

Ahmed Lemligui

La construction sociale des solidarités au Maroc : contrôler l'Islam et gérer l'action sociale

L'Islam en tant que religion a été révélé dans une perspective de lutter contre les formes de déséquilibre qui déstabilisent la société de l'époque dans la péninsule arabe. À travers le message transmis, ses objectifs sont clairs : instaurer quels que soient le peuple ou l'époque, une société fraternelle, égalitaire donc solidaire. Son implantation au Maroc depuis le VIII^e siècle a permis de marquer de son empreinte la société. Son influence sur l'organisation des formes de solidarités dans ce pays va se faire avec constance avec un État qui va prendre une place de plus en plus importante substituant ses propres actions en matière de solidarité à celles qui relèvent de la sphère du privé. Dans ce processus où le changement se fait pas à pas, on assiste à une augmentation de la part d'aide de l'action publique impulsée pendant la période du protectorat français, ralentie dans les années 1960-1980 puis accélérée à partir de la fin des années 1990. L'État tente alors de substituer aux formes de solidarité privée et religieuse des formes se structurant dans le champ du travail social en faisant en sorte que les valeurs véhiculées par celui-ci demeurent très influencées par l'Islam.

L'émergence de l'État comme rempart au tribalisme et à **ses dérives**

Bien avant le début de structuration du travail social, la tradition marocaine se fondait sur la solidarité comme une obligation religieusement fondée pour soutenir et aider les membres de la

communauté. La solidarité, qui s'exerce d'abord par les élites qui jouent un rôle de protection et d'aide à l'égard de tous les membres de la communauté, est une source de légitimité des personnes qui l'exercent avec le risque de préférence tribale ou clanique. Pour lutter contre ces formes d'anomie, l'État moderne, dans les pays du Maghreb et donc au Maroc, s'est institué à partir de la recherche d'unité et en gagnant du terrain sur le *bled siba*, le pays où règne le désordre tribal. L'État se transforme alors en capacité de mobilisation collective « pour se défendre, se protéger, revendiquer, et (prendre) toute position de consensus » (Khalidoun, 1993, p.185). Ce processus historique a eu pour incidence de transformer la nature des solidarités en affaiblissant les solidarités communautaires et en leur substituant celles découlant du pouvoir de l'État central. Si ce dernier a mis en place des systèmes de relais pour assurer l'aide, il l'a surtout fait en prenant appui sur les préconisations et prescriptions de l'Islam, religion majoritaire dans ce pays. Une promotion qu'il a souhaité organiser, structurer et contrôler. La phase du protectorat ne va pas rompre avec cette logique qui vise à mieux gérer ces formes d'organisation avec l'idée soit de lutter contre le désordre qui menace la stabilité de l'État marocain, soit les entraves qui faisaient obstacle aux visées de la France en tant que colonisateur de ce pays.

La solidarité en Islam, des principes nobles au risque de la récupération malintentionnée

Afin d'atteindre ses objectifs, l'Islam préconise des formes de solidarité. Ces formes de soutiens sont orchestrées par des chefs de tribus *chorfa* (1) et autres leaders avec qui l'État doit composer. Ces derniers représentent des élites qui assurent un rôle primordial et dont la gestion des actions sociales de solidarités peut représenter un appui des autorités : « [L'Etat] tend sans cesse à la réalisation de l'“état de droit” total, c'est-à-dire un état où il n'y aurait que des citoyens, égaux aux yeux de la loi, devant les services publics, et surtout au regard du comportement des différentes

(1) Le terme *chorfa* est dérivé de l'arabe littéraire *chourafa*, pluriel de *charif*. Il désigne les descendants du prophète de l'Islam. Il s'agit des nobles.

autorités administratives quant à la “manière” de répondre aux demandes des citoyens. » (Agnouche, 1992, p. 273)

Nous pouvons regrouper en trois catégories les actions sur lesquelles les chorfas peuvent agir : le *takafoul*, la *zakat* et le *waqf*. Des formes de solidarités qui apportent des palliatifs aux difficultés des indigents, mais qui peuvent faire l’objet d’une récupération à des fins de déstabilisation ou de contestation de l’État.

