

La vie économique des dhimmis juifs en terre d'islam dans l'empire chérifien jusqu'au début du 20^{ème} siècle

The economic life of Jewish dhimmis in the lands of Islam within the Sharifian Empire up to the beginning of the 20th century

Nabil CHERKAOUI, (Docteur en Economie et en Droit des Affaires)
Centre d'Études et de Recherches (CERUIA)
Université Internationale Averroès UIA Casablanca – Maroc

Youssef EL HASSANI, (Enseignant-Chercheur)
ENCG Fès
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah – Fès, Maroc

Mehdi LARAKI, (Enseignant-Chercheur)
Centre d'Études et de Recherches (CERUIA)
Université Internationale Averroès UIA Casablanca – Maroc

Mohamed EL KANDILI, (Enseignant-Chercheur)
Faculté des sciences juridiques économiques et sociales El Jadida
Université Chouaib Doukkali d'El Jadida, Maroc

Adresse de correspondance :	Université Internationale Averroès UIA Lotissement La Colline II, Casablanca 20280
Déclaration de divulgation :	Les auteurs n'ont pas connaissance de quelconque financement qui pourrait affecter l'objectivité de cette étude. Ils assument l'entière responsabilité de tout éventuel plagiat, de l'usage de l'intelligence artificielle dans la rédaction, ainsi que des résultats présentés dans cet article.
Conflit d'intérêts :	Les auteurs ne signalent aucun conflit d'intérêts.
Citer cet article	CHERKAOUI, N., EL HASSANI, Y., LARAKI, M., & EL KANDILI, M. (2026). La vie économique des dhimmis juifs en terre d'islam dans l'empire chérifien jusqu'au début du 20ème siècle. <i>International Journal of Accounting, Finance, Auditing, Management and Economics</i> , 7(5), 584–600. https://doi.org/10.5281/zenodo.20147251
Licence	Cet article est publié en open Access sous licence CC BY-NC-ND

Received: 09/03/2026

Accepted: 09/05/2026

International Journal of Accounting, Finance, Auditing, Management and Economics - IJAFAME

ISSN: 2658-8455

Volume 7, Issue 05 (2026)

La vie économique des dhimmis juifs en terre d'Islam dans l'empire chérifien jusqu'au début du 20ème siècle

Résumé :

L'objectif de cette étude est d'analyser le statut juridique et le positionnement socio-économique des communautés juives établies en terre d'islam, en particulier au Maroc, jusqu'au début du XXème siècle, afin d'apprécier la portée réelle de leur condition de dhimmis au regard des lectures souvent réductrices qui en sont proposées. L'article adopte une approche juridico-historique fondée sur une revue documentaire critique de la littérature académique, des sources normatives du droit musulman classique, ainsi que de documents rabbiniques tels que les *responsa* et les *Taqqanot*. Il s'attache plus particulièrement à examiner les droits reconnus à ces communautés en matière de protection juridique, de propriété, d'autonomie institutionnelle et de participation à la vie économique.

L'analyse montre que le statut de dhimmi ne se réduisait pas à un simple régime d'exclusion, mais organisait une forme d'intégration différenciée combinant reconnaissance légale, autonomie communautaire et préservation identitaire. Les communautés juives participaient activement à la vie économique à travers le commerce, l'artisanat spécialisé, certaines fonctions monétaires et financières et, dans une moindre mesure, l'agriculture. L'étude met également en lumière les relations économiques entre musulmans et dhimmis, ainsi que le rôle des autorités rabbiniques dans la régulation des conflits liés au crédit, aux transactions, à la propriété et à la jouissance des biens. L'article contribue aussi à nuancer les représentations univoques de la condition juive en terre d'islam en montrant que le cadre de la dhimma produisait à la fois des droits, des contraintes et des modalités spécifiques d'insertion économique. Il souligne enfin l'écart parfois observable entre la norme juridique et les pratiques historiques, marquées par des abus ponctuels, des pressions fiscales ou des vulnérabilités sociales.

Mots clés : Dhimmis, Economie, Histoire, Transactions, Jizya, Judaïsme.

JEL Classification : K15

Type du papier : Recherche Théorique

Abstract :

The objective of this study is to analyze the legal status and socio-economic positioning of Jewish communities established in the lands of Islam, particularly in Morocco, up to the beginning of the twentieth century, in order to assess the actual scope of their condition as *dhimmis* in light of the often reductive interpretations proposed in the literature. The article adopts a legal-historical approach based on a critical documentary review of academic literature, normative sources of classical Islamic law, as well as rabbinic documents such as *responsa* and *Taqqanot*. It focuses more specifically on examining the rights granted to these communities in terms of legal protection, property rights, institutional autonomy, and participation in economic life.

The analysis shows that *dhimmi* status was not merely a regime of exclusion, but rather organized a form of differentiated integration combining legal recognition, communal autonomy, and the preservation of identity. Jewish communities actively participated in economic life through trade, specialized crafts, certain monetary and financial functions, and, to a lesser extent, agriculture. The study also highlights the economic relations between Muslims and *dhimmis*, as well as the role of rabbinic authorities in regulating disputes related to credit, transactions, property, and the use and enjoyment of goods.

The article also contributes to nuancing one-dimensional representations of the Jewish condition in the lands of Islam by showing that the framework of *dhimma* generated both rights and constraints, as well as specific modes of economic integration. Finally, it underscores the gap that can sometimes be observed between legal norms and historical practices, which were occasionally marked by abuses, fiscal pressures, or social vulnerabilities.

Keywords: Dhimmis, Economy, History, Transactions, Jizya, Judaism.

Classification JEL : K15

Paper type: Theoretical Research

1. Introduction

La pensée politique musulmane distingue les fidèles de ceux qui refusent de reconnaître le prophète Mohammed comme ultime envoyé de Dieu. Si en islam, il n'y a pas de place pour les idolâtres, qui doivent être impitoyablement convertis ou massacrés, les gens du livres, juifs et chrétiens, eux par contre, dépositaires d'une partie de la « *vérité révélée* », ont le droit de conserver et de pratiquer leur foi à condition de respecter un certain nombre d'obligations.

Ainsi, le statut de dhimmi en terre d'islam est un statut qui régleme minutieusement la place que devraient y occuper les minorités religieuses monothéistes juives et chrétiennes. Historiquement, ce statut s'est construit dans le contexte de l'expansion musulmane et de l'administration de populations de religions diverses, soulevant des enjeux complexes de coexistences, de gouvernance et d'organisations économique et sociale (Jolivet, 1994).

Si la condition des juifs en terre d'islam a fait l'objet de nombreux travaux historiques, juridiques et sociologiques, la littérature contemporaine souligne la nécessité de dépasser les lectures exclusivement normatives ou idéologiques du statut de dhimmi. Plusieurs études ont montré que celui-ci ne peut être appréhendé uniquement à partir de ses restrictions juridiques, mais doit également être analysé à travers les formes concrètes d'insertion sociale, institutionnelle et économique qu'il a rendues possibles (Filippini, 1982).

Dans le cas marocain, cette question présente un intérêt particulier. La présence juive y a constitué, durant des siècles, une composante importante de la société, notamment dans les espaces urbains, commerciaux, artisanaux et financiers. L'étude de la condition des juifs en tant que dhimmis ne peut par conséquent se limiter à l'examen de leur statut juridique formel. Elle doit également porter sur leur place effective dans les circuits économiques et sur la nature de leurs transactions avec la majorité musulmane.

Dans le cadre de ce statut de dhimmi, les communautés juives jouissaient, toutefois, d'une large autonomie administrative et culturelle, s'organisaient à leur manière, avaient leurs tribunaux et leurs finances, assuraient à leurs fidèles le culte, la bienfaisance, l'enseignement, l'application de leur statut personnel et détenaient sur leurs membres un pouvoir de réglementation contraignante en matière de fiscalité et d'ordre public. Le droit musulman garantit aux dhimmis le droit à la propriété et la liberté d'être actif en exerçant une activité économique, tels que le commerce, l'artisanat ou l'agriculture (Leroy, 1986).

