MICROFICHE ETABLIE A PARTIR DE
L'UNITE DOCUMENTAIRE
N

جديدة منجزة حسب الوثيقة
رقم :

93 0282

ROYAUME DU MAROC

المملكة المغربية

المركز الوطني للتوثيق

CENTRE NATIONAL DE DOCUMENTATION

المغرب
CND
MAROC

SERVICE DE REPROGRAPHIE
ET IMPRIMERIE

B.P 826 RABAT

مصلحة الطباعة والتصوير
ص.ب 826 الرباط

F 1

LE MAROC ACTUEL
Editions du CNRS, Paris, 1992.

93-5-20 93 0282 93 0282

LES OULEMAS ET LE MAKHZEN DANS LE MAROC PRECOLONIAL

Mohamed EL MANSOUR*

En Islam, la foi et la loi sont indissociables. La frontière entre le religieux et le séculier est inexistante et ceci est d'autant plus vrai quand il s'agit du pouvoir et de ses détenteurs dans la société. Cette union du religieux et du séculier portait en son sein les germes de compétition, ou même de confrontation, entre les détenteurs du pouvoir politique, d'une part, et les oulémas (sing. *'alim*, docte des sciences religieuses) qui se considéraient comme les gardiens de la foi et de la loi sacrée (*shari'a*), d'autre part. Cependant, il faut remarquer qu'à travers l'histoire de l'Islam en général, cette association intime entre le temporel et le religieux offrait beaucoup plus de stabilité et de cohérence à la société islamique qu'elle n'engendrait de discordes et antagonismes.

Par définition, l'imamat est un pouvoir total qui englobe le religieux et le temporel. "L'*imam*, selon Ibn Khaldun, est celui qui, parmi les musulmans, succède au Prophète pour veiller aux affaires religieuses et temporelles de la communauté" (1). Cette tâche doit être accomplie en conformité avec la loi islamique (la *shari'a*). Or, cette délégation d'autorité religieuse au calife se superpose avec le testament du Prophète qui a fait des docteurs de la *shari'a*, c'est-à-dire les oulémas, ses successeurs dans la sauvegarde de la religion. C'est dans cette double délégation d'autorité que se retrouvent côte à côte l'*amir al-mouminin* et les oulémas. C'est là aussi précisément qu'ils se confrontent. L'histoire des dynasties islamiques est dans une large mesure une histoire de coexistence, avec possibilité de confrontation, entre le pouvoir politico-religieux du sultan et l'autorité purement religieuse des oulémas.

Pour le cas du Maroc, observons tout de suite que le nombre des oulémas qui pouvaient prétendre à ce titre était relativement restreint. La ville de Fès,

---

* Professeur d'histoire à la Faculté de Lettres de Rabat.

(1) Cité dans SOBHI AL-SALEH, *al-nudum al-islamiyya*, Beyrouth, 1980, p. 292.

qui abritait la plus forte concentration de l'élite intellectuelle n'en comptait pas plus de 129 au début de ce siècle (2). Encore que, parmi cette élite, seule une minorité (quelques dizaines) pouvait avoir un droit de regard sur les affaires politiques concernant la communauté des croyants dans son ensemble. C'est cette "élite de l'élite" qui constituait les *ahl al hall oua al-'aqd*, c'est-à-dire "les gens qui nouent et dénouent" les affaires suprêmes de la communauté, telles l'élection ou la déposition d'un sultan, la formulation d'une opinion sur une question importante, l'interprétation des textes de la *shari'a* à la demande du sultan etc. Pour pouvoir vraiment figurer parmi cette élite restreinte le *'alim* devait dépasser le stade du *taqlid* (l'imitation) et être en mesure, vu sa maîtrise des sciences religieuses, d'exercer *l'ijtihad* (l'interprétation des textes de la *shari'a*).

LA FORMATION D'UN ALIM

Il faut reconnaître que le contenu du programme des études dans les mosquées et les médersas est resté immuable à travers les siècles et tournait principalement autour des sciences religieuses. En effet le terme de "science" (ou *'ilm*) s'appliquait avant tout à la science religieuse, c'est-à-dire le *fiqh*, ou l'étude de la *shari'a*. Les textes adoptés par l'école malékite maghrébine étaient devenus des classiques qu'on transmettait de génération en génération. Souvent les enseignants se limitaient à l'exégèse et au commentaire du texte et s'appuyaient sur un corpus connu et invariable de recueils, d'abrégés et de gloses. L'enseignant cherchait rarement l'originalité et évitait surtout l'innovation qui risquait fort bien d'être "innovation blâmable" (*bid'a*). Sa tâche se bornait à transmettre le savoir religieux qui devait arriver intact à l'étudiant (*talib*). Ce savoir ne devait être altéré ni par le jugement personnel du *faqih*, ni par l'influence du temps ou des événements passagers. Les oulémas enseignants se gardaient surtout de pousser très loin l'interprétation des textes afin d'éviter un débordement sur le domaine de l'interdit, celui de la *bid'a*. Cette conception islamique du savoir reposait sur une conviction selon laquelle le message divin avait été transmis complet et parfait au Prophète, et qu'au-delà de la contribution apportée par ses Compagnons et les toutes premières générations des grands théologiens de l'Islam, il restait très peu à faire. Ceci explique cette tendance très nette au conformisme, voire même au conservatisme.

