tradition du Prophète, je n'ai jamais prétendu qu'elles étaient susceptibles d'évolution ou de modification : j'ai au contraire affirmé qu'elles étaient fondamentales en insistant sur la nécessité de les préserver".

Ainsi, après maintes tractations entre Bourguiba et les Cheikhs de l'islam, tractations que l'historien n'a pas encore étudiées documents à l'appui, il s'avère que la position des Cheikhs était mitigée et partagée. Si le Cheikh Aziz Jaït a cru bon d'afficher son opposition au CSP, le Cheikh Fadhel Ben Achour était plutôt favorable[21]. C'est ce que confirmera plus tard, Bouguiba lui-même : "J'entrai donc en contact avec le regretté Cheikh Fadhel Ben Achour qui alliait à l'intelligence les ressources d'une vaste expérience résultant de sa connaissance de la langue française, de ses nombreux voyages, de son érudition et d'un esprit résolument tourné vers le progrès et la science. Des divergences essentiellement formelles nous avaient quelquefois opposés. Soucieux de clarté, je rejetai toute espèce de formalisme, pour condamner et interdire la polygamie, sans ambiguïté aucune. Nous tombâmes, en définitive, d'accord sur toutes les questions notamment les successions et le divorce. Il était à ce point convaincu du bien fondé de l'oeuvre entreprise qu'il s'en était fait l'ardent défenseur itinérant auprès de tous les pays musulmans. Il puisait ses arguments dans les versets mêmes du Coran"[22]. Ce témoignage apporte une preuve que le

21. Archives personnelles non publiées du Cheikh F. Ben Achour, Citées par BEN Yadh ACHOUR, *Politique, religion et droit dans le monde Arabe.*, Tunis, Cérès/Cerp, 1992, p. 216, note n° 21.

22. Cf. Ali EL GANARI. *Bourguiba. Le Combattant Suprême.* Paris, Plon, 1985, p. 298.

Président a été soutenu par F. Ben Achour mais son silence sur les positions des autres Cheikhs influents en dit long sur leurs réticences même s'ils ont fini par se taire, renouant ainsi avec leur légendaire passivité historique.

En réalité, le CSP (213 articles) a été élaboré à la hâte par un comité de législateurs comprenant Ahmed Mestiri, Mahmoud Annabi et Mohamed Ben Slama. Il prolongeait, en synthétisant et surtout en innovant, l'ancienne Majalla (769 articles) préparée, en 1947, par le ministre de la Justice M. Aziz Djaït. Ce dernier s'oppose au nouveau Code ou CSP qu'il juge non conforme à la chariâ'. Plusieurs autres Cheikhs de la Zaytouna manifestent leurs réticences envers les innovations du CSP.

Il faudrait reconnaître que le CSP est véritablement révolutionnaire en pays d'islam puisque la femme n'est plus co-épouse et objet de répudiation. Fortement applaudi par l'élite moderniste, le CSP n'a pas cessé de susciter des critiques, souvent privées et parfois publiques, pour les droits qu'il accorde à la femme. Ces droits de la femme sont considérés par de nombreux Tunisiens comme excessifs sinon comme une violation des préceptes religieux. A plusieurs occasions, des voix se sont élevées pour appeler à revoir ce dispositif juridique non conforme à la Chariâ'. Tel a été le cas, par exemple, lors des "tribunes libres" ouvertes à l'occasion de la consultation nationale de 1970 au lendemain de la crise politique provoquée par l'échec du coopérativisme. Mais, c'est surtout en juin 1985, que le mouvement islamiste déclenche une campagne hostile en vue de l'organisation d'un référendum autour du CSP, en prétendant que le chômage et la crise des valeurs morales sont dues à l'émancipation des femmes. En même temps, les islamistes ont critiqué violemment la Ligue Tunisienne des Droits de l'Homme (LTDH) pour son projet de plateforme établissant une égalité entre hommes et femmes, sans distiction

de race et de religion. Il est à signaler que, face à la réaction massive de défense du CSP, les islamistes ont fait marche arrière et ont même prétendu que personne ne voulait remettre en cause les droits des femmes. Après la déposition de Bourguiba, ils sont revenus à la charge pour critiquer de nouveau le CSP qu'ils considèrent comme l'oeuvre de la politique dictatoriale d'un seul homme (Bourguiba), sans consultation du peuple tunisien. En vérité, l'islamisme reprend à son compte des positions enracinées dans l'imaginaire populaire tunisien. Celles justement de l'homme ordinaire qui défend ses privilèges menacés par le rôle grandissant des femmes en société. Il s'agit d'une guerre sexuelle souvent larvée, parfois ouverte, qui secoue les foyers tunisiens et où l'homme voudrait faire croire qu'il est le maître absolu. De fait, le pouvoir appartient aux femmes mais les hommes tiennent à entretenir leur réputation et à renforcer l'idéologie de la domination masculine solidaire de la soumission des femmes. Il s'agit moins d'une bataille rangée entre modernistes et traditionalistes que d'un enjeu symbolique de pouvoir et d'une surenchère idéologique où les positions ne correspondent pas toujours aux pratiques. Dans cet enjeu de pouvoir, le conflit de générations est opérationnel de même que le jeu social n'est pas exempt de stratégies de sauvetage des apparences. Toutefois, les traditions ou ce qui se présente comme telles ont été, dans le sillage du protectorat, largement grignotées. Leurs gardiens essaient, pour sauver l'honneur, de livrer les dernières batailles. En réalité, les femmes montent au créneau et n'acceptent plus le rôle de serviteurs voire d'esclaves. C'est pourquoi il est très difficile de revenir en arrière et le CSP apparaît comme un acquis irréversible. La bataille se porte surtout autour de ce qui reste à entreprendre : l'approfondissement des réformes et le changement progressif des mentalités en vue de l'égalité juridique et sociale entre hommes et femmes en Tunisie.

Bourguiba et son équipe ont réussi, avec le CSP et les autres mesures d'innovation, à porter un coup crucial et fatidique, notamment sur le plan symbolique, à la citadelle de l'islam basée sur les traditions et le droit musulman. De la sorte, la nouvelle *Majalla* constitue un acquis - pour les femmes et pour les hommes - désormais difficile, pour ne pas dire impossible, à remettre en cause. Cependant, même s'il a voulu en 1973 accorder l'égalité successorale entre les deux sexes, Bourguiba a finalement renoncé à cette réforme, probablement de peur de susciter une réaction traditionaliste. Il faudrait reconnaître que les résistances existent et peuvent se manifester à chaque fois que le pouvoir de domination masculine se sent menacé et grignoté par les acquis croissants des femmes. Au fond, le CSP montre qu'une réforme correspondant à une certaine évolution sociale a grand besoin de la violence symbolique de l'Etat pour être appliquée et durer. Avec le temps, le changement est assimilé par des segments de plus en plus larges de la société et sert à re-fonder l'identité et la personnalité collective. La laïcisation se mue alors en sécularisation puique le juridique cède de plus en plus la place au culturel, les valeurs succèdent ainsi aux lois. Dans les faits, les deux dimensions coexistent ensemble et il serait plus pertinent de parler alors de laïcisation/sécularisation dans cette phase de réforme-révolution.

Peut-être que la laïcisation/sécularisation extrême, en Tunisie bourguibienne, n'est pas tellement le CSP que trois autres projets-tentatives d'effacement des symboles du passé : la destruction des zaouïas, la démolition de la médina et le dialogue égalitaire avec les juifs. Ces trois projets n'ont, certes, pas été menés à terme en raison de leurs coûts matériels ou politiques ainsi que des résistances rencontrées au niveau des mentalités. Mais ils ont été initiés et le bourguibisme est certainement à saisir dans cette tension-aspiration à changer la symbolique du passé en adoptant un subtil dosage de rêverie et de réalisme mais en n'allant pas jusqu'au bout de l'idée-rêve.

La destruction des zaouïas obéissait à la volonté de l'État de liquider les habous. Décision qui, pour ce qui concerne les habous de zaouïa, est en rapport avec la relation conflictuelle - d'abord concurrente puis de type déclassement - entre le nationalisme et le mysticisme populaire ou confrérisme. Le premier accuse le second de collaboration avec le protectorat français et de constituer un foyer de passivité voire un obstacle au progrès. C'est pourquoi le pouvoir national voulut évacuer le mysticisme populaire en prenant le risque de transgresser le sacré populaire. Il est vrai que cette transgression a été déjà entamée par le protectorat. Toutefois, le sacrilège bourguibien fut partiel car, si le nouvel État a détruit la base économique des zaouïas en supprimant, dès 1956, les biens de main-morte privés et publics ainsi que leur administration ou Djemiâ' des habous, il ne supprima pas les confréries et il ne put empêcher le peuple de continuer à croire aux saints. Au cours des années 60, toute une campagne étatique de discrédit des croyances populaires a été orchestrée. Ainsi, nombre de zaouïas furent à l'instar de certains cimetières, rasées au bulldozer. Nombre d'autres ont été transformées en dispensaires, centres sociaux et cellules destouriennes. Mais, les grandes zaouïas comme celles de Sidi Mehrez ou Sidi Belhassen à Tunis ont été, en raison de leur importance auprès des masses, épargnées voire rénovées et embellies. Elles sont toujours l'objet d'une attention particulière de l'État. Les intellectuels modernistes partagaient d'ailleurs avec l'État la conviction que "L'Islam, en quelques années, a fortement évolué en évacuant de la conscience populaire le mysticisme maraboutique"[23]. Nous savons aujourd'hui que ce jugement ne correspond pas à la réalité et que, malgré la

23. Hichem DJAIT. - *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris, Seuil, 1974, p. 154. Notons que l'auteur considère que "L'Islam doit rester, (...), religion d'Etat en ce sens que l'Etat lui offre reconnaissance historique, protection et garantie. Car l'Etat, fondamentalement, est conscience de l'Histoire face aux forces de l'oubli. Il n'a donc pas à être un Etat laïc en ce sens qu'il se désintéresse du sort de la religion, ne la considérant que comme une affaire privée" (pp. 148-149).

destruction de leur base économique et sociale, les saints demeurent encore bien vivants au niveau des religiosités - en transformation - et de l'imaginaire qui surinvestit le champ du politique où la sainteté se mue en *za'âma*, cette version arabe du pouvoir personnel et du culte de la personnalité. D'ailleurs, la sécularisation tunisienne est indissociable du culte de Bourguiba qui s'est identifié à sa patrie au point de concentrer toute son histoire en la ramenant à son unique personne. En Tunisie, Bourguiba est le plus grand "saint" puisqu'il est partout, à l'école, à l'usine, à la télé, à la radio, dans les journaux, dans les bureaux, à l'intérieur des foyers, etc. Progressivement, les Tunisiens ont appris à vivre avec ce mythe malheureusement trop grand pour un petit pays. Ceux qui contestent le "Combattant suprême" subissent alors la violence du nouvel État qui a hérité du beylicat et du protectorat leurs méthodes fortes. Cette violence - matérielle et symbolique - se retrouve partout où l'État intervient pour réformer par "le haut" la société. Il s'en est suivi une véritable "sacralisation de l'État" parallèle à une "étatisation de l'islam"[24].

En fait, rien ne symbolise mieux la violence laïciste du nouvel État tunisien que le projet urbanistique bourguibien de percée de la Kasbah. Ce projet fut décidé en conseil des ministres, au début de l'année 1957, sur proposition du ministre de l'urbanisme, André Barouch. L'autorité politique tunisienne voulait ainsi percer un boulevard allant de l'ex-place Lavigerie ou porte de France jusqu'à la place de la Kasbah ou place du Gouvernement. En tout, il s'agissait de démolir environ 40 000 mètres carrés de constructions. Les motifs invoqués étaient purement techniques : "la médina étouffe faute d'une artère principale, l'accès à la place du Gouvernement par les boulevards intérieurs encombrés devient de plus en plus

24. Michel CAMAU, "Religion politique et religion d'État en Tunisie" in *Islam et politique au Maghreb*. Sous la direction de J-C. Vatin, Paris, CRESM-CNRS, 1980, p. 229.

difficile et la ville de Tunis n'est desservie par aucun axe est-ouest permettant un accès rapide aux boulevards extérieurs de la périphérie ouest". Ce projet suscita "des remous voire quelques polémiques entre quotidiens" mais sembla au journal de Bourguiba, *"L'Action Tunisienne"*, une "idée digne d'être retenue" en dépit de ses coûts financiers évalués à trois milliards de francs. En se basant sur la devise d'Auguste Comte "On ne détruit pas ce qu'on remplace", le journal propose une solution provisoire, en attendant des jours meilleurs que ceux de la crise économique de l'époque, pour réaliser la percée de la Kasbah : un déplacement des commerces et des administrations du côté de la Hara, dans les terrains dégagés en 1934-35 et faciles à joindre à partir de la rue animée de Zarkoun. Ce "réajustement local" devait surtout permettre de dégager au sein de la médina des places et des squares mais "si l'expérience ne se révèle pas satisfaisante, il sera toujours temps de reprendre le projet initial et de l'exécuter par tranches étalées sur une dizaine d'années, sans léser aucun intérêt légitime, les principaux intéressés ayant été entre-temps convenablement recasés"[25]. En réalité, le plan d'aménagement conçu par l'architecte M. Cosmin en 1957 a été confié, en 1958, au niveau du plan de masse à Olivier Cacoub, un architecte de renom qui sera conseiller du Président Bourguiba. Cacoub s'est distingué par la suite, notamment en 1983, par le projet de la maison du Parti Socialiste Destourien à Tunis. Il aménagea également le palais présidentiel de Carthage et eut un droit de regard sur tous les grands projets urbanistiques. Cependant, le projet de destruction de la médina de Tunis qui reprend un vieux projet de percée nord-sud datant de 1935 a rencontré des résistances techniques malgré le concours de 1959 (54 projets ont été soumis à l'approbation d'un jury qui a refusé de décerner le premier prix) et le colloque de "bénédiction" organisé en 1961.