Toutefois, si les textes juridiques encadrent la présence des dhimmis dans l'espace musulman, ils ne suffisent pas à rendre compte de leur rôle réel dans la vie économique. Une partie de la littérature insiste sur les dimensions statutaires et religieuses de la dhimma, tandis qu'une autre s'intéresse à certains secteurs d'activité ou à des groupes marchands particuliers. En revanche les travaux articulant la manière explicite le cadre juridique de la dhimma avec, d'une part, les relations économiques entre musulmans et juifs et d'autre part les activités économiques effectivement exercées par les dhimmis demeurent relativement limités, en particulier dans le contexte marocain.

C'est cette lacune que le présent article entend contribuer à combler. Il s'organise autour de la question de recherche suivante : comment le statut de dhimmi a-t-il influencé la place des juifs dans la vie économique en terre d'islam, et plus particulièrement au Maroc, à travers les relations économiques entretenues avec les musulmans et les activités économiques qu'ils exercent ?

L'objectif de cette étude est ainsi d'apprécier le positionnement du dhimmi dans la vie économique en analysant, d'une part, la nature des relations économiques entre musulmans et juifs et, d'autre part, les principales activités exercées par ces derniers dans le cadre de l'ordre juridique et social islamique.

L'hypothèse défendue est que, malgré les contraintes inhérentes à leur statut différencié, les dhimmis juifs occupaient une place économiquement active et structurellement intégrée dans

la société, leur participation à la vie économique résultant à la fois des garanties offertes par le droit musulman, de leur autonomie communautaire et des besoins pratiques des échanges au sein de la société marocaine.

Sur le plan méthodologique, l'article adopte une approche juridico-historique fondée sur une revue documentaire critique de la littérature académique, croisée avec l'analyse des sources normatives musulmanes et juives ainsi que de documents relatifs aux pratiques économiques et aux régulations communautaires.

L'intérêt scientifique de cette étude réside dès lors dans sa volonté de déplacer l'analyse du statut de dhimmi d'une lecture essentiellement juridique vers une lecture articulée aux pratiques économiques et aux interactions sociales. Elle vise ainsi à montrer que l'examen des relations économiques entre musulmans et juifs, ainsi que des activités exercées par les dhimmis permet de mieux saisir la réalité historique de leur insertion dans la société musulmane.

L'article est structuré en deux axes principaux. Le premier porte sur les relations économiques entre musulmans et dhimmis, afin d'évaluer les formes de coopération d'échange, de dépendance ou de tension qui ont pu caractériser leurs interactions. Le second s'intéresse aux différentes activités économiques exercées par les dhimmis, en mettant en lumière le rôle dans le commerce, l'artisanat, l'agriculture, la finance ou d'autres secteurs de la vie économique.

2. Les relations économiques entre musulmans et dhimmis

Nous verrons la nature des relations économiques qui existaient entre musulmans et dhimmis d'un point de vue légal et celles qui étaient en vigueur dans les transactions internationales, selon le même point de vue juridique.

2.1. Les relations économiques entre musulmans et dhimmis selon la loi musulmane

En matière d'obligations, les dhimmis étaient soumis aux règles du droit islamique. Ils bénéficiaient, toutefois, de la liberté des conventions du commerce et de l'industrie à quelques exceptions près.

L'analyse de ces obligations ne peut toutefois se limiter à une simple énumération de prescriptions issues de la jurisprudence islamique. Elle doit être replacée dans une lecture comparative des différentes écoles juridiques sunnites, afin de mettre en évidence non seulement les interdictions formulées à l'égard des dhimmis, mais aussi les marges de participation économique que leur reconnaissait le droit musulman classique.

Dans cette perspective, ce développement mobilise une double grille de lecture. D'une part, une lecture institutionnelle permet d'appréhender la dhimma comme un cadre normatif organisant l'intégration différenciée des non musulmans dans l'ordre économique musulman. D'autre part, l'économie des droits de propriété et la théorie des contrats permettent d'interroger la manière dont les juristes musulmans encadraient l'accès des dhimmis aux échanges, aux associations, au travail, aux biens et aux transactions sensibles.

Il convient également de préciser que plusieurs références mobilisées dans ce développement telles que Sahnoun (1936) ou Chaféi (1903), correspondent à des éditions modernes ou contemporaines de textes juridiques anciens. Leur utilisation doit donc être comprise comme un accès édité à des corpus normatifs médiévaux, et non comme une restitution neutre ou immédiate des pratiques historiques. Ces sources renseignent avant tout sur les constructions doctrinales des juristes et doivent, à ce titre, être distinguées des réalités économiques effectivement observées.

Un musulman peut être l'associé d'un dhimmi. L'imam Malik exige néanmoins que le musulman soit présent à toutes les négociations commerciales, ce qui est pratiquement impossible et Ibn Taimiyya déconseille de telles associations (Abitbol, 2022). D'autre part, dans l'une des leçons de la convention d'Omar, il est dit :

« *Nous n'entreprendrons aucun commerce, en association avec un musulman, à moins que celui-ci n'en assure la direction.* »

D'après Ibn Naqqas, un dhimmi ne saurait être ni le commanditaire ni le commandité d'un musulman (Sahnoun, 1936). Mais d'après les Hanafites et les Chaféites, il est permis au musulman d'être commandité par un dhimmi ; il lui est par contre déconseillé de commander un dhimmi, car celui-ci peut pratiquer de l'usure ou traiter des marchés de vin.

Cette divergence entre école juridique et particulièrement révélatrice. Alors que l'approche Malékite apparaît ici plus restrictive dans la structuration de l'association économique entre musulmans et dhimmis, les Hanafites et les Chaféites admettent une plus grande souplesse contractuelle, tout en maintenant des réserves morales ou religieuses liées à la nature potentiellement illicite de certaines opérations. Il en ressort que la participation du dhimmi aux partenariats commerciaux n'est pas niée en bloc, mais encadrée selon des degrés variables de méfiance juridique.

Un dhimmi peut louer les services d'un musulman, sauf pour des opérations touchant à du vin ou tout ce qui est banni par la religion musulmane. À l'inverse un musulman peut louer les services d'un dhimmi. Mais de telles locations sont déconseillées bien que permises (Chaféi, 1903).

Un musulman ne doit pas s'occuper de la bête d'un juif, il ne doit pas lui servir d'ânier ni lui tenir l'étrier. Un musulman qui a contrevenu à ces défenses est blâmé. Un juif ne doit pas égorger d'animal de boucherie pour un musulman. Les juifs ont leurs boucheries qui leur sont particulières (Chaféi, 1903).

À certaines époques, les locations de services ont même été positivement interdites. L'édit de Moutawakil de 850 dispose que :

« *Les dhimmis ne pourront pas posséder des domestiques musulmans et ne pourront, dans les bains, être servis par des garçons musulmans.* »

Ces restrictions montrent que la relation de travail entre musulmans et dhimmis n'était pas seulement pensée en termes économiques, mais également en termes de hiérarchie statutaire et de séparation symbolique. Le contrat de service restait juridiquement envisageable, mais il se trouvait limité dès lors qu'il risquait d'inverser l'ordre de supériorité sociale supposé entre musulman et non musulman.

Il est défendu de vendre à un dhimmi un Coran, un recueil de *hadith* et même d'après les Hanbalites, un ouvrage de droit musulman. D'après les Chaféites et les Hanbalites, une telle vente si elle a lieu est nulle. D'après les Hanéfites, elle est valable, mais le dhimmi doit être contraint de se dessaisir aussitôt de son acquisition, par vente ou par donation (Chaféi, 1903).

