

18 juin 2026



RAPPORT

Le modèle religieux marocain

Instrument de régulation
face aux dynamiques
contemporaines de
radicalisation

Citer cette étude :

Alexandre Negrus, Manon Negrus (dir.), *Le modèle religieux marocain : instrument de régulation face aux dynamiques contemporaines de radicalisation*, Institut d'études de géopolitique appliquée, Paris, 18 juin 2026.

ISSN : 2739-3283

© Tous droits réservés, Institut d'études de géopolitique appliquée.



Institut d'études de géopolitique appliquée
66 avenue des Champs-Élysées, 75008 Paris
Courriel : secretariat@institut-ega.org
Site internet : www.institut-ega.org

SOMMAIRE

SOMMAIRE.....	2
NOTE MÉTHODOLOGIQUE	3
RÉSUMÉ EXÉCUTIF	4
INTRODUCTION	6
Le contexte : radicalisation, fragmentation religieuse et recomposition des autorités.....	6
Le tournant marocain	7
LA COMMANDERIE DES CROYANTS : MATRICE DE LA GOUVERNANCE RELIGIEUSE MAROCAINE.....	8
La centralité de l’Imarat al-Mouminine	8
Une fonction d’arbitrage doctrinal	9
LE TRIPTYQUE MALIKISME-ACHARISME-SOUFISME : L’ARCHITECTURE DOCTRINALE DE L’ISLAM DU JUSTE MILIEU	11
Le malikisme : continuité juridique et stabilisation normative.....	11
L’acharisme : pluralité interprétative et refus du dogmatisme	12
Le soufisme : intériorité religieuse et occupation du terrain symbolique	12
La centralité du triptyque	13
GOUVERNER LE RELIGIEUX : L’INSTITUTIONNALISATION DE LA TEMPÉRANCE	14
L’organisation administrative du champ religieux	14
Former les élites religieuses	15
Encadrer le discours religieux	16
LA RÉGULATION DOCTRINALE FACE AUX DYNAMIQUES CONTEMPORAINES DE RADICALISATION	18
Comprendre les vulnérabilités : les cinq magnétismes de la Rabita Mohammadia des Oulémas.....	18
Produire un contre-discours religieux structuré.....	20
Espaces sensibles et socialisation religieuse	21
DÉRADICALISATION, RÉORIENTATION DOCTRINALE ET RÉINSERTION : LE PROGRAMME MOUSSALAHA.....	32
Le programme Moussalaha : architecture et philosophie	23
La prison comme lieu de bascule	24
Portée, reconnaissance et limites.....	25
LE MODÈLE RELIGIEUX MAROCAIN COMME RESSOURCE D’INFLUENCE EXTÉRIEURE.....	27
L’exportation du modèle : la formation comme vecteur	27
Une alternative religieuse dans l’espace sahélien.....	28
Religion et influence normative	28
RÉCEPTION SOCIALE, TRANSFORMATIONS ET LIMITES	30
Perceptions internes et accessibilité sociale	30
Nouvelles formes de religiosité et reconfiguration numérique.....	31
La diaspora marocaine en Europe	31
Les limites du modèle	32
RECOMMANDATIONS STRATÉGIQUES	33
Pour les partenaires internationaux du Maroc	33
Pour les décideurs publics marocains.....	34
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	35
BIBLIOGRAPHIE ET SITOGRAPHIE	36

NOTE MÉTHODOLOGIQUE

Cette étude a été réalisée par l'Institut d'études de géopolitique appliquée (Iega) selon des standards académiques rigoureux. Elle s'appuie sur plusieurs types de sources complémentaires : une analyse comparative de la littérature académique et institutionnelle disponible sur la lutte contre le terrorisme et la prévention de la radicalisation, un examen de documents officiels marocains et internationaux et des entretiens menés avec des experts et praticiens directement impliqués dans la conception et la mise en œuvre du dispositif marocain.

Les entretiens ont été réalisés avec des personnalités de premier plan : Amina Bouayach, présidente du Conseil national des droits de l'Homme du Maroc ; Abdelhak Bassou, Senior Fellow au Policy Center for the New South, ancien directeur central des renseignements généraux ; Ahmed Abaddi, secrétaire général de la Rabita Mohammadia des Oulémas ; et Adam Laroussi, directeur du département Afrique subsaharienne de l'Iega. Ces entretiens ont été intégrés dans l'analyse, leurs apports apparaissant en note de bas de page lorsqu'ils constituent la source principale d'une information ou d'une appréciation.

L'Iega s'est également entretenu avec des autorités ministérielles et des responsables de services de renseignement, français et marocains, actuellement en fonctions. Compte tenu de la sensibilité de leurs positions, ces interlocuteurs ont souhaité conserver l'anonymat. Leurs témoignages, qui ont contribué à affiner certaines analyses opérationnelles et institutionnelles de cette étude, ne font l'objet d'aucune attribution nominative.

Cette étude est également le fruit de plusieurs travaux de terrain conduits par l'Iega au Maroc depuis 2023. Ces missions ont permis à l'institut de nourrir sa réflexion à travers des dialogues universitaires, des échanges entre *think tanks*, ainsi que des entretiens avec des autorités ministérielles, diplomatiques, universitaires et des représentants de la société civile marocaine. C'est dans la continuité de cet engagement de terrain que s'inscrit la présente analyse.

Les données et informations citées dans cette étude proviennent de sources officielles françaises, marocaines et d'organisations internationales reconnues. Elles sont présentées avec les nuances méthodologiques appropriées, notamment lorsque des chiffres avancés n'ont pas fait l'objet d'une vérification indépendante systématique à ce jour. L'objectif de l'étude est d'analyser la cohérence et la portée d'un modèle dont la pertinence dépasse les seuls résultats mesurables.

RÉSUMÉ EXÉCUTIF

Confronté au terrorisme djihadiste en 2003, le Maroc a construit son appareil politique autour d'une approche innovante. Le Royaume a fait le choix d'approfondir une architecture de régulation religieuse déjà historiquement constituée. Elle en a fait le principal instrument de prévention de la radicalisation et de stabilisation du champ islamique. En articulant une réponse doctrinale à une menace idéologique, ce cadre donne au modèle marocain sa singularité irréductible.

Au cœur de ce dispositif se trouve la Commanderie des croyants (Imarat al-Mouminine), titre qui confère au roi Mohammed VI une autorité religieuse de premier rang dans le monde sunnite contemporain, fondée sur une légitimité à la fois généalogique, historique et institutionnelle. Cette centralité permet au modèle marocain d'arbitrer doctrinalement le champ religieux, imposer une orthodoxie de référence et marginaliser institutionnellement les interprétations concurrentes.

Cette autorité s'appuie sur un socle doctrinal. Le triptyque malikisme-acharisme-soufisme doit être compris comme un instrument actif de structuration de l'espace religieux. Le malikisme offre une jurisprudence flexible et ancrée dans les réalités locales. L'acharisme maintient une ouverture intellectuelle structurellement incompatible avec les dogmatismes littéralistes. Le soufisme institutionnalisé, enfin, occupe le terrain de la spiritualité individuelle que d'autres offres radicales chercheraient autrement à investir. Ensemble, ils forment un dispositif de production doctrinale positive. Loin de se contenter de condamner l'extrémisme, il lui oppose une vision de l'islam cohérente et socialement enracinée.

L'ensemble est administré par une architecture institutionnelle coordonnée comprenant le ministère des Habous et des Affaires islamiques, le Conseil supérieur des oulémas, la Rabita Mohammadia des Oulémas et l'Institut Mohammed VI de formation des imams. Ces institutions produisent le contre-discours, forment les acteurs religieux, encadrent les espaces de socialisation et projettent le modèle à l'international, notamment vers plus de trente pays avec la formation d'environ 1 500 imams par promotion sur un cursus de trois ans à l'Institut Mohammed VI. Les bénéficiaires de ces formations sont des ressortissants du Mali, du Sénégal, de Côte d'Ivoire, de Guinée, du Gabon, du Nigéria et de plusieurs États européens. À noter que quelque 52 000 mosquées sont encadrées sur le territoire national.

Le Royaume du Maroc incarne en ce sens une exception dans le paysage islamique mondial. Aucun autre pays sunnite ne dispose aujourd'hui d'un souverain dont le titre religieux, la généalogie prophétique et l'architecture institutionnelle convergent pour produire cette capacité unique d'arbitrage du champ islamique.

Cette étude analyse les fondements de ce modèle, ses mécanismes de fonctionnement, ses résultats en matière de prévention de la radicalisation, sa portée internationale et ses limites. Elle s'attache à montrer pourquoi ce modèle constitue une réponse innovante à la crise contemporaine de l'autorité religieuse. Enfin, ce document formule des recommandations à destination des décideurs publics.

POINTS CLÉS DE L'ÉTUDE

La singularité du modèle marocain repose sur trois piliers interdépendants :

- La **Commanderie des croyants** comme ressource de gouvernance religieuse sans équivalent dans le monde sunnite contemporain et condition de possibilité de tout le reste.
- Le **trptyque malikisme-acharisme-soufisme** comme architecture doctrinale active, qui structure positivement l'espace religieux plutôt que de se contenter de prohiber l'extrémisme.
- Une **institutionnalisation dense du champ religieux**, produisant formation, contre-discours, encadrement des espaces de socialisation et exportation du modèle.

Deux défis pour l'avenir du modèle :

- La **montée des autorités religieuses numériques**, qui échappe aux mécanismes de régulation institutionnelle traditionnels.
- La **dialectique entre homogénéisation doctrinale et vitalité du lien religieux communautaire**, qui constitue la principale fragilité interne du dispositif.