25. Cf. "La percée de la Kasbah ... ou le tonneau des Danaïdes" in L'*Action* du 4 mars 1956.

J. Abdelkéfi voit dans ces différentes phases d'une "même procédure d'aménagement", "la volonté de réorganiser la capitale dans la perspective d'une récupération des instruments et des symboles de la souveraineté nationale. Sous l'égide du leader charismatique Habib Bourguiba, premier Président de la République (25 juillet 1957), une redistribution spatiale du pouvoir allait être entreprise"[26]. Ne faudrait-il pas également lire dans ce projet le rêve laïciste/sécullariste et autoritaire de Bourguiba qui voulait, au moment et à la suite de la guerre civile avec le youssefisme et le traditionalisme, effacer le passé dont la médina et sa Grande mosquée abritant l'université de la Zaytouna étaient le symbole. Ce rêve exprime profondément le rêve bourguibien de transformation de la société et des mentalités jugées rétrogrades. Plutôt que de souveraineté, il s'agissait d'une "redistribution spatiale" traduisant la volonté d'évacuer la tradition et la religion musulmanes et de leur substituer la modernité bourguibienne. D'où l'intérêt de ce projet de percée de la médina pour comprendre le rapport de Bourguiba avec l'islam. Il est vrai que J. Abdelkéfi critique l'idée d'une responsabilité exclusive du Président pour cette "utopie délirante de nature politico-architecturale"[27] en attirant l'attention sur "l'antériorité de l'idée de percée et la continuité de conception". Il établit également une responsabilité partagée entre Pouvoir et architectes. Cependant, il a recueilli un témoignage fort intéressant de Hassib ben Ammar (ancien maire de Tunis et responsable de la Jeunesse destourienne, devenu par la suite ministre avant de rejoindre l'opposition libérale) qui aurait, en compagnie d'architectes tels que Candilis et Vago, dissuadé Bourguiba de donner suite à ce projet de

26. Jalel ABDELKÉFI, *La Médina de Tunis. espace historique.* Tunis, Alif, 1989, p. 120. Pour plus de détails, Cf. sa thèse intitulée *La Médina, espace historique de Tunis. Enjeux culturels et politiques de l'organisation spatiale,* Thèse pour l'obtention du doctorat en aménagement et en urbanisme, sous la direction de Claude Chaline, Université de Paris Val de Marne, Tome 2, p. 276 sq.

27. *Ibid.*, Thèse, Tome 2, p. 303.

percée de la médina : "Le chef de l'État est, en réalité, le premier urbaniste de la Tunisie. Le Président Bourguiba est quelqu'un qui voit grand. Il a conçu le projet d'une grande avenue qui partirait de la place de la Kasbah et traverserait le lac de Tunis jusqu'à la Goulette. Le Président voulait que ses statues édifiées place de la Kasbah et place de l'Afrique puissent être vues d'un côté à l'autre de la ville. Dans l'esprit du Président, le vieux Tunis représente le sous-développement et la décadence"[28]. Ce témoignage fort éloquent traduit, d'une part, l'image négative de la médina auprès de Bourguiba et, d'autre part, le lien entre réforme bourguibienne et culte de la personnalité. Le tout s'insère au sein de la logique de la laïcisation/sécularisation bourguibienne dont le projet de percée de la médina constitue le noyau symbolique. C'est également une caricature de l'obsession moderniste qui animait le "Combattant suprême". S'il ne fut pas réalisé, ce projet de destruction de la médina trouvera un substitut d'un côté dans "les petites percées pour irriguer la médina"[29] de Tunis ainsi que l'aménagement du faubourg historique de Bab Souika et, de l'autre, dans le rasage par les autorités locales, de la médina de Monastir. En effet, les transformations de cette petite médina située dans le Sahel tunisien, ont été effectivement profondes voire radicales. Les destructions ont touché les zones d'habitat, les mausolés, le grand cimetière musulman et les remparts. Il s'en est suivi un transfert de population dans les nouveaux quartiers "sans âme" construits à la périphérie de la ville. En somme, cette opération caractérisée par "la priorité donnée à la destruction sur la réhabilitation a des conséquences graves. Une partie du patrimoine architectural est irrémédiablement perdue"[30]. Fait important : la maison où est né Bourguiba vers 1903, dans le

28. *Ibid.*, Tome 2, p. 122. Cf. également *Annexes*, p. 12.

29. La Médina de Tunis, *Op. Cit.*, p. 123.

30. Ahmed HARZALLAH, "Monastir ou la rénovation d'une médina" in *Présent et avenir des médinas*, fascicule de recherches n° 10-11, Tours, URBAMA, 1982, p. 38.

quartier des Trabelsiyya (Tripolitains), a été conservée[31]. Le reste a été aménagé, détruit et remplacé par une ville neuve comme s'il fallait rassurer le "Combattant suprême" que dans sa ville natale, la modernité a pris son chemin et que le passé a été totalement évacué. En conservant sa maison et une partie de son quartier, Bourguiba montrait les limites subjectives de son projet sécullariste. En fait, il ne pouvait aller jusqu'au bout de son rêve fou qui, sur le plan de l'inconscient collectif, suscite des résistances insoupçonnées. Le quartier des Tripolitains où il est né et où il a passé son enfance lui rappelle trop ses origines et particulièrement sa relation avec sa mère Fattouma pour qu'il puisse le gommer totalement de sa mémoire et de la carte urbaine. Bref, le projet de laïcisation/sécularisation à outrance qu'est l'idée de démolition de la médina, traduit le souhait profond de Bourguiba de faire *tabula rasa* de toute la tradition et de pouvoir repartir *ex nihilo* pour fonder la nation tunisienne sur une base nouvelle. Celle d'un contrat de fidélité entre un peuple considéré comme arriéré et immature avec un chef se croyant unique, infaillible et meilleur produit local de l'éducation laïque de Jules Ferry. Au fond, il dénote une violence aveugle envers la tradition ; violence qui voudrait enfanter, à partir du sommet de l'État, une société nouvelle. Or, le drame de ce projet est d'osciller entre les exigences de la symbolique anticoloniale inaugurée par le déboulonnement des statues de Lavigerie et de Jules Ferry en 1956 et la symbolique antitraditionaliste poursuivie, au petit bonheur, avec le projet iconoclaste de rasage de la médina, vestige du passé.

Concernant la relation de Bourguiba avec les juifs, il importe de noter qu'André Barouch ne fut pas le seul membre

31. Moncef M'Halla, chercheur à l'I.N.P de Tunis et originaire de la ville de Monastir, m'a aimablement signalé qu'à part l'axe principal du quartier des Tripolitains menant à la maison du Président Bourguiba, le faubourg *(R'bat)* où se trouve la maison du conseiller personnel de Bourguiba, Allala Laouiti, a été également sauvegardé.

israélite du gouvernement tunisien de l'après-indépendance. Il y a eu aussi Albert Bessis, ministre de la santé publique. Au delà de ces nominations officielles qui se sont limitées aux premières années de l'indépendance, Bourguiba a toujours entretenu une relation particulière avec les juifs. Relation qui est certainement la plus ouverte de celles de tous les chefs d'États arabes et musulmans. Déjà, en 1932, le programme du journal *l'Action* qu'il avait fondé et dirigé en compagnie de M. Materi, A. Bouhajeb, M. Bourguiba et B. Guiga, proclamait la défense "loin de tout esprit de caste ou de stérile démagogie" des intérêts de tous les Tunisiens "sans distinction de religion". Par la suite, Bourguiba a eu de nombreux amis juifs tunisiens et non-tunisiens qui l'ont aidé dans sa lutte pour l'indépendance de la Tunisie. Mais, le grand évènement historique sera la tournée de Bourguiba au Moyen-Orient (Jordanie et Liban) en 1965 et particulièrement son célèbre discours à Jéricho. Sa campagne en faveur d'une paix négociée entre Israël et les États arabes[32], en conformité avec la légalité internationale, lui valut des critiques acerbes au sein du monde arabe. On l'accusa d'être un agent du sionisme même si son courage a été salué par les partisans de la paix et de la *realpolitik*. Ses propositions ont été, plus tard, regrettées puis reprises par ceux qui, au Moyen Orient, les rejetaient au nom de la lutte armée et du non-partage du territoire. D'ailleurs, la lucidité politique de Bourguiba dans le domaine des affaires internationales prolonge sa sagesse et son courage sur le plan interne. Ainsi, le 28 novembre 1966, Bourguiba crée encore l'évènement, en allant visiter la synagogue de l'île de Jerba, dans le sud tunisien. Par cette visite, il fut salué internationalement comme "le premier dirigeant arabe à se rendre dans une synagogue, surtout de sa propre initiative". Dans sa réponse au grand Rabbin qui lui offrit une Torah en or et psalmodia une prière restée encore gravée sur le

32. Samuel MERLIN, *Guerre et paix au Moyen-Orient. Le défi de Bourguiba*, Paris, Denoël, Trad. Fr., 1970 (1968).

marbre d'un des murs de cette ancienne synagogue, Bourguiba dit que "Notre État appartient à tous les Tunisiens; sans distinction de race ou de religion. Il se préoccupe d'aider tous ses fils et ses filles quelque soit leur foi..."[33]. En fait, Bourguiba voulait fusionner arabes et juifs au sein d'une seule nation : la "nation tunisienne". Hostile à tout particularisme, "il (Bourguiba) n'aime pas l'expression arabe de communauté : taïffa" et "il veut l'unité et tourne le dos à ce qui paraît s'en détourner" même s'il n'a pas voulu changer la structure communautaire qu'il a laissé aux soins des intéressés[34]. En visitant le ghetto des juifs de Tunis, la Hara, le 12 février 1957, il déclare qu'"il n'existe pas deux paupérismes, un paupérisme juif et un paupérisme musulman. C'est un seul et même problème"[35]. C'est pourquoi il demande de distribuer l'aide américaine, reçue par la communauté juive de Tunisie, à tous les enfants tunisiens. Plus tard, le ghetto sera rasé et aménagé en zone de commerce et d'habitat dans le cadre de l'opération de rénovation de Bab Souika-Hafsia. Cela dit, l'attitude bienveillante de Bourguiba envers les juifs tunisiens n'a pas empêché l'existence de problèmes tels que la désignation par l'État, à la suite de la dissolution du conseil de la communauté israélite en 1958, d'un rabbin "non choisi par les élus juifs", la confiscation du cimetière de la rue Habib Thameur et surtout le départ de nombreux juifs vers la France et Israël. De 120 000 en 1948, ils passent à 75 000 en 1956 puis seulement à quelques milliers à partir des années 70. En somme, dans la Tunisie de Bourguiba, plus que dans le passé, il n'existe pas de sentiments anti-juifs malgré des échauffourées et quelques incidents, consécutifs à la Guerre de Six jours en juin 1967, quand la synagogue a été incendiée. Le Président condamna cet "acte

33. Ibid., p. 452-453.

34. Charles HADDAD DE PAZ, *Juifs et arabes au pays de Bourguiba*, Aix-en-Provence, Imp. P. Roubaud, 1977, p. 172.

35. *Ibid.*, p. 147.

criminel" et assura les juifs de la protection de l'État. Depuis, malgré le petit nombre de cette communauté ancestrale, les relations sont cordiales. Bourguiba a consolidé, en réalité, une tradition de coexistence et de tolérance bien enracinée dans ce pays qui se veut toujours une terre d'accueil et de dialogue culturel/religieux mais qui, paradoxalement, ne l'est pas toujours sur le plan politique.

III. LA VIOLENCE SYMBOLIQUE DE LA SECULARISATION ÉTATIQUE

La bataille contre le voile, la réforme de l'enseignement, la planification des naissances et la campagne contre le jeûne de Ramadhan forment les principaux volets de la politique de sécularisation de la société tunisienne par le nouvel État et son Président Habib Bourguiba. Bien évidemment, d'autres réformes importantes telles que la loi sur l'adoption (1958) et la création de villages d'orphelins baptisés "Enfants de Bourguiba" (1956) sont partie intégrante de l'œuvre sécularisteste de Bourguiba.