Un dhimmi ne peut pas acheter un esclave musulman, ni le recevoir en donation ou par legs. Et pourtant un tel achat ou une telle donation ne sont pas nuls, mais l'acquéreur ou le bénéficiaire doit être contraint de se défaire de l'esclave dans le plus bref délai, par vente, donation ou affranchissement. Les auteurs sont d'accord sur ce point, cependant, d'après Chaféi, la vente d'un esclave musulman à un dhimmi est nulle de plein droit, en vertu d'un verset coranique :

« *Allah n'accordera aux infidèles nul moyen de l'emporter sur les croyants.* » (Coran, 9, 141).

Un esclave juif qui n'est pas encore pubère, selon le droit rabbinique, ne doit pas non plus être vendu à un musulman afin qu'il ne soit pas tenté de se convertir à l'islam. Si un musulman achète un esclave dhimmi, il doit être astreint à le revendre (Chaféi, 1903).

Ces dispositions relatives à la circulation de certains biens comme les livres religieux, esclaves objets ou supports de savoir, montrent que le droit musulman n'encadrerait pas uniquement les échanges en fonction de leur valeur économique, mais également en fonction de leur portée religieuse, symbolique et politique. Sous cet angle, la limitation de certains transferts peut être interprétée comme une restriction des droits de propriété du dhimmi sur des biens jugés incompatibles avec la hiérarchie professionnelle de l'ordre islamique.

En dépit, du fait que l'islam interdit les stipulations d'intérêts, et ce, quel qu'en soit le taux, les légistes, enseignent que si les dhimmis passent entre eux des marchés usuraires, les autorités ne doivent pas intervenir pour les en empêcher. Mais si une affaire d'usure est portée devant le cadi, celui-ci doit appliquer les principes du droit musulman (Sahnoun, 1936).

Cette règle est particulièrement significative d'un point de vue institutionnel. Elle relève l'existence d'un espace juridique différencié, dans lequel les dhimmis pouvaient maintenir entre eux certaines pratiques économiques non admises pour les musulmans, à condition qu'elle demeure à l'intérieur de leur sphère communautaire. Le juge musulman n'intervenait alors qu'en cas de judiciarisation ou de conflit porté devant l'autorité islamique.

Toutefois, les autorités musulmanes avaient parfois recours aux usuriers dhimmis pour les besoins de la trésorerie. Au début du IV^{ème} siècle de l'hégire, un ministre musulman a dû emprunter de deux banquiers juifs Youssef et Haroun, la somme de 10 000 dinars à un taux de trente pour cent (Tritton, 1930).

Parfois, les banquiers juifs mettaient de la mauvaise volonté, à avancer les sommes qu'on leur réclamait. Elles leur étaient alors extorquées par la force. En 1079, un sultan à Bagdad, a donné l'ordre de noyer le juif Ibn Allan, fermier des impôts de Basra, et lui a confisqué l'intégralité de sa fortune qui se montait à 400 000 dinars (Zayat, 1938).

Ces exemples illustrent l'écart entre la doctrine juridique et les usages politiques de l'économie. D'un côté, les dhimmis pouvaient être tolérés, voire sollicités, dans des fonctions financières sensibles ; de l'autre, cette utilité économique ne les mettait pas à l'abri de formes de prédation ou de violence étatique. Leur position économique apparaissait ainsi à la fois fonctionnelle et vulnérable.

Pour ce qui est des opérations commerciales portant sur le vin, elles sont permises entre dhimmis, par contre elles sont interdites entre musulmans ou entre musulmans et dhimmis (Sarachi, 1913).

Si un dhimmi vend du vin à un musulman, selon les Malékites, la marchandise doit être détruite, le prix confisqué et distribué en aumône et le vendeur condamné à un châtement corporel. Selon les Chaféites, les deux premières mesures suffisent et il n'est pas nécessaire d'infliger à un dhimmi un châtement corporel (Hulw, A.-F. M, 1999).

Toujours d'après les Malékites un musulman ne peut pas louer ses services à un dhimmi à l'effet de transporter du vin. Le musulman peut, cependant, donner des terres plantées de vignes en métayage à un dhimmi, à la condition que ce dernier ne procède pas au pressage du raisin.

Un musulman qui endommage ou détruit du vin qui appartient à un dhimmi doit réparation du préjudice causé. Tous les grands courants du droit musulman s'accordent sur ce point, à l'exception des Chaféites (Mash-Shoqah, 2025). Il est, par ailleurs, défendu de vendre du vin en public dans les quartiers musulmans.

Le cas du vin est sans doute l'un des plus révélateurs de la logique économique de la dhimma. Il montre que les juristes musulmans ne reconnaissaient pas uniquement en termes d'interdiction absolue, mais en termes de cloisonnement des sphères licites. Une activité pouvait être tolérée à l'intérieur de l'espace économique des dhimmis tout en étant interdite dès lors qu'elle impliquerait directement des musulmans ou qu'elle devenait visible dans l'espace public musulman.

Dans l'ensemble, la comparaison entre les écoles Malékite, Hanafite, Chaféite et Hanbalite met en évidence une constance, à savoir les dhimmis n'étaient pas exclus de la vie économique, mais leur participation était juridiquement encadrée par des restrictions destinées à préserver la normativité islamique, la hiérarchie statutaire et la séparation entre les sphères du licite et de l'illicite. Les divergences entre écoles ne portent donc pas tant sur le principe de cette participation que sur son degré d'acceptabilité, ses conditions de validité et ses limites pratiques. Ce cadre normatif permet ainsi de mieux comprendre le positionnement du dhimmi dans la vie économique, en l'occurrence un acteur admis, parfois indispensable, mais toujours inséré dans

un ordre juridique qui conditionnait sa pleine capacité économique à des équilibres professionnels, politiques et sociaux.

2.2. Musulmans, dhimmis et transactions internationales

S'agissant des transactions commerciales internationales, lorsqu'un commerçant franchit une frontière avec des marchandises, il doit s'acquitter d'un droit de patente appelé « *ouchr* » qui est l'ancêtre des droits de douane que nous connaissons (Heyns, C., van der Linde, M., & Tavernier, P, 2020).

L'étude du « *ouchr* » est particulièrement importante pour apprécier la place du dhimmi dans les échanges à longue distance, dans la mesure où cette institution permet d'observer concrètement la manière dont le droit musulman organisait l'accès différencié des acteurs économiques aux circuits commerciaux interrégionaux et internationaux.

Dans une perspective analytique, cette question peut être appréhendée à partir d'une double distinction. D'une part, entre les droits formellement reconnus au commerçants musulmans et dhimmis, d'autre part, entre la norme fiscale telle qu'énoncée par les juristes et ses effets économiques potentiels sur les pratiques marchandes. Cette approche permet de dépasser une lecture purement juridique du « *ouchr* » pour l'inscrire dans une réflexion sur la régulation institutionnelle de la circulation commerciale.

La quotité de cette patente varie selon la religion du commerçant. Son taux est de cinq pour cent, c'est-à-dire une demi-dîme, si le commerçant est un dhimmi, et de deux et demi pour cent, c'est-à-dire un quart de dîme, s'il est musulman. La marchandise est exonérée de toute charge si sa valeur est inférieure à un certain montant, si elle n'est pas destinée à un usage commercial ou si le marchand déclare que les marchandises qu'il transporte lui serviront à acquitter ses dettes. Dans ce dernier cas, il est cru sur parole, sous la foi du serment, qu'il soit musulman ou dhimmi (Heyns, C., van der Linde, M., & Tavernier, P, 2020).

Cette différenciation tarifaire appelle une lecture économique plus approfondie. En apparence, le taux le plus élevé appliqué au dhimmi pourrait être interprété comme un désavantage compétitif dans les échanges transfrontaliers. Toutefois, son effet réel sur la compétitivité commerciale dépendait de plusieurs facteurs qui méritent d'être pris en considération, à savoir la nature des produits échangés, la fréquence des passages aux frontières, le volume des transactions, les marges commerciales pratiquées, ainsi que les possibilités de répercuter cette charge fiscale sur les prix.