INTRODUCTION

Le contexte : radicalisation, fragmentation religieuse et recomposition des autorités

La radicalisation, loin de se résumer à un phénomène sécuritaire isolé, s'inscrit dans une crise plus profonde de l'autorité religieuse dont la géographie a été profondément recomposée par la mondialisation. Pendant des siècles, les structures d'autorité islamiques (oulémas, confréries, mosquées) ont fonctionné dans des espaces relativement bornés, où les réseaux de transmission du savoir religieux étaient identifiables. Les hiérarchies doctrinales étaient pour le moins stables et les frontières de l'orthodoxie acceptée relativement claires. Ce cadre a été profondément perturbé par plusieurs dynamiques convergentes.

La première est la fragmentation doctrinale. La diffusion mondiale des interprétations wahhabites et salafistes, portée par des investissements massifs en matière d'éducation religieuse et de construction de mosquées depuis les années 1970, a introduit des référentiels concurrents dans des espaces où d'autres traditions islamiques dominaient depuis des siècles. Cette compétition normative a certes une dimension théologique, mais elle est aussi sociale et politique si bien qu'elle remet en question les autorités religieuses établies et les arrangements institutionnels qui leur donnent leur poids.

La deuxième dynamique est la déterritorialisation du religieux via le numérique. Des prédicateurs sans ancrage local ni formation institutionnelle reconnue peuvent désormais atteindre des audiences de plusieurs millions de personnes, diffuser des interprétations doctrinales sans validations par un corps de savants et proposer des identités religieuses construites hors de tout enracinement communautaire. Cette évolution remet fondamentalement en question les mécanismes de régulation traditionnels, qui reposaient sur le contrôle des lieux de culte, la formation des prédicateurs et la supervision des prêches.

La troisième dynamique est la circulation transnationale des référentiels radicaux. Les organisations terroristes ont exploité ces transformations pour diffuser des discours qui court-circuitent les autorités religieuses institutionnelles au profit d'une lecture directe et militant de textes dépouillés de leur contexte herméneutique. Ces discours répondent à des vulnérabilités identitaires, émotionnelles et sociales bien réelles, en offrant des certitudes dans un monde perçu comme complexe et injuste.

Le tournant marocain

Les attentats du 16 mai 2003 à Casablanca ont constitué pour le Maroc une rupture majeure¹. La nature de la réponse marocaine a été déterminante. Elle ne s'est pas limitée à un renforcement sécuritaire, lequel a par ailleurs suscité quelques critiques. L'analyse du phénomène a rapidement conduit les autorités marocaines à un constat plus profond. Les attentats n'étaient pas seulement le produit d'organisations criminelles, mais également le signe d'une fragilité du champ religieux. Un espace doctrinal avait été partiellement laissé vacant, permettant à des discours radicaux de trouver des oreilles réceptives dans des quartiers périurbains où la marginalisation sociale et le vide institutionnel se conjuaient.

La réponse marocaine a donc consisté à approfondir et à rationaliser une architecture de régulation religieuse déjà historiquement constituée, en en faisant un instrument actif de prévention. C'est dès lors accélération et une systématisation d'une politique religieuse qui a été mise en œuvre, dont les racines plongent dans les fondements mêmes de la monarchie chérifienne. Après 2003, c'est principalement l'intentionnalité et la cohérence de cette politique qui a changé, avec la conviction qu'elle constituait une ligne de défense irremplaçable.

L'hypothèse centrale de cette étude est que la singularité du modèle marocain tient principalement à l'existence d'une ressource institutionnelle rare dans le monde sunnite contemporain : une autorité capable d'arbitrer légitimement les normes doctrinales, d'administrer le champ religieux et de produire un contre-discours structuré, sans que cette capacité puisse être facilement réduite à une simple instrumentalisation politique du religieux.

Cette étude s'articule en sept parties. La première analyse la Commanderie des croyants comme matrice de la gouvernance religieuse marocaine. La deuxième développe l'architecture doctrinale du triptyque. La troisième examine l'institutionnalisation du champ religieux. La quatrième analyse la régulation doctrinale face aux dynamiques de radicalisation. La cinquième évalue le programme Moussalaha. La sixième examine le modèle comme ressource d'influence extérieure. La septième traite des réceptions sociales, des mutations contemporaines et des limites structurelles.

¹ Les cinq attentats-suicides du 16 mai 2003 à Casablanca ont visé plusieurs sites symboliques (notamment des établissements fréquentés par des ressortissants étrangers et des lieux associés à la communauté juive), causant 45 morts soit 33 civils ainsi que les 12 kamikazes, et plus d'une centaine de blessés. Revendiquées par des réseaux djihadistes locaux se réclamant de l'idéologie d'Al-Qaïda, ces attaques ont constitué un tournant majeur dans la politique sécuritaire et religieuse du Maroc. Elles ont entraîné l'adoption d'un cadre juridique antiterroriste renforcé, une restructuration progressive du champ religieux sous l'autorité de la monarchie, ainsi qu'une intensification des politiques de prévention de la radicalisation et de contrôle du discours religieux institutionnel. Voir notamment : Manon Chemel, Alexandre Negrus (dir.), *Le Maroc : quel statut vis-à-vis de la France et de l'Europe ?*, Institut d'études de géopolitique appliquée, Paris, Novembre 2022.

LA COMMANDERIE DES CROYANTS : MATRICE DE LA GOUVERNANCE RELIGIEUSE MAROCAINE

La compréhension du modèle religieux marocain commence nécessairement par une institution singulière : la Commanderie des croyants (Imarat al-Mouminine). Elle donne à l'ensemble du dispositif sa cohérence, sa légitimité et sa capacité d'action dans le champ islamique. Sans elle, l'ensemble du dispositif institutionnel du champ religieux ne produirait pas les mêmes effets. Les institutions religieuses (ministère des Habous et des Affaires islamiques, Conseil supérieur des oulémas, Rabita Mohammadia des Oulémas) s'inscrivent dans un rapport d'autorité spécifique incarné par le souverain.

La centralité de l'Imarat al-Mouminine

Le titre de Commandeur des croyants (Amir al-Mouminine) confère au roi Mohammed VI un statut religieux sans équivalent dans aucun autre État du monde sunnite contemporain. Loin d'être simplement un titre honorifique apposé sur une fonction politique ordinaire², il s'agit d'une légitimité construite au cours de plusieurs siècles, adossée à une descendance chérifienne qui ne peut être imitée ni acquise. Elle est reconnue dans le droit constitutionnel marocain (article 41 de la Constitution de 2011) comme fondement d'un monopole normatif dans le champ religieux.

Le souverain n'est pas un responsable politique supervisant des institutions religieuses de l'extérieur. Il est lui-même une autorité religieuse, dont la parole dans le champ doctrinal est investie d'une légitimité que les oulémas, les ministres ou les prédicateurs ne peuvent contester sans remettre en question les fondements mêmes de l'ordre islamique tel qu'il a été historiquement construit au Maroc. Cette position lui permet d'arbitrer les conflits doctrinaux, de fixer les limites de l'orthodoxie acceptable et de marginaliser institutionnellement les interprétations déviantes. Il s'agit ainsi de l'exercice d'une prérogative religieuse reconnue.

La monarchie marocaine ne tire pas son autorité religieuse de l'État. Au contraire, la légitimité monarchique précède et fonde l'organisation institutionnelle, ce qui la rend différente de toute tentative ultérieure de construction d'une autorité religieuse d'État³. C'est la raison pour laquelle des pays qui ont cherché à reproduire un encadrement institutionnel du religieux comparable ont échoué à produire les mêmes effets. Ils disposaient des structures mais pas de la source de légitimité qui leur donnerait leur portée.

² Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Les Presses de Sciences Po, Paris, 1999, 319 p.

³ *Ibidem*.

FOCUS INSTITUTIONNEL : LA COMMANDERIE DES CROYANTS EN DROIT CONSTITUTIONNEL MAROCAIN

L'article 41 de la Constitution de 2011 dispose que le roi « préside le Conseil supérieur des oulémas, seul habilité à émettre les avis religieux (fatwas) qui sont agréés, sur les questions dont il le saisit, sur la base des principes, préceptes et desseins tolérants de l'islam ». Cette constitutionnalisation du monopole normatif est sans équivalent dans la région.

Cette constitutionnalisation consacre un monopole normatif sans équivalent dans aucun autre État de la région.

Le point distinctif réside dans l'existence d'une autorité capable d'arbitrer légitimement les normes du champ islamique, d'une position perçue comme intérieure au champ religieux lui-même plutôt qu'extérieure à lui.

Une fonction d'arbitrage doctrinal

La capacité d'arbitrage doctrinal de la Commanderie des croyants se manifeste dans plusieurs domaines. La régulation des fatwas en est l'expression concrète⁴. En centralisant la production des avis religieux officiels au sein du Conseil supérieur des oulémas, placé sous la présidence du roi, le modèle marocain prive les acteurs non institutionnels de la capacité d'émettre des prescriptions religieuses opposables à la communauté des croyants. Un prédicateur autoproclamé ou un cyber-théologien peut certes diffuser des opinions, mais sans produire de fatwa reconnue. En somme, la norme religieuse ne vaut que si elle est émise par une autorité compétente.

Dans de nombreux contextes nationaux, la pluralité des espaces de production de normes religieuses (mosquées non contrôlées, les associations islamiques indépendantes, les plateformes numériques ou encore financements extérieurs) crée les conditions d'une compétition doctrinale dans laquelle les acteurs radicaux tirent parti. Au Maroc, cette compétition existe mais elle se déroule dans un espace dont les règles sont définies par une autorité centrale dont la légitimité n'est pas contestée dans les mêmes termes.

