



BRILL

Les Bildiyyīn de Fès, un groupe de néo-musulmans d'origine juive

Author(s): Mercedes García-Arenal

Source: *Studia Islamica*, 1987, No. 66 (1987), pp. 113-143

Published by: Brill

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/1595913>

REFERENCES

Linked references are available on JSTOR for this article:

https://www.jstor.org/stable/1595913?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents

You may need to log in to JSTOR to access the linked references.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Brill is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Studia Islamica*

LES *BILDIYYĪN* DE FÈS, UN GROUPE DE NÉO-MUSULMANS D'ORIGINE JUIVE

Introduction.

La présente étude a pour cadre la ville de Fès pendant le laps de temps qui va de la fin de l'ère marinide au début de l'ère 'alawite, et pour objet un groupe alors important dans la vie de la cité : celui des juifs convertis à l'Islam (ou mieux, des musulmans d'origine juive) qui l'habitèrent. L'étendue de la période traitée et l'inexistence de monographies forcent le présent travail à n'être qu'une approche et une exposition de problèmes plutôt qu'une étude complète.

Quelle que soit la période traitée de l'histoire du Maroc, et ce depuis sa fondation, Fès a toujours brillé d'une lumière propre et joué pendant de longues années un rôle de tout premier plan. Cependant, la période qui nous concerne est la plus mal connue de la ville⁽¹⁾. Dans la première moitié du xvi^e siècle,

(1) Il n'y a presque pas d'étude couvrant le laps de temps entre la période marinide étudiée par R. Le Tourneau, *Fez in the Age of the Marinids* (Norman, Oklahoma, 1961) et la période précédant le Protectorat, objet aussi d'une étude bien connue du même auteur, *Fès avant le Protectorat ; étude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman* (Casablanca, 1949), toutes les deux, œuvres classiques. Je n'ai pas pu consulter pour cet article la thèse de Mohamed Mezzine. *Fās wa-bādiyatuhā : musāhama fī tārīkh al-Magrib al-Sa'dī (1549-1637)*, 2 vol., dont la Faculté des Lettres de Rabat vient d'annoncer la publication (1986). Les excellents articles de Norman Cigar seront très utilisés et cités dans les prochaines pages : « Une lettre inédite de Mūlāy Ismā'il aux gens de Fès », *Hespéris-Tamuda*, XV (1974), pp. 105-118 ; « Société et vie politique à Fès sous les premiers 'alawites » (ca. 1660-1830), *Hespéris-Tamuda*, XVIII (1978-79), pp. 93-172 ; « Conflict and community in an urban milieu under the 'Alawis », *The Maghreb Review*, 3 (1978),

ses jours de gloire sont déjà loin, même si elle est encore une pièce importante, voire capitale, sur l'échiquier marocain. La ville, héritière d'une tradition séculaire de culture, de richesse, de fierté, n'a jamais été soumise au même point que les autres parties du pays. La lutte entre le pouvoir central et la ville de Fès, toujours autonome, jalouse de son indépendance, de son pouvoir (lutte qui s'ébauche dès la fin de la période marínide), sera un des traits dominants de l'histoire du Maroc sous les deux dynasties sharifiennes.

Mais si Fès se présente toujours hostilement unie face à l'extérieur, elle est à l'intérieur divisée en différents groupes qui, pendant cette période, sont en perpétuel conflit. Ces groupes sont d'origine ethnique ou quasi ethnique, au sens où il est pratiquement impossible de s'y intégrer autrement que par la naissance. Ils avaient surgi en tant que tels au x^v^e siècle, nourris en partie par les gouvernants marínides qui trouvaient plus aisément gouvernable une ville aux cloisonnement étanches⁽²⁾. Ils vont donc cristalliser au début de la période qui nous occupe, devenant ainsi les principaux protagonistes de notre étude. Ils se présentent comme suit :

— les *shurafā'*, le groupe le plus puissant, véritable noblesse de sang jouissant du plus grand prestige religieux, constitué par des familles considérées les descendantes du Prophète et généralement sous la protection de la dynastie régnante ;

— les andalous (*andalusiyyūn*) qui émigrent à Fès en masse, à la fin du x^v^e siècle et à jet continu tout au long du xvi^e siècle⁽³⁾ ;

— les *bildiyyūn* (*bildiyyīn*) ou descendants des juifs convertis à l'Islam, certains dès le xiii^e siècle, la plupart dans la première moitié du x^v^e. Jusqu'à la fin du xvi^e on les connaît sous le nom de *muhājirūn*⁽⁴⁾.

pp. 3-13 ; « Socio-economic structures and the development of an urban bourgeoisie in pre-colonial Morocco », *The Maghreb Review*, 6 (1981), pp. 55-76. J'aurai aussi l'occasion de citer J. S. Gerber, *Jewish Society in Fez (1450-1700). Studies in Communal and Economic Life*, (Leiden, 1980).

(2) M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge* (Paris, 1986), pp. 293 et ss.

(3) Sur lesquels je suis en train de préparer une extensive monographie. Une avance, « Los andalusies en el ejército Sa'dí : un intento de golpe de estado contra Ahmad al-Manşūr al-Dahabī (1578) », *Al-Qanṭara*, V (1984), pp. 169-202.

(4) *Islāmī* est la dénomination normale pour les juifs convertis à l'Islam. *Muhājirūn*, ceux qui ont fait la *hijra*, qui ont « émigré » est, comme on le verra plus

Ceux-ci et d'autres groupes plus petits, négligeables pour la présente étude (tels les *lamtiyyīn* qui représentent la population berbère autochtone) fournissent les principaux acteurs politiques des endémiques conflits urbains, alors que les loyautés sociales, économiques et politiques clefs, s'expriment en termes d'organisation verticale et non pas en une société horizontalement stratifiée ⁽⁵⁾.

Les élites de ces groupes maintiennent une continuelle rivalité politico-économique, qu'ils cimentent sur leur prestige religieux, leur science et leur érudition ou sur leur fluctuante capacité d'influence auprès du pouvoir central. Les conflits promus par le groupe des *muhājirīn* ou *bildiyyīn* ont entraîné une polémique aux teintes juridico-religieuses au xvii^e siècle dont procèdent une bonne partie des sources sur lesquelles est fondé le présent article et qui met en évidence la permanence du conflit et l'existence d'un groupe d'origine convertie, bien déterminé et différencié du reste de la société à travers les siècles.

Sources.

La présente étude est fondée sur trois ouvrages manuscrits inédits, outre les chroniques arabes (et européennes) contemporaines et les dictionnaires biographiques que nous aurons l'occasion de citer :

1. — *Dhikr qiṣṣat al-muhājirīn al-musammūn (sic) al-yawm bi-l-bildiyyīn* (Bibliothèque Générale de Rabat, K 270, un autre exemplaire, D 1115). C'est un opuscule de 23 pages, anonyme, non daté, mais sans doute écrit dans la première moitié du xviii^e siècle. C'est un ouvrage polémique en principe consacré à l'histoire des corporations d'artisans et de commerçants de Fès, mais en réalité dirigé contre les marchands d'origine convertie de la Médina. Une traduction résumée, ou plutôt la synthèse d'une partie de son contenu a été publiée par

loin, un nom péjoratif donné au xv^e siècle par les juifs de Fès à leurs anciens coreligionnaires qui avaient embrassé l'Islam. La dénomination de *bildī* qui est encore en usage, est bien légitime sans doute parce que c'était la ville de Fès son seul patronyme. Ibn Sūda, dans son article sur les noms de famille de Fès, inclut ceux des *bildiyyīn* sous la dénomination « ahl Fās » *Ba'th al-'Ilmī*, 22 (1973), 23 (1974), 25 (1976).

(5) N. Cigar, *Hespéris Tamuda* (1978-79), *passim*.

L. Massignon en appendice à son article « Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc », *Revue du Monde Musulman*, LVIII (1924) pp. 221-224 ; ainsi que des notes de lecture J. Berque, « Des 'Marranos' musulmans à Fès ? » dans *Mélanges en l'honneur de F. Braudel. Histoire économique du Monde Méditerranéen 1450-1650* (Paris, 1973), pp. 123-135. J'ai moi-même fait abondamment usage de cet ouvrage dans mon article « The revolution of Fās in 869/1465 and the death of Sultan 'Abd al-Ḥaqq al-Marīnī », *BSOAS*, XLI (1978) pp. 42-66 ⁽⁶⁾.

2. — Maḥamad Mayyāra (m. 1072/1662), *Naṣīḥat al-muḡtarrīn wa-Kifāyat al-muḍḡarrīn fī-l-tafrīq bayn al-muslimīn* (B.G.R. K 508, j'ai utilisé une copie moins connue, K 923). Œuvre d'un savant réputé, appartenant lui-même à une famille *bildī*, c'est un recueil de *fatwā*-s, de documents légaux et de correspondance sur les *bildiyyīn* de la ville de Fès et écrit pour la défense de ces derniers ⁽⁷⁾.

3. — Abū l-'Abbās Aḥmad ibn 'Abd al-Salām Bannanī (m. 1234/1818), *Taḥliyat al-ādhān wa-l-masāmi'* (B.G.R. K 650), un autre savant *bildī*. Cette œuvre contient de nombreuses allusions à la situation socio-économique des *bildiyyīn* ⁽⁸⁾.

De fait, les sources principales sur lesquelles est basé ce travail appartiennent aux xvii^e et xviii^e siècles, et par conséquent leur valeur comme documents sur la période qui leur est contemporaine diffère de celle concernant l'histoire d'une époque antérieure. De plus, ce sont des ouvrages liés à une polémique et

(6) Voir Ibn Sūda, *Dalīl mū'arrij al-Magrib al-Aqṣā* (Casablanca, 1960), vol. I, p. 116.

(7) E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa* (Paris, 1922), p. 258 ; Ibn Sūda *Dalīl*, vol. I, p. 111.

(8) Ibn Sūda, *Dalīl*, vol. I, p. 84. Je dois remercier N. Cigar de m'avoir permis l'utilisation de ses propres microfilms pour ces deux manuscrits. Il existe encore d'autres sources sur les *bildiyyīn* auxquelles je n'ai pas pu avoir accès :

Natījat al-'i'tiṣār min dasā'is al-intiṣār, de 'Abd al-Ḥafīz ibn al-Majdhūb al-Fāsi (m. 1295/1878). Ce manuscrit se trouvait dans la Bibliothèque Zaydāniyya de Meknès qui fut en grande partie achetée par la Bibliothèque du Palais Royal, mais je n'ai pas pu trouver ici trace du dit manuscrit. Selon E. Lévi-Provençal (*Chorfa*, p. 378), al-Ma'mūn ibn 'Umar ibn al-Ṭāhir ibn Idrīs al-Kattānī (m. 1309/1891-92) composa un traité sur les familles islamisées de Fès *Tā'lif fī-man aslama min ahl Fās*.

comme c'est bien connu, si l'histoire est polémique, la polémique n'est pas histoire.