Solidaire des droits des femmes, de la défense de la mixité à l'école et dans les lieux du travail, la bataille contre le voile a été engagée au lendemain de la promulgation du CSP. Dès la promulgation du CSP, des milliers de femmes se sont senties libérées du fardeau des traditions. Le groupe des dévoilées commença à s'accroitre mais beaucoup de femmes restaient drapées dans ce que Bourguiba appela un "misérable chiffon". C'est pour cette raison que le fondateur du nouvel État multiplie les discours[36] et passe à l'acte, jadis sacrilège aux yeux de l'opinion voire à ses propres yeux, le dévoilement d'une femme en public. Désormais, le voile est démodé et le vêtement européen est le symbole de l'émancipation. Par cette réforme,

36. Cf. par exemple, discours du 12 septembre et du 5 décembre 1960.

Bourguiba change de tactique identitaire - sous le protectorat, il plaidait pour le maintien du voile - et propulse la femme au devant de la scène sociale et politique. Il rejoint ainsi le fondateur du féminisme en Tunisie : Tahar Haddad (1899-1934).

Le planning familial a été adopté, dès 1960, en vue de résoudre le problème démographique et améliorer l'hygiène et la qualité de vie des familles. L'autorisation d'importer et de vendre les produits contraceptifs fut solidaire d'une grande campagne de sensibilisation. La politique anti-nataliste de l'État porta ses fruits puique le taux de croissance démographique régressa et la famille nucléaire remplaça progressivement la famille étendue. Le droit à l'avortement consolida davantage le droit des femmes et les libéra du poids de l'enfantement. En somme, la politique de limitation des naissances qui fut au début critiquée et redoutée au sein même de l'élite au pouvoir a été une réussite. Elle bénéficia d'abord du soutien des organismes internationaux puis, progressivement, de l'adhésion des masses de plus en plus scolarisées et conscientes de la nécessité de la planification des naissances. Cela a renforcé le changement des moeurs en Tunisie postcoloniale.

La réforme de l'enseignement, engagée à partir de 1957, a pour but d'unifier l'enseignement, de le tunisifier et de le moderniser. Elle mène d'abord à la liquidation de la Zaytouna qui fut pratiquement dissoute sauf que son enseignement supérieur a été rattaché à l'université naissante de Tunis et devint en 1959-60 une simple faculté de théologie. Dans le sillage de la marginalisation de l'enseignement traditionnel et en symbiose avec l'idéologie moderniste de l'élite au pouvoir, l'arabisation est restée partielle et limitée aux humanités. Toutefois, cette réforme de M. Messadi, renforcée par de multiples mesures au cours des années 60, imposa une école de type nouveau et généralisa l'enseignement bilingue qui a produit des générations scolarisées et occidentalisées. Mais

l'identité imusulmane, déjà présente dans les cours d'éducation religieuse, sera renforcée par la réforme de M. Mzali qui, à partir des années 70, impose en tant que ministre de l'éducation nationale, l'arabisation et axe le discours sur la spécificité culturelle. Ce discours étrangle l'esprit libre et ouvert développé par un enseignement, non pas laïque, mais à tendance sécularisante évidente.

La sécularisation la plus théâtralisée a été, sans doute, la campagne contre le jeûne du Ramadhan. Même si des écrits critiques de cette "tradition économiquement et humainement ruineuse" se retrouvent, depuis des années, sur les colonnes des journaux tunisiens, la campagne contre le jeûne de Ramadhan démarre réellement en 1960. Elle est, de fait, mise en place par un discours de Bourguiba prononcé à la bourse du travail, le 5 février 1960. Dans ce discours[37] d'abord axé sur la bataille d'évacuation de la ville de Bizerte encore occupée par la France, le Président s'en prend au jeûne qui "fait obstacle à l'action dynamique et constructive" du nouvel État. Il montre que cette pratique nuit à la santé des Tunisiens et ne convient pas à l'esprit de mobilisation exigé durant cette période de fondation. Prononcé en présence du Mufti de Tunisie, ce discours se base sur des exemples tirés de la vie du Prophète pour appeler à ne plus "sacrifier tout un mois à la licence, au relâchement" et à abandonner les réjouissances nocturnes. Bourguiba décide d'ailleurs de ne plus tolérer "les cafés chantants et les spectacles indécents". Publiquement cité, le Cheikh A. Jaït rend une *fatwa* en date du 13 février 1960 où il loue les efforts de Bourguiba pour dépouiller le Ramadhan de ses extravagances. Cependant,

37. Le geste sacrilège de Bourguiba consistant à boire une "tisane" pendant le mois de Ramadhan, en public et en présence des autorités religieuses, a eu lieu en 1964. Voir à cet effet, Jean LACOUTURE, "Habib Bourguiba. Prophète d'une bourgeoisie nationale" in 4 *Hommes et leurs peuples. Sur-pouvoir et sous-développement*, Paris, Seuil, 1969, p. 173. Clement-Henry MOORE, *Tunisia since Independence : The Dynamics of One-Party Government*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1965, p. 61, note 40.

il rappelle que l'islam n'autorise à rompre le jeûne qu'en cas d'empêchements majeurs. Cette position déplut à Bourguiba qui récidive dans son discours du 18 février en s'attaquant cette fois aux autorités religieuses. Il rappelle également qu'en tant que chef d'État musulman, il peut aussi parler de la religion et prononcer des *fatwas*. Trois jours avant le début de Ramadhan, le 26 février, il tente de discréditer davantage les hommes de la Zaytouna en référant et montrant, en public, les textes des *fatwas* qu'ils rendirent au cours des guerres mondiales, en 1917 et 1939, pour permettre aux travailleurs tunisiens mobilisés, de rompre le jeûne[38].

Il importe de souligner que les arguments de Bourguiba se situent, en dépit de leur caractère moderniste, à l'intérieur de la pensée musulmane. Son "audace novatrice" se base sur un vocabulaire religieux tel que le *jihâd* et, par conséquent, "son action s'inscrit dans un cadre fondamentalement musulman"[39]. L'autre élément à retenir est que Bourguiba ne se limite pas au discours mais passe à l'action. Ainsi, il décrète, le 23 février 1960, la fixation de l'année hégirienne par calcul astronomique. La tradition de la vision oculaire, authentifiée par Cadhis et témoins fiables, du croissant est abandonnée. A cet esprit de rationalité s'ajoute la répression avec la décision de mettre le Mufti A. Jaït à la retraite, sous prétexte qu'il avait déjà atteint, selon le communiqué du Secrétariat d'État à l'information, la limite d'âge en 1959. Dans sa recherche d'une caution religieuse à cette "bid'â présidentielle"[40], la radio et la presse officielle ont cherché à créer la confusion en faisant croire que le Mufti A. Jaït

38. *Archives Nationales*, Série E, Dossier 440 A, 18/43.

39. Francis HOURS, "A propos du jeûne du mois de Ramadan en Tunisie", *Orient*, n°13, 1er trim. 1960, p. 51. Cf. également Pierre RONDOT, "Jeûne du Ramadhan et lutte contre le sous-développement en Tunisie", *L'Afrique et l'Asie*, N°50, 2e trim. 1960, pp. 45-49.

40. Giovanni OMAN, "La questione del digiunio di Ramadan in Tunisia", *Oriente Moderno*, n°11-12, 1960, p. 768.

ainsi que le Doyen de la Zaytouna, Tahar Ben Achour, ont apporté leur soutien juridique musulman au discours de Bourguiba[41]. En fait, celui-ci n'obtint qu'un soutien limité par la *fatwa* du Cheikh Mohamed M'hiri[42], ex-Bach Mufti de Sfax, et des imams de Bizerte[43]. Les intellectuels traditionnalistes dénoncèrent autant la campagne anti-Ramadhan que l'attitude du Cheikh M'hiri[44].

L'interprétation de Bourguiba et son attitude radicale envers l'obligation du jeûne n'est pas nouvelle en Tunisie et dans le reste du monde arabe. Déjà, en 1955, un dirigeant syndicaliste tunisien s'est permis de boire au cours d'un meeting de l'UGTT en plein Ramadhan. En Égypte, à la même date, le Cheikh Abdelhamid Bakhit a provoqué une levée de boucliers et une exclusion du corps professoral Azharien par sa position de permissivité à l'égard du jeûne[45]. La particularité de l'attitude de Bourguiba est de provenir d'un homme au pouvoir qui pouvait et surtout voulait bouleverser les mentalités musulmanes. A la même époque, le discours du 19 avril 1960 s'attaque au sacrifice du mouton et au pèlerinage aux lieux saints. Bourguiba voulait, sur la base de la bataille économique, éradiquer les traditions religieuses qu'il juge socialement "néfastes". Il trouve un écho favorable uniquement au sein d'une partie de l'élite moderniste. En pratique, il règne un climat de tolérance envers ceux qui n'observent pas Ramadhan et ne suivent pas les traditions séculaires, notamment au cours des années 60. Mais, les choses ont commencé à changer au début des années 60 et vont changer davantage, à partir des

41. *Al-'Amal* et *As-Sabah* du 14 février 1960.

42. *Al-'Amal* du 20 février 1960.

43. *Al-'Amal* du 18 février 1960.

44. *Al-Istiqlal* du 19 février et du 11 mars 1960.

45. *Comprendre*, n°22, 15 avril 1960, p. 6. Cf. également J. JOMIER & J. CORBON, "Le Ramadan, au Caire, en 1956" in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, n°3, 1956, p. 46.

années 70, à la faveur de la réislamisation et de la montée islamiste. En juillet 1981, une circulaire du ministère de l'intérieur stipule que : "en application des mesures décidées par les autorités relatives à la sauvegarde du cachet religieux du mois de Ramadhan, il est rappelé aux hôteliers qu'il est formellement interdit de prendre toute sorte de boissons alcoolisées et non alcoolisées durant tout le mois de Ramadhan. Par ailleurs, cette circulaire recommande aux hôteliers de décourager par la persuasion les Tunisiens musulmans qui se présentent aux restaurants pour manger ou boire"[46]. Mis au courant, Bourguiba intervient rapidement et ordonne l'ouverture de ces établissements publics durant le mois de Ramadhan. Pour la première fois, fait important, des intellectuels modernistes se mobilisent et lancent "l'appel des 177" pour la tolérance et les libertés religieuses. Un débat s'en est suivi inaugurant toute une série d'échanges d'idées et d'expressions libres et plurielles au cours des années 80. Désormais, face à l'intransigeance des traditionalistes et islamistes, un courant de défense des libertés existe et s'exprime en Tunisie.

IV. REISLAMISATION, ISLAMISME ET CHUTE DE BOURGUIBA

Les réformes juridiques laïcisantes conjuguées aux mesures sécularistes de type symbolique et culturel ont imposé l'image d'un pouvoir moderniste et d'un prince *kâfir* (impie). Ils ont, indirectement, entraîné deux réactions violentes de la part de la société à savoir les évènements de Kairouan en 1961 et le complot "yousséfiste" contre la personne de Bourguiba en 1962. Ces deux crises qui sont des conséquences de la sécularisation autoritaire ont été interprétées comme étant un "tournant"

46. Cf. *Le Maghreb* n°15 du 18 juillet et n°16 du 25 juillet 1981.

justifiant des "aménagements internes" et un "nouveau type de relations" entre "système politique" et "système religieux"[47].

C'est dans la "ville sainte de l'islam maghrébin", Kairouan, qu'éclatent les premières émeutes populaires de la Tunisie postcoloniale. Le 17 janvier 1961, une manifestation populaire violente a pour théâtre le centre-ville. Les édifices publics sont saccagés, la maison du gouverneur est brûlée. Bilan: 4 morts parmi la foule, un garde national tué et un policier blessé. Le mobile apparent est le tournage d'un film occidental dans l'enceinte sacrée de la Grande mosquée de la première ville de l'islam maghrébin. En réalité, la foule s'est dirigée spontanément mais résolument vers la demeure du gouverneur Amor Chéchia, en scandant *Allahû akbâr ma yimshish* ("Dieu est grand, il ne partira pas"). Ce slogan traduisait la révolte et le refus des citadins kairouanais d'une décision administrative révoquant un Cheikh kairouanais influent : Abderrahman ben Ali Khélif. Agé de 41 ans, ce 2e imam de la Grande mosquée enflammait, par ses prêches et leçons régulières, les fidèles musulmans. Il se distinguait notamment par ses positions de refus des réformes modernistes jugées contraires à l'esprit de la religion. Le ton hostile du verbe pieux et contestataire de ce Zaytounien déçu par l'indépendance nationale se dressait notamment contre le projet bouguibien de réformes des moeurs: émancipation des femmes et campagne contre le jeûne du Ramadhan. Un procès et de lourdes peines de prison sanctionnent alors les "fauteurs des troubles de Kairouan". Cependant, le pouvoir bourguibien écourte ces peines et récupère les "égarés" d'hier en les intégrant dans le système du parti-État.

---

47. Cf. Hafedh BEN SALAH, *Système politique et système religieux en Tunisie.* - D.E.S de Sciences Politiques, Faculté de Droit, 1973-1974, P. 43. Cf. également Philippe RONDOT, "Le "tournant Tunisien" de 1963. Causes, caractéristiques et justification des aménagements internes", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1963, pp. 179-198.