La production d'un cadre de référence unifié constitue enfin la dimension normative de cette fonction d'arbitrage. En définissant les contours de ce qu'est un islam acceptable au Maroc ancré dans la tradition malikite, ouvert sur l'interprétation raisonnée et valorisant la spiritualité plutôt

⁴ Mohammed Mouaquit, « Marginalité de la charia et centralité de la Commanderie des croyants : le cas paradoxal du Maroc », dans Baudouin Dupret (dir.), *La charia aujourd'hui, La Découverte*, Paris, 2012, pp. 141-151. Voir également Tozy, *op. cit.*, 1999, pp. 67-98.

que le militantisme politique, la Commanderie des croyants produit un référentiel positif. Il offre aux croyants une vision de l'islam enracinée socialement, qui peut entrer en concurrence avec les offres radicales sur leur propre terrain.

SYNTHÈSE

La Commanderie des croyants est la pierre angulaire de la régulation et de la stabilisation religieuse. Elle confère au modèle marocain une ressource de légitimité unique. Son originalité tient à sa nature car elle n'est pas un mécanisme de contrôle étatique du religieux, mais une **autorité religieuse institutionnellement reconnue et capable d'arbitrer le champ islamique de l'intérieur.**

LE TRIPTYQUE MALIKISME-ACHARISME-SOUFISME : L'ARCHITECTURE DOCTRINALE DE L'ISLAM DU JUSTE MILIEU

Si la Commanderie des croyants fournit l'autorité, il lui faut un contenu doctrinal pour l'exercer. Au Maroc, ce contenu tient au triptyque juridico-théologique-spirituel dont chaque composante remplit une fonction précise dans l'architecture d'ensemble.

Le malikisme : continuité juridique et stabilisation normative

Le malikisme est l'école de droit islamique (madhab) dominante au Maroc depuis le IX^e siècle. Fondée sur les enseignements de l'imam Malik ibn Anas de Médine⁵, elle accorde le primat à la pratique de la communauté ('amal ahl al-Madina) dans la construction de la norme juridique. C'est ce qui lui confère une souplesse dans l'interprétation des textes sacrés. Les autres écoles, notamment hanbalite⁶, ne disposent pas d'une souplesse au même degré⁷. Cette flexibilité a permis au malikisme de s'adapter aux réalités géographiques, sociales et culturelles du Maghreb sur plus de douze siècles et le distingue du salafisme wahhabite, dont le projet est d'effacer ces adaptations locales au profit d'un retour à un texte brut.

L'enracinement historique du malikisme au Maroc, en plus d'être un fait de tradition, est également une ressource politique. L'identité religieuse est construite depuis des siècles dans un référentiel malikite. La population ne reçoit donc pas les arguments salafistes de la même façon qu'une population dont l'histoire doctrinale est plus récente ou plus fragmentée. Le malikisme stabilise une norme de référence à laquelle les interprétations concurrentes peuvent être identifiées comme étrangères ou déviantes.

La continuité de l'interprétation malikite est assurée par la formation des imams et des oulémas, qui transmettent un corpus de textes mais également une manière de lire, de contextualiser et d'adapter la norme. Cette culture herméneutique rend les diplômés de l'Institut

⁵ Jurisconsulte, théologien et traditionniste arabo-musulman sunnite, né entre 708 et 716 et décédé en 795. Il est regardé comme le fondateur de l'école malékite, laquelle constitue l'une des quatre écoles canoniques de jurisprudence du sunnisme. Son enseignement, articulé autour de l'autorité normative des pratiques médinoises, a exercé une influence déterminante tant sur l'élaboration du droit musulman classique que sur la structuration doctrinale du sunnisme orthodoxe.

⁶ Le hanbalisme constitue, aux côtés du malikisme, du hanafisme et du chaféisme, l'une des quatre écoles canoniques de jurisprudence reconnues au sein de l'islam sunnite. Ibn Hanbal érigea en principe méthodologique la primauté de la révélation sur le raisonnement spéculatif, contribuant à l'affermissement d'une conception théocentrique et textualiste du droit musulman classique.

⁷ Le triptyque malikisme-acharisme-soufisme constitue le socle doctrinal officiel de l'islam marocain. Le malikisme structure le droit et la pratique (fiqh) ; l'acharisme fournit le cadre théologique (aqida) ; le soufisme institutionnalisé encadre la dimension spirituelle individuelle à travers les zawiyas et confréries agréées. Entretien avec Ahmed Abaddi, secrétaire général de la Rabita Mohammadia des Oulémas, 28 avril 2026.

Mohammed VI différents des prédicateurs autodidactes formés sur des plateformes numériques car ils ne lisent pas les mêmes textes et pas de la même façon.

L'acharisme : pluralité interprétative et refus du dogmatisme

Le malikisme structure le droit. L'acharisme fournit quant à lui le cadre théologique (aqida) dans lequel ce droit prend son sens. Fondée par Abu al-Hasan al-Ashari⁸ au X^e siècle, cette école théologique a pour caractéristique fondamentale d'articuler foi et raison, en refusant aussi bien le pur rationalisme mu'tazilite que le littéralisme hanbalite. Cette position médiane est, sur le plan doctrinal, un refus des extrêmes qui relève d'une conviction théologique ancrée dans une tradition intellectuelle millénaire.

L'incompatibilité de l'acharisme avec les lectures djihadistes est fondamentale dans la compréhension de ce cadre. Les argumentaires théologiques des organisations extrémistes reposent sur des procédés spécifiques, notamment des textes lus de façon littérale et décontextualisée. La raison est disqualifiée au profit de la révélation brute et le jugement de Dieu est substitué au jugement humain dans des domaines qui appellent la délibération.

L'acharisme, en maintenant une place déterminante pour la raison dans la lecture du texte sacré, condamne ces procédés au nom d'une tradition théologique islamique établie et reconnue. C'est une conception intellectuelle d'une portée considérable.

Le soufisme : intériorité religieuse et occupation du terrain symbolique

Le troisième pilier du triptyque est le plus important pour comprendre le modèle marocain et ses atouts. Le soufisme institutionnalisé répond à la quête de sens, d'expérience spirituelle et de communauté. C'est précisément ce que les individus les plus vulnérables à la radicalisation cherchent à satisfaire.

Les discours radicaux proposent une identité, une appartenance, une intensité émotionnelle et une certitude consolatrice. Ces discours visent de réels besoins psychologiques chez ces individus exposés. Le soufisme, avec ses pratiques de dhikr⁹, ses liens de maître à disciple, sa dimension initiatique et communautaire, occupe cet espace. Il propose une intensité spirituelle légitime, encadrée et non politisée, qui repousse les offres radicales.

⁸ Théologien musulman sunnite considéré comme le fondateur de l'école ash'arite, l'un des principaux courants de la théologie islamique classique. Sa pensée cherche à concilier la fidélité aux textes religieux avec l'usage raisonné de la réflexion théologique.

⁹ Le dhikr, entendu comme « rappel » ou « évocation » de Dieu, désigne dans la tradition islamique l'ensemble des pratiques consistant à se remémorer Allah par la récitation de Ses noms, de formules de louange ou de prières.

Le soufisme institutionnalisé prive les tendances salafistes d'un argument. Là où les recruteurs djihadistes peuvent dénoncer un islam officiel désenchanté, bureaucratisé et vide de spiritualité, la présence active des confréries soufies agréées permet de démentir factuellement ces discours. Le terrain symbolique, que les discours extrémistes cherchent à occuper, est pleinement investi.

La centralité du triptyque

Les trois composantes du triptyque forment un système harmonieux dont chaque élément renforce les autres. Le malikisme stabilise la norme juridique, l'acharisme lui fournit un fondement théologique qui maintient l'ouverture intellectuelle et le soufisme ancre le tout dans une expérience spirituelle vécue. Ces trois éléments structurent l'espace doctrinal en rendant moins crédibles les interprétations concurrentes, moins nécessaires et moins attirantes.

Cette structuration distingue le modèle marocain des approches purement répressives. Condamner le salafisme violent n'est pas suffisant sans la présentation d'une tradition islamique aussi riche, cohérente et vivante que le triptyque marocain. La condamnation exclusivement répressive produit de la frustration. Le triptyque marocain, quant à lui, produit de la concurrence normative. Alors que la bataille se joue d'abord dans les esprits, la concurrence normative l'emporte à long terme sur la répression.

SYNTHÈSE

Le triptyque malikisme-acharisme-soufisme constitue l'architecture doctrinale active du modèle marocain. **Il articule continuité juridique, ouverture intellectuelle et vitalité spirituelle.** Cet ensemble rend le modèle marocain analytiquement distinct de tout dispositif de simple surveillance du champ religieux.

GOUVERNER LE RELIGIEUX : L'INSTITUTIONNALISATION DE LA TEMPÉRANCE

L'autorité de la Commanderie des croyants et la cohérence du triptyque doctrinal ne produisent des effets concrets que si des institutions les traduisent en pratiques quotidiennes. C'est l'objet de la troisième dimension du modèle marocain. Une architecture institutionnelle coordonnée administre le champ religieux, forme ses acteurs, encadre son discours et produit les normes qui donnent à l'islam institutionnel marocain sa consistance sur le terrain.

L'organisation administrative du champ religieux

Mohamed Tozy a analysé la « bureaucratisation du croire » au Maroc¹⁰. C'est le processus par lequel l'État marocain a progressivement rationalisé l'organisation du champ islamique, en remplaçant des acteurs religieux autonomes par des fonctionnaires du religieux encadrés par des procédures administratives. Ce processus, qui s'est intensifié après 2003, a transformé la mosquée, le prêche et la fatwa en actes administratifs soumis à des règles, des hiérarchies et des contrôles.