Ceci nous oblige d'emblée à établir une distinction claire entre deux époques :

1. Celle des ^{xv}e et ^{xvi}e siècles, qui comprend les dynasties marīno-waṭṭāside et sa'dienne.
2. Celle des ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles, qui correspond aux deux premiers siècles de la dynastie 'alawīte.

Mais ce qui semble de prime abord une différenciation dictée par les sources existantes, correspond également à une différenciation réelle dans la question traitée. Durant la première époque, les *bildiyyīn* sont en conflit perpétuel avec les *shurafā'*, conflit qui tourne au désavantage des premiers nommés. Les problèmes que pose cette première époque sont ceux de l'origine des *bildiyyīn* et du degré de crédibilité historique des histoires dont ils font l'objet.

Au cours de la deuxième époque, les *bildiyyīn* vont acquérir un poids croissant au point de devenir le groupe prépondérant de la cité.

L'objet de ce travail quoique ait pu en laisser paraître notre introduction, n'est pas une description des conflits internes de la ville de Fès durant quatre siècles. Les questions fondamentales qui nous intéressent ici sont : qui sont les *bildiyyīn* et comment purent-ils arriver à s'établir sur le plan social et culturel? Questions qui ne peuvent trouver de réponse qu'en termes de l'émergence des *shurafā'*. Les *bildiyyīn* sont une partie du moule dans lequel se forment les *shurafā'* et finissent par se définir — ou du moins leur image — comme l'empreinte concave de ce moule. Que leur origine israélite soit réelle ou purement légendaire dans des cas, est insignifiant à notre sujet : ceci est vrai aussi dans le cas des *shurafā'*. Ce qui est important pour notre travail est que la société où ils vivaient l'ait considéré de la sorte, et l'usage qu'elle a fait de cette considération. Il est également intéressant de se poser la question de la relation entre le développement de ce couple de contraires à l'intérieur du corps politique et l'évolution de la population globale. Questions qu'il vaut la peine de se poser, même si elles ne peuvent être qu'insuffisamment résolues au cours des pages suivantes.

Antécédents.

La question de la conversion des juifs à l'Islam au Maghreb et dans la Péninsule Ibérique mériterait qu'une étude en soit faite, ce n'est pas encore le cas. Le sujet n'est pas facile, les sources sont extrêmement maigres et dispersées, les monographies pratiquement inexistantes. Mais il est évident que le problème est de taille et qu'il eut un réel impact dans le devenir social et économique des sociétés maghrébines à divers moments de leur histoire.

On admet généralement qu'aux premières décennies de l'Hégire et ce dans tous les territoires conquis, il y eut une vague de conversions en masse des juifs à l'Islam ⁽⁹⁾. Les cas individuels, certains notoires, de convertis (qui portent la *nisba* al-Islāmī) sincères se produisent tout au long du Moyen Âge dans le monde arabo-musulman ⁽¹⁰⁾. Mais le nombre des convertis juifs à l'Islam est plus grand au Maghreb que partout ailleurs, comme l'a démontré Hirschberg sur la base de l'étude des *Responsa* maghrébines médiévales ⁽¹¹⁾. Ce type de source reflète clairement

(9) S. W. Baron, *Social and Religious History of the Jews* (New York, 1975), vol. III, p. 96, 111.

(10) Voir comme exemple I. Goldziher, « Sa'id b. Hasan d'Alexandrie », *Revue des Études Juives*, 30 (1895), pp. 1-25, ou S. A. Weston, *JAOS* 24 (1903), pp. 213-383. R. M. Perlmann, « 'Abd al-Haqq al-Islami, a Jewish convert », *Jewish Quarterly Review*, 31 (1940-41), pp. 171-191, sur un célèbre converti de la ville de Ceuta. N. A. Stillman, *The Jews of Arab lands. A history and source book* (Philadelphia, 1979), pp. 229-232 reproduit un texte autobiographique d'un juif volontairement converti à l'Islam, fils d'un rabbin de Fèz du xii^e siècle, témoignage fort intéressant.

(11) H. Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa* (Leiden, 1974) vol. I, pp. 191 et ss. Au Maghreb, il y a en plus une tradition plus au moins historique de tribus berbères juives : H. Z. Hirschberg, « The problem of the judaized Berbers », *Journal of African History*, IV, 3 (1963), 329 et ss ; H. T. Norris, *Saharan Myth and Saga* (Oxford, 1972), pp. 48 et ss ; 99 et ss voir, *infra*, note 12. Le problème, au Maroc et en Espagne musulmane et ses répercussions sur les classes d'artisans et de commerçants est aussi brièvement traité par M. Shatzmiller, « Professions and Ethnic Origin of urban labourers in Muslim Spain : Evidence from a Moroccan Source », *Awraq*, 5-6 (1982-83), pp. 149-160. Sur al-Andalus, P. Chalmeta, « Le passage à l'Islam dans al-Andalus au x^e siècle », *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Malaga, 1984)* (Madrid, 1986), p. 164 traduit un document sur la conversion d'un juif à l'Islam. Les livres récents plus importants sur le sujet de la conversion (R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Londres, 1979 ; N. Levtzion, *Conversion to Islam*, New York, 1979) ne traitent pas de façon spécifique de la question des juifs.

Quoique les cas de conversion au Maghreb soient plus nombreux ou sur lesquels

l'ampleur que la question a atteinte à diverses périodes, à cause des problèmes que les convertis posaient aux communautés juives pour les affaires de succession, héritage, *ḥalīṣa* (éviter le mariage préceptif de la veuve avec le beau-frère), etc. Des cas semblables surgissent aussi dans les collections de *fatwà*-s ^(11 b) et la littérature européenne sur le Maghreb des xv-xvi^e siècles inclut des données éparses mais nombreuses de cas individuels ou collectifs de conversion à l'Islam ⁽¹²⁾.

D'autre part, les conversions forcées laissèrent une profonde trace dans les communautés juives maghrébines (y compris al-Andalus) comme le montrent des écrits de personnages aussi éminents que Maïmonide, lui-même converti de force, qui traite la question dans son *Épître de la Consolation*, sujet sur lequel a écrit son père avant lui (*Épître de la Conversion Forcée*) et après lui son disciple le rabbin de Ceuta converti à l'Islam, Josef ben Yehuda Ibn 'Aqnīn dans son ouvrage *Tibb al-Nufūs* ⁽¹³⁾.

Sont bien connues aussi les conversions massives au cours du xii^e siècle lorsque les Almohades obligèrent (bien que théoriquement) les juifs de leurs territoires à choisir entre la mort et l'Islam ⁽¹⁴⁾. Et c'est ainsi qu'apparurent les communautés

on est mieux documenté, il y a aussi en Orient des cas semblables de conversions massives et forcées. N. A. Stillman, *The Jews of Arab lands* p. 247 ; « Forced conversion of the Jews of Aden », p. 249, « Converts of Aden return to Judaism ».

(11 b) Voir par exemple al-Wansharīsi, *Mi'yār*, vol. II, p. 354.

(12) Diego de Haedo, *Topografía e historia general de Argel* (Valladolid, 1602, rééd. Madrid, 1927), chap. XXIV, p. 93 en parlant des commerçants d'Alger « se pueden contar algunos que siendo judíos de nación de su voluntad se hicieron moros o turcos, como acaece cada día », id. p. 113 à cause des mauvais traitements dont sont objet les juifs « muchos dellos se hacen turcos y moros cada día, de los cuales hay algunos ricos y de mucho dinero, pero ninguno hay, por muchos años que sea moro o turco, a que entre en la cabeza ser buen moro ni creer en la ley de Mahoma... » Luis del Mármol, *Descripción general de Africa*, (Granada, 1573, rééd. Madrid, 1953), I, 11, 160, II, 217. « Eit dénet ... los edificadores desta ciudad fueron Iudios del tribu de Iuda, y que la edificaron quando los Affricanos tenían la ley de Moysen... y se la hizieron dexar y tomar la secta de Mahoma por fuerza... », *op. cit.*, vol. II-11r. Voir *supra*, note 11, Fr. Francisco San Juan del Puerto, *Mission historial de Marruecos*, (Sevilla, 1708), p. 37. Jerónimo de Mendoça, *Jornada de Africa*, (Lisboa, 1607), cap. XV, t. II, p. 65. Gabriel Gómez de Losada, *Escuela de trabajos en cuatro libros dividida*, (Madrid, 1607), p. 237-238.

(13) Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, vol. I, pp. 193-196.

(14) Dans la pratique, il y eut permis d'émigration et distinctions vestimentaires (*giyār*) pour ceux qui n'ont ni émigré ni accepté l'Islam. D. Corcos, « Le-ofi yahasam shel shalite ha-Almuwahiddin la-yehudim » (« The attitude of the Almohadic

converties (une des plus nombreuses précisément dans la ville de Fès qui comptait depuis sa fondation avec une importante et influente population juive)⁽¹⁵⁾ qui furent à leur tour objet de mesures discriminatoires motivées par les doutes suscités sur la sincérité des nouveaux convertis. A ce sujet, est digne d'être pris en considération le passage du *Kitāb al-Mu'jib* de 'Abd al-Wāhid al-Marrākushī, qui en parlant des discriminations vestimentaires imposées aux juifs et étendues aux convertis affirme : « Ce qui a poussé Abū Yūsuf à les séparer et les distinguer par ce vêtement ce sont les doutes sur leur Islam, car il avait l'habitude de dire : « si j'étais sûr de leur foi je les laisserais se mêler aux musulmans par les liens du mariage et pour toutes les autres affaires, et si j'étais certain de leur infidélité, je tuerais leurs hommes, je captiverais leurs enfants et je donnerais leurs biens en butin aux musulmans, mais j'ai des doutes à leur sujet... », « Aucun pacte de protection n'a été signé chez nous avec les juifs ni avec les chrétiens depuis l'arrivée au pouvoir des Maṣmuda, et il n'y a point de synagogues ni d'église dans tout le pays musulman du Maghreb. Mais les juifs font semblant chez nous d'appartenir à l'Islam, ils prient dans les mosquées et leurs enfants lisent le Coran et ils suivent notre religion et notre *sunna* ; mais Dieu sait ce qu'ils gardent dans leurs poitrines et ce qu'ils enferment chez eux »⁽¹⁶⁾.

Ibn 'Aqnīn, dans son *Ṭibb al-Nufūs* mentionné ci-dessus, s'étend sur les souffrances et la discrimination dont font objet les convertis, telles que la défense d'avoir des esclaves, d'être des exécuteurs testamentaires ou des tuteurs, de se marier avec des musulmans « de souche », etc.⁽¹⁷⁾.

A l'avènement de la dynastie Marīnide le sort des juifs va changer radicalement de signe, au point que sous le gouvernement de Abū Yūsuf Ya'qūb les convertis revinrent en masse

Rulers towards the Jews », *Zion*, XXXII (1976), pp. 123-160, inclus dans *Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jérusalem (1976) ; A. Halkin, « Letoldot ha-shmad be-yeme ha-Almuwahidun », *The Joshua Starr Memorial Volume* (New York, 1953), pp. 101-110 ; N. Roth, « Some aspects of Muslim-Jewish relations in Spain », *Estudios en Homenaje a D. Claudio Sánchez Albornoz. Anejos de Cuadernos de Historia de España*, vol. II (Buenos Aires, 1983), pp. 179-214.