En l'absence de séries quantitatives homogènes sur les volumes d'échanges, il demeure difficile de mesurer avec précision l'impact économique effectif de cette différence de taux. Néanmoins, sur le plan institutionnel, elle traduit clairement une hiérarchisation fiscale des acteurs commerciaux selon leur appartenance confessionnelle. Le dhimmi n'était donc pas exclu du commerce international, mais il y accédait dans un cadre de participation juridiquement admise, quoique fiscalement moins favorable.

D'après les Malékites, le commerçant est tenu d'acquitter le « *ouchr* » chaque fois qu'il passe la frontière et quelle que soit la valeur de la marchandise. D'après les autres courants religieux le « *ouchr* » ne peut être perçu, d'un même commerçant, plus d'une fois par an.

Cette divergence doctrinale n'est pas anodine. Elle révèle que les écoles juridiques ne s'opposaient pas seulement sur les détails techniques, mais sur le degré de pression fiscale acceptable pesant sur la circulation marchande. La position Malékite, plus rigoureuse, alourdit potentiellement le coût de transaction supporté par le commerçant régulier, alors que les autres écoles introduisent une logique plus modérée, davantage compatible avec la fluidité des échanges.

Dans cette optique, le « *ouchr* » ne doit pas être compris uniquement comme un prélèvement budgétaire, mais aussi comme une institution encadrant les conditions d'accès au marché et les

modalités de mobilité commerciale. Il participe ainsi à la structuration économique de l'espace musulman.

Une taxe identique au « *ouchr* » était déjà perçue en Arabie à l'époque préislamique (Rahmadi, 2024). Du temps du prophète, les commerçants étrangers payaient une taxe spéciale d'un dinar par an.

Zaid Ibn Garir, un des premiers à assumer les fonctions de décimateur dit :

« *Nous ne percevions la dîme ni des musulmans ni des tributaires, mais des commerçants harbis, car eux-mêmes, percevaient un droit semblable de nos commerçants.* »

C'était Omar qui a placé le « *ouchr* » au rang des institutions financières de l'islam et a imposé sa perception de tous les commerçants indistinctement. Dans les premiers temps une dîme entière était d'usure, mais plus tard, pour encourager l'importation du blé et de certains produits alimentaires à Médine, Omar a décidé que le dhimmi ne s'acquitterait que d'une demi-dîme et les musulmans d'un quart de dîme.

Ce point est essentiel, car il montre que le « *ouchr* » n'était pas une institution figée. Son évolution révèle une adaptation pragmatique des autorités musulmanes aux besoins d'approvisionnement, notamment en produits stratégiques. En ce sens, la fiscalité commerciale ne répondait pas uniquement à une logique confessionnelle ou doctrinale, mais aussi à des impératifs économiques et urbains.

Le différentiel appliqué entre musulmans et dhimmis peut ainsi être lu non seulement comme un marqueur statutaire, mais également comme un instrument de régulation du commerce, susceptible d'être modulé en fonction des nécessités économiques.

L'institution du « *ouchr* », bien que remontant au deuxième calife Omar, a été controversée. Pour de nombreux auteurs, la perception du « *ouchr* » est illégale et la fonction de décimateur dégradante. D'après une tradition rapportée par Abou Daoud, le « *ouchr* » ne doit frapper que les dhimmis et les musulmans devraient en être exclus (Abou Daoud, 1900). Mais en dépit de ces critiques, l'institution du « *ouchr* », a été maintenue par Omar.

Cette controverse doctrinale, mais en évidence une tension importante entre légitimité juridique et nécessité administrative. Elle suggère que l'institution du « *ouchr* » s'est consolidée moins par consensus théologique absolu que par sa fonctionnalité dans la gestion des circulations marchandes et des recettes publiques.

L'ancêtre du « *ouchr* » est le portorium romain (De Laet, 1949). C'était un impôt que l'on payait, lorsqu'on franchissait avec des marchandises certains points géographiques bien précis. Par extrapolation, le portorium, qui correspondrait aux droits de douane, était plutôt un impôt de circulation plutôt qu'un impôt de protection. À la fin de l'Empire romain, il portait le nom d'« *octava* » parce que son taux était d'1/8^{ème}, alors qu'il était auparavant de 1/50^{ème}, 1/40^{ème} et 1/20^{ème} selon les provinces. Tout comme en droit musulman, les objets qui servaient à l'usage étaient exempts du portorium.

La comparaison entre le « *ouchr* » islamique et le portorium romain est intellectuellement stimulante dans la mesure où elle suggère une continuité fonctionnelle entre différents systèmes de taxation de la circulation commerciale. Dans les deux cas, il s'agit d'un prélèvement appliqué au passage de marchandises à des points de contrôle déterminés, avec une logique davantage orientée vers la captation fiscale de la circulation que vers la protection du marché intérieur.

Toutefois, cette analogie doit être maniée avec prudence. Elle ne signifie ni filiation directe automatique ni équivalence institutionnelle parfaite. Le portorium s'inscrivait dans une logique impériale romaine de contrôle des flux et de financement administratif, tandis que le « *ouchr* » était intégré à un ordre fiscal et juridique islamique où la différenciation confessionnelle jouait un rôle explicite. Dès lors, si la comparaison est heuristique, elle ne doit pas conduire à effacer les spécificités normatives, politiques et religieuses propres à chaque système.

En ce sens, l'intérêt de la comparaison ne réside pas tant dans l'idée d'une simple continuité historique que dans la mise en évidence d'un même problème institutionnel, en l'occurrence

comment taxer la circulation marchande tout en organisant l'accès différencié des acteurs économiques à l'espace commercial ?

Dans l'ensemble, l'analyse du « ouchr » montre que les transactions internationales constituaient un espace privilégié d'observation des tensions entre droits formels et droits réels. Formellement, le dhimmi pouvait participer aux échanges internationaux. Concrètement, cette participation s'effectuait dans un cadre fiscalement différencié, juridiquement hiérarchisé et économiquement potentiellement contraignant.

Le « ouchr » apparaît ainsi comme un révélateur central du positionnement économique du dhimmi, n'étant pas un acteur exclu du commerce transfrontalier, mais un opérateur admis sous condition, dont la présence dans les échanges était reconnue tout en demeurant inscrite dans une logique de distinction statutaire.

3. Les différentes activités exercées par les dhimmis

Les dhimmis, en terre d'islam, ont exercé toutes sortes de professions et de métiers. Au premier siècle de l'hégire, à titre d'exemple, les maîtres d'école étaient le plus souvent des dhimmis. L'empire chérifien n'est pas en reste, puisqu'au Maroc les dhimmis ont exercé diverses activités économiques.

Cependant l'exercice de ces différentes activités suscitait assez souvent des conflits qu'il fallait résoudre. Tant que le conflit concernait des plaideurs dhimmis, la solution était simple, mais si dans le conflit un musulman était partie prenante, cela devenait un peu plus délicat à résoudre.

3.1. Les activités exercées par les dhimmis

L'examen des activités économiques exercées par les dhimmis ne sauraient se limiter à une simple énumération des métiers ou de secteur d'intervention. Afin de mieux apprécier leur positionnement dans la vie économique, il convient de distinguer analytiquement plusieurs sphères d'activité, correspondant à des fonctions économiques différenciées. À cet égard, les activités exercées par les juifs en terre d'islam, et plus particulièrement au Maroc, peuvent être regroupées en trois grands ensembles, à savoir les activités commerciales, les activités artisanales et monétaires et enfin les activités agricoles et rurales.