La réislamisation de la société par le haut[48] est initiée à partir de 1962-63 avec d'une part, la décision de "revenir sur la loi (vieux décret beylical) autorisant de servir les boissons alcoolisées dans les cafés et établissements assimilés aux musulmans" et l'exigence exprimée au sein de la Centrale syndicale d'augmenter l'horaire consacré à l'enseignement religieux. Ce "revirement" par rapport à la laïcité/laïcisation du départ n'a certes pas eu de suite[49] mais le leitmotiv de la morale et de l'éducation religieuse reviendra souvent dans les discours de Bourguiba à partir de 1963. Cela est évident, notamment dans ses discours prononcés lors de la cérémonie du Mouled du Prophète, que le Prince tient toujours à présider en compagnie des membres du gouvernement et du Mufti de la République. Cette fonction administrative a été créée[50] en février 1957 en remplacement de la charge, qui a été supprimée, de Cheikh al-islam[51]. Celle-ci était occupée à l'époque par A. Jaït qui a été nommé Mufti avant d'être remercié en 1960 et remplacé par le Cheikh Fadhel Ben Achour qui la conservera jusqu'à 1970. Si la fonction de Cheikh al-islam est fondamentalement religieuse, la fonction de Mufti de la République, qui est rattachée au Premier ministère, est politique avant d'être religieuse. Avec la nomination officielle d'imams des mosquées et des prédicateurs, le nouvel État voulut contrôler le champ religieux et en faire un domaine officiel. La raison est évidemment de ne pas laisser libre cours à l'opposition religieuse de s'en emparer et de l'utiliser comme arme contre le régime. C'est ainsi que celui-ci prit en charge, le long du règne de Bourguiba, la

48. La réislamisation se définit comme la "ré-inscription de l'islam dans l'espace culturel et juridique, à la suite d'un double mouvement : "par le bas", sous l'effet de l'action militante de partis politiques islamistes ou d'associations religieuses ; "par le haut", à la suite d'une volonté des Etats de se donner une légitimation symbolique et de désamorcer ainsi la contestation islamiste". Cf. Olivier ROY, "Les voies de la ré-islamisation", *Pouvoirs*, n°62 (L'islam dans la cité), 1992, p. 81.

49. Cf. *Tribune du Progrès*, n°14, Janvier 1962, "Autour d'un débat", p. 2.

50. Décret du 28 février 1957, JORT du 1er mars 1957.

construction de mosquées et leur entretien. En témoigne le soin mis à édifier, au cours des années 70, une grande mosquée à Tunis. C'est la mosquée "El-Fath" construite au centre de la capitale dans un ex-quartier européen et juif : Lafayette. Il en est de même dans les autres villes de Tunisie. Partout, l'État veille sur la vie religieuse et marginalise-folklorise la religion des masses qui se déroulait auparavent au sein des zaouïas. L'essentiel à retenir est que l'État semble avoir entrepris une sorte de concession-transfert au milieu des années 60 pour ne plus avoir à affronter les traditionalistes et pour se doter d'une légitimité religieuse. Il est vrai que sa politique économique dirigiste et coopérativiste ne manqua pas de susciter le mécontement des Tunisiens, dépossédés de leurs propriétés terriennes et commerciales. C'est désormais le Parti destourien, parti de l'État, qui occupe le champ religieux et le champ politique. L'étatisation de la religion est concomitante à l'étatisation de l'économie et à l'exclusion de toute expression politique plurielle. En effet, la presse et les partis ont été tous muselés et interdits, à la suite du complot de 1962 qui fut un prétexte pour la main-mise totale de l'État et de son Prince sur la société. Désormais, le socialisme néo-destourien est la seule idéologie tolérée. Les étudiants communistes et nationalistes arabes sont alors emprisonnés ou exilés. Le pays est mobilisé derrière son unique chef et Zaïm dont le sur-pouvoir n'a d'égal que le sous-développement de la Tunisie[52].

Au début des années 70, à la faveur de la libéralisation économique, une association-mère, avec des filiales régionales, pour la sauvegarde du Coran et quelques revues ("Al-Maârifa", "Jawhar al-Islam", "Al-Mujtama'") sont autorisés. Ils

51. Cf. Mohammad BELKHODJA, "Al-Qadhâ al-Char'î' wa khitat Chaykh al-Islâm fî Tûnis" in *Safahât min târikh Tûnis*, Beyrouth, Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1986, pp. 179-216. Cf. également André DEMEERSMAN, "La fonction de Chaykh al-Islâm" in *Aspects de la société Tunisienne d'après Ibn Abî L-Dhiâf*. - Tunis, IBLA, 1996, pp. 179-224.

52. LACOUTURE, *Op. Cit.*, pp 135-188.

constituent le premier cadre d'activité du groupe religieux appelé "l'Action islamiste" ("Al-'Amal al-Islâmî"). Des réunions secrètes les complètent efficacement. D'anciens Cheikhs zaytouniens comme M. Salah Ennaifer encadrant une jeunesse contestataire, assoiffée de spiritualité et d'égalitarisme politique. Ces militants commencent d'abord à s'activer à l'ombre de l'État "protecteur de la religion". Au fond d'eux, ils étaient mécontents de la manipulation de l'islam par l'État mais ils s'accommodaient de cet État croyant (musulman) même s'ils pensent qu'il a dévié de l'islam à cause de ses réformes, notamment la libération des femmes, la dissolution des moeurs et autres bida' telles que l'encouragement des Tunisiens à la non-observance du jeûne. A son tour, l'État veut manipuler ces esprits croyants et apparemment passifs sur le plan politique pour neutraliser l'opposition marxiste et celle libérale naissante. Mais, l'alliance entre les deux forces - l'État-Parti et les islamistes - est délicate voire inconfortable, en raison de l'incompatibilité de leurs projets politico-idéologiques. La contradiction ne tarde pas à se manifester. En 1975, à l'occasion de la nuit du Destin (27e jour de Ramadhan), Hend Chelbi, une jeune professeur de philosophie islamique donne, en présence du Président Habib Bourguiba, une conférence religieuse à l'intérieur de l'enceinte de la Grande mosquée de la Zaytouna. Cette "première apparition publique en Tunisie d'une femme portant le hijâb (voile islamique) allait rapidement entraîner que "ce qui fut évènement est depuis devenu un phénomène public"[53]. C'est ainsi qu'à la faveur de la poussée du mouvement islamiste, des milliers de femmes allaient porter ce symbole vestimentaire à valeur contestataire de l'ordre moral et politique bourguibien. Le fossé entre les deux alliés allait se creuser d'autant plus que le jeu d'alliance est dangereux pour l'un comme pour l'autre. C'est désormais le divorce et la guerre entre les alliés d'hier

53. Souhayr BELHASSEN, "Femmes Tunisiennes islamistes", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XVIII, 1979, p. 77.

devenus ennemis farouches. En effet, fort du triomphe de la révolution iranienne, un mouvement islamiste tunisien émerge sur la scène nationale et infiltre les secteurs de la société. Le pluralisme politique, introduit à partir de 1981, n'arrête pas son ascension et le mouvement islamiste recrute davantage au sein des couches sociales qui, déçus du bourguibisme, subissent les retombées de la crise économique et de l'occidentalisation culturelle défiant l'identité musulmane. Ce mouvement islamiste, né au début des années soixante-dix, devient officiellement Mouvement de la Tendance Islamique en 1979, puis parti En-Nahdha en 1989.

Alors qu'à l'origine, elle commence timidement par le haut, la réislamisation opère désormais par le bas. Elle devient mouvement socio-politique conduit par ceux qui sont rejetés ou qui rejettent le système de l'État-Parti bourguibien. Un système enclin à la glorification d'un seul homme dont la sagesse est de plus en plus ombragée par le délire paranoïaque et la démence sénile. C'est la carence du pouvoir à écouter les opposants et son déficit croissant de légitimité qui poussent les nouvelles générations à s'allier aux nouveaux Cheikhs et à leur idéologie religieuse/politique passéiste. Les jeunes y ajoutent une dose révolutionnaire et populaire. Ils se constituent en mouvement structuré alliant à l'ancienne structure de solidarité de la confrérie *tariqa* les exigences d'un parti moderne de mobilisation des masses. Les islamistes ont alors tendance à propager leurs idées à travers les réunions dans les mosquées et foyers. Leur mouvement devient la principale force d'opposition dans un pays mal gouverné et en crise de valeurs morales. Il ne tardera pas à descendre dans les rues. La répression et les emprisonnements ne parviennent pas à contenir ce mouvement populaire et fort activiste. La solution est soit leur reconnaissance soit le refus. Bourguiba qui lutta toute sa vie pour voir son pays accéder au progrès et à la modernité ne pouvait tolérer que les "obscurantistes"

s'emparent du pouvoir voire même s'expriment en tant que force politique officiellement reconnue. Il organise des procès politiques et réclame des "têtes". Des condamnés-martyrs allaient être exécutés[54], quand intervint le changement du 7 novembre déposant le Président Bourguiba et le remplaçant par son Premier ministre et ministre de l'intérieur, Zine El Abidine Ben Ali.

La question est de savoir si les islamistes tunisiens étaient prêts à séculariser leurs attitudes en renoncant, au moins partiellement, aux principes dogmatiques musulmans et en participant au consensus national et au pluralisme naissant. Le revirement manifesté à l'égard du CSP en 1985 pourrait plaider pour cette hypothèse mais les surenchères politiques et le recours à la violence vis-à-vis de leurs détracteurs officiels et non-officiels l'a démenti. Il est vrai que l'éducation démocratique n'est guère une tradition et que l'islamisme n'est qu'une réaction identitaire née au sein d'une société autoritaire et peu favorable à la circulation de la parole dans un espace public fortement surveillé par l'État. Il en porte profondément la marque dans ses formes extrêmes d'intolérance.

V. OUVERTURES SUR LA QUESTION DE LA SECULARISATION EN ISLAM

Le passage de la laïcité à son antidote, l'islamisme, s'est opéré progressivement en Tunisie postcoloniale. Bourguiba et une partie de l'élite moderniste qui dirigent l'État-Parti ont dû vite renoncer à l'idéologie laïque pour s'atteler aux réformes laïcisantes et sécularistes. Il est vrai que cette idéologie n'était guère implantée en tant que valeur et mouvement même si elle a contribué, à travers l'école française, à façonner l'esprit des

54. Sur la fin de règne de Bourguiba, voir le livre de Sophie BESSIS & Souhayr BELHASSEN, *Bourguiba. Un si long règne 1957-1987*, Paris, Jeune-Afrique Livres, 1989, Tome 2, p. 213 sq.

élites modernistes. Plutôt que laïque ou laïque musulman, l'État de Bourguiba est d'abord un État sécullariste et réformiste musulman. La Tunisie est réellement une société qui n'a jamais été plus sécularisée que du temps de Bourguiba[55]. Face à la résistance-mobilisation de la société et particulièrement celle des élites traditionalistes et des masses attachées à leurs traditions, des concessions-transferts ont permis au Prince et à son Parti de rester au pouvoir en islamisant/moralisant la société. Cette politique de réislamisation par "le haut" prépara le terrain à l'islamisme qui parvint à obtenir l'adhésion d'un grand nombre de Tunisiens issus surtout des classes moyennes et populaires. Son audience répercutée par des manifestations de rue et quelques *sit-in* finit par provoquer la crise politique d'un État de plus en plus enclin à la corruption et à la répression. Le Prince fut déposé et le bain de sang évité. De la sorte, l'islamisme tunisien qui est une réaction identitaire contre la sécularisation bourguibienne, finit par triompher du fondateur du nouvel État sans toutefois accéder au pouvoir ni obtenir le consensus autour de sa politique de réislamisation de la société et de remise en cause des acquis du bourguibisme.

A vrai dire, les cinq moments relatifs aux rapports entre islam et politique[56] en Tunisie peuvent, en dernière analyse, être ramenés à deux grandes conceptions et catégories d'analyse : la sécularisation et l'islam (isme). Entre islam et islamisme, il existe bien entendu tout un monde constitué d'un mélange de foi, traditions, solidarité et idéologie passive ou militante. Celle-ci sépare l'islam-religion de l'islam-politique ou islamisme

55. DJAIT, *Op. Cit.*, p. 26.

56. Cf. Mohamed TOZY "Islam et Etat au Maghreb", *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n°126, oct-nov-déc 1989, pp. 25-46. Le politologue marocain distingue, dans cet article, quatre phases "identiques" dans la relation des trois régimes politiques maghrébins avec la religion : la laïcisation, l'intégration de l'islam dans le discours de légitimité, la naissance d'un courant islamiste et l'étatisation totale des moyens d'expression et de diffusion de la religion musulmane.

ambitionnant la prise de pouvoir et le gouvernement au nom de la "Loi de Dieu". Le choix semble ainsi devoir s'imposer, apparemment, entre un modèle de pensée et de comportements inspiré de la religion islamique dite traditionnelle mais, en fait, relue par des acteurs nouveaux et actuels, et un autre modèle, fort différent, inspiré des principes de la modernité occidentale. En réalité, les deux modèles ne sont pas aussi antithétiques qu'on pourrait le penser puisqu'il existe une telle imbrication entre les deux que même la laïcité/sécularisation semble se situer ici dans le cadre de l'islam. La laïcité, développée par les réformes de l'État indépendant, s'exprime à travers des positions dans l'islam[57] au point qu'il est légitime de se demander si "la problématique de la sécularisation, dans son acceptation la plus radicale, la laïcisation, serait-elle condamnée dans le Maghreb pour s'imposer, à se laisser à son tour enfermer dans le paradigme religieux et à être reformulé à partir des seuls présupposés islamiques"[58].