Après les sciences qu'on jugeait indispensables (*daruriyyat*) venaient les sciences profanes qu'on classait par ordre croissant en trois catégories, selon le degré de leur utilité au culte. En premier lieu, il y avait les sciences d'utilité

(2) A. Ibn Zaydan, *al-'izz oua al-saoula*, Rabat, 1961-62, Vol. II, pp. 175-179.

publique telles l'arithmétique, l'astronomie ou la logique et qui étaient directement au service de la religion. La maîtrise de ces sciences, au moins par une minorité, était nécessaire pour le maintien et la perpétuation de la foi. Venaient ensuite les sciences dont la connaissance était souhaitable (*mustahsana*) comme la grammaire et l'étude de la langue arabe. Enfin, il y avait les sciences dont l'étude n'était que facultative. L'histoire et la généalogie appartenaient à cette dernière catégorie. Elles étaient plutôt acquises en marge de l'enseignement formel, le plus souvent en dehors de la mosquée ou de la médersa.

Sous la dynastie alaouite le corps des oulémas à Fès se composait de trois ou quatre niveaux (*maratib*, sing. *martaba*). Nous ignorons les conditions précises dans lesquelles était apparue cette catégorisation, mais il est très probable qu'elle ait été liée aux efforts du sultan Sidi Mohamed Ibn Abdallah (1757-1790) pour réglementer l'activité intellectuelle et contrôler de plus près les forces religieuses dans leur ensemble (oulémas, *shurafa* et *zawaya*). Le passage d'un niveau à un autre n'était soumis à aucune règle fixe et bien définie. Il se faisait le plus souvent par cooptation ou sur recommandation d'un alim reconnu comme autorité dans son domaine (3).

Les oulémas du premier niveau étaient ceux qui avaient accumulé assez de prestige à travers l'enseignement ou la judicature pour être reconnus comme les maîtres de leur génération. On trouve parmi ceux-ci le *shaykh al-jama'a* (doyen des oulémas), le magistrat suprême (*qadi al-qudat*), les *qadis*, les *mufti-s** et les enseignants de renom. C'est à eux que s'adressait le sultan pour demander une opinion légale et c'est à travers eux qu'il s'adressait à l'ensemble des oulémas. Les membres du deuxième niveau étaient en principe des *faqih-s* bien versés dans les sciences religieuses, mais qui manquaient d'expérience ou qui occupaient des postes subalternes d'enseignement dans des mosquées ou des médersas secondaires. Quelques-uns parmi eux étaient même considérés comme faisant partie de l'élite intellectuelle, et étaient donc parfois invités à signer l'acte de la *bay'a* (4). Les troisième et quatrième niveaux comprenaient en général ce qu'on appelait les *tolba*, étudiants avancés ou jeunes *faqih-s* qui venaient d'entamer leur carrière d'enseignant dans une école coranique ou d'*imam* (prédicateur) dans une mosquée de la ville.

Le nombre des oulémas à Fès s'élevait à 472 vers la fin du règne de Moulay Soulayman (1792-1822), sultan connu pour l'encouragement qu'il apporta à l'étude des sciences religieuses. Ce nombre devait décroître pour atteindre vers le début de ce siècle 129 seulement (5). Cette tendance à la baisse ne concerne pas que la ville de Fès. Ibn Zaydan constate avec amertume que le

---

(3) *Ibid.*, p. 187.

**mufti* : celui qui est habilité à émettre une *fatoua* (opinion ou consultation juridique).

(4) Cf. *bay'a* de Moulay Ibrahim Ibn al-Yazid in Daoud, *tarikh Titouan*, III, pp. 251-258 où figurent parmi les signataires, des oulémas appartenant à la deuxième classe selon le *dahir* de Moulay Soulayman reproduit dans Ibn Zaydan, *al-'izz oua al-saoula*, II, pp. 167-175.

(5) Cf. *dahir* de Moulay Abd al-Aziz in Ibn Zaydan, II, pp. 175-178.

nombre des oulémas à Meknès a connu une régression analogue, observation qu'il estime valable pour l'ensemble du pays (6).

Parallèlement à cette classification il y en avait une autre qui distinguait les oulémas, enseignants de ceux qui ne l'étaient pas. Dans les grandes villes du royaume, ces derniers ne recevaient du Makhzen que la moitié de l'allocation annuelle (*sila*) prévue pour les enseignants et qui consistait en un costume, un taureau et une charge de blé. A celà s'ajoutait tous les six mois une donation sultanienne dont la valeur représentait la moitié de l'allocation annuelle. D'autre part, les oulémas recevaient de l'administration des habous* une prestation mensuelle en contre-partie de leurs services en tant que *qadi*, *imam*, *muhtasib***, ou enseignant. Beaucoup d'entre eux obtenaient également un logement de la part des habous.

La catégorisation dont il est fait état ci-dessus peut donner une fausse impression quant à l'existence d'une élite intellectuelle homogène, bien structurée du point de vue organisationnel, et indépendante du pouvoir politique. En fait, les oulémas ne formèrent jamais un groupe cohérent. Ils n'ont jamais disposé, non plus, de formes organisationnelles institutionnalisées et permanentes. Ceci s'explique par l'existence au sein des oulémas d'allégeances multiples, que ce soit au niveau de l'appartenance sociale, de la descendance généalogique (*sharif*, non *sharif*, *bildi****) ou de l'obédience confrérique. Même l'existence d'une stratification au sein du corps des oulémas n'avait rien d'institutionnel. Les normes qui déterminaient le mode de mobilité d'une *martaba* à une autre n'étaient jamais claires. L'admission au sein de la "corporation" ainsi que l'avancement interne étaient plutôt régis par le principe de cooptation auquel se mêlaient les faveurs du clientélisme et les pressions makhzéniennes. Il nous semble que l'existence de niveaux superposés au sein des oulémas n'était nullement l'aboutissement d'une dynamique interne propre à l'élite intellectuelle, mais plutôt le résultat d'un arrangement dicté par le pouvoir central et dont le but était d'assurer la distribution des donations royales et autres allocations dans les meilleures conditions, en évitant en particulier des heurts toujours possibles entre collègues et surtout des plaintes inévitables qui risquaient parfois d'être fort embarrassantes pour le sultan. C'est d'ailleurs le sultan lui-même en tant que protecteur de la religion, qui supervisait les affaires des oulémas et qui pouvait même intervenir en personne pour appuyer la candidature d'un *'alim* à un poste relevant du domaine des habous, comme il pouvait solliciter l'examen de son transfert à une *martaba* supérieure (7).