(15) Voir J. S. Gerber, *op. cit.*, note (1), p. 24.

(16) Abū Muḥammad 'Abd al-Wāhid al-Marrākushī, *Kitāb al-Mu'jib fī talkhīs akhbār al-Magrib*, ed. R. Dozy (réimpr. Amsterdam, 1968), p. 223, trad. espagnole A. Huici (Tetuán, 1955), pp. 251-252.

(17) Hirschberg, *op. cit.*, vol. I, pp. 356 et ss.

au judaïsme sans subir pour autant les conséquences dues à l'apostasie⁽¹⁸⁾. Cependant, un nombre indéterminé d'entre eux préféra garder sa nouvelle foi. Ce phénomène est extensible à la Péninsule Ibérique où s'étaient réfugiés, et tout particulièrement dans les territoires chrétiens de la couronne d'Aragon, des juifs marocains fuyant la persécution Almohade. Dans le cadre de sa politique générale et afin d'attirer des juifs dans son pays, Jacques I d'Aragon avait donné divers ordres pour faciliter l'émigration de ceux provenant de l'Afrique du Nord⁽¹⁹⁾. Et pourtant il existe de nombreux indices qui montrent sans aucun doute possible, qu'au cours des XIII^e et XIV^e siècles la conversion spontanée de juifs à l'Islam (ou bien la permanence manifeste dans l'Islam de juifs émigrés en tant que tels) devint un véritable problème dans les territoires d'Aragon et de Catalogne⁽²⁰⁾. C'est là la preuve que beaucoup de juifs s'étaient rapidement assimilés à l'Islam, et que l'émigration n'était pas le symptôme de la fausseté de leur foi, mais plutôt celui de la dureté des conditions de vie des convertis.

La ville de Fès.

Si l'attitude des premiers souverains marīnides fut favorable à l'égard des juifs, l'hostilité ancestrale de la ville de Fès envers sa propre communauté garda toute son acuité comme au temps des Almohades, exacerbée peut-être même, par les brillantes situations occupées par des dignitaires juifs dans l'entourage du sultan⁽²¹⁾.

(18) D. Corcos, « The Jews of Morocco under the Marinids », dans *Studies in the History of the Jews of Morocco* (Jérusalem, 1976), p. 54.

(19) Voir en particulier le permis d'émigration donné en 1247 aux juifs de Cigelmensa (Sijilmāsa) *apud* J. Regné, « Catalogue des Actes de Jaime I, Pedro III et Alphonse III Rois d'Aragon concernant les Juifs (1213-1291) », *Revue des Études Juives*, LXIV (1912), doc. n^{os} 36 et 847.

(20) D. Romano, « Conversión de judíos al Islam (Corona de Aragón, 1280-1284) », *Sefarad*, XXXVI (1976), pp. 333-337 ; W. C. Stalls, « Jewish conversion to Islam : the perspective of a *Quaestio* », *Revista Española de Teología*, vol. 43 (1983), pp. 235-251.

En Majorque aussi, Ch. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe Médiévale*, vol. I (Bruges, 1955), p. 536.

(21) Hirschberg, *op. cit.*, vol. I, p. 370 et ss. Je n'ai pas vu M. Shatzmiller, « An ethnic factor in a medieval social revolution: the role of the Jewish courtiers. under the Marinids », *Aziz Ahmad Festschrift*. Il y a eu sans doute des pressions pour convertir ces courtisans juifs, comme l'indique parmi d'autres l'historien Ibn

En 674/1276 éclatèrent à Fès une série de troubles qui culminèrent en massacres de juifs et la mise à sac de leur quartier. Le sultan Abū Yūsuf Ya'qūb accourut en personne à la tête de la garde pour rétablir la paix et calmer les émeutiers. Cependant, bon nombre de juifs s'étaient déjà convertis à l'Islam pour échapper au fil de l'épée⁽²²⁾. D'après *Dhikr qisṣa...*, à la fin des troubles les juifs demeurés attachés à leur foi, en dépit du danger, se moquèrent de ceux-là en leur donnant l'appellation infamante de *muhājirūn* ou émigrés.

Peu après, Abū Yūsuf Ya'qūb commença la construction de Fās al-Jadīd. Comme les dates sont si proches, certains historiens pensent que le sultan en profita pour transporter les juifs dans sa nouvelle capitale, par mesure de protection⁽²³⁾. Mais la construction du quartier juif dans la zone de Fās al-Jadīd appelée Mellah, est postérieure. Bien que les données des sources ne soient pas claires et foisonnent en contradictions, on peut considérer avec Corcos et Hirschberg et d'après les sources juives, que le déplacement des juifs du quartier de Fundūq al-Yahūd de Fās al-Bālī au Mellah de Fās al-Jadīd, eut lieu vers 1438⁽²⁴⁾. Les débuts du mouvement politique sharifien qui cristallise lors de la découverte du tombeau d'Idrīs en 1438 précisément, pèse de tout son poids sur le déplacement

Marzūq : « Cuando nuestro señor se apoderó de Tremecén, se habló de un judío que allí vivía, famoso por su habilidad médica y porque era extraordinario en su especialidad. Estábamos en Fez y a nuestro señor se le había declarado en el codo derecho un dolor por causa de un coágulo enquistado allí que le causaba molestias ; uno le dijo : ' Vamos a ir en busca de ese judío '. Pero no quiso recurrir a él. Cuando llegamos a Tremecén volvió a mencionárselo y entonces [Abū l-Ḥasan] me dijo : ' Ve a por él ', y vino. Se le consultó sobre el mal, y lo explicó perfectamente, exponiendo la causa y los síntomas y señalando el medicamento. Los asistentes le alabaron mucho y [Abū l-Ḥasan] le dijo a su hombre de confianza (*ṭiqa*) 'Allāl : ' Llévatelo ', añadiendo : ' Si te conviertes, te contaremos entre nuestros próximos cortesanos, haciéndote nuestro amigo y nuestro médico. ' Intentó [convencerle], pero no le halló dispuesto para eso, y [Abū l-Ḥasan] me pidió que lo intentara yo. Yo le conocía de antiguo y probé de todas maneras [convertirle al Islam], sin lograr nada. Cuando le comuniqué esto [a Abū l-Ḥasan] me dijo : ' Dios no nos le ha hecho imprescindible, nos basta con Dios y con los musulmanes y no tenemos que seguir preocupándonos de él. '. Ibn Marzūq, *El « Musnad »*. *Hechos memorables de Abū l-Hasan, sultán de los Benimerines*. Étude, traduction espagnole et notes, M^a Jesús Viguera (Madrid, 1977), p. 315.

(22) D. Corcos, « Jews of Morocco », *Studies*, p. 58.

(23) H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, vol. II (Casablanca, 1950), p. 30.

(24) Hirschberg, *op. cit.*, vol. I, pp. 389 et ss. D. Corcos, « Les Juifs du Maroc et leurs Mellahs », *Studies*, pp. 73 et ss.

des juifs hors de la Médina de Fès, à partir de ce jour, considérée *haram*. Les souffrances des juifs avaient augmenté de par la confusion qui régnait à Fès pendant la première moitié du xve siècle. Ce fut alors que de nombreuses familles de riches marchands juifs préférèrent se convertir à l'Islam plutôt que d'abandonner leur quartier et le lieu privilégié de leurs opérations commerciales. Ce déplacement, que les juifs vécurent comme une véritable calamité, va produire une troisième vague de conversions qui touchera Fès et laissera définitivement consolidée l'existence d'une importante communauté convertie, majoritairement installée à Fundūq al-Yahūd. Ce phénomène de conversion à l'Islam pour éviter le déplacement au Mellah se produirait plus tard dans d'autres villes marocaines et tout particulièrement à Rabat et à Salé⁽²⁵⁾.

Mais il faut établir très clairement que cette mesure de déplacement ne fait que consolider et augmenter une communauté déjà existante et qui avait déjà probablement ébauché les lignes de sa rivalité économique avec les *shurafā'*. Ibn al-Sakkāk, qui écrivait dans les premières années du xve siècle son *Nuṣṣ mulūk al-Islām* dédié précisément aux *shurafā'*, explique que ce n'est pas un groupe homogène et qu'en son sein existent diverses catégories ou niveaux, parmi lesquels, plus que par leur généalogie, méritent le respect populaire ceux qui « jouissent d'un certain prestige, d'une certaine fortune ou d'une certaine aisance », respect que par ailleurs l'on témoigne également « à tel agent d'autorité, à tel puissant en position de nuire, à tel riche fut-il *islāmī* »⁽²⁶⁾. Ce qui semble indiquer qu'au début du siècle existaient déjà à Fès des convertis comparables en pouvoir et en richesse aux *shurafā'*, et qu'il n'était pas extravagant d'établir une comparaison entre les membres des deux groupes⁽²⁷⁾.

(25) J. Caille, *La ville de Rabat* (Paris, 1949), vol. I, pp. 323-24, Brunot, « Topographie dialectale de Rabat », *Hespéris*, X (1930), 10-11 ; Paquignon, « Quelques documents sur la condition des Juifs au Maroc », *Revue du Monde Musulman*, IX (1909), pp. 112-115.

(26) Ibn al-Sakkāk, *Nuṣṣ mulūk al-Islām*, éd. Litographiée à Fès, s.d. p. 13 *apud* M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc...*, p. 321. Diego de Haedo en dit pareil (*op. cit.*, vol. I, p. 167) « y no vale ninguno más de lo que tiene, porque si un judío hecho moro es rico, éste es el más honrado, y el Rey le dará su hija ». Voir aussi A. Sebti, « Au Maroc : Sharifisme citadin, charisme et historiographie », *Annales E.S.C.*, 41, 2 (1986), pp. 433-451.

(27) La communauté de musulmans d'origine juive de Fès allait cependant

Trajectoire du conflit.

La trajectoire générale de cette rivalité est manifeste dans l'ouvrage anonyme *Dhikr qiṣṣat al-muhājirīn* cité ci-dessus. Il ne faut pas oublier que c'est un petit ouvrage à caractère polémique vraiment écrit contre les nouveaux musulmans. Cependant les informations et les explications qu'il apporte, autant que les « mythes justificatifs » sur lesquels est fondée la discrimination contre les *muhājirīn* sont très significatifs et d'un grand intérêt.