Essayer de répondre à cette remarque-interrogation qui ne manque pas de pertinence, exige un double travail : d'une part, repenser l'histoire de la laïcité et de la sécularisation dans les sociétés occidentales et, d'autre part, soumettre le paradigme de la sécularisation à la critique, à partir justement de la réalité locale. Celle précisémment d'une société dite musulmane et extra-occidentale. Il faudrait dire que la laïcité française s'est instituée à travers une histoire qui remonte à la Révolution française, en entraînant un "ébranlement" du Dieu catholique et une reconnaissance des droits de tous les citoyens. Dans une première étape, l'Église est contrôlée, séparée de l'État lequel,

57. Jocelyne DAKHLIA, "Islam et nationalisme : la fin des États de grâce" in "Le religieux dans le politique", *Le genre humain*, 1991, p. 25.

58. Franck FRÉGOSI, *Les rapports de l'État et de la religion au Maghreb. Introduction à la sécularisation des institutions dans le monde musulman*, Thèse pour le Doctorat en Science Politique. sous la Direction de Bruno Étienne, I.E.P. d'Aix-en-Provence, 1994, p. 882.

dans une seconde étape, commençant à partir de 1880, développe un enseignement laïque et devient neutre en matière religieuse. Toutefois, il y a eu des compromis avec le catholicisme et un certain pragmatisme s'est imposé face à l'activisme des religieux dans une société où le catholicisme est en recul alors que s'imposent, de plus en plus, les nouveaux courants religieux et le poids de l'islam des immigrés maghrébins. Ainsi, la société française n'est pas encore entièrement sécularisée[59] et sa modernité est encore aux prises avec la question religieuse. Plus, étant donné qu'elle est partout en crise, la laïcité a grand besoin d'être désacralisée et de devenir pluraliste et pragmatique en intégrant les différences sur la base d'une éthique de type civique et cohérent[60].

En Turquie, autre pays européen mais musulman et le seul pays musulman ayant inscrit la laïcité dans sa Constitution, non seulement la sécularisation est ancienne - elle date des *Tanzimât* et s'est accrue avec le gouvernement Jeune-Turc - mais la laïcisation kémaliste n'est au fond que la main-mise de l'État sur les institutions religieuses. A la différence de la France, la laïcité turque n'a pas séparé l'État de la religion mais instrumentalisé l'islam sans créer une véritable base sociale pour les réformes. C'est ce qui expliquerait le retour en force de l'islam politique dans la Turquie de l'après-Ataturk[61]. Le problème provient ainsi de la "modernisation par le haut" qui, malgré le pragmatisme kémaliste, perd "le sens des réalités et du possible" en échouant économiquement et politiquement à construire une société pluraliste et démocratique[62].

---

59. Pierre BRÉCHON, "Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française", CEMOTI, n°19 (Laïcité en France et en Turquie), 1995, pp. 59-78.
60. Olivier ABEL, "La condition laïque. Réflexions sur le problème de la laïcité en Turquie et en France", *Ibid.*, pp. 39-58.
61. Jean-Paul BURDY et Jean MARCOU, "Laïcité/Laiklik introduction", *Ibid.*, pp. 5-34.
62. Ali KAZANCIGIL, "De la modernité octroyée par l'État à la modernité engendrée par la société" in *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 26-27.

Le projet politique bourguibien offre des similitudes avec l'expérience kémaliste dans la mesure où, dans les deux cas, le culte de la personnalité s'accompagne d'une mise en tutelle de la société par l'État moderniste. L'islam était perçu par les deux "grands hommes" comme étant un obstacle au progrès et à la modernité. Il devait donc être exclu ou domestiqué. Mais, alors que Mustapha Kémal entreprend une laïcisation radicale sur le plan juridique et symbolique (abolition du califat, suppression de l'enseignement islamique, interdiction des confréries, prohibition des vêtements religieux en dehors des lieux de culte, adoption de l'alphabet latin, laïcité de l'État, etc.), Habib Bourguiba compose avec la société et l'islam tout en tenant à les séculariser progressivement. Le bouguibisme n'est ainsi pas une idéologie cohérente mais une démarche pragmatique et souple basée sur la "politique des étapes". Dans sa démarche sécullariste, Bourguiba tend à écarter ses concurrents religieux et traditionalistes en sapant leur assise économique et idéologique et en leur offrant la possibilité d'être récupérés, par l'octroi de fonctions officielles. En plus, Bourguiba ne va presque jamais jusqu'au bout de ses idées sécularistes/laïcisatrices. Il tente de les appliquer progressivement, en faisant des concessions et en usant d'une violence graduée. Quand il se trouve obligé de reculer politiquement, il n'hésite guère en cherchant à récupérer les sentiments des masses en sa faveur, comme l'illustre bien sa position dans un fameux discours d'annulation des augmentations du prix du pain lors des émeutes de 1984. Le bourguibisme est, en fin de compte, un dosage subtil de la force et de la ruse. La violence matérielle est un dernier recours pour parvenir aux fins poursuivies avec obstination. L'essentiel est d'isoler l'adversaire tout en imposant un régime souple et non contraignant pour la société tunisienne que le "Combattant suprême" connaît profondément. Si cette connaissance de type historique et empirique (Bourguiba lisait beaucoup les journaux et les livres d'histoire de même qu'il connaissait personnellement les notables de chaque ville, village, hameau,

etc.) lui facilite la tâche, elle le rend cependant parfois prisonnier des pesanteurs sociales locales. Quand on y ajoute l'érosion du pouvoir, par suite d'un monopole sans partage, on comprend que le système a fini par engendrer son antithèse et à s'écrouler de l'intérieur. A force de composer violemment avec la société/islam, la sécularisation bourguibienne a débouché sur la réislamisation et l'islamisme. Bref, c'est l'échec politique mais non social de toute une démarche qui ambitionnait de moderniser et séculariser l'islam. Est-ce une erreur ou une nécessité historique ? Y avait-il possibilité d'un autre choix ? En tout cas, le jugement de l'histoire ayant eu lieu, il ne sert à rien de discourir sur les virtualités du passé.

Par-delà la Tunisie, on peut se demander si le monde arabe et musulman est condamné à osciller entre d'un côté, une sécularisation-laïcisation imposée par la force et, de l'autre, une ré-islamisation propulsée, d'abord par "le haut" puis par "le bas", dans le but de reconquérir l'identité aux dépens des libertés ? Cette question ne renvoie pas à l'ancienne alternative politique de la modernité *versus* islam qui est autant réductrice que stérile dans la mesure où elle tient d'une conception dogmatique propre à toute religion y compris la modernité qui a été conçue, par les positivistes, comme une nouvelle religion. A la différence de cette approche qui tend à valoriser un terme aux dépens d'un autre ou à les harmoniser en les maintenant dans une équation à second degré, la problématique de la sécularisation en islam et en situation de globalisation culturelle interroge le réel sans l'enfermer dans une alternative politique précise. L'avantage de cette perspective est d'abord de comprendre autrement le rapport religion et politique. La religion politique et la politique religieuse se présentent sous un aspect pluriel (laïcité, laïcisation, sécularisation, etc.) traduisant de multiples niveaux d'intersection (institutions, cultures d'élites, cultures "populaires") et de stratégies d'acteurs complexes. Le changement et l'hétérogénéité se donnent à voir

dans leurs aspects paradoxaux et ambigus. Ils s'offrent à l'analyse sous des aspects inhabituels qui sont en fait les leurs et que les paradigmes rigides de la laïcité ou de la modernité rejettent comme phénomènes irrationels et marginaux.

De la sorte, la sécularisation qui se veut un instrument d'analyse différentielle permet non seulement de dépasser le débat sur la compatibilité ou l'incompatibilité entre islam et modernité/laïcité mais introduit ce débat, en tant qu'objet d'étude, servant à révéler les enjeux sociaux et politiques de la tension entre la sphère religieuse et la sphère non-religieuse. Le but étant de découvrir l'agencement des modes sociaux menant à la "perte de pertinence sociale du religieux", à l'intérieur de l'expérience religieuse et plus précisément au niveau des écarts entre laïcisation et sécularisation[63].

Au fond, le travail sur la sécularisation conduit nécessairement à une réflexion sur les frontières sociales et intellectuelles de la religion, en l'occurrence l'islam. Il s'agit évidemment de frontières changeantes en fonction des enjeux, des moments et des acteurs. Elles forment le lieu où s'expriment l'histoire mineure, individuelle et "anodine" autant que ce que l'on appelle la macro-histoire façonnée par les "grands hommes" dans les "grands moments". Ces frontières sont en fait des sortes d'interstices reliant entre des domaines divers officiels et non officiels. Elles méritent attention rien que parce qu'elles ont été peu étudiées sinon ignorées jusque-là. A travers ces pistes, il y aurait peut-être moyen de relire l'histoire et d'analyser autrement les sociétés.

Ainsi, la notion de sécularisation qui a pour ambition, d'abord et avant tout, de constituer un outil d'analyse, est de nature à faciliter le déplacement entre le religieux et le non-

63. Jean BAUBÉROT, "Laïcité, laïcisation, sécularisation" in *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union Européenne*. Édité par Alain *Dierkens*. - Bruxelles, Édition de l'U.L.B, 1994, p. 16.

religieux, en situant le discours au niveau culturel/symbolique et non pas seulement au niveau institutionnel/politique. Elle pourrait surtout, en tant que paradigme ouvert et discuté[64], offrir l'occasion d'un renouvellement des études à condition de ne pas rester prisonnier d'un seul pays, une seule religion et une seule perspective d'étude, fut-elle la sécularisation.

64. Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Genève-Paris, Droz, 1992.

BELHASSAN
NUPTIAL AVEC LA PATRIE

"Libre à l'égard de Tous,
je me suis fait
le Serviteur de Tous"

(Paul, Cor. 1)

Le silence peut remuer son immobilité, le frère Belhassan ne démordra pas de l'amour de son pays.

Il ne pouvait se sentir digne en laissant son frère dans l'indignité.

Il ne pouvait se permettre de posséder seul la fortune de la dignité sans la partager avec ses frères.

La fraternité ne se sent pas aussi fortement que lorsque la patrie est écrasée sous l'occupation étrangère.

Avec le colonialisme, c'était la rencontre obligée avec la blessure.

Sous le colonialisme, on vivait en insuffisance existentielle.

Sous le colonialisme, on n'avait pas d'autre choix que de descendre de la puissance de notre passé glorieux.

Sous le colonialisme, on n'avait pas d'autre choix que de descendre aux nuptialités avec la patrie et à ses infatigables infinis.

Sous le colonialisme, on n'avait pas d'autre choix que de descendre aux cantates galactiques de notre histoire.

Sous le colonialisme, on n'avait pas d'autre choix que de descendre aux fausses éclipses des anciens jours qui continuent de tinter dans le ressac des fontaines de nos sublimes maisons fassies.

Sous le colonialisme, on n'avait pas d'autre choix que de descendre aux tatouages encore saltimbanques de la poésie.

Sous le colonialisme, on n'avait pas d'autre choix que de descendre à la paix de notre âme blanche.

Le colonialisme a voulu nous apprendre à nous mépriser nous-mêmes. Il y a réussi pour nombre d'entre nous. Mais le patriotisme avait précisément pour tâche d'y remédier. C'est à cette fin que le patriotisme marchait droit devant la vérité.

Le colonialisme a fait de notre vie une vie uniquement éventuelle.

Le colonialisme, c'est le despotisme de pierre de prime bord inclassable, indestructible.

Le camarade Belhassan portait sa main à la bataille continuelle de l'être avec le temps, la souffrance, la mort qui occupait le sol de notre pays.

Le camarade Belhassan portait la main à sa liberté et sentait tout le froid des chaînes de l'étranger qui nous assujettissait.

Le colonialisme punissait jusqu'à notre aube.

Le camarade Belhassan portait la main à la liberté et trouvait tout un peuple aux arrêts sur sa propre terre. Mais Belhassan était tel ce marin qui trouvait la paix dans la mer turbulente.

Il savait que la liberté est une camarade et non une amie, et que l'homme ne vaut que par ce qu'il fait de sa liberté.

Il s'agissait de créer son propre sourire dans la contrée même du désespoir. Par la patriotisme actif et sincère.

Chacun sait la gloire de la liberté absente, même si les patriotes n'ont jamais cessé d'être libres dans l'esprit, soit dans l'inactuel et

l'intemporel. C'était le feu contre l'eau. Presque sans peine. Sans annulation réciproque. Bref, un effritement apparenté à la construction, ou encore une construction apparentée à l'effritement.

Belhassan, l'exclu de la liberté, pouvait s'exclamer fin 1955 : il fait beau la liberté. Il fait liberté.

Belhassan et ses frères ont fait de leur Liberté, poussière de galaxie, la matière condensée des jours marocains.

Belhassan n'avait pas d'autre passé, présent et futur que sa patrie.

Biographie de Mohamed Hassan Ouazzani

Naissance

Né à Fès, Maroc, le 17 janvier 1910.

Etudes primaires et secondaires

Jeune, il fréquente l'école coranique de Sidi Ghiar (Sequiat Demnati de Fès).

Il s'inscrit à l'école El Mtyine pour recevoir une formation moderne et apprendre la langue française.

