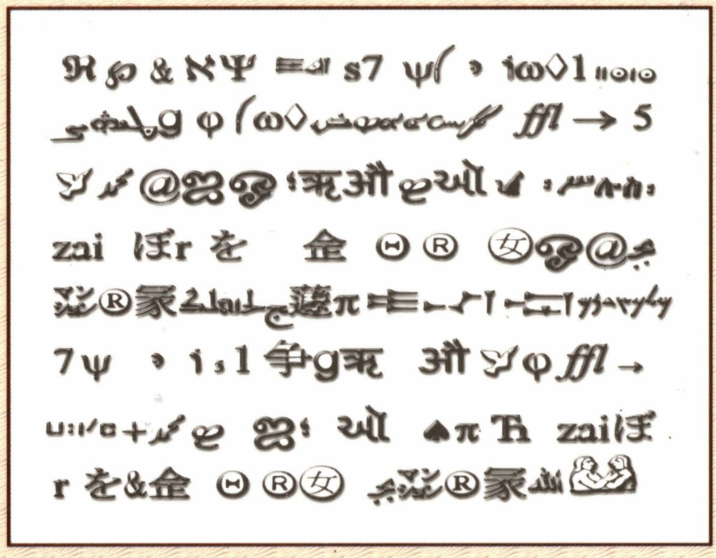
المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 111

الدراسات الشرقية

واقع وآفاق

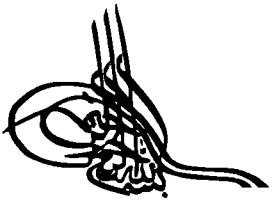


تنسيق

أحمد شحلان - ادريس أعبيزة

www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين

الدراسات الشرقية



منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 111

الدراسات الشرقية
واقع وآفاق

إنجاز
الجمعية المغربية للدراسات الشرقية

تنسيق
أحمد شحلان - ادريس أعبيزة

الكتـــاب : الدراسات الشرقية : واقع وآفاق (ندوة)
سلسلـــة : ندوات ومناظرات رقم 111
تنسيـــق : أحمد شحلان وإدريس اعبيزة
النـــاشر : منشورات كلية الآداب بالرباط
الغـــلاف : إعداد أحمد شحلان ومحمد سديد
لوحة الغلاف : خطوط ورموز
الخطـــوط : بلعيد حميدي
الحقـــوق : محفوظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى ظهير 29-07-1970
الطبـــــع : مطبعة الأمنية - الرباط - الهاتف : 39 48 72 037
التسلسل : الدولي ISSN 1113-0377
ردمـــك : ISBN 9981-59-086-X
الايـــداع : القانوني رقم 2004/0944
الطبعـــــة : الأولى 2004

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج التعاون
بين الكلية ومؤسسة كونراد أدناور

الفهرس

- كلمة الافتتاح
أحمد شحلان 9
- كلمة الجمعية المغربية للدراسات الشرقية
إدريس اعبيزة 17
- الكتابات العبرية المغربية مصدرا من مصادر تاريخ المغرب
أحمد شحلان 21
- صورة المغرب في بعض المكتوبات العبرانية واليهودية
محمد المدلاوي 61
- نماذج من كتابات تاريخية عبرانية مغربية (نصوص حول أحداث تطوان على عهد مولاي اليزيد)
عبد العزيز شهبر 97
- البنية الاقتصادية لطوائف يهود المغرب الأقصى في القرون الوسطى
سعاد الكتبية 107
- بعض القضايا اللغوية والتاريخية في مذكرات ابن يهودا "تحقيق الحلم"
عبد الكريم بوفرة 119
- الترجمات العربية للتوراة
ادريس اعبيزة 139
- من الأدب العربي العبري : جوانب من الترجمة عند بعض الأدباء اليهود في الأندلس
السعدية المنتصر 183
- كليلة ودمنة بين النصين العربي والفارسي
حسن المازوني 199
- رحلة جان موكي إلى بلاد المغرب في بداية القرن السابع عشر
عبد الغني أبو العزم 205
- المغرب ودوبروفنيك : قراءة في وثائق من أرشيفات بوسنية
عبد الرحيم بنحادة 221

كلمة الافتتاح

أحمد شحلان
الكاتب العام للجمعية
المغربية للدراسات الشرقية

من البديهي أن علاقة الشرق بالغرب لم تكن علاقة جديدة هيأت لها أسباب الاستعمار أو الاتصال الحديث، وإنما كانت علاقة فطرية بدأت مع تاريخ الإنسان ونشاطه وحركاته وآماله وتطلعاته. ولعل هذه العلاقة ترجع إلى النشأة الإنسانية الأولى : "فالعرق دساس" في البدء، وقدر بشري في التاريخ: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾**. (سورة الحجرات: الآية 13).

ولذلك لم يكن في لغة الآكاديين صفاء من دخيل سومر، ولم يكن في لغة اليونان حرز يمنع من أن يكون الأصل في تسمية الإله Zeus وجوبيتر الروماني، معنى عربيا ساميا، مؤداه : الله الأب أو النور الأب، (يـــ=Ju وتعني الحرف الأول من إسم الجلالة الذي صار – Dieu أو الحرف الأول من يوم = نور و = Peter أب). كما أن لغة الإنسان تكاد تتفق في لفظ "أب وأم" (Mère Père Mother Father, Muter Vater) وكلها ألفاظ تتضمن الأصل السامي في التسمية وهو ب = أب. م = أم. ومازالت الكلمة المصرية القديمة "أبو طيقا" ومعناها المخزن والمعمل، التي أصبحت في اليونانية Pothêkê تعيش بين ظهراننا في لفظنا الفرنسي Boutique، ولفظ "التاريخ" العربي من "الورخ" الأكادي الذي هو القمر. وما زال إسم الألوهية الأكادي الأشوري الكنعاني : "إل" يتردد اليوم في أسماء مثل : دانئل (قضاء الله)، وجبرائيل (جبروت الله)، وميكائيل (تحنان الله)،

وعزرائيل (عون الله) ورفائيل (رحمة الله) وإسماعيل (سمع الله) وغيرها، وقد أحصى الباحثون في العهد القديم "Bible" ما يفوق ثلاث مائة وعشرين لفظا إغريقيا و40 لفظا لاتينيا، زعموا من بينها لفظ "الجيل"، والتهليل"، و"المذبح" و"الزمان" و"الحكمة" و"الخمر"، و"الحساب" و"السنة" و"البر" وغيرها، بهذا التلفظ العربي المكتوب المنطوق، كما وجد لغويو اليهود في العصر الوسيط ألفاظا أمازيغية مثل أرياد (الأسد) كموس (سرة) أكفاي (الجانب من جهة السياج) أرقوان (الأرض) المن (العسل) الخ. هذا عدا عن الإصحاحات المكتوبة ضمن العهد القديم باللغة الآرامية.

ولغة الأناجيل التي تقرأ اليوم بمآت اللغات، كانت في نشأتها الأولى، لغة سريانية مشرقية، مازالت نفحات آثارها مشرقية تعبق في كنائس السويد أو أمريكا أو إفريقيا.

وفطاحل علمائنا ومفسرينا كرسوا الكثير من جهودهم لدرس دخيل اللغات في الكتاب العزيز، وهو دخيل يدل على إعجاز هذا القرآن العربي المبين.

ولعل من الشهادات اللغوية لهذه العلاقة المتبادلة، ما يذكرنا به لفظ "لبن" التي تعني البياض، فهو في اليونانية Alphpo وفي اللاتينية Albo وتمثل تسمية لبنان "لبنون"، التي تعني الجبال البيضاء، مقابلها الغربي Les Alpes (اللبانية = البيضاء).

تحولت هذه العلاقات اللغوية الفكرية المشتركة، في الحضارة العربية الإسلامية - عندما أصبح الإسلام دين أمة، وعندما رأت هذه الأمة أن علم الإنسان مهما كانت عقائده، فهو علم نافع للأديان والأبدان- إلى حركة مباركة عرفت بحركة الترجمة العربية (بيت الحكمة وما قبله). وتاريخ الشهسرتاني وابن أبي أصيبعة وابن خلكان وحاجي خليفة ألسن بلاغة تغني عن الشرح والتفصيل.

إن علاقة الشرق بالغرب لم تنحصر في مجال اللغة، وإنما كانت علاقة تاريخية حضارية اقتصادية سياسية، تميزت أحيانا بالوداعة والسلام، وتكدرت أحيانا أخرى بالحروب والنزاعات التي كان الحكم فيها العهود والمواثيق والحذر. وعلى كل حال، فقد لعبت الأندلس، وخصوصا طليطلة، وصقلية وممالك نابلي، دورا يكتنفه القليل من المنازعات ويزين جيده الكثير من العطاء العلمي والحوار الفكري، في حين أن علاقات الشرق بالغرب من القسطنطينية ومصر وسوريا، رددت صدى قعقعات سلاح الحروب الصليبية المؤسفة.

لقد كانت طليطلة، وهي أول المعاقل الإسلامية التي تداعت إلى السقوط، مصدرا حقيقيا استفاد منه الغرب المسيحي، وأخذ منه عدته علما عربيا إغريقيا بادئ ذي بدء، ثم حولـــه إلى ما سمته M^lle D Alvrny "Une croisade intellectuelle," (صليبية فكرية) ذهبت في نزالها بعيدا.

وكان أبطال هذه الحركة كثر نذكر من بينهم على سبيل المثال :

L'Abbé de Cluny (Abbé = أب) Pierre de potiers, Pierre de Tolide, Pierre le Vénérable.

وتحمل هذا الأخير أعلى منصب في السلم الكنيسي، وكان قصد هؤلاء نقل القرآن من العربية إلى اللاتينية إعدادا لنقده وتفنيده كما زعموا.

وكان بجانب هذه الحركة اللاهوتية الجدلية المخاصمة، حركة أخرى مزجت بين الأمرين، وقد حركها أول الأمر Gerard Gremon، ثم أغدق عليها فريدريك الثاني المال الكثير، لأسباب علمية وعقائدية وسياسية، كانت تحدد أهدافها مواقفه من الكنيسة. ومن بين حسناته، حث ميكائيل أسكوت Scot على ترجمات شروح إبن رشد الأرسطية إلى

اللاتينية، تعبيرا عن معارضته للكنيسة ورجالها في لباس علمي مبطن. وقد أنقذ عمله هذا، التراث الأرسطي من السقوط في وهدة النسيان التي كان يعد لها Grigorie IX، وقد أمر بمراجعة النص الأرسطي، لتنقيته مما يشوش المعتقد المسيحي، أو لمحو اسم أرسطو نهائيا، لولا وصول شروح ابن رشد، أو كما كانوا يسمونها Les livres du maître إلى جامعة باريس، فقرأ الغرب أرسطو بعقل إبن رشد وفهمه بفهمه، و لم تعد كتب أرسطو كفرا أو لغة وثنيين بعد هذه القراءة العالمة المدركة.

قطعت هذه الحركة التي ألمعنا إليها مسارا طويلا تأثرت فيه بوجهات نظر العاملين فيها وتلونت بصبغة الحيز الذي حدثت فيه، فتركت أدبيات معروفة في تاريخ الفكر اللاتيني اللاهوتي الفلسفي والعلمي أيضا. وكانت أسا انبنى عليه استشراق القرنين الثامن والتاسع عشر، ما كان يتردد بين طرفي نقيض، طرف المعجبين الذين استهواهم الشرق وثقافته، وطرف المنتقدين الذين اعتبروا فكرنا رغاء مشوشا لفهم فكر أجنبي أصيل، وهو وحده المتميز بالأصالة، وهو وحده الذي روى جدور شجرة النهضة وحضارة اليوم. لقد تردد هذا التناقض بين من جعل علم العرب "شمس الله تسطع على الغرب"، وبين من قال : "إنه ليس علينا أن ننتظر أي معارف فلسفية من العرق السامي... فإن [هذا] لم يستطع أن ينتج أي عمل فلسفي خاص به مهما صغر قدره". وليس من مهمتنا أن نرد هذا الزعم، فهو جدل قديم تجاوزه العقل الإنساني، وقائله نفسه، وهو Renan تراجع عنه، بوجه من الوجوه، في تمهيد طبعته الثانية لكتابه *ابن رشد والرشدية*، وإن تركه حرفيا في مقدمة الطبعة الثانية هذه.

إن نضج البحث ورزانة العقل، توجب علينا أن نصف هذه الحركة لا أن نحاكمها. حقا لقد انطلقت جدلا لاهوتيا، غير أنها اهتمت في آخر المطاف بالبحث والتنقيب في كل التراث العربي، شعرا جاهليا وتاريخا

وتحقيقا. وقد أثار منهجها، خصوصا عندما استعمله أعلامنا، زوابع جارفة مثل تلك الزوبعة التي هبت من قعر كأس كتاب "*في الشعر الجاهلي*" لطه حسين. إن الدرس الاستشراقي لم يكن كله زوابع، فقد خلف لنا العلم الكثير، بجانب ما خلف لنا من غثاء القول، ولا نذكر إلا مثالا واحدا على جدية المنهج، عندما يكون علميا حقا، ذاك هو موريس بويج (Maurice Bouyges) الذي يعتبر تحقيقه لتهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت، وتفسير ما بعد الطبيعة، وغيرها، نماذج نادرة المثال ؛ فقد استعمل في هذا التحقيق مناهج فقه اللغة الرصين وقضى عمره في مقارنة النصوص العربية في مخطوطاتها، ومقارنتها مع ترجماتها اللاتينية والعبرية، فكان مدرسة ما أحوجنا إلى اختيار منهجها. رحم الله وسامح سليمان دينا الذي كان يقذف بحجر لم يعرف من أي معدن هو، فشوه التراث العربي أيما تشويه فيما سماه تحقيقا من المؤلفات المذكورة أعلاه.

لم تغب عنا هذه القضايا مجتمعة في البحث أو الدرس والتدريس، وفرضت علينا أن نثيرها من جديد ونتأمل مسارها في الجامعات الغربية والعربية، إذ وجدنا الجامعات الغربية اهتمت بالشرق تاريخا وأدبا وبحثا وتحقيقا، منذ أجيال لأسباب كانت تجد فيها هي مبررها العلمي ولذلك كانت دراستها وأبحاثها تتسم حينا بالنظرة العلمية والأكاديمية، وأحيانا بالميل الشخصي أو الهدف السياسي، وقد أثر هذا النهج في كثير ممن اهتم بهذا الجانب من باحثينا. كما أن جامعات ومؤسسات البحث العلمي في الشرق العربي، كانت لها نظرتها الخاصة أو ظروفها التاريخية والجغرافية والسياسية التي وضعت الدراسة الإستشراقية أو المرتبطة باللغات الشرقية، وضعا له خصوصياته التي جعلته في بعض الأحيان يخرج عن الإطار الأكاديمي البحت.

ومنذ أن بدأت الجامعة المغربية تدرس اللغات الشرقية وهي تشعر بأنه من الواجب أن يتوفر للبحث في هذا الموضوع أسبابه العلمية وإمكاناته المادية، وان لا ينحصر في دروس جامعية تبقى حبيسة الفصل أو بين الطلبة، نظرا لأن المغرب الذي ورث موروث الغرب الإسلامي، كان منذ أيام ابن حزم وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون، يهتم بهذا الدرس الحضاري المقارن لغة ودينا وأدبا.

إننا من هذا المنطلق، نعتقد أن البحث الجاد يجب أن يعمق الدرس في لغات وآداب وحضارة الشرق قديما وحديثا، بما في ذلك اللغة العربية التي يجب أن ترد إلى أصولها، وأن تحيي علاقة الرحم ببناتها أو أخواتها، كالأكادية والفينيقية والأرامية والعبرية والحبشية. ومن هذا المنطلق علينا أن نهتم بترجمة النصوص السامية القديمة والنصوص الإبداعية ذات الأهمية العلمية سواء أكانت فارسية أم عبرية أم تركية، تلك التي تستجيب لهموم البحث العلمي المغربي والعربي الإسلامي، وأن نعرف ونقوم منجزات الدرس الإستشراقي، تاريخا وحضارة، بمنظور مغربي رزين، يعيد النظر في تاريخ الاستشراق ويعرف بمعاهده وأعلامه، ويبرز أعمالهم كما هي.

وبالمناسبة نضع السؤال : أليس من الجميل أن يصبح في جامعاتنا أقسام نسميها أقسام الاستغراب في مقابل الاستشراق؟ أليس من الجميل أن نعتبر الطرف الآخر، هو أيضا موضوع الدرس والتنقيب؟ إن البحث الانتروبولوجي ليس وقفا على شعوب الشرق أو إفريقيا، وسيكون من الغبن، أن لا يستعمل بحاثتنا نفس المنهج في الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط، أو في المناطق الباردة مثل المناطق الحارة، إن الجنس الأبيض إنسان كغيره، ولا يختلف تقدما أو تخلفا عن الجنس الأسمر أو الأصفر، فالإنسانية تجمعهم جميعا، خيرا وشرا، كمالا ونقصا، عقلا وبلاهة.

أمل أخير ونحن نعانقكم بهذه الكلمة، ذاك هو أن لا يصنف الباحث المغربي أو العربي، الذي يبحث في الحضارات القديمة أو اللغات الشرقية، أو يوضع في خانة من الخانات، أو يتهم بميل أو يلبز بتحيز أو يوسم بميسم سياسي مذهبي، محليا كان أم غير محلي. إن من حق الباحث العربي والمغربي، أن يتمتع بتلك الصفات التي كان يتمتع بها "مسنيون" (Massignon) أو واط (Wat) أو برك (Berques) أو غير هؤلاء ممن اهتم بالإسلام والحضارة الإسلامية، وأقصد أن يتمتع بصفة الباحث لا أقل ولا أكثر بدون أوصاف أو مياسيم، وكفى بهذا الحق أجرا وثوابا.

وختاما، سيدي وزير الشؤون الثقافية، سيدي رئيس الجامعة، سيدي القيدوم، الأساتذة الكرام، السادة الحضور، إن وجودكم على هذه المنصة وفي هذا المدرج، وإن المشاركة الفعالة لمؤسستين عتيدتين، هما مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، والتشجيع المعنوي والمادي الكريم من السيد وزير التربية الوطنية، أمور كلها إنصاف مقدم، وهي شهادة نفتخر بها ونعتز، لأنكم قمم في مسؤولياتكم وحكماء في علمكم.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

كلمة الجمعية

ادريس اعبيزة
كلية الآداب – الرباط

اهتمت المؤسسات العلمية وغير العلمية في عالم الغرب، منذ القديم، بالشرق تاريخا وحضارة وجغرافيا، لأسباب كونتها لنفسها، واهتم علماؤنا، هم أيضا، في العصر الذهبي للفكر العربي الإسلامي، بالدرس الديني المقارن، وبالردود والمجادلات العلمية مع أهل النحل الأخرى.

وانشغلت جامعاتنا في المشرق بالدرس الاستشراقي في منظور اختارته، مما كون تراكمات علمية تنوعت مواضيع ومناهج ودعت الحاجة العلمية إلى متابعة السير على الطريق وربط الماضي بالحاضر والمساهمة الفعالة الرصينة في إرث لم تنقطع عطاءاته أبدا.

انطلاقا من هذا الشعور رأت مجموعة من المهتمين الجامعيين المغاربة أن إحياء هذا الماضي المتفتح وذاكم الاستمرار المتطلع، لا يمكن أن يتم إلا في إطار مجموعة بحث جامعية تعمل في أحضان الجامعة، فأسست في صيف سنة 1990 جمعية أسمتها الجمعية المغربية للدارسات الشرقية، ومن أهم أهداف الجمعية :

أ – البحث في لغات وآداب وحضارة الشرق قديما وحديثا (بما في ذلك الغرب الإسلامي).

ب – ترجمة :

1 – النصوص الإبداعية ذات الأهمية العلمية التي تستجيب لهموم البحث العلمي المغربي والعربي والإسلامي.

2 – البحوث العلمية التي تتناول الفروع المشار إليها والتي تصب في اهتمامات الجمعية.

ج – الدراسة والتقويم والتعريف لما أنجز في الدراسات الشرقية، تاريخا وحاضرا، قصد بلورة النظرة المغربية في هذا الدرس والتقويم.

د – توفير المرجع العلمي لمن يهتمون بالدراسات الشرقية، وذلك بـــ:

1 – التعريف بمعاهد الاستشراق

2 – التعريف بالمستشرقين والمستعربين

3 – وضع بيبلوغرافيا بالمعارف المشار إليها

4 – إقامة الندوات واللقاءات العلمية.

وفي هذا الإطار، ورغبة من الجمعية في تحقيق الأهداف المشار إليها، فكرت في عقد لقاءها العلمي الأول، بتظافر جهود كل من جامعة عبد المالك السعدي، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، وجامعة محمد الخامس – أكدال، وذلك في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط أيام 18 – 19 أبريل 1994.

وقد حرصنا أن يكون موضوع الندوة شاملا وجامعا، كلما أمكن ذلك. فاقترحنا ثلاثة محاور رئيسية هي :

أولا : صورة المغرب في الدراسات الإستشراقية

ثانيا : صورة المغرب في الآداب الشرقية

ثالثا : الترجمة في اللغات والآداب الشرقية.

وقد استجابت العروض التي ألقيت في الندوة لما اقترحناه من المحاور، استجابة مرضية وبالقدر المستطاع. وبالمناسبة نجزل الشكر للسادة الأساتذة، الأستاذ محمد أبو طالب والأستاذ محمد حجي والأستاذ شمعون

لفي والأستاذ الجلالي السايب، الذين رأسوا وسيروا الجلسات العلمية، وأضفوا عليها من روحهم وعلمهم ما هيأ الإطار العلمي الهادئ المفيد، والنقاش الرصين الجاد، وهذا في حد ذاته زاد نفتخر ونعتز به. ونتقدم بالشكر أيضا إلى السيد وزير الشؤون الثقافية، الأستاذ محمد علال سيناصر، والسيد عميد جامعة محمد الخامس الأستاذ عبد اللطيف بنعبد الجليل والسيد مدير مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة، الأستاذ بوشعيب الإدريسي اليحياوي، والسيد قيدوم كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الأستاذ عبد الواحد بنداود، على عنايتهم ورعايتهم لهذه الندوة وأعمالها.

ونغتنم كذلك الفرصة لنجزل الشكر إلى وزارة التربية الوطنية، التي مدتنا بالعون المعنوي والمادي. وشكرنا الموفور إلى زملائنا السادة الأساتذة الذين لم يبخلوا بالوقت والجهد وعمق النظر، فيما قدموه في بحوثهم هذه، وإن كانت الكلمات هنا عاجزة عن ترجمة ما نكن لهم في قلوبنا وضمائرنا، ومن الله حسن الجزاء.

الكتابات العبرية المغربية
مصدرا من مصادر تاريخ المغرب

أحمد شحـــلان
كلية الآداب والعلوم الإنسانية–الرباط

تضاربت الآراء في أصول يهود المغرب، فهناك من أرجع هذه الأصول إلى توارد الفلول الأولى من الفلسطينيين أيام داود، وهناك من يربط يهود المغرب أصلا بهذه التربة المعطاء باعتبارهم من قبائل أمازيغية تهودت. وقد تعود أصول الطوائف اليهودية إلى الأصلين معا. فقد كانت الهجرات القديمة بين المغرب والمشرق أمرا معروفا، كما أن الإنسان المغربي بحث عن التوحيد والبعد عن الوثنية منذ أقدم التواريخ. ولا يعنينا هذا الإشكال في هذا العرض بقدر ما تعنينا النتيجة التي مفادها أن يهود المغرب يمثلون أقدم الطوائف، أو من أقدم الطوائف اليهودية التي ارتبطت بأرض غير أرض فلسطين. ولعل في هذه الميزة ما يجعل لتاريخهم في المغرب أهمية كبرى، سواء تعلق الأمر بتاريخهم هم أنفسهم، أو بتاريخ المغرب العام.

وسيكون من نافلة القول الحديث عن الحركة والنشاط اللذين عرفهما يهود المغرب، تنقلا وتجارة، محليا وخارجيا. كما أنه من نافلة القول الحديث عن أسباب ما أنتجه هذا النشاط من حركة علمية، خصوصا منها العلوم التقليدية التي بفضلها سميت كثير من المدن المغربية عندهم "*قدسا*" مثل فاس ومراكش وتطوان وصفرو وغيرها.

وإذا كانت بابل العراق مصدر الفتوى والتشريع أيام التلمود، فإن الغرب الإسلامي، والمغرب الأقصى بالذات، أصبح وجهة المستفتين اليهود في الدين والدنيا.

لقد أتى هذا الاستقرار التاريخي أكله طبيعة، فتعايشت الطوائف اليهودية مع المسلمين في معظم فترات تاريخ المغرب، تعايشا كاملا، شركة في الحياة عامة، وجلسة في الدرس، اللهم إلا في فترات كان يقوم فيها التنافر بين الطوائف اليهودية والمسلمين، كما كان يقع بين اليهود على حدة أو المسلمين على حدة. وكان ذلك في غالب الأحوال، يقع نتيجة لكوارث طبيعية، مثل المجاعات والتراعات القبلية أو الاضطرابات السياسية أو الأهواء التي كانت تنبجس من الداخل أو تقتحم من الخارج. ومعلوم أن الأزمات تشعل نار البغضاء حتى بين أفراد العائلة الواحدة.

كان لهدوء ذاكم التاريخ الطويل أن أنتج إرثا شفويا ومكتوبا مشتركا، لغة ونشاطا اجتماعيا وحضاريا. وهذه لا محالة، ستوفر في مجال الوثيقة التاريخية، مصدرا مشتركا لوصف المجتمع وكتابة التاريخ .فما هي المصادر العبرية أو اليهودية المغربية التي يمكن أن تكون مستند تاريخ الطائفة خاصة وتاريخ المغرب عامة؟

I سجلات ومذكرات الطائفة:

פנקס הקהל (بنقس هقهل) أو دفتر الطائفة، و***ספר הזכרנות*** (سفر هزخرونوت) أوكناش أخبار الطائفة. ويسجل هذان النوعان من السجلات مصاريف الطائفة وتوزيع المسؤوليات المالية مثل، الاستحقاقات الضريبية، وتنظيم العلاقات الاجتماعية، والأحداث المؤثرة في حياة الأسرة أو الجماعة، والمراسيم والأحكام وكل القضايا التي تعنى بأفراد الطائفة دينا ودنيا، كما يسجلان بطبيعة الحال، النشاط المالي والاجتماعي الذي يحرك الطائفة

داخل المجتمع المغربي ككل. وتتجلى أهمية هذا الدفتر وهذا السجل في كونهما يتضمنان نصوص المراسيم والأحكام التي تسير بمقتضاها حياة الطائفة، كما يبين مرسوم مؤرخ في سنة 1550، حيث نقرأ: *"لقد حررناه [المرسوم] خدمة للطائفة وتبعا لرغبتها، وأمام شيوخ الجماعة المقدسة البلديين. وكان ذلك بحضور الحَخَم (الحبر) وسبعة من الأعيان، وسجلناه في كناش أخبار الطائفة الذي يحتفظ به كُنْزُبر (أمين المال)، وقُرأ النص أمام الجمع المجتمع في البيعة يوم السبت... ولم نضع عليه خاتمنا إلا بعد الموافقة عليه"* [1].

فإذا أضفنا إلى هذين السجلين *سجل البيعة* الذي يحرص الأحبار كل الحرص على أن يقيدوا فيه عقود الزواج والطلاق والمواليد والوفيات وأسماء الوافدين والأنساب، وجدنا أنفسنا أمام أداة لا تكتفي بذكر الأحداث والوقائع وحسب ولكنها ترصد أيضا الحركة الديمغرافية المتنامية أو المتناقصة والتقلبات الاقتصادية والهزات الاجتماعية التي تحاول أن تسجلها الطائفة بكل أمانة.

II- الأحكام القضائية والمراسيم والفتاوى الجماعية

إذا كان كتاب العهد القديم يمثل أس اليهودية ومنطلقها، فإنه في نفس الوقت لا يمثل إلا الوحي المكتوب، وعليه فإن اليهودية تفرض دائما وجود وحي شفوي، ومن هنا أطلق اليهود على *التلمود، الوحي الشفوي*. فرواته من الأحبار والشيوخ، عندما يفسرون أو يشرعون، إنما يفعلون ذلك بوحي إلهي وهداية منه. ولم ينحصر اعتقاد اليهود هذا في

---

[1] Haïm ZAFRANI, *Mille ans de vie juive au Maroc*, Maisonneuve et La rose, Paris 1983, p. 127.

وانظر أيضا רקובר נחום ועזראל,הקהילה,ארגון והנהגה,תקנות ופנקסי קהל, ירושלים תשל"ה - { אפריקה הצפונית}ע.40-44.

شيوخ التلمود وحدهم، بل اعتقدوه في كل حبر حمل مسؤولية النظر في الشريعة والقضاء وتفسير نص التوراة. وبهذا الإيمان في الشيوخ والأحبار، أصبح الوحي امتدادا في الزمان، وأصبح تجديد الشرع والنظر في القضايا الدينية واجبا وضرورة. ومن هنا كثرت مجامع الأحكام القضائية والمراسيم والتشريعات التي بمقتضاها تدبر الطائفة أمرها وتسوس أحوالها، من ذلك:

أ- **פסקי דינים** (بسقي دينيم) أو أحكام قضائية. وهي التي بموجبها يحكم لصالح شخص أو جماعة أو عليهم. وتفوق مجامع هذا النوع من الأدبيات القضائية العد. وقد أورد يوسف بن نئيم في كتابه **מלכי רבנן** (ملخي ربنان) أو أمراء الأحبار[2] ملحقا عنونه بـ **כבוד מלכים** (كبود ملخيم) أو شرف الأمراء، أورد فيه مؤلفات يهود المغرب، وذكر فيه واحدا وثمانين مجموعا جمعها أو أصدرها أحبار وعلماء يهود المغرب، بعضها اكتفى أصحابه بالعنوان العام **ספני דינים** (سفري دينيم) أو أحكام قضائية، وبعضها عنون **לקוטי דינים** (لقطي دينيم) أو مجموع الأحكام، مثل مجموع حاييم طوليدانو السلاوي وإليهو حزان المراكشي، وداود كوهن من دبدو. وبعضها اختار له أصحابه عناوين خاصة مثل **אסף המזכיר** (أُسف همزخير) أو مجموع الكاتب، و**תאות עניים** (تأوت عنييم) أو مقصد المحتاجين. وهما ليديدا منسونييكو، و**משפטים ישרים** (مشبطيم يشريم) أو أحكام سوية، لرفائيل بردوكو، و**תרבץ החצר** (تربيص هحصر) أو حديقة

---

[2] يوسف بن نئيم، **מלכי רבנן**، **ירושלים**، 1932 (1975).

تناول يوسف بن نئيم، وهو من أعلام مدينة فاس، في كتابه هذا، ذخيرة من الكتب المطبوعة والمخطوطة ومن الوثائق، وكان على علم بمكتبة يهود المغرب الخاصة، وأرخ أيضا لعلماء يهود المغرب منذ القدم وإلى وقته، ونقل من كتبهم مادة مهمة، كما جمع كثيرا من أخبارهم شفاها فوضعها مكتوبة في مؤلفه.

الفناء، لرفائيل موسى الباز الصفريوي. وكان مجمع الأحبار أيضا يصدر سنويا مجموع أحكامه وينشرها لتكون معتمد القضاة والمهتمين[3].

ب - *תקנות* (تقنوت) وهي الفتاوى الجماعية التي يصدرها ويقرها الأحبار[4] لمصلحة أو لفائدة الفرد أو الجماعة، لتأكيد حكم أو لتغييره أو للإضافة إليه أو للبث في نازلة من النوازل. وتعتبر هذه *التقنوت* مصدرا من أهم مصادر تاريخ الطائفة خاصة والمغرب عامة، نظرا لأنها تحتفظ بكم مهم من أخبار المجتمع المغربي داخل الطائفة وخارجها[5]. وقد كانت هذه من أهم المصادر التي اعتمدها حاييم الزعفرانيHaïm ZAFRANI في مؤلفاته التي أرخ بها لطوائف يهود المغرب[6]. ومن أهم مجامع هذه التقنوت:

1- ***כרם חמר*** (كِـرِمْ حِمِر) أو كرمة النبيد

---

[3] ***מועצת הרבנים במרוקו, האסיפה השנתית. החלטות מדינים עם תרגום בצרפתית***، (مجلس أحبار المغرب، الجمع السنوي، قرارات وأحكام مع ترجمة فرنسية للسنـــوات 1947، 1949، 1950، 1952، 1954.

[4] تصعب ترجمة اللفظ *"تقنوت"* ويستحسن تركها كما هي.

[5] Haim ZAFRANI, "L'école Espagnole, Référence privilégiée des décisionnaire nord-africains. "Taqqanot et Responsa d'Espagne et du Maghréb," *Revue des Etudes Juives*. Tome CLII, Juillet -Décembre 1993. Fés. 3-4, p.328.

[6] على الخصوص:

- *Pédagogie juive en terre d'Islam, Paris*, 1969.
- *Les Juifs du Maroc, Vie sociale, économique et religieuse, Etude de Taqqanot et Responsa*, Geuthner, Paris 1972.
- *Mille ans de vie juive ...*
- *Sefer ha-Maqorot ' Le livre des Sources*", Institut Habermann, Israel, 1986.
- Les problèmes monétaires au Maroc dans la littérature juridique (*Taqqanot et Responsa*) des Rabbins marocains. J.A, Vol.262, 1974 , pp. 37-46.

مجموع جمعه أبرهام أنقاوة[7] في جزأين، وخص الجزء الثاني منه *بتقنوت* صدرت في فاس، وتخص أحفاد اليهود المهجرين من الأندلس. ومن المعلوم أن بعض التشريعات التي بها نهج أولئك اليهود كانت تختلف عن تشريعات اليهود البلديين، مما حتم على الأحبار، خصوصا من دوي الأصول الأندلسية، النظر في القضايا المختلفة، لإبداء الرأي أو للتشريع للطارئ في المجتمع الجديد، حتى ينسجم سير المجموع، مهجرين وبلديين[8] وقد غطت هذه *التقنوت* الفترة الممتدة على مدى القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر[9]. وتتجلى أهمية هذا المجموع أيضا، في كون أحد نساخه، وهو يعقوب أبنصور – ونسخته هي مصدر أبرهام أنقاوة – أضاف إلى المجموع حواشي وتعاليق أحبار فاس وتعاليقه هو، مما أضفى عليه الصبغة المحلية وحين قضاياه، فضلا عما تضمنته *كرمة النبيد* من أحكام ونظرات فقهية من تحرير أحبار فاس ومكناس ومراكش والرباط وسلا[11].

وتضمن هذا الجزء الخاص بقضايا اليهود ذوي الأصول الأندلسية، 181 *تقنة*، أرخت أولاها بسنة 1494 وآخرها بسنة 1737، وكانت مواضيعها كالتالي :

---

[7] ولد أبرهام أنقاوة في سلا وبها نشأ وقاضى ثم رحل إلى معسكر فالجزائر، وكان ذلك أواخر القرن 18 وبداية 19.

[8] من المعلوم أنه كان هناك دائما جدل بين يهود الأندلس واليهود البلديين في عديد من القضايا، وقد أرخ لهذه الحركة كتاب ***עץ חיים، פולמוס הלכתי בין מגורשי ספרד בפאס לתושבים، יוצא לאור... עם מבוא... מאת משה עמאר، ירושלים، תשם"ז***، (شجرة الحياة، جدل شرعي بين مهجري الأندلس الفاسيين والبلديين... موشي عمار، القدس، 1987).

[9] طبع ***כרם חמר*** أو كرمة النبيد، أول مرة بـــ Livourne سنة 1875. أنظر ***תקנות יהודי מרוקו، אוסף ה תקנות מן ראשית המאה הט"ז ועד המאה ה"ח על פי ספר התקנות לר אברהם אנקאווא، מבוא מאת שלום בר אשר، ירושלים תשל"ז***، (تقنوت يهود المغرب، وهو مجموع تقنوت من بداية المائة 16 إلى نهاية المائة 18، من مجموع تقنوت الربي أبرهام أنقاوة، تقديم شلوم بر أشر، القدس، 1977. (طبعة منقحة ومزيدة سنة 1990).

[11] Haïm ZAFRANI , *L'école Espagnole*, p. 314.

أ- *قضايا اجتماعية:* الخطوبة، الصداق، الزواج، الطلاق، تعدد الزوجات، النفقات، الكفالة، المواريث.

ب- *قضايا مالية وتجارية:* جمع الأموال، الديون، الربا، الرهون، الحقوق التجارية، القضايا الضريبية والإعفاءات، التهرب من حقوق الجمارك، ضرب العملة، تجارة الخمور والكحول .

ج- *قضايا تنظيمية:* وظائف الأحبار والقضاة والعدول والموظفين الدينيين، والتعليم والاستعانة بالقضاء الإسلامي [12].

وقد أضاف رفائيل بردوكو[13] مجموعة أخرى من *التقنوت* مع شرحه الخاص، عنونت ب ***קצור תקנות רבני קאשטיליא*** (قصورتقنوت ربني قشتالة). أو مختصر تقنوت أحبار قشتالة. ومن قضاياها النزاعات التجارية واحتكار بيع التبغ والقضايا الضريبية[14].

ونظرا للدلالة الروحية والتاريخية والاجتماعية التي تكتسيها هذه الأدبيات القضائية، أخرج المهتمون في إسرائيل، خصوصا أولئك الذين تعود أصولهم إلى الطوائف المغربية، مجامع متعددة منها:

1- ***תקנות של קהלות מארוקו،מבחר מקורות. בשן אליעזר،רמת-גן אוניברסיטת בר- אילן תשל"ז*** (تقنوت طوائف المغرب، مختارات من الأصول، بشن إليغزر، رمت- گن، جامعة بر إيلان 1977).

2-***ספר תקנות، המשפט העברי בקהלות מרוקו. כרך ראשון، ירושלים תש"ם*** (كتاب التقنوت، القضاء العبري لدى الطوائف المغربية. الجزء الأول، القدس 1980)

---

[12] *Les Juifs du Maroc*, pp. 292-299.

[13] رفائل بردوگو مكناسي الأصل ولد سنة 1747. أنظر ***מלכי רבנן، ע. קז.***

[14] نسخ هذا المختصر مخلوف بن حنانيه وألحقه بنشرة مجموع أبرهام أنقاوة المشار إليه أعلاه. أنظر. *Les Juifs du Maroc*, p.299

3- *יהודי ספרד ופורטוגל* (1492-1753)، *ספר תקנות، סדרי החברה היהודית בפאס: משפחה הנהגה וכלכלה، ירושלים. תשנ"א. בר אשר שלום* (يهود الأندلس والبرتغال ما بين 1492،1753، كتاب التقنوت، نظم المجتمع اليهودي في فاس: العائلة، التسيير، الاقتصاد. القدس 1990[15] ش. بر أشر).

4- *תקנות יהודי מרוקו، אוסף תקנות מראשית המאה הט"ז ועד סוף המאה הי"ח، על פי ספר התקנות לר' אברהם אנקאווה. בר אשר ש. ירושליס ، תשל"ז* (تقنوت يهود المغرب، مجموع "تقنوت" من بداية المائة الخامسة عشرة إلى آخر الثامنة عشرة، كما جاءت في كتاب التقنوت للربي أبرهام أنقاوة، القدس. 1977. ش. بر أشر).

5- *תקנות מגורשי קסטליה בסדרי הקהל של אפריקה הצפונית، במאה הט"ז، פנעי יהודה. ירושלים، האוניברסיטה העברית، תשנ"ד*[*עבודה סמינריונית* M.A *במכונית כתיבה*] *אוסף הטל*.

(تقنوت مهجري قشتالة في منظومة طوائف شمال إفريقيا في المائة السادسة عشرة، فنصي يهوده، القدس، الجامعة العبرية،(1964).

6- *תקנות הרבנין במרוקו، האספה החמשית תשי"ד* (تقنوت مجلس أحبار المغرب، الاجتماع السنوي الخامس 1953، مطبعة شربيط أو حزان - فاس وكذا الاجتماع السنوي السادس .(1955)

---

(15) أنظر أيضا *עמאר משה، לתקנות מכנאס במאות הי"ח-הי"ט، בתוך חברה וקהילה، מדברי הקונגרס הבינלאומי השני לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח، תשמ"ה، בעריכת א. חיים، ירושלים، תשנ"א،עמ.*35-45. (عمار موشي، عن تقنوت مكناس في القرن 18-19، نشر في *المجتمع والطائفة*، من أعمال المؤتمر العالمي الثاني للبحث في التراث اليهودي الأندلسي والمشرقي 1985، بعناية أ. حييم، القدس 1991، ص. 35-45.)

7- *דין וחשבון, אסיפת הדינין* (1947. 1949. 1950. 1952) *בית דפוס ר.רזון. קזבלנקה* (1955 - 1956) (تقارير مجمع القضاة (...1947) مطبعة رزون، الدارالبيضاء، (1955-1956)[16].

III- *שאלות ותשובות (الفتاوى)*

كان تباعد الأوطان التي عاش فيها اليهود، والتقلبات الزمانية والمكانية التي ميزت تاريخ الطوائف منذ القدم، من أهم دواعي كثرة أدب الفتوى عند اليهود. ولعل تشدد الكثير منهم في التقيد بما جاءت به التوراة، والحرص على التميز بالخصوصيات، رسخا هذا المصدر التشريعي منذ عهود بابل وعلماء التلمود وإلى وقت قريب، وقد يكون حتى اليوم. ولذلك لا تخلو طائفة من الطوائف اليهودية من وجود أحبار يفتون ويستفتون. وقد كان أعلام اليهود في المغرب من أكثر الناس عناية بالفتوى لأسباب كثيرة، منها وصول مهجري الأندلس إلى المغرب، وقد جاؤوا بتقاليد وعادات وطقوس وتشاريع نمت في تربة حضارية أندلسية تختلف فكريا، اختلافا كبيرا، عن مناخ اليهود البلديين، أو الأصلاء في أرض المغرب، مما أثار الاختلاف في وجهات نظر الأحبار، مهجرين وبلديين. وتعتبر التقلبات السياسية والمناخية التي طرأت على المغرب خلال القرون الأربعة الأخيرة، وما حبلت به من أحداث طبيعية وغير طبيعية، هي الأخرى من دواعي حضور الفتوى في المجتمع اليهودي المغربي. ولعل مجيئ الاستعمار والظروف الجديدة التي عرفها المغرب، وخصوصا طوائفه اليهودية في هذه الفترة، هيأت أخيرا، المجال الخصب ليكون للفتوى حضورها الدائم في لبوس جديد، لم تعرف اليهودية المغربية مثيلا له، وأعني به وجود قوانين مدنية عصرية، دعتهم إلى العود من جديد إلى

---

[16] مطبعة ر. روزن، الدار البيضاء، 1955- 1956.

الموروث القديم للغوص فيه وتأويله أو مؤالمته مع الواقع الجديد، أو الإضافة إليه. وأورد يوسف بن نئيم في كتابه المشار إليه **מלכי רבנן** (أمراء الأحبار) عددا كبيرا من أصحاب هذه الفتاوى . وقد عنون بعض الأحبار مجموع فتاواهم عناوين معينة، واكتفى البعض الآخر بالعنوان العام ***שאלות ותשובות*** (الأسئلة والأجوبة) أو الفتاوى. وهذه بعض مجموعات من فتاوى يهود المغرب:

مجموعات معنونة[17]

1- ***פחד יצחק، יצחק הלוי בן סוסאן***

(خشية إسحق[18]، إسحق اللاوي بن سوسن، القرن 19، سلا، طبع.

2- ***באר מיים חיים، אליעזר דאביל***

(بئر الماء التَّر)، إليعزر دابيلا، بداية القرن 19، سلا، طبع.

3- ***יש מאין، אליהו ילוז***

(الخلق من عدم)، إليهو يلوز، منتصف القرن 19، تافيلالت، طبع.

4- ***גבול בן ימין، בנימין לכרייף***

(حدود بنيمين)، بنيمين لخريف، ق 19، مكناس.

---

[17] اكتفى المفتي أو الجامع أحيانا بنسبة المجموع إلى اسمه. ولعل عناوين هذه المجامع وضعت فيما بعد.

[18] ترددت كثيرا في ترجمة العناوين، إذ من المحتمل جدا أن لا أوفق في هذه الترجمة، خصوصا وأن هؤلاء الأحبار غالبا ما يكتفون بالرمز أو يعمدون إلى المجاز. وهذا أمر قد يكون بعيدا عن المضمون الحقيقي للمجموع. وفضلت أخيرا أن أترجم العناوين على الرغم مما أشرت إليه لأقرب للقارئ العربي منطوق العنوان على الأقل. والجدير بالذكر أني رتبت هذه المجموعات تبعا للاسم الشخصي للمؤلف أو الجامع.

5- *מכלל לאברהם, חיים אליהו אבא שטרית*

(مجموع لأبرهام)، حييم إليهو أبا شطريت، أواخر القرن 19، فاس- صفرو.

6- *ספר הבתים, חיים בן חביב*

(كتاب البيوتات)، حاييم بن حبيب، أواخر القرن 15 بداية 16، ورد فاس.

7- *הק ומשפט, חיים טולידאנו*

(تشريع وقضاء)، حاييم طوليدانو، القرن 18، مكناس، طبع.

8- *קרית חנה דוד, דוד הכהן סקלי*

(قرية حنا داود)، داود هكوهن صقلي، القرن 19- 20، دبدو.

9- *קרני ראם, רפאל אנקווא*

(قرن الرءم)، رفائل أنقاوة، ولـــد سنة 1848، الرباط - سلا طبع الجزء 1.

10- *תופעות ראם, רפאל אנקווא*

(قوة الرءم) نفس المؤلف، طبع.

11- *משפטים ישרים, רפאל בירדוגו*

(الأحكام السوية)، رفائل بردوكون، ق 18. مكناس، ط.

12- *רחמים פשוטים, רפאל חיים מושה בן נאים*

(العطف الشامل؟)، رفائل حاييم موشه بن نئيم، توفي 1920، تطوان، ط.

13- ***משפט כתוב, רפאל מנחם הצרפתי***

(الحكم المسطور)، رفائل منحم سرفتي، ق1، فاس.

14- ***אשר לשלמה, שלמה בן דנאן***

(فتاوى شلمه)، شلمه بن دنان، 1848-1929، فاس، ط.

15- ***בקש שלמה, אותו מחבר***

(مطلب شلمه)، نفس المؤلف.

16-***סוף שלמה, שלמה הכהן***

(مجموع شلمه)، شلمه هكهن، القرن الحالي، دبدو، ط.

17- ***גפן פוריה, שמיאל בן זקן***

(أريكة الكرم)، شموئل بن زقن، ق18، فاس.

18- ***חיי עמרם, עמרם אלבאז***

(حياة عمرم)، عمرم الباز، أواخر القرن 18، صفرو.

19- ***ואלה המשפטים, ידידה מונסונייגו***

(هذه هي الأحكام) يديده مونسنييكو، توفي 1868، فاس وله أيضا...

20- ***כסא שופט צדק*** (كرسي القاضي العادل)

21- ***משפט האורים*** (قضاء الضياء)

22- ***משפט כתוב*** (الحكم المسطور)

23- ***משפט צדק*** (الحكم العادل) وغيرها، وجلها مطبوع.

24- ***זרע יעקוב, בן נאים יעקוב בן חיים***

(نسل يعقوب)، بن نئيم يعقوب بن حاييم، ق18، فاس.

25- ***בית יעקוב הלוי***

(بيت يعقوب اللاوي)، ق 17-18، تطوان.

26- ***שאלות ותשובות זקני יהודה، מודינה יהודה אריה***

(فتاوي شيوخ يهوده)، مودينا يهوده أريه.

27- ***ויאמר יוסף، יוסף אדהן***

(قال يوسف)، يوسف الدهان القرن 19، تطوان.

28- ***צאן יוסף، יוסף בן נאיים***

(قطيع يوسف)، يوسف بن نئيم، 1882-1961؟ طبع.

29- ***כותרת יוסף، יוסף בירדוגו***

(تاج يوسف) يوسف بردوكو، القرن 19، مكناس.

يوجد بالإضافة إلى هذه الفتاوي التي عنونها أصحابها أو جمعوها، مجموعات أخرى بدون عناوين وضعت تحت عنوان ***שאלות ותשובות*** (أسئلة وأجوبة) أو فتاوى. مثل فتاوى إسحق بن وليد ق 19، تطوان. وداود بن زمرا، ويسمح عبديه، وشؤول يشوع أبطبول ق 19، صفرو. وهناك كذلك تعاليق على فتاوى: ***נמוקים על שו"ת***، مثل مجموع يهودا طوليدانو، ق 18، مكناس، وحبيب طوليدانو ق 19 مكناس.

ومن المفتين من سمى مجموعة ***תשובות*** (أجوبة)، مثل ما فعل أهرون حاييم، ق 6، فاس؟ والربي شريرا گؤون [19].

---

[19] ***קונטרס תשובות למגורשי פאס***، רב שרירא גאון ובנו، ***גנזי קדם***، ספר ה (1934) ע. 108-123، (مجموع فتاوى لمهجري الأندلس الفاسيين، ربي شريرا وابنه)، كنز الأقدمين، الكتاب الخامس، 1934، ص. 108-123، و***צפונות שנה א***، גל"ג 1989، (صفونوت، السنة الأولى، العدد 3، 1989.

أما المجامع التي جمعت بين الفتاوى والأحكام القضائية والاجتهادات الفقهية فهي أيضا كثيرة العدد من ذلك:

1- ***ברית אבות, אברהם קריאט*** (عهد الآباء)، أبرهام قرياط، ق 19، الجديدة.

2- ***זכות אבות, אברהם רפאל*** (حق الآباء)، نفسه.

3- ***די השיב, שלומה בירדוגו*** (الجو الكافي؟)، شلمه بيردوكو، ق. 18-19، مكناس.

4- ***לקח טוב, שסטוב בן סאסון*** (عبير شم طوب)، شم طوب بن ساسون، ق.18 فاس.

5- ***שועת ענוים, ידידה מונסונייגו*** (إغاثة الملهوف)، يديده مونسونييكو، ق.19، فاس.

6- ***פוקח עורים, עצמו*** (رؤية البصير)، نفسه.

7- ***שביל משפט ליהושוע מונסונייגו***

(مسلك القضاء)، يهوشوع مونسونييكو، ق.19، فاس.

8- ***עדות ביהוסף, יוסף בן סאסון***

(سِرْب يوسف)، يوسف بن ساسون، ق.18، فاس.

ومن مؤلفي الاجتهادات الشرعية والفقهية نذكر:

1- بروخ طوليدانو، بداية ق.18، مكناس.

2- شمعيه بطاك، ق.20، مكناس.

3- شموئل بن دنان، ق.18، فاس.

4- موشي ممران، ق.18، مكناس.

5- يهودا بن عطار، ق.18 فاس.

6- يهودا الباز، ق.19، صفرو.

ومن المجامع التي رتبت هذه الفتاوى حسب المواضيع الشرعية:

1- ***אורים ותומים*** الأنوار والتمام، شؤول سريرو (1566-1655). وهو أربعة أجزاء.

2- ***מפתיח השאלות ותושבות של חכמי ספרד וצפון אפריקה*** (فهرست فتاوى حخامي الأندلس وشمال إفريقيا)، بعناية موناحيم إيلون:

The institute for Research in Jewish Law, the Hebrew University of Jerusalem (T.I +II).

نشر عدد كبير من هذه الفتاوى والمجموعات القضائية والأحكام، سواء في Livourne أو المغرب أو إسرائيل[20]، وقد أشرفت جامعة برإيلان في إسرائيل، على إخراج مائتين وثلاثة وخمسين مجموعا من الفتاوى المختلفة المصادر المكانية والتواريخ، في قرص مغناطيسي.

CD.Rom. bar-Ilan University the Database for Jewish studies.

CD-Rom .for PC. The greatest database in the world (Responsa project).

ويعود أقدم هذه الفتاوى إلى القرن الثامن الميلادي، وغطت كل القرون من 8 إلى 20. كان نصيب الدول العربية كالآتي:

الأندلس 12 مجموعا. مصر. 10. المغرب 6. الجزائر5. العراق 5. سوريا3. اليمن2. تونس مجموع واحد، ليبيا مجموع واحد كذلك.

---

[20] - *Les Juifs du Maroc, Vie sociale*, pp. 243-264.

مؤلفو مجامع الفتاوى المغربية المنتقاة في هذا القرص هم إسحق الفاسي (ق.11). يعقوب بر رب (ق.16). شؤول يشوع بن اسحق ابيطبول (ق.18). رفائيل بن مردخاي بردوكو (ق.18-19). يعقوب بن يقوتئل بردوكو (ق.19).

ويحسن بنا قبل إنهاء هذه الفقرة أن نوجز مجموعا من هذه الفتاوى لمعرفة محتواها وما تتضمنه مكانا وزمانا. والمجموع هو: ***משפט וצדקה*** (قضاء وعدل) ليعقوب بن رؤوبن أبنصور المولود في مكناس سنة 1673 والمتوفى في فاس سنة 3/1752، وهو عبارة عن أسئلة وأجوبة يدور مضمونها حول محتوى الكتاب المشهور***שלחן ערוך*** (المائدة المعدة) الذي وضعه يوسف قارو[21]، جمعها يعقوب أبنصور ورتبها ترتيبا أبجديا دون أن يأخذ بعين الاعتبار الترتيب الزمني لأصحابها. المجموع في جزأين، ضم الجزء الأول 345 سؤالا والثاني 185. أقدمها تاريخا يعود إلى سنة 1586، وآخرها إلى سنة 1751، وتدور مواضيعها حول:

1- *قضايا دينية*: العبادات، الأوامر والنواهي إجمالا.

2- *قضايا اجتماعية*: الزواج والصداق والطلاق وتعدد الزوجات ووضع الزوجة التي غاب زوجها طويلا، وضع زوجة الأخ المتوفى دون خلف، والكفالة والإعالة، ورفض الزوجة مرافقة زوجها في ترحاله أو هجرته، والإرث والوصية والبغاء والاغتصاب والوشاية، وتعيينات شيخ اليهود وبعض الموظفين على الطائفة المفروضة من لدن السلطات، والدخول في الإسلام، واللجوء إلى القضاء الإسلامي، والتظلم من السلطات، والهجرة الداخلية والخارجية.

---

[21] ولد يعقوب في مكناس سنة 1673، وتوفي في فاس سنة 3/1752. وولد يوسف قارو في أسبانيا سنة 1488، وتوفي في صفد 1575. ويعتبر كتاب *المائدة المعدة*، موسوعة تشريعية تلمودية نالت كبير عناية لدى كل اليهود، وكان لها تأثير كبير في يهود المغرب.

3- *قضايا مالية واقتصادية*: عقود الديون والشركات، المنازعات العقارية والمالية، فرض الضرائب ومقاديرها وتوزيعها، فرض الضرائب الطارئة، مراجعة الضرائب، فرض رسوم على السلع والمواد الغذائية، الحركة التجارية داخليا وخارجا، تجارة الحبوب والكتان والشمع والجلود والمواشي والزيوت والذهب والمواد الغذائية، استيراد السلع، تنظيم الحرف والحقوق التجارية.

IV- الكتابات التاريخية:

لم تكن كتابة التاريخ عند اليهود أقل قيمة من الوضع في القضايا الشرعية والفقهية. وهذا تقليد متبع عندهم منذ القديم، فمضمون التوراة في قسم منه كبير، هو عبارة عن تواريخ بني إسرائيل منذ الخلق إلى عهد تدوين النص التوراتي. وكتاب التلمود نفسه يتألف مضمونا من قسمين: قسم الـ ***הלכה*** (الهلخا) وهي التشريع، وقسم الـ ***הגדה*** (هكَذا) وهي التاريخ. بل كانت الكتابة التاريخية أمرا ضروريا بسبب ما آلت إليه أحوال اليهود منذ النفي البابلي، ففيها معين التأسي ومنها نور الأمل. وإذا كان يهود المغرب ذوي عطاء في المجالات الكتابية السابقة، فإن باعهم في الكتابة التاريخية لم يقصر عن باع يهود الأسقاع الأخرى. إن لم يكونوا من المكثرين في هذا المجال. وهذه أمثلة من أعمالهم التاريخية التي أرخت للطائفة خاصة وللمغرب عامة:

1- ***מאמר סדר הדורות*** مقالة في توالي الأجيال[22] لسعديا بن ميمون بن دنان، المولود في المنتصف الأول من القرن 15 بفاس التي غادرها إلى غرناطة.

الكتاب مجمل لتاريخ الأجيال المتعاقبة، أنهاه سنة 1485 في غرناطة، ويعتبر امتدادا لمؤلف أبرهام بن داود ***ספר הקבלה*** (كتاب الأسانيد)، الذي

[22] رتبنا هذه المؤلفات ترتيبا زمنيا أو حسب الطبع.

أوجز فيه صاحبه تاريخ اليهود من البدء حتى وصول الموحدين إلى الأندلس.

2- **דברי הימים** (تواريخ فاس)[23]، وهو نفس العنوان العربي الذي وضعه له مؤلفه شؤول سيريرو المولود حوالي 1566.

جمعت هذه التواريخ مع تواريخ عائلة ابن دنان في مجموع واحد، وتغطي الفترة من سنة 1552 إلى سنة 1737. وتلخص الصفحة الأولى من طبعة تل-أبيب (1993)، مضمون الكتاب في ما ترجمته: "تواريخ فاس وحوادث يهود المغرب كما سجلها أعلام من عائلة دنان أيامهم، ومعها سرد لمحن وشدائد يهود فاس" جاءت على لسان الربي شؤول سيريرو".

3- **זכרון לבני ישראל** (تذكار لبني إسرائيل) ليهودا بن عطار، المولود حوالي 1725، والمتوفى سنة 1812. التذكار سرد ووصف ذاتي للحوادث التي حدثت أيامه، وخصوصا تلك التي عاشها يهود المغرب أيام مولاي اليزيد. وكان المؤلف نفسه ممن عاصر ما ذكره من الأحداث وعاناها. وقد نقل منه مؤلف "أمراء الأحبار" المذكور سالفا، بعض أخباره. ويحتاج هذا التذكار إلى دراسة نقدية نستخلص نتائجها من مقارنة هذا النص والكتابات التاريخية الأخرى التي تعرضت لنفس الأحداث عربية وغير عربية.

---

(23) سبق لـ G. Vajda أن ترجم النص تحت عنوان:
Un recueil de textes historiques judéo-marcains, Paris, 1951. وأعاد داود عبديه نشر هذه الترجمة في كتابه **פאס וחכמיה**، جـ1، ص.1-108، (القسم الفرنسي).
وترجم النص العبري إلى العربية الأستاذ عبد العزيز شهبر، ونشرته جمعية تطاون أسمير، في مطابع الشويخ، تطوان، 2002. وحقق النص العبري مايير بن يهو، ونشره مركز البحث حول الشتات، Diaspora Research Institut، تل-بيب، 1993. ويوجد مؤلّف آخر بنفس العنوان لأبرهام بن داود، غير أننا لم نطلع على ما يفيد عنه شيئا.

4- ***זכרון לאברהם*** (تذكار لأبرهام)، لأبرهام النقار، وهو من أحبار فاس، وقد غادرها أيام مجاعة 1738 إلى لفورنو. والكتاب تأملات دينية في أيام الشدائد وما توالى من أحداث على بلاد المغرب أيامه.

5- ***כסא המלכים، זכרון מלכי קדם וקורות היהידים*** (عرش الملوك، ذكرى قدماء الملوك وتاريخ اليهود) لرفائيل موسى الباز. كتب كتابه في صفرو سنة 1785 ليؤرخ فيه ليهود المغرب.

6- ***שם עולם*** (الاسم الخالد) لأشر مشيوفتص.

الكتاب عبارة عن مجموع من الوثائق المتعلقة بأحداث مقتل إسباني في آسفي، ونسبة تلك الجريمة إلى يهود أخذوا بذلك. جاء في الصفحة الأولى: "مهدي إلى موسى سليل المجد، مصدر الماء (الحياة؟) من مكمنه، ليجعل له *اسما خالدا*، يتضمن [أي المجموع] كل وقائع الأحداث التي تعرض لها إخواننا اليهود المقيمون في المغرب، سنة 1863، كما يتضمن أخبارا عن العلقم الذي سقاهم إياه ممثلو أسبانيا القساة، اقترن ذكرهم بالخزي والعار. وبه أخبار كأس النجاة التي سقاهم إياها الأمير التقي، تعظم اسمه في إسرائيل، موسى منطفيوري، استجابة لاستنجاد الربي نتن أدلر، رئيس هيئة محكمة الطائف بلندن، وبعون من الجمعية الموقرة المحترمة المعروفة بـــ "ممثلو الطوائف اليهودية دام ذكرهم". ترجمه وجمعه أشر مشيوفتص، وطبع بمطبعة W.Drukarmi J.Lebensohna, Warszawie 1864"

يتضمن المجموع قصيدة مدح بها الجامعُ موسى منطفيوري، ووصفا لأحداث آسفي التي كان منطلقها اتهام صبي يهودي بمقتل سيده الأسباني الموظف بميناء المدينة، وكان مسؤولا عن جمع المكوس لمملكة أسبانيا. ويصف المجموع مجريات الحكم الصوري التي قضي فيها اليهودي ورفاق له، وموقف القاضي المسلم الذي امتنع عن إصدار حكم على شخص دون أن تتوفر الدلائل المثبتة للتهمة. كما يتضمن المجموع الرسائل المتبادلة بين يهود المغرب ومنطفيوري ولجنة ممثلي الطوائف بلندن والاتحاد العالمي

الإسرائيلي بباريس، والمكاتبات التي كانت بين هؤلاء وممثلين عن أسبانيا وإنجلترا وبعض القناصل الذين يمثلون دولهم في المغرب. ويتضمن الكتاب أيضا الرسائل التي كان يبعث بها منطفيوري إلى لندن بعد وصوله إلى المغرب، وكان يصف فيها رحلته وصفا دقيقا أرخ به للفترة التي قضاها هنا، ووصف فيها الطريق الذي مر بها والاستقبال الذي حظي به من لدن السلطان بمراكش. ويتضمن أخيرا عديدا من المراسلات الرسمية التي تناولت الموضوع.[24]

7- ***אגרתיחס פאס*** (رسالةأنساب فاس)[25] لأفنر إسرائيل هسرفتي 1827-1884.

ألف الكتاب سنة 1879 جوابا على مجموع أسئلة وجهها الاتحاد الإسرائيلي العالمي بباريس وممثليه بلندن. وكان مضمون جواب هذه الأسئلة هو هذا الكتاب الذي عرض فيه سرفتي لواقع يهود المغرب في الماضي والحاضر، حضارة واقتصادا وسكانا.

8- ***הגם שאול*** (العقبى لشاؤول؟) لشاؤول بن دنان المولود بفاس سنة 1885 والمتوفى بالقدس[26] 1972.

الكتاب في جزأين ويتضمن فتاوى وأحكاما وتعاليق وفصولا من تاريخ المغرب في القرن العشرين. نشر الجزء الأول في فاس بمطبعة شربيط وحزان، 1959 ونشر الجزء الثاني شلمه بن دنان في القدس سنة 1977.

---

(24) ***ספרי הזכרונות לסיר משה מונטפיורי ורעיתו יהודית, נערך ע"יא***، (كتاب مذكرات السير موشي مونطفيوري وزوجته) [زيارة مونطفيوري للمغرب، جـ 2، ص. 103-106] بعناية أ. هلوي، وارسو، 1945.

(25) نسب ابن نئيم في ملحقه *شرف الأمراء* كتابا بعنوان ***יחס דבדו*** (*أنساب دبدو*) وهو لشلمه هكوهن صاحب *مذكرات فاس* الذي سيأتي ذكره. أنظر ابن نئيم ص. 1أ.

(26) أنظر أيضا: ***תולדות פאס ומשפחת אבן דנאן, רושמי קורותיה. סורא, גד, ירושלים, תשי"ז***، ***כד***، ***עמ***. 165-195، 276-306. (تاريخ فاس وعائلة ابن دنان، سجل تاريخها، لنحوم شلوشص، سورا... القدس، 1957، ص. 165-195، 276-306.

9- *ימן פאס* (مذكرات فاس)[27]، لشلمه هكوهن. تؤرخ المذكرات لفاس ويهودها من سنة 1879 إلى سنة 1925، وقد كتبت أصلا باللهجة المغربية وترجمها إلى اللغة العبرية حنينيه دهان وحققها وعلق عليها داود عبديه.

10-*קורות היהודים בספרד (על פיגראטץ, קייזערלינגומקורים שונים)* (تاريخ يهود أسبانيا انطلاقا من عمل كراطص وقيزرلينك ومصادر أخرى) لـــ أ.ش فريدبك. وارصو 1893.

