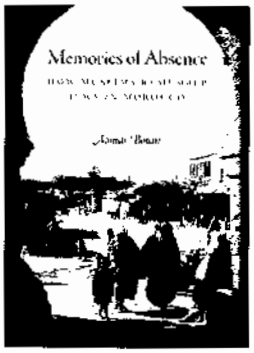
يهود المغرب
وحديث الذاكرة

يهود المغرب
وحديث الذاكرة

تأليف: عمر بوم

ترجمة: خالد بن الصغير

هذه ترجمة إلى العربية لكتاب :



Aomar Boum

Memories of Absence
How Muslims Remember Jews in Morocco
Stanford University Press
Stanford, California, 2013.

الكتاب : يهود المغرب وحديث الذاكرة
المؤلف : عمر بوم
المترجم : خالد بن الصغير
سلسلة : نصوص وأعمال مترجمة رقم 26
صورة الغلاف : ملاح الصويرة في القرن العشرين (بُول دشَّان)
الناشر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
الإيداع القانوني : 2017MO1728
ردمك : 978-9981-59-339-8
الطبعة الثانية : 2017
الطبع والإخراج : imprenta - Rabat
الطبعة الثالثة : 2025

إهـــداء

أهدي هذا الكتاب إلى والدي فراجي بن لحسن ووالدتي مهيرة بنت محمد؛ وإلى نورما مندوزا-دينتون، وماجدولين بوم-مندوزا، وأشكرهم جميعا على دعمهم الدائم وغير المحدود، وعلى حبهم ووفائهم.

شكر وتقدير

يعتبر هذا الكتاب الذي حررت معظم فصوله على طاولات مقهى لوسي (Luce)، في مدينة توسون (Tucson) بالولايات المتحدة، ثمرة مجهود استغرق عشر سنوات من البحث الوثائقي والإثنوغرافي، فسافرت من أجل إنجازه إلى المغرب وفرنسا وإنگلترا. ولا يسعني قبل كل شيء إلا التعبير عن صادق الامتنان والاعتراف بالجميل لجميع من كانوا مصدرا لتزويدي بالمعطيات والبيانات بكل أنحاء جنوب المغرب، وشكرهم على ما شملوني به من حفاوة الاستقبال، وما أحاطوني به من العناية والترحيب وكرم الضيافة في بيوتهم، وقضائهم برفقتي ساعات طوال في إجراء سلسلة من المقابلات الشاقة.

وما كان لمشروع هذا الكتاب أن يرى النور لولا استفادتي مما التقطته من القصص التي روتها أفواه هؤلاء الرجال والنساء على مسامعي. وأود الإعراب عن شكري وإقراري بالفضل لإبراهيم النوحي، صاحب متحف الشيخ عمر والقيِّم عليه في أقا، على إتاحته الفرصة أمامي لإجراء عدة مقابلات معه على مدى ثلاث سنوات، فضلا عن تكرمه علي بتمكيني من استخدام ما في حوزته من محفوظات وثائقية ومواد تاريخية متنوعة. كما أنني ممتن للمولود والحسين، اللذان كانا بحق خير معين لي بمساهمتها الرئيسية في تذليل الصعاب أمامي على المستوى الإثنوغرافي، على امتداد الفترات التي قضيتها في تحضير المواد الضرورية لإنجاز هذا البحث وتجميعها، سواء بأقا أم بالقرى المحيطة بها.

وأنا مدين بالفضل للإشراف المنهجي الصارم والدقيق من قِبَل توماس بَّارک (Thomas Park)، ولنصائحه المفيدة التي أسداها لي، والذي لا تزال إرشاداته وتوجيهاته الصائبة خير دليل ينيرني في مسيرتي العلمية كباحث وكاتب أكاديمي. لقد علمني الدكتور بارک كيفية التفكير في القضايا الاجتماعية والثقافية، وكذا الطريقة المثلى لطرح الأسئلة المناسبة باعتباري باحثا أنثروبولوجيا من ذوي

الانتماءات المحلية، فضلا عن كوني مؤرخا. ولا يسعني أيضا إلا توجيه شكري الخاص لدانييل شروتير (Daniel Schrœter) الذي سدد خطواتي، وهداني سواء السبيل لاقتحام مسالك التاريخ اليهودي المعقدة في بلدان الشمال الإفريقي. وأنا مدين إلى أقصى الحدود للراحل مايكل بونين (Michael E. Bonine) بوصفه واحدا من أفضل الموجهين والمرشدين الذين صادفتهم في مسيرتي المهنية، وتمنيت صادقا لو طال به العمر وعاش حتى يرى ثمرة هذا العمل في شكله النهائي. وأود أيضا التعبير عن عرفاني بالجميل لكل من جيمس گرينبرگ (James Greenberg)، وجين هيل (Jane Hill)، وجوليا كلانسي - سميث (Julia Clancy-Smith)، الذين كانوا جميعا مصدرا لإلهاماتي الفكرية.

وكانت جامعة أريزونا (Arizona) سخية في تقديمها الدعم الكامل لعملي هذا، إذ منحتني فرصة الاستفادة من إجازة أعضاء هيئة التدريس المبتدئين لتمكيني من التفرغ بغية إنهاء مخطوطة الكتاب؛ كما أنني ممتن غاية الامتنان لزملائي في مدرسة الدراسات الشرق أوسطية وشمال إفريقيا، وأعني بهم كلا من سكوت لوكاس (Scott Lucas)، وياسين نوراني (Yaseen Noorani)، وليلى هدسون (Leila Hudson)، وعادل جمال (Adel Gamal)، ومها نصار (Maha Nassar)، وإيمي نيوهال (Amy Newhall)، وكامران طالاطوف (Kamran Talattof)، وسميرة فروانة (Samira Farwana). ويستحق أيضا كل من إدوارد رايت (Edward Wright)، وبيري جيلمور (Perry Gilmore)، شكرا خاصا عما قدموه لي من المساعدات.

أما خارج جامعة أريزونا، فقد وجدت دائما كامل الاستعداد عند كثير من الأصدقاء للحصول منهم على ما كنت في أمس الحاجة إليه من نصائح صائبة. وأنا مدين بصفة خاصة إلى كل من سارة شتاين (Sarah Stein)، وبامبي شيفلين (Bambi Schieffelin)، وبُول سيلفرشتاين (Paul Silverstein)، وأورين كوزانسكي (Oren Kosansky)، وأسلي إگسيز (Asli Igsiz)، وفرانسيس مالينو (Frances Malino)، وسوزان سليوموڤيتش (Susan Slyomovics)، وعبد اللطيف بنشريفة، وروبرت ساتلوف (Robert Satloff)، وأندري أزولاي (André Azoulay)، ومحمد كنبيب،

وجامع بيضا، ونورمان ستيلمان (Norman Stillman)، وسارة ليڤين (Sarah Levin)، وسوزان جيلسون ميلار (Susan Gilson Miller)، وماتي بونزيل (Matti Bunzl)، ودوگ فولي (Doug Foley)، وديبورا دوورک (Deborah Dwork)، ودايل إيكلمان (Dale Eickelman)، وشوقي الهامل، وجوناثان إنتيليس (Jonathan Entelis)، ومايكل برينر (Michael Brenner)، وديبورا كابْشين (Deborah Kapchan) والراحلين إدمون عمران المالح، وشمعون ليڤي، وإيثان كاتز (Ethan Katz)، وهيلين سينريش (Helene Sinnreich)، وبروس مادي ڤايتسمان (Bruce Maddy-Weitzman)، وآشر سوسر (Asher Susser)، ونيلس بيوباندت (Nils Bubandt) ومارک گراهام (Mark Graham).

كما أنني ممتن للناشرة كيت فاهل (Kate Wahl) التي وافقت على إدراج كتابي هذا ضمن منشورات جامعة ستانفورد (Stanford)، ولدعمها اللامحدود من خلال ما أفادتني به من توجيهاتها الدقيقة في كل مرحلة من مراحل تحرير مواد هذا الكتاب. والشكر موصول أيضا للعاملين بمنشورات جامعة ستانفورد، وأخص منهم بالذكر، فرانسيس مالكولم (Frances Malcolm)، لمساعدتهم في إخراج الكتاب وإعداده للنشر، فضلا عن شكري أيضا للمراجعين والمصححين بالمؤسسة نفسها على تعليقاتهم واقتراحاتهم البناءة. وساهمت كل من آن بيتريدج، (Anne Betteridge) وإميلي گوتريک (Emily Gottreich)، وتوماس بارک (Thomas Park)، ونورما مندوزا-دينتون (Norma Mendoza - Denton)، بشكل أو بآخر بدرجات مختلفة على مستوى التحرير النهائي لمخطوطة الكتاب وتحسينها. ولا يفوتني تقديم شكري الخاص أيضا إلى لويز اردمان (Luise Erdmann)، على جهودها المبذولة لإخراج الكتاب في حلة أفضل.

وعلى امتداد السنوات الست الماضية قدمت أجزاء مختلفة من مخطوطة هذا الكتاب في شكل محاضرات عامة أمام الطلاب والزملاء في كثير من المؤسسات الأكاديمية، فكان لملاحظاتهم السديدة دور أساسي في إثارة انتباهي وتحفيزي على الاهتمام بإعادة النظر ومراجعة محتويات المسودات النهائية. وفي هذا الصدد، أوجه شكري العميم للمؤسسات التالية: جامعة كاليفورنيا في لوس أنجليس(UCLA)،

وجامعة كاليفورنيا بيركلي (UC-Berkeley)، وجامعة كاليفورنيا في دايڤيز (UC–Davis)، وجامعة ولاية پُورتلاند (Portland State University)، وجامعة ماريلاند كوليدج بارك (University of Maryland College Park)، وجامعة كولومبيا (University of Columbia)، ولويـــــس أند كلارك كوليـــدج (Lewis and Clark College)، وويلسلي كوليدج (Wellesley College)، وجامعة ولاية كينت (Kent State University)، وجامعة كورنيل (Cornell University)، وجامعة ولاية بنسلڤانيا (University of Pennsylvania)، وجامعة ولاية أريزونا (Arizona State University)، وجامعة أريزونا (University of Arizona)، وجامعة كامبردج (Cambridge University)، وجامعة ديوك (Duke University)، وجامعة نورث كارولينا تشَّابل هيل (University of North Carolina Chapel Hill)، وجامعة تونس المنار، وجامعة ميونيخ (Munich)، وجامعة السوربون (Université Sorbonne)، وجامعة ولاية يانگزتاون (Youngstown State University)، وجامعة يال (Yale University) وجامعة الأخوين.

ولم يكن تحقيق مشروع هذا الكتاب ممكنا دون الدعم المؤسساتي الذي حصلت عليه من عدد من الجامعات والمؤسسات. وقد تم تمويل مصاريف إنجاز البحث الإثنوغرافي والوثائقي لهذا العمل جزئيا بمنحة البحث في الدراسات العليا لمعهد جامعة براندیز-توبر (Brandeis University-Tauber Institute Graduate Research Award)، وبالمنحة التي يقدمها مركز الدراسات المغاربية بتونس (CEMAT)، ومعهد المفوضية الأمريكية بطنجة المعروف سابقا باسم (TALM)، والذي بات يعرف حاليا بالمعهد الأمريكي للدراسات المغاربية (TALIM). إلى جانب الدعم من مؤسسة موريس أمادو بجامعة كاليفورنيا في لوس أنجليس (UCLA-Maurice Amado Foundation)، والمؤسسة التذكارية للثقافة اليهودية(The Memorial Foundation For Jewish Culture)، ومنحة جوديت بِ (Judith. B)، وبورتون بِّ. رزنيک (Burton. B)، من المتحف التذكاري للمحرقة بالولايات المتحدة (The United States Holocaust Memorial Museum Judith B. and Burton P. Resnick).

وأود التنويه خارج النطاق الأكاديمي، بعلاقات الصداقة التي جمعتني بكل من زياد فهمي، وعبد الصمد الفاطمي، ومحمد الريحاني، وجمال فائق، ومراد مجاهد، ونور الدين بناني، وأقدر ما حصلت عليه من جميع هؤلاء من الدعم المعنوي، وخاصة فارزين فجداني الذي لم يبخل علي بكثير من وقته للاستماع إلي بكامل الصبر، وقراءته النقدية والمتأنية لعملي. وأنا جد ممتن لما لقيته من الدعم من رودي مندوزا - دينتون (Rudy Mendoza-Denton)، وأوزليم أيدوك (Ozlem Ayduk)، ونزهة گارمي (Nezha Garimi)، وكيڤن فوناباشي (Kevin Funabashi)، وبارنت باڤاو - زوكرمان (Barnet Pavao-Zuckerman)، وميتشل باڤاو-زوكرمان (Mitchell Pavao-Zuckerman)، ودانييلا تريادان (Daniela Triadan)، ودان ماكفاتن (Dan McFatten)، وتشينگ تشانگ (Qing Zhang). وقبل هذا وذاك، فإني ممتن للدعم اللامحدود الذي وفرته لي عائلتي الكبيرة، وأود في هذا الصدد التنويه بإخواني عبد الله، والحسين، ومحمد، وعبد الرحمن؛ وبأخواتي خديجة، وكلثومة، وأمينة والزهراء وجميع أفراد عائلاتهم عما قدموه لي من عناية ومساندة ودعم أيام الدراسة. وشكر خاص جدا إلى عبد السلام آيت تاستفت، وهو أفضل صديق لي في هذا العالم. ولابد من اعترافي الكبير بالأفضال العميمة لأمي مهيرة وأبي فراجي، ثم زوجتي نورما (Norma)، وفلذة كبدي المحبوبة ماجدولين. وقد أغدقوا علي جميعا مما في حوزتهم من الحكمة، والحب، وروح الدعابة، ما مكنني من السير بخطى ثابتة لتحقيق ما أصبو إليه.

وأشكر الجامعة الدولية للرباط في شخص رئيسها السيد نور الدين مؤدب ورئيس جامعة محمد الخامس السيد سعيد أمزازي، وعميد كلية الآداب بالرباط السيد جمال الدين الهاني على اهتمامهم جميعا بهذا الكتاب بتقديم الدعم لترجمته وعنايتهم بإصدار نسخته العربية في طبعتيها الأولى والثانية. كما أنني ممتن للأستاذ خالد بن الصغير، أستاذ التاريخ المعاصر بجامعة محمد الخامس بالرباط، على الجهد الذي بذله في ترجمة هذا الكتاب، وأيضا للحسين بوم وعواد عبد الرحمان وحسن أميلي على قراءتهم واقتراحهم لبعض التصويبات الوجيهة لمسودة الترجمة.

مختصرات الرموز

Abréviations

AIU	Alliance Israélite Universelle
CAM	Comité d'Action Marocaine
CCIM	Conseil des Communautés Israélites du Maroc
COM	Chaykh Omar Museum
ENH	École Normale Hébraïque
ENIO	École Normale Israélite Orientale
FJMCH	Foundation of Jewish Moroccan Cultural Heritage.
FSF	Fédération Sioniste Française
JDC	American Jewish Joint Distribution Committee
JMC	Jewish Museum of Casablanca
OSE	Oeuvre des Secours aux Enfants
PCM	Parti Communiste Marocain
PDA	Parti Démocratique Amazigh
PDI	Parti Démocratique de l'Indépendance
PNRR	Parti National pour la Réalisation des Réformes
PRN	Parti des Réformes Nationales
PUM	Parti de l'Unité Marocaine
SGP	Société de Géographie de Paris
UGSCM	Union Générale des Syndicats Confédérés du Maroc
UMT	Union Marocaine du Travail
UNEM	Union Nationale des Étudiants Marocains
UNFP	Union Nationale des Forces Populaires
USFP	Union Socialiste des Forces Populaires

توطئة:
«أرييل شارون» في الصحراء

في الساعة 12:45 من يوم 7 ماي لسنة 2004، وصلت درجة الحرارة 46 درجة مائوية، محطِّمةً بهذا رقما قياسيا بمقدار درجتين مقارنة باليوم السابق، استحال علي معه إغماض جفوني وحرمني من تذوق حلاوة النوم، إذ لم يسعفني ذلك الفراش الموجود بغرفة الفندق الذي آويت إليه في بلوغ منيتي هذه. وكأنني، ويا لسوء حظي، قد كنت منبطحا آناء الليل على ملحفة مبللة مطروحة على الأرض، فاستمر شعوري بالحرارة تلفحني وهي تشع نابعة من المكونات الإسمنتية للمبنى. وقد اصطف عشرات من الجنود عبر الممر الموجود بالفندق خارج غرفهم للانتعاش بأخذ دوش بارد في الحمام الوحيد الموجود بالفندق الفريد أيضا بدائرة أقا، وذلك في انتظار وصول حافلة نقل المسافرين الوحيدة أيضا التي تتردد بانتظام على الدائرة في اتجاه الشمال. وتجدر الإشارة إلى أن واحة أقا التاريخية، الموجودة في إقليم طاطا بجنوب المغرب، ليست بالبعيدة جدا عن الأقاليم الصحراوية الجنوبية.

وكان قد مضى شهر منذ وصولي إلى ربوع هذه المنطقة النائية، ولأكون أيضا واحدا من بين عدد قليل من الزوار ممن مكثوا أكثر من ليلة كزبائن في هذا الفندق الذي لا يحتوي إلا على خمس غرف. وبوقوع هذا الفندق في وسط الجهة الإدارية لدائرة أقا، فإن نوافذه المتداعية تشرف بإطلالتها على تمدولت المركز العريق لنشاط القوافل التجارية عبر الصحراء الذي لحقه الاندثار منذ فترة طويلة.[1] وعلى امتداد هذه الأيام الحارة والرتيبة من شهر ماي، لم تتوقف الرياح عن التحليق بالعواصف الرملية عبر الجزء الشرقي لجبال الأطلس الصغير المجاورة. وفي غرفتي، اكتسحت بقع من الغبار بطانية مطوية وبالية أتت عليها عوائد الدهر، دون أن تستثنى من ذلك طاولة بلاستيكية بيضاء اللون. وكانت أيام فصل الصيف قد بدأت بالفعل؛ فحالت الحرارة

1- Rosenberger, "Tamdult, cité minière," 103-141.

الحارقة والعواصف الرملية المزعجة دون سفري صباح ذلك اليوم إلى قرية القصبة، بغية إجراء مقابلة مع شخص ينحدر من عائلة أحد القضاة المسلمين لاستفساره حول بعض النوازل التي يدخل فيها اليهود والمسلمون كأطراف متنازعة. وما كان بوسعي والحالة هذه، المجازفة بتعريض سلامة أجهزة التسجيل الوحيدة الموجودة بحوزتي إلى الخطر، خاصة أمام حساسيتها الشديدة لمقاومة الغبار، علما بأن رحلة طويلة كانت تنتظرها لاستفسار العينات المختلفة التي اخترت استجوابها في إطار هذا البحث.

وعادة ما كنت أستهل يومي بتناول وجبة إفطار في الصباح الباكر داخل الفندق. وبعد إجراء مقابلة واحدة في الصباح، غالبا ما تجري أطوارها في بيت أحد سكان القرية، أعود أدراجي إلى غرفتي، إلا إذا ما ألح البعض منهم في البقاء لتناول طعام الغداء. وقد حاولت قدر الإمكان تجنب تناول الغداء مع من كانوا يصرون على التكرم باستضافتي، لحاجتي إلى متسع من الوقت للتفكير خلاله في المقابلات التي أجريتها. ومثلت قيلولة الظهيرة أمرا لا مناص منه لاستجماع القوة قبل مغادرة الغرفة بالفندق لإجراء المقابلات المبرمجة ما بعد الظهر، والتي ربما استغرقت أحيانا حتى بداية المساء. وعندما يتعذر علي النوم، اعتدت الالتحاق بالمدعو عمر، وهو مالك الفندق البالغ منتصف الأربعينات من العمر، لنستمتع معا باحتساء كأس شاي محضر بالنعناع.

وفي ذلك اليوم، وبما أنه صعب علي إغماض جفوني بسبب اشتداد الحرارة، وانتشار الرائحة الكريهة والضوضاء، لم أجد ملاذا آخر غير السعي إلى رفقة عمر ومجالسته. وبينما أنا أغلق باب غرفتي الموجودة في الطابق الثاني وهو يحدث صريره المعتاد والمزعج، انبعثت صادحة أصوات مجموعة جيل جيلالة الموسيقية الشعبية التي اشتهرت قطعها الغنائية في سبعينات القرن العشرين، وقد ملأت أصداؤها فضاء المدخل المؤدي إلى المقهى في الطابق السفلي. ثم جلست على كرسي أمام الكونتوار، أي الطاولة الضيقة والطويلة الموجودة عادة بالمقاهي والحانات، والرياح القوية تخترق بأزيزها بين الفينة والأخرى إيقاع الأغنية. ومع ذلك استمرت نغماتها في اكتساح الأجواء، وكأن شريط الكاسيت قد توقف إلى ما لا نهاية عند جزء دقيق من الأغنية. وبينما أصدر عمر أمره إلى النادل، ذي العشر سنوات، بتنظيف طاولة جذبت إليها حشدا من الذباب، عكف رجل أدرد، وهو في منتصف الخمسينات من

عمره وقد ضاعت منه جل أسنانه، على ابتلاع ما فضل في كأسه من الشاي الساخن والمنعنع، وهو يهمهم مرددا بعض مقاطع الأغنية على النحو التالي:

يا عربي! يا مسلم! حالك اليوم يألَّم.

صهيون في البيت يهدَّم وانت في الأمر مسَلَّم.

يا عربي! يا مسلم! إيمْتَى ناوي تَعزَم؟

صهيون في البيت يهدَّم لاش ما زال تخمَّم؟[2]

وعلى غرار جملة من الفرق الموسيقية المعروفة خلال السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن الماضي، أنتجت مجموعة جيل جيلالة، ومعها أيضا فرق شعبية أخرى مثل ناس الغيوان ولمشاهب والسهام، بعض الأغاني التي تمحورت كلماتها ومواضيعها حول القضية الفلسطينية ومسألة القدس، ولقي رواج تلك الأغاني نجاحا كبيرا على الصعيد الوطني، مما يعكس اهتمام المغاربة بتقديم الدعم للفلسطينيين.

ومع ذلك، وعلى الرغم من هيمنة صدى أغنية جيل جيلالة المشار إليها وقوة اكتساح إيقاعاتها لفضاء المكان، لا أحد يبدو قد شغل اهتمامه لا بألحانها ولا بكلماتها، اللهم إذا استثنينا من ذلك جليسنا الأدرد والفاقد الأسنان القابع بالمقهى. وفي موازاة هذا، انهمك جنديان في ارتشاف الشاي ببطيء، فتقاسما معا رغيفا أمازيغيا لذيذ المذاق؛ والتهت باللعب مجموعة من الأطفال عند الركن الجنوبي من المقهى. وخارج المبنى، استلقى رجل معتوه نائما تحت أشعة الشمس، وهو يرتدي ملابس رثة، دون المبالاة تماما بشدة الحر ولفحاته الحارقة. وبينما كان أحد الزبائن يستلم عبر الكونتوار قنينة بها مشروب غازي، تحرك عمر من مكانه، فقدم لي كأسا من الشاي، ثم انبرى لمقاطعة همهمات الرجل القابع بيننا بطريقة ساخرة فقال:

منذ أن صرت في مقتبل العمر، والقصة الوحيدة التي ترددت على أسماعنا هي حكاية الصهاينة والمسلمين! وكَّلنا الله على الفرنسويِّين والأوروبيين والنصارى واليهود والميريكان.

2- مقتطفات من أغنية لجيل جيلالة، من ألبوم يحمل عنوان: **كن مع الله**.

وإذا بالرجل الضائعة أسنانه يوقف المتحدث إليه فجأة ويشير مازحا:

لقد قلت ذلك لأنك أنت هو شارون! إنك تفكر تماما مثل أرييل شارون! وأنت هو اليهودي الوحيد الذي بقي هنا في أقا. لقد تركوا لك تجارتهم!

وعلى امتداد الأيام التي قضيتها في أقا تكرر سماعي للزبناء وهم يصرون على مقارنة عمر برئيس الوزراء الإسرائيلي السابق، وذلك عبر تفوههم بتعليقات نمطية مضحكة حول بنيته الجسمية القصيرة، وبطنه الضخم، وأكتافه العريضة. وكان عمر هذا قد جاء إلى أقا في ثمانينيات القرن الماضي عندما تمركزت كتيبة عسكرية مغربية كبيرة لا تبعد كثيرا عن المركز الإداري للقرية، تأهبا للدفاع عن الحدود الشرقية لإقليم طاطا وحمايتها من هجمات حرب العصابات التي تشنها عناصر من حركة البوليساريو. وكان تمدولت، وهو الاسم الذي يحمله مقهى عمر وفندقه، المكان الوحيد الذي يمكن للمسافرين ممن تقطعت بهم السبل اللجوء إليه للمبيت فيه وتناول الطعام. وفي ذلك الوقت، كان جميع اليهود قد غادروا أقا منذ سنوات، ما عدا أسرة الصراف التي استمر بعض من أعضائها في الاضطلاع بدور رئيسي في الحياة الاقتصادية للقرية. وعلى سبيل المثال، كانت أسرة الصراف في أواخر سبعينيات القرن الماضي تشتغل مع أحد المسلمين المنحدرين من سلالة العبيد السابقين المنتمين إلى قرية تيزونين المجاورة، إذ أقاما معا مشروعا لبناء فرن حديث بغية تزويد الجنود المتواجدين في المنطقة بمادة الخبز.

بينما اعترت وجه عمر ابتسامة عريضة إثر التصريحات المشوبة بروح الدعابة الصادرة عن الرجل المذكور، والذي شاءت الصدفة أن يكون منحدرا من أسرة أحد قواد أقا السابقين، ارتفع صوت شاب في منتصف العشرينات من العمر صائحا من زاوية المقهى وهو يدخن سيجارة فقال:

أنت على حق يا حسن! إن شارون [عمر] ربما هو الرجل الوحيد في أقا الذي كان راضيا عن اغتيال أحمد ياسين، زعيم حركة حماس.

وبعد أن ارتسمت على محياه ابتسامة متكلفة، التفت عمر في اتجاهي وقال:

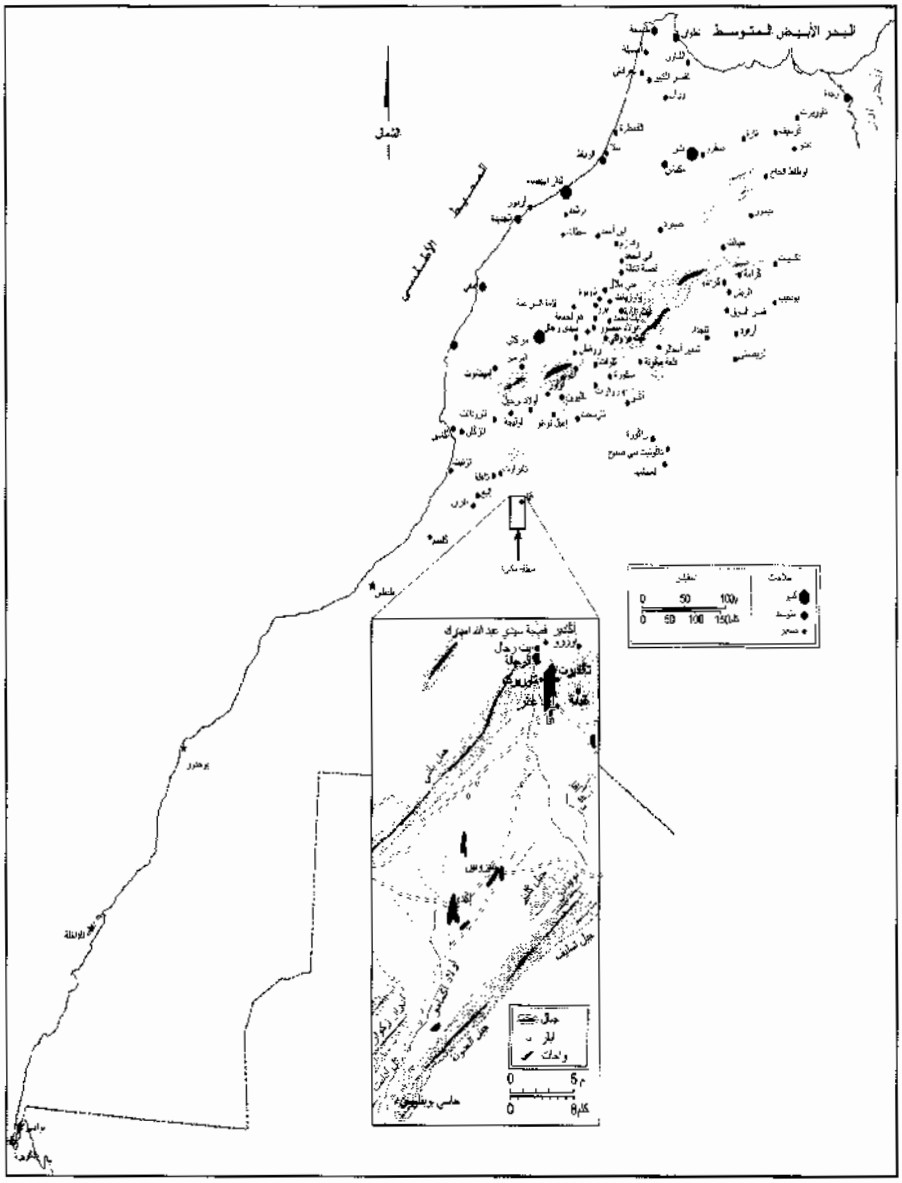
انظر يا عمر! قبل ستين عاما خلت، وقبل أن يغادر جميع اليهود أقا نحو إسرائيل، ربما لم يكن والدا حسن هذا مجرد جيران لليهود، ولكن أيضا أصدقاء وشركاء تجاريين لهم. والآن فهو يلوم اليهود وإسرائيل، ويحملهم مسؤولية الانهيار الاقتصادي والسياسي الذي حل بعائلته.

وقبل أن يخلص عمر كلامه تدخل المدعو علي، وهو زبون منتظم في أواخر الثمانينات من عمره، ليجادل بالرد مرة أخرى في لهجة مشوبة بحنين باهت، ولكنها حازمة في ما يبدو، لصد الضحك الجماعي الصادر بأصوات بقية الزبائن:

أتمنى لو أن اليهود لا زالوا موجودين هنا. كان هذا هو أكبر مركز يهودي في المنطقة. وكان اليهود يأتون إلى هنا قادمين من القرى المجاورة للحصول على ما تيسر لهم من ذبيحة اللحم الحلال. وبوم مغادرتهم أقا فقدنا المركز الديني والاقتصادي المزدهر الذي كانت تحتضنه. إن هؤلاء الأطفال لم تُكتب لهم مشاهدة ما كان في حوزتنا؛ ولو رأوه لما ضحكوا كما فعلوا اليوم.

وما كان مني والحالة هذه إلا أن تفاديت المجازفة بالتعبير من جانبي عن مظاهر الموافقة والاستحسان، أو الرفض والاستهجان، لوقائع هذا الفصل الدرامي من المسرحية الذي جرى أداؤه أمام عيني وعلى مسامعي. لقد اخترت موقفا محايدا وجلست قابعا في صمت مطبق، فانطلقت سابحا في سماء التفكير حول إيقاعات هذا الأداء الذي اختلطت في أجوائه طقوس الشتائم والضحك، وكان عمر صاحب فندق ومقهى تمدولت هو المستهدف الرئيسي بسهامها. وما لبثت أطوار المحادثة أن توقفت فجأة مع سماع صوت وصول الحافلة المليئة بالصدأ وهي في طريقها نحو الجنوب. وإذا بحسن يصيح قائلا:

شارون! بادر إلى تحضير مزيد من الشاي، لأن الحافلة قد توقفت !



1- الطوائف اليهودية بالمغرب في الحقبة الاستعمارية سنة 1953 بما فيها بوادي أقا

مقـدمـة

احتضن المغرب تاريخيا واحدة من أكبر ساكنة اليهود عددا وأعرقها قدما في العالم العربي، إذ يعود وجودها على أرضه إلى فترة ما قبل الإسلام.[1] وقبل اندلاع الحرب العالمية الثانية، بلغ عدد سكان الطائفة اليهودية ذروته في المغرب بحوالي 240.000 نسمة (وهو ما يعادل 2.7 في المائة من مجموع السكان)، فعاشوا وقتئذ وبالدرجة الأولى في المراكز الحضرية الخاضعة لنظام الحمايتين الفرنسية والإسبانية.[2] ويُسمَّى اليهود من قِبَل المسلمين بـ «أهل الكتاب» (أو الذميين أو أهل الذمة)، ويعيش أغلبهم تحت حماية السلطان المغربي مقابل الخنوع له، ودفع الضريبة المعروفة باسم «الجزية» إلى جباته.[3] وفي المناطق التي لا تنالها الأحكام السلطانية، مثل أقاليم، يتولى شيوخ القبائل الأمازيغية مسؤولية توفير الأمن لليهود وضمان سلامتهم.[4]

انطوت علاقات اليهود بجيرانهم المسلمين على بعض مظاهر التناقض؛ إذ على الرغم من التشابه الموجود بين العناصر المنتمية إلى الطوائف اليهودية وجماعة المسلمين في اللغة والعادات أو الأعراف، فإن اليهود قد عانوا من بعض القيود المهنية والاجتماعية، كما هو الحال في مجال الزراعة،[5] فاشتغلوا أساسا حرفيين وباعة متجولين (العطارة)،

1- للاطلاع على نظرة تاريخية شاملة لتاريخ الاستقرار اليهودي في المغرب انظر ما يلي:
Hirschberg, *A History of the Jews*; Jacques-Meunié, *Le Maroc saharien* vol. I, 60; Zafrani, *Deux mille ans de vie juive au Maroc*, 11-12; Schroeter, "Jewish Communities of Morocco," 27.

2- Laskier, *The Alliance Israélite Universelle*, 321. ولمناقشة موضوع الطوائف اليهودية بالأطلس الكبير، انظر:
Shokeid, "Jewish Existence;" Goldberg, "The Mellahs of Southern Morocco."

3- انظر ما يلي:
Hunwick, "Al-Maghili and the Jews of Tuwat;" Stillman, *The Jews of the Arab Lands*; Schroeter and Chetrit, "Emancipation and Its Discontents."

4- Shokeid, "Jewish Existence"; Meyers, "Patronage and Protection."

5- Bilu and Levy, "Nostalgia and Ambivalence"; Schroeter, "In Search of Jewish Farmers."

واهتموا بممارسة التجارة.[6] وكان الحاخامات أو الخزانات والأعيان الأثرياء ممن يتمتعون منهم بعلاقات خاصة مع السلطات المسلمة يشرفون على تدبير الشؤون الاجتماعية والقانونية والدينية الخاصة بالطائفة اليهودية. وحوالي سنة 1862، أقدمت الرابطة اليهودية العالمية (AIU) على تشييد المدارس في المدن الساحلية، وبالمناطق الداخلية في وقت لاحق، مما مكن عديدا من اليهود من سبل الاندماج في أجواء العالم الأوسع بعيدا عن المغرب.[7] وحوالي الوقت نفسه تقريبا، بدأت الصهيونية السياسية، مع ذلك، في شق طريقها داخل الأوساط اليهودية بالمغرب،[8] وبعد انصرام قرن من الزمن، أي في سنة 1956 بعد استعادة المغرب لاستقلاله، تأثر اليهود بتبني الحكومة الجديدة للنزعة العربية الإسلامية، وبشروعها في تفعيل برنامج وطني للتعريب على نطاق واسع.[9] ومن ثمَّ، بدأت الحركات الصهيونية في تشجيع اليهود على الرحيل إلى إسرائيل، فغادر كثير من المنحدرين من أصول يهودية أرض المغرب للذهاب إلى إسرائيل وأوروبا، وإلى الأمريكيتين الشمالية والجنوبية. أما اليوم، فلا يتجاوز مجموع عدد اليهود المقيمين في المغرب أكثر من 3000 نسمة، يتمركز جلهم في المناطق الحضرية الكبرى مثل الدار البيضاء والرباط.

وفي خمسينيات القرن العشرين وستينياته، اهتمت الأبحاث الأكاديمية في شمال إفريقيا بصفة عامة، والكتابة التاريخية المغربية على وجه الخصوص، بتركيزها الرئيسي على دراسة القضايا الوطنية في علاقاتها بالقومية العربية وبالطابع الإسلامي لمجتمعات شمال إفريقيا.[10] وعلى الرغم من شروع ثلة من الباحثين في الاهتمام بإعادة النظر والتدقيق في فحص الجوانب المتعلقة بتاريخ الأقليات العرقية والدينية وبمظاهر حياتها في المنطقة،[11] فإن مكانة الأقليات الدينية واليهود على وجه الخصوص قد وقع تجاهلها إلى حد كبير في هذا التاريخ، وخاصة بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا المنحدرين من أصول مسلمة، حيث ظلت البحوث المتعلقة بيهود الشرق الأوسط

6- Geertz, "Suq: the Bazaar Economy in Sefrou."

7- Boum, "Schooling in the Bled."

8- Boum, "From 'Little Jerusalems' to the Promised Land."

9- Laskier, *North African Jewry*; idem, *Israel and the Maghreb.*

10- El Mansour, "Moroccan Historiography," 109-120.

11- Shatzmiller, *Nationalism and Minority Identities.*

وبكل ما يتصل بحياة اليهود تعتبر في نطاق الطابوهات، أي المحرمات الممنوعة. والأسباب في اتخاذ مثل هذا الموقف واضحة، إذ يمكن وصف الباحث الذي ينكب على إجراء البحوث حول مواضيع اليهود في العالم العربي بالمؤيد للصهيونية والمنافح عنها، مما قد يشكل وصمة عار لا يمكن أن تخلو من عواقب مهنية وشخصية غير محمودة للمعني بأمرها.

ومن حيث الأصول، فأنا أنتمي إلى إحدى الواحات المغربية الجنوبية الشرقية، وربما كان هذا من الأمور غير المألوفة كثيرا.[12] لقد أبصرت النور وترعرعت في لحاميد، وهي إحدى الواحات الموجودة في شمال أقا، والواقعة عند سفوح جبال الأطلس الصغير. ثم غادرت قريتي في وقت مبكر لإتمام تعليمي الابتدائي والثانوي، وأيضا لمواصلة الدراسات الجامعية في وقت لاحق. ولم ينل والديَّ بتاتا أي حظ من التعليم؛ في حين كان أخي الأكبر أحد أوائل أهل القرية ممن التحقوا بأقسام المدارس العمومية، وهذا ليس فقط في عائلتي الكبيرة، ولكن أيضا في مجموع إقليم طاطا بكامله.

وينتمي والدي إلى الفئة الاجتماعية المعروفة باسم الحراطين، والتي على عكس الأسر الشريفة، لا ترتبط من حيث النسب بأي أصول ذات صلة بأهل البيت النبوي،[13] وهو ما جعل وضعهم المتدني هذا يحد من قدرتهم على التحرك الاجتماعي والنهوض بأحوالهم الاقتصادية. وحتى بداية عهد الاستقلال، كان الحراطين مجرد مزارعين مياومين يعملون أساسا في الأراضي المملوكة من قِبَل الشرفاء. وقليل جدا هو عدد المالكين من بين الحراطين لبعض الأراضي، مما جعل غالبيتهم يعملون خدَماً على نطاق واسع في زراعة الكفاف الواحية التقليدية.[14] وبعد سنوات الاستقلال، بدأ الحراطين وذريتهم في رفع التحدي للتمكن في آن واحد من مواجهة السلبيات الناجمة عن مكانتهم الدينية الموروثة وسلطة الشرفاء ووضعهم الاقتصادي المتردي،

12- Boum, "Southern Moroccan Jewry."

13- السوسي، **خلال جزولة**، ج 3، 75.

14- تتوفر أدبيات كثيرة حول موضوع العلاقات بين الحراطين والشرفاء والتراتبية الاجتماعية في جنوب المغرب، انظر:
Ensel, *Saints and Servants*, 110; El Hamel, "'Race,' Slavery and Islam," idem. "Blacks and Slavery in Morocco"; Jacques-Meunié, "Hiérarchie sociale"; Ennaji, *Serving the Master*.

وذلك بالعمل على إرسال أبنائهم إلى المدارس العصرية.[15] واستطاع أخي الأكبر، بفضل حضوره فصول هذه المدارس العلمانية الجديدة، التخلص من أغلال التراتبية الاجتماعية المفروضة منذ أمد على والدي وغيره من الحراطين أمثاله.[16] وتمكن أخي بعد ما وفر له عمله كمدرس موردا ماليا مستقلا، من قطع أي علاقات تربط مصيره بالاعتماد على النظام السياسي والاقتصادي القائم على سلطة المرجعية الدينية للشرفاء.

وإلى حين شروعي في دراسة الاختلافات القائمة بين الأجيال في سرد المسلمين لحكاياتهم وذكرياتهم المتعلقة بجيرانهم اليهود سابقا، لم أغامر أبدا بالتوغل في أعماق الصحراء. وباعتباري باحثا إثنوغرافيا ينتمي من حيث الأصول إلى البلدة المعنية بالدراسة، فقد سَهُل علي ولوج هذه المجموعات الصحراوية. ومع ذلك، فإن روابطي الشخصية بالمنطقة وتكويني الأنثروبولوجي، وكذا منطلقاتي في القيام بالمراقبة وتحديد وجهات النظر، قد كانت جميعها عرضة للتحدي والمساءلة بحكم طبيعة موضوع البحث. وفي مناسبات عديدة، فإن مجرد سواد بشرتي كان كافيا لإلصاق نعت يهود الفلاشا (الإثيوبيين) بشخصي. ولم تفت الإشارة من قِبَل البعض ممن لجأت إلى استشارتهم حول موضوع بحثي، عندما سمع أنني بصدد القيام بدراسة عن اليهود المغاربة، ليقول لي ملاحظا على حد تعبيره، بأن «الشيء الوحيد الذي ينقصك هو الطاقية اليهودية، وبهذا سوف تصبح واحدا منهم، وأنه حتى في إسرائيل ذاتها سوف يُعتقد خطأ بأنني يهودي». لقد حصل التفوه بمثل هذا الكلام من باب المازحة والدعابة، ولكن النكت يمكنها أيضا أن تحمل في طياتها حقائق مريرة.

ومن الناحية التاريخية، تم تنزيل السود واليهود بهذه الجهة من بلاد المغرب إلى مرتبة متدنِّيةٍ في المجتمع. وبالتالي، قد لا يتردد بعض المنتمين إلى عشائر البيض أحيانا في استخدام نعت «الفلاشي» لتذكير السود بأصولهم المهينة المزعومة. وخلال اللقاءات العملية اليومية التي أجريتها، بدا واضحا في أذهان عديد من المستجوَبين، أن الإقدام على إنجاز دراسة عن اليهود من قِبل باحث أنثروبولوجي مسلم له انتماءات محلية لا يزال يعتبر من باب المحرمات. وعلى سبيل المثال، فإن مؤرخا مغربيا ينتمي إلى جامعة محمد الخامس في الرباط اهتم بدراسة موضوع الطوائف

15- Boum, "The Political Coherence."

16- نفسه.

اليهودية بأراضي المغرب الجنوبية كان عرضة لمثل هذا التصور العام السلبي من لدن الجمهور، إلى درجة أن البعض من سكان الجنوب قد أسماه، على وجه التشهير به، بعبارة «عبد الله اليهودي». وكان يُعتقد من باب التسليم بالأمر، أن الاهتمام بدراسة أحوال اليهود ممن يعيشون بين أحضان المجتمعات الإسلامية هو من المهام المنوطة بالباحثين اليهود والغربيين دون غيرهم.

وعلى الرغم من وقع هذه الوصمات الجارحة، أوليت الاهتمام بالنظر إلى تاريخ يهود المجال الصحراوي باقتفاء آثار طرقهم التجارية، ودراسة عاداتهم وأعرافهم الاجتماعية والثقافية،[17] وأجريت مقابلات استجوبت فيها عديدا من المسلمين، فسألتهم عما تختزنه ذاكرتهم الفردية والجماعية عن العناصر المنتمية لمثل هذه الطوائف التي تفككت إثر مغادرة اليهود أراضيهم تجاه إسرائيل ابتداء من سنة 1962. وأثناء إجراء هذه المقابلات، أدركت أنه في الوقت الذي يوجد صمت مطبق على مستوى البحث الإسلامي الدولي بصفة عامة، فيما يتعلق بالدور الذي اضطلع به اليهود في تاريخ شمال إفريقيا، فإن هذا لم يكن هو واقع الحال في المغرب نفسه. وإلى وقت غير بعيد عنا، بدأ الاهتمام من قِبَل المسلمين المغاربة بالتركيز على البحث في المواضيع ذات الصلة بتاريخ العلاقات بين المسلمين واليهود في المغرب قبل الاستقلال.[18] وبدأ الباحثون المغاربة، وهم مؤرخون في الغالب، في خوض غمار التفكير في تاريخ يهود المغرب بعد الاستقلال، معتمدين في ذلك على مصادر وثائقية من الدرجة الأولى مستمَدَّة بالأساس من البحث في مختلف الأرشيفات. غير أن البحث الإثنوغرافي في موضوع الطوائف اليهودية من قِبل الدارسين في شمال إفريقيا يظل من بين الأمور النادرة.

ولا تزال الروايات المتعلقة بعهد الحماية الفرنسية راسخة باستحكام في مخيال الساكنة المغربية بجنوب غرب البلاد.[19] ويتذكر الشيوخ الطاعنون في السن، ممن يعيشون اليوم بأبعد الواحات الصحراوية وأعمقها، بعضا من أعوان الإدارة

17- لدراسة مفهوم يهود الصحراء انظر: Boum, "*Saharan Jewry*."

18- Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*; Baida, *La presse juive*.

19- اهتم كل من تريفيسام والسقاط حاتمي مؤخرا بدراسة مواقف المسلمين ونظرتهم إلى اليهود في مكناس، انظر:

Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*.

الفرنسية ورجالها، وما اضطلعوا به من أدوار بغية إحكام قبضتهم على مصير المنطقة. ولا توجد الذكريات ذات الصلة بالحقبة الاستعمارية خارج الإطار المرجعي اليومي لحياة هؤلاء الأفراد المنتمين إلى الجيل الأكبر سنا، بل يهم الأمر أيضا حتى بعضا من جيل شباب اليوم. وأفضت مقابلاتي الإثنوغرافية مع الأفراد المستَجوَبين إلى إطلاق العِنان للبوحِ بأقساط من تلك الذكريات الجماعية النائمة، والإدلاء بوجهات نظرهم المتعلقة بالضباط الاستعماريين والمبشرين والمسافرين ممن سبقت لهم زيارة المنطقة متنكِّرين في أزياء اليهود أو المسلمين.[20] ومنذ أحداث 11 شتنبر أعادت دراستي إلى الأذهان ذكريات الجواسيس الأجانب، وأجواء انعدام الثقة، وما إلى ذلك من الأسئلة المحيطة بإنتاج المعرفة الاستعمارية عن المنطقة. وفي أعين البعض، لست أنا أيضا سوى جزءٍ من تلك التقاليد المعرفية الغربية. ومن خلال المقارنة بين عملي هذا وبين ما قام به بعض الرحالة الأوروبيين مثل شارل دو فوكو (Ch. de Foucauld)، وقع إقحامي أنا أيضا، دون سابق إنذار، كجزء من استمرارية الإرث الاستعماري للمعرفة. ومن خلال إنجاز دراستي الخاصة بيهودَ المغرب، اعتقد العديد ممن زودوني بالمعلومات أنني كنت بصدد كتابة بحث إثنوغرافي استعماري آخر حول اليهود المغاربة.[21]

ولكن ما هو نوع «الاستطلاع» الواجب على الباحثين إنتاجه اليوم في موضوع اليهود المغاربة؟ هل ينبغي الاستناد في إنجازه على جينيَالوجيَّة المعرفة الاستعمارية أو على غيرها من مصادر المعرفة؟ هل يتحتم عليَّ رفض المزاعم الصادرة عن الروايات الاستعمارية جملة وتفصيلا، كما دعا لذلك بعض المؤرخين الوطنيين؟[22]

إن دراسة دو فوكو للمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر تتميز بكثير من نقط القوة، كما أنها لا تخلو أيضا من جملة من العيوب. وتؤكد المقابلات الإثنوغرافية التي قمت بها صحة المعلومات الواردة عند دو فوكو منذ أكثر من قرن مضى؛ ومع ذلك، هناك مصادر أخرى يمكنها تكميل ما جاء في دراسة دو فوكو، ومنها الرسوم

20- تنقل عدد كبير من الرحالة والمستكشفين الأوروبيين عبر الأراضي المغربية الجنوبية، انظر على سبيل المثال:
Jackson, *An Account of the Empire*; *idem*, *An Account of Timbuctoo*; de Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*; Caillié, *Travels Through Central Africa*; Davidson, *Notes Taken during Travels*.

21- Boum, "Southern Moroccan Jewry."

22- Ayache, "La recherche au Maroc."

العدلية، والروايات الصادرة عن شخصيات مسلمة، إلى جانب محتويات الصحف اليهودية والإسلامية الخاصة بفترة الاستعمار وما بعدها. ويصبح لزاما علينا في كل محاولة تستهدف إعادة النظر في فترة ما بعد الاستعمار وإعادة تقييم الإستوغرافيا المغربية، القبول بأن المعرفة الاستعمارية هي عبارة عن تأويل أو تفسير للواقع المحلي. وهذا التفسير، شأنه في ذلك شأن أيٍّ من التفسيرات أو التأويلات الأخرى، يظل مفتوحا أمام إمكانية التفكيك والتحليل النقدي للنظم المفاهيميَّة. وبناء عليه، ينبغي تحليل ذلك التأويل، وعرضه على محك النقد، والعمل على تقديره أيما تقدير على أساس اعتباره مرحلة لا مناص منها من أطوار التاريخ المغربي، وليس الإقدام على رفضه لأنه مرتبط بالسلطة الاستعمارية. وبناء على هذا النوع من التفكير، فإن الروايات الاستعمارية من قبيل ما خلفه دو فوكو ينبغي العمل على استخدامها على الرغم من مواقف أصحابها تجاه اليهود والمسلمين، لأن كل سرد لأيٍّ من الحكايات المتعلقة ببعض الأحداث المترابطة لابد وأن يتم التفوه به انطلاقا من منظور المناخ الأخلاقي والفكري لصاحب الرواية، وخصوصيات القرن الذي عاش فيه على حد سواء. في حين أن الحقيقة المطلقة قد لا تكون متاحة لبني البشر، وأن المعرفة والجهل المتعمَّد غير قابلين أبدا للتوافق، بل يطبعهما التنافر.

وفي سياق كثير من الأحاديث الجماعية العفوية، يناقش المسلمون موضوع اليهود المغاربة اليوم من منطلقات عدة، ومنها الذاكرة المشبعة بمشاعر الحنين،[23] والتحدث في حق اليهود بالنميمة الجارحة وإشاعة القيل والقال،[24] وسبِّهم بالعبارات المهينة المستمدة من مختلف الأدبيات التي يزخر به الدين الإسلامي،[25] ناهيك عن القيام بالتهكم عنهم سياسيا.[26]

23- Bahloul, *The Architecture of Memory*.

24- انظر في هذا الشأن ما يلي من الكتابات:
Abrahams, "A Performance-Centered Approach"; idem, "Black Talking"; Coates "Gossip Revisited"; Ghosh, "Symbolic Speech," 251; Gluckman, "Gossip and Scandal"; Handelman, "Gossip in Encounters"; Hannerz, "Gossip, Networks"; Merry, "Rethinking Gossip."

25- انظر ما يلي:
Labov, "Rules for ritual insults"; idem, *Language in the Inner City*; Kochman, "The Boundary between Play and Non-Play"; Muray, "Ritual and Personal Insults."

26- Apte, *Humor and Laughter*; Dundes, *Cracking Jokes*; Besnier, "Gossip and the Everyday."

وبينما يميل بعض المنتمين إلى الجيل الأكبر سنا إلى التعبير عن حزنهم المشوب بالحنين إزاء غياب اليهود وعدم وجودهم في أرض المغرب، فإن الأصغر سنا من بين هؤلاء لا يترددون في استخدام أساليب الفكاهة والتنكيت، والكد في ترويج الإشاعات المغرضة، والتلويح بعبارات السخرية والاستهزاء بغية التوصل إلى الاحتجاج على الإسرائيليين واليهود بشكل عام، والعمل بالتالي على نبذهم وتشويه سمعتهم ومقاومتهم إلى أبعد الحدود، باعتبارهم من بين أعدائهم السياسيين والاجتماعيين. ويُستخدم التهكم والفكاهة الساخرة اللاذعة[27] بمثابة الوقود الذي تتزود منه التصورات بالطاقة المطلوبة، خصوصا بالنسبة للمنتمين إلى أبناء الجيل اللاحق ممن لم يسبق لهم أبدا أن التقوا بأحد اليهود، ويرون بأن اليهود جملة وتفصيلا هم جواسيس سياسيون، ويحتلون مرتبة دينية أدنى من المسلمين.

الحكايات التاريخية ذات المقاربة الطولية

تتلخص الأسئلة المركزية في هذا الكتاب في ما يأتي: ما هو العامل الرئيسي المتحكم في تكوين ذكريات المسلمين وتوليدها حول اليهود الغائبين؟ هل هو السرد المتداول منذ فترة طويلة عن التجارب المشتركة بين المسلمين، من أمثال علي واليهود؟ أم أن الأحداث الجارية حاليا في منطقة الشرق الأوسط، -وخاصة منها الصراع العربي الإسرائيلي- قد كان لها وزن أكبر في تشكيل الآراء والمواقف والإيديولوجيات في شأن اليهود وعلاقتهم بالمسلمين؟

يتناول هذا التاريخ الإثنوغرافي بالفحص والتحليل الخطاب السردي والذكريات الخاصة بأربعة أجيال متعاقبة من المسلمين حول جيرانهم بالأمس من اليهود في المجتمعات الهامشية الموجودة بمناطق المغرب الجنوبية -الشرقية النائية. ومن خلال القراءة المتأنية لمصادر جديدة، مثل متون الأسفار والرحلات، والرسوم العدلية باختلاف أنواعها، والمقالات الصحفية وأحاديث المقابلات، آمل في تسليط

27- للاطلاع على مناقشة عامة حول موضوع الهزل والفكاهة انظر:
Burma, "Humor as a Technique".

الضوء على قصص هذه الطوائف اليهودية القروية وروايتها التي أطبق الصمت من حولها وطالها التهميش، وعلى علاقاتها المعقدة بالمسلمين.[28]

لقد تم تقسيم كل جيل في العيِّنة الإثنوغرافية المستجوبة بالتساوي على أساس اعتماد الخلفية العرقية (العرب والأمازيغ). وعلى الرغم من أن الأبواب لم توصد في وجهي لإجراء مقابلات مع النساء في ظل القيود الثقافية المجتمعية القوية المحيطة باللقاءات بين الذكور والإناث، قررت حصر دراستي في التركيز على مجال المستطلَعين الذكور فقط. وكان الحضور الثقيل للأقارب الذكور الذي خيم على أجواء بعض المقابلات القليلة التي حاولت إجراءها مع النساء وراء اتخاذي لهذا القرار، إذ انتابني الشعور بتضايق النسوة المستجوبات، وبإحجامهن بالتالي عن التحدث بحرية في وجود أزواجهن أو إخوانهن.

وشملت الدراسة ذكورا ينتمون إلى أربعة أجيال هم: الأجداد الكبار، والأجداد، والآباء، والبالغين الشباب. وقد وقع الاختيار عليهم باعتماد طريقة هادفة لأخذ العيِّنات[29] وفقا لمنهجية تراتبية،[30] تراعي خصوصيات الفترة السياسية التي بلغوا خلالها سن الرشد. وأدركت عناصر الفئة الأولى المتكونة من الأجداد الكبار مرحلة الشباب إبان فترة الحماية الفرنسية (1912-1956)؛ بينما تشمل عناصر الفئة الثانية الأجداد ممن عاصروا حقبة حكومة ڤيشي، (Vichy)، (1940 - 1943) وإقامة دولة إسرائيل (1948)؛ وتشمل المجموعة الثالثة الآباء ممن عايشوا ظروف استقلال المغرب (1956)، وأيام الحروب القائمة بين إسرائيل والدول العربية (1967، 1973)، وفترات احتدام الهجرة اليهودية إلى إسرائيل (1960)؛ أما شباب الفئة الرابعة، فالراجح أن جلهم لم تسبق لهم ملاقاة اليهود، لكنهم استأنسوا بوجودهم عبر وسائل الإعلام، بمتابعتهم لوقائع الانتفاضة (1987)، وعقد اتفاق أوسلو وتداعياته (1993)، وانتفاضة الأقصى (2000)، وما إلى ذلك من الأحداث الجارية في منطقة الشرق الأوسط.

28- Boum, "Southern Moroccan Jewry."

29- Bailey, "Real and Apparent Time"; Labov, *Language in the Inner City*.

30- Miles and Huberman, *Qualitative Data Analysis*, 28.

ويشمل مجموع العيِّنات الرئيسية المعتمدة في هذا البحث ثمانين من المستَجوبِين، بمقدار عشرين من كل فئة عمرية؛ يتراوح سنهم بين أوائل العشرينيات وأواخر التسعينيات. وينقسم المستجوَبُون -من أصول عربية وأمازيغية- بالتساوي أيضا إلى مجموعتين، يمثلهما كل من الحراطين والشرفاء، وعادة ما ينحدر الحراطين إما من أحفاد العبيد السود المجلوبين قديما من إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، وإما من أصول السكان السود المحليين، ويشكلون الغالبية العظمى لسكان العديد من القرى الموجودة في جنوب -شرق المغرب ويمارسون الزراعة، وقد وقع النظر إليهم بوجه عام، باعتبارهم ينتمون إلى طبقة اجتماعية متدنِّية. أما الشرفاء من ذوي البشرة السمراء الأخف سوادا، فهم عبارة عن مزيج من العشائر الأمازيغية، مثل أيت مرابط، وأيت شعيب، وأيت رسموك، وأيت هبول، ومن البدو المهاجرين، مثل أولاد جلال. وتاريخيا، تتحكم كل من أيت مرابط، وأيت شعيب، وأيت رسموك، وأيت هبول، في سلطة القرارات السياسية بالمنطقة، كما تفرض سيطرتها على القرى المنتشرة في أقا.[31]

وتعتمد المعطيات الموجودة في حوزتي، إلى درجة كبيرة، على أسئلة مفتوحة، أفضت إلى صياغة قصص وروايات طويلة تتمحور حول علاقات المستَجوَبِين مع اليهود، وتهم خلفيتهم التعليمية، والأحلام التي راودتهم، وما يتطلعون إليه من بُعدِ همَّةٍ وطموح لفائدة أبنائهم.[32] وقد قضيت الساعات الطوال مع القرويين جالسا في حقولهم وبيوتهم، وفي الأزقة والمقاهي، وداخل الخيام وتحت ظلال النخيل، متحلقين حول صينيَّات الشاي وكؤوسه المنعنعة والمنعِشة، أو متقاسمين معا ما لذَّ وطاب مذاقه من طبق الطاجين الجنوبي المحضَّر بخضروات وتوابل مختلفة ممزوجة بلحم الإبل أو البقر. ولم تلبث في بعض الأحيان، أن تحولت هذه المقابلات بصفة تلقائية إلى جلسات موسعة حضرتها مجموعات ينتمي أعضاؤها إلى ثلاثة أو أربعة أجيال مختلفة للمشاركة في مناقشة وجهات نظرهم المتعلقة بمواضيع مماثلة. ولتسليط الضوء على وجهات النظر هذه، لم أتردد في الاستشهاد بمقتطفات نصِّيَّة كاملة من محكياتهم في هذا الكتاب، لأن الكلمات البليغة الصادرة عنهم تتيح أمامنا إمكانية الفهم الصحيح للروابط والتصدعات الجوهرية الواقعة بين مختلف الروايات.

31- السوسي، خلال جزولة.

32- Elliott, *Using Narratives*, 72; Rosenthal, "Reconsideration of Life Stories."

وحتى يتأتّى فهم الكيفية التي يتم النظر بها إلى اليهود ويقع بموجبها الوقوف عليهم، أوليت اهتمامي عن قرب إلى الذاكرة الشخصية والجماعية على حد سواء عبر أجيال مختلفة، وذلك في سياقات السياسة الاستعمارية تجاه المغرب، وأيضا في ظل مرحلة ما بعد الاستعمار بالبلد نفسه.[33] ووفقا لما لاحظته تينا كامت (Tina Campt)، «فإن الأفراد، قد يتذكرون باعتبارهم أعضاء ينتمون إلى مجموعات، وذلك من خلال بعض النقط المرجعية المشتركة، والسياقات، وأواصر الترابط المتحدة. وتخص الذاكرة الأفراد الذين يجعلون الماضي يكتسي مغزىً معينا، وليس ذلك فقط بغية تقدير أهمية ما كان عليه ذلك الماضي بالأمس، بل لإدراك كيفية وإمكانية استخدامه من قِبلنا اليوم».[34] وفي هذه الحالة، فإن الذاكرة ليست فقط هي ما يخص معتقدات المسلمين المخزَّنةِ عن اليهود؛ بل إنها تمثل أيضا صيرورة تاريخية مستمرة عن التَّمثُّل اليهودي في المجتمع المغربي، والذي يطاله التغيير عبر الزمان والمكان.

وتوجد أسباب منهجية وراء اختيار التركيز على هذه المجموعة البشرية المسلمة النائية، إذ أنها كفيلة بأن تتيح لنا إمكانية الوصول إلى فهم أعمق لأحوال يهود الصحراء (والموجودين منهم في أقا على وجه الخصوص). ويقتضي تركيزي على الذاكرة والتغيير في المواقف وجود بيئة معينة لا تكون فيها الأجيال المختلفة من الرعايا معرضة بشكل موحد إلى وسائل إعلام مماثلة يُحتمل أن تعزز وجهات النظر المتشابهة. ويساهم بُعد أقا الجغرافي وغيرها من المجموعات الصحراوية في الحد من تعرض العديد من المستَجوَبين، وخاصة المنتمون منهم إلى الأجيال الأكبر سنا، للتأثيرات السياسية والتعليمية السائدة لوسائل الإعلام. وبما أن عددا قليلا من العناصر المنتمية إلى الجيل الأكبر سنا قد غادر موطنهم الأصلي في اتجاه المناطق الحضرية، وأن عديدا منهم كانوا أميين مقارنة بأبنائهم وأحفادهم، فإن من شأن هذا إتاحة إمكانية وجود بعض التباين في العيِّنة. وأخيرا، فإن الحضور التاريخي الطويل الأمد لليهود في قرى مختلفة بجميع أنحاء جنوب-شرق المغرب، والظهور بكامل الوضوح لهذه الذاكرة التاريخية في هذا المشهد الإقليمي، قد جعل عملية التَّذَكُّر والاسترجاع من الذاكرة أمرا ممكنا.

33- Halbwachs, *The Collective Memory*.

34- Campt, *Other Germans*, 86.

وهناك تباينات كبيرة بين الفئات المختلفة من أفراد العيِّنة فيما يتعلق بالمكتسبات التعليمية، ولا يوجد هذا التباين فقط على مستوى الفئات العمرية للمجموعات المستَجوَبة، ولكن أيضا من حيث الخلفيات العرقية واللغوية للمنتمين إليها. وأذكِّر بأنه في كل واحد من الأفواج الأربعة يوجد عشرون مستَجوباً، نصفهم الأول من الحراطين والثاني من الشرفاء. ويبدو أن استفادة جيل الأجداد الكبار في مجال التعليم تظل محدودة جدا. ومع ذلك، فإن 15 في المائة من المستطلَعِين سبق لهم التردد على الكتاتيب القرآنية، غير أن جميع هؤلاء المتعلمين هم من الشرفاء فقط. وقد أعرب جميع الحراطين عن عدم قدرتهم على الاستفادة من فرص التعليم المتاحة، لاضطرارهم إلى الكدح في العمل بالأراضي الزراعية.

ولم تثبت مجموعة الأجداد قدرتها على إحداث تحسن ملحوظ على مستوى التعليم فقط، بل يعكس هذا الأمر أيضا بداية استفادة الحراطين من إمكانيات ولوج التعليم، إذ تمكن 30 في المائة من بين عشرة حراطين مستجوبين من التردد على الكتاتيب القرآنية، بينما لم يحضر 10 في المائة من هؤلاء أيضا سوى فصول المدارس الابتدائية. وشجعت الحكومة المغربية بعد الاستقلال مزيدا من الناس على الانخراط في المدارس، ووفرت بهذا للحراطين السبل الكفيلة بتخليصهم من قيود التراتبية الاجتماعية المفروضة عليهم منذ ردح من الزمن. وعلى الرغم من أن 40 في المائة فقط من فئة الأجداد ظلوا في عِدَاد غير المتعلمين، مقارنة مع 85 في المائة من بين المنتمين إلى فئة الأجداد الكبار، أجمع المستَجوَبُون على القول بأنه لولا الغياب التام لبنية تحتية جيدة لكان بوسع عدد أكبر من السكان ولوج المدرسة. ولم يأنس جميع القرويين في هذه المناطق النائية القدرة على الوصول إلى المدارس البعيدة عنهم، ناهيك عن افتقارهم للإمكانات المالية الضرورية لمواصلة تعليمهم.

وكشفت المقابلات مع الآباء والأمهات عن أول النتائج التعليمية التي تحققت في عهد الاستقلال، واتضح في هذا الصدد أن 10 في المائة فقط من بين عناصر هذه العيِّنة لم يتمكنوا من الالتحاق بالمدارس الابتدائية. وهذه هي المرة الأولى التي أكد فيها، على الأقل، واحد من بين المستَجوَبِين، على ولوج المدرسة، للسير قدما

بهذا في اقتحام الطريق المؤدي من عالم الكتاتيب القرآنية الضيق إلى ردهات الجامعة العلمانية. ويعلل المستَجوَبُون هذا الارتفاع الحاصل في نسبة أعداد المترددين على فصول المدرسة العصرية بتوفر الإمكانات المتيحة لولوج التعليم في مناطقهم القروية. ولم تعد هناك الحاجة إلى السفر مسافات بعيدة لحضور فصول المدارس الابتدائية، والانتقال بعد ذلك إلى مؤسسة تعليمية ذات نظام داخلي في المدينة المجاورة لإنهاء التعليم الإعدادي والثانوي. ومع ذلك، ظلت نفقات التعليم تشكل عبئا ثقيلا إضافيا على كاهل الأسر، مما دفع كثيرا من الآباء إلى الإبقاء على أبنائهم في القرية بدلا من تحمل مزيد من النفقات المالية على تعليمهم. وفي الآونة الأخيرة، أصبح عديد من القرويين، ومعظمهم حراطين، قادرين ليس فقط على تمكين أبنائهم من فرصة حضور فصول التعليم الأولي بالمدارس الابتدائية، ولكن أيضا من إنهاء جميع مراحل التعليم بمختلف مستوياتها، وذلك بفضل التحويلات المالية الآتية من أقاربهم بعد الهجرة إلى فرنسا وغيرها من الدول الأوروبية الأخرى. ومع مرور الوقت، أصبح الحراطين من بين الأفراد الأكثر تحقيقا لأعلى المكتسبات التعليمية في قراهم. وفي بعض القرى، كان أول المعلمين العاملين بمدارسها الابتدائية من فئة الحراطين.

واتضح أن 60 في المائة من المستَجوَبِين في صنف الشباب البالغين هم من بين الحاصلين على شهادة جامعية، وأن 95 في المائة منهم أيضا قد حضروا في الوقت نفسه دروس الكتاتيب القرآنية والمدارس الابتدائية؛ كما تمكن 80 في المائة منهم من متابعة دروس التعليم الثانوي. ويتطلب الحصول على عمل بالوظائف البيروقراطية الحيازة على دبلومات عليا، وعلى الرغم من ارتفاع معدل البطالة في صفوف خريجي الجامعات على الصعيد الوطني، فإن غالبية المستَجوَبِين ما زالوا يعتقدون أن التعليم يمثل أفضل وسيلة لتحقيق الرقي الاجتماعي. ويتضح بأن 40 في المائة من المستَجوَبِين الشباب البالغين الحاصلين على تكوين جامعي هم من الحراطين. وفي هذا دليل على أن مستوى التربية والتعليم في مرحلة ما بعد الاستقلال لا يزال يشق طريقه على نحو متزايد في الأوساط المنتمية إلى الأقلية بدلا من الأغلبية. وجاء على لسان أحد المستَجوَبِين المنحدرين من سلالة الحراطين ما يلي:

إننا لا نمتلك شيئا يستحق الذكر، لا أراضي، ولا محلات تجارية، ولا أي شغل. وبالتالي، فإن الطريقة الوحيدة لتحسين وضعيتنا هي الحصول على شهادة جامعية ومستوى من التكوين للتمكن من إعالة أسرنا. أما الشرفاء فلا رغبة لديهم في الدراسة لامتلاكهم الأرض، وحصص المياه، فضلا عن استمرارهم في حيازة غالبية أشجار النخيل الموجودة في القرى.

وقد أثرت درجة التحصيل التربوي أيضا لمختلف المجموعات المستفيدة من النظام المدرسي الحالي على المؤهلات اللغوية لعديد من المستَجوَبين، وكذلك على أنواع الأنشطة المهنية التي يزاولونها. وحين نحاول البحث في العلاقة القائمة بين الفئات العمرية وعدد اللغات التي يقع التخاطب بها، يمكننا التمييز بين صنفين من اللغات، هما: اللغة الأم، واللغة الاستعمارية. ومن الأمور المتوقعة، أن يكون التعليم كفيلا بالتشجيع على اكتساب اللغات الأجنبية. وقد تحولت إمكانية التوصل إلى تعلم اللغات واكتساب مستوى لائق من التحكم في ناصيتها إلى أحد العوامل الهامة في اختيار المستَجوَبين الشباب لنوع التخصص الجامعي. إن أكثر من نصف الأفراد ممن تمت مقابلتهم قد اختاروا الدراسة في شعب الجغرافيا، واللغة العربية، والتاريخ، والقانون، والدراسات الإسلامية. وعلل أغلبهم أسباب اللجوء إلى هذا الاختيار بالإشارة الى رغبتهم في إنهاء دراستهم في حقل الدراسات الإسلامية بدلا من شعب الاقتصاد والرياضيات، والتي تعتبر من بين التخصصات التي تتطلب امتلاك طلاقة في اللغة الفرنسية ودرجة معينة من التحكم في ناصيتها.

وبنفس القدر من الأهمية أيضا، لا يستطيع كثير من الطلاب تحمل أعباء النفقات الضرورية لدراستهم الجامعية، ولذلك اعتمدوا في هذا الباب على المنح الدراسية التي توفرها لهم وزارة التربية والتعليم بمعدل حوالي 5000 درهم سنويا لكل طالب. وفي حال الفشل في اجتياز الامتحان السنوي، يُفوِّت الطالب على نفسه فرصة الاستفادة من هذا الدعم المالي فيُحرَم منه. ويُعتمد في الحصول على شهادة جامعية في تخصص الدراسات الإسلامية على اكتساب معرفة بمواد القرآن والحديث، ولذلك فإن هؤلاء الطلاب غالبا ما ينهون دراستهم في مدة تستغرق أربع

سنوات. وفي الأخير، فإن توفير فرص ولوج التعليم تمكن المستَجوَبين من القدرة على متابعة ما تبثه مختلف القنوات الإخبارية من برامج تلفزيونية، ومن المشاركة في النشاط السياسي بالانضمام إلى حزب من الأحزاب، ويصبحون بالتالي قادرين على المغادرة بعيدا خارج القرية. وتعكس العلاقة بين الفئة العمرية ومكان الإقامة الرئيسي (في الحاضرة مقابل البادية) وجود رغبة حركية أقوى لدى العناصر الشابة، إذ يقضي أفراد هذه المجموعة وبعض الأعضاء المنتمين لفئة الآباء وقتا معينا في بعض المدن مثل الدار البيضاء والرباط ومراكش وفاس وطنجة وأگادير.

وقليلة هي الدراسات الحديثة التي أولت الاهتمام بالبحث في مواقف الأجيال المسلمة المعاصرة تجاه اليهود المنحدرين من أصل مغربي في كل من إسرائيل، والولايات المتحدة، وفرنسا، وكندا، وفي أجزاء أخرى من العالم.[35] وقد ركزت الأبحاث الأنثروبولوجية إلى حد كبير على اليهود المغاربة أنفسهم، بعكس ما يمكن أن يعتقده المغاربة المسلمون بخصوص اليهود المغاربة. وعلاوة على ذلك، فإن معظم الدراسات التي اعتمدت على المسلمين قد اختارت التركيز على العناصر المنتمية للأجيال الأكبر سنا ممن كانت لهم اتصالات شخصية مع جيرانهم اليهود، وتركت جانبا الاهتمام بمواقف بقية الفئات المسلمة الأخرى. ويأخذ عملي بعين الاعتبار هذا التحديد المنهجي للرد على أسئلة تتعلق بتصورات الأجيال المسلمة ومواقفها، سواء السلبية منها أو الإيجابية.

وكما تكشف عنه أصوات عديدة، أقترح الحديث عن وجود تفكك على مستوى نقل المعرفة إلى حد أن إثارة مفهوم اليهود المغاربة باعتبارهم ينتمون لأصول محلية يبدو أمرا دخيلا وغريبا في نظر العديد من المستَجوَبين. وفي أذهان كثير من المغاربة، بما في ذلك بعض زبناء عمر، فإن أرييل شارون وبعض القادة الآخرين قد التحق بهم يهود مغاربة. وفي واقع الأمر، جاء في إحدى الصحف مقال بعنوان: «يهودِيُونا: هل هم خائفون؟»، ينم فيه دانييل، وهو يهودي مغربي من الدار البيضاء، عن تصوره وحقيقة إدراكه لموقف شائع على نطاق واسع تجاه اليهود، فباح بصوت عال بالعبارات التالية: «أنا لست بقاتل للفلسطينيين، لقد ولدت في المغرب، وأنا

35- Trevisan Semi and Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*.

مغربي ومن حقي أن أعيش في سلام».[36] إن هذا الخلط الواقع بين اليهود المغاربة وإسرائيل والسياسات الإسرائيلية قد ساهم إلى حد كبير في القذف بعيدا باليهود المغاربة اليوم خارج المغرب. وتقدم القصص التي سنأتي على سردها في الصفحات اللاحقة من هذا الكتاب وصفا للتحولات التاريخية في مواقف المسلمين، وتصوراتهم تجاه اليهود في السياقات المحلية والوطنية والعالمية.

36- *Tel-Quel*, September 20-26, 2003, 24.

الفصل الأول

الكتابة حول الهامش:
الروايات الاستعمارية عن مناطق اليهود المغاربة النائية

روابط عالمية وشعبية يهودية

باعتباره محررا لعمود صحفي ومراسلا أجنبيا مارس نشاطه في أوائل القرن العشرين، فإن بيير ڤان بَّاسيين، (Pierre Van Paassen)، وهو كاتب أمريكي من أصول هولندية، قد اشتغل لفائدة العديد من الصحف، بما في ذلك **تورونتو گلوب** (Toronto Globe)، و**أتلانتا جورنال كونستِتْيُوشَن** (*Atlanta Journal Constitution*)، **نيويورك إيڤنين وورلد** (*New York Evening World*)، و**تورونتو ستار** (*Toronto Star*). وطبقت شهرته الآفاق بعد أن أصبحت مؤلفاته من بين الأكثر مبيعا ورواجا، وصار من بين أكثر الكتاب تأثيرا في زمانه. وفضلا عن تقارير صحفية أعدها عن القضايا الاستعمارية في شمال إفريقيا، بما في ذلك تجارة الرقيق، أولى ڤان بَّاسيين اهتمامه أيضا بالتحقيق في قضايا الشرق الأوسط، فأجرى مقابلات صحفية مع كثير من الشخصيات السياسية البارزة في المنطقة بمن فيهم مفتي القدس، الحاج محمد أمين الحسيني (1895-1974) في سنة 1933.[1] وبرفقة ضابط في المخابرات البريطانية، زار ڤان بَّاسيين في سنة 1929 قبة الصخرة متنكرا في زي حاج عربي لجمع المعلومات عن خطبة الجمعة بغية التعرف على وجهات النظر المحلية بخصوص الانتداب البريطاني، ومواقف المسلمين من الهجرة اليهودية إلى فلسطين.[2] وعلى الرغم من أنشطته المتعددة بوصفه صحفيا وكاتبا، نال ڤان بَّاسيين شهرة واسعة بفضل التقارير

1- Van Paassen, *Days of Our Years*, 459-469.

2- Syracuse Herald (April 6, 1933), 1.

التي أنجزها في موضوع العلاقة بين العرب واليهود داخل المستعمرات البريطانية والفرنسية في منطقة الشرق الأوسط.

وباعتباره مراسلا شهيرا للمسيحية التوحيدية على المستوى العالمي، كان ڤان بَّاسيين أيضا من المناصرين المتحمسين للصهيونية، وعضوا فاعلا في جماعات الضغط المؤيدة في الولايات المتحدة أساسا لإنشاء دولة يهودية.[3] واتهم عصبة الأمم وبريطانيا بوجه خاص بخيانة الشعب اليهودي، ولاسيما بعد ما أصاب اليهود الأوروبيين من جراء المحرقة. وقد استهل ڤان بَّاسيين كتابه **دو فورگوتن ألاّي** (The Frgotten Ally)، بتوجيه الانتقاد إلى وزارة المستعمرات البريطانية في الشرق الأدنى، وبتسليط الضوء على فشل أوروبا في حماية اليهود وتأمين دولة للشعب اليهودي في فلسطين. وأشار ڤان بَّاسيين في هذا الصدد إلى ما يلي: «باعتباري على بينة، ويكتنفني شعور شخصي بالمشاركة المسيحية في اقتراف الذنب الذي تسبب في متاعب الشعب اليهودي، وفي التعميق المستمر لكربه ومعاناته، فإنه لم يعد في إمكاني والحالة هذه ملازمة الصمت».[4] وأصبحت حميته السياسية للدولة اليهودية لا تنعكس في دعوته لدعم اليهود الأوروبيين في أعقاب المحرقة فحسب، بل أيضا في تسهيل الهجرة اليهودية إلى أرض إسرائيل (وهي عَلِيَا بالعبرية ومعناها دينيا «الصعود») في جميع أنحاء العالم، وحتى في أوساط يهود إفريقيا.

وفي 7 نونبر من عام 1928، كتب ڤان بَّاسيين من موقع المراسل الأجنبي المقيم بباريس في خدمة **النيويورك إيڤنين وورلد** (*New York Evening World*)، مقالا حول ما اعتبره طائفة يهودية صغيرة بمنطقة نائية في قلب الصحراء الإفريقية جاء فيه:

> إن القبائل المعادية والمرض والجوع والفقر وعوادي الدهر الأخرى قد ساهمت في عرقلة المشروع الموروث عن الأسلاف والرامي إلى الوصول إلى أرض الميعاد، ومن ثم استمر بقاؤهم في الصحراء. غير أن اليهود... لم يتخلوا أبدا عن الأمل الذي ظل يحذوهم لمواصلة

3- Van Paassen, *Palestine Land of Israel*; idem, *Jerusalem Calling*; *idem*, *The Forgotten Ally*

4- Van Paassen, *The Forgotten Ally*, 6.

هجرتهم الموقوفة في يوم من الأيام، والتمكن في نهاية المطاف من الإقامة في الأرض «التي يتدفق فيها الحليب والعسل».[5]

تمت كتابة هذا المقطع عن المجتمع اليهودي في أقا، الموقع الإثنوغرافي الأساسي في هذا الكتاب. واستند ڤان بَّاسيين في تحرير قصته على مقابلة أجراها مع روني لوبلون (René Leblond)، الذي زعم أنه كان قنصلا فرنسيا في أقا، حل بمشارف موطن للطائفة اليهودية عندما تعرضت طائرته لعطب تقني في المحرك أجبره على النزول إلى الأرض، وكان لوبلون منهمكا في جمع البيانات الجغرافية والخرائطية الضرورية لرسم الخرائط الاستعمارية الخاصة بالأراضي الجنوبية المغربية التي لم تتمكن بعد قوات الجيش الفرنسي من السيطرة عليها. وفي سنة 1928 شكك سيماش (Sémach)، وهو مدرس بلغاري بالمؤسسات التعليمية التابعة للرابطة اليهودية العالمية (Alliance Israélite Universelle) بالعراق والمغرب، في صحة هذه الرواية، مستدلا في ذلك بعدم وجود أي قنصل فرنسي في أقا، وبالإشارة أيضا إلى أن سجلات وزارة الخارجية الفرنسية لا ترد فيها أية معلومات عن شخصية لوبلون.[6] ومع ذلك، فإن رواية ڤان بَّاسيين المتعلقة بوجود «طائفة يهودية مزدهرة ومطمئنة، يبلغ عدد أفرادها بضعة آلاف نسمة، في قلب الصحراء الإفريقية، وتحيط بها من كل جانب قبائل مورية وبربرية همجية وشبه متحضرة»،[7] قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من المرجعية الإستوغرافية المعتمدة والمؤسسة عن اليهود في أقا بشكل خاص، وعن يهود الصحراء بصفة عامة، على الرغم من ضعف قيمة مصادرها غير الموثوقة.[8]

5- جاء عند ڤان بَّاسيين "أن الطيار يتحدث عن طائفة مسالمة ومزدهرة وسط المتوحشين... حيث وجد الآلاف من اليهود يعيشون في قلب إفريقيا".

Van Paassen, "Aviator Tells of Peaceful Community Thriving Among Savages... Finds Thousands of Jews Living in the Heart of Africa," *The New York Evening World* (November 15, 1928), 23.

6- انظر ما يلي:

Sémach, "Un Rabbin Voyageur Marocain," 396; Hirschberg, "The Problem of the Judaized Berbers."

7- Van Paassen, "Aviator Tells of Peaceful Community," 23.

8- Williams, *Hebrewisms of West Africa*, 235.

وبصرف النظر عن ملاحظات قليلة حول تاريخ الطائفة اليهودية الصغيرة في أقا وثقافتها، فإن ڤان بَّاسيين قد قفز ببساطة على كثير من التواريخ والأحداث التاريخية بعدم تقديم أية معلومات مفصلة، وأشار إلى أن آخر زائر أوروبي شاهده يهود أقا هو «أحد المستكشفين في سنة 1866»، وأنه منذ «ذلك اليوم لم يُكتب لأي مسافر من أوروبا الحلول بين ظهرانيهم».[9] وعلى عكس هذا الادعاء، فإن الرحالة الفرنسي شارل دو فوكو(Charles de Foucauld) زار أقا حوالي سنة 1882 صحبة دليله، مردخاي أبي سرور (Mardochée Aby Serour)، وهو نفسه يهودي من مواليد أقا.[10] إنني لا أساءل هنا مصادر ڤان بَّاسيين؛ إذ لو كان اسم لوبلون موجودا لتردد الحديث عن هذه الوقائع من قِبَل يهود أقا الأكبر سنا والذين ادعى أنه استجوبهم. إن عدم دقة هذه التواريخ وما يكتنف الأحداث من غموض يعكس معضلة الاعتماد على المصادر الشفوية التي واجهها كل من الرحالة الأوروبيين فيما سبق، والباحثين المتأخرين في موضوع المجتمعات اليهودية القروية بجميع أنحاء الشرق الأوسط بصفة عامة، وبالمغرب على وجه الخصوص.[11]

وبما أن يهود البوادي والصحراء قد وقع «اكتشافهم» من قِبَل الرحالة الأوروبيين، وأصبحوا الآن موضوعا للدراسة من لدن المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا المغاربة،[12] يحق التساؤل عن كيفية تقييم وتقدير هذه المعطيات التاريخية والإثنوغرافية وتحليلها؟ ما هي مناهج وتحيُّزات السرد الاستعماري وما بعد الاستعماري المؤطرة للخطاب التاريخي المتعلق بيهود الصحراء بصفة خاصة، وبيهود الشرق الأوسط بشكل عام؟ ما هو دور الباحثين الوطنيين لحقبة ما بعد الاستعمار في إعادة الكتابة عن هذه المجموعات القروية الهامشية؟ وإذا ما أقدمنا على استخدام مزيج من روايات الرحالة الأوروبيين والشهادات الشفوية المحلية، كيف ينبغي فهم هذه المصادر على الرغم مما قد يكتنفها من تناقضات مزعومة ومن عدم الدقة المحتملة؟

9- Van Paassen, "Aviator Tells of Peaceful Community," 23.

10- Boum, "Saharan Jewry."

11- Boum, "Southern Moroccan Jewry."

12- انظر لغمايد، يهود منطقة سوس، بالإضافة إلى ما يلي:
Flamand, *Diaspora en terre d'Islam*; Goldberg, "The Mellahs of Southern Morocco"; Boum, "Muslims Remember Jews."

لقد أوليت اهتمامي في هذا الفصل الأول لمعالجة هذه الأسئلة وللتفكير في الوقت ذاته في الروابط والعلاقات القائمة، وفي الصمت المطبق، وأيضا في فجوات الذاكرة المفقودة وحلقاتها، بين الروايات التاريخية لحقبتي الاستعمار وما بعد الاستعمار، وذلك من خلال اعتمادي على روايات الرحالة الأوروبيين، وعلى التاريخ الوطني لحقبة ما بعد الاستعمار، وأيضا على الأدب المغربي المكتوب حول اليهود، بالإضافة إلى تجربتي الإثنوغرافية الخاصة باعتباري أنثروبولوجيا مغربيا مسلما يهتم بدراسة اليهود الموجودين في مسقط رأسي وبالمنطقة التي أنتسب إليها. وسنلتقي على امتداد هذا الفصل بالمسيحيين والمسلمين المؤيدين للصهيونية، وبالمسؤولين الحكوميين والإداريين الاستعماريين ممن ناصبوا العداء الشديد للسامية، والوقوف على قصص التحالف والخيانة في الحياة المشتركة بين المنتمين إلى عيناتي الإثنوغرافية وتشابهاتهم (تماثلاتهم، وتجانساتهم) القائمة على مستوى الشخصيات التاريخية.

إن الممارسة الشائعة والمتمثلة في التنكر بالاستخفاء وراء المظهر الكاذب لأحد اليهود المسافرين، لا تكتفي فقط بربط الأواصر بين ما جاء في روايات ڤان بَّاسيين ودو فوكو رجل الإدارة الاستعمارية، بل تعود أيضا للظهور من جديد في تجربتي الإثنوغرافية الخاصة، إذ أصبحت بدوري مستهدفا بشائعات مماثلة أثناء وجودي في الميدان. وقبل الخوض في مناقشة هذه القضايا، أود في البداية تقديم وصف إثنوغرافي قصير أتوخى من خلاله وضع الطائفة اليهودية الموجودة في أقا في السياق العام لمنطقة جنوب شرق المغرب بمفهومها الواسع.

المجتمع اليهودي في المناطق النائية الصحراوية

عندما وصلت إلى أقا في فبراير 2004 مشيت بين الحوانيت أو المحلات التجارية اليهودية خارج الملاح، أي الحي اليهودي، غير بعيد عن مكان انعقاد سوق تاگاديرت. ولم أتمكن من الوصول إلى أي من الحوانيت الصغيرة المنتظمة باتساق عند مدخل الملاح. وبدا واضحا أن هذه المحلات التجارية قد خبت جذوة شهرتها ولم تفتح أمام ممارسة التجارة منذ تركها اليهود عند مغادرتهم المنطقة في اتجاه إسرائيل سنة 1962. وكما يقول المثل المغربي في هذا الصدد، فإن سوقا بلا يهود، هو مثل الخبز دون ملح. وحسب ما جاء على لسان المسمى علي، البالغ من العمر تسعين سنة،

إثر استجوابي له، فإنه «عندما استقر اليهود خارج المغرب، فقد السوق ملحته». وقد تجمعت كميات سميكة من التراب الأحمر حول مداخل المحلات التجارية، فبقيت الأبواب الخشبية الصغيرة تحت رحمة الأرضة. وفي الفترة الممتدة بين أواخر عشرينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر، اهتم عدد من الرحالة الأوروبيين مثل ديڤيدسون (Davidson)، ودو فوكو[13] بوصف الأسواق المنبتة بمنطقة سوس والأطلس الصغير، فاعتبروها مراكز تجارية رئيسية ومحطات للاستراحة ذات أهمية خاصة بالنسبة للطرق التجارية الممتدة جنوب الصحراء الغربية. وعندما زرت هذه الأسواق التي كانت تعج في الأمس القريب بالنشاط التجاري عند هوامش الصحراء، فإن الكلام المأثور المغربي قد اكتسى معناه العميق بالنسبة لي، خاصة عندما توقف دليلي علي في وسط الساحة حيث كان ينعقد السوق الأسبوعي في السابق وقال:

> انظر من حولك، إن الشيء الوحيد الذي بقي اليوم من اليهود هو مبانيهم المهجورة والمتآكلة؛ لقد تم إغلاق دكاكينهم، ومعظم منازلهم غير مأهولة. والذكرى الوحيدة المتبقية عن وجودهم هو مقابرهم، وتذكرنا مدافنهم بزمن اليهود ومكانهم. ويبدو الأمر كما لو أن تاگاديرت باتت شبيهة بمصنع وقع إغلاقه، ليترك وراءه الآلاف من العاطلين عن العمل ودون رواتب. أتمنى لو أن اليهود لم يغادروا أبدا، لقد كانوا يضيفون الخميرة لهذا الاقتصاد.

وحسب ما قاله علي، فإن الأسواق المحلية لا يمكنها النمو أو الازدهار في غياب اليهود. وبالتالي، فبمغادرتهم في اتجاه إسرائيل أصبحت أقا، فضلا عن غيرها من التجمعات القروية والحضرية في جميع أنحاء المغرب، تعاني من عدم وجود «الملح» الذي كانوا يضيفون مادته إلى الاقتصاديات المحلية والإقليمية. وتردد الملاحظات التي أبداها علي صاحب التسعين سنة أصداء كثير من التصريحات التي سبق لي أن سمعتها من أفواه أفراد آخرين ينتمون مثله أيضا إلى جيل الأجداد الكبار، حيث جاءت رواياتهم وذكرياتهم مليئة بلحظات الحنين إلى زمن اليهود ومكانهم بالأمس الذي ولى.

13- Davidson, *Notes Taken during Travels*; De Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*.

وفي القرن التاسع عشر، شكلت مدن مراكش، والصويرة، وإلى حد ما تارودانت وأگادير، مراكز حضرية أساسية في إطار الاقتصاد الصحراوي.[14] وكان الباعة المتجولون (العطارة) وغيرهم من التجار اليهود في جميع أرجاء مناطق المغرب الجنوبية يتبادلون سلعهم التجارية، ويصرفونها متنقلين بين هذه المراكز الحضرية الأساسية والتجمعات البشرية القروية الأساسية المنبثة بجميع أنحاء الجنوب المغربي.[15] ويشمل جنوب المغرب سلسلة جبال الأطلس الصغير، ومنطقة واد نون الواقعة على طول المحيط الأطلسي، ثم منطقة واد سوس، والمنحدرات الجنوبية لجبال الأطلس الكبير، وجنوب وادي درعة، وتنتشر جميعها ممتدة أمام الوافد المقبل عليها قبل التمكن من التوغل بعيدا في قلب الصحراء. وفي جميع أنحاء منطقة سوس عاش اليهود بين أحضان البربر، ووسط التجمعات السكنية العربية؛ وقد أقامت الأسر اليهودية في هذه الربوع إلى حين خروجها النهائي منها قاصدة إسرائيل في سنة 1962.

وتذهب بعض الأساطير الممعنة في القدم إلى اعتبار هذه الطوائف اليهودية من بين الأقدم وجودا في شمال إفريقيا، ويعود تاريخ الممالك اليهودية في إفران ووادي درعة إلى فترة ما قبل الإسلام.[16] واعتبرت دائما المراكز التجارية لكل من الصويرة (موگادور)، وأگادير، وتارودانت من بين العواصم الحضرية لليهود في سوس، على الرغم من أن مراكش قد شكلت أيضا الوجهة الحضرية الكبرى للطلبة اليهود والتجار، (الجدول 1).

14- Schroeter, *Merchants of Essaouira*; Gottreich, *The Mellah of Marrakesh*.

15- انظر ما يلي:
Flamand, *Diaspora en terre d'Islam*; Afa, "Al-yahud fi mantaqat Sus"; Boum, "Muslims Remember Jews."

16- انظر ما يلي:
Chouraqui, *Between East and West*; Jacques-Meunié, *Le Maroc saharien*; Hirschberg, "The Problem of the Judaized Berbers."

2- (الجدول 1) الساكنة اليهودية ببعض جهات سوس ما بين 1844 و 1951

موطن الاستقرار اليهودي	1884	1936	1947	1951
تارودانت	1500	926	950	915
طاطا [تنتازارت]	70	40	-	-
أقا [تگاديرت]	60	129	163	118
تمنارت [فوم لحسن]	100	4	2	-
واد نون [گلميم]	200	24	73	93
تزنيت	-	357	425	461
أملن	-	181	171	171
إفران	-	122	129	141
إنزگان	-	68	331	396
أگادير	160	503	1104	1600

وعاش اليهود بين أحضان تجمعات المسلمين السكنية في القرى الصغيرة المنتشرة بجنوب الصحراء، تحت حماية شيوخ القبائل وكبرائها. وبنجاح الفرنسيين في تهدئتهم التدريجية للجنوب، والتي انتهوا من تحقيقها في سنة 1933، لم يطالب سوى عدد قليل من اليهود بحقهم في الاستفادة من وضع المحميين الفرنسيين خوفا من فقدانهم دعم القبائل المحلية. واستمرت عناصر الطوائف اليهودية المنتمية إلى «البْلاَد» (المناطق الأمازيغية النائية) في الخضوع إلى الحماية التي عهدوها لدى كبراء القبائل وبعض الأفراد المحليين من ذوي النفوذ.[17] وتركت الإدارة الفرنسية مهمة تدبير الشؤون السياسية والاقتصادية للجنوب في أيادي قواد القبائل، والذين شاعت تسميتهم بقواد الأطلس الكبار، وهم على وجه التحديد كل من السي عبد المالك المتوگي، والسي الطيب الگنداڤي، والسي التهامي الگلاوي.[18] والهدف من استخدام هؤلاء القواد هو التوصل لإخضاع المعارضين من أبناء القبائل التابعة لهم

17- Boum, "Schooling in the *Bled*."

18- انظر ما يلي:
Bidwell, *Morocco Under Colonial Rule*, 98-127; Justinard, *Le Caid Goundafi*.

لنظام الحماية. وبالتالي، فإن المارشال هوبير ليوطي (Hubert Lyautey)، أول مقيم عام في المغرب (1912-1925) والذين تعاقبوا من بعده على رأس الإقامة العامة، قد اختاروا نهج سياسة الحكم غير المباشر في الأراضي الموكول أمر تسييرها إلى هؤلاء القواد الكبار، كما فوضوا إليهم أيضا مهام النظر والبت في القضايا المتعلقة باليهود المحليين. وفي تلوات، البلدة الواقعة تحت سيطرة التهامي الگلاوي، ذكر سلوش (Slouschz) بأن قائد تلوات يملك الصلاحيات لسجن المنتمين إلى القبائل (بمن في ذلك اليهود) ممن تنازع معهم عندما حاولوا السفر إلى مراكش لأعمالهم التجارية إلى أن تقع تسوية الخلافات القائمة مع القبائل. وادعى سلوش أنه أثناء تنقله عبر تلوات، «كان هناك عشرة تجار يهود من سكورة تم سجنهم بسبب الرفض الذي أبداه حماتهم للاعتراف بسلطة قائد تلوات».[19]

وكان اليهود في جميع أنحاء جنوب المغرب يقعون في قبضة هذه التحولات السياسية فيظلون بمثابة وكلاء اقتصاديين لا غنى عنهم، فضلا عن أنهم يمثلون فاعلين سياسيين هامشيين في الهياكل الاجتماعية لهذه التجمعات البشرية القروية.[20] وكان الاقتصاد القروي التقليدي يعتمد على الباعة المتجولين والحرفيين اليهود[21] الذين يسدون خدمات ذات أهمية إلى المجتمع الزراعي للمسلمين المحليين. وبوصفهم باعة متجولين، ويحترفون صناعتي الحدادة والسروج، فإن يهود أقا، وغيرهم من الطوائف الأخرى الموجودة في جميع أنحاء الأطلس الصغير، قد لعبوا دورا نشيطا في الاقتصاد القبلي الذي اعتمد عليهم كوسطاء بين المدينة وأماكن الاستقرار القروية النائية.[22] وفي مقابل هذه الخدمات القيمة، كان اليهود يضمنون لأنفسهم الحماية من قبل المسلمين المحليين، على الرغم مما قد يتهدد هذه الضمانات من الخطر في بعض الأحيان بسبب النزاعات التي يمكن نشوبها بين القبائل المجاورة.

19 - Bidwell, *Morocco Under Colonial Rule*, 98-127. Also see, Justinard, *Le Caid Goundafi*.

20-Schroeter, *Merchants of Essaouira*; Boum, "Muslims Remember Jews."

21- أقا، «اليهود في منطقة سوس»، بالإضافة إلى:
Goldberg, "The Mellahs of Southern Morocco," 61, idem, *Cave Dwellers and Citrus Growers*.

22- Schroeter, "The Jews of Essaouira."

وأصبحت آقا تمثل بؤرة تجمع أساسية في السلاسل التجارية عبر الصحراء في القرن التاسع عشر،[23] فاحتضنت إحدى الطوائف اليهودية الأكثر أهمية بهوامش الصحراء المغربية. وتتكون آقا من وادي أخضر تكسو أراضيه بساتين النخيل عند مصب واد آقا، أحد روافد واد درعة. وتشتمل على عدة قرى هي إرحالن، والرحالة، وأيت عنتر، وتاگاديرت، وتاوريرت، وأگادير أوزرو، والقبابة، والقصبة. وجعلت وفرة المياه (عشرة عيون مائية) من آقا واحدة من أماكن الاستقرار الرئيسية في الأطلس الصغير التي تضمن لسكانها البقاء على قيد الحياة بالاعتماد على زراعة الكفاف المكثفة.[24] وبوقوعها على بعد حوالي ثلاثة عشر كيلومترا من أطلال المدينة الإسلامية تامدولت المندثرة،[25] برزت آقا كمستودع للتجارة في الصحراء الغربية بعد انهيار تامدولت في القرن الرابع عشر. وأصبحت آقا وطاطا (تين تازارت)، خلال القرن التاسع عشر، من بين المراكز الأكثر ازدهارا في الجنوب المغربي. وحسب ما جاء عند دو فوكو، فإن آقا هي إحدى المحطات الرئيسية لاستراحة القوافل في الطريق المؤدية إلى الصويرة.[26] وكان الذهب والعبيد والجلود والمنسوجات المجلوبة من السودان من السلع التجارية المتداولة في أسواقها.[27]

وتركزت الطوائف اليهودية بشكل كبير في التجمعات الحضرية لمنطقة سوس، مثل أگادير وتزنيت وتارودانت، فضلا عن مواطن الاستقرار النائية الموجودة عند مشارف الصحراء مثل أگرض (تمنارت) وتاهلة وتين تازارت وويجان. وفي سياق الإحصاء السكاني الذي شمل اليهود في سوس إبان فترة الحماية في سنة 1936، أشار القبطان دو لا بورت دي ڤو (De La Porte des Vaux) إلى أن ساكنة اليهود في سوس شهدت تحولات كبرى نتيجة للتحركات المحلية والإقليمية واسعة النطاق الحاصلة منذ صدور كتاب دو فوكو **روكونيسانس أو ماروك** (*Reconnaissance au Maroc*)

23- بخصوص الطرق العابرة للصحراء والمستودعات المنبثة عبر هذه الطرق انظر:
Schroeter, *Merchants of Essaouira*; Lydon, *On Trans-Saharan Trails*; Stein, *Plumes*.

24- السوسي، **خلال جزولة**، ج 3.

25- Rosenberger, "Tamdult cité minière".

26- De Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*.

27- Schroeter, "The Jews of Essaouira."

في سنة 1888.[28] وأكد دو لا بورت دي ڤو على القول بأن التحولات الاقتصادية الكبيرة التي وقعت على مستوى التجارة البحرية خلال القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى تعطيل عجلة النشاط المعهود بطرق التجارة الصحراوية، قد تسبب في اختفاء بعض أماكن الاستقرار اليهودية، وأدى إلى نمو مواطن استقرار أخرى غير تقليدية مثل أگادير.[29] وكانت المواطن التقليدية لاستقرار الطوائف اليهودية تقع على طول طرق التجارة الرئيسية المستفيدة من الحماية التي يضمنها لها شيوخ القبائل المحلية وأسيادها. وبدأت المعاناة الاقتصادية لليهود بواحات الصحراء في أعقاب التحويل الذي شهدته طرق القوافل التجارية من تندوف في اتجاه المنطقة الساحلية.[30] هذا المساق دفع بكثير من اليهود إلى التحرك اضطرارا نحو التجمعات الحضرية المجاورة، حيث توجد أمامهم هناك فرص اقتصادية أفضل.

وعلى المستوى السياسي، كانت أقا خاضعة لسيطرة قبيلة أيت مرابط، برئاسة فرع أيت ويران التي استقرت في المنطقة بعد اندثار تمنارت. وفي القرن التاسع عشر، تمكنت أيت ويران من الإمساك بزمام الأمور بإحكام قبضتها على معظم العلاقات الاقتصادية والسياسية في كل من أقا، وتمدولت، وتيزونين، وتمنارت وإيشت.. وكان مشايخ القبائل المحليين يوفرون الحماية للتجار اليهود ولطوائفهم بمختلف مواطن استقرارهم في أقا. وتعتبر أقا أيضا مقرا لزاوية محمد بن مبارك الأقاوي، وهو أحد أتباع الجزولي. أما نجله عبد الله بن مبارك الأقاوي، المؤسس لقرية أگادير أوزرو، فقد لعب دورا رئيسيا في التفاوض على عقد اتفاقات سلمية بين مختلف فصائل أقا خلال القرن السادس عشر، وكان أحد المناصرين الرئيسيين لأسرة السعديين. ونال المنحدرون من سلالته مكانة دينية تبوأها المسلمون في المنطقة، وأقاموا علاقات شراكة تجارية مع اليهود.[31]

28- De La Porte des Vaux, "Note sur le peuplement du Sous," 448.

29- Miège, *Le Maroc et l'Europe*.

30- انظر في هذا الشأن:

De La Porte des Vaux, "Note sur le peuplement du Sous," 450; Schroeter, *Merchants of Essaouira*; Lydon, *On Trans-Saharan Trails*.

31- Jacques-Meunié, *Le Maroc saharien*.

ونظرا لأهمية أقا الاقتصادية، سمحت أيت ويران للتجار والحرفيين اليهود بالاستقرار في أراضيها خلال القرن التاسع عشر. ومكنت الحماية التي توفرها زاوية أقا وقواد أيت مرابط لليهود من الحفاظ على شبكات تجارية مع الصويرة والسودان. وقد أحصى مونتيل (Monteil)، في بحر سنة 1946 أربعا وثلاثين عائلة مستقرة في أقا بالمقارنة مع الاثنتي عشرة عائلة المذكورة في سنة 1883 من قبل دو فوكو[32]. وكانت هذه الأسر تجمعها القرابة الدموية بسبعة أسلاف قبليين هم أيت ديدي (أيت التواتي)؛ وأيت يعيش (أيت أبيسرور)؛ وأيت شباط؛ وأيت دبدا؛ وأيت يحيى (أيت صراف)؛ وأيت عليوي؛ وأيت يبغي. وقد قدمت هذه الأسر من توات، وتمدولت، وتمنارت، ودبدو، وتارودانت، ومن تاهلة. وبعد إنشاء أول ملاح لليهود في إرحالن، انتقلت العائلات اليهودية إلى تاوريرت و تاگاديرت. وتتحدث الروايات المحلية الأخرى على لسان بعض المنتمين إلى فئة الأجداد الكبار عن موطن قديم لاستقرار اليهود في أگادير أوزرو دمرت الفيضانات معالمه.