---

(6) IBN ZAYDAN, II, p. 183.

*Biens des fondations pieuses.

**Prévôt du marché et surveillant des mœurs sociales.

***Descendant d'ancêtres juifs convertis à l'Islam.

(7) IBN ZAYDAN, II, p. 187. Le transfert à un niveau supérieur se faisait par décision du *qadi al-qudat* de Fès qui se basait sur les attestations délivrées au candidat par ses maîtres. Le *qadi* pouvait également le soumettre à un examen.

La seule institution qui semble avoir été indépendante du pouvoir makhzénien était celle de *shaykh al-jama'a*. Celui-ci n'était ni désigné par le sultan ni choisi par ses pairs. C'était simplement le savant le plus éminent que sa science, son âge et aussi une longue carrière dans l'enseignement ou la judicature avaient imposé comme "le maître de toute une génération" (8). La deuxième moitié du dix-huitième siècle fut dominée par la personnalité de Mohamed al-Taoudi Ibn Souda (d. 1795). Celui-ci avait atteint un tel prestige à Fès qu'il fut délégué en 1792 par toutes les composantes sociales de la ville en vue de se substituer à eux dans le choix d'un sultan qui succèderait à Moulay al-Yazid (9). La première moitié du règne de Moulay Soulayman (1792-1822) fut marquée par la présence de Mohamed al-Tayyib Ibn Kiran (d. 1812) comme doyen incontesté des oulémas de son temps. Dans les deux cas, les relations privilégiées qu'entretenaient ces deux oulémas avec le pouvoir central avaient de toute évidence contribué à rehausser leur prestige parmi l'élite intellectuelle.

OULEMAS ET POLITIQUE

Au Maroc, comme dans le reste du monde islamique, un concordat tacite s'est établi entre les oulémas et l'Etat en vertu duquel ces derniers renonçaient à la politique pure et simple pour se contenter de la judicature, de l'enseignement et de la prédication. Un tel arrangement s'est avéré nécessaire pour éviter une confrontation autrement inéluctable entre deux pôles d'autorité qui, tous les deux, puisaient leur légitimité dans la *shari'a* en voulant chacun jouer le rôle de gardien de la religion. Ce type d'entente explique l'absence ou plutôt la rareté de heurts majeurs entre les deux parties, et a même conduit à une certaine dépolitisation des oulémas, lesquels ont renoncé au pouvoir politique sans pour autant perdre leur influence dans la société. Cette influence se manifeste avant tout dans leur capacité de façonner les idées et les normes de conduite. Elle se manifeste aussi dans leur pouvoir de légitimer l'ordre social et politique existant. C'est, en effet, ce dernier aspect qui l'emporte sur tous les autres. Au Maroc, ce pouvoir de légitimisation apparaît avant tout dans l'acte d'investiture du sultan (*bay'a*). Mais entre deux *bay'a-s* les oulémas ne sont pas totalement réduits à l'impuissance devant les affaires de l'Etat. Ils peuvent toujours intervenir pour tirer la sonnette d'alarme quand

---

(8) LAROUI (A.) : *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Paris, 1975, p. 101. La bienveillance du sultan pouvait dans certains cas aider un *'alim* à grimper rapidement l'échelle du succès, renforçant ainsi son autorité morale parmi ses pairs. Le meilleur exemple est celui de Mohamed al-Taoudi Ibn Souda.

(9) Cf. ma thèse, *Political and Social Developments in Morocco during the reign of Mawlày Sulaymàn*, 1792-1822, Université de Londres, 1981, pp. 293-294.

ils jugent sérieuse la déviation du pouvoir politique. C'est d'abord le devoir de la *naçiha* (conseil, remontrance) qui incombe aux oulémas. Ceux-ci avaient aussi l'occasion d'exprimer l'opinion de la *shari'a* sur certaines questions controversées. Dans bien des cas, c'est le sultan lui-même qui sollicite l'opinion des oulémas dans le but de conférer la légitimité à une décision politique qui pouvait prêter à contestation.

La manifestation la plus évidente du rôle politique des oulémas, et la plus souvent citée comme exemple, est celle de la *bay'a*. En effet, la proclamation d'un souverain par les oulémas représente le sceau de la légitimité sans lequel le pouvoir ne serait qu'usurpation. Selon la *shari'a*, la proclamation d'un *imam* est indispensable non seulement au maintien de l'ordre mais pour l'exercice du culte également. Les deux aspects étant intimement liés, la défaillance de la sécurité doit nécessairement entraver les devoirs religieux des croyants. La *fitna* (désordre social) serait la pire des situations que les oulémas veulent à tout prix éviter, même s'il faut tomber sous le joug d'un gouvernement despotique.