الكتاب جماع أصول تاريخية متعددة، وضعه المؤلف مجموعا تضمن قسمين في جزء واحد، (القسم الأول من صفحة 1 إلى 156، والثاني من صفحة 157 إلى 316)، ضمن المؤلف كل قسم اثني عشر فصلا، ركز فيها كلها على إبراز شخصيات الأحبار والنبلاء اليهود موازاة مع الأحداث التي تعاقبت على يهود أسبانيا منذ وصولهم إليها، وذلك تحت المماليك المسيحية ثم تحت الحكم الإسلامي، وحتى طردهم مع المسلمين من هذا البلد وتوجههم إلى البرتغال فخروجهم منها. وقد ربط هذه الأحداث بمواقف الملوك المسيحيين في أسبانيا وغيرها من دول أوربا، ومواقف رؤساء الكنيسة على تعاقبهم وتواليهم. وهي مواقف اتسمت بالعداء والاضطهاد وإصدار المراسيم البابوية والرسمية التي كانت تهز الطوائف اليهودية هزا عنيفا خلال هذا التاريخ الطويل. وإذا كان هذا التاريخ تحت الحكم المسيحي مظلما فإنه كان عكس ذلك تحت الحكم الإسلامي الذي رأى أعلاما من اليهود كانوا حقا مصابيح العصر الذهبي العبري. وقد عرض المؤلف لكثير من أعلامه ومؤلفاتهم دون أن ينسى الصراع الذي اشتعل بين الأحبار والعلمانيين في موضوع درس الفلسفة وعلوم الأوائل،

---

[27] أنظر أيضا: *פרק מיומן מארוקו* (فصل من مذكرات المغرب)، لـــ فـــ. يورمن، شلوحوت، عدد، 45، 1956، ص. 26-28.

وما رافق ذلك من إحراق لكتب ابن ميمون، وهو مظهر من العنف عرفته كثير من المؤلفات اليهودية في كثير من المماليك المسيحية التي أرخ لها المؤلف في كتابه هذا. وإذا كان المؤلف قد ركز على الأحداث المسيحية، فإنه لم يضمر الحديث عن الأحداث الأندلسية الكبرى، مثل وصول يوسف بن تاشفين والموحدين وسقوط الأندلس والصراع الصليبي العربي وغير ذلك. غير أن الكتاب في عمومه كان أكثر تفصيلا في ما حدث لليهود في المماليك المسيحية، وهو أمر أفقد الكتاب توازنه، ولعل صاحبه أراد أن يؤرخ ليهود أوروبا وليهود الأندلس، لكنه نظر في كتابه هذا، في ما يتعلق بالحكم الإسلامي، بعيون الصبغة التعصبية التي ميزت مصادره التي اعتمد عليها.

11- ***תולדות הגירושובוא המגרשים לפאס*** (تاريخ التهجير ومجيئ المهجرين إلى فاس) لأدروطل أبرهام بن شلمه، ضمْن تاريخ بني إسرائيل، طبعة أ. هركبي، وارصو 1898، ص. 24-1(أعيد طبعه بالقدس سنة 1972).

12- ***ניר המערב،הוא תולדותישראל במרוקו*** (نور المغرب وهو تاريخ اليهود في المغرب) ليعقوب موسى طوليدانو.

جاء تلخيص محتوى الكتاب في الصفحة الأولى كالآتي:

"تاريخ اليهود في المغرب: أحداثهم وحوادثهم، وضعهم ومكانتهم الاجتماعية، مزاياهم ومناهجهم الدينية وعاداتهم وتاريخ أصولهم وسلالاتهم.

تاريخ علمائهم وأوليائهم الذين عاشوا بين ظهرانيهم، وذكر أعمالهم الاجتماعية والسياسية والروحية، ونتف من ذكريات شيوخ الطوائف المختلفة في أرض المغرب من أيام إقامتهم إلى يومنا هذا". وطبع الكتاب في مطبعة أ.م لونص، القدس 1911، بمناسبة مرور خمسين سنة على تأسيس الاتحاد العالمي الإسرائيلي الذي أسس في باريس في 14 ماي 1860.

13- *היסטוריה די להוד דלמרוקבלערבייא מטרזמנא* (هستوريا دليهود دلماروق (ك) بالعربية مْطَرْزَمْنا (مترجمة)، لعبو داود، الجزء 1، كزبلانكا 1953.

14- *מארץ מבוא השמש, עמיהודי אפריקה הצפונית בארצהם* (من أرض مشرق الشمس، مع يهود إفريقيا الشمالية في بلادهم) لحاييم زئف هرشبرك. القدس 1957.

الكتاب في مقدمة وخمسة عشر فصل. موضوع المقدمة هو المجال الحضاري، أرض المتناقضات، عرب وبربر، يهود ويهود، اليهود البلديون والمهجرون. الفصل الأول: تونس. الفصل الثاني الجزائر (من صفحة 29 إلى 59). وخص المؤلف باقي الكتاب أي إلى صفحة 233 بالمغرب، وتناول فيه: منطقة الحدود الشرقية، في مدينة وجدة، في الملاح القديم والحي اليهودي، صورة المدينة، الفصح وأفراح ميمونة بفاس، في فاس العربية، مدينة المخزن القديمة، فاس البالي، في بيت كبير عائلة الكتانيين. صفرو قدس المغرب الصغيرة، في جبال الأطلس ووديان الجنوب... مدن المخزن: مكناس... الملاح البالي وعاداته، في موضوع خراب وليلي. مراكش، في قسمات الملاح. سلا والرباط، الهجرة إلى الرباط. في أرض حدود الباشا الكَلاوي، هيلولا في منطقة القائد الكَلاوي. في حدود الكَندافي. إلى مملكة بني إفراييم [إفراييم سبط من أسباط يعقوب، والمقصود هنا أحفاده]. على طول المحيط الأطلنتيكي، إفران بني إفراييم. تارودانت. قسم خاص بالدار البيضاء... نشاط الاتحاد العالمي الإسرائيلي... في احتفال عيد عصري. طنجة المدينة الدولية، في شوارع اليهود... مهجرون جدد... عادات جديدة. مراكش القدس. جبل طارق عش النسر.

زين الكتاب بصور فوتوغرافية وخرائط.

15-*תולדות היהודים באפריקה הצפונית. התופעה היהודית בארצות המערב מימי קדמועד זמנינו. כרך ראשון, מימי קדמועד המחצית מהמא הששה עשרה. כרך שני, מימי הכיבושים העתמאניימועדזמנינו. מוסד ביאליק, ירושלים 1965.*

(تاريخ اليهود في شمال إفريقيا، ظهور اليهودية في أرض المغارب. الجزء الأول، من أقدم العهود حتى القرن السادس عشر. الجزء الثاني، من العهد العثماني حتى اليوم) ح.ز. هيرشبيرك. القدس 1965.

يتكون الجزء الأول (397 صفحة) من مقدمة وسبعة فصول. يتناول الفصل الأول مكانة شمال إفريقيا في المراجع اليهودية القديمة في تاريخ المنطقة. تاريخ شمال إفريقيا ويهودها ونشاطهم وما تعرضوا له "تحت ظلال دول عالم اليونان والرومان" والسلطان المسيحي. ويتناول الفصل الثاني تكوين دول المغرب وما عاصر ذلك من أحداث، من ذلك حركة الكاهنة ونشوء الدول الصغيرة، وبناء فاس والقيروان، ودول الفاطميين والمرابطيين والموحدين، فالطوائف اليهودية في أواخر أيام عبد المؤمن. وخص الفصل الثالث بالمجتمع اليهودي: اللغة والمجتمع، المذاهب الدينية والعادات، الأخلاق والتربية، فداء الأسرى، الخدم والعبيد، الأسرة والمرأة، تغيير الدين، أحداث العهد الموحدي. وخص الفصل الرابع بنظام الطوائف اليهودية وشيوخها. أما موضوع الفصل الخامس فهو الاقتصاد: الموقع الجغرافي السياسي للشمال الإفريقي، الأرض والسواحل والمدن الرئيسية، النشاط اليهودي في المنطقة، الفلاحة، الصنائع، التجارة المحلية والدولية، المكوس والنظام التجاري. وتناول الفصل السادس الجانب الروحي والحركة الفكرية لدى طوائف شمال إفريقيا. أما بحوث الفصل السابع والأخير فتدور حول "التيقظ [الفكري] واستيعاب مهجري الأندلس" ما بعد عهد الموحدين، اليهود في فاس والجزائر وتونس، وحركات الهجرات المتوالية واستقرار المهجرين (سنوات 1391، 1492، 1497) وما رافقها من

أحداث... احتلال سبتة وأصيلة وآسفي وأزمور والجديدة وتطوان وغيرها. العائلات النبيلة من مهجري الأندلس.

ويتابع المؤلف بقية الفصول في الجزء الثاني (443 ص)، حيث يبدأ الكتاب بالفصل الثامن، ومن مواضيعه: مسألة تهود البرابرة والمصادر العربية التي ذكرت ذلك، يهود توات وقصة ابن مشعل. وخص الفصل التاسع بالجزائر ووهران، والعاشر بتونس، والحادي عشر بليبيا، والثاني عشر بالمغرب (صفحة 207-321). يبدأ الفصل بدول الشرفاء (1554-1912) [هكذا]، بني سعد (1554-1660)، معركة الملوك الثلاثة، سنوات 1610-1626، تغريم أكابر تطوان وتادلة، الوضع الأمني في فاس...، في خدمة الشرفاء، استئجار معامل السكر، سفراء ووكلاء...، رأس الدولة العلوية، حوادث السبتائيين [حركة "مشيحانية = مهدوية" يهودية]، قصة ابن مشعل، وضع اليهود، يهود في قصر المولى إسماعيل، المفاوضات بين المغرب والأراضي المنخفضة، عائلات يهودية، يهود في خدمة القناصل، وكلاء السلطان، العامل اليهودي في العلاقات الإنجليزية -المغربية في القرن الثامن عشر، الوضع الاقتصادي، الأيام المفزعة (حكم مولاي اليزيد)، عهد مولاي سليمان التقي، عيد بوريم "الكور" [الضرب بالمدافع]، احتلال تطوان وتدخل يهود إنجلترا وتصريح منطفيوري سنة 1864، نشاط الاتحاد الإسرائيلي العالمي، نواب القناصل والوكلاء، المغرب المستقل في السنوات 1873-1912، تحت الحماية الفرنسية (1912-1940)، حكم فيشي.

هذه بعض المواضيع التي تناولها الكتاب الذي زينه مؤلفه بصور ووثائق ورسوم وخرائط مفيدة للغاية.

16- *תולדות יהודי מרוקו، משרד החנוך והתרבות. המחלקה לתרבות ירושלים، תשכ"ב.*

(تاريخ يهود المغرب، مكتب التربية والحضارة، قسم التربية، القدس 1962، (ط 2، 1967).

يبدأ الكتاب، وهو مؤلف مدرسي، بمقدمة تشير إلى تقصير من يهمهم الأمر في التعريف بتاريخ يهود المغرب في إسرائيل. تتحدث المقدمة عن جغرافية هذا البلد، ثم يتعرض الكتاب في فصوله العشر إلى بداية الوجود اليهودي في المغرب فوصول العرب إلى شمال إفريقيا فمركز الطوائف اليهودية في المغرب ثم أحداث الدولة الموحدية. ويعرض بعد ذلك للفروق الموجودة بين اليهود المهجرين والبلديين، فدولة الشرفاء ووضع اليهود عندئذ، ثم يتحدث عن شيوخ اليهود وعلمائهم وأوليائهم فعهد الحماية. وتلخص هذه الفقرة من المقدمة هدف الكتاب إذ تقول:"... يحيط هذا الكتاب بتاريخ يهود المغرب منذ استقرارهم الأول إلى اليوم، وقد جرت أحداث تاريخ اليهود بموازاة مع التاريخ العام للمملكة المغربية، ويتعذر أن يؤرخ لليهود في معزل عن هذا التاريخ العام، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نتبين مجريات التاريخ اليهودي إذا لم نطلع على الخطوط الكبرى لمسار التاريخ المغربي، وهذا أضعف الإيمان" (ص1).

17- *קורות היהודים בספרד המוסלמית, א.אשתור.הוצאת ספרים, קרית ספר"בע"מ. ירושלים, (כרך1، 1960. כרך2، 1966).*

(تاريخ اليهود في أسبانيا الإسلامية) أ. أشتور، ط. سفريم" قرية سفر" الجزء1، 1960، والجزء 2، 1966).

أرخ الجزء الأول للأندلس من الفتح (711) إلى سقوط الخلافة (1002) في عشرة فصول. يبدأ الفصل الأول بعد المقدمة، بالتأريخ للفتح ثم يعرض للأمويين الأوائل فتخلخل الأندلس الإسلامية فالحياة الروحية ليهود القرن العاشر. ويخصص الفصل الخامس لحسداي بن شبروط ثم يتحدث عن الازدهار الفكري لطوائف الأندلس، فالحياة الاقتصادية فجماع

طوائف الأندلس في عهد الأمويين ثم في القرن العاشر. ويبدأ الكتاب الثاني بعد المقدمة، بفصل يتحدث عن انهيار الخلافة في الأندلس، ثم يخصص الفصل الثاني للحديث عن شموئل النكـــيد وابنه، فطوائف اليهود في القرن الحادي عشر، ثم العصر الذهبي للآداب العبرية، ويبحث في الفصل الخامس في مذكرات يهودي في الأندلس، وختم الكتاب بفصل عاشر موضوعه "غروب عصر".

18- ***תולדות פאס ומשפחת אבן דנאן, רושם קורותיה*** (تاريخ فاس وعائلة ابن دنان، سجل أحداثها) لـــ . سلوش. دورية سورى III، 1957 -1958، ص. 276-306 و IV، 1964، ص. 165-191.

19- ***תולדות יהודי מרוקו*** (تاريخ يهود المغرب) [شتال أبرهام] القدس، مكتب التربية والحضارة . القدس،1967. طبع مرة أخرى مع زيادات سنة 1974.

20- ***תולדות יהודי אלמגרב מימי קדם ועד ימינו*** (تاريخ يهود المغرب من القديم وإلى اليوم) لهرري يوسف. حولون 1974.

21 - ***על תולדות היהודים במרוקו בעת החדשה על פי עבודתיהם של ח.ז.הרשברג, דוד קורקוס, א. שורקא, חיים זעפרני ועבודות אחרות***

(واقع البحث في تاريخ اليهود في المغرب في العصر الحديث انطلاقا من أعمال ح.ز. هرشبرك، وداود قورقوس وأ. شرقي وحييم زغفراني وغيرهم) لشلوم بر أشر [أستاذ في الجامعة العبرية رئيس المجمع اللغوي حاليا وهو من قصر السوق]، الجامعة العبرية، القدس 1975. (بحث جامعي مرقون يوجد في المكتبة الوطنية بالقدس).

22- ***קהילות צפרו, דברי ימי היהודים בק"ק צפרו יע"א. במערב הפנימי*** (מארוקו) ***מקורות תעודות*** (طائفة صفرو، تاريخ يهود الطائفة

المقدسة بصفرو المحروسة في المغرب الداخلي (مروقو)، أصول ووثائق لعبديه داود، ثلاثة أجزاء، القدس 5/1976.

يتضمن الجزء الثالث "***קונטרס נהגו העם***" (أحكام وعادات طائفة صفرو)، ويتضمن الجزء الرابع (1985) نفس المواضيع. أما الجزء الثاني فيتضمن تاريخ أحبار صفرو (أنظر رقم 5 عرش الملوك).

23- ***היהודים במרוקו השריפית, פרקים בתולדות היהודים במרוקו מהמא ה ה16 עד ימינו.***

(اليهود في مغرب الشرفاء، فصول في تاريخ اليهود في المغرب من القرن السادس عشر إلى يومنا) بعناية شلمه بر أشر. القدس 1977.

ويتضمن تاريخ يهود المغرب من تهجير الأندلس إلى منتصف القرن السادس عشر.

23*- ***יהודי מרוקו מגורש ספרד ועד המחצה של המא הט"ז*** (يهود المغرب منذ التهجير إلى منتصف القرن 16)، دورية سفونوت... القدس 1977، ص. 74-134.

24- ***פאס וחכמיה(מרוקו)*** (فاس وعلماؤها)[اليهود]، لداود عبديه، جزءان، القدس 1979.

الكتاب في جزأين، ضمنه المؤلف أعمال بعض من أعلام اليهود المغاربة كما سنبين. استفتح الجزء الأول بصفحة جاء فيها: "فاس وعلماؤها، جزء أول، تاريخ يهود الطائفة المقدسة بفاس المحروسة في المغرب الداخلي (ماروقو)، مصادر من تواريخ المدينة العاصمة أو [القلعة] فاس، في المغرب من يوم تأسيسها سنة 4568 للخليقة 808/م. ملوكها ورؤساؤها، حوادثهم وأحداثهم، تاريخ اليهود بها منذ القدم، علماؤهم وأحداثهم، مكانتهم ووضعهم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، نشاطهم وكتب تواريخهم" (ص. د).

ضمن عبديه الكتاب المؤلفات الآتية: تواريخ فاس، (ص. 1-63). تذكار لبني إسرائيل (فاس) ص. 63-81). رسالة أنساب فاس، ص. 87-171[28]. ثم أخيرا مذكرات أبرهام (فاس)، ص. 172-367). وهذه الأعمال هي المذكورة أعلاه تحت الأرقام 2، 3، 4-7، بالإضافة إلى صفحة بها تواريخ الأحداث الكبرى التي عرفتها مراكش من سنة 1436 إلى1637، يقول المؤلف بأنه وجدها مكتوبة في كناش قديم (ص.82). وبعدها حكاية حَدَث حَدَثَ لطفلة مع شعر نظمه الربي حاييم حليوة في الحدث (ص.83-86).

وتضمن القسم الأخير من هذا الجزء معجما لربيي وعلماء فاس مع ذكر مؤلفاتهم ومهامهم الدينية وما عاصروه من أحداث (ص. 249-367). وانتهى الجزء بفهارس مدققة مفيدة، فترجمة G.Vajda لرسالة أنساب فاس إلى الفرنسية. وضمن المؤلف كتابه هذا صورا شمسية ورسوما ووثائق مهمة.

استفتح الجزء الثاني بالعبارة الآتية: "فاس وعلماؤها، الجزء الثاني: تشريع الأوائل، أعلام علماء ونبهاء، مقالات وأحكام قضائية، مع طبقات الأجيال تذكارا للأوائل، تواريخ ملوك إسرائيل، ملوك الأرض والوزراء، اجتهاد علماء *التقنوت* في فهم التوراة، في التشريع، أشعار...". (ص.د).

تضمن الجزء:

1- فتاوى ومقالات وأشعارا للربي سعدية ابن دنان الغرناطي (ق15).

2- أحكاما قضائية وشرعية لفقهاء الفتوى من ربيي قشتالة الفاسيين.

---

[28] ترجم هذه الرسالة G. Vajda إلى اللغة الفرنسية ونشرها في مجلة Hespéris, XII, Paris, 1951.

3- كتاب ألف باء ***אלפא ביתא*** لشؤول سريرو (1566-1655). وهو كتاب يستنبط مغازي من قصص التلمود ليواسي اليهود في الذي حدث بعد التهجير من الأندلس.

4- لغة الدرس(***לשון למודים***) ص. (225-438)، للربي يعقوب أبنصور (1673-1753). وهو عبارة عن مجموع رسائل كتبها أبنصور طوال حياته فضمنها الإشارة إلى كثير من الأحداث التاريخية التي عاصرها.

5- صلوات وابتهالات وأدعية جمعها المؤلف عبديه، وهي الابتهالات التي كان يتوجه بها يهود صفرو إلى الله كلما انحبس المطر وشحت السماء.

25- ***מורשת יהודי ספרד והמזרח، מחקרים*** (تراث يهود الأندلس والمشرق، بحوث) بعناية يسخر بن عمي، الجامعة العبرية القدس 1982.

الكتاب ثمرة ندوة علمية، ومن مواضيعها التي تهم المغرب: يهود فاس في القرن السادس عشر كما وصفهم مؤرخ برتغالي من معاصريهم، للباحث إليهو ليفينر. (ص. 13-24).

أشعار الحوادث التاريخية في الديوان اليهودي المغربي، للباحث يوسف شطريت. (ص. 315-338).

عناصر مسرحية في الحياة اليومية ليهود شمال إفريقيا، لجبريل بن سمحون. (ص.339-345).

الأثر الأندلسي في الحضارة المادية ليهود المغرب، ليهودا. ك. سطيلمن. (ص.335-366).

الخدمات العامة التي تخص أضرحة الأولياء [اليهود] في المغرب، ليسخر بن عمي.(ص.367 -378).

26- ***ויהי בעת המלאה, תולדות היהודים במרוקו מראשית התיישבותם ועד ימינו.***

(حدث ذلك زمن الملاح، تاريخ اليهود في المغرب، من البدء وإلى اليوم. لطوليدانو يوسف، القدس، 1984.

27- ***התנועה השבתאית במרוקו, תולדותיה ומקורותיה*** (الحركة السبتائية {مهدوية يهودية} في المغرب، تاريخها وأصولها، لإليهو موئيل، عم عوفد، تل-أبيب 1984.

تتجلى أهمية هذا الكتاب في كونه يؤرخ لحركة دينية هي حركة "المشيح" المنتظر لدى اليهود عامة ولدى يهود المغرب خاصة. وقد ربط المؤلف أحداث هذه الحركة بأحداث المغرب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أيام مولاي إسماعيل. والكتاب في مقدمته وأبوابه الثلاثة واستشهاداته اليهودية وغير اليهودية، من العصر نفسه ومن العصور السابقة، ذو أهمية قصوى لتأريخ هذه الفترة. وقد عرضنا محتوى هذا الكتاب في مجلة الكتاب المغربي. (العدد3، 1985، ص. 128-134).

28- ***קהילות צפרו, (מרוקו) חלק חמשי, הקהילה והשדר"ים"***

(طائفة صفرو (المغرب) الجزء الخامس، الطائفة والرسل، لعبديه داود، القدس .1990. وهذا الجزء يكمل المؤلف رقم 22 من هذا القسم.

29- ***תולדות יהודי דרום מזרח מרוקו במאות השמונה-עשרה-העשרים, שטרות מקהילות קצר אסוק וגרים*** (تاريخ يهود الجنوب الشرقي للمغرب في القرون 18-20، وثائق تخص طوائف قصر السوق وأغرم) لبر أشر شلوم، القدس 1991.

30- ***חכמי מרוקו, מסעות חייהם המופלאים של גדולי ומאורי האומה שחיו במרוקו מתקופת רבינו יצחק אלפאסי ועד ימינו*** (حخمي المغرب

صورة من حياة كبار ومتفقهي الأمة الذين عاشوا في المغرب في عهد الربي إسحق الفاسي [أواخر القرن الحادي عشر وبداية الثاني عشر] إلى أيامنا هذه، لسر- شلوم شمعون، القدس 1991.

31- *קהילות מראכש לאור כתבי רבינה למן המחצית השניה של המאה הי"ט ועד ימינו* (طوائف مراكش على ضوء كتابات أحبارها منذ المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا) لشطريت إليشع. رمت-كن، جامعة بر إيلان، (مرقون)، 1992.

32- *חסן השני והיהודים, ספור העליה החשאית ממרוקו* (الحسن الثاني واليهود، قصة الهجرة الصامتة من المغرب) لابن سيمون أنيس، تل-أبيب، 1993.

33- *תגאר אל- סולטאן, עילית כלכלית יהודית במרוקו* (تجار السلطان، نخبة من يهود المغرب اشتغلت بالاقتصاد) لميخائيل أبطبول، معهد بنتصفي القدس، 1994.

ظهر الكتاب في سلسلة: يهودية المشرق، مصادر تاريخ طوائف اليهود في أرض الإسلام. وهو الجزء الثالث في السلسلة الرابعة. وتتضمن هذه السلسلة الأخيرة مصادر القرنين التاسع عشر والعشرين، في حين تتضمن السلسلة الأولى مصادر من القرن السابع إلى منتصف القرن الثالث عشر، والسلسلة الثانية من منتصف القرن 13 إلى القرن 15، والسلسلة الثالثة من القرن 16 إلى القرن 18.

يتضمن هذا الكتاب 174 وثيقة عربية هي عبارة عن مراسلات مخزنية وعهود وظهائر تبودلت بين السلطان وبعض رجالات المخزن من جهة، وهؤلاء وعائلة كركوس من جهة أخرى. أرخت أول وثيقة ب /12-8-1843، وهي من الخليفة مولاي محمد ابن أمير المؤمنين مولاي عبد الرحمن إلى القائد محمد ابن أحمد أموش، وأرخت آخر وثيقة

بـ 2-11-1883، وهي ظهير من السلطان مولاي الحسن إلى مئير وهارون كركوس، يثبتهما في سلك تجاره بعد وفاة أبيهما.

النصوص كلها بالعربية، ترجمها ميخائيل أبطبول إلى العبرية وأرفقها بهوامش وافية عرفت بالأحداث والشخصيات الوارد اسمها في هذه الوثائق. المجموع مهم جدا في مضمونه وإن كانت في قراءته بعض الأخطاء يستحسن أن تصحح في الطبعات المقبلة[29].

V - المجامع الشعرية

بالإضافة إلى هذه المؤلفات التاريخية، هناك أعمال شعرية أرخت لكثير من الأحداث المغربية ولطوائف يهود المغرب، وقد لا يخلو ديوان أو مجموعة من المجامع الشعرية المغربية من إشارات، سواء في مقدمة القصيدة النثرية أو في القصيدة نفسها، إلى أحداث تاريخية أو طبيعية عاشها الشاعر أو الطائفة أو عاشها المغرب كله، مثل الثورات السياسية وجوائح الجفاف والجراد والأوبئة وغير ذلك. وقد تعرض الأستاذ حاييم الزعفراني في مواضع كثيرة من كتابه Poésie juive en Occident Musulman, (Geuthner,Paris 1977)، إلى أهمية شعر الشعراء اليهود المغاربة في التاريخ الغير المباشر وأحيانا المباشر، لحياة الطائفة وبلاد المغرب[30]، يقول، في حديثه عن أشعار داود حسين *"شرف الأحياء" و"عزت الأموات"*: "... تُكَون الأعمال الشعرية التي خلفتها عائلة أبنصور، مصدرا متكاملا

---

[29] هناك العديد من الأبحاث والمقالات التي تناولت تاريخ المغرب عامة واليهود خاصة يضيق المجال عن ذكرها، ويجدر بنا هنا أن نذكر بالمؤلف البيبليوغرافي المهم الذي عنى بجمعه Robert ATTAL *Les juifs d'Afrique du Nord, Bibliographie*, Ed. Institut Ben Zvi... et L'Université hébraïque, Jérusalem, 1993.

وقد أورد فيه كل ما كتب عن يهود شمال إفريقيا حتى سنة 1993، وكان نصيب عناوين المغرب من الرقم 5922 إلى 7441 عبرية. ومن 7438 إلى 7439 عربية. ومن 7438 إلى 9865 فرنسية. مع الملحق من 9935 إلى 9975 عبرية. ومن 9976 إلى 10062 فرنسية.

[30] ركز الكتاب على القرون من 15 إلى 20.

من الفوائد المهمة المتعلقة بالمجتمع اليهودي وما يحيط به، وتكشف الغطاء عن أخبار أعلام لعبوا أدوارا طلائعية على مستوى تاريخ المغرب، مثل كبار خدام السلطان، ممن بلغ قمة السلطة والمجد، والموظفين السامين الذين أرادت لهم أقدارهم أن يعزلوا أو يقتلوا. وتمكن هذه الأشعار أيضا من معرفة نماذج من علية القوم {اليهود} ورجال العلم والسلطة، والسير على خطى الأحبار الرسل الذين كانوا يأتون لجمع الأموال ليهود فلسطين، سواء منهم من قدم من أوروبا أو الشرق، وكثير منهم أصبحت مدافنهم مزارات على طريق الرحلة التي كانوا يقطعون فيها البلاد طولا وعرضا، أولئك الذين بادوا بموت فاجأهم أو حدث باغتهم، فانقطعت عنهم الأخبار" (ص.315).

وقد خص الزعفراني الفصل الثامن من كتابه المذكور، بقوائم هذه المجموعات الشعرية المطبوع منها والمخطوط، فذكر من المطبوع 47 مجموعا ومن المخطوط 39، استخرجها من كتاب ابن نعيم *"أمراء الأحبار"* الذي أحلنا إليه مرارا في هذا البحث. ثم ذكر مجموعات الوثائق التي هي في ملك المكتبات والخواص، من ذلك المكتبة الوطنية والجامعية في القدس، (13 مجموعا مصورا و30 مجموعا مخطوطا). معهد ابن صبي في القدس، (6 مجموعات). مجموعات خاصة نقلت إلى القدس، (15 مجموعا). المكتبة الوطنية بباريس، قسم المخطوطات الشرقية، (15 مجموعا). مخطوطات أمستردام، (7 مجموعات). مجموعة V.Klagsbald-Paris (8 مجموعات).

ولا تمثل هذه المجموعات في حقيقة الأمر إلا الترر القليل مما نظمه الشعراء والنظام اليهود في المغرب، إذ يكاد يكون كل حبر ممن اشتغل بالكتابة الشرعية والقضاء، شاعرا أو يحاول نظم الشعر، خصوصا في العائلات الكبرى، مثل عائلات ابن دنان وأبنصور وسريرو وبردوكو وغيرهم. ونظرا لكثرة هذه المجامع الشعرية، فإننا نكتفي بذكر نماذج منها على سبيل المثال لا الحصر:

1- ***דרושים*** (ابتهالات)[31] لشؤول سريرو بن داود، المولود حوالي 1566. تعرض فيها لأحداث تاريخية وضائقات وجفاف وغير ذلك.

2- ***קנות רבים*** (مراثي الجموع) ليعقوب بريانتي، بداية القرن 16، فاس، مخطوط.

3- ***עת לכל חפץ*** (لكل زمانه) يعقوب أبنصور، (1673 -1752)، فاس، طبع بالإسكندرية سنة 1893.

4- ***שירים*** (أشعار)، توسلات وأدعية ومراثي لعمنئيل سريرو الثالث، ولد حوالي 1705، فاس؟.

5- ***שפת אמת*** (لسان الحق) عمنئيل سريرو الثاني، ولد 1705؟[32] فاس. مخطوط.

6- ***שירים וקנות*** (أشعار ومراثي) لأبرهام بن موسى، ق.17، تطوان، سلا. مخطوط.

7- ***נעם שיח*** (النغم المتأمل)، أشعار وتوسلات ونصح وابتهالات ومراثي، لشموئل بن يهودا الباز، تـــ 1844، صفرو. مخطوط.

8- ***נאות מדבר*** (الواحة) أشعار في النصح والمراثي، لرفئيل أهرون مونسونيكو. (1760-1840).

---

(31) هناك مؤلف بنفس العنوان تقريبا: ***ספר הדרושים*** (كتاب الابتهالات) [في الاستسقاء]، لأبرهام منسانو، وتعرض فيه لمجاعة 1779-1780، وذكر ارتفاع الأسعار عندها، مثل سعر الحنطة والزيت والزبدة والتمر والعسل وغيرها. أنظر *أمراء الأحبار*، ص. ***ח*** (8).

(32) أرخ ابن نئيم لولادة عمنئيل بـــ 1705، *أمرء الأحبار*، ص. ***קנ*** (103). في حين أرخ عبديه لعمنئيل الثالث (رقم 3 أعلاه) بنفس التاريخ (*علماء فاس* [*اليهود*] جـــ. 1 ص. 334). ويذكر عمنئيل في بداية إحدى قصائده في هذا المجموع ارتفاع الأسعار، مثل سعر مد القمح الذي بلغ 18 مثقالا و3 أوقيات.

9- **מי כמוך** (من مثلك)، ليديده مونسونيكو، تـ 1868، فاس.

نظم القصيدة على إثر ضائقة فاس التي حلت سنة 1812، وتضمنت هذه القصيدة التي استوحى عنوانها من جملة توراتية 61 بيتا على عدد أيام الضائقة.

10- **שיר חדש** (أشعار حديثة)، لرفئيل موسى الباز، (1823-1896)، صفرو، طبع في القدس سنة 1930.

11- **קונטרס קנות** (كراس المراثي)، لحييم بن يهودا طوليدانو، ق. 19، سلا. مخطوط.

12- **אני לדודי** (نفسي لحبيبي)، ليحيى بن خلفون الدهان، ق. 19-20، تفلالت، ط. الدار البيضاء 1944.

13- **שיר ידידות** (أشعار العشق)، مجموع جمعه داود أفلاح وداود القايم وحييم أفرياط. يتضمن أشعارا لمجموعة من الشعراء منهم: إليعزر كلير وشمعون كسبي وإسحق لوريا وسعديا شوراقي وإسحق منل بن زمرا وإسرائيل نجارة... ط. مراكش 1913، 1921، القدس،1961 و1968.

14- **משגב לעתות** (ملاذ من زمن [الشدائد]، مجموع أشعار داود الصباغ. ط. الدار البيضاء 1948.

15- **שירים וקנות** (أشعار ومراثي)، لبروك بن موسى طوليدانو، مكناس. مخطوط.

16- **ישיר משה** (وينشد موسى) مجموع أشعار ومراثي[33]، لموسى عطية، ق. 19. فاس.

---

[33] من الجدير بالذكر أن أشعار المراثي هي الأشعار التي تتعرض في غالب الأحيان، إلى الأحداث التاريخية وما يحل أثناءها باليهود والمغرب، وذلك في المقدمة النثرية التي يقدم بها الشاعر قصيدته أو في صلب المرثية نفسها *الأحبار*، ص. ת.

وقد انتبه كثير من الباحثين اليوم، خصوصا منهم اليهود الذين ترجع أصولهم إلى المغرب، إلى ظاهرة الإشارات التاريخية التي كانت تزخر بها هذه الأشعار، وهذه نماذج من بحوثهم.

1- ***שירים אירועיים-היסטוריים בשירת יהודי מרוקו*** (أشعار الحوادث التاريخية في الديوان اليهودي المغربي) (انظر رقم 24 من هذه الفقرة الكتابات التاريخية).

2- ***השירה האשית וההחברתית בערבית-יהודית של יהודי מרוקו*** (الشعر الذاتي والاجتماعي في عربية يهود المغرب) مِقْدَم أوميم (سفرا)، 1981، ص.185-230.

3- ***שירתו האשית וההחברתית- היסטורית של ר.שלמה חלואה، מכנאס המאה הי"ח ומסורת השיח השירי-עברי במרוקו*** (الشعر الذاتي والاجتماعي- التاريخي، للشاعر شلمه حليوة، ق. 18، مكناس، وتقاليد الخطاب الشعري العبري في المغرب)، مِقْدَم أوميم،IV ، 1991، ص. 25-111.

4- ***שירת הפיוטים ושירת הבקשות של יהודי מרוקו*** (الأشعار الدينية وأشعار التوسل لدى يهود المغرب)، تل-أبيب، 1922، والأرقام 2، 3، 4، هي للباحث شطريت يوسف.

5- ***שיר נגאר בר נגאר*** (أشعار نجار بر نجار)، لميرسكي هرون. دورية سفنوت VI، 1961، ص. 216-302.

6- ***שיר יצחק בר כלפון*** (شعر إسحق بن خلفون)، لنفس الباحث، القدس، 1961.

وختـامـا:

عرضنا في هذا البحث لبعض مظان المادة التاريخية العبرية، وهي مظان قد تصبح عنصرا من عناصر التأليف التاريخي المغربي. منها ما وضع ليكون قصدا مصادرا تاريخيا، ومنها ما كان كذلك عن غير قصد، رغبة منا في أن نلفت انتباه الباحث إلى هذه المادة الخام، وهي كثيرة ومتعددة المجالات. وقد ذكر ابن نئيم في كتابه *أمراء الأحبار* الذي ذكرناه مرارا 903 عنوانا، كما أن الأستاذ حاييم الزعفراني أحصى في تقرير أعده لوزارة الشؤون الثقافية المغربية مؤرخ ب، 15/11/1992، 244 مخطوطا في العلوم الشرعية والفقهية والفتاوى والنوازل والأحكام الرِّبِّيَّة، و133 ديوانا ومجوعة شعرية، و133 مخطوطا في المواعظ والأدعية والابتهالات، و200 مخطوط في *القابال* أو التصوف اليهودي، أو الزهد أو السحر، مع عدد من التفاسير التوراتية ومجامع الأدب الشعبي الشفوي تفوق العد كما قال.

وتزداد أهمية هذه الثروة، إذا ما علمنا بأنها غطت حوالي خمسة قرون، وأن أصحابها رأوا النور أو شغلوا مناصبهم الدينية والشرعية في المدن الكبيرة والقرى الصغيرة على حد سواء، كفاس ومراكش ومكناس والرباط وسلا وتطوان وسبتة والبيضاء وآسفي والصويرة وأكادير وسوس وصفرو ودمنات وتافيلالت ودرعة وتازة ودبدو، وغيرهذه مما قرب أو بعد في أرض المغرب.

وتدعو الضرورة العلمية إلى تيسير السبل لجمع شتات هذه الثروة، وهي الآن موزعة في المكتبات الخاصة والعامة، في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وإيطاليا وفرنسا وألمانيا وهولندا وإسرائيل وروسيا وغيرها من مكتبات الدنيا، كما جاء في التقرير المشار إليه. ومن المؤسف أن مكتبات كاملة أخرجت من المغرب، ولم يخرج بعضها إلا في الأيام

القريبة منا، إذ يتأسف Victor Klagsbald، الذي زار المغرب في مهمة كلفته بها مؤسسة علمية سنة 1965، حيث شهد مكتبة من أهم المكتبات العبرية، على عدم شراء تلك المؤسسة للمكتبة المذكورة، ويذكر أن مؤسسة أمريكية اشترتها، غير أنها أصيبت بالتلف نتيجة للنار والماء!؟[34]

قد يكون الأمل في إعادة هذه الثروة إلى أصولها حلما، ولكنه أمل المهموم، وقد يحدث؟.

وعلى كل حال، فإننا عزمنا، وثلة من الباحثين في الجامعة المغربية، خصوصا من أعضاء الجمعية المغربية للدراسات الشرقية، على أن نكرس الجهد من أجل البحث الأكاديمي الهادف، ولترجمة ما يحتاج إلى ترجمة مما هو جزء من الإرث المغربي، ولتحقيق ما يحتاج إلى التحقيق والتعريف بالذي يكفيه التعريف، رغبة منا في خلق مدرسة مغربية متخصصة تربط حاضرها المتطلع بماضيها المجيد، وتحصن في الآن عينه النفسَ الذي قد يزيغ بها الميل أو التيه، بفضائل العلم والإنسانية والخلق الكريم، وهذا هو دستورنا وقانوننا فيما نطمح إليه.

---

(34) *Catalogue des manuscrits marocains de la collection Klagsbald*, éd. Centre national de la recherche scientifique, Paris , 1980.

صورة المغرب في بعض المكتوبات العبرانية واليهودية

محمد المدلاوي
كلية الآداب- وجدة

تـمهيد

تتضارب آراء الباحثين حول تاريخ استيطان اليهود للمغرب خاصة ولشمال إفريقيا على وجه العموم. فـــ جورج فايدا (G.Vajda) مثلا يرى بأن "أصول الطوائف اليهودية المغربية ترجع، حسب ما تسمح بتأكيده المصادر الجديرة بالثقة، إلى القرن التاسع الميلادي" (أنظر مقدمة 1980 V.Klagsbald). أما حايم الزغفراني (Zafrani 1990:192) فيشير إلى أن إقامة المستوطنات اليهودية على السواحل الإفريقية في حقبة مدينتي صور وصيدون لا نتوفر لها على وثائق من النقوش والحفريات مما هو في المتناول حاليا. أما الحقبة الإغريقية – الرومانية، فيؤكد الزغفراني (نفس المرجع) على وجود مستندات من النقوش والحفريات والكتابات مما يدل على وجود مثل تلك المستوطنات بها في تلك الأماكن. وكان ابراهام لا ريدو (Laredo: 1954 : 146-168, 150-169) قد بين بدوره ذلك الأمر بأن عرض في كتابه مجموعة من المنقوشات البونيقية التي عُثر عليها بمنطقة طنجة والتي تحمل مجموعة من الرموز اليهودية كالمينوراه (= الشمعدان السباعي) وخاتم سليمان. أما فترة القـــرون الأولى لميلاد المسيـــح، فإن بوسكي (G.H Bousquet 1974 : 39) يذهب إلى حد الاعتقاد بأنه كان لليهود خلالها في هذه الأماكن نشاط تبشيري، وذلك على الرغم من أن الفكر اليهودي عُرف دوما، وعلى وجه العموم، بإعلان التحفظ بشأن ما يقال

أحيانا من أن اليهودية قد زاولت الدعوة والتبشير في هذه الفترة أو تلك (A. Cohen 1987 : 64).

هذا عما يقوله التاريخ المبني على المستندات التوثيقية المتعارف عليها في أصول علم التاريخ ؛ أما معطيات الأسطورة في هذا الباب فوافرة، وهي ما سنتناوله في الفقرات التالية لنرى كيف تتبلور فيها صورة المغرب والمغاربة. وخلاصة ما وقفنا عليه أن هناك صورة مخيالية اختزالية كونها المشرق عن المغرب منذ الأزمنة الغابرة، وأن هذه الصورة تفعل فعلها في تحديد المواقف وتستمر قارة قائمة في جوهرها بالرغم من تبدل أعراضها الخارجية حسب تطور التاريخ.

بلاد المغرب في المتخيل اليهودي

إن حيز الأسطورة والمتخيل في فضاء الفكر اليهودي حافل بالصور والتمثيلات التي تعود باستقرار الطوائف اليهودية بأرض المغرب إلى أزمنة ضاربة في القدم. فمن المعلوم بأن المكتوبات التلموذية للربانيين من أمثال يوناتان (ق.1) وموسى بن عيزرا (ق: 12) وراشي (ق: 12) وداود قمحي (ق:12) ويهودا الحريزي (ق: 12) قد أقامت تمثيلات جغرافية للعالم القديم انطلاقا من مناهج الـ "باردیس" أي أصول التفسير، في تأويل أسماء الأماكن والأعلام الواردة في العهد العتيق. فقد فسروا، مثلا، كلا من الكلمتين العبريتين "صارفات" و"سيفاراد" الواردتين في نبوءة عوباديا (عوباديا: 20) على أنهما تعنيان على الترتيب ما يعرف اليوم ب"فرنسا" و"إسبانيا" (انظر لاريدو، ص: 137). وفي سياق هذا القبيل من التأويل للتصورات المكانية والزمانية لعالم العهد العتيق، يحدثنا إبراهام لاريدو (ص: 138- 144) عن الربط الذي تقيمه التعاليق التلمودية والمدراسية بين نبوءتين هما :

نبوءة أشاعيا (أشاعيا 11:11 -12) التي تتحدث عن فريق من بني إسرائيل كان قد أجلي إلى "جزائر البحر" بعد تخريب الهيكل الأول على يد نابو خاذناصار البابلي، ونبوءة موسى (تثنية الإشتراع 21:32) التي تتحدث عن عقاب أسباط اسرائيل بتغريبهم في غمرة "أمة خرقاء". ويذكر لاريدو (ص: 138) بأن التعاليق التلمودية والمدراسية للقرن الثالث الميلادي، في سعيها لإثبات التحقق الفعلي في التاريخ لذلك القبيل من النبوءات، قد أقرت وسلمت بأن "تلك الأمة الخرقاء التي قضي بأن يغرب في حظيرتها أسباط إسرائيل ليست غير سكان بلاد البربر وموريطانيا الذين كانوا يجوبون الطرقات عراة". وقد علق لاريدو على هذا التأويل التلموذي من منطق تبنيه إياه، بإشارتين مدعمتين:

أ- فقد أشار من جهة (ص: 135) إلى أن كلمة *"البحر"* المخصِّصة لـــ "جزائر البحر" مرادفة لـــ *"الغرب"* في عرف إطلاقات لغة العهد القديم، باعتبار موقع فلسطين بالنسبة للبحر المرجعي، البحر المتوسط، وهو ما يعني حسب تأويل لاريدو أن المقصود بـــ "جزائر البحر" هو "كافة الجزر وكذا الأقطار الواقعة إلى الغرب من فلسطين". كما أشار لاريدو (ص: 66) إلى أن كل هذه القرائن تؤكد ما أورده المؤرخون العرب من انحدار البربر من كنعان (انظر حسن الوزان (ج 1: 31) منذ البكري الذي أورد رواية تعود بتسمية إفريقيا إلى أحد أبناء إبراهيم عليه السلام (لاريدو: 41-42).

ب-كما أشار من جهة ثانية بخصوص الأوصاف التي ساقها الربيون في تأويلهم للمقصود ب *"الأمة الخرقاء"* إلى "أن هيرودوت وأحد شعراء القرن الأول للميلاد قد خلفا لنا وصفا لإطار مماثل، حينما تحدثا عن الناسامونيين باعتبارهم محاربين متوحشين عراة منتشرين في سواحل

السيرت" (انظر مقتطفات من كلام هيرودوت عن الناسامونيين في Corread 1892 :122).

وفي هذا الإطار من التصور دائما، يشير لاريدو (ص: 139) إلى ذلك "الاعتقاد المتجذرّ و"المتكرر في التلموذ والمدراس" والذي يقول بأن الجيرجاسيّين (Los Guirgasheos) من قبائل كنعان في عهد يوشع بن نون "قد قدموا للاستقرار في افريقيا لأنهم وهبوا تلك الأرض التي *تضاهي أرضهم في خصوبتها*، مقابل تخليهم لليهود عن بلادهم الخاصة بهم".

ويضيف لاريدو بأن "ذلك الاعتقاد المتجذر كان منتشرا في عهد النبي أشاعيا سواء في أوساط اليهود أم في أوساط جيرانهم، إلى درجة أن الفاتح الأشوري (سنحريب) لم يتردد في استعماله كوسيلة إقناع للحصول على استسلام اليهود (...)، بحيث إن أخبار العهد العتيق تحدثنا بأن العرض الذي تم تقديمه باسم سنحريب على لسان رسوله رابساخاي إلى المدافعين اليهود كان يدعو هؤلاء إلى التخلي عن ملكهم مقابل استخلافهم في *أرض تضاهي أرضهم في طيبوبتها وخصوبتها*". ثم يواصل المؤلف (ص: 140) معلقا فيقول: "كان القائد الأشوري يتوقع أن يكون لاقتراحه ذاك مفعول مباشر لكونه مستوحي من سابقة دشنها يوشع بن نون قبل قرون في حق الجيرجاسيّين. إن الوعد المقدم باستخلاف المتولين من اليهود، في *أرض تضاهي أرضهم*، إذا ما اعتُبر بالقياس إلى ما يسود في فلسطين من حيث المناخ والغلل الفلاحية، وبالقياس إلى ما يربطه من أوجه الشبه بتجربة الجيرجاسيين السالفة، يبين بجلاء بأن الأمر يتعلق بإفريقيا الشمالية". وبعد كل هذا يورد لاريدو نص ما ورد في العهد العتيق (الملوك الرابع 18: 32) من وصف الأرض العوض التي وعد بها سنحريب اليهود:

"حتى آتي وآخدكم إلى أرض مثل أرضكم، أرض حنطة وخمر، أرض خبز وكروم، أرض زيت وعسل..." (الملوك الرابع 18: 32).

بعد هذا يورد لاريدو مقتطفا من مناقب السانهادرين (Sanhedrin) مما ورد في التلموذ البابلي، وهو مقتطف يعلق على وعد سنحريب ويلخص تصور أقطاب الرّبيين لعملية الجلاء وجغرافيته، ويمثل في نظر المؤلف (ص 139) *وثيقة هامة من وثائق الجغرافية التاريخية لبلاد المغرب*. وهذا نص المقتطف مترجما عن الإسبانية :

"قال ربي يوحانا: "لماذا استحق سنحريب أن ينعت بالسيد العظيم المحبوب ؟- لقد حق له ذلك لأنه لم يذكر أرض إسرائيل بسوء، كما جاء في التنزيل: حتى آتي وآخدكم إلى أرض مثل أرضكم (الملوك الرابع 18: 32).

فتدخل كل من راب والسموءل، فقال أحدهما بأن سنحريب كان ملكا داهية، أما الآخر فقال بأنه كان مغفلا.

فأما الذي قال بأنه كان ملكا داهية فقد وسمه بذلك من قبيل أن لو كان سنحريب قد ادعى بأن تلك الأرض تفضل أرضنا ما كان قد صدقه أحد. أما الذي نعته بالسخف فلا داعي لمناقشة رأيه.

- و إلى أين تم إجلاؤهم ؟

يجيب مارزوطرا قائلا: "إلى جبال زالوغ"

وعلى العكس [مما سبق]، فإن بني إسرائيل سيذكرون أرض إسرائيل بسوء، فهم لما نزلوا سوس (שוש) قالوا: (שויא) (شاوايا)، أي "مساو" لأرضنا!، (...) ولكن لما توغلوا في سوس الثاني (שושחלי) صاحوا منبهرين: إنه الواحد يقوم مقام الإثنين! وهو ما يفيد بأن تلك البلاد تفضل أرضهم مرتين...".

ولقد علق قطب الربيين الإفرنج سليمان ابن إسحاق المعروف بالمختزل: "راشي" (1040م-1105م) على هذا النص التلموذي حسب ما أورده لاريدو (ص 141-142)، فقال، من بين ما قال مما له تعلق بالتصور الجغرافي التاريخي لذى فقهاء التلموذ: *"... ومن تلك الأوصاف المختلفة، استمدت تلك الأماكن أساميها..."* (يقصد أسامي ربوع المغرب).

أما لاريدو نفسه فقد علق على النص التلموذي بإشارتين مدعمتين ومدققتين :

أ- فقد أشار إلى أن جبال *زالوغ* التي كانت المستقر الأول لمنفيي سنحريب إنما هي جبل *زلاغ* المعروف اليوم في محيط *فاس*، وليس ما يدعيه زميله Gattefossé الذي يرى بأن المقصود هو "*أسلاغ*" بمنطقة درعة.

ب- كما أشار لاريدو في تعليقه على النص التلموذي إلى ضرورة استحضار كون العَرَب الفاتحين قد وجدوا سكان المغرب يطلقون على الجزء الشمالي من البلاد "*سوس الأدنى*" وعلى الجزء الجنوبي "*سوس الأقصى*" وأن الجزء الشمالي ما يزال يحمل اسم "*الشاوية*" الذي يرجعه المؤلف إلى الكلمة الآرامية [شاوايا] الواردة في النص السابق والتي تعني "مُسَاوٍ" أو "مضارع".

ونشير أخيرا إلى أن المجهود الكبير الذي بذله لاريدو في كتابه يقوم بالدرجة الأولى على محاولة استنباط الأصول التاريخية للأعلام البشرية والمكانية بالمغرب من ألفاظ الوثائق التوراتية والتلموذية.

ولقد استمرت هذه الصورة المخيالية قائمة في أذهان طائفة اليهود المغاربة، بأشكال متعددة يجمع بينها تداخل الأزمنة وتواقع الأمكنة وتقامص الهويات الجماعية. ونشير من مظاهر ذلك إلى ثلاثة أمور:

أسطورة صخرة سليمان، ومناقب المملكة الإفراتية، وحكاية كتاب البهاء المعروف بالزوهار.

أولا: أسطورة صخرة سليمان.

انتشرت هذه الأسطورة في الأوساط اليهودية بنواحي درعة، ومنها انتشرت إلى بقية ربوع فضاء الشتات اليهودي منذ القرن الحادي عشر الميلادي (لاريدو، ص: 108). ومفاد الأسطورة أن سكان تلك المنطقة من اليهود كانوا يعتقدون بأن *يؤاب* قائد جند داود كان قد أسس مدينة "*حجر سليمان*" في منطقة درعة، وأنه كان قد عُثِر هنالك على صخرة منقوشة بالخط العبري المربع، هذا نص ما خط عليها.

הבלשמים אחדי הנכה טר יואב דדף הגה צד

ومعناه : [إلى هنا تعقب يؤاب قائد الجيوش فلول الفلسطينيين]

ثانيا: مناقب المملكة الإفراتية

إنها روايات تتعلق بطائفة يهود إفران بجنوب المغرب، كما أوردها لاريدو (ص 127) استنادا إلى أعمال كل من يعقوب موسى توليدانو (Toledano 1910) وغاطيفوسي (Gattefosse 1935) ومفاد تلك الروايات أن يهود إفران الجنوبية يعتقدون بأنهم ينحدرون من السبط *إفرائيم بن يوسف* الذي كانت له حظوة *المباركة باليد اليمنى* من طرف جده إسرائيل (التكوين 48: 13-14). وكانوا يعتقدون بأن أسلافهم كانوا قد حلوا هناك منذ أن أسس ملكهم الأول ابراهام الإفراتي (نسبة إلى إفرائيم) سلالة الإفراتيين الملكية، وأنهم استمروا في الملك إلى أن سقطت مملكتهم بأن أسرع إليها الخراب وتمكن من أهلها عدوهم جزاءا لما لم يلبوا داعي *النبي عازرا* الذي دعاهم إلى العودة لتعمير أو رشليم، بعدما أذن له بذلك ملك الفرس (عازرا : 12:7). ولقد أدت بهم هذه اللعنة حسب اعتقادهم

إلى أن اضطروا إلى التخلي عن تليد نسبهم العائلي *"إفراتي"* وتحريفه إلى *"أفرياط"* الذي يعرفون به اليوم. وتجدر الإشارة هنا إلى ما يرمز إليه امحاء الاسم من لعنة في عرف الرمزية اليهودية (تثنية الاشتراع : 25: 6، المزامير 108: 13...).

ثالثا: حكاية كتاب الزوهار

إنها من المناقبيات الكثيرة الانتشار في أوساط اليهود بالجنوب الشرقي من المغرب على الخصوص. ويتعلق الأمر بكتاب *البهاء* المعروف بـ *"الزوهار"*. إنه ثاني أمهات *القبالة* التصوفية اليهودية بعد *سفر التصوير* المعروف بـ *"سيفير يصيرا"* (انظر Zafrani 1978، Kalish 1887 وأهمها على الإطلاق من حيث الأهمية والهالة التي اكتسبها مع مرور الزمن في أوساط الفكر اليهودي المغربي. لقد رفع إلى منـــزلة الكتاب المقدس كالتوراة والتلموذ تتلى منه الأحزاب ليلا في زوايا طوائف ربي *شمعون ياريوهاي*، وتزف منه النسخة كأرفع هدية في مواكب عرائسية كما تزف العروس. (Zafrani 1991:74-75). ومعلـــوم أن هذا الأثـــر كان قد دون بالأندلس في القرن الثالث عشر الميلادي على يد موسى بن لئون (1250- 1305م) الذي رفع سنده إلى ربي شمعون باريوهاي الذي عاش في فلسطين في القرن الثاني للميلاد (انظر Schaya 1971: 15، Hoffiman 1981: 15).

هذا من حيث التاريخ، أما المتصوفة من اليهود المغاربة فلهم تصور آخر مغاير فيما يتعلق بظروف ظهور كتاب الزوهار. فقد أورد القبالي المغربي الشهير إبراهيم أزولاي في مقدمة شرحه لكتاب الزوهار *"אור החמה"* رواية مفادها بأن كتاب البهاء أو *"الزوهار"* إنما كشف عنه للعالمين على قمم جبال تودغا بالجنوب الشرقي للأطلس الكبير بعدما ظل مكنونا مختوما مند الأزل وإلى عهد قريب (انظر الزعفراني 1991 ص: 74). تقول الأسطورة : "ظل كتاب البهاء مختوما مستورا في إحدى مغارات *ميرون*

بجبال الجليل. وحدث أن عثر عليه أحد الأعراب فباعه للتجار الذين اتخذوا منه قراطيس لقرطسة توابلهم. وحدث أن وقعت ورقات منه بين يدي *أحد الربيين من حجيج المغرب*، فبحث عن سائر أعشار شتاته فجمعها. وإذ كان ينتمي إلى *مدينة مغربية تدعى تودغا*، فقد صحب معه الكتاب إلى موطنه..." (الزعفراني 1980، ص: 412).

تلك بعض أوجه ومظاهر الصورة المخيالية التي ترعرعت عبر المكتوبات العبرانية في الفكرر اليهودي، المشرقي منه والمغربي. ولعل استحضار هذه الصورة أمر ضروري لفهم مظهر آخر من خصوصيات الفكر اليهودي المغربي مما لم يتم الوقوف عنده لحد الآن، حسب علمنا، بما يستحق من اهتمام الباحثين: إنه أمر خصوصية *الرواية الهكادية* الجارية *باللسان الأمازيغي* في مناطق تودغا (تينغير) والمدونة *بالخط العبري المربع* شأن بقية النصوص المقدسة. إنها الرواية التي جمعها ونشرها حاييم الزعفراني وبوليط كـــالان بيرني P.G-Pernet et H. Zafrani.1970). ومعلوم أن *الهاكادا* من السير الموقوف نصها والتي تتلى لدى اليهود ليلة عيد الفصح. إنها سيرة تروي أخبار الخروج من مصر (انظر الـــزعفراني 1980، ص:328-331، ومقدمة Glatzer 1989 فيما يتعلق بمراحل تكوين متن الهاكادا). إن ما يلفت النظر في الرواية الأمازيغية المشار إليها هو ماتتميز به فقراتها الأولى من إسقاط وتصرف لا يمكن بحال أن يعزى إلى العفوية أو إلى مشاكل الترجمة.

يقول النص التلموذي الآرامي العتيق في الفقرة الأولى :

1) תְּשָׁחָא הבה 'לשגה תכאה פאלא דושדאל

2) תְּטַחָא עבְדי לִשְׁבָה הַבאָהבני הוריו (Glatzer 1989:24)

ومعنى ذلك:

1) هذه /السنة/ [نحن] *هنا*، وفي السنة المقبلة [نكون] *بأرض إسرائيل*.

2) هذه السنة [نحن] عبيد، وفي السنة المقبلة [نكون] أحرارًا.

أما النص الأمازيغي فيقابل هذين المسلكين بما يلي، مسقطا المسلك الثاني كلية :

1) اسكاس-دغ غ-تمازيرت-دغ، يمال غ-بيت لما قديس (Zafrani 1980:344).

ومعناه:

1) هذه السنة [نحن] في *هذا البلد*، وفي السنة المقبلة [نكون] في *بيت المقدس*.

وهكذا فإن النص الأمازيغي يتميز باعتباره للمكان الراهن *بلدا* وليس مجرد *ظرف مكان (هنا)* غفل من الاسم والوظيفة. وفي مقابل ذلك نجد نفس النص يسكت عن *"أرض إسرائيل"* ولا يعتبر إلا قبلة بيت *المقدس*. والنص، بالإضافة إلى هذا كله يسقط كلية المسلك الذي يحكم على المقام الراهن بكونه *مقام عبودية*، مع أن نفس النص يسطر وضعية العبودية حينما أشار إلى حياة بني إسرائيل تحت حكم فرعون:

1) يخدامن أي نكا ي-فرعو غ- ما صر، يسوفغ- اغ ربي نغ دينا غ س-وفوس ن-درع، س-وفوس يقوان.

2) مور ور- اغ يسوفغ ربي لوالدين نغ غ - ماصر، نسول نكني ذ-يسيران نغ يخدامن نكاي- فرعو غ- ماصر. (Zafrani 1980 :346)

ومعنى هذا الكلام :

1) خدما كنا لفرعون في مصر، فأخرجنا ربنا من هناك بيد ذات بطش، بيد قوية.

2) لو لم يخرج لنا ربنا أسلافنا من مصر لبقينا نحن وذريتنا خداما لفرعون في مصر.

لقد تنبه الزعفراني (344 : 1980) إلى الإسقاط الذي أبرزناه هنا فاكتفى بالإشارة إليه في الهامش دون أي تعليق، ونحن نرى أن الأمر جدير بالتوقف عنده، لأن النصوص والمتون محوطة في الأصوليات اليهودية بعناية *ماصورية* فائقة، ولأن الخصائص اللغوية للنص أساسية في استنباط الأحكام في الفقهيات *الهلاخية*، الضابطة لفقه العبادات كما يبين ذلك مسلك من مسالك الهاكادا نفسها، حيث استنبط ابن زوما مواقيت تلاوة الهكادا اعتمادا على *اجتهادات وتخريجات لغوية*، وهو مسلك لم تتجنب الرواية الأمازيغية مضمونه بالرغم من تعقيداته المبنية أساسا على خصائص اللغة العبرية المترجم عنها.

نقول إذن بأن هذا الإسقاط الذي لحق الفقرة المتعلقة براهنية العبودية، وذلك التصرف الذي أحل *"هذا البلد"* محل *"هنا"* و*"بيت المقدس"* محل *"أرض إسرائيل"* يندرج تمام الاندراج في منطق الصورة الأسطورية التي كونها مخيال اليهود المغاربة عن *أرض المغرب*، تلك الأرض التي قيل بأنها *تضارع أرض إسرائيل بل تفضلها مرتين*، أرض الخبز والكروم والزيت والعسل، أرض تنطق ربوعها بمآثر جيوش داود وسليمان، بل وتحتضن رفات العماليق من عهد موسى، كذينك القبرين الأسطوريين العملاقين المجاورين لقبر الولي اليهودي داود ناحاميس في منطقة درعة (انظر Ben-Ami 1990 : 133)، أرض تستقبل جبالها أسرار *كتاب البهاء*

وتنبثق في ربوعها نوى حلقات وزوايا مريدي الباريوهاي، أرض يحرسها جند من الأولياء والصديقين من "*رجال البلاد*" (*בעלי המקום*)، (انظر 1990 Voinot 1948, Ben-Ami).

إنها باختصار أرض اندمجت فيها الطائفة اليهودية وانخرط التاريخ الخاص بهذه الطائفة في تاريخها العام إلى درجة أن لحظة تاريخية كبرى من لحظات هذا التاريخ *كنصر وادي المخازن* مثلا قد ألهم الشعراء اليهود المغاربة الذين خلفوا في شأنه ناشيد للنصر *كقصيدة سيباستيان* (نسبة إلى سيباستيان ملك البرتغال وقتيل وادي المخازن) التي كان يحتفل بها سنويا في شهر سبتمبر بمناطق شمال المغرب على الخصوص (Zafrani 1980 : 405، Guigui 1980 : 127).

صورة المغرب بعد الهجرة السرية

هذه الصورة المخيالية يعززها واقع اجتماعي يتميز قياسا إلى ما كان سائدا في سائر البلدان، واعتبارا لنوعية المفاهيم المشكلة للوعي والانتماء الجماعي في الظرفية التاريخية، بما أسماه أندري شوراقي (Chouraqui 1968 : 54-55) *بالتمازج والانسجام* في العلاقات بين اليهود والمسلمين. إن ذلك التمازج والاندماج هو أول ما كان يلفت انتباه مبعوثي *المؤسسات الإنسانية* اليهودية القادمة من أوروبا إلى المغرب في القرن التاسع عشر، بل إن ذلك الانسجام هو ما كان *يصدمهم* (Bensimon 1980 p.96). إنه الاندماج الذي كان ينقلب أحيانا إلى مصدر للقلق والوسواس المتولد عن الخوف من الذوبان وفقدان الهوية الخصوصية (Cohen-Enerique 1980 :296)، كمثل ذلك القلق الذي تعكسه حكاية مملكة الإفراتيين السابق ذكرها والتي ترمز في مغزاها إلى أن الإفراط في الاطمئنان إلى أسباب الاندماج منذر بالاندثار *وإمحاء الاسم*.

إن من شأن وعي جماعي لدى طائفة من اليهود هذا مخيالها الذي ترى من خلالها مقامها في البلاد ومقامها بين العباد أن يسقط مع مر السنين ما تحاول سيرة الهاكادا ترسيخه فيه من مشاعر الاستعباد، كما أن من شأنه أن يخفت فيه بريق شعار *" أرض إسرائيل"* وألا يحتفظ إلا *ببيت المقدس* كقبلة تشد إلى حجها الرحال. بل يحق للباحث أن يتساءل عما إذا كانت هناك علاقة بين هذا القبيل من التصور والوعي وبين التأخر النسبي الذي ميز تمكن الدعوة الصهيونية من تعبئة اليهود المغاربة وإعداد هجرتهم التي لم تتم في معظمها (180.000 نسمة) إلاّ فيما بين 1955-1964، أي لسنوات بعد قيام دولة إسرائيل، مما جعل أفراد هذه الهجرة يصنفون في أسفل السلم حسب قانون *"السابقين الأولين"* (Sabatello 1980 : 306) كما سنرى لاحقا.