Une telle taxonomie permet non seulement de structurer l'analyse, mais aussi de montrer que la présence économique des dhimmis ne se limitait pas à un seul secteur. Elle variait selon les régions, les ressources disponibles, les relations entretenues avec le pouvoir et les possibilités d'insertion offertes par le cadre juridique et social.

Le grand négoce se trouve entre les mains d'une oligarchie de dhimmis qui, disposant de capitaux, de relations avec le makhzen et surtout de moyens d'information de caractère économique grâce à leurs correspondants étrangers, monopolise l'exportation de produits locaux comme les céréales, cuirs, cires ou autres.

Ce premier ensemble relève du secteur commercial, et plus précisément du commerce de gros et du négoce d'exportation. Il met en évidence l'existence, au sein des communautés juives, d'acteurs économiquement puissants, insérés dans des réseaux d'information, de crédit et d'intermédiation, capables d'articuler les marchés locaux aux circuits d'échanges extérieurs.

Ces grossistes étaient très rigoureux en affaires à l'égard de leurs coreligionnaires juifs, petits détaillants, boutiquiers qui procédaient pour le compte de leurs commanditaires à la collecte, dans les campagnes ou les souks, des produits dont ils avaient besoin (Stora, 2013).

Cette observation invite également à ne pas appréhender les juifs du Maroc comme un groupe économiquement homogène. L'organisation interne des activités commerciales révèle au contraire une hiérarchisation sociale et économique entre une minorité de grands négociants disposant de capitaux importants et une masse plus large de petits intermédiaires, détaillants aux collecteurs.

Pour ce qui est du commerce des céréales, la production est directement achetée chez le producteur ou souvent dans les souks pour être exportée ou emmagasinée pour la consommation locale (Garcia-Arenal, 2013). Il arrivait aussi d'en importer. Un *responsum* (ordonnance), daté de 1751, faisait état :

« *D'une cargaison de blé chargée sur un navire (en provenance du Portugal), vendue par S. Ben Dellac au Pacha de Tanger auquel elle devait être livrée et que son associé, Y. Ben Zaqen détourna sur Tétouan...* »

S'agissant du commerce de tissu, ce commerce semble avoir été florissant et les *responsa* (ordonnances) où il en est question, sont très nombreux. Les transactions traitaient de plusieurs variétés d'étoffes d'importation, notées sur des actes notariés ou sur des registres (Schroeter, 2002).

Les négociants juifs détenaient également le monopole, dans les principales villes du Maroc, du commerce de la cire d'abeille. Les pains de cire exportés et les déchets distillés fournissaient une partie de l'eau de vie consommée par les juifs. Le commerce des peaux séchées qui faisaient l'objet de transactions commerciales avant d'être exportées était largement dominé par les juifs (Stora, 2013).

Pris ensemble, ces exemples montrent que les juifs étaient particulièrement présents dans des segments du commerce caractérisés par la circulation de produits à forte valeur d'échange, par leur lien avec les marchés urbains et portuaires, et par la nécessité de maîtriser à la fois l'approvisionnement, le stockage, la transformation éventuelle et la redistribution.

Il convient toutefois de préciser le statut épistémologique des *responsa* et des *Taqqanot* mobilisés dans cette analyse. Ces documents sont avant tout des sources normatives ou prescriptives, produites dans le cadre de litige, de consultation juridique ou de régulations communautaires. À ce titre, ils ne constituent pas une preuve directe du caractère généralisé d'une pratique économique donnée. Ils attestent plutôt du fait qu'une activité, une transaction ou un conflit économiques a été suffisamment significatif pour susciter une intervention juridique ou rabbinique à un moment précis.

Leur intérêt scientifique est donc majeur, non pas parce qu'ils décriraient mécaniquement l'économie juive dans son ensemble, mais parce qu'ils révèlent les zones de tension, les pratiques problématiques ou les secteurs d'activité suffisamment importants pour être juridiquement encadrés.

Dans le domaine artisanal, certaines activités étaient traditionnellement réservées aux juifs, plus particulièrement celles où l'on manipulait des matières de valeur telle que l'or, cuivre, argent ou encore les pierres précieuses.

Le second grand ensemble d'activité relève du secteur artisanal et para monétaire. Il concerne des métiers requérant une technicité particulière, une confiance sociale relative, ainsi qu'un accès à des matières de valeur. La spécialisation juive dans certains métiers de transformation et de travail des métaux précieux témoigne d'un positionnement spécifique dans la division sociale du travail.

Les juifs travaillaient également à « *l'hôtel de la monnaie* », en arabe « *Dar esseka* », sous la direction d'un « *amin* » (Perrin, 2002) musulman, au temps où les sultans battaient la monnaie à Fès. Voici ce qu'en dit un texte historique datant de 1751 :

« *Le roi confia Dar esseka, c'est-à-dire la maison où l'on fabrique la monnaie à des marchands chrétiens, laissant à ces derniers, le soin de recruter, à leur guise, les hommes de la profession. Les marchands chrétiens embauchèrent trois juifs, Joseph, Moïse et Mardochée, pour les opérations de fonte et d'affinage de l'argent.... Les trois juifs convinrent, par un acte d'association portant la date du 23 Adar 5506/1746 et dont un exemplaire fut remis aux marchands chrétiens, de partager à égalité le produit de leur travail à l'hôtel de la monnaie, chacun d'eux gardant la liberté de pratiquer, durant ses loisirs, le métier du marteau (battage de l'or) et de conserver pour soi la totalité de ce qu'il gagnerait.* »

La *Taqqanah* de 1750 :

« *Interdit à tout juif de fabriquer des dinars d'or et des pièces d'argent ou de le faire faire par des coreligionnaires ou un non-juif, que ce soit à Fès Jdid (Akdim, 2010) ou à Fès El Bali (Boussaa, 2024), l'opération devant être exécutée exclusivement sous la responsabilité de l'amin, Si Abdelkader Jwahri ou tout autre amin préposé à la frappe de la monnaie..... Est en outre prohibé tout convoi d'or et d'argent pour le même objet ou en vue de commercialiser ces métaux sur le marché de change... » (Kenbib, 2016).*

Cette décision était motivée par le souci d'épargner à la communauté juive les dommages et les conflits pouvant résulter de la circulation d'une monnaie de mauvais aloi qui, à la fonte, ne donnerait pas le juste poids du métal pur.

Les juifs étaient également des bijoutiers réputés pour leur grande adresse, qui ne s'est d'ailleurs pas démentie aux travers les siècles.

Ces exemples suggèrent que l'insertion économique des juifs ne se limitait pas aux circuits marchands, mais s'étendait aussi à des fonctions techniques stratégiques, notamment dans le travail des métaux précieux et dans des activités proches de la sphère monétaire. Là encore, les *Taqqanot* ne doivent pas être lues comme de simples descriptions d'une pratique uniforme, mais comme des indices révélateurs d'une activité suffisamment importante pour appeler une régulation communautaire.

Il est à relever tout de même que lors de leurs déplacements au Maroc, les auteurs européens qui se sont intéressés à la condition des juifs, ne mentionnent guère l'agriculture et l'élevage parmi les activités économiques exercées par ce groupe ethnique, et certains d'entre eux vont jusqu'à affirmer que les juifs ne possédaient pas de terres.

Cependant, au cours de sa mission dans l'Atlas marocain en 1914, N. Slousch (Schroeter, 2011) traverse un village constitué par vingt-cinq familles d'agriculteurs juifs et André Chouraqui (Ayoum, 1986) signale qu'il existe dans le Sud marocain, plusieurs communautés juives qui s'adonnent à l'agriculture.

L'historien israélien, H. Hirschberg, rapporte que :

« *Les juifs exploitaient, à la sueur de leur front, les petites propriétés rurales.....gagnaient leur vie en travaillant la terre et en élevant le bétail...s'adonnaient aux professions agricoles bien que celles-ci fussent socialement tenues pour peu honorables... »*

Pour des raisons de sécurité principalement et pour des motifs d'ordre économique et social et peut-être aussi par répugnance aux travaux physiques trop pénibles, trop absorbants et peu rentables, les juifs étaient peu nombreux dans les professions agricoles (Stillman, 1979).