وأصبحت أقا بعد الاستقلال في سنة 1956 مركزا إداريا جهويا مرتبطا بجماعة گلميم التابعة لإقليم أگادير. وفي 19 يوليوز 1977، تم الإعلان عن إنشاء إقليم طاطا بموجب ظهير شريف صادر تحت رقم 1-77-228، وتطبيقا لمشروع القانون رقم 2-77-605. وبعد ذلک أصبح مركز أقا وقراه مرتبطا بإقليم طاطا. وفي إطار التعديلات الإدارية الأخيرة التي وقعت على صعيد المملكة المغربية، تحولت أقا إلى إحدى الجماعات الأساسية في طاطا التي تتولى الإشراف على أحوال بقية القرى الجهوية والمحلية، وعلى المراكز الإدارية الأخرى المحيطة بها. أما اليوم، فإن عددا قليلا فقط من الأسر المسلمة هي التي تشغل الحيز الذي توجد به هذه الأحياء اليهودية (المعروفة بالملاحات)، وهذا على الرغم من انصرام ستين عاما على رحيل اليهود ومغادرتهم لها في اتجاه بعض المراكز الحضرية في المغرب وإسرائيل. ولا تزال الأضرحة والمقابر اليهودية في أقا تستقبل الزوار من أحفاد يهود أقا ممن يعيشون أساسا في إنزكان وأگادير، وفي إسرائيل. وحتى مع الغياب طويل الأمد لليهود عن أقا والقرى المجاورة لها، فإن ذكرى حياتهم بالأمس بين ظهراني العديد

32- Monteil, "Choses et gens du Bani," 393-394.

من المسلمين لا تزال حية وحاضرة من خلال مخلفات الأحياء والمقابر والأضرحة اليهودية المهجورة في أقا.

يهود الصحراء في خدمة الاستكشافات الكولونيالية: مردخاي أبي سرور نموذجا

ولد مردخاي أبي سرور، الطفل الرابع لصائغ يهودي، في أواخر عشرينيات القرن التاسع عشر في أقا، وسمى الأبوان وليدهما يعيش أبي سرور،[33] ويدعي بأن أسلافه ينحدرون في الأصل من الصحراء. وقبل استقرار والده في أقا عاش في محاميد الغزلان بالأراضي السفلى لوادي درعة. وفي مقاله الذي تناول فيه موضوع الداگاتون (Daggatouns)، وهي قبيلة من أصل يهودي في الصحراء، أكد مردخاي انتسابه إلى تمنطيط ويهود توات، فقال في هذا الصدد ما يلي:

> وفي وسطنا العائلي يروى أجدادنا لأطفالهم، الذين علمونا بأن تمنطيط [توات] قد كانت عاصمة لليهودية .... وبين تمنطيط والحميدة لا يزال إلى اليوم أحفاد اليهود الذين طردوا من تمنطيط، ونطلق عليهم اسم تمنطلين. وقد تمكنوا هم وسكان الحميدة من الحفاظ على تقاليدهم وتاريخهم. وكانت ولادة أبي وإخوته ووالدهم أيضا في الحميدة، وقد دأب والدي باستمرار على رواية هذه الأحداث على مسامعنا.[34]

وقبل سنة 1492، شكل يهود توات وتمنطيط طائفة مزدهرة في الصحراء[35]، وانتهى وجود يهود توات عندما أصدر الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي إحدى فتاويه التي ادعى فيها أن اليهود أقدموا على إرشاء النخبة المسلمة ذات النفوذ بدلا من دفع الجزية، وهو ما يلغي حقهم الشرعي في الاستفادة من الحماية التي كانوا

33- انظر ما يلي:
Boum, "From '*Little Jerusalems*'," idem. "Saharan Jewry," idem. "Schooling in the *Bled*;" Oliel, *De Jérusalem à Tombouctou*.

34- Aby Serour, *Les Daggatoun*, 9-10. Also see, Morais, *The Daggatouns*, 12-13

35- انظر ما يلي:
Hunwick, *Jews of a Saharan Oasis*; idem. "Al-Maghili and the Jews of Tuwat;" idem. *Shari'a in Songhay;* idem. *Timbuktu and the Songhay Empire*.

يتمتعون بها في إطار وضع الخنوع والتبعية للمسلمين.[36] وبإشهار المغيلي لفتواه ضد يهود توات والطوائف الصحراوية الأخرى، عرقل هذا الفقيه حركية اليهود وقوض فعاليتها المعهودة عبر ربوع الصحراء على امتداد القرون اللاحقة.[37]

وبناء عليه، تركزت مواطن استقرار اليهود في الأطراف الشمالية على طول هوامش الأراضي الصحراوية ومشارفها انطلاقا من ليبيا إلى المغرب، وهذا على الرغم من تمكن عدد قليل من التجار اليهود من عبور الصحراء والاستقرار في بعض الواحات الجنوبية.[38] وفي واقع الأمر، فإنه في إثر الفتوى الشرعية الصادرة عن المغيلي، وبعد تدمير الطائفة اليهودية في تمنطيط، أقدم إمبراطور السنغاي، وهو محمد أسكيا، على منع اليهود من التجارة في بلاد السنغاي.[39] وفي سنة 1860، أصبح أبي سرور أول من تم تسجيل وصوله من التجار اليهود إلى تنبكتو منذ إصدار المغيلي لفتواه، بل حقق أكثر من ذلك حين حالفه النجاح في إنشاء طائفة يهودية في المدينة المذكورة على الرغم من المقاومة التي أبداها التجار المسلمون والعلماء. وفي سنة 1870، أشار أبي سرور في تقرير وجهه إلى بوميي (Beaumier)، القنصل الفرنسي في الصويرة، إلى أنه لم يغامر أي يهودي بالسفر جنوب الحد الشمالي للمجال الخاص بالتجارة العابرة للصحراء منذ صدور فتوى المغيلي.[40] ويعزز هذا الادعاء ما جاء عند ليون الإفريقي في هذا الصدد، حين وصف أسكيا بأنه: «عدو عنيد لليهود، ولا يود السماح لأي منهم بالعيش في مدينته. وإذا سمع بتردد أحد تجار بربارية عليهم، أو بمباشرة نشاط تجاري معهم، فقد يصادر متاعه».[41]

وفي أواخر خمسينيات القرن التاسع عشر، حين قارب سنه حوالي الاثنتي وثلاثين سنة، عاد أبي سرور إلى أقا بعد غياب طويل قضى أيامه متنقلا بين حواضر

36- Bovill, "Mohammed El Maghili."

37- لمراجعة موضوع يهود الصحراء انظر بوم: Boum, "Saharan Jewry"

38- انظر في هذا الشأن:

Boum, "Saharan Jewry"; Mauny, "Le Judaïsme, les Juifs," 374; Lydon, *On Trans-Saharan Trails*, 88.

39- Hunwick, *Shari'a in Songhay*.

40- انظر ما يلي:

Aby Serour, "Premier établissement des Israélites," 356; Bovill, "Mohammed El Maghili," 30.

41- Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 281.

القدس ودمشق والجزائر.[42] وبعد أن أصبح حبرا أو حزانا متمَكِّنا، فإن مردخاي الشاب قد حذاه الطموح الكبير للاستقرار في أقا، وتطلع إلى تعليم الأطفال قراءة التوراة وكتابة العبرية في الكنيس اليهودي نفسه الذي سبق أن تلقى تعليمه الأولي بين جدرانه في الأمس القريب. وبدلا من السعي في ذلك، بادر إلى الاتصال بسالومون أوحيون، وهو تاجر يهودي من الصويرة، فجمعت بينهما شراكة في الأعمال التجارية.[43] وبحلول هذا الوقت، كانت أقا من بين أهم المستودعات النشيطة في تجارة القوافل الغربية الرابطة بين السودان ومدينتي مراكش والصويرة، وهذا على الرغم من بداية فقدان مكانتها عند تزايد أهمية سوق تندوف.[44]

وأمام النجاح الذي حالف أبي سرور في تجارته على المستوى الجهوي ازداد طموحه، وبدأ يفكر في إمكانية تجهيز قافلته الخاصة إلى تنبكتو. وفي هذا الباب أشار أبي سرور في رسالته إلى بومبي، المحررة بالعربية العبرية، إلى أنه بعد طرد اليهود من توات لم يبادر أي يهودي إلى خوض غمار تجربة بهذا الحجم.[45] وفي خريف سنة 1858 تمكن مردخاي، رفقة شقيقه الأصغر إسحاق، من الانضمام إلى القافلة السنوية التي تتردد بانتظام على تنبكتو مرورا بإگدي، حيث لقي الطبيب البريطاني جون ديڤيدسون[46] (John Davidson) حتفه قتيلا في سنة 1837. وتعرض أبو سرور وشقيقه للأسر في أرَوَان على يد شيخ المدينة، سيدي أحمد ولد الأبيض ولد محمد الرحال، واستطاع إقناع الشيخ المذكور بالإفراج عنه؛ وفي سنة 1859 سمح الشيخ لمردخاي بالمغادرة في اتجاه تنبكتو. ومع ذلك، فإن معاناة أبي سرور ومحناته لم تقف عند هذا الحد. وعلى الرغم من تمكن رُوني كايِّي (René Caillié)،[47] (ويعرف أيضا باسم عبد الله) من الدخول إلى تنبكتو في سنة 1828، وحقق هينريش بارث (Heinrich Barth)،[48] (ويعرف أيضا باسم عبد الكريم)، الهدف نفسه في سنة 1850، فإنهما قد اختارا معا التنكر بالتخفي في صفة المسلمين، باتخاذهما الزي الإسلامي

42- Oliel, *Mardochée Aby Serour*.

43- Aby Serour, "Premier établissement des Israélites."

44- Schroeter, *Merchants of Essaouira*.

45- Aby Serour, "Premier établissement des Israélites," 356.

46- Davidson, *Notes Taken during Travels in Africa*.

47- Caillié, *Travels Through Central Africa to Timbuctoo*.

48- Barth, *Travels and Discoveries in North and Central Africa*.

والصلاة باللغة العربية.[49] ولم يحاول أبو سرور اعتماد استراتيجية من هذا القبيل، على الرغم من تحققه من أن اليهود لم يكونوا موضع ترحيب في المدينة. وبدلا من ذلك، سعى عند وصوله إلى تنبكتو إلى الاستفادة من مساعدة التجار المغاربة، وخاصة منهم الطالب محمد بن التلمودي. وتحسبا للمنافسة، تآمر التجار المغاربة ضده، وحاولوا حرمانه من المتاجرة في المدينة.[50]

واعتمد أبو السرور على إحاطته بمقتضيات الشريعة لحماية نفسه في تنبكتو. وحتى يتسنى له التصدي للتحركات المناوئة له من قبل التجار المغاربة المنحدرين من فاس ومراكش، عرض قضيته على أنظار حكام تنبكتو، مستخدما في ذلك معرفته بمحتويات القرآن والحديث النبوي.[51] وحظيت براهينه بالقبول، فتم السماح له بالاستقرار في المدينة، وبدأ في دفع الجزية لحكامها بصفته يهوديا، وفقا لما هو منصوص عليه في الشريعة الإسلامية. وفي سنة 1860، انضم إليه شقيقه إسحاق في تنبكتو، فأصبحا منذ هذا الحين منافسين حقيقيين للتجار المسلمين الوافدين من المغرب. وفي عام 1863، عاد أبو سرور إلى أقا وسافر إلى الصويرة، حيث جهز حوالي اثنين وعشرين من أحمال الإبل بما اشتراه في أسواقها من البضائع. وسافر مع القافلة كل من شقيقيه أبراهام ويسو أبي سرور، ونجلي يسو، وهما هارون وداوود، وانضم هؤلاء جميعا إلى طائفة يهود أقا الحديثة النشوء في مدينة تنبكتو.

وشعورا منهم بالقلق أمام هذه المنافسة اليهودية الجديدة، حاول التجار المغاربة مفاتحة القادة المحليين في موضوع تخصيص حي منفصل بالمدينة للطائفة اليهودية. ولما كان مردخاي على بينة مما يمكن أن يترتب عن هذه العزلة من خطر محتمل في أوقات الشدة، بادر إلى تفريق أفراد أسرته وإخوانه في الدين في منازل مستأجرة كانت منتشرة في جهات مختلفة من المدينة. وفي سنة 1864، عاد مردخاي إلى أقا، واتجه للمرة الأولى إلى إيطاليا، حيث اشترى منها المنسوجات رفيعة الجودة،

49- يمكن الاطلاع على معلومات تخص الجوانب المتعلقة بلجوء المستكشفين والباحثين إل تقنيات التنكر والتخفي في هيئات مختلفة عند:

For more information on the ethics of disguised exploration and research, see Denzin, "On the Ethics of Disguised Observation"; Erikson, "A Comment on Disguised Observation"; and Sagarin, "The Research Setting."

50- Boum, "Saharan Jewry."

51- Aby Serour, "Premier établissement des Israélites," 357-359.

وهي من السلع المطلوبة جدا في السودان. ولدى عودته إلى مدينة تنبكتو، جاءت برفقته مجموعة أخرى تتكون من خمسة يهود من أقا، فكان من بينهم إسحاق بن موشي، الذي ترك الديانة اليهودية في وقت لاحق واعتنق الإسلام.

وتكبد مردخاي خسائر فادحة جراء انعدام الأمن في طرق القوافل. وعلى سبيل المثال، تعرضت إحدى القوافل المتجهة إلى مدينة تنبكتو للنهب، كما عانت المصير نفسه قافلة أخرى كانت محملة بالتبر وريش النعام والعاج وهي في طريقها إلى الصويرة. ولاحق الحاخام التاجر تتابع المزيد من فصول النحس وسوء الطالع في أعقاب ذلك؛ إذ توفي شقيقه إسحاق سنة 1867، كما لقي أبراهام أيضا حتفه سنة 1870، ثم صودرت ممتلكاته؛ وأثناء عودته من تنبكتو في عام 1870 هاجمه اللصوص فنهبوا آخر ما تبقى من ثروته.[52] وبعد أن لحق الخراب بأعماله التجارية جراء تعاقب عمليات النهب التي استهدفت أحماله على طول الطريق التجاري الغربي المحفوف بالمخاطر، وذلك على يد كل من الركّيبات وتاجاكانت وغيرهما من بقية القبائل الصحراوية الأخرى، غادر أبو سرور أقا مع زوجته ليستقر في الصويرة. ولدى عودته من تنبكتو، كان والده قد توفي قبل ذلك، فرفض أفراد عائلته تقاسم الميراث معه، مما اضطره إلى المغادرة وحط الرحال في مدينة الجزائر للإقامة فيها مُدرِّساً بأحد الكنائس اليهودية المحلية.

وتوضح قصة أبي سرور بشكل مثير أن عدم وجود الشبكات الاجتماعية المناسبة يفضي إلى الحد من إمكانية إنشاء مواطن لإقامة اليهود في ربوع المناطق الصحراوية الداخلية. وكما استدل على ذلك كل من گواتين (Goitein)،[53] وليڤتزيون (Levtzion)،[54] فإن هذا الاستقرار لليهود في المناطق الداخلية الصحراوية يتعذر في غياب علاقات ولاء قوية تجمع بين الزبناء ومن يوفر لهم الرعاية الضرورية التي تضمن لهم الحماية في أوقات الانتقال السياسي وحدوث الاضطرابات الاقتصادية. وعلى الرغم من الأدوار الهامشية التي يضطلع بها اليهود، فإنهم يتفاعلون مع المسلمين بأشكال كثيرة داخل مواطن الاستقرار القروية الموجودة بالأطراف الجنوبية للبلاد

52- Bazin, *Charles de Foucauld*, 32-33.

53- Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*.

54- Levtzion, "The Jews of Sijilmasa."

المغربية. وعندما يحتدم الصراع بين القبائل، يلعب اليهود دور الوسطاء الاقتصاديين لفائدتها. ولاحظ سلوش في مطلع القرن العشرين أنه «لا أحد يعرف البلاد أو سكانها أحسن منهم [اليهود]»؛[55] وتسهل عليهم أيضا معرفتهم باللهجات المحلية العربية منها والأمازيغية القيام بأدوارهم كوسطاء اقتصاديين. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الوضع الاجتماعي لليهود باعتبارهم ذميين يمنحهم مكانة خاصة داخل مواطن الاستقرار القبلية الصحراوية، مما يحدد وضعيتهم بوصفهم، في الوقت ذاته، غير منتمين للنظام السياسي، لكن لديهم اطلاع تام على دخائل الأمور المتعلقة بالسوق.

في سنة 1866 بلغ إلى مسامع بوميي (Beaumier) خبر الطائفة اليهودية المغربية حديثة الإنشاء في تنبكتو، والتي تكونت من بعض يهود أقا، فاستأثرت قصتهم باهتمامه منذ ذلك الحين. وبدأت فرنسا وغيرها من القوى الاستعمارية الأوروبية الأخرى تتطلع إلى غزو إفريقيا، فشرعت في تكوين جمعيات جغرافية تمهيدا بذلك لتسهيل عمليات الاستكشاف الاستعماري.[56] وعلى الرغم من الهزيمة النكراء لفرنسا أمام الجيش البروسي صنع أبي سرور الخبر في فرنسا في سنة 1870، حيث أصدرت نشرة الجمعية الجغرافية في باريس (*Bulletin de la Société de Géographie*) التقرير الذي حرره أبو سرور عن نشاطه التجاري في تنبكتو بعد ترجمته من العبرية العربية إلى الفرنسية من قِبَل بوميي (Beaumier) تحت عنوان: (*Premier établissement des Israélites à Timbouctou*) أو «إنشاء أول استقرار لليهود في تنبكتو»[57] وقد استهل بوميي حملة إشهارية أخرى لصالح أبي سرور، حين بادر إلى حث كل من مدير الجمعية الجغرافية في باريس والرابطة اليهودية العالمية على ضم أبي سرور إلى هيئتيهما العلمية الساهرة على نشاط بعثتيهما في جنوب المغرب. وكان هذا إيذانا ببداية تمتين العلاقة بين أبي سرور ومختلف الفاعلين لدى السلطات الاستعمارية الفرنسية والمنظمات العلمية في المغرب، فضلا عن الرابطة اليهودية العالمية.

55- Slouschz, *Travels in North Africa*, 466.

56- McKay, "Colonialism in the French."

57- تمت ترجمة المقال نفسه إلى اللغة الألمانية، انظر:

Resien des Rabbi Mardokhaï Abi-Serur nach Timbuktu. *Pettermanns Mitteinlungen* XVI (1870), 335-337.

وقع تجنيد أبي سرور لخدمة فرنسا عبر الاستفادة من معرفته الواسعة بالأوضاع الخاصة بجنوب المغرب ومن تجربته في تنبكتو. وباعتباره يهوديا مغربيا ينتمي إلى الجنوب، فإن بوميي قد آنس في أبي سرور امتلاك المؤهلات الضرورية التي يمكن أن تجعل منه عميلا مثاليا لخدمة المشروع الاستعماري الفرنسي في منطقة سوس. وفي ماي 1873، وخلال الزيارة التي قام بها صمويل هيرش (Samuel Hirsch)، مدير المدرسة التابعة للرابطة اليهودية العالمية بطنجة، لتفتيش مدرسة الرابطة الموجودة بالصويرة، استغل بوميي هذه الفرصة ليقدم إليه مردخاي أبي سرور. وفي السنوات الممتدة ما بين 1870 و 1874، وجه بوميي عدة رسائل إلى مقر الرابطة اليهودية العالمية في باريس طالب فيها بأهمية الاعتماد على خدمات أبي سرور كعميل بالمناطق النائية لجنوب المغرب (البْلاَد). وفي أبريل سنة 1874، مولت الرابطة اليهودية العالمية والجمعية الجغرافية في باريس رحلة قصيرة الأمد لأبي سرور إلى العاصمة الفرنسية لتمكينه من الحصول على تكوين في مجال جمع البيانات. وقد تم تقديمه هناك إلى هنري دوفيريي (Henri Duveyrier)، أحد مشاهير المستكشفين الفرنسيين للصحراء الإفريقية، فعلمه المبادئ الأساسية لاستخدام البوصلة ومقياس الضغط الجوي؛ كما تمكن من الاستئناس بأساسيات التصوير الفوتوغرافي. وقد اهتمت الصحف والرسائل الإخبارية الفرنسية بنشر مقتطفات صغيرة عن السيرة الذاتية لأبي سرور. ورأى العديد من الملاحظين بأن هذا الرجل لا يبعد أن يصبح هو المستكشف الفرنسي الجديد للصحراء.[58]

وعند عودته إلى المغرب، نفذ مردخاي على الفور بعض المهام العلمية في منطقة سوس بجمعه لعينات من النباتات والحشرات لفائدة الجمعية الجغرافية في باريس.

58- وعلى سبيل المثال، فإن هيرتز (Hertz)، قد كتب مايلي في صفحات **الإكسبلوراتُور**،
L'Explorateur, 1 (1875): 31.
«هذا اليهودي، ولد في واحد من الأقاليم الجنوبية للمغرب، وأعرب عن رغبته في خدمة المصالح الفرنسية. وقد تمكن من تأسيس مستوطنة يهودية في تنبكتو، عاصمة السودان، ثم استطاع النجاة بنفسه بالبقاء على قيد الحياة لمدة أكثر من عشر سنوات. ونأمل أن لجنة الجغرافيا التجارية سوف تعترف بالأهمية المستقبلية للعمل الذي قدمه الحاخام مردخاي لخدمة مخططات الجمعية الجغرافية في باريس. وبفضل الخدمات الهامة لهذا المتعاون المتواضع، فإن تنبكتو قد أصبحت تمثل قطب الرحى الرئيسي لتنشيط عملياتنا التجارية بين السنغال والجزائر والنيجر، بل ومع جميع أراضي غرب إفريقيا. إن قوة نفوذنا الوطني سوف يصل تأثيرها إلى ثلث القارة الإفريقية».

وقام هنري دوفيريي بنشر نتائج بعثة أبي سرور إلى جبل تابيوضت في النشرة الخاصة بالجمعية الجغرافية بباريس لسنة 1875.[59] وفي عام 1876 تم نشر مقال آخر حول جولة أبي سرور في سوس وعن اكتشافه لمجموعة من الرسوم الصخرية التي تعود إلى عصور ما قبل التاريخ.[60] وفي سنة 1876، توفي بوميي الذي تحمس باكرا ولمدة طويلة لمساندة مردخاي والتعريف به. وفي إثر ذلك، ما لبثت أن انتهت العلاقة بين مردخاي والجمعية الجغرافية بباريس، لأن مسؤوليها فقدوا الثقة في قدرته الحقيقية على القيام بالعمل العلمي.

ومع ذلك، وقبل عودته إلى مدينة الجزائر، التمست الرابطة اليهودية العالمية من أبي سرور تزويدها بتقارير عن الطوائف اليهودية الموجودة بالصحراء. واستشعرت الرابطة المذكورة بعض الأهمية في الاستفادة من خبرات أبي سرور بوصفه يهوديا من مواليد المنطقة لجمع المعلومات حول هذا الموضوع. وكان ينظر إلى امتلاك مردخاي للمعرفة بخبايا اللهجات المحلية وأسرارها على أنها ميزة أساسية للتمكن من جمع الإحصاءات عن الساكنة اليهودية القديمة. غير أن علاقات مردخاي مع كل من الرابطة اليهودية العالمية والجمعية الجغرافية بباريس قد انتهت مع ذلك في سنة 1880. ثم عاد إلى مدينة الجزائر، حيث قام بالتدريس في إحدى المدارس اليهودية المحلية قبل عودته إلى جنوب المغرب، وتوليه مهمة الدليل لفائدة المستكشف الفرنسي شارل دو فوكو (Charles de Foucauld).[61]

يهود الصحراء، المستكشفون الأوروبيون والمشروع الاستعماري

خلافا لما ذهب إليه ڤان بّاسيين، فإن دو فوكو قد زار أقا سنة 1882 ودوّن تفاصيل جولته عبر أراضي جنوب المغرب في رحلته المعروفة بـ «استكشاف المغرب، 1882-1883» (*Reconnaissance au Maroc, 1882-1883*). ومن بين المواضيع الرئيسية التي تناولها في هذا العمل هو مناقشته لأخلاقيات الاستكشاف العلمي

59- Duveyrier, "De Mogador au Djebel Tabayoudt," 561-573.

60- Duveyrier, "Sculptures antiques," 129-146.

61- انظر ما يأتي:

De Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*; Boum, "Schooling in the *Bled*." Also see, Carrouges, *Foucauld devant l'Afrique*; Sémach, "Charles de Foucauld," 264-284.

المقنع أو باعتماد التنكر. إن موضوع الملاحظة العلنية والسرية أثناء الحياة اليومية للعينات الإثنوغرافية قد كان في صلب كتابات السفر والرحلات الأوروبية، وفي قلب الدراسات الإثنولوجية الاستعمارية، وفي صميم العمل الميداني الأنثروبولوجي الحديث. إن الملاحظة المقنعة أو المتكتمة نادرا ما يقع الاهتمام بها باعتبارها قضية معنوية، وتتعلق بالأخلاق في مساعي الرحالة الأوروبيين ومحاولاتهم حينما يسافرون ويعيشون في أي مكان بجميع أنحاء العالم وهم متسترون في بعض الأشكال المختلفة للهوية المقنعة، أو وهم مختفون وراء التظاهر بالقيام بدور من الأدوار. وعلى سبيل المثال، فإن كايّي (Caillié)، قد كان رائدا للاستكشاف الجغرافي وراء القناع في المناطق الصحراوية الداخلية. وقد حالفه النّجاح في تقريره المتعلق بالحالة القائمة في جنوب المغرب وبأوضاع اليهود فيها نتيجة للنهج الذي سلكه في استكشاف المنطقة، حيث أمضى سنوات عديدة في تعلم اللغة العربية، وفي التعرف على العادات والاستئناس بالتقاليد، فضلا عن الاهتمام بدراسة الإسلام قبل الانطلاق في أسفاره. وبتنكره في زي إسلامي، دشن كايّي تقليدا جديدا أمام الأوروبيين ما لبث أن تبناه، في وقت لاحق، لينز (Lenz)، وغيره.[62] وقد وضع في هذا الصدد مجموعة من الخطوات الموجزة لفائدة المستكشفين المهتمين مستقبلا بارتياد آفاق المغرب والصحراء.[63] أما

62- Lenz, *Timbouctou*.

63- وصف كايي هذه الخطوات كما يلي في كتابه: *Travels Through Central Africa* vol. 2, 84,
« أعتقد أنه من الواجب على المسافر، ضمانا للنجاح، أن يتفادى أي نوع من الاستعراض؛ وينبغي له أن لا يعتمد من حيث المظهر الخارجي على التخفي في هيئة مسلم، وأن يكتفي باعتبار نفسه من الأعراب. لأنه في حالة التظاهر باعتناق الإسلام، لن يتمتع بحرية تصرف كبيرة، وسيكون موضعا للشك لدى هؤلاء الناس المتسمين بالحذر والارتياب. علاوة على ذلك، أرى بأن المسيحي الذي يعتنق الاسلام لن يتم التسامح معه بقبوله في أوساط القبائل الزنجية. وأعتقد أن أفضل خطة هي عبور الصحراء الكبرى الصحراء في هيئة إنسان عربي، يحمل معه ما يكفيه من الموارد، التي من الواجب إخفاؤها. وبعد المكوث لبعض الوقت في مدينة إسلامية يقع اختيارها من قبل المسافر كنقطة انطلاق له، فيتقمص شخصية التاجر، وحتى يتجنب إثارة الشكوك، يمكنه شراء بعض البضائع في تلك البلدة، بحجة الذهاب إلى التجارة في مكان أبعد منها، مع الحرص على الامتناع من التفوه بذكر مدينة تنبكتو. دعونا نفترض اختيارنا لطنجة أو الرباط لتكون كنقطة انطلاق. وفي هذا الصدد، يمكن اتخاذ الرغبة في تنفيذ عمليات تجارية بفاس ذريعة للانطلاق. وبمواصلة التظاهر بهذا النحو، يمكن للمسافر أن ينطلق من فاس إلى تافيلالت ثم إلى تنبكتو. وفي تافيلالت ليس هناك أي خطر من التحدث عن تنبكتو، لأن هناك تعتبر الرحلة نحو السودان أمرا اعتياديا ولا يثير أي انتباه».

لينز، فهو جيولوجي نمساوي ومستكشف من أصول ألمانية، قام برحلة إلى جنوب المغرب في سنة 1879 متنكرا في هيئة مسافر عربي تحت اسم عمر بن علي الحكيم.

ولم يكن دو فوكو لينشغل بتاتا بالموقف الأخلاقي للإثنوغرافي في علاقته بالمواضيع التي يهتم بتناولها. وفي سنة 1870، انتابت حمى الاستكشاف الجغرافي جل الدول الأوروبية، فبدأ تمويل الجمعيات الجغرافية في كل من باريس وبرلين ولندن ومدريد وروما لمعظم بعثات المستكشفين. وفي فرنسا، بدأت الجمعية الجغرافية التي تأسست بباريس في 15 دجنبر 1821، في الحث على تنشيط عمليات الاستكشاف الفرنسية عند مطلع سبعينيات القرن التاسع عشر، مع التشديد على ربط جهود المستكشفين بالمصلحة الوطنية. وفي هذا الصدد، لم تتردد الجمعية الجغرافية بباريس في الذهاب بعيدا في إصرارها، فناشدت الجمهور لمساعدة الرحالة في القيام بحملاتهم الاستكشافية، مع التلميح بالإشارة إلى «شرف فرنسا» كدافع أساسي. وفي ماي 1873، وفي إطار برنامجها الخاص، وضعت الجمعية الجغرافية بباريس نصب أعينها تحقيق ثلاثة أهداف هي: الشرف الوطني، والاهتمامات العلمية، والازدهار التجاري.[64] وبتزايد أهمية المصالح الاقتصادية لفرنسا في القارة الإفريقية، فإن الاستكشاف الجغرافي للصحراء وتنمية التجارة مع التجمعات البشرية المتمركزة بمناطقها الداخلية قد أثارا الافتتان لدى زعامات السلطات الاستعمارية الفرنسية.

غير أن الموقف اختلف مع دو فوكو، إذ اتسمت معرفته للعادات والتقاليد المغربية بهزالتها الشديدة، أما فهمه للإسلام فيكاد ينعدم لديه على وجه التقريب. وقد أشار ماكّارتي (MacCarthy)، قيّم المكتبة الوطنية في مدينة الجزائر، على دو فوكو بعدم اللجوء إلى التنكر في هيئة رجل عربي، وأوعز إليه بدلا من ذلك تقمص شخصية اليهودي. وعزز ماكّارتي نصيحته بالتأكيد على أن اليهود «قوم لا جذور لهم، أتوا من آفاق شتى ويتحدثون لغات عديدة، تشوب جميعها لكنة أجنبية [...] وعلاوة على ذلك، يشكل اليهود أقلية صغيرة في المغرب، تجر وراءها قرونا من سوء المعاملة والاضطهاد، وسوف لن يبخلوا بصفة غريزية بحماية دو فوكو من المسلمين، حتى ولو كانوا على بينة من حقيقة تنكره».[65]

64- McKay, "Colonialism in the French," 218.

65- Preminger, *The Sands of Tamanrasset*, 61.

وتُظهر هذه المصالح الاستعمارية بوضوح كيف أن حقوق الأفراد والمواضيع لا تكتسي سوى أهمية قليلة في سياق تبني الجمعيات الجغرافية الأوروبية لسياساتها، أي أن فوائد الاستكشافات عبر التخفي والتنكر تتفوق من حيث القيمة على الجوانب الأخلاقية. وفي نهاية المطاف، فإن المستكشفين الأوروبيين ينخرطون في تحقيق «مهمة حضارية» في غياهب القارة الإفريقية. وباسم الاستكشاف الاقتصادي يتم تزويد الرحالة الأوروبي بتوصيات دقيقة يدعى من خلالها لإخفاء هويته في هيئة إنسان عربي ومسلم، وباتخاذ اللباس المحلي زيا له، وبالاهتمام بتعلم اللغة وتجاهل أي موافقة مسبقة . ويرى العديد من الرحالة أن مثل هذه الأمور هي من باب تحصيل الحاصل في مهنتهم، ولا يجعلونها أبدا موضع شك أو تساؤل. والبعض الآخر، مثل دو فوكو، قد بدا عليه شيء من الانزعاج بسبب هذا وحاول تبرير ذلك. وفي معرض مقدمته، أورد دو فوكو بعض القضايا ذات الصلة بولوج الميدان، وعلاقتها بالموضوعات المتعيَّن دراستها. وكان خياره الرامي إلى التنكر في جبة حاخام من فلسطين برفقة أبي سرور يؤكد على مسألة الحفاظ على الذات التي واجهها العديد من الأوروبيين في رحلاتهم عبر جميع أنحاء العالم الإسلامي أثناء سعيهم لجمع المعطيات لفائدة الجمعيات العلمية الأوروبية. ويوضح دو فوكو مدى أهمية هذه المعضلة بالعبارات التالية:

> هل يمكنني السفر في هيئة أوروبية، أم عليَّ التخفي في ملابس للتنكر؟ كان هناك سبب وجيه لهذا التردد؛ فمن جهة أولى، بدت لي فكرة الظهور بصورة شخص لست أنا هو بأنها مثيرة للاشمئزاز؛ ومن ناحية أخرى، فإن مستكشفي المغرب الأساسيين، وهم روني كايِّي (René Caillié)، ورولفس (Rohlfs) ولينز (Lenz)، قد كانوا دائما يسافرون متخفين في ملابس للتنكر، واعتبروا بأن اتخاذ هذا الاحتياط أمر لا مناص منه: وكان هذا هو أيضا رأي كثير من المسلمين المغاربة ممن استشرتهم قبل المغادرة. وقد توصلت إلى حل وسط هو الآتي: سوف أنطلق متنكرا؛ ولحظة وجودي في الطريق، إذا شعرت بأن ارتداء ملابس التنكر أمر ضروري، احتفظت بها؛ وإذا لم يكن كذلك، فما علي وقتئذ سوى طرحها جانبا.[66]

66- De Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, xiii-xiv.

يمكن أن يقال بأن اهتمام دو فوكو بالمجالات القروية الواقعة عند مشارف الصحراء المغربية لم يكن استعماريا بالمعنى الحرفي للكلمة، سواء أكانت لدى الحكومة الفرنسية، في الوقت الذي قام فيه برحلته، مخططات واضحة لاستعمار المغرب أم لا. وخلافا لغيره من الرحالة، فإن دو فوكو قد كافح جاهدا في سبيل الحصول على الدعم المالي الضروري للإنفاق على رحلته. إنه لم يحظ بالاعتراف إلا بعد عودته سالما وتمكنه من نشر تفاصيل رحلته. غير أن البعض ممن قابلتهم في أقا وتيسينت يعتقدون أن «الرحالة المسيحيين»، بمن في ذلك دو فوكو، قد كانوا جواسيس وعملاء في خدمة الإدارة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر. وأرجع البعض الآخر دخول الفرنسيين إلى المغرب إلى التقارير الاستخباراتية التي أعدها هؤلاء الرحالة.

وقبل الانطلاق في رحلته إلى المغرب، كان دو فوكو على اتصال وثيق بالهيئات العسكرية الفرنسية في الجزائر. وقد فاتح الكومندان دو ديفيزيون في موضوع القيام برحلة الغاية منها سد الفراغ الكبير الموجود على مستوى توفير الخرائط العسكرية الخاصة بالمغرب، إلا أن طلبه الرسمي بالحصول على التمويل الضروري قد قوبل بالرفض. وخلال رحلته إلى أنحاء جنوب شرق المغرب قدم نفسه في الصويرة كضابط سابق في الجيش الفرنسي، وفي طريق العودة إلى الجزائر «قدم إلى مقر قيادة الجيش الفرنسي طلبا بإعادة تثبيته في مرتبة ضابط سابق في سلاح الخيالة وبخلع لباسه التنكري في هيئة الحاخام جوزيف أليهان».[67] كل هذه التحركات تطرح علامة استفهام حول حقيقة العلاقة بين الرحالة/ العالم/ الجاسوس وهيئات الجيش الفرنسي. ومن الأكيد أن محتويات المتن الرحلي الذي حرره دو فوكو قد استفاد منه الجيش الفرنسي لاحقا للتمكن من غزو أراضي جنوب المغرب. وعند حلوله بأرض المغرب سنة 1912، استخدم ليوطي كتاب دو فوكو، **روكونيسانس دو ماروك**، بمثابة «دليل للسفر».[68] ويذهب كاروج (Carrouges) إلى القول بوجود نظرية مفادها أن دو فوكو هو عميل في خدمة وكالة الاستخبارات العسكرية الفرنسية المعروفة بالمكتب الثاني أو الدُّوزيَام بِيرُو (Deuxieme Bureau).[69] وعلى الرغم من تحوله إلى ناسك زاهد

67- Preminger, *The Sands of Tamanrasset*, 77.

68- Fremantle, *Desert Calling*, 94-95.

69- Carrouges, *Foucauld devant l'Afrique*, 79.

في الحياة، وعيشه في أجواء العزلة منفردا بنفسه في تمنراست، فإن دو فوكو لم يقع التخلص من النظر إليه باعتباره جاسوسا متنكرا في صورة أخرى.[70]

وخلال رحلته، كان دو فوكو يحل ضيفا على أعضاء الطائفة اليهودية المقيمة بالأراضي الجنوبية، وقد مكث بين أحضان الأسر وقضى الليالي في كنائس اليهود، فأكل طعامهم وتعرف من خلالهم على المغرب؛ بل وذهب به الأمر إلى محاكاتهم في الزي الذي يرتدونه. وانتهى الأمر بدو فوكو والحالة هذه إلى اختيار السفر في جميع أنحاء جنوب المغرب في هيئة يهودي:

> تسود في المغرب ديانتان، وعلي الانتماء إلى إحداهما. هل سأختار أن أكون مسلما أو يهوديا؟ هل يجب أن أضع العمامة على رأسي أو الطاقية السوداء؟ [...] لقد انزعجت من ارتداء ملابس تخفِّي، أخشى أن تكون بعيدة كل البعد عن مساعدتي في دراساتي، فتفضي في واقع الأمر إلى عرقلة عملي؛ لقد نظرت بعيني إلى زي يهودي. ويبدو لي أن هذا اللباس، الذي يُظهرني للعيان في حالة مهينة، كفيل بأن يتيح مروري دون إثارة الانتباه، ويعطيني المزيد من الحرية.[71]

وكان دو فوكو على بينة من إمكانية استهدافه في أي وقت وحين خلال رحلته في مناطق المغرب الداخلية، ويتفهم التعصب الشديد من قبل المغاربة تجاه المسيحيين:

> [...] إن خمس أسداس أراضي المغرب موصدة تماما في أوجه المسيحيين؛ ولا يمكن لهؤلاء دخولها إلا عن طريق الحيلة والمخاطرة بحياتهم. وهذا التعصب الشديد ليس بناتج عن التطرف الديني، بل هو نابع من مصدر آخر يكمن في إدراك بديهي لدى جميع المغاربة الذين يعتقدون بأن قيام الأوروبي بالسفر في أرجاء بلادهم معناه أنه ليس إلا مبعوثا يسعى إلى التعرف عليها، وأنه يأتي لاستكشاف الأرض تمهيدا للغزو، فهو إذن جاسوس. وقد يقتلونه تحت هذه الصفة، وليس باعتباره كافرا.[72]

70- Chaffal, "De Foucauld saharien"; Merad, *Christian Hermit*.

71- De Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, xiv.

72- *Ibid*., xv-xvi.

وفي مدينة الجزائر، أصبح دو فوكو على بينة من المخاطر التي يواجهها الرحالة الأوروبيون في مناطق المغرب الداخلية. وفي وقت بلغت فيه الاستكشافات الأوروبية ذروتها خلال القرن التاسع عشر، ظل الولوج إلى المغرب صعب المنال. وحينئذ أصبحت أراضي كل من الجزائر، والسنغال، وتونس رازحة بالفعل تحت نير السيطرة الفرنسية، بينما بدأت القوى الأوروبية تتطلع بعيونها إلى المغرب، الذي بات ينعت بعبارة «رجل الغرب المريض».[73] وتمكن الأوروبيون من استكشاف أجزاء من جنوب المغرب، كما وصلوا إلى تنبكتو، على الرغم من أن البعض منهم قد لقوا حتفهم على أيادي زعماء القبائل.

ويتيح إلقاء نظرة فاحصة على المتن الرحلي الذي حرره دو فوكو تقديم الإثبات على الاحترام القليل جدا الذي كان يكنه الرحالة الفرنسي لدليله ولغيره من يهود المغرب بشكل عام. وفي الفقرات التي أفردها للاعتراف بالجميل وتوجيه الشكر لكل من مد له يد العون، اهتم بتناول مظاهر المشاطرة الوجدانية والصداقات التي عقدها خلال رحلته إلى ربوع المغرب الداخلية. ومما يثير الانتباه، وتجدر الإشارة إليه، عدم وجود كلمة «يهودي» إطلاقا، ولا حتى اسم دليله أبي سرور ضمن قائمة الأشخاص الذين شكرهم. وفي معرض تقريره الذي يكاد يكتسي صبغة شبه عسكرية، والرامي من خلاله إلى تحقيق «استطلاع» شامل لأراضي جنوب المغرب، اختار دو فوكو الإحجام عن الاعتراف بالجميل لدليله اليهودي، كما لزم الصمت بخصوص المساعدات التي حظي بها من لدن يهود آخرين في جميع أنحاء المغرب.

وفي أكتوبر 1887 تحدث عند تحريره لمتن رحلته الذي طال انتظاره في باريس، عن الذكريات الإيجابية العالقة في ذهنه عن الناس الذين ساعدوه، ووفروا له الحماية، وشجعوه أثناء رحلته. وفي هذا الصدد، شدد دوفوكو على القول بأن المعنيين بهذا التنويه هم الفرنسيون والمغاربة، المسيحيون والمسلمون.[74] وربما أمكن التماس العذر لدو فوكو بسبب عدم ذكره لاسم دليله اليهودي لولا إقدامه على إضافة النعوت التالية بقوله: «كانوا مسيحيين، وكانوا مسلمين». لماذا إذن أقصى أسماء اليهود، في مستهل مؤلفه، من عبارات الثناء والاعتراف بالجميل من أمثال أبي سرور (مرشده)،

73- Parsons, *The Origins of the Moroccan Question*.

74- De Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, v.

ويعقوب دنان (من ملاح تطوان)، وصمويل بن سمحون (فاس)، وبودومة (تازة)، ودابيد عوليل (صفرو)، وموسي علُّون (أبي الجعد)، وموسي عامر (تيكريت)، وأبراهام بن وخاخة (تازناخت)، ونسيم أبي سرور (تين تازارت، طاطا)؟ لماذا اختار دو فوكو، بعد كل أشكال العون التي قدمها إليه مردخاي وآخرون من إخوانه في الدين، أن يسخر منهم في كتابه **روكونيسانس أو ماروك**، وأن تكون بالتالي مواقفه سلبية منهم؟

ويمكن إلقاء نظرة فاحصة على بعض عناصر السيرة الذاتية لحياة دو فوكو من تسليط الضوء على موقفه المتناقض هذا تجاه مردخاي ويهود المغرب بشكل عام. وعند وجوده في سان سير (Saint-Cyr)، وسومور (Saumur)، كان دو فوكو منغمسا حتى أخمص القدمين في الثقافة المعادية للسامية التي استشرت في أوساط الجيش الفرنسي بعد هزيمة 1870 أمام الألمان. وعلى الرغم من وصول هذه الثقافة المعادية للسامية إلى ذروتها سنة 1892 مع قضية دريفوس (Dreyfus)،[75] فإن دو فوكو قد تأثر منذ مدة خلت بالمشاعر المناوئة للسامية في الوسط العسكري. حيث كان صديقا حميما لأنطوان دو ڤالومبروزا (Antoine de Vallombrosa)، ماركيز دو موريس (Marquis de Morès)، الذي اشتهر بحملته المعادية للسامية في الجزائر في نهاية القرن التاسع عشر قبل مقتله على يد الطوارق سنة 1886.[76] ولعب دي موريس دورا رئيسيا في نشر الخطاب المضاد للسامية في صفوف المستوطنين الفرنسيين المقيمين في الجزائر، فزعم بأن يهود الصحراء قد تآمروا مع بريطانيا لغزو الصحراء الإفريقية.

لقد تنقل دو فوكو في رحلته في صفة يهودي غصبا عنه؛ وفي المغرب، عاين عن كثب واقع «اضطهاد» الأقليات على نحو لم يكن عليه مواجهته لو ظهر أمام الملإ في هيئة أحد الوجهاء الفرنسيين. وعلى سبيل المثال، عند وجوده في تلمسان، وقبيل عبوره إلى المغرب، كان دو فوكو المتنكر في زي «الحاخام أليهان» يجلس على الأرض برفقة مردخاي، وهو يأكل شيئا من الخبز والزيتون. وعلى حين غرة، خرج مجموعة من الجنود المنتمين إلى الفيلق الرابع لقناصي إفريقيا من نادي الضباط، وقد عرفهم دو فوكو جميعا؛ وإذا بواحد من جنود المجموعة ينظر إلى «اليهود»، ويشير

75- Wilson, *Ideology and Experience*, 213-29; Fitch, "Mass Culture," 55.

76- Preminger, *The Sands of Tamanrasset*, 64-65; Gorrée, *Sur les traces de Père Charles*.

إلى دو فوكو بطريقة مهينة مقارنا إياه بالقرد. ومع ذلك، فإنه بدلا من التعاطف مع مردخاي وغيره من بقية اليهود المغاربة، لم يتوان دو فوكو، في كثير من مقاطع متنه الرحلي، عن إصراره في تأكيد نفس الأفكار المعادية للسامية والأحكام المسبقة التي واجهها شخصيا بصفته «يهوديا متنكرا».

ويحتفظ البعض ممن استجوبتهم من جيل كبار الأجداد في ذاكرتهم بحكايات عن وجود كل من دو فوكو وأبي سرور وعن بعض آثارهم. وبشأن العلاقة بين اليهود والاستعمار، يقول المستَجوَبُون من قِبَلي باعتماد المسيحيين على اليهود في رحلاتهم الاستطلاعية بجنوب المغرب. وأشار المدعو حساين، وهو جد كبير، ملاحظا كيف أن «اليهود والنصارى هم أعداء للمجتمعات الإسلامية، لأن الأقليات المسيحية واليهودية قد لعبت في جميع أنحاء العالم الإسلامي دورا رئيسيا في تسهيل مهمة الاستعمار الأوروبي». وبناء على ما جاء في حديث مع الحاج محمد التهامي، وهو جد كبير في أواخر التسعينات من عمره، فإن دو فوكو وأبي سرور قد مكثا عند أبراهام بن وخاخة حزان الطائفة اليهودية في تازناخت. وأضاف أنه من غير المستبعد أن يكون بن وخاخة على جهل بأن مردخاي ودو فوكو قد كانا بصدد جمع المعطيات الضرورية لتمهيد غزو فرنسا في المستقبل لأراضي المغرب الجنوبية:

> قيل لي أنه قد وصل إلى تازناخت في أواخر القرن التاسع عشر اثنان من الحاخامات اليهود فجلسا عند الحزان بن وخاخة. وتحدث بن وخاخة عن هذا بعظمة لسانه إلى موشي، الصائغ اليهودي الوحيد في قرية لمحاميد، وذلك في إحدى زياراته الشهرية إلى القرية المذكورة. وفي تلك الأيام، لم تكن لمحاميد وبقية النجوع تحتضن ما يكفي من الساكنة اليهودية بالقدر الذي يستلزم وجود حزان خاص بها. وبناء عليه، يضطر الباعة المتجولون والحرفيون اليهود إلى انتظار مرور حزان تازناخت بقريتهم لذبح الحيوانات أو أداء بعض الطقوس وفقا لتشريعاتهم العبرية. وقيل لي أن مردخاي ودو فوكو قد قاما بزيارة للطائفة اليهودية في كل من أقا، وتيسنت، وطاطا. وفي وقت لاحق سمعنا من بعض القرويين في سوق التمور بتسينت بأنهما كانا من الجواسيس الفرنسيين.

وترد ذكرى أبي سرور ودو فوكو في الأدبيات التاريخية الكولونيالية الفرنسية باعتبارهما، على نطاق واسع، اثنين من «مشاهير» الاستعمار الفرنسي المختلفين، لكنهما يظلان في الوقت ذاته متشابكان فيما بينهما.[77] وتروي المؤسسات الاستعمارية قصصهما، منفصلة ومجتمعة، على نطاق واسع، بوصفها جزءاً من النجاح الفرنسي الذي تحقق على درب الولوج الصعب إلى المناطق الداخلية للصحراء المغربية المحفوفة بالمخاطر وغير المستكشفة. وأنتج كلاهما كتابات كثيرة في المواضيع التي تهم السلطات الاستعمارية الفرنسية، فكانا منتميان معا إلى الجمعية الجغرافية بباريس. ومع ذلك، فإن العلاقة بين مردخاي ودو فوكو قد تمت مناقشتها على نطاق واسع نظرا للدور الذي اضطلع به مردخاي من موقع اليهودي المغربي الذي تمكن من إنتاج أحد الأعمال الإثنوغرافية الكولونيالية الأكثر شهرة حول الربوع الداخلية للصحراء المغربية. وعلى الرغم من أن مردخاي لم يشهد له صراحة بالفضل مقابل جهوده في مجال استكشاف الصحراء، فإنه على الأقل قد وقع الاعتراف به عند نشر الكتاب بوصفه عنصرا مركزيا في تحقيق هذا المشروع. وقد لعب كلا الرجلان دورا رئيسيا في وضع أحجار الزاوية الأساسية لهذا الموروث التاريخي الذي بات عرضة للطعن تارة، والإشادة تارة أخرى. وحظي كلاهما معا بالثناء على دورهما الرائد في توثيق تاريخ الطوائف اليهودية في الصحراء، كما تم الاستنكاف منهما بسبب علاقاتهما المشبوهة مع الهيئات الاستعمارية.

وأجد في قصصهما أوجه تشابه عديدة وأصداء مماثلة لما هو وارد في رواياتي أنا أيضا. وفي هذا السياق التاريخي والإستوغرافي، حيث صار البحث الإثنوغرافي الذي كنت بصدد إنجازه موضع ارتياب وشكوك من قبل بعض العينات المستجوبة التي لم تتردد في الادعاء بأن إسرائيل وأمريكا قد طلبتا مني العودة الى بلدي الأصلي لجمع العقود والمستندات القانونية المتعلقة بالممتلكات التي باعها اليهود للمسلمين قبل هجرتهم. وعلى غرار دو فوكو وأبي سرور، وقع تم تأويل عملي هذا، وليس فقط من قبل الأجيال الأكبر سنا، بأنه مبادرة الغاية منها تمهيد الطريق أمام «العودة الاستعمارية لليهود». ومثال ذلك، حالة المدعو قدور، الطالب الجامعي البالغ من العمر ثلاثة وعشرين سنة في جامعة ابن زهر في أگادير، والمصنف ضمن الأعضاء

77- Sémach, "Charles de Foucauld," 264-284.

المنتمين إلى الجيل الأصغر، والذي لم يتردد في التشكيك في هويتي كواحد من أبناء البلد بقوله: «لا يمكن أن تكون مسلما منحدرا من هنا. وفي تصوري، أظنك يهوديا. وكلام الله واضح في هذا الشأن، حيث قال تعالى: **«ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم»** (سورة البقرة، الآية 120). إنه لا يهتم بدراسة اليهود إلا اليهود، وأنت يهودي. أنت لا تختلف عن دو فوكو وجاسوسه اليهودي». وفي هذا السياق، وعلى الرغم من كوني من أبناء المنطقة، ارتاب بعض الناس من دراستي الإثنوغرافية إلى درجة أنه أثيرت في بعض المناسبات بكثير من التوجس أسماء كل من دو فوكو ودليله اليهودي اللذين يستمران في إلهاب مشاعر البعض، وفي التأثير على عقولهم.

الفصل الثاني

خارج الملاح:
السوق والشرع والعلاقات بين المسلمين واليهود

صداقة أملتها الضرورة

أجريت مقابلة مع الحاج الناجم لحرش في بيته الاسمنتي الواقع وسط الحي الإداري لدائرة أقا التابعة لإقليم طاطا، وهو أحد أثرياء الأعيان المحليين، وله ارتباط بعلاقات المصاهرة مع قاضي أقا السابق، الهاشمي البناني الفاسي. وقد تحدثنا معا عن شراكاته مع اليهود قبل مغادرتهم إلى إسرائيل سنة 1962، وعن علاقات اليهود بالمسلمين، وحياتهم الاجتماعية والدينية بوجه عام، وأقر في هذا الشأن بأن الاختلافات الدينية وبعض الحدود المعينة تفصل حقا بين المسلمين واليهود. ومع ذلك، أكد على أهمية العلاقات الودية والتجارية القائمة بين اليهود والمسلمين. وكان لحرش يحمل السيجارة في يد ويتناول بيده الأخرى كسرة خبز، وهو منشغل بإبعاد ذبابة ما فتئت تحوم بإصرار حول عينيه، ويتحدث في الوقت ذاته قائلا:

> كنا بحاجة إلى اليهود بغية ضمان الديمومة لنشاطنا الاقتصادي وتمكينه من البقاء؛ وقد اعتمدوا علينا لتأمين سلامتهم الشخصية، وتحتّم علينا التعايش حتى نقوى على الصمود معا أمام قساوة العيش في الصحراء، وبات من الواجب علينا التوافق على خلق أجواء فضاء حميمي ووضع إطار قانوني ينظم هذه العلاقة بيننا. ولم تتوقف إكراهات السوق ومقتضيات الشريعة عند إتاحة إمكانية هذا التكافل والاعتماد المتبادل فحسب، بل مكنته أيضا من تحقيق الترابط المستدام والمطرد.

وأكد لحرش بأن السوق قد مثل فضاء ظرفيا انتقاليا يبيح وجود الاختلافات الدينية والقبلية والعرقية، ويتساهل في القبول بها. وفي الوقت نفسه، توجد سلسلة مرجعية من القوانين المختلفة تشكل إطارا يتيح لهذه العلاقات إمكانيات العمل بفعالية، وتوفر الحماية لليهود والمسلمين كذلك من التجاوزات السياسية والاجتماعية ودواعيها. ثم عدَّد أمثلة كثيرة عن هذه العلاقة حين قال:

> قبيل عهد الحماية الفرنسية، اشترى يوسف الصراف أرضا زراعية في قرية الرحالة عن طريق الرهن،[1] وبعد مرور فترة من الزمن أراد المسلم استعادة أرضه. وفي المقابل طالب يوسف الدائن اليهودي بالحصول على ماله، غير أن المسلم صاحب الأرض أصر على استعادتها دون الوفاء بالتزامه، وقرر الإخلال بتعهده الشرعي لليهودي؛ وإذا باليهودي يلتمس المساعدة من حاميه المسلم المقيم في بلدة القبابة المجاورة. وفي اليوم نفسه امتطى هذا الحامي المسلم صهوة جواده الأبيض، وتوجه إلى قرية الرحالة ليطالب أخاه في الدين بإنصاف اليهودي الموجود تحت حمايته. فما كان من هذا المسلم إلا أن انتابه الفزع، فقصد بيته، وأتى منه بقدر من المال سلمه في حينه إلى مستحقه يوسف. وهذه هي الطريقة التي كان يطبق بها العدل فيما يتعلق باليهود.

ويحظى منحى هذا الكلام الصادر عن لحرش بالتأييد المطلق بفضل وجود آلاف النماذج من الرسوم العدلية في حوزة مختلف الأسر المنبثة في بوادي الجنوب الشرقي للمغرب. وفي هذا الصدد، استطاع الباحث العربي مزين في إطار العمل الذي أنجزه عن تاريخ تافيلالت، أن يخرج إلى النور عددا كثيرا من الوثائق الدفينة المكتشفة عن التاريخ الاجتماعي ذات الصلة بساكنة القبائل الموجودة عند مشارف الهوامش الصحراوية.[2] ويعتبر مزين أحد المؤرخين المحليين القلائل المنتمين إلى المدرسة التاريخية الوطنية الناشئة بعد الاستقلال ممن اهتموا بالتوفيق بين محتويات

1- يشير نيازي في ترجمته لكتاب ابن رشد بداية المجتهد إلى أن عقد الرهن هو توثقة دين بعين يمكن استيفاؤه منها، أو من ثمنها إن تعذر الاستيفاء من ذمة المدين.

2- Mezzine, *Le Tafilalt*.

المخطوطات المحلية والتاريخ الشفوي بغية كتابة التاريخ الاجتماعي لتافيلالت وأحوازها. وعلى الرغم من اعترافه بأهمية أعمال كل من المختار السوسي ومحمد داود باعتبارهما من رواد الكتابة عن التاريخ الجهوي للمغرب،[3] فإنه لا يسعني من المنظور الإستوغرافي إلا أن أرى بأن التكوين الأكاديمي الغربي للباحث مزين، إلى جانب إلمامه واستئناسه بأحوال المنطقة، قد سمح له بتجاوز مختلف نماذج السرد الإستوغرافي الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، للتوصل بالتالي إلى فك الرموز المعقدة المتضمَّنة في طيات الوثائق الخاصة، مع الحرص على الأخذ بعين الاعتبار لتأثيرات سياقاتها المحلية والجهوية والوطنية.

وينبني هذا العمل الذي أتناول فيه بالدراسة والتحليل يهود أقا وسوس، بصفة جزئية، على ما تمكنت من جمعه من رسوم عدلية مخطوطة حصلت عليها من خزائن ومحفوظات الأسر والبيوتات الموجودة في الأنحاء المحيطة بواحة أقا. وتظهر هذه المستندات الشرعية تعددا لمختلف الأشكال القانونية المعقدة والمتداخلة الاختصاص، مثل ما يسمى بـ «العرف» (القانون العرفي) والشريعة، اللذين يتيحان معا وجود فضاء اجتماعي وسياسي واقتصادي مناسب لفائدة اليهود في جنوب المغرب، بما يمكنهم من التفاوض بخصوص علاقاتهم الاجتماعية واحتياجاتهم الاقتصادية، فضلا عن تسوية خلافاتهم مع المسلمين أمام القضاء. وتشكل هذه المجالات القانونية التي يتسنَّى لليهود التحرك في تلافيفها وفي ما ورائها حقولا تشريعية بالمعنى المعروف عند بورديو (Bourdieu).[4]

وعلى الرغم من التقنينات الشرعية والاجتماعية التي تحصر إلى حد كبير تحركات اليهود، وتحد منها داخل هذا الفضاء الاجتماعي الإسلامي الواقع عند مشارف الصحراء، فقد أفلح اليهود في كسر هذه القيود وتخطيها باستخدام مقتضيات الأعراف والتشريعات الإسلامية في بداية الأمر، ثم النظم القانونية الغربية في وقت لاحق، لمعالجة كل ما يخص الأمور العامة، وباستخدامهم أيضا للتشريعات العبرية في كل ما يتصل بحياتهم الأسرية وبمختلف التعاملات مع بقية مكونات الطائفة اليهودية. وتجدر الإشارة إلى أن هذه القدرة على التعامل مع القضايا التي تنطوي على

3- *Ibid.*, 15.

4- Bourdieu, "The Force of Law," 814.

مخاطر اجتماعية واقتصادية لليهود في أقا قد تيسرت أيضا بفضل ما أسميه بعملية نقل المفاهيم القانونية ومقتضياتها من القانون العرفي إلى الشريعة، والعكس بالعكس. وساعدت هذه الحركية المتعلقة بالأفكار القانونية الأقلية اليهودية على التكيف وفقا لمختلف التأويلات الواردة في أي نسق كان من الأنساق القانونية، حيث يقع أحيانا إلغاء حكم قانوني ما يستند إلى الشريعة، أو يُكتفى فقط بتجاهله، لأن المتقاضين اليهود والمسلمين قد يتوصلون إلى عقد الصلح دون الحاجة إلى الاحتكام أمام القاضي، أو مجلس القبيلة المعروف بـ «الجماعة».

وفي الدراسة التي أفردتها للمتحدثين بلغة الناواتل (Nahuatl)، وهي لغة اليوتو-أزتيكان في المكسيك الأوسط، حددت هيل (Hill) ما وصفته بالمشروع التوفيقي للناتج اللغوي استنادا إلى مجموعة واسعة من المواد السيميائية، حيث يلجأ المتحدثون بهذه اللغة إلى المزج بين أساليب لسانية مختلفة للتعامل مع البنيات اللسانية المهيمنة في علاقاتها مع السلوك الثقافي.[5] وبطريقة مماثلة، أرى أيضا أن يهود جنوب المغرب يستخدمون ما أسميه بـ «التوفيقية القانونية» للتعامل مع ما يفرضه عليهم النظام الاجتماعي والسياسي من القيود في المجال الممتد عند مشارف الصحراء المغربية. وبينما يوجد اليهود في أمس الحاجة إلى الحماية من المسلمين، فإنهم قد آنسوا في أنفسهم القدرة على الاستفادة من تعدد الأنساق القانونية، مما سمح لهم بتحاشي جملة من القيود الاجتماعية بغية الإفلات منها.

ولمزيد من التوضيح، أشير إلى أن اليهودي في أقا، يمكنه الانتقاء والاختيار على أساس العوامل الكفيلة بخدمة مصالحه في السوق لضمان سلامته أثناء التنقلات المستمرة دون انقطاع بين الدواوير والأسواق، والتوصل إلى حماية ممتلكاته وأمواله الموجودة في الملاح. ويتمتع في هذا الصدد باختيارات شتى لبلوغ مراميه، إذ يمكنه فصال دعوته إما بالاعتماد على حضور حاميه المسلم، أو عرض قضيته أمام أحد قضاة المسلمين، أو بالطعن كتابة في الحكم القضائي الصادر في حال حدوث مشاكل في المستقبل، أو بالمطالبة بالحق في الحماية القانونية من مجلس القبيلة (الجماعة) بالاستفادة مما تضمنه القوانين العرفية لفائدته، أو بالاقتصار فقط على المطالبة بالدخول تحت

5- انظر:

Hill, "Syncretism."

حماية القنصليات الفرنسية أو البريطانية أو غيرها من التمثيليات الأوروبية المعتمدة ديبلوماسيا بالمغرب.[6]

القطيعة مع الماضي الاستعماري: الأرشيف المحلي والتاريخ الجهوي

بعد انصرام ما يقرب من تسعة أشهر على البداية في عملي الميداني، تفضل إبراهيم، مالك متحف الشيخ عمر، بتقديمي إلى إدير، وهو سليل أحد الوجوه الدينية والسياسية الذائعة الصيت في أقا. ودعاني إدير هذا إلى تيزونين المجاورة، حيث كان يوجد واحد من أسواق الرقيق الرئيسية في طريق التجارة الغربية العابرة للصحراء، بهدف تمكيني من الاطلاع على ذخيرة من المخطوطات الدفينة المحفوظة في ردهات منزل مهجور امتلكه جده الأكبر في أواخر القرن التاسع عشر. ويحتوي الصندوق الخشبي الكبير الذي تم وضعه رهن إشارتي على سجلات ومستندات للقروض التي سبق وأن قدمتها الأسرة إلى مختلف القبائل الأمازيغية والعربية المتواجدة بربوع الصحراء، وكذلك عقود المضاربة أو الكوماندة (commenda) (وهي نوع من الشراكة التجارية يقع فيها الجمع بين الموارد المالية والبشرية لأغراض تجارية)، ومستندات الشراكات التجارية المعقودة مع أسر يهودية شتى بأماكن جد بعيدة عن أقا مثل تندوف والصويرة. وتحتوي عدة أوراق من بين هذه المستندات على أوصاف ومعطيات مختلفة تخص العلاقات القبلية والعائلية القائمة بين الأطراف المعنية بها خلال سنوات المجاعة التي ضربت المنطقة عند أواخر القرن التاسع عشر، وخلال الربع الأول من القرن العشرين.

وعند وصولنا إلى الوجهة المقصودة، فتحنا أقفال الباب الخشبي، لكنه تعذر علينا دخول المنزل الواقع بالحيز القديم جدا من قرية تيزونين، حيث انهار سقف الردهة المؤدية إلى الفناء، مما أدى إلى سد الباب والحيلولة دون فتحه؛ وقد كان لا يزال في حالة جيدة، على الرغم مما أحدثته جحافل السوس من أضرار بليغة بنخرها لثنايا إطاراته الخشبية. وبعد ما يقرب من ساعتين، ولحظات قليلة قبل الغسق، أفلحنا في الولوج إلى داخل المنزل الذي تناثرت في مختلف زواياه بعض التحف المجلوبة فيما

6- لمناقشة أكثر عمقا لهذه العلاقات الشرعية والقانونية المعقدة، انظر:
Bowie, "An Aspect of Muslim-Jewish Relations," 3-19; Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*.

مضى من مدينة تنبكتو، وبدت أمامنا جميع مكونات هذا المنزل خربة ومتهاوية، وعلى وشك الانهيار؛ كما تبعثرت قطع من أواني الفخار القديمة المنكسرة في كل أرجاء المكان، وانتشر عدد قليل من السلال الصغيرة الملقاة على الأرض، وقد عاث فيها السوس نخرا حتى تركها دون قيعان.

وتجولت عيناي محدقة في هذا الفضاء، وهي تترقب بلهفة شديدة الوقوع على صندوق المستندات المخطوطة. وفي نهاية الأمر، عثرنا في غرفة يخيم عليها الظلام تقع في الجزء الشمالي من المبنى، على صندوق خشبي ضخم طوله قرابة المتر والنصف، ومترين من حيث العلو، واعتقدت وقتها أنني عثرت على كنزي المنشود. وبعد إزاحتنا للجزء العلوي الثقيل من الصندوق، لم تقع عيوننا معا إلا على عدد قليل من الوثائق الملتصقة بقاعه. ولما كان الظلام يسدل أستاره داخل أرجاء غرفة لا نوافذ لها، بعثنا بمن يأتينا بشمعتين من دكان قريب. وعند انتشار الضوء، وعلى خفته في الغرفة، شاهدنا مئات من قطع الأوراق وبقاياها المتناثرة في كل مكان. وقد انتاب قلبي ألم عميق جرح مشاعري عندما أدركت بأن الأوراق قد طالها التلف، فتركت من فرط الإهمال عرضة لعبث القوى الطبيعية الهدامة، ولقوة المؤثرات السلبية للحرارة والبرد الشديدين.

وعلى الرغم مما بذله بعض العلماء والباحثين المغاربة من المحاولات الرامية إلى اعتماد المستندات الوثائقية المخطوطة المحلية منها والعائلية،[7] يقدم لنا هذا المثال الذي سقناه على التو دليلا واضحا عما تعانيه الوثائق المحلية والجهوية من ضروب اللامبالاة التي باتت معهودة، مع أنها كفيلة بفتح الآفاق وتسليط الأضواء من منظورات جديدة على بعض نقط الظل المتعلقة بالتاريخ الجهوي. وقبل الفترة الممتدة بين شهري مارس وشتنبر من سنة 2004، تمكنت من جمع الآلاف من المستندات الوثائقية المخطوطة الغنية بكثير من المعطيات المتعلقة منها بمواضيع العلاقات بين القبائل الجنوبية، وبتواريخ الصحراء ويهودها، أو بالعلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في كافة أرجاء المجال الممتد بمنطقة الأطلس الصغير. وكان عدد كبير من هذه الوثائق مطويا، مما صعب معه أمر استنساخها عن طريق التصوير دون

7- المنوني، **المصادر العربية**، نفسه؛ **تاريخ الوراقة المغربية**.

تعريضها لدرجات من الإتلاف. واتخذت هذه الوثائق أشكالا وأحجاما مختلفة، فمنها المكتوبة على الورق، وأخرى دونت على الخشب كذلك. وبينما تم تخزين بعضها في ثنايا القصب، وبعضها الآخر كان مطويا في هيئة حزم تحسبا لحفظها بإيداعها في صناديق خشبية وفي سِلال مصنوعة من جريد النخيل حماية لها من عبث الأرضة وآفات التسوس. وعلى الرغم من بعض حالات الإتلاف الموصوفة سابقا، حالفني النجاح في الحفاظ على مجموعة من المستندات المعروضة في هذا الكتاب، وذلك بعد أن اهتديت إلى وضع قطعة زجاج على الوثيقة قبل الشروع في تصويرها بالكاميرا الرقمية. ووعيا مني بالأهمية المادية والرمزية لهذه الوثائق، حرصت في الوقت ذاته، على تزويد أصحابها بنسخ مصورة من كل المجموعات التي وضعوها رهن إشارتي.

وبعد الاستقلال، أقدم المؤرخان محمد داود والمختار السوسي، بوضعهما لمؤلفيهما **تاريخ تطوان** و**المعسول**، على إرساء اللبنات الأولى في مسار التمهيد لإنشاء مدرسة تاريخية وطنية جديدة تستند بالأساس على المصادر المغربية القديمة.[8] وفي مطلع خمسينيات القرن العشرين، لم يكتف أصحاب هذا التيار بتوجيه انتقاداتهم للتاريخ كما كتبه الفرنسيون والأوروبيون حول المغرب فحسب، بل اهتموا أيضا بدعوة أمثالهم من المؤرخين المغاربة للاهتمام بإعادة النظر في مسلماتهم ومصادرهم المعتمدة. ويعني هذا أن النجاح في تخليص تاريخ المغرب وتصفيته من الاستعمار من الواجب أن يتم تحقيقه على مستوى المصدر. وشكلت مواد الحوليات، وعلم الأنساب، ومسارات حياة الأولياء والصالحين، والمستندات الشرعية المتمثلة في الرسوم العدلية المختلفة، أهم المصادر المكتوبة والأساسية المعتمدة للسير قدما في تفعيل المشروع الرامي إلى إعادة النظر في مضامين الكتابات التاريخية وإخضاعها الواعي لقراءات جديدة.[9] وفي الوقت نفسه، تمتنت علاقة وطيدة جديدة بين المعرفة والإيديولوجيات الوطنية المغربية بغية الحلول محل السياسة الاستعمارية الفرنسية وإنتاجها التاريخي.

ومع ذلك، وبصرف النظر عن الحركة الريادية ذات الطابع التقليدي بقيادة كل من محمد داود والمختار السوسي، فإن الكتابة بعد سنة 1956 قد استجابت بصفة

8- Boum, "Southern Moroccan Jewry."

9- El Mansour, "Moroccan Historiography."

جيدة وتفاعلت بطريقة إيجابية مع المناهج والنظريات الأوروبية الجديدة. وكان لتأثير علماء الأنثروبولوجيا والمؤرخين الأوروبيين والأمريكيين مفعول إيجابي إضافي، إذ ترتب عنه مزيد من التحفيز على الاهتمام بدراسة التاريخ المحلي والجهوي، والشروع في اقتحام أبواب البحث والتمحيص في المواضيع المتعلقة بتاريخ الأقليات.[10] وفي هذا الصدد، وعلى سبيل المثال لا الحصر، عكف عدد من الباحثين من طينة أحمد التوفيق،[11] ورحمة بورقية،[12] وعبد الرحمان المودن،[13] ومحمد كنبيب،[14] وجامع بيضا،[15] وعمر أفا،[16] على إنتاج أعمال رائدة في موضوع العلاقة بين المخزن المركزي ورعاياه في مختلف جهات البلاد المغربية وأقاليمها، وذلك بتسليط الضوء على هذه القضايا انطلاقا من أرشيفات محلية جديدة، إلى جانب الاعتماد على المستندات الوثائقية الاستعمارية ومناهج التحليل التاريخي الغربية.

وعلى العموم، يمكن القول أن هذه هي الأجواء التي شكلت في إطارها هذه الدراسة المخصصة للتاريخ الجهوي ليهود الجنوب المغربي ما يمكن أن يمثل تحولا كبيرا في إنتاج الإستوغرافية الوطنية. وبالتركيز في هذه الدراسة على منطقة الأطلس الصغير عامة، وعلى فضاءات أفا بوجه الخصوص، فإنها توفر الأساس لإعادة النظر والتفكير في القضايا والمسائل المركزية المتعلقة بإستوغرافية المجال الممتد عند مشارف الصحراء، وذلك عبر الاعتماد على الجمع بين استغلال الأرشيفات المحلية والروايات الشفوية. وتسعى هذه الدراسة إلى زحزحة مسلمات الإثنوغرافيات الاستعمارية بنقلها من موضعها المركزي، والعمل بدلا من ذلك على مناقشتها ومقارعتها بإدراج أصوات السكان المحليين، والاهتمام بإبراز مواقفهم ووجهات

10- ومن بين هؤلاء الباحثين والدارسين، إدموند بورك الثالث (Edmund Burke III)، وجاك بيرك (Jacques Berque)، وبول باسكون (Paul Pascon)، وليونيل گالان (Lionel Galand)، وإرنست گلنير (Ernest Gellner)، وكلود كاهين (Claude Cahen) على سبيل الذكر لا الحصر.

11- التوفيق، **المجتمع المغربي**.

12- Bourqia, "La caidalité chez les tribus."

13- El Moudden, "État et société."

14- Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*.

15- Baida, *La presse marocaine*.

16- أفا، **تاريخ المغرب**.

نظرهم الخاصة.[17] والظاهر في رأينا، أن الاثنوغرافيين والرحالة الأوروبيين قد نظروا إلى تافيلالت باعتمادهم في المقام الأول على مضامين الكتابات التاريخية الفرنسية والغربية، دون تكليف أنفسهم عناء الاهتمام بسبر أغوار ما تزخر به الخزانات العائلية المحلية الخاصة من الوثائق والمستندات الدفينة، ومحاولة الاطلاع بالتالي على محتوياتها الغنية. ونجد في عملنا هذا صدى لتلك الانتقادات التي سبق وأن وجهها محمد المنوني في حق الإستوغرافية الفرنسية، حيث أشار إلى ما لازمها من إخفاق في الاطلاع على محتويات المصادر العربية ومعطياتها.

وهذا بالضبط هو السياق الذي أدعو فيه إلى نهج مقاربة جديدة تتوخى دراسة أحوال يهود الصحراء من خلال الاعتماد على محتويات الأرشيفات العائلية باعتبارها مصادر أساسية لا غنى عنها للكتابة التاريخية. وعلى الرغم من أن المختار السوسي هو واحد من بين أوائل المؤرخين ممن انشغلوا بجمع المخطوطات المحلية والتأكيد على أهمية الاعتماد عليها في أي محاولة قد تتوخى إعادة التفكير في تاريخ سوس، فإنه ومعه أيضا غيره من الزعماء الوطنيين، لم يعر إلا قليلا من الاهتمام للجماعات الهامشية من قبيل اليهود والحراطين.[18] وعلى غرار ما تحقق مع كل من المنوني ومزين، آمل في تركيز عدسة المؤرخ على الفئات المهمشة التي يمثلها في دراستي هذه يهود الجنوب المغربي، والسعي بالتالي إلى تسليط الأضواء الكاشفة على حضورهم التاريخي من خلال النصوص الشرعية والخطابات. وقبل أن أحول وجهتي صوب هذه الوثائق والاهتمام بتحليل السياق القانوني للعلاقات بين اليهود والمسلمين، أريد الخوض في تقديم وصف لمختلف وجوه التعامل، ولبعض مظاهر التلاقي والمصادمة بين اليهود والمسلمين في السوق وعالم التجارة.

الأسواق المتشعبة أو (المتفرعة الشكل):
الباعة المتجولون اليهود (العطارة) قيد الحركة

على الرغم من التفاعل الحاصل بين اليهود والمسلمين بطرق عديدة في مختلف القرى المنتشرة بجميع أنحاء جنوب المغرب، فإن العلاقات بين اليهود والمسلمين

17- Perkins, "Recent Historiography." 121.

18- Boum, "Southern Moroccan Jewry."

كانت أقوى منها في الحيز أو المجال الذي يمثله السوق، لدرجة أن أحد المستجوَبين من أعضاء جيل الأجداد الكبار لاحظ ما يلي، فقال: «عندما غادر اليهود أقا، بدا الأمر وكأننا أمام شركة تحتوي على ألف عامل قد حل بها الإفلاس. إن أقا لا زالت في انتظار يهودها لتزدهر من جديد». وفي القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، شكل اليهود في أقا وغيرها من القرى الصغيرة عناصر فاعلة جدا في تنشيط العلاقات التجارية بمواطن عديدة مثل إليغ، ومراكش، والصويرة، وگلميم، وتندوف، وغيرها من المناطق الداخلية المأهولة والممتدة إلى مشارف الصحراء الإفريقية الكبرى. واستندت الشبكات التجارية اليهودية في المجتمعات الصحراوية إلى بنيات تنظيمية متشعبة لتنشيط حركة التبادل في الأسواق.[19] ولا تمثل هذه المحطات الجهوية سوى أهمية ثانوية بالنسبة لغيرها من المراكز كما هو الحال مع مراكش والصويرة. وذهب سميث (Smith) في تعليله إلى القول بعودة الفضل في وجود هذه الأسواق الهامشية إلى التوافق الحاصل بين خصائصها الوظيفية بالنسبة للسكان المحليين والباعة المتجولين الوافدين عليهم من آفاق أخرى، وهذا إضافة إلى ما توفره هذه الأسواق ذاتها من وسائل الراحة لفائدة التجار.[20] ويسيطر الباعة المتجولون اليهود على الأنشطة التجارية، في حين تظل مشاركة السكان المسلمين ضئيلة في المبادلات. وتنعكس جزئيا الهيمنة اليهودية على التجارة في الحركة الدائبة للباعة اليهود بجميع أنحاء الأسواق الأسبوعية المتفرعة والمتباعدة عن بعضها، لكنها تظل مع ذلك مرتبطة بالمراكز الجهوية.[21] وبوصفهم باعة متجولين، يُعرفون أكثر باسم «العطارة»، فإن التجار اليهود يقدمون بصفة دورية على حمل بضائعهم على ظهور البغال، ويقومون بجولات طويلة الأمد يترددون أثناءها على مواقع التجمعات القبلية، ويجوبون فضاءات الأسواق القروية الأسبوعية. وفي هذا الصدد، يحدثنا الجد حسينة من قبيلة الرحالة بما يلي:

19- للاطلاع على دراسات تفصيلية في موضوع الأسواق الشبكية انظر ما يلي:
Benet, "Explosive Markets"; Smith, "How Marketing Systems Affect Economic Opportunity"; Skinner, "Mobility Strategy"; Bonine, *Yazd and Its Hinterland.*

20- Smith, "How Marketing Systems," 130.

21- Schroeter, "The Jews of Essaouira"; *idem. Merchants of Essaouira.*

إن اليهود لا يقضون أبدا في منازلهم أكثر من أسبوع ما عدا خلال أيام الأعياد الدينية. وباستثناء الحزان، فإنهم يخرجون منها لمدة أسابيع، بل وأحيانا لعدة أشهر. ويجهزون أحمالا من السلع على ظهور الحمير والبغال، تتكون من المنسوجات والتوابل والأحذية وغيرها من المواد، ثم يهيمون على وجوههم في ربوع القرى والبلدات العربية والأمازيغية المجاورة؛ وكانوا يقايضون هذه السلع فيستبدلونها بالذرة، والملابس البالية، والحلي، والبيض، والقمح والتمر وريش النعام والشعير. وقد يذهبون إلى أماكن بعيدة مثل مراكش والصويرة.

وكانت هذه الأسواق تقع في ما كان معروفا في الأدبيات التاريخية بـ «بلاد السيبة»،[22] وهي الأراضي التي لا تنالها الأحكام المخزنية، حيث مثلت الأسواق الأسبوعية وقتئذ شكلا من أشكال الاجتماعات القبلية. وأكثر الجوانب أهمية في السوق هو ما يتمتع به من حياد، إذ تحج إليه مجموعات من الأفراد والكيانات العرقية المختلفة لتلتقي جميعها في فضاء لا ينفرد فيه أحد بأي سلطة سياسية أو أخلاقية. وفي هذه الحلبة العمومية، تطرح الخلافات السياسية جانبا، لتنطلق بذلك المناقشات بين العناصر المنتمية لمختلف القبائل وسط أجواء تعمها المودة والحميمية المتبادلة.

ويضمن هذا النظام الـمُلزِم وجود شبكة تجارية آمنة تكفل الحماية لليهودي الوافد من خارج المنطقة، فيتم استخدامه وسيطا بين مختلف العناصر القبلية. ويحضر التجار، ومعظمهم من اليهود، في هذه الأسواق التي يمكن تقسيمها إلى فئتين، وهي الأسواق الصغيرة المتفرعة على غرار السوق الأسبوعي المنعقد في أقا، ثم الأسواق الأساسية الكبرى كما هو حال مدينة الصويرة. وتتحدد طبيعة نظام السوق حسب أهمية حجم الصفقات التجارية المعقودة، وعلى أساس أعداد المتسوقين المترددين أسبوعيا على فضائه.[23] وإذا ما اعتمدنا المصطلحات الواردة عند سميث، فإن ما أسماه بأنظمة السوق من المستوى المنخفض، فإنه يقصد به السوق المنعقد عادة في الأراضي الخاضعة لإحدى القبائل، أو عند الحدود الفاصلة بين قبيلتين أو ثلاث قبائل. أما بخصوص ما أسماه هذا الباحث أيضا بأنظمة السوق ذات المستوى

22- Montagne, *Les Berbères et le Makhzan*; Lorcin, *Imperial Identities*.

23- Smith, "How Marketing Systems."

الأعلى والكبيرة الأحجام، فالمقصود بها تلك الأسواق التي عادة ما تقام في مواقع استراتيجية، وربما تكتسي أهمية كبرى لدى عدد من القبائل.[24]

ومن حيث المجال، فإن الأسواق تتسم بصفة طبيعية بخاصية التفرع بحكم وجودها وسط كثير من الاتحاديات أو الأراضي القبلية، فتقدم الخدمة في الوقت ذاته لفائدة السكان المحليين، ولعابري السبيل من البدو الرحل، فضلا عن الباعة المتجولين اليهود. وقد يضفي طابع القداسة على السوق، ويعززه في بعض الأحيان، وجود ضريح محلي لأحد الأولياء الصالحين في مكان انعقاد السوق أو بأحوازه المجاورة، وهو ما من شأنه توفير ملاذ آمن يمكن أن يحتمي داخل حرمه الملاحَقون إثر نشوب خلاف دموي يستوجب الأخذ بالثأر. ويعتبر الخوض في ارتكاب أعمال السرقة، واقتراف جرائم القتل، أو تعريض حياة الناس للخطر في السوق، من التصرفات المشينة والانتهاكات غير الأخلاقية.

كان اليهود جزءا راسخا ولا يمكن فصله عن التراتبية الاجتماعية بمفهومها الإقطاعي، حيث دأبوا على أداء الإتاوات وغيرها من أشكال التعويض المادي لفائدة الأسياد المسلمين مقابل حصولهم من هؤلاء على الحماية. وقد وصف هيس (Hess) هذا الصنف من نظام الحماية كما يلي: «إن لكل مغربي يهودِيُّهُ الخاص»، وأحيانا قد يكون لديه اثنان من اليهود. وبناء عليه، فهو واثق على الدوام من تحقيق بعض المنفعة الاقتصادية بطريقة أو بأخرى. «ومع ذلك، فإنه على الرغم من أن هذه الوضعية السياسية يمكن أن تنبعث منها، وإلى حد ما، رائحة الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي، فإن العلاقات التي انتهى الأمر باليهود إلى تعزيزها مع الأسياد المسلمين من خلال عقدهم للتحالفات التجارية، قد تمت ترجمتها، على أرضية الواقع، إلى شبكات معقدة ومتناقضة تجمع في الوقت ذاته بين مظاهر الصداقة والحماية والتكافل. وفي اعتقادي، يستخدم اليهود وضعيتهم الاجتماعية بوصفهم في عداد المنبوذين، فيعبئون شبكاتهم الشخصية القائمة على خاصية (المعَرْفَة)، ثم يستندون إلى المقتضيات التي يضمنها لهم وضعهم القانوني باعتبارهم ذميين، حتى يتسنى لهم تشكيل نظم قانونية مختلفة تكون كفيلة، في نهاية المطاف، بخدمة مصالحهم الخاصة.[25]

24- Schroeter, "Trade as a Mediator"; idem. "Royal Power and the Economy."

25- Hess, *Israel au Maroc*, 21.

وكان جون ديڤيدسون (John Davidson) واحدا من أوائل الرحالة الأوروبيين ممن جازفوا بالمغامرة في ربوع الأطراف الجنوبية النائية من الجنوب المغربي، ثم دُوِّنت ملاحظاته في كتاب تولى شقيقه العناية بنشره تحت عنوان: *Notes taken During Travels in Africa*)، وذلك استنادا إلى المذكرات الشخصية التي تم العثور عليها في تافيلالت بعد وفاة صاحبها. ويقدم متن هذه الرحلة تفاصيل كثيرة عن الخصائص الاجتماعية والاقتصادية المختلفة المتعلقة بمنطقة سوس، فضلا عن معطيات أخرى تخص أيضا بعض مميزات معالمها الجغرافية والبيئية. وتشكل محتويات رحلة ديڤيدسون إحدى الروايات الباكرة الصادرة عن شهود عيان، ممن تأتَّ لهم للمرة الأولى الحصول في الميدان على معلومات حول الطائفة اليهودية الموجودة في هذا الجزء الجنوبي من المغرب، والذي كان الولوج إليه موصدا أمام الأوروبيين. وفي إحدى الرسائل الموجهة إلى دوق ساسكس (Sussex)، وصف ديڤيدسون الوضعية القانونية لأعضاء هذه الطائفة بالعبارات التالية:

> إن يهود الأطلس متفوقون عن بقية إخوانهم ممن يعيشون بين ظهراني المغاربة إلى حد بعيد، سواء من الناحية المادية أو المعنوية. إن أسرهم كثيرة العدد، وتوجد كل واحدة منها تحت الحماية المباشرة لأحد الأسياد أو الكفلاء الأمازيغ. ومع ذلك، فإن لديهم شيخ يهودي خاص بهم، يحتكمون إلى اختصاصاته للنظر في كل ما يتعلق بشؤونهم. ويختلفون عن غيرهم من بقية اليهود المقيمين بين أحضان المغاربة الذين يعاقبون وفقا لمقتضيات الشريعة الإسلامية، بينما هم لا يعيشون حالة مماثلة من المهانة أو الاستعباد؛ بل إن وضعيتهم [هي تشخيص] للعلاقة القائمة بين السيد الحامي وزبونه، ويتمتعون جميعا بامتيازات متساوية، إذ يتحتم على الأمازيغي الدفاع عن قضية زبونه اليهودي بالوقوف إلى جانبه في جميع الأحوال.[26]

ولم يقف ديڤيدسون عند حدود التمييز الواضح فقط بين اختصاصات النظامين القضائيين (الأمازيغي القبلي والمغربي العربي)، بل اهتم أيضا بتقديم

26- Davidson, *Notes Taken during Travels*, 188.

وصف عن كيفية وقوع هذا الاختلاف وآلياته بين كلا النظامين على مستوى التعامل مع العناصر المنتمية لكلتي الطائفتين اليهوديتين. واعترف ديفيدسون، في هذا الصدد، بأن يهود الأطلس الصغير يعتمدون على علاقات شخصية خاصة، حيث يكون المسلم في هذا الإطار هو السيد الحامي، بينما يحتل اليهودي موقع الزبون المستفيد من الحماية المذكورة. ويعول اليهود على المسلمين للتمكن من نقل بضاعتهم عبر مسافات طويلة. وفي إطار القانون العرفي الجاري به العمل في ربوع الأطلس الصغير، كان اليهود يتمتعون بالحماية الربانية، إذ يوجدون (في أمان الله)، لأنه من المجحف عدم الاستجابة لطلب الراغبين في الحصول على الحماية. وقد أشار إدوارد وسترمارك (Edward Westermarck) في هذا الشأن إلى ما يلي:

> إن «العار» هو نعمة كبيرة للغرباء، ولا سيما في بعض أماكن البلاد حيث تغيب سلطة المخزن. وفي الوسط الأمازيغي، إذا ما رغب شخص ما في الاستقرار بين أحضان قبيلة غريبة، فإنه يرمي بالعار بنحر أضحية إما خارج منزل أو خيمة لأحد السكان المحليين، فيصبح هذا الأخير حاميا له؛ وإما يذبحها عند المدخل الخاص بمسجد القرية، وفي هذه الحالة، يصبح الرجل تحت حماية القرية بأكملها.[27]

وكان الوضع القانوني لليهود ينضبط نظامه في أقا وعند غيرهم من الطوائف العبرية المنبتة بالأطلس الصغير من خلال مفهوم الحماية. وفي القانون العرفي، يقع النظر إلى اليهود باعتبارهم غرباء هامشيين بالنسبة للقبيلة؛ ويتعامل معهم شيوخ القبائل وفقا لما يسمى بالحماية الأولية والثانوية. وعندما يسعى أحد اليهود الغرباء (أو المسلمين ممن طردته قبيلته) إلى الحصول على حماية القبيلة، تسمى عملية استجابة القبيلة لتحقيق هذا الطلب بالحماية الأولية. وبمجرد ما يضمن اليهود أو غيرهم من بقية الغرباء الحق في الإقامة بين أحضان القبيلة، ربما احتاجوا أيضا إلى الحصول على الحماية الثانوية من إحدى الأسر المنتمية إلى القرية، وهي الأسرة التي سيشملهم ربها بحمايته مقابل استلامه بعض الهدايا. وتتمتن هذه العلاقة الودية بين اليهودي وحاميه المسلم عموما عبر طقوس تتلخص في ما يصطلح عليه بعبارة «الذبيحة»، ومفادها إقدام يهودي على نحر رأس من الغنم أمام أعتاب أحد الأسياد الأمازيغ

27- Westermarck, *Ritual and Belief*, 535.

أو العرب من ذوي السلطة والنفوذ، ولابد من تمتع هذا السيد الحامي بقدرة على التأثير في مجتمعه حتى يتسنى له ضمان الحماية لفائدة زبونه. وعلى العموم، كان هذا النظام المتمثل في تقديم الأسياد للحماية لفائدة زبنائهم وراثيا. وعلى الرغم من القيود القانونية والاجتماعية، فإن المجالس القبلية تخول للطوائف اليهودية الحق في إدارة شؤونهم الداخلية الخاصة بهم. وتخضع قضايا الأحوال الشخصية المتعلقة باليهود للاختصاصات القانونية العبرانية الموجودة في قبضة الخزانات. وفي أعقاب الغزو الفرنسي للمغرب ظل هذا النظام قائما على حاله، ومُنِحت لليهود حرية كاملة لتسوية شؤونهم القانونية في كثير من القضايا المتعلقة بالطلاق، ووضع المرأة، والميراث، والزواج.[28] وتُستَمد مجموع هذه القواعد القانونية من مقتضيات التوراة والتلمود، وتخضع لتأويلات فردية من قبل بعض الخزانات والأحبار اليهود.

المخطوطات المحلية وتاريخ يهود أقا

وجاء في أحد الأمثلة السائدة في الجنوب المغربي ما معناه باللغة العربية: «ما يغيب عن الرأس لا يغيب عن القرطاس». ويترجم هذا القول من حيث المعنى القلق اليومي الذي ينتاب السكان بشأن أملاكهم الخاصة، ومدى الأهمية التي يكتسيها حرصهم الشديد على حفظ العقود والمستندات القانونية ومختلف الوثائق الخاصة بهم. ويمثل العقد عنصرا ماديا أساسيا وحاسما بإتاحته إمكانية المساءلة والمحاسبة؛ إذ تعتبر الوثائق المكتوبة إحدى المصادر القانونية القليلة والمتاحة التي قد يلجأ المتنازعون أمام القضاء إلى استخدامها من أجل إثبات حقوقهم في الممتلكات.[29] وفي أوقات الأزمات، حسبما ذكره الحاج الناجم لحرش، يُودِع سكان الواحة أوراقهم الخاصة في حوزة الأصدقاء. وحتى يتسنى لهم حماية رؤوس أموالهم وموارادهم الخاصة بهم، يلجأ اليهود أحيانا إلى تسجيل ممتلكاتهم في هيئة شَرْكاتٍ مختلفة مع جيرانهم المسلمين، ومنها شراكات التعاقد على العمل (شَرْكة عمل)،[30]

28- Chouraqui, *La condition juridique*.

29- Messick, *The Calligraphic State*.

30- وهي شركة عمل.

وشراكات العقود (شَرْكة عقود)،[31] والشراكات المالية (شُركة مال)،[32] والشراكات العقارية (شَرْكة ملك)،[33] والشراكات الائتمانية (شُركة وجوه).[34]

وعندما يكون اليهودي طرفا في دعوى قضائية ضد أحد خصومه المسلمين، فإن مجالس الشرع الإسلامية أو القضاة المسلمين هم من يمسكون بزمام السلطة القضائية على المحاكم الحاخامية. وعلى العموم، يعتمد القضاة تطبيق مقتضيات الشريعة. وقد تتعرض المساطر القانونية أحيانا إلى تأثيرات غير سليمة جراء التدخل من قبل الممثلين المحليين للمخزن، وهم القواد ممن لا يترددون في الشطط لتسوية حالات النزاع المطروحة أمام أنظار القضاء بطريقة تعسفية. وفي ظل هذا النظام الثنائي الذي يعتمد في الوقت ذاته مقتضيات العرف والشريعة الإسلامية، فإن كانت لليهود من الناحية النظرية نفس الحقوق التي يتمتع بها المسلمون، وذلك نظرا لأهمية الشهادة وضرورتها في مجالس الشرع الإسلامية. ومع ذلك، فإنهم يحتاجون إلى شهود مسلمين حتى تكتسي شهاداتهم صبغتها القانونية. وفي واقع الأمر، تمكن اليهود في الغالب، على الرغم من وجود هذه العقبة المسطرية، تحقيق تسوية عادلة لدعاويهم.

وبعد إقرار نظام الحماية الفرنسية في سنة 1912، لم تشهد المحاكم الشرعية سوى إصلاحات ضئيلة. وميزت السلطات الاستعمارية بين أربعة أنساق من العدالة، (انظر الجدول 2).

31- شركة عقود.

32- شركة مال.

33- شركة ملك.

34- شركة وجوه.

3- (الجدول 2) نظام المحاكم الموجود رهن إشارة اليهود في الجنوب المغربي

نوع المحكمة	الاختصاصات القضائية
المحاكم المدنية والتجارية	الحالات المتعلقة بالبت في النزاعات بين اليهود والمسلمين
المحاكم الشرعية	البت في الحالات الخاصة بنزاعات المسلمين في ما بينهم
المحاكم العرفية	الجهات القبلية
المحاكم اليهودية	البت في القضايا الدينية المتعلقة باليهود دون غيرهم

وعلى الرغم مما ذهب إليه شوراقي (Chouraqui) حين قال بأن نظام مجالس الشرع المدنية (المحاكم المدنية) المخزنية،[35] المفترض بأنه علماني، لم يكن بالنظام العادل في حق اليهود المغاربة، فإن الوثائق التي جمعتها تروي لنا قصة مختلفة، وهذا على الأقل فيما يتعلق بتعامل الفقه الإسلامي مع حالات وجود أهل الكتاب (أهل الذمة) أطرافا معنية بالنزاعات المطروحة. ولاحظ شوراقي، وهو محق في ذلك، أن هذا النظام المخزني المتعلق بالعدالة قد أبقى على خصائصه الإسلامية واحتفظ بها، وأن فرنسا لم تبادر إلى استغلال الفرصة لتخليصه من ذلك. وكان هناك استثناء في المناطق القبلية، حيث حاولت فرنسا التمييز بين القانون العرفي القبلي والصلاحيات القضائية الإسلامية.[36]

ويُستشف مما تمكنت من جمعه من الوثائق أن النظام المخزني، على الرغم من طابعه الإسلامي، قد كان أكثر تعقيدا مما حدث تصوره في السابق؛ واتضح بأن ما صادفته من الحالات القضائية، والتي منها ما يعود تاريخها إلى فترة ما قبل الحقبة الاستعمارية، وما يتعلق منها بفترة الحماية الفرنسية، وما يهم منها أيضا فترة ما بعد الاستقلال، بأنها حالات يُثبَت من خلالها أن القضاة المسلمين اعتمدوا عموما في

35- Chouraqui, *The Social and Legal Status*, 25.

36- Lorcin, *Imperial Identities*.

القيام بمهامهم على ما حددته أحكام الشريعة الإسلامية من مقتضيات، وأن اليهود استخدموا هذا النظام بتعاملهم بطريقة تفاعلية مع هذه المجالات القانونية، وذلك بالقدر الذي تسمح به إكراهات البيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية المحيطة بهم.

قوانين توفيقية:

يهود أقا بين العرف والشريعة

أتاح مذهب الفقه المالكي للعرف في شمال إفريقيا، وفي بلاد المغرب على وجه الخصوص، إمكانية الاضطلاع بدور رئيسي في إصدار الفتوى. وعلى غرار المذهب الحنفي، اعتبر علماء المالكية العرف هو الأصل، والمصدر الأصلي الأساسي للفقه في حال عدم وجود نص شرعي قاطع ومحدد. وفي المذهب المالكي، يأخذ رجال الإفتاء بعين الاعتبار مفهوم المصلحة العامة (أي الاستصلاح أو الاستحسان في المذهب الحنفي). وتمثل المصلحة العامة (المصلحة أو المنفعة) حجر الزاوية في الفقه المالكي على مستوى المرجعية القانونية (الاستدلال). ويقول ابن مالك في هذا الصدد، إن استخدام العرف عند غياب أي تعارض مع الشريعة ربما هو الأساس الذي يستند إليه الرأي الشرعي، ومن ثَمَّ فإنه حري بالفقيه عدم إهماله والاهتمام به، وخاصة عندما يكون ذا صلة بالمصلحة العامة للناس. ويولي المذهب المالكي الاهتمام بمكانة العرف وبعلاقته الديناميكية القائمة مع الشريعة. وهذا هو السبب وراء تعبير المقري عن موقفه حين ذهب إلى القول بأن العرف في المذهب المالكي هو بمثابة شرط، لأنه يقيد المطلق، ويجعل ما هو عمومي أكثر تحديدا.[37] ومع مرور الوقت، اهتمت القبائل بتسجيل هذه التقنينات وما إلى ذلك من الشروط المسطرية على الألواح، أي أن القانون العرفي وقع تدوينه وتحقق حفظه مسطورا في الألواح، في إشارة بذلك إلى قوانين العقوبات المكتوبة على لوحات خشبية.

وفي الأطراف الجنوبية للصحراء، على امتداد جبال الأطلس الصغير، حافظت القبائل الأمازيغية والعربية، على الرغم من الأسلمة، على مقومات نظامها القانوني التقليدي المعروف محليا بأسماء عديدة تختلف حسب الكونفدراليات القبلية ومنها

37- تقييد المطلق وتخصيص العام.

اللوح أو الألواح، والقانون، وإزرف أو أزارف. ويعني مصطلح اللوح حرفيا، اللوحة الخشبية المكتوبة بالصمغ التي يستخدمها المترددون على الكتاتيب القرآنية في تحفيظ القرآن. ويُترجَم اسم اللوح إلى الأمازيغية في منطقة الأطلس الصغير، ليصبح هو إزرف. والمقصود بإزرف مجموعة من القوانين الجنائية القبلية المسجلة في لوح من الألواح، تُحَدد في ثناياها الشروط أو البنود المتعلقة بقانون العقوبات، مع الإشارة بدقة إلى الجزاء المستحَق لمن يرتكبون المخالفات. وكلما وقع الإخلال بقاعدة قبلية ما، إلا ويعود وجهاء القبائل وأعيانها للتدقيق في محتويات البنود المسجلة في متون اللوح، بغية التوصل إلى إصدار الحكم على مرتكب المخالفة بالقصاص الحق. وفي منطقة سوس، تحدد الألواح تحديدا دقيقا النوع الخاص بكل جريمة على حدة. وإذا ما اقتُرِفَت إحدى الجرائم، فإن المتهم عادة ما يقع تغريمه بتسديد قدر مالي معين؛ وفي بعض الأحيان، إذا كانت الجريمة المرتكبة بالغة الخطورة، يمكن والحالة هذه أن يصدر في حق الشخص المعني بها حكم بالنفي والإبعاد من الجماعة إلى الأبد.

وعلى الرغم من التباين الحاصل على مستوى الممارسات من منطقة إلى أخرى، بدا واضحا أن القانون العرفي هو أقوى حضورا في ربوع المناطق القروية والجبلية القبلية مما هو عليه الأمر في المراكز الحضرية. ويحظى هذا النظام القانوني باحترام كبير في جميع أنحاء القرى والبلدات النائية، حيث تقتضي العوامل البيئية والاجتماعية وجود مثل هذا النوع من التدوين القانوني. ويهتم كل إزرف خاص بأية قبيلة -وهو نظام قانوني قبلي عادة ما يكون موجودا جنبا إلى جنب مع مقتضيات الشريعة الإسلامية- بالتعامل أساسا مع القضايا الجنائية، وبتحديد الغرامة المناسبة المستَحقَّة عن كل جريمة. وكان لكل قبيلة إزرف خاص بها، على الرغم من إمكانية نقله في بعض الأحيان من قبيلة أخرى.[38] وتُكتب محتويات إزرف بطريقة تترجم السيطرة القبلية ليس على مجالها الترابي فحسب، بل أيضا على سلوك الأعضاء المنتمين إليها. وبناء عليه، كان ينظر دائما إلى القانون العرفي أو العرف- وخصوصا من قِبَل علماء المخزن المركزي بوصفه نسقا قانونيا يخرج عن نطاق سيطرة السلطان ومراقبته، وبالتالي، فهو أيضا خارج عن نطاق الشريعة. ومع ذلك، ذهب العثماني إلى

38- العثماني، **ألواح جزولة**.

القول بأن مقتضيات العرف الجاري بها العمل في جزولة الواقعة بمنطقة سوس لا تتعارض مع الدين الإسلامي.[39]

وكان القانون العرفي متداولا على نطاق واسع في أوساط القبائل الأمازيغية بمنطقتي سوس وجبل باني. ويتيح هذا التداول أمام القبائل إمكانية التمتع بدرجة من الاستقلال عن المخزن المركزي، والتهرب تبعا لهذا من دفع الضرائب لجباته. وكان العديد من السلاطين على بينة من هذا الأمر، فحاولوا شراء ذمم هذه القبائل من خلال استرضائها ببعض الحوافز، بينما لجأ البعض الآخر منهم أيضا إلى استخدام الأسياد من ذوي النفوذ القوي بهذه القبائل لجمع الضرائب، وحفظ ولائهم للمخزن المركزي. وفي يوليوز 1882، جاء في رسالة وجهها السلطان المولى الحسن إلى باشا مكناس أثناء قيامه بحركته إلى سوس، في شأن الأعراف السوسية ما يلي:

> أنه أقر السوسيين على عاداتهم وأعرافهم التي عندهم عليها ظهائر أسلافه. واشترط على العلماء والأعيان والحكام منهم أن لا يخرجوا على ما تقرر لديهم من الأعراف.[40]

واعتقد المولى الحسن تبعا لهذا أن أعراف سوس كانت قانونية، لأن السلف من قدماء المسلمين اعتبروها غير متعارضة مع مقتضيات الشريعة الإسلامية. ولذلك، أيد السلطان استخدام النسق نفسه، لكنه اشترط على العلماء والأعيان المحليين، وعلى زعماء القبائل أيضا، حرصهم على عدم تجاوز ما هو منصوص عليه في الفقه الإسلامي.

وغداة إقرار نظام الحماية الفرنسية تأكدت مشروعية العرف القبلي بعد إصدار الظهير السلطاني المؤرخ في 11 شتنبر 1914، غير أن السلطات الفرنسية ذهبت إلى ما هو أبعد من الاعتراف بمشروعية العرف، فاقترحت اعتباره متساويا وفي وضعية مماثلة لمقتضيات الشريعة. وبالتالي أحدث الفرنسيون، في وقت مبكر من عهد الحماية، تقسيما قانونيا بين المناطق المأهولة بالقبائل الأمازيغية أساسا، وبين المدن

39- نفسه.

40- الجيدي، **العرف والعمل**، 237.

حيث كان يعيش معظم السكان المنحدرين من أصول عربية.[41] ومن جهة أخرى، رفضت سلطات الإقامة العامة الفرنسية في البداية إنشاء محاكم شرعية في ربوع المناطق القبلية التي احتلتها. وتميل الأعراف القبلية إلى التعارض مع أحكام الشريعة في بعض القضايا القانونية.