Le ministère des Habous et des Affaires islamiques est l'interface administrative centrale de ce dispositif¹¹. Il administre les quelque 52 000 mosquées officielles du territoire, supervise les prêches du vendredi (khutba) dont les thèmes sont définis en amont et transmis aux imams et gère les habous, c'est-à-dire les biens de mainmorte islamiques qui constituent une ressource économique indépendante. Il assure un contrôle fonctionnel sur l'espace de culte quotidien qui reste, de manière générale, le premier espace de socialisation religieuse formelle.

Le Conseil supérieur des oulémas, constitutionnalisé en 2011, constitue l'instance de production normative officielle¹². Il détient le monopole de l'émission des fatwas officielles et assure une homogénéisation du discours religieux à travers ses déclinaisons régionales. Au-delà de sa fonction prescriptive, il est aussi une instance de légitimation du cadre de référence

¹⁰ Mohamed Tozy, « Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du "croire". Les péripéties d'une restructuration annoncée du champ religieux au Maroc », dans Béatrice Hibou (dir.), *La bureaucratisation néolibérale, La Découverte*, Paris, 2013, pp. 129-154. DOI : 10.3917/dec.hibou.2013.01.0129.

¹¹ Le ministère des Habous et des Affaires islamiques administre l'ensemble du parc de mosquées officielles (environ 52 000 établissements), supervise les prêches hebdomadaires du vendredi (khutba) et gère les habous (biens de mainmorte islamiques). Il constitue l'interface administrative centrale entre l'autorité royale et le champ religieux institutionnel. Voir Tozy, 2013, *op. cit.*, pp. 140-150.

¹² Le Conseil supérieur des oulémas a été institutionnalisé dans la Constitution de 2011 (article 41) et détient le monopole de l'émission des consultations religieuses officielles. Créé en 1981 sous Hassan II, il a progressivement consolidé son rôle à mesure que l'État marocain structurait une politique religieuse visant à encadrer le champ islamique. Il réunit le Conseil national et les conseils régionaux des oulémas présents dans l'ensemble des provinces et préfectures du Royaume.

islamique officiel, dont la parole s'impose aux institutions religieuses qui souhaitent être reconnues par l'État.

FOCUS INSTITUTIONNEL : L'ARCHITECTURE DE LA GOUVERNANCE RELIGIEUSE MAORCAINE

Quatre institutions complémentaires structurent le champ religieux marocain :

- Le **ministère des Habous et des Affaires islamiques** : administration des mosquées, supervision des prêches, gestion des biens de mainmorte.
- Le **Conseil supérieur des oulémas** : production des fatwas officielles, homogénéisation du discours religieux, articulation doctrinale nationale-régionale.
- La **Rabita Mohammadia des Oulémas** : recherche doctrinale, production de contre-discours, formation avancée, rayonnement international.
- L'**Institut Mohammed VI de formation des imams** : formation initiale et continue des acteurs religieux nationaux et étrangers, homogénéisation de la transmission doctrinale.

Ces quatre institutions forment un écosystème coordonné dont la cohérence est assurée par l'autorité royale au sommet.

Former les élites religieuses

L'Institut Mohammed VI de formation des imams, morchidines et morchidates, inauguré en mars 2015 à Rabat, constitue la pièce maîtresse du dispositif de formation¹³. Son existence répond au constat suivant lequel un discours religieux institutionnel ne produit ses effets que s'il est porté par des acteurs qui ont intégré non seulement son contenu mais sa manière d'être. Cela inclut la façon de lire les textes, de répondre aux objections ou encore de parler aux fidèles.

Le cursus de trois ans comprend des enseignements en sciences islamiques classiques, langues étrangères, sciences humaines et des modules spécifiques de prévention de l'extrémisme. Les étudiants apprennent à déconstruire les argumentaires djihadistes avec des outils théologiques, à identifier les mécanismes psychologiques de la radicalisation et à adapter leur discours aux publics les plus exposés. Ils sortent de l'Institut avec une formation traditionnelle et opérationnelle. La combinaison de ces deux éléments est déterminante et confère au modèle marocain la singularité qui le caractérise.

¹³ L'Institut Mohammed VI de formation des imams, morchidines et morchidates a été inauguré le 27 mars 2015 à Rabat. Sa capacité d'accueil est d'environ 1 500 étudiants par promotion, dont une part significative provient d'Afrique subsaharienne, d'Europe et du monde arabe. Le cursus de trois ans mêle sciences islamiques, langues étrangères et modules dédiés à la prévention de l'extrémisme.

La dimension internationale de l'Institut est également un élément déterminant et distinctif. Chaque promotion accueille plusieurs centaines d'étudiants étrangers, principalement en provenance d'Afrique subsaharienne et d'Europe. Ces étudiants retournent dans leurs pays d'origine porteurs d'un référentiel doctrinal, d'une méthode pédagogique et d'un réseau de relations forgés à Rabat. Ils deviennent des relais du modèle marocain dans leurs communautés. Ils sont davantage en mesure de reproduire naturellement ce qu'ils ont appris dans le cadre de cette formation.

Encadrer le discours religieux

L'encadrement du discours religieux public repose sur trois instruments complémentaires. Les khutbas du vendredi¹⁴, dont les thèmes sont définis et transmis chaque semaine aux imams par le ministère des Habous, constituent le principal outil. Elles permettent de diffuser simultanément dans l'ensemble des mosquées du territoire un message thématique cohérent, qui peut porter aussi bien sur une question doctrinale que sur un enjeu de société (pauvreté, jeunesse, fraternité). D'aucuns critiquent ce dispositif pour son caractère homogène mais il garantit qu'aucune chaire officielle ne devient le vecteur d'un discours radical¹⁵.

Les fatwas officielles constituent le second instrument. En centralisant leur production au sein du Conseil supérieur des oulémas, le modèle marocain prive les acteurs non institutionnels de la capacité d'émettre des prescriptions religieuses opposables¹⁶. La Rabita Mohammadia des Oulémas complète ce dispositif en produisant des textes doctrinaux élaborés (cahiers pédagogiques, analyses critiques des argumentaires extrémistes, travaux de recherche sur les mécanismes de radicalisation) qui fournissent aux imams et aux éducateurs les outils intellectuels nécessaires pour répondre aux discours radicaux avec les armes de la théologie.

¹⁴ La khuṭba désigne, en droit islamique, le sermon prononcé par le khaṭīb au cours de la prière collective du vendredi ainsi que lors des deux fêtes religieuses de l'Aïd. Elle constitue un acte rituel d'exhortation et d'enseignement religieux, destiné à rappeler aux fidèles les prescriptions de la foi et les obligations morales qui en découlent.

¹⁵ *Entretien avec Ahmed Abaddi, secrétaire général de la Rabita Mohammadia des Oulémas, 28 avril 2026.*

¹⁶ La Rabita Mohammadia des Oulémas est une fondation d'utilité publique créée par le roi Mohammed VI en 2006 (Dahir n°1-05-210). Elle assure la production doctrinale officielle, diffuse des contre-discours aux idéologies extrémistes et pilote des programmes de formation en partenariat avec l'Institut Mohammed VI. *Entretien avec Ahmed Abaddi, secrétaire général de la Rabita Mohammadia des Oulémas, 28 avril 2026.*

SYNTHÈSE

L'institutionnalisation du champ religieux marocain produit une capacité de régulation quotidienne du discours islamique. Ce cadre est sans équivalent dans la région. Sa force réside dans la combinaison :

- ✓ D'une **hiérarchie administrative efficace** ;
- ✓ D'un **dispositif de formation** qui socialise les acteurs religieux à une culture herméneutique spécifique ;
- ✓ D'**instruments d'encadrement du discours** qui assurent la cohérence du message officiel à grande échelle.

LA RÉGULATION DOCTRINALE FACE AUX DYNAMIQUES CONTEMPORAINES DE RADICALISATION

Afin de comprendre la manière dont le modèle marocain lutte contre la radicalisation, il convient d'abord de saisir la nature des enjeux auxquels il entend répondre. La Rabita Mohammadia des Oulémas a conduit, dans ses travaux doctrinaux, une analyse des mécanismes d'attraction radicale. Cela constitue l'une des contributions intellectuelles les plus originales du dispositif marocain. Elle offre un cadre analytique permettant de passer du discours sur l'extrémisme à une compréhension des vulnérabilités qui le rendent possible.

Comprendre les vulnérabilités : les cinq magnétismes de la Rabita Mohammadia des Oulémas

Les travaux doctrinaux de la Rabita Mohammadia des Oulémas identifient cinq magnétismes que les recruteurs extrémistes exploitent systématiquement¹⁷. Leur cartographie est précieuse précisément parce qu'elle déplace l'analyse de la question « pourquoi des individus rejoignent-ils des organisations terroristes ? » vers la question plus précise : « à quelles vulnérabilités les discours radicaux répondent-ils ? ». Ce déplacement est déterminant car il oriente l'action préventive vers les conditions sociales, émotionnelles et cognitives qui produisent ces risques. L'écueil d'orienter l'action vers les seuls individus à risque est ainsi évité.

Le premier magnétisme est le rêve d'une unité islamique mythifiée. Les discours djihadistes exploitent la nostalgie d'un âge d'or islamique unifié, d'une communauté des croyants débarrassée de ses divisions et retrouvant sa grandeur. Ce discours répond à une vulnérabilité identitaire, à savoir le sentiment d'appartenir à une civilisation humiliée, divisée et mal comprise par le reste du monde. La réponse doctrinale à ce magnétisme passe par une relecture historique rigoureuse qui montre à la fois la richesse et la complexité de l'histoire islamique, sans la réduire à un récit de déclin et de reconquête.