تلك هي بعض عناصر الصورة التي كونتها التقاليد اليهودية المكتوبة والشفهية عن *أرض المغرب* وهي صورة تسطر البعد الروحي والعاطفي من خلال ربطها بمآثر الأنبياء وكرامات الأولياء وحلقات التصوف والحميمية الدينية المبنية على أساس من الأصول الموروثة أو ما يسمى ب*"زيخوت أبوت"*. فلا غرو ولا غرابة إذن أن يكون هذا البعد هو أبرز الأبعاد التي افتقدها هذه الطائفة بعد الهجرة: "كان ذوونا يعيشون كما كان يعيش سلف *الآباء* [من إبراهيم وإسحاق ويعقوب]. "هذا ما صرح به أحد اليهود المغاربة المهاجرين إلى فرنسا (Cohen-Emerique288:1980). وفي هذا الصدد يقول (Saisset 1930) عن اليهود المغاربة بأنهم أنشأوا *أورشليمات* حقيقية داخل الملاحات. وتقول شهادة أخرى أوردها كوهن إميريك (ص 289) على لسان يهودي مغربي في سن الأربعين هاجر إلى فرنسا بعد أن عاش في البيضاء إلى سن الثلاثين: "إني مريض، إني مصاب معنويا

بسبب عدم توفري على الوقت لأتفرغ للعبادة. إني أحن إلى ذلك. هناك، كان بإمكاننا التفرغ للفرائض، أما هنا فليس بالإمكان الذهاب كل مساء إلى البيعة لإداء صلاة المغرب". إن التدين الذي كان قوامه الورع والتقوى أصبح بعد الهجرة ذا بعد طائفي محض (*نفس المرجع*)، بل إنه أصبح في إسرائيل مجرد *قطاع تدبر الدولة شؤونه* (انظر Benchochan 1980 : 322) كما أبرزت ذلك بتفصيل دراسة شقيد (Shokeid 1980) التي تبرز مدى الاضطراب الذي أصاب الحياة الدينية والروحية ليهود دمنات بعد استقرارهم في إحدى قرى صحراء النقب واستحالة أمر دينهم إلى *شأن من الشؤون الرسمية للدولة* بسلطتها الزمنية.بل إن من اليهود المغاربة المهاجرين من يشكو من إحتداد أزمات الروماتيزم عليه بعد مغادرته المغرب وابتعاده عن الأولياء ورجالات البلد (**בעלי המקום**)، وذلك بالرغم من توفر الأدوية الفعالة والأطباء الأكفاء في البلد المستقبل، أي فرنسا: "هناك [في المغرب] كان لي أولياء وصالحون، فكنت أخفف ألمي، لقد كنت بخير" (Cohen-Emerique 1980:390). بل إن من المهاجرين من استمر في اللجوء إلى أولياء أرض المغرب واستدرار كراماتهم، كذلك اليهودي المغربي الحديث العهد بالهجرة إلى إسرائيل والذي يدعي كسب الدعوى التي رفعتها ضده *الوكالة اليهودية* بإسرائيل بفضل التوجيهات التي أسداها إليه في منامه الولي داود بن باروخ (Ben-Ami 1990 : 50) الذي يوجد ضريحه في العراء المعروف ب أغزون – باهمو، بين المناهة وتينزرت، حوالي50كلم شرق تارودانت، على الضفة الشمالية لوادي سوس.

هذا عن تصور البلاد منذ أقدم العصور، فماذا عن تصور العباد من ساكنيها، من خلال عدسة المخيال اليهودي؟

الإنسان المغربي في المخيال اليهودي

إن أول صورة كونها المخيال اليهودي عن العنصر البشري لشمال إفريقيا على العموم وللمغرب الأقصى على الخصوص هي صورة *"اللا-شعب"* (**לא-עם**) و*"الأمة الخرقاء"* (**גוינבל**)، الواردة في تثنية الإشتراع (32 : 21) والتي ألصقتها التفاسير التلموذية بسكان *أقصى الأرض ومغرب* الشمس، كما رأينا. ولقد طور بعد ذلك مخيال الطائفة اليهودية المغربية صورة عن *العنصر البشري* المعايش لهذه الطائفة تنسجم مع الصورة الأسطورية التي كونها ذلك المخيال عن *الأرض* والتي تتميز بالإحلالات المكانية والتدخلات الزمانية بين هذه الأرض وأرض فلسطين. إن الاكتمال الطبيعي لمثل هذه الصورة يتمثل في تقميص العنصر البشري المعايش *بقميص كنعانّيي فلسطين* الذين ارتبط بهم تاريخ العبرانيين وبني إسرائيل منذ أبراهيم ويعقوب ويوشع وداود. إنه الشرط المخيالي الضروري لتغذية جذوة *الخصوصية الجماعية* وتحصنيها ضد مخاطر الذوبان الذي تدفع نحوه طبيعة الأرض والوضعية التعاملية والثقافية داخل المجتمع. وهكذا فقد دأب يهود الجنوب المغربي مثلا على اعتبار *الشلحة لغة الفلسطينيين* وعلى ترجمة ما يرد في الكتاب المقدس من لفظ *"فلسطين"* بـ*"البرابر"* (الزعفراني 195 : 1990). وهكذا فإن ما كان ينشب من حين لآخر من متاعب بين اليهود ومواطنيهم بالمغرب عادة ما كان يدرجه مخيال هؤلاء اليهود في إطار الصراع القديم الذي ميز تاريخ أسلافهم مع الفلسطينيين في الشرق منذ أزمنة إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوشع وداود، فيستحضرون صور *أبي ملك الفلسطيني ولابان* الآرامي، الذي تعتبره الهكادا ألد عداوة من فرعون حيث تقول:

צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו. שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל.

ومعناه:

"تقدم لترى ماذا كان يسعى لابان الآرامي ليفعل بأبينا يعقوب. فبينما لم يقض فرعون بالإبادة إلا في حق الذكور كان لابان قد حاول إستئصال الجميع".

إنها الخلفية الثقافية الضرورية لموقعة الرواية التي يوردها الربي ياشوعا أبيطبول عن وضعية بني ملته في صفرو في نهاية السبعينات من القرن الثامن عشر، كما كان يتصورها هو من خلال منظاره المخيالي:

"في هذه المدينة، حيث تحاصرنا الجموع التي تنذر في أي يوم بإبادتنا، لبثنا رهن الحصار والنكبة، وآل آرام أمامنا والفلسطينيون ورائنا" (Bar-Acher 1980 : 90).

إنه يعني الجيران المسلمين من عرب السهل وأمازيغ الجبال على الترتيب.

ومع كل هذا كانت هذه التمثيلات منحصرة في إطار ما يفرزه الوعي الجماعي لكل مجموعة بشرية ذات خصوصية ثقافية من *تمثيلات* رمزية مما هو ضروري لاستمرار هويتها *كجماعة فرعية*. وإلا فإن هذا المخزون الرمزي ظل خارج كل تصريف داخلي أو خارجي من قبيل التوظيفات السياسية للتأثير على مجرى شؤون *الكيان الزمني للأمة*. حيث الطائفة اليهودية المغربية كانت وإلى عهد قريب مندمجة تمام الاندماج في الإطار القانوني للذمي، الذي كان يحدد واجباتها وحقوقها، حتى إن عبارة *"في استتباب السلطان خلاصنا"* كثيرا ما كانت تتردد في مكتوبات أصحاب حوليات *تاريخ فاس* (Bar-Accher 1980 : 82). ولقد احتفلت هذه الطائفة بنصر وادي المخازن كما أشرنا واطمأنت لتمكن المولى الرشيد من بسط سلطانه على الشمال *(نفس المرجع)* ووجدت-

باختصار- خلاصها وضمان استمرار ممارسة حياتها الدينية في استقرار *الدولة المغربية*. ولقد بلغ هذا الأمر من الأهمية لدى الربيين أنه حتى لما التقت مصالح الصهيونية الناشئة، بمصالح الاستعمار الأوروبي القائم، لم تنعدم بعض مظاهر صمود هذه الطائفة في وجه أنشطة *الرابطة الإسرائيلية العالمية* التي احتد نشاطها مع بداية النصف الأخير من القرن التاسع عشر والتي أخذت *تصرف قضايا الساعة* وكذا التصورات التي تعيها بها الطائفة اليهودية المغربية من خلال مخيالها، لتوظف كل ذلك توظيفا سياسيا لصالح ما تلتقي حوله المصالح الاستعمارية والأهداف الصهيونية. ومن أمثلة هذا الصمود أنه على إثر صدور *التنظيمات* التركية التي أدخلت تعديلات على وضعية الذميين في منتصف القرن الماضي، ومبادرة القوى الأوروبية بالتدخل لدى السلطان محمد الرابع عن طريق مبعوثي الرابطة الإسرائيلية العالمية لمراجعة *"ميثاق عمر"* الذي يضبط الوضعية القانونية للذمي بالمغرب، فضل اليهود المغاربة الاحتفاظ بوضعيتهم القائمة التي تضمن لهم استقلالا ذاتيا في المسائل الشرعية (انظر بهذا الخصوص الزعفراني 34: 1980 / 1987، 1983)، حتى إن ربيي مكناس "قد وجهوا بهذا الشأن رسالة صارمة إلى قادة الرابطة الإسرائيلية العالمية يطلبون منهم فيها الحد من التدخل في شؤونهم، ويؤكدون فيها اقتناعهم بأن ما يتوفرون عليه من إمكانية التقاضي حسب شريعة التوراة امتياز يستحق أن يضحى من أجله على مستويات أخرى" (Bentov 1980: 74).

بداية الشرخ والوعي الشقي

إن الصمود الذي أشرنا إليه على التو لم يدم طويلا، فسرعان ما أفلح التقاء المصالح بين الاستعمار الأوروبي والحركة الصهيونية في إحداث شرخ بين اليهود والمسلمين على مستوى الثقافة والوضعية الاقتصادية والاجتماعية. فمن بين النتائج السياسية لنكسة تطوان أن فتحت أولى

مدارس الرابطة الإسرائيلية في هذه المدينة سنة 1862، تلتها اثنتان أخريان بطنجة بعد سنتين، أي في نفس السنة التي تدخل فيها *السير موسى مونتيفيور* لدى السلطان محمد الرابع على رأس وفد هام من اليهود الإنجليز وبدعم سياسي ودبلوماسي من الحكومة البريطانية (Stillman 1980:53) فمن المعلوم أن المغرب ينفرد من بين أقطار شمال إفريقيا بكون الاستعمار الفرنسي قد تم التمهيد له فيه" بإقامة شبكة من مدارس الرابطة الإسرائيلية العالمية في أهم المدن" (Bensimon 1980:96) وأن مؤسسي الرابطة الإسرائيلية العالمية، شأنهم شأن المعلمين الأوائل الذين تم إيفادهم لفتح مدارس الرابطة بالمغرب، كانوا من المعجبين المتحمسين للحضارة الغربية ومن دعاة الثقافة الفرنسية. لقد ووجهت دعوتهم أول الأمر بمعارضة شديدة من طرف الأوساط اليهودية المغربية التقليدية ؛ ومع ذلك فقد أصبحت الرابطة الإسرائيلية العالمية تدير خمس عشرة مدرسة في أهم المدن سنة 1912، بمدرسة بذلك حوالي 5500 تلميذ وتلميذة (...). ومن صميم هؤلاء ستتكون نخبة جديدة تقوم بترويج أيديولوجيات وقيم وأنماط حياة بقيت إلى حدود ذلك العهد غريبة عن الجماهير اليهودية والمسلمة. فكانت بذلك المدرسة الأوروبية النمط أول عامل للقطيعة مع نمط الحياة القديم الذي كان يتعايش فيه اليهود والمسلمون (...). وسيعمل إبرام الحماية على إعطاء دفع قوي لتطور الشبكة المدرسية للرابطة الإسرائيلية العالمية" (Bensimon 1980 : 96). ولقد تعمق هذا الشرخ على المستوى الثقافي، إذ ما أن أبرمت الحماية حتى عملت إدارة التعليم العام على حذف النـــزر القليل مما كانت تتضمنه برامج الرابطة الإسرائيلية من مبادئ العربية (Levy 1980 : 124).

أما على المستوى السياسي والاجتماعي فإن نفس المصالح المشتركة كانت تدفع في نفس الاتجاه: *اتجاه عزل الطائفة اليهودية عن إطارها الوطني المغربي* ؛ فهناك، من جهة، سوق المناقصة التي فتحتها القوى

الأوروبية في باب *الحماية الخاصة* (abitbol 1980 :112) فتهافت خريجو مدارس *الرابطة* الذين أصبحوا موظفي سفارات أو عملاء تجاريين على الحصول على *الحمايات الأجنبية* من إنجليزية وفرنسية وإسبانية وإيطالية فكان ذلك يمكنهم من التملص من أداء الضرائب (Bensimon:99-100) مثلا ؛ كما أن الضغوط المختلفة التي أصبحت تمارس على الملوك المغاربة من طرف القوى الاستعمارية لصالح الطائفة اليهودية قد جعل هذه الأخيرة تقترن في تصور بقية المغاربة بذوي الامتيازات من الأجانب، مما أخذ يجر عليها تحامل ولاة الأقاليم (Bento 1980 :94). أضف إلى ذلك مختلف أنواع الدعم المادي والمعنوي الذي أخذت الرابطة الإسرائيلية العالمية تقدمه لليهود المغاربة، حتى إنها رفعت تقريرا إلى *مؤتمر مدريد* تستعرض فيه مختلف الاعتداءات التي ترى أن اليهود المغاربة قد تعرضوا لها باعتبارهم يهودا، إلى درجة أن ما تولد عن كل هذا من تأليب الرأي العام ضد امتيازات *النخبة اليهودية* دفع بهذه الرابطة إلى إصدار *"نشرة داخلية"* تدعو فيها اليهود إلى عدم الإفراط في الحديث عما يتلقونه من دعم من أوروبا (Bentov 1980 :74).

إنها عوامل تضافرت فربطت في النهاية وعي وقيم ونمط حياة النخبة اليهودية المغربية بالعالم الغربي (Brunot et Malka : 1939: IV-V) محدثة بذلك شرخا بين الطائفة اليهودية عامة وبين مواطنيها من المسلمين فجرت عليها نقمتهم وحولت ضدها مشاعر عدائهم للقوى الاستعمارية التي أصبحوا يرون في هذه النخبة حليفا لها (Bentov 198:74)، فتكررت الأحداث الموجهة ضد اليهود والتي لا تميز بين النخبة الضالعة في العمالة وبين مطلق الشعب، كأحداث دمنات 1884، ومكناس 1862 (Guigui 1980) وفاس 1912... الخ. وقد أدى هذا بدوره إلى ازدهار *أدبيات*

الشكوى والمراثي والبكائيات من جهة في صفوف الطائفة اليهودية، وإلى ترويج هذه الأدبيات بالطبع والنشر من طرف المبعوثين الأجانب من جامعي *"الشهادات الحية"*، قبل عودتها لتشكل جزءا من البرامج الأدبية في مدارس ومنتديات الرابطة الإسرائيلية بالمغرب، ليرى من خلالها اليهود المغاربة *صورتهم وصورة بلدهم ومواطنيهم من المسلمين*. فالمرويات الشفهية الاثنتان والأربعين التي جمعها مثلا كل من برونو ومالكا (Bruno et Malka 1939) كنماذج للعربية الدارجة المهودة بفاس تبدأ بحكاية الولية *سليكة الصديقة* وبوصف ذهب ملاح فاس سنة 1912 كما تتصورهما النساء الراويات.

وفي إشارة إلى ازدهار هذا النوع من الأدبيات والشهادات يقول جرمان عياش: "ابتداء من 1850، حيث أفلحت أوروبا عبر مساعي كيدها للمغرب، في استمالة الطائفة اليهودية عن طريق الإيقاع بينها وبين المسلمين، أضحى عيب بلية *الشهادات والمرويات* اليهودية يتمثل ليس فقط في كون تلك الشهادات قد أنصبت خصوصا على مواضيع الشكوى. إن عيب تلك الروايات يتمثل أيضا في سوء تحديدها لموضوع الشكوى بصفة عامة، لأنها تلقى على الجماعة المقابلة بوزر وضعية مضطربة هي من صنع بعض اليهود المسخرين من الخارج، ويجني ثمارها الإنجليز أو الفرنسيون أو غيرهم في عملهم على التعجيل بساعة فرض سيطرتهم" (Ayache 1980:34).

لقد أدت هذه الأدبيات الجديدة التي غذت نخبة الجيل الجديد من الطائفة اليهودية المغربية إلى إعادة *تحميض* صورة المغرب *كأرض منفى* يبتلى فيها اليهود ولا يتصور الخلاص إلى في مغادرتها. وهكذا نجد مثلا في الجزء الثالث من الكتاب المدرسي "**בלשון עמי**" (ص 102) نصا مسندا إلى

الرسام الهولندي يوسف ايزرائيليس يحكى فيه بأسلوب فني مؤثر ظروف وأسباب رسمه للوحة *"الكاتب"* الشهيرة ؛ ومفادها أنه بينما كان في زيارة للمغرب، كان يتجول في الأزقة الضيقة للعاصمة فإذا بناظره يقع على بيوت متواضعة، فدفعه الفضول إلى التعرف عليها من الداخل فتقدم حتى وقف على شيخ وقور" ينصع البهاء من محياه ومن لحيته البيضاء..." وبعد تبادل التحية والسلام والترحاب... وتدشين الحديث "جلس الشيخ على الحصير المفروش على الأرض ثم دعاني إلى الجلوس بجانبه فأخذ يسألني عن أحوال اليهود في هولندا وفي سائر البلدان، ويحكي لي عن *كل المعاناة والويلات التي يتحملها إخوتنا في المغرب*. ثم سألني الشيخ بصوت كله شوق وحنين: - متى تكتحل أعيننا برؤية صهيون؟"

إن إعادة تحميض صورة *أرض المنفى* والجلاء وأرض التغييب في غمار *"الأمة الخرقاء"* أو *"اللاشعب"*، وتوظيف كل ذلك في التعبئة السياسية من طرف المجموعات الصهيونية التي تأسست في فاس وصفرو ومكناس ومراكش والصويرة وطنجة وتطوان على يد مبعوثي الحركة الصهيونية الذين كانوا يلتبسون لدى السلطات المغربية *بالربيين المتجولين* وجامعي الإحسان (Bensimon 1980:101)، إن كل ذلك قد عزل الطائفة اليهودية إلى الأبد عن محيطها الوطني وحال بينها وبين مسايرة تطور *الوعي الوطني الحديث* الذي أخذ يتولد عن الاحتكاك بالاستعمار والذي تمثلت نهاية القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن في الانتقال به من مركزية *المدينة والقبيلة والجهة والطائفة*... إلى *مركزية الدولة* العصرية برموزها الحديثة، والذي ما يزال يتطور نحو *المواطنة العقلانية* القائمة على الوعي *الدستوري والقانوني الحقوقي*. لقد أدى هذا العزل وذاك التعطيل إلى *تضخيم البعد الملي اليهودي* لدى الطائفة اليهودية المغربية في *سلمية عناصر الوعي الانتمائي*، على حساب العناصر الأخرى وفي مقدمتها *بعد*

المواطنة، مما ولد حالة من التمزق والترقب شلت لدى هذه الشريحة إمكانيات الانخراط الإيجابي في *معركة الاستقلال* بما يتناسب ومكانتها الاجتماعية والثقافية. وقد زاد هذا الاتجاه ترسيخا تضافر عوامل أخرى في الأربعينات من هذا القرن، أهمها بروز *القومية العربية* وتزعمها *للفكر التحرري* في المشرق وشمال إفريقيا بما فيه *الحركة الوطنية المغربية ثم قيام دولة إسرائيل* في نفس الفترة كقومية مناقضة ومصادرة في نفس الوقت لكافة رموز اليهودية، إلى درجة أن اليهودي أينما كان أصبح يشعر بأن *هويته اليهودية* لا تكتمل إلى بنوع معين من *الولاء لدولة إسرائيل*. وهكذا فحتى في أوج احتدام الصراع من أجل الاستقلال الوطني بالمغرب بقيت المواقف الوطنية للطائفة اليهودية المغربية مجرد *حالة عاطفية* في أحسن الأحوال (Levy 1980 : 131)، كهذا الكلام الذي أورده سيمون ليفي *(نفس المرجع)* منسوبا إلى اليهودي المغربي المدعو "عبو" في حق محمد الخامس، والسلطات الفرنسية تتأهب لنفيه: "إنه معبود رعيته من مسلمين ويهود. وهؤلاء الأخيرون يكنون له حبا لا حدود له. وهم لا يتركون من جهة أخرى أي فرصة تفوت دون أن يعربوا له عن تعلقهم وعميق امتنانهم. فهم لن ينسوا أبدا ما فعله سيدي محمد في حقهم ولا النضال الذي خاضه في عهد فيشي لدرء تطبيق قوانين هذا الأخير في المغرب". ولكن كل هذا لم يتجاوز الحالات والمواقف العاطفية إلى التعبئة والانخراط بما يتناسب والدور الاجتماعي والثقافي لهذه الطائفة: "فلما دقت ساعة الحقيقة- يقول سيمون ليفي *(نفس المرجع، ص 138) التزم الكثير من أعيان اليهود الصمت* في حرج، أما العامة فقد بقوا مخلصين في قلوبهم لمحمد الخامس ولكن في سلبية تامة".

إن هذا التعطل والشلل دليل على أن عمل الحركة الصهيونية الذي بدأ منذ قرن من الزمن قد أنضج الأجيال فلم يبق إذن أمام أطر هذه

الحركة التي أصبح عملها في المغرب علنيا بعد الحرب الثانية (انعقد مؤتمر الفيدرالية الصهيونية بالمغرب في الدار البيضاء سنة 1946) إلا أن ينتشروا في المدن والقرى لإعداد الترتيبات التقنية للهجـــرة (سيمون ليفي 1980 ص 137).

صورة "اللاشعب" تلاحق اليهود المغاربة في إسرائيل

إن حالة الترقب والتردد ما بين التعلق بأرض بينا صورها في مخيال اليهود المغاربة، وبين الاستسلام لما تعد به الايديولوجية الصهيونية وما ترتب عن ذلك في النهاية من *ازدواج في الولاء*، قد وضع الطائفة اليهودية المغربية في وضعية من وجد نفسه بين كرسيين. فلا هي قد أدت واجبها الوطني المغربي بما يتناسب ومكانة نخبتها الاجتماعية، ولا هي ساهمت في إقامة دولة إسرائيل بما يتناسب ووزنها العددي. إنها في نهاية الأمر الوضعية الفعلية لـــ*"اللاشعب"*. فمن المعلوم أن هجرة اليهود المغاربة إلى إسرائيل هجرة متأخرة لم تتم إلا ما بين سنتي 1955 و1964، أي لسنوات بعد قيام إسرائيل كما أسلفنا ذلك وربطناه بشدة تعلق الفكر اليهودي المغربي بأرض المغرب، وبطول مقاومته للأيديولوجية الصهيونية. قد انتهى الأمر بهذه الطائفة إلى الاندراج بسبب ذلك وبسبب النظرة التلموذية المشرقية القديمة في *أسفل سلـــم الجاليـــات* بإسرائيـــل (Sabatello 1980 : 306, Ben Chochan 1980:322) بعد أن كانت تمثل الطبقة الوسطى في المغرب (Soussan 1980:346). لقد ألصقت بها هناك الصورة الأسطيريوتيبية التلموذية القديمة، صورة *"اللاشعب"*. وهذا الإلصاق لم يكن مصدره الفصيل الإشكنازي على الخصوص كما قد يتوهم ؛ فهو نظرة تلموذية يلتقي حولها المشارقة والأشكناز على السواء (انظر Soussan 1980:346). إن الجميع يرى في الجالية اليهودية المغربية "جماعة قرنوسطية جاهلة بتقنيات الصناعة وغريبة عن العمل الزراعي وعن ديوانية الإدارة، جماعة

غير مؤهلة لتوزيع العمل وللمحيط العصري" (Benchochan 1980:321). ولتبرير التخلص من الدور الاجتماعي *لأسفل السلم* وإسناده جملة إلى هذه الفئة بعينها، فقد تعالت صيحات العنصرية منذ السنوات الأولى لقيام إسرائيل ولبداية طلائع الهجرة المغربية. فمما كتبه المدعو "أربي كيلبلوم" في صحيفة هاأريطس يوم 22 أبريل 1949 ما يلي: "إن هجرة الشمال الإفريقي تطرح مشكلا عويصا ومنذرا. إنها هجرة جنس *من البشر* لا عهد لنا به في هذه البلاد (...). إنه شعب يشرف *طبعه البدائي* على حدود المطلق ويناهز مستواه الثقافي *مستوى الجهل المطبق*، والأدهى من كل هذا أنهم عاجزون عن تمثل أي شيء، مهما كان، من شؤون الفكر والثقافة. إنهم في ربقة السيطرة الكاملة *للنـــزوات البدائية المتوحشة*" (Soussan 1980:345). والجدير بالذكر أن صورة *"اللاشعب"* هذه، وصورة *"الأمة الخرقاء"* من المتوحشين العراة، في إخراجها العصري المعبر عنه بمصطلحات ومقاييس *"تدبير الإدارة"* و*"توزيع العمل"* و*"تقنيات الصناعة"* ليست مقصورة على ذهنيات *محترفي السجال السياسي* أمثال كالبلوم. لقد أصبحت رمزا مشتركا من رموز *القاموس الرمزي العام* الذي يوظف في الحديث اليومي والملصق والإشهار والبناء الدرامي والرسم التوضيحي في الكتاب المدرسي. فهذا الشاب الأنيق المدعو "ويلي" في قصة أهارون مجيد (***גשם נחבוח***)، ما أن رأى مظاهر *البؤس والوسخ* في المنـــزل الذي التجأ إليه ليلا مع صحبه بعدما تعطلت بهم سيارتهم في صحراء النقب حتى سأل ربة البيت وهي "امرأة *شحيحة البنية* ترتدي *سملة متسخة* وله في ذراعها رضيع ممزق اللباس" قائلا: "*أنتم من المغرب*؟" فتجيب ربة البيت:- "لا نحن من تونس" (انظر المدلاوي 52-51 : 1994). قد يكون جواب هذه المرأة صحيحا وقد يكون من باب *ستر العورة*، ذلك أن الجالية المغربية بإسرائيل قد انتهى بها الأمر خلال فترة من الفترات إلى التصديق بالصورة

الفظيعة التي ألصقت بها (Benchochan 1980:323)، مما جعل اليهودي المغربي "يمارس نوعا من *الرقابة الذاتية على أصوله وثقافته ويعمل على محو ماضيه وطمس القيم الموروثة عن أسلافه*" (من مقدمة الزعفراني لـ Ben-Ami 1991:9). "فقد كانت هناك فترة كان يخجل فيها [اليهود] المغاربة من الإفصاح عن أصولهم ويفضلون تقديم أنفسهم كفرنسيين، سعيا وراء التخلص من سمة الضعة، منتحلين بذلك هوية أجلب للاحترام؛ إلا أن ذلك غالبا ما كان يجعلهم عرضة لأفظع الازدراء عندما تنكشف اللعبة" (Soussan 1980:347). حتى المؤلفات المدرسية لا تخلو من الأوجه المعددة للصورة البشعة لذلك *الجنس البشري القادم من المغرب*. ففي الدرس الأول من الجزء الأول من كتاب (בלטוניצמי) المعد لتعليم العبرية للكبار في مدارس "الأوليفان" يجد المعلم والمتعلم في الصفحة التالثة عمودين من الرسوم النموذجية لبور تريهات مختلف الجاليات في إسرائيل. وفي أسفل العمود الأيمن يتميز أحد لبورتريهات *بقسماته المشظوفة وشعره الأسود الجعد وبوزرة الاسكاف* على الصدر. إنه بورتري اليهودي المغربي (יהודי ממנוזו). وباختصار، "فأن يكون المرء يهوديا مغربيا في إسرائيل كان لعنة ووزرا ؛ لقد كان وصمة قابل حقيقية" (Soussan 1980:345).

انبثاق الهوية من صميم اللاشعب

من باب مفارقات انبثاق النقيض من النقيض مصير الجالية اليهودية المغربية عبر استلاباتها وإحباطاتها. فإذا كان تضافر الظروف والعوامل الذاتية والموضوعية مما سبق أن أشرنا إلى بعضه، قد أدى بهذه الجالية إلى حالة من التخدير والشلل وافتقاد وضوح الحس الوطني، فقد ألقت بها الهجرة في أعماق وقرارة *هويتها التاريخية* التي حاولت محوها وطمسها. إن هؤلاء لم يكتشفوا مغربيتهم حتى ألقت بها في وجوههم مرآة المجتمع

الإسرائيلي بكل عنفه الأيديولوجي. يقول أحدهم: "في المغرب لم نكن يهودا مغاربة، لقد كنا مجرد يهود. إنا لم نصبح يهودا مغاربة إلى في إسرائيل" (Benchochan 1980:323). إنها الصدمة التي أيقظت هذه الجالية من الذهول والتخدير الذي أصاب عصبها الوطني بالمغرب أثناء معركة الاستقلال، ولكن بعد أن قضي الأمر وقلب التاريخ الصفحة. إذ ذاك فقط أخذت هذه الجالية تبحث عن *رموز ماضيها* فيتحلق البعض منها مثلا على الصحفي المغربي مرادجي الذي غطى رحلة السادات إلى القدس سنة 1978 متسائلين متفقدين: "كيف حال ملكنا؟" (Soussan 1980: 349 نقلا عن Maradji 1978). حينئذ فقط وبعد مرور الصدمة أخذ *الشعور بالضعة* يتحول إلى *شعور بالتميز*. وهكذا فإن الوجه الآخر غير المتوقع لصورة "اللاشعب" التي ألصقها المجتمع الإسرائيلي في إخراجها العصري بالجالية المغربية قد تمثل من حيث لم يكن أحد يدري في أن *الأصل المغربي* هو الأصل الوحيد الذي أصبح يعطي لصاحبه *بعدا متميزا وهوية خاصة* في إسرائيل."ففي إسرائيل، لا يتحدث أحد عن جالية بولونية أو أوكرانية أو ألمانية أو مصرية أو حتى عراقية. فمن بين كل *الشتات اليهودي* تبقى *الجالية المغربية* في إسرائيل الجالية الوحيدة التي تستأثر بالاهتمام باعتبارها *كيانا*. إنها الجالية التي يتم الحديث عنها في وسائل الاتصال الجماهيرية والتي تتم دراستها في الجامعات ويكثر الطلب على الإحصائيات المتعلقة بها" (Benchochan 1980:322). لقد تميزت هذه الجالية أولا عبر *انتفاضة وادي الصليب* سنة 1959 بحيفا وهي انتفاضة ما لبثت أن عمت كافة أماكن تمركز الجالية المغربية ببئر السبع ومختلف قرى صحراء النقب، وعسقلان وأجضوض... إلخ. ثم تميزت عبر حركة الزعيم النقابي يهوشواع بيريز بميناء أجضوض، وأخيرا عبر حركة *الفهود السود* سنة 1971 (انظر Soussan 1980:346-7). لقد أصبحت الجالية اليهودية المغربية

بفضل هذه الانتفاضات رمز *الصمود السيفرادي* عامة في وجه *التوجهات الإدماجية الأحادية* للأديولوجية الرسمية التي تدفع نحو *محو الخصوصيات الثقافية* (Benchochan 1980:323) في بوتقة قالب *الاسطابليشمنت* الأشكنازي السائد، حتى تقلدت في النهاية الزعامة السياسية للوعي السيفارادي (Soussan 1980:350)، بل إن مطامح هذه الجالية تذهب إلى أبعد من هذا في السعي لأن تلعب دورا تاريخيا في حل قضية الشرق الأوسط (Soussan 1980:350) بل إن مطامح هذه الجالية تـــذهب إلى أبعد من هذا في السعي لأن تلعب دورا تاريخيا في حل قضية الشرق الأوسط (Soussan 1980 : 349) وهو طموح مشترك بين الكثير من أفراد شتات اليهود المغاربة سواء أكانوا في إسرائيل أم في غيرها، كما تعبر عنه ذلك الاستجوابات التي أجراها ميركي (Mergui 1980:277) في صفوف اليهود المغاربة الذين استقروا في فرنسا:

- "أحب المغرب، ولكن لا يمكنني أن أعيش بدون دولة إسرائيل"، "المغرب، إني أحمله في أعماق قلبي، وكذلك إسرائيل".

- "دولة إسرائيل تحرجني في حياتي لأنها تقتضي مني أن أساند سياستها دون قيد ولا شرط، وإلا اعتبرت يهوديا يخون إخوته".

- "يؤلمني في صميم القلب أن أتحدث عن إسرائيل، سأقول لكم رأيي فيها عندما تبرم السلام مع جيرانها ومع الفلسطينيين".

- "نحن اليهود المغاربة جد مؤهلين لخوض معركة السلام، نحن موجودون في إسرائيل، وفي المغرب وفي أوروبا وثقافتنا يهودية — عربية بالرغم من تأثير الثقافات الأخرى".

خاتمة:

تلك بعض عناصر وأوجه الصورة التي أمكننا استجماع أعشارها وإخضاعها لمونطاج صناعة الإنشاء. ونحن نتعمد هنا استعمال كلمتي "مونطاج" و"صناعة الإنشاء" للإلحاح على أنه مهما حرصنا على توثيق كل جملة مما سقناه في هذا العمل، فإن الصورة التي بلورناها لا يمكن أن تكون إلا نسبية وجزئية وتقريبية، وأنه يتعين اعتبارها كذلك وإلا عاودنا السقوط في منطق الأحكام المطلقة التبسيطية والاسطريوتيبية. فتعقد موضوع الدراسة وتعدد الأوجه والزوايا الممكن النظر إليه منها هو ما يجعل رسم صور تقريبية مرحلية في كل مستوى من مستويات التمثيل والتصور أمرا ضروريا لتسهيل تراكم وتكامل لحظات الإدراك والفهم، وإلا فإن السعي لرسم الصور الثابثة التامة والنهائية في مثل هذه الأمور مناف تماما لطبيعة أمور المجتمع ولا يمثل الركون إليه والاطمئنان إلى الصور الناتجة عنه إلا جنوحا نحو السهولة والتملص مما تفرضه تلك الأمور من تجنيد علمي *للتعامل مع المتناقضات والبحث عن وحدتها*. إن *تاريخ المغرب متعدد الأبعاد والمصادر*، كما أن كتابته متعددة المدارس والمناهج حسب العصور والمواقف، سواء منها الكتابات المنبثقة من الداخل أو تلك التي تنطلق من الخارج. ويحضرني هنا بخصوص الكتابة التاريخية المغربية الحديثة تصنيف أورده الأستاذ محمد مزين في حديث له ببرنامج إذاعة المملكة المغربية "متوجون" ليوم الثلاثاء 1994/2/9، ومفاده أن الكتابة التاريخية لما بعد الاستقلال وإلى حدود منتصف السبعينات اتسمت بطابع رد الفعل والحماس *السجالي الدفاعي* الذي يعتمد الجدل والمطارحة والتركيز على رواية الأحداث. وقد انتهت هذه المرحلة بصدور كتاب العروي (1970-1976) الذي دشن مرحلة السعي وراء *العقلانية* الهادئة التي تسعى إلى إقامة التركيبات التفسيرية باعتماد المصادر المتنوعة ودراسة *التواريخ الفرعية للجماعات والجهات والقطاعات والطبقات*. وفيما يتعلق

بكتابة التاريخ الفرعي المتعلق بالمكون اليهودي على الخصوص، بدوره الاقتصادي والسياسي وإسهامه الثقافي، يشير جيرمان عياش (Ayache 1980-32-33) إلى أن الجيل الجديد من المؤرخين أمثال أحمد التوفيق وعمر أفا ومحمد كنبيب قد وقفوا من خلال التواريخ القطاعية على أهمية وضرورة أخذ هذا المكون بعين الاعتبار في كل محاولة للاسهام في إقامة *التركيب العام لتاريخ المغرب*. وفي أفق إنجاز جانب من جوانب هذه المهمة يقول سيمون ليفي (147: 1980) "لقد تشكلت الأمة المغربية انطلاقا من روافد وإسهامات مختلفة. ويشكل تاريخها في الوقت الراهن محط أبحاث جديدة. وتاريخ مكونها اليهودي لا يمكن كتابته خارج الإطار الكلي في بعده المتطور". ويتفق كل من سيمون ليفي *(نفس المرجع)* وأحمد التوفيق (Toufiq 1980:153) على ضرورة *تنويع المصادر* للتمكن من *تحصيل درجة من درجات الموضوعية* انطلاقا من *تقاطع* مختلف التصورات التي قد تطبعها *درجة من درجات الذاتية*. وفي هذا الصدد يقول سيمون ليفي *(نفس المرجع)* في حق قبيل من الكتابات التاريخية المعالجة لهذا الموضوع: "يتعين تجاوز نظرة" ما هو حسن وما هو سيء بالنسبة لليهود واطراح البحث عن "التبريرات وتجريم هذه الجماعة أو ذلك العنصر، وذلك بمواجهة العوامل المادية وتناقضات ما هو قائم معيش، وكذا صورة كل ذلك في حيز الوعي". أما جيرمان عياش (Ayache 1980:34) فيقول في حق نفس ذلك القبيل من الكتابات ما يلي: "فما دام يقتصر على مجرد شهادات وإدلاءات هذا اليهودي أو ذاك، أو على تقارير ما يسمى بالجمعيات الانسانية التي لم يكن الضجيج الإعلامي الذي أقامته حينئذ عن اليهود، إلا وسيلة لتبرير فرض السيطرة على الشعب المغربي أمام الرأي العام الدولي، لا يمكن أبدا تجاوز تلك الخطاطة التبسيطية التي تصور لنا اليهودي المسكين المضطهد عبر القرون في بلد قوم من المتعصبين، والذي يمشي حافي القدمين ملتصقا بالجدران والمستهدف للسخرية والاعتداء

والنهب قبل أن يقتل على مرأى من بناته اللواتي يتم اغتصابهن..." إن الخطاطة التبسيطية الأخرى المقابلة لهذه الصورة معروفة ضمن الكلشيهات العامية. والباحث الجدي يعرف كيف يحسبها على الفولكلور لا على أدوات البحث، إنها صورة اليهودي الداهية الذي يتوفر على ذكاء خارق والذي يوظف كل ملكاته وجهده وعمره للكيد والفساد في الأرض.

فما لم يتم تجاوز هذه الفولكلوريات بتنويع المصادر ومقارعتها ستبقى الكتابة التاريخية مجرد *هاكاديات ومناقبيات وحوليات ما وراء البحار*. وبخصوص هذا التنويع لا نجد مبررا موضوعيا ومنهجيا لما يعتقده جيرمان عياش في *قياسه للحاضر على الماضي* من حتمية *توزيع العمل على أسس طائفية* عمادها الملة، حيث يقول بشأن كتابة التواريخ القطاعية للمغرب (Ayache 1980:32) : "فمن ذا الذي كان *يستطيع أن يختار* تلقائيا في الماضي، العنصر اليهودي في تاريخ المغرب، سوى باحث يهودي؟ ومن غيره، كان يستطيع أن *يشتغل* اعتمادا على وثائق *مكتوبة بالعبرية*؟ ومن غيره، كان ليكون أهلا ليفهم ويتمثل من الداخل التقاليد التي يحملها في ذاته؟". إن هذا القياس والحمل على الماضي انعكاس لا شك غير واع لقناعة مسلم بها عفويا ومجانيا في أوساط بعض مدارس الاستشراق والأنتروبولوجيا التي يخول أصحابها تلقائيا لأنفسهم حق وأهلية *المعالجة الداخلية* لثقافة وتقاليد الغير، ويجحدون تلقائيا كذلك على هذا الغير أهلية معالجة ثقافتهم. إنه اتجاه خبرنا شخصيا بعض أوجهه في بعض محافل البحث الفرنسية في ميدان الداراسات الحامية السامية، هؤلاء الـــذين يقول عنهم كاربيني (Garbini 1984) بأنهم "قد نصبوا أنفسهم سدنة صارمين على التقاليد، والذين أصبحت كلمتهم من أجل ذلـــك مسموعة لدى أوساط تغلب فيها الاعتبارات العقدية إلى حد بعيد" (أورده Darand 1991:15).

-المراجع المحال عليها-

- Abitbol, Michel (1980) «Un aspect des relations judéo-musulmanes au Maghreb à la fin du XIX siècle : les négociants du roi et la bourgeoisie marocaine à la veille du protectorat » ; in *Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du nord XIX-XXe* siècles, Actes du colloque international de l'Institut de l'histoire des pays d'outre-mer ; Abaye de sémanque-Octobre 1978 ; Editions du C.N.R.S ; Paris,pp :110-117.

- Ayache, Germain (1980) «La recherche au Maroc sur l'histoire du judaisme marocain» ; in *juifs du Maroc* ; actes du Colloque International sur la communauté juive marocaine : vie culturelle, histoire sociale et évolution (Paris, 18-21 décembre 1978) : Ed la Pensée Sauvage ; Grenoble ; pp 31-35.

- Bar Acher ; Chalom (1980) «Relations judeo-musulmanes dans le Maroc du XVIII siècle» ; in *Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du nord XIXe-Xxe siècles* ; Acte du colloque international de l'institut de l'histoire des pays d'outre-mer, Abaye de sémanque-octobre 1978 ; Editions du C.N.R.S ; Paris ; pp:77-93

- Ben-Ami,Issachar (1990) *Culte des saints et pèlerinage judéo-musulmans au Maroc* ; Maisonneuve et Larose, Paris.

- Benchochan, (1980) «L'identité marocaine en Israel» ; in *Juifs du Maroc* ; Actes du colloque international sur la communauté juive marocaine : vie culturelle, histoire sociale et évolution (Paris, 18-21 décembre 1978) ; Ed. La Pensée Sauvage, Grenoble pp :321-325.

- Bensimon, D (1980) « Relations entre juifs et musulmans au Maroc sous le protectorat français » ; in *Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du nord XIXe-XXe siècles* ; actes du colloque international de l'institut de l'histoire des pays d'outre-mer, Abaye de sémanque Octobre 1978 ; Editions du C.N.R.S ; Paris ; pp94-103.

- Bentov,H (1980) «Les relations judéo-musulmanes au Maghreb à la fin du XIXème siècle» ; in *Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du nord XIXe-XXe siècles* ; Actes du colloque international de l'institut de l'histoire des pays d'outre-mer, Abaye de sémanque- Octobre 1978 ; Editions du C.N.R.S ; Paris ; pp72-76.

- Bousquet, G.H (1974) *Les berbères*, Presse Universitaire de France, Col. Que sais-je ? N°718.

- Brunot, Louis et Ellie Malka (1939) : *Textes judéo-arabes de Fès* I, Rabat,1939.

- Chouraqui, André, (1968) *Between East and West*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America.

- Cohen Abraham (1975) *Everyman's Talmud*; Schocken Books.New York.

- Cohen-Emerique, Lézignan (1980) «Les fondements culturels de L'identité du juif marocain » ; in *Juif du Maroc* ; Actes du Colloque International sur la communauté juive marocaine : vie culturelle, histoire sociale et évolution –Paris, 18-21 décembre 1978) ; Ed . La pensée Sauvage ; Grenoble pp :285-304.

- Corréard, F (1892) *Hérodote* ; Paris lecène, Oudin et Cie éditeurs.

- Durand, O.(1991) *Précédents chamito-sémitiques en Hébreu : Etude d'histoire linguistique*, Dipartimento di studi orientali, studi semitici, Nuova serie 8. Unversità degli studi « La sapienza » Roma.

- Galand-pernet, P et H Zafrani (1974) « Sur la transcription en caractères hébraïques d'une version berbère de la Haggadah de Pesah ; *Actes du Premier Congrès International de linguistique Sémitique et Chamito-Sémitique* (Paris 16-19-1969) Moutton 1974 : 113-146.

- Garbini, G. (1984) *Le lingue semitiche*, Naples 1984.

- Glatzer, Nahum N.(1981) The passover Haggadah (Haggadah fel pesah) ; Chocken Books Inc.New York, 1989.

- Guigui, Albert (1980) « Historique de la communauté juive de Meknes, in *Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du nord XIXe XXe siècles* ; Actes du colloque international de l'Institut de l'histoire des pays d'outre-mer ; Abaye de sémanque- Octobre 1978 ; Editions du C.N.R.S ; Paris ; pp :118-128.

- Hoffman, Edward (1981) *The way of Splendor ; jewish mysticism and Modern Psychology.* Shambhala Publications Inc, Boulder and London.

- Kalish, I (1987) (Glossateur de...) : *Sphere yezirah le Livre de la Création* ; Editions Rosicruciennes, Ville-Neuve-Saint-George, 1989.

- Laredo, Abraham I. (1954) *Berberes y hebreos en Marruecos: sus origenes, segun las leyendas, tradiciones y Fuentes hebraicas antiguas* ; Instituto de Estudios Africanos, Consege Superior de Investigaciones Cientificas; Madrid 1954.

- Laroui, Abdallah (1970) *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse* (tome I) Librairie François Maspero, 1970.

- Laroui , Abdallah (1976) *L'histoire du Maghreb* (tome II) ; Librairie François Maspero 1970.

- Levy, Simon (1980) « La communauté juive dans le contèxte de l'histoire du Maroc, du 17e siècle à nos jours » ; in *Juifs du Maroc* ; Actes du Colloque International sur la communauté juive marocaine : vie » culturelle, histoire sociale et évolution (Paris,18-21 décembre 1978) ; Ed. La pensée Sauvage ; Grenoble ; pp :105-152.

- Maradji M.(1978) « Salam, Chalom »J. Lanzmann et Segher éditeurs, Paris.

- Mergui, Fanny (1980) «Attitudes des juifs marocains au moment du l'indépendence (Résultats d'enquête auprès d'immigrés en France)» in *Juifs du Maroc*, Actes du Colloque International sur la communauté juive marocaine : vie culturelle, histoire sociale et évolution (Paris, 18-21 décembre 1978) ; Ed La pensée Sauvage ; Grenoble ; pp 263-277.

- Sabatello, Eitan F. (1980) «La communauté d'origine marocaine en Israel : condition socio-économique et démographique» ; in *Juifs du Maroc* ; Actes du Colloque international sur la communauté juive marocaine : vie culturelle , histoire sociale et évolution (Paris, 18- 21 décembre 1978) ; éd. La Pensée Sauvage ; Grenoble ; pp :305-312.

- Saisset, P. (1930) *Heures juives au Maroc* ; Paris Rieder 1930.

- Schaya, Leo (1989) *The Universal Meaning of the kabbala* (originally published in French as «l'Homme et l' Absolu selon la Kabbal» ; Buchet/ Chasttel, Correa, Paris 1958) ; Unwin Paperbacks, London Sydney Wellington Boston.

- Shokeid, moshe (1980) "Atlas Mountains Religious Leaders in Israel" ; in *Juifs du Maroc*; Actes du Colloque international sur la communauté juive marocaine: vie culturelle, histoire sociale et evolution (Paris, 18-21 décembre 1978); ed La Pensée Sauvage, Grenoble; pp:313-318.

- Soussan, Mordecai (1980) « Le rôle des juifs marocains dans le processus de l'éveil politique sépharade en Israel ; in *Juifs du Maroc* ; Actes du Colloque international sur la communauté juive marocaine : vie culturelle, histoire sociale et évolution (Paris, 18-21 décembre 1978) ; éd La Pensée Sauvage ; Grenoble ; pp :345-351.

- Stillman, Norman A (1980) « Réflections sur l'influence des Tanzimat sur la condition sociale et juridique des juifs d'Afrique du nord au XIXe siècle » ; in *Les relations entre juifs et musulmans en*

Afrique du nord XIXe-XXe siècles ; Actes du Colloque international de l'institut de l'histoire des pays d'outre-mer ; Abaye de sémanque-Octobre 1978 ; Editions du C.N.R.S ; Paris ; pp :49-55.

- Toufiq, Ahmed (1980) « Les Juifs dans la societé marocaine au 19éme siècle : l'exemple des juifs de Demnat » ; in *Juifs du Maroc* ; Actes du Colloque international sur la communauté juive marocaine : vie culturelle, histoire sociale et évolution (Paris, 18-21 décembre 1978) ; éd.La pensée Sauvage ; Grenoble ; pp 154-166.

- Voinot, L.(1948) *Pélerinages Judéo-musulmans du Maroc*, Paris, 1948.

- Zafrani, Haim (1978) *Sefer Yesira « Le Livre de la Création ou la Kabbale des Origines »*, textes hébreu, français et anglais, réalisé en collaboration avec le peintre viennois Ernst Fuchs, éd Art et Valeur, Paris 1978.

- Zafrani, Haïm (1980) *Littérature Populaire et dialectale juive en Occident musulman*, Paris 1980

- Zafrani, Haïm (1980b) « Les relations judéo-musulmanes dans la littérature juridique : Le cas particulier des recours des tributaires à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l'Etat souverain, in *Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du nord XIX-XXe siècles* ; Actes du Colloque international de l'institut de l'histoire des pays d'outre-mer ; Abaye de sémanque-Octobre 1978 ; Editions du C.N.R.S Paris ; pp :32-48.

- Zafrani, Haïm (1983) *Mille ans de vie juives au Maroc* ; Maisonneuve ; Paris.

- Zafrani, Haïm (1990) « Judéo-Berber au Maroc » ; *Awal : Cahiers d'études berbères* ; numéro spécial : Hommage à Mouloud Mammeri pp.191-202 ; CERAM, Paris/Awal, Alger 1990.

- Zafrani, Haïm (1991) *Ethique et Mystique ; judaisme en Terre de l'Islam ; le comentaire Kabbalistique du « Traité des pères » de J.BU-IFERGAN* Maisonneuve et Larose, Paris.

- *Les Saintes Ecritures* ; Traduction du monde nouveau ; Wach Tower Bible and Tract Society Of Pensylvania, 1974.

- *The Holly Bible* containing the Old and the New Testament. Conformable to the Edition of 1611 commonly known as the authorized or King James version, National Bible Press, Philadelphia, Penna, USA 1944.

- الوزان (الحسن بن محمد المتوفي سنة *1550*؟): *وصف إفريقيا* ترجمة عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر منشورات الجمعية المغربية للتاليف والترجمة والنشر.

- الزعفراني (حاييم) *1987*: *ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب: تاريخ، ثقافة، دين*، ترجمه، عن (Zafrani 1983) أحمد شحلان وعبد الغني أبو العزم، مطبعة دار قرطبة، الدارالبيضاء، المغرب.

- المدلاوي (محمد) 1994: *من الأدب العبري الحديث*، نماذج قصصية مترجمة، مطبعة SNIP ، وجدة، المغرب.

- *الكتاب المقدس*، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1983.

- ***אלף מלים הוצאת אחי אסף בע"מ ירושלים בשנת תשט"ו***

- ***איזראלס(יוסף)"הסופר ממרוקו". צבי שרפשטיים: בלשון עמי ג הוצאת קורן ירושלים.***

نماذج من كتابات تاريخية عبرانية مغربية
(نصوص حول أحداث تطوان على عهد مولاي اليزيد)

عبد العزيز شهبر
كلية الآداب- تطوان

هذا الموضوع يدخل ضمن مشروع انطلقت في تنفيـــذه منذ سنوات[1] ويتعلق بجمع المصادر العبرانية لتاريخ المغرب وترجمتها وتقديمها مصدرا من مصادر تاريخ المغرب. وأهمية هذه المصادر تكمن في المعطيات الجديدة التي قد تغني ما تقدمه مصادرنا العربية المغربية من معطيات، وقد تتممها. كما نجدها تؤرخ لأحداث متعلقة بمكون من مكونات المجتمع المغربي، ولعلاقته بباقي مكونات هذا المجتمع، كما تعكس دور الوساطة الذي سيكون لليهود المغاربة بين الأوربيين والمغاربة المسلمين خلال القرون الثلاثة الأخيرة. وهذه المصادر لا تدخل في إطار التاريخ الرسمي

---

(1) كان أول عرض قدمته في الموضوع بعنوان "كتابات يهود المغرب مصدرا من مصادر تاريخ المغرب" قدمته سنة 1989 في إطار أيام نظمتها مجموعة البحث في اللغة والعلوم الإنسانية بكلية الآداب تطوان. ثم عقدت فصلا من أطروحتي عن شعر يهود المغرب بين التأثير الأندلسي وأصالة الآداب المغربي"-التي دافعت عنها بكلية الفيلولوجيا جامعة كومبلوطنسي مدريد سنة 1991 - عن شعر يهود المغرب مصدرا تاريخيا مغربيا؛ وشاركت في ندوة "تطوان خلال القرن التاسع عشر" المنظمة من طرف مجموعة البحث في تاريخ المغرب والأندلس في موسم 1992 ببحث حول "علاقة يهود تطوان ببيعات الشرق وأوربا خلال القرن التاسع عشر" ووظفت فيه إشارات واردة في تقاريض بعض الكتب العبرانية المطبوعة في تلك الفترة. وفي ندوة الجامعة الخريفية لمولاي علي الشريف بالريصاني سنة 1992 دجنبر شاركت ببحث حول: الطائفة اليهودية خلال عهد السلطان مولاي اليزيد، كما شاركت في دورة 1993 من نفس الجامعة ببحث حول : الطائفة اليهودية ونشاطاتها من خلال المصادر العبرانية على عهد السلطان مولاي عبد الرحمن.

الذي قد ينحاز فيه المؤرخ للسلطة الحاكمة، والذي قد تمارس عليه فيه رقابة معينة. إنه تاريخ خاص موجه إلى الطائفة بلسانها العبراني المشوب بالألفاظ الآرامية أو بالعربية المكتوبة بالخط العبري أو بالبربرية اليهودية أو بلغة اللادينو، مما يجعل معناها منغلقا لا ينفذ إليه إلا من ثقف هذه الألسن. وليس يعني هذا كذلك أنها مصادر نزيهة نزاهة القطع مادامت تحكمها الذاتية وما دامت حكمها الانتصار للعرق.

وتتميز هذه المصادر عن المصادر العربية المغربية في رصدها لكل شاردة وبيّنة من أمور المغاربة المسلمين، عوامهم وخواصهم عكس المصادر العربية التي لم ترصد بواطن الطائفة اليهودية، ولم تقف على صراع فئاتها، على الرغم مما سيكون لهذه الطائفة من دور خلال القرون الأخيرة، وسيكتفي مؤرخونا المغاربة المسلمون بإيراد إشارات مقتضبة عن هذا الذمي أو ذاك أو إشارات عن بناء هذا الملاح وهدم الآخر، أو تتحدث عن مبايعة الطائفة لهذا السلطان أو ذاك أو احتكار يهود هذه المدينة أو تلك لبعض المؤن لبيعها في أوقات الشدة... بينما تجد في المصادر العبرانية ورود الكثير من أمور المسلمين.

وهناك جانب آخر مهم في هذه الكتابات التاريخية العبرانية، ويكمن في أن قارئها قد يعثر على أصل من أصول الصورة التي تشكلت عن المغرب في كتابات الأجانب أوربيين وغيرهم. ونحن نعلم أن أغلب الرحالة ممن أتوا إلى المغرب وكتبوا عنه التمسوا لهم مترجمين يهودا، وكانوا ينـــزلون بملاحات اليهود، وشكل لهم اليهود مصدرا. فماذا عن موضوع فتنة يهود تطوان على عهد المولى يزيد؟

إن مقاربة هذا الموضوع تستدعي كثيرا من الحيطة خاصة وأن النصوص العربية المتوفرة لدينا يعتريها شيء من الإبهام. وهي تستعمل

معجما يدعو إلى التفكير في الوجه الصحيح الذي كانت عليه الأحداث إبان دخول المولى يزيد مدينة تطوان بعد مبايعة أشراف جبل العَلَم له.

إن النصوص العربية تستعمل ألفاظا وعبارات معينة مثل إطلاق الجند على اليهود، استباحتهم واصطلام نعمتهم، أو الإذن للجيش بنهب ملاح أهل الذمة، أو أمر مولى يزيد الجيش لنهب ملاح تطوان والاستيلاء على ما فيه من مال. وهذا المعجم، وهذه العبارات تجعل النصوص العربية المقتضبة المتعلقة بأحداث تطوان على عهد السلطان مولاي اليزيد، مغايرة للنصوص العبرانية المغربية التي أغرقت في تبيان همجية التقتيل والتشريد والسلب الذي طال يهود الفترة. وهو الأمر الذي ندفعه ونستبعد حدوثه كما سنقف على ذلك في حينه. وهذا ما جعلنا نستعمل لفظة "فتنة" في عنوان هذا البحث. والمصادر العبرانية التي اعتمدتها في تبيان هذا الموضوع هي:

1 - نصوص لربي بن عطار من كتاب *"دبري هَيميم شل فاس"*[2] أوتاريخ التواريخ، والكتاب من تأليف أفراد من عائلة بن دنان الغرناطية الفاسية، نشر محققا ومعلقا عليها من طرف الباحث مير بنياهو(Meir Benayahu)، وقد كان الباحث ج. فيدا (G.Vajda) قد ترجم نصوصه إلى الفرنسية في مقال نشره *بمجلة* هسبريس عنونه بـ: Un receuil de Textes Historiques Judéo-Marocains[3] وأقوم الآن بترجمته من العبرانية إلى العربية لأهميته.

2- نص لحبيب بن يوسف الطوليدانو من كتاب التواريخ كذلك.

---

(2) "دبْري هَيَميمْ شلْ فاس" تأليف عائلة بن دنان، تحقيق مير بنياهو، نشر بتل أبيب - (Tel Aviv)1993 في إطار منشورات (Diaspora Research Institute).

(3) - *Un receuil de Textes Historiques Judéo Marocains* – *مجلة* هسبريس XII.1951.

3- مرثية لداوود هارون بن حساين شاعر مكناس على عهد السلطان مولاي محمد بن عبد الله، وصاحب ديوان *"تهيلة لدافيد"* تسبيحة لداوود، نشر بأمستردام في نهاية القرن التاسع عشر. وهذه المرثية نشرت في مجلة *الدراسات العبرانية* (R.E.J) سنة 1898 من طرف الباحث كاوفمان (Kaufman)[4]

4- مرثية مخطوطة لابن الدهان الطنجي واردة ضمن مجموع شعري أهداني إياه السيد موسى العماري حنانة.

وقبل مناقشة ما ورد في هذه النصوص أورد ترجمتها هنا:

جاء في كتاب *تاريخ فاس* ص 157، الفصل الثامن:

"في آخر شهر نيسان من عام 5550 لبدء الخليقة (1790) بلغ خبر شؤم من مدينة الرباط يعلن موت الملك سيدي محمد تغمده الله برحمته.وضجت كل المدينة، وكانت فوضى عظيمة وكان ارتباك في أوساط اليهود والكْوييم. وانتابنا خوف وعجز وذعر، وخلنا أنفسنا موتى، وقلنا إن أهل القبائل سيأتون إلى المدينة يقينا ليسلبوا الجميع وليستبيحوا النساء وكان الجميع يفِرُّ ويهرِّب أموالَهُ تحت البيوت، ولم يغمض لأحد جفن هذه الليلة، لأن الجميع كان يحفر ويبني على الأموال وهناك من هرَّب أمواله عند الكْوييم بفاس الجديد وفي اليوم الموالي اجتمع كل الكوييم وبايعوا ابن الملك وكان اسمه مولاي اليزيد، وكان فارّاً من أبيه المذكور أعلاه، وكان أبوه يروم قتله لأنه كان متمردا عليه. وحسبنا أننا والأرضَ مطمئنين، لأنه تم الكرزُ إن السلام استتب في البلاد.

---

(4) Une élgie de David P. «Aron Ibn Husein sur les souffrances des juifs au Maroc en 1790» *مجلة الدراسات اليهودية* (R.E.J.) 37.1998.

و لم تمض أيام قليلة حتى سمعنا أن المولى يزيد خرج من الجبل وذهب إلى تطوان. وخرجت طوائف تطوان وبأيديها هدية يوم السبت المقدس. وأمر بقتل كل يهود مملكته. وأمر لمن أتى برأس يهودي بعشرة مثاقيل. وقالوا بسفك روح الطائفة. وألهم الله أحد قضاة المدينة انحنى أمام "الـمُسيءُ" وقال له: لن يكون فِعْلاً حَسَناً حسب شريعتنا قتل كل اليهود. قال الملك: "إنني أخذت عهدا على نفسي مع قبيلة أمهاوش "عليها اللعنة" بأن أقتل كل اليهود حين أتولى الأمر. أجابه القاضي: ليست هذه بمشورة. اسلُبهم أموالهم واتركهم كالموتى. وقال طيبا.

وأرسل كل القبائل التي كانت معه إلى تطوان. وسلبوا اليهود يوم السبت المقدس وكان اليهود مقيمين مطمئنين لا يعلمون ما سَيَحُلُّ بأموالهم. وأمرنا أن ننقل ثروتنا وأموال الكوييم التي كنا نقوم عليها مقامهم على ألف جَمل. وبعد ذلك أرسل الملك الوداية الذين كانوا نازلين بمكناس لسلب ملاح مكناس. وهكذا فعلوا يوم 14 من شهر إيار. وأخبروا بأن المسيء صفح عنهم كي يرجع الفارُّون من الطائفة، ويخرجوا ثروتهم. واستجاب كثير منهم لهذا الأمر. واجتمع الرجال والنساء والأولاد يتدورون جوعا وعِوزًا. وتعرضوا للسلب في أزقة المدينة".

ونقل الربي يهودا بن عطار مايلي من تقييد الربي اليعازر بهلول [*كتاب التواريخ*، ص 173]: "وفي شهر نيسان سنة 5550 لبدء الخليقة مات سيدي محمد، وملك بعده ابنه اليزيد "المدنس" (شخيق طمئ). ويوم السبت الأعظم وصل هذا الخبر المريع المدينة. وكانت كل القلوب مغمومة. وفي أيام العيد وصلت رسائل من مدينة الرباط تعلن موت سيدي محمد بغتة. و لم يكن ابنه الطاغية بالمدينة. وبمجرد هلاك أبيه انتقل إلى تطوان ليحكمها، ونصب نفسه خلفاً له. وقَرَّرَ إبادة كل يهود تطوان

والعياذ بالله كما فعل هَمَّان بالضبط وأرسل عبيده لاستباحة حي اليهود من الحبل إلى رباط الحذاء [سَيْرَ الحذاء] ونهبوا كل ما تشتاق إليه النفس من مأكل. وكل ما أعددنا لعيد الفصح. أخذوا كل شيء، وأذلوا النساء واستحيوا العذارى، وأخضعوا الشبان الصلحاء. وكم هي النفوس التي قتلوا.

وكان زمن مِحْنَة ليهود تطوان ما عدله زمن قبله. ومن هناك سافر (الملك) إلى مدينة الرباط، وكان حظ يهود الرباط كيهود تطوان في اليوم الثاني من الفصح. وكذلك كان مصير يهود سلا.

ومن هناك أرسل رسالة إلى كل قواده وعبيده في كل عمل المغرب وقُراه ومدنه بأن يسلبوا وينهبوا كل أموال اليهود ورِكْسَهُمْ [البنايات التي رُمِّتْ بعد الاهدام]. وكان نصيبهم كنصيب تطوان في السلب والنهب وإذلال النساء وهلكت نفوس كثيرة. وملك بعده أخوه المولى سليمان من شهر آذار (مارس) سنة خمسين وخمسمائة وخمسة آلاف لبدء الخليقة. وكان قلب هذا الملك بيد الله وجهه للصلاح والعطف على بني إسرائيل... وصنع معهم حسنات عظيمة. وفي نهاية شهر آذار ورد الربي السموأل دانينو من مدينة وزان على المولى سليمان واستقبله بكرم كبير".

وجاء فيما استخرجه يهودا بن عطار من كتابات غيره مايلي [*كتاب التواريخ ص* 174]:

"في شهر نيسان سنة 5550 ملك مُسيءُ متكبر، عدو اليهود كهمان الشرير اسمه اليزيد دُمِّرَا اسمه، ظلم اسرائيل في كل مدن المغرب، وقتل منهم أناسي كثيرة...".

ونقل عن مرد خاي بيردوكو (*كتاب التواريخ*، ص 175) مايلي :

"سنة خمسين وخمسمائة وخمسة آلاف لبدء الخليقة هي سنة الذل والخراب والأسر والنهب والسلب بعد موت سيدي محمد بن عبد الله، وفيها بُحِنَ أبناء إسرائيل الساكنون بأقاليم المغرب بمكناس وتطوان والقصر والعرائش وتازة. وخرج أبناء فاس وهجروا ملاحهم...".

وجـــاء في نص حبيب بن يوسف الطوليـــدانو [*كتاب التواريخ* ص155]:

"وحسرتاه. مر بنا يوم مر مظلم، مارأى مثله آباؤنا ولا أباءهم. يوم السبت يوم الرابع والعشرين من شهر نيسان عام خمسين وخمسمائة وخمسة آلاف لبدء الخليقة ورد على مكناس نبأ موت سيدي محمد بن عبد الله وبسماع هذا أخذنا رعب وتضور... ووردت أخبار من مدينة تطوان تفيد بأن الملاح قد نُهِبَ وهلكت مئات الأنفس ومئات البهائم. وورد الخبر بسلب يهود تطوان والقصر، والعرائش، وأخرج يهود فاس من الملاح إلى قصبة زرارة...".