Le terme de *takafoul* est un terme arabe extrait du verbe *takaffala*, signifiant « Prendre en charge », « S’occuper de », « Grandir ». Sa racine, *koulfa*, signifie « Prix à payer ». Il est ici question d’agir pour que la construction d’une société tant convoitée s’établisse. Synonyme de garantie mutuelle ou d’indemnisation entre membres d’un groupe, le *takafoul* correspond à un système d’assurance. Ce concept de protection vise le bien de la société et de l’individu en général tout en permettant au bon musulman de gagner sa place au paradis. Le musulman guidé par sa propre conscience doit rester vigilant à apporter l’aide nécessaire et, ainsi, lutter contre toutes les formes d’indigence ou de détresse. Si la liberté individuelle est grande sur ce registre, elle s’accompagne d’éventuelles régulations par les musulmans entre eux pour rappeler à chaque membre de la communauté qu’il ne doit pas faillir à ses devoirs. Le *takafoul* se fonde sur le verset du Coran : « Aidez-vous les uns les autres à l’accomplissement du bien et de la piété et ne vous entraidez pas à commettre le péché et l’agression (2) ». Les hadiths confirment cette incitation, notamment lorsque le prophète de l’Islam préconise : « Tu vois les croyants dans leur amour, leur affection, et dans leur miséricorde qu’ils se portent, comparables à un seul corps. Lorsque un membre est affecté, c’est l’ensemble du corps qui ressent la douleur et s’enfièvre. » (3) Le *takafoul* se fonde sur deux types de droit.

Les solidarités familiales ou le droit de parentèle priorisent les proches et la famille. Le maintien de ces liens est une obligation imposée à tout musulman : « Que celui qui aime vivre dans l’aisance et retarder l’heure de sa mort maintienne le lien de parenté » (Al-Hachimi, 1991, p. 309). Être solidaire à l’égard de ses proches et de ses parents, en particulier, est

(2) *Coran* : Sourate 5 : *La Maïda*, la Table, verset n° 2.

(3) *Hadith* n° 2018, p. 852, chap. « Le livre de l’autorisation pour entrer chez autrui », dans le sommaire du *Sahîh al-Bukhârî*.

le second devoir d'importance après la prière : « Et ton Seigneur a décrété : ‘N’adorez que Lui ; et marquez de la bonté envers les père et mère : si l’un d’eux ou tous deux doivent atteindre la vieillesse auprès de toi, alors ne leur dis point : ‘Fi ! ’ et ne les brusque pas, mais adresse-leur des paroles respectueuses. Et par miséricorde, abaisse pour eux l’aile de l’humilité, et dis : ‘Ô mon Seigneur, fais-leur, à tous deux, miséricorde puisqu’ils m’ont élevé lorsque j’étais tout petit.’ » (4) Ce principe repose sur la réciprocité. D’autres formes plus ou moins élaborées de solidarité peuvent apparaître au quotidien. Elles traduisent et caractérisent les modes de vie dans les sociétés bédouines traditionnelles. À cet égard, l’Islam a accordé une place importante au voisinage à telle enseigne que le Prophète Mohammed a considéré que le maintien d’un bon voisinage fait partie de la foi.

La Zakat signifie en arabe « Progrès », « Purification ». Elle favorise la richesse du *moutazadik* ou de celui qui la donne. Troisième pilier de l’Islam, la *zakat* est une obligation religieuse pour tous les musulmans qui possèdent une richesse minimum (*nissab*) de faire des dons aux plus nécessiteux. Il s’agit en ce sens d’un prélèvement purificateur sur les biens des fidèles qui favorise leur développement. Souvent traduite en français par « aumône légale », elle vise à distribuer les richesses, gérer les questions d’inégalité et soutenir les personnes en détresse pour une période plus ou moins prolongée. La *zakat* n’est nullement une incitation à la mendicité : l’Islam incite tout bon musulman à se prendre en charge et à travailler pour développer sa propre autonomie financière.