L'auteur anonyme, après avoir raconté comment Idrīs, depuis la fondation de Fès, avait établi une division entre les corporations d'artisans et de commerçants, parle du groupe concret qui nous intéresse. D'après lui, à la fin des troubles mentionnés de 674/1276 les *muhājirīn* « prirent en masse les professions des musulmans en même temps que des non-musulmans. Certains d'entre eux s'installèrent dans les souqs de la Qaysariyya. Mais il se manifesta de par leur fait la fraude, la tromperie, la mauvaise foi et les transactions usuraires »⁽²⁸⁾. Dès ce premier moment entrent en lutte la participation ou le monopole pour la Qaysariyya et l'accusation de pratiques malhonnêtes et de fraudes que le *Dhikr* spécifie, telles que le fait d'exposer de bons articles, puis de les substituer pour le client par d'autres de moindre qualité ; de ne pas fournir les produits dont le prix avait été établi, mais d'autres inférieurs, etc.⁽²⁹⁾. Toujours d'après la même source, les plaintes des citadins et des paysans commencèrent à pleuvoir et les procès devant le *qāḍī* et les admonestations de la part des '*ulamā*' que les *muhājirīn* manifestement ignoraient. Le *qāḍī* de Fès, débordé, menaça de démissionner auprès du Sultan Abū Yūsuf, si celui-ci ne prenait pas des mesures. Sous leur pression, le sultan dut se résoudre à dicter une série de mesures

grandir postérieurement, paraît-il, à chaque calamité subie par la communauté juive. Voir par exemple G. Vajda, « Un recueil de textes historiques judéo-marocains », *Hespéris* (1948 et 1949) ; pendant la famine qui décima Fès en 1603-1606, parmi les juifs de la ville « le nombre des victimes de la famine s'éleva à près de trois mille âmes et plus de deux mille personnes apostasièrent » (1948, p. 327), et à cause d'une autre famine, en 1723 « environ mille personnes de tout âge ont apostasié » (1949, p. 162).

(28) *Dhikr*, pp. 467-470.

(29) *Dhikr*, p. 471.

discriminatoires contre les néo-musulmans et en particulier à leur interdire l'exercice de tous les métiers « hormis ceux qui ne confèrent pas à qui les exerce présomption de bonne foi et ne comportent que des possibilités restreintes de tromperie »⁽³⁰⁾. La liste des métiers permis est fort curieuse⁽³¹⁾ et ne semble avoir d'autres points communs (mis à part le fait d'inclure quelques-uns manifestement contrôlés par le *muḥtasib* et où par conséquent il est difficile, en principe, de commettre des fraudes) que celui d'exclure radicalement toute profession ou branche commerciale qui permette l'accès à la Qaysariyya. À partir de ce moment le *Dhikr* rapporte les événements de telle sorte que l'on est amené à penser que c'est le monopole sur la Qaysariyya qui est vraiment en jeu.

Une fois les *Muhājirīn* expulsés de la Qaysariyya, les métiers les plus nobles et les plus lucratifs leur étant interdits, la situation semble redevenue calme jusqu'au règne d'ʿAbd al-Ḥaqq, le dernier sultan marīnide. Ce sultan nomma visir un juif, Hārūn al-Yahūdī, un autre, appelé Shamuwīl, *ḥājib*, et un troisième, Ḥusayn, *qā'id al-shurṭa*. Sous la pression de ces juifs, le sultan ʿAbd al-Ḥaqq décréta que tous les citoyens de Fès devaient payer le *kharāj*, y compris les *shurafā'*, jusqu'alors exemptés d'impôts. Encouragés, sans aucun doute, par le manque de respect du sultan envers les *shurafā'*, ainsi que par son évident manque de fonds, les *muhājirīn* demandèrent à être réadmis dans la Qaysariyya. C'était le moment de l'*ʿīd* et les *muhājirīn* remirent au sultan une *hadiyya* et promirent de la payer tous les ans si le sultan y autorisait leur accès. Après s'être installés à la Qaysariyya, ils demandèrent que dès l'année suivante tous les marchands de la Qaysariyya paient la même *hadiyya* qu'eux s'ils voulaient poursuivre leurs affaires. La mesure était sans précédent et supposait un mauvais traitement envers les *shurafā'*, qui avaient toujours joui de l'exemption de l'impôt.

Après avoir réussi à imposer la *hadiyya* à tout le monde, les *muhājirīn* s'adressèrent au *nāẓir al-aḥbās* pour lui demander

(30) *Dhikr*, p. 472.

(31) Conversion des *fiṣṣ*-s en *dirham*-s et réciproquement, professions de barbier, boucher, vente de lait, menuiserie, confection de selles et harnachements, rapetassage de vieilles chaussures, teinturerie, tannerie, vente et filature de chanvre... Dans ces corporations les *muhājirīn* étaient autorisés à y rentrer isolément ; si dans la suite il y avait fraude, on les punissait du *taṭwīf*.

de leur vendre le *julus* des boutiques en monopole, excluant donc tout autre groupe ou personne. Le *nāẓir* s'y refusa, mais les *muhājirīn* obtinrent l'appui de Ḥusayn al-Yahūdī en lui disant : « Tu n'as pas besoin de leur vendre l'*aṣl*, seulement le *julus*... Ceci procurera de l'argent au sultan 'Abd al-Ḥaqq qui en a bien besoin » ^(31 b). C'est ainsi que les *muhājirīn* achetèrent le *julus* de toutes les boutiques en moins de deux mois. Celui qui voulait occuper une boutique était obligé de leur payer un loyer.

Les *muhājirīn* gardèrent la propriété des boutiques jusqu'à la révolte des musulmans de Fès et du *mizwār al-shurafā'*, Muḥammad al-Ḥafīd ibn 'Alī ibn 'Imrān al-Jutī et l'exécution de 'Abd al-Ḥaqq al-Marīnī ⁽³²⁾. Le *sharīf* expulsa les *muhājirīn* de la Qaysariyya et des boutiques en 886/1481.

L'exclusion dura le temps du gouvernement de al-Jutī. Les *muhājirīn* eurent de nouveau accès à la Qaysariyya sous Aḥmad ibn Muḥammad al-Waṭṭāsī (932/1526-956/1549). Sur cette épisode nous avons des versions quelque peu différentes. D'après le *Dhikr*, Aḥmad al-Waṭṭāsī avait nommé collecteur général des impôts indirects (*mukūs*) un néo-musulman, Manjūr al-Islāmī. En échange d'une pension de 2.000 monnaies en or par an, les *muhājirīn* lui achetèrent le droit à leur réinstallation dans la Qaysariyya. Les conflits entre les marchands sur place et les *muhājirīn* reprirent de plus belle. Les besoins de la guerre civile entre le Waṭṭāsī et les Sa'diens, poussaient le premier à recourir aux subsides des *muhājirīn* ⁽³³⁾.

D'après la *Naṣīḥa* de Mayyāra ⁽³⁴⁾ c'est en 934/1528 que commença cette phase du conflit, lorsqu'un *muhājir* appelé Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn Yahyā al-Miknāsī tenta d'ouvrir une boutique pour vendre des toiles et des tissus précieux dans la Qaysariyya. Les commerçants s'y opposèrent et présentèrent au sultan Aḥmad al-Waṭṭāsī une pétition où ils exposaient ce que « l'on sait depuis longtemps », selon eux, car « ils l'ont entendu de leurs pères et grands-pères », à savoir, que les *muhājirīn* ne sont pas des gens dignes de foi ni de confiance, mais portés à la fraude et à la malhonnêteté, alors que la

(31 b) *Dhikr*, p. 473.

(32) *Dhikr*, pp. 473-474. Voir aussi M. García-Arenal, « The revolution of Fās in 869/1465... », BSOAS, XLI (1978), pp. 42-66.

(33) *Dhikr*, p. 475.

(34) Mayyāra, *Naṣīḥa*, pp. 2-4.

Qaysariyya est un lieu où exercent leurs négoce des gens de mérite et de religion ; c'est pourquoi ils demandent au sultan qu'il interdise l'accès de la Qaysariyya aux *muhājirīn*. Aḥmad al-Waṭṭāṣī chargea son vizir Muḥammad al-Mas'ūd de s'occuper de l'affaire et de demander leur opinion légale et leur conseil aux *fuqahā'* de Fès, de Meknès, et d'autres villes. Le sultan Waṭṭāṣī reçut dix-sept réponses : douze des *fuqahā'*, de Fès, trois de ceux de Meknès, une d'une localité du Nord du Maroc et une autre d'Alger ⁽³⁵⁾.

Le *Dhikr* rapporte aussi que l'on eut recours, à ce moment, à l'autorité des *fuqahā'* : il affirme que lors du triomphe des Sa'diens, le nouveau sultan, Muḥammad al-Shaykh, mit en prison Manjūr sur plainte de la population fāṣī et voulut intervenir personnellement dans le conflit. Les *muhājirīn* lui montrèrent, alors, les *fatwā*-s qui préconisaient la non-discrimination entre musulmans et qui les autorisaient à entrer à la Qaysariyya. Mais le nouveau souverain considéra que les *fatwā*-s contraires (le *Dhikr* en cite une, inachevée, d'Abd al-Wāḥid al-Wansharīṣī, m. 1549) avaient plus de poids et les fit expulser ⁽³⁶⁾.

Par contre Mayyāra (qui ne mentionne pas l'existence de Manjūr al-Islāmī) s'étend sur les *fatwā*-s qu'ils présentèrent à Aḥmad al-Waṭṭāṣī. Tous les *fuqahā'*, parmi lesquels on relève les noms les plus illustres du moment ⁽³⁷⁾ coïncident sur la non-discrimination légale entre musulmans quelle que soient leur qualité, et ils insistent, leur origine. On y trouve aussi la *fatwā* d'al-Wansharīṣī, qui fait une exception importante à cause des accusations de malhonnêteté qui figuraient sur la demande présentée par les marchands au sultan : « tous les musulmans, y compris les *muhājirūn*, doivent être intègres dans leurs rapports. Quiconque fait preuve de malhonnêteté ou de corruption dans le marché... doit être corrigé ou expulsé,

(35) *Naṣiḥa*, pp. 5-8.

(36) *Dhikr*, p. 476.

(37) Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥabbāk (p. 10), 'Abd al-Wāḥid al-Wansharīṣī (p. 11), Muḥammad al-Yasīnī (p. 11), 'Abd al-Wahhāb al-Zaqqāq (p. 12), 'Abd Allāh Muḥammad al-Qawrī (p. 12), 'Ubayd Allāh b. Mūsā b. Hārūn (p. 12), 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yaḥyā (p. 12), 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Waqqāq (p. 13), 'Abd Allāh ibn al-'Afiya (p. 13), Aḥmad al-Tasūlī (p. 13), Abū 'Alī Ḥarṣūz (p. 17). Tous ont recours au *qiyās*, citant abondamment le Coran et le *ḥadīth* et parlant de l'ami converti du Prophète, 'Abd Allāh Ibn Salām et de son épouse juive de la tribu des Banū Qurayza. C'est précisément le recours au *qiyās* qui indique la faiblesse de ces décisions juridiques, selon les ennemis des *muhājirīn*.

sans distinction aucune entre un *muhājir* ou un autre... »⁽³⁸⁾. C'est aussi l'opinion d'al-Qaṣṣār (m. en 1514). Cela revient à fonder l'appréciation, non sur l'origine, mais sur la renommée ou *lawālur*, ce qui n'excluait pas la capacité de décision du souverain, ni les pressions de la majorité et introduisait en réalité les deux arguments clés de la polémique. Car, outre les motivations économiques, le fond de la question est de savoir si le respect dû à un homme émane de son origine ou de son mérite personnel.