La coutume voulait que les oulémas de toutes les villes et tribus du royaume expriment leur allégeance au nouveau souverain, mais l'investiture par les oulémas de Fès restait, cependant, déterminante et servait normalement d'exemple à suivre par le reste du pays. Les oulémas des autres grandes villes, comme Marrakech ou Tétouan, ne faisaient, en général, qu'entériner le choix de la capitale idrisside. La *bay'a* de la ville de Fès était devenue synonyme de légitimité, un fait que respectaient même les représentants des puissances européennes qui, en cas de crise dynastique, n'hésitaient pas à reconnaître le candidat de la ville de Fès (10).

L'acte de la *bay'a* a été souvent interprété par certains nationalistes marocains du XXe siècle comme un symbole de "monarchie démocratique" et un frein à l'absolutisme royal. Pour eux, l'élection d'un souverain sur la base d'un acte écrit était la preuve de la suprématie de la *shari'a* et de ses détenteurs. En fait, l'investiture par les oulémas ne rendait pas ceux-ci aussi influents qu'on a, parfois, tendance à l'imaginer. Aussi importante qu'elle pût être, la *bay'a* ne permettait pas aux oulémas d'avoir le dernier mot dans le choix du souverain. Il est vrai que le doyen des oulémas de Fès en 1792 s'était vu conférer les pleins pouvoirs par ses collègues, ainsi que par la population de la ville, en vue de choisir un successeur au sultan défunt. En réalité, et dans ce cas précis, en particulier, al-Taoudi Ibn Souda a été très vite relégué au second plan par les détenteurs de la force militaire. Son rôle s'est limité, en fait, à entériner un fait accompli dicté par l'alliance de l'armée noire (les *'abid*) et des tribus berbères (Aït Idrassen en particulier) qui avaient intérêt à choisir un prince sans expérience politique comme Moulay Soulayman (11). La preuve est là.

---

(10) En 1792 toutes les puissances européennes représentées à Tanger avaient reconnu Moulay Soulayman, le candidat de Fès, à l'exception de l'Espagne qui reconnut en même temps Moulay Hicham, proclamé à Marrakech.

(11) Cf. ma thèse, *op. cit.*, pp. 178-179.

Avant de se déplacer à Fès pour y être officiellement proclamé, Moulay Soulayman avait déjà reçu l'investiture de l'armée à Meknès. Le verdict des oulémas, comme l'a fait remarquer E. Gellner (12) n'intervenait souvent qu'après l'événement, et ne servait, en fin de compte, qu'à légitimer une situation déjà tranchée par la force plutôt que par l'opinion juridique.

Cependant, une fois élu, le souverain ne pouvait pas gouverner sans prendre en compte l'opinion des oulémas. Ceux-ci disposaient, en fait, de plusieurs moyens pour se faire entendre par le sultan. L'un de ces moyens était la *naçiha*, ou le conseil que devait le *'alim* aux responsables de la communauté islamique chaque fois qu'il en voyait la nécessité. Cette *naçiha* pouvait même acquérir le caractère d'une remontrance quand il s'agissait d'un *'alim* de forte personnalité comme Ali al-Yousi (d. 1690). Celui-ci n'avait pas hésité à dénoncer en termes virulents l'injustice et les abus du redoutable pouvoir de Moulay Ismaïl (13). Dans une longue épître adressée au sultan, al-Yousi stigmatisa d'abord la politique de désarmement de la population, ce qui affaiblissait le potentiel de défense contre l'ennemi chrétien. C'était là, notait al-Yousi, un grave manquement du souverain à la cause de la guerre sainte. Al-Yousi dénonça également l'imposition écrasante et les extorsions des fonctionnaires de l'Etat "qui ont mangé la chair, bu le sang et sucé les os" (14).

Un autre *'alim* de la même période, Abdessalam Guessous, se dressa aussi contre la politique de Moulay Ismaël dans un autre domaine qui était celui de la constitution d'une armée d'esclaves noirs. Guessous était l'un des rares oulémas qui s'étaient opposés à l'incorporation forcée des *haratin* (mulâtres, anciens esclaves noirs) dans l'armée des *'abid*. Or, Moulay Ismaïl entendait faire de cette armée l'épine dorsale de son pouvoir, d'où l'impitoyable répression dont fut l'objet le célèbre *'alim* de Fès.

La *naçiha* des oulémas était même sollicitée par le sultan quand il s'agissait d'une question suffisamment importante pour soulever la contestation de l'élite intellectuelle ou d'une partie de la population. Dans des cas pareils, le recours aux dépositaires de la loi islamique devenait nécessaire pour justifier les concessions faites aux nations chrétiennes ou des mesures fiscales arbirtraires non prévues par la religion.

L'intervention des oulémas dans le domaine politique a certainement pris de l'ampleur au cours du XIXe siècle avec les pressions européennes grandissantes. Les faiblesses du Makhzen devant les puissances européennes et les concessions qu'il était amené à leur faire étaient souvent considérées par les oulémas comme de graves manquements au devoir religieux d'*amir al muminin* qui était supposé protéger *dar-al-Islam* et assurer la supériorité de la foi islamique. Ainsi les oulémas n'ont cessé, tout au long du XIXe siècle, de mettre en garde le Makhzen contre les méfaits du commerce européen et

(12) GELLNER (E.) : *Muslim Society*, Cambridge, 1981, p. 115.
(13) AL-NACIRI : *al-istiqsa*, Casablanca, 1954-56, Vol. VII, pp. 82-86.
(14) *Ibid.*, p. 83.