Le recours à la *zakat* pour ceux qui peuvent en bénéficier ne peut qu’être temporaire (5). Ce principe évite la dépendance permanente, car, comme le rappelle un *hadith* : « Celui qui cherche ce qui est licite pour éviter la mendicité, nourrir sa famille et étendre sa générosité à son voisin, rencontrera Dieu avec un visage comme la pleine lune ». Le Coran rappelle à plusieurs reprises l’obligation de la *zakat* et en fait un moyen efficace pour réguler les inégalités sociales et aider les autres musulmans

(4) *Coran*, (17 : 23-24), sourate Al Isra., L’Ascension.

(5) Plusieurs catégories de personnes peuvent bénéficier de la *zakat* : le pauvre, l’indigent, le voyageur à court de provisions, celui qui lutte pour la défense de l’Islam, la personne endettée pour une cause juste, l’esclave (ou le prisonnier) musulman à affranchir, celui dont le cœur s’incline vers l’Islam, celui chargé de collecter et distribuer les aumônes (en tant que salaire).

à faire face aux situations de détresse : « La zakat est destinée aux pauvres, aux indigents, à ceux qui y travaillent, à ceux dont les cœurs sont à gagner [à l'Islam], à l'affranchissement des jougs, à ceux qui sont lourdement endettés, dans le sentier d'Allah, et pour le voyageur (en détresse). » (6) *Le Waqf* signifie « Immobilisation ». Mettre en *waqf* une bête, c'est l'arrêter. *Waqf*, *habs* et *tabil* ont le même sens : mettre les fruits de sa récolte sous forme de charité et autres œuvres de bienfaisance. Sur le plan terminologique, *waqf* est généralement défini comme « le blocage du bien et l'exploitation de l'usufruit ». Les avis des *fouqahas* des différents rites divergent tout de même quant à leur appréciation, de la nature du contrat *waqf* en matière d'obligation, de succession des biens, etc.

Le Maroc possède, par ailleurs, une riche tradition associative, qui représente aussi un contrepouvoir avec lequel l'État doit composer, aussi bien dans les villes que dans les campagnes. L'organisation sociale prend appui sur les us et coutumes ancestraux, et repose sur trois formes essentielles : la *djamaa*, la *twisa* et la *zaouiia*. Ces formes viennent se conjuguer aux fondements de la religion musulmane. Chacune de ces institutions a joué un rôle primordial dans la prise en main par la population locale de son développement et de son devenir. Nous retrouvons par ailleurs dans ces configurations les types de domination wébérienne : la domination traditionnelle et la domination charismatique. La *djamaa*, forme d'instance participative, atteste l'esprit de concertation, de démocratie et de souci de partage. Cette assemblée s'intéressait à tout ce qui avait trait aux problèmes de la collectivité, et notamment à l'exercice des solidarités. Une tradition qui s'appuie sur les préceptes de l'Islam qui insiste aussi sur le rôle primordial de la concertation collective. Chaque décision fait l'objet d'un débat de la *djamaa* du village, réunissant tous les chefs des *sous-jma'at* (groupements familiaux), sous la houlette du chef du village, homme d'âge et d'expérience à l'autorité incontestée, secondé par le *fqih* (lettré).

La *Twisa*, pour sa part, signifie « S'entraider », « S'épauler », « Se seconder ». C'est le moment où se noue l'interdépendance entre les membres d'un groupe au-delà du cercle des agnats, des voisins et de la communauté. La *twisa* assure la complémentarité et la réciprocité permettant de rentabiliser au maximum les différences, de reconnaître et

(6) *Le Coran* (9. 60), sourate Ata wba : le repentir.

de valoriser tout acte qui tend vers l'amélioration du bien-être collectif, d'assurer et d'assumer les traumatismes collectivement. Cette organisation répond à des besoins économiques, mais aussi éthiques et relationnels. Chaque individu contribue à la cohésion du groupe : il donne et reçoit ce que les autres donnent. Ainsi, la cohésion procède d'un comportement général de réciprocité et de reconnaissance partagée. Il s'agit d'un acte temporaire, qui vise à satisfaire des besoins et résoudre un problème posé à la communauté.