وأما مرئية داوود هارون بن حساين فقد نشرها الباحث (D.Kaufman) د.كاوفمان في *مجلة الدراسات اليهودية* (R.E.J) عدد 37 سنة 1898 وعلق بمايلي:

Jusqu'ici nous connaissions seulement par la relation de Samuel Romanelli les terribles cruantes exercés contre les juifs du Maroc. Mais les souvenirs des horreurs de cette époque s'est aussi conservé dans d'autres documents néfastes dans le calendrier de l'histoire juive, dans ces élégies qui ont rattaché aux chants consacré au 9. Ab... »

إن هذه المرثية هي رواية يهودية لأحداث الفتنة التي عمت بعض مدن المغرب إبان مبايعة السلطان مولاي اليزيد. والشاعر في آخرها يعلن أن ما حدث ليس إلا عارضا، وأن السعادة ستعم الطائفة حين مجيء المسيح ابن داوود. يقول ابن حساين في مطلع قصيدته:

"إل عُوبْري دِرِخْ إِقْرَءَا (٥) مِيْ شِمَعْ كِزُوتْ مِيْ رَأَى"

(إلى عابري الطريق أُرَدِّدُ مَنْ سَمِعَ مِثْلَ هذا من رأى)

وبخصوص فتنة تطوان يقول:

"يلْلُه إِكَبِّيْر وُكينُـــوتْ عَلْ تيطوان شَرَ (٥) مْدِينُوتْ

مِنَّا (٥) هَتْخِيل فَرْعُوت فِتهْلَكْ إِيشْ أرتْـــصـــــا(٥)"

(نُواحُ أُنْشِئُ ومراثـــي على تطوان أميرة المـــــــدن

منهـــا دخـــل الفراعنة ومنها تأجَّجَت النار في الأقاليم)

وعند مقارنة النصوص العبرانية السالفة الذكر بما ورد في مصادرنا العربية المغربية بخصوص أحداث تطوان على عهد السلطان مولاي اليزيد نسجل الملاحظات التالية:

1- لقد كان وصول السلطان إلى تطوان يوم السبت الأعظم حسب المصادر العبرانية وهو أمر متعارض مع ما جاء عند السكيرج[5] والضعيف واللذان ذكرا أن وصول السلطان كان يوم الخميس وأنه صلى بالمسلمين الجمعة وسمى نفسه بمحمد المهدي.

---

[5] انظر *تاريخ تطوان*، محمد داوود، المجلد الثالث ص 179.

2- النصوص العبرانية تؤكد على أن السلب كان يوم السبت الأعظم بينما نجد السكيرج يورد أن النهب بدأ يوم الخميس وأن أهل تطوان استجاروا بدار الشيخ الصالح المجذوب سيدي عبد الله الحاج البقال مخافة اندلاع النهب إلى ناحية المسلمين[6].

3- انطلاق السلب يتعارض مع الطمأنينة التي تحدث عنها المؤرخ اليهودي المغربي. ويتعارض مع ما ذكره من انشغال اليهود في دفن ذخائرهم كما يتعارض مع ما ذكره من ملاقاة اليهود للسلطان عند مشارف باب النوادر حاملين لبعض الهدايا.

4- الضعيف يذكر أن النهب طال الملاح و لم يتحدث عن قتل أكثر من يهودي سيق إلى السلطان ليقتص منه بسبب سَبِّه لأحد الشرفاء، وهو أمر يتعارض مع ما جاء في بعض النصوص العبرانية من إبادة لكثير من اليهود[7].

5- نجد المصادر العبرانية تتفق مع بعض المصادر العربية المغربية (الضعيف مثلا) في ذكر حادث تعليق ثلاثة من اليهود بمكناس وقتل الحزان فخة أوبله (الحسن بخه/ والمصادر العبرانية تذكر أسماء هؤلاء: بنيامين بن سمحون، يعقوب بن سعدون ومردخاي الشريكي أو الحزان باكة أو (Paco) الذي ذكر رومنيلي (Romanelli) انه كان مقربا إلى السلطان سيدي محمد بن عبد الله، وأن هذا الأخير كان يقول: "لو أقدمت على مجازات مردخاي لأَعْطَيْتُهُ كل بيت المال و لم أوفيه حقه". وخصه بن حساين بقصيدة مدح ذكر فيها أن كلام مردخاي يقر في قلب السلطان كالمسامير.

---

[6] *نفسه*، ص 180.

[7] *تاريخ الدولة السعيدة*، حين يتحدث عن مولاي اليزيد.

وتذكر المصادر كذلك أسماء إبراهيم بن زكري وموسى بن جميلة.

إن حملة الاغتيالات التي طالت بعض وجهاء اليهود على عهد السلطان مولاي اليزيد تدخل ضمن سياسته العامة الرامية إلى إصلاح أوضاع البلاد. إنه كان يريد الحد من سلطة هؤلاء الذين كانوا في أغلبهم تجارا للسلطان. وكانوا يشرفون على تجارة المغرب وعلاقته مع أوربا. وتذكر النصوص العبرانية إن المولى يزيد أخذ مالهم وأموال الكوييم التي كانت في عهدهم يقومون عليها. أما توجه السلطان إلى تطوان فقد كان من أجل الحصول على موارد مالية (وتتفق المصادر العربية على ذلك) تضمن اجتماع الكلمة عليه خاصة في أوساط الجند، وتؤمن له تجهيز الجيش قصد محاصرة سبتة.

هكذا أكون قد وقفت بشيء من العجالة على نصوص عبرانية أرخت لأحداث تطوان بعد تولي السلطان المولى اليزيد. ولعل الناظر فيها يقف على جانب الفتنة التي عمت في تلك الحقبة، وهي فتنة تم تمطيطها من طرف بعض المؤرخين الأجانب. غير أنه بقي لي أن أشير إنني وأنا أقرأ هذه النصوص العبرانية وجدتني أمام نفس يتردد بكائيات اليهود التي تخلد ذكرى التاسع من شهر آب، ذكرى خراب الهيكل. إن الصبغة الأدبية لهذه الكتابات طاغية، وهي تحاكي تلك البكائيات. ومع ذلك فإنها تبقى مصدرا لا ينبغي الاستغناء عنه في قراءة جديدة لتاريخنا المغربي.

البنية الاقتصادية لطوائف يهود المغرب الأقصى في القرون الوسطى

سعاد الكتبية
كلية الآداب – بني ملال

تعددت أنماط البنية الاقتصادية والاجتماعية للجماعات اليهودية بالمغرب الأقصى في العصر الوسيط، تبعا للتوزيع الجغرافي للمناطق التي تميزت بأهميتها الاقتصادية، والتي ارتبط بها الكيان السياسي لمختلف الأسر التي تعاقبت على السلطة بالمغرب خلال هذه المرحلة التاريخية.

إن تعاملنا مع بعض النصوص العربية والعبرية التي وفرتها المصادر التاريخية، وكتب الجغرافية والرحلات بـــهذه الفترة الزمنية، مكنتنا من تحديد مفهوم البنية الاقتصادية حسب هذه المصادر. ويتحدد هذا المفهوم في مسألة تقسيم العمل بين المسلمين واليهود، والذي بدأت ترسم خطوطه العريضة منذ القرن العاشر.

والمتتبع للنشاط الاقتصادي لليهود طيلة العصر الوسيط، يلاحظ تخصص معظمهم في الصناعات التعدينية (كضرب السكة النقدية، واستخراج المعادن وصناعة الحلي وتجارة المواد المعدنية المصنوعة).

إن عدم الثبات الذي طبعت به البنية الاقتصادية للطوائف اليهودية، لا يمكن استيعابه إلا بدراسة الخريطة الحضرية والاقتصادية للمغرب في القرون الوسطى. وتبدي مختلف المصادر التاريخية والجغرافية أهمية بالمنطقة الجنوبية، باعتبارها تتوفر على أشهر المناجم المغربية، ومؤسسات ضرب السكة، ثم ارتباط هذه المناطق بالتجارة الإفريقية البعيدة المدى.

ونذكر على سبيل المثال لا الحصر بعض هذه المراكز:

1- تامدولت:

من أهم وأشهر مدن الجنوب في القرون الوسطى. فالبكري الذي عاش في القرن الحادي عشر (1094)، هذه المرحلة الزمنية التي تميزت بظرفية تاريخية نستشفها من دراسته "للمسالك والممالك"، أورد معلومات مهمة عن المكانة الاقتصادية التي احتلتها مدينة تامدولت في العصر الوسيط، يقول:

"تامدولت من الأهمية بمكان، تتوفر علىمنجم للفضة، معلوم من طرف سكان المنطقة".[1]

وتكمن أهمية البكري، ليس فقط في كونه أثار الجانب الاقتصادي للمدينة، بل في كونه ركز، وبشكل أساسي، على الصناعة التعدينية التي اشتهرت بـــها تامدولت، وقد دلت الدراسات الأركيولوجية التي خصصت لدراسة المدينة، على وجود نقود ذهبية وفضية وقطع من الحلي. ويؤكد موسى السعدي المتخصص في علم الجيولوجيا، بأن معدن تامدولت المستخرج من منجمها المسمى "بعدانة"، والمشار له في قولة البكري، كان يستغل القسط الأكبر منه في صنع الحلي والأواني، في حين يصرف الجزء الباقي إلى سك النقود، لأن الرواج النقدي كان محدودا في المنطقة الجنوبية طيلة هذه المرحلة الزمنية[2].

---

[1] أبو عبد الله البكري، *المسالك والممالك*، ترجمه إلى الفرنسية دوسلان، طبعـــة الجزائر، 1913، ص.308.

[2] موسى السعدي، "الإمكانيات المنجمية والهدرولوجية لمنطقة أقا، والدور التاريخي لتامدولت" *مجلة المناجم والجيولوجيا*، العدد 30، 1969، ص. 25.

أما فيما يتعلق بالإطار البشري الذي كان يشتغل بالصناعة النقدية والصياغة بتامدولت، فيتكون أساسا من اليهود الذين يستحودون على التخصص في هذه الصناعة. كما أشارت إلى ذلك مختلف النصوص العربية والروايات الشفوية اليهودية. فجعفر الكتاني مثلا في كتابه "*سلوة الأنفاس*" يربط تاريخ الصناعة التعدينية بمنطقة سوس بصفة عامة، وبتامدولت بصفة خاصة، باستقرار ثلاثة أشخاص من أصل يهودي بالمنطقة، إذ يذكر بأن قبر أحد هؤلاء الثلاثة موجود بالقرب من منجم الفضة بتامدولت. ويطلق عليه باللهجة البربرية "شناوي" وأصل هذا الإسم باللغة العبرية شموئل[3].

وتبني الطوائف اليهودية اللهجة المحلية، التي هي أداة تواصل وتخاطب، لا يمكن أن يفسر إلا بتجذرهم في مناطق معينة من الجنوب، ويزكي رأي الكتاني حول أقدمية اليهود بتامدولت، رواية شفوية نقلت عن حبر الطائفة اليهودية القاطنة بأقا، ومفادها أن أجداده الأوائل الذين فروا من فلسطين بعد سقوطها في أيدي ملك بابل، "نبو خذنصر" أو (Nabuchodonosor) في القرن السادس عشر قبل الميلاد (597)، وجدوا مستقرا لهم بالجنوب المغربي[4] وتعد تامدولت من المدن التي استقرت بـــها جماعة يهودية، فبعد أن شهدت هذه الأخيرة ازدهارا اقتصاديا، تراجع وتقلص دورها في القرن الرابع عشر، ويرجع ذلك بالنسبة للصناعة التعدينية، إلى كون الركازات المعدنية التي يسهل استغلالها قد استهلكت. وأصبحت تقنيات الإنتاج البسيطة، قاصرة عن استخراج المعدن من منجم

---

(3) جعفر الكتاني، *سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس*، المطبعة الملكية الرباط، 1898، جزء 3، ص. 239 و 240.

(4) نقل هذه الرواية Grandio Attilio في كتابه:

Les civilisations du Sahara, Paris, Ed.Gerard et C./Verviers, Collection Marabout- Universitim, 1967, pp 244 à 225.

"عدانة، الشيء الذي كانت له انعكاساته السلبية عن تجارة المعادن التي ربطت تامدولت ببلاد السودان. و لم تخل رواية حبر أقا من الإشارة أيضا إلى هذه الوضعية الجديدة التي آلت إليها تامدولت، بالرغم مما اكتساه تفسيره للأحداث والوقائع من صيغة تقويمية فقهية، إذ يعتقد بأن يهود تامدولت قد تحسنت وضعيتهم المادية بسبب انشغالهم بالجانب الاقتصادي، ويركز بشكل أساسي على أحد جوانب اقتصاد المدينة، وهي الصناعة التعدينية التي استقطبت فئة مهمة من اليهود، وحسب رأيه، فإن توقف نشاط منجم الفضة الذي كان مصدر غناهم، لم يكن إلا تعبيرا عن غضب الرب وسخطه عليهم[5].

هذا الضمور الذي عرفته الصناعة التعدينية بتامدولت، قد قلص النشاط الاقتصادي لجزء كبير من الطائفة اليهودية، فكانت هجرتها إلى أقا التي شيدت في القرن الثالث عشر، وقد أظهرت الدراسة التي قام بـــها "أبراهام لا ريدو" حول أسماء وألقاب يهود المغرب، أن بعض الأسر اليهودية القديمة بأقا، والتي حافظت على مزاولة حرفة الصياغة، وضرب السكة النقدية، ترجع أصولها البعيدة إلى تامدولت، مثل أسرة أيت ديدي، أيت التواتي، وعائلة الربي موردخاي أبي سرور[6].

2- منطقة سوس:

عندما وصف البكري في "مسالكه" المعالم الجغرافية لمنطقة سوس، لم يغفل ذكر الجانب الاقتصادي لدى أهلها، مشيرا بالخصوص إلى صناعة المعادن، يقول:

---

[5] *نفس المرجع*، ص: 266.

[6] Abraham, Laredo, *Les noms des juifs du Maroc. Essai d'onomastique judeo – marocaine*, Madrid, 1978, pp : 575-577

"إنما يتبايعون بالحلي المكسورة، وأنفار الفضة..."[7].

ما أثار انتباهنا في قولة البكري أعلاه، ليس فقط نظام المقايضة كمفهوم اقتصادي يتم في إطاره تبادل المصنوعات المعدنية بسلعة أخرى بدون الحاجة إلى استعمال النقود، وإنما أثارنا على وجه التحديد، الإضافة المهمة التي أوردها صاحب "*سلوة الأنفاس*" فيما يتعلق باليد العاملة التي كانت تشتغل بقطاع الصناعة التعدينية. لقد سبق لهذا الكاتب أن ربط هذه الصناعة بالعنصر اليهودي الذي كان مستقرا بتامدولت، وفي نفس الموضع من كتابه، يشير الكتاني إلى أن منطقة سوس، وبالتحديد المنطقة الواقعة بين تازلاغت وإيسافن، يوجد بـــها قبر لأحد الصلحاء اليهود يدعى بسيدي أزكيل أو سيدي وركناس[8]. ولنقف قليلا عند هذه التسمية الأخيرة، "فوركناس"، وكما أثبتت ذلك الدراسات المنجمية، هو أيضا إسم لأشهر مناجم الفضة في القرون الوسطى، وإشارة الكتاني هذه توحي إلينا بأن الجماعات اليهودية بمنطقة سوس، كانت هي الأخرى تهتم بصناعة المعدن، ويقوي هذا الاعتقاد، ما قام به الباحثان، جورج كولان (Georges Colin) برنارد روزان بيرجي (Bernard Rosenberger) في دراستين تارخيتين حول المؤسسات النقدية والتوزيع الجغرافي لأهم المراكز التعدينية بالمغرب من القرن التاسع وإلى حدود القرن الخامس عشر[9] فالدراستان تؤكدان على الدور الفعلي الذي لعبه اليهود فيما يخص الحرف والصناعات التي تستعمل المواد المعدنية. خاصة وأن المنطقة تتوفر

---

[7] البكري، ص 162.

[8] الكتاني، *نفس المصدر والصفحة*.

[9] Georges Colin, «Les mines marocaines et les marocains», *Bulletin économique du Maroc*, 1936, pp. 194-200.
Bernard Rosenberger, «Les vieilles exploitations minières et les anciens centres métallurgiques du Maroc», *Revue de Geographie du Maroc*, Rabat, 1970,N°17, p.71 –108.

على موارد طبيعية لتشجيع هذا الفرع من الصناعات، كاستخراج وتجارة المعادن وسك النقود، وخصوصا صناعة الحلي التي اشتهرت بـــها منطقة سوس. ولتأكيد أقدمية وتجذر الجماعات اليهودية بـــهذه المنطقة، يسوق روزان ببرجي أدلة استقاها من علم الحفريات، فهو مثلا يشير إلى أن هندسة مسجد إيسافن الذي تم اكتشافه بمنطقة سوس، مثيرة للإنتباه، إذ يحتوي المسجد على جناح مخصص للسيدات كما جرت به العادة في البيع (Les synagogues)[10].

وينفرد الإدريسي كجغرافي عربي (1160) في *"نزهة المشتاق"*، ومن بعده الزهدي (1161) في *"كتاب الجغرافية"*[11]، في كونه الأول الذي أثار مسألة انتشار الديانة اليهودية بإفريقيا الغربية، وبالتحديد في أود اكوست وغانا، وذلك عن طريق تجار وصناع يهود من أصل مغربي[12].

ويتطابق ما قاله الإدريسي مع ما أورده بعض الباحثين اليهود الذين، استندوا على وثائق عبرية تتعلق بالموضوع."فمشيل أبي طبول" مثلا في دراسة له حول "اليهود المغاربة والتجارة الصحراوية من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر"، يبدي معرفة دقيقة بالعمليات التجارية التي كانت تقوم بها أوليكرشية (Oligarchie) يهودية تتكون أساسا من صناع حرفيين وتجار يهود[13]. هذه المبادلات التجارية التي كانت تربط المناطق الإفريقية الممتدة ما بين واد نون وتومبكتو، كانت تتم عن طريق التعامل بالعروض، أي البضائع المختلفة من بينها المصنوعات المعدنية، الحلي، الذهب، العاج... ألخ.

---

[10] *نفس المرجع*، ص 69.

[11] أبو عبد الله الزهري، *كتاب الجغرافية*، ترجمة باسن، مدريد، 1904، ص512.

[12] ابن عبيد الله الإدريسي، *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*، طبعة ليدن 1866. ص3.

[13] Michel Abitbol, «Juifs magrebins et commerce transsaharien du VII au XV siècle», *Revue française d'histoire d'outre-mer*, T.LXVI, 1979 n° 242-243 p.185

وقد عثرنا في بعض المتاحف الأوربية "متحف الفنون الإفريقية" بباريس على قطع من الحلي تشبه في صنعها، التقنيات المستعلمة في إنجاز بعض المصنوعات السوسية، ويطلق عليها إسم "صليب سوس"، نسبة إلى هذه المنطقة[14].

البنية السوسيو – اقتصادية للطوائف اليهودية في عهد الدولة المرابطية، والموحدية والمرينية.

إن تتبعنا لنشاط الطائفة اليهودية تحت حكم هذه الدول الثلاث، يسمح باستخلاص بعض النتائج الأولية:

– أولا: تحت الحكم المرابطي: (541-763هـ /1146-1060م).

ظل اليهود يمارسون الحرف المرتبطة بالصناعة التعدينية نظرا للأهمية التي أولتها الدولة المرابطية لهذا القطاع من الاقتصاد. وقد أشار البكري إلى هذا التوجه الاقتصادي للمرابطين الذين قاموا بتشجيع عملية استخراج المعادن، وكان جزء من المصنوعات المعدنية يصدر إلى إفريقيا الغربية[15].

ولتنظيم تجارة المعادن مع بلاد السودان، وضمان أمن الطرق التجارية التي تسلكها القوافل، وبالتالي حماية التجار اليهود الذين كانوا يمثلون نسبة لا يستهان بـــها من التجار المروجين لهذه التجارة، قامت الدولة المرابطية بتطبيق قانون الذمة، وهو وضع قانوني يسمح باستقلال

---

(14) انظر في هذا الشأن أطروحتنا التي ناقشناها بجامعة باريس VIII تحت عنوان:

La contribution des bijoutiers juifs à la bijouterie Artisanal du Maroc du Xe à la première moitié de XXe Siècle, Etude historique, socio-linguistique, 1992, Tome I et II.

(15) البكري، ص 307 و308.

اقتصادي إداري وثقافي. وكان اليهود سواء منهم التجار أو الأحبار، يتمتعون بحرية التنقل والحركة، كما عبرت عن ذلك الوثائق العبرية، كالعقود والمراسلات التجارية التي يرجع تاريخها إلى القرنين الحادي والثاني عشر[16].

وأشار الأستاذ حييم الزعفراني في كتاب له حول المجتمع اليهودي المغربي أسماه "Mille ans de vie juive au Maroc" الذي قام بترجمته الأستاذان أحمد شحلان وأبو العزم، بعنوان "*ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب*" إلى أن بعض مدن الجنوب بلغت في العهد المرابطي أهمية كبيرة من الناحية الاقتصادية، نظرا لتجارتها مع بلدان ساحل النيجر ووسط إفريقيا. وكان لليهود بـــها النصيب الأوفر في المبادلات التجارية[17].

هذه الوضعية الاقتصادية المتميزة، كانت لها انعكاساتها على المستوى الفكري والأدبي للطائفة اليهودية آنذاك، يدل على ذلك الاتصال الثقافي الذي كان متواصلا بين يهود سجلماسة، ويهود فاس وخاصة منهم أولئك الذين اعتبروا أشهر علماء وأدباء القرنيين العاشر والحادي عشر.

- ثانيا الدولة الموحدية (667 - 541 / 1269-1147م)

اعتمد الاقتصاد الموحدي في جزء منه على الصناعة التعدينية كضرب السكة النقدية والمصنوعات المعدنية، ذلك ما عبر عنه القزويني في كتابه

---

(16) نخص بالذكر هنا الفتاوى التي تركها الكؤونيم وهم أساتذة الأكاديميات البابلية مثل مدرسة سورا Sura وبمبيدتا Pumbadita بالعراق، وقد مارسوا زهاء خمسة قرون - من أواخر القرن السادس إلى بداية القرن الحادي عشر- تأثيرا ثقافياً في يهود الدياسبورا أو (الشتات) وبالخصوص فيما يتعلق بالعلوم الدينية.

(17) الزعفراني حاييم، *ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب تاريخ – دين*، ترجمة أحمد شحلان وعبد الغني أبو العزم، الطبعة الأولى الدار البيضاء 1987، ص 11.

"آثار البلاد"[18] وابن صاحب الصلاة في *"المن بالإمامة"*[19] وأخيرا أبوبكر الصنهاجي المعروف بالبيدق، في كتابه "أخبار المهدي *بن تومرت*"[20].

ونلاحظ في أمر التوزيع الجغرافي لأهم المراكز التي تتوفر على المعادن بأن المناطق الجنوبية، بقيت محافظة على أهم المناجم، ومما يدل على استمرار نشاط الصناعة التعدينية، وجود بقايا من الحلي عثر عليها بجنوب المغرب، وقد استنتج "روزان بيرجي" بأن آهالي بعض المناطق المنجمية التي وجدت بـــها هذه المصنوعات كانوا قبل الشروع في عملهم يستعملون الخلالات والأحزمة لربط ملابسهم[21].

عن الوضعية الاجتماعية -الدينية- لليهود في العهد الموحدي، فقد استنتجنا بعد قراءة بعض المصادر العبرية أن هناك تعارضا بينها فيما يتعلق بهذا الموضوع: فبكائية أبرهام بن عزره، أو ما يسمى *"بقينة"*، تتضمن وصفا يظهر عليه الكثير من الحسرة والأسى الذي أصاب الطوائف اليهودية تحت حكم ابن تومرت، كالطائفة التي كان مقرها بسجلماسة. في حين يتطابق ما قاله الباحث اليهودي "نحوم سلوش"، والمؤرخ المغربي "المراكشي"، حول مسألة الموقف الذي اتخذته الدولة الموحدية من الجماعات اليهودية. فكلاهما يشيران إلى أن الحكم الموحدي لم يقم بنسف اليهود الذين كان لهم الدور الفعال في المجال الاقتصادي، كالصناع الذين

---

(18) ذكره Jeorges Colin في مقالة له بعنوان. « L'exploitation de la mine d'argent de zgounder au XIII siècle, *Hespéris*, 1954, p.230

(19) ابن صاحب الصلاة عبد الملك، *المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين*، تحقيق عبد الهادي التازي، طبعة بيروت، 1964 ص 23 و82.

(20) البيدق، أبو بكر بن علي الصنهاجي *أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين*، ترجمة ليفي بروفنسال، باريس، 1928، ص 144، 145 و146.

(21) B. Rosenbrger, les vieilles exploitations (*Op.cit*) p.90.

يشتغلون بدور السكة، أو المتخصصين في صناعات وحرف معينة كالصياغة أو التجارة [22].

كما أنـــهم لم يمسوا بأذى اليهود الذين أعلنوا اعتناقهم للديانة الإسلامية[23] وقد أشار الفيلسوف اليهودي "موسى بن ميمون" إلى هذه الوضعية الدينية والاجتماعية الجديدة في إحدى رسائله الموجهة إلى الطوائف اليهودية التي أسلمت، يحثهم فيها على الصبر والثبات على دينهم[24].

– ثالثا الحكم المريني (876-1471/613-1248م)

تحدث أحمد بن يحي العمري الذي عاش في القرن الرابع عشر طويلا في "*مسالك الأبصار*" عن مصادر غنى الدولة المرينية لم يذكر أي شيء عن المناجم التي اشتهرت وتم استغلالها في عهد الموحدين.

أما عن الصناعة التعدينية، فقد اكتفى بالإشارة إلى أن معدن النحاس كان يصدر، إلى جانب بضائع أخرى، من سجلماسة إلى بلاد السودان مقابل الحصول على كمية من الذهب الإفريقي[25].

أما فيما يتعلق بالوضعية الاقتصادية لليهود في عهد المرينيين فتعاملنا مع المصادر العربية لم يزودنا بمعلومات كافية للإحاطة بـــهذا الموضوع،

---

[22] Nahum Slousch, «Etude sur l'histoire des Juifs et de judaisme au Maroc» *Archives Marocaines*, Paris, 1905-1906, Tomes II et III, Publications de la mission scientifique, p.139.

[23] عبد الواحد المراكشي، *المعجب في تلخيص أخبار المغرب*، تحقيق وتعليق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، طبعة القاهرة، 1949، ص 304 و305.

[24] كتب موسى بن ميمون الرسالة أصلا باللغة العربية، وقام بترجمتها إلى اللغة الإنجليزية J.M.Simmons، بعنوان :

The letter of consolation of Maimum, jewisch quaraterly, volume II, pp.62-64.

[25] العمري أحمد بن يحي بن فضل الله، *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*، اعتمدنا نشرة ترجمة Gandefroy Demombynes, *Description de l'Afrique*. Paris, Gauthner, 1927, p.202

اللهم إذا استثنينا مخطوط "*الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة*" لتوفيق الحكيم. فالكاتب الذي عاصر الدولة المرينية، أورد ملاحظة دقيقة عن الوضعية الاقتصادية التي كان يعيشها اليهود في هذه المرحلة الزمنية، والدوافع التي جعلتهم يتعاطون للتجارة والصناعات التي تعتمد أساسا على المواد المعدنية النفيسة. ويعطي الحكيم بناء على ذلك تفسيرا دينيا، مفاده أن المسلمين يتعدون عن مزاولة هذه المهن، نظرا لما تتضمنه من أساليب ربوية ينفر منها المسلمون أنذاك في حين لا يتورع اليهود عن ممارستها[26]. مثلا ما يقوم به بعض التجار اليهود من نظام القروض بالفوائد، خاصة وأن التجارة، حسب رأي الباحث اليهودي" دافيد كوركوس"، كانت دوما من المهن التي حظيت باهتمامهم[27].

ولنا رأي ثالث في المسألة، وهو أنه لا يمكن أن نقتصر على العامل الديني وحده لتفسير اهتمام اليهود بهذا الفرع من الحرف والصناعات منذ القرن العاشر وإلى نهاية القرن الخامس عشر، بل نرى أن هناك عوامل أخرى ساهمت في ذلك نتذكر منها:

- العامل الاقتصادي ويتجلى بوضوح في قلة اليد العاملة في مجال الصناعة التعدينية، وبالتالي ضرورة إيجاد صناع وحرفيين متخصصين في هذا الميدان، مما دعا السلاطين المرينيين إلى تشغيل فئة من اليهود للإضطلاع بهذه الحرف والصناعات. وقد أدرج لويس ماسنيون في كتاب له حول "*التعاونيات الحرفية الإسلامية في العهد المريني*"، وثيقة ورد فيها ذكر للتجار والحرفيين اليهود الذين ازداد تأثيرهم وهيمنتهم في الميدان

---

[26] يوسف الحكيم، *الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة*، يوجد المخطوط بمكتبة ابن يوسف بمراكش، تحت رقم 2685 ص. 16، 17 و18.

[27] David Corcos, «The jews of Morocco under the marinidesm J.Q.R., vol. LIV/4, April,1964, pp.271 – 287.

الاقتصادي[28] خاصة يهود الأندلس الذين استقروا بالمغرب بعد تهجيرهم منها سنة 1492 والذين وصفتهم بعض المراسيم اليهودية أو (التاقنوت) بالعبارة العبرية "قطل قدوش هميكوراشيم" (الجماعة المقدسة المهجرة) مقابل العبارة "قهل قدوش هطوشاقيم" (الجماعة البلدية)[29].

إلا أن تصاعد النـــزاعات بين التعاونيات الإسلامية، والتعاونيات اليهودية، دفع بأبي يوسف يعقوب إلى إصدار مرسوم تبنى فيه قرارات ضد الحرفيين والصناع اليهود، منها منعهم من مزاولة المهن التي تستخدم فيها المواد المعدنية النفيسة.

غير أن هذا الحضر لم يستمر طويلا، إذ سرعان ما سيعود اليهود إلى ممارسة هذه الحرف والصناعات، كما أشارت إلى ذلك نصوص الأحكام الشرعية اليهودية (الرسبونسا)، التي كانت تقرها المجامع الدينية الكبرى بالمغرب ابتداء من القرن السادس عشر.

---

[28] Louis Massignon, *Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc*. Le Roux, 1925. p.222.

[29] قام بجمع هذه المراسيم الحبر في كتاب سنة 1871.

بعض القضايا اللغويّة والتاريخيّة في مذكرات ابن يهودا החלום ושברו [تحقيق الحلم]

عبد الكريم بوفرة
كلية الآداب–وحدة

إن الفترة التاريخية التي كتب فيها ابن يهودا (1858-1922) مذكراته ***החלום ושברו*** [تحقيق الحلم] سنة 1917، تكتسي أبعاداً لغوية وثقافية وسياسية مختلفة بالنسبة لمستقبل العبرية واليهود في فلسطين أولاً، وإسرائيل ثانياً. ونستطيع من خلال دراسة تلك المذكرات، الوقوف على أفكار واحد من أهم باعثي اللغة العبرية الحديثة. وهي أفكار لا تشكل مرجعية تاريخية فقط، بل تشكل امتداداً في الزمان والمكان يمكن ملامسته إلى الآن.

ذلك بأن ابن يهودا يتحدث عن العبرية واليديش والعربية، خصوصاً في فلسطين ما قبل فترة الانتداب البريطاني وما بعدها، ويتحدث أيضاً عن مجموعة من الأحداث التاريخية التي ترتبط بالدولة العثمانية.

لذا نقترح في هذا العرض الحديث عن القضايا التالية:

– النهضة بالمفهوم اللغوي عند ابن يهودا؛

– موقفه من حركة "الهسكلاة"؛

– موقفه من العبرية واليديش والعربية ولغات أخرى كالألمانية والروسية والإنجليزية؛

- إثارته لبعض القضايا المتعلقة بالدولة العثمانية.

1. تعتبر مذكرات اليعازر بن يهودا (1858- 1922) من أهم الوثائق اللغوية والتاريخية التي تؤرخ لفترة إحياء العبرية من جهة والشعور القومي من جهة أخرى .ونلمس فيها حماسا وطنيا قويا مكن صاحب المذكرات من تخطي كثير من الصعاب إن على المستوى اللغوي أو الاجتماعي أو الفكري أو الثقافي.

1-1. يتضح من عنوان الكتاب **החלום ושברו** [الحلم وتحقيقه] أن ابن يهودا وضع مذكراته في فترة تاريخية حاسمة في تاريخ فلسطين هي فترة الانتداب البريطاني، وما أسفرت عنه هذه المرحلة، خاصة بعد وعد بلفور المعروف (2 نونبر 1917).

ويمتزج في هذه المذكرات حلم فلسطين، ثم حلم إسرائيل بواقع العرب الفلسطينيّين وبالإمبراطورية العثمانية. ومن المرجَّح جدّاً أن ابن يهودا كتب مذكراته ما بين سنتي 1882 و1917، كما توحي بذلك كثير من فقرات الكتاب.

وتتميز هذه المذكرات بطابع ثنائي يمتزج فيها الواقع بالخيال والمنطوق بالمكتوب والذاتي بالموضوعي والغزير بالقليل.

1-2. واليعازار بيرلـــمان (Perlman) رائد من رواد "الهسكلاة" [النهضة] (1750- 1880)، وهي حركة فكرية دينية قومية يهودية كانت تدعو في الظاهر إلى القضاء على عزلة اليهود وتحطيم "الكيطو" (Ghetto) والانفتاح على العالم الخارجي، أي على الثقافات غير اليهودية، للاستفادة والاقتباس لصالح اليهودي واليهود.

ومن أهم من نادى بذلك موسى مندلسون [Mendelsshon Moïse] (1729- 1786)، الفيلسوف الألماني. فقد دعا إلى ضرورة تعلم اللغة الألمانية، وقام بترجمة "التوراة" إليها؛ كما قام بتفسير "التوراة" والتعليق عليها في كتابه **بيאור** [شرح وتفسير].

1-2-1. وقد نتجت عن هذه الحركة مجموعة من الأفكار، منها الفكرة الإنسانية، والفكرة الوطنية، وفكرة التحرير وما أسفرت عنه من دعوة إلى الاندماج أو إلى الاستلاب على المستوى الفكري، أو دعوة إلى قومية صهيونية أو قومية دينية على المستوى السياسي[1].

وظهر انعكاس لهذه الحركة حتى على المستوى اللغوي المحض. ذلك بأن الرجوع إلى "التوراة" وإلى لغتها نتج عنه تعقيد في التركيب (hypotaxe) أفقد العبرية كثيراً من جماليتها التي كانت تتمثل في التوازي التركيبي (parataxe). من ذلك مثلا:

جدول رقم 1: نموذج للتعقيد التركيبي

الكلمة	معناها الحرفي	ترجمتها
עבידה אדמה	عمل الأرض	فلاحة
דילוז רב	قفزة كبيرة	تلغراف
נעל ידים	لباس اليدين	قفاز
בתי עינים	بيوت العينين	نظارة
טרני כל	تفصيل كل شيء	بروتوكول
אדמה דיקה	أرض خالية	أمريكا
בתי האוסף לדברים	بيوت لجمع الأشياء	متحف
עתיקים	القديمة	

[1] لا يسمح المجال هنا باستعراض مثل هذه الأفكار، لكونها تندرج أساسا ضمن إشكالية الحداثة عامة إن على المستوى اللغوي أو المستوى الثقافي والفكري.

ووصل الأمر برواد "الهسكلاة" إلى اتخاذ أسماء ذات إيحاءات توراتية. وهكذا أصبح Shalom Yaaqov Abramovich Mokher (1853- 1917) يسمى Menodele Sefarim، أي Mendel [بائع الكتب]؛ وحوَّل Asher Ginzberg (1856- 1927) اسمه إلى Ahad Ha'am [واحد من الشعب] وPerlman Eliezer (1858- 1922) إلى "اليعازار بن يهودا".

1-2-2. مذكرات ابن يهودا : نظرة عامة

يمكننا أن نتحدث بدءاً عن صهيونية دينية وسياسية، بل صهيونية لغوية من خلال هذه المذكرات. ففي أول صفحة منها، نجد ابن يهودا يتأسف على أمرين اثنين هما: كونه لم يولد بالقدس، ولم يولد بأرض إسرائيل (المذكرات، ص. 6). ولكن هذا لم يمنعه من التعبير عن حبه وتقديسه لهذه الأرض إلى درجة أنه أحب حتى نقيعها وأوبئتها (ص. 7). ويعني حبُّه لأرض حبَّه للغة.

فالعبرية لغة الكلام والكتابة والتخاطب في جميع الأحوال. وقد كان اتصاله بالعبرية منذ صغر سنه في بلده الأصلي روسيا، حيث التحق بالمدرسة الدينية ישיבה بمدينة Polotsek، وتعلم على يد الحاخام Youssi Bloyker. وقد لقن هذا الأخير ابن يهودا أصول النحو العبري (ص.11) والترجمة العبرية لقصة Robinson Cruso (ص. 12).

ويروي ابن يهودا أن Peretz Smolenskin (1842– 1885)، صاحب جريدة השחר [*الفجر*] التي كانت تصدر في فيينا، وافق على نشر مقال لابن يهودا كان قد بعث به من قَبْلُ إلى جريدة המגיד [*المبشر*] في القدس، ولم يتم نشره هناك (ص. 24).

ثم يتحدث عن حوار أجراه مدة ساعة كاملة في باريس مع صديقه G. Zelikowitz الذي تحدث له كثيراً عن النطق السفارادي. ويقرر السفر

من باريس إلى فلسطين. وفي طريقه، يتوقف بفيينا حيث ينشر مقاله الثاني بجريدة ***השחר*** [*الفجر*] التي يصدرها زميله Peretz Smolenskin.

وفي القدس، التقى ابن يهودا بالحاخام Israël Dov Froumkin، مدير جريدة ***הבדלה*** [*سوسن*]، وبالحاخام Yehiel Mikhel Pines (1843- 1913).

وتكمن أهمية المذكرات في رصدها لأهم الأحداث اللغوية والتاريخية التي ترتبط بالعبرية وبالشعب اليهودي[2]، وهي أهمية لا تعني أن نهضة اللغة العبرية وبعث الإحساس الوطني كانا بفضل مجهود فرديّ وشخصيّ لابن يهودا كما تحاول أن توحي بذلك بعض الدراسات[3] ؛ لأن النهضة مهما كانت طبيعتها وحدودها وأبعادها، لا ترتبط فكريّاً ولا ثقافيّاً ولا سياسيّاً بنشاط فرديّ كيفما كان نوعه.

2. بعض القضايا اللغوية

طرح ابن يهودا في مذكّراته كثيراً من القضايا اللغوية الهامة التي حددت مستقبل اللغة العبرية من حيث الاستعمال أولاً، والانتشار ثانياً. ونعرض في ما يلي لبعضها.

---

(2) لمزيد من التفصيل حول سيرة ابن يهودا، يمكن الرجوع إلى:
אליעזר בן יהודה:1980 "החלום ושברו" الطبعة الثامنة.הוצת הספרים של הסוכנות היהודית.לישראל ירושלים.
وأيضاً إلى:
Albright William, "Eliezer Ben Yehuda", *Journal of the Palestine Oriental Society* 3, 1923; Yossef Klausner, 1939-1940;
יוסף קלוזנר:אליעזר בן יהודה: תולדות חייו ועבודת חייו. תל-אביב.
St. John Robert, *The Tongue of the Prophets: The Life Story of Eliezer Ben Yehuda*, New York, 1952; Yack Fellman, *The Revival of a Classical Tongue: Eliezer Ben Yehuda and the Modern Hebrew Language*, The Hague, Mouton, Paris- La Haye, 1973;
Reuvéa Sivan, *The Revival of the Hebrew Language*, E. Rubinstein's Publishing House, Jerusalem, 1980.***חמדה בן יהודה:"מלחמה עם שטן"***

(3) انظر: عبد الكريم بوفرة، *تخطيط المتن وتخطيط النظام بين العبرية والعربية* (1994).

1-2. إحياء اللغة العبرية

يعتبر ابن يهودا من الباحثين الأوائل للعبرية، بمستوييها المنطوق والمكتوب.

1-1-2. إحياء العبرية المنطوقة

في باريس كان لابن يهودا حوار بالعبرية مع الحاخام G. Zelikowitz (ص. 22 وما بعدها) حول النطق المشرقي العربي، أي العبرية السفارادية. وقد حدثه الحاخام عن خصائص هذه اللغة من الناحية الصوتية، خصوصاً عند يهود المغرب وتونس.

كما كان له حوار آخر مع الأديب Avraham Moshe Loutz الذي كان يتكلم عبرية سفارادية. وحكى هذا الكاتب لابن يهودا الكثير عن عادات يهود فلسطين الصوتية؛ إذ كانت تختلف من طائفة إلى أخرى، لأنها كانت تستعمل لغة البلد الأصلي الذي ينتمي إليه اليهودي. وحينما تجتمع هذه الطوائف فيما بينها، تكون العبرية السفارادية هي لغة التواصل حتى بين اليهود الأشكيناز (ص. 30).

وفي فيينا، انطلق أول حوار بين ابن يهودا وزوجته *חמדה* [Hemda] (ص. 36).

– ابن يهودا: *מה יפה המקום הזה* [ما أجمل هذا المكان!].

– حمدة: *באמת יפה זה המקום* [حقّاً، ما أجمل هذا المكان!].

وفي القدس تكلّم موظف بسيط مع ابن يهودا بالعبرية (ص. 39). وفي القدس أيضاً كان قرار ابن يهودا وPines، بحيث لا يتكلمان إلاّ بالعبرية (ص.49).

1-1-1-2. فهذه المقاطع تدل على وجود عبرية منطوقة قبل أن يصل ابن يهودا إلى فلسطين. وعمل صاحب المذكرات على تشجيع هذا الاستعمال اللغوي وعلى نشره بين المتكلمين اليهود.

ويعتبر Moshé Nahir (1978a)[4] دور ابن يهودا ممثلاً لمرحلة أولى من مراحل إحياء العبرية، وهي مرحلة إيجاد عبرية مشتركة (1890-1918)، وذلك قبل تقعيدها وتحديثها. وكان لا بدَّ من هذا العمل لوجود لغات أخرى كان يستعملها اليهود على حساب العبرية مثل اليهودية-الإسبانية والعربية والجيورجية والتتارية والييديش[5].

إذن كانت هذه العبرية موجودة وتمثل دور ابن يهودا في إعادة استعمالها من جديد مع مراعاة طبيعة الهسكلاة وأهدافها[6]. بل إنّ ابن يهودا نقل هذه اللغة من درجة لهجة محدودة الاستعمال إلى لغة مشتركة اجتمع حولها اليهود، لارتباطها بموروث كتابّي ضخم تمثله "*التوراة*" و"*التلمود*" والكتابات اللاحقة لهما.

وقد كان Aaron Bar Adon (1975)[7] دقيقاً جدّاً حين تحدث عن لهجة عبرية قام بإحيائها "أبو العبرية ابن يهودا". وقد ساهمت موجات الهجرة[8] في نشر العبرية وإعادة استعمالها خاصة مع الهجرة الثانية (1904- 1914).

---

(4) Moshé Nahir, «Language Planning Functions in Modern Hebrew», in : *Language Problems and language Planning* (LPLP), Vol. 2/ 2, 1978, pp. 89 -102.

(5) Moshé Nahir, «L'aménagement de l'hébreu moderne », in : *Jacques Maurais* (éd.), *Politique et aménagement linguistiques*, Conseil de la langue française. Québec/ Le Robert, 1987, pp. 257- 316.

(6) Mireille Hadas-Lebel, *L'hébreu. Trois mille ans d'histoire*, Edition Albin Michel. Paris, 1992, p. 136.

(7) Aaron Bar- Adon , *The Rise and Decline of a Dialect : a Study in the Revival of Modern Hebrew*, Mouton Publishers, The Hague-Paris, 1975, p. 12.

(8) Edward Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, The Margins Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1984, p. 193.

2-1-2. العبرية المكتوبة

لم تكن عملية إحياء العبرية المكتوبة في مستوى صعوبة إحياء العبرية المنطوقة، نظراً للتواصل القائم والدائم بين اليهود والموروث الديني والفكري والثقافي انطلاقاً من العصور الأولى إلى غاية نهاية العصر الذهبي.

فالعبرية التي تجسدها الأبجدية الآرامية كانت مستعملة داخل الأوساط الثقافية اليهودية سواء كانت دينية أو غير دينية.

وقد انتبه ابن يهودا إلى حاجة المتكلم اللغوي اليهودي لمعجم يمكّنه من التعبير عن متطلبات الحياة اليومية بلغة خاصة به، لغة مستقلة عن اللغات اليهودية الأخرى مثل اليديش خصوصاً. ويمكن تفسير هذا الموقف السلبي من اليديش، مثلاً، بفكرة النقاوة التي نادت بها حركة الهسكلاة (1750-1880)، وتقوم على اعتبار العبرية والألمانية من اللغات الصافية؛ بينما كانت اليديش هجيناً، لأنها تجمع بين عناصر عبرية صرف وأخرى ألمانية محضة. هذه النظرة السلبية[9] كان من نتائجها ما يسمى "معركة اللغات" (1913-1914). ونعني بها علاقة العبرية بلغات يهودية وغير يهودية وموقفها منها. كانت للعبرية مكانة خاصة جدّاً في تصور ابن يهودا في العمل المعجمي أساساً. وقد اقترح ابن يهودا أوّل كلمة عبرية، وهي **מלון** [معجم] (ص. 26) عوض **ספר מלים** التي كانت ترجمة حرفية للكلمة الألمانية Wörterbuch [كتاب الألفاظ]. وكان لتنامي الشعور الوطني لدى اليهود دور في الرجوع إلى الموروث العبري المكتوب[10]،

---

[9] يرتبط هذا التصور بأفكار لسانية وأخرى أنتروبولوجية لا تسمح طبيعة المقال بالتفصيل فيها.

[10] Werner Weinberg, "A Concise History of the Hebrew Language", in: Moshé Nahir (ed.), *Hebrew Teaching and Applied Linguistics*, University Publishing Projects, Tel-Aviv 1989, pp. 19- 96.

علاوة على المجالات الأدبية التي خاضتها العبرية قبل ابن يهودا بزمن طويل، خصوصاً في القرن السادس عشر الميلاديّ، وذلك بالرغم من الطبيعة المحدودة، بل الناقصة، لذلك الاستعمال[11]. ثم لا ننسى تلك النـــزعة الصهيونية التي تجعله يمزج الدين بالسياسة، والناسوت باللاهوت بشكل أصبحت فيه "مكانة القدس" مثار تساؤلات متعددة[12]. ويمكن اختزال نشاط ابن يهودا في إحياء العبرية الشفوية (السفارادية) والعبرية الكتابية بفضل معجمه الضخم ***מילון הלשון העברית הישנה והחדשה***، المكوَّن من ستة عشر جزءاً، في المراحل التاريخية التالية:

جدول رقم 2: بعض الفترات المهمة في نشاط ابن يهودا اللغوي

السنة	النشاط
1878	إصدار مقالة ***שאלה כבדה*** [*سؤال هام*] بجريدة ***השחר*** [*الفجر*] لصاحبها P. Smolenskin في فيينا.
1881	غير ابن يهودا اسمه من Perlman إلى Ben yehoudo
1881	هجرته إلى فلسطين
1881	زواجه من Hemda والتزامه بالتحدث بالعبرية
1882	ولادة أول متكلم باللغة العبرية في العصر الحديث، وهو Ithamar Ben Yehuda الذي أصبح فيما بعد Ithamar Ben Sion

(11) Marie Luce Demonct Launay, "La désacralisation de l'hébreu au XVI^{ème} siècle", in: Ilana Zingver (éd.), *L'hébreu au temps de la renaissance*, E. V. Brill, Leiden, New York, 1992, pp. 154- 166.

(12) وهذا على عكس ما يدعيه انطلاقاً من المذكرات
Jean-Marie D'almaire, "Ben Yehuda, Porte-parole ou Prophète isolé", in : *Yod*, n° 30, Langues, Paris, 1989, pp. 9- 61.

1882	قرار ابن يهودا وصديقه Penes التكلم بالعبرية
1882	تكوين جمعية *תחית ישראל* [*إحياء إسرائيل*].
1883	أصبح ابن يهودا مدرِّساً في L'Alliance Israélite Universelle
1884	نشر ابن يهودا جريدته *הצבי* [*الفتنة والجمال*]
1886	ظهور عديد من الجرائد باللغة العبرية
1889	تكوين جمعية *שפה ברורה* ا للغة النقية
1910	ظهور الجزء الأول من معجمه الضخم
1912	ظهور الجزء الثاني من المعجم المذكور
1913	صدور الجزء الثالث
1914	صدور الجزء الرابع
1959	ظهور بقية الأجزاء بمساهمة "أكاديمية اللغة العبرية"

2-1-3. من الفكرة إلى المنهج

وردت في المذكرات كثير من الآراء المهمة من الناحية اللسانية الصرف أو اللسانية الاجتماعية أو التربوية. ونعرض لبعضها في ما يلي.

هذه الأفكار لم تكن من ابتكار ابن يهودا، بل إنه استنتجها من عملية إحياء اللغة العبرية. ونسجل هنا لصاحب المذكرات حسّاً تاريخيّاً ووطنيّاً كبيراً مكّنه من الاستفادة من الثقافات المحيطة به، وحاول تطبيقها على اللغة العبرية.

كان اهتمام ابن يهودا منصبّاً بالأساس على العبرية الشفوية، لأن العبرية الكتابية كانت موجودة ولا تحتاج إلاّ إلى من يوسع استعمالها بين المتكلمين اليهود. ونسجل هنا الدور الخاص الذي قام به صاحب المذكرات دونما مبالغة أو إفراط.

وقد لّخص Yack Fellman (1973)[13] مجهودات ابن يهودا في إحياء اللغة في المراحل التالية:

1- تكوين أول أسرة لغوية عبرية.

2- تشجيعه ليهود فلسطين ويهود الشتات على التكلم بالعبرية.

3- تكوين بعض الجمعيات اللغوية مثل *שפה ברורה* جمعية اللغة النقية.

4- تبنيه لطريقة تدريس "العبرية بالعبرية".

5- استفادته من كل مراحل اللغة العبرية تاريخيّاً.

6- تأليفه لمعجم تاريخي ضخم.

7- تأسيسه لجمعية *ועד הלשון העברית* [جمعية الدفاع عن اللغة العبرية].

2-1-3-1. *כל העברית* [كلّ العبرية]:

إن حاجة ابن يهودا إلى التعبير عن متطلبات الحياة اليومية بالعبرية دفعته إلى استغلال جميع مراحل اللغة العبرية من منظور تاريخي فيلولوجي.

---

[13] Yack Fellman, *The Revival of a Classical Tongue: Eliezer Ben Yehuda and the Modern Hebrew Language*, The Hague, Mouton, Paris- La Haye, 1973

فالكلمة المعجمية أو البنية التركيبية أو الدلالية أو المورفولوجية ذات المرجعية العبرية تشكل فضاء لغويّاً يتحرَّك داخله ابن يهودا دون اعتبار لطبيعة المرحلة التاريخية التي تنتمي إليها الكلمة أو البنية.

وبمعنى آخر، لا يهمّ تسلسل المراحل التاريخية من عبرية *"العهد القديم"* (*"التوراة"*) إلى عبرية *"التلمود"* و*"المشنا"* وعبرية العصر الوسيط (عبرية "الهسكلاة")، مادام الأمر يتعلق دائماً بالعبرية. فالعبريات المختلفة إذن تصبح- في تصور ابن يهودا- عبرية واحدة (وليست موحَّدة) تكون "مادة" في التواصل اللغوي. هذه الفكرة تشكل إحدى الخصائص الأساسية التي قام عليها التخطيط اللغوي في العبرية[14].

2-1-3-2. العبرية بالعبرية [*עברית בעברית*]

فطن ابن يهودا إلى تلك المنهجية التربوية التي تقوم على تعليم وتلقين الطالب اللغة العبرية بالعبرية وحدها دون اللجوء إلى لغة أخرى. ولا يخفى ما لهذه الطريقة من أهمية على مستوى التركيز والتحصيل من الناحية النفسية والتربوية.

ويتحدث ابن يهودا في مذكراته (ص. 53) عن العرض الذي تقدم به Nissim Behar، مندوب جمعية ***כל ישראל חברים*** [كل إسرائيل أصدقاء]، والخاص بإنشاء مدرسة باسم الجمعية في القدس. وطلب من ابن يهودا التدريس فيها. وقبل هذا الأخير بشرط أن يعلم التلاميذ العبرية بالعبرية.

---

(14) انظر: عبد الكريم بوفرة، "التخطيط اللغوي بين العبرية والعربية"، *العلم الثقافي*، عدد 15240 وعدد 15309، 1992؛ وكذلك:

Abdelkarim Boufarra, in *Mélanges Conseil Québec*. 1994.

2-1-3-3. الأحادية اللغوية

إن حرص ابن يهودا على التكلم بالعبرية وحدها، وتكوينه لأسرة لغوية تستعمل العبرية وحدها داخل البيت وبين بعض الجيران، على الرغم من صعوبة الخوض في مثل هذه "المغامرة"، يؤكد فكرة الأحادية اللغوية وأهميتها لمجموعة من المتكلمين اللغويين. وقد لاقت *חמדה* [حمدة]، زوجة ابن يهودا، صعوبات كثيرة في التأقلم مع هذا الجوّ اللغويّ الجديد الذي لا يسمح إلاّ باستعمال لغة تجهل هي الكثير من أصولها.

ومع ذلك، أصرّت هذه الزوجة على تربية رضيعها بالرغم من ضعفها ومرضها؛ ورفضت أي مساعدة خارجية (ص. 70)، خشية أن يسمع Ithamar كلمات عبرية غير سليمة أو كلمات غير عبرية.

وهنا تطرح من المنظور اللساني الاجتماعي فكرة الأحادية اللغوية من جهة، والتواصل اللساني من جهة أخرى.

2-1-3-4. العبرية السفارادية والعبرية الأشكينازية

كان من بين الأهداف التي جعلت ابن يهودا ينشئ مجموعة من الجمعيات اللغوية، مثل *שפה ברורה* أو *ועד הלשון העברית*، هو توحيد النطق لدى المتكلمين اللغويين اليهود.

كان للعبرية السفارادية جمالية صوتية فرضت نفسها على اليهود الأشكيناز، خاصة وأنها تقترب من عبرية *"التوراة"*.

ويصرّح ابن يهودا بأنه استفاد من رواية Arraham Mapu (1808-1867)، *אהבת ציון* [حبّ *صهيون*]. وMapu نفسه كان متأثراً جدّاً بالعبرية السفارادية (ص. 23).

وكان للمصادر التي اعتمدها ابن يهودا في إحياء العبرية دور أيضاً في استعمال العبرية السفارادية، لارتباطها أساسا بـــ*"التوراة"*. ومن هذه المصادر:

- *"التوراة"*.
- عبرية *"التلمود"* و*"المدراش"*.
- الآرامية.
- العربية.
- الدخيل الأوروبي.

2-1-4. عبرية المذكرات

تتميز لغة المذكرات بالبساطة، مقارنة مع عبرية "الهسكلاة". وقد اقترح ابن يهودا ما مجموعه 231 **كلمة جديدة**، أخذ بعضها من العربية، مثل **רבה,רשם,אדיב÷** وعدَّل كثيراً من عبرية "الهسكلاة". والجدول الآتي يوضح ذلك:

الجدول رقم 3

عبرية "الهسكلاة"	كلمات اقترحها ابن يهودا	ترجمتها
בית אוכל	מסעדה	مطعم
בית הספרים	ספריה	مكتبة

מודם שעון	שעון	ساعة
מכלת נודנים	תזמורת	جوق
בית ענים	משקפים	نظارة
בית ידים	כסיות	قفاز
רכבת ברזל	רכבת	قطار
בית תבחים	מטבח	مطبخ
ספר מלים	מלון	معجم

واقترح كلمات أخرى:

ממחתה	منديل	אקדח	مسدس
מטריה	مظلة	פצצה	قنبلة
הגידה	هجرة	אומנות	فن
משרד	مكتب	אופנים	دراجة
עיתון	جريدة	בובה	دمية
ורוד	وردي (لون)	תרגיל	تمرين

3. بعض القضايا التاريخية

يعتبر Alain Boyer (1988)[15] قرار ابن يهودا التحدث بالعبرية (على حساب أيِّ لغة أخرى) عملاً سياسيّاً، بل إنه يعبر عن إيديولوجية

(15) Alain Boyer, *Les origines du Sionisme*, Que sais-je?, 2397, P.U.F., Paris, 1988, p. 67.

خاصة جدّاً تمثلها الوطنية اللغوية والقومية اللسانية بالمفهوم الذي كان سائداً في أوروبا الوسطى والشرقية[16]. لذا ينبغي ربط الوقائع اللغوية بالأحداث السياسية.

فتحرر اليهود الوطني، حسب ابن يهودا، يتم بالرجوع إلى اللغة العبرية. وبذلك يكون المستقبل في علاقة مباشرة بالماضي، بل إن هذا الماضي نفسه هو الذي يدعو إلى استشراف المستقبل. ثم إن اهتمام ابن يهودا بالأحداث المضطربة في روسيا القيصرية وبلغاريا والإمبراطورية العثمانية، مثلاً، هو في العمق اهتمام بنموذج تحرري يتبعه اليهود. فما ينجح فيه غير اليهود لا بد أن يبرز فيه اليهود.

1-3. فكرة التحرر الوطني:

يفسر ابن يهودا ظهور الحركة الوطنية والقومية لدى اليهود بما ارتكبته روسيا القيصرية من مجازر في حق اليهود ابتداء من سنة 1881، وهو ما يعرف بـ *Pogroms* (المذكرات، ص. 33). وهكذا كان اليهود الروس من أوائل من نادى باستقلال اليهود وبضرورة إنشاء كيان خاص بهم. وهذا الطلب- الذي تحول فيما بعد إلى إلحاح- يطرح علاقة اليهود بغيرهم في إطار تصور ثقافي وحضاري عام انطلق بشكل متواز ما بين أوروبا الشرقية وأوربا الغربية، إذ كانت المناداة بضرورة توافر حقوق إنسانية لليهود من جانب، وضرورة توافر حقوق وطنية من جانب آخر. وتبعاً لذلك، كان تصور الوطنية والقومية يخضع لمجموعة من الأفكار، منها "الاندماج" و"الاستلاب" وما نسميه شخصيّاً "اندماج الثقافة وثقافة الاندماج"[17].

---

[16] Michel Masson, *Langue et idéologie*, Ed. CNRS, Paris, 1986, p. 12.

[17] لنا اهتمام بهذا المجال في إطار CEMMM [مركز الدراسات حول حركات الهجرة المغاربية].

فاليهود الروس، مثلاً، طالبوا بحقوق إنسانية أوّلاً، لأن المجازر التي كانت تُرتكَب ضدَّهم كانت تستهدف وجودهم هناك، حتى أن Smolenskin Pertz غيَّر الكثير من آرائه بسبب هذه المجازر ؛ وأصبح يفكر في مصير شعبه على خلاف ما كان يتصوره من قبل، أي الشعب اليهودي في أرض الشتات.

1-1-3. وهكذا، حينما ثار البلغاريون في أرض البلقان على الأتراك، وجدوا سنداً من الروس (ص. 15). لماذا؟ سؤال لم يجب عنه ابن يهودا، ونترك التفصيل فيه للمؤرِّخ المختص.

ويصرح ابن يهودا بعد ذلك (ص. 16) بأنه كان يهتم كثيراً بمصير البلغاريين دون أن يعرف السبب.

نعتقد شخصيّاً أن الإحساس بالانتماء إلى أقلية (عرقية، جنسية...) جعله يتعاطف مع الأقليات الأخرى. ثم إن دعم اليهود لهؤلاء كان الهدف منه الحصول على الاستقلال، أو القيام بتجربته عند الغير على الأقل. ومع تنامي الشعور الوطني، نادى اليهود الروس والرومانيون، مثلاً، بضرورة الهجرة إلى فلسطين؛ لكن جمعية כל ישראל كانت تحضرهم للسفر إلى أمريكا خصوصاً، مما أثار ابن يهودا ورفاقه وجعلهم يهاجمون هذه الجمعية و"يصححون مسار الاتجاه الوطني".

2-1-3. خصَّ ابن يهودا الإمبراطورية العثمانية بحديث طويل في مذكراته (ص. 60، 59، 58، 56، 55، 37 وما بعدها). ويصف الشعور بالخوف الذي انتابه لأوّل مرة حين توقف في إحدى الموانئ السورية وهو في طريقه إلى فلسطين، إذ يصف العرب المسافرين إلى فلسطين ويصف

فرحتهم الكبيرة حينما كانت تقترب الباخرة من "أرضهم، أرض فلسطين". هكذا يقول ابن يهودا في (ص. 37).

ويتحدث بعد ذلك عن رغبته في طلب الجنسية التركية. غير أن Froumkin ذكَّره بالوضعية الصعبة التي كان يعيشها "الرعايا"، أي الأتراك، وما وفرته الإمبراطورية العثمانية من شروط العيش الحسنة بالنسبة "للحماية" التي تشمل جميع مواطني الدول الأوربية. ويرى ابن يهودا أن الأتراك لم يكونوا يميزون بين اليهود والعرب مثلاً، مادام هدف السلطات العثمانية كان سرقة الأموال ونهب محاصيل العرب الزراعية (ص. 56).

ولتجنب المشاكل مع هذه السلطات، يرى ابن يهودا أنه كان يجب إمّا اللجوء إلى الرشوة أو اعتناق المسيحية أو الانتماء إلى "الحماية".

وفيما يخصّ الفساد الإداري، يعترف صاحب المذكرات بأنه كان يسهل على اليهود تقديم الرشوة لتعوُّدهم ذلك في أرض الشتات. ويشير إلى حقوق "الحماية" داخل الإمبراطورية، إذ لم يكن باستطاعة الأتراك "محاكمة" مواطن أوروبي دون موافقة البلد الذي ينتمي إليه. وهكذا كانت روسيا تحمي اليهود الروس في تركيا وتضطهدهم في بلادها!

ويرى ابن يهودا أن "الرشوة" و"الحماية" ساعدتا كثيراً على قيام نهضة وطنية عند اليهود.

3-1-3. يعطي ابن يهودا بعض الأرقام الهامة الخاصة بالوجود اليهودي في فلسطين، نوردها في الجدول الآتي:

الجدول رقم 4

المدينة	عدد اليهود
القدس	16000
الخليل، يافا، صفد، طبرية	14000
حيفا، عكا	؟
العدد الإجمالي	30000
يهود سفاراد، كانوا يشتغلون بعرق جبينهم.	7000
يهود اشكيناز كانوا يعيشون على المساعدات	23000
عدد البِيَع	3 أو 4
عدد المستشفيات	2 في القدس العتيقة

4. خاتـمة

حاولنا الحديث، في هذا المقال، عن اللغة والتاريخ في مذكرات ابن يهودا. فالعبرية ترتبط بمسار المجموعة اليهودية التي تتكلمها، سواء داخل فلسطين أو خارجها. ولم يكن غرض ابن يهودا القيام بتفسير تاريخي للغة أو تفسير لغوي للتاريخ، بل كان هدفه إحياء العبرية المنطوقة على لسان اليهود؛ وربما كان يسعى إلى نهضتهم بتكثيف استعمالها في الحياة اليومية.

كان هناك حس وطني إذن، وكانت هناك خلفية إيديولوجية كذلك. ولم يكن ابن يهودا وحيداً في المعركة، بل شاركه لغويون ومفكرون كثيرون، ذكر بعضهم في مذكراته، وساهم بعضهم بشكل خفيّ بعيداً عن الأضواء.

فإحياء العبرية لم يكن مجهوداً فردياً ولم يكن مجهود جماعة معدودة ومحدودة، بل تضافرت عوامل عدّة يختلط فيها اللغويّ بالتاريخيّ، والذاتي بالموضوعي، والواقعي بالخيالي، والحسي بالمجرد.

لقد ساهمت عوامل عديدة في نهضة العبرية الحديثة أشار ابن يهودا في مذكراته إلى بعضها.

الترجمات العربية للتوراة

ادريس اعبيزة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
– الرباط–

التوراة تعني: تعليم، شريعة، قانون ناموس ومن ذلك *תורת ההגיון* (تورت هههجيون) أي علم المنطق وكذلك *תורת ההגדה* (تورت هههكده) أي نظرية المعرفة أو الإيبستمولوجيا ومنها أيضا *תורת המדנה* (تورت هميدنا) أي العلوم السياسة الخ.

إلا أن هذه الكلمة غالبا ما تعني الكتاب المقدس لدى اليهود، أي الأسفار الخمسة الأولى منه، وقد تطلق عليه تسمية العهد القديم، في مقابل العهد الجديد الذي هو الكتاب المقدس لدى المسيحيين. وقد اتخذت التوراة اسم بانتوك pentateuque في اليونانية، ومنها انتقلت إلى معظم اللغات الأوروبية. والكلمة تعني الكتاب ذو الأسفار الخمسة.