Après avoir passé le certificat d'études primaires, il entre au Collège Moulay Idriss à Fès, où il reste quatre ans.

Il suit des cours particuliers en arabe et approfondit ses connaissances religieuses et théologiques.

Après avoir terminé ses classes à Fès, il s'inscrit au Lycée Gouraud à Rabat où il reste deux ans. Il est interne chez les Franciscains.

Avant même de terminer ses études secondaires, il part pour Paris et il prépare le baccalauréat au Lycée Charlemagne.

Etudes supérieures

1927 : Il s'inscrit à l'Ecole libre des Sciences Politiques dont il sera le premier Marocain diplômé, au Collège de France, à l'Ecole de Journalisme et à l'Ecole des Langues Orientales.

Pendant son séjour à Paris, il approfondit ses connaissances de la politique internationale en participant aux cours d'Histoire diplomatique et de Droit international organisés par la Fondation Carnegie pour la Paix.

Activités Culturelles et Politiques

1927 : Il participe à la création de l'Association des Etudiants musulmans Nord-Africains. Il est membre du Conseil de ladite association.

1928 : Lors de l'Assemblée générale de l'AEMNA qui se tient le 16 décembre 1928 à Paris, il en est élu secrétaire général.

Le procès-verbal des délibérations est écrit et signé de sa main. Au cours de cette assemblée, il fait une importante intervention pour appeler les jeunes des trois pays du Maghreb à s'unir.

1928 : Il organise en collaboration avec des étudiants arabes de Paris l'envoi du premier groupe de jeunes Marocains pour poursuivre leurs études en Palestine à l'Ecole Najah.

1929 : Il prend une part active à la fondation de l'Association de l'Unité arabe à Paris dont le premier président est Mohamed Salah Eddine, devenu, par la suite, Ministre des Affaires Étrangères dans le gouvernement Nahas en Egypte.

Il est membre de l'Association "Etoile nord-africaine" de Messali El Hadj, créée en 1926.

1929, septembre : Lors de son séjour à Fès, il apprend la tentative de destruction du Sanctuaire de Sidna Omar (Palestine) par les forces anglaises en collaboration avec les sionistes. Il organise une protestation sous forme de pétition qui recueille des milliers de signatures et qui est adressée au Premier Ministre britannique.

En tant qu'initiateur de cette pétition, il est l'objet d'une campagne de la presse colonialiste.

1929, novembre : Après un séjour à Barcelone, il quitte cette ville pour se rendre à Paris afin de terminer ses études.

1930 : Il termine ses études supérieures à Paris et rentre au Maroc.

Il organise la récitation du Latif lors de la prière du Vendredi à la Karaouyine (Fès) et prend la tête d'une manifestation populaire dans les rues pour protester contre la promulgation du Dahir berbère (16 mai 1930).

A la suite de cette manifestation, il subit la bastonnade chez le Pacha Baghdadi. Il est condamné à trois mois de prison qu'il purge à Taza. Libéré, il est assigné en résidence surveillée à Fès. Cet emprisonnement et cette assignation à résidence ne lui permettent pas d'assister au premier Congrès de l'Aemna qui se tient le 20 août 1930 à Tunis.

1931 : Il quitte le Maroc pour la France après avoir obtenu un passeport, valable seulement deux mois.

Il publie en collaboration avec ses amis à Paris un ouvrage intitulé *Tempête sur le Maroc ou les erreurs d'une politique berbère* avec l'appui des milieux français opposés à la politique coloniale du gouvernement.

1932, 14 mars : Il donne une conférence à Paris : "Moulay Hassan : père de la renaissance marocaine".

1932 : Il séjourne à Genève où il collabore avec l'Emir Chekib Arsalan. Il publie des articles dans *La Nation Arabe.*

Il est contraint de quitter la Suisse à cause de ses activités politiques.

Il part pour Madrid où il participe à la création de "l'Association Arabo-Islamique" (Juin 1932).

Il séjourne à Ceuta et Tétouan (septembre, octobre, novembre 1932) où il rentre en contact avec les nationalistes marocains du Nord du Maroc et coordonne avec eux un plan d'action.

1932, juillet : Il participe à Paris avec Robert Jean Longuet à la création de la revue *Maghreb*. Il écrit régulièrement dans ce mensuel d'importants articles.

1932, décembre : Il est à Madrid où il entretient des relations politiques et culturelles avec des hommes nouveaux de la République espagnole.

1933, janvier : Il rentre à Fès en passant par Tanger. Il entreprend un périple à travers le Maroc et organise des réunions et des manifestations à Fès, Khmisset et Casablanca.

1933, 4 août : Il crée à Fès le célèbre journal : *L'Action du Peuple*.

1933, 19-23 septembre : Il prépare à Fès le 3ème Congrès de l'AEMNA, qui est interdit en dernière minute.

1933, 8 décembre : Après la saisie par le Tribunal du n° 18 de *L'Action du Peuple*. Celle-ci réapparaît après l'infirmation par la Cour d'appel de l'ordonnance de saisie.

En créant *L'Action du Peuple* et La *Volonté du Peuple*, Mohamed Hassan Ouazzani donne au Mouvement nationaliste marocain une arme à la fois redoutable et efficace pour permettre la réalisation des aspirations marocaines.

C'est grâce à ces journaux que les Marocains découvrent leurs droits à l'ĕgard du Protectorat et un certain fondement à leur motivation.

1934, mars : Mohamed Hassan Ouazzani assiste à Fès au Congrès de la Fédération marocaine de la Ligue des Droits de l'Homme et du Citoyen.

1934, mai : *L'Action du Peuple* accusée d'entretenir l'agitation est interdite. C'est le retour à une politique d'étouffement.

1934 : Mohamed Hassan Ouazzani assiste au Congrès du Parti socialiste espagnol et adresse à ses amis français un rapport complet sur les travaux dudit Congrès.

1934, 18 septembre : Mohamed Hassan Ouazzani assiste au meeting organisé à la Mutualité par la Ligue contre l'Impérialisme pour dénoncer la répression en Tunisie.

1934, 1er décembre : Mohamed Hassan Ouazzani est l'un des deux membres qui présente *Le plan des Réformes marocaines* au gouvernement français à Paris.

Il est l'un des principaux rédacteurs de ce Plan.

1934, 28-30 décembre : Mohamed Hassan Ouazzani assiste a Bruxelles au Congrès Mondial de la Ligue contre l'Impérialisme.

1935, 11 janvier : Mohamed Hassan Ouazzani assiste à un important meeting de travailleurs nord-africains organisé par le Secours Rouge à son siège, Avenue Mathurin-Moreau a Paris.

1935, mars : Mohamed Hassan Ouazzani est membre, aux côtés de plusieurs journalistes dont Jean Longuet, du Comité Provisoire de la Fédération des Peuples Colonisés présidé par André Berthon.

1935, 2 mai : Mohamed Hassan Ouazzani assiste à Paris aux côtés d'Algériens, Tunisiens, Syriens, Indochinois et Malgaches à une réunion organisée par le Comité de la Jeunesse contre la Guerre et le Fascisme où la question du boycottage des

produits français, notamment en Afrique du Nord, a été étudiée.

1936, 31 mai : Mohamed Hassan Ouazzani assiste au Congrès national de la SFIO. Il distribue aux congressistes et aux journalistes les revendications marocaines dans deux tracts ayant pour titre "Appel du Peuple marocain au Gouvernement du Front populaire" et "Au Peuple français !".

1936, 7 juillet: Mohamed Hassan Ouazzani est reçu en présence de Robert Jean Longuet par Pierre Viénot au Quai d'Orsay à qui il remet un mémoire sur la politique suivie par la Résidence générale au Maroc, à l'adresse du gouvernement du Front populaire.

1936, août : Mohamed Hassan Ouazzani reçoit à Fès successivement David Rousset, Robert Jean Longuet et Léo Wanner, et Robert Louzon (un anarcho-syndicaliste) venus examiner avec lui la possibilité pour le Mouvement nationaliste marocain d'aider la République espagnole contre la rébellion de Franco. Mohamed Hassan Ouazzani prépare avec ses amis un plan d'aide et part en compagnie d'Omar Abdeljalil à Barcelone où il présente avec succès au gouvernement les thèses des nationalistes marocains. Il élabore avec la Fédération Anarchiste Internationale un plan de coopération.

Le gouvernement républicain ne veut exécuter les accords passés qu'avec l'accord du gouvernement français du Front populaire. Malheureusement, Léon Blum s'y oppose.

Après son séjour en Espagne, Mohamed Hassan Ouazzani part pour Paris pour essayer de convaincre le gouvernement français. En vain.

1936, 25 octobre: Le Comité d'Action marocaine tient son premier Congrès à Rabat.

1936, 2 novembre : Rentré de France. Mohamed Hassan Ouazzani prononce un discours lors d'un meeting du Comité d'Action marocaine à Fès dans lequel il rend compte de son voyage en France et de ses démarches auprès du gouvernement du Front populaire.

Mohamed Hassan Ouazzani ne cache pas sa grande déception à la suite de l'attitude du gouvernement du Front populaire. Il envisage l'action directe au Maroc, étant convaincu que les Marocains ne doivent compter désormais que sur eux-mêmes. Plusieurs manifestations sont alors prévues par le Comité d'Action marocaine.

1936, 14 novembre : Interdiction à Casablanca d'un meeting sur la "Liberté de la Presse". Mohamed Hassan Ouazzani est arrêté étant accusé d'être l'instigateur de l'agitation inspirée par Robert Jean Longuet.

Les mouvements de protestations se produisent dans plusieurs villes du Maroc. Des arrestations de plusieurs militants s'en suivent. Les autorités du Protectorat, pour détendre l'atmosphère, libèrent Mohamed Hassan Ouazzani et ses amis et relèvent les mesures frappant la presse nationaliste.

1937 : Une scission intervient au sein du Comité d'Action marocaine à la suite des divergences concernant le programme politique et les structures de l'organisation. De ce désaccord sont nés deux mouvements : "Le Parti national" "Al-Hizb Al-Watani" et "l'Action Nationale marocaine" : "Al-Haraka Al-Qawmiya" de tendance moderniste et démocratique, animée par Mohamed Hassan Ouazzani et ayant comme journaux *L'Action du Peuple* en français et *Ad-Difaâ* en arabe.

"L'Action Nationale marocaine" et ses deux journaux engagés soutiennent les mouvements de protestation à la suite des évènements de Meknès (2 septembre 1937), occasionnés par le détournement des eaux de l'Oued Boufekrane et ceux de Marrakech (24 septembre 1937), provoqués par El Biaz pendant la visite de Ramadier et du Général Noguès dans cette ville.

Les n°51 et 52 de *L'Action du Peuple* consacrés à ces deux évènements sont saisis ainsi que "Ad-Difaâ".

C'est au cours d'une vague de répression et d'arrestations que Mohamed Hassan Ouazzani est arrêté et exilé par un Dahir de novembre 1937 pour neuf ans.

1937-1946 : L'exil de Mohamed Hassan Ouazzani commence début novembre 1937 dans le sud marocain et ne prend fin qu'en mai 1946 à Itzer (Moyen Atlas).

1946 : Mohamed Hassan Ouazzani crée le Parti démocrate de l'Indépendance (PDI) dont il est le chef en tant que secrétaire général. Il assigne à son parti les objectifs qu'il résume ainsi: "Comme son nom l'indique, le PDI est le parti démocratique marocain par excellence. Il est le champion de l'instauration au Maroc d'une démocratie au profit du peuple marocain. Pour le PDI, la lutte nationale pour l'indépendance a toujours été et demeure encore inséparable du combat pour l'avènement de la démocratie dans le cadre d'une monarchie libérale et constitutionnelle. Pour le PDI, l'indépendance n'est donc pas une fin en soi, mais le moyen de libérer le pays en le rendant à nouveau maître de ses destinées; ce qui ne peut se réaliser qu'au moyen d'une société libre d'essence démocratique. Ainsi, la démocratie apparaît-elle comme le contenu de toute souveraineté et de toute indépendance de la Nation".

"Depuis l'indépendance, la mission démocratique du Parti s'avère comme une œuvre de salut national et une action d'urgence capitale et décisive pour la vie du pays et le sort de son peuple".

"Pour accomplir sa mission, le parti entend par sa doctrine et son action mobiliser tous les éléments sains qui composent la nation. Cette mobilisation est nécessaire pour mener la lutte démocratique du peuple marocain. Les forces motrices essentielles de cette lutte sont le prolétariat, la paysannerie, l'intelligentsia, les intellectuels, la petite bourgeoisie et en général, tous les individus et groupes pénétrés des idéaux et des buts de la Nation, plaçant l'intérêt national au-dessus de tout".

"Nos adversaires principaux sont, outre le colonialisme et ses suppôts dans le pays, le féodalisme et la dictature sous toutes leurs formes. La tâche essentielle et première de notre parti est donc de coordonner directement ou indirectement la lutte démocratique à l'échelle nationale avec la lutte des ouvriers, des paysans, des intellectuels, des jeunes, des femmes. de tout le peuple sur tous les fronts nécessaires, principalement sur le front idéologique, le front social et le front économique".