Enfin, la *Zaouïa* signifie littéralement le « Coin ». Généralement, c'est un lieu sacré où se rassemblent les adeptes d'une voie mystique, formant une confrérie religieuse. Cet espace est sanctuaire-refuge, un *horm*, « espace interdit » où aucun acte de violence n'est admis. Toute personne qui s'y réfugie se place sous la protection de Dieu. La *zaouïa* favorise la sociabilité par diverses fonctions : elle sert de régulateur et d'arbitre au niveau tribal, de lieu de réunion et de contrepoids au *makhzen*. C'est aussi l'endroit où l'on vient chercher la *baraka*. Espace d'échange et de solidarité éloigné des considérations financières, la *zaouïa* a été la victime des assauts des instances du protectorat qui ont essayé de la soumettre à des logiques « rationnelles ». Les *zaouïas* ou confréries sont des instances d'influence (7). Ces structures ont joué des rôles primordiaux au niveau social, politique, économique et religieux d'abord au Maroc et ensuite dans d'autres pays tels que la confrérie Tijani qui étendu son influence en Afrique et notamment au Sénégal.

Le protectorat français et l'Islam : diviser pour mieux régner

La France a mis en place, tout au long de sa présence dans ce pays, des moyens pour limiter les influences de l'Islam et fonder un Islam dit à la marocaine. Il s'agit d'une stratégie qui visait à séparer le pays entre ses différentes composantes, mais aussi à l'égard d'autres pays musulmans. Cette politique avait aussi pour but l'atténuation des formes de solidarités et de contrôler le pays : « les ethnologues français affirment que l'Islam marocain se distingue de celui des autres pays musulmans par des

(7) « Les *zaouïas* au Maroc : d'une source de légitimité interne à un outil de lutte régionale », Al Masae, 20 janvier 2014.

caractéristiques particulières dont la France est la seule à connaître le secret et la complexité. Pour cette raison, la France prétend être la puissance la plus compétente et la plus habilitée à gouverner le Maroc. L'invention du Maroc comme "État ethnographique" par la France était donc liée à l'invention de "l'Islam marocain". La prétention de la France à maîtriser les subtilités de cet Islam marocain l'autoriserait donc à s'approprier le pays. » (Burke, 2015, article en ligne in la revue *Zamane* du 30.11.2015.) La création en 1927 de la société musulmane de bienfaisance avait pour visée de contrôler les actions de solidarité et les instances qui pouvaient l'incarner. Si aucun dispositif législatif ou réglementaire ne régit au départ le fonctionnement des associations musulmanes de bienfaisance, elles sont soumises en 1958, au lendemain de l'indépendance au *dahir*, réglementant le droit d'association ; leur contrôle est exercé par l'Entraide nationale. Il existe aujourd'hui plus de 500 associations musulmanes de bienfaisance au Maroc, et elles profitent à quelque 50 000 personnes : orphelins, enfants et personnes nécessiteuses. La promotion de ces formes d'organisation ne peut en aucun cas occulter la faiblesse des services médico-sociaux qui leur était dédiée et les moyens dont elles disposaient notamment en raison soit du manque de renseignements pour orienter les demandes, soit de la faiblesse des moyens mis à la disposition des centres, notamment le manque d'assistantes sociales. Ceci traduit une discrimination entre « Indigènes » et « Européens ». Pour ces derniers, l'office des familles nombreuses françaises organisait depuis 1928 l'aide et l'assistance, attribuant primes et allocations. Son budget reposait sur des subventions du protectorat et des dons de particuliers. De nombreuses assistantes sociales étaient rattachées aux centres médico-sociaux pour Européens afin de les accompagner dans leurs démarches auprès des institutions publiques ou privées. Seule une infime partie des Marocains bénéficiaient des aides.

