Genèse et transformations de l'islamisme marocain à travers les noms. Le cas du Parti de la justice et du développement

Genesis and transformations of Moroccan Islamism through party names: the case of Justice and Development Party

Génesis y transformaciones del islamismo marroquí a través de los nombres. El caso del Partido de la Justicia y el Desarrollo

Haoues Seniguer

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/mots/21509>

DOI : 10.4000/mots.21509

ISSN : 1960-6001

Éditeur

ENS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 16 décembre 2013

Pagination : 111-120

ISBN : 978-2-84788-527-9

ISSN : 0243-6450

Référence électronique

Haoues Seniguer, « Genèse et transformations de l'islamisme marocain à travers les noms. Le cas du Parti de la justice et du développement », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 103 | 2013, mis en ligne le 16 décembre 2015, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/mots/21509> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mots.21509>

Haoues Seniguer

Genèse et transformations de l'islamisme marocain à travers les noms. Le cas du Parti de la justice et du développement

Le Parti de la justice et du développement marocain (PJD) appartient à la famille de l'islamisme¹ (ou islam politique), qui se distingue par le recours aux ressources symboliques de la religion musulmane en vue de construire un projet de société total. Le but de cette note de recherche est d'illustrer, au travers de l'examen des noms et des symboles attribués aux groupes successifs qui donneront naissance au PJD en 1998, comment les islamistes marocains ont construit leur façon de concevoir les relations entre politique et religion. Une recherche sociohistorique et onomastique permet précisément de repérer, d'une part, les circonstances exactes dans lesquelles ces différents changements sont intervenus, et d'autre part, les significations, voire les ambivalences que ceux-ci peuvent receler.

Aux origines de l'islamisme marocain

Les reconfigurations de l'islam politique marocain se sont traduites par l'investissement de nouveaux répertoires discursifs (Bacot, 2011, p. 7-8 ; Theissen, 1997). Il est indispensable de mettre à nu leurs « usages sociaux et [leurs] significations politiques » (Lettieri, 2008, p. 43-55). Nous verrons dans quelle mesure il s'agit autant d'actes ethnosocioculturels que politiques (Boyer, 2008, p. 9), dénotant une sécularisation du discours.

La toute première organisation islamiste marocaine, à laquelle ont précisément appartenu les dirigeants actuels du PJD tels que Abdelillah Benkirane,

1. Nous n'entendons pas ce terme dans une acception polémique ou péjorative.

Saadeddine al-Othmani, etc., fut la Jeunesse islamique. Officiellement fondée en 1969, elle fut légalisée en 1972 avant d'être officiellement interdite en 1975, après l'assassinat du syndicaliste de gauche, Omar Benjelloun, qui lui fut attribuée. S'ensuivit une vague d'emprisonnements des militants de la Jeunesse islamique, entre 1975 et 1984, réprimés par le pouvoir de Hassan II.

L'islamisme, qui émerge à cette époque dans une majorité de sociétés musulmanes, est essentiellement porté par des jeunes dont l'âge se situe entre 18 et 30 ans. Ce sont généralement des déçus des nationalismes arabe, panarabe et socialiste. Socialisés au contact des militants de gauche et d'extrême gauche, les islamistes reprendront à leur propre compte, avec le lexique religieux en plus, la dimension révolutionnaire portée initialement par les premiers.

Ainsi, dans le nom de l'association, l'adjonction de l'épithète *islamique* au substantif *Jeunesse* s'inscrit non seulement dans une volonté de démarquage par rapport au sécularisme de la gauche, mais encore dans une stratégie discursive visant à privilégier une action « à travers les cadres culturels, identitaires, affectifs et mémoriels » (Paveau, 2008, p. 23), le tout au sein d'un contexte social marqué par l'emprise de la religion depuis des siècles (Geertz, 1992).

La Jeunesse islamique exprimait une vocation à représenter l'ensemble des jeunes musulmans, au Maroc notamment.