Notons, par ailleurs, que les longues journées de travail dans les champs ne permettaient guère à l'agriculteur juif de réserver un peu de temps à l'étude imposée par les rabbins. Dans la mesure où les postulats de la doctrine juive ordonnaient qu'il fallût consacrer le plus de temps possible à l'étude. Ils poussaient alors les juifs vers les autres professions, en l'occurrence le commerce. Ce troisième ensemble d'activités, relevant du secteur primaire, appelle une discussion plus nuancée. En effet, l'idée selon laquelle les juifs marocains auraient été notamment absents de l'agriculture apparaît trop générale et ne résiste pas à l'examen des situations locales.

La contradiction apparente entre, d'une part, les témoignages affirmant une quasi-absence juive dans les activités agricoles et, d'autre part, les exemples attestant l'existence de cultivateurs, d'éleveurs ou de propriétaires fonciers juifs, ne doit pas être interprétée comme une incohérence documentaire, mais comme le reflet d'une forte hétérogénéité régionale, sociale et économique des communautés juives marocaines.

Il est ainsi probable que la faible présence juive dans l'agriculture concernait surtout les milieux urbains, commerçants ou artisanaux, qui ont davantage retenu la tension des voyageurs et observateurs européens, alors que certaines communautés rurales ou montagnardes, notamment dans le sud et l'Atlas, étaient davantage impliquées dans l'exploitation de la terre et l'élevage.

Il n'en demeure pas moins qu'il y avait une présence juive dans les campagnes marocaines où les dhimmis possédaient des biens fonciers, car il n'y avait pas d'entrave à l'exercice du droit de propriété.

Les juifs aux côtés de leurs compatriotes musulmans et le plus souvent en association d'intérêts avec eux, travaillaient la terre et vivaient de ses produits ainsi qu'en attestent les informations disparates signalées plus haut, ainsi que des documents juridiques et autres témoignages tels que l'inventaire d'un héritage connu par un arrêt de tribunal rabbinique de Fès et qui comporte, entre autres, « *des immeubles, des champs et des vignobles* » qui se trouvaient dans la région de Debbou dont était originaire l'une des parties intéressées au procès, Aharon Ben Yosef Sqalli, mais la décision de partage a été prise à Fès en 1758 (Serfaty, 1999).

Un autre arrêt de justice parle d'un juif qui :

« *Laboure, sème, moissonne, lie le blé et effectue tous les travaux, au champ et au vignoble.* »

Un autre texte fait état d'un juif qui commercialise la production céréalière de son champ.

Un témoignage datant du début du XIX^{ème} siècle, est une décision des rabbins de Meknès où il est précisé que :

« *Le champ appartenant à un gentil....ne doit pas donner lieu à un privilège découlant du droit habituel d'assise ou d'établissement, afin d'éviter les surenchères...* » (Beumanoir, 1992).

L'auteur de l'arrêt note cependant que :

« *Les travaux pénibles des champs, les redevances de fermage qu'il fait acquitter en espèces et les frais divers, qui rendent l'exploitation peu rentable, éloignent de plus en plus les juifs de l'agriculture...* » (Kim, 2021).

Ces éléments invitent par conséquent à distinguer entre possibilité juridique, présence effective et attractivité économique. Le fait que les juifs aient pu posséder des terres et exercer des activités agricoles ne signifie pas que ce secteur ait constitué, de manière générale, le cœur de leur spécialisation économique. Il semble plutôt avoir représenté un domaine d'activité possible, mais souvent secondaire, localisé et socialement moins valorisé que le commerce ou certaines activités artisanales.

Dans l'ensemble, l'analyse des activités exercées par les dhimmis met en évidence une insertion économique plurielle, mais inégalement distribuée selon les secteurs. Leur présence apparaît particulièrement forte dans le commerce, l'intermédiation, l'artisanat spécialisé et certaines fonctions techniques, tandis que leur implication dans l'agriculture, bien que réelle, semble avoir été plus marginale, plus localisée et plus dépendante des contextes régionaux.

Cette diversité sectorielle confirme que le positionnement économique du dhimmi ne peut être réduit à une spécialisation unique. Il s'inscrivait au contraire dans une économie de complémentarité avec la société musulmane environnante, tout en étant façonné par les contraintes du statut juridique, les opportunités offertes par des marchés et les régulations internes des communautés.

3.2. Dhimmis, activités économiques et conflits

Toutes ces activités économiques évoquées, qu'elles soient commerciales, artisanales, agricoles ou de caractère immobilier, touchant à la propriété foncière, débouchent manifestement, dans certains cas, sur des litiges dont les autorités rabbiniques ont quotidiennement à connaître et qu'elles doivent apprécier et juger conformément au droit rabbinique, inscrit dans le talmud et les divers codes, et corrigé par la coutume et les usages locaux prédominants en matière civile et plus particulièrement dans la législation relative au droit réel, régissant le statut des biens et des obligations.

Pourtant, l'intérêt de ces litiges, dans le cadre de la présente étude, ne réside pas tant dans la technicité du droit rabbinique que dans ce qu'ils révèlent du fonctionnement concret de la vie économique. Ils permettent en effet de saisir, à travers les conflits, les formes d'insertion des

juifs, dont les circuits du crédit, de l'immobilier, des échanges commerciaux et des rapports contractuels.

Tant que le différend ne concerne que des plaideurs juifs, la solution est donc relativement aisée. Elle l'est beaucoup moins quand un musulman est parti dans le conflit, soit comme associé à part entière, soit comme ayant cause à titre particulier ou tiers-partenaire indirectement mêlé au litige du fait de la complexité des opérations, qu'elles soient conclues par un contrat écrit ou conventions verbales.

Dans les relations d'affaires, souvent les musulmans constituaient la masse de la clientèle, des acheteurs, des emprunteurs et parfois des prêteurs. Dans ce genre de conflits, qui se présentaient du reste fréquemment, les contestations échappant à la compétence des tribunaux juifs sont par conséquent portées devant les juridictions musulmanes.

Toutes les contestations entre juifs et musulmans sont réglées par les tribunaux musulmans (pacha (Marglin, 2017) ou *cadi* selon le cas). En matière civile et immobilière, quand il s'agit de différends entre juifs, les autorités musulmanes n'interviennent que si les rabbins n'arrivent pas à obtenir un accord entre les parties.

Cette articulation juridictionnelle est économiquement significative. Elle montre que l'activité économique des dhimmis ne se développait pas dans un espace séparé, mais dans un environnement d'interactions permanentes avec des musulmans, où les échanges, les associations, les créances et les conflits mettaient régulièrement en jeu plusieurs ordres normatifs.

Les cas qui revenaient le plus fréquemment devant les tribunaux rabbiniques et sur lesquels, ils étaient le plus souvent interrogés, concernaient les prêts à intérêt et l'organisation du crédit, le contrat de société, le contentieux immobilier et ce qui est désigné, dans la terminologie juridique hébraïque par le terme « *hazaqah* » (Dupret, 2022) un concept qui sert à définir à la fois un mode spécifique d'acquisition et de conservation d'un bien, la prescription légale, un droit d'assise (ou droit de clé sur un immeuble) ou encore le droit de jouissance d'un bien.

Ces domaines de contentieux peuvent être lus comme les principaux nœuds économiques autour desquels se structuraient une partie importante de la vie matérielle des communautés juives comme l'accès au financement, la sécurisation des associations commerciales, la maîtrise des usages immobiliers et la protection des situations acquises.