Au sein de ces associations, il existait des centres « chargés de l'éducation de la femme musulmane pour la rendre peu à peu à son rôle de mère ». Ses attributions consistaient en un suivi prénatal des nourrissons, des enfants du deuxième âge et par une éducation à la maïeutique, à l'hygiène personnelle, l'hygiène corporelle de l'enfant et aux notions alimentaires. Des actions qui s'inscrivaient dans l'esprit de l'époque incarné dans les idées de Jules Ferry qui affirmait à la tribune de l'Assemblée nationale, le

28 juillet 1885 : « Il y a pour les races supérieures un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures. » Il fallait donner forme et corps au devoir civilisateur de la France en instituant une action sanitaire civile lancée par le Dahir du 24 juillet 1920. Ce texte créa le service de la santé et de l'hygiène publique, qui se transforma en 1926 en direction autonome. On assiste selon M. Ghoti (1995, p. 23) au commencement de « L'âge d'or de la colonisation [...] ». La mission "civilisatrice" des nations coloniales prit un aspect naturel partout. » Il faut garder à l'esprit les propos révélateurs de l'état d'esprit qui prévalait à l'époque et que tenait le maréchal Lyautey pour montrer l'importance de l'action médico-sociale : « Envoyez-moi quatre médecins, je vous renverrai quatre compagnies », « un médecin vaut un bataillon ». Lyautey annonce clairement sa stratégie en la matière : « L'expansion coloniale a ses rudesses, elle n'est pas sans reproche ni sans tare, mais si quelque chose l'ennoblit et la justifie, c'est l'action des médecins comprise comme moyen de pénétration et d'attraction... » (*ibid.*, p. 45).

Le mouvement national, incarné par de nombreux leaders, dont Allal El Fassi, va réagir à la politique française en prenant les contrepieds et en engageant une réforme de l'Islam, mais aussi en mettant en place des structures spécifiques. Cette orientation va prendre comme point d'appui la tradition en tentant de la modifier et la moderniser comme moyen de lutte contre la France. Cet élan d'insurrection contre les formes de salafisme que le tribalisme pouvait promouvoir visait aussi à soutenir l'unité du Maroc et la légitimité du roi dont ils faisaient la figure de fédérateur de l'ensemble des composantes du Maroc. Afin d'aller dans ce sens, il a tenté de constituer une élite instruite et commencer la structuration des actions de solidarité dans un Maroc où jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, on ne pouvait dénombrer aucun lycée, deux collèges et une seule Université : la *Qaraouiyyine*.

Le mouvement national qui a appelé à l'indépendance du Maroc a envisagé des stratégies d'organisation des solidarités qui ont moins été inscrites dans une optique de progrès social du fait de la nature de l'État au Maroc, qui a construit sa légitimité tout au long de son histoire avec une symbolique propre (8), dont le roi est commandeur des croyants.

(8) Mis à part les Almoravides, l'ensemble des dynasties qui a régné sur le Maroc, depuis les Idrissides jusqu'à nos jours, s'est proclamé califats indépendants de celui d'Orient avec des rois qui ont pris le titre de commandeur des croyants.

Comme le rappelle Camau, « La monarchie au Maroc, disposant de ressources symboliques l'habilitant à revendiquer les références universalistes de l'Islam au sein d'une société segmentée, relève d'un cas de figure où la légitimité n'est pas basée exclusivement sur la promesse d'un accomplissement futur. » (1988, p. 86)

Le mouvement national a, dès son émergence, rappelé et soutenu la légitimité du roi Mohammed V comme incarnation de l'unité nationale. Il a opéré une logique dans laquelle il s'appuiera notamment sur les *zaouïas* comme structure qui a pour fonction, au-delà de la solidarité évoquée plus haut, un contrôle social qui relaye celui que met en place l'État centralisateur. Face à cette mobilisation, la France a tenté de rallier à sa cause des *zaouïas* en confiant à un des *oulamés* (9) du Maroc la tâche d'organiser des confréries religieuses alliées de la France.