Est aussi fort intéressante la *falwā* de Abū 'Alī Harzūz al-Miknāsī contre l'expulsion des convertis⁽³⁹⁾. Il établit un parallèle entre ceux de Fès et ceux de Meknès qui, d'après lui, comptent parmi les musulmans les plus pieux et plus dignes de foi et de confiance⁽⁴⁰⁾.

A la lumière de ces consultations légales, Aḥmad al-Waṭṭāsī autorisa l'accès des *muhājirīn* aux marchés de la médina et à la Qaysariyya^(40 b).

Quant à al-Manjūr, Ibn 'Askar, dans la biographie de 'Abd al-Wāḥid al-Wansharīsī de son *Dawḥat al-nāshir*, il insère la notice suivante⁽⁴¹⁾ :

« Le chambellan de ce même souverain (Aḥmad al-Waṭṭāsī) m'a raconté l'anecdote suivante : un des fonctionnaires de l'État, l'islāmī connu sous le nom d'al-Mandjoūr, était accusé de prévarication. Quarante 'oudoūl attestèrent l'exactitude du fait. Le sultan fit mettre à mort le prévaricateur et confisquer ses biens au profit du trésor public des musulmans. Mais les fils d'al-Mandjoūr, voulant faire disparaître la preuve de la prévarication et rentrer en possession de leurs biens, offrirent au souverain une somme de vingt mille dinars. 'Va trouver le chaikh 'Abd al-Wāḥid, dit ce dernier au chambellan de qui nous tenons ce récit ; consulte-le là-dessus. Dis-lui que j'ai besoin de cet argent en raison de l'expédition actuelle '. ' J'allai

(38) *Naṣīḥa*, p. 11.

(39) *Naṣīḥa*, pp. 17-19.

(40) Ed. Michaux-Bellaire et G. Salmon dans son article « El Ksar el-Kebir », *Archives Marocaines*, II (1905), p. 224 signalent à Meknès des familles d'origine juive, commerçants, paysans et horticulteurs qui ont été islamisés au vi^e siècle H. par Sidi Bū Aḥmad.

(40 b) *Naṣīḥa*, p. 24.

(41) Ibn 'Askar, *Dawḥat al-nāshir*, traduction française de A. Graulle, *Archives Marocaines*, XIX (1913), p. 96.

donc trouver le chaikh, raconte le chambellan ; je lui rapportai les paroles de mon maître et m'entretins un moment avec lui ; je le priaï de souscrire à l'intention du souverain d'accepter l'argent. Par Dieu ! s'exclama le chaikh, comment pourrais-je, sous le seul prétexte de la volonté du sultan, infirmer le témoignage de quarante hommes, de quarante 'oudoūl ! Va dire au sultan que je n'approuve ni son intention, ni sa volonté'. Je rapportai ces paroles à mon maître ; il écouta l'avis du chaikh et renonça à son projet.»

Ces motifs réapparaissent, à la lettre, même dans les sources de très diverse nature. D'un côté l'accusation de fraude, tromperie, malhonnêteté. De l'autre, leur achat moyennant finances, de privilèges ou de droits qui ne leur en revenaient pas. Enfin l'accès auprès de souverains faibles ou dans le besoin à travers des fonctionnaires corrompus et vénaux, ces derniers toujours d'origine juive ou *muhājirīn*.

Les *muhājirīn* revinrent à la charge au temps du fils du sultan Aḥmad al-Manṣūr al-Dhahabī, al-Shaikh al-Ma'mūn, quand il était émir de Fès. Son *kālib* et conseiller, le réputé juriste Abū l-'Abbās Aḥmad al-Manjūr al-Islāmī (m. 995/1587) se laissa acheter par les *muhājirīn* (nous résumons de nouveau la version du *Dhikr*)⁽⁴²⁾ et en 991/1583 l'émir établit un acte juridique les autorisant (*ibāḥa*) à s'établir dans la Médina. D'après Mayyāra, il fit publier un *ẓahīr* (dont il reproduit le texte) daté en 1010/1601 où l'on affirme que cela va contre la *sharī'a* et les exhorte « de délaissier l'enorgueillissement de l'ascendance et la ségrégation du nouveau ou de l'ancien converti, car la religion est une et les musulmans sont pareils. Vous êtes descendants d'Adam, Adam est issu de la terre et l'Islam élimine tout ce qui le précède... Quiconque ne se conforme pas à cela, reproche à un tel de ne pas être arabe, ou d'être renégat, ou encore suit les habitudes contraires à l'ordinaire et visant à la séparation et à la dissolution, tombera dans l'erreur et sortira de la voie droite. Les marchés des musulmans sont identiques et n'appartiennent à personne à l'exclusion de l'autre... Que cet ordre soit donc pris en considération et mis en exécution »⁽⁴³⁾.

Son successeur, Mawlay 'Abd Allāh (1613-1623), rétablit

(42) *Dhikr*, p. 482.

(43) *Naṣīḥa*, pp. 25-27 ; M. Hajji, *L'activité intellectuelle au Maroc à l'époque Sa'dide*, (Rabat, 1976), vol. I, p. 332.

l'exclusion. Cette fois-ci on y chercha la justification dans le principe malikī de *sadd al-dharī'a* ⁽⁴⁴⁾ qui autorise à titre préventif certaines mesures de sécurité lorsqu'il s'agit du bien commun de toute la communauté musulmane, et encore une fois parce que les *muhājirīn* « sont suspects d'aimer le fraude à la différence des autres musulmans ».

Le personnage *muhājir* mentionné précédemment, nous est bien connu, puisqu'il s'agit d'un *faqīh* renommé qui était devenu le maître des sciences rationnelles à Fès. Il eut une grande influence dans les cercles du gouvernement au temps d'Aḥmad al-Manṣūr. La chronique *Nuzhat al-ḥādī* d'al-Ifrānī raconte qu'un jour il fut désigné par le sultan pour diriger la prière. Le *qādī* al-Ḥumaydī (m. 1003/1594-95) refusa à al-Manjūr l'entrée du miḥrāb. « Laisse-le entrer, dit le sultan, car il est ton supérieur par la science », « Si sa science l'a fait progresser, reprit al-Ḥumaydī, son ascendance le situe au dernier rang » ⁽⁴⁵⁾.

On retrouve de nouveau la question de l'opposition entre le mérite dû aux origines et le mérite dû à la réussite personnelle. Ce n'était pourtant pas un problème nouveau à Fès, et il pouvait difficilement l'être dans cette ville qui avait vu naître et grandir une puissante élite politique et économique de *shurafā'*, entraînant donc de non moins puissants antagonismes. De semblables anecdotes (cf. celle citée d'al-Manjūr et al-Ḥumaydī) autour des mêmes questions, mais avec d'autres acteurs, se produisaient déjà à Fès deux siècles auparavant. On raconte qu'Abū 'Abd Allāh al-Maqqarī, ancêtre de l'auteur du *Nafḥ al-ṭīb*, était un jour présent dans la *majlis* du sultan marīnide Abū 'Inān lorsque le *mizwār al-shurafā'* y entra. En signe de respect, tous les assistants, y compris le sultan, mais à l'exception d'al-Maqqarī, se mirent debout. Le *mizwār* lui reprocha sa conduite et son manque de respect envers ses ancêtres et sa noble ascendance sharifiante. Al-Maqqarī répondit : « Moi, je porte en moi la noblesse ; c'est la science que je dispense et que personne ne met en doute. La tienne (ta noblesse) est sujette à caution, car qui peut garantir son authenticité après plus de sept cents ans ? Si nous étions réellement convaincus

(44) *Dhikr*, p. 487. M. Fierro, « El principio malikī 'sadd al-dharā'ī' », *Al-Qantara*, 2 (1981), pp. 69-88.

(45) Al-Ifrānī, *Nuzhat al-ḥādī*, éd. et trad. française, O. Houdas (Paris, 1889), p. 173 du texte arabe.

nous déposerions celui-ci (et il signala le sultan) pour te mettre à sa place». Apparemment, la réponse d'al-Maqqarī laissa pantois tous les présents ⁽⁴⁶⁾.

Mais, si le combat pour la Qaysariyya (la concurrence économique et commerciale) est surtout livré entre *shurafā'* et *muhājirīn*, les andalous entrent aussi en jeu. Mayyāra les attaque durement dans sa *Naṣīḥa* et se plaint de leur excessive vanité tirée de l'enorgueillement de leur origine, qui les pousse à se sentir supérieurs aux autres groupes, et tout simplement par leur provenance andalouse. Nous reviendrons là-dessus un peu plus loin.

Lorsque s'éteint la dynastie sa'dienne, ce sont les Dilā'ites qui prennent Fès (1051/1641). D'après le *Dhikr* les intermédiaires juifs ou crypto-juifs intercèdent en faveur des *muhājirīn* et achètent la bienveillance des souverains. Le *qāḍī* de Fès 'Alī 'Abd Allāh al-Tilimsānī reçoit une délégation *muhājir* qui, d'après la source citée dit :

« Les *shurafā'* sa'diens qui nous ont empêché de nous installer à Fès et d'exercer les professions nobles, ont perdu le pouvoir qui est maintenant entre les mains de *al-'awāmm*. Acceptez donc ce cadeau et intercédez pour nous auprès de l'émir, en vous fondant sur ces consultations juridiques » ⁽⁴⁷⁾.

La bienveillance effective des autorités semble avoir provoqué, à ce moment, de sérieux troubles citadins, allant jusqu'à la démolition et au sac des boutiques des *muhājirīn*. Le gouverneur, Abū Bakr al-Tamlī, décida de consulter à nouveau les *fuqahā'* mais ceux-ci gardèrent le silence ou ne firent que des réponses succinctes ou ambiguës, effrayés par la violence des adversaires des commerçants néo-musulmans. Le seul à rédiger une longue réponse, corroborant l'égalité entre tous les croyants, fut Muḥammad ibn Aḥmad al-Abbār.

La question des origines.

C'est à ce moment que Mayyāra, contemporain des événements, intervient et devient le champion de la cause *muhājir*, en rédigeant sa *Naṣīḥa*. *Muhājir* lui-même, l'un des juristes

(46) Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāj*, publié en marge du *Dībāj* de Ibn Farḥūn (Beirut, s.d.), p. 263.

(47) *Dhikr*, p. 489.

et des théologiens les plus importants de son temps, n'a jamais pu occuper des charges publiques en raison de son origine ⁽⁴⁸⁾. La rédaction de cet ouvrage lui valut l'inimitié d'une bonne partie de l'aristocratie fāsī, à tel point qu'il se vit dans le besoin d'écrire au sultan Muḥammad al-Ḥajj al-Dilā'ī pour solliciter sa protection. La violence et l'intensité qu'atteint à ce moment la polémique sont consignées dans le *taqrīz* de Muḥammad ibn 'Abd al-Wāḥid al-'Awfī, écrit en faveur de Mayyāra par un de ses condisciples et au détriment de ses ennemis ⁽⁴⁹⁾.