وأمام تشديد القبيلة على أهمية حمايتها للإنسان الغريب الوافد على أرضها، وحرصا منها أيضا على تمديد تلك الحماية حتى تشمل اليهود وغيرهم من الأجانب المعرضين للخطر، ظهرت الحاجة الملحة إلى وضع ضوابط ضرورية تتوخى تنظيم ذلك. وبناء عليه، وقع في كل لوح من الألواح تحديد الأفراد القادرين على استضافة أحد الغرباء، مع الإشارة إلى كيفية تحقيق ذلك. وفيما يلي أمثلة لما انطوت عليه المتون المخطوطة لبعض الأعراف التقليدية التي تَأتَّى لي جمعها بالأحواز المجاورة لأقا وبمنطقة سوس:

- وأما من أدخل ذميا يعطي عشرين مثقال. أي أن كل من يأتي بذمي إلى القرية يغرم بعشرين مثقال.

- وأما من ضرب ضيفا للقبيلة أو لغيرها نصافه خمسة مثاقيل.

- عار اليهود والحرفيين ينتمي للقبيلة.

- يُعامل اليهودي كعار الجماعة، فهو ضيف يحمى، فهو كالفقير الذي لا قدرة له على السب والمواجهة.

- بإمكان الذمي التمتع بحماية القبيلة عندما يكون ضيفا عند الشرفاء والمرابطين وباقي أعيان القبيلة.

- وأما شهادة الذمي والحراطين فإنها غير جائزة في داخل البلد.

- عندما يهدي الذمي ذبيحة لشخص في القرية يتمتع بحمايته، ولا يمكن لأي شخص آخر أن يكون حاميه.

- من تلاعب برسم يتضمن أحكام القبيلة نصافه عشرة مثاقيل.

41- Lorcin, *Imperial Identities*.

- من رفض صحة عقد يؤدي القسم مع خمسة شهود.

- وأما من قبض أحد برسم وامتنع صاحبه وقال له الأول هذا فقيه البلد، فإنهم يرجعون للفقيه، فإن قال هذا خطي فنعم، وإن قال له غير خطي، يعطي الذي قال ذلك عشرين مثقالا.

تؤكد هذه الأحكام العرفية على نقطتين أساسيتين: أولهما أن المصالح الاقتصادية والسياسية هي التي تملي المنطق الذي يتحكم في صياغة متونها؛ وإن الغرباء، والمقصود بهم اليهود، وقع النظر إليهم دائما باعتبارهم أصدقاء أو متعاونين محتَمَلين بحكم أنشطتهم التجارية. ويحرص وجهاء القرية وأعيانها ممن يتحكمون في تدبير الشؤون العامة للقبيلة على عدم فسح المجال أمام أمثالهم الآخرين من قبائل مختلفة والحيلولة دون استفادتهم من الامتيازات التي يمكنهم الحصول عليها من وراء استضافتهم وحمايتهم لأحد الغرباء. والنقطة الثانية، هي أن تمكين الأعيان من الحفاظ على سيطرتهم الاقتصادية يقتضي ضرورة إضفاء الشرعية على علاقاتهم مع اليهود. وعلى الرغم من أهمية الكتابة في تأطير العلاقات الاجتماعية من الناحية القانونية، فإنها لم تكن دائما في متناول الجميع؛ لأن المعرفة بالكتابة والقراءة تقتصر على عائلات دون غيرها، مما أفضى في المستوى الأول إلى السيطرة على عملية الكتابة من خلال القضاة المحليين، وثانيا على ما يصاحبها أيضا وفي السياق نفسه من تمتين للعلاقات الاقتصادية.[42]

القاضي المحلي

يقول المثل السوسي: «إن القاضي يستمع لكلا الطرفين؛ أما القائد فينصت إلى الشهود». ويعكس مضمون هذا القول المأثور مدى تعقيد الفقهيات القانونية بحكم تعدد الجهات الفاعلة المعنية بالمساطر والإجراءات القانونية في جميع تجلياتها. وعلى الرغم من تحكم القوانين المسطرية والقواعد التنظيمية ومراقبتها عن كثب للمعاملات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فإن الشبكات الشخصية[43] قد تكون هي المسؤولة إلى حد كبير عن كيفية التعامل مع حالات النزاع المطروحة من

42- Geilner, *Plough, Sword, and Book*, 73.

43- معرفة أو واسطة.

قِبل المدَّعين حتى يتسنى البت فيها بطريقة عادلة ومحققة. ولذلك، فإنه على الرغم من تنظيم القانون العرفي والشريعة للطريقة الواجب اعتمادها من قِبل مجلس القبيلة والقضاة لمعالجة الشكاوي المطروحة، يحدث أحيانا أن تقع تسوية حالات النزاع هذه عن طريق العلاقات الشخصية. ومع ذلك، كان هناك بعض الاحترام للمساطر القانونية المنصوص عليها في العرف والشريعة.

وفي أقا، يمكن أن يعقد القضاة اجتماعاتهم إما في بيوتهم، أو بإحدى الزوايا المحلية، أو بأحد مرافق السوق الأسبوعي، أو بعد الانتهاء من أداء صلاة الجمعة في قرى مختلفة. وقد تلقى هؤلاء تكوينهم إما تحت رعاية بعض علماء سوس، وإما بالمراكز الحضرية التقليدية لتدريس العلوم الإسلامية مثل فاس ومراكش.[44] ومن المفيد إثارة الانتباه إلى النقاط الواردة عند المختار السوسي حول الوضع الخاص بالعلوم الإسلامية؛ إذ أكد في هذا الصدد أن غالبية القضاة المسلمين بالمنطقة يتلقون تكوينهم محليا، على الرغم من وقوع هذا التكوين تحت إشراف قضاة اكتسبوا خبرتهم المهنية في المراكز الحضرية. وأولى المختار السوسي اهتمامه بالكتابة عن بيوتات القضاة الموجودة بمختلف أرجاء سوس، كما أدرج أسماء المدارس الإسلامية العتيقة، مع حرصه على تحديد مواقعها والإشارة إلى طرق تمويلها، وسرد أسماء العلماء والقضاة الذين تكونوا فيها.[45]

ولاحظت في أقا، أن رأس المال الاجتماعي لمكانة القاضي وقع الحرص على إبقاء تناقله محصورا في أوساط الدائرة الضيقة لبعض الأسر المنحدرة من نسل الشرفاء والمرابطين. وعلى العموم، يستند مجلس القبيلة في تعيينه للقضاة على نقاء سمعتهم ومؤهلاتهم العلمية. ويتم أيضا تأكيد هذا الاختيار وتثبيت التعيين المقترح في مهام القضاء، أو ربما جرى تعديله أحيانا، برسائل رسمية ترد في هذا الشأن من حضرة السلطان. واستمر العمل باختيار القضاة، إما من قِبَل مجلس القبيلة، وإما بتعيينهم مباشرة من المخزن المركزي، إلى حين فرض السيطرة الفرنسية على أراضي

44- ونجد من بين هؤلاء القضاة كلا من القاضي سيدي الهاشم الفاسي، سيدي محمد بن عبد الرحمن، أحمد بن المدني الوخشاشي، أحمد بن الهاشم الوخشاشي، الحسين بن الهاشم بن عبد الله الوخشاشي، محمد العلام، سي محمد أوسايا، وعبد الرحمن الوناس.

45- السوسي، **سوس العالمة؛ إليغ قديما؛ المعسول.**

جنوب المغرب. وتعتبر محكمة الزاوية من أقدم مجالس الشرع المعروفة بهذا الإسم في أقا، حيث سبق أن مارس أبو بكر محمد التامنارتي مهام القضاء بين جدرانها.

والسؤال بالغ الأهمية الذي يطرح نفسه هو متى وكيف كان القضاة يطبقون الأحكام الشرعية ومقتضيات القانون العرفي، في تسوية دعاوي المسلمين واليهود؟ ويذهب الرحالة الإسباني باديا ليبليش(Badia Y Leyblich)، المعروف باسم مستعار هو علي باي، إلى القول بأن اليهود في المغرب لا يناهم حظ يستحق الذكر من العدالة تحت حكم المسلمين، وأشار في هذا الصدد قائلا:

> يتخبط يهود المغرب في حالة مزرية من الاستعباد المرير؛ وجدير بالملاحظة أنهم يعيشون في طنجة مختلطين بالمغاربة دون امتلاك أي حي منفصل خاص بهم، كما هو الحال بجميع الأماكن الأخرى حيث يسود الدين المحمدي. ويتسبب هذا التمييز في وقوع خلافات دائمة؛ ويثير بعض الخصومات التي إذا كان اليهودي هو المخطئ فيها، فإن خصمه المسلم قد ينال حقه؛ بينما إذا كان اليهودي هو المحق، فإن الخصم يرفع شكواه لدى القاضي، الذي يصدر دائما حكما في صالح المسلم.[46]

وتقدم مضامين المستندات المخطوطة التي تأتّى جمعها من الأرشيف العائلي من مختلف بوادي جنوب المغرب وجهات نظر مختلفة عن تلك التي اهتم بتسطيرها كثير من الرحالة الأوروبيين في كتاباتهم، كما رأيناه في النموذج الوارد في مستهل هذا الفصل. وقد ناقش معي المدعو لحرش مدى الأهمية التي تكتسيها مسألة حماية المسلم لليهود، كما شدد أيضا على كيفية استخدام اليهود للرسوم العدلية بوصفها دلائل إثباتٍ بيِّنة لحماية أنفسهم. وحسب ما عبر عنه بعض الطاعنين في السن، فإن اليهود بالغوا في الحرص الدائم على توثيق ملكيتهم لأية قطعة أرض يشترونها، أو لأية سلفة مالية يقدمونها في إطار تعاملاتهم مع المسلمين.

دراسات لبعض الحالات: القاضي ويهود أقا

حتى يتسنى لنا تقديم شرح واضح لمفهوم التوفيقية القانونية والاستدلال على مدى قدرة يهود أقا على الصمود أمام القيود الاجتماعية والسياسية والدينية التي

46- Ali Bey, *Travels of Ali Bey in Morocco*, 33.

اعترضت سبيلهم، أقدم فيما يأتي إحدى عشرة حالة استقيت موادها من الأرشيفات العائلية، حتى أوضح من خلالها كيف اعتمد اليهود على حكم القضاة المحليين لحماية أملاكهم ورؤوس أموالهم. وقد حصلت على هذه المستندات من أفراد ينتمون إلى أقاء، ومكنوني من نصوصها، مثل الحاج الناجم لحرش وأوباها محمد، اللذين كانت تلك الوثائق في حوزة أسرتيهما بالأمس القريب. وتمكن هذه الحالات[47] من تسليط الأضواء الكاشفة على طبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية والقانونية القائمة بين المسلمين واليهود خارج الملاح. وتتعلق هذه القضايا بحالات التعامل المختلفة من قبيل الرهون العقارية (الحالة الرابعة، والسادسة، والسابعة، والثامنة، والتاسعة)، واستغلال المياه (الحالة الثالثة)، والشراكات الاقتصادية (الحالة الأولى)، والبيوعات (الحالة الثانية)، والقروض (الحالة العاشرة والحادية عشر) والأكرية (الحالة الخامسة). وعلى عكس الوثائق الاستعمارية، فإنها قد استبعدت من الروايات الإستوغرافية الخاصة بجنوب المغرب. وأتقدم بعرضها هنا في سياق السرد الإثنوغرافي الصادر عن الأفراد المستَجوَبين من بين الأجداد الكبار والأجداد. ونورد فيما سيأتي هذه النصوص كاملة بأصولها العربية، على أن نردفها مباشرة بتحليل دقيق لمضامينها.

الحالة الأولى:

[الحمد لله وحده]

حضر المتداعيان بمجلس الشرع في محكمة قاضي أقّى المدعي يهود بن يوسف من يهود تگدرت والمدعي عليه أحمد بن حوسا ابن عبد النائب عن ورثة بلقاسم بن محمد أحمد من تگدرت بصفة مقدما عليهم من طرف من يجب سدده الله، أجاب المدعي عليه أن المذكور أعلاه بلقاسم المذكور [...] قبض عند المدعي عليه بل من عند المدعي داويد بن يوسف المذكور سبعة الاف ريال، وبالرقم 7000، هكذا بوجه القرض، ويتجر بها ويقاسمه الربح، وبعد ذلك دفع له بلقاسم من رأس ماله المذكور ثلاثة ألاف وثلاث مئة بل ثلاثة آلاف

47- Boum, "Muslims Remember Jews," 232-44.

وسبع مئة ريال 3700 [48] وبقي تحت يد بلقاسم المذكور ثلاثة ألاف وثلاث مئة من رأس ماله قبض ذالك تحت يديه حتى تحاسب معه في ما قبض منه من الربح بل قبض بلقاسم العدد المذكور ليدفع له رأسماله شيئا فشيئا لأنه لا يقدر لدفعه مرة واحدة. ولما مرض بلقاسم المذكور وكان ملازم الفراش فذهبت زوجته فاطم بنت أحمد [...] من القصر الرحالين بأقّى لزيارة زوجها بلقاسم المذكور ولقيت أخا المدعي مخلوف بن يوسف وسألها إلى أين ذهابها وقصت عليه مرض بلقاسم أنه كان في حالة [...] فجاء مخلوف من حينه إلى أخيه المدعي المذكور وأخبره بذلك وقام داويد المذكور وأتى بسي البشير بن يحيا إلى بلقاسم المذكور، وكان يلقنه داويد، أي سي البشير، وبلقاسم لا يقدر على الكلام ولا يبال من أين كان تلك الساعة حتى كتب عليه جميع ما ملك بلقاسم المذكور كان للمدعي داويد المذكور نصفه، والآن طلب المدعي عليه نضر الشرع في ما كتب الدمي في الساعة اعلى ساعة النزع على بلقاسم المذكور [...] بتاريخ 8 شوال عام 1376 الموافق 9 ماي 1957. ويليه ختم القاضي، عبد ربه أحمد بن المدني الوخشاشي وعبد ربه تعالى [...]، (من مجموعة وثائق إبراهيم النوحي).

الحالة الثانية

الحمد لله وحده وصلى الله على الحبيب

اشترى بحول الله وقوته الذميين الحزان ذويد بن يوسف مع شريكه إسحاق بن عمران من البائع لهم أحماد أبري الوشايت المرابط الوراني ذراعا من الثراب في وذ ذرعة المجاورة ثرابهم كما نعت ووصفا في سكوك عقود [...] تحث يذيهم بائعا صحيحا جائزا منجزا سلما من الجهل والضرر بثمان عذتها ونهايتها تسعة ريالة

48- في المرحلة ما قبل الاستعمارية، تم تداول نوعين من الريال في المغرب، وهما «الريال الإسباني»، الذي كان يعرف أيضا باسم «الريال الكبير»، ثم «الريال الفرنسي» الذي كان يعرف أيضا باسم «الريال الصغير».

حسني[49] ذراهيم فظة سكة الوقت قبضه البائعون من يد الذميين قبظا وفيا بلا [...] والانكر وهاذا ما شهد علي بها احماد المرسوم أعلاه وبه كتب عام 1344 [1925 - 1926] [...] ويليه ختم القاضي عبد ربه أحمد بن الهاشم الوخشاشني، (من مجموعة وثائق حماد أوحمام).

الحالة الثالثة

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد،

وبعد فقد شهد لدى شهديه المرابط السيد محمد بن أحمد أُحمام بحصن الحجر أنه أخد بوجه الزيادة ست ريالات كرط[50] من الذمي بردخين بن هب من يهود آقة في حصنة بني شعيب وذالک على ما عمره منه من الماء بعين تشت في ليلة أباء سيد حمام وتكون مع الثمن الأول ثمنا واحدا وبه عنهما بتاريخ 15 شوال عام 1350 موافق دجنبر 19 سنة 1937 عبد ربه [...] وعبد ربه أحمد بن المدني الوخشاشي [رسم وتوقيع القاضيين]، (من مجموعة وثائق إبراهيم النوحي).

الحالة الرابعة

الحمد لله بإذن من يجب سدده الله [...] حضر بمجلس الشرع في محكمة قاضي اقَّى المدعي محمد بن ابراهيم بن بلا التزنيتي وادعى أن المدعي عليه داويد بن يوسف في تكدرت بأقى ترامى له على نصف دار في قصر تزونين محدودة قبلة لـ [...] وجنوبا حوانيت السوق وشرقا [...] وغربا [...] يطلب المدعي محمد بن ابراهيم من المدعي عليه داويد بن يوسف أن يرفع يده على النصف من الدار المحددة ما يزيد عن تسع سنين، وامتنع عن ذلک إلى الآن. وحتى الآن يطلب المدعي الآن كذلک أن يرفع له المدعي عليه يده وأن يتخلى له على نصف الذي

49- ويعادل الريال الحسني الواحد عشرة دراهم بالسعر الحالي.

50- قرطة هي قطعة من أي شيء من أربعة وعشرين. والدينار الذهبي يزن أربعة وعشرين قرطة. ووزن القرطة الواحدة هو: 0.1954 گرام.

له أو يذلي له بأي سبب منع له به ذلك وأجواب بما يطابق المقال قيده بتاريخ 21 رجب عام 1376 [21 فبراير سنة 1957] [...]، [ختم غير مقروء]، (من مجموعة وثائق الناجم لحرش).

الحالة الخامسة

أشهدني الحسين بن سالم أكمان امريبط من اد بشيت الوراني، أنه زاد وقبض وحاز كافة جميع ثلاثين ريال حسني من يد الذمي اسحاق بن عمران. زاد وقبض وحاز كافة جميع ثلاثين ريال حسني من يد الذمي اسحاق بن عمران. زاد الأول من يد الثاني في الثراب زوجته بِتَفُقْتْ، يعني تراب حو بن سعيد أُودَوْدْ، محملا ووصفا تكون جملة واحدة مع الثمن الأول يوما ما وبه وعنه بانتصاف عبد ربه الضعيف علي بن عبد الله ابهتك من الربوة، لطف الله به آمين. ويليه ختم الأمين، (من مجموعة وثائق إبراهيم النوحي).

الحالة السادسة

أشهدني علي برى أحماد گن من حصن لحجر أنه ثبت على ذمته وماله صاع[51] ونصف الصاع من القمح رأسماله الدراهيم[52] لرب المال الذمي يعقوب بن اسحاق بن يحيى واجل بينهم وبه كتب ذلك بتاريخ شهر الله رمضان عام 1323، ويليه ختم القاضي، عبد ربه لحسين بن لعبد الجلالي لعنطري، (من مجموعة وثائق حاسي أوقندو).

القضية السابعة

الحمد لله وصلى الله على الحبيب

ثبت بذمته ومال على بن حماد على بن گني من الربوة بأقا صاعين زرعا لحامله الذمي دويد بن يوسف بن اسحاق بن عمران يهود لحصنة

51- الصاع الواحد هو أربعة أمداد، والمد الواحد هو وحدة لقياس الحجم يعادل 25,25 لترا.

52- الدرهم هو عملة نقدية فضية وزنها 50,4 من حبات الشعير التي تساوي من حيث الوزن 2,911 گرام. وكان الدرهم يتكون من أربع موزونات، (أي أن كل موزونة تساوي ربع درهم).

أصل ذلك الذراهيم والموعد ميوه وليبرء ذمته إلا بالواجب وبه عنه، بأوسط رمضان عام 1322 [1904] ويليه ختم القاضي عبد ربه الضعيف محمد بن محمد من الربوة لطف الله به، (من مجموعة وثائق إبراهيم النوحي).

الحالة الثامنة

الحمد لله وصلى الله على الحبيب

[ولى] علي وشهد على نفسه سيدي محمد اجبير أنه ثبت على ذمته برادا صغير ومعه أيضا في الرسم والذمة ثمر هذا العام، من تراب [الذخلاني] من رأسماله الدراهيم لرب المال الذمي مخلوف بن يوسف واجل بينهم حتى يرجع من السفر يؤد له متاعه بلا كلام ولا نزاع وإلا الغرامة. وبه كتب ذلك في أول شهر الله شوال عام 1322، ويليه ختم القاضي، عبد ربه الحسين بن محمد، بن عبد الله بن أيوب الجلالي العنطري لطف الله به آمين، (من مجموعة وثائق الجعفري).

الحالة التاسعة

أشهدتني المرءة شتمر بنت محمد أبها زوجة المرحوم بالله حماد بن أحمد أبلا من حصنة بني شعيب استعمالا عن أولادها أنها قبضت بوجه الزيادة كافة أربعة ريالة حسني من يد الذمي دويد بن يوسف بن دويد يهود ملح تحت الحصنة المذكورة وذلك زيادة فيما عمر عندها في فدان بتسكضد الكائن في تراب عين الحراطين زيادة صحيحة تكن جملة واحدة مع الثمن السابقة في يوم الافتداء والافتكاك، وبه عنه في تاريخ أواسط شهر الله في جمادى الأولى عام 1323، عبد ربه تعالى الضعيف الخضير ابن محمد بن عبد الرحمن من حصنة بني شعيب لطف الله به آمين، (من مجموعة وثائق إبراهيم النوحي).

الحالة العاشرة

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم صاحبنا الأعز الأرضى السيد يوسف بن علي المريبطي سلام عليك

ورحمة الله عن خير مولانا نصره الله وبعد. فلا يخفى عليك أن الأجل الذي كنا عملنا معك، قد مضى وانصرم هذه مدة، وأنت لم توجه لي متاعي الذي بذمتك، ولم تقدم بحضرتنا. والآن فإن قدمت بمتاعي، فهو المراد منك عند وقوفك على كتابنا هذا. وإن تراخيت بعد هذا فإني أحسب عليك الانتريس من يوم تاريخه ونكتب على سببك للسلطان نصره الله، ويكتب لعاملك ويوجهك رغما عن أنفك، وإنما كتبت لك هذا اسرا منا عليك لأنك إن لم توجه لي متاعي ووقعت المكاتبة لدار المخزن فكلما يترتب من قبل سخار أصحاب سيدنا وأجرة الرقاسة وغير ذلك من المصاريف، فأنت تعطي ذلك كله من مالك الخاص زيادة على ديننا الذي بذمتك، واسترعينا عليك ولم تبق علينا لومة بعد هذا والسلام، في 15 رجب الفرد عام 1310، (من مجموعة وثائق إبراهيم النوحي).

الحالة الحادية عشرة

الحمد لله وحده

محبنا في الله وصاحبنا، السيد يوسف بن علي المريبطي التزيني، أمنك الله وسلام عليك ورحمة الله وبعد، فكيف جرى بك [...] مدة [...] سنة فاتت لمضي الأجل وما وجهت لنا دراهمنا، وهذا ليس بطريق وعار عليك وساءني. كتبت لأخيك ليقف عليك لأنه هو الحاكم أعزه الله حتى تفاصل، وإن تفاصل فأنا أعرف ما يكون بجميع ما صرفته عليه نحسب عليك وتخلصه والسلام، وفي 20 حجة عام 1310، [5 يوليوز 1893]، التاجر روبيل المليح (من الصويرة)، (من مجموعة وثائق إبراهيم النوحي).

وتمثل الحالة الأولى نموذجا لما يشار إليه عادة في الشريعة الإسلامية بمصطلح القراض أو الكومندة (commenda)، وهو كما سبقت الإشارة إليه، شكل من أشكال الشراكة، والذي يختلف قليلا عن الشراكة العادية المعروفة بـ «الشرْكة». وفي الحالة المتعلقة بالقراض، فإن المزود برأس المال هو من يتحمل لوحده جميع التبعات

المحتملة في حالة حدوث خسارة لرأس المال، بينما يشترك كلاهما في تحمل الخسارة حينما يتعلق الأمر بـ «الشركة» مناصفة. وقد اهتم أودوڤيتش (Udovitch) بتعريف المقصود من القراض أو الكومندة على النحو الآتي:

> هو اتفاق يقع بين مستثمر واحد أو مجموعة من المستثمرين يعهدون بقدر من رأس المال أو ببضائع إلى أحد الوكلاء القيِّمين لتأمينه على المتاجرة بها، فيرد هذا القيِّم إلى الممول أو الممولين رأس المال الأصلي وحصة الأرباح المتفق عليها مسبَقاً. ومكافأة له عن عمله، يحصل الوكيل المذكور على الحصة المتبقية من الأرباح. وأيّ خسارة ناتجة عن ضرورات السفر وإكراهاته أو عن إخفاق في تدبير المشروع التجاري إلا ويتكبدها المستثمر أو المستثمرون فقط؛ ولا يتحمل الوكيل القيِّم، بأي حال من الأحوال، المسؤولية عن وقوع خسارة من هذا النوع، ولا يضيع منه والحالة هذه إلا ما أنفقه من وقته وجهده فقط.[53]

ويجمع القراض بين عنصرين اثنين هما السلف والشراكة.[54] وبينما يتقدم الطرف الأول بالاستثمار مجازفا برأس ماله، يقبل الطرف الثاني على المغامرة باستثمار وقته وطاقاته. ولا تنطوي هذه الشراكة على أي شكل من أشكال المسؤولية للمستثمر في حال إخفاق العملية التجارية. وعندما يترتب عن نجاح العملية التجارية تحقيق للربح، فإن الطرف المقترِض يعيد رأس المال المستثمَر ويستلم حصة من الربح. ويحتفظ التراث الإسلامي بتجربة نموذجية في هذا الصدد للنبي محمد عليه السلام، الذي سبق له أن عقد شراكة بالقراض مع السيدة خديجة التي أصبحت فيما بعد زوجة له، حيث مدته برأس المال، بينما استثمر وقته وخبرته في العملية التجارية. وتمثل القضية المطروحة في الحالة الأولى المذكورة أعلاه نموذجا لشراكة بالقراض بين ذمي وأحد المسلمين.

وكتب ابن القيم الجوزية بأن النبي محمدا، عليه السلام، قد عقد شراكة تجارية مع يهود خيبر في المدينة. ونظرا لهذه السابقة، وعلى الرغم من اعتبارها مكروهة

53- Udovitch, *Partnership and Profit*, 170.

54- Udovitch, "At the Origins of the Western Commenda," 198.

من قِبَل بعض الفقهاء، وقع الاتفاق بالإجماع الكبير بين مختلف المذاهب الفقهية على جواز شراكة المسلم مع الذمي طالما أن هذا الأخير يحكم قبضته على التجارة. والسبب في ذلك هو أن الذميين يمارسون الربا، ويتعاملون تجاريا في ترويج الخمور ولحم الخنزير.[55] وقد أسمى أودوفيتش الشراكة الاقتصادية بين المسلم والذمي بالقراض أو الكومندة السارية المفعول بين الفئات الدينية المختلفة أو التي تجمع كل الأديان، وقال إن نظرة القانون الإسلامي بخصوص هذا الشكل من التعاون صريحة ولا تنطوي على أي لبس.[56] وتظل نقطة الخلاف الرئيسية كامنة في الهوية الدينية للوكيل الشريك. ويشير الفقهاء إلى أن الذمي الذي يقع تأمينه على عقد شراكة مع أحد المسلمين لا يستبعد انخراطه في ممارسات من قبيل بيع لحم الخنزير والخمور، وهو ما من شأنه أن يفضي إلى إبطال هذا العقد.

وفيما يتعلق بنموذج القراض الوارد في الحالة الأولى التي قدمتها أعلاه كمثال، فإن المسلم المدعو بلقاسم بن أحمد من تاگاديرت هو الذي يضطلع بمهمة الوكيل القيِّم على تدبير العملية التجارية المعنية. وعلى الرغم من أن الإمام مالك بن أنس كان لا ينظر بعين الرضى إلى عقد القراض، ويستصغر حدوثه بين مسلم وأحد الذميين حتى ولو توفرت الشروط المطلوبة في المسلم المنوط به الاضطلاع بدور الوكيل القيِّم على العملية، فإن عقدة القراض هذه تعتبر قانونية. ومع ذلك، تظل القضية الأساسية هي الأنشطة التجارية للوكيل المسلم ومسألة محاسبته. ومن بين المتطلبات الواردة في رسم القراض، احتفاظ الوكيل بحسابات مفصلة كما ينبغي عن تعاملاته التجارية، مع الحرص على عدم إقحام مصاريفه الشخصية فيها، وتركها منفصلة عن كل ما يتصل بعقد القراض، ما عدا في حالة وقوع التصريح في العقدة بما يخالف ذلك. وفي هذه الحالة، تفترض إمكانية استخدام الوكيل المسلم لمقتضيات عقد القراض لتلبية احتياجاته ومصاريفه الشخصية. وعندما علم اليهودي بأن شريكه المسلم كان طريح فراش الموت، لم يجد بدا من التوجه على عجل إلى منزله، فاصطحب معه أحد أصدقائه المسلمين بغية توثيق شهادته، حتى يتسنى له الإثبات بواسطتها أن في ذمة شريكه المحتضر مبلغا مستحقا له بقيمة 3،300 ريال. وبما أن اليهودي أهمل تحرير

55- ابن القيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج 1، 552-560؛ ج 3، 1330-1333.

56 - Udovitch, *Partnership and Profit*, 228.

العقد الخاص بهذا القراض، فقد أصبح ماله عرضة للضياع. ولذلك، فإن المسألة المركزية والحالة هذه قد تتمثل فيما يلي: هل سيبدي القاضي استعداده للقبول بما أثبته صديق اليهودي المسلم كتابة بينما كان المسلم الآخر على فراش الموت؟ ويظهر بوضوح الرد الصادر عن داويد بن يوسف مدى إدراكه الصحيح للأهمية الثقافية والدينية التي تكتسيها الوثيقة المكتوبة من حيث القيمة. وقد تساءل المدعى عليه عن مدى صحة الوثيقة وسلامتها الشرعية بحكم كتابتها في وقت كان فيه الوكيل قيد الاحتضار، وربما لم يكن الرجل أثناء تلك اللحظات ممتلكا لكامل قدراته العقلية.

القضية الثانية هي مثال لعملية بيع حرة لا غبار عليها تهم قطعة أرض معينة. ولم يترك القاضي أي مجال أمام التكهنات الداعية إلى اعتبار عملية البيع غير مكتملة حين كتب ما يلي: «بائعا صحيحا جائزا منجزا سلما من الجهل والضرر»، أي أن عملية البيع جرت بطريقة سليمة وصحيحة على جميع المستويات؛ وبما أن جميع الشروط قد استوفيت وتم دفع الثمن بالكامل، فإنه لا قدرة لأحد، والحالة هذه، على المنازعة مستقبلا في هذا الأمر. وتطلعنا هذه الوثيقة على مستوى آخر من العلاقات الاجتماعية بين المسلمين واليهود، مفاده أن اليهود لا يكتفون فقط بتقديم سلفات مالية، بل كان يُسمح لهم أيضا بإمكانية التصرف بحرية كاملة في الممتلكات بامتلاكها وبيعها وشرائها. وقد ترك گواتين (Goitein) وصفا لمعاملات تجارية مماثلة تهم جميع أرجاء البحر الأبيض المتوسط استقى موادها من أوراق الگنيزة.[57]

وتعطينا الحالة الثالثة فكرة واضحة عن نموذج لعملية رهن عادية، وكان المقترض فيها هو المدعو المرابط السيد محمد بن أحمد أوهمام من حصن الحجر (أگادير أوزرو)، بينما كان المقرض هو الذمي بردخين بن هب من يهود أقا في حصنة بني شعيب (تاگاديرت). وينص العقد على أن المقترض قد قبض فضلا عن ذلك زيادة قيمتها «ستة ريالات كرط» من عند «الذمي». وتمثل عبارة «بوجه الزيادة» لفظة قانونية وتقنية ذات أهمية أساسية بالنسبة للصفقة برمتها، ويفترض هذا الأمر وجود عقد سابق تم تحريره من قبل، وأن العقد الحالي يحل مكان الأول ويتممه. وحتى أتمكن من إدراك المعنى الحقيقي لهذا المفهوم، توجهت بالسؤال إلى حفيد

57- Goitein, *A Mediterranean Society*; idem. *Jews and Arabs*.

محمد بن أحمد أحمام من حصن الحجر، فتلا على مسامعي القصة التي كانت وراء هذه الوثيقة، وذلك على الرغم من عجزه عن تحديد أماكن وجود بقية الوثائق الأخرى التي وقع تسويدها قبل هذه النازلة وبعدها، فأدلى لي بالتوضيحات الآتية:

-- في تلك الأيام، كان الناس في أمس الحاجة إلى المال أو البذور لاستثمارها في أراضيهم. دعونا نأخذ هذه الوثيقة على سبيل المثال: لقد كان جدي الأكبر محمد بن حماد أحمام يملك عدة حقول في أقا وكثيرا من حصص المياه في مختلف العيون الموجودة بالواحة. وخلال فترة الجفاف، كان يشكو نقصا من المال. وبفضل مكانته في المجتمع والأملاك الموجودة في حوزته، يمكنه اقتراض المال عن طريق الرهن من التجار اليهود أو المسلمين. وما أرتاب منه هنا هو أن يكون جدي قد اقترض المبلغ بالفعل في وقت سابق من العام من الشخص نفسه؛ لأنه لم يكن قادرا على الدفع في الوقت المحدد، فسمح لليهودي باستخدام حصة واحدة فقط من حصصه الليلية من مياه عين تشيت. وفي السماح له باستخدام حصة واحدة فقط من الماء دليل على أنه كان يأنس في نفسه القدرة على إعطاء اليهودي مبلغ الست ريالات «كرطة» بعد حلول الموعد النهائي اللاحق للدفعة التالية. وبما أن عائلتي تمتلك كثيرا من الأراضي وحصص المياه، فإنها كانت قادرة على الوفاء بأداء ما عليها من دين أو رهن عقاري. وهناك كثير من الأسر الفقيرة التي كانت تضطر لوضع ممتلكاتها قيد الرهن العقاري لعدة سنوات حتى ينتهي الأمر ببيعها إلى الدائن اليهودي أو المسلم.[58]

ويعتبر الرهن من بين الاستراتيجيات الاقتصادية التي اعتاد التجار استخدامها لتحقيق الربح. وقد أولى بّارك (Park)، اهتمامه بهذه الممارسة في منطقة الصويرة بين ثلاثينيات وخمسينيات القرن العشرين، فقدم في شأنها هذا الوصف:

إن المعاملات الأكثر أهمية ذات الصلة بالممتلكات في القرى والبوادي هي البيوعات والأشرية والرهون. وأكد جميع المستجوبين

58- من مقابلة شفوية، أگادير أوزرو، أقا، 2004.

في الصويرة على أن الرهن العقاري لا يتم اللجوء إلى استخدامه إلا عند الضرورة القصوى وفي حالة الطوارئ. وفي المغرب، عادة ما يتعلق الأمر في حالة الرهن بوجود عقد يقع التنصيص في ثناياه على أن المالك لقطعة أرضية يوافق، مقابل استلام مبلغ من المال أو كمية من الحبوب، على منح المقترض حق الانتفاع من هذه القطعة الأرضية لمدة بضع سنوات محددة، على أن يعيد نفس الكمية من الحبوب أو نفس المبلغ من المال للمقرض عند انصرام ذلك الأجل. وإذا تحققت بنجاح مقتضيات هذا العقد يتمكن المالك من استعادة أرضه، أما إذا عجز عن الوفاء بالتزامه بتسديد المبلغ المقترض فيمكنه بيع الأرض، أو كما هو المعتاد، التعاقد على رهن ثانٍ أو إضافي (بشروط غير مواتية جدا). وفي الحالة الأخيرة، يستفيد المقرض من حقوق انتفاع إضافية من الأراضي المعنية بالرهن لمدة مماثلة أو أكثر، وذلك مقابل إقراض مبلغ مالي إضافي أصغر. ولا يلبث أن يفضي تعاقب سلسلة من عقود الرهن إلى الضياع الحتمي للأرض من صاحبها.[59]

ويعتبر التعامل مع الرهن ممارسة اقتصادية مشروعة وجائزة من وجهة النظر الإسلامية، لأن الأطراف المعنية قد تجازف جميعها، من الناحية النظرية، بالتعرض لخطر مماثل، وذلك على عكس ما يحدث في الحالة المتعلقة بالربا، حيث يقدم الطرف المقرض مبلغا معينا مقابل تحقيقه مزيدا من الكسب المالي. وبالتالي، فإن ما يمكن أن يبدو شبيها بالفائدة قد يصبح في صورة الربح الخالص من وجهة النظر الإسلامية، وهذا بحكم وجود عنصر المخاطرة المشتركة على أساس تعاقدي يهم بالضرورة كلي الطرفين. ومع ذلك، فإن هذا النوع من المعاملات لا يخلو من بعض سمات الاستغلال، بحكم أن المقرض قد تتأتّى له الاستفادة من معاناة المقترض، وخاصة في أوقات الشدة، عندما يسود الجفاف وتستفحل المجاعة.

وعلى الرغم من اقتصار بعض المؤرخين في حصر ممارسة هذا النشاط على المقرضين اليهود في جنوب المغرب، فإن كثيرا من العائلات المسلمة لم تتردد أيضا

59- Park, "Essaouira," 114.

هي الأخرى في اللجوء إلى التعامل بعقود الرهن، وذلك بالمناطق القروية والحضرية على حد سواء. وتشكل أقا تجمعا بشريا يعتمد سكانه في المقام الأول على النشاط الزراعي، وتمثل فيه المياه والأراضي الأصول الثمينة الحقيقية والأساسية للثروة. وبحرمان الأسر الأكثر ضعفا وهشاشة في هذا المجتمع من مثل هذه الموارد الحيوية، مورست ضغوط متلاحقة على الأسر من هذا القبيل خلال فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية. ويصف بّارك هذه الظاهرة في سياق تحليله المفصل لمحتويات كنانيش الحسابات التي خلفها قاضي خميس مسكالة بمنطقة الصويرة، عن الفترة الممتدة ما بين سنتي 1931 و 1956.[60] وقد لخص مجموع المعاملات العقارية التي جرى توثيقها في المنطقة من خلال رسم بياني، ويفيد بالتعاقد بين عامي 1931 و 1956 على ما مجموعه 3186 من حالات البيوع، وعلى 325 من الرهون. وافترض بّارك أنه أمام العدد الهام من الرهون العقارية المسجلة، يبدو واضحا مدى انشغال التجار اليهود بالحصول على مستندات شرعية، والاحتفاظ بها في حوزتهم تحسبا لحماية مصالحهم إذا ما أثيرت في شأنها مستقبلا مشاكل غير متوقعة.

وتتناول الحالة الرابعة نموذجا لدعوى قضائية تتعلق بملكية حيز معين لأحد المنازل. وأثناء وجودي في جنوب المغرب، بلغني في مناسبات عديدة أن التجار والحرفيين اليهود دأبوا على استئجار المحلات من المسلمين، أو على التعاقد بالرهن مع أصحابها. والعديد من الغرف المستأجرة هي في الواقع من ممتلكات الأسر المسلمة. وكثيرة هي الفتاوى التي ترخص لجماعة المسلمين السماح لليهود أو المسيحيين بالعيش في كنف المسلمين، وبالسكن معهم إما في دار واحدة، أو بمجاورتهم دون حرج في نفس الحي أو الدرب. ويقدم لنا الونشريسي مثالا على الحالة التي يمكن فيها «لأحد الذميين (يهودي أو مسيحي) استئجار أو شراء طابق بإحدى الدور التي يستخدم المسلمون طابقها السفلي».[61]

وبما أن حكم الشريعة فيما يتعلق بكراء الذمي أو شرائه لإحدى بنايات المسلمين باعتبارها صفقة مشروعة من المنظور الإسلامي، فإن الغاية الأساسية من الموضوع المطروح في القضية الرابعة هي النظر فيما إذا كان الذمي داويد بن يوسف

60- Park, "Essaouira,".

61- Lagardère, "Histoire et société,".

يمتلك البيِّنة الضرورية التي يمكنه الاستناد إليها لتأييد رفضه تسليم الدائن المسلم لمفاتيح الدار التي سكن فيها أكثر من تسع سنوات. وعلى الرغم من عدم تقديم الوثيقة لأي حل ملموس، يمكننا استخلاص افتراضين اثنين. أولهما هو إمكانية إصدار القاضي لحكم في صالح الذمي إذا ما تقدم لديه هذا الأخير بما يكفي من الوثائق لدعم أقواله الرامية لتأكيد شرائه أو رهنه للدار المذكورة، وأن خصمه المسلم عجز عن الوفاء بالتزامه لاستعادة المنزل. وثانيهما أنه في إمكان القاضي الموافقة أيضا على قبول شهادة صادرة عن أحد المسلمين ليصدر على أساسها حكما لصالح المسلم خصم اليهودي في الدعوى، وخاصة إذا ما أضاف الشاهد المسلم إلى أقواله بأن اليهودي المذكور منكب على ممارسة أعمال غير أخلاقية من قبيل المتاجرة في الخمور.

وتقدم لنا الحالة الخامسة مثالا على عقد كراء طويل الأمد يخص قطعة من الأرض (تراب). والفكرة الأكثر إثارة للاهتمام في هذا العقد هو أنه، على عكس حالات الرهن المتعاقبة الواردة في القضية الثالثة المشار إليها أعلاه، حيث حصل الطرف المقرض على الحق الشرعي في الانتفاع بفوائد الأرض إثر سلسلة من الرهون المتلاحقة، فإن الحالة التي نحن بصددها قد كان فيها الرهن نهائيا ولا ينتهي إلا بتسديد المتعاقد المسلم للمبلغ المقترض، وقيمته ثلاثون ريالا بالعملة الحسنية. وربما قد تساوي كلفة الأرض موضوع النزاع المبلغ الأول من المال الذي جرى تسليفه إلى المسلم بالإضافة إلى الثلاثين ريالا بالعملة الحسنية؛ وبالتالي، فقد رأى المقرض بأن أي مبلغ مالي إضافي قد يعتبر معادلا للخسارة، ومن ثم قرر تجميد الصفقة في هذا المستوى، مع الإشارة إلى عزمه على استخدام تلك الأرض إلى حين استرجاعه، يوما ما، للمبلغ المالي المدفوع سابقا.

وتظهر الحالات السادسة والسابعة والثامنة والتاسعة نوعا آخر من أشكال الرهن. ويبدو أن الأسر تلجأ إلى خيارات الرهن للتمكن من الصمود والبقاء أمام بعض الكوارث الطبيعية. ولا يمثل الطاعون والجراد والمجاعة مجرد تهديد خطير لمصير البيوت والأسر فقط، بل يهدد أيضا المكانة القيادية لعديد من السلاطين، بحكم استفحال الفوضى السياسية عادة في أعقاب انتشار المجاعات. وحسب ما جاء عند الباحثين عمر بوم وتوماس بَّارك:

كان الطاعون يحل بانتظام بالمغرب عند عودة الحجاج الذين يصلون إلى أرضه على متن المراكب عبر المراسي الشمالية، فيستهدف بالتالي المناطق الحضرية، وأراضي الشمال، وأبرز السهول الساحلية. وعادة ما تنطلق جحافل الجراد من منطقة الساحل الإفريقي لتسارع إلى التحليق في اتجاه الشمال، ولذا فإنها عادة ما تلحق الدمار بأراضي جنوب المغرب أكثر من الشمال. وفي كثير من الأحيان، تكون المجاعات متبوعة بانتشار الوباء الناجم عن معاناة السكان من الخسائر وضعف قدراتهم على إنتاج المحاصيل الزراعية، فتترتب عنه نتائج كارثية للسنة اللاحقة. وتساهم أيضا الحرب، والضرائب المجحفة، وضعف السلاطين ممن لا يتوفرون على أي مدخرات احتياطية لإغاثة السكان، كما تضعف من جراء ذلك أيضا قدرة السكان على مقاومة الكوارث الطبيعية.[62]

وخلال فترات انتشار المجاعة تندلع التمردات، وعادة ما يرد المخزن المركزي على ذلك بتوجيه حملات عسكرية تسمى بـ «الحركات» لتحصيل الضرائب، وكسر شوكة القبائل المتمردة بغية إخضاعها.[63] وتمثل هذه الحالات الأربع مجرد نماذج معبرة عن الآلاف من حالات الرهن المتعلقة بالأراضي، وحصص المياه، وأشجار النخيل، وبأنواع أخرى من الممتلكات التي تضطر العائلات إلى المجازفة بوضعها قيد الرهن في محاولة لضمان استمرارها على قيد الحياة، والصمود أمام ويلات الجفاف واجتياحات الجراد المدمرة. وفي بداية القرن العشرين، تعرضت أراضي جنوب المغرب لموجتين كبيرتين وكاسحتين من الجفاف (3-1902 و 1906)، كما تلقت المنطقة نفسها ضربات مدمرة جراء اجتياحها من قبل الجراد (1901 و 1907-1910)، مما أدى إلى إلحاق خسائر هائلة بالمحاصيل.[64] وأجبرت هذه الكوارث الطبيعية السكان على

62- Park and Boum, *Historical Dictionary*, 264.

63- انظر ما يلي:
Schroeter, *Merchants of Essaouira*, 164-65; Rosenberger and Triki, "Famines et épidémies au Maroc."

64- Park and Boum, *Historical Dictionary*, 264-65.

رهن أراضيهم مقابل الحصول على مقادير ضئيلة من مادتي الشعير والقمح من أجل الاستهلاك فقط،كما هو وارد في الحالتين السادسة والسابعة. وأحيانا يتم بيع محصول سنوي كامل من التمور مقابل استعادة آنية براد صغيرة واحدة، كما رأيناه في الحالة الثامنة. وأخيرا، قد توجد بعض الأسر في حالات من اليأس الاقتصادي الشديد، مما يضطرها إلى رهن جزء من محاصيلها بغية التمكن من تغطية تكاليف مادة الغذاء التي اقترضتها أيام انتشار المجاعة، وهو ما تطلعنا عليه الحالة التاسعة.

وتعتبر الحالتان الأخيرتان، العاشرة والحادية عشرة، فريدتين من نوعهما، وتختلفان من حيث طبيعتها ومضمونها، كما أنهما تربطنا أيضا ببعض الحسابات الموجودة مسبقا لدى الأسر المعنية. وتقدم لنا مثالا آخر من المعاملات التجارية السارية في المنطقة، فضلا عن إطلاعنا على مقرض من نوع مختلف، ألا وهو يهودي السلطان، أو التاجر السلطاني. وفي كلتي الحالتين، يرد وصف للشكوى الصادرة عن تاجر يهودي يدعى روبيل المليح ضد خصمه المدعو يوسف بن علي المرابطي، وهو تاجر مسلم من أقا، وشقيق لعامل السلطان على المنطقة. وكان روبيل المليح واحدا من التجار المتميزين الذين ربطتهم بالسلطان شراكات وعلاقات في نهاية القرن التاسع عشر. وقد أتاحت هذه العلاقة أمام عدد من العائلات اليهودية في الصويرة (قرقوز، أفرياط، مقنين، والمالح أو المليح) اكتساب مكانة جعلتها تهيمن على تجارة الجملة وتسهر على تنشيط تبادل المنتجات بين تنبكتو وأوروبا.[65] وهكذا، لم يلبث أن أصبحت هناك ثلة من التجار المسلمين واليهود يسمى المنتمون إلى فئتها بتجار السلطان. وكتب دانييل شروتير عن هؤلاء ما يأتي:

> وتتعزز روابط اعتماد السلطان على التاجر والتاجر على السلطان بعلاقات مالية من نوع خاص جدا. إذ يعتمد التاجر في تسيير شؤونه التجارية على سلفات مالية يحصل عليها من القصر دون فوائد. وعلاوة على الأرباح التي يحققها التاجر من التجارة، يكون ملزما بالوفاء

65- انظر ما يلي:
Schroeter, "Anglo - Jewry and Essaouira," "Morocco, England," "Royal Power and the Economy"; "Jewish Communities of Morocco."

بديونه للسلطان بأداء أقساط شهرية، إذ تمنع التشريعات الإسلامية التي تحرم الرِّبا السلطان من تحقيق أرباح مباشرة من تقديم سلفات مالية لتجاره. ومع ذلك، كان المخزن يتصرف، بصفة غير مباشرة، وكأنه بمثابة مؤسسة بنكية، إذ يستثمر الأموال التي يسلمها لتاجر عادة ما يكون من ذوي الثراء. ويتوقع المخزن من تشجيعه للتجار على تحقيق مشاريعهم وعملياتهم التجارية تحصيل عائدات مالية كبيرة مصدرها الرسوم الجمركية التي يؤديها التاجر السلطاني لأمناء المخزن في المراسي.[66]

ومع ذلك، أصبحت سلطة المخزن التجارية والسياسية في مواجهة مع تحديات كبيرة عندما بدأت الحمايات القنصلية الأوروبية تنتشر في صفوف عديد من التجار المغاربة اليهود والمسلمين منهم على حد سواء، وذلك في أعقاب الغزو الإسباني لأراضي شمال المغرب سنة 1860.[67] وتشكل عائلة المالح نموذجا للتاجر اليهودي التقليدي بمدينة الصويرة، الذي سبقت له الاستفادة من حماية السلطان قبل أن يصبح تحت حماية المنظمات اليهودية الأجنبية والقنصليات والأوروبية. وحسب ما جاء عند شروتير، فإن أسرة المالح قد تأتّت لها إمكانية تحقيق الهيمنة على المؤسسات اليهودية المحلية لأكثر من ثمانين عاما،[68] وذلك بفضل المكانة الاجتماعية التي تبوأها أبناء الأسرة في أوساط الطائفة بممارستهم لمهام الخزانات وقضاة اليهود (ديّانات) المرموقة. ويقول شروتير في هذا الصدد، أن «مكانة آل المالح روّاد الطائفة اليهودية، متجذرة في ما يتمتعون به من الهيبة والكاريزما الشخصية، وأن مهامهم الدينية وأنشطتهم التجارية تضفي نوعا من المشروعية على سلطتهم. وكان الاهتمام بأمور الدين والتقوى إلى جانب شؤون التجارة أمرين لا ينفصلان عند آل المالح».[69] وكانت في حوزة المالح محلات كثيرة يستغلها في ملاح الصويرة إما بصفته مالكا لها،

66- Schroeter, *Merchants of Essaouira*, 23.

67- *Ibid.*, 165.

68- Schroeter, "Anglo-Jewry and Essaouira."

69- Schroeter, *Merchants of Essaouira*, 43.

أو متعاقدا بالرهن مع أصحابها. ويؤكد شروتير، وهو أحد الباحثين القلائل الذين كتبوا كثيرا عن تاريخ هذه الأسرة، بأن الحيز الأكبر من الأرباح التي كانت تحققها الأسرة مصدره الأساسي هو الاستثمارات العقارية الموجودة في مدينة الصويرة.

وكان روبن المالح، المتوفى سنة 1925، ابنا ليوسف المالح، وقد أصبح مسؤولا عن تدبير أعمال والده في مطلع ثمانينيات القرن التاسع عشر عندما بدأ يوسف يسافر خارج المغرب في اتجاه إنگلترا وغيرها من البلدان الأوروبية. وفي سنة 1886 توفي يوسف في لندن، وأصبح روبن على رأس جميع الأعمال التجارية، فتحول إلى واحد من أبرز المنشطين الرئيسيين لحركة المبادلات بمرسى الصويرة، ليس فقط في اتجاه الديار الأوروبية، بل أيضا على مستوى التعامل مع التجار المحليين والجهويين، بمن فيهم الباعة المتجولون وتجار التقسيط النشيطون بالمناطق الداخلية لأراضي الجنوب. وقد جمعت الشراكة التجارية بين عائلة آيت مرابط وآل المالح. وكان يوسف بن علي المرابط المريبطي التيزوننى شقيقا لقائد أقا، وهو من تولى مهمة الإشراف على تسيير الأعمال التجارية للعائلة. وفي تسعينيات القرن التاسع عشر، تأثرت تجارته بنتائج الجفاف والمجاعة في المنطقة. وزادت الأمور سوءا في ظل تخييم أجواء من عدم الاستقرار السياسي، مما كانت له انعكاساته السلبية على تجارة القوافل التي باتت عرضة للتهديد بين أقا وتنبكتو، حيث اعتاد يوسف التيزوننى الانخراط فيها لتصريف معظم ما حصل عليه من السلع لدى تجار الصويرة عن طريق السلف، ومن بينهم روبن المالح. ومن النقط المثيرة للاهتمام في كلتي الحالتين هي لهجة كتابة الرسالتين، إذ لم يتعلق الأمر بتاتا بوثيقتين نموذجيتين تمت كتابتهما بقلم أحد القضاة أو العدول، بل نحن أمام رسالتين شخصيتين تتضمنان شكاية صريحة تولى روبن أمر إرسالهما مباشرة إلى يوسف التيزوننى. وتسلط الرسالتان المذكورتان الضوء على ثلاث نقاط رئيسية. أولها تشديد روبن على التلويح بطبيعة علاقته مع القصر حتى يتسنى له ممارسة نوع من الضغط على التاجر المسلم، والدفع به إلى الأداء في أقرب وقت ممكن. والنقطة الثانية، هي أن روبن طلب من قائد أقا، شقيق التاجر يوسف، التدخل بغية حمله على التعجيل بالتسديد. أما النقطة الثالثة، فمفادها أن روبن هدد خصمه بإمكانية رفع القضية إلى علم السلطان في حال عدم استعادته لمستحقاته،

وهو ما سيجعل يوسف معرضا لتحمل مزيد من المصاريف، بما في ذلك نفقات السخَّار[70] والرقَّاص،[71] فضلا عن الفوائد (لانتريس).[72]

وتؤكد هذه الرسائل ما أشرت إليه حول مدى الأهمية التي يكتسيها السلف باعتباره رأس مال اجتماعي. وبينما حرص المقرضون اليهود في أقا على عدم تقويض العلاقات القائمة مع دائنيهم المسلمين، فإن مكانة روبن المتميزة باعتباره تاجرا سلطانيا، إلى جانب كونه غريبا عن القرية، لمن شأنها التوضيح بجلاء لمدى اهتمامه أولا وأخيرا باستلام مستحقاته، بدلا من أي حرص على علاقاته الاجتماعية مع يوسف. إن روبن التاجر الغني والدخيل على المنطقة ليست معاملاته التجارية مع يوسف بالمصيرية؛ وفي واقع الأمر، فإنه من الحري بالتاجر روبن أن يتمكن من استعادة أمواله بسرعة أكثر، حتى يحس بالاطمئنان عليها، وذلك أفضل بكثير بالنسبة له، طالما أنه لن يطمع بتاتا في تحقيق أي ربح يستحق الذكر إذا ما بقيت بضاعته في حوزة يوسف لفترة طويلة.

لقد قدم كل من العربي مزين وأحمد التوفيق ومحمد المنوني، وغيرهم من الباحثين، نماذج للإستوغرافية الجهوية وقع فيها الجمع بين الاعتماد على مواد التاريخ الشفوي ومضامين المستندات الوثائقية كما تأتى الحصول عليها من بيوتات الأسر الموجودة في مناطق مختلفة من المغرب. وأثناء دراستي الإثنوغرافية، اعتمدت النهج الريادي الذي استهله مزين في بحثه حول تافيلالت لدراسة أحوال اليهود في أقا من خلال الوثائق والرسوم العدلية. وأتاح أمامي التركيز على مجموعات خاصة من

70- مصدرها السخرة، ومعناها مقابل مالي كانت تؤديه مختلف القبائل لفائدة بسطاء الموظفين المخزنيين عن خدمة يقدمونها في المنطقة. ومثال ذلك، أن شخصا ما يوجد رهن إشارة أحد القضاة، يمكنه الحصول مقابل تقديم الخدمة لفائدته على واجبات السخرة، فينعت وقتئذ بالمسَخَّر. وبعد أن أقر السلطان المولى عبد العزيز أداء ضريبة الترتيب، التي سبق صدورها على عهد والده المولى الحسن، على حيوانات المزارعين والأشجار المثمرة، تم إلغاء العمل بنظام السخرة، إذ أصبح العاملون في خدمة المخزن يتقاضون مبدئيا رواتب خاصة من الأمناء.

71- ويتعلق الأمر أيضا بمفردة أرقَّاص الأمازيغية، والرقَّاص باللغة العربية، وينعت بها الفرد التي تسند إليه مهمة نقل البريد المخزني من المركز إلى مختلف جهات البلاد الداخلية.

72- وهي تحريف للفظة الفائدة باللغة الفرنسية ("intérêt")، وقد ترد بالنون هكذا: (لانتريس)، وأحيانا بالميم هكذا: (لمتريس). وتحيل عل الفائدة الربوية التي يلزم التجار بتسديدها عند فوات أجل الأداء المتفق عليه مع التجار الأوروبيين.

هذا الأرشيف إمكانيات لإلقاء نظرة على تاريخ هؤلاء اليهود من خلال المقتضيات الواردة في متون «العرف» و «الشريعة» على حد سواء، وهو ما أثرى بالأخبار وزود بالمعلومات جميع المقابلات التي أجريتها حول الذكريات العالقة لدى المسلمين عن جيرانهم اليهود.

وفي أقا، كان اليهود قادرين على التحرك بين ظهراني كثير من النظم القانونية، مما أتاح أمامهم درجات من المرونة ما لبثت أن مكنتهم من تجاوز ما فرضته مقتضيات الشريعة الإسلامية والبنيات الاجتماعية والأعراف القبلية من قيود. ومن موقعهم كتجار وباعة متجولين ضعاف يتمتعون بالحماية، استفاد اليهود من الحقوق التي تضمنها لهم القوانين العرفية والإسلامية بالفضاء الموجود خارج الملاح. وبناء عليه، فإنهم قد آنسوا القدرة في أنفسهم على المزج بإحكام بين جهودهم الاستراتيجية من خلال اعتمادهم لما اصطلحت عليه بالتوفيقية القانونية. وفي الأحياء اليهودية، التي سوف أتناولها بالوصف في الفصل اللاحق، تمتع اليهود من الناحية القانونية بالاستقلال، بحكم أن الربِّيِّين والحزانات قد أحكموا سيطرتهم على كل ما يتصل بتدبير العلاقات الدينية والاجتماعية الداخلية لإخوانهم في الملة قبل حلول وكلاء الرابطة اليهودية العالمية بين ظهرانيهم، وبداية إدخال آليات التعليم العلماني لفائدة أبنائهم.

الفصل الثالث

داخل الملاح:
مركز يهودي صحراوي للتربية والتعليم

رجال في صحبة التاريخ

على الطريق الوحيد الفاصل بين ورزازات وأقا، وتحت ظلال شجرة النخيل المتآكل جذعها وجريدها من فرط تعاقب أيام الحر الشديد، جلست مجموعة من الرجال الطاعنين في السن في هيئة حلقة دائرية وهم يرتدون جلابيهم الملونة بالأزرق والأبيض والأصفر، وقد خاضوا في الحديث حول قضاياهم الاقتصادية المحلية والتحديات البيئية المقلقة لهم. وبينما كنت بصدد الانضمام إلى هؤلاء برفقة كل من عبد الله ومبارك، اندس طفل حافي القدمين وحليق الرأس تحت إبط أحد الرجال الجالسين، وذلك في محاولة لحماية نفسه من اللسعات المزعجة لذبابة أصرت على مهاجمته. وفي حيِّز آخر من فضاء تلك الجلسة الدائرية، قعد رجل في أواخر التسعينات من عمره متكئا على جدار من الطوب المشيد بالتراب لأحد الدكاكين وقد انتشر على كعبه الأيسر الخشن مستحضر طبي سائل أبيض اللون، بينما التف حول يده حشد من الذباب دون أن يسبب له الأمر أي إزعاج. وعلى الجانب الآخر من الطريق، احتشدت مجموعة من الأطفال والمراهقين داخل المقهى الوحيدة الموجودة في الواحة -وتسمى مقهى الأصدقاء- لمتابعة أطوار مباراة حاسمة في كرة القدم الأوروبية على شاشة التلفزيون بين أقوى الفرق المتنافسة على بطولة إسبانيا، وهما برشلونة وريَّال مدريد. وبين الفينة والأخرى، تتقطع محادثات الرجال المتحلقين على بعد مسافة قريبة من المقهى جراء الصرخات المدوية الخارجة من حناجر المشجعين المتحمسين لكلا الفريقين للتعبير عن الاستحسان والاحتفال تارة، وعن الاستهجان أو الإحباط تارة أخرى.

ولما بدأت الشمس تسدل أشعتها المصفرة اللون خلف الكتل الصخرية لجبال الأطلس الصغير، توجه بعض النسوة على عادتها في ذلك كل يوم إلى الأحواض الزراعية لاحتشاش مقادير من الفصة والبرسيم بغية تزويد الأغنام والأبقار بحصتها الضرورية من العلف. وقد لاحقت تلك النسوة أثناء عبورها لأرجاء الحقول الكثيفة بالنباتات أسراب صغيرة من الجراد. وعلى مسافة بعيدة، يمكن سماع الأزيز الحاد المنبعث من محركات آلات ضخ المياه. وتجدر الإشارة إلى أن القرويين قد شرعوا، إبان العقود القليلة الماضية، في الاعتماد على تكنولوجيا الري الحديثة لتزويد حقولهم وأشجار نخيلهم المهددة بالهلاك بمياه السقي الضرورية.

وبدت من بعيد على الجانب الآخر من القرية أطياف رجال ونساء يقفون فوق الأجزاء العلوية لأراضيها، في انتظار أفول الشمس وحلول وقت الافطار. وقبل الإقدام على كسر الصيام خلال شهر رمضان، يلتقي كبار السن من أهل القرية في وقت متأخر بعد ظهيرة كل يوم وقبل غروب الشمس، فيتبادلون الأفكار، ويتجاذبون أطراف الحديث حول أنشطتهم اليومية، كما ينهمكون في التعليق على ما بلغ مسامعهم من أخبار عن الغزو الأمريكي للعراق، وعن الحرب المعلنة على الإرهاب، فضلا عن تطورات الصراع الفلسطيني الإسرائيلي. ومع ذلك، فإن الجفاف الذي طال أمده، وموجات جحافل الجراد المخيفة قد كان لهما قصب السبق والهيمنة المطلقة على المناقشات الدائرة بينهم. وبينما نحن جالسون، قدمت الحافلة اليومية الوحيدة المتجهة صوب مدينة طاطا، فتوقفت هنيهة للسماح بنزول بعض القرويين العائدين من مراكش. وعلى حين غرة، هرعت من المقهى مجموعة من الأطفال الذين ركضوا مسرعين نحو الحافلة لمساعدة المسافرين على حمل أمتعتهم. وسادت لحظة من الصمت عندما تحول كبار السن القاعدون في المجلس من الرجال برؤوسهم نحو الحافلة لإشباع فضولهم بما أتى به ذلك اليوم من أخبار جديدة.

وكان الحاج محمد بن الكبير الذي يرتدي جلابته البيضاء، هو الرجل المركزي الماسك بزمام الحديث الرائج في ذلك المجلس الدائري، ولا تظهر على ملامح وجهه أي دلائل يمكن أن توحي بأن الرجل يعيش في أوائل التسعينات من عمره، وهذا على الرغم من معاناته الواضحة من قصور في السمع. وفي هذا الصدد، لاحظت أنه

كلما تحدث الرجال إلا وتعمدوا رفع أصواتهم لتخطي إعاقة الحاج محمد في محاولة لتمكينه من استيعاب كلامهم وسماعه. وكما لو أن هذا المجهود لم يكف للوفاء بالمراد، دأب الرجل على الانحناء برأسه نحو المتكلمين، وهو يحمل في يده نظاراته المنكسرة من وسطها. وكان الحاج محمد هذا واحدا من بين عدد قليل من الأفراد المنتمين إلى جيل الأجداد الكبار، والذي يمكنه النطق بكلام مسهب عن هذا الحدث أو ذاك، مع الحرص على إعطاء تاريخ وقوع الحدث وتحديد توقيته، وامتلاكه القدرة على الإتيان بجميع التفاصيل والحيثيات التي ربما يرغب السائل في معرفتها. وقد أكسبته ذاكرته القوية عن جدارة التسمية بلقب «مؤرخ القرية». وفي مناسبات عديدة، توجهت بالسؤال إلى والدي لاستفساره عن بعض الأحداث المعينة المتعلقة بتاريخ المنطقة وسكانها، وكلما عجز عن تقديم الإجابة، إلا ونصحني باللجوء إلى الحاج محمد. وكان والدي يقول لي صراحة ودون تردد، «ليست لدي معرفة بالتاريخ، إن الحاج محمد هو الذي يعرف كل شيء، وسوف يعطيك التاريخ بتفاصيله الدقيقة».

وبينما كنت أحاول التدقيق في تفحص ملامح وجهه التي اشتد سواد سحنتها من جراء لفحات الشمس الحارقة، وانشغلت بالتحديق في يديه الخشنتين وفي تجاعيد جبهته، توقف الحاج محمد عن الكلام، فسادت لحظة صمت وجيزة عندما صوب الجالسون أنظارهم نحو الحافلة. وقد جاش في إثر ذلك بمناجاة طويلة كما لو أنه يحادث نفسه، لكن دون الإغفال عن التوجه بنظره إلى عطا، أحد سكان القرية الذي تجاوز سنه المائة، ولم يتوقف في الوقت ذاته عن تحريك رأسه إيماء بذلك إلى مصادقة صحة أقوال الحاج محمد، ومشاطرته الأكيدة لوجهات نظره:

> هل تذكر يا عطا؟ أنه قبل عشرين عاما فقط، لم يكن في إمكانك رؤية البساتين الممتدة بين أشجار النخيل. أما اليوم فقد ضاع كل شيء. راح الماء! وولت الناس! وحتى اليهود غادروا! وتُركنا نحن في هذه الحرارة الحارقة التي قتلت كل شيء، ليأتي الجراد على ما تبقى من أشجار النخيل. وحتى شبابنا لا رغبة لهم في العمل بعد الآن. وبطبيعة الحال، فإنهم يرون أناسا من طينة عمر وهم يلبسون الجينز الأمريكي، ويحملون حقيبة الظهر الصغيرة على أكتافهم، وعليه فهم يريدون جميعا

المغادرة. يا للعار! إذ فقدنا كل شيء! حتى أطفالنا يرفضون الانصياع لنا! كلهم يريدون الاغتناء، ولذلك يلتحقون بصفوف الآلاف من المغاربة ممن يعرضون يوميا حياتهم للموت في مياه البحر الأبيض المتوسط لمجرد الرغبة في أن ينالهم حظ من عالم الأوروبيين (النصارى) المفروش بالورود!

أدلى الحاج محمد بهذه التعليقات التي أصحبها بابتسامة على محياه. وبالنسبة إليه وغيره من الأجداد الكبار، رجالا ونساء، ليست هذه الأحاديث مجرد لحظات من ضروب التربية الاجتماعية والترفيه بغية التسلية فحسب، بل هي أيضا تعبير متدفق عن ذكريات ملؤها الحنين إلى الماضي ووقائعه التاريخية المثيرة. ويتذكر الأجداد الكبار في محكياتهم تفاصيل بسيطة عن أيامهم العادية التي عاشوها برتابة إلى جانب استعراضهم ذكريات تتعلق بأحداث أخرى ربما كانت أكثر أهمية، وتركت بصماتها في حياتهم الماضية.[1] وبغض النظر عن مدى صحة هذه القصص أم لا، فإنها قمينة بالكشف عن طبيعة المعتقدات والمخاوف والمواقف الخاصة بكل جيل من الأجيال على حدة.[2] وفي نظر الحاج محمد، يمثل الماضي لحظات ولت من العز والمجد، في حين لا يساوي الحاضر شيئا غير الخسران المبين. ويمثل اليهود جزءا لا ينفصم من هذا الماضي المجيد. وأعتقد أن تناول العلاقات بين اليهود والمسلمين بالدراسة عبر الاعتماد على بعض القصص كما يرويها لنا الحاج محمد وغيره من المسلمين، من شأنه أن يطلعنا، من جهة أولى، على الأحداث المتعلقة بحياة هؤلاء المسلمين، فضلا عن تمكيننا، من جهة ثانية، من تسليط الضوء على المواقف الحاسمة المتحكمة في صياغة ماهية النظرة إلى العالم من قِبل كل مجموعة على حدة.

ونستهل هذه الرحلة الإثنوغرافية برفقة الحاج محمد باعتباره محيطا بخبايا التاريخ المحلي وحيثياته، كما يمثل أيضا عيِّنة ناطقة باسم المستجوَبين من جيل الأجداد الكبار. وتعكس محكياته جوانب مختلفة من السرد الاستعماري الوارد عند كل من دو فوكو (de Foucauld)، وأبي سرور. وقد حاولت جاهدا، لمدة استغرقت ستة أشهر، مقابلة الحاج محمد، دون جدوى. وفي كل مرة كنت أعود فيها من أفا إلا

1- Langellier, "Personal Narratives," 243.

2- Tonkin, *Narrating our Pasts*.

ويقال لي إما أنه في رحلة قصيرة لزيارة أحد أصدقائه في القرية المجاورة، وإما أنه سافر بعيدا عن المنطقة لتفقد أحوال أولاده بمدينة الدار البيضاء. وبناء عليه، أسدى لي أخي نصيحة صائبة ووحيدة للفوز بمقابلة الحاج محمد، فدعاني إلى الإقامة بالقرية بضعة أسابيع خلال شهر رمضان، بحكم وثوقه من اعتياد الرجل دوما على قضاء شهر الصيام بموطنه الأصلي.

وكان المدعو مبارك واحدا من بين المستجوبين الأصغر سنا ممن قابلتهم في إطار هذه الدراسة، كما تربطه في الوقت ذاته صداقة بشقيقي، وتجمعه أيضا علاقات حميمة بالحاج محمد. وخلال فصل الشتاء، كان مبارك يجلس بعد العودة من عمله في الحقول برفقة الحاج محمد ليؤانسه ويستمع إلى مروياته الطويلة والمسلية. وتحينت مثل هذه الفرصة، فانضممت إليه في إحدى هذه الزيارات. وحينما وردت إشارة عابرة إلى اليهود على لسان الحاج محمد، تعمد مبارك تمهيد السبيل أمامي فتقدم بطريقة درامية بريئة جدا، وطرح سؤالا استفسره فيه عما إذا كان يتذكر يهود القرية، فنطق قائلا:

- «هل تعرف ما إذا كان اليهود قد عاشوا هنا؟»

وإذا بالمدعو بوجمعة الذي كانت له معرفة بكثير من اليهود في زاگورة يتدخل بالحديث، ويرجئ تقديم الحاج مبارك لجوابه عن السؤال الذي طرحه عليه مبارك، فقال:

- «بالطبع، كان هناك يهود في قرية فم زگيد، وكانوا عندنا حتى هنا في قريتنا لحاميد، لقد اعتادوا كراء المنازل والغرف من أهل القبائل. هل ترى البناية المحادية لشجرة الطلح (الأكاسيا)؟ إنها موضع محل شلومو الخراز الذي كان يصلح النعال والبلاغي».

كما عبر بوجمعة عن افتخاره بوجود أصدقاء له من بين اليهود في إسرائيل، وتحدث عن تجديد اتصاله بهم كل صيف عند عودتهم لقضاء العطل الدينية بمناسبة الاحتفال بالذكرى السنوية لوفاة الحاخامات المقبورين في البلدة، والمعروفة باسم الهيلولة.[3]

3- للاطلاع على مناقشة لموضوع الاحتفالات بذكرى الصديقين اليهود انظر:
Kosansky, "*All Dear unto God.*"

ومنذ عودتي إلى بلدتي في لمحاميد خلال شهر يناير من سنة 2004، سافرت مرات عديدة ذهابا وإيابا إلى أقا، وهو ما أثار فضول أهل القرية. وراجت الأخبار في أوساط ساكنة أقا وأهل القرى المحيطة بها أني بصدد إجراء تحقيقات تتعلق بتاريخ اليهود في هذه المنطقة. وفي بعض الأحيان، ودون سابق نية لذلك، كنت أتجاذب أطراف الحديث بصفة مطولة حول العائلات اليهودية التي عاشت في السابق بين أحضان القبائل والمجموعات السكنية المختلفة. وأبدى أهل المنطقة رغبتهم في مشاطرتي ذكرياتهم المتعلقة باليهود ممن ظلوا إلى حدود الأمس القريب جيرانا لهم، كما جمعتهم بهم علاقات صداقة وشراكة تجارية. وفي بعض الأحيان، لازم التكرار تلك الأحاديث. وبالتالي، فإنه على الرغم من اطلاعي في مناسبة سابقة على تلك المعلومات الضئيلة كما عرضها بوجمعة على مسامعنا، لم أجد بدا من هز رأسي إيماء له، كما لو أنها المرة الأولى التي سمعت فيها تلك المعلومات، حتى لا أتسبب في انقطاع إيقاع تدفق الكلام.

وكما لو أن الحاج محمد أحس بما يشبه الطعن في مكانته كسلطة تاريخية، وبمحاولة التشكيك في قوة ذاكرته، فأشهر التحدي أمام الجميع، وأصر على انفراده دون غيره بالقدرة على سرد أسماء الباعة المتجولين (العطارة) والأسر اليهودية التي عاشت في لمحاميد. وبهذا أصبحت المناقشة الجارية شبيهة بأطوار مسابقة لاختبار الذاكرة، إذ بادر الحاج محمد إلى طرح السؤال وعلامات الرضى عن الذات بادية على وجهه، فاستفهم قائلا: «من يمتلك في حوزته تاريخا ليهود فم زكيد؟». وفي إثر ذلك، تفوه البعض بذكر اسم موشي. بينما لوَّح آخرون بالإشارة إلى أسماء أخرى من قبيل مايِّير والحزان شمعون. ومع ذلك، لم يأنس أي أحد في نفسه القدرة على مجاراة الرجل الذي اتضح أنه يتقن الإحاطة لا محالة بتاريخ المنطقة. وبعد سرده بلهجة الظافر المنتصر سلسلة من أسماء الأسر والأطفال، والحزانات ممن دأبوا على الحلول بالقرية لذبح الخرفان لفائدتهم، فضلا عن تحديد تواريخ استقرارهم في المنطقة، انتقل الحاج مسترسلا في الحديث بطريقة واثقة، ليقول:

> في الماضي، لم تكن توجد حافلات، ولا شيء آخر غير البغال والحمير التي يركبها اليهود فيأتوننا بالأخبار والبضائع أيضا. ولولا هؤلاء اليهود، لصعبت علينا كثيرا معرفة ما يجري بأماكن أخرى،

إذ كنا نقاتل بعضنا البعض معظم الوقت. ولا يستطيع أحد مسهم بأذى إذ كانوا تماما في مرتبة النساء، ويتمتعون على شاكلتهن بحرمة مماثلة، وفي وسعهم السفر من هنا إلى أقا أو تازناخت دون أن يقوى أحد على المس بهم. وهناك اتفاق ساري المفعول يوجب على المسلمين في كل قرية عدم المساس باليهود ولا ببقية المسلمين. وكانت كل قبيلة إلا وتتوفر على يهودِيِّيها، وبالتالي فمنهم اليهودي التازناختي والألوگومي والفومزگيدي، والتَّسِّينتي، والأقاوي. ولذلك، اعتادوا المتاجرة متجولين (تاعطَّارت) دون التعرض إلى أخطار كبيرة، وربما لحق بهم بين الفينة والأخرى بعض الأذى.

وتوفرت جميع القرى الموجودة بربوع جبال الأطلس الصغير على نصيبها من السكان اليهود. وباعتبار أقا من مواطن الاستقرار النائية جدا في هذه المنطقة، فقد احتضنت إحدى أقدم الطوائف اليهودية وأكبرها عددا. وخلافا لتفاعلاتهم مع المسلمين خارج فضاء الملاح، تخضع حياة اليهود داخل الملاح بدرجة كبيرة إلى اختصاصات الخزانات الحريصين على احترام إخوانهم في الملة للعادات التقليدية والدينية سواء بين جدران الكنيس المخصص للعبادات، أو بمختلف أرجاء الحي اليهودي، وكذلك في الوسط الخاص بكل أسرة. وخلافا لما يجري في الفضاء الممتد خارج الملاح، فإن أحد المنتمين لفوج الأجداد الكبار ممن قمت باستجوابهم قدم وصفا يستفاد منه أنه في «داخل الملاح يكون اليهودي بمثابة ملك، لأن المسلمين لا يتدخلون أبدا في الأمور الخاصة بهم من قبيل الزواج والختان والصلاة وعلاقاتهم الشخصية». ويشكل الملاح في نظر كثير من الأجداد الكبار والأجداد المستجوَبين، مكانا خاصا يتمتع فيه اليهود بالحرية الكاملة في ممارسة شعائرهم الدينية، وتعليم أبنائهم، والنهوض بأوضاعهم الأسرية، وتعزيز طائفتهم.

يهود أقا: الأسرة، والمجتمع، والدين

في سنة 1948، عاش حوالي 20.000 من السكان اليهود في المجالات القروية المحيطة بجبال الأطلس المغربية.[4] وبحكم الإقامة بين أحضان تجمعات بشرية تتكون

4- Flamand, *Diaspora en terre d'Islam*.

من عناصر منتمية إلى قبائل أمازيغية وعربية،[5] عاش اليهود في أحياء منفصلة قائمة داخل «القصور» المنتشرة بأعالي الجبال ومنحدراتها.[6] وقد لا يزيد عدد اليهود في بعض القرى عن بضع عشرات من العائلات. في حين، يمكن لبعضها الآخر أن يأوي إليها ما بين 100 و 600 شخص. ولا يتصل معظم هؤلاء اليهود إلا قليلا بالجهات الموجودة خارج المنطقة. وعلى عكس الطوائف اليهودية في مدن طنجة والدار البيضاء والصويرة، ظلت هذه الجيوب الجبلية موصدة تماما أمام المؤثرات الأوروبية.

أما اليوم، وعلى امتداد هذه المجتمعات الهامشية القائمة عند مشارف الصحراء، فإن الأحياء اليهودية وأراضيها المجاورة، سواء المأهولة منها بالسكان أو المهجورة، لا تزال تمثل مواقع لاحتواء الذاكرة، حيث يحتفظ المسلمون بذكريات اللقاء الذي تحقق على أرضية الواقع مع اليهود في مختلف تجلياته، إلى درجة تبدو معها بأنها تمثل تذكارات «انصهرت مع المواد والبنيات المادية المشكِّلة للفضاء المحلي».[7] وكان هناك نوعان من مواطن الاستقرار اليهودي في القرى المغربية الواقعة بأراضي المناطق النائية. وفي إحداها، كان الباعة المتجولون اليهود من العطارة وغيرهم من التجار ممن اعتادوا السفر والترحال يكترون المنازل من المسلمين في القرى الأمازيغية الصغيرة وداخل التجمعات السكنية المسلمة الأخرى، إما من أجل تخزين بضاعتهم، وإما بغية العيش أحيانا بين ظهرانيهم بضعة أيام أو حتى بضعة أسابيع. وارتبطت هذه التجمعات السكنية المسلمة بشبكة الأسواق الأساسية التي تشكل نقط وصل تربط بين كل من مراكش والصويرة وتنبكتو وغيرها من المستودعات التجارية الأخرى المنتشرة في جميع أنحاء الربوع الصحراوية. وعادة ما كان يتوفر هذا الصنف من مواطن الاستقرار على أقل من عشرة رجال، وهو العدد المشروط وجوده من الذكور اليهود لاستكمال ما يسمى بالعبرية «المنيان»، وهو النصاب الضروري لأداء الصلوات وفقا للتعاليم اليهودية.

وفي الصنف الآخر، نجد بأن عديدا من القرى والبلدات مثل أقا، وتازناخت، وتمنارت، وإليغ، قد تحتوي على مواطن استقرار يهودية من الحجم الكبير. ويجمع كثير

5- Shokeid, "Jewish Existence."

6- Boum and Mjahed, "Silencing the Built Environment," 280.

7- Bahloul, *The Architecture of Memory,* 29.

من الأجداد الكبار المستجوبين على القول بأن اليهود قد أنشأوا الأحياء الخاصة بهم في جميع أنحاء القرى الأمازيغية والبلدات العربية إثر الحصول على الحماية والأراضي من مشايخ المسلمين والمجالس القبلية للتمكن من الاستقرار. وعلى سبيل المثال، لاحظ إبراهيم، صاحب المتحف اليهودي الموجود في أقا، أن الحي اليهودي في تاگاديرت كان قد ورثه شرفاء أيت شعيب إثر التعاقد على رهن لمدى الحياة حصل اليهود بموجبه على حق الانتفاع بالأرض، لكنه أبقى على حق الملكية لفائدة أصحابها الأصليين المسلمين. وقد وصف إبراهيم هذا الوضع على الشكل الآتي:

> منذ قرون خلت، رغبت الأطراف السياسية القائمة بقرية تاگاديرت في تدعيم قوتها السياسية وتعزيز مواردها الاقتصادية في مواجهة نفوذ القوى الإقليمية الأخرى مثل تمنارت، وتارودانت، وإليغ. وفي هذا الصدد، دعوا يهود الرحالة المجاورين لهم للإقامة في قريتهم مقابل تمكينهم من الأراضي، والسماح لهم بنقل الملكية في الحي اليهودي لأطفالهم في المستقبل. وفي غضون سنوات قليلة، أصبح الملاح في تاگاديرت مقرا أساسيا لحياة اليهود بجميع أنحاء أقا؛ حيث انتقلت الأسر اليهودية إلى هناك، وإلى مناطق أخرى في جنوب المغرب، خاصة بعد السماح لهم ببناء أماكن العبادة والحق في توسيعها عند الحاجة.

وكانت ملكية الأراضي، وخاصة الحق في اتخاذ أماكن للعبادة، من بين أمور حظيت بالأولوية القصوى ضمن اهتمامات اليهود في جميع أنحاء الصحراء.[8] وعادة ما حرصت العناصر النافذة سواء في أوساط القبائل الأمازيغية أو العربية على الاستجابة لاحتياجات اليهود الدينية. وفي بعض الأحيان، ربما اعترض علماء المسلمين على اتخاذ كنائس وبيع جديدة، أو على توسيع القديمة منها. وغالبا ما ينتهي الأمر بنقل أعضاء الطائفة اليهودية إلى قرى أخرى توفر لهم ظروف عيش أحسن وأكثر ملائمة لحياتهم. وقد أدلى لنا حسينة، وهو واحد من عدد قليل ممن يعرفون القراءة والكتابة ضمن عينة الأجداد الأكبار، بالتعليق التالي:

8- Lagardère, *Histoire et société;* Larhmaid, "Jewish Identity and Land Ownership," 59-62.

يدعو الإسلام السلاطين إلى حماية حقوق اليهود في العيش وممارسة طقوس العبادة، وكان هذا هو المبدأ الأساسي في الشريعة الإسلامية طالما انصاعوا لدفع الجزية، ولم يعلنوا الحرب ضدنا. وفي حياتي، عندما كان اليهود هنا، لم يسبق لنا أبدا شن أي هجوم على دور الصلاة الخاصة بهم. لقد كان اليهود متشبثين بدينهم، وإذا فرضت عليهم قوانين تحول دون ممارستهم لطقوسهم الدينية فإنهم غالبا ما يغادرون. وإنني على بينة بأن كثيرا من اليهود ممن استقروا في أقا قد قدموا إليها من قرى حاولت المساس بحقوقهم.

وتحيلنا هذه الصورة المصغرة على هجرة اليهود الداخلية المتواصلة عبر جميع أنحاء جنوب المغرب التي كانت مشروطة بما أصطلح على تسميته بـ«الخطورة التقليدية». ويذهب أولريش بيك (Ulrich Beck) في العمل الذي أنجزه حول مخاطر المجتمع إلى القول بأن المجتمعات التقليدية لم يكن لديها مفهوم محدد للخطر، لأن أساليب التعامل المنهجي مع كل ما يتعلق بمظاهر انعدام الأمن الاجتماعي والسياسي تعتبر جميعها طارئة ووليدة لعصر الحداثة.[9] وعند النظر إلى أنماط الهجرات اليهودية في جنوب المغرب،[10] أعتقد أن المخاطر الاقتصادية وانعدام الأمن السياسي يوجدان في صلب حركة التنقل المستمرة لليهود المغاربة في الجنوب. وكانت الطوائف اليهودية التقليدية عبارة عن مجموعات معرضة للخطر، لأن العناصر المنتمية إليها «منشغلة بالمستقبل (وأيضا بالسلامة)، وهو الأمر الذي يتولد معه مفهوم الخطورة».[11] ويظهر ارتفاع عدد العائلات اليهودية في أقا عند أواخر القرن التاسع عشر أن اليهود كانوا في مواجهة أقل لبعض مظاهر العداء السياسي والاجتماعي، كما أنهم استفادوا في الوقت ذاته من الحماية الدينية والسياسية والقانونية، بمفهوميها العرفي والشرعي.

وعلى نقيض الأحياء اليهودية القائمة في بعض مدن المغرب،[12] شكلت الملاحات الموجودة بالقرى والبلدات الجنوبية مثل گلميم وأقا جزءاً من بناية القصر

9- Beck, *Risk Society*, 21.

10- Flamand, *Diaspora en terre d'Islam*.

11- Giddens, "Risk and Responsibility," 3.

12- انظر :

Levy, "Hara et mellah"; Schroeter, "The Jewish Quarter"; Miller, "The Mellah of Fez"; idem. "Les quartiers Juifs"; Gottreich, "On the Origins of the Mellah," idem. "Rethinking the Islamic City"; Miller and Bertagnin, *The Architecture and Memory*.

المحاط بالأسوار. ويعزز هذا التجاور الحميم والفعلي بين الأسر المسلمة واليهودية الدفء الاجتماعي والثقافي على الرغم من الاختلافات الدينية الموجودة بين الطرفين. ومع ذلك، سمحت عزلة اليهود النسبية عن شؤون المسلمين اليومية بالعيش على النحو الذي تحدده الشرائع اليهودية. وتسير ماجريات الحياة الاجتماعية وحوادث الأيام وفقا للتوجيهات الصادرة عن «الرِّبِّيِّين» المعروفين أيضا على المستوى المحلي بحزّانات اليهود، والتي تجعل من سابع أيام الأسبوع، وهو السبت، يوما مخصصا للصلوات.[13] ولعب الدين دورا كبيرا في إملاء مختلف الطقوس المتعلقة بالزواج والختان والموت وغيرها من الممارسات ذات الطابع الاحتفالي، سواء خلال الأعياد الدينية، أو على مر الأيام.

ومن ثمَّ، كان وقوع الكنيس اليهودي أو البِيعة في صلب حياة اليهود في أقا. وفي أواخر القرن التاسع عشر، كانت في القرية ثلاثة أماكن مخصصة للعبادة: اثنان منها في تاگاديرت، وثالث في تاوريرت المجاورة. أما اليوم، وكما هو الحال بكثير من المعابد اليهودية في جنوب المغرب، فإنها مجرد أكوام من التراب. وكُتب حظ من النجاة لأكبر كنيس يهودي في تاگاديرت صارعت بنايته عوادي الدهر وتهاطل الأمطار، على الرغم من تهاوي سقفه في منتصف تسعينيات القرن العشرين، تاركا وراءه ساريتين لا تزالان قائمتين بأجزائهما السليمة. ويقدم لنا حجم اتساع هذا المكان المخصص للعبادة دليلا شاهدا على العدد الهائل لأعضاء الطائفة اليهودية المحلية مقارنة بما كان عليه الأمر مع غيرها من مواطن الاستقرار اليهودية الموجودة في المنطقة. وقمت بزيارة لتلك البِيعة برفقة المدعو موحا، وهو حرطاني في منتصف الثمانينات من عمره، وعلى الرغم مما لقيناه من صعوبة في فتح الباب وتجاوزه أمام التكدس القوي لكومة تراب ضخمة في جهته الخلفية، توفقنا في الولوج عبر مدخل مسقَّفٍ صغير أدى بنا في نهاية الأمر إلى الفضاء الداخلي المفتوح للمعبد. ولا تزال زوايا المبنى المتهدم تحمل بقايا من الدخان المنبعث من فوانيس زيتية أضاءت ظلمة

13- وحسب ما جاء عند گواتين (Goitein)، فإن عالم الطائفة اليهودية الموجودة باليمن كان «يتمحور حول الكنيس اليهودي، حيث يتمكن بسطاء الناس والحرفيون والعمال والضالعون في العلوم الدينية من القدرة على الامتثال إلى الحجج والبراهين الواردة في الكتاب المقدس». وانظر في هذا الشأن كتاب گواتين:

"The Jews of Yemen," 228.

هذا المكان في الأيام الخوالي. ثم وقعت عيوننا على زوج من هديل الحمام اتخذ عشا له فوق الجنبات المتداعية لمنبر الكنيس (ويسمى التِّباح «tebah» أو ألمِمور «almemor» عند اليهود السِّفَراد، والبِماح «bimah» عند الأشكنازيين) الذي كانت تتلى ترانيم التوراة من أعاليه. وتناثرت حول المعبد أكوام من مواد نباتية مهملة، ومعها بقايا دجاجة مذبوحة وأرنب ميت صغير. وبينما شرعت في التقاط صور لما جاد الزمان ببقائه من محتويات البناية، وإذا برفيقي موحا يتفوه بالتعليق التالي:

أنت تعلم بأن اليهود ليسوا مثلنا، إذ يؤدون ثلاث صلوات، أولاها في الصباح وتسمى «شاحاريت» (shaharit)، والثانية بعد الظهر من كل يوم وتسمى «مِنحه» (minha)، والثالثة عند المساء واسمها معاريف (ma'ariv). وخلافا لنا، فإنهم يضعون حبلا أسود أو أحمر في بعض الأحيان (يسمى تيفيلين)، يلفونه حول أيديهم اليسرى ورؤوسهم، فيبدأون في هز الرأس إلى أعلى وأسفل. وإذا كنا نحترم إمامنا ونستمع إليه، فهم أيضا ينصتون إلى حزانهم (ربِّيهم). هل ترى هذا المقعد؟ إنه المكان الذي يستخدمه الرِّبِّي (الحزان) للجلوس ومناقشة القضايا الاجتماعية والدينية المتعلقة باليهود. وإذا نشب نزاع بينهم، احتكموا فيه إلى الحزان. وفي أربعينيات القرن العشرين اعتدت على حمل الروث من بيت الحزان يوسف إلى الحقول، ورأيت في مناسبات عديدة الحزان يوسف وهو يتوسط بين الأزواج والزيجات، وبين الأطراف المتنازعة الأخرى.

وفي تقدير كثير ممن ينتمون إلى جيل الأجداد الكبار، كانت سلطة الرِّبِّيين ذات تأثير قوي، وتحتل الصدارة على مستوى التحكم في مقاليد الحياة الاجتماعية للطائفة اليهودية. ويسلم اليهود باعتقادهم الراسخ في صلاحيات السلطات المخولة لهذه الهيئة على أساس المقتضيات الواردة في الكتاب المقدس (العهد القديم) والتلمود، كما أنهم يبجلون أحبارهم باعتبارهم حَمَلةً لهذه الشرائع المقدسة. وهكذا، فإن الرِّبِّيين أو الحزانات يتولون الإشراف على مراسيم حفل «البار متزفا» (bar mitzva) لمباركة بلوغ الولدان اليهود سن الثالثة عشرة من عمرهم، والإعلان عن بداية التزامهم

بأداء الفرائض الدينية؛ كما يمارسون وظيفة «الدَّيانات» (dayyan) أي قضاة اليهود، ويسمون أيضا «شوحيت» (shohet) الذين يذبحون الحيوانات وفقا للتعاليم الحاخامية، إلى جانب السهر على تعليم الصبيان وإمامة المصلين في الكنيس اليهودي.

وتنتشر البصمات الناطقة بحضور الشرائع اليهودية بقوة في كل الأماكن الموجودة بداخل الملاح، ويتم الحكم على السلوك القويم لأعضاء الطائفة وتقديره بالنظر إلى مدى تطابق الأقوال مع الأفعال على أرضية الواقع. وفي هذا الصدد، يحرص الحزانات على التيقن الصارم من استيعاب الأطفال، وتعلمهم للفروق الموجودة بين السلوكيات المباحة والمسموح بها وبين مثيلتها المحرمة والمنهيُّ عنها، وهذا مع الاستمرار في تذكير آبائهم بضرورة مراقبة أبنائهم لإلزامهم باحترام النواميس الدينية. ويتحكم هذا الصرح من الشرائع المسنونة في كل الجوانب المتصلة بالحياة اليومية لليهود، سواء كانوا بداخل الكنيس أو خارجه، وعند عبور الأزقة والشوارع، وأيضا أثناء المكوث مع ذويهم في المنازل.

وأشار المستجوَبون في أكثر من مناسبة، أثناء مقابلاتي معهم إلى أوجه الشبه الصارخة الموجودة بين المجتمعين اليهودي والإسلامي على مستوى الهيمنة الدينية للذكور. وأكدوا جميعا على التخبط الكبير للمرأة في براثين الجهل والأمية، إلى حين وصول هيئات الرابطة اليهودية التي أعلنت عن الظهور الرسمي للمرأة اليهودية في صفوف المدرسة. وفي أقا، يبدو أن الرجال هم من تحمل مسؤولية الحفاظ على الشرائع التقليدية المكتوبة، مع العمل على تأويلها وتمكينها من سبل التداول.[14] وفي هذا الشأن، جاء على لسان المدعو عبد العزيز ما يلي:

> تقوم [النساء] بتحضير الطعام، والحمل بالولدان وتربيتهم، والعناية بأزواجهن. وكان الكنيس والكُتَّاب التقليدي من طموحاتهن البعيدة المنال، إذ لم يكن يسمح لهن بمسِّ النصوص المقدسة بدعوى التَّحيُّض. ويعتبر الحزانات الطهارة من شروط الدخول إلى بيت الله، وأن النسوة لسن بطاهرات. ولما كان الذكور هم المسؤولون عن مصيرهن، فإنهم يصلون بغية تمكينهن مع أطفالهن من الخلاص.

14- انظر مناقشات أودوفيتش وڤالنسي لقضايا مماثلة في عملهم الصادر عن الطائفة اليهودية في جربة: Udovitch and Valensi, *The Last Arab Jews*, 40.

وخارج الكنيس، تنعكس بصمات الحزان وتجلياتها في عوالم كثيرة، ومنها مختلف الطقوس، وحياة الأسرة، والتغذية، والعلاقات الشخصية. وفي هذا الإطار، يتولى الحزان الإشراف على مباركة الأزواج عند عقد القران، ويقوم بختان الولدان الذكور، وذبح الحيوانات، كما يمارس اختصاصات القاضي والكاتب. وكان الحزان يمثل، دون أدنى شك، عصب الحياة اليهودية في أقا. وكما هو الحال مع القضاة المسلمين والعلماء، فإن وظيفة الحزان تنتقل في الوسط الأسري الضيق عن طريق الإرث أبا عن جد. ومثال ذلك، الذكور من آل الصَّرَّاف الذين انفردوا بالاضطلاع بمهام الحزانات في أقا لسنوات كثيرة ما بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وخلافا للوضع القائم في المجتمعات الإسلامية، تمكن الرِّبِّيُّون المحليون من خلال احتكارهم الإمساك بزمام جميع الأمور المتعلقة بأحوال الطائفة، مع ترسيخهم للتوريث بصفة دائمة لكل ما يترتب عن ذلك الاحتكار من هيمنة سياسية بربوع المنطقة. وخلافا لما حدث مع الطوائف اليهودية في المناطق الحضرية، وحتى بعد وصول هيئات الرابطة الإسرائيلية، لم تظهر القيادة العلمانية بتاتا في ملاح أقا على الرغم من التحولات التي بدأ يعرفها مجتمع الطائفة اليهودية على صعيد الحياة اليومية واللباس عند أوائل سنوات الخمسين من القرن العشرين. وتحدث إلينا عن هذا المدعو فرجي، المنحدر من سلالة شرفاء أيت رسموك، بالتوضيح الآتي:

> في خمسينيات القرن العشرين، وقبل نفي محمد الخامس، وصل رجل يرتدي الملابس الأوروبية ويحمل معه كتبا وملابس للأطفال، فأقنع أسرة الصَّراف بفتح مدرسة فرنسية محلية خارج الملاح في مكان مجاور لمقبرة الأطفال. وكانت هناك بعض المقاومة في البداية، غير أن الطائفة ما لبثت أن قبلت بهذا الاقتراح في وقت لاحق. وسرعان ما شرع أطفاله، بمن في ذلك الفتيات، في ارتداء الملابس الغربية وخلع الطواقي اليهودية الخاصة بهم (الشاشية)، وفي التخلي أيضا عن سراويلهم الفضفاضة. وكان اليهود المحليون وراء إدخال كل ما هو جديد إلى فضاء أقا، ومن بينها أول طاحونة، وأول دراجة، وأول شاحنة. إن اليهود قد فهموا معنى التغيير؛ في حين عجز المسلمون عن تحقيق ذلك.

وفي أقا، أدرك الحزان ومن معه من الشيوخ الطاعنين في السن من بين أعضاء الطائفة أن وقوع أي تغيير على مستوى التعليم معناه حدوث تحولات مستقبلية في البنية الأسرية. وعززت البيوتات اليهودية التقليدية سلطة الحزان من خلال تفعيل التنشئة الاجتماعية للأطفال والنساء بترسيخ المبادئ التعليمية وفقا للشرائع الدينية. وعلى غرار العائلات المسلمة، عاشت أجيال عديدة من اليهود تحت سقف واحد، بمعية المتزوجين من أفراد العائلة، ومع آبائهم وأحيانا حتى مع الأجداد، حيث يقتسم هؤلاء جميعا مرافق الدار الواحدة وفضاءها. وهكذا يحتل كل زوجين على حدة غرفة واحدة في منزل يبنى عادة من طابقين بمادة الطوب المصنوع بالتراب ويطل على الشارع الرئيسي للحي عبر عدد قليل من النوافذ. وأثناء حديثي مع المدعو حسن، وهو من جيل الأجداد الحراطين، شدد على التوضيح «كيف أن خصوصية الدار تكتسي طابعا مقدسا لدى اليهود، شأنهم في ذلك شأن المسلمين تماما. وأنهم يطلبون من نسوتهم التزام البيوت واحترام شرائعهم الدينية».

وأشار المدعو سعيد إلى أن اليهود، كما هو الحال مع المسلمين، يتزوجون في سن مبكرة. وهناك فتيات تزوجن في سن الثانية عشرة، كما أن الزواج بين أبناء وبنات العمومة شائع جدا. وفي أقا كان الزواج بين الأفراد الذين تجمعهم علاقات القرابة والنسب، إلى جانب ظاهرة تعدد الزوجات، أمران متشابهان جدا في أوساط المسلمين واليهود على حد سواء. وصادفت وجود حالة واحدة من تعدد الزوجات عند اليهود في أقا كان السبب في وقوعها هو عدم قدرة الزوجين في البداية على الإنجاب. ويبدو أن الزوجة الأولى هي التي شجعت بعلها على عقد قرانه على امرأة أخرى، وبعد سنوات من زواجه الثاني، لم يكتب له الإنجاب فلم يخلف ذرية. وتعتبر النساء ملكا لأزواجهن. وعلى غرار النساء المسلمات، نادرا ما يمكن مشاهدة الأمهات والبنات والزوجات اليهوديات خارج البيت دون اتخاذهن لحجاب أو غطاء.

وبينما يحتل الرجال كل الفضاءات بالأماكن العامة، كما هو الحال مع المصطبات المنصوبة لجلوسهم خارج المنازل، سواء أتعلق الأمر بالشوارع الرئيسية في الملاح أم داخل الكنيس أو في جنبات السوق، أم بالمحلات التجارية الموجودة خارج الملاح، فإن التحركات النسائية تقتصر على المساحات الداخلية المحصورة

بين حيطان الدور السكنية ووراء أبوابها المغلقة. ولاحظ المدعو موحا، وهو من الحراطين، حين رافقني أثناء زيارتي للكنيس اليهودي في تاگاديرت، أنه «في بعض الحالات تطلع بعض النساء خارج بيوتهن خلسة قبل العودة مسرعات للدخول إلى بيوت أزواجهن. وليس هناك أي فرق بيننا وبينهم في هذا المجال». ومع ذلك، فإن النساء المحجبات في داخل الملاح، تغادرن منازلهن لتبادل الزيارات مع عائلات يهودية أخرى في مناسبات عديدة، وهو ما يحدث مثلا عند الولادة والزواج والموت والمرض أو للاحتفال بالبار ميتزفا. وتعتبر هذه الزيارات واجبا اجتماعيا، إذ يلزم على المرأة اليهودية مشاطرة غيرها من النساء لحظات الفرح والحزن، وخاصة إثر اختطاف الموت لأحد الأقرباء. وعند وفاة شخص ما، يتكلف الرجال بالتحضير دينيا للجنازة وتجهيز الميت للدفن، في حين تتفرغ النساء للنعي والبكاء وفقا للطقوس المعهودة خارج منزل المتوفى في جلسات حزن جماعية يمكن أن يستمر السهر فيها لمدة أسبوع للتعبير بذلك عن حرقة فراق الفقيد المأسوف عليه. وأكد المدعو إدريس، وهو مزارع من فئة الأجداد المستجوبين، أنه قبل حلول موعد الشبات يوم السبت، تقوم النسوة من كل أسرة بكنس الأرض. وردا على سؤال حول اللقاءات المحتملة بين النساء المسلمات واليهوديات، أجاب كثير من المسنِّين الشيوخ، أنه على الرغم من حدوث ذلك بين الفينة والأخرى، فإنه مجرد استثناء وليس بالقاعدة.

وكلما زادت درجات تعرض أعضاء الطائفة إلى مؤثرات العوالم الخارجية إلا وبدأت معه المعتقدات التقليدية تدخل في أطوار التغيير والتقلب. وفي مطلع ثلاثينيات القرن العشرين، امتدت قبضة الاستعمار الفرنسي لتشمل الطوائف اليهودية المنتشرة بالأراضي الجنوبية الممتدة عند مشارف الصحراء، مما ساهم في العمل على تسريع إدخال المنطقة في غمرة الأنماط الاجتماعية والثقافية الجديدة. وكان التعليم الديني في صلب هذه التحولات. وسأحاول في القسم التالي، تسليط الضوء على التحولات التعليمية الطارئة في أقا وفي غيرها من المجتمعات الأخرى عند بداية فترة التحديث، وخلال الفترة اللاحقة التي شهدت بداية هجرة الطوائف اليهودية القروية في اتجاه المراكز الحضرية وإلى إسرائيل.

الرابطة اليهودية العالمية والتحولات الاجتماعية

تمكنت أثناء إنجازي لهذا البحث من جمع عدد من الروايات المعبرة عن وجهات النظر والخبرات اليهودية والإسلامية أيضا حول مواضيع التربية والتعليم.[15] وقد أوليت اهتمامي جزئيا بكيفية مساهمة تلك التباينات الموجودة في الخلفية التعليمية والتربوية عبر الأجيال، ليس في التأثير فحسب على ذكريات المسلمين المتعلقة باليهود، بل أيضا في تبديلها أو تحويرها. وقد أدهشني التشديد من قِبل المستجوَبين المسلمين على الاختلافات الموجودة بين اليهود والمسلمين في طريقة تجاوبهم وردود فعلهم أمام الجهود الرامية إلى إدخال آليات التعليم الفرنسي واليهودي الحديث. وفي هذا الصدد، أدلى المدعو الهادي، وهو مزارع في أواخر السبعينات من عمره، بالتعليق التالي:

> عندما أقدم الفرنسيون على تشييد المدرسة الابتدائية في واحتي، طلب منا الفقهاء البقاء في منأىً عن شبهات هذه المؤسسة الشِّركيَّة وشجعونا على الالتحاق بالكتاتيب القرآنية دون غيرها. وعلى العكس من ذلك، فإن اليهود، على الرغم من تحفظهم في البداية، انتهى بهم الأمر إلى إرسال أطفالهم إلى المدارس الدينية التقليدية والفرنسية منها على حد سواء. وبهذا تمكنوا في الوقت ذاته من تعلم اللغات الفرنسية والعبرية والعربية. ومن ثمَّ استطاعوا الحضور في فصول المدارس الفرنسية، فأصبح منهم المعلمون والأطباء. وحسبك أنه في السنة الماضية فقط، التقيت بواحد منهم في القرية خلال زيارته للحي اليهودي، فعلمت منه أنه يعمل الآن طبيبا في فرنسا.

وأشار كثير ممن قابلتهم من المسلمين واليهود إلى أن أهل الذمة اعتقادهم راسخ في نظامهم التعليمي التقليدي، وينظرون إلى الكنيس باعتباره جزءا هاما من حياتهم اليومية. وقال مسعود الصراف، وهو يهودي من أقا يبلغ من العمر ستة وخمسين عاما، ما يلي:

> كان الكنيس والكتَّاب التقليدي (الصّلا) أكثر المؤسسات الاجتماعية أهمية بالنسبة لليهود في القرية (البْلاَدْ). ويؤدي الكنيس

15- Boum, "The Political Coherence."