La prégnance du langage des Frères musulmans égyptiens

La lecture des œuvres de deux des principaux fers de lance de l'islamisme, à savoir Sayyid Qutb (1906-1966) et Hassan al-Banna (1906-1949), sert de base à la formation idéologique des recrues de la Jeunesse islamique, leur permettant de construire des représentations du monde, moyennant des concepts religieux dotés d'une forte charge politique. Ces concepts, hérités en particulier de S. Qutb, servirent aux islamistes marocains pour définir, sur le mode de l'inclusion/exclusion, un « eux » (les non-musulmans ou les mauvais musulmans) et un « nous » (les seuls bons et vrais musulmans).

Les militants de la Jeunesse islamique espéraient substituer ainsi à la société existante, de nature jahilite² de leur propre point de vue, une « société islamique » tenant, elle, sa loi de Dieu seul.

Les militants de la Jeunesse islamique affublèrent également leur organisation du nom de *haraka* (« mouvement ») ; celui-ci évoque un islam militant, dynamique, tourné vers l'action sociale et politique, et non plus cantonné à une stricte démarche spiritualiste ou apostolique.

2. *Jāhiliyya* est un terme extrêmement péjoratif aussi bien dans l'islam que dans l'imaginaire musulman. Primordialement, il renvoie à tout ce qui « restreint » la science ou le savoir. Ensuite, chez S. Qutb et les islamistes, il s'agit du « temps où l'islam est absent » ; voir dans *Lisān al-'Arab* (« La Langue des Arabes »), Ibn Manzhûr, p. 374-375.

Le tournant de l'assassinat du syndicaliste de gauche Omar Benjelloun

De 1975 à 1981, une partie de la base, notamment les actuels cadres du PJD, continua néanmoins de faire front commun autour de la personne de Abdelkrim Moti, fondateur du mouvement, refusant de condamner clairement l'usage de la violence.

La Jeunesse islamique se scinde finalement en trois groupes. Un premier groupe « revendique la rupture avec l'ancienne direction, allant jusqu'à constituer un directoire de six personnes qui reconstituait clandestinement une nouvelle structure très hostile à l'ancien leader » (Tozy, 2008, p. 232) et se déclare favorable à l'usage de la violence ; « les loyalistes qui ont continué à soutenir A. Moti » et « les neutres, appelés aussi les gens de la preuve », lesquels « ont refusé d'engager une polémique avec l'ancienne direction de la Jeunesse islamique » (*ibid.*).

Nous nous intéresserons ici aux groupes dits des « loyalistes » et des « neutres », qui constituent la base sur laquelle s'édifiera le PJD, suite à une série d'alliances et de révisions idéologiques.

Les « loyalistes » – dont la dénomination procède des observateurs –, rassemblent les actuels dirigeants du PJD. Ce premier groupe se rapproche ensuite du groupe des *tabayyun*³ (« les gens de la clarification ») qui, eux-mêmes, adoptèrent cette autoqualification.

Les « gens de la preuve » ou « de la clarification », aussi bien pendant qu'après la rupture avec la Jeunesse islamique, militèrent « dans des organisations religieuses locales : Association de la prédication islamique à Fès, Association islamique de Ksar al-Kébir, Association al-Churuq al-islâmi (« Le lever du soleil ») de Rabat, créée en avril 1994. Les mouvements locaux de Fès et de Ksar se sont fédérés dans une nouvelle association (Association du devenir islamique), créée en avril 1994 (Tozy, *ibid.*). Leurs membres se rapprochent par la suite de la *Jamâ'a al-islâmiyya*⁴ (« Rassemblement » ou « Communauté » islamique) créée par les loyalistes en 1981-1982.