والتوراة جزء من ثلاثة أجزاء، وقد جرت العادة أن يسمى كل سفر منها إما بالكلمة الأولى التي يبدأ بها السفر، وإما بأول كلمة مهمة فيه أو بما يتضمنه هذا السفر أو ذاك.

I – الأسفار الخمسة هي:

1– *سفر التكوين* ***בראשית*** (بيريشيت) سمي هكذا لكونه يتحدث عن نشأة العالم وكيف بدء الله عمله من اليوم الأول إلى اليوم السابع واستراحة الله من كل أعماله في هذا اليوم.[1]

---

[1] لنا عودة لهذه النقطة. انظر ص 164.

يحتوي هذا السفر على خمسين إصحاحا،[2] ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

ا- قسم ورد فيه وصف عملية الخلق بما في ذاك خلق الإنسان.

ب- قسم يتناول الحديث عن أجداد بني إسرائيل: إبراهيم وإسحق ويعقوب. وينتهي هذا السفر بدخول يعقوب مصر وموت يوسف بهذا البلد: ***וימת יוסף בן מאה ועשרה שנים ויחנטו אותו וישם בארון במצרים.***

بالإضافة إلى هذا يتحدث هذا السفر عن قصة آدم وحواء وخطيئتهما وطردهما من الجنة، الطوفان ونوح وقصته مع أبنائه: سام[3] حام[4] ويافت. بعد ذلك ينتقل السفر للحديث عن إبراهيم ومسيرته مع زوجته سارة. لكن ما يثير انتباه القارئ لمسيرة إبراهيم، هو أن التوراة لم تعره أي اهتمام قبل سن التسعين، لا شيء يذكر قبل هذه الفترة[5] كما نجد في هذا السفر حديثا عن سارة زوجة إبراهيم وهاجر خادمتها أم إسماعيل، وما يثير انتباه القارئ مرة ثانية، هو طرد هاجر وابنها اسماعيل بأمر من سارة، هذا الحدث الذي كان بمثابة أمر من الله لابراهيم:

ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק. וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אוד בנו. ויאמר אלהים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה כי ביצחק יקרא לך זרע .

---

[2] الصحاح هو ما يمكن أن يقابل عندنا السورة.

[3] انطلاقا من هذا الاسم اشتق المستشرق الالماني شولتزر تسميه سامية ليشير بها إلى المجموعة اللغوية السامية. اللغات السامية كالعربية والعبرية والأرامية إلخ.

[4] انطلاقا من هذا الاسم اشتق العالمان لبسوس ورينان تسمية حامية ليدلان بها على مجموعة اللغات الحامية.

[5] يرى بعض فقهاء اليهود أن هذه الفترة من حياة ابراهيم كانت عادية لذلك لا نجد أي إشارة لها في التوراة.

"فقالت سارة لإبراهيم أطرد "هذه الأمة وابنها فإن ابن هذه الأمة لا يرث مع ابني إسحاق – فساء هذا الكلام جدا في عيني إبراهيم من جهة ابنه فقال الله لإبراهيم لا يسوء في عينك أمر الصبي وأمر أمتك اسمع لكل ما تأمرك به سارة لأنه بإسحاق يكون لك نسل..."[6].

بعد هذه الأمور ينتقل الحديث إلى ميلاد إسحاق ويعقوب وقصة هذا الأخير مع أبنائه ليرتكز الحديث في النهاية على قصة يوسف وإخوته ونزوله إلى مصر ثم دخوله السجن وخروجه منه ليتبوأ مكانة مرموقة داخل البلاط الفرعوني*.

2- *سفر الخروج*: سمي هكذا نسبة إلى خروج بني اسرائيل من مصر تحت قيادة موسى، ويسمى بالعبرية **שמות** (شموت) إضافة إلى حديثه عن خروج بني اسرائيل من مصر، يتحدث هذا السفر عن معاناة هؤلاء واضطهادهم من طرف المصريين، خاصة كما تقول التوراة، عندما تكاثر عددهم ظن المصريون أن هذا يهدد أمن البلاد واستقرارها. هذه الفترة يولد فيها موسى بعدما أصدر الفرعون أمره بقتل كل مولود ذكر، لكن موسى بقدرة قادر ينجو من الموت، بل إنه يتربى داخل البيت الفرعوني، تحت رعاية بنت فرعون نفسها التي اختارت له هذا الاسم (موسى) قائلة في ذاك "لأنني انتشلته من الماء"[7]. بعد أن كبر موسى، خرج مرة من القصر الفرعوني وإذا به يصادف في طريقه رجلين يتخاصمان الأول مصري والثاني عبري، فآزر العبري وقتل المصري.

وأصبح موسى بعد هذا الحدث مطاردا من قبل الفرعون، ومن هنا تبدأ رحلته وتنقلاته في الصحراء بمنطقة الشرق الأدنى، وخاصة بسيناء

---

[6] التكوين 21. 10، 11، 12.

* قارن بين سورة يوسف في القرآن وقصة (يوسف) في التوراة.

[7] الخروج 2: 10 حول الأصل في هذه التسمية (موسى) انظر كتاب مفروايد: *موسى والتوحيد*.

ومدين، إلى أن يتلقى الوحي من الله طالبا منه إخراج بني جلدته وتحريرهم من عبودية المصريين، وتبدأ في هذه المرحلة تحدياته للفرعون باستعراضه لكل المعجزات التي كان آخرها عبور البحر.

بعد ذاك تحدثنا التوراة عن مسيرة موسى في الصحراء وتلقيه الألواح[8] التوراتية على الجبل الذي غيبته مما جعل اليهود يرتدون عن دينه إلى عبادة العجل الذهبي مما أثار غضب موسى عليهم. بعد ذلك يتولى موسى تربيتهم من جديد.

يعتبر اليهود خروجهم من مصر حدثا تاريخيا يختلف كل الاختلاف عن جميع الأحداث التي مروا أو سيمرون بها، وهو حدث فاق الأحداث التاريخية الأخرى كدخولهم أرض كنعان مع "يشوع" وإقامة الملكية على عهد داوود أو الجلاء وشتاتهم في شتى أنحاء العالم. هذه الأحداث في نظرهم، رغم خطورتها وحدتها، لا تصل إلى ما وصل إليه حدث خروجهم من مصر ومسيرتهم في الصحراء زهاء أربعين عاما. يقع هذا السفر في أربعين إصحاحا.

3- *سفر اللاويين (الاحبار)* **ויקרא** (ويقرا) وهو سفر شرائعي ينسب إلى الكهنة من أسباط لاوي بن يعقوب، وهي القبيلة التي ينتمي إليها موسى على حد تعبير التوراة.

تشترط التوراة أن يكون الكهنة، والذين يتولون أمور الدين اليهودي من هذه القبيلة. في هذا السفر تتوقف مسيرة موسى مع اليهود في الصحراء. يغلب على هذا السفر الطابع الشرائعي، ويعتبر هذا بمثابة

---

[8] الخروج 20: من 1 إلى 17.
لمعرفة مغزى ومعنى الأعياد اليهودية، يمكن الرجوع إلى:
- الخروج 12، 26 عيد الفصح ؛
- الخروج 13، 8 عيد الفطير وكذلك الخروج 13، 39 ؛
- الخروج 13 - 14- 15 عيد الابكار.

جسر بين سفر الخروج وسفر العدد. يقع هذا السفر في سبعة وعشرين إصحاحا.

4- *سفر العدد* ***במדבר*** (بمدبر) سمي هكذا لبروز ظاهرة التكرار فيه والتعداد، فهو يقدم إحصاءا مفصلا لبني اسرائيل الخارجين من مصر مع موسى وكذلك عدد الذبائح والمدن والقرى الخ، كما نجد في هذا السفر عودة إلى مسيرة موسى في الصحراء وبعض الأحكام الشرائعية والفتاوى الفقهية، كما يشير السفر إلى فسوق بني اسرائيل وغضب موسى عليهم. يقع السفر في ستة وثلاثين إصحاحا.

5- *سفر التثنيه أو تثنيه الاشتراع* ***דברים*** دبريم) وهو بمثابة تكرار للشريعة اليهودية على بني اسرائيل بعد خروجهم من صحراء سيناء ووصولهم إلى صحراء موأب، كما يتضمن السفر أحكاماً فقهية جديدة. يقع السفر في أربعة وثلاثين إصحاحا.

أمران اثنان يثيران انتباه وقلق القارئ لهذا السفر:

1 - ورد في الاصحاح 32 الآيات 48-82:***ויאמר יהוה אל משה בעצם היום הזה לאמר . עלה אל הר העבדים הזה הר נבו אשר בארץ מואב אשר על פני ירחו וראה את ארץ כנען אשר אני נתן לבני ישראל לאחזת. ומת בהר ההו ויוסף אל עמיו. על אשר לא קדשתם אותי בתוך בני ישראל. כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא אל הארץ אשר אני נתן לבני ישראל.***

- (48 - وكلم الرب موسى في ذلك اليوم بعينيه قائلا:49 اصعد إلى جبل العباريم هذا جبل نبو الذين في أرض مؤاب تجاه أريحا وانظر إلى أرض كنعان التي أنا معطي بني اسرائيل إياها ملكا: 50 ثم مت في الجبل الذي أنت صاعد إليه وانضم إلى أجدادك كما مات هارون أخوك في جبل هور وانضم إلى أجداده: 51 لأنكما خنتماني (خالفتماني) في وسط بني اسرائيل عند ماء مرية قادش في برية صن و لم تقد ساني في وسط بني

اسرائيل: 52 فأنت ترى (تنظر) من بعيد إلى الأرض التي أعطيها لبني اسرائيل ولكنك لا تدخلها).

فما هي الأعمال التي قام بها كل من موسى وهارون و لم ترض الله؟ ولماذا وفيما خالفا الله؟ ولماذا لم يقدسا الرب؟ وماهو السر في منع موسى من دخول أرض كنعان؟ كل هذه الأمور، وغيرها، لا نجد لها أي توضيح أو تعليل أو تبرير في التوراة. بعض مترجمي التوراة إلى العربية، عندما وصلوا إلى هذه النقطة، ترجموا الفعل العبري **מעל** (معل) بنكث وهو أقل وقعا من خان أو غدر، كما ترجم البعض، بخلاف الترجوم[9] الذي ترجم هذا الفعل ب (جرم) جرم، خان).

2- ورد في التوراة: ***וימת שם משה עבדי יהוה בארץ מואב על פני יהוה. ויקבר אותו בגי בראץ מואב מול בית פעור ולא ידע איש את קברתו עד היום הזה.***

(فمات موسى عبد الرب في أرض مؤاب بأمر من الرب، ودفنه في الوادي في أرض مؤاب تجاه بيت فغور و لم يعرف أحد قبره إلى يومنا هذا)[10].

لماذا أمر الله بموت موسى؟ ما السر في عدم معرفة قبره؟

II- الأنبياء

III- المكتوبات

جردت عادة اليهود أن يجمعوا هذه الأجزاء الثلاثة المكونة للتوراة تحت اسم (تناخ) حيث يرمز الحرف الأول إلى التوراة والثاني إلى الأنبياء (نبديم) أما الثالث فيشير إلى المكتوبات (كتوبيم).

---

[9] هو الترجمة الارامية للتوراة.

[10] التثنية 34، 5-6.

ترجمات غير عربية للتوراة

ترجمت التوراة قبل ترجمتها إلى اللغة العربية، إلى لغات أخرى من أهمها:

الترجمة اليونانية: يكاد يجمع الباحثون في هذا الميدان، على أن هذه الترجمة اليونانية أو ما يعرف بالترجمة السبعينية، قد تمت على عهد بطليموس فيلاديلف 285-247 الذي تولى عرش مصر بعد موت أبيه بطوليمي صوطي الذي دام حكمه تسعا و ثلاثين سنة.

أمر بطليموس هذا بترجمة التوراة إلي اللغة اليونانية في مقابل إطلاق سراح ما يقرب من مائة ألف سجين يهودي كان قد أسرهم أبوه.

مما ترويه كتب التاريخ أن الوزير ديمتريوس الذي كان أيضا يشغل منصب المقيم على الخزانة الملكية، كتب رسالة إلى الملك يخبره فيها أن لليهود كتابا ينظم حياتهم الدينية والدنيوية مكتوب بلغتهم "العبرية" تستحق المكتبة الملكية أن يكون من بين الكتب التي تحويها. وبعد أن تلقى الملك الرسالة من وزيره، بعث بكتاب إلى إلعازر كبير شيوخ بني إسرائيل يخبره فيه أنه قرر إطلاق سراح اليهود الذين كانوا قد سجنوا على يد أبيه، شريطة أن يبعث له من يترجم له توراتهم إلى اللغة اليونانية.

ومما ترويه كتب التاريخ أن شيخ اليهود،عندما وصلته رسالة الملك لم يتردد لحظة وقام باختيار ستة رجال من كل سبط من أسباط بني إسرائيل وبعث بهم إلى الملك قصد ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية.

وقد تمت هذه الترجمة، حسب زعمهم في إثنين وسبعين يوما وعلى يد اثنين وسبعين شيخا من شيوخ اليهود كل واحد منهم قام بترجمته منفردا عن الآخرين، وأن هذه الترجمات جاءت كلها مطابقة لأصل حتى اعتقد البعض أنها كانت وحيا من الله.بينما اعتبرها فرقة الفريزيين لعنة أصابت اليهود.

إلا أننا نعتقد أن الدافع الأساسي لهذه الترجمة ليس هو إغناء المكتبة الملكية، بقدر ما كان الخوف من نسيان وضياع الشريعة اليهودية في وقت تخلى فيه اليهود عن لغتهم العبرية لصالح اللغة اليونانية التي أصبحت في هذه الفترة اللغة الرسمية لليهود المقيمين بمصر، وهي عملية سنراها تتكرر على عهد قوة وسلطان كل من اللغة الآرامية واللغة العربية.

هذه الترجمة خلفت ردود فعل في الأوساط اليهودية: هناك من رأى أن القصد في هذه العملية هو المساس وتحريف التوراة une œuvre de perversion وهناك من وجد فيها خيانة للشريعة الموسوية. ورغم ما قيل عن هذه الترجمة من اتفاق أو تباين مع النص الأصلي، فقد استطعنا أن نقف على بعض أوجه التباين بينها وبين النص العبري في أمور جوهرية مثل: التكوين II-1- 2 ***ויכלו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלהים ביום בשביעי מלכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה.***

1 "فأكملت السماوات والأرض وجميع جيشها 2. وفرغ الله في *اليوم السابع* من عمله الذي عمل، واستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل".

بينما يؤكد النص اليوناني على أن عملية خلق العالم تمت في ستة أيام. وهذا متفق مع ما جاء في الترجمة العربية للتوراة التي قام بها السريان وهم يهود، أي أن في نسختهم، "خلق الله العالم في ستة أيام"، لكن ما يثير انتباه القارئ للنسخة السريانية، أن المترجم عندما وصل إلى هذه النقطة كتب على الهامش:

"هذه أول مسائل الخلاف بيننا وبين اليهود لأن في نسخهم، كمل الله في السابع وعطل في اليوم السابع، والنقيضان لا يجتمعان، ولما حار علماؤهم في ذاك سخروا له أقوالا...)[11].

[11] المخطوط رقم 6 من الخزانة الوطنية بباريس.

الترجمة الآرامية: ترجمت التوراة إلى هذه اللغة[12] في الوقت الذي طغت فيه اللغة الآرامية على اللغة العبرية، وأصبحت هي اللغة الرسمية لليهود، فخوفا من ضياع ونسيان الشريعة، قام اليهود بترجمة التوراة إلى هذه اللغة، وهي ترجمة لا تقل أهمية عن النص الأصلي، بل إن بعض اليهود من يقر بقداسة هذه الترجمة وقداسة لغتها، حتى أننا نجد بعض الفقهاء اليهود يحثون بني جلدتهم على تعلم لغة الترجوم.

كما ترجمت التوراة إلى اللغة اللاتينية، وهي ترجمة لا تختلف عن الترجمة اليونانية.

الترجمات العربية للتوراة

إن أول وأحسن ترجمة عربية للتوراة وصلتنا كاملة هي تلك التي قام بها العالم والمترجم والفقيه والفيلسوف واللغوي سعديا كـــؤون الفيومي (892-942) قام بهذا العمل خدمة للطائفة اليهودية التي كانت بمصر آنذاك خوفا من نسيان الشريعة اليهودية، خاصة إذا علمنا أن في هذه الفترة أصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية لليهود، بينما اللغة العبرية بقيت محصورة داخل أسوار المعابد.

لكن قبل هذه الفترة (القرن العاشر) يمكن أن نتساءل عن إمكانية وجود ترجمة عربية للتوراة قبل مجيء الإسلام؟

من الصعب جدا تحديد الفترة الزمنية التي تمت فيها أول ترجمة عربية للتوراة. من المحتمل أن تكون التوراة أو جزء منها قد ترجمت إلى العربية، قبل الإسلام. فإذا كانت التوراة قد ترجمت إلى اليونانية عندما أصبحت اللغة الرسمية لليهود، وإذا كانت نفس العملية تتكرر على عهد سلطان

[12] تسمى: الترجوم، بعض النصوص التوراتية كتبت أصلا باللغة الأرامية: دانيال 2-4 إلى 28/7.

اللغة الآرامية، فما المانع من ترجمتها إلى اللغة العربية التي أصبحت لغة اليهود في كل مجالات حياتهم. الهدف كان دائما الخوف من ضياع الشريعة الموسوية، ولهذا لا نستبعد وجود ترجمة عربية للتوراة قبل الإسلام.

تعرض جواد علي في "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام" لهذه المسألة بصفة غير مباشرة، حيث يكتب أن "رواة الشعر وأهل الأخبار يروون شعرا العدي بن زيد ولأمية بن أبي الصلت وللأعشى كذلك في أحداث وأمور توراتية"[13].

هذه الأشعار إن صح أنها لهم، تدل على وقوف العرب قبل الإسلام على التوراة، أو على جزء منها، وبالتالي يدعم ما ذهبنا إليه من احتمال وجود ترجمة عربية للتوراة قبل الإسلام.

لكن عندما جاء الإسلام، أصبحت حاجة اليهود جد ماسة، أكثر من أي وقت مضى، إلى وجود ترجمة عربية للتوراة، خوفا من ضياع شريعتهم، أمام قوة وسلطان الدين الإسلامي واللغة العربية، هذه اللغة التي لم تعد كما كانت من قبل، بل أصبحت لغة ديانة جديدة.

جاء في الموسوعة اليهودية Encyclopedia judaïca[14] أن حنين ابن إسحاق (800-879) المشهور بترجماته للأعمال اليونانية قد ترجم التوراة إلى العربية، لكن مع الأسف لم يصلنا أي شيء من هذا العمل.

رغم ذلك تبقى ترجمة سعديا كؤون أول ترجمة عربية للتوراة تصلنا كاملة. نالت هذه الترجمة استحسانا لدى العلماء وعلماء اللاهوت والفلاسفة، وخصوصا عند علماء الكلام من اليهود، مما جعلهم يخوضون هم أيضا في أمور كلامية، كمسألة المنزلة بين المنزلتين التي نادى بها

---

[13] جواد علي: "*المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام*" ج 9 ص 412.

[14] *Encyclopedia Judaïca*, Copyght, 1971. E IV p.863.

المعتزلة، والوعد والوعيد والتجسيم والتوحيد الخ، وأتاحت للسانيين، والمهتمين منهم بالمعجم وقضاياه، فرصة مقارنة اللغتين العبرية والعربية ومحاولة وضع معجم عربي عبري نفتقر إليه في مكتباتنا.

كثير هم الذين تساءلوا عن اللغة التي كتب به سعديا نص ترجمته، فهناك من يرى أن سعديا كتب ترجمته بخط عبري مدعين أن اليهود الذين تشبعوا بالثقافة العربية كتبوا جل كتبهم وكتاباتهم بخط عبري، محتفظين في ذاك بجانب من قداسة لغتهم، أي الخط، وهناك من يرى أن سعديا كتب ترجمته بخط عربي، ونحن أميل إلى هذا الرأي لسببين على الأقل:

1- سعديا كتب جل كتبه باللغة العربية وبخط عربي، ومن أهمها كتابه الشهير: *الأمانات والاعتقادات*.

2- ابن عزار، وهو من الذين اهتموا بتفسير وشرح التوراة يقول بأن سعديا كتب ترجمته بخط عربي وبلغة عربية.

كما أثارت قضية الخط نقاشات في الأوساط المهتمة بسعديا، أثارت قضية اللغة جدلا لا يقل أهمية عن الأول، فما هي العربية التي كتب بها سعديا ترجمته؟

إنها لغة، كما يقول حاييم الزعفراني وأندري كاكو[15]، بين الفصحى والعامية، أي إنها ليست عربية فصحى وليست بالعامية المطلقة:

Un dialecte littéralisé «C'est une langue qui n'est ni véritablement classique ni véritablement dialectale, mais qui par nature est littéraire». C'est une langue qui « essaie souvent de suivre le texte biblique en utilisant le lexique arabe le plus proche du lexique hébraïque ; En même temps, c'est une langue qui tente de se rapprocher de l'arabe classique» .[16]

---

[15] H.ZAFRANI e A.CAQUOT : La version arabe de saadia «l'Ecclésiaste et son commentaire» «*Le livre de l'Axcèse*», Maisonneuve et Larose Paris, 1989.p.123.

[16] H.MALTER : *Saadia Gaon* : *His life and Worhs, philadelpia* ; The Jewish publicacton Society of Amerca, 1942,p.142.

من هنا يمكن أن نتساءل عن اللغة التي كان يستعملها يهود الشرق واللغة العربية التي استعملها يهود الغرب الإسلامي، ثم هل هناك فرق بين الاستعمالين؟ لأن الترجمات العربية للتوراة في هذه الفترة (ق10)، وخاصة ترجمة سعديا، جاءت لإبراز قوة ومهارة استعمال اللغة العربية أمام قوة وسلطان الفكر اليهودي بالغرب الإسلامي. يرى كل من أكاكو وحايم الزعفراني، أن اللغة العربية المستعملة في الشرق تختلف عن استعمال هذه اللغة في الغرب الإسلامي، وأن يهود الشرق ويهود الغرب لم تكن لهم نفس المعرفة باللغة العربية الفصحى[17]. ففي هذه الفترة ظهرت عدة فعاليات ثقافية يهودية في مختلف المجالات العلمية كابن جناح[18] وابن بارون[19] وابن ميمون[20] وابن عزرا[21]. في هذه الفترة ظهرت بالغرب الإسلامي بوادر النحو المقارن. ففي رسالته إلى يهود جماعة فاس حث يهودا بن قريش اليهود على تعلم اللغة الآرامية بالإضافة إلى العبرية: " أما بعد فإني رأيتكم قطعتم عادة الترجمة بالسرياني على التورية من كنائسكم وأطعتم على الرفض به جهالكم المدعين بأنهم عنه مستغنون وبجميع لغته العبرانية دونه عارفون، حتى إنه لقد ذكروا لي منكم أنهم ما قرأوا قط ترجوم الخمس ولا النبئيم.. الأنبياء)... فرأيت عند ذلك آن أولف الكتاب لأهل الفطن وذوي الألباب فيعملوا أن جميع لشون... (لسان)... قدش "المقدس" الحاصل في المقرا (التوراة) قد انتشرت فيه ألفاظ سريانية واختلطت بلغة عربية وتشددت فيه حروف عجمية وبربرية ولا سيما العربية خاصة، فإن فيها كثيرا من غربي ألفاظها وجدناه عبرانيا محظا حتى لا يكون بين العبراني والعربي في ذلك من الاختلاف إلا من بين ابتدال

---

[17] A.CAQUOT et H.ZAFRANI. *L'Ecclesiaste*. p.123.

[18] كتابه : *اللمع*.

[19] *الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية*.

[20] *دلالة الحائرين*.

[21] *المحاضرة والمذاكرة*.

الصاد والضاد والجيميل والجيم والطيت والطاء والعين والغين والحاء والخاء والزاي والدال... وإنما كانت العلة في هذا التشابه والسبب في هذا الامتزاج قرب المجاورة في البلاد والمقاربة في النسب لأن "تارح: أبا إبراهيم كان سريانيا و"لابان" سريانيا، وكان إسماعيل و"قَدر" مستعربين من دور "هفلجة زمان البلبلة في بابل".

أمام هذا التفوق العلمي العربي، كتب سعديا كؤون الفيومي[22] ترجمته بلغة كانت تحاول مسايرة النص التوراتي وذلك باستعمالها للقاموس، أو المعجم العربي الأكثر قربا من المعجم التوراتي، هادفا من وراء ذلك إلى تبسيط وتسهيل عملية قراءة التوراة وفهمها.

هذا الاختيار هو ما جعل من هذه الترجمة –كما سنرى– نصا خالف في كثير من الأحيان "الماسورا" وغير مطابق لقواعد النحو العربي. هذا الاحتلال اللغوي يؤثر كثيرا في عملية الترجمة فالجاحظ، مثلا، يؤكد على أن "المترجم" يجب أن يكون بيانه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة إليها حتى يكون فيها سواء وغاية"[23]. كما أن المستشرق E.Renan يلح بشدة على ضرورة احترام قواعد اللغة عند ترجمة نص من النصوص:

---

[22] هو سعديا بن يوسف الفيومي (من مصر) (892+942)، عندما بلغ سن 36 نودي عليه ليتقلب منصب رئيس الجالية اليهودية بمصر، وهو منصب له أهميته الكبرى داخل الأوساط اليهودية، وهو مترجم، لغوي وفيلسوف ذاع صيته ليشمل الأوساط العربية وكثيرهم العلماء العرب الذين تكلموا عنه وعن مكانته العلمية. يقول الربي باحيا في مقدمة كتابه ***אשתען בכתב אלר"ס אלפאצל רבי סעדיה..פאנהא תניר אלעקל ותצפי אלדהאן ותרשד אלגאפל ותנהיץ אלכאסל***.

هذا النص بالعبرية العربية Judéo arabe وهي عربية مكتوبة بخط عبري: استعان بكتب الرئيس الفاضل ربي سعديا..فإنها تنير العاقل وتصفي الأذهان وترشد الغافل وتنهض الكاسل.

له عدة مؤلفات من أهمها: *التفسير* وهو الترجمة العربية للتوراة، *تفسير كتاب الخلق*، *كتاب التعديل* (وهو شرح سفر أيوب)، *تفسير السبعين لفظة الفريدة*، *كتاب اللغة*، *الأمانات والاعتقادات* إلخ.

[23] الجاحظ: *الحيوان*، ج I ص 76/75.

«Le devoir du traducteur n'est rempli que quand il a ramené la pensée de son texte à une phrase française parfaitement correcte. Si l'œuvre qu'il traduit est tout à fait éloigné de nos habitudes d'esprit, il est inévitable que sa traduction offre, malgré tous ses efforts, des traits singuliers, des images peu conformes à notre goût, des particularités qui demandent explication ; mais ce qui lui est absolument interdit, c'est une faute contre les règles obligatoires de la langue»[24]

ما يميز ترجمة سعديا كؤون عن باقي الترجمات العربية الأخرى هو إخضاعها للشرح والتأويل، الأمر الذي جعل منها نصا يخالف أحد أهم مبادئ عملية الترجمة: الأمانة، فقد أضاف سعديا بعض الكلمات والجمل التي لا وجود لها بالنص الأصلي، كما أنه في بعض الأحيان، كما سنرى، حذف مجموعة من الكلمات، خاصة الكلمات الغير عبرية "والمكررة، والتي كان الهدف من تكرارها، في النص العبري، التأكيد – مثل قول الله لموسى في سفر الخروج: "يا موسى، يا موسى"، فترجم سعديا: "يا موسى" مرة واحدة دون تكرار الاسم مرتين أو كقول النص:

ויאמר יהוה אלהים לאשה מה זאת עשית ותאמר האשה הנחש השיאני ותכל.

وقال الله للمرأة ما هذا الذي صنعت، وقالت المرأة: الثعبان أغواني فأكلت".[25]

لكن عندما ترجم سعديا، لم يكرر اسم المرأة بل اكتفى بالقول:"وقالت: الثعبان أغواني فأكلت".

أو كقول النص:***ויבאו שני המלכים סדמה בערב ולוט ישב בשער סדמה וירא לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים ארצה.***

"فجاء الملكان إلى صدوم عشاء ولوط جالس على باب صدوم. فلما رآهما لوط قام لاستقبالهما وسجد بوجهه على الأرض"[26].

---

[24] Ernest Renan, *Etude d'histoire religieuse*. Ed tel, Gallimard, Paris, 1992 ; p.431.

[25] التكوين III. 13.

[26] التكوين XIX.1.

إلا أن سعديا لم يكرر اسم المدينة "صدوم، بل قال: ولوط جالس على بابها".. اكتفاؤه، في بعض الأحيان، بذكر الفعل عن ذكر المصدر، كما جاء ذلك في النص العبري، واستغناؤه بذكر الموصوف عن ذكر الصفة، استعماله الخاص في موضع العام، كاستعماله البلد بدلا من الأرض، استعماله عضوا بدل العضو المذكور في النص الأصلي، استعماله الكل عوض الجزء، استعماله لفضا بدل اللفظ المذكور في النص الأصلي كقول النص: ***ערבת אחות אביך לא תגלה שאר אביך הוא. ערבת אחות אמך לא תגלה כי שאר אמך הוא.***

"وسوءة أخت أبيك لاتكشفها إنها ذات قرابة لأمك" إلا أن سعديا قال: سوءة عمتك.. وخالتك".

هذه الطريقة في الترجمة التي تعمدها سعديا كؤون كان يهدف من ورائها إلى تقريب النص التوراتي من القارئ اليهودي البسيط الذي أصبح من الصعب عليه فهم شريعته الموسوية بلغتها العبرية.

من بين الأهداف التي كان يرمي إليها سعديا من وراء ترجمته هاته، بالإضافة إلى ما سبق ذكره، الرد على القائلين بالتجسيم ثم حصر هجومات القرائين ونقد أفكارهم القائلة بتعارض الشريعة مع التقاليد والعادات اليهودية. من خلال هذه الترجمة حاول أن يبرهن على عكس هذه الأفكار[27]، فإن وجد شيء يمكن أن يوحي بنوع من التعارض فهو في نظر سعديا ظاهريا فقط، ثم إنه يطلب من قارئ هذا التفسير" الترجمة" أن يبحث عن سر كل كلمة: "ويجب أن يتذكر الناظر في هذا التفسير ما تحت كل كلمة وذاتها إن نقصتها من المعاني، فإنه إذا صنع ذلك انكشفت

---

[27] انظر *كتاب الأمانات والاعتقادات*.

له أمور كثيرة من المسائل والأجوبة وصار له ذلك أصلا يبني عليه علم الفقه أعني المشنا والتلمود وسائر ما حملته أثار أنبياء الله"[28].

إلا أن ما يثير انتباه القارئ بل ودهشته هو استعمال سعديا، في بعض الأحيان بعض الألفاظ العربية بعيدة كل البعد عن اللفظة العبرية، قد تؤدي أحيانا إلى إفساد وتشويه النص الأصلي. ففي سفر العدد نقرأ:

והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח ליהוה..

"فإن خفت الخطيئة على عيون الجماعة سهوا، فلتصنع الجماعة كلها من عجل البقر محرقة رائحة الرضى للرب".

لكن سعديا ترجم: "فإن كان سهوا عن عيون الجماعة فليصنعوا رثا من البقر صعيدة مقبولا مرضيا لله...".

بالإضافة إلى عدم تكراره لاسم "الجماعة" حيث اكتفى باستعمال الضمير، وعدم ترجمته لكلمة **ריח**"رائحة"... وغير ذلك. ما يدهش هو ترجمته **פר** صنف من أصناف البقر، بكلمة "رث" والرث في اللغة العربية إما أنه يعني الرئيس، فتقول رث القبيلة أي رئيسها، أو الخنزير وقد تدل أيضا على العجمة في الكلام وذلك بالضم. النص التوراتي لا يقصد الرئيس ولا يقصد العجمة في الكلام بل الحيوان، والخنزير من الحيوانات النجسة والمحرمة في الديانة اليهودية.

الرد على القائلين بالتجسيم جعله في كثير من المواضع يخرج عن نطاق الترجمة ليدخل باب التأويل. ففي سفر التكوين نقرأ:

ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו..

---

[28] الترجمة: المقدمة.

"فقال الله لنصنع الإنسان على صورتنا بشبهنا"[29]...

ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם.

فخلق الله آدم بصورته بصورة الله خلقه، ذكرا وأنثى خلقهم[30].

إلا أن سعديا ترجم، خاصة الجزء الثاني من الآية 27: "فخلق الله آدم بصورته بصورة شرفها [الله]"... وذلك تفاديا للوقوع في التجسيم، ثم إنه لم يكتف بهذا بل نراه يضيف في آخر الآية كلمة مسلطا"... وهي غير موجودة في هذا المكان من التوراة. يبرر سعديا هذه الترجمة قائلا: "إن هذا على طريق التشريف، وذلك كما أنه له "الله" جميع الأرضين وشرف واحدة منها بقوله هذه أرضي، وله جميع الجبال وشرف واحد بقوله هذا جبلي، كذلك له جميع الصور وشرف واحدة منها بأنه قال هذه صورتي على سبيل التخصيص لا على سبيل التجسيم"[31].

هذه الطريقة في الترجمة، نجدها أيضا في عدد كبير من المخطوطات العربية للتوراة، ففي المخطوطات رقم 3، 5 و6 من الخزانة الوطنية بباريس، نجد أن الله في هذه الآية 27، لم يخلق الإنسان على صورته بل: "وخلق الله الإنسان بقدرته بصورة الملائكة خلقه"[32].. وقد علل أصحاب هذه الترجمة بأن كتبوا على الهامش خاصة المخطوطات 5 و6 ما يلي:

"قوله بصورة الملائكة خلقه، يريد الصورة المعنوية الناطقة الشريفة لا الصورة الجسمانية التي شاركته بها الحيوانات".

---

[29] التكوين I، 26.

[30] التكوين I، 27.

[31] سعديا كوون الفيومي: *الأمانات والاعتقادات*، ص 94.

[32] المخطوطات: 3، 5 و6 الخزانة الوطنية بباريس، من المحتمل جدا أن يكون المخطوط 5 و6 لنفس المترجم الذي هو أبو سعيد البصري انظر: AABIZA DRISS: *Etude des problèmes relatifs à la traduction arabe de la Bible*; Paris 1991 pp.54-64.

هذه النقطة، من النقط النادرة التي اتفقت حولها كل الترجمات العربية للتوراة، تقريبا إلا أن هناك نقط اختلاف كثيرة بينهما نذكر منها ما جاء في ترجمة: ***ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה.***

و"فرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل واستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل"[33].

استراحة الله من عمله، أمر لم يفرق بين الديانة اليهودية وباقي الديانات السماوية الأخرى وحسب، بل إنه أمرا حدث انشقاقا لدى علماء اليهود أنفسهم وكان عدد أيام الخلق محل اختلاف أيضا فالسامريون Samaritains فئة يهودية ترى أن عملية الخلق تمت في ستة أيام: وكمل الله في اليوم السادس صناعته التي صنع"[34].

عندما وصل المترجم السامري إلى هذه الآية وضع الهامش التالي: "هذه أول مسائل الخلاف بيننا وبين اليهود، الآن في نسخهم: (وكمل الله في اليوم السابع وعطل في اليوم السابع) والنقيضان لا يجتمعان، ولما حار علماؤهم في ذلك سخروا له أقوالا ساقطة".

وجاء في كل من المخطوط رقم 12 من الخزانة الوطنية[35] والترجمة اليونانية أن عملية الخلق تمت في ستة أيام: "وأكمل الله أعماله التي عملها في اليوم السادس واستراح في اليوم السابع:[36].

---

(33) تكوين II .2.

(34) المخطوطات رقم 3 ، 5 ، 6

(35) انظر قائمة المخطوطات العربية للتوراة في: AABIZA DRISS, Etudes des problèmes relatifs à la traduction arabe de la bible pp. 79-102.

(36) الترجمة السبعينية.. اليونانية .. التكوين II. 2.

«Et Dieu acheva au sixième jour ses œuvres qu'il avait faites et il se reposa le septième jour de toutes ses œuvres, qu'il avait faites».

هذا التباين الحاصل بين الترجمة اليونانية والترجمات العربية والنص التوراتي في نظر: Maguerite Harl يمكن تفاديه، إذا فهمنا الفعل العبري.

فرغ وأكمل بمعنى Le plus que parfait تقول:

La contradiction entre LXX (Septante) (..Dieu acheva au sixième jour), de même jubilés 2,16 et 25, pentateuque samaritain, version syriaques vieilles latines et le TM (... le septième jour...) peut s'éffacer si l'on comprend l'hébreu au sens d'un plus que parfait (Dieu avait achevé) son œuvre au septième jour et non «acheva»[37]

إلا أن راشي Rachi من كبار المفسرين اليهود، يرى أن الله وضع حدا لأعماله اليوم السابع، بمعنى أنه في هذا اليوم عملية الخلق لم تكن قد اكتملت بل بقي لها لتكون كذلك شيء، هذا الشيء هو الاستراحة، فباستراحته أكمل الله عملية خلق العالم.

הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רבץ ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו[38]

"هلو إم تيطب شئت فإم لوتيطيب ليتح حطا روبتس وإليك تشوفتو وأته تمشل بو".

"فإنك إن أحسنت "جودت" قبلت وإن لم تحسن فعند الباب خطيئة رابضة وإليك انقياض أشواقها وأنت المستولي عليها".

يعتبر هذا النص من النصوص التي أوقعت المترجمين في جملة من المشاكل، سواء منها المتعلقة بالترجمة نفسها أو بأمور أخرى قد تخرج عنها.

---

[37] Marguerite Harl : La Bible d'Alexandrie Lxx. La Genèse, Paris, cerf 1986, pp.98.99.

[38] التكوين 7 يحكي هذا النص قصة قابل وهابيل، ويظهر من خلاله موضوع الأخ الأصغر المفضل على الأخ الأكبر. ويكشف هذا النص عن حرية الله في اختياره أو احتقاره الامجاد الأرضية ومعزته الخاصة للوضعاء - على حد تعبير التوراة - وهو موضوع كثيرا ما ورد في سفر التكوين (اسحق المفضل على إسماعيل، ويعقوب على عيسو رحيل على لينة) وهي ظاهرة نجدها في التوراة كلها.

فالكلمة العبرية ***חטאת*** "حطات" خطيئة، ترجمت في كثير من النسخ *بخطأ*، والخطأ في اللغة العربية يعني: ضد الصواب، والخطأ ما لم يتعمد.. وفي الحديث: "قتل الخطأ ديته كذا وكذا، هو ضد العمد، وهو أن تقتل إنسانا بفعلك من غير أن تقصد قتله، أولا تقصد ضربه بما قتلته به"[39].

بينما يتعلق الأمر هنا بشيء أكبر من الخطأ، الخطيئة، والخطيئة كما يقول ابن منظور: الذنب على عمد[40]، وهذا هو المقصود من هذه الكلمة في هذا المكان من التوراة، لأن الأمر يتعلق بقتل قابل لأخيه هابيل مع سبق الإصرار والترصد، لذلك كان من الواجب ترجمة كلمة ***חטאת*** بخطيئة، نظرا لما سيترتب عنها من أمور قاسية، كغضب الله على قابل وندمان هذا الأخير على فعلته التي أدت به كذلك إلى الطرد من أمام وجه الله:

"والآن فملعون أنت من الأرض التي فتحت فاها لتقبل دماء أخيك من يدك: وإذا أحرثت الأرض فلا تعود تعطيك ثمرها. تائها شاردا تكون في الأرض[41].

---

[39] ابن منظور: *لسان العرب*، دار المعارف، 1980، ص 1193.

مما يروي أن هذه الرواية ليست أصلا في التوراة ولا تخص بني الإنسان الأول، بل إنها تنسب إلى جد القينيين (أهل العهد الحديدي وهم من البدو ولهم علاقة وثيقة بمدين) فنقلها التقليد اليهودي إلى أوائل البشرية ليضفي عليها مغزى عاما مفاده: بعد تمرد الإنسان على الله. تأتي معاداة الإنسان لأخيه الإنسان. انظر *الكتاب المقدس*. دار المشرق بيروت 1989 ص 74.

[40] ابن منظور: *لسان العرب*، دار المعارف، 1986، ص 1194.

[41] ***ועתה ארור אתה מן האדמה אשר פתחה את פיה לקחת את דמי אחיך מידך כי תעבד את האדמה לא תסף תת כחת לך נע ונד תהיה בארץ.***

وعته رور أته من هأدمه أشر يتسته إت فيها لقحت إت دمي أحيك ميدخ: كتعبد إت هأدمه لو تصف تت كحه لك نغ وند تهيي بأرتس" التكوين. IV 11، 12.

كلمة **פתח** يتح "باب" استغنت عن ترجمتها أغلب الترجمات العربية التوراة وكذلك الترجوم والترجمة السبعينية، إلا أن لكلمة باب في هذا المكان من التوراة، أهميتها الكبيرة لذلك نجد أحد كبار مفسري التوراة راشي Rachi يعيرها اهتماما بالغا، بحيث يرى أن هذه الخطيئة أو هذه الجريمة التي ارتكبها قابل ستبقى مسجلة عليه ليس فقط إلى حين موته بل إلى يوم حسابه[42] وهي نفس الكلمة التي استعملها النبي "إلي" للإجابة على سؤال طرحه عليه الربي يهودا، مفاده: لماذا تعطل "المخلص" أو "المنقذ" في المجيء؟ فرد هذا النبي قائلا: لأن الخطيئة رابضة عند الباب.

ما يثير انتباه القارئ لهذه الترجمات بصفة عامة. وترجمة سعديا كؤون بصفة خاصة، بالإضافة إلى ما سبق ذكره، هو زيادة سعديا في آخر هذه الآية كلمة *بالاختيار*، أن أنت المتسلط عليها بالاختيار، فبهذه الإضافة قد خرج المترجم من ميدان الترجمة ليدخل ميدانا آخر، ميدان المفسر، وهو بهذه الإضافة يلتقي مع راشي في تفسيره لهذه الآية: إذا شئت تكون أقوى منه.

بهذه الإضافة يذكرنا سعديا بمسألة فلسفية كثيرا ما ناقشها علماء الكلام، وخاصة المعتزلة، الذين تشبع هو بأفكارهم، وهي مسؤولية أو عدم مسؤولية الإنسان عن أعماله، ولا غرابة في ذلك، لأننا نجده في كتابة *الأمانات والاعتقادات*، يخصص مقالة بكاملها لهذه المسألة[43] حيث يقول:" عرفنا ربنا على يد أنبيائه إنه فضل الإنسان على جميع خلقه... وأنه أعطاه القدرة على طاعته ووضعها بين يديه وضعا ومكنه وخيره

---

(42) E.Munk : *Le voix de la Thora*. Fondation Samuel et O. Levy ; Paris 1985. p52.

(43) سعديا كؤون الفيومي: *الأمانات والاعتقادات*، المقالة الثالثة: في الطاعة والمعصية والجبر والعدل. ص 145-165.

وأمره أن يختار الخير.."[44] هذه الإضافات التفسيرية أشار إليها أكثر من منظر لعملية الترجمة، فهناك من أشار إلى إيجابية هذه الطريقة في الترجمة والدور الذي تلعبه في تبسيط وتسهيل عملية فهم مضمون نص من النصوص – بل هي عملية مريحة. في بعض الأحيان، بالقياس إلى الترجمة الحرفية:

«Il y a gain, lorsque la traduction explicite un élément de la situation que la langue de départ laisse dans l'ombre. Une phrase qui marque un gain se suffit d'avantage à elle-même, elle rétablit les sous-entendus ou rappelle ce qui a été prècèdement. Et par ce qu'elle dépond moins, pour sa compréhension, du contexte ou de la situation, elle dispense le lecture de s'y eporter[45] .

المخلوط رقم 12 من الخزانة الوطنية بباريس ترجم النص التوراتي:

"إن استقام قربانك أو لم يستقم فباختيارك خطيتك انقضت لك رجوعها يكون عليك وأنت تقبل عليها".

من خلال هذا النص، تتضح صعوبة ترجمة النص العبري، وهي صعوبة أقربها كثير من المترجمين أو المفسرين، وعلى رأسهم Marguerite Harl التي ترى: Ce verset est particulièrement difficile[46]

فكأننا بهذه الترجمة نقرأ تفسيرا، ليس فقط لهذه الآية التوراتية ، بل لقصة قاين وهابيل بكل تفاصيلها، حين قدم قاين من ثمر الأرض هدية لله، وعندما قدم هابيل أيضا شيئا من أبكار غنمه ومن دهنها لله ففضل الله

---

[44] *نفسه* ؛ ص 146- 147.

* «Si tu a présenté correctement, mais partagé non correctement, n'a tu pas péché ? Reste tranquille, que vers toi aille son mouvement et tu le commenderas».

[45] J.P. Vinay L.J. Darbel-net : *Stylistique comparée du Français et de l'Anglais*, Paris Didier, 1958 pp. 163, 164.

[46] Marguerit : *La Bible d'Alexendrie*, p.114.

هدية، أو قربان، هابيل على ما قدمه قاين، الشيء الذي أغضب قاين فحقد على أخيه هابيل وقتله فيما بعد. هذه الأحداث التي توحي بها كلمة قربان والتي توجد في هذا المكان من التوراة (التكوين 17. 7) نجدها بالآيتين 3 و4 من نفس الإصحاح. الأمر هنا يتعلق بتفسير للآية التوراتية أكثر مما يتعلق بترجمتها. هذه الترجمة كانت متأثرة جدا بما جاء في الترجمة السبعينية.. اليونانية.. التي نحت نفس المنحى وترجمت الآية: بالإضافة إلى كل هذه الأمور، غابت من نص المخطوط 12 الكلمات العبرية *שאת* شئت **רבץ** "رفتص رابض وكلمة *פתח* "يتح" الباب، وهي كلمات لها وزنها ووقعها داخل هذا النص، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

الصعوبة في هذه الآية مختلفة الأوجه، فمنها ما هو لغوي كعدم تطابق اسم الفاعل **רבץ** "رابض" مع كلمة *חטאת* "خطات" خطيئة. فـ **רבץ** مذكر بينما *חטאת* مؤنث، الأمر الذي أدى ببعض المفسرين إلى القول بأن "ربض" يعود على وجه قاين عندما رفض الله هديته، ومنها ما هو تأويلي وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

ויאמר יהוה לא ידון רוחי באדם לעלם..

"فيومريهوا لو يدون روحي بأدم لعلام...

وقال الله لا تحل "تثبت تسكن" روحي في الإنسان إلى الأبد[47].

المخطوط رقم I ترجم: "وقال الله عند ذاك لا تحل روحي على هؤلاء الناس أبدا." بإضافته عبارة: "عند ذاك" التي لا توجد بالنص العبري، هذه الزيادة كان الهدف من ورائها هو تذكير القارئ بالأحداث التي سبقت، قبل أن يتخذ الله قراره بعد حلول روحه على بني الإنسان، وقد يكون الهدف من زيادتها هو احتمال وضع السؤال: لماذا اتخذ الله هذا القرار؟

---

[47] التكوين VI .3.

كلمة "روحي" من "روح" هي الأخرى وضعت مشكلة لكثير من المترجمين، فمنهم من احتفظ بها هكذا كما فعل المخطوط 12، بينما ترجمها سعديا "بالذات" وجاءت ترجمتها في المخطوطات 3 ن5 و6 هكذا "بالفيض"، ولكن ما يسترعي اهتمام القارئ هو ترجمة الفعل **דון** الذي ترجم "بانغماد" (لا تنغمد – ذاتي – روحي)، بهذه الترجمة، ربما أحسن أصحابها بما يمكن أن توحيه من غموض أو أسئلة، فراحوا يفسرون هذه المفردة، وهكذا نجد ترجمات كل من المخطوطات 3، 5و6 تضيف هامشا تشرح فيه هذه "اللفظة": الانغماد طول صحبتها – النفس– للجسد الترابي وهذا هو الأغلب على نفوس العوام وأما الخواص فإنهم يكرهون مفارقة أنفسهم لأجسادهم لما يعلمون من ارتقائهم إلى عالمها الإلهي، "أما من ترجم الروح" "بالفيض" يقول: "المراد بالفيض النفس الناطقة الشريفة...

הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם המה הגברים אשר מעולם אנשי השם.

* "هنفيم هيو بأرض بيميم ههم وجم أحرى حين أشر يبوأو بني ها إلهيم إل بنوت ها أدام ويلدو لهم همة هجبريم أشر معولم أنشي هشيم".

"وكان على الأرض جبابرة في تلك الأيام، وبعد ذلك حين دخل بنو الله على بنات الناس فولدن لهم الجبابرة المعرفين منذ القدم.[48]

المخطوط 1 ترجم: "وكان على الأرض جبابرة في تلك الأيام ومن بعدها لأن بني "إلوهيم" دخلوا على نبات *قاين* فولدن لهم جبابرة *دهريين* جبابرة مذكورين".

ما يشد انتباه القارئ لهذه الترجمة هو الجزء الثاني من هذه الآية التوراتية: لابن بني إلوهيم"... الخ ما يمكن أن توحي به هذه الترجمة هو أن وجود الجبابرة في هذه الفترة – الفترة التي سبقت الطوفان – مرهون

---

[48] التكوين 3.V.

بدخولهم على بنات الناس، بينما الآية تنص على أن هؤلاء الجبابرة كانوا موجودين قبل وبعد أن يدخلوا على بنات الناس، إلا أن ما يدعو للغرابة والدهشة في نفس الوقت، هو ترجمة بنات الناس "بنوت هأدم" *ببنات قاين* إذا كان من ذكر لاسم في هذا المكان فالأولى ذكر نوح أو أحد أبنائه سام، حام وبافث، لأنه لا ذكر لاسم قاين في هذا الإصحاح بكامله ولا في الإصحاح الذي قبله ولا في الإصحاح الذي بعده، انتهى الحديث عن قاين وسلالته في الإصحاح الرابع، حتى أن الإصحاح الخامس الذي يتكلم عن مرحلة ما قبل الطوفان، وعن سلالة آدم، يبدأ نسل آدم بالحديث عن "شيت"، وشيت هذا أحد أبناء آدم أتى بعد قاين: "وعاش آدم مئة وثلاثين سنة، وولد ولدا على مثاله كصورته وسماه شيتا" (التكوين V 3).

وكأننا بالتوراة لا تريد الحديث مرة ثانية عن قاين، نظرا لما كان قد قام به. إلا أننا نفاجأ بذكره في هذه الترجمة، ألأن اللعنة التي لحقت قاين، يجب أن تستمر وتلحق أبناءه، لأن هؤلاء الجبابرة هم الذين سيسحقهم الطوفان. ونقرأ في نسخة J.Drenbourg الترجمة التالية:

"وكان الجبابرة في الأرض في ذلك الزمان وبعد ذلك أيضا كانوا يدخلون بنو الأشراف إلى بنات العامة حراما فيلدن لهم الجبابرة الذين من الدهر ذووا الأسماء".

إضافة إلى ترجمة بني إلوهيم... بينو الأشراف، ما يمكن الوقوف عنده، هو زيادة كلمة "حراما" وهي إضافة كان الهدف منها تفسير دخول أبناء الله على بنات الناس، ففي نظر هذه الترجمة، هذا الدخول كان غير شرعي، لذلك قرر الله محو البشرية بالطوفان[49]. هذه الترجمة

---

[49] زيادة هذه الكلمة – حراما– لها مرجعية توراتية لم تغب عن المترجم، بل ربما هي التي جعلته يقحم هذه الكلمة في هذا المكان. نقرأ ***לא ת כאף*** (لا تزن الخروج XX 14)

לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך.

– (لو تحمدت بيت رعك لو تحمد غشت رعك وعبدو وأمتو وشرو وحمرووك أشر رعك...

"لا تشته بيت قريبك، لا تشته امرأة قريبك ولا خادمة ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئا مما لقريبك" الخروج XX 17.

أثرت فيها بصفة كبيرة الترجمة الآرامية الترجوم – التي ترجمت هذه الآية بنفس الأسلوب، وهي نفس الترجمة تقريبا التي نجدها بالمخطوطات 3، 5 و6 بدون زيادة كلمة حراما. ***וירח יהוה את ריח הניחח ויאמר יהוה אל לבו לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעיו ולא אסף עוד להכות את כל חי אשר עשיתי.***

ويرح يهود إت ريح هننححا ويامر يهوه إل-لبولو أصف لقلل عود إت ها أدمه بعبودها آدم كي يصراب ها آدم رع منعرو ولو أصف عود لهكوت ات كل حي كأشر عسيتي.

"فتنسم الله رائحة...(ريح)، الرضى وقال الله في (ل) قلبه: لن أعود إلى لعن الأرض بسبب الإنسان لأن طبيعة قلب الإنسان رديئة منذ صغره ولن أعود إلى ضرب كل حي كما صنعت"[50]

تجنبا للتجسيم، ترجم المخطوط1 هذه الآية: "قال الله لنبيه لا أعيد لعن الأرض أيضا بسبب الإنسان على أن خاطر قلب الإنسان رديئ من صغره ولا أعيد قتل كل حي كما صنعت".

لكن الحذر من عدم الوقوع في التجسيم أدى بالمترجم إلى حذف جزء من الآية، له أهميته داخل النص التوراتي، أعني تنسم الرائحة الطيبة، ورائحة الرضى، التي أولاها مفسرو التوراة أهمية كبيرة، هذه الرائحة التي تدل على المتعة والتلذذ، وهي أمور لا تليق بالله حسب هذه الترجمة، لكن هذه الرائحة هي التي دفعت الله – على حد تعبير التوراة – إلى عدم لعن الأرض من جديد وضرب الإنسان. هذه الرائحة، هو رائحة الذبيحة التي قدمها نوح لله عندما انتهى الطوفان. ولن يتحدث سعديا كؤون، نفسه، عن هذه الرائحة، بل عن القربان، فالله حسب، سعديا، لم يتنسم تلك الرائحة الطيبة، بل قبل القربان الذي قدمه نوح لله: "فقبل الله القربان

[50] التكوين VIII-21.

المرضي وقال الله في ذاته لا أعيد أبدا ألعن الأرض أيضا بسبب الإنسان على أن خاطر قلب الإنسان رديئ من صغره ولا أعيد أقتل كل حي كما صنعت". وهي نفس الترجمة التي نجدها بالترجوم:

"فقبل الله القربان برضى."

وتجنبا، دائما، للوقوع في التجسيم، ترجمت العبارة: " وقال الله في قلبه" إما بـــ:" وقال الله في ذاته المخطوط1 أو "وقال الله لنبيه" تجاهل سعديا بذلك العبارة التوراتية ونفي عن الله صفة الجسمانية. يقول ابن ميمون في هذا الباب:

«On a été amené à croire, que Dieu a des attributs à peu prés de la même manière qu'on a été amené à croire à la corporcite (de Dieu). En effet, celui qui croit à la coporcité n'y a point été amené par une spéculation intellectuelle, mais en suivant le sens littéral des textes des 2 écritures, et il en est de même à l'égard des attributs, trouvant que les livres des prophètes et ceux du pentateuque prètaient à Dieu des attributs, on a pris la chose à la lettre, et on a cru qu'il avait des attributs... Le but de tous les attributs de Dieu n'est autre que de lui attribuer la perfection (en général) et non pas cette chose même qui est une perfection pour ce qui, d'entre les créatures, est doué d'une âme»[51]

نفس الترجمة نجدها بالمخطوط 3، 5 و6 مع بعض الاختلافات:"فقال الله في قلبه".. ترجمت هنا ب: "وقال الله لخصيصه" و"طبيعة قلب الإنسان درئية".. "ترجمت ب: "ضمير قلب الإنسان سوء، وقد علق أصحاب هذه الترجمة على هذا الاختيار بقولهم" قوله أن ضمير قلب الإنسان سوء من حداثته، ذلك لأن الحس أسبق إليه قبل العقل فأنس بقضاياه وكذلك

---

[51] Moise Maïmonide : Le guide des égarés "دلالة الحائرين" Suivé du traité des huites chapitres, traduit de l'arbe par.S.Muk, Paris.verdier 1979.pp.120,121.
أعطينا الترجمة الفرنسية نظرا لعدم توفرنا على النسخة العربية "دلالة الحائرين".

أنس بقضايا الوهم لأنه من ثمرات الحس، وهذا الضمير هو المعبر عند الفقهاء والفلاسفة بالنفس الأمارة بالسوء، وهي تطلب بالطبع الاستكثار من المنافع الدنيوية والدينية وأكثر ما ينتفع به الإنسان في الدنيا يستضر به غير ويستضر هو به في آخرته سواء كان المطلوب ما يوصل إلى مطعوم أو منكوح أو ملبوس أو غير ذلك من زخارف الدنيا.."

الترجمة السبعينية "اليونانية" "ترجمت بهذه الرائحة"، دون إعادة أي اهتمام لقضية التجسيم، وهي ظاهرة كثيرا ما تكررت في اليونانية، هذه الرائحة تحولت في العهد الجديد لتدل على المسيح. كما أن الترجمة اليونانية، ترى أنه ليس قلب أو طبيعة قلب الإنسان رديئة، بل أفعال الإنسان هي القبيحة des œuvres des hommes، بمعنى أن الله لا يهتم بطبيعة الإنسان بقدر ما يهتم بأعمال كل إنسان، وهذا يشير إليه الترجوم. ***וירא יהוה אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת ויבן שם מזבח ליהוה הנראה אליו.***

"ويرا يهوه إل ابرام ويامر لزرعك إتن إت ها أرص هزوت ببن شم مزبيح ليهوه هنرء إلو"

"وتجلى الله لأبرام وقال لنسلك أعطي هذه الأرض وبنى ثم مذبحا لله المتجلي له"[52]. إن عملية ترجمة النصوص الدينية مغامرة جد معقدة – لذلك يجب على المترجم لهذه النصوص أن يكون على بينة وحذر لما يمكن أن تؤدي به هذه العملية، ثم يجب عليه أن يكون عالما بكل ظروف النص وملابساته، فالحذر — من الوقوع أو القول بالتجسيم، مثلا، يمكن أن يخرج النص من إطار الترجمة إلى إطار آخر، لأن من أهم مبادئ الترجمة: الأمانة، هذا المبدأ يوجب على المترجم أن يكون أمينا للنص الأصلي

(52) التكوين XII .7.

وذلك بعدم الزيادة أو النقصان منه. هذا ما نلاحظه من خلال ترجمة هذه الآية التوراتية، حيث أن جل المترجمين لم يترجموا حرفيا ما ورد في هذه الآية وخاصة ما يتعلق بالجملة الأولى التي ترجموها: "وتجلى ملاك الله لابرام" عوض ما جاء في النص "وتجلى الله لابرام"[53] .

المخطوط 1 : "ثم تجلى له ملاك الله وقال له لنسلك أعطي هذا البلد وبنى هناك مذبحا لله الذي جعل ملاكه متجليا له".

وهي نفس ترجمة سعديا كؤون، فالله في هذه الترجمات انقلب إلى "ملاك الله" تجنبا للقول بالتجسيم، إلا أن هذه الرؤية لها أهمية كبرى في الفقه اليهودي، لكونها الرؤية الأولى بين الله وإبراهيم.

أبرام، (إبراهيم) حسب ما جاء في النص الأصلي بنى مذبحا لله شاكرا له هذا التجلي وهذه الرؤية، إلا أن الترجمة تنص على أن المذبح حقا كان لله، لكن ليس لكونه قد تجلى له شخصيا بل لجعل ملاكه يتجلى له، وهي ترجمة، بطبيعة الحال لا تتعارض مع ما جاء في جزئها الأول، لكن تتعارض مع ما جاء في النص التوراتي، هذا التعارض أو التناقض هو الذي وقعت فيها المخطوطات 3، 5 و6 عند ترجمتها لهذا النص، حيث ترى، أن ملاك الله هو الذي تجلى لأبرام بينما المذبح الذي صنع ابرام كان لله المتجلي له: " وتجلى ملاك الله لابرام وقال له لنسلك أعطي الأرض هذه فبنى هناك مذبحا لله المتجلي له".

لا لكونه جعل ملاكه يتجلى له، بل لتجليه هو نفسه، وبذلك، حسب هذه الترجمة، يكون لدينا رؤيتان لا رؤية واحدة، رؤية الملاك ورؤية الله وهذا ما لم يقل به لا النص العبري ولا باقي الترجمات العربية أو غير العربية. بقي أن نشير إلى أن الترجمة الأرامية – الترجوم – لم تهتم بالقول أو عدم القول بالتجسيم، وترجمت الآية التوراتية ترجمة حرفية،

---

[53] ابرام هو ابراهيم.

تؤكد فيها على تجلي الله لأبرام، إلا أن ترجمة فرنسية للترجوم تؤكد على أن كلمة الله هي التي رآها إبراهيم وباسم هذه الكلمة بنى المذبح:

(La parole de Yahvé apparut à Abram et lui dit : «A tes fils, je donnerai ce pays». Il bati là un autel au nom de la parole de Yahvé qui lui était apparu)[54].

וינגע יהוה את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם.

"فضرب الرب فرعون وبيته ضربات شديدة بسبب ساراي زوجة ابرام"[55] **المخطوط 1**: "فبلى الله فرعون ببلايا عظيمة وأهله بسبب ساراي زوجته". ارتأى الراوي اليهودي بغية منه لإزالة كل لبس يمكن أن يحيط بهذا النص، إعادة اسم أبرام أو ذكره في هذا المكان، إلا أن هذه الترجمة ارتأت تعويضه بضمير الغائب في -زوجته- إلا أن هذه الطريقة في الترجمة قد ساءت للنص العبري. فما يمكن فهمه من خلال هذه الترجمة هو أن ساراي زوجة لفرعون لا لإبراهيم، لأن الضمير في العربية يعود على أقرب الأسماء إليه، وأقر الأسماء هنا هو اسم فرعون، أما اسم أبرام فإننا نجده في بداية الآية 16 [56]، لهذا الغرض جاء ذكر اسم أبرام في نهاية الآية 17 حتى لا يختلط الأمر على القارئ ويقع فيما وقعت فيه هذه الترجمة. وهذا ما جعل المخطوطات 3، 5 و6 والتي استفاد أصحابها من الأخطاء التي وقعت فيها ترجمة المخطوط 1 وترجمة سعديا، تذكر اسم أبرام كما جاء ذلك في النص العبري -ما يمكن ملاحظته، سواء من خلال النص العبري، والترجمات، هو أن كل هذه النصوص سكتت و لم تحدد نوع الضربات التي ضرب بها الله فرعون عندما أخذ سارة من إبراهيم، لأن

---

(54) Roger le Deaut : *Targum du Pentateuque*, Paris, cerf 1978.p150.

(55) التكوين XII.17.

(56) التكوين XX.18 ***ואתגליי לאברמואמר ליבנך איתיית ארעה הדהובנה תמן מדבחא קדמיי דאתגלי ליה.***

نفس الواقعة حدثت مع أبيمالخ، لكن التوراة تحدثت عن نوع الضربات التي ضرب بها الله هذا الشخص حيث تقول: ***כי עצר יהוה בעד כל רחם לבית אבימלך על דבר שרה אשת אברהם.***

-كي عصر عنصر يهوه بيعد كل رحم لبت أبيملخ عل-دبر سره إشت زوجة إبراهيم"[57].

أي أن أبيمالخ عندما أخذ سارة من إبراهيم، أصاب العقم كل امرأة داخل بيت أبيمالخ، فالذين فسروا هذه الآية قالوا بأنه – عكس ما جاء في الإصحاح الرابع[58] – أن فرعون لم يمس سارة- بل يستنتجون من هذه الآيات أن فرعون أقل شأنا من أبيمالخ.

هذه الضربات هي بالنسبة للترجمة اليونانية بمثابة امتحان، امتحن الله فيه فرعون:

«Et Dieu éprouva Pharaon et sa maison par des épreuves grandes et pénibles à propos de Sara[59] la femme d'Abram.»

تجدر الإشارة إلى أن كل ترجمات التوراة للعربية، القديمة منها والحديثة، لم تترجم حرفيا ما جاء في النصف الأخير من هذه الآية أي:

"على أقوال سارى" بل اكتفت كلها بالقول:"بسبب ساراي".. وهي ترجمة، أولا غير أمينة للنص العبري، ثانيا لا يمكن للقارئ أن يفهم منها أحداث قصة ساراي مع الفرعون. إلا أن ترجمة، "على أقوال ساراي"، يمكن أن تدفع القارئ إلى التساؤل عن هذه الأقوال التي بسببها ضرب الله فرعون مصر ***ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך.***

---

(57) التكوين XX.18.

(58) التكوين XX.4.

(59) لمعرفة أحداث قصة سارة بمصر انظر: التكوين XII .10، 20.

"ويومر أدناي إمنا متعاتي حن بعينيكخ أل- نا تعبر ميعل عبدخ.