S'agissant du prêt à intérêt, son interdiction formelle et sa condamnation étaient inscrites dans les textes scripturaires et leurs commentaires talmudiques (Rosenfeld, 2023), ainsi que dans les prescriptions du Coran et du *fiqh* (Özdemir, 2025).

Pendant des siècles, les autorités rabbiniques ont strictement appliqué cette interdiction. Ils ont commencé ensuite à faire la distinction entre, d'une part, l'usure stipulée par un contrat écrit ou un accord verbal proscrite par la loi et, d'autre part, ce qui a été nommé les « *nuances de l'usure* » qui proclament l'inexistence de tout accord préétabli entre prêteur et emprunteur (Trivellato, 2016).

Dans ce dernier cas, la législation n'a pas le caractère péremptoire des prescriptions qui régissent l'usure stipulée. Ici, les autorités rabbiniques supposent que l'emprunteur donne spontanément, en contrepartie du service rendu, un avantage au prêteur.

Les données talmudiques qui concernent les prêts à intérêt et couvrant plus spécialement le domaine immobilier étaient généralement étendues au commerce, à l'industrie et à la banque. La rigueur des principes se heurtait davantage à des exigences économiques fondamentales. Les négociants se sont donc ingénies de trouver différents moyens pour contourner la loi interdisant le prêt à intérêt, et parvenant même avec succès à faire agréer, selon les cas, par les légistes leurs subterfuges, ce qui a nécessité des adaptations de la loi pour rendre licite certaines formes d'opérations usuraires.

En résumé, les litiges économiques soumis aux autorités rabbiniques révèlent moins la seule technicité du droit hébraïque qu'ils ne mettent en lumière les modalités concrètes d'insertion

des dhimmis dans la vie économique. À travers les conflits relatifs au crédit, aux associations, aux transactions et aux usages des biens, ils montrent que l'activité économique juive se déployait dans un espace d'interactions permanentes avec les musulmans, au croisement de plusieurs ordres normatifs. Ces contentieux témoignent ainsi de l'ampleur des échanges, mais également des mécanismes de régulation mobilisés afin de sécuriser les relations économiques et les équilibres communautaires.

4. Conclusion

L'objectif de cette étude était d'analyser le statut juridique et socio-économique des communautés juives établies en terre d'islam jusqu'au début du XXème siècle, afin d'apprécier, à partir du cadre normatif de la dhimma et des pratiques observables, la place réelle occupée par les dhimmis dans la vie économique. Il s'agissait plus précisément de déterminer si leur condition juridique devait être interprétée comme un simple régime d'exclusion ou, au contraire, comme une forme d'intégration différenciée articulant protection, autonomie communautaire et participation économique.

Les dhimmis ont exercé en terre d'islam toutes sortes de professions et de métiers. Ils étaient négociants, artisans bijoutiers, parfois agriculteurs.... Ils ont occupé, par ailleurs, même si cela était interdit par le statut dhimma, de hautes fonctions publiques. Selon Robert Assaraf :

« *La plupart des historiens ont pourtant ignoré le rôle de ces marchands diplômés à qui leur condition de dhimmi interdisait l'exercice de fonctions officielles.* » (Assaraf, 1997).

Au Maroc, les négociants juifs avaient reçu un monopole royal, car avantagés de par le fait, tout d'abord de maîtriser plusieurs langues, mais aussi pour leur habilité commerciale, importaient de l'Europe, tout ce dont le sultan avait besoin pour faire rentrer l'impôt, mais aussi pour défendre le pays puisqu'ils importaient également canons, fusils et munitions. C'étaient de grandes familles juives qui étaient, essentiellement, issues de Meknès et Fès. Les Tolédano, spécialisés dans le commerce avec les Pays-Bas, les Maimran plus tournés vers la France, ou encore Moché Ben Attar, l'homme du négoce avec Gibraltar et l'Angleterre.

Toutes ces familles qui étaient au service de la diplomatie chérifienne ont accumulé des fortunes considérables. Leurs membres ont joué dans l'ombre le rôle de conseillers. Par exemple, du temps de Moulay Ismaïl, sultan Alaouite, les frères Tolédano, Yossef et Haïm, ont, à plusieurs reprises, été envoyés en mission à Londres et à la Haye où on les considérait comme des ambassadeurs officieux.

Cependant, croire que tous les juifs étaient de riches et notables négociants serait une erreur, bien au contraire, la grande majorité d'entre eux, à l'instar des musulmans, vivaient dans une pauvreté et une paupérisation endémiques.

L'analyse conduite dans cet article permet ainsi de dégager plusieurs résultats principaux. En premier lieu, le statut de dhimmi, tel qu'il ressort des sources juridiques musulmanes et des pratiques institutionnelles observées, ne se réduisait pas à une simple logique d'exclusion ou de relégation. Il encadrait certes une inégalité statutaire, mais reconnaissait également aux communautés juives une personnalité juridique, un droit de propriété, une capacité d'agir économiquement et une autonomie institutionnelle non négligeable.

En deuxième lieu, l'étude met en évidence que l'insertion économique des dhimmis était à la fois réelle, diversifiée et socialement différenciée. Les juifs étaient particulièrement visibles dans les activités de commerce, d'intermédiation, d'artisanat spécialisé et, dans certains cas, dans les circuits financiers, monétaires ou diplomatiques. Leur présence dans l'agriculture, plus discrète, mais attestée, invite également à nuancer les représentations trop homogènes de la division communautaire du travail.

En troisième lieu, les litiges économiques et les interventions des autorités rabbiniques montrent que cette participation à la vie économique s'inscrivait dans un espace de régulation complexe, à l'intersection du droit musulman, du droit rabbinique, des usages locaux et des rapports de

force sociaux. Le positionnement du dhimmi dans l'économie ne peut donc être compris ni à partir de la seule norme juridique, ni à partir de quelques exemples empiriques isolés, mais à partir de l'articulation entre le cadre légal, institutions communautaires et pratiques effectives. Sur le plan scientifique, cet article contribue à ainsi à nuancer plusieurs lectures univoques de la condition juive en terre d'islam. Il confirme certains travaux ayant montré l'existence d'espaces d'autonomie et de participation économique pour les minorités juives, tout en rappelant que cette intégration restait juridiquement asymétrique et historiquement exposée à des formes de pression, de vulnérabilité ou d'arbitraire. Il invite donc à dépasser l'alternative simplificatrice entre vision irénique de la coexistence et vision exclusivement persécutrice du statut de dhimmi.

L'un des apports de cette recherche réside également dans le déplacement du regard vers la dimension économique du statut de dhimmi, souvent moins étudié que ces aspects strictement religieux ou politico-juridiques. En mettant l'accent sur les relations économiques entre musulmans et dhimmis, ainsi que sur la diversité des activités exercées par ces derniers, l'article propose une lecture plus concrète et plus institutionnelle de leur insertion dans la société islamique.

Cette étude présente toutefois plusieurs limites qu'il convient de souligner. La première tient à la nature même de sources mobilisées. Une partie importante de l'analyse repose sur des textes normatifs, des *responsa* rabbiniques, des *Taqqanot*, des recueils juridiques et des décisions doctrinales, qui sont avant tout prescriptifs. Ces documents éclairent utilement les tensions, les conflits ou les mécanismes de régulation, mais ils ne sauraient être assimilés sans précaution à une photographie exhaustive des pratiques économiquement réellement observées.

La deuxième limite réside dans l'inégale représentativité des matériaux disponibles selon les périodes, les espaces et les groupes sociaux. Les sources documentent plus facilement les milieux marchands, lettrés, urbains ou notabiliaires que les catégories populaires, rurales ou périphériques, ce qui peut introduire un biais dans l'appréciation globale de la place économique des dhimmis.

Enfin, l'analyse demeure en partie contrainte par les limites des archives disponibles et par la difficulté d'articuler de manière parfaitement homogène des sources issues de traditions juridiques, religieuses et historiques différentes. Cette contrainte n'invalide pas les résultats obtenus, mais invite à les interpréter comme des éléments de compréhension historiquement situés plutôt que comme un modèle uniforme applicable à l'ensemble du monde musulman.