les effets néfastes que pourrait avoir l'intensification du contact avec les chrétiens sur la foi et les moeurs des croyants (15). L'exportation de produits stratégiques qui pourraient renforcer le potentiel militaire des nations chrétiennes était interdite par la *shari'a* et les oulémas ne cessaient de le rappeler aux sultans (16). Le commerce du tabac fut également condamné par les oulémas en 1886 quand Moulay Hassan demanda une *fatoua* à ce sujet (17). Cependant l'opposition des oulémas à certains choix étatiques n'empêcha pas le sultan de passer outre. Ce fut le cas, en 1886, quand le sultan consulta les oulémas à propos de l'exportation des céréales et du bétail. Tout en donnant raison aux oulémas dans leur refus théorique, Moulay Hassan s'était vu obligé d'accorder la priorité à l'intérêt de l'Etat. "Vous avez rempli votre fonction conformément aux principes du Coran et du Hadith, répondit le sultan,... toutefois, l'intérêt immédiat nous oblige à appliquer les mesures citées dans notre lettre et d'écarter l'opinion contraire en attendant que Dieu nous gratifie de circonstances plus favorables" (18).

Mais c'était surtout le problème des protections étrangères qui fut la cible privilégiée des oulémas du XIXe siècle. La recherche de la protection consulaire européenne par certains dignitaires qui y voyaient un moyen d'échapper à la juridiction makhzénienne était considérée par les oulémas comme un affront intolérable à la religion. Pour certains, la protection étrangère était synonyme d'apostasie, et, à ce titre, les protégés devraient être écartés de la communauté des croyants pour rebellion contre la *shari'a*. Il est vrai que le Makhzen était le premier à souffrir des abus de cette protection et, par conséquent, ne pouvait que se joindre aux oulémas dans leur acharnement contre ce danger. Toutefois, ceci ne pouvait pas entièrement disculper le pouvoir politique car le phénomène de la protection consulaire constituait en soi un signe d'incapacité et de faiblesse du Makhzen devant les pressions européennes.

En effet, l'impuissance du Makhzen devenait de plus en plus évidente après les débacles répétées de l'armée marocaine dans ses affrontements avec des armées européennes mieux entraînées et supérieures en équipement militaire. Les oulémas ne pouvaient rester indifférents devant cette grave défaillance car il s'agissait de l'un des piliers de l'imamat, qui doit assurer l'intégrité de *dar al-Islam*, et garantir les conditions de quiétude et de sécurité néces-

---

(15) Ce n'était pas le contact avec les chrétiens en tant que tel qui suscitait la crainte des oulémas, mais le contact imposé qui se faisait dans un contexte d'inégalité et dont les effets négatifs retomberaient nécessairement sur les Marocains.

(16) Exception était faite quand il y avait un intérêt manifeste pour la communauté musulmane. Au début du siècle dernier, par exemple, les oulémas autorisèrent Moulay Soulayman à vendre les céréales et les chevaux à l'Espagne qui était disposée, en contre-partie, à évacuer certains présides qu'elle détenait sur la côte nord du Maroc. Cf. AL-MAHDI AL-OUAZZANI, *al-nawazil al-jadida*, Fès, 1900, Vol. III, pp. 35-36.

(17) AL-NACIRI, *op.cit.*, p. 193.

(18) Cité par LAROUI (A.), *op. cit.*, p. 324.

saires à l'exercice de la religion. Certains oulémas se sont penchés sur les causes de la faiblesse des musulmans face à la puissance militaire européenne et ont proposé des réformes qu'ils jugeaient indispensables et dont le but était de moderniser l'armée (19).

Le fait de prôner une armée moderne (*jaysh nidhami*) devait nécessairement conduire les oulémas à se pencher sur les moyens dont avait besoin le Makhzen pour réaliser les réformes voulues. Comment celui-ci pouvait-il se procurer les fonds nécessaires quand les contributions légales prévues par la *shari'a* étaient insuffisantes ? A maintes reprises, les sultans durent se tourner vers les oulémas pour solliciter leur approbation des impôts non prévus par la loi islamique mais auxquels le trésor makhzénien avait le plus grand besoin. Or, les oulémas se trouvaient liés par des textes explicites du Coran et du Hadith qui considéraient comme illégale toute taxe arbitraire prélevée sur les transactions commerciales (*mukus*, pl. de *maks*). Là encore, la plupart des sultans alaouites devaient trancher dans l'intérêt de l'Etat, même si cette attitude contribuait à élargir le fossé qui séparait le pouvoir politique du "corps clérical". Dans la pratique, l'opposition des oulémas aux nouvelles taxes que voulait imposer le Makhzen à la veille du protectorat français, en 1912, rendait caduque toute tentative de réforme militaire ou administrative et n'avait pour résultat, en fin de compte, que l'aggravation des problèmes dans lesquels se débattait un Makhzen tiraillé entre les pressions étrangères et l'opposition des forces religieuses.

LE MAKHZEN ET SES MOYENS DE CONTROLE SUR LES OULEMAS

Le pouvoir politique a toujours été considéré par les intellectuels comme corrompu par nature, d'où la distance qu'ils ont su garder vis-à-vis de tout gouvernement. Plutôt que de compromettre sa dignité et sa réputation, le *'alim* préférait garder son autonomie et son indépendance, qu'il jugeait indispensables à l'exercice du devoir primordial d'un gardien de la *shari'a*, celui de prôner la vertu et de réprouver le condamnable.