خدماته الوظيفية باعتباره بيت عبادة. وتضمن «الصّلاَ» للأطفال إمكانية القراءة والكتابة واحترام تقاليد الطائفة وشيوخها وقيمها الأخلاقية.

وأكد الصَّرَّاف، وهو سليل عائلة عريقة من الحزانات في أقا، على مدى أهمية التعليم بالنسبة لهذه الطوائف التقليدية. وقد ارتبط التعليم ارتباطا وثيقا بمقر الكنيس، حيث يتلقى أطفال اليهود دروسهم على يد الحزانات. وبناء عليه، وعلى غرار ما اكتشفه گواتين (Goitein) في أبحاثه عن اليهود اليمنيين، كان التعليم عند طوائف يهود المغرب الجنوبية «يتم داخل المعبد، وبواسطة المعبد، ومن أجل المعبد».[16] وبدأ هذا التركيز على التعليم الديني في التراجع أواخر سنوات الأربعين من القرن العشرين، وأصبح اليهود منفتحين على التعليم الحديث لفائدة أبنائهم في أوائل خمسينيات القرن العشرين. وأكد المسلمون ممن قمت بمقابلتهم أن اليهود اتسم موقفهم بإيجابية أكثر تجاه المدارس الفرنسية في المنطقة مقارنة مع المسلمين، الذين شددوا بقوة على أهمية التعليم بالكتاتيب القرآنية.[17] وحسبما جاء على لسان جد مسلم آخر، تمت ملاحظة ما يأتي:

> قبل وصول الفرنسيين إلى ربوع المنطقة الجنوبية، أرسل أهل القرية أطفالهم إلى المسجد لتعلم القرآن [...] ولم يتمكن سوى عدد قليل من العائلات من تكوين العلماء الذين أصبحوا لاحقا قضاة ورجالا يحظون بالاحترام في المنطقة. وفي وسع هؤلاء القيام بالقراءة والكتابة؛ ومن ثمَّ وقع تعيينهم من قبل سلاطين المغرب قضاةً علينا. أما بالنسبة لليهود، فقد كانت لديهم أيضا مدارسهم الخاصة بهم، ونحن لم نذهب معا إلى المدرسة إلا بعد وصول الفرنسيين. وكان الكثير منهم مثلنا؛ إذ لم تتيسر مواصلة الدراسة في مراكش إلا للبعض القليل منهم فقط. ومع ذلك، أصبحوا في أعقاب وصول الرابطة، أكثر اهتماما بإرسال أطفالهم إلى فصول المدارس الحديثة بدلا من الكنيس.

16- Goitein, "Jewish Education."

17- Boum, "Political Coherence."

إن انفتاح اليهود على مدارس الرابطة اليهودية هو نتيجة ترتبت عن الأزمات الاقتصادية والسياسية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، وعن الوعي الحاصل لدى شيوخ اليهود والآباء بمدى أهمية التعليم الحديث باعتباره أداة ناجعة لتحسين أحوال أطفالهم. ولهذا السبب، نجحت إدارة الرابطة أواخر أربعينيات القرن العشرين في إنشاء المدارس بجميع أنحاء جنوب المغرب دون أن تعترضها مقاومة قوية. واستطاع قادة الرابطة المذكورة الحصول من الحزانات وأولياء الأمور على الترخيص والمباركة المعنوية، فضلا عن الدعم المالي.

وبينما أفلحت الرابطة في تحقيق غايتها المنشودة في المدن الساحلية، تمكنت حاضرة مراكش، عاصمة الجنوب، من مقاومتها لكل الخطوات الرامية إلى تنفيذ البرامج التعليمية لهيئتها بين ظهرانيها. وعند مطلع القرن العشرين، أدلى أوبان (Aubin)، في شأن يهود مراكش بالملاحظة التالية:

في بلاد المغرب [مراكش] تتسم عقيدة اليهود بالصرامة والمحافظة على النحو الجاري به العمل أيضا عند المسلمين. وهناك حرص شديد على احترام التعاليم الدينية بدرجة قوية من الحماس لا تخلو من التعصب [...] وهذا الموقف الديني المتشدد يجعل اليهود المغاربة يتشككون من المسيحيين بدرجة مماثلة لارتيابهم أيضا من يهود بقية البلدان الأخرى. ويتم النظر إلى الأجنبي، سواء في الملاحات أو بالمدن العتيقة، دون وجود أي بشاشة في وجوه الساكنة المحلية، كما يمنع عليه دخول الكنيس أو المسجد.[18]

وأشارت گوتريک (Gottreich) في دراستها للأنماط التاريخية الخاصة بالعلاقات بين اليهود والمسلمين في مراكش إلى أن الإحساس بانعدام الثقة من قِبل هذه الطوائف اليهودية تجاه الغرباء، بما في ذلک الغرباء اليهود أيضا، «يساعد على تفسير الصعوبة الكبيرة التي اعترضت الرابطة اليهودية في الحصول على موطئ قدم

18- Aubin, *Morocco of Today*, 290.

لهيئاتها في عاصمة الجنوب».[19] ووصف دو بِّيريني (de Périgny) التعليم اليهودي في ملاح مراكش بالاقتصار على تلقين التوراة عن طريق الحفظ والاستظهار. وذكر في هذا الصدد أن الحزانات:

> يعطون دروسهم في «الصّلاَوات» (كتاتيب)، وهي عبارة عن غرف قذرة بالقرب من البِيَع، وأحيانا في إحدى زوايا المنزل الوضيعة. وفي معظم هذه الصّلاَوات يوضع الأطفال لغايات بسيطة هي عدم التسبب في أي إزعاج لآبائهم، والتعود على الجلوس في هدوء. إنه لمشهد مثير للشفقة، رؤية هذه الكائنات الصغيرة المسكينة وهي بالكاد ترتدي قميصا، وتتمرغ في التراب الملوث بالأزبال، ووجوهها ملطخة بالتراب وآثار الرُّعام، في حين يتحلق عددها الأكبر مجتمعا حول مدرس وسخ وغبي، وهو يتمتم بصوت مُدغم يخرج جله رتيباً من الأنف، مرتلا بذلك آيات من الكتاب المقدس، ومتهاديا برأسه وصدره دون توقف.[20]

واستمر الرحالة الأوروبيون واليهود في الوصول إلى مراكش عند مطلع سنوات القرن العشرين، فقدموا عدة تقارير وصفوا فيها أوضاع التعليم السائد في الملاح، ونعتوها بالتخلف والحاجة إلى الإصلاح. وفي زيارته لمراكش، ناقش سلوش (Slouschz) حالة التعليم في ملاحها، فكتب ما يأتي:

> لا توجد معابد يهودية مناسبة في المغرب، ولا «تلمود توراة» (أي مدارس دينية أو كتاتيب يهودية لتعليم الأطفال) تستحق هذا الاسم. إن الكتّاب (وبالعبرية «حيدر»، «heder»، ويسميه يهود المغرب بـ «الصّلاَ»)، أو المدارس، وهي عبارة عن غرف وضيعة ومتسخة، حيث يجلس المدرس والأطفال جميعا بداخلها على الحصير، وسط أجواء مترية لا توصف. ويتم تدريس التلمود في الـ «يِشِيفَا»، (وهي مدرسة دينية يهودية لتدريس التلمود وطرق الإفتاء، yeshibah) على

19- Gottreich, *The Mellah of Marrakesh*, 10.

20- De Périgny, *Au Maroc*, 151.

يد الحزان الشهير عازار، ولكن لا يوجد سوى عدد قليل جدا من الأحبار الحقيقيين في المغرب، على الرغم من التجمع الكبير للشبان اليهود هنا من جميع أنحاء الأطلس بغية تعلم الشرائع العبرية.[21]

وعلى الرغم من المعارضة لأي وجود خارجي، يهوديا كان أو غير يهودي، فإن الرابطة اليهودية قد استطاعت إنشاء أول مدرسة تابعة لهيئاتها في مراكش سنة 1900، وذلك تحت إشراف المدير موييز ليفي (Moïse Levy). ويعتقد الرحالة الأوروبيون أن التعليم الفرنسي هو السبيل الوحيد لتحسين الأوضاع البائسة ليهود مراكش والمنطقة المحيطة بها. وفي سنة 1916، كتب سلوش أيضا ما يأتي:

إن بصيص النور الوحيد المضيء في فضاء هذه الحياة البائسة للملاح مصدره هو مدارس الرابطة اليهودية ومديرها الحالي م. دانون (M. Danon)، الذي قام بأشياء كثيرة لتحسين الظروف الاجتماعية والصحية.[22]

وقبل وصول الفرنسيين، لم يوجد أي نظام تعليمي يهودي مركزي، وكانت مهمة التربية والتعليم موكولة إلى الكنيس المحلي، وتتم تحت إشراف الحزان.[23] وقبل إنشاء مدارس الرابطة اليهودية، كان يتم إرسال الأطفال اليهود المتفوقين والميسورين ماليا، بعد إنهاء تحصيلهم للمبادئ التعليمية الأولية في الكتّاب (حيدر)، إلى مدرسة دينية جهوية من مستوى أعلى، تسمى كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك بالـ «يِشِيڤَا»، حيث تتاح أمامهم فيها إمكانية مواصلة التكوين في أصول فقه التلمود والشرائع العبرية، ويتم تتويج دراستهم بالارتقاء إلى مرتبة الرِّبِّيّين أو الحزّانات. ويحتضن ملاح مراكش إحدى هذه الـ «يشيڤوتات» (yeshivot) الجهوية التي قصدها أبناء يهود المناطق القروية من ربوع الأطلس الكبير والصغير، ومن مختلف مناطق سوس النائية بغية استكمال تكوينهم التعليمي.

21- Slouschz, *Travels in North Africa*, 443.

22- *Ibid.*

23- Zafrani, "*Pédagogie juive en terre d'Islam*," 42-43.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد، إلى أن مردخاي أبي سرور، الذي رافق دو فوكو في رحلته، قد تابع تعليمه في مراكش قبل التوجه إلى القدس. ويحرص الآباء اليهود في جميع القرى والبلدات على تمكين صبيانهم في سن مبكرة من حفظ النصوص الدينية كخطوة أساسية لاستهلال تنشئتهم الاجتماعية، كما يبذل الآباء قصارى جهدهم لإرسال أبنائهم الذكور إلى المدارس الدينية في مراكش لتمكينهم من مواصلة دراستهم، وإعدادَهم ليصبحوا في عداد الرِّبِّيّين أو الحزَّانات. أما النساء، فقد ظلت أبواب التعليم موصدة أمامهن على الرغم من تعلمهن لأساسيات الشعائر الغذائية اليهودية، وكيفية الحفاظ على سلامة الأجواء الدينية المحيطة بالطقوس الاحتفالية ليوم السبت (الشبات)، وما إلى ذلك من التقاليد الدينية الأخرى.

الرابطة اليهودية ويهود القرى المنتشرة بجنوب المغرب

بعد مرور أقل من نصف قرن على وفاة أبي سرور ترعرع إلياس هاروس في جنوب المغرب، في الوقت الذي بدأت فيه سلطات الحماية الفرنسية في تنفيذ سياساتها التعليمية. كانت ولادته يوم 19 شتنبر 1919 في بني ملال، الوطن الكبير لاستقرار اليهود بمنطقة جبال الأطلس المتوسط، كما استهل مسيرته التعليمية في الكنيس المحلي بالنجاح نفسه الذي حالف سلفه أبي سرور في سنوات تعليمه الأولى. واتسم المسار التعليمي الذي مشى هاروس على دربه بطابعه التقليدي بالمعنى الكامل للكلمة، حيث انتقل في بداية الأمر من «الصْلاَ» المحلية إلى الـ «يِشِيڤَا»، لينتهي به المطاف إلى اقتحام أبواب أعلى المدارس الرِّبِّية في القدس. ومع ذلك، استفاد هاروس من البرامج الحديثة التي أدخلها الفرنسيون في أعقاب بسط نفوذهم على المغرب، حيث حضر فصول المدرسة الابتدائية الفرنسية بعد فتح أبوابها في بني ملال حوالي سنة 1919، قبل تدشين الرابطة اليهودية لمدرستها الخاصة في المدينة المذكورة.[24]

وخلافا لسلفه أبي سرور، لم يواصل هاروس تعليمه في الـ «يِشِيڤَا» الجهوية، بل في فصول مدرسة الرابطة اليهودية بمدينة الدار البيضاء. وتأتّى تحقيق هذا المسعى بفضل استفادة هاروس من منحة دراسية مكنته من تغطية النفقات الضرورية لمعيشته بين أحضان إحدى العائلات اليهودية. وأتاح أمامه النجاح الذي حالفه في اجتياز

24- Sarah Levin, personal communication, 2010.

كل امتحاناته بمدرسة الدار البيضاء إمكانية الحصول على منحة دراسية أخرى، ففتحت أمامه أبواب الدخول إلى المدرسة العليا الإسرائيلية الشرقية (الإينيُو، ENIO) في باريس، حيث خاض فيها غمار التكوين في مهنة التدريس ليصبح معلما؛ ثم استفاد أيضا من تحصيله لأساسيات التقنيات البيداغوجية. وبحلول سنة 1939، أنهى هاروس تكوينه ليعود في زيارة قصيرة إلى بني ملال. وقد أجبره اندلاع الحرب العالمية الثانية على الانطلاق في حياته المهنية كمعلم بإحدى المدارس الابتدائية في مراكش.

وبعد الحرب، أصبح هاروس مديرا لمدرسة الرابطة اليهودية المهنية الزراعية. وفي الوقت نفسه، كثفت الرابطة اليهودية جهودها الرامية إلى فتح مزيد من المدارس التابعة لهيئاتها في المناطق القروية المنتشرة جنوب مراكش.[25] ومن موقعه كممثل للرابطة في مراكش، كرس هاروس سنوات عديدة من حياته لتطوير نظام مدرسي جديد في ربوع جبال الأطلس والقرى الجنوبية النائية، ولم يلبث أن سطع نجمه في الساحة كواحد من الشخصيات البارزة التي ساهمت بفعالية في توسيع مجال نشاط البعثة التعليمية للرابطة اليهودية بمختلف أرجاء المناطق القروية في جنوب المغرب. وفي سنة 1942، أصبح هاروس مديرا لمدرسة الرابطة اليهودية بدمنات، أكبر مواطن استقرار الطائفة اليهودية في شرق مراكش.

وعلى نحو مفاجئ، أولى هاروس عنايته أيضا بالشروع في التقاط صور للسكان القرويين من أهل البلدة وأراضيها المجاورة، دون أن تحركه في هذا الصدد نية أخرى غير الرغبة في الاستمتاع بتسجيل لحظات فريدة بعدسة آلة التصوير التي كانت في حوزته؛ أي أنه لم تكن لديه تماما أفكار مسبقة أو رغبة مقصودة في توثيق لحظات ناطقة عن هذا النمط من العيش الذي ما فتئ أن بات قاب قوسين أو أدنى من الاندثار.[26] وبحكم انحدار أصوله من منطقة جبال الأطلس، خامره شعور حقيقي عند التقاطه لصور تلو أخرى للقرويين اليهود من أبناء جلدته بالمنطقة وكأنهم أعضاء ينتمون حقا إلى عائلته الصغيرة.[27] إن العلاقات الشخصية المتينة التي جمعت

25- Harrus, *L'Alliance en action.*

26- Sarah Levin, Personal communication, 2008.

27- *Ibid.*

هاروس بعناصر هذه الطوائف، إلى جانب فهمه لتقاليدها، وتربيته الخاصة، ووعيه بطبيعة الحساسيات الدينية القائمة، قد أتاحت جميعها أمام الرابطة اليهودية إمكانية النجاح في توسيع شبكة مدارسها في المناطق النائية الممتدة بأراضي جنوب المغرب. وكان انتزاع الموافقة من أعضاء الطائفة على بناء أي مدرسة جديدة خطوة لها أهميتها بالنسبة لهاروس قبل الإقدام على تنفيذ أي مشروع من هذا القبيل بالقرية المستهدفة.

أرسل هاروس رسالة إلى مندوب الرابطة اليهودية في الدار البيضاء يوم 27 يناير 1952 يبلغه فيها خبر افتتاح مدرسة تابعة للرابطة اليهودية في مدينة گلميم،[28] الواقعة بأقصى جنوب غرب منطقة سوس، وكانت هذه المدينة فيما مضى محطة رئيسية تتوقف عندها القوافل التجارية للاستراحة قبل التوغل في الصحراء الداخلية. ومن ثمَّ، استطاع عدد من التجار والحرفيين اليهود من العيش في گلميم،[29] فازدهرت أحوالهم بفضل الاستقرار في موقع يتحكم في الطرق التجارية العابرة للصحراء.[30] وقدم التقرير الصادر عن هاروس توضيحات عن توظيف المعلم، وتكاليف تأجير الموقع، وتسجيل التلاميذ، وطبيعة العلاقات القائمة بين مندوبية الرابطة اليهودية في الدار البيضاء وكل من الطائفة اليهودية وممثلي السلطات الاستعمارية الفرنسية.

ويشكل توظيف المعلم بعد افتتاح كل مدرسة، إحدى الأولويات الأساسية لمندوبية الرابطة اليهودية في الدار البيضاء. وفيما يتعلق بالمدرسة المفتوحة في گلميم، اختار هاروس لهذه المهمة المدعو هاروش (Harrosch)، وهو أحد أبناء عائلة ثرية من مراكش.[31] وعلى الرغم من فشل هاروش هذا في استكمال الجزء الأول من امتحانه النهائي بمدرسته الثانوية، كانت لديه معرفة واسعة باللغة العبرية والدراسات التلمودية. وكانت الطائفة راضية للغاية ومسرورة فيما يبدو بمكتسباته العلمية عندما طُلب منه الإشراف على أداء أعضائها صلاة الصبح (شاحريت) ليوم

28- انظر:

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 179. Rapport d'Elias Harrus sur l'ouverture de l'école de Guelmim, January 27, 1952.

29- Lydon, *On Trans-Saharan Trails*.

30- Schroeter, *Merchants of Essaouira*; Lydon, *On Trans-Saharan Trails*.

31- انظر:

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 179. Rapport d'Elias Harrus sur l'ouverture de l'école de Guelmim, January 27, 1952.

السبت في غياب الحزان، كما نظم هاروس فترة تدريبية في تخصص التربية لفائدة كل من هاروش وماريلي (Marily) في مدرسة السرفاتي بالاتفاق مع مفتش التعليم الابتدائي في مراكش؛ وحرص هاروس المدير على تعليم هاروس المدرس كيفية التعامل الإداري مع تحرير الرسائل الرسمية وأعمال المحاسبة، ووضع القوائم لجرد المخزونات، كما أسدى له نصائح عملية مفيدة أخرى حول أنشطة المدرسة.

واضطلع المعلمون في جميع أنحاء القرى الجنوبية بدور رئيسي في إنجاح النظام التعليمي كما أتت به الرابطة اليهودية. وفي سنة 1976، أدلى حاييم الزعفراني (Haïm Zafrani)، متحدثا مع مايكل لاسكيي (M. Laskier) بما يلي:

> ليست سياسة الرابطة في باريس هي التي تكتسي الأهمية الكبرى في البوادي (البْلاَد)، بل إنها بالأحرى سياسة مدير المدرسة الذي يمد يد المساعدة لفائدة الطوائف بمختلف الطرق الممكنة. وتترتب عن قوة تأثيره في أوساط هذه الطوائف زيادة في هيبة الرابطة ومصداقيتها. إن المدير يتولى أمر القيام بكل شيء، إذ هو من يعطي الدروس، ويطعم الأطفال، وفي بعض الأوقات قد يعلمهم حتى التجارة.[32]

ويقع تدريب المعلمين في مؤسستين أساسيتين للتكوين هما: المدرسة العليا الإسرائيلية الشرقية (إينيوENIO)، والمدرسة العليا العبرية (إنهاش ENH). وتتولى المؤسسة الأولى، التي فتحت أبوابها منذ سنة 1867، مهمة التنسيق مع الشبكات المدرسية التابعة للرابطة اليهودية من أجل التوصل إلى جلب أفضل الطلاب من جميع أنحاء منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا إلى باريس، فتسهر المؤسسة المذكورة على تدريبهم، ثم تعيدهم إلى حيث أتوا للمساهمة في «فتح عيون الأطفال اليهود وشبيبتهم على الثقافة الغربية».[33] أما المؤسسة الثانية التي أنشئت سنة 1946 بمدينة الدار البيضاء، فمهمتها إعداد المعلمين المتدربين في حقلي الدراسات اليهودية التقليدية والتعليم العلماني الحديث. وفي هذا الصدد أشار ستانلي أبراموفيتش (Stanley Abramovitch) إلى ما يأتي:

32- Laskier, "Aspects of Change and Modernization," 342.

33- Communication of the Assembly General held in July 10, 1867, cited in Chouraqui, *Cent*, 178.

لقد أفلحت المدرسة العليا العبرية في تغيير صورة معلم العبرية في هيئات الرابطة اليهودية من حالة المدرس الذي كان يتم إعداده في السابق باعتباره نتاجا للكتّاب التقليدي «حيدر»، إلى وضع الشاب المؤهل الذي لا يقتصر فقط على إتقان التحدث باللغة العبرية، بل يصبح لديه الإلمام أيضا بمعرفة التوراة، والميشناه (الجزء الأول من التلمود)، والتلمود والتاريخ. وتحرص المدرسة العليا العبرية أيضا على تعليم طلابها كيفية تحضير الدروس وفن التدريس.[34]

وبالإضافة إلى هاروس، لعب كل من ڤيتاليس إشكنازي (Vitalis Eskenazi)، وحاييم الزعفراني (Haïm Zafrani)، وكوهبا ليڤي (Cohba Levy)، وألفريد گولدنبرگ (Alfred Goldenberg)، دورا كبيرا في تطبيق السياسات التعليمية والاستراتيجيات التربوية كما تبنتها المدرسة العليا الإسرائيلية الشرقية («إينيو») بباريس في مختلف أنحاء جنوب المغرب؛ كما استعانت الرابطة اليهودية بخدمات الرِّبِّيِّين المحليين في تدريس اللغة العبرية. وفي سنة 1960، توفي روبين التاجوري (Reuben Tajouri)، رئيس بعثة الرابطة اليهودية في المغرب، وحل محله كل من إلياس هاروس وحاييم الزعفراني، فأصبح التحدي المطروح وقتئذ هو تحديد الدور الواجب أن تضطلع به بعثة الرابطة اليهودية في المغرب المستقل.[35] وفي هذا الصدد، أصبح تعليم اللغة العربية من بين الشروط التي فرضتها الدولة المستقلة الجديدة. وعلى سبيل المثال، أمام عجز بعثة الرابطة اليهودية بالمغرب على إيجاد مدرس للغة العربية في أڤا، وقع التعاقد مع الإمام المحلي، وهو المدعو الحفيان حماد أوحمو، على الاضطلاع بمهمة تدريس اللغة العربية.

ويقتضي البرنامج الجاري به العمل بمدارس الرابطة اليهودية في البوادي، المرور عبر مسار تعليمي مدته ست سنوات، تنتهي بحصول التلميذ على شهادة المدرسة الابتدائية الفرنسية. وينتقل الراغبون من الطلاب في متابعة دراستهم الثانوية إلى مراكش أو الدار البيضاء فيدرسون من بين مواد أخرى التاريخ، والرسم،

34- Abramovitch, "Jewish Education in Morocco," 24.

35- تمت صياغة تسمية اصطلاحية جديدة ليصبح اسم الرابطة اليهودية العالمية هو اتحاد-المغرب، على أساس أن لفظة الاتحاد تعني أيضا الرابطة.

والرياضة البدنية، والعلوم الطبيعية، والحساب، واللغة الفرنسية وآدابها. وحرصت بعثة الرابطة، تفاديا منها لحدوث أي نفور محتمل من قِبَل أعضاء الطائفة، على تعزيز منهاجها التعليمي بمواد إضافية عن تاريخ التوراة واللغة العبرية؛ كما قدمت رواتب للحزانات المحليين مقابل إسهامهم في تدريس اللغة العبرية. وشرعت بعض المدارس، بعد الاستقلال، في تعليم اللغة العربية، فعمل المكتب المركزي للرابطة اليهودية في الدار البيضاء على مدها بما تحتاج إليه من أطر تعليمية، وكتب ومواد أخرى أساسية لبلوغ الهدف.[36] وقد أرفِقَت هذه الإمدادات بتعليمات صارمة نصت على ضرورة التفعيل الدقيق لجميع المبادئ التوجيهية الخاصة بكل موضوع على حدة. وفي غضون ذلك، دأبت بعثة الرابطة اليهودية بالمغرب على توجيه المفتشين التربويين بصفة دورية إلى جميع مدارسها للتحقق من مدى وفاء المعلمين بتأدية الواجبات المنوطة بهم.

وعندما قرر هاروس فتح المدرسة التابعة للرابطة اليهودية في گلميم، بادر إلى الاتصال بممثل الطائفة اليهودية لمفاتحته في الموضوع المتعلق بموقع المدرسة.[37] وبشكل عام، فإن الرابطة اليهودية رغبة منها في ترشيد النفقات، تلجأ إلى استئجار الدور السكنية من المسلمين واليهود على حد سواء للاتخاذ من بناياتها مدارس تعليمية في مختلف أنحاء جنوب المغرب؛ ومثال ذلك، اكتراء هاروس لإحدى الدور السكنية من قائد تنغير.[38] وفي گلميم، كانت بناية مدرسة الرابطة في ملكية مايِّير أوحنا، وهو نجل سالومون أوحنا، كبير الطائفة اليهودية. وتحتضن گلميم عددا كبيرا من اليهود المنحدرين من أسرة أوحنا، التي انتقلت من موطن قرارها الأصلي المجاور في يفرن بعد اكتساح الفرنسيين لأراضي الجنوب.

36- انظر

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 345, n. 11. Correspondance avec Charles Bitton, le directeur de l'école d'Akka. November 16, 1955.

37- انظر

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 179. Rapport d'Elias Harrus sur l'ouverture de l'école de Guelmim, January 27, 1952.

38- انظر

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 212. Rapport d'Elias Harrus sur l'ouverture des écoles de Taounza et Tinerhir, November 13, 1950.

وفي حالات كثيرة وجد هاروس نفسه ملزما بتعديل أجزاء معينة من الدور السكنية المستأجرة لتكييفها مع الاحتياجات الوظيفية للمدرسة والمعلمين.[39] واشتملت المنازل المشيدة من الطوب المصنوع بالتراب في كل من گلميم وأڤا على خمس غرف يتوسطها فناء واسع. ولما كان عدد التلاميذ يفوق القدرات الاستيعابية للغرف، قرر هاروس أن يتخذ من الفناء المفتوح في كل من الدارين فصلا للدراسة.[40] وهكذا وضعت فوق أرضية الفناء بتلك البنايتين طاولة خاصة بالمعلم، وعلقت على الجدار الخلفي سبورة سوداء، بينما رتب بطريقة منتظمة أمام السبورة نفسها ووسط الفناء نفسه اثنا عشر مقعدا لجلوس التلاميذ. واحتوت تلك البنايتين أيضا على غرفة يأوي إليها المعلم. أما فترة الاستراحة، فعادة ما كان يقضيها التلاميذ في الفضاء الخارجي الممتد بالشارع الرئيسي المجاور.

وفضلا عن التعاقد مع المعلم، والتمكن من إيجاد الموقع المناسب للمدرسة، كان التوصل إلى تسجيل التلاميذ لضمان التحاقهم بالمدرسة من أصعب المهام التي اعترضت سبيل هاروس. وقبل وجود مؤسسة تعليمية للرابطة اليهودية في أڤا، اعتاد الأطفال اليهود على حضور فصول المدرسة الابتدائية الفرنسية جنبا إلى جنب مع أقرانهم المسلمين حتى سنة 1952، حيث انتهى الأمر بتشييد المدرسة التابعة للرابطة اليهودية لفائدة أطفال يهود أڤا. وخلافا لما شهدته المناطق الحضرية، حيث عمدت فيها بعثة الرابطة اليهودية إلى تخصيص مدارس منفصلة للبنين والبنات، اتخذت البعثة نفسها من نهج الاختلاط بين المتعلمين الذكور والإناث بالمدارس القروية قاعدة عامة. ولم تواجه هذه المدارس المختلطة أي مقاومة تستحق الذكر، لكن مع وجود بعض الاستثناءات القليلة. وفي أڤا، على سبيل المثال، عارض عدد قليل من الشيوخ تعليم الفتيات اليهوديات.[41] ولاحظ لاسكيي (Laskier)، أنه بحكم عدم تجاوز غالبية أعضاء الطائفة اليهودية في البادية («البْلاَد»)، من حيث العدد، سوى

39- *Ibid*

40- انظر:

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 179. Rapport d'Elias Harrus sur l'ouverture de l'école de Guelmim, January 27, 1952.

41- Personal communication. Sarraf Bardkhin, Guelmim, 2004.

بضع مئات نسمة فقط، فمن الطبيعي أن يكون أيضا عدد التلاميذ أصغر، وبالتالي، لم تعتبر الحاجة إلى المرافق التعليمية الواسعة مثل المدارس الثانوية والمهنية، بأنها بالغة الأهمية كما هو الحال في المدن الكبيرة.[42]

وكان التحدي المطروح هو تلبية الحاجيات الخاصة بكل واحد من أفراد المجتمع. وعلى سبيل المثال، كتب هاروس في وصفه لأجواء اللقاء الذي جمعه بأعضاء الطائفة في تنغير ما يلي:

> كان الترحيب الذي أحاطنا به أعضاء الطائفة عند استقبالهم لنا بالغ الحفاوة ومؤثرا للغاية، إذ عبر من خلاله كل فرد حسب طاقاته، ولكن بقلب واحد جمع بينهم، عن الرغبة في الاحتفال بهذا الحدث الهام. والتحق بنا أيضا الحزان ابن حاييم (Abenhaim) للتحدث إلينا.[43]

وشكلت المشاورات التمهيدية مع الحزانات وشيوخ الطائفة دوما الخطوة الأولى في جميع المبادرات الساعية إلى إنشاء أي مدرسة جديدة في البادية («البْلاَد»). وفي مقابلة جرت مع سارة ليڤين (Sarah Levin) سنة 1999، وصف إميل الصبان (Emile Sebban)، مدير المدرسة العليا العبرية، الأجواء العامة التي كانت تمر فيها عادة مثل هذه الملاقاة:

> نصل بسيارته في الصباح إلى قرية صغيرة، فيعلن السيد هاروس عن رغبته في اللقاء شخصيا مع شيخ الطائفة، ثم يطلب الإتيان إلى مكان الاجتماع بأكثر من عشرة أفراد من ذوي الحل والعقد بين أعضاء الطائفة [...] وقد تحلى الرجل بهذه الخصلة الحميدة المتجلية في تعامله الإنساني الجيد عند تواصله مع الناس [...] وبعد ذلك يشرع في التفاوض معهم بخصوص المدرسة. وفي هذا الصدد، يقدم لهم

42- Laskier, "Aspects of Change and Modernization," 334.

43- انظر:
AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 212. Rapport d'Elias Harrus sur l'ouverture des écoles de Taounza et Tinerhir, November 13, 1950.

شروحا يوضح من خلالها ماذا تعنيه المدرسة التابعة للرابطة، وكيف أن الغاية منها هي تقديم الخدمة لصالحهم.[44]

وبعد الجلسة الأولى يفتتح هاروس عملية التسجيل، وعادة ما يُطالب الآباء بإحضار أطفالهم إلى مكان عام. وفي بلدة تنغير، وقع استقدام الأطفال إلى السوق.[45] وعندئذ يبدأ إحصاء جميع الأطفال المنتمين إلى الطائفة، وعادة ما يحضر الآباء أو أولياء الأمور أثناء عملية الجرد للتأكد من عدم استبعاد أطفالهم، لأنهم كانوا على بينة من أنه لا يتوفر سوى عدد محدود من الأماكن المتاحة في الفصول الدراسية.

وقبل اتخاذ القرار النهائي، يجري توزيع التلاميذ حسب الأعمار والجنس. وفي حالة وجود طائفتين يهوديتين اثنتين أو ثلاث طوائف متقاربة بما فيه الكفاية من حيث المسافة مع إمكانية الاقتصار على مدرسة واحدة لسد حاجياتها، فإن عملية الإحصاء لا بد وأن تأخذ بعين الاعتبار البلدة الخاصة بكل طفل على حدة. وعلى سبيل المثال، فإن قرب المسافة بين ملاح أسفالو وبلدة تنغير قد دفع بهاروس إلى العمل على تخصيص بعض المقاعد لفائدة أطفال هذا الموضع اليهودي. وبلغ مجموع عدد الأطفال، الذين تتراوح أعمارهم ما بين خمس وثلاث عشرة سنة، رقما قوامه واحد وخمسون من الفتيان، وأربعون من الفتيات،[46] غير أن الغرفة لم تكن تتسع لاستيعاب أكثر من خمسين تلميذا وتلميذة فقط. وبناء عليه، قرر هاروس تسجيل أسماء تسعة وثلاثين من البنين وواحد وعشرين من البنات، مع الاضطرار إلى السماح بجلوس أكثر من ثلاثة أطفال على مقعد واحد.[47]

وأجرى هاروس في گلميم إحصاء للأطفال، فعدَّ ما بلغ مجموعه سبعة وعشرين تلميذا (ثلاثة عشر من الذكور وأربع عشرة من الإناث) تراوحت أعمارهم

44- Sarah Levin's interview with Emile Sebban, Casablanca, 1999.

45- انظر:

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 212. Rapport d'Elias Harrus sur l'ouverture des écoles de Taounza et Tinerhir, November 13, 1950.

46- *Ibid.*

47- انظر:

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 179. Rapport d'Elias Harrus sur l'ouverture de l'école de Guelmim, January 27, 1952.

بين الستة والعشرة أعوام. كما زار الملاح المجاور في يفرن لإقناع أبنائه بالانضمام إلى المدرسة الموجودة في گلميم، حيث توفرت فيها مقاعد شاغرة. واقترح أعضاء الطائفة إضافة بعض الولدان، فتم إلحاق عشرة أطفال (تسعة ذكور وفتاة واحدة) من يفرن بالمدرسة المذكورة. وفي أقا، افتُتِحت المدرسة بتسجيل أربعة وثلاثين من التلامذة. وفي بحر سنة 1956، أبدى شارل بيتون (Charles Bitton)، مدير المدرسة، في التقرير الذي وضعه ملاحظة وجهها لمفتش التعليم الابتدائي في مراكش، مفادها أن خمسة وعشرين تلميذا وتلميذة قد تابعوا تعليمهم بالمدرسة (سبعة عشر ذكرا وثماني إناث).[48] وأن خمسة أطفال انتقلوا إلى مناطق مختلفة في المغرب، بينما غادر ثلاثة آخرون إلى إسرائيل قبل اجتياز امتحانات الحصول على شهادة التعليم الابتدائي.

وفي سنة 1956، بدأت الحركات الصهيونية في تشجيعها لليهود بوجه عام على الهجرة إلى إسرائيل أمام تزايد شعبية جمال عبد الناصر، وتصاعد موجة الإيديولوجية القومية العربية؛ فاستهل اليهود المحليون مغادرتهم لأراضي المغرب في اتجاه إسرائيل وأوروبا. وقد أصبح المديرون والمعلمون العاملون بالمدارس التابعة للرابطة اليهودية في البوادي على بينة من إمكانية حدوث هذه الهجرة.[49] وفي 28 ماي 1956، ذكر شارل بيتون في تقريره الموجه إلى مندوب الرابطة اليهودية في الدار البيضاء أن عدد الأطفال الجدد المرشحين للتسجيل في العام الدراسي اللاحق من المحتمل ارتفاعه إلى ثلاثين أو خمسة وثلاثين تلميذا وتلميذة، ما عدا في حال إقدام «يهود أقا على المغادرة صوب إسرائيل».[50]

وعلى الرغم من انفتاح كثير من الآباء اليهود على مدارس الرابطة اليهودية في البوادي، فإن بعضا منهم قد ارتابوا من ممارسة الرابطة اليهودية لبعض الأنشطة

48- انظر:

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 345: Rapport Annuel à addresser à l'Inspecteur de l'enseignement Primaire de Marrakech. Correspondance avec Charles Bitton, le directeur de l'école d'Akka, June 18, 1956.

49- Ohayon, "Souvenirs du bled".

50- انظر:

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 345: Rapport Annuel à addresser à l'Inspecteur de l'enseignement Primaire de Marrakech. Correspondance avec Charles Bitton, le directeur de l'école d'Akka, June 18, 1956.

المشبوهة. ولم تكن جميع العائلات على استعداد للتخلي عن عاداتها التي طعن فيها المعلمون عندما نعتوها بالخرافات، وعارض الكثير منهم مسألة تعليم البنات، كما لم يوافقوا على العمل بنظام المدارس المختلطة. وحاول هاروس ومعه الرابطة اليهودية مطالبة الحزّانات المحليين بالسماح للفتيات بالحضور في فصول الدراسة بدلا من الإصرار على مساندة عادة الزواج المبكر للأطفال.[51] ولاحظ ألفريد گولدنبرگ (Goldenberg)، مؤسس مدرسة دمنات ومديرها، أن المدرسة عانت معارضة قوية على مستوى السماح بالتحاق الفتيات بالأقسام من أجل التعليم، لأن الآباء كان إيمانهم أقوى بأولوية وفاء الإناث بواجباتها الأساسية كزوجات، ومربيات للأطفال، وربات بيوت.[52] ووجد المعلمون العاملون بالمدارس التابعة للرابطة اليهودية أن وظائفهم لا تقتصر فقط على تعليم الأطفال اليهود ممن يعيشون في المناطق القروية، ولكنها تقتضي أيضا المساهمة في إقناعهم بالإقلاع عن بعض التقاليد القديمة. وعلى الرغم من النجاح الذي حققه دعم الحزانات للمبادرات الساعية إلى الحد من هذه التقاليد العتيقة في أوساط بعض الطوائف، أخفقت هذه المساندة في بلوغ الهدف المنشود لدى بعضها الآخر، بل لم يتردد أحيانا بعض الرِّبِّيين في القيام بما من شأنه عرقلة عمل الرابطة اليهودية وتعريضه للخطر.[53]

وبعد الحرب العالمية الثانية، بدأت لجنة التوزيع المشترك اليهودية الأمريكية (American Jewish Joint Distribution Committee) تضطلع بدور رئيسي في تمكين أطفال جنوب المغرب من التزود بالمواد الغذائية والملابس والمعدات، وتوفير استفادتهم من الدعم الطبي. وانضمت جمعية العمل لإغاثة الأطفال (Œuvre de Secours aux Enfants)، وهي منظمة مقرها في باريس، إلى الرابطة اليهودية ولجنة التوزيع المشترك اليهودية الأمريكية لتوحيد الجهود الرامية إلى توسيع نطاق الدعم الطبي والتعليمي لهذه الطوائف.

51- Laskier, "Aspects of Change and Modernization," 336.

52- Goldenberg, "A Teacher in the Bled," 32.

53- انظر:

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech "Enquête dans la région sud de Marrakech: tournée du Tafilalt," *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle* 40-41 (1950), 8.

ولعبت المحرقة اليهودية أو الهولوكوست دورا رئيسيا في حشد دعم الوكالات اليهودية الدولية وإذكائه، مثل لجنة التوزيع المشترك اليهودية الأمريكية سابقة الذكر، بغية التخفيف من معاناة اليهود بجميع أنحاء المعمور. وعلى سبيل المثال، بدأت لجنة التوزيع المشترك اليهودية الأمريكية، بعد الحرب، في توفير الدعم لمطعم المدرسة التابعة للرابطة اليهودية الموجودة في أقا. وبالإضافة إلى ذلك، سهرت اللجنة المذكورة على تنظيم حملة للتوعية بأهمية النظافة الوقائية لفائدة الأسر أمام ارتفاع معدل الإصابات بالتراخوما وداء السل في أوساط يهود أقا. وفي خمسينيات القرن العشرين، أبدى المجلس الوطني للمرأة اليهودية (National Council of Jewish Women)، (تأسس في الولايات المتحدة الأمريكية منذ سنة 1893) اهتمامه بتقديم الرعاية لفائدة الأطفال اليهود بجنوب المغرب، فتم إرسال بالاَتٍ كثيرة محملة بالملابس من مكاتب المجلس في كل من سبرينغفيلد (Springfield) (من ولاية أوهايو، Ohio)، وشيكاگو (Chicago)، (من ولاية إيلينُوي، Illinois)، وتاكوما (Tacoma) (من ولاية واشنطن Washington)، وأيضا من نيويورک (New York).[54]

وفي أواخر أربعينيات القرن العشرين تمكنت الرابطة اليهودية من نشر شبكة واسعة من المدارس التابعة لهيئتها في جميع أنحاء القرى المنبتة بمختلف المناطق النائية جنوب المغرب. ويؤشر التأخر الحاصل في إنشاء مزيد من مدارس الرابطة اليهودية بهذه المناطق إلى حدوث تحول جغرافي في سياسات الرابطة اليهودية واستراتيجياتها التي وقع دعمها من وكالات يهودية دولية أخرى، ونعني بها على وجه الخصوص لجنة التوزيع المشترک اليهودية الأمريكية. وكان يُنظَر إلى التعليم باعتباره الأداة الضرورية التي لا مناص منها للتمكن من تطوير أوضاع هذه المجتمعات المنسية وتحديثها. غير أنه في الوقت الذي فتحت خلاله مزيد من المدارس في مناطق المغرب الجنوبية، بدأ هؤلاء اليهود في شد الرحال من أجل المغادرة في اتجاه إسرائيل. وعلى

54 - انظر :

AIU Archives, Maroc, Circonscription de Marrakech 345: Colis. Letter of Reuben Tajouri to Charles Bitton, 7991 MZ/mc. Correspondance avec Charles Bitton, le directeur de l'école d'Akka, December 5, 1955.

الرغم من ذلك، استأنف المعلمون ومديرو المدارس تركيزهم على توفير التعليم لفائدة الباقين من اليهود في بلدات الجنوب وبواديه. ويعتقد الكثيرون أن تمكين تلك الطوائف اليهودية من أسباب التعليم قد مثل أفضل وسيلة وأنجعها لإعداد أعضائها للهجرة. ويجب انتظار حلول ستينيات القرن العشرين، حيث أقدمت الرابطة اليهودية الجديدة (والتي أصبحت تسمى في هذه الآونة بـ «اتحاد-المغرب») وقتئذ على إغلاق معظم المدارس التابعة لهيئاتها في المناطق الجنوبية النائية.

ولم تتمكن مدرسة الرابطة اليهودية من التأثير بشكل إيجابي على عدد كبير من الأطفال، وهذا على الرغم من انتشارها في الآفاق، والإقبال الكبير الذي حظيت به في ربوع جنوب المغرب. وهناك عوامل كثيرة عرقلت نجاح الرابطة اليهودية في أداء مهمتها. ونكتفي هنا بالإشارة إلى بعض منها، مثل التأخر الحاصل في فتح هذه المدارس، والنقص الموجود في إمكانيات التمويل، وهذا فضلا عن عدم قدرة كثير من الطوائف المحلية على تقديم الدعم الكافي للمدارس المذكورة. وبالإضافة إلى هذا وذاك، فإن المجتمعات القروية وقع استئناسها بالنظم التعليمية الجديدة في مرحلة لاحقة، خلافا لما شهدته المناطق الحضرية في سياق التاريخ الحديث لليهود المغاربة.

ويقتضي الانتقال من مستوى الكتَّاب اليهودي («حيدر») المتواضع إلى عوالم مدرسة الرابطة اليهودية حدوث تغييرات ثقافية ودينية أساسية لا يمكن تحقيقها من خلال تحولات طفيفة لم تستغرق على أبعد تقدير أكثر من عشر سنوات إلى خمس عشرة سنة. إن تعرض يهود أقا، على نحو متزايد، للتغيرات الاجتماعية الحديثة الطارئة في أوساط اليهود بالمناطق الحضرية على غرار الصويرة ومراكش، قد سرع في إضعاف البنيات التقليدية القائمة في الأحياء اليهودية. وبالإضافة إلى ذلك، ظهرت مع استعادة المغرب لاستقلاله وقيام دولة إسرائيل، مؤسسات سياسية جديدة، ما لبثت أن بدأت تحد بشكل ملحوظ من قوة نفوذ الحزَّانات أو الرِّبِّيِّين، واستهلت إدخال تغييرات ثقافية جذرية في أوساط هذه الطوائف.

4- عمر بوم يستجوب أحد شيوخ الزوايا في منطقة أقا

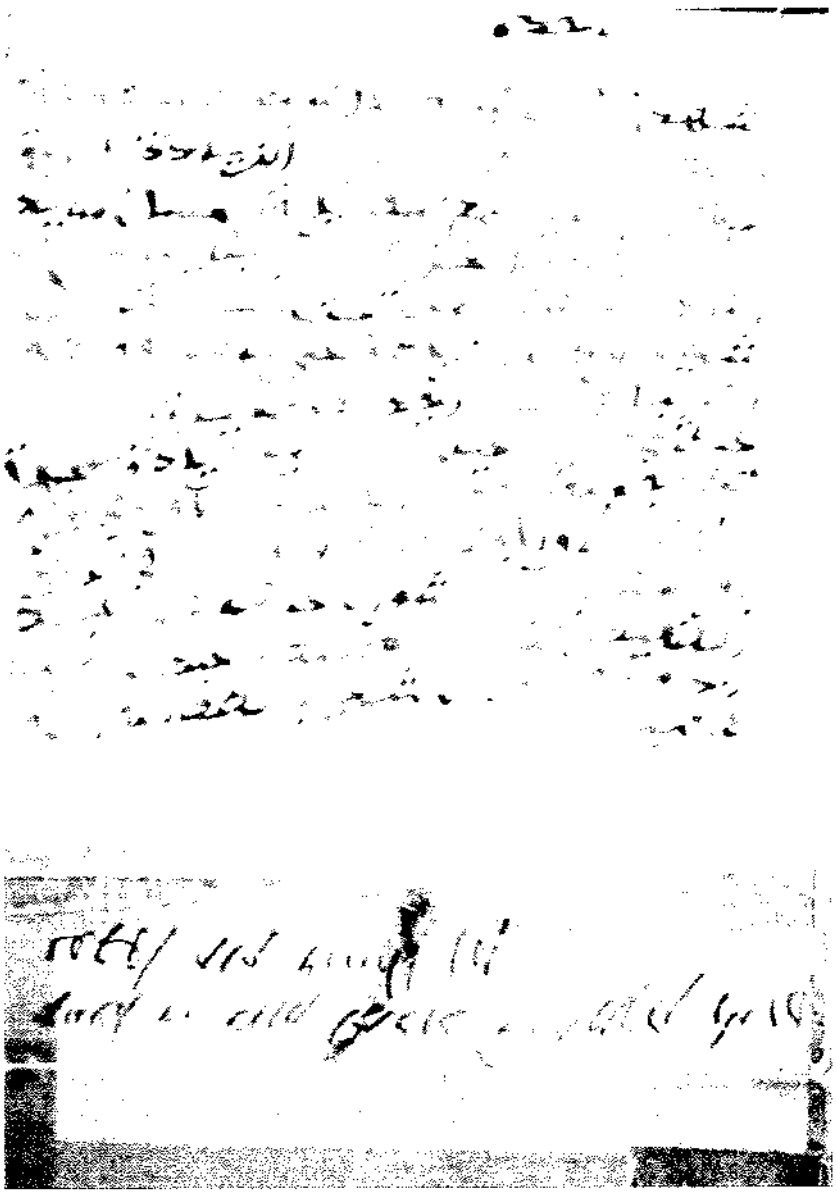
5- عمر بوم يتنقل اقتفاء لأثر اليهود بين واحات الأطلس الصغير وصحاريه

6- واحة لمحاميد في فم زگيد

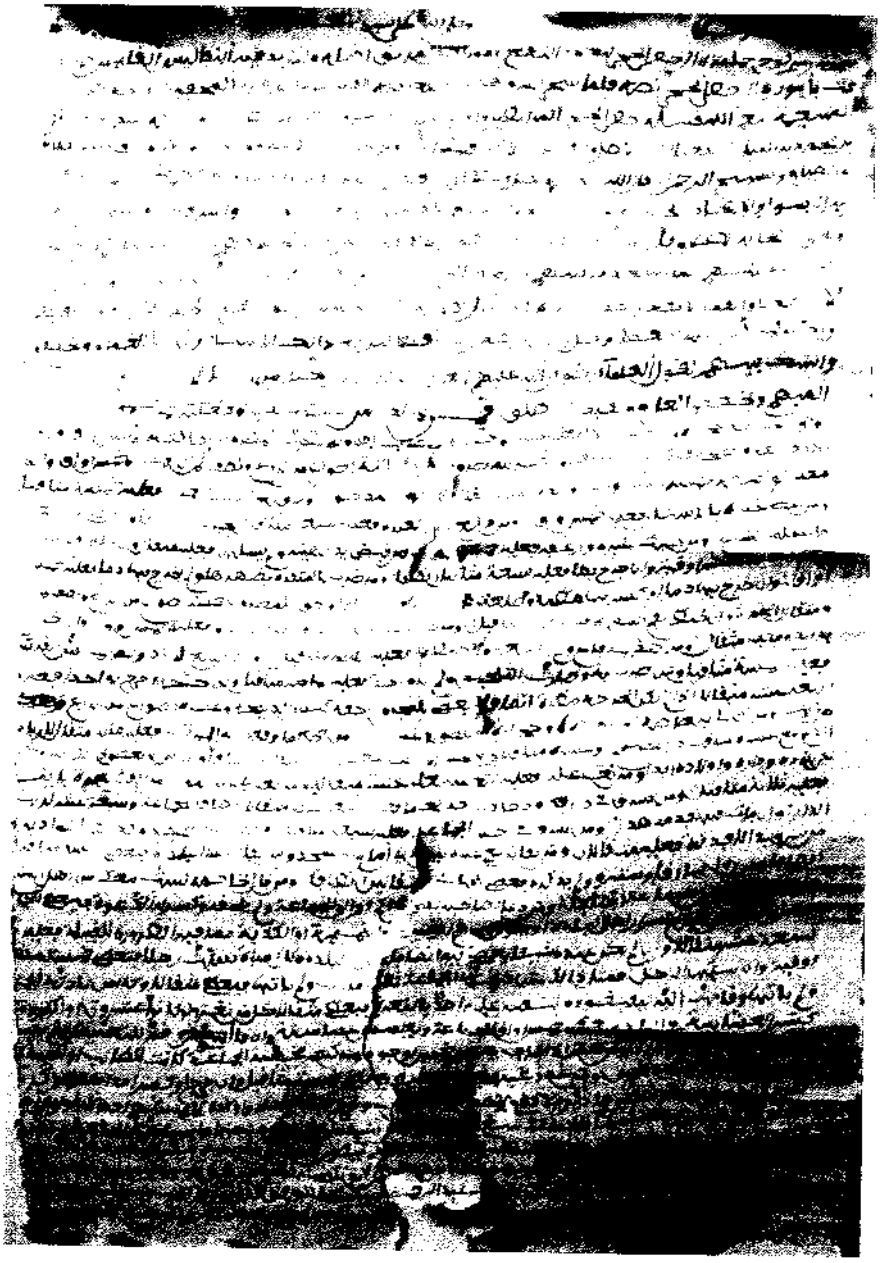
7- الحقول الزراعية وأشجار النخيل في واحة لمحاميد

8- قصر أگادير أوزرو

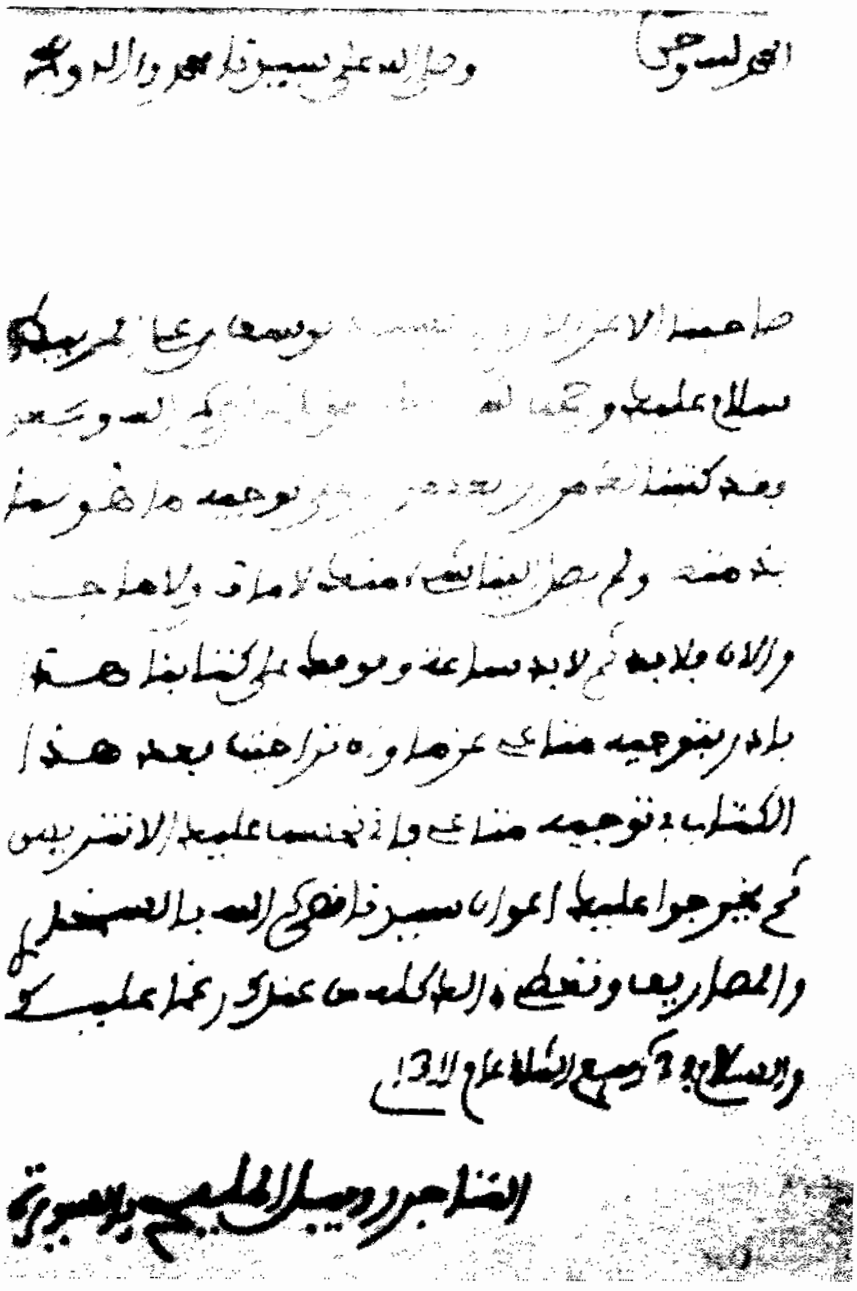
9- حوانيت اليهود ودكاكينهم المغلقة خارج ملاح تگاديرت أقا



10- وثيقة مخطوطة من محتويات متحف الشيخ عمر



11- نموذج من الأعراف القبلية في أقا (عمر بوم)



12- رسالة خطية في موضوع السلف من محتويات متحف الشيخ عمر

13- خزانة الرسموكي (عمر بوم)

14- مجموعة وثائق مكدسة في كيس بلاستيكي

15- إبراهيم النوحي في فضاء متحف الشيخ عمر (عمر بوم)

16- برادعي يهودي يصلح بردعة لأحد زبنائه المسلمين (بول دحان)

17- غرابلي يهودي منهمك في العمل
(بول دحان)

18- تجار يهود متنقلون يعرفون
باسم العطارة (بول دحان)

19- تاجر يهودي يبيع السكر بالتقسيط
لزبنائه المسلمين (بول دحان)

20- مشهد من ملاح تاوريرت
(عمر بوم)

21- مشهد من ملاح تگادیرت
(عمر بوم)

22- مشهد من ملاح تگادیرت
(عمر بوم)

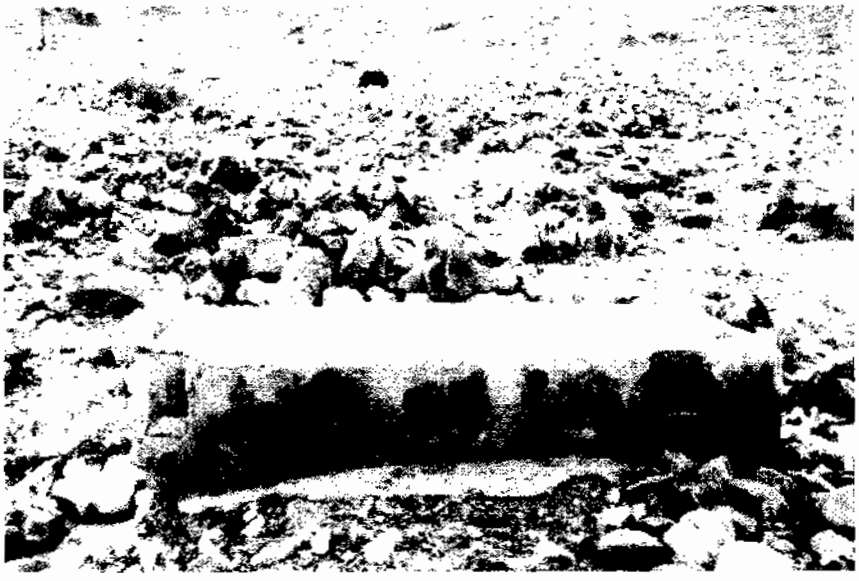
23- أطفال يهود يترنحون في التلاوة أمام أحد الأحبار (بول دحان)

24- حبر يهودي مع مجموعة من الأطفال داخل الحيدر (بول دحان)

25- شيوخ يهود منهمكون في مناقشة أمور دينية (بول دحان)

26- مقر مدرسة الرابطة اليهودية سابقا في أقا (عمر بوم)

27- تجار يهود مسنون بأحد أسواق تارودانت (بول دحان)



28- مقابر يهود تگاديرت أقا الحجرية (عمر بوم)

الفصل الرابع

«أورشليم الصغيرة» دون يهود: ذكريات المسلمين عن مظاهر قلق اليهود وهجرتهم

قاتل عباس من أجل فرنسا في حرب الهند الصينية (1950-1953) بصفته جنديا منضويا إلى الفيلق الأجنبي الفرنسي، إلى أن تعرض لإصابة خطيرة ألمت بساقه. وبعد انصرافه من الجيش استقر في الدار البيضاء. وفي مطلع تسعينيات القرن العشرين، ساءت أحواله الصحية إلى درجة أجبرته على العودة إلى مسقط رأسه في جنوب المغرب. وفي صيف سنة 2004 التقينا بمكان غير بعيد عن المنزل الذي مكث فيه شارل دو فوكو (Ch. de Foucauld) عدة شهور حين انهماكه في تنفيذ مهمته الاستطلاعية. وقد رحب بي عباس في المجمع السكني الواسع المبني بالطوب المصنوع من التراب، وتشرف تلك البناية الموجودة في ملكية ابنه الأكبر على واد المالح الجارية مياهه في أراضي القرية. وعند الدخول إلى غرفة الجلوس، وقعت عيناي على ميدالية عسكرية عُلقت على الحائط، بالإضافة إلى صورة عريضة للملك محمد الخامس، باللونين الأبيض بالأسود، كانت في حالة متصدعة، لكنها طغت مع ذلك بحضورها القوي على كل ما احتوت عليه تلك الغرفة القليلة الفراش من أشياء أخرى أسهمت في تأثيث الفضاء. ويظل محمد الخامس بالنسبة لكثير من الأجيال المنتمية إلى عينة الأجداد الكبار والأجداد، شخصية أسطورية فذة ونادرة جاد بها الزمن، وتملأ صوره العديدة الفضاءات الداخلية لبيوت كثير من الأسر، إلى درجة يخال معها المرء أن صاحبها لا يزال حيا يرزق، وهذا على الرغم من أن حفيده الملك محمد السادس، ونجل الملك الحسن الثاني (الذي توفي سنة 1999)، هو الحاكم الجديد على البلاد باسم الأسرة العلوية.

وأعرب عباس عن افتخاره بالمشاركة كمواطن مغربي في صفوف قوات الفيلق الأجنبي الفرنسي، وأيضا بإسهام غيره من الجنود المغاربة الذين حاربوا من أجل فرنسا في جبهات القتال المختلفة خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية.[1] وبينما جلس حفيده فوق رجليه النحيفتين، انشغل عباس بترديد بعض الأذكار بصوت خافت دون التوقف عن مداعبة حبات سبحته. وبين الفينة والأخرى، يذكر اسم الله بصوت عال يصحبه زفير خفيف عند التنفس، فيتوقف أحيانا لثوان قصيرة أثناء ترديده للجمل والكلمات في محاولة لاسترجاع أنفاسه وهو يكاد يلهث. وبدا لي أنه ربما كان يعاني من داء الربو، لكنه لم يسبق له أبدا ان اشتكى من ذلك، بل لازمته على العكس ابتسامة عريضة هيمنت على ملامح وجهه دون أن تفارقها.

وقد استهل مضيفنا الحديث معنا بإطلاعنا على محتويات ألبوم من الصور، ومن بينها صور يظهر فيها عباس برفقة تاجر يهودي محلي وصفه بأنه كان شريكا له في أواخر خمسينيات القرن العشرين. ثم انتقل بعدئذ للإسهاب في الحديث عن تجربته في الحرب العالمية الثانية، وعن محنة اليهود وأوقاتهم العصيبة في بلدان أوروبا وشمال إفريقيا:

> راجت الأخبار في أوساط الطوائف اليهودية عن قيام الألمان بإلقاء القبض على اليهود وإرسالهم إلى محتشدات الاعتقال تمهيدا لإحراقهم. وسمعنا أن هتلر كان عازما على قتل جميع اليهود في أوروبا، على أن يتولى في وقت لاحق أمر إبادة كل الطوائف اليهودية في العالم.

فسألته مستفسرا بالعبارات التالية:

كيف سمعت عن هذا ومن أخبرك به؟

> سمعته من موشي، شريكي اليهودي. وقال لي بأنه في سنوات الأربعين من القرن العشرين تغلب الألمان على فرنسا، فشرعوا في إرسال اليهود الفرنسيين إلى محتشدات الموت الخاصة باليهود. وقد

1- لمزيد من المعطيات المتعلقة بموضوع المغاربة المشاركين خلال الحقبة الاستعمارية في الحروب إلى جانب فرنسا، انظر ما كتبه كل من مغراوي وگيرشوفيتش وبيمبيرگ:
Maghraoui, "Moroccan colonial soldiers."; Gershovish, *French Military Rule in Morocco*; Bimberg, "The Moroccan Goums."

انتابه القلق وأوجس في نفسه خيفة بعد أن قيل له أن الألمان والإيطاليين سيطلبون من فرنسا القبض على جميع اليهود في المغرب بغية إرسالهم إلى فرنسا.

وقاطعته سائلا: «ما هو المصدر الذي استقى منه معلوماته؟»

وأبلغني في هذا الشأن بأن اليهود المتواجدين في المدن المغربية وصلت إلى مسامعهم شائعات مفادها أن السلطات الفرنسية في الرباط كانت بصدد التخطيط لمطالبة السلطان محمد الخامس بالعمل على تطبيق مجموعة من الإجراءات المناوئة لليهود، ثم انتابتهم الخشية من بداية المعمرين الفرنسيين في ممارسة بعض أعمال التمييز ضد إخوانهم اليهود بصفة فعلية.

ثم سألته قائلا:

هل أقدم الفرنسيون على تطبيق سياسات معادية لليهود؟ وهل أبدى الملك موافقته عليها؟

لا أدري. وحسب علمي، لم يتعرض أي يهودي في تسينت أو في غيرها من القرى المجاورة إلى الاعتقال أو القتل من قِبَل الفرنسيين، واستمر سير الأعمال التجارية على النحو المعهود. ومع ذلك، قدم تاجر يهودي من الصويرة إلى أقا لمعالجة قضية ما مع ممثلي الإدارة المحلية حوالي سنة 1943، فقال لي أن الأطباء اليهود، والبنكيين، والمعلمين والمحامين، قد مُنعوا من القيام بأعمالهم في مدن عديدة بجميع أنحاء المغرب. أما هنا، فإن الجنود الفرنسيين والموظفين العسكريين يتعاملون مع اليهود والمسلمين بطريقة مماثلة. إذ تمت مطالبة اليهود والمسلمين على حد سواء بأعمال السخرة دون أجر لتنقية الطرقات. وتباين الوضع في الحواضر بحكم أن عديدا من الوطنيين كانت مشاعرهم إيجابية تجاه ألمانيا التي اختلف نهجها عن السياسات الاستعمارية الفرنسية والبريطانية في فلسطين وبقية بلدان العالم الإسلامي.

وقاطعته مرة أخرى سائلا:

هل كان اليهود المحليون على علم بما كان يجري في فلسطين؟»

نعم! نعم! يجب أن تعرف يا ولدي، أن مكة عندنا هي في مرتبة القدس بالنسبة لهم، وأننا نتقاسم معهم فلسطين. لكنهم يصلون دائما من أجل القدس. وعندما بدأت في التفاعل معهم، وربطت علاقات شخصية متينة مع اليهود في أقا، دأبوا على القول لي بأن أقا هي قدسهم الصغيرة، وأنها ستكون دائما هي دار قرارهم، غير أن أرض الميعاد هي فلسطين. ولم أفهم هذا الأمر إلا بعد مغادرتهم.

وعلى غرار نموذج عباس الوارد أعلاه، عبر غيره من الأجداد الكبار والأجداد عن وجهات نظرهم حول هجرة يهود المغرب القرويين إلى فلسطين في سياق المخاوف السياسية والهموم الاقتصادية الوطنية والعالمية. وإن الهدف الذي أصبو إليه في هذا الفصل هو التوضيح بأن المنظور التاريخي المحلي هو المصدر الأصلي للهجرة القروية اليهودية من أقا، ومن بقية مواطن الطوائف الأخرى المنتشرة في جنوب المغرب. وأعتقد أن الصهاينة قد لجأوا إلى الاستعانة بهذه الروايات التاريخية الموجودة بالفعل، ومنذ مدة ليست بالقصيرة، في أوساط اليهود بجنوب المغرب، والتي تنص على قوة انتمائهم إلى أرض إسرائيل (إِرتْز يِسْرَئِل). وفي واقع الأمر، فإنه على الرغم من أن الضغوط الاقتصادية والسياسية قد شكلت عوامل قوية وحاسمة لا يمكن نكرانها بأي حال من الأحوال في حدوث هذه الهجرة، فإن نجاح الحركة الصهيونية في توفيرها الدعم الضروري لهذه الهجرة إلى إسرائيل يمكن تفسيره إلى حد كبير من خلال تركيزها على التأويل المحلي للتاريخ اليهودي القائم على أساس الاعتقاد في ما تسميه الكتابات العبرية بـ «العاليه» (alya, alyah)، ومعناها «الصعود»، أما المقصود بها عمليا فهو الهجرة اليهودية في اتجاه أرض إسرائيل (إِرتْز يِسْرَئِل).[2]

وفي الوقت نفسه، وبينما أقر باستخدام الصهيونية بنجاح للرموز التقليدية للنصرانية التي لاقت قبولا لدى اليهود في المناطق القروية، فإن اليهود القرويين

2- وتقدم گافيتش أسبابا مماثلة في دراستها المتعلقة بالطائفة اليهودية في مدينة زاخو بكردستان، انظر: Gavish, *Unwitting Zionists*, 337.

كانت لديهم بعض الوسائل لاتخاذ قرار الهجرة عندما تسنح لهم الفرصة للقيام ذلك، وهذا إلى حد كبير، بسبب وجهة نظرهم الخاصة المتعلقة بالتاريخ، والتي سوف أتناولها بالعرض والتحليل أدناه.

وبشكل عام، يتمحور النقاش الذي سأتناوله في هذا الصدد حول ثلاثة أهداف: ويساعد أولها على تقديم تفسير للأسباب التي دفعت كثيرا من يهود المناطق القروية بجنوب المغرب إلى المغادرة في اتجاه إسرائيل خلال النصف الثاني من القرن العشرين؛ أما الثاني، فيتيح أمامنا إمكانية انتقاد الإخفاق الذي واجهه الرعيل الأول من الوطنيين المغاربة في احتواء اليهود وإدماجهم بعد استعادة البلاد لاستقلالها؛ ويتوخى الهدف الثالث تقديم توضيح للدور الذي اضطلعت به الحركة الصهيونية في موضوع الهجرة اليهودية من المغرب.

وتجدر الإشارة إلى أن هجرة اليهود القرويين إلى إسرائيل قد بدأت في وقت مبكر، بل وحتى قبل استعادة المغرب لاستقلاله، وأن التوقيت الزمني لرحيلهم خارج المغرب يختلف من مكان إلى آخر. وفي أقا، الواحة الواقعة بالجنوب الغربي وفي الأطراف الجنوبية للمغرب، علل بعض المستجوبين هجرة اليهود برغبة قوية كانت تحذوهم في أن يدركهم الأجل المحتوم وهم فوق أرض إسرائيل؛ وذهب آخرون إلى القول بأن الملك الراحل الحسن الثاني رضخ للضغوط الأوروبية، واستجاب لأماني المنظمات الصهيونية الأمريكية.[3] ورمى كثير منهم أيضا باللائمة على العمل السري للحركة الصهيونية الذي ترتب عنه فقدان المنطقة لليهود الذين عاشوا إلى الأمس القريب بين أحضانها؛ وهناك ثلة قليلة فقط من بين المستجوبين في أقا أيضا ممن انتقدوا سلوك الزعامات الوطنية أمام فشلها في تحقيق الادماج الكامل لجميع اليهود المغاربة، وذلك من خلال وضعها لرؤية شاملة تتطلع فيها لدولة حديثة ومستقلة وقادرة بالتالي على الإدراك الواضح بأن الحقوق الدينية الخاصة باليهود تمتد إلى ما من شأنه أن يتجاوز مدى الحدود السياسية للمغرب. لقد أدى هذا الاستبعاد السياسي والقانوني، في نظر الأجداد الكبار والأجداد ممن تمت مقابلتهم، إلى انتشار أجواء من الخوف الشديد في أوساط الطوائف اليهودية حول مصيرهم ومستقبلهم

3- حاتمي، الجماعات اليهودية المغربية.

في إطار الدولة المغربية المستقلة، مما كان وراء اختيارهم لطريق المنفى، وخاصة بعد تعزيز تيار القومية العربية الناصرية لمكانته، وظهور الحركة الإسلاموية في المغرب.

يهود جنوب المغرب وخيار الهجرة

في مارس 2004، التقيت بإبراهيم النوحي، وهو مغربي مسلم وعضو سابق في جيش تحرير الجنوب الذي قاتل الفرنسيين في جنوب المغرب،[4] وعقدت معه اجتماعات طويلة على امتداد فترة استغرقت تسعة أشهر، فحدثني أثناء جلساتها بإيجاز عن الخطوط العريضة لتاريخ الطوائف اليهودية المستقرة بمشارف الصحراء، بما في ذلك اعتماد أعضائها على الارتباط السياسي بمشايخ القبائل، والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية التي ربطتهم بجيرانهم المسلمين، فضلا عن معلومات أخرى تتعلق بالأسباب التي دفعت بأولئك اليهود إلى خيار الهجرة. وفي واقع الأمر، فإن إبراهيم ما لبث أن أصبح هو المرشد الأساسي ودليلي المركزي دون منازع خلال إنجازي لدراستي هذه، وهذا بحكم العلاقة التاريخية القوية القائمة بين عائلته والأعضاء المنتمين للطائفة اليهودية. وقد لاحظ إبراهيم خلال إحدى مقابلاتي الأولى معه ما يلي:

> لقد غادر اليهود لأسباب كثيرة، ومنها الدوافع الاقتصادية والسياسية والشخصية والدينية. غير أن كثيرا منهم غادروا بسبب فشلنا من موقعنا كوطنيين في إدماجهم على الرغم من ادعائنا لما هو عكس ذلك. صحيح أن الصراعات حول السلطة بين الملك وغيره من الزعماء السياسيين ربما كانت وراء إجبار الحكومة على التوصل إلى اتفاق أو عقد صفقة، تم بموجبها تسهيل الهجرة اليهودية المغربية مقابل بعض الحوافز الاقتصادية والعسكرية.

ثم سألته مستفسرا:

> إذن أنت ترمي باللائمة على القوى الوطنية وتحملها مسؤولية هذه المغادرة؟

4- M'Barek, "La désertion des soldats."

لا! أنا لا ألوم أيًّا كان! وكل ما في الأمر أنني أعتقد بأنه من موقعنا كأمة، خسرنا فئة اجتماعية ديناميكية للغاية، ربما استطاعت المساهمة في بناء دولتنا-الأمة الفتية.

ولكن بصفتي مغربي، فإنني قد اعتدت حقا السماع بأن اليهود غادروا لأن الفرصة أتيحت أمامهم لتحقيق حلم العودة.

وأضاف موضحا:

إن هذا ليس دائما صحيحا. وبصفتي جنديا سابقا في جيش التحرير بالجنوب، فإنني قد عملت مع كثير من يهود الجنوب. إنهم لم يفكروا بتاتا في المغادرة إلى إسرائيل على الرغم من وجود حقيقة مفادها أنهم كانوا ينظرون إلى أرض فلسطين كبقعة مقدسة يحلمون بزياتها. إن العديد منهم يعتبرون المغرب بلدهم الأصلي. وعندما كنا نقاتل الفرنسيين في الأراضي القريبة من أقا، أمدونا بشاحناتهم التي ساقوها بأنفسهم إلى ميدان المعركة. لقد صنعوا الصنادل والسراويل، بل قاموا حتى بحلق رؤوس الجنود! فهل اعترفنا لهم بهذا الصنيع بعد الاستقلال؟ كلا لم نفعل! وكان علي أن أخوض النضال من أجل الحصول على الاعتراف لهم من «المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير» بمساهمتهم البطولية. إننا لم نفعل شيئا يستحق الذكر للعمل على إشراكهم في بناء الدولة إبان مرحلة ما بعد الاستقلال، حيث نجح الصهاينة في تحقيق ما فشلنا فيه.

ويدرج إبراهيم كثيرا من المواضيع التاريخية والاجتماعية والاقتصادية في إطار العلاقات بين اليهود والمسلمين في أجواء الحياة الجارية أطوارها، والمتعاقب ليلها ونهارها في الأراضي الموجودة عند مشارف الصحراء. وفي هذا السياق، أريد الخوض في استكشاف الحيثيات المحيطة بقضية مركزية وقع تجاهلها جزئيا، أو حصل التغاضي عنها بعض الشيء في الأدبيات المتعلقة بأحوال الطوائف اليهودية الموجودة

بالواحات الجنوبية.[5] ويتعلق الأمر بالتساؤل عن الأسباب التي جعلت الزعامات المسؤولة عن قيادة الحركة الوطنية زمن الاستقلال تفشل في إقناعها للساكنة اليهودية في البوادي بالبقاء في المغرب، في حين تمكنت الحركة الصهيونية من تشجيعها ليهود البوادي بمغادرة الطوائف القروية المنتشرة بالمناطق الجنوبية في أوائل ستينيات القرن العشرين؟[6]

وفي دراسته لمظاهر اللقاء بين اليهود القرويين والصهيونية في ربوع الأطلس الكبير، ذهب تسور (Tsur) إلى القول بأن تنامي المشاعر الوطنية في أوساط اليهود بقرى الأطلس الكبير «لم تكن لها أي علاقة تستحق الذكر مع الدين أو المشاعر الدينية [...] وإذا كانت المشاعر الدينية قد لعبت دور ما في تحويل هؤلاء اليهود إلى الوطنية، فإنه لا يعدو أن يكون دورا ثانويا فقط».[7] ثم قال بأن نجاح الصهيونية في استقطابها ليهود البوادي هو جزء مما أشار إليه گلنير تحت اسم «وطنية الشتات» (diaspora nationalism)،[8] التي تنزع إلى الظهور في أوساط الأشخاص المنتمين «إلى أصول أجنبية، فيكونوا مشتتين، ومفتقرين للانتماء إلى طبقة اجتماعية تخصهم».[9] وينظر تسور إلى حد بعيد في انجذاب اليهود نحو الصهيونية باعتبارها مثالا شبيها بالمنافسة على الفرص الاقتصادية السانحة مع أعضاء المجتمع المهيمن؛ وقد افترض في ظنه أن المغاربة والحركات الصهيونية قد تنافسوا جميعا في أوائل خمسينيات القرن العشرين على استقطاب عضوية سكان المناطق القروية النائية الموجودة بربوع جبال الأطلس المغربية التي ظلت تعيش في المرحلة ما قبل الصناعية.[10]

5- انظر الدراسات الحديثة في هذا الصدد حول الهجرة اليهودية من أراضي الجنوب المغربي عند لغماير في دراسته **يهود منطقة سوس**، وعمر بوم في دراسته التالية:
Boum, "Muslims Remember Jews." وانظر أيضا ما كتبه حاتمي في أطروحته **«الجماعات اليهودية المغربية»**، عن الهجرة اليهودية في السياق الوطني.

6- انظر ما كتبه كوهين وبن سيمون-دوناث، ولاسكيي:
Cohen, "Lyautey et le sionisme"; Bensimon-Donath, *Immigrants d'Afrique*; Laskier, *The Alliance Israélite Universelle*.

7- Tsur, "The Religious Factor," 317.

8- Gellner, *Nation and Nationalism*, 101-9.

9- Tsur, "The Religious Factor," 313.

10- *Ibid*., 325، ولاحظ تسور أن « توغل كلا من القوميتين، المغربية والصهيونية، وتسربهما في مناطق الأطلس النائية ما قبل الصناعية انطلاقا من الخارج يؤكد وجود تشابه مهم بينهما. إن القومية

لقد وقع الاستناد في البحث الذي أجراه تسور على دراسة أحوال الطوائف الموجودة في الأطلس الكبير والمناطق الخلفية النائية عن مدينة مراكش. وتحمل دراستي الإثنوغرافية التي أفردتها لبلدة أقا وأحوازها بعضا من أوجه التشابه مع ما هو وارد أيضا عند تسور. وفي الهوامش الصحراوية، وجد اليهود أنفسهم في موقع وسط بين نزعتين قوميتين أو وطنيتين تم تصورهما، ونعني بهما الوطنيتين الإسرائيلية والمغربية، اللتين دخلتا معا حلبة المنافسة في محاولة لإدراجهم في مشروع بناء الدولة -الأمة المنشودة.[11] والظاهر أن كلا من إسرائيل والمغرب كانا ينظران إلى السكان اليهود القاطنين بالمناطق القروية باعتبارهم من الأهل والأقرباء الأعزاء الذين يجب الحرص على الاهتمام بأمرهم.

وقع تصور طوائف الشتات، في الإستوغرافية الصهيونية، باعتبارها جزءا من نموذج للعلاقات الرمزية القائمة بين الوطن الأم والمنفى، وهي علاقات تفترض العودة النهائية في اتجاه أرض إسرائيل؛ غير أن هذا الافتراض وقع رفضه على نطاق واسع في الأدبيات الأخيرة الصادرة في موضوع العلاقات بين الوطن الأم والشتات. لقد رفض كل من دانييل بويارين وجونتان بويارين (Daniel Boyarin and Jonathan Boyarin) القبول بالتصور الذي يعتبر بأن المنفى اليهودي (گالوت، galut) سلبي وغير إيجابي.[12] وعلى عكس بقية المفكرين الصهاينة، دعا هذان الباحثان إلى تأسيس نموذج نظري يتوخى دراسة الشتات خارج الإطار الخاص بتقرير المصير الوطني.[13] ومن وجهة نظرهما، فإن الشتات اليهودي قد

المغربية، على غرار كل الحركات الوطنية في العالم الثالث، لا تستلزم بالضرورة وجود بيئة صناعية للتمكن من الانتشار، إذ كان يكفي التحاق جزء من مكونات المجتمع المغربي -ونعني بهم بعضا من عناصر النخبة- بحد مقبول، بالركب الصناعي، للنجاح في تأسيس حركة وطنية حديثة. ويمكنهم تبعا لذلك أن يصبحوا بمثابة أدوات تحديثية وقوة قيادية وطنية تمتلك القدرة الكافية على الوصول إلى العناصر التقليدية في المجتمع. وفي اللحظة المناسبة، يصبح في الإمكان حشد الجهود الضرورية لتحقيق انقلاب وطني حقيقي. أما الصهيونية [...] فإنها أيضا تمتلك القدرة على تعبئة جهود العناصر المجتمعية ما قبل الصناعية من الشتات اليهودي بغية تحويلها إلى مشروع وطني».

11- Gilman, "Introduction," 1; Anderson, *Imagined Communities*.

12- Boyarin and Boyarin, "Diaspora."

13- Boyarin and Boyarin, "Diaspora," 713; *idem*. *Powers of Diaspora*; Wettstein, *Diasporas and Exiles*.

حالفه النجاح في «ممارسة السلطة الثقافية والحفاظ عليها بعيدا عن السلطة القهرية للدولة».[14] ويقترح جيلمان (Gilman)، منظورا مختلفا يدعو من خلاله إلى العمل على تحويل الخطاب النظري المتعلق بالوطن الأم وعالم الشتات من مفهوم المركز والأطراف الهامشية إلى نموذج الحدود.[15] ويتجاوز هذا النموذج البديل المفهوم الذي يعتبر إسرائيل نواة للشتات مقابل النموذج الهامشي الذي وضعه المؤرخون الصهاينة.[16] هذا الرفض لمركزية الشتات هو أيضا جزء من دراسة أنجزها الباحث ليفي (Levy) عن اليهود المغاربة في الدار البيضاء خلال تسعينيات القرن العشرين. وفي مقابلاته مع اليهود المسنين، استخدم ليفي ما أسماه بـ «نموذج النظام الشمسي» للعلاقات بين الوطن الأم والشتات لشرح الكيفية التي «ينظر بها اليهود إلى مكانهم في الدار البيضاء ليس فقط كجزء من الشتات اليهودي العالمي، ولكن أيضا بوصفه وطنا ليهود الشتات المغربي».[17]

ومن خلال التركيز على المنظورات اليهودية والمسلمة، وفي ضوء المناقشات النظرية المتعلقة بالوطن الأم والشتات كما وردت في الدراسات المنجزة من قِبَل دانييل بويارين، وجونتان بويارين، وجيلمان، وليفي، تهدف خطتي إلى إظهار الكيفية التي تأتّى بها لأرض إسرائيل وأقا، باعتبارهما موقعين جغرافيين مختلفين، أن تصبحا جزءا من الحدود اليهودية، مع كل ما تنطوي عليه من معانٍ معقدة بالنسبة ليهود أقا، وخاصة لأولئك الذين بقوا منهم في أرض المغرب. وفي الوقت نفسه، أريد القيام بمحاولة تسعى إلى استكشاف وفحص منظورات الوطنيين والصهاينة بوضع هذه الصور المصغرة في إطارها التاريخي. وقد استخلصت كثيرا من المعطيات التاريخية من الصحف اليهودية والإسلامية الصادرة بين عشرينيات وستينيات القرن العشرين. وفي ضوء هذا الإطار النظري، فإن المنظور الذي تبنيته هو أقرب إلى ما هو وارد عند ليفي. وفي رأيي، أميل إلى الاعتقاد في لجوء الصهاينة إلى استجداء الاستعانة بالرواية التاريخية العميقة الموجودة حول موضوع العودة في أوساط اليهود المغاربة بالمناطق الجنوبية. وحتى يتسنى لنا إثبات هذا الأمر، فإنه لمن الأهمية بمكان اعتماد مقاربة

14- Boyarin and Boyarin, *Powers of Diaspora*, vii.

15- Gilman, "Introduction," 12.

16- *Ibid.*, 1.

17- Levy, "A Community That Is," 69.

منهجية تاريخية خَطِّية نسعى من خلالها إلى الاهتمام بالتشديد على هذا الصنف من تاريخ الانتماء بعينه الذي فتح شهية اليهود وشجعهم على الرحيل إلى إسرائيل. إن الصهيونية لم تقدم على بناء مفهوم للإحساس بالانتماء إلى طائفة وقع تصورها في أوساط هؤلاء اليهود القرويين. وبدلا من ذلك، فإنها اعتمدت على الشعور الديني القائم، وعلى الإحساس بالانتماء إلى طائفة الشتات المجبرة على الاستقرار في المغرب.

التحديات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

بدأ الصهاينة عند منتصف ثلاثينيات القرن العشرين، في تشجيع الهجرة اليهودية في الوقت الذي اختار بعض اليهود المغاربة المتعلمون الانضمام إلى صفوف القوميين العرب، والتعبير عن اعتقادهم بأن الصهيونية تمثل «تهديدا» ليهود المغرب خاصة، ولأتباع الديانة اليهودية كافة، فضلا عن تخوفهم من إمكانية عرقلة هذه الحركة بمخططاتها لتفاعل اليهود وتعايشهم التاريخي المعهود مع المسلمين. وانطلقت الدعوة إلى إقرار علاقات قوية بين اليهود والمسلمين المغاربة بإصدار صحيفة يهودية تحت اسم: **لونيون ماروكان** (*L'Union Marocaine*)، أي «**الاتحاد المغربي**»، اهتمت بنشر الأخبار المتعلقة بالقضايا اليومية الخاصة بالطائفة اليهودية. وتأسست هذه الصحيفة على يد إيلي نتاف (Elie Nataf)، المدير السابق للمدرسة التابعة للرابطة اليهودية وسكرتير الطائفة اليهودية في الدار البيضاء.

وأدت التطورات السياسية المحلية والإقليمية والدولية العديدة الطارئة على الساحة بالصحيفة اليهودية المسماة بـ **لاڤُونير إلُّوستري** (*L'Avenir Illustré*)، والتي أسسها جونتان ثورسز (Jonathan Thursz, 1895-1976)، إلى إحداث تغيير في موقفها السياسي، وشروعها في التشديد عبر خطها التحريري الجديد على أهمية «العاليه»، والعودة إلى صهيون. وشملت تلك التطورات النمو المطرد الذي شهدته كل من الحركة الوطنية المغربية وتيار القومية العربية، إلى جانب صعود نجم الرايخ الثالث، ناهيك عن المكانة المركزية التي تبوأتها القضية الفلسطينية في إطار إيديولوجية القومية العربية بوجه عام.[18] وفي إثر هذه الأحداث، انتقل الخطاب السياسي لصحيفة **لاڤُونير إلُّوستري** إلى التركيز في تسليطه الضوء على الجانب

18- Yehuda, "The Place of Aliyah."

الديني المسيحاني للتيار الصهيوني، بدلا من الإشادة بمظاهر الإدماج والدعوة إلى تحقيق التكامل بين اليهود المغاربة والمسلمين في ظل البنيات السياسية والاقتصادية المستحدثة بالمغرب في زمن ما بعد الاستقلال.[19]

وفي ملاقاتهم مع يهود الهوامش الصحراوية، أحال الصهاينة إلى الرمزية التي اكتساها «الشتات الأول» باعتباره يمثل العقيدة الدينية المركزية لليهود في المناطق القروية. ويبدو أن اعتماد الإشارة إلى الانتظارات اليهودية المسيحانية وإلى النظرة المتعلقة بأرض الخلاص والميعاد هو ما ساعد الصهاينة على شحن عواطف العناصر المنتمية إلى الطوائف اليهودية بغية الفلاح في تحفيزها على مغادرة أرض المغرب. وبناء على المقابلات التي أجريتها مع عدد كبير من المسلمين بجنوب المغرب، لا يسعني إلا الإعلان عن مشاطرتي للنتائج التي خلص إليها تسور، حيث عمل على التمييز بين الصهيونية المسيحانية والحديثة. وفي هذا الصدد يرى الباحث تسور بأن: « الصهيونية الحديثة تستند على فكرة العودة إلى أرض الأجداد. ومن المسلمات الواردة ضمن التعاليم الدينية اليهودية التقليدية مسألة الاعتقاد في خلاص إسرائيل التي يمكن أن يفترض معها وجود معنى سياسي ملموس. ومن ثمَّ فإن الدين يمد الحركة الصهيونية الحديثة ويزودها بنظير شبه وطني لموضوعها الأساسي الذي يعود زمنيا إلى المرحلة ما قبل الصناعية».[20]

ويشير هوبسباوم (Hobsbawm)، إلى استخدام المرجعيات الأسطورية المثبتة في السياقات التاريخية من قِبَل الدول والكيانات المهيمنة بغية التمكن من حشد الدعم لفائدة الوعي الوطني على أساس اعتباره «تقليدا تأتّى اختراعه»، بحيث تكون فيه المصادر التاريخية بمثابة «أرصدة معرفية» يقع توظيفها بطريقة انتقائية من قِبَل الأمة.[21] وفي اعتقادي، أرى بأن الصهاينة في جنوب المغرب، على خلاف الزعماء الوطنيين المغاربة بقيادة السلطان محمد الخامس وحزب الاستقلال، قد حالفهم التوفيق في استخدام الإحالة الدينية على أرض إسرائيل لربط يهود المغرب كمجموعة بشرية ودينية بهوية يهودية عالمية وجماعية.

19- Tsur, "The Religious Factor," 325.

20- Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," 13.

21- *L'Action du Peuple*, "Les israélites et nous," August 18, 1933.

وخلافا لنشطاء الحركة الصهيونية، دعا الوطنيون المغاربة المسلمون إلى انضمام المغاربة اليهود للمساهمة في تعزيز الجهود الرامية لدعم حركة التحرير الوطني. وفي شهر غشت من سنة 1933، كتب المدعو محمد الخلطي، وهو الزعيم الوطني المعتدل، مقالا بعنوان «نحن واليهود» في صحيفة **لاكسيون دو بُّوبل** (*L'Action du Peuple*)، شدد فيه على مدى أهمية الانتماء الوطني لليهود المغاربة. كما دعا الوطنيون المغاربة المسلمون إلى مساهمة اليهود في نشر كتاباتهم على صفحات الجرائد الناطقة بلسان حال الحركة الوطنية.[22] وأكد الخلطي أهمية الحرص على تحقيق الوفاق والتفاهم بين المسلمين واليهود، كما وجه انتقاداته للمؤثرات «الضارة» الصادرة عن الحركة الصهيونية، وما تشكله من تهديد للعلاقة الإيجابية القائمة بين المغاربة اليهود والمسلمين. وفي 2 مارس 1934، ذهب إلى الحديث عن الصهيونية باعتبارها عاملا من عوامل الاضطراب وعدم الاستقرار في المغرب، فالتمس من المغاربة اليهود العمل على توحيد جهودهم مع المسلمين. وجاء في رد الخلطي على كتابات دعاة الحركة الصهيونية الصادرة في **لاڤونير إلُّوستري** ما يلي:

> لا تكونوا على خطإ أيها الرفاق اليهود، فإن المغرب للمغاربة، لنا نحن المسلمين ولكم أيضا أيها اليهود. والواجب علينا التعاون معا للدفاع عن وطننا. قولوا ذلك مرة واحدة وللجميع أن لديكم وطنا واحدا (ليس هو أرض الميعاد، بل هي الأرض التي أنتم فيها الآن).[23]

وبينما بدأ الصهاينة في بناء هوية اليهود القرويين المغاربة بالتركيز على مبدأ العودة النهائية إلى أرض الميعاد، أخفق الوطنيون المغاربة في استثمار إسهامات كثير من اليهود المغاربة الجنوبيين في حركة التحرير، ولم يستفيدوا منها في تعزيز الشعور بالانتماء إلى الدولة المغربية الجديدة. وحسب ما جاء على لسان إبراهيم صاحب المتحف الموجود في أقا، والذي سأتعرض له بالمناقشة في الفصل اللاحق، فإن الأدبيات الصهيونية أصبحت منتشرة في أوساط اليهود القرويين على نطاق واسع نسبيا في خمسينيات القرن العشرين. وفضلا عن ذلك، أحس المسلمون المحليون عند أوائل خمسينيات القرن العشرين بأن المدارس التابعة للرابطة اليهودية قد عززت

22- Baida, "La presse juive," 177.

23- *L'Action du Peuple*, May 20, 1937.

كثيرا المشاعر الصهيونية الحديثة في مواطن الاستقرار القروية اليهودية بالجنوب المغربي. وزادت حدة انتشار مظاهر الفقر والفاقة بين أحضان اليهود، والتراجع المستمر لحركة النشاط التجاري في قوة اندفاع أعضاء الطائفة نحو الهجرة، وهذا على الرغم من أهمية المساعدات التي أمدتهم بها لجنة التوزيع المشتركة الأمريكية منذ منتصف أربعينيات القرن العشرين.

بالإضافة إلى ذلك، قللت نهاية الحرب، وسط استمرار الصعوبات الاقتصادية، من إمكانية وجود مخططات تتوخى إدراج تلك الطوائف اليهودية في مسار بناء الدولة المغربية الجديدة خلال مرحلة ما بعد الاستقلال، وخاصة في سياق أجواء سادت فيها المشاعر المعادية لليهود التي تنامت بقوة نتيجة لانتشار الإيديولوجية الناصرية في المغرب، وأيضا بحكم طبيعة الخطاب الذي تبنته صحيفة **العلم** الناطقة بلسان حال حزب الاستقلال، فضلا عن النتائج السياسية المترتبة عن حرب سنة 1967. وأدت الهزيمة العربية في هذه المواجهة العسكرية إلى احتدام الشعور المعادي لليهود في صفوف المسلمين. وعلى الرغم من الجهود التي بذلتها الزعامات الوطنية المغربية المسلمة منها واليهودية بقيادة علال الفاسي[24] لضمان أمن اليهود في ظل الدولة-الأم المغربية الجديدة، فإن التزام المغرب بمساندة القضية الفلسطينية وعضويته في جامعة الدول العربية،[25] قد جعل الهجرة اليهودية تصبح أمرا حتميا ولا مفر منه، وخاصة بعد أن ساهمت التزامات إسرائيل العسكرية في الشرق الأوسط في تصاعد الشعور بانعدام الأمن داخل أوساط العديد من اليهود. وبحلول أواخر ستينيات القرن العشرين كانت البوادي اليهودية بجميع أنحاء الجنوب قد أفرغت من سكانها.

يهود أقا والمسيحانية الصهيونية [Messianic Zionism]

عاش اليهود في جميع أنحاء جنوب المغرب، وجمعتهم علاقات الجوار بالساكنة الأمازيغية والعربية المسلمة. وتردد كثير من الأساطير المتداولة في أوساط المغاربة

24- حاتمي، **الجماعات اليهودية المغربية**، 549-570.

25- Entelis, *Culture and Counterculture.*

المسلمين روايات عن كيفية وصول التجار اليهود على عهد الملك سليمان (شلومو في الثرات العبري)، إلى ربوع جبال الأطلس الصغير.[26] وتتحدث هذه الروايات حسب ما جاء عند دانييل شروتير:

> عن وصول المستوطنين اليهود في حدود الفترة الممتدة من القرن الثامن قبل الميلاد، حيث وقع ترحيل أسباط إسرائيل العشرة من قِبل الآشوريين، إلى سنة 587 قبل الميلاد تاريخ غزو أورشليم (القدس) وتدمير الهيكل الأول. ويُعتقد بناء على ما هو وارد في الروايات التقليدية، أن أول المستوطنين اليهود في إفران بالأطلس الصغير، -المعروف عنهم بأنهم يمثلون أقدم طائفة يهودية استمر وجودها في المغرب إلى حدود سنوات الستين من القرن العشرين- ينحدرون من اليهود النازحين الفارين من فلسطين زمن تخريب المعبد (587 قبل الميلاد). وقد عبروا مصر، ثم وصلوا في نهاية المطاف إلى منطقة الأطلس الصغير في 361 قبل الميلاد.[27]

واستمرت هجرة اليهود من فلسطين ومناطق أخرى من الإمبراطورية الرومانية بعد تدمير المعبد الثاني في 70 م. وقد أثار وصول هؤلاء اليهود موجة اعتناق هائلة للديانة اليهودية في صفوف السكان الأمازيغ المحليين، وهو ما ترتب عنه إنشاء طائفة من «الأمازيغ المعتنقين للديانة اليهودية» استمر وجودها إلى حين ظهور الإسلام في شمال إفريقيا.[28] ويمكن إسناد خاصية الأصل القديم لهذه الطوائف اليهودية وعزو نسبتهم إلى يهود «الشتات الأول» من تسليط الضوء على الارتباط الرمزي القائم بين هؤلاء اليهود وأرض إسرائيل القديمة، كما أنه يضفي الشرعية

26- Jacques-Meunié, *Le Maroc saharien*, 175-88.

27- Schroeter, "Jewish Communities of Morocco," 27.

28- وتجدر الإشارة إلى أن فكرة «الأمازيغيين المعتنقين للديانة اليهودية»، هي من النظريات التي احتدم النقاش كثيرا في شأنها، حيث رفضها هيرشبيرگ، وأفرد لها دانييل شروتير اهتماما خاصا لمعالجة موضوعها على نحو مطول، وانظر في هذا الصدد ما يلي:
Hirschberg *A History of The Jews*; idem. "The Problem of the Judaized Berbers." It is worth mentioning that the idea of "Judaized Berbers" is a disputed theory, and Hirschberg refutes it. Daniel Schroeter had a lengthy discussion of this theory; see Schroeter, "La découverte des juifs berbères."

على تجذرهم الراسخ في أعماق الأرض المغربية.[29] وتصف الأساطير المحلية، من خلال بعض الروايات، فصولا تتعلق بوصول الرَّبِّيِّين اليهود القادمين إلى المنطقة من فلسطين، والذين حل بهم الأجل المحتوم وهم في طريقهم إلى تجمعات الطوائف اليهودية المقيمة بالصحراء، فتمت مواراتهم التراب بجهات مختلفة من مواطن الاستقرار اليهودية الموجودة بعدة مواضع متفرقة من قرى الأطلس الصغير. ولا تزال أضرحتهم ومراقدهم قائمة ومصانة في أماكنها تقديرا بذلك لمكانتهم، كما تساهم تلك المواقع، ذات المهابة الدينية على مستوى المخيال اليهودي، في تنشيط الحركة السياحة بالمنطقة.

وفي خمسينيات القرن العشرين، رافق المراسل الصحفي المدعو أتيليو گاوديو (Attilio Gaudio)، وحدة عسكرية صغيرة من أعضاء جيش التحرير الوطني إلى هوامش الأطراف الصحراوية الممتدة في جنوب غرب المغرب. وكان گاوديو منكبا وقتئذ على توثيق فصول حرب الصحراء التي أطلق شرارتها الفيلق الجنوبي التابع لجيش التحرير ضد القوات الاستعمارية الفرنسية والإسبانية. وكانت أقا هي المعسكر الرئيسي لجيش التحرير الجنوبي المغربي. وقبل انطلاق گاوديو في رحلته إلى وادي درعة، أطلعه أحد الحزانين، من أهل سلا، على خبر يفيد بوجود طائفة يهودية قديمة تعيش في واحة أقا منذ ما يقرب من ألفي سنة. وقد قدم گاوديو وصفا لملاح اليهود في أقا، كما تحدث عن لقائه مع حزان الطائفة، الرَّبّي يوسف (وهو والد مسعود الصراف، أحد المستجوبين الذين قابلتهم في أگادير)، قضى ليلة في الحي اليهودي. وأثناء تناوله وجبة العشاء في ضيافة الحزان المذكور، استمع إلى الوصف الذي قدمه هذا الأخير عن أصول الطائفة وعلاقتها مع أرض إسرائيل:

> هل ترى، متوجها إليَّ بالكلام، إننا نمثل أقدم اليهود وجودا في الجنوب. كان الطريق طويلا وشاقا أمام أجدادنا الفارين من فلسطين عند سقوطها في أيادي نبوخذ نصر. كانوا هم الوحيدون ممن استطاعوا تفادي الأسر في بابل. وكانوا من قبيلة (سبط) أفرايم. وقد عاش الآباء ثانية، حياة عسيرة ومخيفة أكثر مما كابده شعب إسرائيل من المعاناة في

29- Schroeter, "Jewish Communities of Morocco," 27.

سيناء، فأجهدهم المشي بخطوات متثاقلة ومتعبة في طريقهم نحو أرض الميعاد. وعلى امتداد عشرات السنين عاشوا حياة البداوة والبؤس، فأرهقهم العطش في الصحراء، واعترضت سبيلهم في ربوعها هجمات السكان الأصليين من ذوي الطباع الشرسة، فلاحقوهم دون هوادة. وعندما أوقفتهم مياه المحيط وحالت دون مواصلتهم السير، اتخذوا من الكهوف بيوتا لهم.

وبعد انصرام بضع قرون، ظهرت مدينة يهودية إلى الوجود، فأطلقوا عليها اسم «أورشليم الصغيرة»، لأنهم بنوها في هيئة المدينة المفقودة (والمقصود بها إفران الحالية في الجنوب المغربي). وقد أودعوا ببناية الكنيس الجديد أشياءهم المقدسة وشرائع التلمود بعد أن أنقذوها من الأعمال التخريبية التي استهدفت هيكل سليمان. ودأب الرَّبِّيُّون على كتابة أسماء المواليد والوفيات على لفائف المخطوطات الرَّقِّية، حتى تؤمن الطائفة بهذا وعلى الدوام سلامة أصولها وصحة أنسابها.

لكنه في أحد الأيام، ومنذ أكثر من ثلاثة قرون خلت، دخل ملك أمازيغي إفران، فأضرم فيها النار وأحرق كل من كان فيها من اليهود وهم على قيد الحياة. وتعرض الكنيس للنهب، وسُوِّيَت بالأرض أركانه. ومرة أخرى، لم يفلح في تفادي المذبحة سوى عدد قليل فقط من اليهود الذين حملوا معهم بعضا من لفَّات الشرائع اليهودية والسجلات المدنية، فوجدوا ملاذا آمنا لهم هناك، في واحة درعة. وهناك، على مقربة من إفران، تم الإبقاء على قتلانا وشهدائنا عرضة للإهمال وسط الأنقاض وعصف الرياح. ولكن إذا ذهبت إلى هناك، سوف ترى عدة بقايا من البلاطات المكسورة القديمة وقد نقشت بكلمات محفورة. ويعود تاريخ هذه النقوش زمنيا إلى ألفي سنة.[30]

30- Gaudio, *Guerres et paix au Maroc*, 90.

وتحيل هذه القصة على الأسطورة المنتشرة على نطاق واسع حول شهداء أوفران (إفران)، والتي ربما هي منبثقة عن المجازر التي اقترفها الأمازيغي أبو إحلاس. وفي الصويرة، كما في غيرها من أماكن أخرى، هناك يهود يدَّعون الانتساب لأسر الشهداء. واتضح إثر ملاقاتي مع المتبقِّين من يهود أقا (ومن المسلمين العاملين معهم) أن هؤلاء المنتمين إلى الطوائف اليهودية يعتبرون أنفسهم منحدرين إما من نسل اليهود الذين وصلوا من فلسطين، وإما من القبائل الأمازيغية المعتنقة سابقا للديانة اليهودية.[31] وبناء عليه، فإن يهود القرى الجنوبية المغربية يمثلون جزءا من عالم اليهود واسع النطاق على الرغم من تجذرهم في أوساط السكان المحليين الأمازيغ. ويستند هذا الترابط التاريخي على مفهوم مسيحاني وديني يتعلق بالعودة المنشودة إلى أرض إسرائيل.[32]

وعلى الرغم من انزوائهم في جنوب غرب المغرب، فإن يهود الصحراء، كما هو الحال مع أهل أقا، قد فكوا عنهم العزلة بتمتين الروابط مع إخوانهم في الدين المنبثِّين بمختلف بلدان البحر الأبيض المتوسط، سواء من أجل تحقيق أغراض تجارية أو غايات دينية، حيث تحافظ الطوائف الجنوبية على روابط الاتصال مع غيرهم من اليهود بواسطة الرِّبِّيِّين ممن يقومون برحلات بين المغرب وفلسطين. وفي بعض الأحيان، يقوم الرِّبِّيُّون الوافدون من القدس بزيارات قصيرة إلى هذه المناطق النائية بجنوب غرب المغرب. وفي الوقت ذاته، قد يغادر اليهود المحليون أيضا مواطن استقرارهم الأصلية في اتجاه القدس لتحصيل المعرفة الدينية. وعلى سبيل المثال، سبقت لي الإشارة، إلى أن الحزَّان مردخاي أبي سرور، الذي كانت ولادته في عائلة تنتمي من حيث أصولها إلى أقا بجنوب المغرب، قد قام برحلة تنقل فيها بين المغرب وفلسطين الخاضعة لحكم الدولة العثمانية.[33]

وقبل الخوض في مناقشة المنافسة التي احتدمت بين الوطنيين المغاربة والصهاينة بخصوص الطوائف اليهودية المقيمة بالأراضي الصحراوية المغربية، فإنه

31- Hirschberg, *A History of the Jews*.