Le point de convergence de l'ensemble de ces mouvements islamistes, outre la référence partagée à la pensée des Frères musulmans, apparaît clairement dans la dénomination de leurs groupes respectifs. C'est à chaque fois la dimension collective qui est mise en exergue et matérialisée par la référence

3. C'est nous qui proposons la traduction entre parenthèses ; d'autres possibilités de traduction existent : Mohamed Tozy propose par exemple « les neutres » ou encore « les gens de la preuve ». *Tabayyun*, dans *La Langue des Arabes* (p. 544), renvoie aussi bien à des paroles de Muhammad qu'au Coran, où le vocable en question réfère à la prudence et à l'établissement certain de la preuve.
4. Cette dénomination est commune à d'autres mouvements islamistes dans le monde musulman. Cf. John L. Esposito, 2003, *Dictionary of Islam*, Oxford University Press.

à la *jam'iyya*. Ce terme, qui signifie « association », est par ailleurs bâti sur la racine *jamâ'a*, lequel renvoie au fait de [se] rassembler ou de [se] regrouper (Ibn Manzhûr, 2006, p. 329-335). C'est une espèce de volonté de reproduction, au plan symbolique et à une échelle microsociale, de la *Umma* islamique, qui est une entité plus englobante et transnationale.

De 1975 à 1992, les disciples de Moti conservent l'idée d'être des espèces d'« éclaireurs de société »⁵ (Camau, Geisser, 2003). Ceci se manifeste précisément à travers la plupart des noms, témoin *La Ligue de l'avenir islamique*, *La communauté islamique*. Ces dénominations entretenaient une vocation unanime et manifestaient l'aspiration de « vie en osmose avec la société »⁶.

Cependant, au milieu des années quatre-vingt, Abdelillah Benkirane, en tant que « directeur responsable », et Abdellah Baha, au titre de directeur de publication, fondèrent le journal arabophone *Al-Içlâh* (« La Réforme ») qui parut pour la première fois le 20 février 1987. Il s'agit d'un tournant pour le mouvement islamiste issu de la Jeunesse islamique qui met désormais cette notion d'*içlâh* au cœur de son projet social. Ce vocable, extrêmement polysémique, signifie, dans sa racine même (*al-çalâh*), « ce qui s'oppose à la corruption » ; ou, au travers de certains de ses dérivés (*çulh*), la « réconciliation », la « conciliation » (Coran, IV, 114 - Berque, 1995), l'« amélioration du sort » (Coran, XI, 220), la complétude morale et sociale, ce que Dieu bonifie (Ibn Manzhûr, 2006, p. 353). Les militants de la *Jamâ'a* justifiaient son emploi à partir d'un verset coranique figurant à la première page du quotidien : « Certes je ne veux que la réforme, autant que je le puisse, et réussir ne tient pour moi qu'à Dieu, et je m'en remets à Lui, et vers Lui je retourne... » (Coran, XI, 88). Ce mot laisse entendre à première vue le progrès et le progressisme, dans le sens commun à tout le moins. En effet, il semble a priori en opposition avec l'immobilisme conservateur ou la représentation d'un cloisonnement dogmatique à laquelle souhaitent échapper ces islamistes reconvertis à l'action légaliste.

Les tribulations islamistes

Les militants islamistes, au premier rang desquels les dirigeants de la *Jamâ'a*, décidèrent, en définitive, de renoncer à cette appellation en 1992. Il s'agit d'un parti pris stratégique, car ils étaient conscients que la dénomination en question était à la source d'une opposition parmi les élites politiques du pays

5. Camau, Geisser éd., 2003. Le texte original traduit parle d'*éclaireurs des masses*.

6. *Ibid.*, p. 286. Les auteurs soulignent que pour les islamistes tunisiens, il s'agit, en prenant successivement les appellations *Groupe islamique* et *Mouvement*, de faire corps avec toutes les couches de la société et non de représenter certains de ses segments sociaux seulement.

7. *Al-Içlâh, islâmiyya 'ûsbû'iyya tasdur mû'qatan mar'a kul chahr* (hebdomadaire islamique édité par intermittence tous les mois).

qui revendiquent toutes, à un titre ou à autre, leur filiation à l'islam. En effet, aucune formation ne remet en cause l'islam d'État, de même que la fonction de Commandeur des croyants du Roi, consacrée dans l'article 19 de la Constitution marocaine :

Le bureau exécutif a décidé de changer la dénomination de la « *jama'a islamique* », pour [...] lever tout risque de mauvaise interprétation, car ce nom, en effet, peut suggérer [...] un projet de monopole de l'islamité et l'exclusion de toute autre sensibilité. (Tozy, 2008, p. 236.)