En effet, l'image idéale d'un *'alim* était celle du "*'alim actif*" (*'alim 'amil*), celui qui faisait usage de son savoir religieux pour dénoncer les errements des gouvernants. Le plus estimé parmi les oulémas était, selon l'auteur de *salouat al-anfas*, celui qui "refusait de souiller son intégrité par l'acceptation

(19) AL-MANOUNI (M.) : *Madahir yaqadat al- Maghrib al-hadith*, Casablanca, 1985, Vol. I, pp. 335-347. L'auteur donne ici une liste des oulémas qui ont rédigé des épîtres sur les réformes militaires.

des postes de responsabilité" (20). Des oulémas de ce genre ne constituaient, en fait, qu'une infime minorité. On les rencontre plutôt pendant les périodes de faiblesse du pouvoir central comme ce fut le cas pendant l'étape de consolidation du pouvoir alaouite (1664-1727). Des voix comme celles d'un Yousi ou d'un Guessous ne se feront plus entendre avec une pareille force de contestation avant le début de ce siècle. Ce n'était là, peut-être, que "les douleurs d'accouchement" qui devaient accompagner la consolidation de l'Etat-nation, tâche vigoureusement entreprise par un roi comme Moulay Ismaïl.

Il faut mentionner aussi le fait que les sultans fondateurs de la dynastie alaouite étaient avant tout des hommes de glaive dont les efforts étaient essentiellement centrés sur la conquête du pouvoir et la réunification du pays. Il en sera autrement avec des sultans ultérieurs comme Sidi Mohamed Ibn Abdallah (1757-1790) ou Moulay Soulayman (1792-1822) qui prenaient un intérêt direct à l'activité intellectuelle, dans le but de la diriger et de la mieux contrôler. Ces deux sultans, chacun à sa manière, voulaient assumer pleinement leur rôle de chef religieux pour couper court à toute tentation politique de la part des forces religieuses et empêcher celles-ci d'utiliser la religion à leurs propres fins. En d'autres termes, c'était là une volonté d'étendre la centralisation du pouvoir aux domaines religieux et intellectuel. Après le milieu du XVIIIe siècle, les sultans s'entouraient des oulémas les plus éminents du pays qu'ils convoquaient aux séminaires organisés sous le patronage royal, en particulier pendant le mois sacré du Ramadan. Les sultans pouvaient aussi orienter l'activité intellectuelle en demandant aux oulémas de rédiger des oeuvres ou des essais traitant de sujets particuliers qui répondaient parfois à des préoccupations d'ordre politique ou social (21). Le sultan pouvait même intervenir pour définir ou altérer le contenu des programmes destinés aux étudiants. Sidi Mohamed Ibn Abdallah, dont les sympathies pour le dogme hanbalite étaient publiquement affichées s'est élevé énergiquement contre les méthodes d'enseignement adoptées par les oulémas malékites et se montra particulièrement hostile aux abrégés de jurisprudence (tel le *mukhtasar* du Shaykh Khalil) jugés stériles, inaccessibles aux débutants et incompatibles avec la simplicité de l'Islam comme il a été pratiqué par le Prophète et ses Compagnons. Ces idées avaient peu de chance d'être acceptées par les oulémas marocains mais démontrent, néanmoins, la volonté de certains sultans éclairés de contrôler et d'orienter l'activité religieuse et cultuelle.

Il convient de rappeler également que l'organisation des oulémas en classes a été l'oeuvre du sultan Sidi Mohamed Ibn Abdallah (22). En établissant une hiérarchie et une échelle d'avancement, ce sultan espérait pouvoir mieux en-

---

(20) Cf. biographie de Soulayman al-Hawwat in AL-KATTANI, *Salouat al-anfas*, Fès, 1899, Vol. III, p. 116.

(21) Moulay Soulayman demanda, par exemple, à plusieurs oulémas (Rahouni et Harakat parmi d'autres) de rédiger des essais condamnant certaines pratiques confrériques jugées contraires à la religion.

(22) IBN AL-HAJ (A.), *al-durr al-muntakhab*, manuscrit de la Bibliothèque Royale de Rabat, 1920, p. 31.

cadrer le corps des oulémas. Les allocations sultaniennes qui leur étaient attribuées selon la position de chacun sur cette échelle donnaient également au Makhzen une marge de manoeuvre supplémentaire et réduisait considérablement l'indépendance matérielle des oulémas.

Il est certain que, parmi toutes les couches sociales, les intellectuels ont toujours été les moins indépendants matériellement. Ce fait découle de leur situation en tant que groupe qui ne détient pas de moyens de production même s'il peut mettre à la disposition de la société ses services précieux et indispensables. Au Maroc, la majorité des oulémas vivait essentiellement de l'exercice de leur savoir dans l'enseignement, la judicature ou dans le domaine culturel (*imam-s*, prédicateurs). Presque toutes ces activités relevaient du domaine des habous qui assuraient une allocation régulière aux enseignants, aux juges, *imam-s* et *muhtasib-s*. Les oulémas soucieux de préserver leur intégrité et leur indépendance d'opinion évitaient tant qu'ils le pouvaient de servir dans l'administration et trouvaient dans les postes habous un refuge qui leur assurait une rémunération "légale", laquelle ne risquait pas d'être prélevée sur les revenus parfois illégitimes du Makhzen (*maks* entre autres) et ne les engageait en rien vis-à-vis du pouvoir politique. En fait, cette indépendance n'était qu'un mirage, surtout en présence d'un pouvoir makhzénien fort, car les biens habous n'étaient pas hors de portée pour le sultan en tant qu'*imam* de la communauté islamique. Les *nadir-s* (intendants) des biens habous étaient nommés par le sultan ou par ses délégués, et il pouvait leur ordonner des paiements ou des versements de salaires pour subvenir à des fins qui n'étaient pas toujours conformes à l'objet des habous.