"وقال "سيدي" إن نلت "وجدت" خظوة بعينيك فلا تجز "تعبر" على عبدك". ما يمكن الوقوف عنده في هذه الآية هو كلمة *"أدناي"* والتي اختلف حولها، ليس فقط المترجمون، بل والمفسرون كذلك، فمنهم من استعملها بمعنى دنيوي sens profane أي أنها تدل على معنى ... سيدي.. ومنهم من استعملها بمعنى مقدس، أي أنها تدل على معنى الجلالة."الله".

راشي (Rachi) يقول إنه يجب فهم هذه الكلمة بالمعنى الأول، بينما يحيى ابن بقودا يرى عكس ذلك، فهو يرى أنه ما دام علماء النقط "نقدنيم" قد شكلوا هذه الكلمة بحركة القماص(X)- فإنها تدل عل اسم T
الجلالة (الله) لأن الكلمات المكونة من هذه الحركة - في نظره- تدل على المعنى المطلق، بينما الكلمات التي تحمل حركة البتاح (X) تدل على معنى الإضافة. وهكذا فكلمة "أدناي" مشكولة بالقماص لا يمكنها أن تدل إلا على اسم الجلالة "الله" وتدل الإنسان عدنما تشكل بالبتاح[60].

المخطوط 1 ترجم هذه الكلمة: "ولي الله"، بمعنى أن كلام إبراهيم كان موجها لبشر أو ملاك، ولم يكن موجها لله. هذه الكلمة تكررت تسع مرات في التوراة، وترجمها المخطوط 1 بستة معاني ومشكولة كلها بنفس الطريقة

التكوين 2.XV اللهم يا رب

التكوين 8.XV ولي الله

التكوين 3.XVIII ولي الله

التكوين 27.XVIII الله

---

(60) E.Munk :*La voix de la Thora*, t1. p180.

التكوين 30.XVIII الله

التكوين 31.XVIII الله

التكوين 32.XVIII ربي

التكوين 18.XIX رسول الله

التكوين 4.XX رب

هذا الاختلاف في المعنى، لا يعود حسب ما نعتقد – إلى الحركات التي تأخذها هذه الكلمة، وهي نفس الحركات كما سبقت الإشارة – بل إلى درجات النبر. فالنبر في هذه الكلمة يختلف من مكان إلى آخر. وقد يغير معنى الكلمة تبعا للمقطع الذي يقع عليه النبر[61].

سعديا أيضا ترجم هذه الكلمة "بولي الله"، لكن ما تثيره ترجمته هو إضافته عبارة:برغبة:" وقال *برغبة* يا ولي الله..." أضاف سعديا هذه الكلمة، فقط، ليبين للقارئ مدى تعلق إبراهيم بطلبه لهؤلاء الذين زاروه بأن يبقوا معه.

في كتابه *الأمانات والاعتقادات*[62].. يشير سعديا إلى هذه القضية، شارحا في نفس الوقت – بصفة غير مباشرة – كلمة ولى: ..." وآخرون يتوهمون بقصة **בראשת** (التكوين 18، 1) **וירא אליו יי באלני ממרי**.

---

[61] للمزيد من المعلومات حول النبر ودوره في العبرية يمكن الرجوع إلى:

P.Paul Jouon SJ: *Grammaire de l'hérbreu Biblique*. Rome institut biblique Pontifical 1923 pp.33-46.

– مما تحكيه الرواية التوراتية: أن إبراهيم كان جالسا بباب خيمته وإذا به يرى ثلاثة رجال واقفين بالقرب منه. فقام إبراهيم لاستقبالهم ثم لضيافتهم، هؤلاء الرجال الثلاثة هم الذين بشروه بميلاد إسحق. كما أخبروه بأن الله سيجعل منه أمة كبيرة. للمزيد من التفاصيل، انظر التكوين XVIII 1، 33.

[62] سعديا كؤون: *الأمانات والاعتقادات*، ص90.

(وترآى الله في بلوط ممرى.."فيقولون أن هذا المعنى الذي ظهر لابراهيم المسمى بهذا الاسم هو لأنه (جسم)، شرح بعده فقال:

(هني شلشه أنشيم نصبيم علو) "وها هم ثلاثة رجال واقفين أمامه (عليه) فأبين أن هؤلاء أجهل من الجميع وذلك لأنهم لم يلبثوا إلى أن يصيروا إلى آخر القصة ولو صبروا حتى يسمعوا"***ויפנו משם האנשים וילכו סדומה ואברהם עודנו עמד לפני יי.***

"(ويفنو مشم هأنشيم ويلخوا صدوم (٥) وإبرهام عودنو عمد لفني ي".. (الله)

"وانصرف الرجال من ثم وذهبوا نحو صدوم وبقي إبراهيم واقفا أمام الله" لعلموا أن ***אנשים*** (الرجال) قد انصرفوا ونور الله ثابت على إبراهيم، وإبراهيم بين يديه، فبطل أن يكون هو هم وإنما ظهر النور أولا لإبراهيم ليستدل به على أنهم أولياء فاضلون فلذلك قال لهم:***אדני אם מצאתי חן בעניך.***

(أدناي أم نا مصاتي حين بعينيخ).. سيدي أن وجدت خطوة بعينيك.." يعني ***מלאכי*** ملاخي.. ملائكة"[63] أما بالنسبة للترجوم فإن الأمر يتعلق هنا بالله وليس بالولي، وهو كذلك رأي الترجمة السبعينية.

ויראו אתו מרחק ובטרם יקרב אליהם ויתנכלו אתו להמיתו.

ويرأوا أتو مرحق وبطرم يقرب إليهم ويتنكلو أتو لهميتو"

"ولما رأوه من بعيد وقبل أن يقترب منهم تآمروا عليه ليتقبلوه.[64]

الفعل العبري ***נכל*** "نخل" يدل على التواطؤ والمؤامرة، بينما ترجمه المخطوط 1 بفعل غول "فرأوه من بعيد وقبل أن يقرب منهم اغتالوه".

---

[63] سعديا كؤون : *الأمانات والاعتقادات*، ص 90.

[64] التكوين XXXVII .18.

"وغاله الشيء غولا واغتاله، أهلكه وأخذه من حيث لم يدر. والغول المنية، واغتاله قتله غيلة. والأصل الواو. الأجمعي وغيره: قتل فلان فلانا غيلة أي اغتيال وخفية. وقيل هو أن يخدع الإنسان حتى يصير إلى مكان قد استخفى له فيه من يقتله. وقال ابن الكسيت: يقال غاله يغوله إذا اغتاله، وكل ما أهلك الإنسان فهو غول"[65] وهي كلها معاني لا تفيد التواطؤ والمؤامرة. فيوسف لم يغتل ولا استخفى له أحد ليقتله، بل إن الرواية التوراتية، وكذلك الرواية القرآنية، تؤكد على أن إخوة يوسف تآمروا عليه واتفقوا على قتله*. وهذا ما يشير إليه الفعل العبري، ثم إن هذه الترجمة لا تنسجم مع أحداث قصة يوسف، سواء في التوراة أو القرآن.

المخطوطات 3، 5 و6 تفادت الوقوع في مثل هذه الأخطاء إذ ترجمت الفعل العبري: "تشاوروا"، وهو قريب من المعنى العام لهذا الفعل العبري وللقصة أيضا، بينما ترجمه المخطوط 12 ب "فكروا" لذلك نجده يضيف كلمة *بالشر*، أي "فكروا له بالشر" وهي ترجمة متأثرة بالترجمة اليونانية، بل تكاد تكون ترجمة حرفية لها: Mais ils le virent de loin avant qu'il ne s'approchât d'eux et ils agissaient méchamment en vue de le tuer وهي

---

[65] ابن منظور: *لسان العرب*، ج.9، ص 507.

* مع اختلاف بين الروايتين، حيث تشير الرواية التوراتية، كما هو واضح من خلال هذه الآية، أن إخوة يوسف تآمروا عليه ليقتلوه حين ذهب، بأمر من أبيه يعقوب، يترقب أخبار إخوته وأخبار الماشية، عندما رأوه فكروا في قتله، بينما، ما يمكن أن يفهم من النص القرآني هو أن أخوة يوسف فكروا في قتل يوسف ودبروا لذلك حيلة يستطيعون بواسطتها الإمساك بيوسف وإبعاده عن أبيه: ﴿إذ قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفي ضلال مبين. اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قوما صالحين. قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف وألقوه في غيابات الجب يلتقطه بعض السيارة إن كنتم فاعلين. قالوا يا أبنا مالك لا تأمنا على يوسف وإنا له لناصحون. أرسله معنا غدا يرتع ويلعب وإنا له لحافظون.. فلما ذهبوا به وأجمعوا أن يجعلوه في غيابات الجب وأوحينا إليه لتنبئنهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون﴾ يوسف 7-14.

ترجمة مستلهمة من كلام يوسف لأخوته: "أنتم نويتم على شرا"[66] ***ואתם חשבתם עלי רעה*** وأنتم حشبتم علىراعا".. وهي نفس الترجمة التي اتبعها الترجوم.

هذه قائمة بعض الكلمات (اسم-فعل-فاعل-اسم فاعل) العبرية التي وجد فيها المترجون صعوبة في ترجمتها. نورد الكلمة العبرية ثم الكلمات العربية التي ترجمت بها من مختلف الترجمات العربية.

בראשת "بريشيت في البداية، في البدء، البداية

ממשלת "ممشلت : إضاءة،دولة، سلطان، حكم

צלם אלהים "تصلم إيلوهيم" : صورة شرفها الله، صورة الملائكة، صورة الله

קדם "قدم" : شرقيا، من قبل، نحو الشرق، شرق

ערום "عروم" : حكيم،أخبث، أحكم، أحيل

חטאת "حطات":خطأ، خطيئة

אדם "آدم": الناس، البشر العامة، الإنسان

בני אלהים "بني إلوهيم": بني الوهيم، بنو السلاطين، بنو الأشراف، أولاد الله.

יקום"يقوم": الناس، جسد، ثابث، قائم.

לב"لب": نبي، ذات، فكر، نفس، قلب

ירד"يرد": الانحدار، نزل.

---

[66] التكوين 50، 20.

לך לך "لخ لخ": انطلقت، أمضى، أخرج سر.

מלדת "مولدت": منشأ، مولد، جنس، عشيرة، أهل

נפל "نفل": وقع، سقط، خر

דרך "درخ": سبيل، مرسوم، عادة

פקד "بقد": رأى، افتقد، ذكر

דבר "دبر": وعد، قال

אמה "أمه": أمة، خادمة

משל "مشل: مسلط، مستولى، رئيس، مولى.

נצב "نصب": واقف، قائم

נשא "نسا": رفع، جد، نهض، ناض.

אבן "إبن": صخرة، حجرة.

גנב "جنب": كتم، اختلس، خاتل، خدع- اختفى

בריח "بريح": منصرف، هارب، فرار، مضي

ענה "عناه": أتى، اقتضى، فضح، أذل.

נכל "نخل": اغتال،اشتور، فكر، احتال

ארחה "أرحه": رفقة، قافلة، قوم.

أسماء الأعلام[67]

بعض أسماء الأعلام التوراتية تدل على معاني كثيرة، فمنها ما يدل على موقع جغرافي، ومنها ما يدل على حيوان أو نبات أو حدث تاريخي. هذه قائمة بعض أسماء الأعلام و مدلولها التوراتي:

לאה"لأة":بقرة

רשל"رشل":شاه،نعجة.

דשן"دشن" عفر :غزالة

אריה"أريه":أسد

אחבר"أحبر":فأر

ררה"دبورا":نحلة

אלון"إلون":بطم "شجرة"

תמר"تمر":نخلة

اسم **סשם** "سشم" ابن حاصور ودينا ابنة يعقوب، يذكران بحدث تاريخي متعلق بغزو مدينة سيشم على يد مجموعة إسرائيلية.

كل الترجمات العربية للتوراة لم تترجم هذه الأسماء بالمعنى الذي تدل عليه، وهي طريقة غير مقبولة في عملية الترجمة، بل إنها اكتفت بنقلها كما هي، بحروفها، إلى اللغة العربية، لكن عندما كان يتعلق الأمر باسم مشترك بين العبرية والعربية فإن كل هذه الترجمات نقلت هذا الاسم أو ذاك كما يكتب وينطق في اللغة العربية، وهكذا نقلوا: ابراهام إلى ابراهيم،

---

(67) سبق للأستاذ أحمد شحلان أن قام بدراسة حول أسماء الأعلام في التوراة انظر: أعمال المائدة المستديرة مراكش 25-26 ماي 1990 بمنشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط: سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 20 *التاريخ واللسانيات: النص ومستويات التأويل*. 1990 ص 49 – 66.

يشمعيل إلى إسماعيل، يصحق إلى اسحق، يرع إلى فرعون الخ، وهذه قائمة بعض الأسماء المشتركة بين اللغتين العبرية والعربية:

عبرية	عربية
אברהם (أبراهام)[68]	إبراهيم
אדם "ادام"	آدم
יצחק "يسحق"	اسحق
ישמעאל "يشمغيئل"	إسماعيل
יעקב "يعقب"	يعقوب
יוסף "يوسف"	يوسف
לוט "لوط"	لوط

(68) لم يكن اسمه في البداية أبراهام بل أبرام: "وهو أبرام بن تارح بن ناحور بن سروج بن رعو بن فالج بن عابر بن شالح بن ارفكشاد بن سام بن نوح. تغير اسمه إلى أبرهام "إبراهيم" بأمر من الله: (ولو يقرى عود إت شمخ ابرام وهيه شمخ أبراهام كي أب همون جويم نتتيخ.. "ولا يكون اسمك بعد اليوم أبرام، بل يكون اسمك أبراهام لأني جعلتك أبا عدد كبير من الأمم... – (التكوين XVII .5).

يرى بعض مفسري التوراة أنه إذا وقع تغيير في اسم شخصية توراتية فإن مصيره أيضا يتغير، هذا ما وقع لإبراهيم ولسارة زوجته، كما يرون أن أبرام وإبراهيم صيغتان لاسم واحد لهما نفس المعنى: عظيم الأب، كريم النسب... وفسروا كلمة إبراهيم بتجانسها مع.. أب همون... أي أب الكثرة، وهو تفسير يلتقي مع الذي أعطاه. شحلان لهذا الاسم أب أعلى لجمهور. انظر شحلان: *الأسماء الأعلام في التوراة* ص 56 الهامش 5. إلا أن هناك من يرى عكس ذلك. ويرى أن هذا من قبيل الجناس أو التلاعب بالألفاظ كما يقول بذلك E.RENAN الذي يرى في نفس الوقت أن لكلمة أبراهام، علاقة بكلمة "أرهام" كلمة عثر عليها مكتوبة على أحد الأسطوانات بمدينة أور، هذه المدينة التي يظن أيضا أن لها دورا في تسمية إبراهيم بهذا الاسم :

«Les gens de Padan Haran s'attachaient surtout à la légende du fabuleux Ohram (..) et l'Appelaient Aborham, Abraham, nom qui devait pénétrer jusque dans les couches les plus profondes de l'histoire mythologique. voir : E.Renan : Légendes patriarcales des juifs et des arabres, Paris, Hermann 1989.p.10 et note 9 in p.261.

נוח	"نوح"	نوح
פרעה	"برعه"	فرعون
שרה	"سارة"[69]	سارة
הגר	"هاجر"	هاجر

[69] كان اسمها في البداية ساري وتغير إلى ساره ابتداء من: التكوين XVII .15 وعلى اختلاف اسم إبراهيم، فإن التوراة لا تبين للقارئ لماذا هذا التغيير. لكننا نجد في بعض الكتب الفقهية اليهودية بعض الشروحات لهذا التغيير، كالمدراش مثلا الذي يقول: اشت حيل عطرت بعله - وخرقب بعسموتو مبيشة) (المرأة الفاضلة إكليل "تاج" لزوجها. وذات الفضائح كنخر في عظامه Une femme vaillante est une coronne pour son mari سفر الأمثال XII .4 حيث يفسر الربي أحا قائلا: زوجها (إبراهيم) توج بسببها (ساره) أي أن أبرام أصبح يسمى إبراهيم بسببها و لم تتوج هي بسببه. بعض المفسرين قالوا بأن سارة كانت ربته، سيدته Sa Maitresse فالاسم سارة يعني سيدة ويجب على إبراهيم أن يعاملها هكذا، فعادة الرجل أخذ القرار، لكن هنا يتعلق الأمر بالحث والوصية (مهما قالت سارة، فإسمع لقولها). (كل اشر تامر إليخ ساره شمع بقله) ويقول الربي يهوشوع ابن فرحا: إن الله أخذ حرف" "يود الياء" من كلمة "ساراي" وقسمها قسمين، الأول أعطي لساره والثاني لإبراهيم أي أن حرف "دفي العبرية له قيمة عددية 10، فأخذ الله النصف منه أي 5 وهو حرف (هي) "الهاء" وأعطيت لكل منهما، وهكذا فعوض أبرام أصبح اسم أبراهام بإضافة حرف الهاء وساري أصبحت سارة بإبدال الياء هاءا.. انظر: Bernard Maruani et Alber Cohen Arazi:*Midrach Rabba, Genèse Rabba,* tome 1, Traduit de l'hébreu Collection "Les dix paroles, Paris verdier 1987 ; p489 هذا رأي يقترب من رأي الإمام السهيلي الذي يرى "أن اسم ساره زوجة إبراهيم عليه السلام كان يسارة وتفسيرها بالعربية لا تلد فلما بشرت باسحق قيل لها ساره سماها بذلك جبريل عليه السلام فقال ذلك الحرف قد زيد في اسم أبراهام من أفضل الأنبياء اسمه حي وسمي يحيى": انظر: الإمام السهيلي: *الإعلام بما أبهم في القرآن من الاسماء الأعلام*. مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم D1969 صفحة 11 بينما – يرى أ. شحلان غير ذلك، معتبرا أن يكون الجذر الأول "صر" وكتب في التوراة "سر" ويدل المعنى الأول على "ضر"، فالأصل يكون، حسب رأي أحمد شحلان "صراي" أي ضراء، "سرى" ويترجم بذلك الآية: وقال الله لإبراهيم ضراء امراتك لا تدعو اسمها ضراء بل اسمها ساره "شريفة" انظر شحلان: *الأسماء الأعلام*، ص57 الهامش 6. المستشرق E. Renan

Ce n'est pas un nom propre.A une époque, les noms : يعتبر اسم ساره اسم علم Honorifiques se terminaient en aï, c'était le pluriel avec le suffixe de la 1ere personne, comme adonaï ce suffixe se collait au radical, saraï, Madame, des gens ألا يمكن اعتبار هذا disent sarah, dame, voir E. Renan, *légendes partriarcales* p.17. التغيير بمثابة مؤشر لتغيير سيطرأ على حياة سارة وتحولها من ساراي خاضعة طائعة لأوامر زوجها إلى ساره الآمرة وأوامرها مطاعة "إسمع بقولها"؟ ويتجلى هذا من خلال أمرها لإبراهيم بطرد هاجر وابنه إسماعيل فنفد ما طلب منه:***ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה***... (وتومر لأبراهام جرش ها أمه هزوت وإت بنه" "وقالت "سارة" لإبراهيم أطرد هذه الأمة وابنها.." التكوين XVI 10.

تجدر الإشارة هنا إلى أنه إذا كانت كل الترجمات العربية للتوراة قد نقلت ونسخت كل الأسماء الأعلام المذكورة بالتوراة، فإن المخطوط 12 قام بحذف بعض الأسماء وإضافة أسماء أخرى لا وجود لها بالتوراة.

وهكذا فاسم "أحوزات" الذي يقدمه لنا هذا المخطوط كوزير لا بيمالخ (التكوين 22.XXI) لا تذكره التوراة في هذا المكان، وفي التكوين 3XXV أضاف اسم "ثمان" إلى نسل "يقشان" مع اسمين آخرين: "رغوائيل" "واد بائيل" بالنسبة لأبناء ديدان[80]. كما أضاف أسماء: "طايم" "سوطاليم"، "آدم"، "جلعد" و"ماخي" إلى قائمة الأسماء التي تذكرها الآية 20 الإصحاح 46 من سفر التكوين، كما يقدم لنا هذا المخطوط في التكوين 24 "شلح" كابن "لقينان" والابن الأصغر "حفيد" "لاريخاد"، بينما الحقيقة أن شلح "ابن" "اريخاد"، كما حذف اسم "بحر" أحد أبناء بنيامين "أخو" "يوسف"، وأضاف في آخر سفر التكوين أسماء: نعمان، أخان، راشي وموفيم. وترجم اسم "ارام" بالسريانيين، ولم يكتف بذكر أرام فقط.

---

[80] هذا ما ذهبت إليها أيضا، الترجمة اليونانية التي أثرت بصفة كبيرة في هذا المخطوط، حيث أن صاحبه لم يترجم مباشرة من النص العبري بل ترجم انطلاقا من النص اليوناني، بالاعتماد في نفس الوقت على النص العبري، كما تشير إلى ذلك ملاحظة كتبها المترجم: مقابلة بالأصل ومعارضة باليوناني والعبراني، المخطوط 12 ص71.

المراجع:

القرآن:

التوراة ***תורה נבאים כתובים*** [توره نبئيم وكتوبيم]

(التوراة الأنبياء والمكتوبات).

الترجوم: ***התרגום*** "ترجوم انقلوس لثورة"، "ترجوم انقلوس للتوراة"

ابن منظور: *لسان العرب*، دار المعارف، 1986.

الجاحظ: *الحيوان*، بيروت 1976.

جواد علي: *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، دار العلم للملايين، (10.ج) بيروت 1976.

سعديا كؤون: *الأمانات والاعتقادات*، "مخطوط" المكتبة الوطنية بباريس.

أحمد شحلان: *الأسماء الأعلام ودلالتها التاريخية في التوراة*: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط: سلسلة ندوات ومناظـــرات، أعمال المائدة المستديرة بمراكش 25، 26 مـــاي 1990، الرباط 1992.

AABIZA Driss :*Etude des problèmes relatifs à la traduction arabe de la Bible de SAADIA* «GENESE» Thèse de doctorat, Paris 1991.

HARL Marguerite : *La Bible d'Alexandrie*, Paris, cerf 1986.

JOUON.Paril : *Grammaire de l'hébreu Biblique*, «Rome Institut pantifical 1923.

LEDEAUT.R : *Targum du Pentateuque*, Paris cerf 1978.

Maïmonide. M : *Guide d'égarés* ; Trad. de l'arabe par S. Munk ; Paris verdier 1979.

MUNK. E : *La voix de la Thora*. Paris Fondation Samuel et O Levy 1985.

RENAN.E :*Légendes partriarcales des Juifs et des Arabes*, Paris Hermann 1989.

RENAN.E :*Etudes d'histoire religieuse*, Paris Gallimard 1992.

ZAFRANI.H et CAQUOT.A : *La version arabe de la bible de SAADIA Gaon* «l'Ecclesiaste et son commentaire » « Le livre de l'oiscèse » Paris, Maisonneuve et Larose 1989.

من الأدب العربي العبري
جوانب من الترجمة عند بعض الأدباء اليهود في الأندلس
(نموذج التبونيين، الحريزي والقمحيين)

السعدية المنتصر
كلية الآداب-المحمدية

مقدمة:

شمل تأثير الثقافة العربية – الإسلامية في الثقافة اليهودية في الأندلس، خلال العصور الوسطى (وخاصة ق 11 و12م)، مختلف المجالات اللغوية والأدبية والفكرية وكذلك العلمية. لعل من نتائج احتكاك اليهود الواسع بالعرب، إتقانهم اللغة العربية التي ساهمت في إثراء اللغة العبرية وتطويرها، مما دفع بالعديد من أدبائهم ومفكريهم إلى التأليف باللغة العربية، كما تشهد بذلك العديد من الإنتاجات الأدبية والفكرية. ونذكر هنا دور سعديا كاوون الفيومي، فيلسوف اليهود في القرن العاشر، الذي وضع قواعد النحو العبري على غرار قواعد اللغة العربية في كتابه *"المجموعة"* إكارون אגרון بحيث يعتبر أول النحاة العبريين[*] كذلك نجد في إطار اللغة كتاب *"اللمع"* لأبي الوليد بن جناح القرطبي. وكتاب *"الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية"* لإسحاق بن برون الأندلسي، وكتاب "*جامع الألفاظ*" لداوود بن أبراهام الفاسي. كتب يهودا بن داوود حيوخ، وغيرها من

---

[*] نذكر هنا سعديا بالرغم من أنه مصري عراقي لأهميته في تاريخ الفكر اليهودي العربي.

الكتب العربية التي سلك فيها النحاة اليهود مسلك النحاة العرب. أما في المجال الفلسفي والفكري فسنجد عددا من الكتب الضخمة التي ألفت هي الأخرى باللغة العربية التي كانت لغة الثقافة والفلسفة في ذلك العصر ومن بينها نجد: كتاب *"الأمانات والإعتقادات"* لسعديا كارون ***האמנות והדעות*** و*"إصلاح الأخلاق"* ***תקון מדות הנפש*** لسليمان يحيى بن كبرول، وكتاب "*معين الحياة*" ***מקור החיים*** لنفس المؤلف، وكذلك *"كتاب الحجة والدليل في نصر الدين الذليل"* المعروف في اللغة العبرية ب الكوزري ***הכוזרי*** ليهودا اللاوي. واشتهر المؤلف بحي بن بقودا بكتابه: *"الهداية إلى فرائض القلوب"* ***חובות הלבבות*** ويعتبر كتاب "*دلالة الحائرين*" ***מורה הנבוכים*** لموسى بن ميمون من أهم الكتب الفلسفية التي حظيت باهتمام بالغ لدى الباحثين والمترجمين. وقد ترجم إلى اللغة العبرية ثم إلى عدة لغات أجنبية أخرى.[1]

وهكذا كان لهذا الاتصال اليهودي الإسلامي دوره الطلائعي في إغناء الفكر اليهودي واللغة العبرية على السواء. وبإتقان المثقفين اليهود اللغة العربية وعلومها المختلفة، نشطت عندهم حركة واسعة للترجمة، وعلى الخصوص، ترجمة المؤلفات العربية إلى اللغة القشتالية – الإسبانية، حيث كان اليهود صلة وصل بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الإسبانية المسيحية. فنقلوا كتبا عربية في الفلسفة ككتب الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وغيرهم، وكتبا أخرى في العلوم والفلك

---

[1] للمزيد من المعلومات حول ترجمات وطبعات أهم أعمال ابن ميمون أنظر أحمد شحلان "من الفكر الفلسفي اليهودي العربي: أبو عمران موسى بن ميمون وكتابه دلالة "الحائرين"، *مجلة كلية الآداب الرباط*، العددين 5 و6، 1979، ص:1-23.

والطب، وترجموها إلى العبرية[2] وقد عمد بعض رجال الكنيسة وأغنياء اليهود بمنطقة بروفانسيا وبرغونيا[3] على توفير الحماية لليهود ليختاروا منهم مترجمين خبراء في العربية والفلسفة لمساعدتهم على ترجمة بعض المؤلفات والنصوص إلى اللغة اللاتينية.

فقد اعتمدوا على المترجمين اليهود لترجمة النص الأصلي من القشتالية أو العربية إلى الرومانية، ثم يعهد بالنص المترجم بعد ذلك إلى مثقفين مسيحيين لينقلوه إلى اللاتينية. وبهذه الطريقة اطلع المسيحيون على أرسطو، ومن تم كان للأرسطوطاليسية آنذاك أكثر من دلالة.[4] كما أن اليهود قاموا بترجمة الكتب العربية إلى اللغة العبرية حتى يتمكن باقي اليهود في الجلاء من فهمها والإطلاع عليها والنهل من كنوزها، وليبينوا في نفس الآن أن الفكر اليهودي والعبرية والترجمة كلها أمور لعبت دور الوساطة في نقل المعارف العربية الإسلامية واليهودية إلى العبرية واللاتينية على نطاق واسع. غير أن المقام هنا لا يتسع للقيام بتصنيف مختلف أنواع الترجمات التي أنجزت خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر أو إلى غاية

---

(2) يعتبر "جيرار دي كريمون" من أكثر المترجمين عطاء، فقد قام بأكثر من ماءة ترجمة في مختلف العلوم (انظر لائحة تراجمه في: E. GRAND : A *source book medeval science*, Combridge, Massachussetts,1974.pp325-338.، كما اشتهر بعده أبراهام ابن داود (أبندوث خاصة في ترجمة كتب علم الفلك والطب العربية بالإضافة إلى مساهمته في نقل الفلسفة الأرسطية إلى الفكر اليهودي، وخاصة في كتابه [الإعتقاد الرفيع]. أما قسطنطين (القرطاجي) فقد اشتهر بالترجمة والنقحرة إلى اللاتينية انطلاقا من النص العربي. وهناك شكوك حول ترجمات هذا الأخير (انظر عمار سليم في ندوة *حضارة الأندلس*، ص. 154).

(3) منطقة بجنوب شرق فرنسا حاليا، عرفت تدخل الإغريق ثم الرومان منذ حولي 125 م، واستقبلت المنطقة عددا من المهاجرين اليهود الذين غادروا المغرب سنة 1148 م. وكانت ملجأ ليهود شمال فرنسا الذين نجوا من الحملات الصليبية آنذاك، فأصبحت مركزا للثقافة العبرية عرف ازدهار الحكمة والفنون، خاصة في مجال الشعر والترجمة.

(4) Louis Suarez FERNANDEZ, *Les Juifs espagnols au moyen âge*, traduit de l'espagnol et préfacé par R.I. AMSALEG, Gallimard, 1983, p.83-84.

الربع الأخير من القرن الثالث عشر مع وفاة فرج بن سالم (1275م) المعروف ب "فرريوس"، التي تعتبر حسب بعض المستشرقين نهاية ترجمة النصوص الأصلية العربية.[5] وسنكتفي هنا بالوقوف عند ثلاثة اتجاهات في مجال الترجمة.[6]

1 – *التبونيون*: الذين برعوا واشتهروا بترجماتهم الكتب الفلسفية وشكلوا مدرسة قائمة بذاتها في مجال الترجمة.

2 – نموذج الترجمة في الفنون والآداب، يهوذا الحريزي، نموذجا.

3 – القمحيون: الذين عرفوا بمؤلفاتهم اللغوية والنحوية،

فإلى أي حد ساهمت هذه الترجمات في إغناء حركة الترجمة وخلق جدل فكري عميق بين المترجمين والمفكرين اليهود وغيرهم؟

1 – التبونيون: الربي يهودا بن شاوول بن تبون وابناه شموئل وموسى.

نزحوا من غرناطة إلى مرسيليا ومونبوليي، ثم استقروا ب "لونيل"، وهم بالإضافة إلى اشتغالهم بالطب اشتهروا على الخصوص بالترجمة بهدف المحافظة على الموروث الثقافي اليهودي للأجيال اللاحقة خوفا من نسيان اللغة العربية.[7]

---

[5] Sleîm AMMAR : «La contribution d'Andalous à la renaissance européenne en médecine», Actes du colloque international sur la *Civilisation Al Andalous dans Le temps et dans l'espace*, Avril 1992, Faculté des lettres et des sciences humaine Mohammadia, p. :155.

[6] لم نعتمد في ترتيب هذه النماذج على عنصر السبق الزمني بقدر ما عملنا على تقديم آل تبون على القمحيين، نظرا لأنهم مدرسة قائمة بذاتها في الترجمة، وعملا بتنبيه من الأستاذ أحمد شحلال إلى كون رد فعل القمحيين جعلهم يركزون على الجانب الأصلي العقائدي اليهودي لتنقيته من الثقافة العربية، لذلك انصب اهتمامهم بالترجمة على المؤلفات اللغوية أكثر من المؤلفات الفلسفية.

[7] FERNANDEZ: *المرجع نفسه*، ص 100.

برزت عائلة التبونيين في فن الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة العبرية. وقد فاقوا القمحيين في هذا المجال. وأشهرهم يهودا بن شاوول ابن تبون الذي عرف كطبيب وكلغوي كبير (1120م – 1190م).

من أهم الكتب التي ترجمها من اللغة العربية إلى اللغة العبرية نجد:

– كتاب *"الهداية إلى فرائض القلوب"*، السابق الذكر، وكان أول كتاب ترجمه إلى اللغة العبرية حوالي 1160م، وقد سبق ليوسف قمحي أن ترجم نفس الكتاب في نفس الفترة تقريبا، غير أن ترجمة ابن تبون كانت أكثر رواجا بينما بقيت ترجمة قمح عبارة عن مخطوط[8].

– وقام بترجمة كتاب *"الأمانات والإعتقادات"* لسعديا كاوون الفيومي.

– كما ترجمة كتاب *"إصلاح طبائع النفوس"* لاب ڤبرول.

– وترجم كذلك كتاب الشاعر اليهودي الكبير "يهودا اللاوي الكوزري"، المعروف بالعربية بكتاب *"الحجة والدليل في نصر الدين الذليل"* سنة 1167م.

وقام أيضا بترجمة كتب النحوي واللغوي الكبير ابن جناح وانطلاقا من انجازه لهذه الأعمال الضخمة في مجال الترجمة أوصى شاوول ابنه شموئل بأن يتعمق في دراسة اللغة العربية ليستطيع ترجمة إبداعات المثقفين الأجانب إلى العبرية. فقد أوصاه قائلا: "بني خذ على عاتقك أن تكتب

---

[8] Colette SIRAT : *La philosophie Juive médiévale en terre d'Islam*, Presse du CNRS,1988,Paris, p. 73.

صفحة واحدة كل يوم، وأن تقرأ النص العربي **הסדר** كل يوم، لأنه يفيدك في نقل الكلمات من الكتب العربية"[9].

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الوصية تعتبر وثيقة تاريخية مهمة جدا، إذ تسلط الضوء على جانب من الحياة الثقافية اليهودية خلال هذه الفترة التاريخية.

وهكذا كان ابنه شموئل هو الآخر طبيبا ومترجما بارعا، غادر "لونيل" ليتجول في معظم مدن الأندلس، زار مصر، وفي أيام شيخوخته استقر بمرسيليا.

لقد كان التبونيون من المعجبين والمدافعين الأوفياء عن الفيلسوف الكبير ابن ميمون الذي كان يتراسل مع يهود مختلف الطوائف، وقد تبادل معه شموئل الرسائل[10] وقام بترجمة جزء مهم من "تفسيره للمشنا"، وبمجرد ما انتهى ابن ميمون من مؤلفه *"دلالة الحائرين"* قام ابن تبون بترجمته إلى العبرية في حينه تقريبا[11] مما أكسبه شهرة واسعة تعدت حدود بلاده فأحرز إعجاب الدارسين. لقي الكتاب في البداية إقبالا في المدارس

---

(9) تبين هذه النصيحة التي وجهها لابنه أن المهمة التي أخذها على عاتقه هي بمثابة خطة واعية هدفها تبليغ اليهود في بلاد المسيحية معارف ابن كبرول، ابن بقودا، يهودا اللاوي وابن ميمون. وقد قام شموئل فيما بعد بترجمة لأرسطو وابن رشد- (حسب J. M. MILLAS VALLICROSA أورده FERNANDEZ-، *المرجع السابق*، ص 313

(10) Colette SIRAT : MAIMONIDE, Leader Politique dans Délivrance et fidelité : MAIMONIDE, Textes du colloque tenu à L'UNESCO en décembre 1985, édition E.R E S, Paris, 1986, pp. 108-115.

أوردت منها بعض الإحالات I. SNNE (رسالة بن ميمون إلى شموئل بن تبون) بالعبرية في < طربيز>، عدد 10، 1939، ص135-332. كذلك I. SCHALIT:، رسالة بن ميمون إلى شموئل بن تبون حول ترجمة "دلالة الحائرين"، في دراسة بالإنكليزية حول التلمود وابن ميمون، القدس، 1985، ص:290-252.

(11) FERNANDEZ: *المرجع نفسه*، ص:98.

اليهودية نظرا لموسوعيته وأهميته للمعرفة العلمية عند اليهود، قبل أن يثير جدلا قويا في مرحلة لاحقة، خاصة في أوساط يهود بروفانسيا ولانكودوك بعيدا عن قرطبة والقاهرة (الفسطاط)، حيث يعيش ابن ميمون. وتجدر الإشارة إلى أن ابن ميمون قد حرم ترجمة مؤلفه إلى غير اللغة العبرية وذلك كما أخبر به عبد اللطيف البغدادي الملقب بأبي البركات [12] ***מאמר תחית המתים - מלות ההגיון***.

أما موسى ابن تبون فقد ترجم "مقالة في إحياء الموتى" و"مقالة في صناعة المنطق" لابن ميمون وقد كتبت أصلا بالعربية.

والملاحظ أن التبونيين تبنوا في ترجماتهم أسلوبا عبريا فلسفيا خاصا، فأبدعوا مصطلحات فنية معتمدين في ذلك على المفاهيم الفلسفية المجردة التي أغنوا بها اللغة العبرية ورفعوا من مستواها الفكري مما أفاد الأجيال اللاحقة، فالأساسي والجوهري في أعمالهم هو جمعهم وحفاظهم على روائع الإبداعات والنتاجات الفكرية اليهودية في الأندلس، فلولا ترجمتهم لعدد من الأعمال المهمة التي ألفت بلغات أجنبية، وخصوصا بالعربية، لضاعت هذه المؤلفات ونسيتها الأجيال[13].

2 – **الحريزي:** يهودا بن شلومو الحريزي (1170م – 1230م) يعتبر أهم شخصية يهودية تنتمي إلى المدرسة الفكرية المشهورة بطليطلة[14] ينتمي إلى نفس الجيل الذي ينتمي إليه القمحيون والتبونيون. غادر موطنه إلى بروفنسيا وعمره ثلاثون سنة، وأجمعت الطائفة اليهودية على تسميته

---

[12] عبد الرحمان البدوي: «Mépriseso sujet de MAIMONIDE»، في ندوة يونسكو، *المرجع السابق*، ص: 49 انظر أحمد شحلان، *المرجع نفسه*، ص. 25.

[13] انظر ابن أور: ***תולדות השירה העברית בימי הבנים*** ص. 1964/ص.103.
انظر كذلك يوناد فيد: ***השירה העברית*** 1970، ص 86 ، 87.

[14] FERNANDEZ، *المرجع نفسه*، ص. 102-110.

بالمتأدب المتضلع لأنه يتقن العربية والعبرية على السواء. كان دائم الترحال حيث سافر إلى مصر وفلسطين التي عاد منها إلى إسبانيا سنة 1205م.

مكنت المعارف التي تضلع فيها الحريزي على نقله الأدب الشعبي العربي إلى الثقافة الإسبانية، وتابع الحريزي أعمال يهودا اللاوي واشتهر على الخصوص بمعرفته الواسعة بالتلمود. ومن بين أعماله المعروفة في الترجمة:

1 – ترجمته ل "تفسير المشنا" لموسى بن ميمون إلى اللغة العبرية، ويحكي في مقدمة هذه الترجمة: " دعيت إلى مرسليا التي توجد على باب البحر، وهي في موضع ممتاز ذائعة الصيت في كل بقاع الأرض، وتتوجه إليها مختلف الشعوب ومن جميع أنحاء العالم، وهناك توجد طائفة يهودية كبيرة من أصل مقدس تقوم بأعمال جليلة...، وهنا كنت متفوقا حيث زاد من عوني النبلاء والأغنياء الذين اشتهروا بالحكمة والمعرفة وطلبوا مني أن أشرح باللغة العبرية "تفسير المنشا" الذي جمعه العالم الكبير، شعلة إسرائيل، المتبرك بالتورات موسى الثاني [15] منهل العلوم والمعرفة وبهجة العيون كجنة داوود بأرض مصر. إلا أن الحريزي اختصر في ترجمته على المدخل وتفسير النظام الزراعي، فربما لم يلائمه وتوقف عن إتمام ترجمته.

بدأ الحريزي أعماله الأدبية بفن الترجمة، ويؤكد على أن ثلاثة أسس هي التي تعطي للأديب صفة المترجم ولا يمكن لأي إنسان أن يترجم كتابا دون أن يعرف هذه الأسس الثلاثة، كما يتفق على ذلك كل حكماء الأمم:

---

[15] يقصد بموسى الثاني موسى الذي بعد النبي، ويعبر اليهود عن ذلك بقولهم "من عهد موسى [النبي] إلى عهد موسى [ابن ميمون] لم يظهر مثل موسى *ממשה עד משה לא קם כמשה*.

أ – اللغة كأساس لترجمة النص إلى نهايته.

ب – أساس اللغة التي يترجم إليها.

ج – أساس الحكمة التي يفسر كلماتها (فهم الجوهر) ***בנת התכן***.

وبفضل هذه الأسس الثلاثة التي أكد عليها الحريزي "فإن حبل اللغة يزداد متانة والحبل الثلاثي لا ينقطع".

وغالبا ما كان الحريزي يترجم كلمة مقابل كلمة، ويختار دائما الكلمات "الأكثر سهولة ورقة" لكي تكون عذبة سهلة الفهم.

2 – ترجمة الحريزي لكتاب "دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون:

انتقل الحريزي من مرسيليا إلى "لونيل"، فلقي بها تشجيع أحد أفراد الطائفة اليهودي (الربي ابن داوود الكوهن) الذي حفزه على ترجمة "دلالة الحائرين" الذي سبق أن ترجمه ابن تبون كما أشرنا إلى ذلك.

وجدير بالاهتمام أن نقارن بين الترجمتين، فترجمة شموئل بن تبون (1204م) هي عمل معرفي مطابق للقراءات الأصلية من خلال تبادل الرسائل مع المؤلف لفهم كل كلمة على حدة. أما ترجمة الحريزي التي تمت بعد بضع سنوات من الترجمة الأولى، فهي أجل أسلوب أدبيا وأقل دق[16] سهلة وبسيطة حيث أهمل فيها التفاصيل المعرفية واهتم بالمضمون حيث يقول: "حاولت أن أجمع أكثر ما بين المنفعة والجدوى، ولبلوغ هذا الهدف يختار الحريزي التعابير العبرية السهلة المفهومة، ويبتعد إلى حد ما

---

[16] ابن أور، *المرجع نفسه*.

عن الأساليب الفلسفية التي ابتكرها التبونيون لذلك[17] وكانت ترجمة الحريزي معتمد للترجمة اللاتينية المستعملة في المدارس اللاهوتية[18] وبهذه الترجمة يكون الحريزي أول مترجم أثار انتقادات الكثير من الكتاب الذين عابوا عليه تبسيط كتاب فلسفي معقد. وكما هو معروف فإن ابن ميمون، في التمهيد لكتاب الدلالة، قد عبر عن تخوفه من أن يصل مؤلفه إلى قراء غير قادرين على فهمه مما قد يؤدي إلى نتائج خطيرة، وقد يؤدي أي تأويل خاطئ لمقاصده[19]. وبالفعل نظرا لغموض وصعوبة فكر ابن ميمون، فقد ترجم عنوانه عن قصد ب - **מורה הנבוכים** لأنه لم يكن مفهوما من طرف جميع اليهود كما وجه ابن تبون اللوم إلى الحريزي مؤكدا له بأنه مقتدرا في ترجمة المؤلفات الشعرية وكتب اللغة التي هي موهبته وصنعته، فإن من الخطأ التجرأ على ترجمة كتاب يشتمل على الحكمة العميقة.

3 - مقامات الحريزي: ارتبطت أعمال الحريزي الأدبية إلى حد كبير بتأثير الشعراء العرب وعلى رأسهم أبو محمد الحريري البصري (1054-1122م)، الذي أدخل نمطا شعريا في الأدب العربي المعروف بالمقامات. وقد انتشرت هذه المقامات في الأدب العبري وغلب عليها طابع الدراما. أما مقامات الشاعر الحريزي فقد انتشرت بشكل واسع بين

---

[17] أحمد شحلان: *المرجع نفسه*، يشير إلى أن آخر ترجمة للدلالة قام بها يوسف قافح الذي ينتقد الترجمتين معا حيث يرى أن ابن تبون في ترجمته لم يكن له إلمام بالمصطلحات الفلسفية وقد اشتهر بالطب لا بالفلسفة، ولأنه لم يعرف اللغة العربية إلا من خلال الدراسة والكتب.

[18] SIRAT : *المرجع نفسه*، 1988، ص.181.

[19] Shlomo PINES : Le discours théologico-philososphique dans les œuvres hallakhiques de MAIMONDE comparé avec celui de guide des égarés.

يهود الأندلس وأكسبته شهرة كبيرة، كما برع في فن القصة ونقل أمثال الحكماء وله قصائد مختلفة كلها هزل وفكاهة.

ومما تجدر ملاحظته حول ترجمة اليهود للمقامات العربية، وعلى رأسها مقامات الحريري إلى اللغة العبرية، لم ينجحوا في كامل ترجماتهم أنهم لم يترجموا إلا جزءاً قليلا منها، لكون هذه المقامات العربية تتميز ببنية منطقية خاصة وبقوة أساليبها المختلفة وتماسك سجعها، كما يعترف بذلك الحريزي عندما يؤكد بأن بلاغتها الرائعة قد أبهرته[20] لكن الحريزي لم يكتف بترجمة مقامات الحريري إلى اللغة العبرية، بل جمع مقامات من أصل عبري، ويبدو أنه ترجم خمسين مقامة لم يصل إلينا منها سوى ست وعشرين مقامة. وقد أبان عن براعة فنية ناذرة في هذه الترجمة بمحاولته الحفاظ على الصفات النموذجية للأصل العربي مع تباين إمكانية التعبير في اللغة العبرية.

4 – تحكموني: لما انتهى الحريزي من ترجمته للمقامات العربية انتابه شعور بالندم لأنه أقدم على ترجمة كتابات غيره. فقد كان غيورا على اللسان العبري، لذلك أبدع على طريقة ونموذج الحريري، مؤلفا عبريا أصيلا سماه "تحكموني" الذي يعتبر بحق من أهم كتب الأدب العبري في العصور الوسطى، وذلك لتنوع مادته الأدبية والفنية، ويحتوي هذا المؤلف على خمسين فصلا، أو مقامة وهي عبارة عن مواضيع متعددة من قصص متنوعة ونكت وأقوال الرحالة وغيرها...

---

[20] انظر أهارون بن أور، *المرجع نفسه*، ث.102-101.

محتويات الكتاب:

بالإضافة إلى كونه يؤرخ لشعراء الأندلس وللشعر العبري عموما في هذه الفترة فقد خصص الشاعر جانبا مهما للحديث عن أهمية الشعر العربي بالنسبة لليهود الذين تأثروا به كثيرا، لكن ما يطبع كتاب "تحكموني" ويجعله نموذجا في الكتابة العبرية هو جانب الدعاية والفكاهة. ويكون الحريزي في هذه المقامات التي ألفها قد بلغ ذروة الإبداع الأدبي بأسلوبه البليغ وفنه الشعري. ومما جاء في فصول الكتاب:

- أمثلة في تقديم العبرة عن الأخلاق الحميدة (الفصول: 19.9.5.2).

- يبكي كذلك أورشليم (28،20)، يرثي يحزقيل وعزرا الكاتب (35,5).

- المواجهة القوية بين المؤمن والكافر (17)، عظمة الشعراء الكبار في الأندلس (18,3).

- ويحكي الشاعر قصصا للسخرية على لسان فلاح أو على لسان ديك (10)، أو على لسان طبيب زائر يصيح بأدويته وعقاقيره في الشوارع (30)، أو على لسان تاجر يتباهى بماله وثروته (34) وغيرها.

- ويأتي الشاعر أحيانا بفيض من الألغاز الصعبة وسيل من الأسئلة والأجوبة الهزلية المشحونة بالسخرية(44،36)، أو عن النكتة المضحكة (33) وغيرها من المواضيع المتعددة.

3 – القمحيون: عائلة قمحي أو القمحيون الربي يوسف بن إسحق قمحي وابناه داود قمحي وموسى:

لقيت الثقافة العبرية أثناء انتشارها بين يهود بروفانسيا صعوبة كبيرة بسبب عدم معرفة اليهود للغة العربية التي ألف بها كبار الحكماء اليهود بالأندلس عددا كبيرا من أمهات الكتب في الفلسفة والحكمة وكتب من التشريع مما جعل المتأدبين اليهود يدركون ضرورة النهوض باللغة العبرية لتدارك هذه الصعوبة باستعمال أسلوب لغوي يوجد بين مختلف الطوائف اليهودية التي تجمعت بعد جلائها من شمال أوروبا وجنوبها في أرض العبور الأولى بروفانسيا.

وممن همه هذا الأمر القمحيون .فهذه العائلة التي انتقل من إسبانيا إلى بروفانسيا حيث استقرت "بنربونة" منذ خروجهم من الأندلس أيام الموحدين اشتهرت برئيسها يوسف بن إسحق (110م-1170م) الذي ترجم الكتاب الأخلاقي الفلسفي *"الهداية إلى فرائض القلوب"* ***חובות הלבבות*** لبحي بن بقودا، وجمع كذلك تفسيرا لأسفار الكتاب المقدس، كما جمع *"كتاب العهد"* ***ספר הברית*** الذي أثار جدلا كبيرا بين اليهود والمسحيين حول أفضلية العقيدة اليهودية على العقيدة المسيحية، بالإضافة إلى كونه أعد قواعد كتاب النحو من خلال *"كتاب الذاكرة"* ***ספר הזכרון*** الذي لم يطبع بعد.[21]

أما ابنه داود قمحي (1160-1235م) فقد لعب دورا بارزا في علم اللغة بالدرجة الأولى، إذ ألف كتابين في تاريخ اللغة العبرية ***מכלל*** الموسوعة وكتاب ***השרשים*** (الأصول) وبفضل هذين الكتابين لم يعد للكتب اللغوية السابقة أي جدوى. كما ألف كذلك معجما للغة العبرية أصبح أداة لتعليمها. وقد استطاع داود أن يقدم النحو بأسلوب منهجي

---

[21] *نفس المرجع*، ص.102.

منظم وبسيط. بالإضافة إلى جمعه، أسفار التوراة التي بقيت منه شروح سفر التكوين والأنبياء والمزامير، وكذلك كتب "أخبار الأيام".

ومما تجدر ملاحظته أن تفاسيره تبتعد عن المنهج الفلسفي كما تبتعد عن تفاصيل أخبار التلمود لتعتمد بالخصوص في فهم تعاليم التوراة، على النحو والمنطق السليم، ونظرًا لاطلاع داود الواسع وتضلعه في علوم اللغة ترجمت كتبه وتفاسيره إلى اللغات الأجنبية فاستفاد علماء اللاهوت المسيحيين من مادتها العقدية والدينية.

أما كتاب *النحو* لموسى قمحي الذي ترجمه MUSTER Sébastien فقد ساعد علماء اللاهوت المسيحيين على الرجوع إلى التوراة[22].

والخلاصة، يمكن القول بأن الأدب العبري في الأندلس يمثل تراثا مهما ما زال يتطلب منا الكثير من الأبحاث والدراسات، ويتطلب منا أكثر من ذلك بقراءة جديدة على ضوء المعطيات العلمية الجديدة، وتسمح لنا هذه القراءة برصد جوانب مهمة من التراث العربي وبمقارنته مع الأدب العبري من عدة جوانب، أدبا ولغة وفكرا. وذلك انطلاقا من المصادر والمؤلفات العربية التي ترجمها الأدباء والمفكرون اليهود، خاصة وان هذه الترجمة ساهمت بدورها في نقل المعارف العربية والعبرية إلى اللغة اللاتينية.

(22) FERNANDEZ، *نفس المرجع*، ص.101.

لائحة المراجع

1- موسى بن عزرا، *"كتاب المحاضرة والمذاكرة"*، طبعة هلفين طبعة القدس 1974.

2- *"حضارة الأندلس في الزمان والمكان"* أعمال الندوة الدولية، ابريل 1992، سلسلة أبحاث وندوات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1993.

3 – *"مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية"*، العدد الخامس والسادس الرباط، 1979.

4 – FERNANDEZ (Louis Sauarez), *Les juifs espagnols au moyen âge*, (traduit de l'espagnol) ; Gallimard, Paris,1983.

5 – UNESCO, *MAIMONIDE, Délivence et fidelité*, textes du Colloque tenu à l'UNESCO en 1985, UNESCO-ERES, Paris, 1986.

6 - SIRAT (Colette), *La philosophie juive midiévale en terre d'Islam*, Presse du CNRS, Paris, 1988.

7 - VAJDA (Georges), *Recherche sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du moyen âge,* Mouton, Paris-Lahaye, 1962.

8 - ZAFARANI(Haïm), *Poésie juive en Occident musulman,* Geuthner, Paris,1977.

9- אהרון בן אור : *תולדות השירה העברית בימי הבנים*, תל-אביב,1964.

10- יונה דוד: *השירה העברית בימי הבנים* , תל-אביב, 1970.

كليلة ودمنة بين النصين العربي والفارسي

حسن المازوني
كلية الآداب- مكناس

إن أغلبية الدراسات التي تناولت بالدرس والتحليل كتاب "*كليلة ودمنة*" اتفقت على أن أصله من بلاد الهند، كتب باللغة السنسكرتية من طرف أحد البراهمة المجهول الإسم في القرن الرابع ق.م وهذا الكتاب كان يعرف باسم(Pancatantra)[1] .

يحتوي الكتاب على خمس حكايات (contes cadres) هي عبارة عن أسئلة يطرحها الملك على بيدبا الفيلسوف، الهدف منها تربية أبناء الملك الثلاثة حتى يتمكنوا من التغلب على الخجل وتنمو مقدوراتهم الفكرية على تحمل المسؤولية[2].

– الجزء الأول يحمل اسم (Mitrabhéda) أي افتراق الأحبة، الغاية منه تقديم النصيحة للملك قصد الإبتعاد عن الوشاة الذين يزرعون التفرقة بينه وبين أصدقائه المخلصين.

– الجزء الثاني يسمى (Mitraprapti: l'aquisation des amis) ويتعلق بإظهار أهمية الوحدة والتعاون الجماعي.

– الجزء الثالث يسمى (Kâkolôukiya:guerre des corbeaux) تتلخص فكرته الأساسية في تحديد طريقة التعامل مع العدو.

---

(1) *Pancatntra*, traduit par Zdouard Lancereau, éd.Gallimard, Paris 1951

(2) *Op.cit*,p.44

- الجزء الرابع (Labdhapransasana) يرى في التهاون مضيعة لكل المكتسبات التي تحققت من قبل.

- الجزء الخامس: يتلخص في كون التسرع ينجم عنه عدة أخطار[3] لقد حرص بيدبا على عدم خروج هذا الكتاب من أرض الهند، وأن لا تطلع عليه البلدان المجاورة خصوصا بلاد فارس. لكن العكس هو الذي حدث. ونستدل على ذلك بما جاء في مقدمة الكتاب "قال الملك: "يا بيدبا ما حاجتك؟ فكل حاجة لك من قبلنا مقضية، قال: يأمر بالمحافظة عليه: فإني أخاف أن يخرج من بيت الحكمة... ثم إنه لما ملك كسرى أنوشروان وكان مستأثراً بالكتب والعلم والأدب والنظر في أخبار الأوائل وقع له خبر الكتاب، فلم يقر قراره حتى بعث برزويه وتلطف حتى أخرجه من بلاد الهند فأقره في خزائن فارس"[4].

يذهب بعض المستشرقين إلى أن برزويه تصرف في الكتاب وأضاف إليه مجموعة من الأمثال ذات الأصل الهندي وكذا فصلا سماه "باب برزويه" ذكر فيه سيرته وقصة ذهابه إلى الهند قصد نسخ الكتاب. وحسب رأي بعض الدراسين فإنه أضاف كذلك "باب ملك الجردان"[5]. لكن وللأسف ضاعت أول ترجمة بهلوية لكتاب ينجنترا والتي أصبح يطلق عليها اسم "*كليلة ودمنة*" نسبة إلى إسمين من أصل سنسكريتي وهما:

Lamanaka et Karataka أي الحيوانان الرئيسيان في الكتاب من فصيلة ابن آوى.[6]

---

[3] *Op.cit.*,p.44.

[4] *المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع* ط: دار التوفيق بيروت 1987 ص 42.

[5] *ضحى الإسلام*، أحمد أمين، ج1 ط4، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ص 218.

[6] *Encyclopedie de l'Islam*, Nouvelle Edition, tome,II éd. Maisonneuve et la Rose, 1977, p.524.

في سنة 750م قام عبد الله ابن المقفع بترجمة الكتاب إلى اللغة العربية بحيث تصرف هو الآخر في ترجمته، فلم يتقيد بحرفية الكتاب بل أعاد ترتيبه من جديد كما أضاف إليه بعض الأبواب مثل: غرض الكتاب وباب الفحص عن أمر دمنة. كل هذه الإضافات لم تنقص من القيمة الفنية للكتاب بل أكدت عبقرية ابن المقفع وفهمه لكل القضايا المطروحة في عصره، فهي بذلك تعتبر كتابة ثانية للكتاب والأصل الذي انبثقت عنه كل الترجمات اللاحقة.

إن أول ترجمة فارسية – طبعا بعد ضياع الترجمة البهلوية – كانت ترجمة أبي المعالي منشي 1144م ثم جاءت بعدها ترجمة حسين فايز كاشفي في أواخر القرن الخامس عشر. إن دراسة المراحل التاريخية التي ظهرت فيها كل ترجمة على حدة تقودنا إلى الملاحظة التالية: إن الترجمة البهلوية جاءت في مرحلة قوة الدولة الساسانية أثناء حكم كسرى أنوشروان، أما ترجمة عبد الله ابن المقفع فكانت في عهد المنصور الخليفة الثاني للدولة العباسية، أي بداية استقرار الوضع السياسي.

لقد اختار أبو المعالي لترجمته الفارسية عنوان "كليلة ودمنة بهرام شاه" فهي مهداة للسلطان الغزنوي بهرام شاه. أما ترجمة حسين كاشفي فكانت في فترة حكم السلطان بايقرا أطلق عليها إسم "أنوار سهيلي"، فهذه الترجمة لم تكن ترجمة بالمعنى الصحيح للكلمة بل هي تهذيب جاء في صورة جديدة مغايرة في كثير من مواضيعها عن الترجمة الفارسية لأبي المعالي. فالترجمتان السالفتا الذكر كانتا نتاجا لمجتمع متأزم سياسيا لكنه وصل إلى قمة الإبداع الأدبي[7].

بعض الملاحظات على ترجمة أبي المعالي:

---

[7] H.Masse, «Les versions persanes des contes d'animaux» dans *l'Ame de l'Iran*.éd Albin Michel, Paris 1990 p.175.

1 - لقد استعمل أبو المعالي في تركيبه للجملة الفارسية طريقة تركيب الجملة الفعلية في اللغة العربية أي: أنه وضع الفعل في أول الجملة، هذا التركيب لا تقبله بنية الجملة في اللغة الفارسية التي تحتفظ دائما بالفعل في آخر الجملة. من هنا يظهر تأثير النحو العربي في اللغة الفارسية خلال تلك المرحلة.

2 - توظيف للقاموس العربي، ففي كل جملة مكونة من عشر كلمات فارسية نجد ثمانية منْ أصل عربي.

سنحاول إعطاء نموذج من إحدى الحكايات التي ترجمها أبو المعالي المنشي مع محاولة مقارنتها بالنص العربي لابن المقفع.

حكايت:

"مهما كفت شبانكاه بفلان شهر رسيدم بخانهء آشنائي فرود آمدم چون ازشام فارغ شدم ازجهت من جامهء خواب بازكر دند ومرد بتزديك زن رفت ومن مفاوضت ايشان مينوانستم شنيدكه ميان من وايشان بوريائي حجاب بود ومرد زن راكفت ميخواهم كه طايفهء رابخوانم وضيافتي سازم كه عزيزي رسيده است زن كفت مردم اميخواني ودرخانه كفاف عيال موجود نيست آخرهر كزفردا رانخواهي ديد وفرزندان واعقاب رانخواهي نكريست مردكفت.

يا عاذلي إنَ بَعْضَ اللوم مَعْنَفَةٌ وهل متاع وإن بقيته بـــاق

اكر توفيق احساني ومجال انفاقي باشد برآن حسرت وندامت شرط نيست كه جمع وادخارنا مبارك است وفرجام آن نا محمود جنانكه آزآن كرك بود زن برسيد كه جكونه است آن"[8].

---

[8] *كليلة ودمنة*، ترجمة نصر الله منشي تصحيح عبد العظيم فريد طبعة طهران 1369 هـ ص: 146-147.

النص الأصلي كما جاء في كتاب *"كليلة ودمنة"*:

"قال الضيف: نزلت مرة على رجل بماكن كذا، فتعشينا ثم فرش لي، وانقلب الرجل على فراشه مع زوجته وبيني وبينهما خص من قصب، فسمعت الرجل يقول في آخر الليل لامرأته، إني أريد أن أدعو غدا رهطا ليأكلوا عندنا، فاصنعي لهم طعاما فقالت المرأة كيف تدعو الناس إلى طعامك، وليس في بيتك فضل عن عيالك، وأنت رجل لا تبقي شيئا، ولا تذخره قال الرجل: لا تندمي على شيء أطعمناه وأنفقناه فإن الجمع والاذخار ربما كانت عاقبته وخيمة كعاقبة الذئب. فقالت المرأة وكيف كان ذلك؟"[9].

إن ما يميز النص المترجم إلى اللغة الفارسية هو توظيف أبي المعالي المنشي للقاموس العربي بشكل واضح داخل النص، فإذا ما قمنا بعملية إحصائية نجد أن عدد الكلمات العربية وصل إلى ثلاث وعشرين كلمة إذ كان من الممكن استبدالها بكلمات من أصل فارسي تؤدي نفس المعنى دون إخلال بالمضمون. إن تفسير هذه الظاهرة يرجع بالأساس إلى ثقافة العصر التي كانت تفرض على الكتاب المزج بين الثقافتين العربية والفارسية.

وختاما يمكن القول بأن أسلوب الكتابة الذي اعتمده أبو المعالي منشي في ترجمته الفارسية لكتاب *"كليلة ودمنة"* أثر في كتاب أتوا من بعده، حيث استعملوا طريقته في الكتابة النثرية، أمثال نظامي عروضي سمرقندي في كتاب *جهار مقاله* "أربع مقالات" و*"كلستان"* لسعدي الشيرازي و *"منطق الطير"* لفريد الدين العطار.

---

(9) *المرجع السابق*، ص 198.

رحلة جان موكي إلى بلاد المغرب في بداية القرن السابع عشر

عبد الغني أبو العزم
كلية الآداب– عين الشق– الدار البيضاء

تعتبر رحلة جان موكي (Jean Mocquet)[1] أول رحلة لرحالة فرنسي إلى بلاد المغرب في بداية القرن السابع عشر، أي في عهد هنري الرابع (Henri IV) (1589–1610)، وبعد رحلته هذه نجده يرحل إلى لبنان وسورية وفلسطين، وبذلك يمكن تحديد فترة رحلاته ما بين (1601و1611).

تمت هذه الرحلة في بداية القرن السابع عشر، وقد جاءت حافلة بمعلومات أولية، وإن كانت قد اعتمدت على المشاهدة المجردة وإصدار أحكام خضعت لانفعالات ذاتية، وبغض النظر عما ضمنته من أساطير وخرافات، فإن هذه الرحلة يمكن استثمارها في البحث التاريخي الاجتماعي باعتبارها وثيقة تكشف عن رؤية الآخر ولحظات تأثره، وردود فعله لما كان يشاهده من وقائع اجتماعية وأحداث تاريخية، وهنا تكمن أهميتها المتميزة.

إذا كانت رحلة جان موكي أول رحلة لرحالة فرنسي، فلأنها خرجت عن طبيعة التقارير الرسمية والسرية التي كان يبعث بها القناصلة

---

(1) - ولد جان موكي (Jean Mocquet) سنة 1576 في مدينة مو (Meaux) الفرنسية، درس علم الصيدلة والنباتات، قام بأول رحلة إلى المغرب وهو في سن الخامسة والعشرين سنة 1601في عهد هنري الرابع، وعاد مرة أخرى إلى المغرب سنة 1605، وفي سنة 1611 بعد وفاة هنري الرابع قام برحلة إلى الشرق (لبنان وسورية وفلسطين).

الفرنسيون إلى القصر الملكي بفرنسا، كما أنها كتبت للتداول في المجالس الخاصة والعامة، ولا شك أن هذه الخاصية قد هيأتها لتنشر في فرنسا[2] وكانت بذلك أول رحلة، وأول حلقة لملامسة المغرب، وتدخـــل في سلسلة تاريخ الأدب الغرائبي الفرنسي"[3]. كما قال عنها رولند لوبل (Lebel Roland).

لقد تحققت رحلة جان موكي إلى المغرب بعد أن تم أول اتصال ديبلوماسي رسمي سنة 1577 في عهد هنري الثالث، حيث عين هذا الأخير الطبيب كيوم برارد (Guillaume Bérard) قنصلاً بمراكش، وابتداء من هذا التاريخ يمكن القول إن العلاقة القنصلية بين المغرب وفرنسا ستأخذ طابع الاستمرارية.