L'abandon de cette tentation monopolistique transparaît ainsi dans l'adoption de deux nouveaux labels jusqu'alors sous-utilisés : d'abord *al-haraka al-içlâh wa al-tajdîd* (« Le Mouvement de la réforme et du renouveau »), puis *hizb al-tajdîd al-watanî*⁸ (« Parti du renouveau national »). Ces dénominations ne comportent plus de références religieuses explicites. Elles manifestent, a contrario, un désir d'entrer dans un processus nouveau : celui de la normalisation institutionnelle. En effet, la référence à l'islam, en tant que signifiant, est délaissée au profit de deux nouveaux mots : *içlâh* et *tajdîd*, auxquels s'ajoute le terme *hizb*, qui n'est précédé par aucun article ; c'est dire que les islamistes se considèrent comme un groupe social parmi d'autres, et non plus le seul. Ces noms sont adoptés pour concrétiser un processus inaugural d'élection (renouvellement de la direction) intervenu pour la première fois dans le champ islamiste marocain, après des décennies de centralisme et d'opacité dans les modes de sélection des leaders du mouvement (Talidi, 2008, p. 12).

Ceci semble préfigurer une inflexion dans les jugements autrefois dépréciatifs vis-à-vis de l'engagement partisan. Si *Içlâh* et *Tajdîd* (Voll, 1983, p. 32-47) sont utilisés par les islamistes en général, ces mots manifestent néanmoins, chez les activistes marocains, une rupture dans certaines de leurs représentations politiques passées, marquées par l'absoluité du religieux. En outre, on constate une autonomisation progressive de l'islamisme marocain par rapport à la matrice orientale. L'islam apparaît davantage en tant que signifié et est rapporté à l'histoire du Maroc et à ses spécificités culturelles (*Al-Içlâh*, 1987, p. 8) :

Après avoir essuyé le refus des autorités, la *Jamâ'a islâmiyya*, sous l'influence de Benkirane notamment, s'allie à la Ligue de l'avenir islamique pour créer, d'abord, le Mouvement Unité [*tawhîd*] et Réforme, en 1996, avant de rallier un parti de cadres : le Mouvement populaire démocratique constitutionnel (MPCD).

8. *Al-Râ'ya*, 18 mai 1992. Consultation d'archives à Rabat en juillet 2010.

Les acteurs de l'islam politique à la recherche d'une nouvelle *image*

Si la référence à l'islam peut encore apparaître dans l'usage des vocables *içlâh* et *tawhîd*, lequel peut renvoyer aussi bien à l'unicité de Dieu (acte religieux) qu'à l'unification des gens (acte politique), la fusion d'une partie des islamistes avec le MPCD marque le saut définitif dans la politique instituée. Les islamistes se dotent enfin d'une structure partisane (Dharif, 1999).

Leur participation aux premières élections nationales de 1997, sous les couleurs du MPCD, signe l'abandon de toute référence – explicite s'entend – à l'islam dans le nom du parti. Il s'agit là d'un des tout premiers effets de l'entrée dans le champ politique qui les a conduits « à mobiliser les ressources et à adopter les comportements caractéristiques d'un type d'interaction » (Lagroye, François, Sawicki, 2006, p. 203). En 1998, les islamistes choisissent d'abord un logo⁹ (une lanterne), puis donnent un nouveau nom à leur organisation, baptisée désormais *Hizb al-'adâla wa-l-tanmiyya* (« Parti de la justice et du développement ») :