32- Laskier, *The Alliance Israélite Universelle*, 194.

33- Boum, "From '*Little Jerusalems*.' to the Promised Land"

من المفيد فهم التواريخ المبكرة لهجرة هذه الطوائف نحو فلسطين في السياق العام لتاريخ البحر الأبيض المتوسط، حتى يتسنى بذلك التعرف على كيفية استخدام المجموعات الصهيونية لهذه الروايات التاريخية كأدوات فعالة لتشجيع الطوائف اليهودية على مغادرة القرى التي رأوا فيها النور، وعاشوا بين أحضانها على امتداد عدة أجيال.

مع حلول القرن السادس عشر، شكلت الطوائف اليهودية المغربية جماعات من المهاجرين في هيئة جاليات، فسمُّوا بـ «الماغَارَاڤِيم» (ma'aravim)، وقد استقروا في القدس والخليل وطبرية وصفد. ونُظِّمت في المغرب عمليات اكتتاب جُمِعت خلالها الأموال لفائدة مؤسسات («اليشيڤوت»، yeshivot) اليهودية التعليمية في الأراضي المقدسة، كما استقبلت طوائف الشتات اليهودية النائية سنويا مبعوثين («شليحيم»، shlihim) أوفدتهم هذه المؤسسات. ويقوم هؤلاء المبعوثون بجمع الأموال في المراكز الحضرية، ثم يسافرون إلى القرى الموجودة بمختلف البوادي النائية؛ وفي إثر وفاة كثير منهم أثناء الرحلات، ما لبثت مدافنهم وأضرحتهم أن ظهرت في مواقع شتى بقرى الجنوب النائية، وذلك تبجيلا لمكانة هؤلاء الرَّبِّيِّين المبعوثين، وإحياء لذكراهم.[34] وشكلت هذه الأضرحة إحدى سمات العبادة الرئيسية في الديانة اليهودية المغربية. وبهذا أصبحت أضرحة بعض الصِّدِّيقين من أمثال الرَّبِّيِّين ياكوف بوحصيرة، وداڤيد أو موشي، وعمران بن ديوان، وداڤيد بن باروخ، من المزارات الكبرى التي يحج إليها اليهود المغاربة.[35]

وفي مطلع سبعينيات القرن الثامن عشر، كثف يهود المناطق القروية بكافة أنحاء المغرب اتصالاتهم بالجاليات اليهودية المغربية المقيمة في مختلف أنحاء فلسطين. ويمثل الرَّبِّيُّون المهتمون بالبحث عن المعرفة المهاجرين الأساسيين إلى أرض فلسطين. ومع ذلك، فإن أعمار هؤلاء المهاجرين، وكذا أعدادهم، وخلفياتهم الاجتماعية، وأوضاعهم الاقتصادية، قد تتغير لأسباب مختلفة. وتعود الأسباب الكامنة جزئيا وراء الزيادة في عدد هؤلاء النازحين إلى المعاناة من الاضطهاد.

34- Kosansky, "Tourism, Charity, and Profit."

35- *Ibid.*

وخلال فترة حكم السلطان المولى اليزيد (1790-1792)، ارتفعت درجة التعصب الديني تجاه اليهود. وفضلا عن ذلك، ساهم انتشار المجاعة ما بين سنتي 1776 و 1882 في اشتداد محنة الطوائف اليهودية التي بدأت في الارتباط مع المستعمرة الفرنسية بالجزائر.[36] وذهب الباحث بار آشر (Bar Acher) إلى القول بأن بداية رجوع اليهود إلى الأرض المقدسة تعود إلى عوامل إيديولوجية خارجية، كما أنها ناتجة أيضا عن أسباب سوسيو-اقتصادية. وتشمل هذه العوامل والأسباب «تحسين الاتصالات مع اليهود الموجودين فعليا في عين المكان، والذين كانوا ممثلين تمثيلا جيدا من قِبَل الوكلاء السابقين («شيليشيم» shelichim) المهتمين بالضغط على اليهود المغاربة لحملهم على الهجرة، وبالترويج لشعبية القابالا اليهودية اللُّوريانيَّة، [نسبة إلى مؤسس تيارها الرَّبِّي إسحاق لوريا (Isaac Luria) الذي عاش ما بين 1534 و 1572، وهو صاحب هذا النهج الذي خرجت الصهيونية من رحمه]، والتي تشدد في محتوياتها على المواضيع الداعمة للهجرة إلى أرض الميعاد».[37]

وبحلول منتصف القرن التاسع عشر، شهد إيقاع توجه الحجاج اليهود شطر الأرض المقدسة ارتفاعا ملحوظا. وارتبط هذا الارتفاع أيضا بالتحسن الطارئ على مستوى وسائل النقل وتوفر مزيد من الأمن. وفي ظل التنافس الاستعماري المحتدم بين بريطانيا وفرنسا، والجهود الفرنسية الرامية إلى توسيع نطاق وجودها بالأراضي المقدسة بتقوية الروابط معها، تمكن عدد كبير من اليهود القرويين المغاربة من الدخول تحت الحماية الفرنسية، بمن في ذلك أبي سرور، الذي طلب الحصول على الجنسية الفرنسية قبل العودة إلى جنوب المغرب. وساهم الاحتلال الفرنسي للجزائر في الرفع من وتيرة الحماية الاستعمارية لليهود المحليين في المناطق الحضرية والقروية على حد سواء. وعلاوة على ذلك، فإن السلطان المولى عبد الرحمن الذي حكم المغرب ما بين سنتي 1822 و 1859 قد ساوره القلق الشديد أمام إمكانية فقدانه للعائدات التي كان يحققها من وراء تحصيل الجزية، حيث استمر اليهود المغاربة في مغادرة البلاد إما قاصدين بلاد الجزائر، وإما بالذهاب بحرا إلى القدس عبر مرسيليا. وفي سنة 1846، حذر المولى عبد الرحمن عامله على طنجة ، بوسلهام بن علي أزطوط مما يلي:

36- Bar Asher, "The Jews of North Africa," 297.

37- *Ibid.*; also see Slouschz, "La colonie des maghrabim."

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وءاله وصحبه عبد الرحمان بن هشام الله وليه،

خديمنا الأرضى الطالب بوسلهام بن علي، وفقك الله وسلام عليك ورحمت الله وبركاته، وبعد فقد بلغنا أن أهل اليسار من اليهود لعنهم الله، أكثروا السفر بأولادهم زاعمين التوجه لبيت المقدس بنية أن لايرجعوا، وفي ذلك ضرر على الإسلام من جهتين: من جهة تضعيف الجزية، ومن جهة أن لايكونوا عيونا يدلون العدو على عورات المسلمين، فبوصول كتابنا هذا إليك، امنعهم من الركوب من ثغري العرائش وطنجة منعا كليا حسما لمادة دائهم دمرهم الله، وإلا فبأي قربى لهم، وأي دين فإنهم ضالون مضلون، والسلام 23 جمادى الأولى عام 1262هـ.[38]

لم يلبث هذا الموقف الرسمي تجاه الهجرة اليهودية إلى فلسطين، وخاصة أمام الاتساع الحاصل في نطاق تخويل الحمايات القنصلية الفرنسية والأوروبية لفائدة الأقليات اليهودية المحلية، أن انتشر بسرعة، ليشمل أيضا جميع أنحاء الجنوب، وذلك إثر استفادة بعض اليهود من الحماية الفرنسية والبريطانية بالاعتماد على الروابط الأسرية أو التجارية التي تجمعهم مع إخوانهم في الملة المقيمين بمدينة الصويرة. وفي يوليوز من سنة 2004، حاورت أحد الأجداد المسلمين من قرية تاگاديرت يدعى إسماعيل، فأكد لي بحضور حفيد له في اللقاء الذي جمعنا ما يلي:

إن الفرنسيين هم المصدر الأساسي لمشكلتنا مع اليهود. لقد أقنعوهم بمغادرة أقا، وجعلونا نتوسل إليهم للحصول منهم على الدعم، وحالفهم النجاح في ذلك. إنك على بيِّنةٍ من أن اليهود في تلك الأيام كانوا يتوفرون على المال، ونحن اشتغلنا بالزراعة. وكان الفرنسيون على علم بهذا، فأقنعوهم بتغيير أحوالهم، بالذهاب إلى المدرسة ومغادرة القرية (البْلاَد) في اتجاه المدينة. ثم بعد ذلك، يسَّروا هجرتهم إلى فلسطين. لقد كان الفرنسيون هم السبب في مشكلتنا مع اليهود.

38- وردت هذه الرسالة السلطانية عند شروتير (Schroeter)، في: "Royal Power and the Economy," 87.

وبينما كان إسماعيل ينهي حديثه معنا للبوح لنا بوجهة نظره الخاصة عن أسباب الهجرة اليهودية القروية، وإذا بحفيده المدعو عزيز، يحرك رأسه يمنة ويسارا في محاولة لإنكار أقوال جده، فانتظره حتى أفرغ كل ما في جعبته، وعقب على كلامه قائلا:

كان اليهود يتحيَّنون هذه اللحظة لمغادرة البلاد، ولم يساهم الفرنسيون أبدا في تسهيل رحيلهم. إن اليهود قد استخدموا الفرنسيين، وهم ليسوا أهلا بالثقة، وتلك هي طبيعتهم. انظر إلى تاريخهم، فالفرنسيون لا يحبوننا. غير أن اليهود كذلك لا يحبوننا. وبعد هزيمة هتلر، أجبروا (ويقصد اليهود) فرنسا والأمريكيين على مساعدة كافة يهود العالم على الهجرة إلى فلسطين، وتهجير إخواننا المسلمين.

وفي إثر هذا الرد، اهتاج الجد إسماعيل وانتابه غضب سريع، فتدخل مقاطعا كلام حفيده بالعبارات التالية:

أنت لا تعرف شيئا عن هذه الدنيا يا ولدي! قل لي كم تعرفه أنت من اليهود؟ وكم التقيت من اليهود؟ ليس هناك أي عيب في اليهود. إني قضيت أكثر من نصف حياتي معهم. لقد ذهبوا إلى القدس قبل مجيء الفرنسيين ثم عادوا إلى أقا. وكان في وسعهم البقاء هناك. لكنهم لم يفعلوا، لاعتقادهم الراسخ في الانتماء إلى هذا المكان. لقد دفعهم الفرنسيون إلى الانقلاب علينا بعد عودتهم. وفي وقت لاحق بعد الاستقلال دفع بهم الناس من أمثالك إلى الهجرة.

ويسلط هذا الكلام غير الخالي من لهجة صدامية الضوء على الصراع القائم بين المنتمين إلى جيلي الأجداد الكبار والأجداد من جهة أولى، وإلى جيل الشباب من جهة أخرى، وذلك فيما يتعلق بكيفية مغادرة اليهود والأسباب الكامنة وراء هجرتهم من المغرب بعد الحرب العالمية الثانية. ويعتقد المنتمون إلى جيلي الأجداد الكبار والأجداد أن اليهود المحليين لم يتأثروا بالمحرقة، وأنه ليس هناك أي يهودي لا من أقا ولا من بقية القرى الأخرى المجاورة لها ممن تم إرسالهم نحو محتشدات الموت الأوروبية، أو في اتجاه معسكرات فيشي (Vichy) التي أنشِئت في الصحراء

بين سنتي 1939 و 1945.[39] وكان الوصول المتأخر للفرنسيين إلى أقا، وأهمية الدور الذي اضطلع به الباعة المتجولون اليهود في الاقتصاد المحلي من العوامل التي حالت دون إقدام السلطات التابعة لحكومة فيشي على فرض قوانينها المعادية للسامية. وإن التطبيق المحتمل لأي من هذه القوانين كان لابد أن يترتب عنه التأثير سلبا على الاقتصاد المحلي الذي تمكن من النجاة بفضل مواصلة الباعة المتجولين والحرفيين اليهود لأنشطتهم الاقتصادية المعهودة. وتحدث لنا المدعو لحسن، وهو أحد المزارعين في البلدة والبالغ من العمر قرابة الثمانين سنة، عن هذه الأهمية المركزية لليهود على النحو التالي:

> عندما بدأ اليهود في مغادرة الجنوب، يمكنك السير لمدة أسبوع دون أن تجد في طريقك حدادا قادرا على شحذ منجلك، أو على إصلاح أدواتك الزراعية. وعندما غادروا البلاد، يمكنك أن تجد قرى كثيرة لا تتوفر ولو على حرفي واحد، مما يضطر معه أهل تلك القرى إلى الانتظار لمدة أسابيع حتى يصل إليهم بعض الحرفيين الغرباء، وهذا إن لم تطل مدة انتظارهم إلى عدة أشهر، للتمكن من إصلاح أدواتهم. وتطلب الأمر سنوات عديدة من المسلمين لسد الفراغ الذي تركه اليهود إثر التحاقهم بإخوانهم في فلسطين.

اللقاء مع يهود أوروبا

تزامن تسليط الضوء على الروابط التاريخية مع الأرض المقدسة مع بداية اهتمام اليهود الأوروبيين بأحوال يهود شمال إفريقيا، وبظروفهم السياسية والاجتماعية في القرن التاسع عشر.[40] وفي سنة 1790، تمكن اليهود في فرنسا من الحصول على حقوقهم المدنية فأصبحوا بذلك مواطنين فرنسيين.[41] وعلى امتداد قرن من الزمن، لم يعد اليهود في أوروبا، كما هو الشأن في السابق، مجرد جزء من أمة منفصلة عن

39- Oliel, *Les camps de Vichy*, 2005.

40- Laskier, "Zionism and the Jewish Communities," 124.

41- Benbassa, *The Jews of France*, 94.

بعضها ومتفرقة، -وذلك على الأقل إلى تاريخ اندلاع قضية دريفوس (Dreyfus)-، إذ ما لبثوا أن أصبحوا أعضاء منتمين للجمعيات المدنية، كما استهلوا دخولهم في مرحلة الاستئناس مع خصوصيات الدول العلمانية، وخاصة منها فرنسا وإنكلترا وهولندا وألمانيا. وترتب عن تحررهم السياسي الإعلان عن بداية التآكل التدريجي لمكونات المجتمع اليهودي التقليدي، وذلك نتيجة لوقع النموذج التعليمي العلماني ومؤثراته.[42] وبما أن اليهود باتوا يحظون بالقبول في المجتمع الأوروبي العلماني الحديث، فقد بدأوا في النظر إلى أنفسهم باعتبارهم منضوين إلى خطاب التنوير ومقتضياته التحررية.

ويعتقد دانييل شروتير بأن استهلال يهود أوروبا لهذا العصر يعني في عمقه بداية نهاية النظام العالمي السفارديمي، والذي لم يعد اليهود السفارديم يعتبرون أنفسهم «بمثابة جزء من الهوية العابرة للحدود الوطنية ذاتها، والتي يتجاوز اليهود في سياقها كل أصناف الانتماء الوطني».[43] وفي الوقت نفسه، ظهر في أوساط يهود أوروبا خطاب مناصر تجاه اليهود غير الأوروبيين ومؤيد لهم،[44] وهو ما أدى إلى وضع الأسس التي انبنى عليها النسق الصهيوني الأوروبي المتمركز، والذي كان وراء إنتاج تلك المجموعة من الصور النمطية السلبية عن اليهود في شمال إفريقيا، وأثار الانتباه إلى وجود فجوة على مستوى درجة التطور بين اليهود الأوروبيين «المستنيرين»، وإخوانهم في الدين الأسيويين والأفارقة الذين نعتوا بأنهم في عداد «البدائيين».

بدأ هذا الخطاب في أواخر عصر التنوير مع التطور الحاصل في وجهات النظر الداعية إلى إحاطة يهود شمال إفريقيا والإمبراطورية العثمانية بالرعاية. وقدم رومانيلي (Romanelli)، وهو يهودي إيطالي سافر في جميع أنحاء شمال إفريقيا حوالي سنة 1786، صورة مهينة عن إخوانه في الديانة المقيمين ببلدان الشمال الإفريقي.[45]

42- Katz, *Out of the Ghetto*.

43- Schroeter, "Orientalism and the Jews," 185.

44- انظر:

Schroeter, "Orientalism and the Jews"; Abitbol, "The Encounter between French Jewry"; Kosansky, "Tourism, Charity, and Profit."

45- Romanelli, *Travail in Arab Land*.

وتزامنت زيارته تلك لبلدان شمال إفريقيا مع اندلاع الثورة الفرنسية وبداية انعتاق يهود أوروبا. وبلهجة لا تخلو من شعور بالتفوق المشوب بالغطرسة، علق رومانيلي على أحوال يهود شمال إفريقيا بالعبارات التالية:

> لقد وقعت قلوبهم في مستنقعات الجهل والمعتقدات الخرافية جراء الافتقار إلى الكتب، وعدم تداول مستجدات الأخبار في أوساطهم، ويميلون إلى النظر نحو كل الأشياء الجديدة غير المعروفة لديهم سابقا والتي تكتنفها الأسرار بأنها من قبيل المعجزات. إن العلوم بعيدة المنال بالنسبة إليهم، ومنتهى سعادتهم هو في جهلهم، إذ يقولون بأن العلم قد تسبب في الزَّجِّ بعديد من الضحايا في وهدَاتِ الزندقة والإلحاد. إن ضوء المعرفة لا يشع عليهم، ولم يصلهم بتاتا حتى الآن للقضاء على ما يعانوه من قصور أخلاقي وتفاخر زائف. إن حجابا من المعتقدات الظلامية يفسد قلوبهم ويعمي عيونهم.[46]

وقد ساهمت مغامرات رومانيلي في شمال إفريقيا ما بين سنتي 1787 و 1790 في صياغة أسلوب بمعالم محددة، ما لبثت أن انعكست قوالبه في معظم الأدبيات اليهودية المكتوبة من قِبَل الأوروبيين الغربيين ممن زاروا المنطقة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وبناء عليه، نُعِت يهود شمال إفريقيا وآسيا بالمتخلفين والبدائيين، كما تأثر الخطاب الاستعماري حول المجتمعات غير المتمدنة بشكل الكتابة الذي اتسم به النهج السردي عند دو فوكو (de Foucauld)، بخصوص يهود الجنوب المغربي.

وكان تحقيق المشروع التنويري لهؤلاء اليهود البدائيين رهينا بخوضهم غمار التعليم، وإدراك سبل الانعتاق السياسي. وتم تشجيع اليهود على الانضمام إلى الرابطة اليهودية العالمية وعلى الالتحاق بشبكة واسعة من المدارس التابعة لها والتي توخت بواسطتها هيئات الرابطة المذكورة «نقلهم إلى عوالم الحضارة» باعتماد النهج التعليمي العلماني.[47] وعلى الرغم من عدم تمكن الرابطة اليهودية العالمية من الوصول إلى الغالبية العظمى من قرى الجنوب المغربي حتى أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، فإنه بمجرد ما تسنى لها تحقيق ذلك، حتى بدأت مدارسها تضطلع بدور

46- *Ibid.*, 28.

47- Laskier, *The Alliance Israélite Universelle*, 33-34.

كبير في تمكين كثير من اليهود المحليين من اكتساب تعليم علماني حديث، ما لبث أن ساعدهم على تأمين فرص للعمل في أسلاك الإدارة الاستعمارية. ولابد من الإشارة إلى أنه قبل وجود مدارس في جنوب البلاد المغربية، لعبت الرابطة اليهودية العالمية دورا سياسيا في التحدث باسم اليهود المنتمين لبعض طوائف الجنوب المغربي والنيابة عنهم، بالتنسيق كثيرا من الأحيان في ذلك مع بعض الهيئات الأوروبية.

وابتداء من سنوات النصف الثاني من القرن التاسع عشر، سعى كثير من اليهود للحصول على الحماية السياسية من القناصل الأوروبيين، وخاصة في المدن الساحلية، فتمكن أيضا بعضهم من حمل جنسيات أجنبية منحتهم إياها مفوضيات الدول الأوروبية وقنصلياتها.[48] وكما سبق لي ذكره في الفصل الأول من هذا الكتاب، استلم الرَّبِّي مردخاي أبي سرور عند عودته من فلسطين عبر بلاد الجزائر، جواز سفر فرنسي أمدته به القنصلية الفرنسية قبل الرجوع إلى أقا. وكان الوضع القانوني الخاص باليهود، وفقا لما يجرى به العمل في ظل حكم سلطان المغرب، موضع انتقادات استهدفت التدني الصارخ لمكانتهم الاجتماعية والسياسية. وكانت هذه «الظروف الباعثة على الأسى» وراء إقدام السير موزيس مونتيفيوري (Moses Montefiore)، رئيس اللجنة اللندنية لليهود البريطانيين، على شد الرحال إلى المغرب في سنة 1863 للمثول في بلاط السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن والتدخل لفائدتهم لدى جلالته نيابة عن إخوانه في الدين المقيمين بأرض المغرب.[49]

ويعتبر مونتيفيوري من اليهود الشرقيين المعروفين بالسفارديميين، وينحدر أسلافه من إيطاليا، كما يمثل أبرز زعيم للطائفة اليهودية في لندن. وعلى أساس هذه المكانة السامية، التمس من السلطان منح رعاياه اليهود مزيدا من الحقوق، بالموافقة على رفع القيود المفروضة عليهم في إطار الوضع القانوني الخاص بهم باعتبارهم «أهل ذمة»، وتخويلهم بالتالي حقوقا مماثلة لما يتمتع به رعاياه المسلمون. وكان لمونتيفيوري بعض الاستئناس بيهود شمال إفريقيا، بحكم استقرار عدد ضئيل من اليهود المغاربيين في لندن أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وانضمامهم

48- انظر:

Kenbib, "Changing Aspects of State;" Miège, *Le Maroc et l'Europe*; Parsons, *The Origins of the Morocco Question*.

49- Lipman and Lipman, *The Century of Moses Montefiore*.

إلى الطائفة السفارديمية المقيمة هناك. وفي القرن الثامن عشر، اتجه بعض التجار اليهود المغاربة مثل مايير مقنين إلى لندن للاضطلاع بمهمة الوكالة اليهودية لفائدة السلطان في الديار الأوروبية.[50] وكان يُنظر إلى هؤلاء اليهود المغاربة بدرجة كبيرة من الاستغراب، فاعتبروا من قبيل العجَب العُجاب الذي يقل نظيره، بحكم غلبة الطابع «الشرقي الخلاَّب» عليهم، وهذا على الرغم من اندماجهم في بوتقة المجتمع الغربي.[51] غير أنه إذا كانت هناك حقا ثلة من التجار اليهود المغاربة ممن يمارسون مهامهم باعتبارهم من فئة «تجار السلطان» الموجودين في خدمة العاهل المغربي، فإن غيرهم من بقية اليهود المغاربة لم يكونوا أيضا كذلك.

أنشطة الحركة الصهيونية ويهود جنوب المغرب

على الرغم من عدم زيارة مونتيفيوري للطوائف اليهودية القروية الجنوبية، فإن رحلته إلى مراكش والصويرة قد ترددت أصداؤها في أوساط الطوائف اليهودية كافة بجميع أنحاء المغرب. وأخذت العلاقة بين يهود أوروبا ويهود الجنوب المغاربة اتجاها جديدا بعد المؤتمر الصهيوني الأول (1897) المنعقد في بازل (Basel)، بسويسرا. واستهلت الحركة الصهيونية نشاطها في جنوب المغرب قبل إقرار نظام الحماية الفرنسية بالبلاد إثر إنشاء جمعية صهيونية في مدينة الصويرة منذ سنة 1900. وربما كان وجود قنصليات أوروبية، إلى جانب عدد لا يستهان به من أعضاء النخبة اليهودية المغربية، وراء اختيار هذه المدينة دون غيرها لتكون مقرا للجمعية المذكورة. ومع ذلك، فإنه على الرغم من الروابط القائمة بين الصويرة وبقية الطوائف اليهودية الأخرى في جميع أنحاء الجنوب، فإن النشاط الصهيوني في مناطق جنوب المغرب النائية لم تبدأ إلا في سنة 1919، في أعقاب الإعلان عن وعد بلفور (1917) الذي دعا إلى إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين الخاضعة للعثمانيين.

ويمثل الانتداب البريطاني على فلسطين في سنة 1922 مؤشرا على بداية عصر

50- انظر:

Schroeter, "Morocco, England, and the End of the Sephardic;" *idem*. "A Different Road to Modernity."

51- انظر:

Schroeter, "Royal Power and the Economy"; Roth, "The Amazing Clan of Buzaglo"; Hirschberg, "Jews and Jewish Affairs."

جديد لكثير من يهود جنوب المغرب. ولعب بعض الرَّبَّيِّين دورا رئيسيا في نشر المعلومات والترويج لها دعما للدعاية الصهيونية، وذلك بالتشديد على الحاجة الملحة لإنشاء دولة يهودية في أرض إسرائيل. واستنادا إلى الدعم المحلي للرَّبَّيِّين، بدأ الاتحاد الصهيوني الفرنسي (Fédération Sioniste de France) في الترويج لوثائقه، والعمل على تجنيد أعضاء جدد.[52] وتحقيقا لهذه الغاية، تمت ترجمة المواد الدعائية إلى اللهجة العبرية العربية، وبدأ توزيعها في مدينتي مراكش والصويرة تمهيدا لإتاحة تداولها في أوساط كافة الطوائف اليهودية بجنوب المغرب.[53]

وخلال المراحل الأولى من فترة الحكم العسكري الفرنسي في المغرب، فرضت الحكومة الاستعمارية قيودا على أنشطة الاتحاد الصهيوني الفرنسي. وتبنى ليوطي (Lyautey)، المقيم العام الفرنسي، مقاربة صارمة تجاه الحركة الصهيونية في المغرب.[54] وتحت إدارته، أشهرت السلطات الفرنسية عداءها على كل ما من شأنه المساهمة في تنمية مشاعر القومية اليهودية، كما حاولت الحد من الهجرة اليهودية إلى فلسطين.[55] ومع ذلك، فإن تيودور ستيگ (Theodor Steeg)، الذي حل مكان ليوطي في منصب المقيم العام الجديد لفرنسا (1925-1929)، قد سلك نهجا اتسم بمرونة أكثر تجاه المنظمات الصهيونية، إذ سمح لها نسبيا بممارسة بعض الأنشطة في أراضي المغرب الخاضعة للحماية الفرنسية.[56] وفي واقع الأمر، شهدت فترة تقلد ستيگ لمهامه على رأس الإقامة العامة بالرباط تطورا ملحوظا على مستوى تعزيز النشاط الصهيوني في المغرب بواسطة الصحافة، وهو ما أكده صدور صحيفة **لافونير إلوستري** (*L'Avenir Illustré*) بالدار البيضاء في سنة 1926. وكان المدير المؤسس لهذه الجريدة هو اليهودي البولندي جوناثان ثورسز (Jonhatan Thursz) الحامل لجواز سفر بريطاني. وخلال أواخر العشرينيات ومطلع الثلاثينيات من

52- Yehuda, "Zionist Activity."

53- *Ibid.*

54- Cohen, "Lyautey et le sionisme."

55- انظر:

Abitbol, "Zionism in North Africa," 72-73; Goidan, *Le sionisme au Maroc*; Gallard, "Le sionisme et la question juive."

56- Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*, 493.

القرن العشرين، أحجم ثورسز عن مناقشة موضوع الصهيونية على أساس اعتباره حلا سياسيا مناسبا لليهود المغاربة. وفي سنة 1928، ذهب مدير الصحيفة المذكورة إلى القول بأن اليهود المغاربة مطالبون بأن يكونوا يهودا خيِّرين حتى يتسنى لهم أن يصبحوا فرنسيين صالحين، ثم أدلى بالدليل على وجود توقعات تؤشر إلى احتمال سعي اليهود للحصول على الجنسية الفرنسية.[57] وردا على المغاربة المسلمين والقوميين اليهود ودعاة الاندماج من أجل التعايش، أشار إلى أن صحيفته لم تكن في حاجة لنشر الدعاية الصهيونية من أجل إرسال اليهود المغاربة إلى فلسطين. بل وذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين قال بأن «صهيون هو المغرب».[58] واستنكف ثورسز من التعبير علناً عن وجهات نظره لعلمه بمدى حرص السلطات الفرنسية على عدم إثارة الأعمال العدائية من جانب المسلمين في شمال إفريقيا، وبرغبتها الأكيدة في تثبيط عزم اليهود على الهجرة إلى فلسطين.

وفي مدينة الصويرة، البوابة الساحلية للطوائف اليهودية الجنوبية، ركز الصهاينة نشاطهم على جمع التبرعات لدعم المشاريع الخيرية في فلسطين. وفي سنة 1897، أنشأت المنظمة الصهيونية رسما لاستخلاص واجب العضوية، أطلقت عليه اسم «الشِّيكل»، وذلك تيمنا بما ينطوي عليه استخدام هذا المصطلح النقدي العبري من رمزية واضحة. وكان ثورسز قد حل بالمغرب باعتباره ممثلا لكبَّانية كيتَل البريطانية وشركائها (Kittel and Cie).

وفي منتصف عشرينيات القرن العشرين لعب بعض الرَّبَّيِّين من مراكش وتارودانت دورا أساسيا في هذه الفترة، بحكم العلاقة القوية الموجودة بين الساكنة المحلية والشخصيات الدينية الوافدة من القدس. وفي هذا الصدد، يعتبر الرَّبِّي بِّنحَاس خليفة ها كوهين أزُّوغ، المنحدر من عائلة دينية شهيرة بسوس، شخصية محورية في النشاط الصهيوني بالمغرب عند بداية عشرينيات القرن العشرين.[59] ويدخل ترحيل الحزان بِّنحاس من تارودانت، الموطن الأساسي لإقامة جميع أفراد عائلته، من أجل العمل على إقراره في مراكش، في إطار خطة استراتيجية لها أهدافها على المدى البعيد.

57- *L'Avenir Illustré*, July, 27, 1928, 3.

58- *L'Avenir Illustré*, September, 30, 1929, 13.

59- Laskier, "The Evolution of Zionist Activity."

ومعلوم أن مدينة مراكش تمثل عاصمة يهودية بكل ما تعنيه الكلمة في جنوب المغرب؛ إذ تشكل بوابة اقتصادية يتعذر الاستغناء عنها للتعامل مع الصويرة وما إليها من الأراضي الممتدة سواء بمنطقة سوس أو بغيرها من قرى المشارف الصحراوية.[60] وبنفس القدر من الأهمية، لعبت مراكش دورا رئيسيا في الحياة الدينية لليهود، إذ مكنت المتعلمين المتشوفين منهم إلى إشباع نهمهم المعرفي من فرص استكمال الدراسة في حقل الشرائع العبرانية.[61] ومثال ذلك، مردخاي أبي سرور الذي تلقى جزء من تكوينه الديني في مراكش قبل التوجه إلى القدس.

ولاحظ سلوش (Slouschz) أثناء زيارته لمراكش: «أن التلمود يتم تدريسه في إحدى اليِشِيڤات (yeshibah) تحت إشراف الحزان الشهير عازار، غير أنه لا يوجد سوى عدد قليل جدا من العلماء الحقيقيين في المغرب، وهذا على الرغم من تجمع شباب اليهود هنا من كل أنحاء جبال الأطلس بغية تحصيل علوم الشرائع».[62] وفي أبريل من سنة 1919، أقدم الحزان كوهين على إنشاء فرع تابع للحركة الصهيونية في مراكش، وبدأ في توزيع المنشورات وجمع المال. وبعد فترة قصيرة، تحولت اهتماماته بجمع الأموال من مراكش لتمتد إلى الطوائف المقيمة بأراضي سوس. ومع ذلك، فإنه على الرغم من النجاح الذي حالفه في جمع التبرعات من يهود الواحات، لم يلبث تردي الوضع الاقتصادي في جنوب المغرب وقتئذ من أن يؤدي إلى تراجع في عدد المشترين لواجب العضوية المعروف بـ«الشِّيكل»، وهو «ما تسبب في خيبة أمل عميقة لدى المبعوثين الذين يترددون أحيانا في زيارة على المنطقة ليجدوا بأن توقعاتهم المالية لم تكن قابلة للتحقيق دائما أمام الواقع الفعلي الصعب الذي تعيشه أراضي شمال إفريقيا».[63] ويدعي الكثيرون بأن الصعوبات الاقتصادية التي أثرت على اليهود في جنوب المغرب في أعقاب الحرب العالمية الثانية قد لعبت دورا مركزيا في هجرتهم إلى إسرائيل. غير أنني أصر على القول بأن الإيديولوجية الصهيونية واعتمادها العزف

60- Yehuda, "Zionist Activity," 364; Ben-Ami, *Saint Veneration*, 260-63.

61- انظر:

Gottreich, *The Mellah of Marrakesh*, 36; Boum, "Muslims Remember Jews"; Oliel, *De Jérusalem à Tombouctou.*

62- Slouschz, *Travels in North Africa*, 443.

63- Abitbol, "Zionism in North Africa," 72.

على وتر الخطاب اليهودي المسيحياني المتعلق بمسألة العودة يظل في رأيي هو السبب الأساسي لهجرة اليهود المغاربة المكثفة في اتجاه إسرائيل، وذلك بالمقارنة مع تواريخ الهجرة اليهودية من الجزائر وتونس.[64]

انعدام الثقة لدى الوطنيين: الأحزاب السياسية والولاء اليهودي

بينما بُذلت عدة محاولات لرأب الصدع السياسي بين اليهود والمسلمين، فإن الوضع السياسي الدولي ما لبث أن شجع بنحو متزايد على انتشار ثقافة عدم الثقة والتعصب. وخلال الحرب العالمية الثانية، توفق الزعماء الوطنيون في تكوين حركات سياسية جديدة، كما أسسوا صحفا جديدة. وفي إثر ذلك، احتدم النقاش حول قضايا كثيرة، نذكر من بينها الاستقلال المغربي، والإسلام، والعلاقة بين المغرب وبقية بلدان الشرق الأوسط، وخاصة في ضوء إنشاء جامعة الدول العربية في القاهرة يوم 22 مارس 1945.

ويعود الفضل الكبير في إنشاء الصحافة المغربية إلى الزعماء السياسيين الوطنيين ممن تأثروا بأفكار شكيب أرسلان،[65] ونجحوا في تعبئة عامة السكان لإشهار الكفاح المسلح في وجه الاستعمار الفرنسي. وإذا كانت البداية قد استُهلَّت في ثلاثينيات القرن العشرين، فإن تداول الصحف العربية والفرنسية قد تحقق في المقام الأول على يد أربعة أحزاب سياسية هي الحزب الوطني، أو الحركة الوطنية

64- Laskier, *North African Jewry*.

65- في سنة 1930، وبعد إقرار العمل بالظهير البربري الصادر في 16 مايو 1930، قاد شكيب أرسلان حملة شرسة واسعة النطاق ضد السلطات الاستعمارية الفرنسية على أعمدة جريدته **لاناسيون أراب** (*La Nation Arabe*) الناطقة باللغة الفرنسية التي أسسها في جنيف. وأعرب عن اعتقاده بأن الصحوة الثقافية والسياسية والاجتماعية للشعوب العربية والإسلامية وإحياؤها لا يمكن تحقيقها دون خوض غمار الكفاح من أجل الاستقلال. كانت ولادته في سنة 1869 بين أحضان إحدى أكثر العائلات الدرزية نفوذا وتأثيرا في لبنان، فتحول إلى اعتناق الإسلام تحت وقع دروس محمد عبده وتعاليمه. ثم استقر في جنيف سنة 1921، ليصبح زعيما رياديا غير منازع فيه للوعي القومي العربي. وفي سنة 1930، أنشأ جريدته بالفرنسية **لاناسيون أراب**، فأصبحت تمثل منطلقا لمعالجة القضايا المتعلقة بالعالم العربي والإسلامي في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. وعند حوالي سنة 1938، اختار الحصول على المساعدة من ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية لمواصلة إدارة شؤون صحيفته، ثم تطلع إلى دعمهما للوقوف في وجه المخططات الاستعمارية الفرنسية والبريطانية في العالم العربي. وبعد هزيمة دول المحور في الحرب العالمية الثانية، تراجع نفوذ شكيب أرسلان، فرحل إلى منفاه الاختياري في البرازيل، حيث توفي هناك سنة 1946.

لتحقيق المطالب (PNRR)، بقيادة علال الفاسي؛ والحركة الوطنية (MN) بقيادة بلحسن الوزاني؛ وحزب الوحدة المغربية (PUM) بقيادة محمد المكي الناصري؛ ثم حزب الإصلاح الوطني (PRN)، برئاسة عبد الخالق الطريس. وكانت هذه الأحزاب في واقع الأمر فروعا للتنظيم السياسي الأول الذي أنشأه الزعماء الوطنيون، تحت اسم لجنة العمل المغربي (CAM). وقد ظهرت هذه اللجنة في سنة 1934، وهو ما مهد السبيل أمام إمكانية تطوير الوعي السياسي عبر تسخير وسائل الإعلام.

ظهر حزب الاستقلال، المعروف سابقا بالحزب الوطني، أو بالحركة الوطنية لتحقيق المطالب (PNRR) سنة 1943 في صورة الحزب الوطني الرائد الذي يترأسه أحمد بلافريج. واكتسبت هذه الريادة شرعية قوية في الأوساط المغربية بعد الدور الفعال الذي اضطلع به هذا الحزب في صياغة البيان المسطر بين ثنايا وثيقة المطالبة بالاستقلال التاريخية سنة 1944. وقد أسس الحزب المذكور صحيفة عربية يومية اسمها **العلم**، في شتنبر 1946، بالإضافة إلى صحيفة باللغة الفرنسية، اسمها **لوبِّينيون دو بُّوبل** (*L'Opinion du Peuple*)، في مارس 1947. وتعرضت هذه المنشورات للمنع قبل الظهور من جديد، في بعض الحالات، تحت أسماء مختلفة. وفي معارضته لحزب الاستقلال، أسس محمد بلحسن الوزاني حزب الشورى والاستقلال (الحزب الديمقراطي للاستقلال/ Parti Démocratique de l'Indépendance) في سنة 1946. وعلى عكس المحافظين من ذوي النزعة الدينية المنتمين إلى حزب الاستقلال، تألف حزب الشورى من عدد كبير من المثقفين، بما في ذلك الأطباء والمحامون والإداريون. وكان البعض منهم من العلمانيين المتأثرين إلى درجة قوية بالأفكار الغربية والليبرالية. ومع ذلك، فإن المنتمين إلى حزب الشورى دعوا أيضا إلى ضرورة إنهاء الحماية وإقامة نظام ملكي دستوري. وأعربت صحيفة **الرأي العام** الناطقة بالعربية بلسان حزب الشورى والاستقلال عن مساندتها لملك المغرب، وهذا على الرغم من التحفظ والانشغال تجاه وجود نظام حكم سياسي تسيطر عليه الملكية والحزب السياسي الواحد. وتحت قيادة الوزاني، تأتّى الحفاظ على علاقات جيدة بين حزب الشورى والاستقلال وحزب الاستقلال، على الرغم من المنافسة القائمة بينهما على مستوى العضوية الوطنية، والقيادة السياسية، والتحكم في الموارد الوطنية.

وكان الحزب الشيوعي المغربي (PCM) هو التنظيم السياسي الذي لعب دورا رئيسيا في هذا النقاش الدائر حول العلاقات بين اليهود والمسلمين. وتم إنشاء الحزب الشيوعي المغربي في يوليوز من سنة 1943 فتولى قيادته ليون سلطان، (Léon Sultan 1905-1945)، المحامي الجزائري الفرنسي. وبحكم وجود مقر هذا الحزب في مدينة الدار البيضاء، فإنه قد شمل كثيرا من المهاجرين الأوروبيين الذين انضم إليهم اليهود المغاربة أمثال شمعون ليفي (Simon Levy)، وألبير عياش (Albert Ayache)، وجرمان عياش (Germain Ayache)، وإدمون عمران المالح (Edmond Amran El Maleh). واستخدم حزب الاستقلال مسحة الحزب الدينية وتركيبته لإثارة المشاعر المعادية للسامية والتحريض عليها في أوساط عموم السكان. وعلى الرغم من محاولة الحزب الشيوعي المغربي الرامية إلى الانفصال عن الحزب الشيوعي الفرنسي المركزي،[66] فإنه لم يكن قادرا على التنافس مع حزب الاستقلال ومضاهاته في تجنيد أعداد كبيرة من المتعاطفين المنتمين إلى الفئات التقليدية الأساسية للمجتمع المغربي. وعلى غرار نظرائهم بحزب الشورى والاستقلال، تلقى أعضاء الحزب الشيوعي المغربي تعليمهم في المدارس الفرنسية، وبالتالي اعتبرهم المحافظون المغاربة عموما بأنهم يدينون بالولاء لفرنسا. وتأثر هذا الوضع أيضا بالموقف الذي اتخذه الحزب المذكور في سنواته الأولى تجاه عريضة الاستقلال الصادرة في يناير 1944، عندما وصف أعضاؤه الدعوة إلى الاستقلال عن فرنسا باعتبارها مبادرة سياسية من شأنها أن تفضي إلى إقرار هيمنة أمريكية جديدة. ومن جهة أخرى، فإن العلاقة الإيديولوجية الوثيقة القائمة بين الحزبين الشيوعي المغربي والفرنسي قد أعاقت أيضا جهود الشيوعيين المغاربة الجدد الرامية إلى مد جسورهم الثقافية وسد الثغرات الاجتماعية مع الجماهير، وهذا على الرغم من انخراطهم الفعلي وحضورهم القوي في أنشطة الاتحاد العام للنقابات الكونفدرالية المغربية (UGSCM) حيث يناضلون بكثير من الحماس من أجل إقرار حقوق العمال.

66- على الرغم من أن اليهود والمسلمون كانوا من بين المؤسسين الرئيسيين والأعضاء الأساسيين في الحزب الشيوعي المغربي، فإن هذا الحزب قد اعتبر، وعلى نطاق واسع، امتداد للحزب الشيوعي الفرنسي وزعاماته.

وتستخدم قيادة حزب الاستقلال نفس الاستراتيجية السياسية التي اعتمدتها في تهميش حزب الشورى والاستقلال حتى يتسنى لها بذلك أن تجعل الحزب الشيوعي المغربي يظهر أمام الملأ بصورة هيئة سياسية فارغة تعوزها الشرعية. ولجأ حزب الاستقلال، على مستوى اختياراته الإيديولوجية، إلى التركيز على جملة من القضايا الأساسية، ومنها التشديد على استقلال المغرب تحت قيادة الأسرة العلوية، والاهتمام بالوحدة الترابية للبلاد، مع الحرص على موروثها الإسلامي وروابطها القومية العربية، فضلا عن الإعلان عن أهمية الولاء إلى النظام الملكي. وبناء عليه، فإن حزب الاستقلال بتركيزه على الخصوصيات الإسلامية التقليدية للساكنة المسلمة، قد توفق في إبطال الدعوة إلى الحداثة الصادرة عن حزب الشورى والاستقلال وفي دحض معتقداتهم الغربية. أما بالنسبة للحزب الشيوعي المغربي، فقد استطاع حزب الاستقلال توجيه جملة من الانتقادات إلى خصومه الشيوعيين، فتمكن بصورة فعلية من فضح البرنامج الذي تبنته قياداتهم بالإفصاح عن موقفهم الفاتر والمبكر تجاه قضية الاستقلال، وإبداء التحفظ والارتياب تجاه الانتماء الفرنسي لزعيم الحزب، إلى جانب الحضور اللافت لليهود في عضويته، فضلا عن الروابط والعلاقات الوثيقة التي تجمع الحزب الشيوعي المغربي بالإيديولوجيات الشيوعية الاستعمارية الفرنسية.[67]

وبرزت المرحلة الثانية من النقاش السياسي بين المسلمين واليهود في الصحافة العمومية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وقيام دولة إسرائيل سنة 1948. وتمت مناقشة موضوع الموقف من اليهود في المجتمع المغربي على أعمدة الصحف الناطقة باسم حزب الاستقلال، وحزب الشورى والاستقلال والحزب الشيوعي المغربي. ويبدو أن صحيفة **الرأي العام** الأسبوعية التابعة لحزب الشورى والاستقلال قد اتسمت وجهات نظرها بالاعتدال إذا ما قورنت بما عبرت عنه صحيفة حزب الاستقلال، وهذا على الرغم مما تم تسجيله في افتتاحياتها من ميل إلى الخلط، في حالات كثيرة، بين الصهيونية واليهودية المغربية. وبالتالي، فقد ركزت في انتقاداتها على مسألة الهجرة

67- انظر:

Ayache, *Le mouvement syndical*; Oved, *La gauche française*; Rézette, *Les partis politiques marocains*.

اليهودية وأنصارها الصهيانية، وخصوصا تجاه مؤسسة «كادما» (Cadima) (أي إلى الأمام)، وهي وكالة الهجرة التي تأسست في الدار البيضاء، بتمويل من الوكالة اليهودية. ونسوق فيما يلي مثالا لما ورد في إحدى الافتتاحيات المنشورة في العدد الصادر يوم 22 فبراير 1956:

> رغبت الصحافة العالمية في تقديم النضال الوطني من أجل استقلال المغرب في صورة حرب دينية. ولذلك وقع غسل دماغ اليهود هنا لحملهم على الاعتقاد بأنهم معرضون لخطر كبير. وفي أمريكا أيضا، يعتقد الناس أن النظام المغربي يجعل حياة اليهود موضع تهديد في هذه الدولة. لكنه على الرغم من الرأي الصادر عن الصحافة العالمية، فالحقيقة هي أن الأمة العربية لا ترغب في التمييز على أساس العرق والعقيدة. والبرهان البليغ المغزى على ذلك هو تعيين يهودي في منصب وزير ضمن تشكيلة الحكومة المغربية الأولى. وبالتالي فإنه على اليهود المغاربة الإحجام عن الفرار في خوف إلى بلدان أخرى. إن هذا الخوف ينبع من سوء فهم يوجد عند اليهودي المغربي، الذي يعتقد أن مستقبله في هذا البلد لن يكون آمنا.[68]

وارتبط الصدام الايديولوجي بين التنظيمين الشيوعي والاستقلالي، إلى حد كبير، بالمسألة اليهودية في المغرب. وفي هذا الصدد، استخدم حزب الاستقلال القضية الفلسطينية وحرب عام 1948 للتوصل إلى تعبئة الجماهير وتعزيز مكانته باعتباره مؤيدا للعروبة ومنافحا عنها. وفي سنة 1948، كتبت صحيفته الناطقة بالفرنسية، **لوبِّنيون دو بُّويل**، أن الحركة الصهيونية أعلنت الحرب على الشعب الفلسطيني وبقية العالم العربي. كما شددت الصحيفة نفسها في افتتاحياتها على أهمية الروابط القومية العربية وضرورة محاربة الصهيونية. ورد علي يعتة، الأمين العام للحزب الشيوعي المغربي، بانتقاده لأعضاء تنظيم حزب الاستقلال فنعتهم بالتخلف، ثم دعا كافة المغاربة إلى عدم النظر إلى اليهود المغاربة على أنهم أعداء للمسلمين. وبينما حاول

68- ورد هذا الاقتباس مترجما عند لاسكيي، انظر:
Laskier, "The Instability of the Moroccan Jewry," 50-51.

الحزب الشيوعي المغربي جاهدا الحد من قوة الشحنة العاطفية في الحرب الفلسطينية، استغلت وسائل الإعلام التابعة للأحزاب الوطنية تلك المناسبة لتعبئة مزيد من المؤيدين والأتباع.

وسعى السلطان محمد الخامس للحد من تصاعد الموقف المناوئ لليهود في أوساط الفئات المسلمة. وفي هذا الصدد، نشرت صحيفة **لوبّنيون دو بُّوبل** في 29 ماي 1948، خطابا صادرا عن السلطان، شدد فيه على القول بأن الواجب على المسلمين في المغرب تقديم الدعم لأشقائهم العرب في فلسطين، وطالب اليهود المغاربة بعدم مد «العدوان الصهيوني» بالعون. وفي الوقت نفسه، دعا المسلمين المغاربة بأن لا ينسوا أن اليهود هم أيضا مغاربة، والواجب لفت انتباههم وجذبهم عن طريق الحوار ونبذ العنف.[69] واستمر الحزب الشيوعي المغربي في مواصلة عمله الرامي إلى التحذير من الخطاب السياسي لحزب الاستقلال، واتهم بعضا من القادة الوطنيين الآخرين بالتشجيع على الكراهية وبث مشاعر العداء الاجتماعي بين صفوف «المغاربة المسلمين واليهود المغاربة».[70] واستمر كثير من اليهود المغاربة في التعبير عن ولائهم للوطن والسلطان، بينما انتاب يهودا آخرين، شعور بالقلق إزاء الوضع السياسي القائم، فاستجابوا للتحذيرات الصادرة عن ممثلي الحركة الصهيونية وغادروا البلاد.

ويمكننا أن نستنتج من هذه المرحلة المبكرة أن الخطاب المتداول في وسائل الإعلام حول موضوع اليهود المغاربة بين سنتي 1930 و 1950 قد اتسم إلى حد كبير بخوض غمار النقاش حول الوضع الخاص باليهود باعتبارهم «أهل ذمة» في مقابل اليهود كمرشحين محتملين للمواطنة. في حين حافظ السلطان على دوره باعتباره حاميا لحمى اليهود، وأن المكانة الدينية التقليدية لليهود بوصفهم ذميين كانت ذات دلالة أخلاقية رمزية بدلا من أن تكتسي أهمية عملية، طالما أن كثيرا من اليهود بدأوا في رفض خاصية المشروعية لهذه الوضعية القانونية، إما من خلال تقدمهم بطلبات للحصول على الجنسية الأجنبية، وإما عن طريق شدهم الرحال والهجرة إلى إسرائيل.

69- Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*.

70- حاتمي، الجماعات اليهودية المغربية؛ Boum, "Muslims Remember Jews"

وبالنظر إلى القوانين الاستعمارية الفرنسية التي نادت بإجراء تغييرات قانونية في الوضع القانوني الخاص باليهود، فإن وضعية «أهل الذمة» ما لبثت أن فقدت دلالتها في الخطاب الوطني. وحتى هذا الحين، وعلى الرغم من أن السلطان والأحزاب السياسية لم يهتمان أبدا بمناقشة وضع «الذمة» في حد ذاته، فإن عديدا من الصهاينة قد انبروا للخوض في التحدث ضده. ومع ذلك، استمرت القيادات السياسية المغربية في تأطير النقاش في إطار أجندة وطنية مشتركة تعتبر اليهود والمسلمين شركاء متكافئين ويتمتعون جميعا بحقوق مماثلة. وبعد استعادة الاستقلال، اعترف الملك محمد الخامس وخلفه الحسن الثاني باليهود كمواطنين، ووضع حدا لمواصلة الحديث عن الخطاب المتعلق بقانون «أهل الذمة». غير أن فكرة المصير الوطني المشترك لليهود والمسلمين قد تعرضت للخطر في المغرب عند أواخر خمسينيات القرن العشرين إثر الظهور القوي لجمال عبد الناصر في مصر باعتباره زعيما للقومية العربية. وترتب عن المناقشة التي تلت ذلك، ودارت مرة أخرى، حول مسألة الصهيونية، طرح تساؤل أساسي وقع من خلاله الاستفهام حول إمكانية جمع يهود المغرب بين الهويتين المغربية والصهيونية في آن واحد. وفي سنة 1959، بدأ اليهود المغاربة في الانسحاب من حيِّز الفضاء الوطني العام، واختاروا بدلا من ذلك العمل داخل دوائر نظامية مغلقة من شأنها تعزيز حضور الفئات الدينية المتضاربة، بدلا من الإسهام في تقوية الآليات الكفيلة بالتأليف وخلق الانسجام بين الشراكات الوطنية. وفي الوقت ذاته، هجر كثير منهم البلاد وتركوها للاتجاه نحو آفاق أخرى.

وبعد الحرب العالمية الثانية، وفي ظل قيام دولة إسرائيل سنة 1948، واستعادة المغرب لاستقلاله سنة 1956، تنافس القادة السياسيون في كل من المغرب وإسرائيل حول استقطاب ولاء الطوائف اليهودية في المغرب. وأصبحت قصة الطوائف اليهودية في شمال إفريقيا تدور إلى حد كبير حول الروايات المتعلقة بالاندماج والتكامل وبمسألة الهجرة. وخلال أواخر خمسينيات القرن العشرين، كان على يهود الجنوب المغاربة الحسم في اتخاذ القرار القاضي إما بانتقالهم نحو أرض إسرائيل، وإما بالإعلان عن استمرارهم في العيش بين أحضان «أورشليم الصغيرة» القائمة في ربوع الجنوب المغربي. وأمام احتدام درجة العداء السياسي في منطقة الشرق الأوسط، أوجست الطوائف اليهودية خيفة وأحست بانعدام الأمن، حيث بات

التمييز مبهما وغير واضح بين الصهيونية واليهودية. وعلى عكس الوطنيين المغاربة، حول القادة الصهاينة الرموز اليهودية المغربية إلى أدوات ساهمت بفعالية أكبر في دعم الوعي الروحي اليهودي. واستند النجاح الذي حالف الصهيونية السياسية في أوساط يهود الجنوب المغاربة إلى تسييس الرموز الدينية بغية التوصل إلى بناء الشعور الوطني الإسرائيلي. وحاول الوطنيون المغاربة، من ناحية أخرى، دعم استيطان اليهود في المغرب، في حين أنهم قصَّروا في تقدير أهمية علاقتهم الروحية مع إسرائيل بالتقليل من شأنها.

وذهبت إلى القول بأن الجمع بين الرموز الصهيونية التي تردد صداها في الطوائف اليهودية القروية، وأن الضغوط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قد كان لها من الزخم ما أدى إلى الدفع بيهود الجنوب إلى الهجرة عندما حانت الفرصة لتحقيق ذلك. ومن جهة أخرى، علينا أن نحرص على عدم التقليل من أهمية المبادرة التي أقدمت عليها تلك الطوائف اليهودية، في حد ذاتها، لاتخاذ قرارها التاريخي القاضي بمغادرتها لواحاتها الجنوبية. ولو افترضنا أن أولائك اليهود مكثوا بالفعل وواصلوا عيشهم في قراهم النائية، فربما لن يكون ذلك مرتبطا بنجاح الوطنيين المغاربة في إدماج اليهود في عالم ما بعد الاستعمار، أو لأن الصهاينة كانوا أقل فعالية في إحكامهم لاستخدام الرموز الدينية المسيحانية بكل ما تنطوي عليه من تعصب. ويمكن أن يكون الحديث عن الأمل في تحقيق مزيد من الرخاء والاستقرار، إلى جانب التبشير بإتاحة الفرص الإيجابية الخالية من مشاعر الخوف المثبطة تجاه المستقبل، من بين الأمور الحاسمة، والكفيلة على سبيل الافتراض، بتوفير الشروط الملائمة لهؤلاء اليهود القرويين.

الفصل الخامس

مواطنون أشباح
اليهود في زمن المغرب المستقل

«غض الطرف عن اليهود!»

يتحدى إبراهيم النوحي، الجد الذي عايش فترة الكفاح من أجل الاستقلال، التصور السائد لدى عامة الناس حول اليهود في أقا بشكل خاص، وفي المجتمع المغربي بوجه عام. وطوال المدة الاستطلاعية التي قضيتها في جنوب شرق المغرب أجريت محادثات طويلة مع إبراهيم المذكور، القيِّم المشرف على متحف الشيخ عمر في أقا. وقد أطلق إبراهيم هذه التسمية على المكان بعد وفاة جده، واضطلع في مطلع تسعينيات القرن العشرين بمهمة إنشاء المتحف كمحاولة فردية توخى منها استعراض تاريخ يهود الصحراء، وتشجيع المواطنين المغاربة على تقدير قيمة مساهماتهم والقبول بها. وعلى الرغم من إظهار متحف الشيخ عمر لجوانب مختلفة من تاريخ المنطقة وثقافتها، فإن حيزا وافرا من معروضات المتحف الدائمة تهيمن عليه أجواء الحياة في الصحراء والحضور اليهودي في أقا. وأكد لنا إبراهيم أن هذا الاختيار مقصود ومتعمد، ثم أضاف بأنه يهدف إلى تسليط الضوء على الطابع المتعدد الأعراق الذي تتسم به الواحات في جنوب المغرب، وإبراز مدى أهمية اليهود في المجتمعات الصحراوية كما هو الشأن أيضا في مجموع البلاد.

وأثناء إحدى رحلاتي إلى أقا في سنة 2004 اتخذت من المدعو عبد الحق، وهو شيخ مسلم في أوائل الثمانينات من عمره، دليلا استعنت بمعرفته للميدان. وقد أخذني عبد الحق في جولة تفقدية همت مختلف الأحياء اليهودية ومعابدها المشرفة على الانهيار، إلى جانب المنازل المهجورة والمحلات التجارية ودكاكين الحرفيين المغلقة.

وبينما انهمكنا في السير مخترقين أجواء تلك الأماكن الفارغة، بين الجدران المنهارة والسقوف المتصدعة، أشار إلى بناية متحف الشيخ عمر القائمة على مسافة بعيدة في وادي تكتنفه أشجار نخيل كثيفة. وبدافع من تصورات الظلم الناتجة عن السياسات المعاصرة العربية-الإسرائيلية المناوئة للمسلمين، لم يتردد عبد الحق في التعبير السريع عن استيائه من العمل على إدراج اليهود، والتركيز على حضورهم ضمن معروضات هذا المتحف. وبصوت عميق مشوب بالغضب، لاحظ رفيقي عبد الحق قائلا:

إنه لمن العار أن يكون اليهود الذين نحتفي بهم في هذه المتاحف هم أنفسهم من سلبوا ممتلكات إخواننا الفلسطينيين. ما حاجتنا إلى إحياء ذكراهم؟ لماذا تريد دولتنا أن نتذكر من تسميهم يهودا لها؟ إنهم لم يعودوا بالمواطنين المنتمين إلى هذا البلد، ولذا فهم لا يستحقون أن يكون لهم مكان داخل أي متحف أو في أي فضاء عام بهذه الأرض.

وتكشف لنا مثل هذه التجربة عن طبيعة ردود الفعل المهيمنة في أذهان نسبة كبيرة من عيِّنات الآباء والشباب. وعلى الرغم من استقرار اليهود في الصحراء خلال المرحلة السابقة للإسلام، فإن يهود أقا حسبما يراه عبد الحق، يوجدون خارج السرد العربي الإسلامي الوطني لبلاد المغرب.

وخلافا لهذا، انبرى إبراهيم للدفاع عن إدراجه للتاريخ اليهودي في متحفه. ولاحظ كيف أن المغاربة اعتادوا التعبير عما يمكن أن يضيرهم من خلال ما يطلق عليه اليوم في اللغة العربية الدارجة «عين ميكا» (العين المصنوعة من البلاستيك).[1] وتستخدم عبارة عين ميكا (أو التَّمياك) للوقوف على أمور مزعجة يُستَحسن تجاهلها تفاديا لما قد يترتب عنها من إثارة للمشاكل في حال الإفصاح عنها بصريح العبارة. وخلال واحد من أول اللقاءات التي أجريتها مع إبراهيم المذكور، أدلى على مسامعي بالملاحظة التالية:

1- يتعلق الأمر بتعبير مجازي دارجي معناه بكل بساطة العمل عن قصد على غض الطرف وتجاهل الأشياء المثيرة للقلق أو الانزعاج سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، أو البلاد كافة.

«عين ميكا» ممارسة خطيرة، وينم «التَّمياك» عن لاوعي المواطن بأهمية التعبير عن رأيه في المجتمع. إنه لا يمكننا ادعاء المسؤولية إذا عجزنا عن تشخيص مواطن العيب والقصور عندنا، وإذا ما رفضنا القبول بذواتنا وفقا للحالة التي نحن عليها. وبهذه الطريقة يُمكننا التحسن. وتمثل المتاحف في اعتقادي مؤسسات كفيلة بأن تعلمنا تاريخنا وهويتنا مثلما تفعله المدارس تماما. وأحيانا تفشل كتبنا المدرسية في القيام بذلك؛ وتفعل متاحفنا الشيء نفسه. وهذا ما دفعني إلى بناء متحفي هذا، حتى نقول للأطفال من قريتي بأن أقا كانت بالأمس مكانا نابضا بالحياة تعيش فيه عدة مجموعات، بمن في ذلك اليهود والعبيد. وأنا أرفض تطبيق مفهوم «عين ميكا» على اليهود والعبيد [وإقصائهم بالتالي من الحضور في متحفي]. ويعيش يهود أقا اليوم في إسرائيل. أنا لا أوافق على كيفية تعامل إسرائيل اليومية مع الفلسطينيين، إلا أنني لن أرفض أبدا ليهود أقا مكانهم في هذا المتحف، لأن دار قرارهم كانت هنا ذات يوم. أنا لا أحب التَّمْيَاك.

يروم هذا الفصل تحليل التَّمثُّل اليهودي في أعقاب استعادة المغرب لاستقلاله من خلال مفهوم «عين ميكا» سابق الذكر. ويعتبر متحف الشيخ عمر في أقا موقعا يلاحظ من خلاله إبراهيم، القيِّم على المؤسسة التي أنشأها، ما أسماه بعبارة «عين ميكا» لدى جيل الشباب، فيرقب الفعل الجماعي المتعمَّد القاضي بتجاهل اليهود المغاربة وتاريخهم عندما يتعارض مع سياسة الدولة بشأن القضية الفلسطينية، مع القبول بالاعتراف في آن واحد بالموروث ذاته حين تبدو في الأفق بعض من منافعه السياسية. وتضفي «عين ميكا» الشرعية على بعض القضايا من قبيل الفساد وما إليه من بقية الآفات الاجتماعية الأخرى التي يحدث تجاهلها بدلا من التصدي لها بصريح العبارة. وعلى سبيل المثال، فإن الجملة التي يقال فيها باللهجة الدارجة، «كَايْمِيَّك على الموضوع»، (بمعنى غض الطرف عن الموضوع) قد تستخدم للحديث عن القضايا ذات الصلة بالعلاقات بين الأشخاص، حيث يقع عن قصد تجنب الإقرار بحيثياتها أمام الملأ لكثير من الأسباب المعقدة. ولاحظ إبراهيم بشكل مُثبتٍ، ولا يرقى إليه الشك، أن سلوك هذا «التَّمياك» يوجد في صلب الطريقة الخاصة التي

تعتمدها أكثر المؤسسات الوطنية، مثل المدارس والمتاحف، للتعامل مع المحرمات الثقافية والاجتماعية في المغرب.

وكما أشرنا إليه سابقا، هاجر غالبية اليهود المغاربة بعد استعادة البلاد استقلالها في سنة 1956، فاتجهوا إلى إسرائيل وفرنسا وكندا. وترك الغياب النسبي لليهود عن المجتمع المغربي منذ سنوات الاستقلال الأولى فراغا كبيرا على المستوى الاجتماعي والثقافي. أما اليوم، ودون وجود أي تفاعلات يومية مكثفة بين المسلمين واليهود، فإن الجزء الأكبر من المناقشات الدائرة بين المسلمين حول مواضيع اليهود المغاربة يقع تناوله في وسائل الإعلام الوطنية والدولية، بما في ذلك الصحف. ومن ثم، أمكنني استخدام الصحف مصدرا إضافيا آخر للتمكن من توطين التصورات المتداولة أساسا لدى جيل الآباء حول اليهود، وتحديد موقعها في السياق الحديث. وتعتبر الصحف وثائق بالغة الأهمية من حيث القيمة للمساهمة بواسطتها في إعادة كتابة تاريخ اليهود في شمال إفريقيا.[2]

اليهود وحيِّز الفضاء العام الوطني في مغرب ما بعد الاستقلال

تدور الفكرة التي صاغها هبرماس (Habermas) عن حيِّز المجال العام البرجوازي حول تأسيس النقاش السياسي وخلق التوافق العقلاني بين الأفراد البرجوازيين بتعارض في ذلك مع الدول المستبدة المؤيدة للحكم المطلق. وعلى الرغم من الاستحالة الأبدية لتحقيق حيِّز طوباوي كامل للمجال العام، فإن هناك ميلا إلى الاعتقاد بإمكانية ظهور مجال عام مثالي قد يتحقق التطلع إلى انبثاقه بإجراء نقاش عقلاني مفتوح ودون إكراه بين الأفراد لحمل الدولة على الاستجابة للمساءلة والمحاسبة.[3] ومع ذلك، فإن الطابع الديمقراطي والمشوب بالمساواة لهذه المنتديات المفتوحة قد جرى تعويضه بمناقشات تحظى بعناية إدارية محكمة، وتقدم في إطار عروض منظمة. وفي القرن الثامن عشر، حلت الصحف في أوروبا مكان الصالونات والمقاهي، لتظهر إلى الوجود في هيئة المجال العام الجديد الذي أدى إلى

2- انظر:

Baida, "Le Maroc et la propagande," *idem*, "La presse juive," *idem*, *La presse marocaine*; Boum, "Muslims Remember Jews."

3- Habermas, *The Structural Transformation*, 34.

توفير وسيلة يمكن للأفراد التعبير من خلالها عن آرائهم. وفي البداية، تعرضت النشرات الإخبارية والجرائد الطلائعية لرقابة صارمة فرضتها الدولة. ومع ذلك، لم تلبث حدة مراقبة المطبوعات أن خفت إثر الاستجابة لضغوط متزايدة في هذا الصدد، فأصبحت النشرات الإخبارية تمثل مساحات مفتوحة نسبيا لتداول النقاش.

ويعتبر مفهوم هبرماس المتعلق بالمجال العام مفيدا في المحاولة الرامية إلى فهم المناقشات الوطنية الدائرة حول اليهود في سياق المغرب المستقل. وعلى غرار الخطاب السردي الصادر عن اختلاف الأجيال وتعاقبها، فإن الصحف هي واحدة من بين عدد قليل من وسائل الإعلام التي قد يتسنى لنا من خلال اعتمادها تتبع مسار التمثل اليهودي على نحو طولي، وذلك عبر ملاحظة التطور الحاصل في التصورات العلمانية والدينية لليهود وحيثياته على امتداد عقود حقبتي الاستعمار وما بعد الاستعمار. وعلى الرغم من الدور الحاسم الذي لعبته وسائل الإعلام والاتصال الجماهيرية في دعم حركة التحرر المغربية وتفعيلها، فإن الصحف لم تنل حظها من الاهتمام الجدي، باعتبارها مصادر تاريخية، من قبل الباحثين في تاريخ المغرب الحديث وعوالمه السياسية. ومع ذلك، أصبحت للصحف في الآونة الأخيرة قيمتها لإعادة كتابة تاريخ اليهود في شمال إفريقيا.[4]

اليهود والأحزاب السياسية والنخبة الوطنية

حتى يتسنى تحليل مركزية وسائل الإعلام في البنية الاجتماعية وتداول معاني اليهودية في المغرب، لابد أن تكون البداية بفحص يتناول الشخصيات السياسية الكاريزمية الموجودة وراء الأحزاب التي تتولى الإشراف على رعاية هذه الصحافة، سواء تعلق الأمر في هذا الشأن بفترة الحماية خلال الثلاثينيات، أو بما بعدها في سنوات الثمانين من القرن العشرين. وخلال الحقبة الاستعمارية، برز في المناطق الخاضعة للسيطرة الفرنسية والإسبانية عدد من القادة السياسيين، تبوؤوا مكانة خاصة كشخصيات وطنية كبرى تتمتع بقوة تأثير مركزية ظل مفعولها ساريا حتى بعد الاستقلال. وكان من بين هؤلاء، على سبيل الذكر لا الحصر، كل من علال

4- انظر: حاتمي، **الجماعات اليهودية المغربية**.
Laskier, "The Instability of the Moroccan Jewry"; Baida, *La presse marocaine*; Boum, "Muslims Remember Jews";

الفاسي ومحمد بلحسن الوزاني وعبد الخالق الطريس ومحمد المكي الناصري وأحمد بلافريج وعلي يعتة. وأعتقد أن أمثال هؤلاء الوطنيين اضطلعوا بدور أساسي وهام في توليد الأفكار ونشرها، ليس فقط فيما تعلق منها بمواقف أحزابهم من القضايا السياسية العامة، بل أيضا بما يخص أوضاع اليهود المغاربة وعلاقتهم بكل من المغرب والهيئات الصهيونية وإسرائيل.

وباستخدامهم الصحافة في نشر الإيديولوجيات الوطنية بغية تمكينها من التداول، شكلوا سربا من الأتباع الذين ساعدوا على نشر آرائهم حول اليهود في المغرب، وحول كيفية تعامل اليهود في حال السماح لهم بالبقاء داخل المجال الحدودي العربي الإسلامي. وبناء عليه، فإن صياغة الأوصاف المتعلقة منها باليهود واليهودية في سياق زمن الاستقلال المغربي، وبظهور دولة إسرائيل، قد وُضِعت جزئيا من قِبَل هؤلاء القادة، على أن يتولى أتباعهم ومناصروهم فيما بعد أمر الترويج لها. وحتى يتسنى فهم الكيفية التي اعتمدها الوطنيون لترشيد خطابهم وعقلنته فيما يتعلق بموضوع اليهود، فإنه لمن الأهمية بمكان وقوع النظر عن قرب إلى مقتضيات هذا الخطاب في سياق الظهور التاريخي للأحزاب السياسية الوطنية، وللصحافة الناطقة بلسان حالها منذ ثلاثينيات القرن العشرين.

واتضح بأن ظهور الصحافة المغربية في إطار بيئة استعمارية بالدرجة الأولى، قد كان له تأثيره الدائم على طبيعة الصحافة بعد استعادة البلاد المغربية استقلالها. وفي 27 أبريل 1914، وضعت السلطات الاستعمارية الفرنسية قيد التنفيذ أول ظهير تنظيمي لتقنين استخدام وسائل الإعلام، وتسليم الرخص الضرورية لإنشاء الصحف. وعلى الرغم من حرص سلطات الحماية على الاهتمام بسن قوانين تنظيمية أخرى بغية السيطرة على الصحافة الوطنية والحد من قوة تأثيرها، فإن القادة الوطنيين الحضريين قد تأتّى لهم النجاح، عن طريق الاعتماد على أعمدة الصحافة وموجات الإرسال الإذاعي عبر أجهزة الراديو في خلق مجال عام جديد قادر على تمكين الساكنة من الاطلاع على الأخبار المتعلقة بالأحداث المحلية والإقليمية والدولية.

وذهبت إهراي عوشار إلى القول في دراسة تناولت فيها الصحافة اليسارية على عهد الحماية في المغرب (1912-1956)، بأن الصحافة ظلت روابطها وثيقة

بالأحزاب السياسية، فاستمر الحال على ذلك حتى بعد الاستقلال.[5] وعلى الرغم من الطاقات الكامنة في الصحافة وغيرها من مختلف أشكال وسائل الإعلام الحديثة باعتبارها صناعة قائمة الذات تمتلك جدول أعمال خاص بها في المغرب، فإن الصحافة لم تلبث، في وقت لاحق، أن وقع استقطابها إلى حد كبير من قِبَل الحكومة المركزية والأحزاب السياسية من أجل تسخيرها أساسا في الترويج لبرامجها السياسية والاقتصادية والثقافية.[6] وكان التأطير الواعي للرأي العام من خلال السيطرة على الخطوط التحريرية للصحافة واتجاهاتها أمرا مركزيا وبالغ الأهمية لتحقيق المهمة المنوطة بالوطنيين المغاربة. ولمدة طويلة، اتُّخِذَت من القضية الفلسطينية وحركة الهجرة اليهودية، إلى جانب الحروب العربية الإسرائيلية، مواضيع أساسية دأبت الملكية المغربية والزعامات القيادية للأحزاب السياسية على استخدامها، للتأكيد معا على أهمية صياغة جملة من المواقف الواجب تبنِّيها تجاه اليهود المغاربة.[7]

ويعتبر التحول الأخير الطارئ على مستوى انتقال قوة التأثير من أيادي التيارات الشيوعية اليسارية والأحزاب الاشتراكية في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، لتصبح منذئذ في حوزة الحركات الإسلامية وفي قبضة التيارات الناطقة باسمها، مثالا على عجز الاشتراكيين والأحزاب التقليدية المحافظة عن التكيف مع الواقع السياسي والاجتماعي الجديد. ولم يتمكن سوى عدد قليل من القادة والأسر ذات التأثير القوي بالأمس القريب من مواصلة ما عهدته من هيمنة سياسية داخل الأحزاب السياسية التاريخية التقليدية. وبينما حرص السلطان والقادة القبليون في زمن ما قبل الاستعمار على تمكين اليهود من الحماية في إطار الوضع الخاص بهم، باعتبارهم «أهل ذمة»، فإن النظام الملكي قد توفق، إبان زمن الاستقلال، في إبقاء سيطرته على توجهات الخطاب الديني الرسمي ومقاليد السلطة، ليعلن بصريح العبارة عن عزمه الرامي إلى تمكين اليهود من الحماية، لكن على أساس اعتبارهم، منذ هذا الحين فصاعدا، مواطنين مغاربة حقيقيين، وليس مجرد يهود مغاربة يخضعون لوضع «أهل الذمة» المعهود لديهم بجميع حيثياته، منذ أن وطأت أقدامهم أرض المغرب.

5- Ihrai-Aouchar, "La presse marocaine d'opposition."

6- Boum, "Muslims Remember Jews."

7- Schroeter, *The Sultan's Jew*.

وبناء عليه، فإن قوة التأثير المعهودة بالأمس لدى القيادات السياسية الوطنية، والتي اتسمت بثباتها على امتداد ثلاثة عقود، من أواخر الخمسينيات حتى أوائل الثمانينيات من القرن العشرين، لم تلبث أن خبت جذوتها لتفتقدها تدريجيا إثر انتقالها إلى أيادي القيادات الكاريزمية الإسلامية الجديدة، التي كانت لأصحابها وجهات نظر مختلفة عن اليهود واليهودية في المغرب. وفي هذه الأجواء الجديدة، حيث خيمت جزئيا لهجة خطاب الإسلاميين ومواقفهم، فإن عددا قليلا ممن تبقى من أبناء الديانة اليهودية المغاربة وجدوا أنفسهم تائهين بين وضعهم التاريخي باعتبارهم «من أهل الذمة»، وبين المواقف التواقة إلى التعايش السلمي، أو الاكتفاء بعزلة طائفية داخل وطن يتطلع إلى الظهور بوجه البلد متعدد الثقافات.

استمرت الأحداث التاريخية الداخلية والخارجية، بعد سنة 1956، في التأثير على ماجريات النقاش الدائر، إبان حقبة ما بعد الاستقلال، حول مكانة اليهود المغاربة على المستوى الوطني. وبعد فترة ساد خلالها الخطاب المعادي لليهود، سواء قبل إنشاء دولة إسرائيل في 15 ماي 1948 أو بعده، أعرب الحزبان الرئيسيان في البلاد، وهما حزب الشورى والاستقلال[8] وحزب الاستقلال، عن رحابة صدر مؤقتة مع إبداء بعض المرونة تجاه اليهود المغاربة. وتزامنت هذه الفترة من التقارب السياسي، بمبادرة من القيادة الاستقلالية، مع احتدام الخلافات السياسية بين مكونات حزب الاستقلال وحزب الشورى والاستقلال حول الأحقية في اعتلاء سدة الزعامة الوطنية.[9]

وفي سنة 1956، ورغبة منه في الإظهار عن حسن نواياه تجاه اليهود المغاربة، بادر حزب الاستقلال إلى تشجيع اليهود على الالتحاق بصفوفه السياسية. وفي هذا الصدد لاحظ لاسكيي (Laskier) أن اليهود «تقع مخاطبتهم باعتبارهم إخوة مغاربة، وأنهم مدعوون للمساهمة في بناء المغرب الجديد جنبا إلى جنب مع المسلمين. وفي مدن عديدة، تلقى زعماء اليهود الدعوة من حزب الاستقلال وحزب الشورى والاستقلال معا للانضمام إلى صفوفهما».[10] وتلت هذا الخطاب بعض التحركات

8- تم إنشاء حزب الدستور الديمقراطي على يد محمد بلحسن الوزاني.

9- Rézette, *Les partis politiques marocains*.

10- Laskier, «The Instability of the Moroccan Jewery,» 40.

الإيجابية الملموسة على مستوى التمثيل السياسي والاجتماعي لليهود المغاربة في المجتمع. وفي هذا الصدد، أصبح الدكتور ليون بن زقين (Léon Benzaquen)، الطبيب اليهودي المغربي، وزيرا للبريد والتلغراف، كما تم أيضا تعيين ثلة من اليهود في مناصب حكومية سامية بكل من وزارات التعليم والمالية والتجارة والصناعة والأشغال العمومية والفلاحة.

وسميت الحركة المؤيدة للوئام بين اليهود والمسلمين المغاربة في حزب الاستقلال بـ «الوفاق». ومثّل كل من أرمان أسولين (Armand Asoulin)، وداڤيد أزولاي (David Azoulay)، ومارك صباغ (Marc Sabbagh)، ودجُو أوحنا، (Joe O'Hana)، وألبرت أفلالو (Albert Aflalo)، أبرز الشخصيات اليهودية الفاعلة في هذه الحركة، فنادوا جميعا بالعمل على إدماج الطوائف اليهودية وانصهارها في الدولة الجديدة. ومع ذلك، فإن تسجيل المغرب لعضويته الرسمية بالجامعة العربية في أكتوبر 1958، والانشقاق الداخلي الذي شهده حزب الاستقلال قد ترتب عنهما إحياء تدريجي للخطاب المناهض لليهود في وسائل الإعلام. وأفضت الانقسامات داخل الحزب المذكور إلى تأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية (UNFP)، في دجنبر 1959، من قِبَل مجموعة يسارية وتقدمية برئاسة المهدي بن بركة.[11] واتخذت هذه القيادة موقفا حازما ضد النشاط الصهيوني في المغرب، كما تبنت موقفا مناوئا للهجرة اليهودية. وطالبت جامعة الدول العربية المغرب، بناء على اقتراح من الزعيم جمال عبد الناصر، بوضع حد للهجرة اليهودية إلى إسرائيل. وفي سنة 1958، عين محمد الخامس أحمد بلافريج رئيسا للوزراء في ثاني حكومة مغربية بعد الاستقلال، وذلك خلفا لحكومة البكاي التي مارست مهامها قرابة ثلاث سنوات، ما بين 7 دجنبر 1955 و 15 أبريل 1958. وقد شُنَّت حملة سياسية لا تخلو من التوتر في وجه الهجرة اليهودية سنة 1959. ومع ذلك، حاولت الصحافة الناطقة بلسان حزب الاستقلال الحرص على التمييز في ما تصدره على أعمدتها بين اليهودية والصهيونية.

وبحلول عام 1959، وعلى الرغم من فقدان حركة «الوفاق» سابقة الذكر فعاليتها، استفاد حزب الاستقلال من خدمات ألبرت أفلالو، فتم تسخير صوته

11- تجدر الإشارة إلى أن الحركة المنشقة عن حزب الاستقلال سنة 1959 أصبحت تسمى بالاتحاد الوطني للقوات الشعبية.

باعتباره يهوديا مغربيا لصب سيول الانتقاد تجاه هجرة اليهود. وإشارة منه إلى أحداث الشغب الأخيرة الصادرة عن اليهود المغاربة في حي وادي الصليب في حيفا، كتب أفلالو مقالا في صحيفة **لاڤان-گارد** (*L'Avant - Garde*)، الناطقة بلسان حال الاتحاد المغربي للشغل (UMT)، فذكر فيه أن السياسات الإسرائيلية تجاه المهاجرين اليهود بشمال إفريقيا كانت تمييزية. وأعلن بخصوص أعمال الشغب هذه بأنها: «أظهرت بما لا يرقى إليه أدنى شك أن القيادة السياسية الإسرائيلية، التي تحفزها سياسات عنصرية، قد حكمت على اليهود المغاربة بالحياة في ظل الفقر والمجاعة، وأنهم يكادون يموتون جوعا».[12]

لم يكن هذا المناخ السياسي الجديد مساعدا لليهود المغاربة في كفاحهم الوطني الرامي إلى تمكينهم من تحقيق القبول والاندماج، ودخل كل من الملك محمد الخامس وحزب الاستقلال والاتحاد الوطني للقوات الشعبية في صراع جديد على السلطة. وفي هذا السياق، حاولت الأحزاب المحافظة واليسارية إرضاء القوى العربية الخارجية بغية تحقيق مكاسب سياسية خاصة بها، فعمدت والحالة هذه إلى التقليل من دعمها لليهودية، واستمرت في تبنِّيها لنهج سياسي مماثل في معاداتها للصهيونية والهجرة اليهودية. واضطرت القوى السياسية الثلاث إلى الرضوخ بدرجات مختلفة للضغط الصادر عن الجامعة العربية. وفي الوقت نفسه، حاولت القوى السياسية الوطنية الحفاظ على تبنِّيها موقفا إيجابيا تجاه يهود المغرب واليهودية المغربية، لكن دون أن يعفيها ذلك من توجيه انتقاداتها إلى إسرائيل. وردا على ما جاء في صحيفة **جيروزاليم پُوست** (*Jerusalem Post*)، في موضوع الهجرة المغربية اليهودية إلى إسرائيل، قال بن بركة:

> نحن في حاجة إلى كل إمكاناتنا البشرية، ونرغب في جميع الوطنيين المغاربة، مسلمين كانوا أو يهودا، حتى يكرسوا أنفسهم لتحقيق هدف مشترك هو التحديث الوطني. ونتوقع من اليهود أن ينظروا بعيونهم إلى إسرائيل على النحو نفسه الذي نولي به نحن أيضا وجوهنا شطر مكة، لكنهم إذا رغبوا في تغيير جنسيتهم، فسيكون هذا الأمر سيئا. وسوف يعني رحيل مواطنينا ضياعا لدماء مغربية. وتوجد

12- Laskier, *Israel and the Maghreb*, 81.

عندنا ها هنا أخوة حقيقية بين المسلمين واليهود. كما توجد عندنا أيضا مساواة ملموسة وحقيقية، وليس هذا مجرد كلام في الهواء. وعندما ينصرف بعض اليهود، سوف تفسد الأجواء أمام غيرهم ممن اختاروا البقاء، وسيخلق هذا انزعاجا وإحساسا بالضيق.[13]

وفي فبراير 1961، عادت النشرة اليهودية **لاڤوا دي كومونيتي** (*La Voix des Communautés*)، إلى الظهور بعد الاختفاء في يناير 1956، وصدر معها ملحق تكميلي باللغة العربية؛ فأصبحت بهذا الصحيفة اليهودية المغربية الوحيدة التي عاودت الظهور في سماء الواقع السياسي الجديد الذي تهيمن عليه، إلى حد كبير، الصحافة المغربية المسلمة. وجاء على أعمدة **لاڤوا دي كومونيتي** ما يلي:

كان السبب الوحيد في معاودة ظهور صحيفتنا هو سعينا المستمر إلى استخدام ما في حوزتنا من وسائل خاصة بغية استعادة الحوار الذي أثلج صدرنا، واستُهِلَّت بدايته في فجر الاستقلال. ونحن مدينون في ترقيتنا إلى مرتبة المواطنة إلى العناية الشديدة من قِبَل ملكنا المحبوب، والواجب علينا الانخراط في التعاون مع إخواننا المسلمين من أجل النهوض ببلادنا وإعادة إعمارها [...] والأمر متروك لنا للمضي قدما في استخدام الصحافة بغية التوصل إلى خلق مناخ تسوده الثقة المتبادلة، والتعايش الواجب وجودهما بين مواطنين يحدوهم نفس الحماس والولاء لصاحب الجلالة الملك محمد الخامس، ولوطنهم المغرب.[14]

وعاد النقاش العام حول هوية اليهود المغاربة إلى الظهور في مناخ شاعت تحت سمائه شعارات القومية العربية التي أحرزت بعض التقدم على مستوى الانتشار. وفي يناير من سنة 1961، وقبل معاودة **لاڤوا دي كومونيتي** صدورها من جديد، ترتب عن وقوع حدثين سياسيين كبيرين جذب للاهتمام العربي والدولي، لم يلبث أن أفضى إلى الضغط على الحكومة المغربية وحملها على اعتراض سبيل هجرة اليهود إلى إسرائيل. ويعود تاريخ الحدث الأول إلى يوم 3 يناير 1961، حيث استضاف فيه الملك محمد الخامس مؤتمرا انعقد بالدار البيضاء، نوقشت أثناء جلساته جميع القضايا المتعلقة

13- *Ibid.*,78.

14- *La Voix des Communautés*, 1 février 1961.

بإسرائيل ونضال بلدان العالم الثالث ضد الاستعمار، فضلا عن مكافحة الجزائر للوجود الاستعماري الفرنسي فوق أراضيها. وأدت مشاركة جمال عبد الناصر في أعمال هذا المؤتمر الإفريقي-العربي، إلى إثارة قلق شديد في صفوف اليهود المغاربة.[15]

أما الحدث الثاني، فيتعلق بتعرض السفينة المسماة بِّيسز (Pisces)، للغرق ما بين 9 و 10 يناير من سنة 1961، أثناء محاولة تهريب ثلاثة وأربعين من اليهود المغاربة عبر خليج الحسيمة في اتجاه جبل طارق، وذلك في إطار الجهود الرامية إلى تنفيذ مهمة صهيونية كانت تسعى من خلالها إلى إثارة الاهتمام الوطني والدولي بمصير اليهود المغاربة وأحوالهم. وفي 18 فبراير من سنة 1961، أفضت الضغوط الدولية والتقصي الدقيق حول الظروف الاجتماعية والسياسية لليهود المغاربة إلى عقد محمد الخامس لاجتماع مع أعضاء الوفد المفوض من مجلس الطوائف اليهودية في المغرب (CCIM). وبهذه المناسبة، رفع القادة اليهود مذكرة طالبوا فيها بما يأتي ذكره:

(1) حرية الحركة غير المشروطة وغير المقيدة [وتضمنت المذكرة وصفا لما سبقت معاناته من بعض الصعوبات في هذا الصدد]؛

(2) اتخاذ الإجراءات الضرورية للكف عن الاختطاف القسري للفتيات اليهوديات واعتناقهن لدين الإسلام؛

(3) إصدار قانون جديد لتحديد الوضعية القانونية الكاملة للطوائف اليهودية واختصاصات مجلسها في المغرب على نحو يليق بالمغرب المستقل.[16]

وردا على ذلك، أمر محمد الخامس حكومة جلالته بالعمل على التخفيف من وطأة القيود المفروضة على اليهود، واحترام رغبتهم في التنقل سواء داخل المغرب أو خارجه، كما أعلن عن كفالة القانون حركة تنقل اليهود المغاربة، مع التشديد على اعتبار الرغبة في السفر إلى إسرائيل هي الحجة الوحيدة التي يمكن أن يترتب على أساسها سحب المواطنة عنهم وإبطالها في حقهم. وعلى الرغم من الضمانات الصادرة عن الملك، فإن المناخ السياسي الواقع تحت تأثير الناصرية، والقوانين ذات الطابع القومي-العروبي التي وضعتها جامعة الدول العربية حول الهجرة اليهودية،

15- Laskier, "The Instability of the Moroccan Jewry."

16- Laskier, *Israel and the Maghreb*, 93.

قد أفضيا إلى التشجيع على انتشار كثير من المشاعر المعادية لليهود في المغرب، مما دفع بكثير منهم إلى الشروع في مغادرة البلاد.

وفي الوقت ذاته، فشلت عدة أحزاب سياسية في التصدي لهذه الحركة المعادية لليهود، مما فسح المجال أمام تسهيل مهمة المنظمات الصهيونية في المغرب، وبالتالي حالف النجاح هذه الأخيرة في إقناع اليهود بأن ملاذهم الوحيد لتأمين سلامتهم هو شد الرحال إلى إسرائيل. وصدرت بعض ردود الفعل عن عدد قليل من اليهود ممن بادروا إلى إعادة إصدار نشرة **لاڤوا دي كومونيتي** لاتخاذها منبرا سياسيا يمكن تسخيره في محاربة إيديولوجيات حزب الاستقلال وبقية وسائل الإعلام التابعة لغيره من الأحزاب السياسية الأخرى.[17] وحاولت الصحيفة التركيز على أهمية تعلق اليهود وقوة ارتباطهم بالمغرب، فوضعت انتماءهم الوطني في المرتبة الأولى قبل الحديث عن هويتهم الدينية التي تأتي في الدرجة الثانية.

وفي واقع الأمر، كان هناك عدد من شباب اليهود، وخاصة المنخرطون منهم في عضوية الحزب الشيوعي المغربي، ممن عبروا بصريح العبارة، عبر أعمدة بعض الصحف الوطنية، مثل صحيفتي **ماروك-بريس** (Maroc-Press)، **وليسبوار** (*L'Espoir*)، عن ولائهم قبل استعادة المغرب لاستقلاله. ومثال ذلك، أن إدمون عمران المالح، عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي المغربي، لم يكلف نفسه عناء البحث عن كلمات في غاية التعقيد، واكتفى عند وصفه لليهود بالقول عنهم ببساطة أنهم «مغاربة». أما أبراهام السرفاتي، وهو موظف سام في وزارة الصناعة وعضو بارز في نقابة العمال، فقد دأب على القول بأنه يعتبر نفسه «أكثر إحساسا بالانتماء إلى العروبة منه إلى اليهودية» وكتب أيضا في صحيفة **ماروك-بريس** ما يلي: «أنا يهودي عربي، وأنا يهودي لأنني عربي». وقد أكد بِيرديگُو القول بأن صحيفة **لاڤوا دي كومونيتي** أصبحت تمثل «منتدى حقيقيا، في حين أنها حاولت خلال عهد الحماية المحافظة على اتخاذها موقفا محايدا من النقاش السياسي الوطني».[18]

17- Berdugo, *Juives et Juifs*, 87.

18- *Ibid.*, 89.

وتمحور النقاش العصيب الذي شهدته البلاد منذ السنوات الأولى من زمن الاستقلال حول الكيفية التي يجب وقوع النظر على أساسها إلى اليهود، فطرح التساؤل حول إمكانية تحقيق ذلك بالاختيار بين اعتماد منظور الدين أو منظور الوطنية العلمانية. وحاول كثير من اليهود ممن قرروا البقاء فوق أرض المغرب مقاومة كل المحاولات الرامية إلى فصلهم بغية إبعادهم عن الساحة الوطنية. وبحكم اعتبار هويتهم المغربية أقوى صلابة من الجوانب المتعلقة بحياتهم الروحية والدينية اليهودية، فإن بعض اليهود قد نادى بضرورة العمل على وضع تعريف جديد للمجتمع المغربي لابد أن يتم فيه الحرص على طرح الهوية الدينية جانبا، واعتبارها أمرا ثانويا بالنسبة للهوية الوطنية المغربية بمفهومها الشامل والدقيق.[19] وفي الوقت نفسه، قاوموا أي محاولة من قِبَل الفرقاء السياسيين والأحزاب يمكن أن تسعى إلى تحديد شخصيتهم بوصفهم يمثلون ببساطة يهودا يمتلكون هوية مرتبطة بالصهيونية واعتقادا راسخا بفكرة العودة. ومع ذلك، يبدو بالنسبة لعدد كبير من اليهود ممن قرروا مغادرة المغرب، أن إمكانية وجود توجه خاص باليهودية المغربية، وفقا لما سبقت إليه الإشارة من مقاييس عند كل من إدمون عمران المالح وأبراهام السرفاتي،[20] وهذا في سياق انبعاث النزعة الوطنية، لم يكن يمثل خيارا قابلا للتفعيل، لشعورهم بعزم المسلمين على بذل محاولة للسعي من خلالها إلى فرض وجهة نظرهم الخاصة بمفهوم الأمة، والتي تؤكد فيها على مدى أهمية وجهات النظر الإسلامية والعروبية وأولويتها، فحدَّت بالتالي من فسح المجال أمام كل ما من شأنه المساهمة في تحقيق الاندماج الكامل لليهود المغاربة في إطار دولة ديمقراطية. وفي مقابلة أجريت معه مؤخرا، قال شمعون ليڤي (Simon Levy)، وهو أحد أوائل الأعضاء المنضوين

19- ليڤي، يهود مغاربة من نحن.

20- انظر ما كتبه السرفاتي والباز في كتابهما الصادر بباريس سنة 2001 بعنوان:
Serfaty et El Baz, *L'insoumis*؛ وقد حرر السرفاتي مجموعة من النصوص حول مواضيع اليهودية المغربية والصهيونية وبخصوص تجربته كأحد المنشقين السياسيين، انظر:
Serfaty, *Dans les prisons du roi*; *Écrits de prison*; *Lutte antisioniste*; *Le Maroc*.
بالإضافة إلى مولفات إدمون عمران المالح باللغة الفرنسية وعناوينها كالآتي:
El Maleh, *Aïlen ou la nuit du récit*, *Mille ans un jour*; *Parcours Immobile*, et *Le Retour d'Abou El Haki*.

إلى الحزب الشيوعي المغربي، أن حزب الاستقلال كان يلزم اليهود المغاربة الشيوعيين بالقسم على القرآن كشرط للانضمام إلى الحزب.[21]

وخلال ستينيات القرن العشرين، استفادت الأحزاب السياسية من حرية الصحافة كما كفلها دستور سنة 1961، فاتخذت من اليهود أحد أهدافها الأساسية. وبسبب الهزيمة العربية في حرب 1967 اشتدت وطأة تركيز بعض الصحف، مثل **العلم** و**التحرير** و**أخبار الدنيا** و**الفجر**، على موضوع اليهود المغاربة. وفي أعقاب الحرب استهدفت جريدة **العلم** بعض اليهود المغاربة من أمثال مارك صباغ وداڤيد أزولاي وداڤيد عمار. وإذا بهؤلاء القادة اليهود ممن نعموا بالأمس القريب ببعض لحظات القبول لدى حزب الاستقلال، حين انخرطوا كأعضاء في حركة «الوفاق»، يصبحون بين عشية وضحاها لقمة سائغة في متناول وسائل الإعلام الوطنية، وخصوصا بعد انفصال حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية عن الجناح المحافظ للحزب الأصلي.

وأفضى إسكات صوت **لاڤوا دي كومونيتي** في سنة 1963 إلى القضاء على آخر صحيفة يهودية كرست أعمدتها لمكافحة التوجهات المعادية للسامية. وفي ظل هذا الغياب، دعت صحف الأحزاب السياسية الأخرى إلى مقاطعة المعاملات التجارية مع اليهود بعد حرب 1967. وانتاب الملك الحسن الثاني، الذي تقلد الحكم في سنة 1961، وكذا أعضاء حكومته الجديدة، شعور بالقلق أمام تنامي الكراهية تجاه اليهود في صفوف الساكنة المسلمة. وسيرا على نهج والده محمد الخامس، قرر الملك الحسن الثاني وحكومته اتخاذ قرار قانوني واضح ضد الخطاب العنصري، فصرح بأن «اليهود أوفوا بجميع التزاماتهم نحو العروبة والإسلام، غير أن مشاعر الساكنة وقع استغلالها وللأسف من عناصر همها الوحيد هو زرع البلبلة والفوضى، وإشهار الهتافات الدعائية الخبيثة تجاه اليهود».[22]

21- **الصباح**، 25 يناير 2011.

22- Malka, *La mémoire brisée*, 65.

وعلى الرغم من عودة الملك الحسن الثاني إلى إبداء اعتراضه على الصهيونية، على غرار ما فعله والده من قبل، عين نفسه ضامنا لحماية اليهود في أواخر ستينيات القرن العشرين بالاعتماد في ذلك على الشرعية التي يخولها له الدستور باعتباره أميرا للمؤمنين، وبالتالي حاميا لحمى اليهود بوصفهم مواطنين مغاربة ينعمون بنفس الحقوق التي يتمتع بها المسلمون، وليس باعتبارهم «ذميين» فقط، وفقا لما عهدوه في السابق. وكان الاستخدام الرمزي للمجاز اللغوي المتعلق بلفظة «الذمي» كمفهوم ديني يقع طبقا للطريقة نفسها التي اعتمدها محمد الخامس أثناء السنوات الأولى من زمن الاستقلال. ومن خلال استحضاره الضمني لوضع «الذمة»، فإن الحسن الثاني يضفي الشرعية بذلك على علاقته مع اليهود المغاربة في المغرب وخارجه.

وقد تمكن النظام الملكي من الحفاظ على أواصر الاتصال العلنية منها والسرية، كما استفاد الإسرائيليون المنحدرون من أصول مغربية من العلاقات الدبلوماسية غير الرسمية سارية المفعول دون توقف بين الجانبين، لزيارة البلاد ومواصلة ممارستهم في أمن وأمان لمختلف أنماط حياتهم الثقافية في أرض المغرب. وفي عهد الدولة المغربية المستقلة، أصبح مفهوم «الذميين» أو «أهل الذمة» فارغا من محتواه المعهود سلفا، وبات فاقدا لكل معاني الاستخدام القانونية. ومع ذلك، يستمر استحضاره اليوم، لمساهمته المعنوية في إقامة أواصر الاتصال التاريخية القانونية والدينية بين الملك ورعاياه اليهود. وقد وقع إشهار التحدي والاعتراض على هذا الأمر من قِبَل بعض الشخصيات الدينية لشعورها بأن اليهود الوافدين في زيارات للبلاد لا تحق إحاطتهم بالحماية لأنهم يعيشون في إسرائيل التي يبدو في رأيهم أنها توجد في حالة حرب مع العالم العربي.

وفي مطلع ستينيات القرن العشرين، تعرض نظام حكم الملك الحسن الثاني إلى التهديد من الحركة اليسارية المتنامية في المغرب، والمدعومة من دعاة التوجه الناصري العروبي. وحماية لنفسه، سعى الحسن الثاني إلى تحقيق تحالف استراتيجي مع الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل بغية التصدي لقوة المعارضين السياسيين اليساريين الذين تلقوا تدريبا في الشرق الأوسط، وخاصة في سوريا والجزائر عند أوائل ستينيات القرن العشرين. وفي مقابل سماحه بهجرة اليهود المغاربة إلى إسرائيل،

تلقى الحسن الثاني وعودا بالاستفادة من الدعم العسكري والاقتصادي من الولايات المتحدة الأمريكية. ونتيجة لذلك، نادرا ما كانت تتم مناقشة مسألتي اليهود المغاربة وهجرتهم، إذ تمكن النظام الملكي من فرض سيطرته الكاملة على جميع الجوانب المتعلقة بالقضية اليهودية. وحتى المؤرخين المغاربة ظلوا بعيدين عن خوض غمار البحث في موضوع التاريخ المعاصر لليهود المغاربة، واقتصروا في تركيز أبحاثهم على الفترات التاريخية السابقة لإنشاء دولة إسرائيل.[23] وبناء عليه، انتقلت اليهودية المغربية من حيِّز المجال العام للصحافة بعد استمرار الملكية في ممارسة هيمنتها على النظام السياسي القائم، وخاصة في أعقاب المحاولتين الانقلابيتين الفاشلتين. وترتب عن سيطرة الحكومة على مقاليد الصحافة سيادة فترة من الصمت حول الروابط الصهيونية لليهود المغاربة بين السبعينيات وأواخر الثمانينيات من القرن العشرين. وفي واقع الأمر، إذا ما نظرنا إلى وسائل الإعلام الوطنية، فإن النقاش حول العلاقة بين الحسن الثاني وإسرائيل لم تعاود الظهور مرة أخرى حتى أواخر سنوات التسعين من القرن العشرين، وذلك في إثر تخفيف الحكومة من وطأة مراقبتها لوسائل الإعلام. واستمر الملك في الإبقاء على جميع الضمانات الرامية إلى الحفاظ على الجنسية المغربية لليهود وصيانتها، سواء بالنسبة لأولئك الذين تركوا البلاد وغادروها، أو لفائدة كل من اختاروا البقاء بين أحضانها. وأثناء زيارة قام بها إلى إسبانيا في سنة 1989، التقى الحسن الثاني بقادة الطوائف اليهودية والمسلمة المنحدرة من أصول مغربية، فأدلى بتصريح عن علاقته الخاصة مع اليهود المغاربة في جميع أنحاء العالم أعلن فيه ما يلي:

> أنا لا أعتبركم يهودا ينحدرون من أصول مغربية لأن الجنسية المغربية لا تسقط أبدا عن صاحبها. ونحن نعتبركم أنتم وجميع إخوانكم الذين يعيشون من إسرائيل إلى كندا، في كل من ڤنزويلا وفرنسا وإنگلترا وأمريكا وأمريكا اللاتينية وفي غيرها من الأماكن الأخرى، بمثابة رعايا مغاربة تتمتعون بجميع الحقوق التي يضمنها لكم الدستور المغربي [...] إن حقوقكم مضمونة بمقتضيات الدستور لأن هناك حدثين شهدهما عهد والدي محمد الخامس وعهدي أنا أيضا

23- Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*.

[...] حيث جعل منكم محمد الخامس مواطنين. وفي الدستور الذي وضعته، جعلت منكم مغاربة بالمعنى الكامل للكلمة.[24]

هذه العلاقة بين النظام الملكي ورعاياه اليهود من شأنها أن تضمن للطائفة المتبقية منهم حقوقا كثيرة، بما في ذلك حرية التنقل، حتى أثناء اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الأولى ونشوب حرب الخليج الأولى. وعلى الرغم مما شهدته فترة حرب الخليج الثانية من تجدد في تداول الخطاب المعادي لليهود عبر وسائل الإعلام، فقد وقع الاستمرار في صياغتها على أنها من باب الانتقاد الذي يستهدف إسرائيل وسياساتها المتبعة في الأراضي الفلسطينية.

وبعد سنة 1991، بدأ الإسلام السياسي في الظهور على الساحة كقوة سياسية في المغرب، وبدأ في ممارسة تأثيراته على الجمهور الطلابي. وأدى التدفق المستمر للصور التي تبثها قناة الجزيرة القطرية وغيرها من القنوات الفضائية، مثل **المنار**، إلى اكتساح المجال السمعي البصري المغربي، والإعلان تدريجيا عن بداية تجاوز وسائل الإعلام التقليدية الخاضعة لسيطرة الدولة ومراقبتها. وفي هذا السياق الذي يطغى عليه نهج «التَّمياك» تجاه اليهود، يظهر مشروع النوحي إبراهيم في صورة انتقاد لما يمكن تسميته بالعين الوطنية المتعامية، أو لعبة غض الطرف الوطني تجاه اليهود المغاربة، كتكريم احتفالي يتوخى الإشادة بالإنجاز التاريخي الذي حققوه. وطوال الفترة الممتدة بين ستينيات القرن العشرين وثمانينياته، ظل اليهود غائبون إلى حد كبير عن حيِّز المجال العام المغربي.

المتحف اليهودي في أقا

وصلت إلى أقا للمرة الأولى في وقت مبكر من صباح يوم 12 فبراير 2004 للشروع في إنجاز دراستي الإثنوغرافية. وفي الليل، تهاطلت بعض الأمطار، وهبت الريح من الشرق، غير أنها كانت خفيفة إلى حد ما، بينما اتسمت أجواء النهار حقا بسيادة قيظ شديد. وعند وقوف الحافلة الوحيدة الرابطة بين أقا ورزازات في ذلك اليوم، نزلت منها وتوجهت مباشرة إلى مكتب السلطات المحلية، فأودعت فيه نسخا من وثائقي الضرورية للحصول على ترخيص رسمي يسمح لي بإنجاز البحث

24- *Le Matin du Sahara*, 29 septembre, 1989.

المنشود. وبعد أن شرحت للمسؤول الإداري بالمكتب المذكور طبيعة البحث الذي كنت على أهبة الشروع فيه والأهداف المتوخاة منه، أسدى لي نصحا بزيارة المتحف المحلي ومقابلة صاحبه. وفوجئت عند سماعي بأن أقا تتوفر على متحف يحتوي على مواد تتعلق باليهود في هذه الربوع النائية من البلاد.