بقي الطبيب كيوم برارد في المغرب حوالي اثنتا عشر سنة، ثم عُوِّض في ما بعد بالطبيب ارنولت دوليل (Arnault de Lisle)، وبقي بدوره عشر سنوات، حيث عين في ما بعد أستاذاً للغة العربية بكوليج دوفرانس، ثم عين بعد ذلك اللغوي إتيان هوبير (Etienne Hubert) قنصلاً بمراكش، إلى أن تم تعيين أرنولت دوليل من جديد سفيراً بفرنسا في المغرب سنة 1606، أي السنة التي وصل فيها الرحالة جان موكي إلى مدينة مراكش.

زار جان موكي المغرب زيارة أولى سنة 1601، ثم عاد من جديد في زيارة ثانية سنة 1605.

تعد هذه الفترة من أدق المراحل التاريخية، لكونها كانت مفتوحة على اختيارين متناقضين :

---

(2) – نشرت الرحلة أول مرة سنة 1617، تحت عنوان :
Des voyages de Jean Mocquet en Maroc et autres endroits d'Afrique, Paris, 1617.

(3) – Roland Lebel, *Les voyageurs français du Maroc*, Paris, Librairie coloniale et orientaliste, Larose, 1936, p.13.

- استثمار المنجزات التي حققها أحمد المنصور الذهبي على الصعيد الداخلي، وقد تجلت في ازدهار التجارة، وبناء المنشآت العمرانية والعلمية. واحتلال مكانة لائقة على الصعيد الخارجي، حيث أصبحت الديبلوماسية السعدية على صعيد أوروبا تعلب دورا رائدا، ويلتجأ إليها للاستشارة لحل النزاعات الدولية.

- العودة إلى الصراعات الداخلية والفتن والفوضى، وتحطيم القوة الذاتية، وتفتيت وحدة البلاد.

لم يمكث جان موكي خلال زيارته الأولى سنة 1601 إلا فترة قصيرة بمدينة الجديدة، وهي السنة التي تمرد فيها محمد الشيخ على والده المنصور، وقد خرج هذا الأخير لمحاصرته في مدينة فاس، وسط انتشار الطاعون في كثير من المدن والقرى.

ولقد جاءت زيارة جان موكي الثانية إلى المغرب - من سنة 1605 إلى يناير سنة 1607 - بعد وفاة المنصور سنة 1603، وعرفت هذه الفترة تطاحناً واقتتالاً بين أبناء المنصور : محمد الشيخ وأبو فارس وزيدان، من أجل الاستحواذ على السلطة، مما كان يعني نهاية فترة الازدهار والاستقرار التي عرفها المغرب خلال ربع قرن.

كانت أوروبا في هذه الفترة تتهيأ لبناء ذاتها وتأسيس نهضتها، وبذلك يمكن وضع هذه الرحلة في سياق بداية الانفتاح على أفريقيا وعن قرب، وإن كانت أهدافها غير واضحة، إلا أنها سوف تستثمر بالضرورة في ما بعد، وقد تمت في مرحلة بدأت فيها العلاقات التجارية والاقتصادية بين المغرب وفرنسا تعرف نشاطاً ملحوظاً، وكما كان الشأن بين المغرب وأنجلترا وإسبانيا والبرتغال وألمانيا.

نحن هنا أمام رحلة من بين رحلات بدايات القرن السابع عشر، قام بها شاب فرنسي في الخامسة والعشرين من عمره، كانت له معرفة بسيطة بالصيدلة والنباتات، ومن المفيد أن نشير هنا أيضاً أن هذه الرحلة التي قام بها جان موكي تدخل في إطار مشروع رحلة شاقة لتعرف أحوال المغرب ولبنان وسورية وفلسطين، وقد استغرقت عشر سنوات، أي بين 1601 إلى 1611.

لم تأت هذه الرحلة في سياق تخطيط مسبق حسب ما يبدو في تعليلاتها وتبريراتها لاستقراء الأوضاع، ولعل هذا ما يميزها، بجانب أنها تنقل إلينا صوراً اجتماعية من المغرب والمشرق في العقد الأول من القرن السابع عشر، وهي بذلك تعتبر شهادة حية عن مرحلة انتقالية بين الغرب والعالم العربي، حيث تمكن جان موكي بعفوية، إن لم نقل ساذجة بوضع خيوط أولية في سلسلة الاهتمامات الأوروبية بالعالم العربي، هذا بالإضافة إلى أن هذه الرحلة تكشف عن آثار ثقافة القرون الوسطى التي مازالت سائدة في أوروبا، وتحمل في داخلها مخلفات الحروب الصليبية، وبذلك فإن هذه الرحلة تقدم صورة واضحة عن العقلية الأوروبية تجاه العالم الإسلامي قبل عصر النهضة والأنوار، كما تخبرنا عن الأجواء التي كانت تتم فيها الرحلات الغربية بلغة بسيطة جداً، لغة صيدلي لا يملك لغة الأدباء أو الشعراء، مع العلم أنها أصبحت في ما بعد نصاً غرائبياً بالنسبة للأدب الفرنسي. كما يمكن القول إن الصبغة الدينية كانت طاغية عليها وتوجه مسارها، وهذا ما تكشفه الصفحات الأخيرة من الرحلة.

ولعل أهم ما يميز هذه الرحلة أنها تعود بنا إلى الوراء بحوالي أربعة قرون، وتنقل إلينا بعض الصور البسيطة عن مستوى العلاقات السائدة آنذاك بين السلطة والمواطن من جهة، وبين السلطة والأجانب ديبلوماسياً

وتجارياً من جهة أخرى، وبالإضافة إلى ذلك تنقل إلينا صوراً اجتماعية وسياسية واقتصادية من المغرب والمشرق، وتساعد على وضع مقارنة حية بينهما.

بداية السفر

غادر جان موكي مدينة سان مالو (Malo–Saint) في شهر أكتوبر سنة 1601 على ظهر باخرة صيد متوجهاً إلى السواحل المغربية بين الجديدة وأكادير، وقد تعرض لأول محاولة اختطاف على يد المغاربة عندما وطأت قدماه الساحل الأفريقي كما يسميه، عندما كان يحاول جمع بيض النعام، ويروي جان موكي أنه ما كاد يفلت من أيدي المغاربة حتى سقط في فخ الأسطول الإسباني الذي أطلق سراحه في ما بعد، حيث واصل طريقه إلى لشبونة، وبعد فترة عادت الباخرة التي كانت تنقله إلى الساحل المغربي، ونزلت بمدينة الجديدة محملة بحمولة من القمح إلى الحامية البرتغالية.

كانت هذه هي المحاولة الأولى لزيارة المغرب، وهي زيارة لم تكتمل، حيث لم يتمكن جان موكي من إتمام رحلته، إذ عاد إلى فرنسا، وبعد ثلاث سنوات نجده يشد الرحال إلى المغرب قاصداً أسفي ومراكش.

إذا ما قمنا باستقراء الأحداث الواردة في رحلة جان موكي، فإننا نجد أغلب ما ورد فيها معروف ومتداول في الكتب التاريخية أو الأدبية، وعلى سبيل المثال : *"الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة"*[4]، و *"نيل*

---

[4] – عبد الرحمن التمنارتي، *الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة*، مخطوط في المكتبة الملكية تحت رقم 513. نشره جوستنار، معهد الدراسات العليا، الرباط. [صدر مطبوعاً بإعداد محمد ابن عبد الله الرواني، وتحقيق اليزيد الراضي، وتقديم محمد المنوني، مطبوعات السنتيسي، الدار البيضاء، ط. 1، 1999– مصلحة النشر بالكلية].

الابتهاج بتطريز الديباج"[5]، و"*مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا*"[6]، و"*نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني*"[7]، و"*نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي*"[8]، و"*تاريخ السودان*"[9]، بالإضافة إلى ما جاء في بعض التقارير الأنجليزية، وبالأخص ما جاء في كتاب "*وصف الممالك المغربية*"[10] (1603–1613) لخورخي دي هنين الذي يتضمن سرد بعض الأحداث الواردة في رحلة جان موكي، وسيكون من المفيد القيام بمقارنة في بحث مستقل لما ورد في رحلة جان موكي، وما ورد في مثل هذه الكتابات، وسيبقى بالضرورة فارق الرؤية والصورة عند كل مشاهد، وهو ما يشكل أهمية كل نص على حدة، خلفياته ومنطلقاته، والذهنية المتحكمة فيه.

مرتكزات الرحلة وغايتها

ما الذي تقدمه هذه الرحلة للقارئ والباحث معاً؟

من خلال مشاهدات ومعاينة جان موكي لكل ما صادفه وتحدث عنه، يمكن أن نستخلص مجموعة من المظاهر الواردة في رحلته، نحددها في ما يلي :

---

(5) – أحمد بابا التنبكتي، *نيل الابتهاج بتطريز الديباج*، مخطوط في الخزانة العامة تحت رقم 766. انظر أيضاً طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، يوجد بهامشه كتاب *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب* لقاضي القضاة برهان الدين إبراهيم. أعاد نشره عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس.

(6) – عبد العزيز الفشتالي، *مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا*، دراسة وتحقيق د. عبد الكريم كريم، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافة (دون تاريخ)/ انظر أيضا تحقيق عبد الله كنون، تحت عنوان *مناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفا*، تطوان، 1964.

(7) – محمد بن الطيب القادري، *نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني*، تحقيق محمد حجي، وأحمد التوفيق، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977.

(8) – اليفرني محمد الصغير المراكشي، *نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي*، مطبعة أنجي، 1888.

(9) – عبد الرحمان السعدي، *تاريخ السودان*، نشره هوادس وبونوا، مدرسة اللغة العربية بباريس، منشورات المدرسة الباريسية لتدريس الألسنة الشرقية، 1964.

(10) – خورخي دي هنين، *وصف الممالك المغربية*، ترجمة عبد الواحد أكمير، تقديم وتعليق توركواتو بيريس دي كومان، منشورات معهد الدراسات الأفريقية، 1997.

- مشاهد الطبيعة العمرانية في الجديدة وأسفي ومراكش.
- مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية بهذه المدن.
- طبيعة العلاقات الديبلوماسية بين المغرب والدول الأوروبية .
- وقائع الحياة السياسية والصراع حول السلطة.

لقد استطاع جان موكي في ضوء مشاهداته العابرة أن يسجل بعض الوقائع والأحداث التي عايشها، وإن كان أضاف إليها الصبغة العجائبية، كما سعى إلى رسم المواقع الجغرافية في تداخل مع الحياة الاقتصادية، إذ نجده بمجرد نزوله الشواطئ المغربية يسجل في آن واحد مظاهر بيئية واجتماعية وسياسية بطريقته الخاصة : "وكل هذه البلاد التي تبعد بثلاثين أو أربعين فرسخاً (أي حوالي 130 كلم) عن الرأس الأبيض، لا توجد بها إلا الصحاري والرمال، وللحصول على الماء كان الأهالي يقطعون مسافات بعيدة لجلبه من غابة يطلق عليها "أركان" تقع في مكان مرتفع، وكانوا يضعون الماء في قربات من جلد الماعز يحملونها فوق الجمال، ويبعد ذلك المكان بدوره بسبعة أو ثمانية فراسخ (32 أو 21 كلم) عن الرأس الأبيض، ويوجد به جنود برتغاليون على رأسهم ضابط".

ويضيف بعد الوصف قائلا : "ويوجد النعام بأعداد هائلة في هذه البقاع، ومن عادة النعام أن يضع بيضه في الرمال، ويعمل على دفنه بحيث يصعب العثور عليه، ولكن بمجرد ما تهب الرياح يتم اكتشافه، وهذا النوع من البيض لذيذ الطعم، ويشكل غذاء الأهالي وعيشهم في أغلب الأحيان".

وينتقل جان موكي بعد ذلك إلى وصف وصوله إلى مدينة الجديدة وصفاً مسيحياً، إذ أن السكان كانوا ينتظرون على أحر من الجمر وصول

الباخرة "سيرين"، ويتحدث عن هذه اللحظة بقوله : "وكنت أشعر بالشفقة، وأنا أرى الجوع يبطش بالأهالي، ولم يكن بإمكاني أن أمنع الأطفال، بل والكبار أيضاً عندما كانوا يقتربون من الأكياس لفتحها، وأخذ بعض الحلويات ليهدئوا بها روع جوعهم".

ويروي جان موكي أنه كان يقدم خدمات طبية للسكان أثناء مقامه بالمدينة لانعدام وجود أطباء، أو صيادلة، باستثناء جراح عالم باللغة اللاتينية، إلا أنه كان جاهلاً بأنواع الأدوية، وتنقصه التجربة كما عبر عن ذلك.

كان جان موكي يغتنم الفرصة بين الحين والآخر ليتجول في أرجاء مدينة الجديدة، ولم يفته تسجيل معالمها المعمارية كما بدت له، وقد وجد أنها تتمتع "بسور عظيم وعريض، إذ كان بإمكان ستة من الخيالة، أن يمشوا بعرضه، وكانت جدران البيوت قصيرة جداً، تختفي وسط السور الكبير المرتفع، وتحرسها مدافع قوية وضخمة وطويلة، بلغ عددها أربعين مدفعاً، حيث يوجد مدفع في كل زاوية من زوايا السور، إلا أن هذه المدافع لم تكن موضوعة بشكل جيد، ويقف جنود بجانبها، موزعين ما بين مائتي من الخيالة وأربعمائة من المشاة، وكان أغلبهم من المتزوجين، وإذا رغب هؤلاء الجنود في شراء حاجاتهم من السوق كانوا يحملون معهم أسلحتهم. ويقدمون علفاً لأحصنتهم يتكون في أغلب الأحيان من القمح الذي كان يستورد من البرتغال".

ويشير جان موكي إلى وجود الحلزون بضواحي المدينة ينتعش بالأعشاب، كما أشار إلى اهتمام السكان بالنحل الذي كان يقيم خلاياه على سطوح البيوت، ويعطي عسلاً قوياً أبيض، وله مذاق خاص.

ومما أثار انتباه جان موكي وإعجابه، هو وجود خزان بداخل القلعة يزوره السياح كلما مروا بالمدينة، حيث كانت تقام حراسة في قمة ذلك الخزان الذي كان عالياً وعريضاً، وله قدرة على استيعاب أكثر من عشرين ألف مكيال من الماء.

وبعد هذه الرحلة القصيرة، عاد جان موكي إلى سان مالو سنة 1602. وكان يخطط لزيارة الهند الشرقية، إلا أن ظروف الحرب آنذاك قادته من جديد إلى العودة إلى المغرب، وزيارة مدينة مراكش التي وصفها وصفاً مفصلاً. وهذا الوصف يعد إضافة جديدة إلى ما كتبه مارمول (Marmol) والحسن بن محمد الوزان الفاسي المعروف بجان ليون الأفريقي عن هذه المدينة.

غادر جان موكي مدينة باريس سنة 1605، وبعد وصوله إلى سان نازير (Saint Nazaire) غادرها في اتجاه مدينة لشبونة، العاصمة البرتغالية على أساس أن يشد الرحال إلى الهند الشرقية، إلا أن الحصار الذي كان يفرضه الأسطول الهولندي على القوارب الإسبانية منعه من مواصلة رحلته المقررة، وقرر على الفور أن يتجه إلى المغرب على ظهر قارب انطلاقاً من لاروشيل (La Rochelle).

بعد وصول الرحالة الفرنسي إلى مدينة أسفي، صادف وجوده مرض أحد كتاب السلطان أبي فارس الذي جاء من مدينة مراكش على رأس قافلة، وكانت هذه الشخصية تعرف باسم سيدي أحمد، واستقبله هذا الأخير في خيمته التي كانت خارج المدينة، وتولى أحد اليهود الذي كان يعرف اللغة الفرنسية ليشرح له ما كان يعاني منه سيدي أحمد من مرض، وهنا يصف جان موكي معالجته للمريض بعد أن أحضر بعض الأدوية بالعبارات التالية : "لقد ناولته من العقاقير ما كنت أراه دواء ناجعاً وشافياً استطاع أن يؤدي مفعوله في الحين، حيث قذف من بطنه

ديدان طويلة، ضخمة وعريضة، مما جعلني محط إعجاب بالغ، ولم يكن يتصور أن تستقر بجسم إنسان كل هذه الأنواع من الديدان الرهيبة".

لقد نال جان موكي تقديراً هائلاً بفضل هذه العملية التي كانت علاجاً سريعاً وفعالاً، واحتل مكانة خاصة بسبب هذه المهارة الطبية، كما بدت في عيون سيدي أحمد الذي أهداه حصاناً ليتمكن من زيارة مدينة مراكش، حيث شد الرحال إليها مباشرة صحبة قافلة، وقد استغرقت الرحلة خمسة أيام، وصف بعض تفاصيلها.

عندما قطعت القافلة وادي تانسيفت الذي يبعد عن المدينة بحوالي عشر كيلو مترات، يشير جان موكي إلى أن بعض التجار المسيحيين بمجرد ما علموا بوجود أوروبيين ضمن القافلة، سارعوا إلى استقبال القافلة، التي كانت تضم أيضاً بعض الأسرى من البحارة الأنجليز الذين تم أسرهم انتقاماً من هروب أحد القواد المغاربة الذي تمكن من مغادرة الميناء على ظهر قارب برتغالي.

كان لقاء هؤلاء التجار فرصة لتبادل الآراء، وقدموا له وجبة غذائية دسمة أثناء مقام القافلة بإحدى الحدائق المحيطة بالمدينة، والواقعة على ضفاف النهر.

دخل جان موكي مدينة مراكش في اليوم الثاني من شهر سبتمبر سنة 1606، واختار أن يقيم عند الأنجليز في أحد دورهم، ويحكي جان موكي أنه قدم ضريبة الدخول للحارس الذي كان يراقب الضيوف الأجانب القاطنين في ذلك المسكن.

وبعد ذلك ذهب مباشرة لزيارة أرنولت دوليل (Arnault de Lisle) الممثل الرسمي لهنري الرابع لدى السلطان الذي كان يسكن في بيت جميل في حي اليهود، هذا الحي الذي أثار انتباهه لموقعه الخاص بالمدينة، وقد

تحدث عنه بقوله : "يبعد هذا الحي اليهودي بحوالي أربع كيلو مترات من الديوانة، حيث كان يسكن المسيحيون، وهو قريب من القصر الملكي، ويشبه مدينة منعزلة، تحيط به جدران صلبة، وله باب واحد، يخضع لمراقبة المسلمين، وهذا الحي على كبره يبدو لي مثل مدينة مود (Meaux) الفرنسية، ويبلغ عدد اليهود القاطنين فيه أكثر من أربعة آلاف نسمة، وهم يؤدون الجزية، ويوجد به كذلك بعض المسيحيين، ويسكنه كذلك وكلاء وسفراء الأمراء الأجانب، وكان أغلب المسيحيين الموجودين من التجار، ويسكن عدد منهم في الديوانة.

يخبرنا جان موكي أن المدينة كانت تحت سلطة أبي فارس، وفي مرحلة تاريخية دقيقة، حيث كان المغرب يعيش حرباً أهلية منذ ثلاث سنوات، إذ كان بعض مدعي الملك يتنازعون السلطة لخلافة مولاي أحمد المنصور، ويروي جان موكي أنه على الرغم من ظروف الحرب الأهلية استطاع أن يمكث شهرين بمدينة مراكش، ولم يعرف شيئاً عن هذه الحرب إلا ما كان يحكيه الناس عن معارك طاحنة بين المتحاربين الذين حولوا البلاد إلى سيل من الدماء، ولم تمنعه الحرب القائمة من زيارة المدينة وحدائقها ومنشآتها من دون خوف أو رعب، واستطاع التجول في أرجائها بكل طمأنينة.

من مشاهداته الحية عن هذه المدينة التي يتحدث عنها بإعجاب، ويرى أنها كانت تفوق مدينة باريس اتساعاً وسكاناً. نقتطف هذه الفقرة المعبرة : "إن مدينة مراكش مدينة منيعة، ذات شساعة كبيرة، وهي أكبر مما هو متعارف عليه في باريس باسم المدينة، نظراً لكثافتها السكانية، إذ يبلغ عدد سكانها بين ثلاث مائة ألف، وأربع مائة ألف نسمة، ومن مختلف الديانات، وهناك أزقة عديدة يصعب أن تمر منها بسهولة لازدحامها بسبب الحشود الكبيرة لقاطنيها، وأغلب المنازل عادية

ومنخفضة، وصغيرة الحجم، وهي مبنية بالتراب والجير، وغير قائمة على أساس متين، إلا أن بيوت القواد والأعيان والسادة، على العكس، كبيرة وعالية، ومبنية بالأحجار، وتحيط بها أسوار مع برج عال في الوسط لاستنشاق الهواء، وتوجد بها نوافذ وثقب عديدة، وسطوح البيوت منبسطة، أما قصر الملك فقد بني بأحجار صغيرة، كأنها قطع أضيفت إلى البناء الأصلي، وهناك أعمدة ضخمة من الرخام وسقايات (نافورات) دائرية مع زخارف ونقوش، ويوجد بالمدينة عدد كبير من مساجدهم مبنية بالرخام ومغطاة بقباب".

"وتوجد في الساحات رُدَّةٌ واسعة مقببة، يمكث فيها التجار، من بينهم، أولئك الذين يبيعون الحايك والأثواب والملابس المستعملة، وهناك مدارس للتربية والتكوين مختصة بمجال تشريعاتهم".

ولم يكتف جان موكي بالبقاء في قلب المدينة، إذ تمكن من زيارة الضواحي، ولاحظ أن جل الأراضي كانت مسقية بشكل جيد، تنتشر فيها الحقول والبساتين العديدة، كما تحدث عن جودة سمك نهر تانسيفت المعروف بالتروتات (les truites) وعن أنواع الصيد الذي يؤتى به من الجبل، كما أعجب بأنواع الخمور المغربية وجودتها، ولاحظ أنها كانت تحتوي على كمية وافرة من الكحول، ويشير إلى أنه كان يمنع على المغاربة شربها، إلا أنهم كانوا يستهلكون العنب، وفي هذا الصدد يشير أيضاً جان موكي إلى بعض المخالفات بالنسبة للمغاربة الذين كانوا يتجرأون على شرب الخمر، أو أولئك الذين كانوا يتناولون الخمر عند بعض اليهود، أو المسيحيين، أو من كان يشتريه منهم، ففي هذه الحالة يأتي القاضي ليكسر كل الجرات وأواني النبيذ، ويفرض على صاحب الخمارة ذعيرة، بالإضافة إلى إهانته وإذلاله أمام الجمهور.

ومن بين المغامرات البسيطة التي أشار إليها جان موكي هي محاولة التسرب التي قام بها داخل القصر الملكي عندما فاجأ عدداً من المغاربة كانوا بصدد الاستحمام في أوعية من الرخام مملوءة بالماء الصافي استعداداً للقيام بالصلاة، وعندما لاحظوا وجوده بدأوا يصيحون ويجرون خلفه، ولم يكن أمامه إلا أن يهرب جريا، وبأقصى ما يمكن لينجو بنفسه من خطر حاذق، وتكررت محاولات التسرب والفضول، إلا أن هذه المرة كانت في اتجاه حمام شمسي للنساء، ويعلق جان موكي على ذلك بقوله : "لقد شعرت في ذلك اليوم بسعادة لا حد لها، عندما استطعت رؤية حوض رائع في حديقة كانت تسبح فيه نساء مغربيات، ويغسلن ملابسهن في آن".

ومما أثار انتباهه وجود حديقة رائعة للحيوانات قام بزيارتها صحبة أسير مسيحي كان مسؤولاً عن حراسة الحديقة، ومن بين حيواناتها مجموعة من الأسد، ومما أثار استغرابه وجود كلب يلعب ويأكل معها، وعندما سأل جان موكي الحارس عن سبب هذه الألفة المتناقضة، أجابه: "إن هذا الكلب رمي به يوماً لإطعام هذه الحيوانات، ومن عادة الأسد الصغار أن يتنازلوا لمن هم أكبر منهم سناً لافتراس الغنيمة، إلا أن شيخ الأسد فضل أن يلعب معه قبل افتراسه، وبدأ الكلب يداعب الأسد، ويحك بلطف وهدوء جرحاً بأسنانه كان تحت حلقومه، وشعر الأسد آنذاك بمتعة ولذة دفعته إلى التعاطف معه، ومن ذلك الوقت توطدت العلاقة ما بين الكلب والأسد، وحرس هذا الأخير على أن لا يمسه بسوء، بل عمل على حمايته من شراهة الآخرين، وقد استمرت هذه الألفة أكثر من سبع سنوات، حسب حكاية الحارس المسيحي الذي أضاف قائلا : "إن الكلب أصبح واحداً منهم، إلى درجة أنه أصبح ينازعهم في ما يقدم إليهم من أكل، وعندما يتنازع هؤلاء الأسد في ما بينهم لاقتسام الأكل،

كان هذا الكلب يسعى بكل ما في وسعه ليفصل بينهم، وبمجرد ما يشعر بالفشل يبدأ في النباح بغريزة طبيعية، إلى حد تجعل الأسد تشعر بالخوف، وعلى إثر ذلك تعود الأسد إلى حالتها الطبيعية، وتضع حداً للشجار القائم بينها"، ويعلق جان موكي على هذه الظاهرة بقوله : "إن هذا المثال من عالم الحيوان يكشف عما يحمله الخضوع والخشوع تجاه من هم أكبر سناً، وكم هو الأسد نبيل وعطوف بين الحيوانات الأخرى"[11].

وبالإضافة إلى ما نقله جان موكي من مشاهدات أثناء إقامته في مراكش يخبرنا عن أحداث غزو السودان تحت قيادة أحد الأمراء، كما يحدثنا عن ولع أهل مراكش بلعبة الشطرنج.

هكذا غادر جان موكي مدينة مراكش في 22 أكتوبر 1606، دون أن يهتم بتجديد جواز سفره، ولم يكن يملك إلا وثيقة من مولاي أبي فارس.

وعندما وصل مدينة أسفي أخبره الموظفون العاملون في الميناء بأن أبا فارس قد تم خلعه، ووجد جان موكي نفسه دون جواز سفر، إلا ما كان من وثيقة لا قيمة لها، واضطره هذا الحدث الداخلي إلى البقاء ثلاثة أشهر بأسفي، قبل أن يحصل على وثيقة تسمح له بمغادرة البلاد، وقعها مولاي عبد الله لاجتياز الحدود.

---

(11) – يروي القبطان الإنجليزي سميث الذي زار المغرب سنة 1604 القصة نفسها كما يلي : "وأسود الملك بمراكش مجتمعون في قصر، تكتنفهم أسوار حد عالية، وقد وضع هناك جرو صغير مع الأسد الأعظم الذي كانت به قرحة في عنقه، فكان هذا الجرو يلحسها إلى أن عولج بذلك، فكان الأسد يدفع عنه عاديات باقي الحيوانات، فلا يجرءون على الأكل حتى يأكل الجرو، وقد ترعرع هذا الجرو عظيماً، وعاش بينهم عدة سنوات". ولقد سبق أن تحدث عن حديقة الحيوانات بقوله : "وإنها لقصة عجيبة يقصونها حول الحديقة العظمى حيث يوجد جميع أنواع الطيور والحيتان والحيوانات والفواكه والعيون التي هي بجمالها وفنونها مباهجها تنيف على كل مكان مشهور في العالم". (انظر ترجمة النص في: محمد بن تاويت، "من زوايا التاريخ المغربي"، مجلة *تطوان*، العدد العاشر، 1965، ص. 119، 121).

وتمكن جان موكي في أثناء إقامته الجبرية بأسفي من تفقد مآثر المدينة وتعرف عادات أهلها، وكانت تبدو له أسفي مدينة كبيرة تشبه مدينة كورباي (Corbeil). ومما سجله في رحلته من مشاهدات أيام إقامته، وصفه لإحدى حفلات الزواج، وقد وصفها بالعبارات التالية "كانوا يضعون العروس على بغلة، عليها سرج مزين، وتحيط بها أطواق مثل قفص، أو طوق مغطى بزرابي على الطريقة التركية، ولا أحد بإمكانه أن يرى هذه المرأة القابعة وراء الستار، إلا أن وضعها يسمح لها برؤية الآخرين من خلال حجاب شفاف، ويوجد فوق الطوق خمار، وعند تَكَوُّن الموكب يتم القيام بجولة في أرجاء المدينة، حيث يسير الموكب خلف عدد من البغال محملة بالأثاث (الجهاز) حسب ما قدم للعروس بمناسبة زفافها، ويصاحب الموكب رجال ونساء على ظهر بغال، وتنطلق من وسط النساء زغاريد مدوية، ويردد صداها الرجال كذلك، ومنهم من يحمل طبولاً مغربية ذات وجهين، وبعد كل هذا المشوار يذهب الجميع لتناول العشاء، ثم يعودون بعد ذلك إلى إحدى الساحات، وإذا كانت العروس من عائلة أحد الخيالة، أو من رجالات الحرب، فإن كل أصدقائه يحضرون صحبة خيولهم، حيث يقومون "بالحركة" أمام العروسين مدة ساعتين أو ثلاث ساعات.

وبالإضافة إلى كل هذه المشاهدات، يختم جان موكي رحلته قائلاً: "إن المغاربة مثل الأسرى ليس من حقهم أن يغادروا البلاد من دون إذن من السلطان". ويحكي بهذه المناسبة أنه شاهد يوماً رجلاً حاول أن يهرب على ظهر باخرة مسيحية من دون تفكير في العواقب، يدفعه إلى ذلك حب الفضول، وعندما ضبطه القائد أخذه بواسطة مساعديه وألقاه أرضاً وبدأ يجلده بكل وحشية.

على هذا الإيقاع غادر جان موكي مدينة أسفي في 24 يناير 1607 على ظهر باخرة هولندية، حاملاً معه مجموعة من النباتات والأزهار الرائعة قطعها من أجل هنري الرابع. ويبدو أن هذا الأخير كان على علم برحلة جان موكي ومغامراته، إذ وصلته أخباره عبر سفيره بمراكش، الطبيب أرنولت دوليل الذي كانت مراسلاته معه منتظمة، كما أكد ذلك شارل بيتز (Charles Penz) في كتابه *ملوك فرنسا والمغرب* الذي اعتمدنا عليه في تحقيق بعض الأخبار، المتعلقة بجان موكي[12].

والآن نترك المجال للقراء الكرام، لقراءة النص الكامل لهذه الرحلة ولاستعادة أجواء بداية القرن السابع عشر بعيون أجنبية.

www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين

(12) -Charles Penz, *Les Rois de France et le Maroc*, 1ère série de François 1er à Henri IV, Ed. A.Moynier, Casablanca, 1945.

المغرب ودوبروفنيك(*)
قراءة في وثائق من أرشيفات بوسنية

عبد الرحيم بنحادة
كلية الآداب – الرباط

تقع دوبروفنيك على البحر الادرياتي جنوبي دا الماسيا، أسست في أواسط القرن السابع الميلادي. وقد أصبحت هذه المدينة مركزا تجاريا كبيرا يؤمه التجار والسفن من مختلف بلدان العالم.

وقد كانت منذ زمن تأسيسها جمهورية مستقلة يحكمها ديوان منتخب من كبار الأسر بها، لكنها ونتيجة لموقعها الجغرافي خضعت دوبروفنيك خلال تاريخها للقوات التالية :

– البزنطيون منذ تأسيسها إلى سنة 1205.

– البنادقة من 1205 إلى سنة 1358.

– الهابسبورغ من سنة 1358 إلى سنة 1520.

– العثمانيون من سنة 1520 إلى 1806.

وبالرغم من خضوعها للدولة العثمانية مدة زمنية تقارب 300 سنة إلا أن دوبروفنيك ظلت تحتفظ بديانتها (المسيحية)، نتيجة لطبيعة الوجود في شبه جزيرة البلقان عامة.

(*) سميت دوبروفنيك في هذه الوثائق تسميات متعددة فتارة نجد الدوبره أو الظوبره وتارة أخرى دوبره بنديق وتارة ثالثة راكوزه أو الراكوزين.

وقد كانت دوبروفنيك ترتبط بعلاقات مع كل البلدان التي كان لها حضور في عالم البحر الأبيض المتوسط، مسيحية كانت أو إسلامية، ومن ثمة حفظ لنا أرشيفها تراثا مهما لا يمكن الاستغناء عنه في كتابة تاريخ هذه العلاقات، وتاريخ منطقة شبه جزيرة البلقان بشكل عام. والإضافة إلى آلاف الوثائق التركية التي يحفظها الأرشيف توجد وثائق عربية أجنبية غاية في الأهمية.

على أن ما يهمنا في هذا المقام هو التعريف بالوثائق المتعلقة بالمغرب التي يحفظها هذا الأرشيف، وقراءتها في إطار ما توصلنا إليه من وثائق أثناء اشتغالنا بأرشيف رئاسة الوزراء في استانبول (Başbakanlik arşiui)[1].

وتجد الإشارة إلى بعض الوثائق العربية في أرشيف دوبروفنيك، سبق نشرها وترجمتها إلى الصربية الكرواتية مرتين :

- الأولى سنة 1960 حيث نشرها باسم قورقوت Besim korkut لتحت عنوان "الوثائق العربية في أرشيف دوبروفنيك" [2].

- الثانية سنة 1962 حيث أعاد نشر بعض منها مع وثائق أخرى فاهم بياكترفيتش[3] (Fehim Bajaktarviç).

---

(1) عثرنا أثناء أشغالنا بأرشيف رئاسة الوزراء باستانبول على وثائق تهم هذا الموضوع. ويوجد معظم هذه الوثائق موزعا على تصنيفين وهما وثائق الخط الهمايوني H.H ودفاتر نامه همايون NHD. ينظر: بنحادة عبد الرحيم، *المغرب والباب العالي من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر*، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي، زغوان – تونس 1998.

(2) Besim KORKUT, *Arapski Dokumenti U Drazavnom Arhivu U Dubrovniku*, 2 vol, Sarajevo, 1960.

(3) Fehim BAJRAKTAREVIC, *Les Documents arabes Aux Archives D'Etat à Dubrovnik* Publication de L'Académie Serbe des sciences et des Arts, Beograd 1962.

وتعود هذه الوثائق كلها إلى نهاية القرن الثامن عشر ويمكن أن نصنفها كما يلي:

1 – مراسيم سلطانية مغربية وعددها ستة.

2 – رسائل سلطانية موجهة إلى ديوان دوبره وعددها سبعة.

3 – رسائل متبادلة بين الصدر الأعظم العثماني سلحدار محمد باشا (أكتوبر 1770 – دجنبر 1771) والوزير المغربي محمد بن أحمد الدكالي بشأن قضايا تهم دوبروفنيك.

4 – رسائل السفير المغربي محمد بن عثمان المكناسي.

5 – رسائل وجهها باي تونس إلى العاهل المغربي سيدي محمد بن عبد الله.

6 – أحكام وشهادات شرعية من ولايات الشمال الافريقي العثماني.

فماهي المواضيع التي طرقتها هذه الوثائق؟

لقد كانت قضية نقل الحجاج المغاربة من بين أهم المواضيع التي تناولتها هذه الوثائق، إذ تعود الحجاج على ركوب سفن من ميناء الاسكندرية عند عودتهم إلى المغرب. وكان أهم مشكل يواجه الحجاج المغاربة هو أن السفن التي كانت تنقلهم تتخلى عنهم في مكان ما، ويظهر من خلال الكتابات المتعلقة بالفترة – خاصة هوست القنصل الدنماركي– ان السلطان سيدي محمد بن عبد الله عندما كثرت هذه المشاكل قام بتوجيه احتجاجات لجميع القناصل الأوربيين المقيمين بالمغرب. ونفس الاحتجاج عبر عنه سيدي محمد بنعبد الله في رسالة موجهة إلى ديوان دوبروفنيك بتاريخ 10 مايو 1780، ومن ضمن ما ورد في هذه الرسالة

طلب العاهل المغربي أن يوصل الحجاج إلى "مراسي الإيالة الشريفة[4]"، وقد ترتب عن هذا التوتر أن قامت سفن مغربية باحتجاز سفن راكوزية وأسر ما يزيد عن ستة عشر فردا.

وهو الأمر الذي دفع ديوان دوبروفنيك بتوجيه شكوى إلى الباب العالي ويظهر أن الشكوى لقيت آذانا صاغية فقد حفظ أرشيف رئاسة الوزراء رسالة من السلطان العثماني مصطفى الثالث (1757-1774) إلى سيدي محمد بن عبد الله بتاريخ أوائل ربيع الأول 1180/ أوائل غشت 1766، كان موضوعها تخلية سبيل 16 شخصا من طائفة دوبروفنيك[5] ويبدو أن الوساطة العثمانية قد أفلحت أيضا في إقناع العاهل المغربي بتغيير سلوكه إزاء دوبروفنيك.

غير أن قضية نقل الحجاج سرعان ما عاودت الظهور ما بين 1191 و1194هـ (1777-1779م) ففي سنة 1777/1191 حملت إحدى السفن الحجاج المغاربة من أهل سلا وتطوان من ميناء الاسكندرية. وفي سنة 1193 و1194 أنزل بعض روساء السفن الحجاج المغاربة في سوسة وصفاقس وفروا منهم دون أن يوصلوهم إلى المراسي المغربية .ولما بلغ الأمر إلى العاهل المغربي سيدي محمد بن عبد الله استشاط غضبا وأمر مراكبه الجهادية بإلقاء القبض على كل سفن راكوز "وأمرنا مراكبنا أن يقبضوهم"[6] ولما وقع أول مركب راكوزي في الأسر من قبل المراكب الجهادية المغربية استعمل ديوان دوبروفنيك كل حنكته الديبلوماسية.

– فتدخل الباب العالي ثانية لطلب الصفح، غير أن الرسالة بعث بها سلحدار باشا إلى العاهل المغربي كانت مكتوبة باللغة التركية، مما جعل

---

(4) KORKUT, 40-42.

(5) : 542 NHD 8.

(6) BAJATARAVIC, 57.

أحمد بن محمد الدكالي يرد برسالة حفظها أرشيف دوبروفنيك، فوقعت الاتصالات هذه المرة عبر تونس التي كانت تربطها علاقات وطيدة مع الطرفين، وعبر قنصل دوبروفنيك في قادس[7].

وكتب بأي تونس إلى العاهل المغربي في هذا الشأن بتاريخ أوائل صفر 1194/16 فبراير 1780:" فقد بلغنا من حاكم الدوبره راكوزين رعاكم الله أنكم عاتبتموه لما ان طرق إلى سمعكم الشريف من أن مركب من جنسه حملت ركابا مغاربة حجاج من أسكندرية ووضعهم في البر بساحتنا... ولو بلغنا خبر هذا الواقع وصدوره من رايس المركب لمنعناه وجزرناه على فعله... واعلمنا بأمر الدوبره حضرة مولانا السلطان العثماني نصره الله تعالى وعرفنا بواقعهم مع حجاج بيت الله الحرام..."[8]

- كما استطاع الراكوزيون الحصول على إشهاد موقع من قبل وجهاء تونس من بينهم شيخ المغاربة، وقد شهدوا ان المركب الذي كان يحمل الحجاج المغاربة من أهل سلا وتطوان بتونس من غير رضاهم كان فرنسيا ورئيسه فرنسي وليس من دوبروفنيك، وكذلك حصلوا على شهادة من وجهاء الجزائر تبين حسن سلوك مراكب الدوبره مع المسلمين، وتقول هذه الشهادة" يشهد جماعة المسلمين أهل الجزائر الواضعين اسمهم عقب تاريخ شهادة تامة أنهم سافروا مع مراكب الدوبره إلى بر الترك وإلى تونس وإلى اسكندرية.. فنظروا أن جنس الدوبره يفع الإحسان مع المسلمين في مراكبهم من أهل الشرق وأهل المغرب ويجعلونهم معززين مكرمين..." [9].

وقد حمل هذه الرسائل كلها السفير الراكوزي الخاص انطونيو كازلارى (Antonio Kizlari) ولما وصل إلى المغرب بعث برسالة إلى

---

[7] KORKUT, 21.
[8] KORKUT, 28-30.
[9] BAJAKTARVIC, 51-52.

السلطان المغربي للحصول على الإذن بالمثول بين يديه. وقد استطاع سفير راكوز انطونيو كازالاري مع القنصل في قادس كارلو ماريا(Carlo Maria) الحصول على أمر بإيقاف الحرب على السفن الراكوزية، وهو الأمر الذي بدا واضحا في الرسالة التي بعث بها السلطان سيدي محمد بن عبد الله إلى ديوان دوبره يخبرهم فيها أنه سامحهم وأنه معهم على الصلح والمهادنة.

غير أنه لم تمض سوى بضعة شهور حتى عادت السفن إلى سابق تصرفها مع الحجاج المغاربة. فبعث السلطان العلوي سفيره مكي بركاش أنكم نقضتم العهد مع الدوبره بسبب ماذكرتم"[10] ويبدو أن وساطة باي تونس للتشفع عبر رسالة[11] طويلة إلى العاهل آتت أكلها، كما أفلحت مساعي قنصل الجمهورية في قادس- كارلو مارية - في إقناع السلطان المغربي بالصلح. غير أن سلطان المغرب اشترط على الجمهورية أن تبعث له سفينة في وسقها ألف قنطار" ياتيه كل سنة في المصيف يخدم عنده ستة أشهر[12].

ويظهر أن هذا الإجراء لم يرق الإدارة العثمانية ولا الجمهورية وهو الأمر الذي دفع بالسلطان العثماني إلى توجيه رسالة إلى سيدي محمد بن عبد الله بتاريخ ذو القعدة 1195 (أكتوبر 1781) يعيب عليه فيها شروطه:

"وأما مسألة السفينة التي طلبتموها منهم للخدمة في كل سنة فليس هذا بشيء بين الملوك في الممالك الشرقية قاعدة معتبرة من أظهر الرضاء لتغييرها يلحقه نقصة الشأن والعيب، فتلك القاعدة اختصاص تابيعهم في

---

[10] KORKUT, 31.

[11] تحمل الرسالة تاريخ أواخر صفر الخير 1195/ أواخر فبراير 1781
KORKUT .46-50

[12] يقول نص الرسالة: "وقد صفا خاطرنا الشريف عليكم ونحن معكم على المهادنة والصلح التام وجعلناكم تحت أماننا وكما أنكم تحت أمان السلطان العثماني. وقد الزمناكم أن تبعثوا لنا شيطية تحمل في وسقها ألف قنطا تأتينا كل سنة وقت المصيف وتخدم عندنا ستة أشهر وترجع لموضعها في العام المقابل إن شاء الله..." KORKUT, 52

مثل هذا الخدمات لمن تبعوه ومتى أمرهم أحد من الملوك غير مخدومهم ومتبوعهم بشيء قليلا كان أو كثيرا يعدون هذا الأمر كأنه ادعى تصحبهم وحكم عليهم حكم الرعية وأخرج رقبتهم من ربقة أطاعت (كذا) صاحبهم .فذاك المطلب يورث الشين إلينا وأنتم أجدر بصيانة ناموسنا من الأغيار ولا تجوزون سقوط غبار النقص على ذيل فخارنا عند الكبار والصغار ونحن متوجهون إليكم ظاهرا وباطنا، ونراعي حقوق جدودنا وجدودكم جليا، ويجب في آخر الزمان اتحاد الموحدين خصوصا تعاون سلاطين المسلمين شرقا وغربا وتوجه قلوبهم في كل حال بعدا وقربا..." [13].

ويظهر أن هذه الرسالة تشكل نشزا داخل الرسائل التي تبادلها الطرفان العثماني والمغربي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فهي عبارة على عتاب لسلوك مغربي مس الدولة العثمانية في كيانها، فمطالبة دوبروفنيك بالسفن يعتبر من قبيل "إلغاء" تبعيتهم للدولة العثمانية وتجاهلها، وهي بالإضافة إلى ذلك تذكير للعاهل المغربي بحدود الصداقة وبواجباته اتجاه دولة الخلافة.

لم يكن أمام سيدي محمد بن عبد الله سوى أن استجاب لطلب الباب العالي، إذ بعث الوزير محمد بن أحمد الدكالي إلى الصدر الأعظم رسالة تحمل تاريخ 12 ربيع الأول 1197/15 فبراير 1783 يقول فيها:

"لقد بلغ مسطوركم سيدنا ومولانا أمير المؤمنين... متضمنا لمصلحة أمر جمهور دوبروفنيك وحصل لمولانا المنصور بالله العلم بمضمضة بعد أن قدمنا لأعتابه الشريفة... يذكر فيه لمولانا أيده الله أمر طائفة دوبروفنيك أنهم تحت حمايته ومستظلين تحت ظله... فاعفا... طائفة دوبروفنيك من جميع ما شق عليهم وصعب من السفينة التي أمرهم باتيانها لمراسيه السعيدة

---

[13] NHDg, 117.

عن كل سنة، وأسقطها عنهم وجعل لهم... ما طلبوه من حمل المسلمين الحجاج في مراكبهم من أي مرسة أرادوا ويترلوهم في أي مرسة أرادوا، وأنعم عليهم مولانا وميزهم وأكرمهم لوجه السلطان الأعظم والخاقان الأفخم ملك المملكة العثمانية بأن أسقط على مراكبهم واجب المخطاف أينما نزلوا وحلوا في جميع مراسيه... واسقط على جميع مراكبهم وسفنهم نزول الفلائك لمراكبه السعيدة. ولا يجعلون في مراكبهم سوى سنجق ملك المملكة العثمانية... وقد أمر نصره الله جميع خدامه في جميع مراسيه أن يميزوا كل مركب ورد من دوبروفنيك على غيره من أجناس النصارى" [14].

ومنذ ذلك الحين عرفت العلاقات بين دوبروفنيك والمغرب تحسنا ملحوظا، يظهر في الرسالة التي وجهها ابن عثمان إلى ديوان دوبروفنيك بتاريخ 15 جمادى الأولى 1197/18 أبريل 1783، يثني فيها على قبطان السفينة التي حملته من نابل، يقول ابن عثمان: "ساعفنا في جميع مرادنا... وجعل لكم بهذه الخدمة التي خدمنا عند سيدنا نصره الله مترلة كبيرة ومحبة كثيرة على كل الأجناس" [15].

بيد أن هذه العلاقات عرفت توترا في الفترات اللاحقة، فعندما تولى المولى اليزيد الحكم (1790-1792) بعث إلى ديوان دوبروفنيك بتاريخ منتصف شعبان 30/1204 أبريل 1790، ينعي الراحل سيدي محمد بن عبد الله ويلح على إرسال سفير "لنتكلمو (كذا) معه في بعض الأمور." [16] وربما كانت هذه الأمور كما يظهر من خلال الوثائق العثمانية السفن الخمسة التي طلبها المولى اليزيد...

ويظهر من خلال الوثائق أن ديوان دوبروفنيك حاول تجاوز هذه الأزمة عبر:

---

[14] KORKUT, 55-59.
[15] KORKUT, 60.
[16] KORKUT, 66.

أولا: استغلال وساطة الدولة العثمانية حيث تشير وثائق أرشيف رئاسة الوزراء في استانبول إلى أن البادشاه تدخل فعلا فطلب من المولى اليزيد العدول عن طلبه[17].

ثانيا: في الرسالة التي حملها السفير جياكمولوقا ابن جواني كيزلاري[18]، ولا تفصح الرسالة عن الأسباب التي دفعت راكوز إلى الامتناع حيث أوكلت إلى السفير مهمة إقناع السلطان .لكن الرسالة على ما يبدو لم تصل إلى المولى اليزيد لأنه توفي وعاد السفير على أعقابه إلى بلده.

وتظهر هذه الوثائق أيضا أن العلاقات بين دوبرفنيك والمغرب قد استمرت متوترة على عهد السلطان المولى سليمان، فعندما اشتكى جول كول ادوبرفنيكي من ايقافه بمركبه في ثغر الصويرة، كان رد السلطان الشخصي سريعا حيث كتب إليه قائلا: "إننا لم نقصد بذلك الأضرار ولا قصدنا مركبك بعينيه ولكن لنا عوائد على جنسك، وكانوا مستلزمين بها

---

[17] وجه السلطان العثماني رسالة إلى المولى اليزيد تحمل تاريخ أواخر محرم 1206/ شتنبر 1791، ومن بين ما ورد في هذه الرسالة" فالمامول من سحيتكم الرضية والمسؤول (كذا) من شيمكم المرتضوية أن ينظر إليهم بعين العناية والرعاية وان لا يطلب السفاين للخدمة كل سنة لأنهم قوم ضعفاء وعتبتنا السلطانية الملتجأ وتعيشهم بتجارة السفاين مقصودة وتحصيل معاشهم الضروري وتكميل انعاشهم المعنوي والصوري بذلك محصورة..."
NHD :73-74
ويعود الديوان العثماني إلى نفس الموضوع في رسالة مطولة حملت تعزية في وفاة السلطان سيدي محمد بن عبد الله.

[18] مما ورد في هذه الرسالة التي تحمل تاريخ 6 نونبر 1791: "تعفو عنا وتتنازلوا عما أمرتم لنا بواسطة ابن بطرس إليا براتيك من إرسال الخمسة مراكب إلى اساكلاتكم (ويعني مراسيكم) المحروسة فمن جهة هذه الطلبة يشرح لجنابكم الشريفة بالتفصيل ويبرهن أمام سيادتكم العلية الأسباب الموجبة لعجزنا عن ذلك مرسلنا جيكموا كيزلاري. متوسلين ومتضرعين بكل خضوع لقدرتكم السامية الجليلة أن يكون من عطف انظاركم الشريفة (كذا) على عبدكم... وان تعيلوا أذنكم الحليمة لاستماع ما يخضعه تحت أقدامكم المحترمة من طرفنا وباسمنا خاصة..."

لسيدنا والدنا رحمه الله وذلك أنهم استلزموا بإعطاء المراكب التي يحتاجها لبعض أغراضه ومآربه ومركبك هذا من ذلك..." [19].

لن نقف عند تحليل هذه الوثيقة ما ترمز إليه في تاريخ الديبولماسي المغربي، لنشير بسرعة إلى أن الوثائق التي نحن بصددها تشير إلى أن المولى سليمان أصدر أوامره سنة 1210 باحتجاز كل السفن المسيحية، وقد حدث أن وقعت إحدى السفن الراكوزية ببحارتها ومتاعها. ومرة أخرى لجأ ديوان الدوبره إلى الباب العالي حيث حمل السفير بطرس براتيتش رسائل من السلطان العثماني سليم الثالث (1789-1807) وقد أفلحت المساعي العثمانية، إذ نجد ضمن هذه الوثائق رسالة من المولى سليمان إلى رئيس ديوان الجمهورية بتاريخ 13محرم 1210/ يوليوز 1795 يقول فيها:

"فإنه ورد علينا رسولكم، في شأن مركبكم... وتفاصلنا معه في جميع ما كان فيه رعيا لسابق معرفتكم بسيدنا الوالد..." [20].

هذه مجمل القضايات التي تثيرها الوثائق المتعلقة بعلاقات المغرب بدوبروفنيك التي تكتسي في نظرنا أهمية خاصة لسببين:

- إنها علاقات تربط المغرب ببلد مسيحي لكنها تختلف عن علاقاته مع إسبانيا أو فرنسا، فهي لا تحكمها علاقات دار الحرب بدار الإسلام، باعتباره بلدا تابعا للدولة العثمانية.

- إن هذه العلاقات خضعت لطبيعة العلاقات السائدة بين المغرب والدولة العثمانية حيث تتبعت من منحناياتها، وعكس السلوك المغربي اتجاه دوبروفنيك مستوى العلاقات بين المغرب والباب العالي.

---

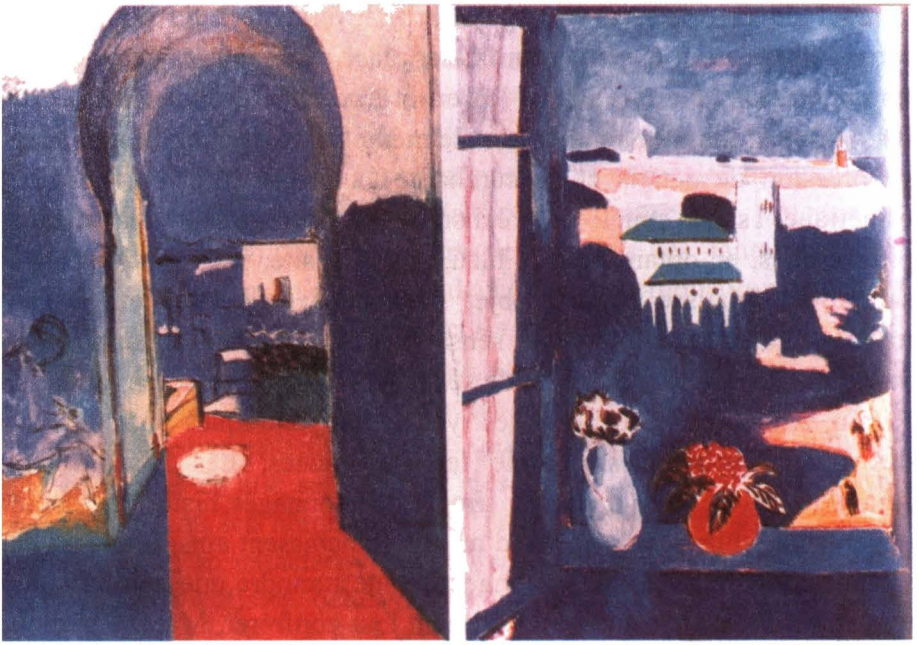
[19] BAJAKTARAVIC, 139.

[20] KORKUT, 75.

H. Matisse : "Les Jeunes filles au paravent mauresque" (1900)

La période marocaine aura été vécue par Matisse comme un âge d'or, et ce voyage constituera pour lui une espèce de rupture avec l'héritage orientaliste. Certes, il y a encore de l'Orient dans ses peintures, mais ce n'est pas déjà plus le même Orient. Serait-ce un voyage pour replonger dans le sacré ? Le souvenir du Maroc représentera une étape définitive et lumineuse dans son œuvre. Il s'agira par la suite de peindre et de recréer à partir de ses nombreux croquis, dessins et esquisses qu'il en a rapportés.

Longtemps après son installation définitive en France (à Nice), en 1951, trois ans avant sa mort en 1954, il peint encore La femme à la gandoura bleue comme un adieu et un hommage du peintre au Maroc et donc à l'Orient. 20[8]



"La porte de la Casbah" "paysage vue de la fenêtre" (1913)

[8] Pierre SCHNEIDER, Interview parue dans la revue Beaux Art ; mars 1990, consacrée à Matisse

Un Regard Nouveau

La période marocaine constitue en quelque sorte le contre-pied de la peinture orientaliste (Ingres, Delacroix, Vernet, Moreau...) car Matisse réalise que la vérité de l'objet n'est pas toujours dans sa pure copie. Que ce soit sur les paysages naturels, que ce soit sur les groupes humains ou sur les portraits d'individus isolés, Matisse opérera toujours un travail de sélection, de transfiguration et d'organisation de plans et de couleurs et sacrifiera volontairement toute description purement ethnographique. Ainsi, regardons par exemple quelques toiles célèbres comme paysage vu de la fenêtre, ou la porte de la Casbah. Nous remarquerons que Matisse a éliminé tout élément réaliste pour ne s'intéresser qu'à l'épuration de l'objet dans le choix des couleurs et de leur relation. Dans le paysage vu de la fenêtre, tous les détails ont disparu : la rue principale, les personnages, le cadre général de la prise de vue se rétrécit, le cimetière, la petite forêt attenante ont aussi disparu pour laisser place aux couleurs pures et peu nombreuses (le bleu, le jaune, le vert et l'ocre). L'analyse de la porte de la Casbah montrera exactement le même souci de simplification, de suppression de détails et de surcharge au profit de la composition esthétique, sans souci de réalisme. En supprimant les détails pittoresques, en optant pour le bleu, son intensité, ses variations et sa saturation, Matisse élève l'objet particulier à la grandeur et au mystère. La couleur traduit les sensations et les métamorphoses. Il en va de même pour les portraits de ses personnages : Zohra en jaune, le Rifain, Amido cessent d'être des types ethnographiques pour devenir des objets esthétiques comme les Pervenches, Les Iris ou Les Acanthes. Ils cessent d'être de simples personnages historiques pour devenir un tableau, une œuvre d'art. Ils franchissent ainsi un degré en sortant de leur enveloppe contingente pour atteindre une autre réalité, une autre dimension que seul l'art peut leur confrérer. Matisse n'aboli pas le réel; il orientalistes l'élève vers l'abstraction esthétique. Bien sûr, lui aussi peint des thèmes orientalistes comme Les Odalisques, La femme au Kaftan, Les serviteurs arabes etc... ; mais il n'exploitera jamais ces stéréotypes ; il n'y a pas chez lui une attitude de morale ni de condescendance. Le Maroc, pour lui, n'est pas rélité, mais mystère.

Cependant sa perception de l'Orient est tout autre. Pour beaucoup d'artistes, il s'agira de peindre des fragments de la réalité (rêvée ou perçue), d'en extraire des éléments, des aspects les plus «frappants», les plus étranges, bref les plus pittoresques et de les décrire minutieusement. Ce que la peinture orientaliste apporte ou retient, c'est la manie du détail, la minutie de l'observation et de la description qui frôle le voyeurisme et le fantasme. Ce que fait Matisse, c'est au contraire gommer la précision, épurer, simplifier le détail. Ne retenir, ne révéler que la vérité de l'objet non son détail anecdotique. La présence excessive de la soi-disant objectivité que prônaient les artistes nuit à la vérité recherchée. En peignant des scènes et des visions anecdotiques, les peintures orientalistes (Gérôme, Vernet...) figent l'objet qui devient l'effet d'un monde révolu, anachronique. La couleur de Matisse n'est pas descriptive mais allusive, son intensité détruit même le réalisme optique. Avec lui, l'Orient change de perspective: il substitue la vérié au pittoresque. Le détail ethnographique, le parti-pris du réalisme «oriental», sont des leurres, un fantasme, un effet de réel non le réel. La période marocaine de Matisse résume en quelque sorte sa perception esthétique et théorique de l'Orient. Chez lui, l'Orient n'est pas étalage brut des bijoux, n'est pas représentation de scènes classiques comme les processions confériques, les souks, les bazars, les harems les fantasias, mais recherche au contraire de la couleur, de la composition et de la lumière qui seules peuvent révéler la réalité. Son séjour à Tanger constitue une période très importante, car «c'est au Maroc que Matisse commence à voir bien», affirme encore P Schneider. Ce qu'il a trouvé à Tanger, c'est essentiellement une qualité particulière de la lumière, une harmonie et une somptuosité des couleurs, bref un vrai jardin paradisiaque où les hommes vivent dans une sérénité légendaire. Si l'orientalisme se caractérise par la représentation et la peinture des scènes jugées réalistes, belles et pittoresques, Matisse va s'écarter du souci de copier la réalité. Il dit à ce propos :

«J'ai décidé alors d'écarter tout souci de vraisemblance. Copier un objet ne m'intéressait pas... Ce qui est important, c'est la relation de l'objet à l'artiste, à sa personnalité, et la puissance qu'il détient d'organiser ses sensations et ses émotions. J'ai un grand amour pour la couleur pure, claire et éclatante».

persanes, par exemple, me montraient toute la possibilité de mes sensations. Par ces accessoires, cet art suggère un espace plus grand, un véritable espace plastique. Cela m'aide à sortir de la peinture d'intimité. C'est donc assez tard que cet art m'a vraiment touché et j'ai compris la peinture bysantine devant les icônes de Moscou»[6].

Rappelons que l'intérêt de Matisse pour l'orient date avant son arrivée au Maroc ; en 1910 par exemple, il visite l'exposition d'art musulman à Munich. Dès 1893, 1894, il visite les musées des arts décoratifs puis en 1900, l'exposition universelle de Paris, qui lui apporte une grande révélation de la céramique musulmane. En 1925, il note : «Je sentis se développer en moi la passion de la couleur. A ce moment eut lieu la grande exposition mahométane».

La grande révélation de l'Orient, c'est essentiellement l'art décoratif et les ressources de l'arabesque: céramique, tapis, vêtements, calligraphie, bijoux, paravents…

«Tout l'Orient, la grande pensée écrite en lettres d'or dans tout leur art, tout cela vaut la peine d'être étudié», écrit-il. Ces lettres d'or dont il parle sont inscrites dans la production artisanale faite de fragments d'objets modestes et utiles et qui vont inviter l'artiste à enrichir sa vision des couleurs et des formes et sortir de la peinture de chevalet.

«Matisse, dit Schneider, n'a pas seulement invoqué l'art islamique, il l'a consulté. Rien n'est à cet égard, plus significatif que la leçon qu'il a tirée de la contemplation des tapis»[7].

Matisse se souvient du conseil de Gauguin: «O peintres qui demandez une technique de la couleur, étudiez les tapis. Vous trouverez là tout ce qui est science».Evoquant l'exposition de l'art musulman à Munich, Matisse fait ce commentaire : «L'Orient nous a sauvés».

Détail et Vérité

En disant cela, Matisse pense à tous les artistes pour qui l'Orient représente un véritable choc émotionnel et un véritable musée vivant.

---

[6] cité par Xavier GIRARD, Matisse, une splendeur inouïe, coll. Découverte Gallimarad, 1993 p. 155.

[7] Pierre SCHNEIDER ? matisse au Maroc, p. 17.

l'application d'une théorie vivante mais quelque peu limitée comme le Fauvisme. J'ai trouvé les paysages du Maroc exactement tels qu'ils sont décrits dans les tableaux de Delacroix et les romans de Pierre Loti»[3].

De Tanger, il écrit en mars 1912 à son ami Camoin :

«Nous jouissons du beau temps et de la végétation qui est tout à fait luxuriante. Je me suis mis au travail, et je ne suis pas trop mécontent, quoique ce soit bien difficile ; la lumière est tellement douce, c'est tout autre chose que la Méditerranée»[4].

La méditerranée, il la connaît : voyage en Algérie, à Biskra en 1906, en Italie : Venise, Florence, Padou, Sienne en 1907, à Séville, à Marseille, à Collioure...

De ces voyages, ce n'est pas tant des thèmes classiques, des paysages, des scènes pittoresques ou exotiques qu'il cherche, mais plutôt des qualités de sensation, de la lumière et de la couleur.

«Je suis trop anti-pittoresque pour que les voyages m'aient apporté beaucoup. J'ai parcouru rapidement l'Italie. Je suis allé en Espagne. J'ai même passé un hiver à Séville. Je suis allé à Moscou vers 1910, invité par Stschoutine ; Moscou m'est apparu comme un immense village asiatique. Je suis allé à Tahiti en 1930.

A Tahiti, j'ai pu apprécier la lumière - la lumière comme pur matière[5].

De sa formation esthétique, Matisse retien deux aspects, deux influences, affirme-t-il : l'étude des maîtres classiques et l'influence des arts de l'Orient.

«J'ai toujours beaucoup aimé l'Orient vers lequel je suis sans cesse attiré», dit-il en 1934.

Et en 1947, il ajoute :

«La révélation m'est donc venue de l'Orient. A Munich, j'ai trouvé une nouvelle confirmation de mes recherches. Les miniatures

---

[3] H.MATISSE, Ecrits et propos sur l'art, coll ; Savoir-Herman 1972 ; p.117.
[4] H.MATISSE, Ibid.
[5] H.MATISSE ,Ibid. p. 124-25.

ETUDES ORIENTALES : REALITE ET PERSPECTIVES (pp. : 43-49)

MATISSE ET L'ORIENT

Abdelmajid ZEGGAF
Faculté des lettres - Rabat

Durant tout le XIX° siècle, l'Orient fut une composante majeure de la peinture. L'Orient, d'abord rêve, imaginé puis vécu (par certains) englobait des régions différentes ; il signifiait tout aussi bien le Levant, l'Egypte, la Syrie, le Liban, la Palestine, que l'Afrique du Nord. Il prospéra sur les traces archéologiques, les découvertes scientifiques et les percées coloniales. Il y eut des écoles française, allemande, anglaise, autrichienne, espagnole, italienne de l'orientalisme. La peinture dite «orientaliste» qui représentait, elle aussi, une rupture par rapport aux modes de représentation classique, venait enrichir les galeries privées, les musées et les marchés européens de l'art [1].

Dans l'œuvre picturale comme dans les écrits de H.Matisse (1869-1954), l'Orient occupe une place importante. Bien avant les deux séjours qu'il a effectués à Tanger (1912-1913), Matisse a déjà derrière lui toute la tradition orientale bien établie de la peinture et de la littérature : E. Delacroix, E.Fromentin, J.L Gérôme, E.Dinet, A.Dehodencq, H.Regnault, G. Clairin, G.Flaubert, G. de Nerval, Chateaubriand, P.Loti, etc...