Il y a un problème de justice et de développement au Maroc. Alors il vaut mieux avoir un nom qui synthétise un peu les objectifs du parti. Tout le monde s'est rendu compte ensuite que du point de vue marketing c'était accrocheur [...] Les gens ne nous interpellent pas sur la hauteur du minaret mais nous abordent sur les questions de pauvreté [...] le PJD a adapté son discours.¹⁰

Sur tous les documents officiels, le PJD se décrit comme « parti politique national qui œuvre, à partir de la référence islamique, dans le cadre de la royauté constitutionnelle établie sur la commanderie des croyants ». Il ne se définit plus comme un mouvement proprement « islamique », mais comme un parti à « référentiel islamique ». Cela le prémunit, à tort ou à raison, contre d'éventuelles accusations monopolistes sur les biens symboliques associés à l'islam. Concernant la prise en compte des normes de l'islam (le bien, le mal, le licite, l'illicite) en politique, l'usage des mots *référentiel* ou *référence islamique* permet de laisser ouvertes, sans avoir à trancher, deux interprétations possibles, l'une *a minima*, l'autre *a maxima*.

9. C'est en raison du fort taux d'analphabétisme que les autorités ont exigé des partis qu'ils adoptent un symbole figuratif censé permettre aux administrés de différencier les formations.

10. Entretien de l'auteur, en 2006, avec Lahcen Daoudi, cadre du PJD et actuellement ministre de l'Éducation nationale du gouvernement Abdelillah Benkirane.

Parti de la justice et du développement

Le logo ci-dessus s'accompagne normalement de l'inscription suivante : « Pour un développement complet - Authenticité - Justice¹¹ - Développement ». La particularité de la lampe est d'être logée dans un cristal qui éclaire sans pour autant consumer ce qui l'entoure, puisque la flamme est protégée par des parois ; un croissant (de l'islam ?) se laisse en outre entrevoir en dessous de celle-ci. Cette symbolique peut renvoyer, de manière subliminale, à la volonté d'éclairer le jeu politique marqué par le clientélisme et la corruption que le PJD dénonce. C'est pourquoi le terme *transparence* (*al-shafâfiyya*) est abondamment utilisé. Si le religieux tend à s'« euphémiser » (Smaoui, 2009, p. 275-299), les messages à connotation religieuse continuent, toutefois, de se diffuser par ces autres voies. Une préférence est donnée aux mots *authenticité*, *justice* et *développement*, certes absents en tant que tels du corpus coranique, mais suffisamment polysémiques pour recevoir différentes acceptions, y compris spirituelles.

Séculariser pour sauver l'idéologie

L'adoption du label partisan *Justice* et *Développement* et le choix de la lampe pour symbole permettent aux acteurs d'être constamment à l'intersection des champs politique et religieux afin de conserver leur spécificité. Dans l'imaginaire musulman, *Al-miçbâh* (« la lampe ») renvoie directement au verset coranique suivant :

Dieu est la lumière des cieux et de la Terre. Semblance de Sa lumière : une niche où brûle une lampe, la lampe dans un cristal ; le cristal, on dirait une étoile de perle ; elle tire son aliment d'un arbre de bénédiction, un olivier qui ne soit ni de l'Est ni de l'Ouest, dont l'huile éclaire presque sans que la touche le feu. Lumière sur lumière. Dieu guide à Sa lumière qui Il veut. (Berque, 1995, p. 376)

11. Le mot *Justice* est une réminiscence de l'un des mots d'ordre de Sayyid Qutb qui publia *Al-'adâla al-'ijtimâ'iyya fî-l-'islâm* (« La justice sociale en islam »). Il existe aussi une volonté, de la part des membres du PJD, de marquer une distance par rapport à une autre formation islamiste, très importante au Maroc mais non légalisée : *Al-'Adl wa-l-Ihsân* (« Justice et Bienfaisance »). *Justice* se dit de deux façons en arabe : 'adl ou 'adâla.