Le deuxième magnétisme est la promesse de providence matérielle. Les réseaux djihadistes recrutent souvent dans des milieux marqués par la précarité économique, en proposant des ressources financières, un logement et une reconnaissance sociale. Ce magnétisme répond à une vulnérabilité sociale et économique concrète. Il ne peut donc pas être neutralisé par le seul

¹⁷ Note des auteurs : Les cinq magnétismes identifiés par la Rabita Mohammadia des Oulémas dans ses travaux doctrinaux internes sont : le rêve d'une unité islamique mythifiée, la promesse de providence matérielle, l'aspiration à une pureté religieuse absolutisée, les discours apocalyptiques de salut, et les offres de certitude face à la complexité du monde moderne. *Entretien avec Ahmed Abaddi, secrétaire général de la Rabita Mohammadia des Oulémas, Iega, 28 avril 2026.*

discours doctrinal. Il appelle une réponse articulée entre prévention religieuse et politiques sociales.

Le troisième magnétisme est l'aspiration à une pureté religieuse absolutisée. Certains individus, en quête d'authenticité religieuse, trouvent dans les discours radicaux une réponse à leur sentiment de compromission du monde. Le salafisme offrirait une « vraie » religion, non dénaturée par les accommodements du monde moderne. La réponse à ce magnétisme est doctrinale en montrant que la tradition islamique a toujours articulé rigueur et contextualisation. Cette réponse montre également que le purisme radical n'est pas un retour aux sources mais une simplification appauvrie.

Le quatrième magnétisme est le discours apocalyptique de salut. Plusieurs organisations djihadistes ont développé des eschatologies élaborées, dans lesquelles le combat armé est présenté comme l'accomplissement d'une prophétie divine. Ces récits répondent à un besoin de sens et de grandeur, particulièrement au sentiment de participer à quelque chose d'historiquement décisif. La réponse passe par l'interprétation des textes pour reconstruire leur sens à travers des méthodes d'analyse et des concepts théoriques qui montrent leur ambiguïté fondamentale et les usages manipulateurs qu'en font les recruteurs.

Le cinquième magnétisme est l'offre de certitude face à la complexité. Le monde contemporain est caractérisé par une multiplication des choix et des incertitudes, qui peut être vécue comme une charge psychologique. Les discours radicaux proposent une simplification, évoquant un monde divisé en croyants et mécréants, où les ennemis sont identifiés. La réponse doctrinale à ce magnétisme passe par une valorisation de la nuance et de la réflexion comme vertus islamiques. Il s'agit d'un long travail pédagogique.

FOCUS : LES CINQ MAGNÉTISMES COMME INSTRUMENT DE POLITIQUE DE PRÉVENTION

La cartographie des cinq offre une grille de lecture opérationnelle pour orienter les politiques de prévention :

- ✓ **Contre le magnétisme identitaire** : travail sur les récits historiques et l'appartenance nationale.
- ✓ **Contre le magnétisme économique** : politiques sociales et insertion professionnelle.
- ✓ **Contre le magnétisme de la pureté** : formation herméneutique et valorisation de la tradition savante.
- ✓ **Contre le magnétisme apocalyptique** : déconstruction des argumentaires eschatologiques.
- ✓ **Contre le magnétisme de la certitude** : pédagogie de la nuance et de la délibération.

Produire un contre-discours religieux structuré

La Rabita Mohammadia des Oulémas est l'institution centrale de la production du contre-discours officiel. Son action ne se limite pas à la condamnation des actes terroristes mais s'attaque aux argumentaires doctrinaux qui les fondent. Des cahiers pédagogiques détaillés réfutent point par point les textes utilisés par les recruteurs, en montrant leur décontextualisation, leurs approximations et les procédés rhétoriques par lesquels des fragments de textes sont arrachés à leur tradition herméneutique pour produire des prescriptions non validées par cette tradition¹⁸.

Ce travail de déconstruction suppose une connaissance des argumentaires adverses. Les oulémas de la Rabita lisent les textes produits par les organisations terroristes et les réfutent avec les outils de la théologie islamique classique¹⁹. Cette démarche, aussi exigeante soit-elle intellectuellement, elle seule en mesure de convaincre des individus dont la radicalisation s'est opérée sur un terrain doctrinal. Un discours qui condamne le terrorisme au nom de valeurs universelles sans entrer dans le détail théologique ne sera pas entendu par quelqu'un dont la conviction religieuse a été forgée dans les textes²⁰.

¹⁸ Entretien avec Ahmed Abaddi, secrétaire général de la Rabita Mohammadia des Oulémas, Iega, 28 avril 2026.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibid.

L'action préventive s'étend également aux espaces de socialisation les plus exposés. Les mosquées constituent le premier terrain d'intervention. Les prisons, les universités et les quartiers périurbains les plus marginalisés font également l'objet d'une attention spécifique. Des programmes d'éducation civique et de prévention de l'extrémisme ont été intégrés dans les cursus de formation des personnels sociaux, des animateurs de jeunesse et des encadrants communautaires. Ces éléments étendent le périmètre d'action du dispositif bien au-delà du seul espace religieux formel.

Espaces sensibles et socialisation religieuse

La politique marocaine de prévention de la radicalisation attache une importance particulière à trois espaces de socialisation jugés critiques : la mosquée, l'espace carcéral et les quartiers périurbains défavorisés. Dans chacun de ces espaces, la stratégie prévoit une présence institutionnelle, la formation des acteurs et la production de discours adaptés.

Dans les mosquées, la supervision des prêches et la formation continue des imams constituent les outils principaux. La standardisation des thèmes des khutbas est parfois critiquée pour son caractère dirigiste. Elle remplit toutefois une fonction préventive en ce qu'elle garantit qu'aucune chaire officielle ne devient un espace de diffusion de discours radicaux. L'enjeu réside dans l'équilibre entre contrôle et vitalité. Cet équilibre demeure difficile à maintenir sur la durée.

Dans l'espace carcéral, les risques de radicalisation sont particulièrement importants²¹. Des individus incarcérés pour des faits de droit commun peuvent être exposés à des discours extrémistes et recrutés par des organisations extrémistes. Le Maroc a développé des stratégies spécifiques, comprenant un encadrement des espaces de culte en détention, la formation des personnels pénitentiaires à la détection des signaux de radicalisation mais également une gestion différenciée des détenus selon leur profil idéologique. Le programme Moussalaha constitue l'expression de cette politique en milieu carcéral.

²¹ Note des auteurs — entretien confidentiel : Des acteurs pénitentiaires marocains ayant requis l'anonymat indiquent que la sélection des détenus admis au programme Moussalaha fait l'objet d'une évaluation préalable rigoureuse. Les profils jugés trop ancrés idéologiquement ou présentant un risque d'influence sur les autres participants sont systématiquement écartés, ce qui contribue mécaniquement à améliorer les taux de résultats affichés.

SYNTHÈSE

La régulation doctrinale marocaine, loin de se réduire à une surveillance du champ religieux, produit une réponse intellectuelle aux discours radicaux. **Cette réponse est fondée sur une analyse des vulnérabilités qu'ils exploitent et une contre-argumentation ancrée dans la tradition islamique la plus solide.**

DÉRADICALISATION, RÉORGANISATION DOCTRINALE ET RÉINSERTION : LE PROGRAMME MOUSSALAHA

La « déradicalisation » ou plus précisément le désengagement, terme préféré par les praticiens des services de sécurité, constitue le domaine où la réflexion internationale est la plus complexe. Le programme marocain Moussalaha occupe une place singulière pour la philosophie qui le fonde. Il repose sur l'idée qu'un individu radicalisé n'est pas un ennemi définitif de la société, mais une personne dont le retour dans la communauté doit être soigneusement préparé.

Le programme Moussalaha : architecture et philosophie

Lancé officiellement en 2017 sous la supervision conjointe de la Direction générale de l'administration pénitentiaire et de réinsertion (DGAPR) et de la Rabita Mohammadia des Oulémas, le programme Moussalaha (« Réconciliation ») repose sur l'idée selon laquelle la radicalisation étant un processus, elle est donc réversible. Cette conviction est assortie d'une évaluation des profils admis, d'une sélection précise des intervenants et d'un suivi rigoureux des participants. Elle détermine une posture largement différente de celles qui réduisent les détenus terroristes à de simples menaces à neutraliser.

Le programme s'articule autour de trois axes de réconciliation complémentaires. Le premier est la réconciliation avec soi-même, qui passe par un travail psychologique approfondi conduit par des psychologues cliniciens formés à cet effet. Des séances individuelles et collectives permettent aux participants de reprendre conscience de leur trajectoire, d'identifier les mécanismes par lesquels ils ont été recrutés et de mesurer les dommages causés à eux-mêmes, à leur famille et à la société. Ce travail est complété par des activités qui visent à restaurer un rapport positif à soi.

Le deuxième axe est la réconciliation avec les textes religieux, dimension la plus distinctive du programme. Des oulémas formés et mandatés par le Conseil supérieur des oulémas interviennent en milieu carcéral pour déconstruire les argumentaires doctrinaux des idéologies extrémistes. Cette déconstruction théologique vise à montrer les approximations des lectures extrémistes. Des cahiers doctrinaux produits par la Rabita Mohammadia constituent les outils pédagogiques de ce travail. Des magistrats et policiers interviennent également pour expliquer aux détenus le processus judiciaire qui a conduit à leur condamnation, insistant sur le caractère non arbitraire de la sanction.

Le troisième axe est la réconciliation avec la société. Il comprend un volet d'éducation civique et historique visant à reconstruire un sentiment d'appartenance nationale, des modules de droit et de connaissance des institutions, ainsi qu'une capacitation économique et entrepreneuriale. La possibilité de poursuivre des études universitaires en détention a permis à plusieurs participants d'obtenir des diplômes. La Fondation Mohammed VI pour la réinsertion des détenus assure un accompagnement post-libération incluant le suivi des projets professionnels et un soutien dans les démarches administratives.