La construction institutionnelle de l'État au lendemain de l'indépendance a fait en sorte que les groupes au pouvoir (monarchie et mouvement national) se sont vus obligés de tenir compte de la religion. D'une part parce que les nationalistes avaient déjà intégré le facteur religieux dans la stratégie nationaliste de mobilisation des masses contre le protectorat français et d'autre part, parce que la construction d'un État-nation centralisé exige un effort de mobilisation et débouche sur une quête de l'unanimité (*wahda*) qui n'était dans ce cas concevable que dans le cadre des valeurs islamiques. L'État ne s'est pas opposé à ces formes de solidarités, il a fait le choix d'opérer une alliance avec les notables locaux (Leveau, 1976). Hassan II a su s'appuyer sur les élites rurales pour s'émanciper du mouvement national qui entendait gouverner le pays nouvellement indépendant. Cette solidarité entre le roi et les élites traditionnelles a rendu toute modernisation impossible et a fini par accroître les tensions.

Toutefois, les options des politiques publiques pour lesquelles le Maroc a opté au lendemain de l'indépendance ont minimisé la portée du social dans la régulation de la société marocaine. Ce choix n'a fait que creuser les inégalités sociales, aggravées par des années d'ajustement structurel dans les années 1980, et mettre l'État dans l'obligation d'envisager de nouvelles stratégies pour faire face aux formes de contestations, dont celles qui ancrent leurs revendications dans l'instauration d'un Islam radical. Il

(9) Abdelhay El Kettani est considéré comme l'ouléma officiel du protectorat.

s'agit là de « L'invention du social » qui « comme dans l'Europe industrielle du XIX^e siècle, [marque] les prémisses d'un État providence naissant de la stratégie des régimes bourgeois pour « acheter la paix sociale » (Catusse, 2011, p. 63)

2005 : quand la gestion du social devient une priorité de l'État

À l'occasion du cinquantenaire de l'Indépendance, un rapport sur la situation économique et sociale du Maroc a été établi. Ce rapport met ainsi en relief que « L'absence de constance des options gouvernementales a pu donner l'impression d'un système de décision plus réactif que proactif. En effet, bien des politiques retenues ne semblent pas inscrites dans la durée : elles semblent varier au gré de la conjoncture, de l'air du temps et des changements de personnel ministériel. Tout se passe comme si bien des réformes entreprises étaient d'essence conjoncturelle plutôt que structurelle. [...] Ainsi l'impulsion et l'improvisation, plutôt que le choix raisonné et l'engagement inscrit dans le temps, ont pu sembler présider à la formulation de certaines politiques gouvernementales » (10). De nouvelles pratiques de gouvernance apparaissent, autorisant une plus grande ouverture des pouvoirs publics sur la société civile (Catusse, Vairel, 2003). Ceci a donné naissance à des formes de « réorganisation des dispositifs publics à la faveur des mécanismes originaux aux lisières du public et du privé » (Catusse, Destremau, Verdier, 2010, p. 15). L'INDH (Initiative nationale pour le développement humain) place la lutte contre la pauvreté, l'exclusion et la précarité au centre des priorités de la politique économique et sociale du pays. Elle vise à donner un nouvel élan décisif à la stratégie de développement social, à travers la mise en œuvre de politiques publiques intégrées s'inscrivant dans le cadre d'une entreprise cohérente, d'un projet global et d'une forte mobilisation tous azimuts où les dimensions politiques, sociales, économiques, éducationnelles, culturelles et écologiques se conjuguent et se complètent. Dans ce cadre, elle privilégie l'approche contractuelle et le partenariat avec le tissu associatif et les acteurs du développement local et de proximité. Des

(10) *Le Maroc possible, Rapport du cinquantenaire*, Éditions Maghrébines, 2006, p. 91.

initiatives qui inscrivent leurs actions dans le cadre des valeurs religieuses. Celles-ci orientent leurs actions et les influencent au quotidien dans leurs relations avec les usagers comme nous avons pu le développer par ailleurs (Lemligui, 2010).