C'est à partir de ce verset que les militants justifient le choix de la lampe¹² : cette référence coranique l'aurait pleinement motivé. Ils se considèrent un peu comme des *éclaireurs de la société*, puisque la lumière est, dans le verset en question, métaphoriquement associée au divin :

Notre société contemporaine est dans l'obscurité ou l'égarement, elle a besoin de solides repères. Or Dieu, au moyen de l'islam et du Coran nous octroie une lumière, les moyens de suivre la voie de la rectitude pour réussir ici-bas et dans l'au-delà. Le PJD est prêt à honorer cette vocation. (*Ibid.*)

En optant pour une correspondance « entre le nom du parti, son slogan et le symbole qui doit figurer sur le bulletin le jour de la consultation électorale » (Bennani-Chraïbi *et al.*, 2004, p. 105-162), les islamistes réinvestissent moins le champ lexical attendu (*sharî'a*, *État islamique*, etc.) de l'islam politique qu'ils n'insistent sur les vertus que la foi musulmane est censée apporter aux dirigeants. En effet, « le champ sémantique de la lumière divine par opposition aux pénombres de l'ignorance de Dieu » est une allusion directe à la période antéislamique » (*ibid.*), allusion que l'Égyptien Sayyid Qutb élargissait à l'ensemble des sociétés éloignées des commandements divins.

Par l'image de la lampe, le PJD semble vouloir éviter les écueils d'un discours qui serait trop ouvertement religieux. La sécularisation du vocabulaire est liée aux logiques de champ (Bourdieu, 2002) et à l'entreprise partisane qui exigent une rationalisation du discours. Le créneau de l'islam, dans le champ politique, n'est pas suffisamment clivant, car l'islam est religion d'État, le roi est Commandeur des croyants, et les partis politiques marocains admettent un rapport à la religion. Or, le mouvement islamiste, dans le cadre de la compétition politique, outre la nécessité « de répondre à une volonté de prise de parti dans un conflit sociétal de type structural [...] et de l'objectiver en le politisant » (Seiler, 2003, p. 268), est contraint de produire des biens dans une stratégie de *différenciation* et de *démarquage* (Offerlé, 2005). Il s'efforce cependant de conserver vivante une partie des fondamentaux politiques de l'idéologie originale. C'est pourquoi le symbole de la lampe, en lien avec les slogans qui lui sont ordinairement attachés, permet aux islamistes de compenser la faiblesse de l'offre politique de biens matériels totalement originaux par rapport aux autres partis concurrents en jouant sur les ressorts émotionnels de la population. Pour ce faire, ils investissent les marques et emblèmes en les corrélant à des qualités personnelles intrinsèques. Le PJD, en tant qu'acteur collectif, veut créer, à cet égard, une rupture avec les autres formations et les biens qu'elles proposent : « La lampe, symbole de la clarté et de la transparence. Le parti comparable à un cristal pur duquel l'intérieur se voit de l'extérieur. »¹³

12. Entretien avec un militant membre du bureau de l'Association des cadres du Parlement, en mai 2006 au Maroc.

13. Document de campagne édité par le PJD à l'occasion des législatives de 2007. Nous traduisons de l'arabe.

Dans le discours public, les islamistes du PJD, pour réduire les coûts symboliques de leur entrée dans le champ politique institué qui produit de la sécularisation et éviter de faire un choix radical entre politique et religion, tempèrent et euphémisent leurs références à un corpus religieux défini. Pour autant, ils ne renoncent pas complètement à celui-ci, et visent à rassurer leur base quant à la prise en compte, au niveau politique, des principes éthiques contenus dans les enseignements de l'islam.