Programme	Moussalaha (Réconciliation), lancé en 2017
Supervision	DGAPR en partenariat avec la Rabita Mohammadia des Oulémas et d'autres institutions
Participants	Plusieurs centaines de détenus, dont un petit nombre de femmes
Libérations	Une partie importante des participants bénéficie de mesures de grâce ou d'aménagement de peine
Récidive	Aucun cas significatif de récidive terroriste n'a été officiellement signalé à ce jour
Durée de formation	Environ 300 heures par détenu
Éditions réalisées	Une vingtaine d'éditions successives

La prison comme lieu de bascule

L'espace carcéral est un lieu à double face. Dans de nombreux pays, il constitue un accélérateur de radicalisation car des individus incarcérés pour des faits de droit commun y sont exposés à des discours extrémistes structurés et recrutés par des réseaux organisés. Le Maroc en a aussi fait un lieu de désengagement en prenant le contrôle de l'espace religieux pénitentiaire dès l'amont.

La formation des personnels pénitentiaires à la détection des signaux précoces de radicalisation, la gestion différenciée des détenus selon leur profil idéologique et l'encadrement des espaces de culte en détention sont les outils principaux de cette politique. L'idée directrice est qu'un détenu dont la trajectoire est prise en charge avant qu'il ne soit pleinement engagé dans un processus de radicalisation est plus facile à accompagner qu'un individu dont la conviction est déjà bien ancrée.

Portée, reconnaissance et limites

Le taux de récidive constitue l'indicateur le plus pertinent pour évaluer l'efficacité du programme. De ce point de vue, le bilan officiel du programme Moussalaha atteste de résultats significatifs : aucune récidive terroriste n'a été constatée depuis son lancement en 2017. En France, les personnes condamnées pour des faits de terrorisme représentent une population très spécifique et peu nombreuse dans les effectifs carcéraux globaux. Les autorités françaises (ministère de la Justice, renseignement pénitentiaire) évoquent toutefois un taux de récidive terroriste faible²². Au Royaume-Uni, les évaluations du programme Channel²³ (prévention de la radicalisation) montrent des résultats variables selon les profils²⁴.

L'absence de vérification externe indépendante et systématique des chiffres marocains, les difficultés méthodologiques inhérentes à la mesure de la récidive terroriste (qui ne se réduit pas aux seuls actes violents mais inclut aussi le réengagement dans des groupes radicaux) et la relative jeunesse du programme imposent de ne pas sur-interpréter ces résultats. Il n'en reste pas moins qu'ils sont jugés crédibles par les experts internationaux qui ont pu observer le programme et qu'ils constituent un élément de comparaison favorable dans un domaine où les succès mesurables sont rares.

Sur le plan de la reconnaissance internationale, le modèle marocain de déradicalisation bénéficie d'une attention croissante. Plusieurs pays ont envoyé des délégations pour observer le fonctionnement du programme Moussalaha. Des organisations internationales, dont le Forum mondial contre le terrorisme (GCTF) et l'Office des Nations unies contre la drogue et le crime (ONUDDC), ont intégré l'expérience marocaine dans leurs travaux de capitalisation des bonnes pratiques. Cette visibilité internationale participe de la construction de l'image du Maroc comme référence en matière de lutte contre l'extrémisme.

²² Note des auteurs.

²³ Dispositif volontaire, confidentiel et multi-agences expérimenté dès 2007, généralisé en 2012 et inscrit dans la loi en 2015. Il est le principal outil de déradicalisation précoce au Royaume-Uni, visant à accompagner les personnes identifiées comme vulnérables à la radicalisation. Il intervient en amont du passage à l'acte, dans un espace dit pré-criminel. Il concerne tous les types d'extrémisme et repose sur une logique de safeguarding (protection sociale) comparable à la prise en charge d'autres vulnérabilités.

²⁴ Vidino, L. & Brandon, J. (2012), *Countering Radicalization in Europe*, ICSR, King's College London. Également publié sous forme d'article : *Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism*, vol. 7, n° 2, pp. 163-179, DOI : 10.1080/18335330.2012.719097. La mesure du taux de récidive en matière de terrorisme demeure méthodologiquement complexe et les données comparables entre pays restent rares. Pour le cas français, voir les travaux du Centre d'analyse du terrorisme (CAT) et de Marc Hecker (IFRI), *137 nuances de terrorisme — Les djihadistes de France face à la justice*, IFRI, 2018. *Entretien avec Amina Bouayach, présidente du Conseil national des droits de l'Homme du Maroc*, Iega, 30 avril 2026.

SYNTHÈSE

Le programme Moussalaha incarne la dimension la plus innovante du modèle marocain. Sa **philosophie de réconciliation multidimensionnelle**, son **ancrage dans la tradition doctrinale islamique** et ses résultats en termes de récidive en font une référence internationale dans un domaine où les succès mesurables sont rares. Ses limites tiennent à la sélection des profils, à l'absence de vérification externe, à la dépendance à des ressources institutionnelles spécifiques. Elles permettent d'en préciser les conditions de reproductibilité.

LE MODÈLE RELIGIEUX MAROCAIN COMME RESSOURCE D'INFLUENCE EXTÉRIEURE

Le modèle religieux marocain constitue également une ressource de politique étrangère et de projection normative, à travers une diplomatie religieuse active qui distingue le Royaume dans son environnement régional. Cette dimension externe est déterminante sur le plan stratégique à long terme.

L'exportation du modèle : la formation comme vecteur

La formation d'imams étrangers à l'Institut Mohammed VI est l'instrument central de la projection internationale du modèle marocain²⁵. Chaque année, plusieurs centaines d'imams et de cadres religieux originaires de plus de trente pays, principalement d'Afrique subsaharienne, mais aussi d'Europe et du monde arabe, suivent le cursus de formation de l'Institut. Ils retournent ensuite dans leurs pays d'origine porteurs d'un référentiel doctrinal, d'une méthode pédagogique et d'un réseau de relations forgés à Rabat.

Cette formation est vécue par ses bénéficiaires comme une ressource professionnelle, un approfondissement de leur formation et une ouverture internationale. La diffusion de standards et la circulation de référentiels sont deux facteurs déterminants. C'est ainsi que le Maroc consolide son rôle régional.

FOCUS : LA COOPÉRATION SUD-SUD EN MATIÈRE DE FORMATION RELIGIEUSE

Les principaux pays bénéficiaires de la formation d'imams à l'Institut Mohammed VI en Afrique subsaharienne :

- ✓ **Mali** : accord de coopération religieuse établi depuis 2013, imams formés annuellement dans le cadre d'un partenariat institutionnel.
- ✓ **Sénégal** : tradition malikite et tissu soufi structuré constituant un terreau favorable à la réception du modèle marocain.
- ✓ **Côte d'Ivoire** : formation de cadres religieux dans un contexte de montée des influences wahhabites dans le pays.

²⁵ Parmi les principaux partenariats de formation mis en œuvre par le Maroc figure la formation d'imams pour le Mali, le Sénégal, la Côte d'Ivoire, la Guinée et le Gabon. Des accords de coopération religieuse ont été conclus avec plusieurs pays européens dont la France (accord de 2013), autorisant l'envoi d'imams détachés pour les communautés marocaines résidant sur le territoire français. *Entretien avec Adam Laroussi, directeur du département Afrique subsaharienne, Iega, 21 avril 2026.*

- ✓ **Guinée et Gabon** : coopération religieuse institutionnalisée dans le cadre d'accords bilatéraux.

Plusieurs pays d'Europe sont également concernés. Des imams sont détachés pour les communautés marocaines de la diaspora, dans le cadre d'accords de coopération dont celui conclu avec la France en 2013.

Une alternative religieuse dans l'espace sahélien

L'espace sahélien connaît depuis une décennie une recomposition religieuse profonde, qui accompagne et parfois précède les recompositions sécuritaires. La montée en puissance des influences wahhabites et fréristes, portées par des financements extérieurs massifs, a transformé le paysage islamique de pays comme le Mali, le Niger ou le Burkina Faso, dont la tradition islamique était historiquement ancrée dans le malikisme et les confréries soufies.

Dans ce contexte, le modèle marocain apparaît comme une alternative crédible. Il propose une façon d'organiser le champ religieux, de former ses acteurs et de produire des normes qui stabilisent le champ islamique face aux offres concurrentes. Cela constitue une ressource déterminante pour des États sahéliens qui cherchent à reconstituer une autorité religieuse face à la montée du djihadisme.

Le wahhabisme propose un référentiel étranger qui supprime les traditions locales. Le modèle marocain, quant à lui, travaille à partir et avec les traditions malikites préexistantes dont il est lui-même un produit. Le modèle marocain, en Afrique de l'Ouest, contribue dès lors à renforcer des capacités institutionnelles locales en fournissant des acteurs religieux formés et des méthodes pédagogiques adaptées.

Religion et influence normative

La notion de *soft power* religieux, théorisée notamment par Joseph Nye²⁶ dans un registre plus large, désigne la capacité d'un acteur à influencer les normes et les comportements à travers des ressources culturelles et symboliques plutôt que par la coercition. Appliquée au Maroc, elle décrit une capacité d'exercer une influence normative dans le champ islamique à travers la formation, la diffusion de référentiels doctrinaux et la consolidation de réseaux de relations institutionnelles.

²⁶ Joseph S. Nye, « Bound To Lead: The Changing Nature Of American Power », 1990.