ويقع هذا المتحف بين قرية تاگاديرت -حيث استمر وجود الملاح الأساسي بالمنطقة إلى حدود منتصف القرن العشرين- ومركز أقا الإداري. وعلى الرغم من سهولة الولوج إليه بالسيارة، قررت المشي في اتجاهه بالمرور عبر منعرجات أراضي الواحة. وبينما كنت أسير بخطى متثاقلة عبر البساتين وأشجار نخيلها الظليلة، حلقت أسراب من الجراد فوق رأسي، بعد أن تركت وراءها علامات قضم صغيرة على العشب الذي أتت جحافلها على بعض مكوناته النباتية. وعندما خرجت من المجرى الجاف لواد أقا، وقعت عيناي على معالم البناية الوحيدة القائمة على الجانب الأيمن، فبدت أمامي في هيئة مجمع تم تشييده بمواد اختلط فيها الطين وآجر الإسمنت، وأحاطت به بقع زراعية تنمو بها الذرة والنعناع والخضروات. وخارج المبنى، عُلِّقت في أعاليه لافتة صفراء مستديرة كتب عليها باللغتين العربية والإنجليزية: «متحف الشيخ عمر: الذاكرة الوطنية والتواصل». وداخل المجمع، انهمك صبي صغير في تشغيل مضخة للمياه بيده اليمنى، بينما انشغلت يسراه بإبعاد أسراب صغيرة من الجراد حامت حول جسده.

وظهر إبراهيم النوحي، صاحب المتحف، بطلعته في الحيِّز الاسمنتي الجديد من بناية المجمَّع، فهلل في وجهي مرحبا، واستقبلني بكل حرارة، قبل أن يقودني إلى القاعة الوحيدة للمعرض. وبينما شرع في استفساري بالسؤال عن خلفيتي ومعلوماتي الشخصية، بدأت ريح محملة بالتراب تهب بدَوِيِّها الخفيف متسللة عبر شقوق النوافذ. وقد غطى الغبار جميع الوثائق المغلفة بحافظات من البلاستيك، سواء الموضوعة منها على الطاولات، أو المعلقة على الجدران المتصدعة غير المتناهية، مكسوة بطبقات من الغبار. وبعد أن أطلعته في عجالة على مشروع بحثي، تباهى بالقول معتزًّا أمامي، كيف أن محتويات متحفه تشمل حيِّزا كاملا يعرض فيه كثيرا مما سلف من تاريخ اليهود وأحوالهم في المنطقة.

عندما خرج إبراهيم لإحضار الشاي من المجمَّع المجاور حيث كان يعيش مع عائلته، ألقيت نظرة سريعة على مواده المعروضة. وكان المتحف عبارة عن غرفة واسعة لها نافذتان زجاجهما مكسور ويسمح بمرور الريح إلى أجزائها الداخلية. ويتميز المكان بسيادة طابع الصنع المحلي وطغيانه على كيفية إعداد المواد وتصنيفاتها، إذ كانت المعروضات عبارة عن مزيج من التقارير الصحفية المتعلقة بجوانب تاريخية مختلفة تهم مراحل استعمار المغرب وما بعدها. وكانت هناك مئات من المخطوطات والكتب القديمة المكدسة بعناية في صناديق خشبية ومعدنية. وتتخلل الصناديق والأكوام المطروحة عبر مساحات متفاوتة، مجموعات متنوعة من الأحجار تعود إلى فترة ما قبل التاريخ، وعيِّنات من الأسلحة والمعدات القتالية التي خلفتها حركة جيش التحرير، ناهيك عن مئات من الصور الخاصة بالشخصيات المحلية والوطنية، اليهودية منها والمسلمة. وفي الزاوية اليمنى البعيدة للغرفة، تم تخصيص قسم كامل للوثائق والتحف ذات الصلة بأحوال الطائفة اليهودية في قرية أقا والواحات المحيطة بها.

وأشار إبراهيم إلى أن المتاحف التي تولي عنايتها بتخليد ذكرى العنصر اليهودي، باعتباره واحدا من مكونات الأمة، تظل قليلة من حيث العدد في مختلف أنحاء المغرب. ثم قال بأنه يرى في هذا الإهمال أمرا محجلا، لإيمانه بالدور الهام الذي يمكن أن تلعبه المتاحف في بناء الدولة-الأمة. وعندما حدثته عن المتحف اليهودي في الدار البيضاء (JMC)، أجاب بأنه على بيِّنة من وجوده، ولكنه على الرغم من اعترافه بكونه المتحف الوحيد الآخر الذي يشاطر وجهات نظره المتعلقة بمدى أهمية استعراض مساهمات الطوائف اليهودية في التاريخ المغربي، فقد أعرب مع ذلك عن تحفظاته بشأن أهميته الوطنية. ونورد فيما يلي التعليق الصادر في هذا الصدد عن إبراهيم النوحي:

> كان المتحف اليهودي في الدار البيضاء خطوة شجاعة جدا. وأعتقد أنه افتتح في نهاية تسعينيات القرن العشرين. في حين أن متحفي بُني قبل ذلك، لأنني على وعي بحاجة طلابنا واليافعين على وجه العموم إلى التعرف على تاريخ المغرب وتعقيداته. إن الناس لا توجد في متناولهم هذه الأيام سوى رواية تاريخية واحدة فقط. إنهم

بحاجة إلى أن يعرفوا بأن هذا العالم هو أكثر تعقيدا مما تتخمهم به وسائل الإعلام. ولكن مشكلتي الوحيدة مع المتحف اليهودي في الدار البيضاء هو أنه ليس قائما في وسط المدينة حيث يمكن للجميع مشاهدته فيتأتّى له بالتالي التفاعل معه، وبدلا من هذا فقد تم بناؤه في ڤيلا مخبَّأة في حي الوازيس.

وذهب إبراهيم إلى القول إن متحف الشيخ عمر، خلافا للمتحف اليهودي في الدار البيضاء، يوجد في وسط أڤا، بشكل يجعل أيا من أطفال المدارس الابتدائية والثانوية على بينة من موقعه ومن المهمة المنوطة به.

ويبدو واضحا أن إبراهيم كان رجلا غير عادي بكل معاني الكلمة، إذ ليست لديه، من جهة أولى، أي خلفية سابقة في علم التحافة. وعلى الرغم مما عبر عنه من وجهات نظر واضحة بخصوص مشكلة التمثيلية التي يواجهها المتحف اليهودي القائم بالدار البيضاء، فإنه لم يتوفر، من جهة ثانية، على أي تكوين يمكنه من الاضطلاع بالمهمة المنوطة بالقيِّمين المحدثين على المتاحف بالكفاءة المطلوبة. ولد إبراهيم المذكور في أڤا سنة 1932، ومارس نشاطه عضوا في حركة جيش التحرير الجنوبية خلال خمسينيات القرن العشرين. وفي وقت لاحق، التحق بالخدمة مساعدا بصحيفة **التحرير** التابعة للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. ثم أصبح منشقا سياسيا، وتعاون مع كثير من القادة الاشتراكيين والمتمردين من أمثال الفقيه البصري والمهدي بن بركة، ضد النظام الملكي وقيادة حزب الاستقلال خلال العقد الأول من مرحلة الاستقلال. وعلى الرغم من أنه لم يلعب أبدا دورا رئيسيا يستحق الذكر في الاستراتيجية السياسية للمعارضة الاشتراكية المناهضة للنظام الملكي وحلفائه، فإن مهاراته في حقل الميكانيكا جعلته يحتل موقعا مركزيا في الحركة السرية المعارضة للنظام السياسي الحاكم خلال السنوات اللاحقة لمرحلة الاستقلال. وفي وقت لاحق، تعاون مع المدعو شيخ العرب، وهو أحد المنشقين السياسيين الأمازيغ الذي كان أيضا مناهضا للدولة القائمة الجديدة. وبعد تفكيك هذه الحركة في منتصف ستينيات القرن العشرين، غادر إبراهيم مدينة الدار البيضاء وقفل عائدا إلى الجنوب، حيث قرر البقاء هناك حتى راودته فكرة الاهتمام بإنقاذ الذاكرة التاريخية للمنطقة

التي ينتمي إليها. ويبدو أن إبراهيم يعتبر مثالا حيا لما أسمته كريبس كريستينا (Kreps Christina) «بالنموذج التقليدي للهاوي الشغوف بالجمع وللقيِّم المحلي».[25]

وفي سنة 1982، زار إبراهيم مدينة مراكش رفقة وفد من الأعضاء السابقين في جيش التحرير، فحظي إلى جانبهم باستقبال رسمي مثلوا فيه بين يدي الملك الحسن الثاني. وكان أعضاء هذا الوفد يطالبون وقتئذ بتحسين ظروف عيش الجنود المتقاعدين. وأثناء وجوده في مراكش، وجد إبراهيم عن طريق الصدفة، نسخة من كتاب **خلال جزولة** معروضة للبيع عند أحد الكتبيين المتاجرين في المنشورات القديمة والمستعملة، وهو من تأليف المختار السوسي، الباحث الفقيه والعضو البارز في حركة الاستقلال الوطني. وأثناء تصفحه لمحتويات الكتاب المتهالكة أطرافه، وجد فيه قسما خاصا بالزيارة التي قام بها المختار السوسي إلى أقا في أربعينيات القرن الماضي. وفي شأنها قال إبراهيم ما يلي:

> في مراكش، استأجرنا منزلا كبيرا لإيوائنا في انتظار استقبالنا في حضرة الملك. وكان هناك كثير من الشخصيات الرئيسية ضمن أعضاء الوفد بمن في ذلك والد عبد العزيز، رئيس حركة البوليساريو الانفصالية التي تطالب باستقلال الصحراء الغربية. وخلال الأيام السابقة لاستقبال الملك لوفدنا، بدأت في قراءة **خلال جزولة**، واندهشت أمام رؤيتي لأسماء جدي وغيره من أسلاف قبيلة أيت ويران، حيث ورد وصف للجميع في ثنايا الكتاب، مع الحديث عن مسارات حياتهم، إلى جانب وجود أقسام أخرى تم فيها تناول علاقاتهم ببقية القبائل، ودورها في التجارة عبر الصحراء، فضلا عن اهتمام المؤلف نفسه بعلاقات هؤلاء الأسلاف باليهود المحليين والحضريين. وكان لهذا الحدث بعينه أثره العميق في نفسي، فقررت إنشاء متحف في داري، بمجرد حصولي على أول شيك من الحكومة.

وفي سنة 1986، استلم إبراهيم من الحكومة المغربية خمسين ألف درهما تعويضا له عما أسداه للبلاد من خدمات عسكرية بإسهامه النضالي في مرحلة الكفاح من أجل

25- Kresps, "Non - Western Models of Museums."

التحرير الوطني. وقد اشترى جهاز كاميرا للتصوير، وآلة تسجيل، وسيارة من نوع جيب (Jeep)، فانطلق في رحلات تنقل خلالها في ربوع الأطلس الصغير، وطفق يجمع ما تيسر له الحصول عليه من المستندات المخطوطة في القرى التي زارها، كما دوَّن بالصوت لمحات من التاريخ المحلي أثناء مقابلات أجراها مع عدة أفراد ينتمون إلى الأجيال الطاعنة في السن. وقد قام بزيارة لجميع القرى التي وصفها المختار السوسي في مؤلفه المذكور، مؤكدا بذلك قوة ارتباطه العلمي بما أنجزه السوسي، فوصف مشروعه هذا بأنه تاريخ جهوي، ومحاولة تسعى إلى إنقاذ التراث.

إن اهتمام إبراهيم بتمثيل التاريخ اليهودي واستعراضه في قاعات المتاحف هو امتداد منطقي لتاريخ عشيرته وتحالفاتها السياسية والاقتصادية مع الطائفة اليهودية في أقا. وفي لقاء جمعني بإبراهيم، أوضح لي الأسباب الكامنة وراء اتخاذه القرار بإفراد قسم خاص بيهود أقا في متحفه:

> لقد كانوا من أقا، ويستحقون بذلك إفراد حيِّز يخصهم في هذا المكان. وكانوا بالأمس جيرانا وأصدقاء لنا ورفاقا اشتركوا معنا في حركة التحرير الوطني. لماذا يجب عليَّ عدم إدراجهم هنا؟ إن أقا ليس في وسعها أبدا إدراك ما بلغته الآن من شهرة لولا الوجود المشترك لليهود والمسلمين معا في أرضها. عندما كنت عضوا نشيطا في حركة التحرير الوطني أمدونا (أي اليهود) بشاحناتهم وبالمال، بل وزودونا أيضا حتى بالطعام. لقد كنت هناك ورأيت ما اشتروه لنا من صنادل كثيرة، وما حلقوه لنا من رؤوس ولُحَى عديدة، والأكثر من ذلك، مجازفتهم بسياقة شاحناتهم بأنفسهم إلى ساحات المعارك. ولهذا وذاك لماذا أنكر عليهم حقهم في مكان لم يكتفوا فقط بالمساعدة على حمايته بل شاركوا أيضا في بنائه؟

ويوفر المتحف منظورا فريدا عند ما يكون للنص اليهودي نصيبه من السرد التاريخي المصحوب بمختلف العناوين الضمنية أو الكامنة بين السطور. وعلى الرغم من افتقاد المتحف للسمات المعهودة في البلدان الغربية، فإن محادثاتي مع القيِّم إبراهيم قد أماطت اللثام عن اهتمامات موضوعية تعتبر أساسية لنماذج المتاحف

الغربية ومهَمَّة الإشراف عليها، وخاصة ما يتعلق منها باختيارات التمثيل والنسيان في المتحف.[26] ومع العلم أن إبراهيم لم يسبق له أبدا الاستفادة من أي تكوين منهجي يستحق الذكر في مجال المتاحف، فقد كان ينظر إلى هذه المؤسسات باعتبارها فضاء «وطنيا» يتيح إمكانية تربية المواطنين وتوعيتهم بالتعقيدات المحيطة بهوياتهم وبمختلف الروايات التاريخية المتداولة. وفي هذا الصدد أيضا، يبدي إبراهيم اعتراضه على نظرة الخطاب الوطني المهيمنة على الساحة، والمتمركزة أساسا على الإشادة بمحاسن الماضي وأمجاده فقط. ثم أوضح بأن ما يمكن أن ترويه معروضات المتاحف الوطنية ومحتوياتها كفيل بالمساهمة في «استعادة التاريخ المغربي، وإعادة بنائه عبر الحرص على استعراض نماذج ناطقة بماضي الثقافات المغربية الأمازيغية منها والعربية والإفريقية واليهودية». وبهذا يعلن المتحف القائم في أقا عن إشهار التحدي على مفهوم «عين ميكا» الذي سبقت الإشارة إليه. ويمثل متحف الشيخ عمر، وإلى حد ما المتحف اليهودي بالدار البيضاء أيضا، وذلك انطلاقا من حمولاتهما المضادة على مستوى الخطاب لما تستعرضه متاحف الدولة، «وسائل ناجعة يمكن بواسطتها لمختلف المجموعات (الفئات) أن تتصدى لهذا الواقع المهيمن، وللمزاعم الجاهزة التي تمده بالدعم والتأييد».[27]

متحف يهودي في طي الكتمان

قمت خلال ربيع سنة 2004 بزيارة للمتحف اليهودي في الدار البيضاء، وذلك بعد ترددي في وقت سابق على المتحف الذي يشرف عليه إبراهيم. ويقع متحف الدار البيضاء في منطقة سكنية هادئة مزدهرة، وتحظى بالحراسة تحت الرعاية الحكومية، ولا يوجد خارج مبنى الإقامة أي مؤشر ينبئ عن وجوده، باستثناء لوحة برَّاقة وضعت خارج الباب، كتبت عليها كلمة «المتحف». وعندما بدأت في الاقتراب من البناية أوقفني اثنان من رجال الأمن، أحدهما من رجال الشرطة، والثاني من القوات المساعدة. وحين أطلعتهما على أوراقي الرسمية، بادرا إلى إبلاغ القيِّم على المتحف بخبر وصولي، فسُمِح لي بولوج بنايته. وفي معرض مقال نشرته مجلة تِيلكِيل (TelQuel)

26- Dubin, *Displays of Power*.

27- Gates, *Thirteen Ways of Looking*, 57; Gilmore and Smith, "Resistance and Resilience."

المستقلة، قدمت لنا ماريا الضعيف الوصف التالي، وهي واحدة من أكثر الصحفيين المغاربة تعبيرا بصراحة عن وضعية اليهود في ظل الدولة-الأمة المغربية:

وُضع المتحف اليهودي تحت حراسة أمنية مشددة للغاية منذ الهجمات الإرهابية ليوم 16 ماي. وباستثناء لافتة صغيرة كتبت عليها كلمة «متحف»، ليس هناك ما يؤشر على عرض كنوز ثقافية يهودية مغربية بذلك المكان. ويشكل هذا الأمر نوعا من الحذر، ساعدنا شمعون ليفي (Simon Levy)، مدير المتحف، على تفسير ملابساته بأسلوبه المعهود المصحوب بروح النكتة والدعابة حين قال: «عندما أنشأنا المتحف كان الوحيد من نوعه في المدينة، ولم تكن هناك الحاجة، وقتئذ، إلى تحديد ما إذا كان الأمر يتعلق بمتحف لليهودية. ثم لماذا اتخذت كل هذه التدابير الأمنية ؟ هل بسبب الخوف من احتمال شن اعتداءات معادية للسامية ؟ أم من باب الحيطة من «الملتحين الموجودين بالمدرسة المجاورة» ؟ أم تحسبا لإحداث صدمة عند الأغلبية؟ بالتأكيد أن أشياء من هذا القبيل هي الكفيلة بتفسير الأسباب الكامنة وراء وجود المتحف اليهودي في موضع لا يليق به».

ثم استقبلتني زهور رحيحيل، القيِّمة المسلمة على المتحف، والأمينة المسؤولة عليه منذ إنشائه في تسعينيات القرن الماضي.[28] وخلافا لإبراهيم سابق الذكر، استفادت زهور من تكوين أكاديمي في علوم الآثار بالمعهد الوطني لعلوم الآثار والتراث القائم بالرباط، وأنجزت في هذا الإطار أطروحة جامعية تناولت فيها موضوع الأقلية اليهودية في المغرب من خلال دراسة أنثروبولوجية وإثنولوجية. وذكرت أنها «أبدت رغبتها في فهم الآخر، بغية التعرف عليه، والكشف عما إذا كان هناك فرق بين اليهودي المغربي ومثيله الذي يعيش في إسرائيل».[29] ولم يشكل أبدا موقفها المتعاطف نحو ما وصفته بعدالة القضية الفلسطينية أي عقبة تستحق

28- Malt, "Women, Museums."

29- انظر مقال فدوى الميادي بمجلة **جون أفريك** عن زهور رحيحيل محافظة المتحف اليهودي بالدار البيضاء:

Fadwa Miadi, "Zhor Rehihil: musulmanc et militante propalestinienne, elle est depuis quatre and conservatrice du Musée juif dc Casablanca," *Jeune Afrique*, 26 septembre 2004. (accessed November 28, 2008 in): *www.jeuneafrique.com/jeune_afrique/article_jeune_afrique.asp?art_cle=LIN26104z*

الذكر أمام إيمانها بالحق في وجود صوت ناطق بلسان حال اليهود في سياق الخطاب السردي الوطني.

ولا تقع الإشادة بالمتحف اليهودي فقط باعتباره فريدا من نوعه في فضاء العالم الإسلامي، بل يكتسي موقعه أيضا أهميته التاريخية ليهود الدار البيضاء. وقد شُيِّدت بنايته الأصلية سنة 1948 لاتخاذ مقرها دارا يأوي إليها أطفال اليهود اليتامى، بمبادرة من سيليا بنجيو (Celia Bengio)، وذلك رغبة منها في تخليد ذكرى زوجها الفقيد، مردوخ بنجيو (Murdock Bengio). وما لبثت البناية نفسها أن تحولت في نهاية سبعينيات القرن العشرين من مقر لدار الأيتام إلى «يشيڤا»، أي مؤسسة تعليمية لتلقين الأطفال المبادئ الأولية للديانة اليهودية، وذلك لمدة استغرقت عقدا من الزمن. وبحلول نهاية ثمانينيات القرن الماضي، قررت الطائفة اليهودية في الدار البيضاء تحويل المبنى إلى متحف تستعرض بين جدرانه جوانب من تاريخ اليهود المغاربة.

ويتكون المتحف، الذي يحتل مساحة قدرها سبعمائة متر مربع، من قاعة كبيرة تستخدم أساسا للمعارض، وثلاثة غرف تُستَعرض فيها بعض جوانب الحياة الدينية والعائلية، بالإضافة إلى غرفتين يتم فيها عرض نسختين متماثلتين من كنيس يهودي مغربي ومكتبة. ويتمحور المعرض الدائم بالأساس حول البعدين التاريخي والإثنوغرافي للحضور اليهودي في المغرب. وتشكل المعروضات مزيجا من الآثار ذات الصبغة الدينية والتاريخية والتقليدية والإثنوغرافية. وتشمل بعض هذه المواد المعروضة مصابيح زيتية، وشمعدانات بتسعة أعرش تُعرف باسم الحانوكيات (hannoukkia)، ونسخا من التوراة، وأغطية لوقاية التوراة، وملابس تقليدية، ولوحات، ومنحوتات، وصور فوتوغرافية.

وخلافا لمتحف أڤا، يقدم المتحف اليهودي القائم في الدار البيضاء لزائره لمحة عن اليهود المغاربة وهم يعيشون عزلة سياسية وثقافية تامة؛ إذ تفادى القيِّمون على إعداد مواده المعروضة الخوض في أي تفسير تاريخي للعلاقات المتبادلة بين اليهود والمسلمين. وأقدم يهود الدار البيضاء على إنشاء هذا المتحف سنة 1997 بدعم من مؤسسة التراث الثقافي اليهودي المغربي (La Fondation du Patrimoine Culturel Judéo-Marocain)، التي

تحقق إنشاؤها سنة 1995 بغية العمل على حماية الثقافة المغربية اليهودية من الزوال، والتشجيع على رعاية الخصائص المميزة لليهودية المغربية. ويعترف المرسوم الذي وافقت الحكومة المغربية برئاسة عبد الرحمان اليوسفي على استصداره في 9 فبراير 2001 بتمكين المؤسسة المستحدثة من الامتيازات التي تستفيد منها الجمعيات ذات النفع العام، وبالتالي وفر لها هذا المرسوم الشروط القانونية اللازمة لتحقيق أهدافها المنشودة. ومن جهة أخرى، اهتم هذا المرسوم بتحديد القيمة المادية لرأسمال المؤسسة في ما يعادل 50.000 دولار أمريكي، أو حوالي 500.000 درهم مغربي. ويأتي الدخل السنوي لميزانية المتحف من مصدرين أساسين، هما الفائدة التي يدرها رأس مال المؤسسة، والتبرعات الخاصة من قِبَل أعضاء الطائفة اليهودية في المغرب والخارج.

وعلى الرغم من الاعتراف الرسمي بإضفاء صفة النفع العام على مؤسسة التراث الثقافي اليهودي المغربي، فإن المتحف اليهودي بالدار البيضاء لم يحظ بحق الاستفادة على قدم المساواة مما جرى الاعتراف به لفائدة المتاحف الخاصة الأخرى. ومثال ذلك، فإن متحف بلغازي، وهو أول متحف في المغرب تتم إدارته تحت إشراف القطاع الخاص، قد وقع الاعتراف رسميا بوجوده سنة 1996؛ وحضرت سمو الأميرة للا مريم شخصيا حفل افتتاحه. ويبدو والحالة هذه، أن الاعتراف الرسمي في نطاقه المحدود، كما حظي به المتحف اليهودي بالدار البيضاء في المغرب، لا يتناسب، وعلى نحو متناقض، مع مكانته التقديرية الهامة التي يتمتع بها على الصعيد الدولي.

اليهود في المجال العام الوطني

لم تشهد بعد ثقافة زيارة المتاحف تطورا كبيرا في المغرب بصفة خاصة وفي العالم العربي بوجه عام.[30] وبناء عليه، صُمِّمت المتاحف الوطنية بغية اتخاذها وسيلة

30- عن المتاحف المغربية انظر:
Amahan, "Les grands musées"; Erzini, "Cultural Administration in French North Africa"; Kafas, "De l'origine de 'idée"; Rharib, "Taking Stock of Moroccan Museums"; Bisharat, "Museums Collections and Collecting"; Malt, "Women, Museums."

كفيلة بالمساهمة في التنمية الاقتصادية للمغرب، وذلك أملا في مساهمتها المحتملة في جذب السياح الدوليين، والترويج لصورة المغرب باعتباره بلدا متسامحا ومسالما.[31] ولا يشكل المتحف اليهودي بالدار البيضاء، في هذا الصدد أي استثناء، إذ لا يختلف في شيء عن غيره من بقية المتاحف الأخرى. والهدف الأساسي منه واضح جدا، ويتلخص في القدرة على جلب السياح الأجانب، وخاصة منهم السياح الإسرائيليون المنحدرون من أصول مغربية، وذلك عبر استعراض تراثهم الثقافي، وإتاحة الفرصة أمامهم للإطلاع على بعض جوانبه بزيارة المتحف. وتظل الدولة المغربية حريصة، مع ذلك، على التقتير في إذاعة خبره على نطاق واسع لدى الجمهور، كما أنه من الصعوبة بما كان الفلاح في العثور على إحصاءات موثوقة عن أعداد السياح الإسرائيليين المولودين في المغرب. ويحل كثير منهم في زيارات إلى المغرب باستخدام جوازات سفر ثانية استلموها من السلطات المختصة إما في دول أمريكا أو أوروبا. ومع ذلك، وحسب المسؤولين المغاربة، فإن حوالي 40.000 من الإسرائيليين قد ترددوا في زيارات على المغرب أثناء السنوات القليلة الأولى اللاحقة لإبرام اتفاق أوسلو. وبمجرد ما استُهلَّت أحداث انتفاضة الأقصى في سنة 2000، قُطِعت العلاقات الرسمية بين الجانبين. وفي سنة 2003، وقع تفجير انتحاري في مدينة الدار البيضاء، فانخفض على إثره عدد السياح الإسرائيليين إلى النصف على الأقل.

ولم تتوفق المواقع الرسمية والمنشورات الصادرة عن وزارة السياحة والمكتب الوطني للسياحة في الترويج لفائدة المتحف اليهودي بالدار البيضاء باعتباره واحدا من المتاحف الوطنية في البلاد، وذلك على الرغم من اهتمامه، على غرار غيره من المتاحف الخاصة والعامة، بعرض جوانب هامة من الموروث الثقافي الوطني. وفي واقع الأمر، وحسب ما هو وارد في ثنايا الكتيِّب الخاص بالمتحف، تنحصر المهمة المنوطة به في تقديم «المواد الدينية والإثنوغرافية والفنية الدالة على مظاهر التاريخ والدين والتقاليد والحياة اليومية لليهود في سياق الحضارة المغربية». ويشكل غياب اسم المتحف اليهودي في الدار البيضاء من القائمة الرسمية للمتاحف الوطنية طريقة ناجعة يعمد إليها المغرب الرسمي لصرف نظره بنهج أسلوب «عين ميكا» تجاه المتحف اليهودي بالدار البيضاء، حيث يقع التغاضي عنه، ويحيطه في الآن

31- Amahan, "Les grands musées," 299.

نفسه بالرعاية بتمكينه من التمويل. وعلى المستوى الوطني، يتم النظر إلى المتحف المذكور باعتباره يهوديا وليس مغربيا. ويبدو واضحا من هوية الزائرين المترددين على معروضاته أنه يتطابق تماما وفي المقام الأول مع ما من شأنه الاستجابة لخدمة الأهداف ذات الصلة باليهود المحليين والأجانب أو السياح الدوليين. وفي الوقت نفسه، يقع الإشهار لفائدة المتحف بغية استقطاب الزوار الخارجيين فقط دون الداخليين. وعلى سبيل المثال، نشرت المجلة التي تصدرها الخطوط الملكية المغربية، الناقل الجوي الوطني الرسمي، مقالا تم تخصيصه للمتحف «اليهودي»، باعتباره شهادة ناطقة عن التسامح الوطني والتعايش الحاصل بين اليهود والمسلمين في المغرب.[32] ما الذي يمكن أن يساعد على تفسير هذا التناقض المتعدد الأوجه على المستوى الرسمي تجاه المتحف اليهودي بالدار البيضاء؟

أصبح من الصعب، في ظل الصراع الفلسطيني الإسرائيلي القائم، وقوع الإشادة بالإنجازات الثقافية التي حققها اليهود المغاربة دون الاهتمام أيضا بالتعليق على السياسات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين. ويدرك أعضاء الطائفة اليهودية في المغرب بصفة جد واعية مدى الارتباط الموجود بين الصورة الخاصة بهم وبين صورة إسرائيل، وما تنهجه حكومتها من سياسات متشددة تجاه الفلسطينيين. ويذهب شمعون ليڤي إلى القول، بأنه من الصعب أن تكون يهوديا في المغرب، لأنه «كلما وقع حدث ما في فلسطين إلا وتمت مساءلتنا في شأنه هنا، وأحيانا قد يُرمَى علينا باللائمة بسبب ذلك». وحتى يتسنى فهم الفرق الموجود بين المتحف اليهودي بالدار البيضاء ومتحف الشيخ عمر الذي يشرف عليه إبراهيم النوحي، يبدو ضروريا أن يقع النظر إليهما في السياقات التاريخية الخاصة بكل منهما على حدة.

لقد تحقق فتح المتحف اليهودي بالدار البيضاء في ظرفية تاريخية خاصة، عندما كان الوفاق بين الفلسطينيين والإسرائيليين قاب قوسين أو أدنى من اتخاذ بعض الجذور إثر النجاح الذي حالف التعاقد على اتفاق أوسلو. وتفاؤلا منه بأجواء الوعود السلمية التي لاحت في الأفق بعد انعقاد اجتماع مدريد وإبرام اتفاق أوسلو، أقدم الملك الحسن الثاني على خطوة اعتبرت غير عادية حتى ذلك الحين، عندما عين

32- انظر العدد 142 من مجلة الخطوط الملكية المغربية:
Ram Magazine, 142 (March-April): 74-78, 2007.

في سنة 1993 سيرج بيرديگو (Serge Berdugo)، وزيرا للسياحة.[33] وفي سنة 1998، أصبح بيرديگو هذا أمينا عاما لمجلس الطوائف اليهودية بالمغرب، كما أصبح رئيسا للتجمع العالمي لليهود المغاربة، فضلا عن ممارسته لمهام رئاسة الطائفة اليهودية في الدار البيضاء. وفي مارس 2006، عينه الملك محمد السادس سفيرا متجولا للمغرب. ويدخل تعيين بيرديگو على رأس وزارة السياحة (ما بين سنتي 1993 و 1995) في إطار خطة عامة ترمي إلى تنمية العلاقات الاقتصادية والثقافية وتمتينها بين إسرائيل والمغرب. وقد انتهى الأمر في هذا الصدد، بافتتاح مكتب للاتصال مع تل أبيب بالعاصمة الرباط، في نونبر 1994.

ومن خلال إدراجه لأحد اليهود المغاربة في لائحة المعيَّنين رسميا في منصب وزاري وطني، طمح الحسن الثاني بذلك إلى استقطاب الدعم الدولي بغية الوصول إلى تحقيق التنمية الاقتصادية. وبنفس القدر من الأهمية، أصدر العاهل المغربي أوامره بفتح مكتب اتصال مغربي في غزة. وعلى الرغم من أهمية المبادلات الاقتصادية والزراعية والثقافية التي تحققت بين إسرائيل والمغرب، تبينت مدى الأهمية الأساسية التي تبوأتها السياحة ببروزها الواضح في تفعيل الروابط بين الجانبين. وبفضل الدعم الذي وفره بيرديگو، صدرت عن مكتب الاتصال مع تل أبيب المفتوح بالرباط آلاف من التأشيرات السياحية لفائدة المواطنين الإسرائيليين الراغبين في زيارة المغرب أرض أجدادهم، وحالف النجاح وكالات الأسفار السياحة التي توفقت أيضا في جذب اهتمام اليهود الأشكناز إلى المغرب. وحسب ما أوردته إحدى الصحف الإسرائيلية في مقال حديث الصدور، أكد الناطق باسم شركة إسرائيلية متخصصة في الرحلات السياحية أن السوق الحالي يشكل عددا يتراوح بين 5000 و 7000 من الزبائن المحتملين سنويا.

وعلى الرغم من الأسباب السياسية الواضحة الكامنة وراء وجود المتحف اليهودي بالدار البيضاء، - على غرار غيره من المتاحف الوطنية المعترف بها رسميا في المغرب، - فإن الصمت ظل مطبقا بخصوص السياسات التي أفرزت ولادته، كما وقع تفادى الخوض بشكل عام في كل ما هو سياسي، من خلال توخي الحذر في اختيار المواد المعروضة للزوار بجميع مرافق المتحف. ويبدو أن القيِّمين على

33- Park and Boum, *Historical Dictionary*.

المتحف قد تجاهلوا عن وعي المواضيع المثيرة للجدل في أوساط الجمهور. ويكفي التنبيه في هذا الصدد، إلى عدم وجود أية إشارات إلى ما شهدته الفترة اللاحقة لعهد الاستقلال من حركات شرعية وغير شرعية للهجرة اليهودية في اتجاه إسرائيل. وعلى سبيل المثال، فإن فترة ما بعد سنة 1948، وما تلتها من موجات للهجرة، لا تشكل بتاتا جزءا من محتويات المتحف المعروضة. وبدلا من ذلك، أولى المتحف اهتمامه باستعراض الجوانب المتعلقة بحياة اليهود في المغرب إبان فترة الحماية، وخلال حقبة ما قبل الاستعمار السابقة لها. وبسلوك هذا النهج، تأتّى للقيِّمين على المتحف تجنب المواضيع الحساسة، والروايات اليهودية المثيرة للجدل في تاريخ المغرب.

ويبدو أن اختيار التركيز على التحف والأعمال الفنية بدلا من اعتماد القصص السالبة لشخصية التجربة اليهودية في المغرب، ولموضوع العلاقات بين اليهود والمسلمين قد وقع تبنِّيه في أجواء مثالية. وحسب تعبير ألونسو (Alonso)، «فإن الماضي وقعت تنقيته ليصبح سائغا ومقبولا على النحو الذي يمكنه من تجسيد القيم الوطنية. ويقع تطهير الموت والمعاناة من الرعب والألم، ومن ثمَّ يحدث التحول من قتل الأشقاء إلى إرساء الأخوة».[34] إن القرارات الرامية إلى استبعاد مثل هذه القصص المزعجة قد أملتها دون شك الحيثيات السياسية للصراع العربي الإسرائيلي. ومنذ انطلاق شرارة الانتفاضة الأولى، ظهرت في الأجواء معالم شعور عام مناوئ لإسرائيل في بعض أوساط الجمهور المغربي. ويترتب هذا الموقف عن إحداث دمج لليهود ومزجهم مع إسرائيل، وبالتالي يصبح اليهود المغاربة أحيانا مستهدفين على أساس اعتبارهم مناصرين لإسرائيل، ومنافحين عن سياساتها تجاه فلسطين. وفي الوقت الذي تحاول فيه الطائفة اليهودية بالدار البيضاء جاهدة حماية معالمها الدينية والثقافية، فإنها تواصل حرصها على البقاء بعيدة عن الأضواء على صعيد المجال العام الوطني.

وكما رأيناه في ما سبق، فإن المتحف الذي يشرف إبراهيم على تسييره قد تبنى استراتيجية مختلفة، استند في تفعيلها إلى ما أسماه بـ «التربية عبر المواجهة»؛ ونعني بذلك، أنه بإنشائه لمتحف اختار أن يعرض فيه جميع الفصول الممكنة للروايات

34- Alonso, "The Effects of Truth," 45.

المختلفة المتعلقة بالمغرب، وذات الصلة المباشرة بتاريخ أقا، فإن نيته قد اتجهت نحو إشباع الرغبة في بناء «متحف للتعايش» الجهوي. وتسعى المتاحف الرامية إلى تحقيق التعايش إلى التركيز على السبل الكفيلة بتجنب عنصر المواجهة. ومثال ذلك، حاول الفلسطينيون والإسرائيليون إثر عقد اتفاق أوسلو، الاهتمام ببناء متاحف يمكن فيها لكلا الفريقين فسح المجال أمام إمكانية التعبير عن آرائهم. وتمثل تجربة إنشاء متحف بيت الترجمان (Tourjeman) في القدس نموذجا للمحاولات الأولى الهادفة لإنشاء مثل هذه المتاحف. ويحدد كل من بن زئيف (Ben-Ze'ev)، وبن آري (Ben-Ari) الأهداف المنشودة من المشروع كالتالي:

> يتعلق الأمر بمؤسسة تلتئم بين أحضانها، جنبا إلى جنب، روايات صادرة عن مجموعتين أو أكثر غالبا ما اتسمت علاقاتها بالمواجهة. وبالنظر إلى رغبة المدراء الإسرائيليين في إنشاء متحف يصور «تاريخا معاصرا للقدس»، فإن القصة المركزية للمتحف لا يمكنها تلافي واقع المدينة. وبما أن المسألة المحورية في المتحف تقتضي التركيز على التعامل مع نقطة الالتقاء بين الجانبين اليهودي والفلسطيني في المدينة، فإن هذه الرواية لا يمكنها التملص بغية الإفلات من هذه العلاقات المطبوعة بالمواجهة.[35]

وكان الوعي بالخاصية التعددية للمجتمع كما تحاول المتاحف تمثيلها في صميم العمل المركزي الذي قام به إبراهيم باعتباره تحفة العمر، وأهم إنجاز حققه في حياته. ولم يفرض إبراهيم تسديد أي مقابل مالي عن الدخول إلى متحفه؛ وفضل الاعتماد بدلا من ذلك على سخاء الزوار، وما يمكن أن يجودوا به من تبرعات. وكان أيضا على بينة مما يعتري مشروعه من أوجه القصور، مشيرا في هذا الصدد إلى أن البعد الجغرافي لمتحف الشيخ عمر يحد من حظوظ تبليغ رسالته إلى الجمهور العريض. ولكنه قال بأن «هذا المشروع يكتسي طابعا محليا وجهويا»، واعتبر أنه لو أصبح الأطفال على علم بأن «اليهود والمسلمين قد عاشوا بالأمس في أقا كجيران، وشربوا معا الشاي بالنعناع واشتركوا في أكل الطعام»، فسيكون بهذا قد كسب الرهان، ونجح في إبلاغ

35- Ben-Ze'ev and Ben-Ari, "Imposing Politics," 7.

رسالته التعليمية. وعندما التقيت إبراهيم، أعرب لي عن قلقه على ضياع الذاكرة الخاصة بماضي العلاقات بين اليهود والمسلمين في المغرب، فقال:

> يقدم المتحف منظورا معينا. وعندما يدخل الزائر المسلم إلى هذا الفضاء ويرى صورة ليهودي مغربي من أقا وهو يرتدي لباسا شبيها بزيه، فقد يمكنه بذلك رؤية نفسه عبر هذه الصورة. إنها نفس الثقافة. إذ أن اليهودي الموجود في الصورة هو أيضا مغربي، ولا فرق بينه في ذلك مع المسلم الذي يشاهده [...] وعندما يتحقق هذا الأمر، فإن المسلم، الذي لم يسبق له أبدا أن شاهد يهوديا، سوف يصبح متسامحا، فيمكنه انتقاد السياسات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين وفقا لأعراف النقاش الموضوعي دون أن يكون معاديا لليهودية.

وبينما نجد الدولة لا تضطلع إلا بدور هامشي على مستوى تدخلها في محكيات بعض المتاحف المغربية ومعروضاتها، فإنها لا تتردد في الإسهام العلني ضمن فعاليات المتاحف اليهودية القائمة خارج المغرب. ومن بين الشخصيات الرائدة في إطار الاهتمام بهذا «التذكار الخارجي»، من جانب اليهود المغاربة، يمكن أن نذكر اسم بُول دحان (Paul Dahan)، الذي ولد بفاس وترعرع فيها قبل الارتحال إلى بلجيكا، وكان اليهودي الوحيد الذي عينه الملك محمد السادس، في سنة 2009، عضوا في مجلس الجالية المغربية بالخارج.

وسيرا على خطى التجربتين اللتين ترتب عنهما إنشاء متحف الشيخ عمر بمبادرة من إبراهيم، وإقامة المتحف اليهودي بالدار البيضاء، فإن بُول دحان قد خاض غمار تأسيس مركز للثقافة اليهودية المغربية (Centre de la Culture Judéo-Marocaine) لتمثيل البعد اليهودي المغربي، والحالة هذه، من خارج الحدود الوطنية. وقد وقع التشديد في هذا الصدد على أهمية التراث اليهودي المغربي بغية توظيفه في تعزيز صورة المغرب، وتمكينه من الظهور كأرض للتسامح، وليصبح بالتالي وجهة مثالية يقصدها السياح. كما أن الدولة لم تدخر وسعا للإشادة بهذا الأمر وتثمينه، خاصة وأن «الرعايا اليهود» في أوروبا، مثل دحان، هم من كانوا وراء هذه الإشادة بقبولهم من قِبَل الدولة المغربية.

ويعتبر التضارب الحاصل على مستوى الروايات الواردة في سياق الحالتين المتعلقتين بإبراهيم القيِّم على متحف الشيخ عمر، وبالمتحدث الشيخ عبد الحق، في بداية هذا الفصل، كفيلا بتسليط الضوء على التوترات القائمة بشأن الحوار الوطني حول الوضع الخاص باليهود في المغرب. ويعرض هذان النموذجان لطبيعة التحديات التي يواجهها المجتمع المغربي في المحاولات الرامية إلى تمثيل الماضي في المتاحف الوطنية وبغيرها من بقية المؤسسات الأخرى التابعة للدولة، كما يُظهِران التناقضات الموجودة بين الخطاب الرسمي ومشاعر الجمهور تجاه الأقليات. ومنذ خمسينيات القرن العشرين، حيث شرع أغلبية اليهود المغاربة في مغادرة البلاد متجهين نحو إسرائيل، لم يلبث التناقض أن بدأ يلازم الموقف الرسمي للدولة تجاه الساكنة اليهودية، وهو تناقض يقع تشكيله من خلال فكرة الدولة عن المشاعر السائدة لدى المسلمين من جهة، وحسب السياق السياسي غير المستقر للعلاقات اليهودية المسلمة من جهة أخرى.

وعلى المستوى الدولي، تعمل الحكومة المغربية جاهدة لتمكين المغرب من الظهور بصورة الأمة التي يسودها التعايش التاريخي الراسخ في القدم بين اليهود والمسلمين، ويشملها التسامح الروحي بين الطرفين في الزمن الراهن. أما على المستوى الوطني، فقد لازم الصمت سلوك الدولة حول تاريخ اليهود وثقافتهم. ومما يزيد في حدة هذا التناقض، هي الصعوبات الكثيرة التي تطرحها الظروف الاقتصادية والسياسية الجديدة. وتوضيحا لهذا الواقع، تجدر الإشارة إلى أنه في الوقت الذي يميل فيه أكثر من تسع وتسعين في المائة من المغاربة المسلمين ومن ممثلي الرأي العام المغربي لصالح الفلسطينيين، فإن اليهود المنحدرين من أصول مغربية يشكلون من الناحية العددية إحدى أكبر المجموعات البشرية التي تعيش في إسرائيل، ويمثلون بالتالي حصة كبيرة لها أهميتها في إطار الصناعة السياحة المزدهرة في المغرب. وينعكس هذا التعارض على المستوى الحكومي في عدم وجود أي علاقات دبلوماسية رسمية بين الدولتين المغربية والإسرائيلية، وهذا على الرغم من أن المغرب هو أحد أكبر الشركاء التجاريين لإسرائيل في العالم العربي.[36]

36- Maddy-Weitzman, "Israel and Morocco."

لقد اقترحت فكرة مفادها أن الدولة المغربية تعمد فعليا إلى التغاضي بنهجها لأسلوب «عين ميكة أو التَّمياك» كاستراتيجية للتعامل مع هذا التناقض الحاصل تجاه الأهمية التاريخية لليهود المغاربة في مسار بناء الأمة. وفي هذا الصدد، يقع الإحجام عن التناول العلني لكل من مواضيع الهجرة اليهودية المتأخرة، وللصراعات الحالية ذات الصلة باليهود. وتعتبر المجازفة في هذا الباب محفوفة بدرجة مرتفعة جدا من المخاطر، نظرا للموقف السلبي للغاية السائد لدى عموم الجمهور تجاه اليهود، والذي يوجد في قلب الصراع القائم حول الحقوق المتعلقة بملكية الأراضي في الشرق الأوسط. وهكذا يكون السماح الضمني، من قِبل الدولة، بتمثيل اليهود المغاربة عن طريق «الاستعانة بمصادر خارجية»، والاعتماد على المبادرات المتخذة على يد القيِّمين العصاميِّين وإحدى الجمعيات اليهودية بمثابة تعبير عن سلوكها طريقا عمليا يقضي بغض الطرف، بنهجها لأسلوب «عين ميكا»، مع التمكن في الوقت ذاته من الظهور بمظهر الدولة المتسامحة التي تشمل بعنايتها جميع الأطياف.

لقد سمح المتحف الخاص المفتوح في أقا تحت إشراف أحد القيِّمين المسلمين، ومعه أيضا المتحف اليهودي بالدار البيضاء، بأن تصور الدولة المغربية نفسها للمجتمع الدولي وكأنها تحتفي بماضيها اليهودي، وتتبنَّى على نحو إيجابي ثقافة قوامها التسامح. كما سمحت الدولة المغربية أيضا، وبصفة فعلية للقيِّمين الخواص ولليهود المغاربة المقيمين في الخارج، بأخذ زمام المبادرة لتمثيل التراث اليهودي المغربي واستعراضه. وبينما نعاين مشاركة الدولة في التخطيط لوضع التصورات الإيجابية، والعمل على القبول باليهود في أوساط المجتمع المغربي المعاصر، فإن مواقف الشباب وردود أفعالهم تعكس في واقع الأمر منظورا مختلفا، تتسم معالمه بالخلط بين اليهود المغاربة والإسرائيليين، وبعدم وجود الثقة الكاملة باليهود كمواطنين مغاربة.

الفصل السادس

بين الإشاعة والنكت وشبكة الأنترنت: مناقشة الشباب لموضوع اليهود المغاربة

المتمردون الشباب وسلطة الأجيال

خلال مدة إنجاز عملي الميداني، اشتكى الأعضاء المنتمون إلى أجيال الأجداد الكبار والأجداد، بل وحتى جيل الآباء، من تعامل الشباب المغربي معهم ومع كل من يكبرونهم سنا، بقليل من الاحترام، إذ لم يتوقفوا بتاتا عن رفض الاعتراف بمكتسباتهم المعرفية، كما أصروا على نعت هذه الأخيرة بالتقادم وأنها قد عفا عنها الزمن. واتضحت هذه الفجوة بين الأجيال بوضوح كبير على مستوى الذاكرة التاريخية بشكل عام، وفيما يتعلق بالمعرفة ذات الصلة بالطوائف اليهودية بوجه خاص. وفي هذا الصدد، يقدم لنا أحمد المنتمي إلى جيل الأجداد، المنظور التالي:

> في الأيام السالفة، شكلت أقا مركزا مزدهرا للحركة التجارية، ترددت عليه مئات من القوافل التجارية النشيطة في استبدال مادة الملح وغيرها من المنتجات السائدة بجنوب الصحراء الكبرى، مقابل الحصول على التمور ومواد أخرى، وذلك أثناء مرورها عبر الأراضي المؤدية إلى سواحل مرسى الصويرة الممتدة شمالا. ولا تزال الأسر تحتفظ في حوزتها بالمستندات التاريخية الغنية بالأوصاف الدالة على العلاقات القوية التي ربطتها بغيرها من المراكز الاقتصادية الجهوية، مثل إفران وتازروالت. أما اليوم، فإن أقا لا تملك شيئا يمكنها تقديمه لفائدة السكان المحليين! إذ تعيش غالبية الأسر على عتبة الفقر. وقد تحول ثقل السلطة السياسية والتجارية إلى الأماكن الحضرية

الداخلية، حيث باتت عناصر تنتمي إلى النخبة الحضرية المتعلمة على النمط الغربي هي الماسكة بزمام الأمور، وتتولى الإشراف على إدارة حياتنا اليومية. وفي الماضي، دأبت أقا على إنتاج علمائها المحليين، فلم يقتصروا على الاضطلاع بدور هام في تدبير الأمور الشرعية والسياسية اليومية الخاصة بالمنطقة فحسب، بل شكلوا مثالا تحتذي به الأجيال الصاعدة. وحظيت التربية الأسرية بالمساندة المطلقة من قِبَل علماء المسلمين التقليديين ومؤسساتهم التعليمية العتيقة، وقامت على المبادئ الكفيلة باحترام كبار السن وموروثنا الإسلامي التقليدي. أما اليوم، فشبابنا يتجاهلون آبائهم، وينظرون بعين الاحتقار إلى مكتسباتهم المعرفية ويعتبرونها عديمة الفائدة. وهم يريدون الحياة في الغرب والتخلي عن طريقة عيش أجدادهم. إن لديهم نسختهم الخاصة بهم من الإسلام، ولديهم أيضا نسختهم الخاصة بهم من التعليم. وخلافا لمناطق أخرى، لم يستفد شبابنا المحليون من النظام التعليمي للدولة. وبالتالي، لم يتمكنوا من ولوج المناصب الإدارية الرئيسية. ونحن نعيش في أزمة اقتصادية واجتماعية!

ويختزل هذا الوصف المقتضب سمات وملامح أخرى قد تبرز أيضا في سياق الهوة العميقة الفاصلة بين الأجيال، كما تحيل على وقوع أزمة على مستوى نقل المعرفة وتأويلاتها، أدت إلى تحول في العلاقات الاجتماعية بين مختلف الأجيال المنتمية إلى المجتمعات الكائنة بجنوب شرق المغرب. وإذا بالتأثير التقليدي الذي دأب كبار السن، منذ أمد بعيد، على ممارسته في صفوف الشباب بغية تمكينهم من اكتساب وسائل التنشئة الاجتماعية، قد وقع تعويضه عبر الظهور الكاسح لأشكال المعرفة الغربية كما تقدمها الدولة والأحزاب السياسية الحديثة. وفي عيون الأجداد الكبار والأجداد، «يتم تمثيل صراع الأجيال (من قِبل كبار السن) باعتباره معرقلا لعملية التطور، أو إيقافا لاستئناف مسار «طبيعي» لإعادة الإنتاج».[1] وبالنسبة للشباب، فإن هناك مع ذلك، اعتقاد عام بأن النموذج التقليدي للسلطة، الذي يعتبر أنه من الواجب على الأطفال النظر بعين التقديس إلى المكتسبات المعرفية الموجودة في حوزة

1- Van Leeuwen, "The Lost Heritage," 201.

الآباء، هو ليس مجرد نموذج الغاية منه فقط توليد القهر، بل أيضا المساهمة في تعزيز التحريف وتشجيع الفساد. وفي هذا الصدد قال لنا حميد، وهو طالب في مستوى السنة الثانية من الإجازة بشعبة الجغرافيا في أگادير ما يلي:

> بعد الاستقلال استخدم النظام الملكي أجدادنا الأميين والمتمسكين بدينهم، وفعل الشيء نفسه مع الآباء في وقت لاحق، للتمكن بذلك من تحدي أعدائه والتصدي لهم في المدن الكبرى. لقد تحالفت النخبة الدينية المحلية مع الحكومة المركزية، ولم يُبادر أي أحد إلى مسائلة الحكومة أو استفسارها بخصوص سياساتها الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية. أما اليوم، فالأمر مختلف. إذ بدأ العالم القروي في خوض النضال؛ واضطر الأفراد للهجرة بحثا عن فرص للشغل في المدينة؛ وقد تصدعت النخبة المحلية؛ ثم عجزت الحكومة عن تقديم الحلول، وأحس الشباب بالخيانة من قِبَل حكومتهم الفاسدة.

ويذكرنا فحوى هذا الكلام بما جاء عند لوڤو (Leveau) في كتابه الذي صدرت ترجمته مؤخرا إلى اللغة العربية بعنوان: **الفلاح المغربي: المدافع عن العرش**، حيث وصف فيه مساعي الدولة بعد الاستقلال الرامية إلى السيطرة على السكان في المناطق القروية عبر تسخير عناصر النخبة المحلية، وذلك بالجمع بين مرجعية السلطة الدينية للنظام الملكي ونظام قوامه الولاء والعلاقات الزبونية على المستويات السياسية والاقتصادية. ويقول بن علي إن المجتمع المغربي كافة، والمجتمعات المحلية القروية خاصة، قد مرت بتحولات اجتماعية عميقة وجذرية، وأن هذا النظام القديم القائم على الولاء والرعاية شهد تصدعات كبيرة، مما أدى إلى حدوث تغييرات جذرية في الأنساق العقائدية والقيم السائدة في صفوف جيل الشباب.[2] ولا تنحصر الثورة الفردية في حدود الهياكل الأسرية، بل تتجاوزها إلى التجرؤ على مساءلة سلطة الدولة، وامتيازات القادة السياسيين.

وأعرب تلامذة المدرسة الثانوية وطلاب الجامعة المغربية، منذ ستينيات القرن العشرين، على غرار كثير من الحركات الطلابية في جميع أنحاء العالم، عن انتقاداتهم

2- بن علي، «اتجاهات الشارع، ثقل الكلمة وحقيقة الواقع»، المساء، 19 فبراير 2012.

واسعة النطاق تجاه حكومة بلادهم حول القضايا الاقتصادية والسياسية.[3] وفي هذا السياق، شهدت المدن المغربية وقوع أعمال شغب عنيفة، وظهور حركات مدنية معارضة بإيقاعات متزايدة بعد الفشل الذريع الذي لازم الدولة في محاولاتها الرامية إلى تفعيل برامج التنمية الاقتصادية الواردة في المخططات المتلاحقة على امتداد سنوات الستينات والسبعينات من القرن العشرين. واتخذت الحكومة في مواجهتها لارتفاع حجم الديون الخارجية، والقيود المفروضة على الميزانية، وحالات العجز الكبرى، جملة من القرارات غير الشعبية للتخفيض من ميزانية الإنفاق العمومي في المجالين التعليمي والصحي.[4] وكان أيضا من شأن هذه التعديلات الهيكلية تهديد برامج التأهيل وتوفير المواد الأساسية. وشكلت الزيادة في أسعار المواد الغذائية إحدى النتائج المباشرة المترتبة عن هذه السياسة، مما أدى إلى اندلاع أعمال عنف متقطعة، شهدتها البلاد بين الفينة والأخرى في سنوات 1981، و 1984، و 1990.[5] وكان شباب الدار البيضاء دائما في قلب هذه اللحظات العنيفة.[6]

وسجلت البلاد في ثمانينيات القرن الماضي تزايدا سريعا في عدد خريجي الجامعات، وعجز القطاع العام المغربي آنئذ عن استيعابهم جميعا، فاندلعت أعمال شغب عنيفة ضد الحكومة في مستوياتها المركزية والمحلية.[7] وبدأ الإحباط والغضب يسيطر على الأجواء في البلاد، وخاصة أمام استشراء الفساد وارتفاع حدة الفوارق الاقتصادية في الوقت ذاته. وعندما فشلت الحكومة في توفير فرص للعمل، أصبحت هيبتها موضع استفهام. ويقول حمودي في هذا الصدد، إن النظام التقليدي للسلوك الاجتماعي والثقافي ينبني حول العلاقة بين الشيخ والمريد، حيث تسود «علامات الأنوثة - في شكل الخضوع وتقديم الخدمة - التي يقع عرضها في إطار علاقة الهيمنة بين الأب والإبن أو الرئيس والمرؤوس».[8] ومن الناحية الثقافية، فإن ما يوازي هذا على النطاق المصغر، هو أنه كلما فشل الأب في توفير متطلباته الأسرية، إلا وصارت

3- انظر: Tessler, "Alienation and Urban Youth"; Moore and Hochshild, "Students Unions."

4- Boum, "The Culture of Despair."

5- Payne, "Economic Crisis."

6- Tessler, "Alienation and Urban Youth."

7- *Ibid.*

8- Hammoudi, *Master and Disciple*, 5.

سلطته أيضا عرضة للتحدي؛ وبهذا تصبح قدرة جيل الشباب على الوصول إلى أشكال أخرى من المعرفة من عوامل تهديد السلطة الموجودة منذ أمد بعيد في قبضة الأجيال المنتمية إلى الأجداد الكبار والأجداد والآباء والأمهات.

وبات الخلاف بين الآباء والأبناء مكشوفا بجلاء على مستوى الحي ومرافقه، حيث أقدم جيل الشباب على إنتاج نوع مختلف من المعرفة، ونموذج معين للتفاعل الاجتماعي. لقد أصبح الشارع ومقاهي الأنترنت، وكذلك فضاء المقاهي بوجه عام، يمثلون معا المكان الذي يقع بواسطته تحدي سلطات الأسرة والدولة، بل واستنكارها، ليصل الأمر أحيانا إلى درجة الاستهزاء والسخرية منها. إن رب الأسرة ومعه الدولة قد ضاعت منهما معا القدرة على الاستمرار في الإمساك بزمام الأمور؛ ولم يصبح في حوزتهما إلا قليل مما يمكنهما تقديمه لفائدة الأعداد الهائلة المتزايدة من شباب المحرومين. ويقول ماير، (Meijer) في هذا الشأن:

> إن الأسرة باعتبارها الركيزة التقليدية للاستقرار والمصدر الموثوق به للرأي الذي يحظى بالقبول، قد تآكلت بقوة شديدة، في حين أصبح كل ما هو جديد وحديث العهد يشكل مصدرا بديلا في مجالات التعليم والتشغيل والأمن، وإذا بالدولة باتت عاجزة عن إثبات قدرتها على الوفاء بالمهام المنوطة بها، وفقدت بالتالي قدرا كبيرا من مشروعيتها[...] وخلال العقود الماضية اتسع نطاق تأثير الشارع على الشباب إلى درجة كبيرة، سواء على مستوى الانتشار الذي شهدته الحركة الإسلامية، أو في غيرها من أشكال التعبير الثقافي البديلة.[9]

واستخدمت بناني الشرايبي في دراستها لموضوع الشباب المغربي مصطلح «السيبة الداخلية»[10] للتعبير، ليس فقط عن كيفية لجوء الشباب المغربي إلى مساءلة سلطة الدولة وخطابها السياسي والاقتصادي، بل أيضا بغية إشباع رغبتهم الرامية إلى التخلص من الطابع الأبوي لنظامها الثقافي. إن ما تتسم به سلطة الدولة وجيل

9- Meijer, "Introduction," 7-8.

10- تعبر مفردة «السيبة» أو «بلاد السيبة» التقليدية عن المناطق أو الجهات المغربية التي ضعف فيها نفوذ السلطان أو ربما انعدم فيها أحيانا خلال مرحلة ما قبل الاستعمار، انظر:
Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles*.

كبار السن من المهابة، باعتبارها عاملا أساسيا في نموذج الشيخ والمريد الذي تولى حمودي أمر صياغته، قد أصبحت من بين الأمور قليلة الحضور في أوساط الشباب المتمرد. وفي إطار هذه العملية القاضية بفضح زيف العلاقة التقليدية بين الشيخ والمريد، انبرى الشباب إلى إنشاء خطاب جديد باعتماد النهج الآتي:

> وذلك باللجوء إلى المزج بين لغات يتحدثونها تحت وقع التأثير القوي الآتي من بعيد، والصادر عن الصور والموسيقى [...] ولم يعد لدى شباب المغرب أي استعداد للتسليم بالاعتقاد في الأساطير المؤسسة للسلطة، وعندما يبحثون عن مغزىً جماعي قد يكون كفيلا بالاستجابة أكثر لاحتياجاتهم الفردية، فالراجح أن يتأتّى لهم تحقيق ذلك ضمن مجموعات وتكتلات صغيرة يهتمون بإنشائها إما في المدرسة الثانوية، وإما في الجامعة، أو في حيهم الخاص، حيث تقع صياغة الخطاب الرامي إلى رفض المجتمع الذي يعيشون بين أحضانه.[11]

ويهتم شباب المغرب بنشر التداول بخطاب حديث يتماشى مع المرجعيات الثقافية الغربية عبر تطويرهم لنموذج جديد من المعرفة الثقافية. وتعيد الأجيال الشابة إنتاج أفكار جديدة حول اليهود المغاربة، وذلك عن طريق استيرادهم للفكر الديني والسياسي الخارجي، مع بذلهم محاولة تكييفه مع الحقائق الاجتماعية والثقافية والتاريخية الخاصة بالمجتمع المغربي.

وفي البحث الذي تناول فيه سكوت (Scott) بالدراسة موضوع المحنة التي يعاني منها الفلاحون الفقراء الماليزيون، خلص إلى نقطة مفادها أن الدراسات المتعلقة بالشباب قد سلطت الضوء عن كثب على معالجة الوسائل العنيفة كما يقع توظيفها في ممارسة الاحتجاج، بينما لاحظ مدى تجاهلها لأشكال المقاومة اليومية.[12] ثم اهتم بوصفه لطرق المقاومة الخفية (مثل الإشاعات أو القيل والقال) باعتبارها إحدى الطرق الشائع استخدامها من قِبَل المستضعفين بغية التوصل بواسطتها إلى إشهار التحدي في وجه الأنظمة المهيمنة. وفي هذا السياق، يمكن تطبيق مصطلح «أسلحة الضعفاء» الذي صاغه سكوت، حتى يتسنى فهم كيفية حديث الشباب عن

11- Leveau, "Youth Culture and Islamism," 272.

12- Scott, *Weapons of the Weak*.

اليهود المغاربة باللجوء إلى استخدام النكت، والقيل والقال، والشائعات المعروفة في العامية المغربية بلفظة «التبرگيگ».

وإذا حاولنا مقاربة المعرفة المتعلقة باليهود كما أنتجها الشباب في هيئة مجموعة من الشائعات، مع امتلاكها درجات متفاوتة من الحقيقة، يمكننا القول بأن النمط الخاص بانتقال هذه الشائعات، على الرغم من وضعه مجموعة الأجيال الأصغر والأكبر سنا على حدة، ينطوي على تشابه من حيث طريقة تداول الذكريات الاجتماعية لأفواج كبار السن عن اليهود. وكتب أولبُورت وبّوتسمان (Allport and Potsman)، في هذا الشأن ما يأتي:

> بما أن الشائعات تسافر، فإنها تميل نحو القِصر حتى تكون أكثر إيجازا، فيتأتّى بذلك إدراكها والحديث عنها بسهولة أكثر. وفي الصِيَاغة الخاصة بالإصدارات المتعاقبة من الإشاعات، يقع ضبط مستوى المزيد والمزيد من تفاصيلها الأصلية، فلا تستخدم فيها سوى كلمات وعناصر أقل فأقل عددا [...]. وعندما يُضبط مستوى التفاصيل، فإن المتبقِّي منها يقع بالضرورة توضيحه بجلاء أكثر. ويحيل هذا التوضيح الجلي على الإدراك الانتقائي، والاحتفاظ بعدد قليل من التفاصيل، وتقديمها بالتالي في سياقها الأصلي الأوسع نطاقا.[13]

إن ضبط مستوى الإدراك الانتقائي وتقديمه، مع الإبقاء على الصور النمطية المتعلقة باليهود المغاربة، يقع توضيحه بجلاء في أوساط فئة الشباب لإتاحته الإمكانية الكفيلة بتلبية متطلبين أساسيين لنقل الشائعة، ألا وهما الأهمية والغموض اللذان يصاحبانها. من جهة أولى، تعتبر القضية الفلسطينية مسألة سياسية حاسمة في المناقشة اليومية لفئة الشباب. ومن ناحية أخرى، يشكل اليهود كمجموعة فئة اجتماعية غامضة تستخدم على سبيل المسخرة من قِبَل الشباب. وعلى نحو مماثل للصورة المصغرة التي تولينا أمر وصفها في المقدمة، يتحدث الشباب عن اليهود إلى حد كبير من حيث الفكاهة المرضية المشوبة بالعنف العنصري. وعلى غرار ما فعله دياندیس (Dundes)، وقع اختياري على العودة إلى استعراض مثال واحد من بين

13- Allport and Postman, "An Analysis of Rumor," 505.

نماذج كثيرة من النكت، لكن «ليس بغاية تعميمها ومنحها الفرصة لتحقيق مزيد من الانتشار والتداول [بل حتى يتسنى بذلك] فحص الشتائم والتوصل بالتالي لمعرفة طبيعة الصور النمطية».[14] وجاء في نكتة عُمِّمت على نطاق واسع ما يلي:

> هناك حديث يُروى فيما معناه عن النبي محمد عليه السلام يدعو فيه المسلمين إلى تغيير المنكر بأياديهم، وفي حالة عدم الاستطاعة فبلسانهم، و إذا تعذر عليهم هذا أيضا فليكن ذلك بقلوبهم كأضعف الخيارات الممكنة. وتطبيقا لفحوى هذا الحديث النبوي، ذهب أحد المسلمين إلى مقبرة اليهود وشرع في التبول على قبورهم وهو يصيح بصوت مرتفع: «هذا ما استطعت فعله من أجلك يا فلسطين!»

وتشكل هذه النكتة ضربا من الأمثال، ونموذجا متداولا لما يسميه بيليگ (Billig) بـ «النكتة الدينية المرضِيَّة»، والتي يستمر الإبقاء عليها وتخليدها في صفوف الشباب المغربي، بحكم أن السياق السياسي في الشرق الأوسط يوفر لها أرضية خصبة ومرتعا مناسبا لتناسلها. وبناء عليه، فإن النكتة لها أهميتها التاريخية والسياسية، لكونها تتيح للطرف الذي يقوم بإرسالها فرصة سانحة للتموقع وحشر الذات في أجواء الصراع العربي الإسرائيلي، فتجعله يتحول إلى طرف متفاعل معه بممارسته شكلا من أشكال المقاومة الشعبية، يمكنه من الاستخفاف بإسرائيل واليهود، واتخاذهم بالتالي هزؤا ولعبا، وهذا أمام «عجز» الحكومات العربية الواضح عن القيام ضدهم بأي شيء يستحق ذكره. ويذهب بيليگ إلى القول بأنه على الرغم من أن العنف الذي تتسم به النكتة لا يمكنه الحدوث أبدا على أرضية الواقع، ويمكنه أن يكون مجرد ضرب من العنف الخيالي وغير الواقعي، «فإنه من المفترض على مستوى الواقع النفسي أن يكون استيعاب مضمون ذلك الخيال مشتركا من قِبَل الأفراد عند تلقِّيهِم لمضمون المزحة».[15] وتعتبر النكتة هي السلاح «الفعال» الوحيد الذي يمكن من تعويض أعمال العنف التقليدية، أو الإهانات اليومية التي كان الأطفال المسلمون يقومون بها لمضايقة أقرانهم اليهود كلما ساقتهم أقدامهم بعيدا خارج الأحياء الخاصة بهم، وهذا حسب ما جاء على لسان العديد من المنتمين إلى جيل الأجداد.

14- Dundes, *Essays in Folkloristics*, 114.

15- Billig, "Comic Racism and Violence," 39.

وفي السياقات التقليدية، غالبا ما كان اليهود يوصفون بالضعف والجبن. وهناك القول الشعبي المأثور الذي جاء في نصه ما معناه: «إن اليهودي والمرأة متشابهان، ومن سماتهما الجبن وعدم الاستحياء». إن تأنيث اليهودي هو وسيلة للتعبير عن الطابع غير التهديدي التقليدي الشائع عن اليهودي تجاه المرأة المسلمة.[16] وهذا هو السبب الذي جعل البائع اليهودي المتجول المعروف بـ «العطار» يستطيع الدخول إلى بيوت الأسر المسلمة ولو في غياب رب البيت المسلم، في حين أن نظيره «العطار» أو البائع المتجول المسلم لا يسمح له بمثل ذلك. وخلافا لهذا، انتقد عدد قليل من المستجوَبين المنتمين إلى فوج الشباب الفكرة القائلة بجبن اليهود. وفي هذا الصدد أوضح حسن، وهو أحد الشباب البالغين قائلا: «انظروا ماذا يفعلونه في جميع أنحاء العالم»، ثم أضاف قائلا في السياق نفسه:

> إنهم ليسوا لا بالضعاف ولا بالجبناء. لقد تمكنوا من الانتصار علينا في ثلاث حروب بعدد محدود من الجنود. إنهم ليسوا بالجبناء كما يظن ذلك أجدادي. إنهم يمتلكون قوة عسكرية من أكثر الجيوش تطورا في العالم. نحن هم الجبناء بسبب عجزنا عن تحريك أي ساكن ضد الوجود الأميركي في بغداد. لقد دخل الأمريكيون بدباباتهم إلى أرض هارون الرشيد العظيمة [بغداد] وكأنهم يدخلون بيتا للدعارة. لقد حول اليهود مدينة القدس إلى وكر للبغاء.

وفي عيون البالغين الشباب، لم يعد هناك من سبيل للاستمرار في الحديث عن اليهود باعتبارهم أشخاصا فاقدين لأي إحساس بالانجذاب الجنسي نحو الإناث بالمجتمعات المسلمة التي ظلوا يعيشون فيها إلى حدود الأمس القريب. وتمثل الصورة التي قدمها الشاب حسن أعلاه عن بيت الدعارة أمرا بالغ الأهمية، لأنها تشخص الوضعية، وتصف الظروف التي أطر فيها المغاربة مرجعيتهم عن اليهود، فاعتبروهم وفقا لذلك عاجزين، ولا حول لهم ولا قوة، وذلك على المستويين السياسي والجنسي معا، ليتم الخلوص في نهاية المطاف إلى أن هذا الأمر، والحالة هذه، لم يعد صحيحا، بل أصبح متجاوزا.

16- Goldberg, *Cave Dwellers*; Hammoudi, *The Victim and Its Masks*, 148.

وسيرا على خطى الدراسة التي أنجزتها هايدت (Haidt)، في موضوع بناء الذكورة على عهد التنوير الإسباني، فإن بناء الرجولة المسلمة مقابل الأنوثة اليهودية يصبح عبارة عن «مناورة تأسيسية ثقافية يقع من خلالها تجنيس الروابط العلائقية وتجسيدها بين الفئات السياسية من قِبَل الأفراد في المجتمع».[17] ولذلك، فإن الذكورة المسلمة، على النحو الذي قام ببنائه الشباب ممن قمت باستجوابهم، قد وقع تأكيدها من خلال الأوضاع السياسية والعسكرية اليهودية. وهذا جمال، الطالب الجامعي بشعبة الدراسات الإسلامية، ينبري لتلخيص طبيعة هذه العلاقة بلهجة ساخطة حين قال: « لقد طال بنا الأمد حتى شهدنا البائع المتجول (العطار) الضعيف والقذر من أقا وهو يتحول إلى جندي، والسيد القوي الذي باتت ترتعش تحت قدميه أمريكا والقادة العرب الواهنون».

الشباب المغربي والصراع الفلسطيني الإسرائيلي

بعد انصرام أقل من شهرين على يوم 22 مارس 2004 الذي شهد حادثة اغتيال أحمد ياسين، مؤسس حركة حماس وزعيمها الروحي، قمت بزيارة إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة القاضي عياض في مراكش لمقابلة مجموعة من الطلبة الأمازيغ المنحدرين من مختلف الأراضي الأمازيغية الممتدة بجنوب شرق المغرب، بغية استفسارهم عن وجهات نظرهم تجاه موضوع الصراع الفلسطيني الإسرائيلي. وخلافا لما دأبت عليه خلال عقود الاستقلال الأولى، أقدمت وزارة التربية والتعليم على إنشاء مزيد من الجامعات العمومية في إطار تطبيق الخطة الوطنية الرامية إلى تلبية احتياجات السكان المتنامية من خريجي المدارس الثانوية.[18] وبعد افتتاح جامعة ابن زهر في أگادير سنة 1986، بدأ طلاب المناطق الجنوبية المغربية يؤمون وجههم شطر مدينة مراكش لمواصلة دراساتهم العليا في المجالات العلمية غير المتوفرة في أگادير. وأثناء إنجازي لهذه الدراسة، جمعتني لقاءات كثيرة بالطلاب المنتسبين إلى الجامعات الحكومية في كل من أگادير ومراكش، فلم نقتصر خلالها على الحديث عن وجهات نظرهم المتعلقة باليهود المغاربة فحسب، بل حاولت أيضا معرفة طبيعة مواقفهم من مكانة اليهود في الدولة المغربية الحديثة، ومن العلاقات بين المغاربة والفلسطينيين،

17- Haidt, *Embodying Enlightenment*, 9.

18- Park and Boum, *Historical Dictionary*, 347-50.

فضلا عن استفسارهم حول آرائهم المتعلقة باليهود المغاربة المقيمين في إسرائيل، وعن مشاعرهم تجاه المحرقة اليهودية. وعلى الرغم من لقائي بهم سابقا في قرى جنوب المغرب، التأمنا مجددا في فضاء الحرم الجامعي بمدينتي مراكش وأگادير.

وتواجدت أعداد قليلة من سيارات الشرطة كانت تقوم بدوريات لها خارج أسوار الحرم الجامعي لكلية الآداب التابعة لجامعة القاضي عياض بمراكش، للحيلولة دون تدفق المتظاهرين في مسيرة احتجاجية صاخبة بشوارع المدينة، هذا في حين واصلت مئات من الطلاب توافدهم على فضاء الحرم الجامعي، متجاهلين تماما الوجود الأمني الجاثم بآلياته على بعد مسافة جد قريبة منهم. وقد عُرِضت داخل كلية الآداب ملصقات ومناشير باللغتين العربية والأمازيغية علقت بعناية على الأعمدة والجدران. وقد خُصِّص عدد قليل من اللافتات للتشديد على أهمية النضال الفلسطيني ضد الصهاينة اليهود، ولتأكيد الحقوق الإسلامية على القدس، والإشادة بجدارة حركة حماس للاضطلاع بمهمة تمثيل الشرعية الفلسطينية، وللتنديد بتعاون البيروقراطية الإمبريالية الأمريكية وبقيادة منظمة التحرير الفلسطينية والدكتاتوريات العربية.

وبينما كان البعض الآخر من الطلبة يهتفون عاليا باستشهاد أحمد ياسين وبالدعوة للجهاد ضد اسرائيل، جلس عدد قليل منهم أيضا على الأرض، وهم يعرضون أمامهم مجموعات من الأشرطة الدينية التي سجلت بها الخطب الإسلامية وسور القرآن وتفاسير الحديث النبوي. وأثناء بيعهم لمعروضاتهم تلك، شغَّلوا أيضا مجموعة من الأشرطة الغنائية التي صدحت بها فيروز وجوليا بطرس تمجيدا لفلسطين والقدس، إلى جانب القصائد الساخرة الشهيرة في الأوساط الطلابية بصوت الشيخ إمام وأحمد مطر استهزاء بالقيادات السياسية العربية. وفي أحد الممرات، أقدم طالب على إلقاء كلمة مؤثرة تناول فيها بالعرض التزامات المسلمين وواجباتهم تجاه فلسطين، فصب جام غضبه على ما أسماه بسياسات الدولة المغربية الرامية إلى التطبيع مع الدولة الصهيونية. وقد استطاع أن يشد إليه انتباه جمهور عريض من الذكور ممن أحاطت بهم ثلة قليلة جدا من الإناث المحجبات.

واهتم عشرات من الطلاب يرتدون قمصانا مكتوب عليها بحروف تفناغ الأمازيغية بالمتابعة الدقيقة لفحوى الخطاب من مكان بعيد، وإن أعربوا من حين

إلى آخر عما كان يخالجهم من شعور بعدم الاتفاق. أما أنا، فقد اتكأت على عمود يواجه نافذة كبيرة ألصقت عليها صور لأحمد ياسين وعبد العزيز الرنتيسي (الزعيم السياسي لحركة حماس الذي لقي المصير نفسه يوم 17 أبريل 2004). وهناك عدد قليل من الملصقات بها صور للمسجد الأقصى وقد أحاطت بها الأعلام الفلسطينية والمغربية المتناثرة في الممرات. وفي زاوية أخرى من الحرم الجامعي، عرضت فتاتان ترتديان الحجاب كوفيَّاتٍ فلسطينية للبيع أمام حشد كبير من الطلاب، فسُمِعت في الفضاء الخلفي للمكان آيات يرسلها شريط قرآني مسجل، بينما تابع حارسان من الأمن الجامعي المشهد كاملا من مسافة بعيدة. واهتم بعض الطلاب بفحص محتويات الكشك الوحيد الخاص بمعروضات الكتب، ومنها مصنفات تتعلق بالحديث النبوي والتفسيرات القرآنية، ومؤلفات أخرى من إنتاجات المفكرين الإسلاميين المغاربة، وفي مقدمتهم أحمد الريسوني وعبد السلام ياسين، فضلا عن غيرها من المطبوعات، بما في ذلك ترجمة مختصرة لمؤلف **بروتوكولات حكماء صهيون** (*The Protocols of the Elders of Zion*) الصادر في مصر سنة 2002.

وقد نُظم هذا النشاط النضالي تحت رعاية الاتحاد الوطني لطلبة المغرب (UNEM)،[19] فهيمنت على أجوائه وإلى درجة كبيرة تحركات الفصائل المنتمية إلى الحركات الإسلامية، وخاصة أعضاء فصيل العدل والإحسان. وبعد المشي بخطى قصيرة في اتجاه المدخل المؤدي إلى مكتب العميد، انتهى الأمر بالطالب المدعو حسن، والذي كنت في انتظار مقابلته، إلى اقتراح فضاء الكافتيريا مكانا للاجتماع. ويمثل هذا الطالب المولود في الأطلس الصغير نموذجا للعناصر المنتمية إلى التيار المتنامي في أوساط الجامعة، والذي يدعو إلى أفكار الحزب الديمقراطي الأمازيغي (PDA) المحظور، وإلى الالتفاف حول أمينه العام أحمد الدغرني. وقد وقع الإعلان رسميا عن تأسيس هذا الحزب في سنة 2005، غير أن الحكومة المغربية ما لبثت أن أصدرت المنع في حقه سنة 2008 تحت ذريعة الدعوة إلى هوية عرقية للأمة. وإذا بالطالب حسن الذي ارتدى قميصا ذي كُمَّين صغيرين (لباس تي شِيرت)، وكتبت عليه رموز بالأمازيغية، يتحدث إليَّ بالعبارات التالية ليعرب بها عن ازدرائه لهذا الحدث:

19- المعروف في اللغة العربية بـ «الاتحاد الوطني لطلبة المغرب»، انظر ضريف، **الحركة الطلابية المغربية**.

هؤلاء الناس لا يختلفون كثيرا عن الفصائل الطلابية اليسارية والماركسية التي شهدتها ستينيات وسبعينيات وحتى ثمانينيات القرن العشرين. وباعتبارنا أمازيغيين فإننا نناضل معهم جنبا إلى جنب، وكثير من أقاربنا وإخواننا قد وقع سجنهم واغتيالهم، أو أصبحوا في عداد المختفين. إن الحركة اليسارية لم تهتم أبدا بالنضال من أجل حقوقنا الثقافية واللغوية. ومن منظور هؤلاء الإسلاميين، فإن اهتمامهم الأساسي لا يرتكز إلا على الإشادة بالمثل العليا ذات الصلة بالوحدتين والقوميتين العربية والإسلامية. ويزعمون أنهم ديمقراطيون، غير أنهم يرفضون السماح بالتمثيل العادل للصحراويين والأمازيغيين في صفوف الاتحاد الوطني لطلبة المغرب. إنهم يناضلون لمناصرة حقوق الفلسطينيين، لكنهم ينكرون علينا لغتنا الخاصة وحقوقنا الثقافية. أما اليهود المغاربة، فإنهم لم يتعاملوا معهم أبدا على أساس اعتبارهم مواطنين، وربما كان هذا سببا في مغادرتهم. وهم الآن ينتقدونهم بدعوى أنهم يحاربون لفائدة إسرائيل. وفي الوقت نفسه، يعتقدون أن أيا من اليهود المغاربة اليوم إلا ويعتبر جاسوسا وأجنبيا غير جدير بالثقة، يعمل لمصلحة أمريكا والدولة اليهودية.

خلافا لغالبية الطلبة ممن يعتبرون أنفسهم عربا، فإن حسن قد أعرب عن مشاعر إيجابية لا تخلو من الجدل تجاه اليهود المغاربة وإسرائيل. وأوضح كيف أن الاتحاد الوطني لطلبة المغرب لم يحالفه النجاح في القبول بمبدأ التنوع في مكونات الهوية المغربية، وركز بدلا من ذلك على الأبعاد العربية والإسلامية للأمة، ثم يضيق الخناق على حقوق الأمازيغ واليهود والنساء وبقية الأقليات الأخرى. كما تحدث أيضا عن أهمية العمل على إقامة علاقات اقتصادية وثقافية بين المجتمعات الأمازيغية في جميع أنحاء جبال الأطلس الصغير واليهود المنحدرين من المنطقة ممن يعيشون حاليا في إسرائيل. وأشار الطلبة الأمازيغ، في مقابلات أخرى، إلى أن الثقافة الأمازيغية في بلدان المغرب وشمال إفريقيا تواجه أعمال «الإبادة الثقافية من قِبَل حكوماتها الجزائرية والليبية والمغربية»، وتتعرض أيضا لمختلف أشكال الكراهية والميز ضد الأمازيغ ممن تم تصنيفهم تاريخيا إلى مواطنين من الدرجة الثانية مقارنة

بالعرب. وفي هذا الصدد، لا حظ المدعو علي، وهو طالب في مستوى السنة الثالثة من الإجازة بشعبة اللغة الفرنسية، ما يلي:

> منذ أن تمكن حسن نصر الله من إبعاد إسرائيل عن جنوب لبنان تقوت عزيمة الإسلاميين وازدادوا جرأة. وقد هاجمونا فوصفونا بالكفرة المؤيدين للاستعمار والمتعاطفين مع الصهيونية. كيف تريد مني أن أكون منافحا لنصرة أطروحة هؤلاء العنصريين العرب، بينما هم يكنون العداء للسامية والأمازيغية على حد سواء؟ ولا يتوقف هؤلاء الإسلاميون يوميا على اتهام إسرائيل بالعنصرية، غير أنك حين تستمع إلى خطابهم عن اليهود والأمازيغ أو أي مجموعة أخرى، فإن رؤيتهم لا تميل أبدا إلى القبول بهذه المجموعات الأخرى باعتبار أن عناصرها مواطنون يتمتعون بكامل الحقوق والالتزامات.

ويمثل كل من علي وزميله حسن الفصيل الأمازيغي النشيط داخل تيار الحركة الطلابية التي اكتسبت زخما كبيرا وخاصة إبان العقد الماضي. وفي ثمانينيات القرن العشرين كان الاتحاد الوطني لطلبة المغرب لا يزال واقعا تحت تأثير السيطرة الكاملة للنشطاء الاشتراكيين والشيوعيين.[20] ويبدو أن الجماعات الإسلامية أصبحت لها، في سنة 2010، اليد العليا على مقاليد هيئات التنظيم الطلابي. وظهرت في كثير من الجامعات الحكومية المغربية حيث وقع الصدام منذ مدة طويلة بين الأفكار الإسلامية والعلمانية، معالم جديدة لانتشار وعي أمازيغي على حافة الحدود الفاصلة بين التيارين العلماني والديني داخل الاتحاد الوطني لطلبة المغرب ومكوناته.

الناشطون عبر شبكة الأنترنت والمقاومة

يقول إيكلمان (Eickelman) أن وسائل الإعلام الجديدة من قبيل الأنترنت لديها القدرة على خلق فضاء للنقاش العام، والمساهمة في تآكل سلطة الدولة ومشروعيتها، والعمل بالتالي على ظهور رؤية بديلة للمجتمع. ولاحظ كيف أنه قد يتأتّى عبر «قدرة التكنولوجيات الجديدة للاتصال على تفتيت السلطة والخطاب،

20- نفسه.

جنبا إلى جنب مع تعدد العوامل التي سهلها الارتفاع الحاصل في مستويات التعليم، للمساهمة بشكل كبير في وضع تصورات جديدة للسياسات الشرق أوسطية والدين». [21] وساهم التطور الأخير الحاصل في تكنولوجيات الاتصالات بطريقة غير مباشرة في تعزيز إمكانات الحركات الشبابية والطلابية في المغرب. وإن قدرة هؤلاء على نقل رسالتهم حول فلسطين خارج أسوار الجامعات قد أضعفت من إمكانات سيطرة الدولة، وأدت إلى حدوث تراجع في قوتها المعهودة، فباتت عاجزة عن التحكم في هذه القضية. ولم يعد الطلبة يكتفون بالاقتصار على حصر أشكال متابعتهم لقضية فلسطين وتفاعلهم معها في النقاشات المعهودة سابقا داخل الساحات الطلابية وفضاءات الحرم الجامعي فحسب.

إن التوافر الحاصل على مستوى وسائل الإعلام البديلة وتعددها مثل الفيسبوك والتويتر واليوتيوب، قد تولدت عنه تحديات لا رجعة فيها لخطاب الدولة المتعلق بموضوع الصراع الفلسطيني الإسرائيلي. وخلال المدة الفاصلة بين سنوات الستين وأواخر ثمانينيات القرن الماضي، تناولت أعمدة الصحف ووسائل الإعلام التي تسيطر عليها الدولة والأحزاب السياسية بالعرض والمناقشة، على نطاق واسع، جل المواضيع ذات الصلة بالقضية الفلسطينية. ومنذ ستينيات القرن العشرين، تمكنت الدولة من إحكام قبضتها على تنظيم الاتحاد الوطني لطلبة المغرب وفصائله، فاستطاعت تبعا لذلك الحد من درجة التأثير الطلابي على مسارات السياسات الوطنية. وفي العقد الأخير، اضطلع الطلبة بدور أساسي في تطوير الإعلام المغربي الذي أصبح يتحدى الحصار ونقاط التفتيش وحظر التجول، وما شابه ذلك من القيود وأشكال التضييق المختلفة المفروضة على الصعيد الوطني من قِبَل الدولة، على كل الجامعات.[22] وتحقق تحطيم العزلة الجغرافية بفضل اعتماد عناصر الحركة الطلابية على التواصل المكثف عبر شبكة الأنترنت التي خلقت مجتمعا طلابيا مغربيا افتراضيا.

وبالإعراب عن وجهات نظرها عبر منطلقات مجالية جديدة مخالفة لما هو معهود سابقا في الساحة لدى عامة الجمهور، - وتهم في هذه الحالة المجالات

21- Eickelman, "Communication and Control," 42.

22- Khoury-Machool, "Cyber Resistance," 123.

الافتراضية - تتمكن الهيئة الطلابية من تحرير ذواتها باختراقها لأسوار الجامعات الواقعة تحت سيطرة الدولة ومراقبتها، مما يتيح أمام الطلبة فرصة التواصل على الصعيد الوطني ومع جميع أنحاء العالم، والقدرة بالتالي على تبادل المعلومات، وإنشاء شبكات اتصالات إقليمية وعالمية مع غيرهم من الهيئات الطلابية الأخرى، والتعبير الصريح أيضا عن وجهات نظرهم الخاصة في الحدود التي تسمح بها الدولة. وفي هذا الصدد كتب حميد ما يأتي:

> في الماضي، لم يكن في وسعنا التعبير عما يراودنا من أفكار حول معاناة إخواننا في فلسطين. وفي كل ليلة تقدم الإذاعة والتلفزيون الخاضعان للدولة روايتها الرسمية الخاصة بما يجري في فلسطين دون الاهتمام بمساءلة المغرب عما فعله من أجل حماية القدس. إن الأنترنت نعمة. لقد سمح لنا بأن نقول لقادتنا العاجزين والفاسدين بأننا لا نتفق مع أكاذيبهم المتنوعة، ولا مع خطابهم المزدوج. إنه لا يمكنك في الوقت ذاته، أن تكون مؤيدا لليهود المغاربة في فلسطين ولإسرائيل. عليك الاختيار.

ويذهب حميد وغيره من الطلبة، ممن لديهم ميول إلى الإيديولوجية الإسلامية والعلمانية، إلى القول بلجوء الحكومات العربية إلى استخدام القضية الفلسطينية مطية سياسية لتحقيق المصالح القيادية الفاسدة. كما أن الطلاب الأمازيغ، ومعظمهم من جنوب شرق المغرب، بما في ذلك أقا، يزعمون أن مثل هذه السياسات قد أضفت المشروعية على التهميش الاقتصادي للمناطق الفقيرة في جنوب المغرب. ومن خلال الدعوة إلى تحقيق الانفصال السياسي تجاه قضية الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، فإن الطلاب الأمازيغ يعلنون ثورتهم على المقومات العربية والإسلامية للدولة -الأمة المغربية . وحسب ما جاء عند الدغرني، فإن الأمازيغ:

> لا يكنُّون أية عداوة لليهود أو لإسرائيل، ويعرف الجميع أن العلاقات بين اليهود والأمازيغ كانت دائما أخوية ومتينة، ويسودها التعاون، والجديد الذي حدث الآن هو نشر وسائل الإعلام المشرقية وأنظمتها وأحزابها للعداوة المريرة [...] كما أننا نريد أن لا تنقطع

علاقات اليهود الذين هاجروا إلى إسرائيل أو غيرها ببلاد «تامازغا». كما أننا نريد للفلسطينيين أن يعيشوا في السلم والأمان. ونحن لا نستعمل مصطلح «التطبيع» كما هو معروف لدى العرب في الشرق الأوسط، بل نستعمل كلمة «السلم».[23]

ويمكن تأويل آراء الدغرني وأتباعه الأمازيغ، واعتبارها بالتالي مؤشرات ناطقة بتظلمات سياسية نابعة من السكان الأصليين، وهي أيضا عبارة عن نصوص علنية مفتوحة لمقاومة هيمنة بعض الروايات الوطنية.[24] إنها جزء من المقاومة اليومية من قِبَل الوضعاء و«الغرباء» الجدد للحدود الثقافية والسياسية والاقتصادية الوطنية السائدة في إطار حكومة ما بعد الاستقلال التي يهيمن عليها حزب الاستقلال. وتعتبر منطقة طاطا وأقا على وجه الخصوص إحدى أفقر المناطق في المغرب، وأشدها معاناة لسنوات طويلة من التهميش السياسي والاقتصادي منذ استعادة الاستقلال. ويمكن النظر إلى هذه الأصوات الأمازيغية المنادية بإعادة بناء الهويات باعتبارها إحدى السبل الرامية إلى إشهار التحدي في وجه التهميش الاقتصادي والسياسي الذي تقوم به الحكومة المغربية في حق الأقليات. وبناء عليه، قد تصبح إعادة ابتكار الهوية شكلا من أشكال المقاومة التي تستهدف القوالب الوطنية الجاهزة والمهيمنة.

وبالنسبة للشباب المغربي، فإن الفضاء الإلكتروني، الذي باتت تشكله شبكة الأنترنت، قد برز باعتباره أداة مفيدة يمكن اعتمادها للتوصل إلى تعميم تداول مختلف أشكال الضيم والمظالم السياسية والاجتماعية ذات الصلة بالصراع العربي الإسرائيلي، دون التعرض في شأنها إلى أي رقابة. وعلى الأقل، فإن الفيسبوك واليوتيوب يمكنان من مساعدة الشباب القرويين والحضريين على حد سواء، ولو جزئيا، على تجاوز وسائل الإعلام المحدودة الخاضعة لمراقبة الدولة والأحزاب السياسية للتعبير بحرية عما يدور بخلدهم من أفكار حول السياسات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين، وعلاقات المغرب الدبلوماسية غير الرسمية مع إسرائيل. وقد استهدف الشباب المغربي، في

23- «همنا الأكبر هو تأكيد هوية الإنسان الأمازيغي»، حوار أجراه عبد السلام رزاق مع أحمد الدغرني، ويمكن العودة إلى نص الحوار الكامل على الرابط التالي في موقع الجزيرة:
www.al-jazeera.net.

24- Scott, *Weapons of the Weak*.

العقد الماضي، عددا من المواقع الإلكترونية الإسرائيلية والأمريكية الرسمية كردة فعل للتعبير بها عن مواقفهم تجاه التطورات الراهنة للصراع العربي الإسرائيلي، فأصبحوا بذلك من أكثر العناصر قدرة على اختراق مواقع الويب ومهاجمتها ضمن المجتمعات الافتراضية. ويقوم المخترقون المغاربة في دعمهم للفلسطينيين بنشر أعمال برمجية نضالية يدسونها بالتسلل عبر الفضاء الافتراضي الواسع واللامحدود لشبكة الأنترنت، فتكون الغاية منها الترويج والدعاية لنصرة قضيتهم. ويشمل هذا النضال البرمجي إرسال قنابل آلية عبر البريد الإلكتروني، ونشر صور ومشاهد لاعتصامات وهمية، ناهيك عن محاصرة المواقع المستهدفة واختراقها بكل ما من شأنه عرقلة سيرها العادي وإضعاف فعالية نشاطها.[25]

وأعتقد أن الشباب المغربي تمكن باستخدام شبكة الأنترنت، من الإفلات من قوقعة المراقبة السياسية والثقافية الضيقة واللصيقة التي عادة ما كانت تحصر مجال النشاط الطلابي في الحدود الضيقة لفضاء الجامعات الحكومية.[26] وبناء على ذلك، يبدو لي أن هؤلاء الشباب لا يكتفون بسلوكهم هذا بالتعبير عن ردود فعلهم الرافضة لاستبعادهم من المجال العمومي وإقصائهم منه فحسب، بل يتجاوزون ذلك إلى الاحتجاج أيضا على الخطاب المعَولَم للصراع بجميع حيثياته. وأخيرا، يبدو لي أن هذه الشبكات التي توفرها إمكانية شن المقاومة عبر فضاء الأنترنت قد سمحت للشباب، من خلال قدرتهم على إنشاء مدوناتهم الإلكترونية، بخلق مشاهد تعبيرية جديدة للإفصاح عن الخلاف القائم حول استملاك الذاكرة، و السياسات الرامية إلى ممارسة التَّذكّر والنِّسيان، وتأويل مختلف روايات الصراع العربي الإسرائيلي، خاصة وأن كثيرا من اليهود المغاربة قد عمدوا هم أيضا إلى اتخاذ مواقع إلكترونية خاصة بطوائفهم على شبكة الأنترنت للتعبير بواسطتها عن الهوية المغربية.

من حرم الجامعات المسوَّر والفضاءات الافتراضية

قبل أواخر سبعينيات القرن العشرين، انجذبت أعداد كبيرة من الطلاب بشدة إلى الإيديولوجيات المتطرفة، فوصل عدد المتعاطفين منهم مع الأجندات اليسارية

25- Denning, "Activism, Hacktivism, and Cyberterrorism."

26- Foucault, *Discipline and Punishment*, 198.

إلى أكثر من نصف المجموع الإجمالي للطلبة المغاربة.[27] وأثناء انعقاد المؤتمر الثاني عشر للاتحاد الوطني لطلبة المغرب إثر الهزيمة العربية في حرب 1967، منعت الأجهزة الحكومية أعضاء الاتحاد من عقد اجتماعاتهم بذريعة التخطيط لمناقشة القضايا السياسية الوطنية ضمن جدول الأعمال، وبهذا تأجل انعقاد المؤتمر حتى يوليوز 1968 حيث اندلعت الانتفاضات الطلابية الشاملة، وظهر فصيل الماركسية اللينينية المغربية وفي مختلف الفضاءات والمرافق الجامعية. وكانت النواة اليسارية الوطنية الناشئة في الساحة الطلابية حريصة على دعم مبادئ الحرية والحركات التحررية الوطنية في جميع أنحاء العالم، بما في ذلك مساندتها لتحرير فلسطين. وهناك عدد قليل من الأصوات داخل الحركة لم تتردد أيضا في المطالبة حتى بدعم حق الصحراويين لتمكينهم من إقامة دولة مستقلة في الأقاليم الصحراوية المغربية.

وبحلول سنة 1968، لم يصبح تحرير فلسطين هو المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه الاتحاد الوطني لطلبة المغرب فحسب، بل صار يمثل أيضا قضيته الوطنية، ومن ثمَّ واصل الجهود للاستمرار في إحياء المهرجانات الداعمة لفلسطين. ومثال ذلك، مناداة الاتحاد الوطني لطلبة المغرب في سنة 1987 بتخصيص سنة كاملة للتعبير خلالها عن دعم المقاومة الطلابية من أجل فلسطين، وهو ما شكل تحديا صريحا لما جاء في خطاب الملك الحسن الثاني الذي أعلن فيه العاهل المغربي عن تنكره لتقديم أي شكل من أشكال التضامن مع الشعب الفلسطيني، وذلك ردا من جلالته على توجيه منظمة التحرير الفلسطينية دعوة إلى جبهة البوليساريو الانفصالية للحضور في أعمال اجتماعها السنوي المنعقد في الجزائر العاصمة، فشهدت كثير من المرافق الجامعية حدوث مظاهرات كبيرة. وفي فاس، وقعت احتجاجات طلابية في الأحياء الفقيرة، فلجأت الحكومة إلى استخدام القوة في مواجهتها لأعمال الشغب.

وفي أواخر تسعينيات القرن العشرين، ساهم النمو المطرد لوسائل الإعلام الفضائية عبر الأقمار الاصطناعية، وما أحدثته في إثر ذلك مختلف التطورات المتلاحقة والسريعة في مجال شبكات التواصل الاجتماعي عبر الأنترنت، والمدونات الإلكترونية، ووسائل الاعلام الاجتماعية، في الإعلان عن إشهار التحدي في وجه

27- Park and Boum, *Historical Dictionary*, 212-16.

القوى المهيمنة للدولة، وإضعاف تحكمها في سيطرتها المعهودة سابقا على حرية التعبير في الساحات الخلافية، حيث أصبح البسطاء من هواة الڤيديو كليب قادرين على تعويض التلفزيون الوطني الرسمي الخاضع لمراقبة الدولة والحلول محله. وبالنسبة للشباب المغربي، مكن اليوتيوب وغيره من أدوات الأنترنت من وجود وسيلة تشاركية للمقاومة الثقافية، بما في ذلك نشر الأخبار المعادية لإسرائيل، واتخاذ الأعلام الفلسطينية صورا في واجهات الملفات الشخصية المتداولة في مواقع الويب.

وحسب ما جاء عند جنكينز (Jenkins)، فإن «ثقافة المشاركة، معناها تلك المساحة التي تتحقق فيها (عبر الأنترنت) دعوة المشجعين وغيرهم من المستهلكين إلى المشاركة بنشاط في خلق محتوى جديد والعمل على توزيعه».[28] وتعتبر النضالات المتعلقة بمعنى السياسات وقيمتها أعراض مؤشرة على حدوث تحول عميق في المجتمع المغربي الحديث. وفي الحالة الخاصة بالحركات الطلابية، ترتبط هذه التحولات بالتطور الحاصل في السياسات الطبقية، والإنتاج الثقافي، والولوج إلى التعليم، والشباب العاطل المحروم من حقه في العمل. وتتجلى معارضة الساحة الطلابية للحكومة في انتقادها للدور الذي اضطلع به النظام الملكي في عقد اتفاقات كامب ديڤيد (Camp David)، ولإقدام الملك الحسن الثاني أيضا على استقبال رئيس الوزراء الإسرائيلي شمعون بيريز (Shimon Peres) في قصره بإفران في 22 و23 يوليوز من سنة 1986. وفي الوقت نفسه، أصبح اليهود المغاربة جزءا من هذا النقاش، لأن الشباب ينظرون إلى اليهود المغاربة باعتبارهم أطرافا فاعلة في جماعات الضغط الإسرائيلية، أو من قبيل الجواسيس المحتملين؛ وعلى هذا الأساس، فإنهم واثقون من أن ولاء اليهود للأمة المغربية هو من باب المستحيل. وفي العقد الماضي، أقدم الشبان المغاربة - وكثير منهم طلاب من خريجي الجامعات العمومية- على التعبير عن ردود فعلهم تجاه الصراع الفلسطيني الإسرائيلي عبر استهدافهم للمواقع الإلكترونية الرسمية الإسرائيلية والأمريكية، ليصبحوا بذلك من المتسللين والمخترقين الأكثر نشاطا على شبكة الأنترنت في جميع أنحاء العالم.

وفي سنة 2006، هاجمت مجموعة من المغاربة كثيرا من تلك المواقع الإسرائيلية والأمريكية باعتبارها وسيلة ناجعة للتعبير عما انتابهم من مشاعر الغضب أمام

28- Jenkins, *Convergence Culture*, 290.

الغزو الاسرائيلي لقطاع غزة. وكان يُشار إلى هذه الهجمات بعبارة «الانتفاضة بواسطة الويب»، و«الجهاد الإلكتروني». وقد حرصت الحكومة الإسرائيلية على التحذير من مغبة نشاط القرصنة المغربية عبر الأنترنت، لدرجة أن السلطات الأمريكية والإسرائيلية أوفدت إلى المغرب مسؤولين عنها لمناقشة هذه المسألة مع ممثلي السلطات المغربية. وبدأ هذا النمط من الحرب المستشرية عبر خيوط الشبكة العنكبوتية في الهيمنة على مساحات العوالم الإلكترونية فأصبح الشباب المغربي اليوم منخرطا فيها بالمشاركة في تنشيط العمل النضالي الإلكتروني، الذي حصل تأويله، وصار يطلق عليه اسم «الجهاد الإلكتروني» ضد إسرائيل والولايات المتحدة. وفي 28 يونيو 2006، وبعد أن وقع إحصاء أكثر من 850 موقعا تعرضت للهجوم من قِبل القراصنة المغاربة الشباب الذين يدعون بـ «فريق الشر»، تم توجيه رسالة بريدية إلكترونية جاء فيها: « ما دمتم مصرين على قتل الفلسطينين، فإنه لا محيد لنا أيضا على قتل ملقِّماتكم»،[29] ومعنى هذه الأخيرة هي ما يسمى بالسرڤير (server)، أي محطة قاعدة البيانات أو خزان المعطيات ومحتوياته المركزية في الشبكة الحاسوبية.

ولاحظ خوري مخول (Khoury-Machool)، في دراسة أنجزها حول موضوع المقاومة الفلسطينية عبر ألياف التواصل السيبرياني الافتراضي، أن ارتفاع حجم استخدام أجهزة الكمبيوتر في المنزل، والانتشار الكبير لأجهزة الحاسوب الشخصية، قد أتاح للفلسطينيين إمكانية «الجلوس معا» كأصدقاء افتراضيين، يتواصلون فيما بينهم بتبادل المشاعر والرسائل المناوئة لإسرائيل على الرغم من أجواء الحصار الجاثمة على أنفاسهم.[30] وفي المغرب، جذب الارتفاع الكبير الحاصل في عدد مقاهي الأنترنت جمهور الشباب البالغين، وذلك أمام عجز الأسر عن تحمل أعباء المصاريف الثقيلة الضرورية لاقتناء أجهزة الحواسيب الشخصية، وتسديد فواتير الاشتراك الشهرية في خدمات الأنترنت. وهكذا تحول جيل الشباب إلى خوض غمار النشاط الاحتجاجي السياسي المناوئ لإسرائيل عبر الإبحار في عوالم الشبكة العنكبوتية. ولا يقتصر الأمر في هذا الصدد على انخراط الشباب المغربي في التعبير عن وجهات نظره حول الأمريكيين واليهود من خلال المشاركة في المدونات أو

29- Available at www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3268449,00.html

30- Khoury-Machool, "Cyber Resistance," 119.

البلوقات الإلكترونية الكثيرة التي تتوفر عليها كبريات الصحف والقنوات الفضائية العربية فحسب؛ بل يعتبرون أنفسهم بدلا من ذلك، طرفا فاعلا ومساهما في كل أطوار النشاط النضالي الرامي إلى محاربة الولايات المتحدة وإسرائيل عبر الفضاء الإلكتروني. لقد أصبح الشباب العاطل عن العمل في المناطق الحضرية اليوم من بين المشاركين النشيطين حقا، بدلا مما كان عليه بالأمس القريب من حياة العجز والخمول، ومحاولة قتل الوقت بتداول الترهات والقيل والقال (التبرگيگ) في الأزقة والشوارع المغربية.[31] وهم يحاولون وضع هذا الاحتجاج السياسي في مقابلة كفيلة بالتناقض مع مختلف مظاهر العجز العربية والإخفاقات الإسلامية الناطقة بعدم قدرتهم على إشهار التحدي في وجه إسرائيل والولايات المتحدة على جميع المستويات، السياسية منها والاقتصادية والعلمية. وفي هذا المجال، خلص أحد المشاركين الإسرائيليين في إحدى المدونات المفتوحة على شبكة الأنترنت إلى القول بأن الشباب العرب هم أيضا «أذكياء مثل الإسرائيليين».