Les sultans avaient également à leur disposition d'autres moyens qui étaient de nature à garantir le dévouement des gens de science. Parmi ces moyens figuraient des privilèges comme l'exemption du service militaire et des impositions arbitraires, ainsi qu'un traitement préférentiel par rapport à la *'amma* (la masse du peuple) chaque fois que le alim entrait en contact avec l'administration makhzénienne. Cependant, l'atout principal dont bénéficiait le sultan résidait dans son pouvoir de nomination à presque tous les postes importants : juges des grandes villes et des régions, *imam-s* des grandes mosquées, *nadir-s* des habous, *muhtasib-s* etc... Il pouvait également influer sur le choix des enseignants d'une manière indirecte à travers le système d'avancement des lettrés d'une classe (*martaba*) à une autre (23), ou par le truchement du juge suprême (*qadi al-qudat*) qui désignait les professeurs. Ce juge suprême n'était pas seulement nommé par le sultan lui-même, mais ne pouvait s'acquitter de ses responsabilités que par une collaboration étroite avec ce dernier.

Enfin les sultans s'assuraient toujours le soutien des oulémas à travers des liens privilégiés qu'ils tissaient avec certaines familles connues pour leur érudition. L'intérêt tire de cette relation était mutuel, car les faveurs royales

---

(23) Cf. par exemple une lettre du sultan Sidi Mohamed Ibn Abd al-Rahman au *qàdi* de Fès proposant l'avancement d'un *'alim*, in IBN ZAYDAN, II, p. 187.

dont bénéficiaient certaines familles d'oulémas étaient pour beaucoup dans l'ascension sociale de personnes qui pouvaient servir de relais à la politique makhzénienne. La sollicitude de Moulay Ismaïl envers la famille des Fassiyin avait certainement permis à ce sultan d'ouvrir une brèche dans le front hostile que certains oulémas avaient voulu ériger autour des questions de l'armée noire et du service militaire auquel le Makhzen voulait assujettir la ville de Fès. Sidi Mohamed Ibn Abdallah et Moulay Soulayman avaient réussi aussi à établir des liens étroits avec la famille Ibn Souda qui a détenu le leadership du savoir à Fès pendant plusieurs générations. Al-Taoudi Ibn Souda était le doyen incontesté des oulémas pendant la deuxième moitié du XVIIIe siècle et son fils Ahmad (d. 1820) puis son petit-fils al-'Abbas (d. 1825) avaient monopolisé le prestigieux poste de *qadi al-qudat* de façon presque ininterrompue pendant plus de trente ans. Moulay Soulayman est connu aussi pour avoir eu des liens très étroits avec l'élite du savoir religieux. Son retour au dogme *ash'ari* et à l'orthodoxie malékite lui avaient attiré la sympathie des oulémas qui étaient restés insensibles aux tendances hanbalites de son père. Son érudition et sa participation active à la vie intellectuelle, par ses écrits et les séminaires religieux qu'il dirigeait, avaient fait de lui un *sultan 'alim* très respecté d'une génération d'oulémas dont plusieurs étaient ses professeurs. De son côté, Moulay Soulayman avait une grande considération pour ses *shaykh-s*, en particulier Ahmad Ibn Souda et al-Tayyib Ibn Kiran. Il est indéniable que ces deux figures avaient largement contribué à contenir les dissensions internes parmi les oulémas et à garantir la loyauté de ceux-ci envers le sultan. La disparition d'Ibn Kiran en 1812 puis l'infirmité d'Ahmad Ibn Souda en 1816 avaient laissé le champ libre aux clivages inter-oulémas surtout après la disparition progressive de la vieille élite balayée en partie par les deux épidémies dévastatrices de 1799-1800 et de 1818-1820. Quand Moulay Soulayman eut perdu ses soutiens parmi les oulémas, vers la fin de son règne, ces derniers basculèrent facilement dans le camp de l'opposition religieuse menée par les *zawaya* et les *shurafa*.

UNE CERTAINE DEPOLITISATION

Le rôle politique des oulémas au Maroc n'a jamais acquis l'importance qu'il avait dans d'autres pays islamiques. Ceci s'explique essentiellement par le fait qu'au Maroc le pouvoir a toujours été détenu par des dynasties autochtones qui ont fourni au pays son propre imamat. Cette situation a épargné aux oulémas la nécessité de cohabiter avec un pouvoir dont le centre d'obédience se trouverait ailleurs et contre lequel pouvait se cristalliser une opposition de l'élite locale. Tel fut le cas des oulémas égyptiens sous l'empire ottoman. Les oulémas marocains n'avaient pas, non plus, à supporter un gou-

vernement qui représenterait une faction religieuse au détriment d'une autre. Dans les deux cas, ils étaient privés des conditions qui avaient prévalu dans d'autres pays islamiques où les oulémas avaient pu, parfois, représenter les aspirations populaires contre un régime politique imposé du dehors ou un gouvernement qui s'identifie avec un dogme religieux qui ne fait pas l'unanimité des gouvernés. De ce point de vue, l'indépendance politique qu'a su garder le Maroc depuis son islamisation et l'uniformité de dogme qu'il a connue (sunnisme et malékisme) ont milité contre une politisation prononcée des oulémas marocains. Les mêmes facteurs ont joué en faveur du pouvoir politique qui a pu assumer le leadership religieux en s'acquittant de son devoir de protecteur de la foi (*jihad*) et en symbolisant l'orthodoxie et l'unité de la religion.