"Le but général du Parti est de transformer le Maroc politiquement opprimé et économiquement exploité en un Maroc politiquement libre et économiquement prospère. De même, il faudra transformer le Maroc ignorant et arriéré en un Maroc instruit et prospère. Pour y aboutir, trois principes doivent être retenus: Indépendance, Démocratie, Bien-être du Peuple".

Depuis son retour de l'exil, Mohamed Hassan Ouazzani ne cesse de lutter pour la réalisation des objectifs qu'il a tracés à son Parti.

Dans le journal *Raï Al-Amm* créé en avril 1947, il écrit régulièrement dans la rubrique devenue célèbre "Al Ghamarat" des articles de fond où il aborde différents sujets d'actualité tant nationale qu'internationale, qu'ils soient d'ordre politique, social ou économique. Ses longs articles sont de véritables cours de science politique.

1946, août : Mohamed Hassan Ouazzani rejette toutes les réformes proposées par le Résident général Eirik Labonne dans son discours du 22 juillet 1946 et s'oppose à la participation des nationalistes marocains au Conseil du Gouvernement.

1947, septembre : Mohamed Hassan Ouazzani rédige le mémoire du 23 septembre 1947 présenté au gouvernement français et ayant fait l'objet de pourparlers officiels entre le PDI et la Résidence générale à Rabat en vue de régler le problème franco-marocain sur la base de l'abrogation du Protectorat, du recouvrement de la souveraineté nationale et de l'élection d'un Conseil national dont la première tâche serait de donner au Maroc une constitution sur la base d'une monarchie constitutionnelle. Il préside la délégation du PDI à ces pourparlers.

1951, avril : Mohamed Hassan Ouazzani est co-fondateur du Front marocain dont le pacte est signé à Tanger par les représentants des partis politiques marocains

1951, août-1957, janvier : Mohamed Hassan Ouazzani s'exile volontairement à l'étranger. Il se rend dans plusieurs pays pour exposer et défendre la cause marocaine. (Moyen-Orient, Etats-Unis, Espagne, Portugal, Suisse, Pakistan, Inde, Indonésie).

Il assiste aux sessions des Nations Unies (Paris: Palais de Chaillot, New- York). A Paris, il signe en mars 1952, au

nom du PDI, avec les dirigeants nord africains (Ferhat Abbas notamment) le Pacte nord-africain.

Il est membre fondateur du Comité de Libération du Maghreb arabe au Caire dont le président à vie est Abdelkrim Khattabi.

Il représente le PDI auprès de la Ligue Arabe au Caire.

Il assiste en tant que délégué du Mouvement National marocain à la Conférence de Bandoeng (avril 1955).

A partir de Lausanne, le territoire français lui étant interdit. Il dirige les pourparlers menés par la délégation du PDI à Aix-les-Bains (août 1955).

Il séjourne à Paris, après le retour d'exil de S.M. le Sultan Sidi Mohammed Ben Youssef en France pour suivre les négociations franco-marocaines, avec une délégation de son Parti.

Il retourne au Maroc par la suite. Considérant que l'indépendance de son pays n'est pas une fin en soi, il va se consacrer désormais à 1'instauration d'une véritable démocratie. Il définit lui-même les tâches qui l'attendent :

"Il y a près de trente ans que notre principal souci a été la libération du Maroc et la défense de son unité territoriale. On peut dire qu'en partie, ce but a été atteint, il reste cependant à parfaire notre indépendance et à compléter notre unité. Parallèlement à cette lutte pour la libération, le PDI a toujours préconisé de donner au peuple marocain une éducation démocratique pour qu'à la libération du pays, le peuple soit à même de gérer efficacement ses affaires locales et nationales".

"Mon premier souci, maintenant est de me consacrer à l'instauration rapide d'un régime de monarchie

constitutionnelle, Sa Majesté le Roi étant d'ailleurs favorable à cette forme de gouvernement".

"Il faut aussi que je prenne contact avec les masses marocaines et avec les militants de mon parti. Mon rôle sera de veiller à l'éducation de ces masses pour les prévenir contre les appétits de ceux qui veulent les exploiter".

"Notre mission première est de révéler au citoyen marocain sa personnalité et de le libérer de ses complexes".

"Il faut donc aller vers le peuple pour comprendre ses aspirations, et détecter ses maux afin de leur trouver les remèdes appropriés".

"A présent, ce sont des problèmes économiques et sociaux qui sont les plus urgents et auxquels il faut trouver des solutions. Le Maroc doit mobiliser ses richesses et ses énergies humaines pour créer une prospérité économique qui doit profiter à tous les habitants du Maroc".

"Nous devons tout faire pour élever notre revenu national et en assurer une équitable répartition. N'oublions pas que notre économie, durant la période du Protectorat, a été une économie colonialiste qui n'a profité qu'aux étrangers et à quelques féodaux qui étaient les alliés de l'ancien régime. Le peuple marocain attend une réparation des injustices dont il a été victime. Dès à présent, je vais m'atteler à la réalisation de ce programme".

Ainsi, Mohamed Hassan Ouazzani ne lutte-t-il pas seulement pour l'instauration d'une démocratie politique, mais également pour l'instauration d'une démocratie sociale. Ne déclare-t-il pas dans un meeting à Casablanca en janvier 1957 :

"Depuis la création du PDI, nous avons toujours lutté pour l'instauration d'un régime démocratique. Ce régime démocratique n'est pas seulement un régime politique,

mais un régime social aussi. La condition du fellah, de l'ouvrier, nous impose de réviser nos conceptions sociales afin de concevoir une nouvelle distribution équitable des richesses du pays selon une méthode moderne et juste.

"Il faut donner un standing de vie honorable à la classe ouvrière parce qu'en luttant pour l'indépendance et pour la libération, le monde du travail attendait de cette lutte bien-être et justice".

Parallèlement, il poursuit le combat de libération nationale en revendiquant l'unité territoriale du pays:

"Les territoires de Ceuta, Ifni, Rio de Oro, de même que Colomb-Béchar, Kenadza, Touat, Tindouf, la Mauritanie, doivent redevenir territoires marocains. Nous devons tout mettre en œuvre pur unifier notre pays."

Fin 1957 : Mohamed Hassan Ouazzani préside la délégation marocaine à la Conférence afro-asiatique qui se tient au Caire. Il est nommé membre du Conseil national permanent de cette conférence.

1957-1959 : 1l réside à plusieurs reprises au Moyen-Orient et en Suisse.

1959 : Il est nommé membre du Conseil constitutionnel marocain. Il n'a jamais assisté aux séances de ce conseil, dont la base ne lui convenait pas.

1959, août-septembre : Quelques membres du bureau politique du PDI quittent le parti pour fonder avec Mehdi Ben Barka l'UNFP en s'emparant du journal *Raï A1-Amm* et de 1'imprimerie "Ama1". Mohamed Hassan Ouazzani réunit un Congrès à Fès le 1er et le 2 janvier 1960.

Le PDI change de nom : il devient le Parti démocrate constitutionnel (PDC). Le journal *"Choura Erraï El Amm"* est son porte-parole.

1960, juin : Mohamed Hassan Ouazzani est nommé ministre d'Etat. Quelques semaines après sa nomination, il présente sa démission. En tant que ministre d'Etat, il est chef de la délégaion officielle marocaine à la conférence préparatoire des pays non-alignés au Caire et au Conseil de défense commune arabe au Caire.

1964 : Mohamed Hassan Ouazzani est élu député de Ouazzane au premier parlement marocain.

Mohamed Hassan Ouazzani crée des journaux politiques *Addastour* et *Assiyassa*, dont il est le rédacteur en chef. Dans ces périodiques, il expose ses idées tant en ce qui concerne les questions nationales qu'internationales.

1971, juillet : Mohamed Hassan Ouazzani est blessé lors des évènements de Skhirat (Maroc). Son bras droit est amputé. Depuis, son état de santé ne cesse dc se dégrader l'obligeant à des séjours hospitaliers soit au Maroc soit à l'étranger. Si sa blessure et sa maladie l'ont beaucoup fatigué, affaibli, elles n'ont jamais affecté ni son moral, ni son dynamisme, ni sa capacité de travail. Tout en continuant ses activités politiques en tenant des réunions à travers le Maroc pour expliquer ses positions par rapport à la situation qui prévalait alors, il entreprend la rédaction de l'Histoire du Mouvement de Libération nationale marocaine. Ses positions politiques en ce qui concerne les problèmes marocains à partir de 1971 sont résumées dans un mémoire, dont il reprendra les principaux arguments dans plusieurs textes dans lesquels il propose : *La Révolution à froid par en haut :*

1. Sur le plan intérieur

a. Politique générale

"Le Maroc affronte plus que jamais une situation intérieure profondément détériorée, voire explosive.

"Mais les responsables ne semblent pas, hélas ! avoir conscience des dangers qu'elle recèle et des menaces qu' elle fait peser sur le pays".

"A les entendre même, le Maroc se porterait à merveille et tout y irait pour le mieux dans le meilleur des mondes".

"Il n'en demeure pas moins que la situation est aussi critique que fragile. C'est à n'en pas douter, une situation dc crise qui risque à tout instant d'éclater. S'il est vrai qu'elle n'est pas née d'aujourd'hui, elle est en passe de devenir sans issue pour tout le monde".

"En cette heure décisive de la vie nationale, nous avons donc l'impérieux devoir de dire à tous, sinon toute la vérité, du moins certaines vérités qu'il n'est plus possible de taire.

"Disons tout d'abord que, depuis seize ans, malgré certaines réalisations dans différents domaines, le pays est toujours à la recherche de son chemin, de sa voie de salut.

"C'est ainsi que tous les Marocains s'interrogent inquiets sinon angoissés: Où va le Maroc ? Que faire ?

"'Ce qui revient à dire?

"Où est le mal ? Quel est le remède ?

"Questions qui se posent avec de plus en plus d'acuité à mesure que la situation empire faute de changement de politique et de méthodes de gouvernement".

"A ces questions nous entendons apporter les quelques éléments de réponse que voici :

"Nul doute que le Maroc ressemble à "un homme malade" qu'il est urgent de secourir au moyen d'une "grande opération chirurgicale" qui extirpe le mal et que seul peut mener à bien un "praticien qualifié" qui n'est autre qu'une nouvelle équipe dirigeante capable de bien gouverner le pays.

"Aussi, plus que jamais se pose le problème politique du Maroc indépendant".

"Ce problème ne saurait être résolu qu'en sortant le pays de la crise de son système politique actuel. Sans la solution de ce problème capital, le Maroc continuera donc à souffrir du grand vide qui caractérise sa vie publique, vide qui ne peut d'ailleurs être comblé par un "quelconque gouvernement" ou une "quelconque institution" figurant une "démocratie nominale ou tutélaire", c'est-à-dire une "démocratie sans le peuple !".

"Pour tout dire d'un mot, le problème politique évoqué plus haut traduit bien la crise de l'Etat et la faillite de la classe dirigeante au Maroc. *Toute classe dirigeante qui ne peut durer qu'à la condition de ne pas changer, qui n'est capable ni de s'adapter au cours des évènements, ni d'employer la force fraîche des générations montantes est condamnée à disparaître de l'Histoire.* (citation).

"Pour revenir à la situation, comment donc y remédier ? Un seul moyen s'impose :

"Apporter au grand problème politique du Maroc la solution qu'il exige, c'est-à-dire, permettre au peuple marocain de devenir son propre dirigeant, le responsable de son sort et l'artisan de son avenir. Recouvrer donc ce droit naturel, absolu et inaliénable ne peut ainsi signifier pour lui que cesser d'être absent de la direction de ses affaires publiques, d'être écarté de la gestion de son patrimoine national comme si, avec l'indépendance arrachée de haute lutte, il ne récupère pas le droit de reprendre en mains ses propres destinées et de se gouverner lui-même en tant que peuple majeur et maître chez lui.

"A toute autre solution du problème politique capital de ce pays, qui cst un problème de souveraineté nationale et d'exercice par le peuple de tous les droits qui en déroulent, nous ne pouvons qu'opposer le refus le plus radical et le plus total rejetant ainsi toute solution qui ne soit pas la plus juste, la meilleure."

"En attendant, ce problème d'ordre national, donc fondamental et prioritaire, demeure le problème-clé de la situation actuelle au Maroc. Il est donc clair et évident que de sa meilleure solution dépend nécessairement celle de tout autre problème intérieur, si important soit-il."

"Pour être précis, disons que ce problème-clé n'est autre que celui de bien gouverner le pays. Un tel problème ne peut donc être résolu au petit bonheur, mais avec tout le sérieux qu'il mérite. Problème essentiellement national, il ne doit pas être traité en dehors de la Nation, mais avec elle et pour elle."

"Pour concrétiser une telle solution, il n'y a qu' un seul moyen : doter le pays d'un gouvernement d'un style nouveau, sans précédent au Maroc."

"Qu'entendons-nous donc par un tel gouvernement ?

"Dans un mémoire politique remis au Souverain, le 20 avril 1965, notre Parti a déjà soulevé le même problème et indiqué la solution qui lui convient. Il s'agit donc pour nous, aujourd'hui comme hier, de tourner définitivement la page des expériences gouvernementales malchanceuses et de pourvoir enfin le pays d'un gouvernement authentique qui gouverne réellement et efficacement au nom de la nation, pour elle et avec son soutien. Ainsi seulement, celle-ci pourra-t-elle disposer d'une direction politique à la hauteur de sa mission, des tâches à accomplir et des responsabilités à assumer au service de l'intérêt national."