A cette même date et également en faveur de Mayyāra, ou plutôt se plaçant de son côté dans la polémique, écrit un autre érudit d'origine juive, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Zakrī. D'après le *Nashr al-Mathānī* d'al-Qādirī ⁽⁵⁰⁾, tout comme Mayyāra, il défendait la supériorité des 'ajam sur les arabes et se vantait même de descendre des Banū Isrā'īl et des Prophètes hébreux. En réalité Mayyāra emploie une bonne partie de ses arguments à défendre et à rehausser la primauté des 'ajam sur les 'arab, puis par ailleurs, à mettre en doute l'ascendance et les lignées arabes des groupes qui s'en prévalaient, c'est-à-dire, les *shurafā'* et les *andalous*. Il est particulièrement agressif vis-à-vis de ces derniers. Il les accuse à maintes reprises de se croire, de par leur origine, supérieurs même aux *shurafā'* ⁽⁵¹⁾ et il se refuse à admettre l'ascendance arabe de la plupart d'entre eux, en faisant valoir les éléments berbères, hispano-romains et esclaves de la société andalouse. Il les accuse de superbe et d'ignorance puisqu'ils ne tiennent pas compte de ces questions et il affirme que la plupart des andalous sont au fond et inévitablement aussi

(48) La biographie de Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad Mayyāra (n. 999/1591, m. 1072/1661-62) se trouve dans al-Qādirī, *Nashr al-Mathānī*, trad. éd. Michaux-Bellaire, *Archives Marocaines*, XXIV (1917), pp. 123-126 ; al-Kattānī, *Salwat al-anfās*, Fès, 1316/1898, vol. I, pp. 165-67.

(49) Voir M. Hajji, *L'activité intellectuelle au Maroc à l'époque Sa'dide*, (Rabat, 1976), vol. I, p. 210. Muḥammad al-Ṭayyib al-Dilā'ī, neveu du sultan Muḥammad al-Ḥajj al-Dilā'ī a écrit lui aussi un *taqrīz* en éloge de Mayyāra et de son livre. Ms. de la BGR, K 923 *apud* Hajji, *op. cit.*, vol. I, p. 209.

(50) Al-Qādirī, *Nashr al-Mathānī*, Ms. Bibliothèque du Palais Royal, Rabat, Ms. 1418, pages sans numérotation qui n'apparaissent ni dans l'édition lithographique de Fès, la traduction d'*Archives Marocaines* citée en note 48, ni dans le texte édité par N. Cigar (Londres, 1981), à qui est due cette référence.

(51) *Naṣīḥa*, p. 48.

d'origine convertie⁽⁵²⁾. Leur orgueil s'accompagne donc, d'ignorance et de leur éloignement des sciences. Il proclame, enfin, que l'origine purement *fāsī* est supérieure à l'andalouse, et affirme textuellement que Fès est supérieure à al-Andalus⁽⁵³⁾. En effet, les familles d'origine néo-musulmane les plus anciennes remontent à la fondation de la ville : les *muhājirīn* étalent leur « patriotisme » *fāsī* et sont fiers de leur origine citadine. Ce n'est que dans des cas extrêmes et au moment le plus critique de la polémique qu'ils se vantent de leur lignée en mentionnant les Banū Isrā'īl et les Prophètes par réflexe ou imitation des *sharafā'*, le groupe excellent de la ville, malgré les rivalités. D'ailleurs il y a des cas bien connus de *muhājirīn* et d'andalous *mutasharrif*, c'est-à-dire qui prétendent à une lignée sharifiennne ou exhibent un faux « pedigree »⁽⁵⁴⁾.

D'après al-Qādirī, l'œuvre de Mayyāra, et surtout celle d'Ibn Zakrī, furent très critiquées par les *shuyūkh* contemporains et firent l'objet d'un véritable scandale⁽⁵⁵⁾. M. Hajji affirme que les antagonistes poussaient la populace à se promener dans les marchés montrant bien haut la *Naṣīḥa* et se moquant de l'auteur et de son origine⁽⁵⁶⁾. Al-Qādirī, dont les écrits sont bien postérieurs à ces événements, affirme que tous les deux (Mayyāra et Ibn Zakrī) pèchent par exagération lorsqu'ils critiquent les arabes et qu'en aucun cas, selon la Loi, on ne peut admettre la supériorité des '*ajam* sur la lignée du Prophète ; mais que le fanatisme de leurs ennemis est incontestable et la discrimination entre musulmans intolérable, quelle qu'en soit l'origine.

Un autre *fāsī* d'origine convertie, Aḥmad Bannānī allait reprendre, quoique bien plus tard (il est mort en 1818) ces mêmes arguments dans sa *Taḥliya*, nuancant et discutant, mais aussi utilisant, les écrits polémiques mentionnés⁽⁵⁷⁾. Comme Mayyāra,

(52) *Naṣīḥa*, p. 50.

(53) *Naṣīḥa*, p. 51.

(54) C'est le cas, par exemple, de l'andalou Muḥammad al-Ju'aydī, *apud* N. Cigar, « Société et vie politique à Fès... », p. 103, n. 15, ou du *bildī* 'Abd Allāh Muḥammad Jannūn (ou Gannūn), selon 'Abd al-Ḥafīz al-Fāsī. *Al-Riyāḍ al-madhush* (Rabat, 1932), p. 50 et du même auteur *Riyāḍ al-janna* (Fès, 1350), pp. 168 et ss.

(55) Voir références note (50).

(56) M. Hajji, *L'activité intellectuelle...*, vol. I, p. 209.

(57) Selon al-Kattānī, *Salwat al-anfās*, vol. I, p. 160, un autre Bannānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥasan (m. 1194/1780), dans sa *Ḥamāsa* écrit sur les idées de Mayyāra et d'Ibn Zakrī, discutant et réfutant plusieurs points, en particulier, la supériorité des '*ajam* sur les arabes.

comme Ibn Zakrī, Bannānī cherche une sorte de contrepoint à la mode dominant de valorisation et d'exaltation des origines. Pourtant, il commence pour exalter à son tour le *nasab* des Banū Isrā'īl. Ainsi, ils descendent d'Ibrāhīm, tout comme les Banū Ismā'il, et ont des *nabiyyūn* dans leur lignée ⁽⁵⁸⁾. Il admet la supériorité des arabes sur les *'ajam*, au moins de certains groupes arabes, puisque leur supériorité est en raison de la proximité de la lignée du Prophète. Donc les Banū Isrā'īl sont supérieurs aux arabes qahṭāniyyūn puisque *aqrab* du *nasab* de Muḥammad.

Mais, continue Bannānī, le *karam* ou noblesse ne dépend pas seulement du *nasab* ni du groupe auquel un homme appartient, mais de sa valeur individuelle, de sa connaissance et fidélité à l'Islam. Et il insiste, la perfection du *karam* s'enracine « *bi-'amal ṣāliḥ, bi-l-nasab al-ṣāliḥ, bi-aṣālat al-garā'iz* », dans sa nature individuelle. Et en matière de généalogie, les fils peuvent ennoblir leurs parents dans la même mesure où les parents peuvent faire la noblesse des fils ⁽⁵⁹⁾.

Il reprend les arguments de Mayyāra contre les andalous. L'inflation onomastique de ces derniers, destinée à mémoriser l'origine et la migration familiale, est offensante et ridicule pour les *bildiyyīn*, les *ahl Fās* dépourvus de toute autre *nisba*. Bannānī affirme que les *nisba*-s de Séville, Tolède, Malaga, Ronda, Grenade, Valence, ne sont pas dignes de respect puisqu'elles ne sont pas preuve d'ancienneté dans l'Islam, moins encore d'origine arabe ⁽⁶⁰⁾.

Ce qui est le plus significatif de la *Taḥliya* de Bannānī c'est qu'à la fin du xviii^e siècle ces arguments soient encore en vie, que la question soit encore intéressante, peut-être vitale, signe non équivoque que la discrimination sociale envers les *bildiyyīn* existe encore.

En tout cas, les textes de Mayyāra et Bannānī nous amènent à déduire que si la rivalité économique a pris corps contre les *shurafā'*, contre leurs privilèges et leur monopole dans certaines secteurs commerciaux, par contre la dispute autour des origines est dressée principalement contre les andalous (il y avait très peu de marchands et de commerçants andalous), et c'est leur

(58) Bannānī, *Taḥliya*, pp. 28-29.

(59) Bannānī, *op. cit.*, pp. 29-31.

(60) Bannānī, *op. cit.*, pp. 37-39.

vanité qui est offensante. La lignée et l'origine sharifiennes ont trop de prestige pour être vraiment contestées, mais plutôt convoitées et imitées.

La polémique suscitée par les *bildiyyīn* s'inscrit pleinement dans ce que l'historiographie coloniale française a nommé la « crise maraboutique » et acquiert une signification particulière à la lumière de l'interprétation que Clifford Geertz a fait de cette crise dans son ouvrage *Islam observed; religious development in Morocco and Indonesia* (Chicago-Londres, 1968). Selon Geertz en ce xvii^e siècle nous assistons à une stabilisation sociale et culturelle du maraboutisme marocain, qui est issue de la fusion de la conception généalogique de la sainteté avec celle autorisée par les miracles. Pour Geertz l'établissement des dynasties sharifiennes, en particulier la 'Alawīte, représente l'affirmation d'une suprématie de « the genealogical view of the basis of baraka over the miraculous; of the proposition that though sainthood is, naturally enough, accompanied by wonders, it is, conveniently enough, conveyed by blood » (Geertz, *op. cit.*, p. 45).

Face à l'émergence d'un principe alternatif de sainteté, soit d'un principe alternatif de légitimisation du pouvoir, les *bildiyyīn*, en rivalité sociale et économique avec le groupe hégémonique, font valoir le principe de valeur par les œuvres et par la stricte observance de la loi religieuse.

Néanmoins, le concept de lignée a acquis un poids tellement indiscutable, qu'ils ne peuvent réellement maintenir leurs arguments mais sont amenés à prendre en compte les principes théoriques de leurs adversaires au point d'en arriver à fonder leur défense sur la mise en avant de leur propre lignage prophétique (vs. *shurafā'*) ou sur le discrédit accordé aux origines de leurs rivaux (vs. andalous).

J. Berque, dans son article déjà cité au début de ce travail, signale la coïncidence entre le moment où se produit cette polémique — début du xvii^e siècle — et l'arrivée au Maghreb des morisques expulsés d'Espagne. Il suggère que l'obsession sociale de la « pureté du sang » — d'ailleurs propre à toute société pluri-ethnique et pluri-confessionnelle — qu'ont vécue ces morisques et dont ils ont souffert dans leur propre chair, ils la transmettent à la société d'accueil. Elle sert ainsi de véritable détonateur qui ravive la polémique. L'idée, pourtant attirante, est peu vraisemblable. Les morisques arrivés au Maroc en 1610, étaient pour la plupart des gens de très basse

extraction sociale et de très bas niveau culturel ; ils ignoraient même bien souvent la langue arabe. Ils ne furent pas bien accueillis au Maroc où ils s'installèrent surtout le long de la côte ; il semble donc difficile qu'ils aient pu influencer, et de façon aussi immédiate, sur la culture et l'idéologie de la sophistiquée société fāsi.