Les oulémas marocains ont été également éclipsés par une autre force religieuse beaucoup plus importante vu ses attaches populaires : le soufisme. Les confréries religieuses étaient plus proches de la population et plus sensibles à ses besoins et à ses aspirations que l'élite intellectuelle. Si en Egypte les oulémas avaient l'habitude de descendre dans la rue pour se placer à la tête des manifestations populaires, au Maroc c'étaient plutôt les *zawaya* et les confréries religieuses qui avaient la réputation d'être prompts à se mêler à l'agitation sociale. Les oulémas marocains, beaucoup plus apolitiques, représentaient une force conservatrice dont le maintien de l'ordre établi était le souci majeur. Leur rôle politique et social a toujours été secondaire par rapport à celui des confréries religieuses, et si leur voix s'est fait entendre au début de ce siècle, quand ils sont intervenus pour déposer un sultan et en proclamer un autre, c'est que les *zawaya* avaient déjà commencé à perdre du terrain auprès des masses à la suite de leur compromission de plus en plus évidente avec le colonisateur.

Un mot, enfin, sur un autre aspect de l'action du Makhzen qu'il ne faut surtout pas sous-estimer comme facteur de dépolitisation des oulémas marocains. Si les oulémas ont été amenés à occuper une place marginale sur l'échiquier politico-social, c'est qu'ils ont été les victimes – au même titre que d'autres forces sociales – de la politique centralisatrice de la dynastie alaouite. La neutralisation des forces religieuses a été un souci majeur et constant pour le Makhzen, et les sultans avaient beaucoup plus de succès à contrôler et à encadrer les oulémas qu'ils n'en avaient avec les autres forces religieuses. Cette tâche a été facilitée par la concentration de l'élite intellectuelle – ou de ceux qui parlaient en son nom – dans les grandes villes et par le manque d'indépendance matérielle des oulémas. Cette situation qui prévalait jusqu'en 1912, date de l'établissement du protectorat français, n'a pas beaucoup changé depuis. Le centralisme qui caractérise le Maroc d'aujourd'hui et le désir du pouvoir de monopoliser la légitimité religieuse, afin d'éviter une utilisation politique de la religion, ne peuvent que marginaliser le rôle des oulémas dans la société marocaine.

BORDEREAU DE SAISIE

C.N.D

MAROC

ISN	
NONAT A 110	
NAC A 090	33-0282
CODBI A 121	
COTRA A 122	

NIVUD A 131	O	M	C	NIVSO A 132	O	C	S

TYPREL A 141	T	G	S	R
NOAP A 142				
NACAP A 143				

CODUD	
INDEX A 010	
NAME A 020	

STATUT A 150	C	D	PAYS PROD. A 160	FR	TYPE BIBL. A 171	J

INDICATEURS BIBLIOGRAPHIQUES	REUNION	DICTIONNAIRE	DONNEES NUMERIQUES	THESE	TEXTE LEGISLATIF	BIBLIOGRAPHIE	CARTE(S) INCLUSE(S)	RESUME	NON CONVENTIONNEL	
A 172	K	L	N	U	W	Z	Y	E	V	R

UNITE DOCUMENTAIRE (A/M/C)

A 120 AUTEUR ET AFFIL	EL MANSOUR, Mohamed / Faculté de Lettres / Rabat / MA.
A 220 COLLECTIVITE AUTEUR	
A 230 TITRE UD	Les Oulémas et le Makhzen dans le Maroc précolonial
A 240 A 250	TITRES TRADUITS . . . . . Utiliser le bordereau 2 : données complémentaires

SOURCE : DOCUMENT GENERIQUE (M/C/S/)

A 310 AUTEUR	
A 320 COLLECTIVITE AUTEUR	Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman / Paris / FR
A 330 TITRE DOCUM GENER	Le Maroc actuel : une modernisation au miroir de la tradition
A 340	TITRE GENERIQUE . . . utiliser le bordereau 2 : données complémentaires
A 410 TITRE PUBLIC EN SERIE	
A 420 VOLNUM	A 430 ISSN

NOTES D'INDEXATION

DATIN D 100	
DATSA D 110	
DATMI D 120	

A 540 LOEUD	Fr	A 560 LANRES	
A 611 NEDIT	Ed du CNRS		
A 612 VEDIT	Paris	A 613 CPEDI	F:R -:-
A 620 DATE	1992	A 630 ANNEE	1:9:9:2
A 641 COLLP	p. 3-15	A 642 COLLN	
A 650 NODOC			
A 660 ISBN	2-222-04477-4	A 670 EDITN	
A 711 REUNN			
A 712 REUNV		A 713 REUNP	A 714 REUND
A 720 THESE			
A 730 A 740	Brevet Projet : utiliser le bordereau 2 "Données complémentaires"		
A 810 DISPO		A 820 NOTES	

ZONES B ET C

B 110 ISO COGEO

B 120 à B 170 : utiliser le Bordereau 2

B 210 - DESC:

/MAKZEN/, /COLONISATION/, /ISLAM/
/POUVOIR DE L ETAT/

B 320-RESUM

Etude de la situation dans le Maroc precolonial des oulemas, de Makhzen et des relations qui existaient entre eux au regard de la charia et du pouvoir politique qui n'a jamais acquis l'importance qu'il devait avoir par rapport à d'autres pays islamiques selon l'auteur

MAROC - Codes spécifiques

C 410 GEO /MAROC

C 420 GLG

C 430 HYL

C 440 STR

C 450 BOT

C 460 CHR

C 470 OFF

C 480 STAT

93.3 en 93 c 284

FIN

النهاية

17

VUES

مشاهد