Ces limites ouvrent plusieurs perspectives de recherche. Il serait notamment utile de prolonger cette étude par des enquêtes comparatives entre régions du Maroc ou entre différents espaces islamiques, afin de mieux mesurer les variations locales du statut économique des dhimmis. Des recherches plus approfondies pourraient également être consacrées aux pratiques concrètes du crédit, aux réseaux commerciaux mixtes entre juifs et musulmans, ou encore aux formes de propriété, de location et de transmission patrimoniale dans les milieux juifs marocains.

En définitive, l'étude du dhimmi dans la vie économique montre que la minorité juive en terre d'islam ne peut être comprise ni comme un groupe entièrement dominé et passif, ni comme une élite uniformément privilégiée. Elle occupait une position intermédiaire, juridiquement encadrée, socialement vulnérable, mais économiquement active, dont la compréhension exige une lecture fine des rapports entre droit, institutions, échanges et réalités sociales.

Références :

- (1). Abitbol, M. (2022). A tort et à travers. Dhimma, Dhimmi hier et aujourd'hui. Cahiers de la Méditerranée, 105, 59-75.
- (2). Abou Daoud (1900). Sunan, Delhi, 2, 27.
- (3). Ajdler, J. (2024). Talmudic Metrology IX: Back to the Talmudic Measurement Units of Volume and Capacity. ProcediaEconomics and Finance, 37, 61-63.
- (4). Akdim, B., & Laouane, M. (2010). Patrimoine et développement local à Fès : priorités, acteurs et échelles d'action. Norois, 214, 9-21. <https://doi.org/10.4000/norois.3083>
- (5). Assaraf, R. (1997). Mohammed V et les juifs du Maroc à l'époque de Vichy. Paris: Plon, 33.
- (6). Ayoun, R. (1986). André Chouraqui. — Histoire des Juifs en Afrique du Nord, Paris, Hachette, 1985. Revue des études juives, 145-1-2, 161-164.
- (7). Beaumanoir, P. (1992). The Coutumes de Beauvaisis of Philippe de Beaumanoir. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1040-1500.
- (8). Boussaa, D., & Madandola, M. G. (2024). Cultural heritage tourism and urban regeneration: The case of Fez Medina in Morocco. Frontiers of Architectural Research, 13(6), 1228-1248.
- (9). Chaféi. (1416/1903). Kitab Al Oum. Le Caire, 5, 132.
- (10). Coran, sourate 47, verset 4.
- (11). De Laet, S. J. (1949). History, les origines du portorium romain, 1,45.
- (12). Dupret, R. (2022). Morocco. Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online, 22(1), 282–293. <https://doi.org/10.1163/22112987-20230050>.
- (13). Filippini, J.-P. (1982). Juifs d'Afrique du Nord à Livourne dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. *Revue des études juives*, 141 3-4, 459-460.
- (14). Elon, M. (1994). Jewish Law: History, Sources, Principles. Philadelphia: Jewish Publication Society. 2, 889-892.
- (15). Garcia-Arenal, M. (2013). Juifs d'al-Andalous. Paris: Albin Michel, 111-127.
- (16). Heyns, C., van der Linde, M., & Tavernier, P. (2020). Morocco. In International Human Rights Law in Africa, 1331–133. https://doi.org/10.1163/9789004532007_038.
- (17). Hulw, A.-F. M. (1999). Al-Nawādir wa-al-ziyādāt 'alā al-Mudawwana, 4, 367.
- (18). Jolivet, J. (1994). Présence mutuelle des sagesses juive et musulmane au Moyen Âge. *Revue des études juives*, 153 1-2, 221-226.
- (19). Kenbib, M. (2016). Études et recherches sur les Juifs du Maroc : observations et réflexions générales. Hespéris-Tamuda, 51(2), 21-55
- (20). Kim, M. S.-H. (2021). Custom in Late Medieval France. In Custom, Law, and Monarchy: A Legal History of Early Modern France. Oxford: Oxford University Press, 29-63.
- (21). Leroy, B. (1986). Carol Iancu et Jean-Marie Lasserre (dir.). — *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le Haut Moyen-Âge*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1985. *Revue des études juives*, 145 1-2, 192-193.
- (22). Marglin, J. M. (2017). Written and oral in Islamic law: Documentary evidence and non-Muslims in Moroccan Shari'a courts. *Comparative Studies in Society and History*, 59(4), 884-911.
- (23). Mash-Shoqah, H. (2025). The Criterion for Assisting in Sin in Rulings Pertaining to Employment and Dealings with Conventional Banks. Al-Iftaa' Department of the Hashemite Kingdom of Jordan, 4, 254.
- (24). Meshorer, Y. (1982). Ancient Jewish Coinage, Vol. II: Herod the Great through Bar-Kochba, 13-14.
- (25). Özdemir, S. Z. (2025). Islamic Family Law in Morocco: Historical Developments and Reforms. *Ilahiyat Studies*, 16(1), 107–122. <https://doi.org/10.12730/is.1585555>.

- (26). Perrin, E. (2002). Le creuset et l'orfèvre : le parcours d'Ahmad Amîn (1886-1954). *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, (95-98), 307-335.
- (27). Rahmadi, R. (2024). Customs Paradigm in Islamic Concept. *Sharia Economic Law Innovation*, 1(1), 01–05.
- (28). Rosenfeld, B. Z. (2023). Introduction. In *Credit and Usury in Jewish Society in the Mishnah and Talmud*. Leiden/Boston: Brill, The Brill Reference Library of Judaism, 75, 1-28. https://doi.org/10.1163/9789004681965_002.
- (29). Sahnoun. (1936). *Al Moudawana Al Koubra*. Le Caire, 2, 117.
- (30). Sahnoun. (1936). *Al Moudawana al Koubra*. Le Caire, 2, 854.
- (31). Sarachi. (1913). *Al Mabsout*. Le Caire, 137.
- (32). Schroeter, D. J. (2002). *The Sultan's Jew: Morocco and the Sephardi World*. Stanford: Stanford University Press, 214-216.
- (33). Schroeter, D. J. (2011). In Search of Jewish Farmers: Jews, Agriculture, and the Land in Rural Morocco. In M. M. Laskier & Y. Lev (Eds.), *The Divergence of Judaism and Islam: Interdependence, Modernity, and Political Turmoil*, University Press of Florida, 143–159.
- (34). Serfaty, N. S. (1999). *Les courtisans juifs des sultans marocains: Hommes politiques et hauts dignitaires XIIIe-XVIIIe siècles*. Editions Bouchène, 262-272.
- (35). Stillman, N. A. (1979). *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 101–120.
- (36). Stora, B. (2013). *Histoires des relations entre juifs et musulmans*. Paris: Albin Michel, 207-208.
- (37). Tritton, A. S. (1930). *The caliphs and their non-muslim subjects*, Oxford, 193.
- (38). Trivellato, F. (2016). Between Usury and the 'Spirit of Commerce': Images of Jews and Credit from Montesquieu to the Debate on Emancipation in Eighteenth-Century France. *French Historical Studies*, 39(4), 645–683. <https://doi.org/10.1215/00161071-3602220>.
- (39). Zafrani, H. (1972). *Les Juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse. Études de Taqqanot et Responsa*. Paris: Geuthner, 188–195.
- (40). Zafrani, H. (2002). *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*. *ProcediaEconomics and Finance*, 2, 276-278.
- (41). Zayat, H. (1938). *Les couvents chrétiens en terre d'islam (en arabe)*, Beyrouth, 158.
- (42). Zupko, E. (1985). *Encyclopaedia of Historical Metrology, Weights, and Measures*. *ProcediaEconomics and Finance*, 2, 246-369.