"Pour réaliser cette aspiration profonde et unanime de la nation, seul le changement fondamental et complet du système

politique en place peut y aboutir. Il s'agit, en d'autres termes, d'un changement de structures, d'hommes. de politique et de méthodes".

"En ce qui concerne le gouvernement national valable proprement dit, il ne peut être qu'un gouvernement d'un style nouveau. Il doit donc comprendre de véritables hommes d'élite, par leurs capacités et leurs mérites, autrement dit, des hommes de valeur par leur formation, leur compétence, leur moralité, leur dynamisme, leur dévouement à la chose publique et la confiance qu'ils inspirent au pays".

"Pour être à même de s'acquitter de ses tâches nationales et agir en tant que nouvelle équipe dirigeante digne de remplir sa mission à la tête du pays, le gouvernement national valable doit être muni de tous les pouvoirs et de tous les moyens d'un réel gouvernement agissant et efficace, en un mot, d'un gouvernement qui gouverne effectivement et utilement. L'avènement d'un tel gouvernement est exclusif de tout autre où figurent des "hommes à tout faire", c'est-à-dire, n'importe qui, pour faire n'importe quoi, n'importe comment. En comblant le vide politique qui caractérise la vie nationale, le gouvernement valable établit le dialogue entre le "pays légal" et le "pays réel", entre le gouvernement et la Nation."

"En résumé, la venue d'un tel gouvernement national valable est l'unique solution du grand problème politique que soulèvent l'organisation et le fonctionnement du pouvoir au Maroc. A défaut de cette solution il ne peut exister ni interlocuteurs valables, ni dialogue utile entre gouvernants et gouvernés entre responsables et citoyens. En d'autres termes, à l'impasse politique où se trouve le pays, il faut nécessairement une issue politique qui consiste à changer de conceptions et de méthodes en matière de gouvernement. Il s'agit donc d'une grande politique se proposant de réaliser le grand renouveau auquel aspire la nation entière. Aux grands maux, les grands remèdes.

"Autrement dit, un tel changement doit mener et accomplir une véritable "révolution à froid par en haut" que nous ne cessons de préconiser depuis 1962 comme politique et programme pour une nouvelle équipe dirigeante jouissant de l'estime, de la confiance et du soutien du pays. Pour accomplir l'œuvre de rénovation nationale qui est la sienne, la nouvelle équipe dirigeante doit fonder son action sur un double programme de réformes hardies conformes aux exigences de l'heure et aux aspirations légitimes de la nation marocaine. Ce double programme comprend :

"1. Un programme minimum ou d'urgence destiné à rasséréner le climat moral du pays, à assainir la situation de crise intérieure et à redonner confiance au peuple, provoquant ainsi le choc psychologique nécessaire.

"2. Un programme maximum ou à terme de réformes radicales ayant pour objet le renversement des structures et l'établissement d'un ordre national nouveau fondé sur un État moderne, un gouvernement valable, une économie organisée et une société rénovée."

"En dehors donc d'une "révolution à froid par en haut", qui est une révolution non-violente, bien conçue, bien réglée et bien menée, il n'y a pas selon nous, d'autre issue à l'impasse politique actuelle, d'autre moyen de résoudre la crise intérieure menaçant de conduire le pays au pire, d'autre voie de salut pour la nation marocaine à vivre son histoire, non à la subir."

"Devant la situation critique qui persiste au Maroc, nous nous faisons, une fois de plus, le devoir d'élever la voix pour revendiquer, avec le changement en vue, l'avènement d'un ordre national nouveau, le droit pour le peuple marocain d'être bien gouverné en sa qualité de peuple majeur, souverain et maître de ses propres destinées."

"Le peuple marocain est las de perdre des occasions, des efforts et des moyens. Il est las d'être traité comme il l'est. Le Maroc est un pays libre ayant arraché son indépendance et sa souveraineté au prix de luttes et d'énormes sacrifices. C'est un pays digne d'assumer ses droits pleinement dans le domaine du pouvoir politique sans aucune tutelle ni contrôle."

"En résumé, la question primordiale qui demeure posée est celle d'un changement radical de la situation, le changement tel que nous l'entendons ne peut être que l'œuvre de la révolution à froid par le sommet, à l'exclusion de toute autre voie. C'est une révolution imposée par d'autres évènements qui pourraient être en gestation. Il va sans dire que la révolution à froid par le sommet comporte deux étapes inséparables et deux phases concomitantes : le renversement et l'édification. Le changement et l'évolution. L'assainissement et la rénovation."

"Si la situation demeure inchangée et le statu quo maintenu, le Maroc restera exposé au pire, du fait de l'instabilité et de l'insécurité, ce qui sera de nature à dégrader davantage la situation, à aggraver la crise et à accroître les causes d'explosion."

"Nous déclarons à ce propos que tout nouveau dialogue devra s'engager avec toutes les forces vives et conscientes du pays, en vue d'établir un ordre politique sain à la place de l'état de dégradation intérieure qui constitue le plus grave danger pour la vie de la nation dans le présent et le futur. Le maintien du statu quo en matière de politique et la persévérance à cette fin dans des procédés manœuvriers usant de ruses, de tromperies, ne peuvent conduire le pays qu'à subir une nouvelle fois un bien triste sort pour tout le monde sans exception. C'est pourquoi, tout dialogue souhaité devra se proposer d'établir les fondements sur lesquels reposera nécessairement la nouvelle vie publique de la nation au temps de son indépendance et de sa souveraineté et conformément à sa volonté de changer et de rénover".

b) Expériences parlementaires

Prenant position contre le projet de révision de la constitution (1972) Mohamed Hassan Ouazzani exprime son point de vue concernant les expériences parlementaires. Il écrit à ce sujet :

"Parmi ces expériences et ces tentatives malheureuses, figurent les opérations constitutionnelles et les institutions représentatives de toutes sortes et de divers degrés. La conclusion inéluctable en fut de ridiculiser la Démocratie dans ce pays, d'en entâcher la réputation, d'en gâcher les institutions et de la discréditer dans l'esprit de la Nation qui n'en a connu que les expériences stériles et dépourvues de toute valeur."

"Si la démocratie et la constitution figurent parmi nos revendications fondamentales, nous leur donnons leur signification réelle qui ne veut dire en aucune façon un "plagiat de la démocratie et de la constitution" tel qu'il est pratiqué dans notre pays et qui est condamné à décevoir complètement et à échouer inévitablement".

En ce qui concerne la non-inscription des citoyens sur les listes électorales, Mohamed Hassan Ouazzani donne l'interprétation suivante :

"Si la non-inscription des citoyens sur les listes électorales est une lacune dans le corps électoral marocain, la cause en revient au détournement de ces citoyens et même de beaucoup d'autres déjà inscrits, des élections telles qu'elles se sont déroulées ou se déroulent habituellement au Maroc, ceci d'une part, d'autre part, l'inscription est un moyen et non un but en soi. Celui-ci consiste à établir une organisation démocratique authentique et saine qui tire vraiment son origine de la volonté populaire et qui se consacre au service de la cause publique de telle sorte qu'elle ne soit pas un nom sans la chose ou qu'elle ne

soit pas bâtarde et asservie par les gouvernements à leur propre intérêt et à leur politique de circonstance."

"Toute démocratie peut se réaliser sur la base de la Choura (consultation - participation) selon le concept et la règle propres à l'Islam."

"En résumé, l'inscription qui ne peut être un moyen pour cette fin n'est qu'une simple manœuvre destinée à falsifier la volonté populaire, à confectionner des institutions de la même façon que leurs précédentes, si ce n'est plus."

"Ainsi, l'opération électorale et son résultat sont-ils en opposition avec la conception et le contenu de l'élection qui comporte la liberté et la sincérité du vote, car, sans cela, l'élection ne remplit pas sa mission au profit des citoyens et devient un moyen de servir les mobiles de la politique et sa propagande, ce qui est de la pure démagogie à la fois tapageuse et trompeuse."

c) Sur le plan de la politique étrangère

"Il faut parfaire la libération du territoire national marocain dont certaines grandes parties, certaines villes importantes et plusieurs îles sont encore injustement et agressivement occupées par un État colonialiste, l'Espagne. La maintien de ces portions territoriales sous la domination étrangère est incompatible avec l'honneur marocain et est blessant pour le sentiment national. Ce qui constitue pour le Maroc libre et indépendant un défi qui ne doit pas passer sous silence."

"L'affaire de la libération de notre sol national n'est ni celle de l'ONU ni celle de toute organisation régionale, ni celle de tout congrès. quel qu'en soit le niveau, mais elle est avant tout l'affaire des Marocains à l'exclusion des autres. De même, sa solution ne dépend nullement de ladite politique d'amitié maroco-espagnole."

"Notre amitié envers l'Espagne est à sens unique et n'a point de contre-partie. C'est pourquoi l'affaire de la libération exige la révision de la politique marocaine pour la rendre plus réaliste et plus conséquente et harmonieuse avec l'intérêt supérieur du Maroc et sa volonté de parfaire la libération de son sol national."

"En un mot, la bataille de la libération s'impose à nous après dix-huit ans d'indépendance et après avoir tout essayé et tout expérimenté sans succès, ce qui est de nature à nous pousser à l'action décisive avec tous les moyens en notre pouvoir tant à l'intérieur qu'à l'extérieur."

A l'égard de la politique gouvernementale vis-à-vis de l'Algérie, Mohamed Hassan Ouazzani écrit :

"Le peuple marocain est plus que jamais fortement attaché à son droit sacré de récupérer ce qui fut arraché de force du sol national marocain au temps du colonialisme par l'autorité occupante en vertu de sa politique expansionniste et annexionniste. C'est ainsi qu'il ne peut y avoir de souveraineté ni d'intégrité sans la libération de nos portions territoriales de l'emprise des accapareurs occupants, quels qu'en soient la durée et le sacrifice nécessaires".

Il réaffirme "son opposition à toute politique de concession et d'abandon qui consacre l'iniquité et l'illégitimité en sacrifiant la moindre portion de notre sol national. La même opposition s'affirme en ce qui concerne tout traité déjà conclu ou qui serait conclu à ce sujet en l'absence du peuple en tant que détenteur de la souveraineté et maître du sol national libéré ou qui demeure occupé à ce jour".

A l'occasion de l'accord signé lors de la conférence africaine tenue à Rabat en juin 1972, Mohamed Hassan Ouazzani "observe avec étonnement et trouve étrange le fait de ne pas rendre public le texte de cet accord qui demeure caché au peuple sans aucune raison claire".

"Il en résulte que le peuple ignore encore la réalité de ce qui fut décidé entre les responsables marocains et algériens durant des années, lors des rencontres, des pourparlers et des accords qui demeurent confidentiels, ce qui laisse le peuple et l'opinion mondiale dans l'ignorance de ce qui fut résolu ou non résolu dans l'affaire des frontières et des territoires occupés".

Mohamed Hassan Ouazzani ajoute :

"Ainsi, après deux mois environ, les Marocains ignorent la carte de leur pays dans ses limites authentiques comme si cela ne les concerne nullement de quelque façon que ce soit. C'est pourquoi nous demandons aux responsables dans notre pays de dévoiler ce que cache la diplomatie marocaine afin que le peuple puisse juger en toute connaissance de cause".

Mohamed Hassan Ouazzani "s'élève énergiquement contre la politique de négligence et d'accommodement dictée par le sentimentalisme et la pratique des solutions faciles". Il demande en conséquence "le rejet de toute politique extérieure de faiblesse et d'impuissance et l'adoption d'une nouvelle politique extérieure en reprenant et en révisant les fondements et les objectifs de la diplomatie marocaine, afin de la rendre plus conforme aux impératifs nationaux et plus soucieuse des intérêts supérieurs de la patrie et de la nation".

"Ceci se réalisera en renonçant à toute politique sentimentale et complaisante et en adoptant une politique tenant mieux compte des faits et des réalités et agissant à la lumière des expériences par rapport aux choses, aux hommes et aux États. Toute autre politique qui ne suit pas la bonne voie s'expose à l'échec et à la déception et mène le pays au défaitisme et à la catastrophe".

Tel est très brièvement résumé le point de vue politique de Mohamed Hassan Ouazzani en ce qui concerne les problèmes que connaît son pays à partir de 1971.

1975 : Mohamed Hassan Ouazzani dont la Santé se détériore de plus en plus est très affecté par la disparition de son épouse Oum Keltoum à l'égard de laquelle il manifestait beaucoup de respect et d'admiration pour les sacrifices qu'elle a consentis à ses côtés.

1978, 9 septembre : Décès de Mohamed Hassan Ouazzani. Selon ses vœux, il est enterré dans le cimetière familial à Fès, auprès de son épouse et parmi ses ancêtres, au cœur de cette cité, témoin des premiers appels à la liberté et à la justice qu' il a lancés au début des années trente et qui ont redonné confiance et espoir au peuple marocain à une heure sombre de son histoire. Mohamed Hassan Ouazzani laisse une importante œuvre que la Fondation qui porte son nom a publiée.