Comme nous l'avons vu, la question autour de la valeur des origines était prépondérante à Fès depuis le x^ve siècle et le resterait, quoique de façon moins aiguë. Ce qui semble avoir vraiment distingué les andalous émigrés au Maroc tout au long des x^ve-xvii^e siècles, c'est la fierté exacerbée de la noblesse de leur origine, préoccupation et orgueil partagés avec les autres habitants de la Péninsule Ibérique, qui — comme c'est bien connu — étaient particulièrement obsédés pendant ces deux siècles par les concepts de l'origine, la lignée, la pureté de sang. Ce ne serait pas le seul trait culturel commun que chrétiens et musulmans de la Péninsule eurent à partager. A Fès ces obsessions tombaient sur un terrain rendu propice par l'ascension de l'élite économique et politique sharifienne ; mais ce n'est pas pour autant que les andalous furent épargnés par l'hostilité et l'antagonisme des divers états et groupes sociaux, et ce à tel point que leur orgueil et l'exaltation de leur ancienne patrie furent parfois taxés d'impiété⁽⁶¹⁾.

A Fès, les fondements du prestige ont leurs racines dans un mythe d'origine (origine arabe, origine sharifienne) mythe qui a été utilisé ici comme élément de propagande dans un contexte socio-politique de rivalités ethniques par le groupe prépondérant. A al-Andalus l'ordre social avait aussi été régi par une stricte division ethnique (arabes, ibéro-romains, berbères, juifs). Chaque ethnie avait sa place dans une société très structurée qui ne permettait que peu de mobilité. Comme conséquence, le mythe des origines, ou bien le fondement du prestige sur l'origine avait été aussi capital, comme il se doit de l'être dans toute société composée de groupes ethniques divers et hiérarchisés, une société divisée verticalement plus ou autant que horizontalement⁽⁶²⁾.

(61) Hussain Monés, « Asnā-l-matājir fi bayān aḥkām man galaba 'alā waṭani-hi al-naṣārā wa-lam yuhājir por Abū-l 'Abbās Aḥmad ibn Yahyā al-Wansharīsi », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, V (Madrid, 1957), pp. 129-191.

(62) M. Shatzmiller, « Le mythe d'origine berbère, aspects historiographiques et sociaux », *ROMM*, 35 (1983-1), pp. 145-156. J. T. Monroe, *The Shu'ubiyya in al-Andalus*, (Berkeley, 1970).

C'est le cas de l'Espagne chrétienne des premiers siècles modernes dont la structure a été interprétée en termes d'un système de « castes » d'origine ethnico-religieuse⁽⁶³⁾. Le fait de trouver dans la Péninsule Ibérique comme à Fès l'intérêt ou la préoccupation pour les mêmes questions doit s'expliquer donc par des traits communs dans la structuration de ses sociétés.

Mais si la question des origines justifie la discrimination sociale et sert d'instrument de propagande au groupe politiquement et économiquement prépondérant, dans l'Islam cette même question ne peut justifier une discrimination juridique.

Revenons à la polémique et tout particulièrement au *Dhikr*, truffé d'anecdotes significatives et pleines de topiques de dévalorisation dans le but de démontrer que les musulmans d'origine judéo-convertie sont des gens qui pratiquent la fraude, l'escroquerie et qui conspirent contre la religion. Suivant les paroles de J. Berque « ces histoires concordent par trop avec le mythe discriminatoire dont s'autorise une certaine majorité pour exercer un monopole économique »⁽⁶⁴⁾ et un monopole des professions considérées les plus nobles ou les plus lucratives. Puisqu'on ne peut alléguer légalement une discrimination de caste — l'Islam repousse l'imputation d'origine — on a recours à des arguments tirés d'un passé plus au moins légendaire (« ils ont entendu de leurs pères et de leurs grand-pères... ») sur la qualité morale d'un secteur du corpus citadin, ceci face aux tendances des maîtres juristes à défendre l'égalité dans l'exercice des fonctions économiques, tout en s'en tenant généralement à une attitude fort réservée sur ce problème.

Commencée au xve siècle, la bataille, livrée autour du monopole de la Qaysariyya et de son secteur clé, celui des tissus somptueux et d'importation, se ravive au fur et à mesure qu'augmentent l'utilisation de ces tissus et l'importance des importations européennes.

A partir du milieu du xvii^e siècle et plus précisément avec l'accès au trône de la dynastie 'Alawite, même si certaines

(63) Selon l'interprétation d'Americo Castro, *La realidad histórica de España*, (Mexico, 1945), et *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, rééd. (Barcelone, 1983). Voir aussi T. F. Glick, « The Ethnic Systems of Premodern Spain ». *Comparative studies in Sociology*, I (1978), pp. 157-171.

(64) J. Berque, « Des 'Marranos' musulmans à Fès ? », p. 131.

mesures discriminatoires plus ou moins symboliques persistent ⁽⁶⁵⁾, les musulmans d'origine judéo-convertie vont jouer un rôle vraiment prépondérant dans la vie de la cité ⁽⁶⁶⁾ pendant que diminue celui des *shurafā'*. Les rivalités subsistent de façon plus ou moins latente et le pouvoir central, comme à d'autres époques, essaye parfois de les raviver pour fendiller ce front hostile que la ville lui présente face à ses pressions. Tel est le cas de Mawlay Ismā'il, qui dans une lettre adressée en 1130/1718 aux gens de Fès demandant leur aide pour recruter des troupes, signale cette prépondérance des néo-musulmans d'origine juive, dans ce temps appelés déjà *bildiyyīn*, et essaye de soulever les gens contre elle :

« Il est vrai que les Andalous et les Lamtiyyīn sont les vrais Gens de Fès et leur soutien. Quant aux autres, ce ne sont que des 'poulets blancs', sans parler de gens sans importance comme les *bildiyya* et autres. Pourtant, aujourd'hui vous vous couvrez la tête et restez silencieux ; vous êtes retournés à vos métiers et à l'agriculture, abandonnant les décisions aux *bildiyyīn*. Combien êtes-vous à planter un jardin qui vaut 400 ou 600 *mithqāl* pour le vendre ensuite aux *bildiyyīn* ! Vous avez accepté un état de soumission, d'inertie et d'humiliation... » ⁽⁶⁷⁾.

Mawlay Ismā'il est partial et a en outre des motifs personnels d'aversion à l'encontre des *bildiyyīn* à cause de leur rôle dans la polémique au sujet des *harrāḥīn* de Fès. Cette question, hors ici de notre propos, apparut lorsque le sultan voulut recruter de force tous les *harrāḥīn* de Fès ; il se heurta au refus le plus ferme de toute la ville, '*ulamā*' en tête alléguant des arguments juridiques et religieux. Le sultan avait pris l'attitude suivante : puisque les *harrāḥīn* étaient d'origine esclave, il pouvait en disposer à sa guise et en tant que tels. Les '*ulamā*' de Fès maintenaient que, indépendamment de leur origine, ils étaient

(65) Au xvii^e siècle les marchands néo-musulmans avaient comme signe distinctif un tronçon de férule pour soutenir le ventail de leurs boutiques. Il paraît que cette marque fut de rigueur jusqu'à la fin du royaume de Mawlay Ismā'il. *Dhikr*, p. 491.

Pourtant Mawlay Rashīd (1664-1672), le premier sultan 'alawite, avait réadmis les *muhājirīn* à la Qaysariyya. Selon le *Dhikr* (p. 482), les *muhājirīn* firent un cadeau de soieries et de bijoux à sa favorite, Fāṭima bint A'arras et elle fit valoir au sultan les prétentions des marchands néo-musulmans.

(66) *Dhikr*, p. 491.

(67) N. Cigar, « Une lettre inédite... », *Hespéris-Tamuda*, XV (1974), p. 117.

nés libres et que traiter des musulmans libres en esclaves est interdit par la Loi. Celui qui, de la façon la plus radicale, prit la tête des '*ulamā*' de Fès pour la défense des *ḥarrāṭīn* fut un *bildī* renommé, Sayyidī 'Abd al-Salām Guessūs ou Jassūs, qui fit établir des *fatwā*-s à ce sujet et s'opposa personnellement au monarque en une occasion restée mémorable. Il fut jeté en prison à Meknès et mis à mort par strangulation sur ordre du sultan en 1708 ⁽⁶⁸⁾. Il ne s'agissait à Fès de nouveau que de la question des origines et de la possibilité de justifier un traitement discriminatoire entre musulmans. Rien d'étonnant à ce qu'un *bildī* eût pris si énergiquement la tête de l'opposition à une telle idée — le payant de sa propre vie —, ni qu'il incarnât un mouvement de défense et de « patriotisme » *fāsī*.

Les bildiyyīn en tant que groupe social.

L'existence à Fès, pendant des siècles, d'un groupe social important et distinct d'origine judéo-convertie, a laissé diverses traces dans les sources européennes contemporaines et en particulier dans celles des ^{xvii}^e-^{xviii}^e siècles, période de la plus grande prépondérance sociale et économique de ce groupe. Rare est le voyageur, l'ambassadeur, le captif qui écrivant sur le Maroc ne reproduise quelque nouvelle ou donnée à ce sujet ⁽⁶⁹⁾. A titre d'exemple, nous citerons *in extenso* le consul Chenier : « Entre les Maures et les Juifs qui partagent la population de l'Empire de Maroc il y a une classe intermédiaire d'hommes qui, comme les amphibies, semblent tenir à deux

(68) Aziz Abdalla Batran, « The 'Ulama of Fas, Mulay Isma'il and the issue of the Haratin of Fas », *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. II, *The Servile Estate*. J. R. Willis (ed.), Londres (1985), pp. 1-15.

Voir aussi N. Cigar, « Société et vie politique à Fès... », pp. 153-55. « Le cas des *Ḥarrāṭīn* ».

(69) Mouette, dans sa « Description de la ville de Fez-Bele » affirme qu'elle fut fondée par « Mouley Drice... réputé pour saint pour avoir forcé plusieurs Juifs, dont il la peupla dans sa naissance, d'embrasser l'Alcoran. Ses descendants y demeurent toujours, et dans leur rue aucun Chrestien ny Juif n'a pouvoir d'y passer » (*apud* S.I.H.M. 2^e série, *France*, II, p. 183). William Lempriere, *A Tour from Gibraltar to Tangier, Salée, Mogadore, Santa Cruz, Tarudant and thence over Mount Atlas to Morocco* (deuxième éd. Londres, 1793), p. 201 « Many of them (Juifs marocains) however, to avoid the arbitrary treatment which they constantly experience, have become converts to the Mahometan faith, upon which they are admitted to all the privelege of Moors, though they lose their real estimation in the opinion of both sects... ».