Le Processus de Rabat des États africains atlantiques (PEAA), lancé à l'initiative du roi Mohammed VI²⁷ révèle la capacité du Maroc à penser sa politique africaine au-delà de la seule dimension religieuse ou sécuritaire. En réunissant 23 États riverains de l'Atlantique africain autour d'un cadre de coopération commun, le Maroc cherche à structurer un espace de solidarité et de négociation collective. Cette initiative, dont le projet de gazoduc Nigeria-Maroc constitue un pilier concret, témoigne de la profondeur stratégique d'un pays qui a fait de sa position géographique, religieuse et institutionnelle un outil de politique étrangère²⁸.

SYNTHÈSE

La projection internationale du modèle religieux marocain repose sur trois éléments :

- ✓ La formation institutionnelle ;
- ✓ La diplomatie religieuse ;
- ✓ Des réseaux de relations construits sur le long terme.

Dans l'espace sahélien, la concurrence normative entre wahhabisme et traditions locales est intense. Le modèle marocain représente dès lors une alternative crédible, ancrée dans la même tradition malikite que celle des pays partenaires.

²⁷ Le Processus de Rabat des États africains atlantiques (PEAA), lancé à l'initiative du roi Mohammed VI en 2023, regroupe 23 États riverains de l'Atlantique africain. Le projet de gazoduc Nigeria-Maroc-Europe constitue l'un des premiers piliers concrets de cette initiative. *Entretien avec Adam Laroussi, directeur du département Afrique subsaharienne, Iega, 21 avril 2026.*

²⁸ *Entretien avec Adam Laroussi, directeur du département Afrique subsaharienne, Iega, 21 avril 2026.*

RÉCEPTION SOCIALE, TRANSFORMATION ET LIMITES

Il est essentiel de croiser les perceptions sociales, les mutations contemporaines des formes de religiosité et les contraintes auxquelles ce modèle est confronté. Si son ancrage institutionnel est important, il existe toutefois des fragilités qui émergent de l'évolution des pratiques, notamment sous l'effet des clivages générationnels, de la diffusion du numérique et de la recomposition des appartenances religieuses dans des espaces sociaux et transnationaux de plus en plus diversifiés.

Perceptions internes et acceptabilité sociale

L'enquête sociologique conduite par El Ayadi, Rachik et Tozy offre un tableau nuancé de la réception sociale du modèle religieux officiel au Maroc²⁹. Elle montre que la pratique religieuse marocaine est à la fois intense et diverse et que le rapport des Marocains à l'institution religieuse officielle est empreint d'une légitimité certaine mais aussi de distancements variables selon les générations, les milieux sociaux et les espaces géographiques.

La légitimité de l'islam institutionnel marocain est globalement solide dans les générations les plus âgées, pour qui la mosquée et l'imam de quartier constituent des repères communautaires reconnus. Elle est toutefois plus fragile chez les jeunes générations urbaines, dont la socialisation religieuse s'est partiellement déplacée vers des espaces numériques où l'autorité institutionnelle n'a pas de prise directe. Ce clivage générationnel est l'une des principales fragilités du modèle à moyen terme.

La variation selon les milieux sociaux est également significative. Dans les quartiers périurbains les plus défavorisés, dont sont issus les auteurs des attentats de 2003, l'islam institutionnel est parfois perçu comme un islam des élites, trop distant des réalités quotidiennes pour répondre aux aspirations et aux frustrations des populations les plus marginalisées. C'est dans ces espaces que les discours radicaux trouvent les oreilles les plus réceptives. C'est dès lors dans ces espaces que les politiques de prévention doivent déployer leurs efforts les plus soutenus.

²⁹ Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik, Mohamed Tozy, *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Éditions Prologues, Casablanca, 2007, 347 p. ISBN : 978-9954-1-0429-3. Première enquête empirique de grande envergure sur les pratiques et représentations religieuses au Maroc, réalisée auprès d'un échantillon représentatif des seize régions administratives.

Nouvelles formes de religiosité et reconfiguration numérique

La déterritorialisation du religieux via le numérique est un défi majeur pour le modèle marocain³⁰. Des individus peuvent désormais construire leur identité religieuse en dehors de tout espace institutionnel sans jamais fréquenter une mosquée, consulter un imam ou lire un texte validé par le Conseil des oulémas. Leur socialisation religieuse passe par des plateformes numériques où des cyber-prédicateurs, aux formations et aux légitimités très variables, proposent des interprétations accessibles et émotionnellement engageantes.

Cette reconfiguration pose un problème au modèle marocain, dont la capacité de régulation repose sur le contrôle des lieux et des acteurs physiques du champ religieux³¹. Le dispositif d'encadrement des imams et des prêches, aussi efficace soit-il dans l'espace des mosquées, ne peut s'étendre directement aux plateformes numériques où se diffusent les discours radicaux. Des stratégies de présence numérique des oulémas officiels sont en développement, mais peinent à rivaliser en termes d'audience et d'attractivité avec des prédicateurs qui ont fait du numérique leur terrain naturel.

L'individualisation de la religiosité constitue par ailleurs une autre dimension du défi marocain. Une partie de la jeunesse marocaine, en particulier dans les milieux urbains éduqués, construit un rapport personnel à l'islam qui n'est plus médiatisé par les institutions traditionnelles. Cette individualisation érode les mécanismes de transmission institutionnelle sur lesquels repose le modèle marocain.

La diaspora marocaine en Europe

Les communautés marocaines résidant en Europe représentent un enjeu spécifique pour le modèle religieux marocain. D'un côté, le Maroc a développé des instruments de coopération religieuse avec plusieurs pays européens (notamment la France) pour assurer une présence institutionnelle auprès de ces communautés, à travers des imams détachés et des accords de coopération. De l'autre, la capacité réelle d'encadrement du champ religieux de la diaspora reste limitée par des facteurs juridiques, institutionnels et culturels.

Les jeunes Marocains de la deuxième et troisième génération en Europe entretiennent un rapport à l'identité islamique souvent différent de celui de leurs parents. Leur socialisation

³⁰ Tozy, M. (2009), *op. cit.*, pp. 74-79. L'auteur note que la nouvelle génération de pratiquants marocains, formée hors des circuits institutionnels traditionnels et socialisée via le numérique, entretient un rapport à l'autorité religieuse profondément reconfiguré par rapport aux générations précédentes.

³¹ Note des auteurs — entretien confidentiel : Plusieurs responsables sécuritaires, français et marocains, font état d'une préoccupation croissante quant à la diffusion, via des plateformes cryptées, de contenus en arabe dialectal marocain produits hors du territoire national et ciblant spécifiquement les communautés marocaines de la diaspora européenne. Ce phénomène, encore peu documenté dans la littérature ouverte, fait l'objet d'un suivi conjoint entre services.

religieuse s'est opérée dans des contextes marqués l'intégration d'une part et l'affirmation identitaire d'autre part. Ils sont parfois plus réceptifs à des discours religieux qui valorisent une appartenance islamique transnationale, coupée des traditions locales marocaines. Dans ces espaces, les offres salafistes et djihadistes trouvent parfois leurs terrains les plus fertiles.

Les limites du modèle

La première limite tient à un potentiel espace de frustration résultant de l'homogénéisation doctrinale. Il est acquis que standardisation des prêches et la bureaucratisation du champ religieux produisent une cohérence normative précieuse. Cependant, cela comporte le risque de produire un islam officiel perçu comme vide de spontanéité et de réponse aux préoccupations quotidiennes des fidèles.

La seconde limite est celle de la transférabilité. Le modèle marocain repose sur des ressources institutionnelles (la Commanderie des croyants, la tradition dynastique, le triptyque doctrinal) qui ne peuvent pas être reproduites à l'identique. Des pays qui ont cherché à importer des éléments du modèle sans disposer de ces ressources ont obtenu des résultats très différents. La juste compréhension de ce que le modèle peut et ne peut pas exporter est une condition de réalisme indispensable pour ses partenaires.

SYNTHÈSE

Les limites du modèle religieux marocain résultent :

- ✓ De la fragilité du lien entre l'islam institutionnel et les jeunes générations ;
- ✓ De l'incapacité à réguler les espaces numériques avec les mêmes outils que les espaces physiques ;
- ✓ Du difficile encadrement de la diaspora ;
- ✓ De la frustration qui peut découler de l'homogénéisation.

Le modèle marocain, aussi solide soit-il, nécessite une adaptation permanente à des conditions qui évoluent rapidement.

RECOMMANDATIONS STRATÉGIQUES

Les analyses développées dans cette étude conduisent à formuler un ensemble de recommandations à destination des décideurs publics, tant au Maroc que dans les pays partenaires souhaitant s'inspirer de l'expérience marocaine ou renforcer leur coopération avec le Royaume.

POUR LES PARTENAIRES INTERNATIONAUX DU MAROC	
S'inspirer de l'approche intégrée sans vouloir la copier	La valeur du modèle marocain tient à des ressources institutionnelles spécifiques qui ne peuvent pas être transplantée à l'identique ailleurs. C'est une philosophie d'action qui peut inspirer des adaptations locales. Les décideurs publics qui souhaitent s'en inspirer devraient commencer par identifier les ressources institutionnelles propres à leur contexte qui peuvent remplir des fonctions analogues à celles remplies, au Maroc, par la monarchie, les oulémas ou les confréries soufies.
Investir dans la formation et le transfert d'expertise	L'Institut Mohammed VI constitue un outil de coopération que les partenaires du Maroc devraient davantage mobiliser. Envoyer des imams en formation au Maroc, développer des programmes d'échanges avec les centres de recherche marocains spécialisés dans la lutte contre l'extrémisme et adapter les modules pédagogiques de prévention de la radicalisation aux contextes locaux constituent des voies concrètes d'appropriation partielle du modèle.
Renforcer les coopérations sécuritaires religieuses avec le Maroc	La valeur ajoutée du Maroc comme partenaire en matière de sécurité et de gouvernance du religieux est encore insuffisamment exploitée par certains pays partenaires. Renforcer les dispositifs de partage d'expertise, développer des exercices conjoints de formation et construire des mécanismes de coordination rapide en cas de menace émergente constituent des priorités concrètes.