وفي رد على اختراق القراصنة المغاربة للمواقع الإسرائيلية والأمريكية، دعا المراهقون الإسرائيليون حكومة بلادهم إلى أن تأخذ عمل هؤلاء النشطاء الحاذقين على محمل الجد، وتتعامل معهم بكل ما يتطلبه الأمر من الحزم. وقد احتفل الشباب المغربي بإشهار هذا التحدي، فوصفوا ذلك في صورة تهكمية مثلوا فيها «جالوت الإسرائيلي» وهو يتعرض للسخرية من قِبَل «عصابة من الأطفال». وفي هذا السياق، تشكلت الرسائل البريدية الإلكترونية الخاصة بهؤلاء النشطاء من قنابل افتراضية يوزعونها، مستعينين في ذلك بمجموعة من الأدوات المتحكَّم فيها بطرق مُؤَتْمَتَةٍ بغية تعطيل مواقع الويب الإسرائيلية، والحد من قدرتها على الاستمرار في ربط الاتصال بصفة عادية وفعالة. وحسب ما يمكن قراءته عند دينينگ (Denning)، فإن « قنبلة البريد الإلكتروني هي [...] شكل من أشكال الحصار الافتراضي. وعلى الرغم من استعمال قنابل البريد الإلكتروني غالبا بمثابة وسائل للانتقام أو التحرش، فقد استخدمت أيضا للاحتجاج على السياسات الحكومية».[32] ويدل ظهور هذا الخطاب بخصوص اليهود بين صفوف جيل الشباب على حدوث تحول جذري

31- Boum "Youth, Political Activism."

32- Denning, "Activism, Hacktivism, and Cyberterrorism," 268-69.

ليس على مستوى التداول المعرفي بين الأجيال فحسب، بل فيما يتعلق أيضا بالسلطة الاجتماعية والسياسية. وبقدر ما توجد أزمة تهم موضوع انتقال الخطاب عن اليهود، فإن هناك أيضا وبالضرورة إمكانية حدوث تقويض للسلطة التقليدية.

«اليهود المغاربة جواسيس وعملاء لإسرائيل»

كما هو الحال في العقود الأولى من زمن الاستقلال، تجري اليوم مناقشة موضوع اليهود المغاربة على نطاق واسع في أوساط الشباب، سواء على أعمدة الصحف، أو عبر فضاء الزمن الحاضر الإلكتروني، وهذا على الرغم من وجود حركة متنامية لتمثيل التاريخ اليهودي المغربي على صعيد المدارس والإنتاج السينمائي.[33] ويُمكِّن إلقاء نظرة متأنية وفاحصة على عدد كبير من الصحف المغربية الصادرة في العقد الأخير من الكشف عن حدوث عودة جديدة إلى المناقشات التي شهدتها سنوات ما قبل الاستقلال عن وضع اليهود في المجتمع المغربي؛ ويقع إلى حد كبير التعبير عن ذلك عبر معالجة بعض القضايا المتعلقة بعدد قليل من اليهود المغاربة البارزين ممن وضعوا بصمات تاريخية متميزة عن حياتهم وانتماءاتهم إلى إيديولوجيات مختلفة. وعلى سبيل المثال، فإن صحيفة **التجديد**، التي يتسم خطها التحريري بميوله الإسلامية، قد أقامت علاقة قوية بين أحد اليهود المغاربة وإسرائيل، ويتعلق الأمر بأندري أزولاي (André Azoulay)، المستشار الاقتصادي للعاهل الحسن الثاني ونجله محمد السادس الذي تولى الحكم بعد وفاته سنة 1999. وقد وقع النظر إلى أزولاي عبر افتتاحيات هذه الجريدة، بصفته الرجل الرئيسي والمحوري في التخطيط لفسيفساء السياسات الإسرائيلية المغربية، وبأنه الحليف (المشبوه الضروري، الحساس، الملتبس، الأساسي....الذي لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة) لإسرائيل.[34] وبناء عليه، فإن افتتاحيات صحيفة **التجديد** دأبت مرارا وتكرارا على تصوير أندري أزولاي بأنه «عميل» في خدمة مصالح القوات الأجنبية في المغرب. وكان الاتهام الأكثر شيوعا

33- Kosansky and Boum, "The Jewish Question."

34- **التجديد**، 9 يناير 2009.

وتداولا في حق أزولاي هو النظر إليه باعتباره «عميلا للصهيونية وإسرائيل».[35] وبدلا من النظر إلى السياسات المغربية بمفهومها الواسع حول موضوع القضية الفلسطينية، فإن أزولاي يصبح - والحالة هذه - ممثلا عن اليهود المغاربة، ومن ثمَّ، فإنه أيضا ومن هذه الزاوية عميل أجنبي، وبالتالي، يمكن أن يكون جميع اليهود المغاربة في منزلة العملاء الأجانب.[36]

وعلى الرغم من حرص أزولاي على الإعلان عن مواصلة دعمه لقيام دولة فلسطينية، وانتقاده العلني للحكومات الإسرائيلية على عهدي بيگن (Begin) وشارون (Sharon)، فإن ذلك لم يسعفه في النجاة من الشعارات السياسية الجارحة التي لازمت استهدافه وملاحقته كلما تكررت فرص لإشهار الاحتجاجات الجماهيرية ضد إسرائيل. وفي مستهل انتفاضة الأقصى شهدت مدينة الرباط يوم 8 أكتوبر سنة 2000 تنظيم مسيرة احتجاجية ضخمة شارك فيها أكثر من مليون شخص، وتم خلالها رفع شعارات معادية لليهود وقع فيها التلويح بعبارات من قبيل: «الموت لليهود»، «أيها اليهود غادروا المغرب»، «هذا عار ! هذا عار ! صهيوني هو المستشار».[37] ويثير كل هذا الجدل الدائر حول وضع اليهود ومكانتهم في الحكومة مسألة ما إذا كان ممكنا لليهود في بلاد يهيمن فيها الحضور الإسلامي المغربي بقوة أن يقدموا الخدمة لفائدة «الساكنة المسلمة». وفي هذا الصدد، يقول أزولاي بلهجة واثقة أنه باعتباره مغربيا لديه أصول تقليدية متجذرة، فإنه لا سبيل للتشكيك في مصداقية وطنيته:

> أشعر بأن عمري يفوق أكثر من ألفي سنة. وبصفتي يهودي هنا، فإني أنتمي إلى طائفة قدمت منذ مدة بعيدة قبل وصول الإسلام. إنني أمتلك الشرعية الكاملة في هذا البلد [...] ما دام الفلسطينيون دون هوية وكرامة، فإن انتمائي اليهودي سيظل ضيعفا [...] أنا مستشار لأمير المؤمنين الذي هو السليل المباشر للنبي محمد [...] ليست هناك دولة عربية أو مسلمة أخرى يوجد فيها شخص يهودي يتحمل مثل

35- **التجديد**، 23 يوليوز 2007.

36- *Maroc-Hebdo International*, 19-25 juillet 1997.

37- Boum, "Muslims Remember Jews."

هذه المسؤولية. إن هذا الأمر ليس بمحض الصدفة ولا علاقة له [بشخصي] كفرد، بل هو مجرد استمرار لتقليد طويل الأمد.[38]

وتكتسي هذه الكلمات دلالات هامة لتأكيدها على مكانة أزولاي باعتباره خادما للملك، شأنه في ذلك شأن أي واحد من المغاربة المسلمين. ويمكن استخدام عبارة «أمير المؤمنين» من وضع أزولاي وغيره من اليهود في المغرب داخل ثناياه وضمن حدوده. إن أزولاي يقبل بالهوية الإسلامية للمغرب، لكنه يضعها في إطارها الشامل والجامع. ويتولى أمر تفسير الخطابات المسلمة المتعلقة بحماية اليهود ليؤولها بشكل يمكنه من استخدام الإسلام باعتباره عاملا من عوامل الاحتواء، بدلا من اتخاذه عنصرا من العناصر الـمُقصِية للوطنية المغربية. وبناء عليه، تبدو وجهة نظره هذه مماثلة تماما للموقف التاريخي الذي اتخذه كل من محمد الخامس والحسن الثاني.

وقد أجمعت الصحف المستقلة والخاصة التي انبرت إلى انتقاد جريدة **التجديد** على اتخاذ نفس الموقف، إذ ردت على الانتقادات الصادرة حول شخص أزولاي وبقية اليهود المغاربة، فنعتتها بأنها لا تعدو أن تكون «موجة من العنصرية المعادية لليهود»، ونادت بالعمل على التنديد بها من قِبَل جمهور المغاربة. وفي هذا الصدد، عملت جريدة **البيان**، وهي واحدة من بين الصحف السياسية القليلة المستمرة في دعمها لليهود المغاربة (وهو ما يعكس تاريخها النضالي كاستمرار للحزب الشيوعي المغربي السابق)، فوحدت مواقفها جنبا إلى جنب مع كثير من الأصوات المستقلة، ونشرت عريضة مناهضة لمحتويات المقالات الصحفية المعادية لليهود.[39] واستمرت جريدة **التجديد** في كيل انتقادها إلى أزولاي لاضطلاعه بالدور المحوري في الاتصالات الأخيرة التي جرت مع الحكومة الإسرائيلية، وفي تمهيد السبل أمام الزيارة الأخيرة لوزير شؤونها الخارجية الأسبق، عمير بيرتز (Amir Peretz')، والذي كان أيضا من مواليد المغرب، ورئيسا وقتئذ لحزب العمال. وفي سنة 2004، التأم المؤتمر العالمي لأئمة المسلمين والحاخامات اليهود من أجل السلام في جامعة الأخوين لمناقشة السبل الكفيلة بتقريب وجهات النظر، وخلق الوئام بين اليهود والمسلمين معا. ولم

38- موجود في الرابط التالي:

www.associatedcontent.com/content.cfm?content_type=article&content_type_id=11145

39- *Maroc -Hebdo International*, 26 juillet 1997, 1 août 2002.

تترك صحيفة **التجديد** هذه الفرصة تمر دون شنها حملة مناهضة للمؤتمر، وهذا على الرغم من انعقاد أعماله تحت الرعاية السامية للملك محمد السادس. وأمام اغتيال الزعيم الروحي لحركة حماس، أحمد ياسين يوم 22 مارس 2004 من قِبَل إسرائيل، وإثر اندلاع الحرب في العراق، وجدت الحكومة المغربية نفسها مجبرة على نقل أعمال الاجتماع اللاحق وفعالياته إلى بروكسيل في يناير 2005.

وعلى الرغم من استمرار أزولاي في تفاؤله حول إمكانيات تحقيق النجاح في ربط أواصر الاتصال بين الفلسطينيين والإسرائيليين، فإن صحيفة **التجديد** لم تتوقف عن توجيه انتقاداتها لعلاقاته الإسرائيلية ولغيره من المغاربة ممن لا يفرقون بين اليهود المغاربة وإسرائيل؟ ودأبت صحيفة **التجديد** على نشر مجموعة من المقالات حول ما أسمته بالخطاب المتصهين في المغرب. وفي أحد مقالاتها، المنشورة تحت عنوان «الصهيونيفونيا»، ويقصدون بها «الأصوات المغربية الناطقة باسم الصهيونية»، ذهبت الصحيفة إلى القول بأن الحركة المؤيدة للصهيونية التي بررت نفسها كرد فعل مناهض لمعاداة السامية قد قادتها ثلة من المثقفين ممن تلقوا تكوينا تعليميا فرنسيا. وفي بحر سنة 2002، أدلى إدريس الكنبوري بالملاحظات التالية:

> إن الفلسطيني الذي يناضل من أجل شرفه، وأرضه، ودينه في فلسطين لا يعرف بأنه يحارب الصهاينة، وأنه لا يعرف بأن الصهاينة هم من يقتلونه. وبدلا من ذلك، فإنه يعرف شيئا واحدا، ألا وهو اليهود. ولم يسبق لي أبدا أن سمعت فلسطينيا يقول بخلاف ذلك. أما مصطلح الصهيوني والصهيونية، فهما جزء من الدور الذي يقوم به المهتمون بالتنظير والتعامل مع الكتب، وليس أولئك الذين وقع إحراقهم وقتلهم.[40]

وفي مقالة مماثلة، كتبها أحمد الوجدي بتاريخ 18 أبريل 2002، تساءل عما إذا كان « خطاب معاداة السامية» هو السمة أو «النزعة الجديدة للخطاب المتصهين بالمغرب». إنها تستخدم استراتيجية خطابية استطرادية مماثلة لما يقع استخدامه من قِبَل حزب الاستقلال في منافسته التقليدية مع الحزب الشيوعي خلال أربعينيات

40- **التجديد**، 17 ماي 2002.

القرن الماضي. وأكد الوجدي بأن يهود المغرب اختاروا إقامة علاقات مع أعداء الفلسطينيين، بعد أن تمتعوا بالحماية على امتداد عدة قرون في المغرب.

وبغض النظر عن المناقشات العامة الدائرة حول العلاقة بين اليهود المغاربة ودولة إسرائيل، فإن النقاش الأساسي الآخر قد دار أيضا حول الاتصالات الجارية بين الأمازيغ واليهود المغاربة في إسرائيل. وفي يونيو 2006، قامت مجموعة من النشطاء الأمازيغ بتأسيس جمعية للتعاون الاقتصادي والسياسي والثقافي في سوس بين الأمازيغ واليهود المنحدرين من أصول أمازيغية يعيشون في إسرائيل. ويعتبر الدغرني، الكاتب العام للحزب الديمقراطي الأمازيغي (PDA) غير الرسمي، العضو الأكثر ظهورا وصراحة على الساحة في هذه الحركة منذ 31 يوليوز 2005. وذهب الدغرني إلى القول بأن الأمازيغيين في المغرب وشمال إفريقيا يتعرضون لـ «الإبادة الثقافية من قبل دولة عربية»، فضلا عن معاناتهم لأشكال من الأمازيغوفوبيا، أي الكراهية المنهجية تجاه الأمازيغ، على غرار اليهوديوفوبيا، بمعنى الكراهية المنهجية تجاه اليهود، وهو ما جعل الأمازيغ يصنفون تاريخيا مواطنين من الدرجة الثانية مقارنة بالعرب. ويقول إن «وكلاء شمال إفريقيا» الناطقين باسم القومية العربية والقومية الإسلامية، والمروجين للأفكار البعثية والناصرية، قد فرضوا بطريقة إجبارية تطبيق سياسة الإدماج الثقافي على الأمازيغيين. ويشكل هذا الانتقاد الصريح للموقف العروبي الإسلامي الرامي إلى «الحط من قيمة» الإنسان الأمازيغي وتحقيره حجر الزاوية، والحجة المركزية التي بنى على أساسها الدغرني تظلمه السياسي.

وحتى يتسنى له التصدي لهذه الهيمنة العربية الإسلامية، أعرب الدغرني علنا عن فك الارتباط السياسي بين مجموعته وكل ما يتصل بالقضية الفلسطينية، باعتبارها في رأيه «مسألة عربية» لا تعكس التطلعات الاقتصادية والثقافية والسياسية للأمازيغيين. وبهذا يكون الدغرني وأتباعه قد حولوا النقاش الجاري بخصوص اليهود المغاربة من حقلي العروبة والإسلام إلى فضاء العلمانية. وخلافا للأحزاب التقليدية التي اعتادت تأطير خطابها بالاعتماد على مبادىء الإسلام والعروبة والقومية، فإن دعاة هذه الحركة قد اختاروا النهج العلماني، ونادوا بالعمل على دمج اليهود والأمازيغيين في إطار أمة مغربية حديثة. وكانت صحيفة **التجديد** إحدى الجهات

الرائدة التي حاولت تجنيد أقلامها بغية التصدي لأفكار هذه الجمعية. واندلع الجدل حول الهدف الذي تسعى هذه المجموعة إلى بلوغه على أعمدة الصحف التابعة لمختلف الأحزاب السياسية، وفي البرامج التلفزيونية لقناة الجزيرة، فضلا عن المواقع الإلكترونية النشيطة عبر شبكة الأنترنت. وفي مقال تحت عنوان «الحركة الأمازيغية كوسيلة لتحقيق التطبيع مع إسرائيل»، استنكرت جريدة **التجديد** أعمال هذه الحركة بسبب مساهمتها في تقويض النضال الفلسطيني، وقبولها بالسياسات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين.[41]

ومع ذلك، فالهدف الذي يسعى إليه بوبكر أوداعديد، أحد مؤسسي جمعية الصداقة الأمازيغية اليهودية في سوس، هو العمل على مناهضة «الثقافة المعادية للسامية» في المغرب، وتنمية الثقافة الأمازيغية وتطويرها عند اليهود الأمازيغ في إسرائيل. وتشير هذه الجمعية إلى جهودها الرامية إلى إحداث تحول كبير في الخطاب السائد في أوساط العموم للسير قدما على درب تبني اتجاه «نقدي 'هومانيستي'، أو مقاربة 'ذات نهج كوني'». ومع ذلك، وبسبب الخاصية التقدمية لهذه الجمعية، فإن أعضاءها «يجدون أنفسهم خارج السرب بحكم إبعادهم عن أجواء الأوساط الفكرية والثقافية والعاطفية السائدة المشمولة بالقبول في تاريخ المجتمع الذي ينتمون إليه».[42] وبعبارة أوضح، إنهم باتوا في عداد المنبوذين. ومن ثمَّ، فقد بدأ هذا الصوت الصاعد الذي ظهر في المجال العام المغربي يحاول جاهدا الإبحار بين أمواج الذاكرة الوطنية الجماعية للاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية وبين المثل الهومانستية، إلى جانب الرغبة في الاستجابة لنداء الخطاب الكوني المتعلق باليهود. وتعكس هذه الأصوات المتعارضة جزءا من خطاب جديد يُعتبر في حد ذاته مركزيا، ليس فيما يتعلق بمسألة قبول «اليهود» باعتبارهم مواطنين كاملي الحقوق في المغرب فحسب، بل هو مركزي أيضا بالنسبة للقضايا الاجتماعية والثقافية الأخرى الموجودة في قلب النقاش العام المطروح اليوم على الساحة في حقبة ما بعد فترة حكم الملك الراحل الحسن الثاني.

ولهذا الخطاب المتسم بالشساعة ارتباطه الوطيد بمسألة تمثيل اليهود في دائرة الحياة اليومية والمجال العام المغربي، وأيضا بمبدأ القبول بالاختلاف بين أحضان

41- التجديد، 20 يونيو 2006.

42- Gur - Ze'ev and Pappé, "Beyond the Destruction of the Other's Collective Memory," 105.

المجتمع نفسه. وذهب بوبكر أوداعديد في هذا الصدد إلى القول بما يلي: في سوس، حيث ترعرعت وكبرت، لم يكن هناك فرق بين المسلمين واليهود. وربطت بيننا وإخوتنا اليهود علاقات متينة. وعندما استقر في الدار البيضاء، اندهش أمام المواقف المعادية للسامية السائدة لدى الناس باستخدامهم عبارات قدحية من قبيل: (اليهودي حاشاك، أي اليهودي والعياذ بالله)، وهذا أحد الأسباب التي دفعت بنا إلى إنشاء هذه الجمعية».[43]

ويذكرنا هذا التعليق برواية مختصرة لشهادة شخصية عنوانها: **اليهود مأواهم جهنم**، نشرت في سنة 1965 بقلم سعيد غلاب، حول موقف المسلمين المغاربة تجاه أقرانهم من المواطنين اليهود. وبرز اسم غلاب في هذا الصدد كواحد من أول المغاربة بين العرب المسلمين الذي أقدم بعد الاستقلال على إثارة مسألة العنصرية وما إليها من المواقف السلبية وفقا لما يتعامل به المسلمون تجاه اليهود في المغرب. ولم يكتف في هذا الإطار بالاقتصار على مناقشة ذكرياته الطفولية فحسب، بل أضاف إليها أيضا «ما [كان] يراه، ويعرفه ويتعلمه عندما [كان] شابا يافعا عن اليهود».[44] ولم تنل روايته حظا من الاهتمام يستحق الذكر، سواء من قِبَل الباحثين المغاربة أو نظرائهم الغربيين، على الرغم من إقدامه على إثارة القضية المتعلقة بالكيفية التي وقعت بها التنشئة الاجتماعية لأجيال من المسلمين المغاربة، وتربيتهم على اكتساب بعض السلوكات والمعتقدات حول اليهود. وكان غلاب يكتب انطلاقا من وجهة نظر شخص انشغل بفهم كيفية مساهمة المواقف الإثنية والعنصرية في ارتكاب أعمال التقتيل الجماعي والإبادة الجماعية، مثل ما حدث مع الهولوكوست. ومكنت روايته تلك من نقل مستوى النقاش وتوجيهه إلى فضاءات المجال العام، للنظر في طريقة التنشئة الاجتماعية للمغاربة من خلال أجواء الحي، وأوساط الأسرة، والمدرسة، والمجتمع كافة، وبشكل عام، لتربيتهم على اكتساب مواقف سلبية ونزعات عنصرية تجاه اليهود. ويقول غلاب أنه لم يلبث عند نضجه واشتداد عوده أن تخلى عن ممارسة

43- انظر مقال هشام حذيفة المنشور على الموقع الإلكتروني الخاص بإصدار **لوجورنال إيبدومادير**:
Hicham Houdaïfa, "Une association berbero - israélienne à contre - courant," *Le Journal Hebdomadaire*, at www.lejournal - hebdo.com/article.php3?id_article=8485.

44- Ghallab, "Les Juifs vont en enfer," 2247.

أعمال التحقير والإهانة في حق اليهود بسببهم أثناء عبورهم أحياء المسلمين. ويعترف في هذا الصدد قائلا:

> إن أسوأ إهانة يمكن أن يلحقها مغربي ما بغيره هي التوجه إلى شخص ما ونعته بأنه يهودي [...] لقد ظل أصدقائي وخلاَّني في الطفولة من المعادين لليهود. وكانوا يخفون ضراوة معاداتهم للسامية وراء اعتبارهم دولة إسرائيل صنيعة للإمبريالية الأوروبية [...] وقد نما تداول أسطورة كاملة بين أحضان الساكنة تأتّى نسجها حول هتلر. ويقع الحديث بلهجة مشوبة بروح الابتهاج عما اقترفه هتلر من مجازر في حق اليهود. وتطورت الأمور في هذا الصدد إلى حد الاعتقاد بأن هتلر لم يمت، وأنه لا يزال حيا يُرزق على قيد الحياة ويتمتع بصحة جيدة، ويُنتظر مجيئه لتخليص العرب من إسرائيل.[45]

ويدعي أوداعديد أن كثيرا من المسلمين المغاربة ما زالوا ينظرون إلى اليهود وفقا لمثل هذه الأوصاف الواردة سابقا عند غلاب في ستينيات القرن العشرين. وعلى الرغم من الانتقادات المستمرة، فإن الجمعية الأمازيغية حديثة النشوء واصلت إشرافها على تنظيم رحلات سياحية لفائدة الأمازيغيين واليهود الإسرائليين المنحدرين من أصول أمازيغية، بغية النهوض بالثقافة الأمازيغية في كلا البلدين. ودأب كثير من الأعضاء المنضوين إلى الجمعية نفسها على المشاركة في الندوات المنعقدة بمدينة القدس حول تدريس الهولوكوست في ياد ڤاشيم (Yad Vashem)، حيث يوجد النصب التذكاري الرسمي للمحرقة.[46]

المحرقة في روايات الشباب

كنت جالسا خارج مدخل المجمع الواسع المشيد من آجور الطوب في قرية من قرى الأطلس الصغير، عندما صدح ديك أحمر كبير الحجم بصياحه ليباشر في إثر ذلك خدش الأرض الصخرية بنقرات جادة بحثا عن قوته. وانهمكت ثلاث فتيات

45- *Ibid.*, 224

46- انظر ما كتبه كل من بوم، وسلڤرستاين، ومادي-وتزمان:
Boum, "Muslims Remember Jews"; Silverstein, "Masquerade Politics"; Maddy-Weitzman, "Morocco's Berbers and Israel."

صغيرات في تمشيط دُماهن المصنوعات يدويا، وهن يتحدثن منشرحات بالأمازيغية؛ وانشغلت مجموعة من الأولاد بإصلاح إطارات سياراتهم المصنوعة من علب السردين. وبينما كنت في انتظار حسن، الذي أصر على الإتيان بقنينة من مشروب كوكاكولا وشيء من الحلويات، انجهت مجموعات من الرجال بخطىً حثيثة قاصدين بيوتهم بعد أدائهم صلاة الظهر. وكان حسن قد أنهى للتو دراسته الجامعية في شعبة الدراسات الإسلامية؛ ولم أكن رأيته منذ سنة 2004، عندما قابلته أول مرة. (قمت بزيارة حسن وكثير من القرويين غيره في الموقع الإثنوغرافي لبلدتي كلما سنحت لي فرصة العودة إلى المغرب) فأقبل علينا بمحياه حاملا بين يديه صينية، وسكب لنا في كوب مشقق مشروب شاي محضر بالنعناع، قوي النكهة، وحلو المذاق، وإذا بشابين بالغين ينضمان إلينا. وقد عزمت خلال هذه الرحلة على جمع مزيد من المعطيات عن السياسات الفرنسية في المنطقة إبان الحرب العالمية الثانية، ولم أفلح في الحصول إلا على نزر قليل من المعلومات حول مدى نجاح الجنود الفرنسيين في تطبيق سياسات تمييزية تجاه اليهود خلال فترة استحواذ حكومة ڤيشي على زمام الأمور. ومع ذلك، فوجئت بتداول ترجمة مختصرة من «بروتوكولات حكماء صهيون» في أوساط بعض الطلاب، وبمدى قوة اعتقادهم في صحة مغزى رسالتها.

انشغلت بارتشاف كأسي من الشاي المنعنع، بينما بادر حسن بتقديمي إلى الشابين البالغين الموجودين برفقتنا. وبعد إدراكه لاهتمامي بدراسة أحوال يهود المغرب، فإن المدعو سعيد، وهو أيضا من بين آخر خريجي شعبة الدراسات الإسلامية، والعضو المنخرط في صفوف جماعة العدل والإحسان ذائعة الصيت وذات الشعبية الكبيرة، لم يتردد في الإسراع بالتعبير عن آرائه عن اليهود بشكل عام. وإذا بابن العشرين عاما يبادر إلى القول بلهجة واثقة أن ستة من الحاخامات اليهود هم من يسيرون العالم عبر شبكة من الماسونيين. وقد حاولت جاهدا الحفاظ على موقف محايد من جانبي أثناء الدخول معه في مناقشة لوجهات نظره تلك، فكان بيننا الحوار التالي:

عمر: هل تعتقد حقا في امتلاك ستة من اليهود القدرة الكاملة على تسيير عالم معقد بالشكل الذي نعرفه اليوم؟

سعيد : نعم أعتقد ذلك. إن اليهود بطبيعتهم دهاة وغير جديرين بالثقة. و يظهر تاريخهم في شبه الجزيرة العربية ذلك، كما أن القرآن الكريم، وهو كلام الله، واضح في هذا الموضوع. وهم بالطبع قليلو العدد، غير أن قوتهم ليست في أعدادهم، بقدر ما توجد في عقولهم الغادرة. انظر كيف يحكمون أمريكا اليوم! انظر كيف حولوا المحرقة إلى سلعة أو أداة. إنهم يتكسَّبون من معاناتهم تماما مثلما ينتفعون من الدعارة وما إليها من رذائل أخرى. عليك الاهتمام بقراءة ما هو وارد في الموقع الإلكتروني لأحمد رامي.

عمر: إذا كنت تعني راديو الإسلام، فقد فعلت ذلك. إنه مليء بالمغالطات والشائعات الغريبة حتى بخصوص النظام الملكي القائم ببلادنا أيضا.

سعيد: أنا آسف، ولكنك ترفض مجرد الاعتراف بعدم جدارة اليهود بالثقة، لأنهم هم من يمولون العمل الذي أنت بصدد القيام به.

عمر: إن الأمر ليس بالسهولة كما تظن. إن القيام بإنجاز بحث ما ليس معناه أن تقول للناس ما يريدون سماعه، بل يهدف بدلا من ذلك، إلى إطلاع العالم على وجهات نظر أناس آخرين من أمثالك، وعلى طرق تفكيرهم في بعض القضايا. أنا لا أخفي مصادر تمويلي، إذ سبق لي أن قلت لك ذلك منذ سنة 2004، ولا أخجل من ذكره.

سعيد: إذن أتمنى أن تبلغهم ما قلته لك للتو.

عمر: لكن هل أنت موافق على حدوث المحرقة، وعلى أن اليهود قد قاسوا الشدائد، وفقدوا الملايين من الناس؟

سعيد: لقد أقدم هتلر على قتل بعض منهم. وأتذكر ما قاله لي والدي في ستينيات القرن الماضي حول حرق الألمان لليهود وصناعتهم الصابون من جثثهم، غير أنه ليس هناك من سبيل للقول بفقدان ستة

ملايين يهودي إبان الحرب العالمية الثانية. وحتى أساتذتي لم يفتهم التشكيك في هذا الرقم.

عمر: أنا لا أدعي بأني من المؤرخين المختصين في الهولوكوست، لكن في وسعي أن أقول لك أنه بعد قضائي أربعة أشهر في متحف الهولوكوست التذكاري بالولايات المتحدة، أتيحت أمامي رؤية ما يكفي من المستندات التاريخية الدالة على أن هتلر لم يكتف بمجرد قتله فقط لبعضٍ من اليهود كما تقول.

سعيد: أنا مغتبط بظهورك على حقيقتك، وأنك أفصحت عن الجهة التي تقف إلى جانبها. أنت شبيه تماما بعناصر تلك الشرذمة التافهة من الأمازيغيين ممن قاموا بزيارة النصب التذكاري للمحرقة في إسرائيل [ياد ڤاشيم] وأرادوا تدريس مواضيع الهولوكوست في المدارس المغربية، إنك لا تعمل لصالح الفلسطينيين كما يفعله أحمد رامي وغيره من الباحثين المغاربة المحترمين. إنك لا تعدو أن تكون مجرد بيدق في خدمة المشروع الصهيوني والماسونية العالمية.

بحلول نهاية الحرب العالمية الثانية، أصبح موضوع الهولوكوست قضية بارزة في الخطاب السياسي والفكري العربي. وعلى الرغم من التأثير الواضح لهذه القضية في الأوساط المصرية والسورية واللبنانية، فإنها نالت أيضا نصيبها من الاهتمام في المناقشات العامة الدائرة ببلدان الشمال الإفريقي، وفي المناقشات المغربية الخاصة بموضوع الصهيونية، ولا سيما خلال السنوات الأولى من الاستقلال. وفي الأعوام الأخيرة، أقدم عدد قليل من زعماء الفكر والسياسة المسلمين، ونخص منهم بالذكر الرئيس الإيراني الأسبق محمود أحمدي نجاد، على التلويح عبر مختلف وسائل الإعلام، إما بالتقليل تارة، أو بالطعن والتشكيك تارات أخرى في الحقيقة التاريخية للمحرقة، وهو ما ترتب عنه تعاقب لارتفاع أصوات الإدانة وردود الفعل الصريحة في جميع أنحاء العالم (بل واتخذت أحيانا شكلا من الدعم في بعض أقطار العالم الإسلامي).

وردا على الرسوم الدنماركية لسنة 2005 المسيئة للنبي محمدا ﷺ، بلغت هذه الحركة الرامية إلى إنكار حقيقة الهولوكوست ذروتها في رعاية الحكومة الإيرانية

لعقد مؤتمر ومسابقة في الرسوم الكاريكاتورية الساخرة، اتخذت من الهولوكوست موضوعها المركزي، وفاز بجائزة المسابقة عبد الله الدرقاوي، وهو رسام كاريكاتير مغربي يعمل بيومية **المغربية**. وعلى الرغم من عدم إنكار الرسم الكاريكاتوري الحائز على الجائزة لحقيقة المحرقة، فقد قارنها بالسياسات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين.

ومنذ الاستقلال، تأثر تشكيل وجهات النظر المغربية حول الهولوكوست بتطورات الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، وهو ما ترتب عنه خلق ثقافة لإنكار المحرقة والقبول بها على حد سواء، وبمختلف مظاهرها النصية المتداخلة والمتشعبة، ومفادها أن الشباب المغربي انتهى به الأمر إلى استملاك الرموز والدلالات المحلية والأجنبية معا وفي الوقت ذاته. وعبر المزيج من الإيديولوجيات المختلفة والنصوص الثقافية - بما في ذلك وجهات نظر المسيحيين المعادية للسامية، والخطابات الإسلامية حول اليهود- استخدم اليوم شباب العرب المغاربة، من أمثال سعيد المذكور آنفا، جملة من المواد المتواجدة على شبكة الأنترنت لطمس الحدود الدينية والإيديولوجية والثقافية والتاريخية للمحليين وتشويهها ، إلى جانب النصوص الأجنبية التي أصبحت تمثل:

> فضاء متعدد الأبعاد، تتمازج في أجوائه وتتصادم مجموعة متنوعة من الكتابات التي لا يتسم أي منها بأي طابع أصيل. إن النص هو عبارة عن نسيج ولحمة لسلسلة من الاقتباسات [...] ولا يسع الكاتب سوى الاكتفاء بتقليد بادرة تكون دائما سابقة أو متقدمة عنه وليست أبدا بأصلية. وتكمن قدرته الوحيدة في التمكن من تحقيق مزج بين الكتابات بغية استخدامها في مقارعة مثيلاتها الصادرة عن الآخرين، وذلك على النحو الذي يجعله لا يستريح بتاتا لأي واحدة منها.[47]

ويعتبر أحمد رامي أحد المهاجرين المسلمين الوافدين من شمال إفريقيا الأكثر إثارة للجدل في أوروبا، ويجسد الاتجاه الساعي إلى إنكار الهولوكوست جملة وتفصيلا. كانت ولادته في جنوب شرق المغرب، شأنه في ذلك شأن ياسين وغالبية

47- Barthes, *Image -Music -Text,* 146.

الأفراد ممن اعتمدت عليهم في جمع بعض المعطيات الخاصة بهذا البحث، فترعرع في حقبة شهدت فيها الأفكار الاشتراكية والماركسية رواجا في المغرب قبل أن يصبح من المنافحين عن الإسلام السياسي. وكانت له مشاركة في المحاولتين الانقلابيتين الفاشلتين ضد النظام الملكي. أما اليوم، فإنه يصف نفسه عبر موقعه الإلكتروني راديو الإسلام، بأنه أحد المنتقدين لإسرائيل والصهيونية والطائفة اليهودية في أوروبا. ومن خلال الزعم القاضي بالقول أن رامي يتبنى نهجا توفيقيا بين المعتقدات الإيديولوجية، أرى أنه لا يحاول أكثر من التوصل إلى إحداث انسجام بين أنظمة وأنساق متناقضة المعتقد، وذلك عن طريق المزج بين قصص لا تربطها أية علاقة، وبين جغرافيات محلية متباينة، وفلسفات ثقافية مختلفة. وأعتقد أيضا أنه يمثل وجهة نظر معيارية «إسلامية» حديثة حول اليهود، لكنها تتغير حسب الفترة الإيديولوجية التي يصل فيها كل واحد من الأجيال المسلمة إلى مرحلة النضج. ويصبح هذا التجاور بين الفلسفات المتناقضة شكلا من أشكال الرومانسية الثورية والطهرية المثالية المتزمتة التي تغذي جميع الآراء السياسية المتطرفة، وتثبط همم المسلمين الأوروبيين، وتضعف محاولاتهم الرامية إلى احتضان وجهة نظر إسلامية معتدلة وتعزيزها في أوروبا المسيحية.

ويمثل التعارض القائم بين اليهودي «المقترف للذنب» و«براءة» المسلم العنصرين الأساسيين التي تنبني عليهما رسالة الإسلاميين الإيديولوجية بخصوص إسرائيل، و«الطبيعة الشيطانية المجبولة على الشر لأنصار اليهود في جميع أنحاء العالم». وتجد هذه الإيديولوجية جذورها، حسب ما جاء على لسان عبد السلام ياسين، في العلاقات المتوترة للغاية بين نبي الإسلام محمد ﷺ واليهود من سكان المدينة. والرسالة الأساسية التي تُستشَفّ من هذا الكلام هي مبادرة اليهود بخيانة المسلمين إبان فترة تكوين الإمبراطورية الإسلامية بعد عقدهم اتفاقا أخلوا بمقتضياته مع المسلمين، فانتهى الأمر بطردهم من مدينة الرسول. أما اليوم، ووفقا للمتحدث نفسه، فإن اليهود عقدوا تحالفا من نوع آخر مع أعداء الإسلام (الولايات المتحدة على سبيل المثال)، وأن مصيرهم سيكون مرة أخرى الطرد والإبعاد من جديد. ويستند ياسين في تنبؤاته هذه إلى الآية القرآنية المستمدة من سورة الإسراء، والمعروفة أيضا في عهد الصحابة بسورة «بني إسرائيل»، حيث ورد فيها الإخبار التفصيلي عن

غطرسة اليهود وإفسادهم في الأرض والعقاب الذي سيلحق بهم تبعا لذلك.[48] وفي رأي ياسين، لا تتجلى الغطرسة اليهودية في موقف سلبي تاريخيا نحو النبي محمد ﷺ فحسب، بل وأيضا في الأضرار الأخيرة التي تلحق بالمسلمين عامة، والفلسطينيين بشكل خاص. ويتجلى ذلك، على لسان ياسين في ما يلي:

> لقد تميزت العلاقات بين المسلمين واليهود بتوترها الشديد: تعددت مؤامرات الأقلية الثرية الماكرة، وتكررت الأحلاف التي عقدتها مع أعداء المسلمين، واطَّرد نقض عهد التناصر الذي عقده النبي ﷺ مع القبائل اليهودية فور قدومه إلى المدينة. وبعد سنوات من المكائد والمراوغات، خاصة بعد غدر اليهود بحلفائهم المسلمين في غزوة الخندق، طردوا نهائيا من المدينة. لكنهم لم ينسوا أبدا هذا الفصل من تاريخ شعبهم، ولذا لا يقنع الصهاينة بالطمع في الأراضي التوراتية الممتدة من فلسطين إلى سوريا والعراق ومصر، بل يرنون ببصرهم إلى المدينة المنورة حيث موطن الأجداد من قينقاع وقريظة والنضير. فلا حدود لجشع الدويلة الإسرائيلية.[49]

ويعود سبب «جرح فلسطين» في رأي ياسين، إلى مؤامرة يهودية مدبرة حظيت بالدعم والمؤازرة من القوات الاستعمارية الغربية. ولولا إصابة الكيان العربي الإسلامي بهذا النزيف، لاستمر اليهود والمسلمون في «العيش جنبا إلى جنب»، على غرار ما حصل في إسبانيا الإسلامية وبغيرها من الأراضي الإسلامية الأخرى. وشأنه في ذلك شأن ياسين، فإن المدعو قادر قد ذهب إلى القول بأن اليهود ممن كانوا يحظون في الأمس القريب بالاحترام والحماية في بلدته، هم من يقدمون الآن على قتل إخوانه. وقد تحدث مطولا في هذا الصدد وقال:

> عندما كانوا يعيشون بين أحضاننا، لم يجرؤوا أبدا على رفع صوتهم. ولم يسبق لهم بتاتا أن أشهروا أسلحتهم في وجوه النساء والأطفال. والآن فإن الثعابين تلدغ الأيادي التي خدمتهم بالأمس.

48- سورة الإسراء، الآية 4.

49- ياسين، **الإسلام والحداثة**، 139، 56، Yassine, *Winning the Modern World*.

إنهم يقتلون الأطفال والرجال المسنين غير المحميِّين، بل وحتى المشلولين من الرجال العزَّل، مثل الشيخ ياسين والشهيد محمد الدرة وابنه. إنهم وحوش. لا يمكنك إعطاؤهم السلطة؛ وحتى القرآن ذكر ذلك. إن السلطة تقوي الغطرسة لديهم، ومن ثمَّ فقد صاروا مثل هتلر وفرعون.

ويعتقد قادر أن اليهود بطبيعتهم لا يلبثوا أن يصبحون عدوانيين بمجرد إمساكهم بمقاليد السلطة. إن إضفاءه للسلوكيات الحيوانية على اليهود، عبر الحديث عن الوحوش والثعابين، هو استراتيجية لغوية تستخدم بغية تحويل اللوم عن المجموعة بكاملها. ولذلك، فهو يقول، أنه من طبيعة اليهود قتل الناس الأبرياء والعزَّل. وإذا لم يقع «كبح لجماحهم»، فسيفضون لا محالة بالعالم إلى الدمار النهائي.

ويعتقد عبد السلام ياسين أيضا بأن «أوروبا كانت في حاجة إلى حوض يستقبل ما فاض عنها من العنصر اليهودي، بالغ الذكاء، فائق النشاط، شديد المهارة في التجارة، العنصر المزعج».[50] إن أوروبا، في رأي عبد السلام ياسين، كانت خائفة أمام بروز العنصر اليهودي بعد الحرب العالمية الثانية، وارتفاع درجة التعاطف تجاه المحنة التي كابدها بعد هزيمة النازية، مما دفع بأوروبا إلى تحين الفرصة للتخلص منه، والتمكن من تحرير «الروح الأوروبية» من طبيعته الشيطانية؛ كما دفع هذا إلى التفكير في استغلال «الفرصة التاريخية لتسكت السياسة الاستعمارية البريطانية الطموح اليهودي بإيوائه في فلسطين».[51] ويضيف عبد السلام ياسين في تعليق له أن هذا الاضطهاد اليهودي ليس بمشكلة إسلامية؛ إنما هو قضية مسيحية وأوروبية. إن المسلمين لم يقدموا على قتل اليهود في الحرب، وبالتالي، فإنهم غير مسؤولين عن التاريخ السياسي المعادي للسامية في أوروبا. ويواصل في تعليقه:

كان لليهود دين على أوربا سيؤديه العرب، فلقد احتلت أراضيهم، وجهزت لاستقبال الأجناس اليهودية المدعومة إلى أرض الأجداد. ثم تطور الأمر فأصبحت الأسطورة المؤسسة للمطالب

50- ياسين، نفسه، 124.

51- ياسين، نفسه.

اليهودية تتمتع بالحماية القانونية، إذ تم التصويت في فرنسا لصالح قانون گيسو-فابيوس (Gayssot-Fabius) الصادر سنة 1990 ليعاقب بصرامة كل من طعن في العقيدة السياسية الصهيونية وشكك مثلا في وجود أو حجم الإبادة التي تعرض لها اليهود في ألمانيا النازية.[52]

وعلى غرار أحمدي نجاد، فإن ياسين يشكك في المحرقة باعتبارها حدثا تاريخيا حقيقيا. وعلى الرغم من استخدامه بعض الاستراتيجيات الخطابية للتنديد بالإقدام ولو على قتل يهودي واحد، لأن الإسلام يحرم قتل الأبرياء، يهودا كانوا أو مسلمين، فقد استمر في توجيه اللوم إلى اليهود بسبب صِلاتهم القائمة مع هوليوود ومهارتها المزعومة في تزوير الحقائق التاريخية.[53] وفي هذا الصدد كتب ياسين بأنه «مهما ضخمت أعداد الضحايا فلن يزيد ذلك إلى هول المجزرة الهتلرية شيئا، لأن إهدار دم ضحية بريئة واحدة - يهودية كانت أم غير يهودية - مرفوض في ديننا الإسلامي».[54] غير أن عبد السلام ياسين لا يتردد في القول بأن المحرقة «ربما لا تعدو أن تكون» مجرد تلفيق من قبل اليهود، وأن الغرب مستعد للتنديد بكل من يحاول التمحيص في القرائن العلمية الدالة على حقيقتها.

وتشكل محاولة إيران الرامية إلى رعاية مؤتمر حول المحرقة في المستقبل جزءا من الاستراتيجيات الخطابية لكل من أحمدي نجاد وغيره من الزعماء المسلمين، بغية التمكن من إعادة النظر في تنظيم القوانين ذات الصلة بالذاكرة وشروطها أملا في التحكم فيها، والإمساك بزمام أمورها. وفي نظر عبد السلام ياسين، فإن أمريكا وحلفاءها الغربيين، قد تأتّى لهم بفضل الاعتماد على الدعم القوي من قِبَل هوليوود من الأخذ بزمام المبادرة لتمويل وإخراج وإنتاج وتصنيع وتسويق مجموعة من الأفلام السينمائية والوثائقية قوية التأثير والآسرة للألباب والعقول:

حين يتكفل إذن مثل هؤلاء المحامين البارعين بالقضية اليهودية تتجذر القضية اليهودية في ضمير العالم، بينما ينمحي منه أي أثر لأي

52- ياسين، نفسه، 128.

53- ياسين، نفسه، 128-129.

54- ياسين، نفسه، 128.

قضية أخرى. فلا نصب تبكي الستين مليون هندي أمريكي الذين أبادهم الرجل الأبيض المستكشف البروتستانتي. لا لوحة تخلد ذكرى المائة مليون أسود إفريقي الذين هلكوا في قيعان السفن... من يفكر بعد في مثل هؤلاء؟ الدولة اليهودية وحدها تستحوذ على القلوب والذاكرات.[55]

وخلافا لهذه الإيديولوجية الإسلامية المتطرفة، كان العاهل الحسن الثاني وفيا لنهج إيجابي تجاه اليهود باعتبارهم مواطنين مغاربة وفقا للمقاربة التي تبناها قبله والده محمد الخامس، كما بذل جهودا كبيرة من أجل النهوض بعملية السلام وتفعيلها بين اليهود والمسلمين.[56] وقد اهتمت وسائل الإعلام العربي بتوجيه انتقاداتها إلى شخصه للتعبير عن اعتراضها على وجهات نظره. وفي أعقاب زيارة أنور السادات إلى القدس، وردت أوصاف في حق الحسن الثاني باعتباره يمثل «الركيزة الأساسية في الاستراتيجية المصرية الأمريكية المغربية الساعية إلى إضفاء الشرعية على الاحتلال الإسرائيلي المستمر للأراضي العربية».[57] أما اليوم، فيواجه الملك محمد السادس انتقادات مماثلة لنهجه مقاربة إيجابية تجاه الاعتراف بالمحرقة، والتعاطف مع معاناة اليهود ومحنتهم. وهذا هو السياق الذي أقدم فيه العاهل المغربي، في الآونة الأخيرة، على تقديم الدعم المالي والسياسي للمبادرة الوطنية الرامية إلى ترميم المواقع التاريخية اليهودية وصيانتها حفاظا عليها من عوادي الزمن، وخاصة منها المقابر، وذلك في جميع أنحاء المغرب. وشملت هذه المبادرة أيضا برنامجا لإنشاء مواقع إلكترونية تتوخى تسليط الضوء على الثقافات اليهودية المغربية.

هذه الحركية العلمانية التي يتكون المنخرطون فيها أساسا من عناصر أمازيغية، قد اتخذت لنفسها موقعا قوامه المواجهة والمعاداة للعرب والإسلام. وقبل الإعلان عن ربط تحديدهم الهويَّاتي بالصهيونية، فإن هؤلاء النشطاء الأمازيغ أحدثوا قطيعة مع الأسس العربية الإسلامية التي بنيت عليها مقومات الأمة المغربية. كما أنهم أشهروا التحدي في وجه الخطاب التاريخي الصادر عن كثير من الأطراف

55- ياسين، **نفسه**، 129.

56- Assaraf, *Une certaine histoire*.

57- Laskier, *Israel and the Maghreb*. 246.

السياسية التي انتهت إلى اعتبار كل محاولة تتوخى ربط أي اتصال مع الصهيونية وإسرائيل، بأنها ليست من قبيل المحرمات الوطنية فحسب، بل اعتبرتها أيضا من باب اقتراف العمل الإجرامي. وأفضى هذا التحول الطارئ إلى العودة باليهود من جديد إلى الساحة الوطنية، ليس على أساس اعتبارهم صهاينة أو مؤيدين لإسرائيل ولا بالعملاء والجواسيس، بل بوصفهم هذه المرة مواطنين مغاربة. وكما ذكره سيلفرشتاين (Silverstein)، فإن هذا التأييد الأمازيغي للسامية يعكس «مشروعا لإعادة تعريف الأمة المغربية وتحديدها على أساس عرقي وفقا لمقاربة شاملة» تضم في إطارها كلا من الأمازيغ والعرب واليهود والمسلمين على حد سواء.[58] وفي هذا السياق الجديد، نجد بأن شباب النشطاء الأمازيغ أزاحوا أنفسهم بعيدا عما يعتبرونه أمة غير متسامحة تاريخيا، وتصر على أولوية الإيمان بعقيدة الإسلام والهوية العربية.

وفي سنة 2010، صادفت طالبا أمازيغيا في جامعة القاضي عياض بمراكش، وعندما أدرك بأنني كنت بصدد إنجاز بحث عن اليهود المغاربة، شرع في التعبير أمامي عن رأيه الشخصي بخصوص هذه القضية فقال:

> إن اليهود المغاربة بمثابة رهن عقاري له قيمته الثمينة التي لا يمكن إنكارها. ويتحدث المغاربة كثيرا إلى الأجانب عن ذلك الشق أو الرافد اليهودي في ثقافتهم ويتفاخرون أمامهم بتاريخهم المجبول على التسامح؛ ولكنهم يرفضون حتى الآن، القبول بأن يكون اليهود مواطنين مغاربة يتمتعون بكامل الحقوق والواجبات. إن دعمنا الكامل وتعاطفنا تجاه القضية الفلسطينية قد أعمى عيوننا، وحجب عنا إمكانية التفكير في قبولنا باليهود المغاربة. وإذا كنا نعتقد بأن التاريخ اليهودي المغربي يمكن أن يمثل رصيدا قابلا بقيمة الارتهان الاقتصادي ويستحقه، فسوف يكون بوسعنا وقتئذ القبول بحصولهم على حقوقهم الكاملة. وإلا فسيكون علينا عرضه للبيع والتوقف من ثمَّ عن استخدامه من أجل تحقيق مكاسبنا الاقتصادية.

58 - Silverstein, "Masquerade Politics," 81.

وفي رأي هذا المصدر الإخباري أعلاه، الذي يشاطره عديد من الطلاب الأمازيغيين من مختلف جهات سوس، فإنه من الواجب على المجتمع المغربي المبادرة إلى إعادة النظر في موقفه الحالي تجاه ساكنته اليهودية، والقبول على أساس ذلك باليهود باعتبارهم جزءا لا يتجزأ من نسيجه العريض متعدد الثقافات، إن على المستويات العرقية والدينية، ودون النظر إليهم عبر عدسة القضية الفلسطينية ومنظارها. ويؤكد هذا التعليق على مدى أهمية الروابط القائمة بين الجوانب الاقتصادية والسياسية في المسألة اليهودية المغربية، كما يضع الحكومة ومعها المواطنين العاديين كذلك في حالة من التناقض الذاتي. ويدعي هذا الطالب الأمازيغي، وهو مصدر لمعلوماتي هذه، أن المغاربة كمجتمع، ينخرطون في مسار يتسم بـ «النفاق السياسي»، وذلك بحكم اعتبارهم أن اليهود المغاربة، على الرغم من حبهم للمغرب، قد وقع وصمُهم ظلماً بأنهم غير وطنيين. وبناء عليه، فطالما واصل اليهود المغاربة ترك مجتمعاتهم ومغادرتها، فإن تراثهم الثقافي، والذي نخص منه بالذكر أساسا مقابرهم، قد تعرضت للتخريب، لكونها من قبيل الممتلكات «اليهودية»، والتي يقع تسويقها باعتبارها «كنزا وطنيا» يستحق الزيارة.

استنتاج

في ظل الغياب الجسدي لليهود بغالبية المدن المغربية والمناطق النائية، يجد المغاربة أنفسهم اليوم في مواجهة مع ذكريات عن الحياة اليهودية الموجودة بالأمس، والحاضرة فيما سلف من الأيام بين أحضانهم. ويواصل أجيال الأجداد الكبار والأجداد تبادل أطراف الحديث والدردشة بدرجات من الحنين بخصوص ثراء الحياة التي جمعت بين كنفها اليهود والمسلمين على حد سواء في الماضي؛ وتعكس المعطيات المستمدة من جيل الشباب وجود وجهات نظر ضيقة ومعلومات غير صحيحة وناقصة عندهم حول اليهود.

وقد أوليت اهتمامي بوصف وتحليل كيفية إقدام أربعة أجيال بالتساوي من المسلمين والعرب والأمازيغ، وأيضا من الشرفاء والحراطين، على بناء فهمهم وتصورهم لليهود. وقدمت مقتطفات من أقوال جمعتها من أفواه هؤلاء مباشرة أثناء العمل الميداني، ثم ناقشتها في سياقاتها التاريخية الخاصة بها بالاعتماد أيضا على استغلال مجموعة من المصادر الأساسية المختلفة، مرورا بنصوص الرحلات الفرنسية الأولى ومتونها وبمختلف الوسائل الإعلامية والمستندات الشرعية المخطوطة. واعتنيت بتحليل النظرة الموجودة في ذهن كل جيل من الأجيال على حدة، مع الحرص على معالجتها في سياق الفترة الخاصة بها. ثم أصدرت أيضا أحكاما نظرية عن موقفي باعتباري أمارس الإثنوغرافيا انطلاقا من انتماءاتي المحلية، وذلك عبر تقديم أمثلة ملموسة عن التفاعلات التي أفرزها عملي اليومي مع المخبرين ممن استجوبتهم في عدة لقاءات، فأبدى بعض منهم موافقتهم على مشروعي، بينما عبر آخرون عن اختلافهم في الرأي فاعترضوا عليه بعدم مباركتهم نتائج العمل.

وغالبا ما تتردد التمثلات الخاصة باليهود على الألسنة ليقع تخزينها وانتقالها، فتصبح منتشرة ومتداولة عبر مختلف أشكال الحكي والسرد المتبادلة في الحياة اليومية حول شاشات التلفزيون، وفي المقاهي، وبغيرها من الأماكن العامة. وتختلف هذه

التمثلات التي يقع بثها ونشرها بالتداول من مجموعة إلى أخرى من الأجيال، سواء من حيث المضمون، أو حسب قنواتها الوسائطية. وأثبتت مجموعات الأجيال المختلفة وجود فرق كبير في تمثيلها لليهود. ومن جهة أولى، يستحضر المنتمون إلى الأجيال القديمة أساسا مخزونا من الصور والاستعارات الاستطرادية، بالإضافة إلى معجم مستمد من النظرة التقليدية السائدة بالأمس عند المسلمين واليهود حينما جمعت بينهم علاقات الجوار والتعايش. ومن جهة ثانية، يستند عناصر الشباب العربي المحرومون من الحقوق إلى ضروب مختلفة من المعارف، غالبا ما تكون متأثرة وإلى حد كبير بمجموعة من الأفكار يقع تصورها حول كل ما له صلة باليهود، وبكل ما هو «يهودي». وحاولت أن أثبت أنه على الرغم من عيش الأعضاء المنتمين إلى أجيال الصغار والكبار في نفس الأسر لفترة طويلة من الزمن، فإن ما يحكونه من كلام عن اليهود يتسم بالتباين والاختلاف. ويميل المنتمون إلى أفواج كبار السن للتعبير عن مشاعر الصداقة والعلاقات الودية تجاه اليهود. وعلى النقيض من ذلك، تنحو معظم الأفواج الشابة صوب الاتجاه الرامي إلى وصف اليهود بمختلف نعوت الشر، كما يجمعون على أن اليهود يشكلون تهديدا لقيم المسلمين وتقاليدهم.

ولم يسبق للمنتمين إلى فوج الشباب، من بين العيِّنات المستجوَبَة، أن عاشوا أبدا مع اليهود وخالطوهم، بل ولم يُكتَب لأي من هؤلاء أيضا أن جمعهم اللقاء ولو مرة بأحد اليهود. وربما هذا هو السبب في تردد مواقفهم السلبية تجاه اليهود بوتيرة عالية. ومع ذلك، تنتشر تمثلات النموذج السلبي لليهود على نطاق واسع في صفوف الشباب إلى درجة التفشي بسبب التصدع الحاصل على مستويات الذاكرة وآليات نقل المعرفة. وفي واقع الأمر، فإنه على الرغم من عدم تمكن جيل الأجداد من الدخول في علاقات اجتماعية أكثر قوة بالاعتماد على أسس يومية مع اليهود، فقد ظلت تمثلاتهم متأثرة بطريقة أو بأخرى بالمعرفة الحميمة التي انتقلت إليهم في هذا الشأن عن طريق الأجداد الكبار. ومن ثمَّ، اتسمت التمثلات السلبية لليهود عند الأجداد الكبار والأجداد بضعفها النسبي، بحكم أن معرفتهم باليهود لا تستجيب فقط لحيثيات وسائل الإعلام والصراع الفلسطيني الإسرائيلي. إن في حوزتهم تصورات أخرى تستند إلى خبرات حقيقية وتجارب واقعية تتحدى الصور النمطية وتقارير وسائل الاعلام.

وتمثل هذه الآراء ذات التفرع الثنائي في شأن اليهود جزءاً من التحول الطارئ على مستوى المرجعيات الخاصة بالهوية في المجتمع المغربي المعاصر. ومن الناحية الثقافية، ينشغل الشباب المغربي على قدم وساق بإشهار التمرد على القيم الاجتماعية والثقافية ذات الصلة بالأسرة، ويعتبرونها عاملا مساهما في تقييد طموحاتهم الرامية إلى تحقيق الحركية الاجتماعية والسياسية. إنهم بصدد بناء شخصية وذوات جديدة تظل مترسخة في القيم الإسلامية ووفية لها، مع حرصهم في الوقت نفسه على التكيف مع الأفكار الأجنبية المتدفقة من الخارج بغية استملاكها. ويبدو أن التراتب التقليدي لنقل تداول المعرفة والسلطة قد حلت به لا محالة بعض من معالم التصدع، وهو ما فسح المجال أمام مزيد من الحرية الفردية، والانطلاق بالتالي نحو اعتماد كثير من الأشكال الثقافية الأخرى تتسم بالتنوع. ويؤكد فوكو في هذا الصدد ما يلي:

> قد يُشتَبه في أن يكون المعرفي أو الابّستمي (episteme)، شيئا ما من قبيل النظرة إلى العالم، وشريحة من التاريخ المشترك بين جميع فروع المعرفة أو قطعة منه، والذي من شأنه أن يفرض على كل واحد قواعد ومسلمات مماثلة، ومستوىً عقليا عاما، بالإضافة إلى بنية فكرية معينة لا يمكن للرجال ممن ينتمون إلى فترة خاصة ما محاولة الإفلات بالهروب منها، حيث تقع والحالة هذه المبادرة إلى وضع سلسلة من التشريعات المكتوبة مرة واحدة وللجميع على يد أحد المجهولين.[1]

إن تقييد قوة الابّستمي وسلطتها، أو المنظور الذي برر قدسية النص الديني في الحالة الخاصة بوجهة النظر المسَيَّسة في أوساط جيل الشباب، لا تمارس ضغطا على الفرد والدولة بغية الطعن في الأفكار الشائعة حول اليهود وتحدِّيها. ولذلك، يقع النظر إلى إجراء الاتصال مع اليهود باعتباره عملا يسعى إلى مخالفة القوانين الاجتماعية الإسلامية المعيارية والقواعد الثقافية بغية اختراقها. وفي هذا السياق، يظل النقاش في المجتمع المغربي حول الوضع الخاص باليهود كمواطنين من قبيل المحرمات الوطنية. ومثال ذلك، أنه عندما يهتم شخص ما، ذكرا كان أو أنثى بإنجاز دراسات تتعلق بموضوع اليهود، فقد يقع النظر إلى كليهما ليس فقط باعتبارهما من

1- Foucault, *Archaeology of Knowledge*, 191.

المساندين لليهود، بل ربما تجاوز الأمر ذلك ليصبحان أيضا في أعين الناس من بين المتعاطفين مع اليهودي الإسرائيلي. وأولى إدوارد سعيد اهتمامه بتفكيك هذا المنظور، بحجة أن الإصرار على رفض كل ما هو «إسرائيلي» يعتبر في رأيه أمرا «سخيفا». وعلى أي حال، فقد أشار إلى وجود «مليون فلسطيني يتمتعون بحقوق المواطنة كإسرائيليين، فهل يجب أيضا مقاطعتهم، وذلك على غرار ما حصل في حقهم خلال سنة 1950؟ وماذا عن الاسرائيليين المؤيدين لحركتنا النضالية؟ هل يجب مقاطعتهم لكونهم إسرائيليين؟»[2]

ومع ذلك، فإن هذا النوع من المعرفة الإسلامية المتداولة في شأن اليهود، والذي تأثر بأفكار بعض القادة المغاربة من أمثال ياسين ورامي، لم يفض إلى كبح جماح بعض المغاربة للحيلولة دون تمردهم على النظام والتشكيك في صحة التحامل الثقافي القائم على الآراء المسبقة والمعلن ضد اليهود. وعلى الرغم من أن الاضطلاع بمهمة توجيه الانتقاد الاجتماعي إلى التصورات المتعلقة باليهود وغيرهم من الأقليات عادة ما كانت تُترك إلى الشخصيات البارزة في صفوف المؤسسات السياسية، فإن الصحفيين والفنانين والمواطنين العاديين ما لبثوا أن انضموا إلى هذه الحركة الرامية إلى تحقيق نوع من النقد الذاتي، والترويج له على المستوى الوطني. وهناك نمو لحركة ما فتئت تتطور، وتحظى عموما بترويج إعلامي عبر وجود صحافة مستقلة تتيح إمكانية توجيه الانتقاد في حق السياسات الإسرائيلية دون أن تكون معادية لليهود.

وكما سبق لي مناقشته في الفصل الخامس من هذا الكتاب، يمكن ملاحظة وجود هذا الجدال في المقام الأول، عبر ظهور وسائل الإعلام الليبرالية على الساحة. ومنذ أحداث تفجير شهر ماي من سنة 2003 في الدار البيضاء، أقدمت مجموعة من الصحف المغربية المستقلة ذات التوجه الليبرالي إلى اختراق جدار الصمت الجماعي المطبق حول قضية الهوية اليهودية المغربية، وشرعت على نحو متقطع في نشر سلسلة من المقالات بدأت تنظر إلى الطائفة اليهودية المغربية انطلاقا من الزوايا الاجتماعية والسياسية والدينية، أوالثقافية. ومن شأن هذا الخطاب والنقاش، أن تكون لديه القدرة على إعادة إدخال الصوت اليهودي من جديد في فضاءات النقاش الإسلامي

2- Said, "Israel -Palestine: A Third Way," 6.

السائد، والتشجيع على تداول أصوات مختلفة ومتعددة، والتعبير بالتالي عن وجهات نظر متباينة في حيِّز المجال العام الوطني.[3] وعلى الرغم من مقاومة كثير من الصحفيين ووسائل الإعلام لهذه الحركة، فإن استمرار النظام الملكي في توفير الدعم والحماية لفائدة اليهود المغاربة من شأنه أن يوحي بإمكانية مواصلة هذا النقاش واستمراره على الرغم من وجود قوات معارضة للصراع الفلسطيني الإسرائيلي.

3- Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 368.

خاتمة: حوار الأديان

قليل هم المغاربة ممن يعترفون علنا بوجود مواقف عنصرية وقوالب نمطية جاهزة تجاه اليهود والمسيحيين. ولم تقدم المؤسسات التابعة للدولة مثل وزارة التعليم شيئا يستحق الذكر للعمل على إحداث تغيير في هذه المواقف، وبذل محاولة تتوخى تثقيف الشباب وإعدادهم للقبول بالاختلافات الثقافية والعرقية. وتبقى مهمة الاضطلاع بالرد على الصور النمطية الجاهزة المتعلقة باليهود متروكة لعدد قليل من الأفراد، في حين اختارت الدولة في هذا الصدد الجلوس في المقاعد الخلفية. ومع استمرار الصراع الفلسطيني الإسرائيلي في توسيع فجوة من سوء الفهم، والحد من درجة الحوار بين المجموعات اليهودية والمسيحية والمسلمة عبر جميع أنحاء العالم، فإن هناك عددا قليلا من اليهود والمسيحيين والمسلمين من دعاة «صناعة السلام»، ممن لا زالوا منخرطين في عقد شراكات، وإجراء حوارات غايتها المصالحة بين الإسرائيليين والفلسطينيين.[1]

وفي هذا السياق، تكون تجربة الكونڤِيڤَنسِيا (convivencia)، ومعناها التعايش، كما شهدتها إسبانيا الإسلامية بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، قد برزت بالنسبة لهؤلاء بوصفها مرجعية تاريخية أساسية.[2] وعلى سبيل المثال، فإن مؤسسة الثقافات الثلاث والأديان الثلاثة، ومقرها إشبيلية في إسبانيا، قد أصبحت بمثابة الحج السنوي الذي دأب المروجون لأطروحة السلام وصناعته على تولية وجوههم شطره. وشكل هذا الحوار بين الأديان إلى حد كبير أداء رائعا لرسالة التسامح والتفاهم. ويمكن لكل هذا أن ينتهي على حين غرة عندما لا يبقى هناك جمهور وفي يهوى هذه الفرجة، وأيضا عندما تبادر الجهات الفاعلة إلى الانسحاب بمغادرة الساحة الوطنية والخروج منها. وبناء عليه، فإن مثل هذه المهرجانات السنوية

1- Boum, "The Performance of Convivencia."

2- انظر:
Soifer, "Beyond Convivencia"; Ray, "Beyond Tolerance and Persecution"; Cohen, *Under Crescent and Cross*, 6-8.

ولقاءات التسامح تظل في حد ذاتها وببساطة مجرد أدوات ولحظات لتخيُّل وجود مجموعات متسامحة.[3] إن هذه الاجتماعات التي تنشد التسامح بين المنتمين إلى أطياف دينية مختلفة هي بمثابة لحظات منتسبة إلى المفهوم الذي يتبناه الأنتربولوجي ڤيكتور تورنير (Victor Turner)، والتي تعبر عن تلك الرغبة الطامحة إلى التوحيد بين صفوف المسلمين واليهود والمسيحيين معا، حتى يتيسر لهم الالتئام في فضاء مُتخيَّل للتسامح، يكون خاليا من العنف، ويستحضر لحظات من هذا الماضي المفعم بروح التعايش عبر نغمات الموسيقى الأندلسية الساحرة.[4]

وفي بحر سنة 1948، صاغ أميريكو كاسترو (Américo Castro) لفظة الكونڤِيڤَنسِيا، ومعناها التعايش باللغة الإسبانية (convivencia) في كلمة واحدة، للإشارة بها إلى تلك العلاقة التكافلية القائمة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين في الديار الإسبانية إبان القرون الوسطى.[5] وذهب عدد من الباحثين إلى القول بأن التركيز على التسامح الديني في العصور الوسطى بإسبانيا قد برز في سياق «القلق المتزايد بشأن أعمال العنف المؤطرة دينيا».[6] وإن التركيز على تمثُّل الرومانسية الخاصة بفترة التعايش هذه قد كان جزئيا بمثابة رد فعل على انتشار الكراهية في أوروبا نحو اليهود بشكل عام، والتركيز على الأفكار المتحررة والمتعددة الثقافات. وبالتالي، فإن ما يسمى بالفترة الأندلسية التي ساد خلالها التعايش سالف الذكر قد أصبح فكرة سائدة ومهيمنة، وعبارة مجازية للتسامح بالنسبة للمدافعين المسلمين واليهود والمسيحيين ممن انبروا لانتقاد مختلف الطرق التي عوملت بها الأقليات في مجتمعاتهم. وهذا هو السياق الذي حاولت فيه النخب من العالم العربي الدفاع عن الأفكار الليبرالية في العالم العربي والإسلامي. وبناء عليه، برزت إسبانيا الإسلامية في القرون

3- Boum, "The Performance of Convivencia."

4- انظر: Shannon, "Performing al-Andalus." ولمناقشة ديناميات هذا المهرجان وسياته ومظاهره انظر:

Kapchan, "The Promise of Sonic Translation" and Boum, "Sacred Week."

وانظر ما كتبه أيضا عمر بوم عن المهرجانات بالمغرب في:

Boum, "Festivalizing Dissent."

5- Castro, *The Spaniards*.

6- Wolf, "Convivencia in Medieval Spain," 72.

الوسطى باعتبارها ذاكرة للفضاء الإسلامي المقدس الذي حظيت في أرجائه كافة المجموعات والأطياف بالتسامح. وبوصفها مكانا للذاكرة، فإن إشبيلية هي تجسيد لروح التعايش كما صاغها كاسترو بلفظة الكونڤِيڤَنسيا (convivencia) الإسبانية.

وفي سنة 2006، تمكن المؤتمر العالمي للأئمة والحاخامات من أجل السلام، باعتباره منظمة تسعى إلى تحقيق التقارب بين اليهودية والإسلام، من الحصول على الدعم المادي الضروري لعقد اجتماعه في إشبيلية، من مؤسسة سويسرية تدعى (رجال صدقوا وعدهم، Hommes de Parole). وسبق لهذه المنظمة نفسها أن حاولت، في سنة 2004، عقد اجتماعها الأول بمدينة إفران المغربية، غير أن الضغوط التي مارستها بعض الجماعات الإسلامية إثر اغتيال إسرائيل لزعيم حماس أحمد ياسين، قد حالت دون تحقيق ذلك. وبالإضافة إلى هذه اللقاءات، اتخذت كثير من المنظمات الأخرى من إشبيلية وجهة لها، ومنبرا للتعايش وفقا لروح الكونڤِيڤَنسيا. وبهذا أصبحت إشبيلية المدينة الأندلسية فضاء وجدانيا حدوديا واعيا، وذلك وفقا لمفهوم ڤيكتور تورنير سابق الذكر، ولسان حالها يدعو مجموعات أخرى مختلفة للدخول إلى رحابها. وقد استجاب لهذا النداء تباعا كل من عاهل المملكة العربية السعودية، وملك المغرب، والرئيس الفلسطيني، فضلا عن الحاخامات والأئمة ممن باتوا يولون وجوههم شطر إشبيلية بسبب ما رددته الألسنة في حقها، وما شاع عن سمعتها بوصفها قلعة آمنة لاحتضان التسامح والتعددية الثقافية. وباعتبارها مكانا لاحتضان مختلف الأطياف، باتت إشبيلية تمثل فضاء لإحياء الألفة وخلق الأجواء الحميمية بين المجموعات الدينية، مع الحرص أيضا على احترام حقوق الآخرين. ويمثل تواجد الحاخامات والأئمة في إشبيلية أحد طقوس العبور التي تتيح أمام هؤلاء «الأعداء» أن يعيشوا أجواء تجربة زمنية عابرة ملؤها التواضع، والارتقاء بالتالي إلى موقف يشوبه الورع والاحترام المتبادل.

وبالنسبة لكثير من الزعماء العرب، تكتسب المرجعية التاريخية للعصور الوسطى الإسبانية أهميتها الدلالية الإيديولوجية، لأن رموزها التاريخية قد تُستخدَم بطريقة انتقائية في تعزيز السلام والحوار. وفي 17 يوليوز من سنة 2008، أشرف العاهل السعودي الملك عبد الله وخادم الحرمين الشريفين، جنبا إلى جنب مع خوان كارلوس

(Juan Carlos)، ملك إسبانيا، على رعاية مؤتمر الحوار العالمي بين الأديان وافتتاحه في مدريد. وعلى الرغم من عدم انعقاد هذا اللقاء في مدينة إشبيلية، فإن المشهد الرومانسي لمنطقة الأندلس وفضائها قد تم الاستشهاد بهما بشكل انتقائي بوصفهما يعبران عن عوالم طوباوية للتسامح الديني والسلام. ولا تقتصر أسطورة الأندلس وإشبيلية بوجه خاص على الحيز الجغرافي لإسبانيا، إذ يمكن نقلها وتخطيطها من جديد في إعدادات وتحضيرات جغرافية مختلفة. وفي المغرب، توجد ذكرى الأندلس وإشبيلية على وجه الخصوص في قلب المهرجانات الوطنية للموسيقى الروحية في كل من فاس والصويرة، وغيرهما من المدن.

ومنذ سنة 2003، أصبح مهرجان الأندلسيات الأطلسية المنعقد سنويا في نهاية أكتوبر بمدينة الصويرة الساحلية، أحد الأحداث البارزة والأكثر شهرة من حيث الاهتمام باستحضار ذاكرة إسبانيا الوسيطية وأجواء التعايش بين اليهود والمسلمين. وبات اسم هذا المهرجان مرتبطا بقوة باسم أندري أزولاي الذي يعتقد واثقا بأن الصويرة تمثل أيضا امتدادا لثقافة التسامح الأندلسية. وفي هذا الإطار، بادر في سنة 2010 إلى توجيه الدعوة لعدد من المطربين اليهود والمسلمين على حد سواء لتبادل سماع الأغاني الأندلسية العربية والعبرية على خشبات المسارح المؤقتة التي نصبت خصيصا بهذه المناسبة في رحاب مدينة الصويرة. ولم يترك أندري أزولاي هذه المناسبة تمر دون الإفصاح «أمام العالم، -وكما جاء على لسانه- بأننا في المغرب لدينا موروث قديم في مجال التسامح والتعايش. ونريد أيضا الحفاظ على هذا التراث وحمايته من النسيان والتهميش، ومن الآثار السلبية والتلويث الناتج عن الاضطرابات السياسية الظرفية».[7]

وكانت الموسيقى الأندلسية موضوع عناية مهرجانات أخرى أقيمت بمدن الرباط والدار البيضاء وفاس، وطنجة. واعتبرت العلاقة بين اليهود والمسلمين ذات أهمية خاصة في هذا الصدد لتشكيلها المحور الرئيسي لعقد لقاءات من هذا القبيل. ويجري في كل سنة، الاحتفاء ببعض الأسماء اليهودية والمسلمة الحاذقة في فنون الموسيقى الأندلسية، (من أمثال الحاخام سامي المغربي والفنان عبد الصادق

7- يمكن العودة في هذا الشأن إلى الموقع الإلكتروني التالي: www.magharebia.com.

شقارة) بتقديم عروض موسيقية تشمل الرموز الحية في هذا المضمار، مثل محمد بريول من فاس، والحاخام حاييم لوك من لوس أنجليس (Los Angeles). وتمكن هذه العروض من تسليط الضوء على التقاليد اللغوية والموسيقية لبلدان شمال إفريقيا وإسبانيا في العصور الوسطى، عن طريق المزج بين اللغة الإسبانية والدارجة المغربية واللغة العربية الفصحى، إلى جانب اللغة العبرية، عند رفع الأصوات الصادحة بغناء الألحان الأندلسية القديمة. ويرى أزولاي أن هذا الحدث السنوي يمثل «دعوة للتذكير بتلك الذاكرة المشتركة التي يبدو أننا افتقدناها؛ ودعوة لاسترداد ذلك العصر الذهبي للتعايش وبناء الحضارة والثقافة المشتركة؛ ودعوة إلى الرقص معا، بغية إعطاء صورة مختلفة غير الصورة الكارثية التي ما فتئت تنقلها وسائل الإعلام اليومية حول العلاقات بين اليهود والعرب».[8] وبالنسبة للنخب المغربية، هناك علاقة قوية بين المغرب وإسبانيا الإسلامية في العصور الوسطى، تنعكس في العلاقات التكافلية التي ميزت الصلات القائمة بين اليهود والمسلمين في إسبانيا إبان القرون الوسطى. ومع ذلك، تظل إحدى العقبات الرئيسية التي يواجهها الراغبون في كسب رهان التعايش هي التساؤل عن كيفية الاهتمام بسماع أصوات الآخرين. وفي اعتقادي، أن المغاربة والنخب العربية باعتبارهم من المبادرين لممارسة أداء يطمح لتحقيق السلام يتمكنون من الدخول لفترة قصيرة في ما يدعوه الأنتربولوجي ڤيكتور تيرنر (Victor Turner)، بزمن الوعي بالحدود وإدراكها، وهي فترة البداية أو الاستهلال. وعلى سبيل المثال، فإن هذه اللقاءات نادرا ما ساهمت في تحسين العلاقة بين اليهود والمسلمين، اللهم إذا ما استثنينا من ذلك حدوث بعض التفاعلات النادرة. ومثال ذلك، لاحظ رينويک ماكلين (Renwick McLean)، أثناء انعقاد فعاليات المؤتمر العالمي للأئمة والحاخامات من أجل السلام في إشبيلية في سنة 2006، « أن الاجتماع [...] أدى إلى استعراض بعض مظاهر الصداقة الحميمة المتحررة من التكلف، من قبيل معاينة حاخامات وأئمة يغنون ويرقصون معا على وقع أداءات موسيقية مرتجلة في بهو الفندق عند حوالي منتصف الليل».[9]

8- نفسه.

9- يمكن العودة أيضا في هذا الشأن إلى الموقع الإلكتروني التالي.www.nytimes.com

وبوصفهم « أعداء» يتصارعون في شأن المطالبة بالقدس والأراضي المقدسة، فإن الأئمة والحاخامات، وهم من بين عناصر أخرى تنتمي إلى النخب، قد دخلوا والحالة هذه في «وقت خارج الزمن،» حيث ظهرت بينهم طرائق بديلة للعلاقات الاجتماعية. وتتمركز هذه الطرائق حول أرضية مشتركة قوامها أنغام الموسيقى (الغرناطية والأندلسية) التي يتقاسمها اليهود والمسلمون معا، وأحيانا قد يتغنون بها جميعا ومع بعضهم البعض. ويجعل هذا الأداء من حاضرة إشبيلية فضاء حدوديا واعيا، وبالتالي مكانا رمزيا لتفاعل الجماعات أو المجموعات (communitas) على الرغم من وجود اختلافات في مكوناتها البنيوية الأساسية. وعلى عكس المجتمعات (societas)، أو البنية، فإن الجماعات أو المجموعات (communitas) تتميز بالمساواة، حيث يجلس الموسيقيون اليهود والمسلمون على المنوال نفسه، ويتبادلون فيما بينهم طقوس التعايش ومناسكه، أي عوالم الكونڤِيڤَنسيا (convivencia) وأجواءها. إن ما يحدث ها هنا هو التفعيل لعملية التسوية حيث تحل المساواة مكان البنية المتفككة، وبالتالي قد تغيب أيضا آليات التمييز الاجتماعي، فيحصل التجانس في الأدوار، كما تختفي معالم الولاء السياسي، وينتهي الأمر بانهيار الحدود والحواجز العادية. ومثال ذلك، ما وقع في لقاء إشبيلية المنعقد في 2006، حيث أن عاشور كلاب، وهو زعيم مسلم من غزة، لم يسبق له بتاتا أن تحدث مباشرة من قبل مع حاخام يهودي، فذكر أنه تحدث مع اثنين من الحاخامات صباح اليوم الأول من المؤتمر، ثم قال في إثر ذلك أنه «لم تكن هناك أية مشاكل معهم، إذ استمعوا إلي واستمعت إليهم، وهم الآن أصدقائي».[10]

ويحاول أندري أزولاي بإقامة هذه المهرجانات، التمكن من بناء أجواء خاصة بنظام طقوسي شكلي ومؤسسي للتسامح.[11] وتنظر آنا بيگلو (Anna Bigelow)، إلى مجتمع مالير كوتلة (Malerkotla) باعتباره موقعا هنديا مقدسا يوجد في منطقة البنجاب ذات الأغلبية المسلمة، والذي تسعى بين أحضانه مختلف المجموعات الدينية جاهدة إلى تجنب العنف بغية الحفاظ على مستوى من السلم والهدوء بين المقيمين فيه. وتقول أيضا أن إحياء الاحتفال الجماعي بذكرى الولي الصالح الصوفي حيدر الشيخ هو ما يحدد معالم روح الجماعة، ويدفع عناصرها لتحمل كل ما من شأنه

10- *Ibid.*

11- Bigelow, *Sharing the Sacred.*

المساهمة في نشر أجواء التسامح والسلام داخل الموقع المقدس. ويحاول أزولاي إنشاء نموذج مماثل عبر الاحتفال بالروح المزعومة لأرض الأندلس. وقد أكد بمناسبة إقامته لكثير من المهرجانات، مدى اهتمامه بتسليط الضوء على الذاكرة الأندلسية لاحتلالها موقعا مركزيا لمشروعه، وبقية المهرجانات الوطنية الأخرى. وهذا هو ما يحيل عليه كيسي إدوارد (Casey Edward)، بالعبارة التي تفيد أنه بمبادرته هذه «يحمل الماضي إلى الأمام» عبر العمل على إحياء الذكرى وتخليدها. والماضي المقصود به هنا هو النموذج الأندلسي للتعايش بمفهوم الكونفِيڤَنسيا (convivencia) الوارد ذكره آنفا. وفي هذا الصدد، كتب كيسي ما يلي:

> [في] الأعمال الرامية إلى إحياء الذكرى وتخليدها، ترتفع قوة التَّذكُّر وتزداد كثافتها بتناولها عبر المحتويات التي يمكن أن توفرها وساطة النص المكتوب (الأمداح، القداس المناسب) وأيضا بإعداد الطقوس الاجتماعية (تقديم الأمداح، المشاركة في القداس). وتزداد حدة تخليد الذكرى وترتفع كثافتها بدرجة أكبر حينما لا تصبح الطقوس ومعها النص ذات فعالية أقوى إلا في وجود الآخرين، ممن نشاطرهم إحياء الذكرى سويا في أجواء احتفال عام.[12]

وفي الحالة التي تخصنا، نجد بأن الموسيقى الأندلسية والفضاء الذي تتردد نغماتها في رحابه يؤديان معا إلى إثارة إمكانية تحقيق التسامح وإدراكه. وتدور الهوية الجماعية لمدينة الصويرة - الامتداد التاريخي للأندلس - حول التعايش المنسجم والمتآلف بين اليهود والمسلمين. وتتلخص الفكرة في المحاولة الرامية، عبر التفاعل الرمزي في سياق المهرجان، إلى خلق ثقافة مستقبلية تنشد التسامح وتتطلع إليه. وتؤكد بيگلو أن « مقاربة النهج السليم للعيش بين أحضان التنوع الديني هي القاعدة السائدة والجاري بها العمل في مالير كوتلة ، غير أن المقاربة تهدف إلى أن تكون عادية من خلال الممارسة والتكرار».[13] ولكن هذا ليس هو الحال في الصويرة، حيث تنعقد اللقاءات بإيقاعات موسمية. وإن عدم وجود اليهود في السياق الخاص بالصويرة وبقية المدن والقرى المغربية الأخرى يجعل الإسقاط الكامل لممارسة التسامح أيضا

12- Casy, *Remembering*, 218.

13- Bigelow, *Sharing the Sacred*, 219.

من الصعوبة بما كان، لأنه، وكما لاحظته بيگلو في الحالة الخاصة بنموذجها الهندي، فإن اللقاءات الاجتماعية الملتفة حول الغذاء وحفلات الزفاف هي مؤشر بالغ الأهمية على مستوى الفهم.

وإذا حل المغرب مكان إسبانيا في القرون الوسطى الإسلامية ليصبح بديلا عنها، وقائما مقامها كفضاء مقدس للتعايش بين اليهود والمسلمين، فقد يحق التساؤل والحالة هذه، لماذا لا يقدم المثقفون والسياسيون على استحضار إسبانيا الإسلامية في احتفالاتهم بالمقدس عوضا عن التركيز فقط على المساحات المقدسة في المغرب، كما هو الأمر مع فاس مثلا؟ وتظهر سياسات تمثيل هذا التعايش بأن نوعا مختلفا من المكان المقدس هو بصدد القيام بإنجاز عملية محددة، ومفادها أن هذه المهرجانات التقديسية أو ذات الصلة بالمقدس قد وقع تصورها من خلال الفضاء الذي يتجسد فيها، وهو ما يجد استمراريته التاريخية في المغرب. ويعني هذا القول، أنه على الرغم من تعايش اليهود والمسلمين خلال القرون الوسطى في إسبانيا الإسلامية، فقد وجدوا معا دار قرارهم النهائية في المغرب، وخاصة عندما أدى الاضطهاد اليهودي إلى إقامة محاكم التفتيش، واضطر اليهود إثر ذلك إلى الهجرة جزئيا إلى المغرب. وبناء عليه، كتب حاييم الزعفراني كيف أن «معاداة السامية زمن [...] العصور الوسطى وأوروبا الحديثة [...] هو أمر غريب عن تاريخ الفكر الإسلامي في بلاد المغارب، والمغرب بصفة خاصة». [14] وتهدف هذه المهرجانات إلى الطعن في مضامين الخطاب العربي الإسلامي الأصولي الذي يجعل منها، ولو في المستوى السطحي على الأقل، مهرجانات تسعى لتطبيع العلاقات مع إسرائيل. ويسمح تنظيم هذه المهرجانات الاحتفالية للدولة المغربية ونخبها معا بإمكانية الحفاظ على صيانة الخطاب العربي الإسلامي الرسمي دون الظهور بصورة الدولة المؤيدة لإسرائيل. وفي الوقت نفسه، تتيح هذه الاستراتيجية الفرصة أمام الدولة لإعطاء صورة ناصعة على المستوى الدولي عن نهجها الديمقراطي، وحرصها على احترام الأقليات.

وتمكن الأندلس، بوصفها فضاء مقدسا للحوار بين اليهود والمسلمين، الساهرين على تنظيم مثل هذا الصنف من المهرجانات، من تصور بعض الإمكانيات

14- انظر:
Zafrani, "*Pédagogie juive en terre d'Islam*," 27; Aouad Lahrech, "Esther and I," 82-84.

الرامية إلى تحقيق الحوار. وهذا بالضبط ما تحيل عليه ديبورا كابشان (Deborah Kapchan) بعبارة «الوعد بالترجمة الصوتية». وفي مقالة كتبتها عن موضوع الاحتفال بروح المقدس في المغرب، اهتمت بطرح الأسئلة التالية: «كيف تساهم المهرجانات الموسيقية الدولية من هذا القبيل [فاس] في تفعيل أداء التخيلات المقدسة لفائدة جمهور يؤمن بمعتقدات دينية متعددة؟ ما هو نصيبها في إنشاء مجتمعات عابرة للحدود الوطنية ذات التأثير؟»[15] وتضيف كابشان في هذا الصدد أنه عبر الاعتماد على المشاعر الدينية للموسيقى الروحية، فإن المهرجانات التقديسية «تخلق مفهوما 'للمقدس' العابر للحدود الوطنية (أي أنه متحرك)، وهذا ما يمثل في حد ذاته، وبطرق مختلفة طباقاً، أي مزجا في الألحان، لخصوصية وإيديولوجية أكثر الأشكال الأرثوذكسية للممارسة الدينية».[16]

إن الاعتقاد الشخصي لعناصر النخبة، وإيمانها باحتمالات تحقيق الحوار الاجتماعي والثقافي بين اليهود والمسلمين هو أحد القوات الدافعة الكامنة وراء استحضار روح إسبانيا خلال القرون الوسطى الإسلامية على الصعيدين المحلي والدولي. إن النخب المسلمة واليهودية، من أمثال الحسن بن طلال، وأندري أزولاي، والملك عبد الله عاهل المملكة العربية السعودية، يحاولون جميعا جاهدين من خلال إقامة المهرجانات وعقد المؤتمرات الأخذ على عاتقهم مهمة التمكن من عكس النظام الاجتماعي للأشياء التي يُفترض فيها استشراء العداء الطبيعي بين اليهودي والمسلم. وقد يكون من شأن مثل هذه الاحتفالية الثقافية، كما يشير إليه تيرنر (Turner)، في ما يتعلق بالطقوس الاحتفالية بشكل عام، التوصل إلى «تحقيق مصالحة مؤقتة بين الأعضاء المتنافرين المنتمين إلى الطائفة الوحيدة أو المجموعة نفسها. ويصبح النزاع معلقا أثناء فترة الانشغال بممارسة تلك الطقوس وتفعيلها».[17] وفي نظر عديد من النقاد، قد يرقى بذل هذا المسعى إلى ما يعادل توجيه الدعوة لتطبيع العلاقات مع إسرائيل.

إن طقوس التسامح هذه تظل مجرد فكرة، وهي لا زالت بعيدة عن مستوى التحول إلى ممارسة فعلية وحقيقية للتسامح. ولا يوجد هناك أي دليل للإشارة على

15- Kapchan, "The Promise of Sonic Translation," 467.

16- *Ibid.*, 468.

17- Turner, *Celebration*, 21.

أن هذا الخطاب النخبوي المشبع بروح التسامح قد يتجلى بالتعبير عن ذواته أثناء إقامة المهرجانات في شكل حوار حقيقي بين اليهود والمسلمين على مستوى أجيال الشباب. وفي كثير من المقابلات، ذهب أزولاي إلى حد القول بأن الصويرة لا تقتصر على توفيرها نموذجا للتعايش بين الأديان والثقافات المختلفة فحسب، بل إنها تجاوزت ذلك في رأيه لتصبح مثالا يجب أن يحتذي به الإسرائيليون والفلسطينيون في درب التفاوض على تحقيق اتفاق للسلام في المستقبل.

ويرى البعض أنه عندما يلتقي الناس ويجتمعون في رحاب هذه المهرجانات وأجوائها السلمية تصبح إمكانية تحولهم إلى أصدقاء مدى الحياة واردة. ومع ذلك، تظل تجربة هذه الصداقة عابرة وقصيرة لأنها لم تسفر عن إحداث أي تغيير يستحق الذكر في معتقدات بقية الأعضاء الآخرين المنتمين إلى مجتمعات الشرق الأوسط، والذين لا يزال يتعين اقتناعهم بالأهمية التي تمثلها ذكرى العصور الوسطى الإسبانية باعتبارها ملاذا للتسامح. وفي سنة 2010، وبينما أعرب أزولاي عما راوده من أحلامه المتعلقة بمدى أهمية إقامة مهرجانات الأندلسيات كمبادرات تسعى إلى جمع شمل اليهود والمسلمين، ومساعدتهم على إمكانية فهم بعضهم البعض، فإننا نجد رشيد بن المختار بن عبد الله، وزير التعليم الحالي ورئيس المرصد الوطني للتنمية البشرية، وهو يشدد على الأفكار السلبية المنتشرة في صفوف المغاربة عن اليهود، ويشير إلى «معالم الجهل المدَبَّرة في حقل التعليم» عن تاريخ اليهود في المغرب. وفي ظل غياب التفاعلات اليومية بين اليهود والمسلمين في المغرب وغيره من المجتمعات العربية حاليا، يبدو من الواجب على المدارس أن تعمل على سد الفجوة القائمة بغية التوصل إلى أنسنة ذلك «الآخر»، حتى يتسنى للمشاريع الرامية إلى تعزيز التسامح بلوغ المراد، وإلا سوف تظل هذه المبادرات الاحتفالية فرصة لأداء رقصات موسمية يحضرها جمهور محدود، ولن تقتصر فقط إلا على تمجيد أسطورة الأندلس ومدحها في مدن المغرب. ولا بد لهذه المدائح، والحالة هذه، أن لا يُعار لها أدنى اهتمام، فتمر مرور الكرام على المستوى الشعبي لمقاهي الحي المجاورة، حيث سيواصل الشباب، في فضائها غير مُبالِين، إثارة بعضهم البعض، وتبادل الأوصاف المهينة فيما بينهم، من باب الدعابة، بترديدهم كلمات «شارون! شارون!»

الملحق المنهجي

الأجيال وأفواج الأتراب والمخططات والذكريات الطولية

على مدى العقود العديدة الماضية، ما فتئت خطابات السرد الشخصية تُوظَّف على نطاق واسع من قِبل اللغويين بغية دراسة تباينات اللغة والتغيير[1] والمعاني الثقافية.[2] وهذا بينما استخدم المؤرخون اللغويون، البيانات اللغوية من فترات تاريخية مختلفة لشرح التحولات اللغوية، أقدم وليام لابوف (William Labov) على عرض إطار نظري أتاح أمام اللغويين معرفة تباين اللغة والتغيير كما يحدثان في الوقت الظاهري (وذلك تزامنيا عبر أجيال مختلفة من المجيبين). ويولي لابوف اهتمامه بالانشغال في المقام الأول بمحاولة إعادة بناء تاريخ حروف العلة على أساس العلاقات الترابطية القائمة بين أنماط اللغة وكل ما هو اجتماعي، فضلا عن الاختلافات البنيوية الاجتماعية، وذلك وسط المجموعات الموجودة بمارثا ڤينيارد (Martha's Vineyard) على الساحل الشرقي الأمريكي بولاية الماتشاسوسيت (Massachussetts). وبالتشديد على العلاقة بين المجتمع وتبادل اللغة والتحولات الاجتماعية، اعتبر لابوف هذا أن «الضغوط الاجتماعية تعمل على التأثير بصفة مستمرة على اللغة، وليس ذلك انطلاقا من بعض اللحظات الموغلة في الماضي، بل بوصفها من القوى الاجتماعية الجوهرية التي تتصرف في زمن الحاضر المعيش وتؤثر فيه».[3]

1- Labov, *Language in the Inner City*.

2- انظر ما يأتي:
Hill, "The Voices of Don Gabriel;" Bamberg, *Narrative Development*; Ochs and Capps, *Living Narratives*.

3- Labov, *Language in the Inner City*, 3.

وباستخدام النموذج الطولي المنسوب لصاحبه لابوف، حاولت التأريخ، أو على الأصح معالجة الذكريات الاجتماعية للمسلمين عن اليهود المحليين فيما مضى من الزمن بغية دراستها كموضوع تاريخي، إلى جانب الاهتمام بمساءلة ومناقشة كيفية توليد هذه الذكريات وصيانتها وإعادة إنتاجها من خلال التجارب الاجتماعية، والحكايات القصصية الشخصية، والمستندات الشرعية، والمواقع التذكارية، ومختلف وسائل الإعلام ومن بينها الصحف أساسا. ويؤكد لابوف في عمله اللغوي أن «التغيير اللغوي يبدو أنه قد يحل المشاكل الخاصة به من خلال معالجته لثلاث قضايا أو مشكلات منفصلة، أولها أصل الاختلاف أو التبديل أو التغيير اللغوي؛ وثانيها انتشار الصرف اللغوي وشيوع تداوله؛ وثالثها انتظام التغيير اللغوي. ويتطلب النموذج الذي يؤكد هذا التقسيم الثلاثي المنحى كنقطة انطلاق وجود تغيير في كلمة واحدة أو في عدة كلمات قد يتكون منها الخطاب الصادر عن واحد أو اثنين من الأفراد».[4] وينطبق النموذج السوسيولساني المتمثل في التشغيل أو التفعيل، والتضمين، والانتشار،[5] على المناقشة التحليلية التي همّت أجيالا مختلفة من المسلمين ممن تيسر استجوابهم في عدة مقابلات لاستفسارهم حول طبيعة مواقفهم تجاه اليهود. وتمكن الطبيعة التاريخية والأنثروبولوجية لهذه المقاربة من تسليط الضوء على السياقات التاريخية التي تطورت في خضمها جميع الآراء ووجهات النظر المتعلقة باليهود، وقع بالتالي تقاسمها في وقت لاحق لتصبح مشتركة بين مختلف أفراد المجموعة أو المجتمع. وبوضع هذه المواقف في سياقاتها التاريخية، أذهب إلى القول بأن أفكار المسلمين عن اليهود وتجاههم قد تغيرت عبر الأجيال، وهذا بحكم أن المجتمع المغربي يواصل بطريقة مستمرة تأثره بالأحداث التاريخية والاجتماعية الوطنية والدولية الهامة منذ الفترة الاستعمارية وحتى إلى فترة ما بعد الاستقلال. ويسمح لنا وضع الذكريات التاريخية في سياقها وإطارها الخاص بها بالنظر إلى ذكريات كل فوج من الأفواج على حدة، من حيث ما يسميه علماء النفس بالنماذج القدوة، أو القدوة النموذجية، حيث «يتم تنظيم ذكريات [الأفواج] [...] على النحو الذي يجعل الذكريات ذات الحالات المماثلة للغاية تكون

4- *Ibid*, 1.

5- وقد اقتُرح هذا النموذج في البداية عند كل من واين ريش، ولابوف وهيرتزوگ في:
Weinreich, Labov and Herzog, "Empirical Foundations."

قريبة من بعضها الآخر، بينما تكون الذكريات ذات الصفات المتباينة بعيدة عن بعضها. وتُظهِر الرموز التي يحصل تَذَكُّرها وجود مجموعة من الاختلافات تبدو معروضة عبر المظاهر المادية للفئة المعنية».[6] وتمتلك نظرية النموذج القدرة على تسليط الضوء على العلاقة القوية القائمة بين الفترة التاريخية والإيديولوجية ومواقف أفواج المسلمين المتعلقة باليهود.

وتُظهِر منهجية لابوف اللغوية أن دراسات الأفواج أو المجموعات يمكنها توفير الوسائل المنهجية الكفيلة بتوضيح معالم السياق الاجتماعي والثقافي الذي يحدد إطار التجارب والسلوكات والقرارات الصادرة عن جماعة المستَجوَبين. ومن خلال مرويات الأعضاء المنتمين إلى الأجيال المتعاقبة تراتبيا وحكاياتهم، أوليت الاهتمام بالنظر في كيفية مساهمة التجربة التعليمية للمجموعة، وتنشئتها الاجتماعية، وخلفيتها السياسية، واختياراتها الإعلامية التفضيلية، وذلك في سياق التغييرات الإيديولوجية العميقة، في التوصل إلى تفسير المواقف المعلن عنها من قِبَل هؤلاء الأعضاء تجاه اليهود. وبناء عليه، فإن وضع الذكريات الصادرة عن مجموعة الأجداد الكبار، في سياقها الخاص بها، والتي تشكلت في فترة تاريخية تعود إلى أزمنة ما قبل الاستعمار وبداية الوجود الاستعماري الفرنسي في المغرب، لا تساعدنا فقط على فهم وجهات النظر هذه، بل أيضا على إدراك طبيعة النمط أو النموذج الخاص بها عبر المدة التي استغرقتها الفترة الزمنية للجيل المذكور.

إن تقنية الزمن-الظاهري المنسوبة إلى لابوف التي يقع تطبيقها على الاختلاف اللغوي عبر الأفواج العمرية تجد صدى لها في التعليقات في مقاربة أخرى حاولت جاهدة أن تفهم «حياة الأفراد وتجاربهم، باعتبارها ناشئة عن التقاطع الحاصل بين العنصر الفردي والسياق التاريخي والثقافي، [والذي] أصبح له ارتباطه المفصلي كنموذج لمسار الحياة الطبيعي».[7] وتحاول مقاربة المسار الطبيعي للحياة فهم مواقف الأفراد وتجاربهم وتصوراتهم عبر الزمن، عن طريق القيام بالربط بين مراحل حياتهم، والسياقات التاريخية والاجتماعية المحددة، وأيضا مع الإيديولوجيات القائمة وقتئذ.

6- Pierre Humbert, "Exemplar Dynamics," 140.

7- Elliott, "*Using Narratives*," 72.

وتنحرف هذه المقاربة المنهجية بعيدا عن الجيل أو عن مفاهيم دورة الحياة، والتي ترمز إلى نموذج متعدد المتغيرات، تكون لديه متغيرات كثيرة داخل المجموعة، وذلك بغض النظر عن الفترة التاريخية. إن كلا من مقاربتي الزمن الظاهري ومسار الحياة الطبيعي قد استخدمتا تصميما طوليا مكن من تسهيل الفهم لمدى وقع درجة تأثير الأحداث التاريخية الباكرة على المواقف الصادرة عن الأفراد المستجوَبين.

وفي الحالة الخاصة بالمستجوَبين ممن التقيت بهم في مقابلات كثيرة، أثبت المتغير التاريخي الإيديولوجي وجود ترابط مع النظرة الفردية لليهود داخل كل مجموعة على حدة. وعلى الرغم من تأثير المتغيرات بشكل مختلف على التجربة الخاصة بكل فرد داخل الجماعة، فإن المستطلعين ممن بلغوا مستوى من النضج من حيث السن أثناء وقوع بعض الأحداث التاريخية المحددة، قد يميلون إلى إظهار اتجاهات أو ميولات إدراكية حسية مشتركة. وعلى سبيل المثال، نلاحظ أنه بينما ينظر الأجداد الكبار إلى اليهود بوصفهم ذميين محليين وسكانا أصليين منحدرين من المنطقة، فإن البالغين الأصغر سنا من الأجداد الكبار يميلون إلى اعتبارهم غرباء، ويخلطون بين اليهود الإسرائيليين والأمريكيين دون القدرة على التمييز بينهم. وحسب ما هو وارد عند إلدير (Elder)، وبيليرين (Pellerin)، فإن انتماء الفرد إلى جيل ما «قد يكون أقل قابلية للتأثير من قِبَل المعتقدات أو السلوكات عما يمكن أن يكون عليه الأمر مع تقاسم المواقع التاريخية المشتركة والتجارب ذات الصلة بها».[8]

ويساعدنا استخدام مفهوم الفوج أو الجماعة، الخاص بفهم التصورات المتعلقة باليهود في أوساط المسلمين على إدراك طبيعة العوامل التي تتدخل للتأثير، وتمكن بالتالي من إحداث التحولات المجتمعية في المغرب الحديث. وتُظهِر المعطيات التي تم توليدها من خلال المرويات المسرودة كما وقع التقاطها من أفواه المستَجوَبين، كيف تكون «الأفواج المتعاقبة متباينة عن بعضها البعض من خلال التغيير الحاصل في مضامين التعليم الرسمي، ومن خلال التنشئة الاجتماعية لمجموعة الأقران، (المتقاربين من حيث السن والوضعية والاهتمامات)، ومن خلال التجربة التاريخية الخاصة بكل فرد على حدة».[9] وعلى الرغم من اهتمام الدراسة الطولية بالنظر في

8- Elder and Pellerin, "Linking History," 267.

9- Ryder, "The Cohort as a Concept," 843.

«مجموع الأفراد (ضمن ساكنة معينة محددة) ممن عايشوا التجربة مع الحدث نفسه وفي غضون الفترة الزمنية نفسها»،[10] فإن تركيزها الرئيسي يتمحور حول الفرد في مقابل المجموعة بكاملها. ويُولِّد الخطاب السردي الصادر عن كل فرد على حدة مجموعة من المعطيات، تفضي إلى وجود ملخص شامل يعكس وجهات نظر الفوج كله. ويمكن للتجارب الفردية داخل أعضاء الفوج نفسه أن تتخذ مسارات اجتماعية مختلفة. ومع ذلك، فإنها تميل الى استعراض سمات وخصائص اجتماعية وثقافية مماثلة.

وأبدت كوين ناومي (Queen Naomi)، في العمل الذي أنجزته حول موضوع النماذج الثقافية، اعتراضها على النظرية الدلالية بسبب إخفاقها في التقاط المعاني العميقة الكامنة وراء الكلمات والتقاليد الاجتماعية التي تحكم مسار حياتها.[11] وتقترح هذه الباحثة المتخصصة في حقل الأنثروبولوجيا المعرفية مخططا نظريا تسعى بواسطته إلى تفكيك الأطر الثقافية بغية فهم معانيها. وتشير إلى أن هذا المخطط، «هو عبارة عن إصدار عام عن العالم (أو لجزء منه) وقعت صياغة بنائه اعتمادا على تجربة جرى تخزينها في الذاكرة».[12] ويوفر هذا المخطط نموذجا ثقافيا تنميطيا يهم «النتائج التراكمية المتعلقة فقط بالسمات الخاصة بالتجارب المتعاقبة التي تكون متشابهة [...] إلى درجة أن الناس، بتقاسمهم للتجارب، ينتهي بهم الأمر إلى مشاطرة نفس المخططات».[13] ومع ذلك، فإن المخططات ما تلبث أن تتغير كلما مرت التجارب الثقافية بتحول داخلي. وباعتمادي على الجمع بين تقنية الزمن الظاهري جنبا إلى جنب مع مقاربتي المخطط ومسار الحياة، أوليت اهتمامي باستكشاف عملية انتقال الذاكرة والمعرفة المتعلقة باليهود في المغرب عبر الأجيال، مع الحرص على تتبع مظاهر تفككها في صفوف الأجيال المسلمة المتعاقبة من حقبة زمنية إلى أخرى.