Gérer les solidarités religieuses et contrôler les dérives des élites : un équilibre constant recherché par l'État au Maroc

Notre propos ici s'est attaché à analyser la manière dont, historiquement, les différentes configurations de l'État au Maroc ont mis en place des stratégies de construction d'une administration solide en gérant les solidarités que l'Islam prône et en contrôlant les dérives de ceux qui les récupèrent à leur profit pour déstabiliser l'ordre politique et social en constituant un contrepouvoir. De l'État précolonial à l'État moderne marocain en passant par la période du protectorat, le pouvoir central a bien saisi les enjeux sous-jacents à ses phénomènes et a toujours déployé des moyens pour promouvoir les logiques d'entraide religieuse, à travers les actions publiques ou celles du privé. En opérant de la sorte, il a, progressivement tenté d'instituer une volonté générale qui transcende les intérêts particuliers pourtant nécessaires à l'établissement des sociétés. Car comme l'affirme Jean-Jacques Rousseau : « Si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible c'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social » (Rousseau, 1903, pp. 155-156). Dans une société en mutation où le religieux peut être instrumentalisé, l'État s'efforce constamment de jouer sur deux registres complémentaires : contrôler les dérives et promouvoir les solidarités pour lutter contre toutes les formes de récupérations dont la pauvreté, la misère et les exclusions sont les terrains fertiles par excellence. Dans ce contexte, le travail social a un rôle de régulateur manifeste et de force de proposition pour accompagner les transformations sociales ●

Ahmed Lemligui est sociologue, formateur en travail social à Askoria, site de Rennes.

Bibliographie

- Agnouche, Abdellatif, « Les chorfas face à l'État de droit dans le Maroc contemporain », in *Le Maroc actuel*, 1992, pp.273-283.
- Al Hachimi, Al-Sayed Ahmed, *Recueil des hadiths Prophétiques et des sagesse Mahométanes*, Beyrouth, Dar Al Kitab Al Ilmyah, 1991.
- Burke, Edmund : « L'Islam marocain est une invention du protectorat français », in *Zamane*, 30 novembre 2015.
- Camau, Michel, « Tarajji ya dawla ou la force de l'espérance 1986, propos sur le désengagement de l'État en Tunisie », in *Bulletin du CEDEJ*, n° 23, 17^e année, 1988, pp. 81-108.
- Catusse, Myriam, « Le "social" : Une affaire d'État dans le Maroc de Mohammed VI, Le Maroc : changements et faux-semblants », in *Confluences Méditerranée*, 2011/3, n° 78, pp. 63-73.
- Catusse, Myriam et Vairel, Frédéric, « Ni tout à fait le même. Ni tout à fait un autre. Métamorphoses et continuité du Régime Marocain », in *Maghreb-Machrek*, n° 175, Printemps 2003, pp. 73-91.
- Catusse, Myriam ; Blandine, Destremeau et Éric, Verdier (Dir), *L'État face au développement du mouvement social : formation, travail et protection sociale*, Paris, Khartala, 2010.
- Ghoti, Mohamed, *Histoire de la médecine au Maroc, le 20^e siècle*, Casablanca, Idéale, 1995.
- Khaldoun, Ibn, *La Moukaddima*, Tunis, Maison tunisienne, 1993.
- Lemligui, Ahmed, *Aide au développement et ingénierie de formation en travail social : un espace d'ajustement interculturel*, in Altay et Bolzman (Dir.), Paris, L'Harmattan, 2010.
- Leveau, Rémy, *Le fellah marocain défenseur du trône*, Paris, Presses de Sciences Po, 1976.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1903.