éléments ; je veux parler des renégats, ceux qui ont renoncé à leur religion pour embrasser le mahométisme. Dans cette classe de sujets il en est un très grand nombre qui étoient Juifs d'origine ; les Maures n'ont pour eux aucune considération et les Juifs en auroient moins encore s'ils pouvoient librement leur faire connoître leur aversion. Les apostats ne s'allient qu'entre eux et, comme en Espagne un vieux Chrétien se garde bien de donner sa fille à un nouveau converti, de même un Maure de vieille tige croiroit se mésallier en prenant un renégat pour gendre. Les familles des apostats Juifs sont un grand nombre, on les appelle Tournadis ; n'ayant aucun mélange avec les Maures, leur sang n'a point dégénéré et l'on reconnoit presque à la figure les descendants de ceux qui ont anciennement embrassé le mahométisme » ⁽⁷⁰⁾.

Le terme « Tournadis » que Chenier reproduit n'est (et Chenier l'indique lui-même dans une note) que le castillan *tornadizo* utilisé dans l'Espagne de ce temps pour désigner avec mépris ceux qui changent de religion et, tout particulièrement, les judéo-convertis. L'usage d'un terme espagnol péjoratif dans la ville de Fès envers ce groupe de musulmans est intéressant. Bien qu'anecdotique, il est suggestif, puisque l'emprunt du terme signifie aussi l'adoption du concept. L'existence d'un problème judéo-converti (bien qu'aux dimensions et aux caractéristiques si différentes) des deux côtés du Détroit à une même période a été évidente pour quelques-uns de ses contemporains.

Quoiqu'il en soit, le mépris que, d'après les sources européennes, éprouvent les musulmans de souche à l'encontre de ces néo-musulmans (dont la foi sincère n'est pas ailleurs plus mise en cause) n'est souvent que la projection de leurs propres sentiments et l'on ne doit pas le prendre trop à la lettre. Le même mépris envers les convertis est ressenti par les nombreux membres de la communauté juive d'origine espagnole du Maroc, particulièrement sensibles sans aucun doute à la question de la conversion (on ne connaît aucun *bildiyyīn* ou *muhājir* d'origine hispanique), et qui ont probablement importé le terme « tornadizo ».

D'autres questions signalées par Chenier sont corroborées par différentes sources. En particulier, la forte endogamie, le

(70) Louis de Chénier, *Recherches Historiques sur les Maures et Histoire de l'Empire du Maroc* (Paris, 1787), vol. III, p. 130.

fait d'habiter le même quartier de la ville (Fundūq al-Yahūd) qui contribuèrent à créer la cohésion du groupe *bildī* et expliquent l'étonnante survie dans la ville, ou cours des siècles, des noms des principales familles dont nous allons parler ci-dessous.

La cohésion du groupe est encore renforcée par une forte solidarité interne, signalée par diverses sources ⁽⁷¹⁾. Économiquement parlant, ces nouveaux musulmans ne forment pas un groupe homogène. Nous connaissons l'existence dans leurs rangs d'artisans, de savetiers, de petits boutiquiers ⁽⁷²⁾. Mais le nombre de riches marchands dépasse la proportion habituelle dans d'autres groupes citadins ⁽⁷³⁾. Il est évident que la discrimination sociale, plus ou moins grande suivant les périodes, a dû leur paraître très pénible. Même si l'un ou l'autre a essayé de cacher son origine, ou de s'approprier une autre, il semblerait que le moyen choisi par les riches *bildiyyīn* pour obtenir leurs lettres de noblesse ait été la religion et le savoir : le groupe *bildī* compte dans ses rangs un nombre vraiment marquant de juristes distingués, de lettrés, et de personnalités religieuses renommées qui surent souvent mener de front l'étude et le commerce. Ils sont, selon les termes du propre Bannānī des « *ahl al-dīn wa-l-'ilm* » ⁽⁷⁴⁾.

Ibn Sūdā et Corcos ⁽⁷⁵⁾ entre autres, présentent une liste pratiquement exhaustive de noms des grandes familles de Fès, véritables dynasties de commerçants et de lettrés, réputées d'origine néo-musulmane.

Parmi les familles les plus connues sont : Binnīs, Bannānī, Lahlū, Jassūs, Gannūn, Ibn Zakrī, Barrāda, Ibn Shaqrūn, Ibn Zākūr, al-Kūhin, Mayyāra, Ibn Jallūn, etc. Ceux-ci et

(71) *Dhikr*, p. 487 mentionne le cas d'un cordonnier *muhājir*, Ibn Ṭarī, qui ne faisait travailler pour lui que d'autres de ce groupe.

(72) N. Cigar, « Société et vie politique à Fès... », p. 108 et note 33.

(73) Germain Mouette, *Relation de la captivité du Sr. Mouette dans les Royaumes de Fez et de Maroc* (Paris, 1683), p. 74 : « Marchands de Fez Belle... ils sont la plupart Juifs renegats ». John Drummond Hay, *Journal of an expedition to the Court of Morocco in the year 1846* (Cambridge, 1848), p. 36 : « He mentioned a great number of the names of the principal merchants of Fez, all of whom were of Hebrew extraction ».

(74) Bannānī, *Taḥliya*, p. 41.

(75) 'Abd al-Salām Ibn Sūda, « Buyūtāt Fās qadīman wa-ḥadīthan », *Ba'ih al-'ilmī*, 22-25 (1973-76), D. Corcos, « The Jews of Morocco under the Marinides », pp. 62-63.

d'autres noms moins importants nous pouvons les trouver répertoriés à Fès au moins depuis le xve siècle, quelques-uns même auparavant, comme dans le cas de 'Alī ibn al-Ḥajj Ibn Shaqrūn, *qā'id al-qaṣaba* de Fès sous le sultan marīnide Abū l-Ḥasan, mort en 772⁽⁷⁶⁾. Bien plus tard, avec Muḥammad al-Shaykh, un autre Ibn Shaqrūn était à Fès, le chef de la garde⁽⁷⁷⁾. Dans des rapports coloniaux français du début de ce siècle apparaissaient encore la plupart de ces noms parmi les grands commerçants et les hommes d'affaires de Fès⁽⁷⁸⁾.

Des saints sufis, des juristes et des hommes de lettres ont laissé d'abondantes traces dans les dictionnaires biographiques de l'époque sa'dienne et surtout 'alawite⁽⁷⁹⁾. Dans leurs biographies on intercale à l'occasion des références à leur activité commerciale (« il avait une boutique au Sūq al-'Atṭārīn »)⁽⁸⁰⁾. En particulier au cours du xviii^e siècle, il faut remarquer avec quelle fréquence un *bildī* assume la charge d'*amīr al-rakb* dans le pèlerinage annuel à la Mecque, un poste

(76) Ibn al-Qāḍī, *Durrat al-ḥijāl*, éd. I. S. Allouche (Rabat, 1936), vol. II, p. 445.

(77) Ibn 'Askar, *Dawḥat al-nāshir*, *Archives Marocaines*, XIX (1913), pp. 166-67.

(78) Voir Charles-René Leclerc, « Le commerce et l'industrie à Fès : *Renseignements coloniaux* » (1905), pp. 229-252. Aussi N. Cigar, « Socio-economic structures and the development of an urban bourgeoisie in pre-colonial Morocco », p. 70.

(79) Des saints sufis et des mystiques comme :

— Aḥmad ibn 'Abd al-Ganī Ibn Shaqrūn ; al-Kattānī, *Salwat al-anfās* (Fès, 1316/1898), vol. II, p. 173.

— 'Abd al-Wahhāb al-Tāzī (m. 1099), *Salwa*, vol. III, p. 42.

— Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Zakrī (m. 1144), *Salwa*, vol. I, p. 159.

— Sīdī al-Ṣāliḥ Bannānī (m. 1271), *Salwa*, vol. I, p. 171.

Des *fuqahā'* et des hommes de lettres comme :

— Abū Nu'aym Riḍwān ibn 'Abd Allāh al-Janwī al-Fāsī (m. 991), un des plus grands savants marocains de son temps, réputé saint (Ben Cheneb, *Idjaza*, p. 23 ; E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, (Paris, 1922), p. 255).

— 'Abd al-Qādir al-Kūhin, *Chorfa*, p. 340. R. Basset, *Recherches bibliographiques...*, n. 00, p. 46.

— Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad Binnīs (m. 1213), auteur d'une *Fahrasa*. *Salwa*, vol. I, p. 204.

— Muḥammad ibn al-Ḥajj al-Madānī Gannūn (m. 1302) auteur du *al-Durar al-maknūna fī-l-nisbat al-ṣarīfat al-maṣūna*. *Salwa*, vol. II, p. 364 ; *Chorfa*, p. 373.

Au xix^e siècle on trouve même des *bildiyyīn* qui sont des *qāḍī* à Fès (comme 'Abd al-Qādir Ibn Shuqrūn, Hamīd Bannānī, et 'Abd al-'Aziz Bannānī). N. Cigar, « Conflit and community in an urban milieu... », pp. 8 et 12.

(80) Comme c'est le cas de 'Abd al-Wāḥid Bannānī (*Salwa*, vol. I, p. 273) ou de al-Ḥajj 'Abd al-Salām Barrāda (*Salwa*, vol. I, p. 185).

clé sans doute pour les opérations commerciales internationales marocaines ⁽⁸¹⁾.

Toutes les familles mentionnées comptent des personnalités de premier plan dans leurs rangs en ce qui concerne *'ilm* et *fiqh*. Mais le cas le plus représentatif est peut-être le cas de la famille Bannānī qui est une véritable dynastie de jurisconsultes. Rien que dans la seconde moitié du XVIII^e siècle et au début du XIX^e, l'*Encyclopédie de l'Islam* relève les noms de sept jurisconsultes distingués de cette famille, sans compter un ambassadeur et un saint homme pour la même période ⁽⁸²⁾. Signe de la prépondérance économique et culturelle que, malgré la discrimination manifestée à leur encontre, le groupe *bildī* put atteindre surtout après la mort de Mawlay Ismā'īl (1139/1727) qui a signifié la fin d'une période de gouvernement royal fort et un déplacement du pouvoir en faveur du groupe qui comptait le moins sous le patronage royal. Les *Bildiyyīn* ont trouvé dès lors les conditions appropriées pour émerger comme un des groupes les plus influents de la ville au détriment des *shurafā'*, du sultan et de quelques *zāwiyas*. Ils ont à la fin réussi à avoir une influence politique considérable, et un de ses membres, Ṭāhir Ibn Jallūn, allait jouer un rôle de première importance dans la révolte contre Mawlay Sulaymān en 1235-36/1819-20 ⁽⁸³⁾.

Mercedes GARCÍA-ARENAL
(Madrid)

(81) 'Alī Jaṣṣūs en 1113, Muḥammad ibn Zakūr en 1175 et 1176, Muḥammad ibn Jallūn en 1230, etc.

(82) EI.², art. J. Schacht. Un Bannānī a été ambassadeur de Sidī Muḥammad b. 'Abd Allāh à Istanbul. R. Lourido, « Relaciones del 'alawī Sidī Muḥammad b. 'Abd Allāh con el Imperio turco... (1775-1790) », *Hespéris-Tamuda*, vol. XXIV (1986), pp. 231-272.

(83) N. Cigar, « Conflit and community in an urban milieu... », p. 7.