لقد ساعدنا استخدام بعض المفاهيم من قبيل الفوج أو الجماعة، ثم المخطط ومسار الحياة، بغية فهم المواقف المنتشرة في أوساط المسلمين تجاه اليهود، على فهم الطريقة التي تتحقق بفعلها التحولات المجتمعية في المغرب الحديث، وبخاصة فيما

10- *Ibid*, 845.

11- Quinn, *Finding Culture*.

12- *Ibid*, 38.

13- *Ibid*, 38.

يتعلق بسياسات المواقف المتخذة تجاه بقية الأقليات الأخرى. إن مجموعة الأفواج أو الأتراب ليست فقط عبارة عن خلاصة أو محصّلة للمرويات الفردية الصادرة عن مختلف القصص الشخصية. وفي هذا الصدد، يفترض رايدر (Ryder) أن كل فوج إلا ويعكس في حد ذاته «تركيبة مميزة وطابعا تحيل سماته ومعالمه على الظروف الفريدة لنشأته وتاريخه».[14] وباعتماد هذه المقاربة، حاولت الجواب على السؤال التالي: هل يمكن للمرويات السردية أن تسفر عن وجود مجموعة من البيانات والمعلومات الطولانية الكفيلة بإخبارنا عن العوامل المؤثرة في الطريقة التي تبني على أساسها مختلف الأفواج المسلمة نظرتها العالمية عن اليهود في سياق الواقع السياسي والاجتماعي على المستويين الوطني والعالمي؟

14- Ryder, "The Cohort as a Concept," 845.

البيليوغرافية

الصحف باللغة العربية

العلم؛ التجديد؛ الرأي العام؛ التحرير

الصحف باللغة الفرنسية:

L'Avant-Garde; L'Avenir Illustré; L'Espoir; Maroc-Presse; La Nation Arabe; New York Evening World; L'Opinion du Peuple; Tel-Quel; L'Union Marocaine; La Voix des Communautés

الوثائق العائلية في أقا:

وثائق عائلة إبراهيم النوحي؛ وثائق عائلة حماد أوهمام؛ وثائق عائلة ناجم لحرش؛ وثائق عائلة حاسي أوقندو؛ وثائق عائلة الجعفري

المراجع والمصادر باللغتين العربية والأجنبية

Abitbol, Michel. "The Encounter between French Jewry and the Jews of North Africa: Analysis of a Discourse (1830-1914)." In *The Jews in Modern France*, ed. F. Malino and B. Wasserstein, 31-53. Hanover, N.H.: University Press of New England, 1985.

_____. "Zionism in North Africa." *Jerusalem Quarterly* 21 (Fall 1981): 61-84.

Abrahams, Roger D. "Black Talking on the Streets." In *Explorations in the Ethnography of Speaking*, ed. R. Bauman and J. Sherzer, 337-73. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

_____. "A Performance-Centered Approach to Gossip." *Man* 5 (1970): 290-301.

Abramovitch, Stanley. "Jewish Education in Morocco." *Jewish Education* 43 (1) (1970), 23-28.

Aby Serour, Mardochée. *Les Daggatoun: Tribu d'origine juive demeurant dans le désert du Sahara*. Isidore Loeb, trans., 1880.

_____. "Premier établissement des Israélites à Timbouctou." Auguste Beaumier, trans. *Bulletin de la société de géographie* 5 (19) (1870): 345-70.

Afa, Aomar. *Tarikh al-maghrib al-mu'asir: dirasat fi al-masadir, wa al-mujtam' wa al-iqtisad*. Al-ribat: manshurat kuliyyat al-'adab wa al-'ulum al-insaniyya, 2002.

_____. "al-yahud fi mantaqat Sus: dawruhum al-iqtisadi wa 'alaqatuhum bi al-suwayra." In *Essaouira mémoire et empreinte du présent*. Series Colloques et Journées d'études n. 3, 26-27-28 Octobre 1990, 131-49. Agadir: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1994.

- أفا عمر، تاريخ المغرب المعاصر: دراسات في المصادر والمجتمع والاقتصاد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2002.

_____، «اليهود في منطقة سوس: دورهم الاقتصادي وعلاقتهم بالصويرة»، ضمن أعمال ندوة: الصويرة، الذاكرة وبصمات الحاضر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأگادير، 1994.

Alonso, Ana Maria. "The Effects of Truth: Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community." *Journal of Historical Sociology*, 1 (1) (1988): 33-57.

Allport, Gordon W., and Leo Postman. "An Analysis of Rumor." *The Public Opinion Quarterly* 10 (4) (1946-47): 501-17.

Al-Susi, al-Mukhtar. *Iligh qadiman wa hadithan*. Rabat: al-Matba'at al-Malakiyya, 1966.

_____. *Khilal jazula*. 4 vols. Tetouan, n.d.

_____. *al-Ma'sul*. 20 vols. Casablanca: Matba'at al-Najah, 1973.

_____. *Sus al-'alima*. Muhammadia: Matba'at Fdala, 1960.

السوسي المختار، إليغ قديما وحديثا، المطبعة الملكية بالرباط، 1966.

_____، خلال جزولة، 4 أجزاء، دون تاريخ.

_____، المعسول، 20 جزء، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1973.

_____، سوس العالمة، مطبعة فضالة، المحمدية، 1960.

Al-'Uthmani, Muhammad. *Alwah Jazula wa al-tashri' al-islami: dirasat li-a'raf qaba'il sus fi daw' al-tashri' al-islami*. al-Ribat: Manshurat Wizart al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyya, 2004.

العثماني محمد، ألواح جزولة والتشريع الإسلامي: دراسات لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004.

Amahan, Ali. "Les grands musées un public essentiellement touristique." In *L'état du maghreb*, ed. Camille Lacoste-Dujardin and Yves Lacoste, 299-301. Casablanca, Maroc: Edition le Fennec.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.

Aouad Lahrech, O. "Esther and I: From Shore to Shore." In *Morocco: Jews and Art in a Muslim Land*, ed. Vivian Mann, 65-84. New York: Merrell, 2000.

Apte, Mahadev L. *Humor and Laughter: An Anthropological Approach*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985.

Aubin, Eugène. *Morocco of Today*. London: E. B. Dutton, 1906.

Ayache, Albert. *Le mouvement syndical au Maroc*. Paris: l'Harmattan, 1982.

Ayache, Germain. "La recherche au Maroc sur l'histoire du judaisme marocain." In *Juifs du Maroc: identité et dialogue*. Actes du colloque international sur la communauté juive marocaine: vie culturelle, histoire, sociale et évolution. Paris, 18-21, December 1978, 31-35. Paris: La Pensée Sauvage, 1980.

Bahloul, Joëlle. *The Architecture of Memory: A Jewish-Muslim Household in Colonial Algeria, 1937-1962*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Baida, Jamaa. "Le maroc et la propagande du IIIème Reich." *Hespéris-Tamuda* xxviii (1990): 91-106.

_____. La presse juive au Maroc entre les deux guerres. *Hespéris-Tamuda* xxxvii (1999): 171-89.

_____. *La presse marocaine d'expression française des origines à 1956*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1996.

Bailey, Guy. "Real and Apparent Time." In *The Handbook of Language Variation and Change*, ed. J. K. Chambers, Peter Trudgill, and Natalie Schilling-Estes, 312-32. Malden, Mass.: Blackwell, 2002.

Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

Bamberg, Michael. *Narrative Development: Six Approaches*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1997.

Bar Asher, S. "The Jews of North Africa and the Land of Israel in the Eighteenth and Nineteenth Centuries: The Reversal in Attitude toward *Aliyah* (Immigration to the Land) from 1770 to 1860." In *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, ed. L. Hoffman, 297-315. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986.

Barth, Heinrich. *Travels and Discoveries in North and Central Africa*. New York: Harper & Brothers, 1859.

Barthes, Rolland. *Image-Music-Text*. London: Fontana.

Bazin, René. *Charles de Foucauld: explorateur du maroc, ermite au sahara*. Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1921.

Beck, Ulrich. *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage, 1992.

Ben-Ami, I. *Saint Veneration Among the Jews of Morocco*. Detroit: Wayne University Press, 1998.

Benet, Francisco. "Explosive Markets: The Berber Highlands." In *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, ed., Karl Polanyi et al., 188-217. Glencoe, Ill: Free Press, 1957.

Bennani-Chraïbi, Mounia. *Soumis et rebelles, les jeunes au Maroc*. Paris: CNRS Editions, 1994.

Bensimon-Donath, D. *Immigrants d'Afrique du Nord en Israel*. Paris: Editions Anthropos, 1970.

Ben-Ze'ev, Efrat, and Eyal Ben-Ari. "Imposing Politics: Failed Attempts at Creating a Museum of "Co-existence" in Jerusalem." *Anthropology Today* 12 (6) (1996): 7-13.

Berdugo, Arlette. *Juives et juifs dans le Maroc contemporain: Images d'un devenir*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner S. A., 2002.

Besnier, Niko. *Gossip and the Everyday Production of Politics*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

Bidwell, Robin. *Morocco Under Colonial Rule: The French Administration of Tribal Areas, 1912-1956*. London: Frank Cass, 1973.

Billig, M. "Comic Racism and Violence." In *Beyond a Joke: The Limits of Humor*, ed. Sharon Lockyer and Michael Pickering, 25-44. New York: Palgrave, 2005.

Bimberg, Edward. *The Moroccan Goums: Tribal Warriors in a Modern War*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1999.

Bisharat, Souhail. "Museums Collections and Collecting in the Arab World Some Reflections on Today." *International Journal of Museum Management and Curatorship* 4 (1985): 279-87.

Bonine, Michael E. *Yazd and Its Hinterland: A Central Place Theory of Dominance in the Central Iranian Plateau*. Marburg: Im Selbstverlag des Geographischen Institutes der Universität Marburg, 1980.

Boum, Aomar. "The Culture of Despair: Youth, Unemployment and Educational Failures in North Africa." In *Educators of the Mediterranean... Up Close and Personal: Critical Voices from South Europe and the MENA Region*, ed. Ronald Sultana, 237-44. Rotterdam: Sense Publishers, 2011.

_____. "Festivalizing Dissent in Morocco." *Middle East Report* 263 (Summer 2012): 22 -25.

_____. "From '*Little Jerusalems*' to the Promised Land: Zionism, Moroccan Nationalism and Rural Jewish Emigration." *Journal of North African Studies* 15 (1) (2010): 51-69.

_____. "Muslims Remember Jews in Southern Morocco: Social Memories, Dialogic Narratives and the Collective Imagination of Jewishness." Ph.D. dissertation, University of Arizona (Tucson), 2006.

_____. "The Performance of Convivencia: Communities of Tolerance and the Reification of Toleration." *Religion Compass* 6 (3) (2012): 174-84.

_____. "The Plastic Eye: The Politics of Jewish Representation in Moroccan Museums." *Ethnos* 75 (1) (2010): 49-77.

_____. "The Political Coherence of Educational Incoherence: The Consequences of Educational Specialization in a Southern Moroccan Community." *Anthropology and Education Quarterly* 39 (2) (2008): 205-23.

_____. ""Sacred Week": Re-Experiencing Jewish-Muslim Co-existence in Urban Moroccan Space." In *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Inter-communal Relations around Holy Places*, ed. Glenn Bowman. New York: Berghahn, 2012.

_____. "Saharan Jewry: History, Memory and Imagined Identity." *Journal of North African Studies* 16 (3) (2011): 325-41.

_____. "Schooling in the *Bled*: Jewish Education and the Alliance Israélite Universelle in Southern Rural Morocco, 1830-1962." *Journal of Jewish Identities* 3 (1) (2010): 1-24.

_____. "Southern Moroccan Jewry between the Colonial Manufacture of Knowledge and the Postcolonial Historiographical Silence." In *Jewish Culture and Society in North Africa*, ed. Emily Gottreich and Daniel Schroeter. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

_____. "Youth, Political Activism, and the Festivalization of Hip-Hop Music in Morocco." In *Contemporary Morocco: State, Politics, and Society Under Mohammed VI*, ed. Bruce Maddy-Weitzman and Daniel Zisenwine. London: Routledge, 2012.

Boum, Aomar, and Mourad Mjahed. "Silencing the Built Environment: Colonialism and Architecture in the Ksur of the Dr'a Valley." *Maghreb Review* 36 (3) (2011): 280-307.

Bourdieu, Pierre. "The Force of Law: Towards a Sociology of the Juridical Field." *Hastings Law Journal* 38 (5) (1987): 814-53.

Bourqia, Rahma. "La caidalité chez les tribus Zemmour aux XIXè siècle." *Bulletin économique et sociale du Maroc* (1987): 159-61; 131-40.

Bovill, E. W. "Mohammed El Maghili." *Journal of the Royal African Society* 34 (134) (1935): 27-30.

Bowie, Leland. "An Aspect of Muslim-Jewish Relations in Late Nineteenth-Century Morocco: A European Diplomatic View." *International Journal of Middle East Studies* 7 (1976): 3-19.

Boyarin, Daniel, and Jonathan Boyarin. "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity." *Critical Inquiry* 19 (4) (1993): 693-725.

_____. *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

Burma, John. "Humor as a Technique in Race Conflict." *American Sociological Review* 11 (6) (1946): 710-15.

Caillié, Réné. *Travels Through Central Africa to Timbuctoo and across the Great Desert, to Morocco Performed in the Years 1824-1828*, 2 vols. London: Frank Cass & Co., 1968 [1830].

Campt, Tina. *Other Germans: Black Germans and the Politics of Race, Gender, and Memory in the Third Reich*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.

Carrouges, Michel. *Foucauld devant l'Afrique du Nord: essai critique*. Paris: Cerf, 1961.

Castro, Américo. *The Spaniards: An Introduction to Their History*, trans. W. King and S. Margaretten. Berkeley: University of California Press, 1971.

Casy, E. *Remembering: a Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

Chaffal, Jean du. "De Foucauld saharien." *Revue historique de l'armée* 15 (4) (1959): 89-94.

Chouraqui, André. *Between East and West: A History of the Jews of North Africa*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1968.

_____. *Cent ans d'histoire l'alliance israélite universelle et la renaissance juive contemporaine*. Paris: P.U.F., 1965.

_____. *La condition juridique de l'israélite marocain*. Paris: Presses du livre français, 1950.

_____. *The Social and Legal Status of the Jews of French Morocco*. New York: America Jewish Committee, 1952.

Coates, Jennifer. "Gossip Revisited: Language in All-Female Groups." In *Women in Their Speech Communities*, ed. Jennifer Coates and Deborah Cameron, 94-122. London: Longman, 1988.

Cohen, D. "Lyautey et le sionisme, 1915-1925." *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer* 67 (1980): 248-49; 269-300.

Cohen, Mark. *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

Darif, Mohammed. *Al-haraka al-tulabiyya al-maghribiya: qira'a fi azmat al-ittihad al-watani li-talabat al-maghrib 1956-1996*. Al-dar al-bayda': al-najah al-jadida, 1996.

ضريف محمد، الحركة الطلابية المغربية: قراءة في أزمة الاتحاد الوطني لطلبة المغرب، 1956-1996، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996.

Davidson, John. *Notes Taken during Travels in Africa*. London: J. L. Cox and Sons, 1839.

De Foucauld, Charles. *Reconnaissance au Maroc, 1883-1884*. Paris: Challamel, 1888.

De La Porte des Vaux, C. "Note sur le peuplement du Sous. *Bulletin economique et social du maroc*." XV (54) (1952): 448-59; XV (55) (1952): 625-32.

Denning, Dorothy. "Activism, Hacktivism, and Cyberterrorism: The Internet as Tool for Influencing Foreign Policy." In *Networks and Netwars: The Future of Terror, Crime, and Militancy*, ed. John Arquilla and David Ronfeldt, 239-88. Santa Monica, Calif.: Rand Corporation, 2001.

Denzin, Norman. "On the Ethics of Disguised Observation." *Social Problems* 15 (4) (1968): 502-4.

De Périgny, Maurice. *Au Maroc: Marrakech et les ports du sud*. Paris: P. Roger, 1918.

Dubin, Steven C. *Displays of Power: Memory and Amnesia in the American Museum*. New York: New York University Press, 1999.

Dundes, Alan. *Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*. Berkeley: Ten Speed Press, 1987.

_____. *Essays in Folkloristics*. New Delhi: Folklore Institute, 1978.

Duveyrier, Henri. "De Mogador au Djebel Tabayoudt." *Bulletin de la société de géographie* x (juillet-décembre 1875): 561-73.

_____. "Sculptures antiques de la province marocaine du Sous, découvertes par le rabbin Mardochée." *Bulletin de la société de géographie* xii (juillet-décembre 1876): 129-46.

Eickelman, Dale. "Communication and Control in the Middle East: Publication and Its Discontents." In *New Media in the Muslim World: The Emerging Pubic Sphere*, ed. Dale Eickelman and Jon Anderson, 33-44. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Elder, Glen H., and Lisa A. Pellerin. "Linking History and Human Lives." In *Methods of Life Course Research Qualitative and Quantitative Approaches*, ed. Janet Z. Giele and Glen H. Elder, 264-94. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1998.

El Hamel, Chouki. "Blacks and Slavery in Morocco: The Question of the Haratin at the End of the Seventeenth Century." In *Diasporic Africa: A Reader*, ed. Michael A. Gomez, 177-99. New York: New York University Press, 2006.

_____. "'Race,' Slavery and Islam in the Maghrebi Mediterranean Thought: The Question of the Haratin in Morocco." *Journal of North African Studies* 7 (3) (2002): 29-52.

El Maleh, Edmond Amran. *Aïlen ou la nuit du récit*. Paris: La Découverte, 1983.

_____. *Mille ans un jour*. Grenoble: La Pensée sauvage, 1986.

_____. *Parcours Immobile*. Paris: La Découverte, 1980.

_____. *Le Retour d'Abou El Haki*. Grenoble: La Pensée sauvage, 1990.

El Mansour, Mohamed. "Moroccan Historiography since Independence." In *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*, ed. Michel Le Gall and Kenneth Perkins, 109-20. Austin: University of Texas Press, 1997.

El Moudden, Abderrahmane. "État et société rurale à travers la harka au Maroc du XIXè siècle." *Maghreb Review* viii (5-6) (1983): 141-45.

Elliott, Jane. *Using Narratives in Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches*. London: Sage Publications, 2005.

Ennaji, Mohammed. *Serving the Master: Slavery and Society in Nineteenth-Century Morocco*. New York: St. Martin's, 1999.

Ensel, Remco. *Saints and Servants in Southern Morocco*. Leiden: Brill, 1999.

Entelis, John. *Culture and Counterculture in Moroccan Politics*. Boulder: Westview Press, 1989.

Erikson, Kai. "A Comment on Disguised Observation in Sociology." *Social Problems* 14 (4) (1967): 366-73.

Erzini, Nadia. "Cultural Administration in French North Africa and the Growth of Islamic Art History." In *Discovering Islamic Art: Scholars, Collectors and Collections, 1850-1950*, ed. Stephen Vernoit, 71-84. London: I. B. Tauris, 2000.

Fitch, Nancy. "Mass Culture, Mass Parliamentary Politics, and Modern Anti-Semitism: The Dreyfus Affair in Rural France." *American Historical Review* 97 (1) (1992): 55-95.

Flamand, Pierre. *Diaspora en terre d'Islam: les communautés Israélites du sud marocain*. Casablanca: imprimeries reunites, 1959.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock, 1986.

_____. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Sheridan Alan, trans. New York: Vintage Books, 1979.

Fremantle, Anne. *Desert Calling: the Life of Charles de Foucauld*. New York: Holt, 1949.

Ghallab, Said. "Les Juifs vont en enfer." *Les Temps modernes* April (1965): 2247-51.

Gallard, H. "Le sionisme et la question juive en Afrique du Nord." *Renseignements Coloniaux* (Jan.-Fev.) 1918: 3-7.

Gates, H. L. *Thirteen Ways of Looking at a Black Man. New Yorker Magazine*. New York: Random House, 1995.

Gaudio, A. *Guerres et paix au Maroc (Reportages: 1950-1990)*. Paris: Éditions Karthala, 1991.

Gavish, Haya. *Unwitting Zionists: The Jewish Community of Zakho in Iraqi Kurdistan*. Detroit: Wayne State University Press, 2010.

Gellner, Ernest. *Nation and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.

_____. *Plough, Sword, and Book: The Structure of Human History*. London: Collins Harvill, 1988.

Geertz, Clifford. "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou." In *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, ed. Hildred Geertz, Clifford Geertz, and Lawrence Rosen, 123-310. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Gershovish, Moshe. *French Military Rule in Morocco: Colonialism and Its Consequences*. New York: Frank Cass, 2000.

Ghosh, Anjan. "Symbolic Speech: Towards an Anthropology of Gossip." *Journal of the Indian Anthropological Society* 31 (1996): 251-56.

Giddens, Anthony. "Risk and Responsibility." *Modern Law Review* 62 (1) (1999): 1-10.

Gilman, S. "Introduction: The Frontier as a Model for Jewish History." In *Jewries at the Frontier: Accommodation, Identity, Conflict*, ed. S.

L. Gilman and M. Shain, 1-25. Urbana: University of Illinois Press, 1999.

Gilmore, Perry, and David Smith. "Identity, Resistance and Resilience: Counter Narratives and Subaltern Voices in Alaskan Higher Education in 1991." In *Discourses in Search of Members: In Honor of Ron Scollon*, ed. D.C.S. Li, 103-35. Lanham, Md.: University Press of America, 2002.

Gluckman, Max. "Gossip and Scandal." *Current Anthropology* 4 (1963): 307-15.

Goidan, E. *Le sionisme au Maroc*. Rabat, 1948.

Goitein, S. D. *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*. New York: Schocken, 1974.

_____. "Jewish Education in Yemen as an Archetype of Traditional Jewish Education." In *Between Past and Future: Essays and Studies on Aspects of Immigrant Absorption in Israel*, ed. Carl Frankenstein, 109-46: Henrietta Szold Foundation for Child and Youth Welfare, 1953.

_____. "The Jews of Yemen." *Religion in the Middle East: Three Religions in Concord and Conflict*, ed. A. J. Arberry, 226-38. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973.

_____. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Goldberg, H. E. *Cave Dwellers and Citrus Growers: A Jewish Community in Libya and Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

_____. "The Mellahs of Southern Morocco: Report of a Survey." *Maghreb Review* 8 (3-4) (1983): 61-69.

Goldenberg, Alfred. "A Teacher in the Bled." *Alliance Review* 46 (1975): 32.

Gorrée, Georges. *Sur les traces de Père Charles de Foucauld*. Paris: Vieux Colombier, 1953.

Gottreich, Emily. *The Mellah of Marrakesh: Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

_____. "On the Origins of the Mellah of Marrakesh." *International Journal of Middle Eastern Studies* 35 (2003): 237-305.

_____. "Rethinking the Islamic City from the Perspective of the Jewish Space." *Jewish Social Studies* 11 (1) (2004): 118-46.

Gur-Ze'ev, Ilan, and Ilan Pappé. "Beyond the Destruction of the Other's Collective Memory: Blueprints for a Palestinian/Israeli Dialogue." *Theory, Culture and Society* 20 (1) (2003): 93-108.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Berger. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991.

Haidt, Elizabeth. *Embodying Enlightenment: Knowing the Body in Eighteenth-Century Spanish Literature and Culture*. New York: St. Martin's Press, 1998.

Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1992 [1925].

Hammoudi, Abdellah. *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism in Comparative Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

_____. *The Victim and Its Masks: An Essay on Sacrifice and Masquerade in the Maghreb*, trans. Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Handelman, Don. "Gossip in Encounters: The Transmission of Information in a Bounded Social Setting." *Man* 8 (1973): 210-27.

Hannerz, Ulf. "Gossip, Networks and Culture in a Black American Ghetto." *Ethnos* 32 (1967): 35-60.

Hatimi, Mohamed. "al-jama'at al-yahudiyya al-maghribiyya wa al-khiyar al-sa'b bayna nida' al-sahyuniyya wa rihan al-maghrib al-mustaqil 1947-1961." Doctorat d'état,

University Sidi Muhammad ben Abdallah (Fes, Morocco), 2007.

حاتمي محمد، **الجماعات اليهودية المغربية والخيار الصعب بين نداء الصهيونية ورهان المغرب المستقل، 1947-1961**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب، تخصص التاريخ، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية (فاس، سايس)، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 2007.

Hess, Jean. *Israel au Maroc*. Paris: J. Bosc, 1907.

Hill, Jane. "Finding Culture in Narrative." In *Finding Culture in Talk: A*

Collection of Methods, ed. Naomi Quinn, 157-202. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

_____. "Syncretism." *Journal of Linguistic Anthropology* 9 (1-2) (2000): 244-46.

_____. "The Voices of Don Gabriel: Responsibility and Self in a Modern Mexicano Narrative." In *The Dialogic Emergence of Culture*, ed. Dennis Tedlock and Bruce Mannheim, 97-147. Urbana: University of Illinois Press, 1995.

Hirschberg, H. Z. "Jews and Jewish Affairs in the Relations Between Great Britain and Morocco in the 18th Century." In *Essays Presented to Chief Rabbi Israel Brodie on the Occasion of His Seventieth Birthday*, vol. 1, ed. H. J. Zimmels, J. Rabbinowitz, and I. Finestein, 153-81. London: Soncino Press, 1967.

_____. *A History of the Jews in North Africa*. Leiden: Brill, 1974.

_____. "The Problem of the Judaized Berbers." *Journal of African History* IV (3) (1963): 323-39.

Hobsbawm, E. "Introduction: Inventing Traditions." In *The Invention of Tradition*, ed. E. Hobsbawm and T. O. Ranger, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hunwick, John. *Jews of a Saharan Oasis*. Princeton: Marcus Wiener Publishers, 2005.

_____. "Al-Maghili and the Jews of Tuwat: The Demise of a Community." *Studia Islamica* 61 (1985): 155-83.

_____. "The Rights of Dhimmis to Maintain a Place of Worship: A 15th Century Fatwa from Tlemcen." *Al-Qantara* xii (1991): 133-55.

_____. *Shari'a in Songhay: the Replies of Al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

_____. *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Sa'di's Tarikh al-Sudan down to 1613 and other Contemporary Documents*. Leiden: Brill, 1999.

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muhammad ibn Abi Bakr al-Zar'i. *Ahkam ahl al-dhimma*. Beirut: dar al-kutub al-'ilmiyya, 1995.

ابن القيم الجوزية، محمد ابن أبي بكر الزعري، **أحكام أهل الذمة**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

Ihrai-Aouchar, Amina. "La presse marocaine d'opposition au protectorat (1933-1956)." *Hespéris-Tamuda* (1982): 333-47.

Jackson, James Grey. *An Account of the Empire of the Empire of Morocco and the Districts of Sus and Tafilelt*. London: Frank Cass & Co., 1968 [1809].

_____. *An Account of Timbuctoo and Housa Territories in the Interior of Africa*. London: Frank Cass & Co., 1967 [1820].

Jacques-Meunié, D. "Hiérarchie sociale au maroc pre-saharien." *Hésperis* 45 (1958): 239-70.

_____. *Le maroc saharien des origines au XVIème siècle*. 2 vols. Paris: Librairie Klincksieck, 1982.

Jenkins, Henry. *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York: New York University Press, 2006.

Justinard, Léopold Victor. *Le Caid Goundafi: un grand chef berbère*. Éditions Atlantides, 1951.

Kafas, Samir. "De l'origine de 'idée de musée au maroc." In *Le Patrimoine culturel marocain*, ed. Caroline Gaultier-Kurhan, 39-55. Paris: Maisonneuve et Larose, 2003.

Kapchan, Deborah. "The Promise of Sonic Translation: Performing the Festive Sacred in Morocco." *American Anthropologist* 110 (2008): 467-83.

Katz, J. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.

Kenbib, Mohammed. "Changing Aspects of State and Society in 19th century Morocco." In *The Moroccan State in Historical Perspective 1850-1985*, ed. A. Doumou, 11-27. Dakar: CODESIRA, 1990.

_____. *Juifs et musulmans au Maroc 1859-1948: contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*. Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1994.

Khoury-Machool, Makram. "Cyber Resistance: Palestinian Youth and Emerging Internet Culture." In *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North*, ed. Asef Bayat and Linda Herrera, 113-24. Oxford: Oxford University Press, 2010

Kochman, T. "The Boundary between Play and Non-Play in Black Duelling." *Language in Society* 12 (1983): 329-37.

Kosansky, Oren. "All Dear unto God: Saints, Pilgrimage and Textual Practice in Jewish Morocco." Ph.D. dissertation, University of Michigan, 2003.

_____. "Tourism, Charity, and Profit: The Movement of Money in Moroccan Jewish Pilgrimage." *Cultural Anthropology* 17 (3) (2002): 359-400.

Kosansky, Oren, and Aomar Boum. "The Jewish Question in Postcolonial Moroccan Cinema." *International Journal of Middle Eastern Studies* 44 (2) (2012): 421-42.

Kreps, Christina. "Non-Western Models of Museums and Curation in Cross-Cultural Perspective." In *A Companion to Museum Studies*, ed. Sharon Mcdonald, 457-72. Oxford: Blackwell, 2006.

Labov, W. *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1972.

_____. "Rules for Ritual Insults." In *Rappin' and Stylin' Out: Communication in Urban Black America*, ed. T. Kochman, 265-314. Champaign: University of Illinois Press, 1972.

_____. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan*, trans. Sylvana Tomaselli. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lagardère, Vincent. *Histoire et société en occident musulman au moyen âge: Analyse du mi'yar al-wansharisi*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.

Langellier, Kristin. "Personal Narratives: Perspectives on Theory and Research." *Text and Performance Quarterly* 9 (4) (1989): 243-76.

Larhmaid, Abdellah. Yahūd mantaqat Sūs : dirasa ijtima'iyya, 1860-1960. Rabat, Editions Bouregreg, 2016.

لغماید عبد الله، یهود منطقة سوس: 1860-1960، دراسة في تاریخ المغرب الإجتماعي، منشورات دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط، 2016.

_____. "Jewish Identity and Land Ownership in the Sous Region of Morocco." In *Jewish Culture and Society in North Africa*, ed. Emily Benichou Gottreich and Daniel J. Schroeter, 59-72. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

Laskier, Michael. *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco: 1862-1962*. Albany: State University of New York Press, 1983.

_____. "Aspects of Change and Modernization: The Jewish Communities of Morocco's Bled." In *Communautés juives des marges Sahariennes du Maghreb*, ed. Michel Abitbol, 329-64. Jerusalem: Institut Ben-Zvi pour la recherché sur les communautés juives d'Orient, 1982.

_____. "The Evolution of Zionist Activity in the Jewish Communities of Morocco, Tunisia and Algeria: 1897-1947." *Studies in Zionism* **4** (2) (1983): 205-36.

_____. "The Instability of the Moroccan Jewry and the Moroccan Press in the First Decade after Independence." *Jewish History* 1 (1) (1986): 39-54.

_____. *Israel and the Maghreb: From Statehood to Oslo*. Gainesville: University of Florida Press, 2004.

_____. *North African Jewry in the Twentieth Century: The Jews of Morocco, Tunisia, and Algeria*. New York: New York University Press, 1994.

_____. "Zionism and the Jewish Communities of Morocco." *Studies in Zionism* 6 (1) (1985): 119-38.

Lenz, Oskar. *Timbouctou: voyage au Maroc, au Sahara et au Soudan*, trans. Pierre Lehautcourt. Paris: Hachette, 1886-87.

Leveau, Rémy. "Youth Culture and Islamism in the Middle East." In *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, ed. Laura Guazzone, 265-86. Reading, Berkshire: Ithaca Press, 1995.

Levtzion, Nahum. "The Jews of Sijilmasa and the Saharan Trade." In *Communautes Juives des marges Saharaiennes du Maghreb*, ed. Michel Abitbol, 253-64. Jérusalem: Institut Ben-Zvi, 1982.

Levy, André. "A Community That Is Both a Center and Diaspora: Jews in Late Twentieth Century Morocco." In *Homelands and Diaspora: Holy Lands and Other Places*, ed. A. Levy and A. Weingrod, 68-96. Stanford: Stanford University Press, 2005.

Levy, Simon. "Hara et mellah: les mots, l'histoire et l'institution." In *Histoire et Linguistique*, ed. Abdelhadi Sebti, 41-50. Rabat: Université Mohammed V, 1992.

_____. *Yahud Magharibah man nahnu?* Al-dar al-bayda: Muassasat al-turath al-thaqafi al-yahudi al-maghribi, 2006.

Lipman, S., and V. D. Lipman. *The Century of Moses Montefiore*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Lorcin, Patricia. *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria*. London: I. B. Tauris Publishers, 1995.

Lydon, Ghislaine. *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Maddy-Weitzman, Bruce. "Israel and Morocco: A Special Relationship." *Maghreb Review* 21 (1-2) (1996): 36-48.

_____. "Morocco's Berbers and Israel." *Middle East Quarterly* xviii (1) (2011): 79-85.

Maghraoui, Driss. "Moroccan Colonial Soldiers: Between Selective Memory and Collective Memory." *Arab Studies Quarterly* 20 (1998): 21-42.

Malka, Victor. *La mémoire brisée des Juifs du Maroc*. Paris: Editions Entente, 1978.

Malt, Carol. "Women, Museums, and the Public Sphere." *Journal of Middle East Women's Studies* 2 (2) (2006): 115-36.

al-Manuni, Muhammad. *Al-masadir al-'arabiyya li tarikh al-maghrib min al-fath al-islami ili al-'asr al-hadith*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1983.

_____. *Tarikh al-wiraqa al-maghribiyya: sina'at al-makhtut al-maghribi min al-'asr al-wasit ila al-fatra al-mu'asira*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1991.

المنوني محمد، المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى العضر الحديث، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983.

_____، تاريخ الوراقة المغربية: صناعة المخطوط المغربي من العصر الوسيط إلى الفترة المعاصرة، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1991.

Mauny, R. "Le Judaïsme, les Juifs et l'Afrique occidentale." *Bulletin de l'institut français d'Afrique noire* 11 (3-4) 1949: 354-78.

M'Barek, Z. "La desertion des soldats de l'armée française à l'armée de liberation du Maghreb (A.L.M.): role militaire, impact psycho-politique (1955-1956)." *Revue Maroc-Europe: histoire, economies sociétés* 7 (1994): 235-71.

McKay, Donald Vernon. "Colonialism in the French Geographical Movement 1871-1881." *Geographical Review* 33 (2) (1943): 214-32.

Meijer, Roel. "Introduction." In *Alienation and Integration of Arab Youth: Between Family, State and Street*, ed. Roel Meijer, 1-14. Richmond: Curzon, 2000.

Merad, Ali. *Christian Hermit in an Islamic World: A Muslim's View of Charles de Foucauld.* Zoe Hersov, trans. Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1999.

Merry, Sally Engle. "Rethinking Gossip and Scandal." In *Toward a General Theory of Social Contro*l, ed. Donald Black, vol. 1., 271-302. New York: Academic Press, 1984.

Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Meyers, Allan. "Patronage and Protection: The Status of Jew in Pre-colonial Morocco." In *Jewish Society in the Middle East: Community, Culture, and Authority,* eds. Deshen Schlomo and Walter P. Zenner, 85-104. Washington, D.C.: University Press of America, 1982.

Mezzine, Larbi. *Le Tafilalt: contribution à l'histoire du maroc aux XVIème et XVIIIème siècle.* Rabat: Publications de la Faculte des Lettres et des Sciences Humaines, 1987.

Miège, Jean Louis. *Le Maroc et l'Europe 1830-1894*, 4 vols. Rabat: Editions La Porte, 1989.

Miles, Matthew B., and A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Source Book.* Beverly Hills: Sage, 1994.

Miller, Susan. "The Mellah of Fez: Reflections on the Spatial Turn in Moroccan Jewish History." In *Jewish Topographies; Visions of Space, Traditions of Place*, ed. A. Nocke, J. Brauch, and A. Lipphardt, 101-18. London: Ashgate, 2008.

_____. "Les quartiers juifs de la Méditerranée et leur héritage architectural." In *Identités Sépharades et Modernité*, ed. J-C Lasry, J. Lévy, Y. Cohen, 47-60. Montreal: Presses de l'Université Laval.

Miller, Susan, and Mauro Bertagnin, ed. *The Architecture and Memory of the Minority Quarter in the Muslim Mediterranean City*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010.

Montagne, Robert. *Les Berbères et le Makhzan dans le sud du Maroc: Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*. Paris: L'Harmattan, 1930.

Monteil, V. "Choses et gens du Bani." *Hésperis* xxxiii (1946): 388-405.

Moore, Clement, and Arlie Hochshild. "Students Unions in North African Politics." *Daedalus* 97 (1) (1968): 21-50.

Morais, Henry Samuel. *The Daggatouns: A Tribe of Jewish Origin in the Desert of Sahara*. Philadelphia: Edward Sten & Co., 1882.

Ochs, Elinor, and Lisa Capps. *Living Narratives: Creating Lives in Everyday Narratives*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

Oliel, Jacob. *Les camps de Vichy: Maghreb-Sahara 1939-1945*. Canada: Editions de Lys, 2005.

_____. *De Jérusalem à Tombouctou L'odyssée saharienne du rabbin Mardochée, 1826-1886*. Paris: Editions Olbia, 1998.

_____. *Mardochée Aby Serour, 1826-1886: rabbin, caravanier, guide au Sahara*. Paris: Éditions Élysée, 2010.

Oved, Georges. *La gauche française et le nationalisme marocain 1905-1955*, 2 vols. Paris: l'Harmattan, 1984.

Park, Thomas. "Essaouira: The Formation of a Native Elite 1940-1980." *African Studies Review* 31 (3) (1988):111-32.

Park, Thomas, and Aomar Boum. *Historical Dictionary of Morocco*. Lanham: Scarecrow Press, 2006.

Parsons, F. V. *The Origins of the Moroccan Question 1880-1900*. London: Duckworth, 1976.

Payne, Rhys. "Economic Crisis and Policy Reform in the 1980s." In *Polity and Society in Contemporary North Africa*, ed. William Zartman and William Habeeb, 148-55. Boulder: Westview Press, 1993.

Perkins, Kenneth. "Recent Historiography of the Colonial Period in North Africa: The "Copernican Revolution" and Beyond." In *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*, ed. Michel Le Gall and Kenneth Perkins, 121-35. Austin: University of Texas Press, 1997.

Pierrehumbert, Janet. "Exemplar Dynamics: Word Frequency, Lenition and Contrast." In *Frequency Effects and the Emergence of Lexical Structure*, ed. J. Bybee and P. Hopper, 137-57. Amsterdam: John Benjamins, 2001.

Preminger, Marion Mill. *The Sands of Tamanrasset: The Story of Charles de Foucauld*. New York: Hawthorn Books, 1961.

Quinn, Naomi, ed. *Finding Culture in Talk: A Collection of Methods*. New York: Polgrave Macmillan, 2005.

Ray, J. "Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing our Approach to Medieval *Convivencia*." *Jewish Social Studies* 11 (2006): 1-18.

Rézette, Robert. *Les partis politiques marocaines*. Paris: Librairie Armand Colin, 1955.

Rharib, Sakina. "Taking Stock of Moroccan Museums." *Museum International* 58 (1-2) (2006): 229-30.

Romanelli, S. *Travail in an Arab Land*, trans. Yedida K. Stillman and Norman A. Stillman. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1989 [1792].

Rosenberger, Bernard. "Tamdult cité minière et caravanière presaharienne IXè-XIVè siècles." *Hésperis-Tamuda* xi (1970): 103-41.

Rosenberger, Bernard, and Hamid Triki. "Famines et épidémies au Maroc au XVIè-XVIIIè siècles." *Hésperis -Tamuda* xiv (1973): 109-75.

_____. "Famines et épidémies au Maroc au XVIè-XVIIIè siècles." *Hésperis-Tamuda* xv (1974): 5-92.

Rosenthal, Gabriele. "Reconsideration of Life Stories: Principles of Selection in Generating Stories for Narrative Interviews." In *The Narrative Study of Lives*. vol. 1 (1), ed. Ruthellen Josselson and Amia Lieblich, 59-91. Newbury Park, Calif.: Sage, 1993.

Roth, C. "The Amazing Clan of Buzaglo." *Transactions of the Jewish Historical Society of England* 23 (1971): 11-22.

Ryder, N. B. "The Cohort as a Concept in the Study of Social Change." *American Sociological Review* 30 (1965): 843-61.

Sagarin, Edward. "The Research Setting and the Right Not to Be Researched." *Social Problems* 21 (1) (1973): 52-64.

Said, Edward. "Israel-Palestine: A Third Way." *Le Monde Diplomatique,* September 7 (1998): 6.

Schroeter, Daniel. "Anglo-Jewry and Essaouira (Mogador): 1860-1900. The Social Implications of Philanthropy." *Transactions of the Jewish Historical Society of England* 28 (1984): 60-88.

_____. "A Different Road to Modernity: Jewish Identity in the Arab World." In *Diasporas and Exiles: Varieties of Jewish Identity*, ed. Howard Wettstein, 150-63. Berkeley: University of California Press, 2002.

_____. "La découverte des juifs berbères." In *Relations judéo-musulmanes au maroc: perceptions et réalités*, ed. Michel Abitbol, 169-87. Paris: Editions Stavit, 1997.

_____. "Jewish Communities of Morocco: History and Identity." In *Morocco: Jews and Art in a Muslim Land*, ed. Vivian B. Mann, 27-54. London: Merrill Publishers Limited, 2000.

_____. "The Jewish Quarter and the Moroccan City." In *New Horizons in Sephardic Studies*, ed. George K. Zucker and Yedida K. Stillman, 67-81. Albany: State University of New York Press, 1993.

_____. "The Jews of Essaouira (Mogador) and the Trade of Southern Morocco." In *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, ed. Michel Abitbol, 365-90. Jerusalem: Institut Ben-Zvi, 1982.

_____. "In Search of Jewish Farmers: Jews, Agriculture, and the Land in Rural Morocco." In *The Divergence of Judaism and Islam*, ed. Michael M. Laskier and Yaacov Lev, 143-159. Gainesville: University Press of Florida, 2011.

_____. *Merchants of Essaouira: Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco, 1844-1886*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. "Morocco, England, and the End of the Sephardic World Order." In *From Iberia to Diaspora: Studies in Sephardic History and Culture*, ed. Yedida K. Stillman, and A. Stillman Norman, 86-101. Leiden: Brill, 1999.

_____. "Orientalism and the Jews of the Mediterranean." *Journal of Mediterranean Studies* 4 (2) (1994): 183-96.

_____. "Royal Power and the Economy in Pre-colonial Morocco: Jews and the Legitimation of Foreign Trade." In *The Shadow of the Sultan: Culture, Power and Politics in Morocco*, ed. Rahma Bourqia and Susan G. Miller, 74-102. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

_____. *The Sultan's Jew: Morocco and the Sephardi World*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

_____. "Trade as a Mediator in Muslim-Jewish Relations: Southwestern Morocco in the Nineteenth Century." In *Jews among Arabs: Contacts*

and Boundaries, ed. Mark R. Cohen and Abraham L. Udovitch, 113-40. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1989.

Schroeter, Daniel, and Joseph Chetrit. "Emancipation and Its Discontents: Jews at the Formative Period of Colonial Rule in Morocco." *Jewish Social Studies* 13(1) (2006): 170-206.

Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Sémach, Y. D. "Un Rabbin Voyageur Marocain Mardochée Aby Serour." *Hésperis* 8 (1928): 385-99.

_____. "Charles de Foucauld et les juifs marocains." *Institut des Hautes Etudes marocaines* (1936): 264-84.

Serfaty, Abraham. *Dans les prisons du roi, écrits de Kenitra sur le Maroc*. Paris: Messidor Editions sociales, 1992.

_____. *Écrits de prison sur la Palestine*. Paris: Arcantère, 1992.

_____. *Lutte antisioniste et révolution arabe*. Paris: Quatre vents, 1997.

_____. *Le Maroc, du noir au gris*. Paris: Syllepse, 1998.

Serfaty, Abraham, and Mikhaël El Baz, *L'insoumis: juifs, marocains et rebelles*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.

Shannon, J. H. "Performing al-Andalus, Remembering al-Andalus: Mediterranean Soundings from Mashriq and Maghrib." *Journal of American Folklore* (120) (2007): 308-34.

Shatzmiller, Maya. *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005.

Shokeid, Moshe. "Jewish Existence in a Berber Environment." In *Jewish Society in the Middle East: Community, Culture, and Authority*, ed. Deshen Schlomo and Walter P. Zenner, 105-22. Washington, D.C.: University Press of America, 1978.

Silverstein, Paul. "Masquerade Politics: Race, Islam and the Scale of Amazigh Activism in Southeastern Morocco." *Nations and Nationalism* 17 (1) (2011): 65-84.

Skinner, William. "Mobility Strategy in Late Imperial China: A Regional Systems Analysis." In *Regional Economic Analysis*, vol. 1, ed. Carol Smith, 327-64. New York: Academic Press, 1976.

Slouschz, N. "La colonie des maghrabim en Palestine ses origins et son état actuel." *Archives Marocaines* 2 (1905): 239-56.

_____. *Travels in North Africa*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1927.

Smith, Carol. "How Marketing Systems Affect Economic Opportunity in Agrarian Societies." In *Peasant Livelihoods: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*, ed. Rhoda Halperin and James Dow, 117-46. New York: St. Martin's Press, 1977.

Soifer, M. "Beyond Convivencia: Critical Reflections on the Historiography of Interfaith Relations in Christian Spain." *Journal of Medieval Iberian Studies* 1 (2009): 19-35.

Stein, Sarah. *Plumes: Ostrich Feathers, Jews, and a Lost World of Global Commerce*. New Haven: Yale University Press, 2008.

Stillman, Norman. *The Jews of the Arab Lands: A History and Source Book*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979.

Tawfiq, Ahmad. *al-Mujtama' al-maghribi fi al-qarn al-tasi' 'Ashar (Inultan, 1850-1912)*. Casablanca: Matba'at al-Najah al-Jadida, 1983.

التوفيق أحمد، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، (إينولتان 1850-1912)، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983.

Tessler, Mark. "Alienation and Urban Youth." In *Polity and Society in Contemporary North Africa*, ed. William Zartman and William Habeeb, 71-101. Boulder: Westview Press, 1993.

Tonkin, Elizabeth. *Narrating our Pasts: The Social Construction of Oral History*. New York: Cambridge University Press, 1992.

Trevisan Semi, Emanuela, and Hanane Sekkat Hatimi. *Mémoire et représentations des Juifs au Maroc: les voisins absents de Meknès*. Paris: Publisud, 2011.

Tsur, Yaron. "The Religious Factor in the Encounter between Zionism and the Rural Atlas Jews." In *Zionism and Religion*, ed. S. Almog, J. Reinharz, and A. Shapira, 312-29. Hanover, N.H.: Brandeis University Press, 1998.

Turner, Victor. *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1982.

Udovitch, Abraham L. "At the Origins of the Western Commenda: Islam, Israel, Byzantium?" *Speculum* 37 (2) (1962): 198-207.

_____. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.

Udovitch, Abraham, and Lucette Valensi. *The Last Arab Jews: The Communities of Jerba Tunisia*. New York: Harwood, 1984.

Van Leeuwen, Richard. "The Lost Heritage: Generation Conflicts in Four Arabic Novels." In *Alienation or Integration of Arab Between Family, State and Street*, ed. Roel Meijer, 189-206. Richmond, Calif.: Curzon Press, 2000.

Van Paassen, Pierre. *Days of Our Years*. New York: Dial Press, 1940.

_____. *The Forgotten Ally*. New York: Dial Press, 1943.

_____. *Jerusalem Calling!* New York: Dial Press, 1950.

_____. *Palestine: Land of Israel*. Chicago: Ziff-Davis, 1948.

Weinreich, Uriel, William Labov, and Marvin Herzog. "Empirical Foundations for a Theory of Language Change." In *Directions for Historical Linguistics*, ed. Winfred P. Lehmann and Yakov Malkiel, 95-188. Austin: University of Texas Press, 1968.

Westermarck, Edward. *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vols. London: Macmillan, 1968.

Wettstein, H., ed. *Diasporas and Exiles: Varieties of Jewish Identity*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Williams, J. J. *Hebrewisms of West Africa: From the Nile to Niger with the Jews*. New York: Dial Press, 1930.

Wilson, Stephen. *Ideology and Experience: Antisemitism in France at the Time of the Dreyfus Affair*. Rutherford, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1982.

Wolf, K. B. "Convivencia in Medieval Spain: A Brief History of an Idea." *Religion Compass* 3 (2009): 72-85.

Yassine, Abdessalam. *Winning the Modern World for Islam*. Martin Jenni, trans. Iowa City: Justice and Spirituality Publishing, 2000.

ياسين عبد السلام، **الإسلام والحداثة**، بيروت، مطبعة دار الآفاق، 2000.

Yehuda, Z. "Zionist Activity in Southern Morocco: 1919-1923." *Revue des études juives* CXVIV (4) (1985): 363-68.

_____. "The Place of Aliyah in Moroccan Jewry's Conception of Zionism." *Studies in Zionism* 6 (2) (1985): 199-210.

Zafrani, Haïm. *Deux mille ans de vie juive au Maroc: histoire et culture, religion et maggie*. Casablanca: Eddif, 1998.

_____. *Pédagogie juive en terre d'Islam. L'enseignement traditionnel de l'Hébreu et du Judaïsme au Maroc*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1969.

فهرس موضوعاتي

المواضيع والمصطلحات العبرية والأعلام الجغرافية والبشرية

أبراموفيتش، ستانلي، 133.
ابن القيم الجوزية، 95.
ابن حاييم، الحزان، 137.
أبو إحلاس، 174.
أبي سرور، أبراهام، 50.
أبي سرور، إسحاق، 49، 50.
أبي سرور، داوود، 50.
أبي سرور، مردخاي، 38، 47، 48، 49، 50، 52، 53، 54، 57، 61، 62، 63، 112، 130، 174، 176، 182، 186.
أبي سرور، نسيم، 61.
أبي سرور، هارون، 50.
أبي سرور، يسو، 50.
أبي سرور، يعيش، 47.
الإتاوات، 76،
الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، 215.
الاتحاد الصهيوني الفرنسي، 184.
الاتحاد العام للنقابات الكونفدرالية المغربية، 189.
الاتحاد المغربي للشغل، 204.
الاتحاد الوطني لطلبة المغرب، 242، 243، 244، 245، 249.
الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، 203، 204، 209.
اتحاد-المغرب، 134، 142.
اتفاق أوسلو، 27، 222، 223، 226.
أتلانتا جورنال كونستتيوشن (صحيفة)،35 .
إثنوغرافيا، البحث الإثنوغرافي، 7، 10، 23، 24، 39، 63، 64، 106، 165، 212، 220، 273، الأعمال الإثنوغرافية الكولونيالية، 63، التاريخ الإثنوغرافي، 26، السرد الإثنوغرافي، 89، العينة الإثنوغرافية، 27، 39، 55.
إثنولوجيا، 55، 219، الدراسات الإثنولوجية الاستعمارية، 55.
الاحتلال الفرنسي للجزائر، 176.
الأحزاب الاشتراكية، 201.
أحمدي نجاد، محمود، 263، 268.
أخبار الدنيا، (صحيفة)، 209.
إدوارد سعيد، 276.
الأراضي المقدسة، 175، 176، 179، 184.
أرسلان، شكيب، 187، 187، هـ 65.
أرمان، أسولين، 203.
إزرف، أزراف، 83.
أزولاي أندري، 203، 253، 254، 255، 256، 282، 283، 284، 287، 288.
أزولاي دافيد، 203، 209.
إسبانيا الإسلامية، 266، 279، 280، 282، 283، 286، 287.
إسبانيا، 109، 211، 282، القوات الاستعمارية الإسبانية، 172.
استجواب، مُستَجوبين، 14، 22، 24، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 40، 74، 89، 98، 112، 113، 115، 124، 125، 143، 161، 172، 239، 240، 290، 291، 292.
استطلاع، 24، 60، 62.

الاستعمار، (ما قبل الاستعمار، الاستعماريين) 24، 25، 29، 32، 35، 37، 38، 39، 52، 53، 55، 56، 57، 58، 62، 63، 71، 72، 80، 81، 89، 112، 124، 132، 159، 172، 176، 181، 184، 187، 190، 193، 194، 199، 200، 201، 206، 225، 266، 267، 290، 291.
إسرائيل، (وما ينتسب إليها)، 17، 20، 22، 23، 27، 33، 34، 39، 40، 41، 46، 63، 65، 113، 124، 131، 139، 141، 160، 161، 163، 165، 166، 167، 168، 170، 174، 186، 187، 192، 193، 194، 197، 198، 200، 203، 204، 205، 206، 207، 210، 211، 212، 219، 223، 224، 225، 228، 238، 241، 243، 244، 246، 247، 250، 251، 252، 253، 254، 256، 257، 258، 260، 263، 265، 270، 281، 286، 287، الاحتلال الإسرائيلي، 269، أرض إسرائيل، 36، 160، 161، 165، 166، 168، 171، 172، 184، 193، أسباط إسرائيل، 171، إسرائيل والمغرب، 46، 165، 193، 200، 204، 222، 223، 224، 228، 243، 250، 253، 257، الإسرائيليين، 26، 52، 207، 222، 223، 224، 226، 229، 252، 256، 276، 279، 288، 292، جماعات الضغط الإسرائيلية، 250، الحكومة الإسرائيلية، 251، 254، 255، دولة إسرائيل، 27، 142، 190، 193، 200، 202، 211، 266، السياسات الإسرائيلية، 34، 196، 204، 223، 227، 247، 253، 258، 264، 276، شعب إسرائيل، 172، الشعور الوطني الإسرائيلي، 194، الصحف الإسرائيلية، 224.
أسفالو، (ملاح)، 138.
الإسلام، (وما ينتسب إليه)، 51، 55، 56، 118، 171، 177، 187، 209، 232، 254، 255، 257، 265، 268، 269، 270، 281، الإخفاقات الإسلامية، 252، الأسس العربية الإسلامية، 269، الإسلام السياسي، 212، 265، الإسلاميين، 202، 242، 243، 244، 265، أعداء الإسلام، 265، الأفكار الإسلامية، 244، أقطار العالم الإسلامي، 263، الإمبراطورية الإسلامية، 265، الإيديولوجية الإسلامية، 246، 269، البحث الإسلامي، 23، التراث الإسلامي، 95، الجماعات الإسلامية، 244، 281، الحركات الإسلامية، 201، 235، 242، الحركة الإسلاموية، 162، الحقوق الإسلامية على القدس، 241، الخبرات اليهودية والإسلامية، 125، خطاب الإسلاميين، 202، الخطاب العربي الإسلامي الأصولي، 286، الدراسات الإسلامية، 32، 240، 261، الدين الإسلامي، 25، 84، 206، الزي الإسلامي، 49، 55، الساكنة المسلمة، 190، 254، الشريعة والتشريعات الإسلامية، 50، 67، 77، 80، 82، 83، 84، 94، 104، 107، 118، الشعوب العربية والإسلامية، 187، هـ 65، الصحف الإسلامية، 25، الصلاحيات القضائية الإسلامية، 81، الطابع الإسلامي، 20، العالم الإسلامي، 57، 62، 159، 220، العلوم الإسلامية، 87، الفضاء الاجتماعي الإسلامي، 67، الفقه الإسلامي، 81، 84، الفكر الإسلامي، 286، القانون الإسلامي، 96، القوانين العرفية والإسلامية، 107، القوميتين العربية والإسلامية، 243، 257، القيادات الإسلامية، 202، القيم الإسلامية، 275، الكيان العربي الإسلامي، 266، ما قبل الإسلام، 19، 41، 196، المجال

الحدودي العربي الإسلامي، 200، مجالس الشرع الإسلامية، 80، 81، 88، المجتمعات الإسلامية، 23، 62، 122، المجتمعين اليهودي والإسلامي، 121، المدارس الإسلامية العتيقة، 87، المدينة الإسلامية، 44، 55، هـ 63، المعرفة الإسلامية، 276.
إشبيلية، 279، 281، 282، 283، 284.
الاشتراكيين، 201، 215.
إشكنازي، ڤيتاليس، 134.
الأشكنازيين، 120.
الاضطهاد، 56، 61، 175، 267، 286.
الأطلس الصغير، 13، 21، 40، 41، 43، 44، 70، 72، 77، 78، 82، 83، 110، 115، 131، 143، 171، 172، 217، 242، 243، 260.
الأطلس الكبير، 19، هـ 19، 41، 164، 165.
الأطلس المتوسط، 130.
الأطلس، 115، 129، 164، 186.
أفا، عمر، 72.
إفران، يفرن، أوفران، (الأطلس الصغير)، 41، 42، 135، 139، 171، 173، 174، 231، إفران (المدينة)، 250، 281.
إفريقيا جنوب الصحراء، 28.
الأفكار الاشتراكية الماركسية، 265.
أفلالو، ألبرت، 203، 204.
أقا، (وما ينتسب إليها)، 16، 17، 18، 19، 28، 29، 37، 38، 39، 40، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 54، 58، 69، 72، 75، 78، 85، 87، 88، 92، 98، 100، 103، 109، 112، 114،115، 116، 118، 121، 122، 123، 125، 126، 134، 136، 139، 147، 155، 156، 159، 163، 166، 172، 177، 178، 179، 182، 197، 212، 216، 226، 227، 240، 246، 247، 295، بلدة، قرية، 165، 214، دائرة، مركز، 13، 65، 213، 231، 232، زاوية، 45، 46، الطائفة اليهودية في، 37، 38، 42، 43، 45، 46، 47، 50، 51، 52، 62، 67، 68، 74، 79، 82، 88، 89، 97، 106، 107، 115، 117، 118، 119، 123، 125، 136، 139، 141، 142، 160، 166، 170، 174، 195، 195، 196، 197، 217، قائد، قواد، 16، 105، متحف الشيخ عمر في، 7، 69، 117، 169، 195، 197، 212، 213، 215، 218، 220، 229، ملاح، 122، 145، 172، 213، واحة أقا، 13، 21، 67، 161، 172، واد أقا، 213.
الأقاوي، عبد الله بن مبارك، 45.
الأقاوي، محمد بن مبارك، 45.
الأقليات، 20، 61، 62، 72، 177، 228، 243، 247، 276، 280، 286، 294.
أكادير أوزرو، 44، 45، 46، 97، 98 هـ 58، قصر 145.
أكادير، 33، 41، 42، 44، 45، 46، 172، 233، 241، 297، جامعة ابن زهر، 63، 240.
إكدي، 49.
أكرض (تمنارت)، 44.
إلدير، گلين، 292.
ألونسو، أنا ماريا، 225.
إليغ، 74، 87، هـ 45، 116، 117.
الأمازيغ، 27، 28، 77، 78، 171، 174، 215، أمازيغي، 15، 77، 78، 173، 174، الأمازيغية، 19، 28، 42، 52، 69، 75، 82، 83، 84، 106، هـ 71، 116، 117، 170، 171، 174، 218،
أمريكا، 222، الأمريكيون، 239، 251.
الأمية، 121.

أميريكو كاسترو، 280.
آنا بيگلو، 284.
الانتداب البريطاني، 35، 183.
الأنترنت، 231، 235، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 264.
انتفاضة الأقصى، 27، 172، 222، 254، الانتفاضة الفلسطينية الأولى، 212، 225.
الانتفاضة بواسطة الويب، 251.
أنثروبولوجيا، 7، 20، 22، 33، 38، 39، 55، 72، 219، 290، 293.
إنزگان، 42، 46.
إهراي، عوشار، 200.
أهل البيت النبوي، 21.
أهل الذمة، 19، 81، 125، 182، 192، 193، 201، 202، 210.
أهل الكتاب، 19، 81.
أوبان أوجين، 127.
أوحمو، الحفيان حماد، 134.
أوحنا، سالومون، 73.
أوحنا، مايير، 73.
أوحيون، سالومون، 49.
أوداعديد، بوبكر، 258، 259، 260.
أوراق الگنيزة، 97.
أوروبا،(ومايتسب إليها)،20،36،38،103،139، 158، 179، 180، 181، 183، 198، 222، 227، الاستعمار الأوروبي، 62، الاستكشافات الأوروبية، 60، الأوروبيين، 15، 24، 55، 57، 59، 60، 71، 77، 112، 181، البلدان الأوروبية، 105، التمثيليات الأوروبية، 69، 182، الجمعيات الجغرافية الأوروبية، 57، الجمعيات العلمية الأوروبية، 57، الحمايات القنصلية الأوروبية، 104، 177، 182، الدول الأوروبية، 31، 56، الرحالة الأوروبيون، 24، 38، 39، 40، 55، 56، 57، 58، 60، 73، 77، 88، 128، 129، الضغوط الأوروبية، 161، القوى الاستعمارية الأوروبية، 52، 60، كتابات السفر والرحلات الأوروبية، 55، كرة القدم الأوروبية، 109، المجتمع الأوروبي العلماني، 180، محتشدات الموت الأوروبية، 178، المستكشفون الأوروبيون، 54، 57، الملابس الأوروبية، 122، المناهج والنظريات الأوروبية الجديدة، 72، المهاجرين الأوروبيين، 189، المؤثرات الأوروبية، 116، المؤرخين الأوروبيين، 72، النسق الصهيوني الأوروبي، 180، اليهود الأوروبيين، 36، 179، 180، اليهود غير الأوروبيين، 180.
أولاد جلال، 28.
أولبُورت، گوردون. و، 237.
أوهايو، 141.
أيت أبي سرور، 46.
أيت دبدا، 46.
أيت ديدي 46.
أيت رسموك، 28، 122.
أيت شباط، 46.
أيت شعيب، 117.
أيت شعيب، 28.
أيت عليوي، 46.
أيت عنتر، 44.
أيت مرابط، 28، 45، 46.
أيت هبول، 28.
أيت ويران، 45، 46، 216.
أيت يبغي، 46.
أيت يحيى، 46.

أيت يعيش، 46.
إيران، 263، 268.
إيشت، 45.
إيكلمان، ديل، 244.
إيگدي، 49.
باديا ليبليش (علي باي)، 88.
بار آشر، 176.
البار متزقا، 120.
بارت هينريتش، 49.
بَّارك، توماس، 7، 98، 100، 101.
باريس، 36، 52، 52، 53، 54، 56، 60، 63، 131، 133، 134، 140.
الباعة المتجولون، 41، 62، 74، 76، 105، 114، 115، 116، 179.
البحر الأبيض المتوسط، 97، 112، 175،174، 175.
البدو، 28، 76.
البريد المخزني، 106، هـ 71.
بريول، محمد، 283.
البصري، الفقيه، 215.
بطرس، جوليا، 241.
البعثية، (الأفكار) 257.
بغداد، 239.
بلاد السيبة، 75، 235، هـ 10.
البِلَاد، (المناطق النائية) 42، 53، 125، 133، 136، 137، 177.
بلافريج، أحمد، 188، 200، 203.
بلفور (وعد)، 183.
البهاح، 120.
بن أحمد، بلقاسم، 96.
بن آري، 226.
بن التلمودي، الطالب محمد، 50.
بن الكبير، الحاج محمد، 110، 111، 112.
بن باروخ، داڤيد، 175.
بن ديوان، عمران، 175.
بن بركة، المهدي، 203، 215.
بن زقين ليون، 203.
بن زئيف إفراط 226.
بن سمحون، صمويل، 61.
بن طلال، الحسن، 287.
بن عبد الله، رشيد بن المختار (الوزير)، 288.
بن علي أزطوط، بوسلهام (العامل)، 176، 177.
بن موشي، إسحاق، 51.
بن وخاخة، أبراهام، (الخزان) 61، 62.
بناني الشرايبي، مونية، 235،
بنجيو سيليا، 220.
بنجيو، مردوخ، 220.
بنحاس خليفة ها كوهين أزوغ، 185.
بني إسرائيل، 265.
بني ملال، 130، 131.
بورديو، بيير، 67.
بورقية، رحمة، 72.
بُوستمان، ليو، 237.
البوليساريو، 16، 216، 249.
بوميي، 48، 49، 52، 53، 54.
بوياورين، دانييل وجونتان، 165، 166.
البيان (صحيفة)، 255.
بيتون، شارل، 139.
بيرديگو، سيرج، 207، 224.
البيروقراطية الأمبريالية الأمريكية، 241.
بيريتز، عمير، 255.
بيريز، شمعون، 250.
بيريني، موريس دو، 128.
بُيسز (السفينة)، 206.
بيضا، جامع، 72.

بيك أولريش، 118.
بيگلو، آنا، 284، 285، 286.
بيگن، مناحيم، 254.
بيليرين، ليزا أ، 292.
بيليگ، 238.
تاجاكانت، 51.
التاجوري، روبين، 134.
تارودانت، 117، 156، 185.
التاريخ الاجتماعي، 66، 67.
التاريخ الجهوي، 72، 67، 69، 70.
التاريخ الشفوي، 67، 106.
التاريخ المحلي، 72، 112، 160، 217.
التاريخ الوطني، 39.
تازة، 61.
تازروالت، 231.
تازناخت، 61، 62، 115، 116.
تافيلالت، 55، هـ 63، 66، 67، 73، 77، 106.
تاكوما، 141.
تاگاديرت، 96، 97، 117، 119، 124، 177، 213.
التامنارتي، أبو بكر محمد (القاضي)، 88.
تاهلة، 44، 46.
تاوريرت، 119، 152.
التّباح، أو ألمور، 120.
التبرعات، 185، 186، 221.
التبرگيگ، 237، 252.
تجار السلطان، 103، 104، 106، 183.
التجارة، 20، 39، 45، 48، 56، 69، 74، 96، 103، 104، 133، 203، 216.
التجديد، (صحيفة)، 253، 255، 256، 257، 258.
التحرير (صحيفة)، 209، 215.
التربية، 31، 32، 112، 125، 129، 133، 225، 232، 240.
الترتيب (ضريبة)، 106، هـ 70.
التسامح، 223، 228، 229، 270، 279، 280، 281، 282، 285، 287، 288.
تسور، يارون، 164.
تشّينت، 62، 159.
التطبيع، 241، 247، 258.
التعليم، 21، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 37، 107، 109، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 133، 134، 135، 137، 140، 141، 142، 175، 180، 181، 203، 227، 232، 233، 234، 235، 240، 245، 250، 279، 288، 291.
تلمسان، 61.
تلمود توراة، 128.
التلمود، 79، 120، 128، 129، 132، 134، 173، 186.
تلوات، 43.
تمدولت، 13، 16، 45، 46.
تمنارت، 42، 44، 45، 46، 116، 117.
تمنطيط، 47، 48.
تنبكتو، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 55، هـ 63، 60، 70، 103، 105، 116.
تندوف، 45، 49، 69، 74.
تنغير، 135، 137، 138.
التنكر، 39، 49، 55، 56، 57، 58، 62.
التنوير، 180، 181، 240.
التهامي، الگلاوي، 42، 43.
توات، 46، 49.
التوراة، 49، 79، 120، 128، 134، 135، 220.
تورونتو ستار (صحيفة)، 35.

تورونتو گلوب (صحيفة)، 35.
التوفيق، أحمد، 72.
تونس (دولة)، 60، 187.
تونس العاصمة، 10.
التيارات الشيوعية، 201.
تيرنر، ڤيكتور، 283، 287.
التيزوننى، يوسف، 105، 105.
تين تازارت، 61.
تينا، كامت، 29.
ثورسز، جوناثان، 184.
جامعة ابن زهر (أگادير)، 63.
جامعة الأخوين (إفران)، 255.
جامعة الدول العربية، 170، 187، 203، 206.
الجامعة الدولية (الرباط)، 11.
جامعة القاضي عياض (مراكش)، 240، 241، 270.
جامعة محمد الخامس (الرباط)، 22.
جبل تابيوضت، 54.
الجراد، 101، 102، 110، 111، 213.
الجزائر (دولة)، 49، 53، هـ 58، 58، 60، 61، 176، 182، 187، 206.
الجزائر (مدينة)، 51، 54، 56، 60، 210، 249.
الجزية، 19، 47، 50، 118، 176، 177.
الجزيرة (قناة)، 212، 258.
الجفاف، 98، 99، 102، 105، 110.
الجمعية الجغرافية في باريس، 52، 53، 54، 56، 63.
جمعية الصداقة الأمازيغية اليهودية، 258، 260.
جمعية العمل لإغاثة الأطفال، 140.
جنكينز، 250.
الجنود المغاربة، 158.
جواسيس، 24، 26، 58، 62، 250، 270.
جيروزاليم بوست (صحيفة)، 204.
جيش التحرير بالجنوب، 163، 172، 215، (جيش التحرير الوطني)، 172، (حركة جيش التحرير)، 214، 216.
الجيل، والأجيال (وما ينتسب إليهما)، ، 22، 29، 33، 63، 112، 125، 157، 199، 217، 231، 232، 235، 236، 237، 253، 265، 273، 274، 289، 290، 291، 292، 293، جيل الآباء، 198، 231، جيل الأجداد الحراطين، 123، جيل الأجداد الكبار، 30، 40، 62، 74، 111، 112، 120، 178، 291، جيل الأجداد، 178، 231، 238، 274، جيل الشباب، 24، 178، 197، 233، 235، 251، 252، 273، 275، جيل كبار السن، 24، 26، 29، 235، 236.
جيل جيلالة، 14، 15.
جيلمان، 166.
الحانوكيات، 220.
حاييم لوك، الحاخام، 283.
الحجاب، 242.
الحديث النبوي، 32، 50، 238، 241، 242.
الحراطين، 21، 22، 28، 30، 31، 73، 85، 93، 123، 124، 273.
الحرب البروسية الفرنسية، 52، 61.
حرب الخليج الأولى، 212.
حرب الخليج الثانية، 212.
الحرب العالمية الثانية، 19، 100، 127، 131، 140، 141، 158، 170، 178، 186، 187، 190، 193، 209، 261، 263، 267.
الحرب الفلسطينية، 191، 192.
حرب الهند الصينية، 157.
الحرب في العراق، 256.
الحرب، 102، 118.

الحروب العربية الإسرائيلية، 201.
الحزان، أو الخاخام ، 20، 62، 75، 79، 90، 104، 107، 114، 115، 120، 121، 122، 123، 126، 127، 128،
حزب الاستقلال، 168، 170، 188.
حزب الإصلاح الوطني، 188.
الحزب الديمقراطي الأمازيغي، 242.
الحزب الديمقراطي للاستقلال، 188.
حزب الشورى والاستقلال، 188.
الحزب الشيوعي الفرنسي، 189.
الحزب الشيوعي المغربي، 189، 190، 192، 207، 209، 256.
حزب الوحدة المغربية، 188.
الحزب الوطني، الحركة الوطنية لتحقيق المطالب، 187، 188.
الحسن الثاني (الملك)، 157، 161، 193، 209، 210، 211، 216، 223، 224، 249، 250، 253، 255، 258، 269.
الحسيني، الحاج محمد أمين، 35.
حكومة قيشي، 27، 178، 179، 261.
حماس، حركة، 16، 240، 241، 242، 256، 281.
حمودي، عبد الله، 234، 236.
الحميدة، 47.
الحنفي (مذهب)، 82.
الحنين، 25، 26، 40، 112، 273.
حيدر، (الكتّاب اليهودي)، 128، 129، 134، 142، 154.
حيفا، 204.
الختان، 115، 119، 122.
الخطاب، 26، 61، 73، 166، 167، 170، 180، 181، 187.
الخطوط الملكية المغربية، 223.
الخلطي، محمد، 169.
الخليل، 175.
الخمور، 96، 101.
خميس مسكالة، 100.
خوان كارلوس، 281.
خوري مخول، مكرم، 251.
الدار البيضاء، (وما ينتسب إليها)، 20، 33، 113، 116، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 139، 157، 166، 167، 184، 191،189، 225، 227، 229، 234، 259، 276، 282، (مؤتمر) 205، (المتحف اليهودي)، 214، 215، 218، 220، 221، 212، 222، 223، 224، 227، 229، (تفجير الدار البيضاء)، 276.
الداكاتون، 47.
داود، محمد، 67، 71.
دبدو، 46.
دجو، أوحنا، 203.
دحان، بُّول، 150، 152،151، 154، 155، 156، 227.
الدراسات الإثنولوجية الاستعمارية، 55.
الدراسات التلمودية، 132.
الدراسات اليهودية، 133.
درعة، واحة، 173.
درعة، واد، 44،
درعة، وادي، 41، 47، 172.
الدرقاوي، عبد الله، 264.
دريفوس (قضية)، 180.
الدغرني، أحمد، 242، 246، 247، 257.
الدكتاتوريات العربية، 241.
دمشق، 49.

دمنات، 131، 140.
دنان، يعقوب، 61.
دو لا بورت، دي ڤو، 44.
دوڤيريي، هنري ، 53،
العثمانيون، 174، 180، 183.
دياندس، ألان، 237.
ديڤيدسون، جون، 40، 49، 77، 78.
دوق ساكس، 77.
الدَّيَّانات، 121.
دينينگ، دوروثي ، 252.
الذاكرة، 25، 29، 39، 114، 116، 213، 215، 227، 231، 248، 258، 268، 274، 283، 285، 293.
الذبيحة، 78.
الرابطة اليهودية العالمية، 20، 37، 49، 52، 53، 54، 107، 121، 122، 125، 126، 127، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 139، 140، 141، 142، 155، 181، 212.
راديو الإسلام، 262، 265.
رامي، أحمد، 262، 263، 264.
الرأي العام (صحيفة)، 188، 190.
الرايخ الثالث، 167.
رايدر، 294.
الربا، 96، 99، 104.
الرباط، 20، 22، 33، 55، هـ 63، 159، 219، 224، 254، 282، الإقامة العامة بالرباط، 184.
الرَّبِّيين، 107، 120، 129، 130، 134، 140، 142، 172، 174، 175، 184، 185.
رجال صدقوا وعدهم، 281.
الرحال، سيدي أحمد ولد الأبيض ولد محمد، 49.
الرحالة، (قبيلة)، 44، 66، 74، 117.
الرحل، 76.
رحيحل، زهور، 219،
الرقيق، 69، 35.
الركيبات، 51.
الرنتيسي، عبد العزيز، 242.
الرهن، 66، 98، 99، 101،100، 102، 105.
رومانيلي، س، 181.
الريسوني، أحمد، 242.
زاخو، (كردستان)، 160، هـ 2.
زاوية أقا، 46.
زاوية محمد بن مبارك الأقاوي، 45.
زراعة، 19، 21، 28، 44، 100، 177.
الزعامات، 161، 164، 170، 201، 202.
الزعفراني، حاييم، 133، 134، 286.
الزواج، 79، 115، 119، 123، 124، 140.
السادات، أنور، 269.
سامي المغربي، 282.
سان-سير، 61.
سبرينگفيلد، 141.
ستيگ، تيودور، 184،
السرد، 26، 38، 67، 89، 112، 181، 196، 199، 217، 220، 273، 289، 293، 494.
السرفاتي، أبراهام، 207، 208.
السعديين، 45.
السفراد، السفارديم، 120، 180، 182، 183.
سكوت، جيمس، 236.
سلا، 172.
السلام، 255، 269، 279، 281، 282، 283، 285.
سلطان، ليون، 189.
السلف، 84، 95، 105، 106، 148، القرض، 89، 97، 99، 101، 106.
سلوش، 43، 52، 128، 129.
سميث، كارول، 74، 75.

السود، 22، 28.
السودان، 44، 46، 49، 51.
سوريا، 210، 266.
سوس، 40، 41، 42، 44، 53، 54، 67، 77، 83، 84، 85، 87، 129، 132، 185، 186، 257، 258، 259، 271.
السوسي، المختار، 67، 71، 73، 87، 216، 217.
سوق، أسواق، 39، 40، 44، 49، 50، 52، 62، 65، 66، 68، 69، 73، 74، 75، 76، 87، 91، 123، 138، 156.
سيدي محمد بن عبد الرحمن، (السلطان)، 182.
سيلفرشتاين، بول، 270.
سيماش، 37.
شاحاريت، 120.
شارون، أرييل، 13، 16، 17، 33، 254، 288.
الشاي، 15، 17، 28، 214، 226، 261.
الشائعة 237، 275.
شبكات التواصل الاجتماعي، 249.
شبه الجزيرة العربية، 262.
الشتات، 164، 165، 166، 167، 168، 171، 175.
شرفاء أيت رسموك، 122.
شرفاء أيت سعيد، 117.
الشرفاء، 21، 22، 28، 30، 32، 85، 87، 23.
الشرق الأوسط، 20، 26، 27، 35، 36، 38، 133، 170، 178.
شروتير، دانييل، 103، 104، 105، 171، 180.
الشريعة، (وما ينتسب إليها)، 50، 65، 67، 68، 77، 80، 82، 83، 84، 85، 87، 94، 100، 107، 118.
شعبة الجغرافيا، 233.
شعبة الدراسات الإسلامية، 32، 240، 261.
شعبة اللغة الفرنسية، 244.
شقارة، عبد الصادق، 283-282.
شليحيم، 175.
شمال إفريقيا، 20، 23، 35، 41، 82، 171،158، 179، 180، 181، 182، 185، 186، 193، 198، 199.
شوحيت، 121.
شوراقي، أندري، 81.
شيخ العرب، 215.
الشيخ إمام، 241.
الشيكل، 185، 186.
شيليشيم، 176.
الصباغ، ماركـ، 209.
الصحابة، 265.
الصحافة، (وما ينتسب إليها)، 25، 26، 33، 35، 53، 166، 167، 169، 170، 172، 184، 185، 187، 188، 190، 191، 192، 198، 199، 200، 201، 203، 204، 205، 207، 209، 211، 214، 215، 219، 224، 245، 252، 253، 255، 256، 257، 258، 276، 277، 290.
الصحة، 129، 157، 234.
الصحراء، (وما ينتسب إليها)، 13، 22، 23، 28، 29، 36، 37، 38، 40، 41، 42، 44، 45، 47، 48، 54، 55، 58، 61، 63، 65، 67، 68، 69، 70، 72، 73، 74، 116، 117، 124، 132، 162، 163، 172، 172، 173، 174، 178، 195، 196، 216، 231، 249، الأراضي الصحراوية، 48، 174، الأقاليم الصحراوية الجنوبية، 13، الاقتصاد الصحراوي، 41، التجارة الصحراوية، 45، الربوع الصحراوية، 116، الصحراويين، 249، القبائل الصحراوية، 51،

52، المجال الصحراوي، 23، المجتمعات الصحراوية، 74، 195، المجموعات الصحراوية، 22، 29، المشارف الصحراوية، 186، المناطق الصحراوية، 51، 52، الهوامش الصحراوية، 66، 165، 168، 172، الواحات الصحراوية، 23.
صفد، 175.
الصلح، 68.
الصهيونية، 20، 139، 160، 161، 164، 165، 167، 168، 169، 170، 175، 176، 183، 184، 185، 186، 190، 191، 192، 193، 194، 200، 203، 207، 208، 210، 211، 241، 244، 256، 263، 265، 268.
الصويرة، أهميتها الاقتصادية والتجارية، 41، 44، 46، 48، 49، 50، 51، 58، 69، 74، 75، 98، 99، 105، 116، 186، 231، الحضور اليهودي في، 103، 104، 105، 142، 159، 174، 177، منطقة، 100، ملاح، 104، الصهيونية في، 183، 184، 185، مهرجان الأندلسيات الأطلسية، 282، 285، 288.
الضعيف، ماريا، 218.
طاطا، 42، 44، 61، 62، طاطا، إقليم، 13، 16، 21، 46، 65.
طبرية، 175.
الطريس، عبد الخالق، 188، 200.
الطلاق، 79.
طنجة، 33، 53، 88، 116، 176، 177، 282.
الظهير البربري، 187.
عازار، الحزان، 186.
العاليه، 160، 161.
عبد الله، (الملك)، 281.
عبد الناصر، جمال، (الناصرية)، 139، 193، 162، 170، 203، 206، 257.
عبده، محمد 187، هـ 65.
العبرية، 125.
العبيد، 16، 28، 44، 197.
العثماني، محمد، 83.
العدل والإحسان (حركة)، 242، 261.
العراق، 37، 256، 266.
العرب والعربية (وما ينتسب إليهما)، 27، 36، 79، 167، 192، العروبة، 257، 207، 209، 208، 210، البلدات العربية، 75، 117، الأمة العربية، 191، الموقف العروبي والإسلامي، 257. العربية، (النزعة)، 20، (القومية) 20، 139، 162، 167، 190، 191، 193، 205، 243، 257، (الدول) 27، 204، (اللغة)، 32، 50، 55، 79، 125، 134، 135، 205، 213، 233، 241، 283، (اللغة العربية الدارجة)، 196، (اللغة العربية العبرية)، 49، 52، 184، (اللهجة)، 52، (القبائل)، 69، 82، 117، (المصادر)، 73، (البلدات)، 75، 117، (النصوص)، 89، (الأمة)، 191، (الهزيمة)، 209، 249، (الثقافة)، 218، (الحكومات)، 238، 246، (الدكتاتوريات)، 241، (القيادات السياسية)، 241، (الأبعاد)، 243، (المقومات)، 246، (القنوات الفضائية)، 252، (الهيمنة)، 257، (الأراضي)، 269، (النخب)، 283، (المجتمعات)، 288.
العطارة (انظر الباعة المتجولين)، 19، 41، 74، 114، 116، 151.
العلاقات الزبونية، 233.
علاقة الزبون بالحامي، 77، 78، 79.
العلم (صحيفة)، 170، 188، 209.
العلماء، 48، 70، 84، 87، 126، 186.

العلمانية، 22، 31، 107، 122، 133، 180، 181، 188، 199، 208، 244، 246، 257، 269.
العنصرية، 204، 209، 237، 244، 255، 259، 279.
عياش، ألبير، 189.
عياش، جرمان، 189.
عين ميكا/ التمياك، 196، 197، 218، 222، 229.
غزو إفريقيا، 52، 61، الغزو الإسباني للمغرب، 104، الغزو الإسرائيلي لقطاع غزة، 251، الغزو الأمريكي للعراق، 110، غزو أورشليم، 171، غزو فرنسا للمغرب، 58، 62، 79، غزوة الخندق، 266.
غلاب، سعيد، 259، 260.
فاس، 33، 50، 55، هـ 63، 61، 87، 227، 249، 282، 283، 286، 287.
الفاسي، الهاشمي البناني، (القاضي)، 65.
الفاسي، علال، 170، 188، 199، 200.
الفاشية، 187، هـ 65.
الفتوى، 48، 82.
الفجر، (صحيفة)، 209.
فرنسا، (وما ينتسب إليها)، 7، 31، 33، 52، 53، 56، 62، 81، 125، 157، 158، 159، 176، 178، 179، 180، 184، 189، 198، 211، 268، الإدارة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر، 58، الإدارة الفرنسية، 23، 42، اللغة الفرنسية، 52، 135، 188، 208، هـ 20، 244، المستعمرات الفرنسية، 36، الجنسية الفرنسية، 176، 185، الاستعمار الفرنسي، 187، السلطات الاستعمارية الفرنسية، 52، 56، 63، 84، 132، 134، 200، الجنود الفرنسيين، 261، الوجود الاستعماري الفرنسي بالمغرب، 291، السلطات الفرنسية في الرباط، 159، المعمرين الفرنسيين، 159، مواطنين فرنسيين، 179، الثورة الفرنسية، 181، فترة الحكم العسكري الفرنسي بالمغرب، 184، السياسة الاستعمارية الفرنسية، 71، الإستوغرافية الفرنسية، 73، الحكومة الفرنسية، 58، المشروع الاستعماري الفرنسي في سوس، 53، القوات الاستعمارية الفرنسية، 172، المستعمرة الفرنسية بالجزائر، 176، الجيش الفرنسي، 37، 58، 61، 159، السياسات الاستعمارية الفرنسية، 159، المستوطنين الفرنسيين، 61، الجواسيس الفرنسيين، 62، الاستعمار الفرنسي، 63، 124، التعليم الفرنسي، 125، 129، المدارس الفرنسية، 125، 126، 189، القوانين الاستعمارية الفرنسية، 193، المدارس الابتدائية الفرنسية، 130، 136، الاستخبارات العسكرية الفرنسية، 58، وزارة الخارجية الفرنسية، 37، الإقامة العامة الفرنسية، 85، المحميين الفرنسيين، 42، المستكشفين الفرنسيين، 53، 54، اليهود الفرنسيين، 158، الفرنسيون، 15، 42، 53، 60، 42، 58، 60، 71، 84، 125، 126، 129، 130، 135، 159، 162، 163، 177، 178، 179، 185، الحماية الفرنسية، 23، 27، 66، 80، 81، 84، 130، 176، 177، 183،
فصيل الماركسية اللينينية المغربية، 249.
فلاحة، 203.
الفلاشا (يهود إثيوبيا)، 22.
فلسطين، (وما ينتسب إليها)، 35، 36، 57، 159، 160، 163، 171، 172، 174، 175، 177، 178، 179، 182، 183، 184، 185، 192، 232، 225، 238، 241، 245، 246، 249، 256،

266، 267، الأراضي الفلسطينية، 212، 258، الأعلام الفلسطينية، 242، 250، الانتفاضة الفلسطينية الأولى، 212، الدولة الفلسطينية، 254، الشرعية الفلسطينية، 241، الشعب الفلسطيني، 191، 249، الصراع الفلسطيني الإسرائيلي،110، 223، 240، 245، 246، 250، 264، 274، 277، 279، الفلسطينيين، 15، 33، 196، 197، 223، 226، 227، 228، 240، 243، 247، 248، 251، 256، 257، 258، 263، 264، 266، 279، 288، القضية الفلسطينية، 167، 170، 191، 201، 219، 237، 245، 246، 254، 257، 270، 271، المقاومة الفلسطينية، 251، منظمة التحرير الفلسطينية، 241، النضال الفلسطيني، 241، 258.

فوكو، شارل دو، 24، 25، 38، 39، 40، 44، 46، 54، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 112، 130، 181.

فوكو، ميشيل، 248، هـ 26، 275، هـ 1.

فيروز، 241.

الفيلق الأجنبي الفرنسي، 157، 158، الفيلق الجنوبي لجيش التحرير، 172، الفيلق الرابع لقناصي إفريقيا، 61.

ڤالومبرزوا، أنطوان دو، 26.

ڤان بَّاسيين، بيير، 35، 36، 37، 38، 39، 54.

القاضي، 68، 86، 87، 88، 90، 91، 92، 93، 97، 101، 122، 193، 194، 197.

القانون العرفي (العرف)، 67، 68، 78، 80، 81، 82، 83، 84، 86، 87، 88، 107، 118.

قانون گايسو-فابيوس، 268.

القانون، 20، 32، 67، 68، 69، 73، 76، 78، 79، 80، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 96، 107، 118، 161، 182، 192، 193، 206، 210، 221، 268.

القبابة، 44.

قبة الصخرة، 35.

القدس، 15، 35، 49، 130، 160، 191، 174، 175، 176، 178، 185، 186، 226، 239، 241، 246، 260، 269ن 284، بيت المقدس، 177.

القراض، 94.

القرآن الكريم، 32، 50، 83، 126، 209، 241، 242، 262، 265، 267.

القرصنة والمقاومة الإلكترونية، 248، 251.

قرقوز، (أسرة)، 103.

القرويين، القرية، 28، 30، 31، 62، 110، 131، 160، 161، 168، 167، 169، 176، 194، 247، 261.

القصبة (قرية)، 14، 44.

القضاء، 67، 79، 80، 87، 88، 209.

قواد الأطلس الكبار، 42.

كابشان، ديبورا، 287.

كادما (إلى الأمام)، 191.

كاروج، ميشيل، 58.

كاسي، إدوارد، 285.

كامب ديڤيد، 250.

كايِّي، روني، 49، 55، 57.

الكتاب المقدس،119، هـ 13، 120، 128.

الكتابات التاريخية الفرنسية والغربية، 73.

كتاتيب القرآن، 30، 31، 83، 125، 126.

كريبس، كريستينا، 251.

الكنبوري، إدريس، 256.

كنبيب، محمد، 72.

كندا، 33، 198، 211.

الكنيس اليهودي، البيعة، 49، 115، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 129، 130، 173، 220.
الكومندة، 94.
الكونفيڤانسيا،279، 280، 281، 284، 285.
كوين ناومي، 293.
گافيتش، هايا، 160، ه 2.
گاوديو، أتيليو، 172.
گلميم، 42، 46، 74، ملاح گلميم 118، مدرسة الرابطة في گلميم، 132، 135، 136، 138، 139.
گلنبر، إرنست، 72، هـ 10، 164.
گوتريك، إميلي، 127.
گواتين، 51، 97، 119، هـ 13، 126.
لا فوادي كومونيتي (صحيفة)، 205، 207، 209.
لابوف، وليام، 289، 290، 291.
لاسكيي، مايكل، 133، 136، 202.
لاڤان – گارد (صحيفة)، 204.
لاڤُونير إلُوستري (صحيفة)، 167، 184.
لاكسيون دو بُوبل (صحيفة)، 169.
لاناسيون أراب (صحيفة)، 187.
لانتريس، 94، 106.
لجنة التوزيع المشترك اليهودية الأمريكية، 140، 141، 170.
لجنة العمل المغربي، 188.
اللجنة اللندنية لليهود البريطانيين، 182.
لحم الإبل والبقر، 28.
لحم الخنزير، 96.
اللغة الإسبانية، 280، 283.
اللغة العبرية، 283.
لغة الناواتال، 68.
اللغة العربية الدارجة، 196.
اللغة العربية الفصحى، 283.
اللغة العربية، 205، 233.
للا مريم (الأميرة)، 221.
لمحاميد، 21، 62، 113، 114، 144.
لوبلون، روني، 37.
لوبِّينيون دو بُوبل (صحيفة)، 188.
اللوح والألواح، 83.
لوريا، إسحاق، 176.
لوڤو، ريمي، 233.
لونيون ماروكان (صحيفة)، 167.
ليبيا، 48.
ليسبوار، 207.
ليڤتزيون، ناهوم، 51.
ليڤي، أندري، 166.
ليڤي، سيمون، 189، 208، 219، 223.
ليڤي، كوهبا، 134.
ليڤي، موييز، 129.
ليڤين، سارة، 137.
لينز، أوسكار، 55، 56، 57.
ليوطي، هوبير، 43، 58، 184.
ليون الإفريقي، 48.
الماتساشوسيت، 289.
ماركِ صباغ، 203، 209.
ماروك–بريس (صحيفة)، 207.
الماغاراڤيم، 175.
ماگَّارتي، أوسكار، 56.
ماكلين، رنويك، 283.
المالح، (المليح روبيل) روبن، 94، 103، 104، 105.
المالح، (المليح) يوسف، 105.
المالح، إدمون عمران، 189، 207، 208.

المالكية (مذهب)، 82.
ماير، رول، 235.
المبشرون، 24.
متحف الشيخ عمر (أقا)، 7، 69، 117، 146، 148، 150، 169، 195، 196، 197، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 220، 223، 225، 226، 227، 228، 229.
متحف الهولوكوست التذكاري، 263.
المتحف اليهودي بالدار البيضاء، 214، 215، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 227، 229.
متحف بلغازي، 221.
متحف بيت الترجمان، 226.
المتوكي، السي عبد المالك، 42.
المجتمع، (وما ينتسب إليه)، 22، 23، 26، 27، 29، 37، 38، 39، 43، 74، 98، 100، 115، 116، 118، 121، 122، 124، 137، 141، 142، 164، 165، هـ 10، 180، 181، 183، 190، 195، 197، 198، 203، 228، 229، 232، 233، 236، 239، 240، 243، 248، 250، 253، 258، 259، 271، 275، 284، 288، 289، 290، 292، 293.
مجلس الجالية المغربية بالخارج، 227.
مجلس الطوائف اليهودية في المغرب، 206، 224.
المجلس الوطني للمرأة اليهودية، 141.
محاكم التفتيش، 286.
المحاكم الحاخامية، 80.
المحاكم الشرعية، 80، 81، 85.
المحاكم العرفية، 81.
المحاكم المدنية والتجارية، 81.
المحاكم اليهودية، 81.
محاميد الغزلان، 47.
المحجبات، 124، 241.
المحرقة، 36، 141، 178، 241، 260، 262، 264، 268، 269، الهولوكوست، 141، 259، 260، 263، 264.
محكمة الزاوية، 88.
محمد (ص)، 238، 254، 263، 265.
محمد أسكيا، إمبراطور السنغاي، 48.
محمد الخامس(الملك)، 157، 159، 168، 192، 193، 203، 204، 205، 206، 209، 210، 211، 212، 255، 269.
محمد الخلطي، 169.
محمد الدرة، 267.
محمد السادس (الملك)، 157، 224، 227، 253، 256، 269.
محمد بريول، 282، 283.
محمد بلحسن الوزاني، 188، 200.
محمد بن عبد الرحمن (السلطان)، 182.
المحيط الأطلسي، 41.
المخزن، (الدولة المركزية)، 72، 78، 81، 83، 84، 87، 94، 102، 104، 106، هـ 70.
المدرسة التاريخية الوطنية، 66.
المدرسة العليا الإسرائيلية الشرقية، 131، 133، 134.
المدرسة العليا العبرية، 133 ، 134، 137.
المدينة المنورة، 265، 266.
المرابطين، 85، 87.
المرأة، النساء، 7، 27، 79، 115، 121، 123، 124، 130.

مراقبة الإعلام، 247، 250.
المراقبة السياسية، 248.
مراقبة المطبوعات، 199.
مراكش، 33، 41، 43، 49، 50، 74، 75، 87، 110، 116، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 139، 142، 165، 183، 184، 185، 186، 216، 240، 241، 270.
مزين، العربي، 66، 67، 73، 106.
المسجد الأقصى 242.
مسجد، 78، 126، 127.
مسعود الصراف، 125، 172.
المسيحية، المسيحيين، 36، 58، 59، 60، 62، 100، 127، 264، 265، 279، 280، المسيحانية، 167، 168، 194.
المصاهرة، 65.
مصر، 266.
مطر، أحمد، 241.
معاداة السامية، 256، 286.
المعارضة الاشتراكية، 215.
معارف، 120.
المعرفة، (وما ينتسب إليها)، 25، 71، 175، 181، 231، 235، 237، 275، 293، أشكال المعرفة الغربية، 232، المعرفة الاستعمارية، 24، 25، المعرفة الإسلامية، 276، المعرفة الثقافية، 236، المعرفة الحميمية، 274، المعرفة الدينية، 174، نقل المعرفة، 33، 232، 274، نقل تداول المعرفة والسلطة، 275.
المغربية، (صحيفة)، 264.
المغيلي، محمد بن عبد الكريم، 47، 48.
المفكرين الإسلاميين المغاربة، 242.
المقري، أبو عبد الله، 82.
مقنين، (أسرة)، 103،
مقنين، مايير، 183.
الملاح، الملاحات، 39، 46، 65، 68، 89، 107، 109، 115، 117، 118، 121، 122، 123، 124، 127،128، 139.
الملك سليمان، (شلومو)، 171.
الملكية، 117.
الملكية، النظام الملكي، 188، 190، 201، 210، 211، 212، 215، 233، 250، 262، 265، 277.
المنار (صحيفة)، 212.
منحه، 120.
المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، 163.
منظمة التحرير الفلسطينية، 241، 249.
المنظور الإسلامي، 100.
المنوني، محمد، 73، 106.
المنيان، 116.
المودن، عبد الرحمان، 72.
المؤرخون الصهاينة، 166.
المؤرخون المغاربة، 22، 23، 24، 38، 66، 71، 73، 211.
موريس، ماركيز دو، 61.
مؤسسة التراث الثقافي اليهودي المغربي، 220، 221.
مؤسسة الثقافات الثلاث والأديان الثلاثة، 279.
الموسيقى الأندلسية، 280، 282، 285.
مولاي الحسن، (السلطان)، 84.
مولاي اليزيد، (السلطان)، 176.
مولاي عبد الرحمن، (السلطان)، 176.

مولاي عبد العزيز، (السلطان)، 106، هـ 70.
مونتيفيوري، موزيس، 182، 183.
مونتيل، ڤانسان، 46.
الميراث، 51، 79.
النازية، 187، هـ 65، 267، 268.
الناصري، محمد المكي، 188، 200.
نبو خذ نصر، 172.
نتاف، إلي، 167.
النخبة والنخب، 47، 165، هـ 10، 183، 199، 232، 233، 280، 283، 284.
النشطاء الاشتراكيين والشيوعيين، 244.
نصر الله، حسن، 244.
النصرانية، 160.
النكتة والفكاهة، 26، 231، 237.
النوحي، إبراهيم، 90، 91، 92، 93، 94، 150، 162، 195، 212، 213، 214، 223، 295.
النيويورك إيفنين وورلد (صحيفة)، 36.
نيويورك، 141.
هاروس، إلياس، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 140.
هايدت، إليزابيث، 240.
هبرماس، 198، 199.
الهجرة اليهودية، 27، 31، 35، 36، 139، 160، 161، 162، 164، هـ 5، 167، 170، 176، 177، 178، 184، 185، 187، 190، 191، 192، 193، 194، 201، 203، 204، 206، 229،
هوبسباوم، أ، 168.
الهوية، (وما ينتسب إليها) 275، الهوية الإسلامية للمغرب، 255، الهوية الدينية، 96، 208، الهوية العابرة للحدود الوطنية، 180، الهوية العربية، 270، الهوية المبتكرة، 247، الهوية المغربية، 243، 248، الهوية اليهودية المغربية، 276.
هيرش، صمويل، 53.
هيرشبيرگ، ه، ز، 171، هـ 28.
هيس، جان، 76.
هيكل سليمان، 173.
هيل، جين، 8.
واد أقا، 213، 44.
واد سوس، 41.
واد نون، 41، 42.
وادي الصليب، 204.
وادي درعة، 41، 47، 172.
الوثائق والمستندات، 7، 10، 23، 66، 67، 70، 71، 72، 73، 79، 81، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 98، 101، 106، 149، 184، 198، 213، 214، 295.
وثيقة المطالبة بالاستقلال، 188.
الوجدي، أحمد، 256، 257.
الوجود الأمريكي في بغداد، 239.
وزارة التربية والتعليم، 32، 240، 279.
وزارة الخارجية الفرنسية، 37.
وزارة السياحة والمكتب الوطني للسياحة، 222، 224.
وزارة الصناعة، 207.
وزارة المستعمرات البريطانية، 36.
الوزاني، محمد بلحسن، 200، 188.
وسترمارك، إدوارد، 78.
الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، 33، 36، 210، 251، 252، 263.

الولايات المتحدة الأمريكية، 141، 211، 265.
الونشريسي، أحمد، 100.
ويجان، 44.
ياسين، أحمد، 16، 240، 241، 242، 256، 281.
اليشيڤوت، 175.
يعتة، علي، 191، 200.
يهود أوروبا، 20، 36، 158، 179، 180، 181، 180،
183، 227، 265، 267، 280، 286.
يهود توات، 47، 48، 49.
اليوسفي، عبد الرحمان، 221.

فهرس اللوحات

1- خريطة، الطوائف اليهودية بالمغرب في الحقبة الاستعمارية سنة 1953
بما فيها بوادي أقا 18
2- الجدول 1، الساكنة اليهودية ببعض جهات سوس ما بين 1844 و 1951 42
3- الجدول 2، نظام المحاكم الموجود رهن إشارة اليهود في الجنوب المغربي .. 81
4- عمر بوم يجري استجوابا مع أحد شيوخ الزوايا في منطقة أقا..... 143
5- عمر بوم يتنقل اقتفاء لأثر اليهود بين واحات الأطلس الصغير وصحاريه 143
6- واحة لمحاميد في فم زگيد 144
7- الحقول الزراعية وأشجار النخيل في واحة لمحاميد 144
8- قصر أگادير أوزرو 145
9- حوانيت اليهود ودكاكينهم المغلقة خارج ملاح تگاديرت أقا 145
10- وثيقة مخطوطة من محتويات متحف الشيخ عمر 146
11- نموذج من الأعراف القبلية في أقا 147
12- رسالة خطية في موضوع السلف من محتويات متحف الشيخ عمر 148
13- خزانة الرسموكي 149
14- مجموعة وثائق مكدسة في كيس بلاستيكي 149
15- إبراهيم النوحي في فضاء متحف الشيخ عمر 150
16- برادعي يهودي يصلح بردعة لأحد زبنائه المسلمين 150
17- غرابلي يهودي منهمك في العمل 151
18- تجار يهود متنقلون يعرفون باسم العطارة 151

19- تاجر يهودي يبيع السكر بالتقسيط لزبنائه المسلمين 152
20- مشهد من ملاح تاوريرت 152
21- مشهد من ملاح تگاديرت 153
22- مشهد من ملاح تگاديرت 153
23- أطفال يهود يترنحون في التلاوة أمام أحد الأحبار 154
24- حبر يهودي مع مجموعة من الأطفال داخل الحيدر 154
25- شيوخ يهود منهمكون في مناقشة أمور دينية 155
26- مقر مدرسة الرابطة اليهودية سابقا في أقا 155
27- تجار يهود مسنون بأحد أسواق تارودانت 156
28- مقابر يهود تگاديرت أقا الحجرية 156

الفهرس

شكر وتقدير 7
مختصرات الرموز 12
توطئة: «أرييل شارون» في الصحراء 13
مقـــدمـــة 19

الفصل الأول
الكتابة حول الهامش:
الروايات الاستعمارية عن مناطق اليهود المغاربة النائية 35
روابط عالمية وشعبية يهودية 35
المجتمع اليهودي في المناطق النائية الصحراوية 39
يهود الصحراء في خدمة الاستكشافات الكولونيالية:
مردخاي أبي سرور نموذجا 47
يهود الصحراء، المستكشفون الأوروبيون والمشروع الاستعماري 54

الفصل الثاني
خارج الملاح:
السوق والشرع والعلاقات بين المسلمين واليهود 65
صداقة أملتها الضرورة 65
القطيعة مع الماضي الاستعماري: الأرشيف المحلي والتاريخ الجهوي 69
الأسواق المتشعبة أو (المتفرعة الشكل): الباعة المتجولون اليهود
(العطارة) قيد الحركة 73
المخطوطات المحلية وتاريخ يهود أقا 79
قوانين توفيقية 82
القاضي المحلي 86

دراسات لبعض الحالات: القاضي ويهود أقا 88
الفصل الثالث
داخل الملاح:
مركز يهودي صحراوي للتربية والتعليم 109
رجال في صحبة التاريخ 109
يهود أقا: الأسرة، والمجتمع، والدين 115
الرابطة اليهودية العالمية والتحولات الاجتماعية 125
الرابطة اليهودية ويهود القرى المنتشرة بجنوب المغرب 130

الفصل الرابع
«أورشليم الصغيرة» دون يهود:
ذكريات المسلمين عن مظاهر قلق اليهود وهجرتهم 157
يهود جنوب المغرب وخيار الهجرة 162
التحديات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية 167
يهود أقا والمسيحانية الصهيونية [Messianic Zionism] 170
اللقاء مع يهود أوروبا 179
أنشطة الحركة الصهيونية ويهود جنوب المغرب 183
انعدام الثقة لدى الوطنيين: الأحزاب السياسية والولاء اليهودي 187

الفصل الخامس
مواطنون أشباح
اليهود في زمن المغرب المستقل 195
«غض الطرف عن اليهود !» 195
اليهود وحيِّز الفضاء العام الوطني في مغرب ما بعد الاستقلال 198
اليهود والأحزاب السياسية والنخبة الوطنية 199
المتحف اليهودي في أقا 212
متحف يهودي في طي الكتمان 218

اليهود في المجال العام الوطني 221
الفصل السادس
بين الإشاعة والنكت وشبكة الأنترنت:
مناقشة الشباب لموضوع اليهود المغاربة 231
المتمردون الشباب وسلطة الأجيال 231
الشباب المغربي والصراع الفلسطيني الإسرائيلي..... 240
الناشطون عبر شبكة الأنترنت والمقاومة 244
من حرم الجامعات المسوَّر والفضاءات الافتراضية 248
«اليهود المغاربة جواسيس وعملاء لإسرائيل»..... 253
المحرقة في روايات الشباب 260

استنتاج 273
خاتمة: حوار الأديان 279
الملحق المنهجي الأجيال وأفواج الأتراب والمخططات والذكريات الطولية 289
الببليوغرافية..... 295
فهرس موضوعاتي.....321
فهرس اللوحات 339