Références

- AL-BANNA Hassan, 2005, *Ensemble des Épîtres de l'imam Hassan al-Banna [Majmû'a al-rasâ'il li-l-imâm al-Bannâ]*, Égypte, selon l'édition établie par Dâr al-kalima li-l-nashr wa-l-tawzî'.
- AL-TALIDI Bilal, 2008-2010, *Mémoire du mouvement islamiste marocain, [Dhâkira al-haraka al-islâmiyya al-maghribiyya]*, 4 volumes, Casablanca, Tûb Barîs.
- BACOT Paul, 2011, *La construction verbale du politique*, Paris, L'Harmattan.
- BEKKALI Amina, 1997, « Le pouvoir et les islamistes au Maroc : Dieu à partager », B. Kodmani-Darwish, M. Chartouni-Dubarry éd., *Les États arabes face à la contestation islamiste*, Paris, IFRI.
- BENNANI-CHRAÏBI Mounia, CATUSSE Myriam, SANTUCCI Jean-Claude éd., 2004, *Scènes et coulisses de l'élection au Maroc. Les législatives de 2002*, Aix-en-Provence, Iremam-Karthala.
- BERQUE Jacques, *Le Coran. Essai de traduction*, 1995 (édition revue et corrigée), Paris, Albin Michel.
- BOURDIEU Pierre, 2002 [1984], *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- BOYER Henri, 2008, « Fonctionnements sociolinguistiques de la dénomination toponymique », *Mots. Les langages du politique*, n° 86, *Toponymes, instruments et enjeux*.
- BURGAT François, 2008, *L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris, Petite bibliothèque Payot.
- CAMAU Michel, GEISSER Vincent éd., 2003, *Le syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po.
- CARRÉ Olivier, 1993, *Le nationalisme arabe*, Paris, Fayard.
- DHARIF Mohamed, 1999, *Les islamistes marocains. Calculs politiques dans l'action islamique 1969-1999 [Al-islâmiyyûn al-maghârîba. Hisâbât al-siyâsiyya fî-l-'amal al-islâmî]*, Casablanca, Al-najâh al-jadîda.
- ESPOSITO John L., 2003, *Dictionary of Islam*, Oxford, Oxford University Press.
- FERJANI Chérif, 2005, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard.
- GAXIE Daniel, 1977, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27.
- GEERTZ Clifford, 1992, *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, trad. de l'anglais J.-B. Grasset, Paris, La Découverte.
- IBN MANZHÛR, 2006 [14^e siècle], *Lisân al-'Arab* (« La Langue des Arabes » dictionnaire en arabe), édition établie par Kh. Rachîd Al Qâdhî, Beyrouth-Casablanca, Dâr al-Nashr.

- JUHEM Philippe, 2009, « Effets de génération », O. Fillieule, L. Mathieu, C. Péchu éd., *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po.
- LAGROYE Jacques, FRANÇOIS Bastien, SAWICKI Frédéric éd., 2006, *Sociologie politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques (5^e édition revue et corrigée).
- LETTIERI Carmela, 2008, « L'Italie et ses années de plomb. Usages sociaux et significations politiques d'une dénomination temporelle », *Mots. Les langages du politique*, n°87, *Chrononyme. La politisation du temps*.
- OFFERLÉ Michel, 2005, *Les partis politiques*, Paris, PUF (5^e édition).
- PAVEAU Marie-Anne, 2008, « Le toponyme, désignateur souple et organisateur mémoriel. L'exemple du nom de bataille », *Mots. Les langages du politique*, n°86, *Toponymes, instruments et enjeux*.
- SEILER Daniel-Louis, 2003, *Les partis politiques en Occident. Sociologie historique du phénomène partisan*, Paris, Ellipses.
- SMAOUI Sélim, 2009, « La probité comme argument politique. La campagne du Parti de la justice et du développement à Hay Hassani (Casablanca) », *Terrains de campagne au Maroc. Les élections législatives de 2007*, L. Zaki éd., Paris-Tunis, IRMC-Karthala.
- THEISSEN Anne, 1997, *Le choix du nom en discours*, Genève, Droz.
- TOZY Mohamed, 2008, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po.
- VOLL John O., 1983, « Renewal and reform in islamic history. *Tajdid* and *Islah* », J. L. Esposito éd., *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford University Press.
- ZEGHAL Malika, 2005, *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*, Casablanca, Le Fennec.

Archives de journaux islamistes marocains

Al-Ra'ya (« L'Étendard »)
Al-Içlâh (« La Réforme »)