POUR LES DÉCIDEURS PUBLICS MAROCAINS	
Investir massivement dans la contre-radicalisation numérique	La bataille pour les esprits se joue désormais en grande partie en ligne. Le Maroc doit accélérer sa stratégie de présence numérique des acteurs religieux institutionnels, en développant des contenus accessibles, attractifs et adaptés aux codes des plateformes numériques contemporaines ³² . Cela suppose des investissements en formation des personnels religieux aux outils numériques, le développement de partenariats avec les grandes plateformes pour le signalement et le déréférencement des contenus extrémistes ainsi que la création d'une capacité de veille et d'analyse des discours radicaux en ligne.
Préserver la vitalité du lien religieux communautaire	La standardisation du discours religieux est nécessaire mais elle ne doit pas se faire au détriment de la capacité des imams à répondre aux préoccupations réelles de leurs fidèles. Développer des espaces de formation continue qui laissent davantage de place à l'adaptation locale et à la réponse aux questions contemporaines constitue un enjeu de long terme pour la crédibilité de l'islam institutionnel marocain.
Consolider le <i>leadership</i> continental en matière de sécurité	Le Maroc dispose d'une opportunité de s'affirmer comme référence continentale en matière de gouvernance du religieux face à la radicalisation. Saisir cette opportunité suppose d'amplifier les investissements dans la coopération religieuse et sécuritaire en Afrique, d'accélérer la mise en œuvre du Processus de Rabat des États africains atlantiques et de promouvoir activement le modèle marocain dans les enceintes internationales.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Cette étude a cherché à montrer ce qui fait la singularité profonde du modèle religieux marocain : l'existence d'une architecture de régulation religieuse adossée à une ressource institutionnelle singulière dans le monde sunnite contemporain. La Commanderie des croyants, le triptyque malikisme-acharisme-soufisme et le dense réseau institutionnel qui les traduit en pratiques quotidiennes forment ensemble un dispositif cohérent.

Cette singularité est à la fois la force et la limite du modèle. Elle constitue une force parce qu'elle lui confère une crédibilité dans le champ islamique dont ne disposent pas les modèles purement sécuritaires. Elle constitue une limite parce qu'elle conditionne la transférabilité du dispositif à des ressources institutionnelles qui ne peuvent être ni acquises politiquement ni simplement reproduites. Les pays qui cherchent à s'inspirer du modèle marocain doivent davantage chercher à mieux comprendre sa logique que d'en copier les structures.

Sur le plan des dynamiques contemporaines de radicalisation, le modèle marocain répond à un défi qui dépasse le seul terrorisme. Il s'attaque à la crise de l'autorité religieuse. La fragmentation doctrinale et la déterritorialisation du religieux constituent le terreau dans lequel toutes les formes d'extrémisme puisent leurs ressources. En proposant une architecture doctrinale cohérente, une institution capable d'en arbitrer les normes et un réseau dense d'acteurs formés à la transmettre, il produit une alternative religieuse structurée rivalisant avec les offres radicales sur leur propre terrain.

La numérisation du champ religieux, l'individualisation des religiosités, les mutations de la diaspora et la fragmentation géopolitique sahélienne mettent à l'épreuve des instruments construits dans un contexte différent. Le Maroc dispose de ressources institutionnelles, d'une orientation politique affirmée et d'une crédibilité construite dans la durée pour faire face à ces enjeux, sous réserve de poursuivre un travail d'analyse critique de son propre modèle et d'en apprécier de manière équilibrée les forces comme les limites. Dans cette perspective, le modèle religieux marocain peut continuer à constituer, pour plusieurs partenaires, un point de référence dans un champ où les expériences institutionnelles stabilisées demeurent relativement peu nombreuses.

BIBLIOGRAPHIE

Publications de l'Iega

Laroussi, A. (dir.), L'Hôte, P., Balde, O., Le Masson, N., Alfred, R.A., Tardieu, N. (2026), *Sahel 2023-2026 : recompositions politiques, rivalités d'influence et reconfiguration des architectures de sécurité dans un espace en rupture*, Iega, Paris, 23 avril 2026. <https://www.institut-ega.org/l/sahel-2023-2026-recompositions-politiques-rivalites-d-influence-et-reconfiguration-des-architectures-de-securite-dans-un-espace-en-rupture/>

Chemel, M., Negrus, A. (2022), *Le Maroc : quel statut vis-à-vis de la France et de l'Europe ?*, Rapport, Iega, Paris, novembre 2022. <https://www.institut-ega.org/l/le-maroc-quel-statut-vis-a-vis-de-la-france-et-de-l-europe/>

Institut d'études de géopolitique appliquée (2026), *La Revue diplomatique*, n°21 — *Le Maroc : les contours d'une nouvelle puissance*, Iega. <https://www.institut-ega.org/p/revue-diplomatique-no21-le-maroc-les-contours-d-une-nouvelle-puissance/>

Ouvrages de référence

El Ayadi, M., Rachik, H., Tozy, M. (2007), *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Éditions Prologues, Casablanca, 347 p. ISBN : 978-9954-1-0429-3.

Hegghammer, T. (2010), *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*, *Cambridge Middle East Studies*, n°33, Cambridge University Press. DOI : 10.1017/CBO9780511809439

Nye, J.S. (2004), *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, *PublicAffairs*, New York.

Tozy, M. (1999), *Monarchie et islam politique au Maroc*, *Les Presses de Sciences Po*, Paris, 319 p. ISBN : 978-2-7246-0758-1.

Vermeren, P. (2010), *Le Maroc en transition*, *La Découverte*, Paris.

Zeghal, M. (2005), *Les islamistes marocains : le défi à la monarchie*, *La Découverte*, Paris.

Articles et chapitres d'ouvrages

- Mouaqit, M. (2012), « Marginalité de la charia et centralité de la Commanderie des croyants : le cas paradoxal du Maroc », dans Dupret, B. (dir.), *La charia aujourd'hui, La Découverte*, Paris, pp. 141-151.
- Tozy, M. (2009), « L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, n°1, pp. 63-81. DOI : 10.3917/ripc.161.0063. Disponible sur Cairn : <https://shs.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2009-1-page-63>
- Tozy, M. (2013), « Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du "croire". Les péripéties d'une restructuration annoncée du champ religieux au Maroc », dans Hibou, B. (dir.), *La bureaucratisation néolibérale, La Découverte*, Paris, pp. 129-154. DOI : 10.3917/dec.hibou.2013.01.0129.
- Byman, D. (2016), « ISIS Goes Global: Fight the Islamic State by Targeting Its Affiliates », *Foreign Affairs*, vol. 95, n°2, pp. 76-85. <https://www.foreignaffairs.com/articles/middle-east/2016-03-01/isis-goes-global>
- Hecker, M. (2018), « 137 nuances de terrorisme. Les djihadistes de France face à la justice », *Focus stratégique*, n°79, IFRI, avril 2018.
- Reinares, F. & García-Calvo, C. (2016), *Estado Islámico en España, Real Instituto Elcano*, Madrid. <https://www.realinstitutoelcano.org/monografias/estado-islamico-en-espana/>
- Vidino, L. & Brandon, J. (2012), *Countering Radicalization in Europe, ICSR*, King's College London. *Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism*, vol. 7, n°2, pp. 163-179. DOI : 10.1080/18335330.2012.719097
- Zeghal, M. (1999), « Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-1994) », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, n°3, pp. 371-399. DOI : 10.1017/S0020743800055483

Rapports institutionnels et organisations internationales

- Forum mondial contre le terrorisme — GCTF (2013), *Rome Memorandum on Good Practices for Rehabilitation and Reintegration of Violent Extremist Offenders*, GCTF.
- International Crisis Group (2023), *Defining a New Approach to the Sahel's Military-led States*, Brussels.

Office des Nations unies contre la drogue et le crime — ONUDC (2016), *Handbook on the Management of Violent Extremist Prisoners and the Prevention of Radicalization to Violence in Prisons*, ONUDC, Vienne.

Groupe d'action financière — GAFI (2023), *Terrorist Financing Risk Assessment Guidance*, FATF/OCDE, Paris.

Sitographie sélective

Institut d'études de géopolitique appliquée (Iega) : <https://www.institut-ega.org>

Policy Center for the New South (Rabat) : <https://www.policycenter.ma>

Real Instituto Elcano : <https://www.realinstitutoelcano.org>

Institut français des relations internationales (IFRI) : <https://www.ifri.org>

Cairn.info — travaux de Mohamed Tozy : <https://shs.cairn.info/publications-de-Mohamed-Tozy--5597>

International Crisis Group — Sahel : <https://www.crisisgroup.org/africa/sahel>

Rabita Mohammadia des Oulémas : <https://habous.gov.ma/fr/index.php>

Institut Mohammed VI de formation des imams, mouchidines et mouchidates :
<https://www.fm6oa.org/fr/linstitut-mohammed-vi-pour-la-formation-des-imams-mouchidines-et-mouchidates/>



Institut EGA

ISSN : 2739-3283

© Tous droits réservés, Paris, Institut d'études de géopolitique appliquée, 2026.

Institut d'études de géopolitique appliquée
66 avenue des Champs-Élysées, 75008 Paris

Courriel : secretariat@institut-ega.org

Site internet : www.institut-ega.org