Son rapport à l'Orient commence avant et continue après son séjour marocain qui marque une étape «charnière» dans son œuvre, selon l'expression de Pierre Schneider[2]. Voici une première découverte de Matisse :

«Les voyages au Maroc m'aidèrent à accomplir cette transition et à reprendre contact avec la nature mieux que ne le permettait

---

[1] Voir l'ouvrage de Lynne THORNTHON, Les Orientalistes peintres voyageurs, 1828-1910, A.C.R Editions, 1983.

[2] Pierre SCHNEIDER, dans l'ouvrage collectif :Matisse au Maroc, Ed. ADAM BIRO, 1990 p. 9 et suivantes.

le Syriaque qui nous permet le mieux de saisir que l'araméen a été aussi apte à rendre tout le savoir et toute la réflexion d'une époque, car le syriaque a été aussi à l'aise pour créer un vocabulaire médical que pour rendre les articulations subtiles d'un débat théologique. Parmi les créations des génies collectifs, les langues n'ont pas moins de sens et de valeur que les monuments de l'art ou les œuvres littéraires.

Même si nous avons presque tout perdu de ce qu'elle a exprimé, la langue araméenne doit être tenue pour une des plus belles créations du génie de la Syrie antique, car son succès millénaire ne peut avoir été dû à des facteurs purement externes.

jours sur des terres où avant lui on usait de langues ayant avec lui des traits communs dû à une commune origine : l'araméen de Syrie et d'Iraq, les langue sud-sémitiques du Yémen, de même une parenté beaucoup plus lointaine, mais scientifiquement établie comme le conte d'Egypte et le berbère du Maghreb ; la contre épreuve étant fourni par la résistance de l'Iran à l'arabisation. Cette observation vaudrait aussi bien pour rendre compte, au moins en partie des succès de l'araméen : son expansion comme langue parlée ne s'est faite qu'au détriment d'autres langues sémitiques, le phénicien, l'hébreu à l'Ouest, l'assyrien et le babylonien à l'Est. Mais les affinités génétiques entre la langue conquérante et celles qu'elle remplace sont certainement loin de tout explique, peut être est ce là tout, au plus une condition du succès. Sans aucun doute il faut considérer que l'araméen comme plus tard l'arabe a été en son temps la langue du pouvoir. Mais pourquoi l'administration perse l'a-t-elle choisi pour communiquer avec les provinces de l'Ouest ? sans aucun doute, parce que l'araméen avait été choisi auparavant pour le même usage administratif par l'empire babylonien et par l'empire assyrien avant lui. Mais pourquoi la puissance mésopotamienne, gardienne de la tradition de l'écriture cuneiforme et du syllabaire babylonien qui régnait comme médium international au IIe millinaire, a-t-elle privilégié l'araméen de Syrie ? On a fait valoir que les assyriens ont eu besoin d'une «langue de communication» en raison des brassages de population provoqués par ces déportations instituées dès avant 850 par Assournasorpal II, le terrible.. ; Assurément l'araméen, parlé au cœur de l'empire assyrien, devait être préféré au phénicien marginal. Mais il présentait le même avantage que ce dernier : celui de s'écrire avec l'alphabet de 22 lettres, auquel il était plus facile d'initier les scribes que de leur enseigner l'encombrant système des cunéiformes babyloniens. Peut être faudrait-il aussi envisager, mais ce n'est qu'une hypothèse, une diffusion de l'araméen comme langue des affaires grâce à la diligence et au savoir faire des marchands syriens, bien installés sur les routes du commerce antique. Une chose est certaine l'araméen n'a dû son succès, ni à une propagande religieuse, ni à quelconque impérialisme syrien ; c'est au contraire, à partir du moment où il n'y a plus eu en syrie d'Etats indépendants que leur langue a triomphé au dehors de son foyer syrien connu d'abord comme langue du pouvoir , peut être aussi langue des affaires. L'araméen est devenu une grande langue de culture, à vocation international, pour employer le jargon actuel. C'est

de sa fixation. Ce sont en général des mots de culture et on en trouve dans la langue religieuse de l'islam citons le verbe *tābat* pour le «retour à Dieu», doublet de l'arabe tāba, ou la désignation des idoles par le nom *ṭāġūt*, ou le nom *furqān* lourd de toute une stéréologie. L'araméen est la langue de culture qui a exercé la plus forte influence sur l'Ethiopien. L'Ethiopie ayant été christianisée par des missionnaires syriéns à partir du IV^{e} siècle, ainsi le nom éthiopien de la foi, haymanist, celui de la divinité malakat, qwarbain pour le sacrifice eucharistique sont empruntés à l'araméen, mais c'est aussi le cas pour des désignations d'objets matériels, révélant un apport de civilisation, la «Grenade» se dit en éthiopien *romān* et la «couronne»'*aklil* ; ce sont des noms araméens.

Dans une moindre mesure l'araméen qui a pris la plus grande partie de son vocabulaire de culture à l'Iran a accueilli des noms araméens pour certaines réalités l'huile (jét), جت la boûtique *ḥanut*' حنوت le prêtre *k'ahana* كهنا. L'hébreu a vécu en symbiose constante avec l'araméen et n'a cessé de lui faire des emprunts : l'araméen a servi à dénoter des institutions étrangères au judaïsme, ainsi les Pâques chritiennes s'appellent *pasḥa* pour les distinguer de la Pâque juive, pésaḥā - surtout, il a servi de langue savante, des mots des particules araméens ont permis de créer des néologismes, ainsi *tat-toda* 'ah, «subconscient» où figure le préfixe *tat* qui est l'araméen babylonien correspondant à *taḥt* « sous ».

D'autres néologismes ont été formés en appliquant des shèmes araméens à des racines hébraïques. L'araméen a fait aussi figure de langue distinguée. Il est d'un style plus relevé de dire *t'eyt man dəfalig* pour «nul ne conteste» que'*iš'eynoḥōleq*. C'est pourquoi le livre le plus important de la Kabbale. Le Sfer ha Zohar a été écrit en araméen par Moïse de Léon, au XIIIes, araméen du reste purement artificiel mêlant le palestinien et le babylonien. On pourrait dire que l'araméen a eu là un rôle analogue à celui du latin et du grec en Europe.

C'est l'expansion progressive de la langue arabe qui a fait de l'araméen une langue morte ou a réduit à l'état de patois ses formes demeurées vivantes. L'araméen a été, si l'on peut-dire, victime d'un phénomène identique à celui qui lui avait valu son succès. On ne cessera de s'interroger sur les causes du triomphe de l'arabe. Il est coutumier de dire que l'arabe a réussi à devenir la langue de tous les

parler araméen. Le domaine le plus important est celui du «néo-araméen» oriental, parlé dans les communautés chrétiennes qui habitaient un rectangle de terre dont la pourtour pourrait être jalonné par Mardin à l'Ouest ; le lac de Van au Nord, le lac d'Ourmia à l'Est, Mossoul au Sud. Les chrétiens araméophones de Turquie ont souffert des massacres de 1915 et douze ans plus tard de la répression des troubles du Kurdistan. Beaucoup ont émigré en URSS, ou aux Etats-Unis où on leur a donné le nom «d'assyriens». Certains se sont réfugiés en Syrie, sur le Ḥabur, entre Ras El'ayn et Ḥasek. Le néo-araméen de L'Est a été fixé sous la forme parlée dans la région d'aramia et est devenu une langue écrite à partir du milieu du XIX siècle. Il a fortement subi l'influence du substrat turc et kurde et a perdu certaines caractéristiques des langues sémitiques, en particulier le système verbal a été ruiné. Quand à l'araméen de l'ouest, il se perpetue aujourd'hui dans trois localités syriennes, les fameux villages «araméens» de l'anti Liban, Mā'lula, Cubb'adin, Baḥ'a - Décrits depuis un bon siècle ces dialectes villageois ne sont pas écrits. Ils sont naturellement très arabisés, mais le milieu arabophone a eu pour effet d'y maintenir beaucoup mieux qu'à l'Est le système verbal de l'araméen ancien et du sémitique ancien - qui repose sur l'opposition du parfait et de l'imparfait ou si vous préférez - du māḍī et du muḍārī'.

De l'autre côté de la Beka 'a, l'araméen a disparu, mais il n'y a pas si longtemps. Un religieux français visitant le Liban peu avant 1650 notait qu'il y a trois villages proches des grands cèdres où la langue vulgaire est le syriaque. Il ne s'agissait pas du sysriaque proprement dit, mais d'un parler araméen occidental dont on percevait la parenté avec la langue de l'Eglise. Il n'est pas surprenant que l'arabe vulgaire de cette région ait conservé tant de mots araméens, relevés en 1918 par Michel Feghali. Mais tous les parlers arabes de Syrie présentent des aramaïsmes. Il n'est pas étonnant qui soient pris à l'araméen un grand nombre de mots dénotant des concepts ou des réalités liturgiques du christianisme. Mais on trouve des aramaïsmes dans le parler de touts les jours, que ce soit un adverbe comme *barrā,* «dehors» des noms ṣūṣ poussin, nāṭūr «gardien d'un verger», ou un verbe comme faššaḥ, «faire une enjambée». Même la langue arabe la plus littéraire a accueilli et naturalisé arabe des mots araméens à l'âge

Le syriaque a assuré à l'araméen sa plus longue survie comme langue littéraire et savante puisqu'on l'a écrit jusqu'au XIII° siècle et sa plus lointaine diffusion vers l'orient avec ces missionaires chrétiens qui remontèrent jusqu'en Chine la route de la soie. L'inscription bilingue, chinois et syriaque de Si-ngan-fou marque l'avance extrême vers l'Est de l'araméen.

A côté du syriaque les deux autres littératures de l'araméen oriental, celui qu'on parlait en Iraq, font figure de parents pauvres. Les juifs de Babylonie qui prirent la direction spirituelle des communautés juives, ont commenté la Mishna comme leurs coreligionnaires de Palestine, mais de manière parfois différente et en une tout autre langue, le judéo-babylonien dans lequel sont consignés d'innombrables discussions babbiniques qui ont souvent l'allure d'enregistrements sténographiques. Le judéo-babylonien donne ainsi un bon échantillon, de l'araméen réellement parlé au cœur de l'Iraq aux alentours du Ve siècle. L'araméen de Talmud de Babylone est très différent de celui du Talmud de jérusalem, même si comme ce dernier il est constamment mêlé d'hébreu ; L'araméen judéo-babylonien est très proche de celui que les Mandéens du Sud de l'Iraq ont noté au moyen de l'alphabet qui leur est particulier et dont on voit les prototypes dans les inscriptions d'Elymaïde du début de notre ère ou sur les monnaies de Characène. L'écriture mandéenne est la seule écriture sémitique qui ait noté toutes les voyelles, grâce à un usage systématique des consonnes faibles : aleph pour le timbre a, waw pour le timbre u, ya pour le timbre i. On conserve dans cette langue, encore écrite, les livres saints et les textes liturgiques de cette étrange communauté baptiste temoin encore vivant de l'effervescence religieuse qui régnait en Iraq aux alentours du IV^{e} siècle car la communauté mandéenne est un proche parente de celle qui vit naître au IV^{e} siècle. Le prophète Mani, fondateur araméophone d'une religion universelle.

Chacun sait que le syriaque demeure la langue liturgique de la chrétienté qui se réclame de la tradition nestorienne, des Eglises jacobites de syrie et d'Iraq, ainsi que des Maronites, mais la survivance de l'araméen ne se borne point à cela. L'arabisation progressive des pays araméophones a laissé subsister des îlots de

celui du Syriaque, une traduction araméenne des Ecritures saintes, faite à partir du grec et de quelques œuvres édifiantes. Cet idiome qu'on appelle le christo-palestinien compte dans son lexique un grand nombre de mots hébreux. Mais il ne nous est parvenu que de maigres vestiges de sa littérature et de modestes inscriptions.

On trouve plus d'originalité dans la littérature araméenne de deux autres minorités religieuses palestiniennes. Les samaritains, qui ont traduit, plusieurs fois semble-t-il, leur recension hébraïque du Pentateuque et chez qui ont été rédigées directement en araméen une littérature religieuse qui n'est nullement méprisable. On doit au samaritain Marqa, qui vivait du IVe siècle, des poèmes religieux réellement inspirés et un commentaire homilitique sur le livre de l'Exode qui se lit encore sans ennui. Les samaritains ont écrit en araméen jusqu'à ce que l'arabe le remplace, se servant toujours pour l'hébreu, l'araméen ou l'arabe, de leur alphabet particulier qui ne dérive pas de l'alphabet araméen comme c'est le cas de l'hébreu «carré», l'hébreu connu de tous, mais de l'alphabet paléo-hébraîque lui même rejeton direct du phénicien.

Les juifs de Palestine continuent à écrire en hébreu, le mèlant à la forme d'araméen palestinien qu'ils parlaient. Le commentaire qu'on ajoute à la Mishama à partir du 3^{e} siècle de notre ère est rédigé pour une grande part dans ce dialecte surtout. Ainsi se contitue le Talmud dit de Jérusalem, bien qu'il semble avoir été élaboré en Galilie.

Les lettres araméennes ont brillé bien davantage à l'Est du domaine, grâce surtout au Syriaque. Le dialecte araméen dont on situe le foyer dans la région d'Edesse, dont le roi devient chretien au XIIIe siècle devient un extraordinaire instrument de traduction en particulier une traduction complète de la Bible et aussi de productions originales; avec les œuvres d'Aphrate et de Saint Ephrem, le géant des lettres syriaques mort en 373. Les querellles christologiques du Ve siècle qui entraînent la séparation des melkites ou orthodoxes des nestoriens puis des jacobites favorisent l'essor du syriaque devenus le signe de ralliement des chrétientés non byzantines - la littérature syriaque est immense, tous les genres y ont été représentés: fables, apophtegmes. Poésie, histoire, hagéographi- homilitique, théologie, mystique, médecine, grammaire.

Au début de notre ère apparaissent à Edesse et dans la région les premiers témoins du plus connu des dialectes orientaux, le syriaque. Plus au Sud à Ḥatra, en Iraq, une importante série d'inscriptions manifestent la prospérité et l'indépendance d'une cité caravanière, au contact des mondes sémitique et parthe ; plus au Sud, enfin, dès avant notre ère, apparaissent en Eymaïde et en Characène des monnaies et des modestes inscriptions où on voit l'ancêtre de l'alphabet mandien.

Dans ce monde des premiers siècles chrétiens, profondément hellénisé : l'araméen rejouit plus du prestige des langues de culture. Là même où il est depuis longtemps palé, il n'est plus écrit ; la Syrie proprement dite, profondément pénétrée de culture grecque ne lègue plus d'inscriptions araméennes en dehors des régions pour ainsi dire marginales de Palmyre, de la Nabaténne auxquelles il faudrait joindre le site de Doura-Europé. Entre la conquête d'Alexandre et la chute de la domination byzantine, la Syrie n'a pas manqué de penseurs et d'écrivains, mais leurs œuvres sont en grec. La christianisation n'a pas changé l'état des choses : la domination du christianisme orthdoxe ou melkite maintenait la prépondérance du grec comme langue de la pensée et de la liturgie. L'araméen n'a alors recouvré ou conservé un statut de langue écrite servant à l'expression des différents modes de la pensée que dans des minorité religieuses étrangères au christianisme ou dans des chrétientés réputées hétérodoxes, affiramant en même temps que leur particularisme doctrinal un régionalisme en rupture avec Byzance.

L'araméen, sous forme écrite, est voué désormais à l'expression religieuse ou à dire le droit et l'histoire de communautés définies par leur particularité religieuse, mais il est arrivé en un cas, celui du syriaque, que la langue promue grâce à son statut de langue religieuse devienne celle de toute la culture d'une époque sous ses différents aspects... Dans les temps précédents l'islamisation, les conditions sont assez différentes dans l'Ouest, dominé par Byzance et dans l'Est soumis aux Perses Sassenides - à l'Ouest, les documents araméens proviennent de Palestine. Les chrétiens n'en ont guère fourni - c'est semble-t-il à l'usage des paysants chrétiens ou juifs devenus chrétiens de Palestine qu'on a rédigé au moyen d'un alphabet très proche de

de nombreuses inscriptions en araméen-alors qu'ils parlaient l'arabe selon toute vraisemblance- depuis Boṣra de Syrie jusqu'en Egypte et au Hedjaz. A cette époque les écritures araméennes se différencient très vite les unes des autres parce qu'il n'y a plus en modèle imposé ou proposé par les scribes du pouvoir comme c'était le cas dans l'Empire perse. La forme que les Nabatéens ont donné aux lettres araméennes a eu une fortune éclatante : c'est de la cursive nabatéenne qu'est issue l'écriture arabe. L'inscription de langue arabe arachaïque du tombeau d'un Imrulqays «roi de tous les arabes» au IVe siècle touvé par R. Dussaud dans le désert syrien montre bien la transition entre l'écriture nabatéenne et arabe. L'araméen l'a ainsi emporté sur un alphabet concurrent, celui qui avait servit à noter les langues sudarabiques du Yémen et dont l'usage avait gagné le monde arabe du nord, puisqu'il était employé par les arabes du Safa au Sud ouest de Damas pour inscrire sur le roc le souvenir de leurs passages.

L'histoire de Palmyre est comparable à celle des Nabatéens, mais elle se place un peu plus tard, aux trois premiers siècles de notre ère comme les Nabatéens Les Palmyréniens sont pour une part au mons des arabes, comme eux ils se sont enrichis par le commerce entre le monde Romain et l'Orient parthe. Comme eux ils ont écrit un araméen conventionnel encore chargé de graphies de l'araméen d'Empire, mais ils se sont servis d'un alphabet très différent de celui des nabatéens. L'écriture palmyrénienne est beaucoup plus proche de ce qu'on appelle l'hébreu carré, qui dérive lui aussi de l'écriture araméenne. C'est pourquoi le dialecte palmyrénien a été le premier des idiomes sémitiques morts qu'on ait pu déchiffrer.

En Orient, en Syrie au Nord-Est et en Iraq, on constate une benversification comparable des écritures araméennes, mais là elle s'accompagne d'une différenciation plus accusée des dialectes en face de ceux de l'Ouest. Les dialectes orientaux de l'araméen semblent alors prendre en compte mieux que ceux de l'Ouest la langue réellement parlée. Le trait distinctif le plus sûr est fourni par la préformante de l'imparfait à la 3^{e} personne du singulier, l'orient a 1- / n-là où l'occident a y- autrement dit, «il tue» (yaqtulu en arabe/ se dira yiqtul à l'ouest, niqtol/ liqtul à l'Est.

Il est possible que l'hébreu ait été en usage plus longtemps en Judée qu'ailleurs, mais ces lettres manifestent plutôt une reviviscence nationaliste de la vieille langue ce qui serait peu surprenant dans ces circonstances historiques. Il reste que les inscriptions prévues, particulièrement les inscriptions funéraires sont trop nombreuses en Palestine - et même en judée- dans les premiers siècles de 1ère chrétienne pour qu'on ne connaisse pas l'araméen comme langue usuelle du pays. La désuétude de l'hébreu comme langue courante est prouvé par l'habitude d'accompagner la lecture de la loi et des prophètes d'une traduction, ou plutôt d'une paraphrase araméenne, le Targoum. Bien des pages des Evangiles chrétiens, rédigés en grec, révèlent quelque chose de l'araméen parlé par Jésus et ses disciples. Pour ne citer qu'un exemple la parole citée en Mathieu 7,6 «Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint (tohagion) et ne jetez pas vos perles aux porcs» se comprend mieux lorsqu'on discerne derrière « ce qui est saint » un araméen qdāšā qui désigne un bijou, le parallélisme de ce nom avec « la perle » qui suit est beaucoup mieux justifié. Entre le 3e et le 1er siècle avant notre ère, l'araméen est donc devenu la langue de la Palestine, il arrive même qu'on appelle cette langue «hébreu», alors que notre hébreu est appelé «la langue sainte». Il est curieux que vers le tournant des âges, les inscriptions araméennes soient si rares en Syrie, exception faite de quelques points dont on va parler, alors que les inscriptions grecques se multiplient ; il semble qu'on ait en tendance à délaisser la langue indigène au profit de celle du pouvoir et de la culture, le grec. Les deux points de concentration des inscriptions araméennes en Syrie doivent être mentionnés, parce qu'ils montrent que l'araméen reste langue de civilisation pour des populations qui ne sont point araméophones. Ils s'agit des arabes. Dès avant l'époque perse on gravait des inscriptions araméennes au Hèğaz, à Teima au 5e siècle avant J.C. un prince arabe use de l'araméen pour faire graver une dédicace à la déesse Allat à l'époque à laquelle nous sommes arrivés, les arabes Nabatéens enrichis par leur contrôle du commence de la Mer Rouge vers la Méditerranée, durant les derniers siècles avant l'ère chrétienne et jusqu'en 106 de notre ère, ont laissé

semble que le phénicien ait bien résisté à l'araméen, puisque la dernière inscription phénicienne d'Asie, trouvée à Ramad, date du 1er siècle avant J.C. En Palestine l'aramaisation est assurée bien avant cette date. Dés le 4e siècle les papyrus du Wadi Dahligé près de Samarie attestent que des actes de vente entre Samaritains sont rédigés en langue araméenne. L'hébreu reste cultivé comme langue savante. La symbiose entre l'hébreu et l'araméen est si intime qu'au 2e s. avant notre ère on n'a pas hésité à fixer le livre biblique de Daniel dans les deux langues successivement. Le livre commence en hébreu, au verset 4 chapitre 2 l'araméen lui succède parce qu'on fait parler les mages du roi de Babylone, de sorte que le changement de langue est ici compréhensible, mais on ne voit pas pourquoi lorsque le récit reprend l'araméen est conservé, ni pourquoi au chapitre 8 la langue est à nouveau l'hébreu ; on a le même changement de langue, incompréhensible, dans une vieille prière juive, le qaddîs, ou les deux langues se succèdent dans une seule et même phrase yahe slama zabba min smayya «que la grand paix qui vient du ciel soit...» l'araméen reste en suspens et l'hébreu le complète -wa hayim 'alênû... «sur nous ainsi que la vie...».

La bibliothèque sectaire retrouvée près de la mer Morte - les fameux manuscrits de la mer Morte- était composée d'écrits des deux langues - on y lisait en araméen, le livre d'Henoch, qui a eu une longue fortune dans le christianisme et qui est encore considéré comme Ecriture sainte dans le Nouveau Testament, une paraphrase du livre de la Genèse toute chargée de légendes, une « vision de la Jérusalem nouvelle » et bien d'autre écrits dont nous n'avons plus que des fragments - Ces œuvres littéraires araméennes sont écrites en une langue fort proche de l'araméen officiel de l'époque perse ; l'araméen parlé était sans doute différent, mais il n'accédera que peu à peu à la dignité de langue écrite. On continue à écrire l'hébreu et au début de notre ère les commentaires juridiques qui forment la Mishna, base des Talmud, sont rédigés en hébreu, mais cet hébreu se montre profondément influencé par l'araméen. En particulier dans sa syntaxe. Il ne faut pas surestimer le témoignage apporté par des lettres en hébreu écrites vers l'an 130 de notre ère, lors de la grande révolte juive.

parlé en ces régions lointaines bien éloignées du foyer syrien. Il n'était point parlé, mais il était lu par quelques-uns, et le prestige conféré à l'araméen par son statut de langue officielle de l'empire perse faisant devoir de l'utiliser pour immobiliser par l'écrit les actes et les dispositions des grands. L'effet le plus curieux de cette faveur de l'araméen se constate dans les écrits moyen-perse ou péhlvis. Les scribes étaient si bien babilisés à écrire en araméen que lorsque cette langue a cédé la place de langue écrite au pehlvi dont le persan moderne descent directement, on a conservé l'habitude, on a conservé l'habitude d'écrire en araméen un grand nombre de mots alors même qu'on les lisait en persan. on écrivait yom mais on lisait roz pour le jour, malka pour «le roi», mais on lisait sah, ah pour «après» on écrivait l'araméen'ahar tout en lisant le persan pas, on écrivait yamellan «il disent», et on lisait govend etc.

Cette curiosité consistant à écrire en une langue des mots qu'on lisait en une autre a duré tant qu'on a écrit le péhlvi chez les Zoroastriens.

Cette langue araméenne qui s'est écrite depuis la mer Egée jusqu'à l'Indus ne pouvait que souffrir de la fin de L'Empire perse qui avait assuré sa promotion après 330, l'araméen s'écrit moins souvent en terre lointaine, même si on a des reflets tardifs de sa diffusion à l'est de L'Empire, comme les inscriptions d'Aroka, qui sont du 3^{e} siècle. Mais en Occient, alors même que s'impose le grec comme langue de culture et de communication, l'araméen continue sa progression en se substituant, comme langue parlée, aux autres langues sémitiques de la région.

Certes, nous n'avons pas des repères suffisamment précis pour dater les étapes de cette conquête, mais il est certain que l'araméen se substitut en Iraq aux dialectes assyrien et babylonien avant le début de l'ere chrétienne. Datant du 3^{e} ou 2^{e} siècle avant J.C. une tablette d'Aruk use du syllabaire cuneiforme de la Babylonie tardive pour noter une conjuration en langue araméene. Mais la science des cunéiformes s'est perdue peu après, mais les dernières tablettes connues remontant à l'époque sélenaide sur la côte méditerranéenne, il

c'est l'Egyte qui a livré le plus grand nombre de documents araméens d'époque perse, citons la correspondance familiale d'araméophones d'Hermopolis, les lettres écrites par un haut fonctionnaire perse, Arsham, à un représentant en Egypte, les archives d'une colonie de militaires, judiens établie à Eléphantine dont nous voyons les démêlés avec les prêtres et le peuple égyptien et avec le gouverneur perse. Nombreux et divers étaient alors les gens venus de Syrie au sens large en Egypte, et si l'araméen était leur langue à tous, on perçoit d'une série de documents à une autre quelques différences : l'araméen officiel d'arsham n'est pas exactement celui des lettres d'Hermopolis ou des archives d'Eléphantine, c'est aussi de l'Egypte perse que viennent les témoins d'une activité littéraire en araméen. On a recueilli à Eléphantine l'histoire et les proverbes d'un sage appelé ahiqar, premier témoin d'un ouvrage sapiential qui a connu bien des amplifications et en des versions. L'histoire d'Ahiqar est à l'origine du roman biblique de Tabit, et les sentences d'Ahiqar seront reprises entres autre par le Logman arabe autre témoin de cette activité littéraire que nous commençons seulement maintenant à connaître : un papyrus écrit en démotique égyptien, mais en langue arméenne-fort difficile à déchiffrer réussissait des morceaux littéraires de différents genres et on a eu la surprise d'y trouver une version araméenne, en partie «déjudaïsée» du psaume 20 de la Bible.

Des inscriptions araméennes se trouvent aux quatre coins de ce qui fut l'empire perse, à l'Ouest, dans l'actuelle Turquie dans les anciennes provinces de Cilicie, en Lydie: c'est vers 350 qu'on a gravé dans l'antique ville de Yanthos une loi sacrée trilingue araméenne, lycienne et grecque ; plus à l'Ouest, en Lydie c'est une bilingue araméo-lydienne qui a été découverte à Sardes. On en trouve en Perse et plus tard dans des provinces plus reculées : Géorgie, Arménie, Afghanistan et jusque dans le Pakistan d'aujourd'hui, sur le site de l'antique Taxila : le roi Asoka, converti au bouddhisme vers 250 fit en effet transcrire en araméen ses édits ordonnant le respect des créatures et la non-violence. Vers le Sud, en Arabie, l'oasis de Teima, dans le Hedjaz, à livré une série de stèles funéraires et de dédicaces aux dieux locaux rédigées en araméen. Rien ne laisse croire que l'araméen ait été

noms de leur possesseur dans les deux écritures. Fait plus significatif : l'araméen devient la langue diplomatique.Une relation entièrement digne de foi du livre biblique des Rois montre qu'en 701 c'est en araméen (aramit) que dialoguent les autorités de Jérusalem avec le général assyrien qui assiège la ville. C'est aussi en araméen que vers la fin du 7e siècle un roi de Palestine du sud (peut-être d'Eqron) annonce au pharaon d'Egypte l'approche des armées du roi de Babylone et lui demande secours- c'est vers cette époque encore qu'il faut placer une des découvertes épigraphiques les plus curieuses de ces dernières années, faite en Jordanie, à Deir 'Alla sur la rive gauche au Jourdain près de son confident avec le Wadi Zerga. Des inscriptions peintes sur plâtre témoignent d'une véritable activité littéraire des scribes araméens. Elles racontent une vision d'un certain Bala 'am fils de Be'or appelé «l'homme qui voyait les dieux» et annonce un bouleversement de toutes choses. Le personnage ne peut être différent du Balaam fils de Beor dont le livre biblique des Nombres fait le héros d'une autre légende mais qu'il appelle aussi «Voyant». On admet aujoud'hui que la péricope de Balaam dans le livre des Nombres est l'adaptation hébraïque et israélite d'une histoire araméenne.

L'expression inaugurée à l'âge où toute la région est dominée par les empires mésopotamiens se poursuit de plus belle après qu'en 539, Cyrus le Perse se soit emparé de Babylone et ait jeté les bases d'une vaste empire, bien organisé et relativement stable qui devait durer jusqu'à la venue d'Alexandre le Grand deux siècles plus tard ; L'époque perse- le 5e et 4e siècles avant notre ére - a été l'âge d'or de l'arméen et les monuments s'en retrouvent à tous les horizons. Le pouvoir perse a fait de l'araméen une de ses langues officielles, celle qui lui servait à communiquer avec ses provinces de l'Ouest. Lorsqu'en 522 Darius voulut commémorer les circonstances difficiles de son avènement au trône, il fit graver cet expoit en 3 langues sur le rocher de Bésutun : en vieux perse, sa langue, en babylonien et en élamite, mais il en fit faire aussi une version araméenne qu'on a retrouvée en partie, transcrite sur un papyrus environ un siècle plus tard, le papyrus provient d'Eléphantine, avec beaucoup d'autres, car

sémitique local : les plus récentes, datables d'environ 730 sont en arméen où le pronom de 1ére personne se dit' anā et non' anak.

Le succés de l'arméen a été entièrement indépendant de la forme politique des Etats Syriens de langue araméenne. Ces Etats, on le sait, ont joué de malheur placées comme ils étaient sur le chemin des redoutables assyriens de Mésopotamie attirés par la mer Méditerranée au 9e siècle les Etats de Syrie au Nord commencent à se soumettre à Assour, et à la fin du 8e siècle il n'y a plus d'Etat araméen indépendant. C'est pour chanter sans aucune honte les louages de son maître le roi assyrien Teglatphalasar III que Barrakib, dernier roi connu de Zendjivili Sam'al, fait graver vers 730 son inscription araméenne. En 732, Téglatphalasar III s'empara de Damas et dès lors il n' y a plus d'état araméen indépendant. Mais la puissance victorieuse se charge pour ainsi dire de promouvoir la langue de ceux qu'elle a vaincus, d'autant plus aisément que les Araméens tiennent de plus en plus de place dans l'Empire essyrien. Celui ci a de surcroît besoin d'une linga franca, d'un idiome que l'on comprenne partout. Un relief assyrien bien connu montre un grand personnage faisant face à deux scribes auxquels il dicte ses ordres. L'un tient en main une petite tablette rectangulaire, l'autre un rouleau de papyrus.Le premier scribe écrit sûrement en cunéiformes assyro-babyloniens, il est extrêmement probable que le scribe au papyrus est le secrétaire araméen ; c'est donc l'époque assyrienne- et au temps de la domination babylonienne qui lui fait suite à partir de 610 - que l'araméen commence sa marche conquérante dont les inscriptions araméenes permettent de relever quelques étapes. Fait significatif, ces inscriptions sont maintenant plus nombreuses en dehors de la Syrie actuelle qu'à l'intérieur de ses fronnières au milieu du 7e siècle, un fonctionnaire assyrien correspond en araméen depuis la Babylonie avec un de ses collègues résidant à Assur. L'expéditeur et le destinataire de cette lettre écrire sur un ostracon trouvé à Assur portent des noms babyloniens. S'agit-il d'araméens babylonisés ? on peut le dire. Il existe bien d'autres documents d'affaire rédigés en araméen et trouvés en Mésopotamie, ainsi que des cylindres sceaux donnant les

L'araméen apparaît ainsi dans l'histoire environ deux siècles après le phénicien, si l'inscription du sarcophage d'Ahiram de Byblos est bien du XI[e] siècle, et un peu avant l'hébreu (car je ne puis considérer comme de l'hébreu la langue de la plaquette archaique de Gezer). Si les Araméens ont emprunté comme plus tard les Grecs, l'alphabet phénicien, il a le tracé des lettres des différences qui d'abord menues sont allées s'accentuant au cours des siècles, de sorte qu'on a grand peine à reconnaître aujourd'hui que l'alphbet arabe et l'alphabet latin, le nôtre, ont une origine commune.

Les premiers monuments de l'araméen frappent par leur qualité littéraire la prise ample, balancée et précise du traité de Sfire se retrouve dans l'inscription de tell Fekheriye, près de Ras el «Ayn, découverte en 1979, cette inscription bilingue assyrienne et araméenne n'a pas un moindre intérêt pour l'histoire littéraire que pour l'histoire tout court. Elle montre, mieux encore que l'inscription ultérieure de Sfire la part importante de l'influence assyrienne dans la phraséologie et le style des premiers témoins de ce qu'on peut appeler la littérature araméenne, de même que bien plus tard l'influence persane contribuera fortement à former la prise solennelle du turc osmanli. L'influence de l'assyrobabylonien sur l'araméen est perceptible dans le vocabulaire et l'araméen a transmis aux âges futurs plus d'un souvenir de la civilisation mésopotamienne, à l'inverse les parlers d'Assure et de Babylone accueilleront de plus en plus de termes araméens.

Au cours du 1[er] millénaire, la diffusion des inscriptions araméennes manifeste le crédit croissant de la langue. En Syrie intérieure, il semble qu'il ait éliminé la concurrence du phénicien qui s'était répandu comme langue de civilisation jusqu'en Cilicie, par delà de Taurus. On peut tenir pour exemplaire ce qui s'est passé à Zessoyivili appelé alors Samal, d'où proviennent plusieurs inscriptions gravées par des souverains locaux. La plus ancienne, remontant environ à 825, est en phénicien ; les suivantes sont dans une langue sémitique particulière, appelée le Samalien, où le pronom de 1ére personne s'écrit' nk comme en ougaritique, en phénicien mais a des traits communs avec l'araméen, c'était sans doute l'idiome

Le système des consonnes présente des correspondances régulières et constantes avec ceux des langues sémitiques apparentées: l'araméen a un *ta* là où l'arabe a un *ta* et le phénicien et l'héreu a un *sa*.

L'article n'existe pas en araméen-La détermination est marquée par un allongement de la voyelle finale, fixée au timbre a du mansab ou accusatif.

De la sorte l'araméen dit *Kalba* le chien là où l'arabe a *al-kalb* et le phenicien *hakkalb* (comme l'hébreu) ; ce timbre a est noté dans l'écriture par un, ou ـه car c'est une autre caractéristique de l'aram, que d'avoir fait usage des consonnes dites faibles de l'alphabet purement consonantique repris au phénicien pour noter des voyelles.

La conjugaison du verbe offre un système complet de formes à t- préfixé pour marquer le pronominal des 3 formes verbales simples, celles qui correspondent à l'arabe *fa 'ala, f ' 'ala, 'afala.*

Les inscriptions du 9ème siècle pris présentent déjà ces caractéristiques qui resteront jusqu'à nos jours. Que parlait-on avant en Syrie ? ces questions d'origine qui ne cessent de nous fasciner sont à vrai dire insolubles faute de documents. Le II^{e} millénnaire est pour la Syrie l'âge des cunéiformes. Presque tout ce qui s'y écrit l'est en cunéiformes et en langue babylonienne. La langue des habitants est à peine entrevue, grâce surtout aux noms de personne et certains des noms propres Syriens du II^{e} millénaire présentent des traits araméens ; il y a bien dans la Syrie du II^{e} millénnaire une expression remarquable à l'usage dominant de l'écriture et de la langue babyloniennes, c'est celle que nous ont fait connaître les tablettes de Ras Shamra-Ugarit, mais la langue qu'elle nous ont révélée est un idiome sémitique particulièr, qui garde les trois de la déclinaison conservée en arabe classique mais qui n'a pas l'article et qui ne peut nullement passer pour un ancêtre de l'araméen, pas plus que du phénicien ou de l'hébreu. N'oublions pas que la différenciation des langues sémitiques est un phénomène hors de la portée de nos regards. Elle a pu commencer avant le IV^{e} millénaire. L'araméen a pu vivre d'une vie secrète en Syrie jusqu'à ce que sorte d'usage le lourd système de l'écriture babylonienne et que se diffuse l'alphabet linéaire consenti par les phéniciens.

fin du XII[e] S. que les inscriptions de Teglat Phalasar I , roi d'Assour, pour la première fois des contacts hostiles entre les Assyrien et les Araméens témoignage de ces conflits entre les Assyriens et leurs voisins de l'Ouest, conflits qui forgeront en la durcissant la puissance assyrienne, mais qui n'empêcheront pas la lente pénétration vers l'Est des araméens de Syrie. Tout au long du 1er millénaire, les territoires assyriens au nord de l'Iraq actuel et babylonien, au sud de l'Iraq seront progressivement aramaïsés tout en gradant, pendant un certain temps au moins, la vieille civilisation caractérisée par l'écriture cunéiforme.

Connu par les sources assyriennes, puis par la Bible, le nom d'aram est encore attesté par des inscriptions alphabétiques dès les 9[e] et 8[e] siècles trouvés en Syrie même depuis moins de 10 ans une stèle exhumée prés d'Alep porte une dédicace faite par certain Barhaded malk'aram, roi d'arami son nom qui signifie «fils de Hadad» est le même que celui d'un roi de Damas connu par la Bible (Hadad est le nom syrien du grand dieu du ciel, de l'orage et de la pluie). Une autre inscription provenant de Hama est l'oeuvre d'un roi nommé Zakkur parle de son conflit avec le «roi d'aram» le grand traité découvert à Sfiré non loin d'Alep conclu entre un roi local et un personnage mystérieux qui est probalement un proconsul assyrien parle de « Haut-aram» de «Bas-aram» et de «tout aram» pour les engager dans le traité. On ne peut dire avec certitude quelles réalités géographiques recouvrent ces désignations de Haut et Bas aram, mais l'expression «tout aram» témoigne d'un sentiment d'unité syrienne.Et cela confirme, l'information biblique sur aram : aram Dammeseq, ram Soba aram Naharayim, c'est toujours aram, alors même que ces états sont en conflit les uns avec les autres en plusieurs occasions.

Les inscriptions syriennes du 9[e] et 8[e] siècles dont je viens de parler sont 3 des plus anciens monuments de la langue araméenne qui malgré des différences dialectales, ou peut être de simples différences d'orthographe - d'une inscription à une autre présente d'entrée certains traits qui la distinguent tout au long de son histoire des autres langues sémitiques. J'en citerai deux ou trois.

ETUDES ORIENTALES : REALITE ET PERSPECTIVES (pp. 25-42)

BREVE HISTOIRE DE L'ARAMEEN

A. CAQOUT
Collège de France

Depuis le siècle dernier les orientalistes européens ont pris l'habitude d'appeler araméen une langue sémitique qui a eu la Syrie pour foyer au 1er millénnaire avant notre ère et qui a pris une importance mondiale, à l'échelle de l'antiquité. C'est de cette importance que je voudrais entretenir brièvement ce soir, au cours de son histoire, l'araméen a connu bien des variations, mais on peut les dire dialectales, certains dialectes ayant en plus de notoriété que d'autres. Les anciens lexicographes arabes, bien conscients de l'origine du lexique, l'appelaient suryām, ou au nom d'un de vos dialectes nabati. En Europe on l'a appelée, à partir du XVIè s. «Chaldien» parce que d'après le livre de Daniel c'est celle qu'on enseignait à la cour de Babylone, capitale de l'antique Chaldée, et surtout parce que Saint Jérôme avait gardé ce nom de chaldien pour désigner la traduction araméenne de la Bible censée avoir été faite à Babylone par les juifs exilés. Il faut souvent revenir à la Bible sinon pour connaître les réalités antiques du mois pour comprendre les noms qui leur on été donnés plus tard. Or la Bible a fourni un nom beaucoup plus approprié que celui de «Chaldien». Revenons au livre de Daniel, lorsque le récit en hébreu prend fin et que l'auteur veut transcrire un discours des mages de Babylone, il l'introduit par le mot «aramit» «en araméen» ; et cet adverbe est formé que le nom donné par la Bible à la Syrie d'aujourd'hui. La Bible mentionne trois états syriens : le plus important et le plus souvent nommé est arom dam mesiq, «aram de Demas qui est aussi appelé aram tout comme ; on parle aussi de aram soba dont on sait qu'il se situait au Sud de Hama et de «aram naharyim, aram des deux fleuves» qui est probablement la région entre Euphrate et Habur.

Le nom d'aram est connu bien avant la Bible. On a cru pourvoir en relever différentes mentions dans des documents (aux formes) de Mésopotamie et de Syrie tout au long du 2e millinaire. Mais c'est à la

traduction que H. Zafrani et P. Galand rendent par : *"d'Egypte, nous serions encore, nous et nos enfants, les serviteurs du Pharaon en Egypte".*

Il n'empêche que la tradition «sacralisante» reprend ses droits, à la 5ème section par exemple avec ce calque indiscutable :

Hébreu: hare 'ani ke- ben šibəim šana.

Berbère: hayyi nekkin amm mimmi s n əasb'in n usggwas

(litteralement: "voici - moi -comme-un fils-de soixante dix ans".

La traduction judéo - arabe suit le même calque :

rah ana kif wuld səb'in 'am

Et c'est le *ladino* qui, pour une fois,"ose" éviter de calquer *ben* par *hijo* (fils) :

- aqui yo como de edad de setenta años (ici moi âgé d'environ soixante dix ans").

Ce sont là des *Cages heureusement limités aux traductions liturgiques. Les autres registres du judéo-arabe écrit n'en ont pas été affectés. Ils constituent un domaine de recherche littéraire et linguistique à explorer pour une meilleure connaissance du patrimoine culturel national.

Simon LEVY

Notation phonétique sommaire

ä : /a/ antérieur.

ə : voyelle :centrale à timbre neutre (shewa)

ž /.j :.consonne palatale fricative sonore ج

' : consonne occlusive laryngale (coup de glotte) (hamza, ء א)

h : consonne fricative laryngale (ه ה).

ḥ : consonne pharyngale fricative sourde (ح/ה).

' : consonne pharyngale fricative sonore (ع ע).

<u>h</u>/kh : consonne vélaire fricative sourde(خ כ).

ġ/gh : consonne vélaire fricative sonore(غ ג).

š/sh : consonne palatale fricative sourde(ش ש).

[Le point souscrit marque l'emphase.]

Inutile de préciser que le verbe copulatif *ser* "être" est totalement absent là où l'hébreu comme l'arabe s'en passent, mais pas l'espagnol normal :

Kullanu ḥaḥamim : todos nos (somos) sabios

(tous nous /sommes/ savants :somes, «sommes», est supprimé).

En comparaison, la version berbère publiée par H. ZAFRANI et M^me^. P. GALAND PERNET (voir note 1) est bien plus libre, se permettant même de sauter, une phrase de la première section en araméen, celle qui énonce hašata haḥa ʻabde" cette année /nous sommes/ ici esclaves"... Pudeur devant l'exagération du terme par rapport à la réalité vécue ? Risque de contresens si isəmgan ("esclave" mais *noir*) avait été adopté ?

La troisième section commence en hébreu par ʻabadim ("esclaves ; serfs: valets") rendu en arabe par ʻbid (esclaves), et en *ladino* par le médiéval "*siervos*" qui a les trois sens de hébreu ʻabadim; la version berbère choisit iḥəddamn "ouvriers, travailleurs" mais dont la connotation peut aller jusqu'à "serviteurs".

Remarquons encore la liberté de traduction dans la troisième section:

Hébreu:ʻabadim hayenu lefarʻo be-miṣraim,wayose'enu Adonay 'elohenu mišam...

Arabe: ʻbid kunna lparʻo f-maṣar, uḥərrəžna 'əllâh 'ilälhna mən təmma ...

ladino: Siervos fuimos a Parʻo en Egipto, y saconos Adonay nuestro Dios de alli....

Berbère:. .ənnəǧǧ maṣər, nsulnə kkni disirran ənnəǧ iḥəddam ənga i pərʻuǧ maṣər.

Nous voilà assez loin de l'hébreu que les versions judéo- arabe et Ladino traduisent simplement par «Esclaves» (ou serfs) nous étions de (litt. "a") Pharaon en Egypte et "Adonay notre Dieu nous sortit de là ...". Le texte judéo-berbère de Tinghir saute la seconde partie du verset, à partir de wayose'enu..., ce qui fait de ce début une glose plutôt qu'une

FRANÇAIS

[que] dans toutes les nuits [négation] nous trempons.

La traduction épouse l'ordre des mots et conserve des particules inutiles comme *di* (*f-zmi 'alliali*) ou utilise une négation (*lâys*) sortie de L'usage oral afin de mieux respecter le mot à mot. Un terme, *akəllih*, a *ḫəllih* dans la version de Tingir, sans doute, lecture spirante d'un *Kaf* semble renvoyer à un *'aqəllih* créé à partir de l'arabe aqəl: avec un /q/ réalisé /k/ comme dans les parlers juifs de Tafilalet, Dra et *Hədra*[30] ṣṣġera et transcrit kaf / > /, ce qui donne une lecture spirante /ḫ/. Cette "semi-création" relève de la même logique qui veut que l'hébreu bne ḥorim,. où *bne* n'a plus son sens de "fils, enfants",mais de "hommes, personnes "soit traduit par ulâd 1-ḥrâr" fils libres" (fin de la première section).

Les mêmes créations lexicales apparaissent dans la traduction en *ladino* qui n'hésite pas à créer un verbe *pascuar* pour traduire heb.paṣaḥ ("célébrer pesaḥ": yifsaḥ : "que pascue"- section1) et traduit aussi bne ḥorim par *hijos libres* (fils libres). Mais le *ladino* va loin dans l'adoption de la morphologie et de la syntaxe sémitique de l'hébreu...

Ainsi 'anu 'oḫlim devient "*nos comientes*" avec un emploi de l'adjectif verbal pour le participe présent actif de l'hébreu (présent de l'indicatif de l'hébreu moderne). Le comble de la fidélité au texte sacralisé est atteint lorsque le respect de la syntaxe en arrive à reproduire l'article *ha* devant l'épithète[31]:

le šana haba'a	: el año el vinien
halaila haze	: la noche la ésta

[30] hə ḍra ṣṣġera désigne, dans les parlers juifs de Jdida, Safi, Essaouira et du Sud marocain , une prononciation du *qaf* de l'arabe comme *kaf*: /q/ > [K], la norme de la majorité des locuteurs restant un /q/ occlusif post-vélaire classique. *Haḍra* ṣṣġéra -, 's oppose à haḍra bəl qâla qui désigne la prononciation de type "vieux fassi" ou le *qaf* est réalisé comme *hamza*. Voir Lévy, Simon". Le peuplement juif d'Essaouira et son parler "in *Essaouira, mémoire et empreintes du présent,* Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines d'Agadir ; 1994.

[31] Voir *Hagadâ (traducciôn en castellano y ladino*) éditée par la Communidad Israelita de Madrid. p.17.

Le texte commence par une introduction araméenne. Au Maroc on ajoute un prologue en arabe qui accompagne le geste de briser un pain azyme (masa), et qui varie d'une région à l'autre.[29]

La traduction arabe (ou *ladino*) est dite en texte continu, après chaque section du texte original. Mais sa structure et son vocabulaire -.restent très intimement soumis à la phrase à traduire, araméenne ou hébraïque, comme pour les traductions orales et scolaires de la Tora. Quelques exemples illustreront le style :

. SECTION I - VERSET 1.

ARAMÉEN

ha laḥma ‘anya, di ‘aḫalo 'abhatana be’ar‘a de miṣraïm...

ARABE

had ṭ‘am ḍ‘tef, di klo zdodna fi'ard di maṣar..

FRANÇAIS

Ce pain pauvre que mangèrent nos aïeux dans la terre d’Egypte.

. SECTION 2 - VERSET 2

HEBREU

Šebeḫol hallelot ’en’anu meṭabbelin ’afillo pa‘am aḥad

ARABE

Di fəzmi‘ əlliäli läys ḥna nġatso 'akəllih mərra oḥda .

---

[29] Le prologue est plus ou moins long : le plus long, à notre connaissance, est celui que nous avons enregistré à Erfoud, au Tafilalet. H. Zafrani donne la version de Tinghir (voir note 28). L'Édition de Yosef Lugasi ne donne que la première phrase. A Fès on dit (le /q/ peut être réduit à hamza) *:hägda qasm allah* ləbḥar *‘la tnas* ət-*ṭreq, ḥen ḫaržo ždödna mn* maṣar *‘la yâd sidna, srifna o* nbina Musa bin *‘Amṛan, ‘lih* əs-slâm o-r-rḍa, ḥen t-fəkko ôlâdo məl ḥədma ṣ‘əeba l-ḥörriya, lema ‘an semo haggadöl, haqqados ve-hannora.
Ainsi coupa Dieu la mer en douze routes lorsque nos aïeux sortirent d'Egypte, sous la conduite de notre Seigneur, noble (cherif) et prophète Moise fils d'Amram, sur lui le salut et la bénédiction, lorsque ses enfants furent sauvés des travaux pénibles pour la liberté, (hébreu ensuite) pour [la gloire de] son Nom Grand, Saint et Redoutable.

textes. Enfin, la langue "améliorée" enrichissait le niveau de son judéo-arabe, qui, il ne faut pas l'oublier, était aussi langue de communication écrite, notamment épistolaire. La *yeshiba*, niveau supérieur de l'enseignement rabbinique, enseignait en effet l'art épistolaire en judéo-arabe.

Les traductions marocaines de la Haggada

Fête du renouveau printanier, de la liberté, de l'espoir, acte fondateur du judaïsme, Pesnah est a tout cela ,avec en plus, au Maroc, *Lilt-əl-Mimuna*... C'est la festivité majeure et en même temps une action de grâce à rendre à Dieu pour avoir libéré les juifs de la servitude, pour les avoir fait traverser le désert et pour le don de la Tora à Moise et aux tribus d'Israël. Ainsi, convient-il d'en parler "*le plus possible*" aux femmes, aux enfants, aux ignorants. Un texte liturgique y est consacré, qui sera lu les deux premières soirées, en famille, autour de la table du diner : c'est la *Haggada*[27], lue en hébreu et traduite, commentée, expliquée dans la langue usuelle de la communauté du Maroc : en arabe, en *ladino* ou en berbère, selon les régions.[28]

---

[27] Haggada šel pesaḥ. "récit de Pesaḥ" le terme hébraïque couvre un ensemble de textes lus avant et après le repas de la soirée du *Seder* (Litt. « ordre » de quatorze rites). Ce sont, dans l'ordre, le récit proprement dit, suivi du *Hallel*, d'une partie du Yoṣer extrait de la prière du matin, de divers cantiques à la gloire divine et de *Ḥad gadia*. La trame araméenne de ce texte, que l'on traduit en arabe, se trouve sous des formes variables dans divers folklores y compris marocain ; le thème est: "une chevrette est mangée par un chat, le chat est mordu par un chien, le chien est battu par un bâton, le bâton est brûlé par le feu, le feu est éteint par l'eau, l'eau est bue par une génisse, la génisse est égorgée par un boucher, le boucher est tué par l'ange de la mort, et celui ci est éliminé par Dieu". La soirée s'achève par la lecture *du shir hashirim* ; que l'on ne traduit pas.

[28] Il existe des traductions yiddish, provençales, italiennes, française , anglaise., etc... Les traductions arabes sont dialectales (égyptiennes, yéménites, etc...) et au Maroc même présentent des variantes. I1 en existe de nombreuses éditions, manuscrites et imprimées. H. Zafrani donne la version arabe de Tinghir dans *Litt. dialectales et populaires,* op. cit. p. 84-99: Nous utiliserons l'édition imprimée bilingue de Yosef Lugasi, Casablanca, s.d.

marocain, hérité des traductions castillanes du moyen-âge dont la langue, le *ladino*, a été définie par Haîm Vidal Sephiha comme un *judéo-espagnol calque*. La langue du *sharḥ* peut également être caractérisée comme un *judéo-arabe calque*, dont la construction des phrases suit l'ordre syntaxique de la phrase hébraïque, tandis que les mots sont ceux d'un judéo-arabe d'allure savante, pouvant l'occasion recourir à l'emprunt d'hébraïsmes courants, ou de termes à valeur religieuse, jugés intraduisibles.

Il va sans dire que si l'adoption d'une syntaxe hébraïque ne posait que des problèmes mineurs lors du passage à une langue sémitique comme l'arabe, il n'en allait pas de même pour les traductions en *ladino* dont l'ordre des mots, conforme à celui de la bible, n'avait parfois plus rien à voir avec celui du castillan.[25]

Quelles sont les justifications d'une telle méthode ? La première est, sans doute, une tradition ancestrale de *sacralisation* du texte scripturaire, de la parole divine. Le Targum Onquelos, traduction araméenne de la Thorah elle-même "sacralisée", suivait le texte hébraeu... Sa ʿadya al Fayyoumi s'efforçait d'en faire autant.[26]

La seconde raison semble être pédagogique, pratique. En traduisant mot par mot l'élève acquérait un vocabulaire qui lui permettait finalement de comprendre et traduire par lui-même d'autres

---

[25] Voir Haîm Vidal Sephiha :

Le Judéo-espagnol, op. cit., p. 64-65) un exemple tout à fait incompréhensible pour un hispanophone non averti.

Hébreu: vayyomer lô leḥ nâ r'e et-šlôm aḥiḥa ve et šlôm haṣon...

Ladino : I dicho a el anda agora vee a paz de tus ermanos i a paz de las ovejas... (ce qui en français serait : * et dit a lui va maintenant vois à paix de tes frères et à paix des brebis...

c.à.d : "comment se portent tes frères et le petit bétail")

[26] Voir H. Zafrani et A. Caquot, *L'Ecclésiaste et son commentaire*, op. cit. p. 124. les auteurs distinguent deux niveaux dans le *tafsir* de Saadya. "Le premier niveau, celui qui a pour-objectif-la communication de la doctrine au grand public, se caractérise par deux traits : 1°/ La fidélité au texte biblique, obtenue souvent .grâce à une transposition littérale du vocabulaire de la morphologie et de la syntaxe hébraïques ; 2°/ L'usage d'une langue intermédiaire entre le dialectal et le classique(...) compréhensible par l'auditoire.

populaire qu'à l'arabe dialectal et ses variétés plus ou moins "savantes", celles du malhoun pour la poésie, et du *sharḥ* pour les traductions.

Les traductions calques

Dans le cursus scolaire traditionnel dispensé dans les écoles primaires rabbiniques (ṣla), la traduction des textes bibliques ou liturgiques n'intervenait qu'en fin de parcours, après l'apprentissage de la lecture, la lecture rapide des prières quotidiennes et des fêtes, la lecture de la Tinra et sa cantilation (*ta'am*)' C'est alors qu'intervenait la traduction mot par mot appelée *sharḥ*, traduction orale, mémorisée par les maîtres qui l'inculquaient aux élèves à force répétitions [23]. Le procédé consistait en une lecture du texte scripturaire, chaque mot, y compris les particules étant suivi de son équivalent en arabe dialectal-renforcé par certaines formes classiques, classicisantes ou encore par des dérivations peu usuelles du judéo-arabe.[24]

Après quoi, la phrase était reprise successivement dans les deux langues, sans changer l'ordre hébraïque des mots. Un procédé identique était pratiqué dans les communautés hispanophones du Nord

---

[23] Pour plus de développements voir Zafrani. Haîm, *Pédagogie juive en terre d'Islam,* op. cit. p. 55-66.

[24] Pour illustrer cette méthode nous empruntons l'exemple suivant à Haîm, Zafrani (*Pédagogie*,_op. cit. p. 65) tiré de Genèse XII, 1, Wayyomer (u-qal) - Adônây (s-siyyed ellah)- el (ilà) - Abrâm (Abram) - leḫ, (msî) - leḫâ (ilîk) me'arṣeḫâ (min-arḍik)-umimmôladteḫa (u-men). twaldîk) - umibbét (u-men-ḍâṛ) - 'âbiḫa (abuk) - el (ilâ) - hā'âreṣ (lâṛḍ) ašer (1-ladi),- ar'ehhâ (nurrilik) (Nous. nous sommes permis de rétablir la prononciation fricative du *kâf* conforme à l'usage marocain, pour lek > leḫ ; le kâ > leḫâ - On remarque les clacissismes *ilà. 1-ladi*, la dérivation *twaldiK* "patrie, pays où tu es né;'à partir de la racine *w.l.d.* "enfanter", passif, *t.w.ld* "être enfanté sur le modèle *moledet* de l'hébreu, qui renvoie aux racines hébraïques *Y.l.d.* "enfanter" et à son passif *hiwaled* "naître", proche de l'arabe. Remarquons aussi que *leḫ leḫa*, construction hébraïque typique, aurait pu être, en dialecte marocain "*mši*" (ou sir f-ḥalek" sans doute jugé trop "vulgaire" et remplacé par *ilik*, traduction littérale et savante de *leḫa* mais qui n'a pas sa place dans la phrase, même en judéo-arabe : le mot est traduit par respect pour le texte sacré, comme *.siyyad-elhàh* traduit respectueusement *Adonày*, que d'autres traditions locales (à Fès par exemple) traduisent simplement par *əllàh*.

du pays, face à des *toshabïm* (*beldiyin*) évalués entre 40 000 et 60 000. Mais, localement, la proportion peut être plus importante, voire majoritaire (Tétouan) et dans tous les cas, les hispanophones sont venus avec leurs élites intellectuelles, leurs rabbins, leurs traditions à Fès particulièrement ils se heurtent fortement aux *toshabim*[20] ...

On assiste donc à un renouvellement de la vie intellectuelle et linguistique. Les élites hispanophones sont actives dans les professions liées à la religion et à l'enseignement[21]...

Les maîtres d'école semblent avoir été assez nombreux pour faire pénétrer dans le vocabulaire de l'enseignement des hispanismes surprenants tels que *bezar* "combiner lettres et points voyelles pour former des syllabes.-qui donne le nom d'action *mbizara* jusque dans le parler arabe des juifs du Todgha et *əsakkar*, "lire le mot entier après l'avoir formé par la pensée" attesté dans le judéo-arabe de Meknès.[22]

Bien évidemment, cette nouvelle couche lettrée, tant qu'elle restait hispanophone, se contentait des traductions ancestrales en *ladino*. Pour les besoins de la vie quotidienne, le judéo-arabe lui suffisait... Plus tard, une fois l'espagnol sorti de l'usage familial, les traductions en arabe s'imposeraient à nouveau sauf dans les communautés restées majoritairement hispanophones, celles de Tétouan, Tanger, Asilah, Larache, El qsar...

Mais comme le soulignait Isakhar Ben Sousan, l'arabe littéraire était désormais hors de portée des juifs marocains qui n'avaient plus accès, dans leur vie quotidienne, leur enseignement, leur littérature

---

[20] Le choc le plus fort prend pour prétexte la querelle du rite d'abattage rituel (*nefiḥa*). En fait ce sont deux communautés qui tant bien que mal vont coexister durant plus d'un siècle avant de fusionner lentement. Finalement l'espagnol disparaîtra, mais non les différences de régimes matrimoniaux et successoraux, chaque communauté gardant les siens- encore que modifiés au contact des réalités locales.

[21] A Fes, on peut observer, parmi les "dynasties" de rabbin-juges (*dayanim*,_une prédominance des familles d'ascendance castillane telles que les Sarfati, Serero, Mansano, Monsonego, Abensur, face aux *toshabim* Danan et autres Ribboh. L'assimilation est cependant notable à partir du XVIII é siècle.

[22] Sur l'étymologie espagnole de ces termes, voir Levy Simon,"Parlers arabes des juifs du Maroc.." *op cit*, (in glossaire).

as-susani, demeuré peu connu du public marocain auquel était destiné ce "*sharḥ*... muṭlaq l-ṣ-ṣ~ubyani"[17]

Y avait-il auparavant d'autres traductions de textes sacrés en arabe marocain ?

De quand datent les traductions orales en usage au XX siècle? Difficile de répondre, et de donner une réponse unique pour toutes les traductions traditionnelles locales. En effet, les versions arabes de la *haggada*:,, par exemple, offrent des variantes. Dans certaines régions d'autres textes sont traditionnellement récités et traduits à telle ou telle occasion, le plus souvent mémorisés[18].

Mais une approche peut être tentée en partant de l'étude comparative avec les rares textes datés dont on dispose[19], et des éléments historiques connus. Ce n'est en effet pas un hasard si Issakhar Ben Susan, à la fin du XVIè siècle, n'a plus les velléités "classiques" de Saadia ibn Danan un siècle plus tôt.

Il est vrai que, entre temps, un changement substantiel est survenu dans la société judéo-marocaine; l'arrivée des expulsés d'Espagne de 1492 qui modifie la composition des communautés des grandes villes du Nord et de la côte atlantique. Les 20 000 (environ).. *meghorashim* (ou *'azmiyin*) ne sont certes pas majoritaires, à l'échelle

---

[17] Sur ce texte (manuscrits 159 et 160 du Catalogue Ohel David, appartenant à la famille Sassoon de Londres) voir *l'Ecclésiaste et son commentaire*, op.cit, qui signale, p. 22, la thèse de doctorat soutenue par David DORON à l'Université Bar-Ilan (Israël) : *The Arabic translation of the Torah by Issachar Ben Susan Hamma'arabi*.

[18] Ainsi au 7ifilalet on a coutume de réciter, en hébreu et arabe, à la prière du matin de Pessah, une poésie nommée Ther *de Pisaḥ"* (prononciation locale pour *ḍher* (ce qui est mémorisé) Voir Lévy Simon "*Parlers arabes des juifs du Maroc,* op. cit. texte p. 607 et glossaire p. 1236 de l'éd. dactylographiée.

[19] G.S. Colin a étudié un texte signé Yahuda ben Zamirro, qu'il date de 1527, adressé à sa famille à Azemmour, en caractères *arabes*, et dont il donne en note, quelques caractéristiques, telles que l'emploi, rare, du "*préverbe de l'indicatif présent*", *ta,* du "*démonstratif relatif- possessif di,* d- sous la forme *aldi*, *addi* (Colin. G. S.', «Des juifs nomades retrouvés dans le sahara marocain au XVIè siècle" in *Mélanges d'études marocaines dédiés à la mémoire de David Lopes et Pierre de Cenival*. Lisbonne, 1945, pp.-53-66).

littéraire capable d'exprimer les nuances de l'abstraction[13]. Il n'en sera plus de même dans les traductions orales en usage de nos jours, *sharḥ* assujettis au texte sacré quant à l'ordre des mots, et souvent au vocabulaire lui-même, qui emprunte des hébraïsmes intégrés au parler judéo-arabe local, mais dont la nécessité n'a rien d'évident[14]

C'est qu'en quelques six à huit siècles, la compétence linguistique des juifs marocains;a notoirement évolué vers une incompréhension de l'arabe. Certains chercheurs ont été tenté d'expliquer cette baisse du niveau linguistique-culturel par la crise almohade... Cela reste à démontrer, car on pourrait au contraire se demander si des juifs, supposés être "islamisés" -en façade n'auraient pas eu plus d'occasions d'acquérir une certaine compétence dans la langue du Coran. En fait le repli sur les niveaux dialectaux de l'arabe semble plutôt lié à la chute du niveau culturel général aux XIIIè – XVè siècles, en occident musulman. Pourtant,aux XII-XIIIè s, Yosef ben 'Aqnin de Sebta et Shim'on ben 'Aqnin de Fès écrivent en arabe régulier; à la fin du XIVè, Yehuda ibn Nissim ibn Malka, philosophe aristotélicien, domine convenablement la langue[15]. Au XVè siècle encore, Sa'dia ben Moshé Aben Danan né à Fès, rabbin à Grenade, revenu dans sa ville natale en 1492, rédige en arabe, un *,ad-daruri fi al-Luğa al-'Ibraniya*, grammaire hébraïque et lexique hébreu-arabe[16].

L'arabe dialectal dans les traductions

Ce pendant, à la fin du XVIè s, R. Issakhar Ben Susan al-Maghribi estime qu'il est temps de traduire les textes bibliques dans un arabe compréhensible par les marocains de son temps, car l'arabe *naḥwi* des traductions de Saadia n'est plus compris. Il rédige le *sharḥ*

---

[13] Sur la langue des *tafsir* de Saadia Gaon, voir Zafrani, Haîm. et Caquot, André, *L'Ecclésiaste et son commentaire* ; Maisonneuve et Larose, Paris 1989 - pp. 123 *sqq.*_ Notes linguistiques.

[14] Sur les hébraïsmes dans le *sharḥ* ,voir note 3.

[15] Publié dans la revue *Hesperis* (1954) par G. Vajda sous le titre "R, Judah ben Nissim Ibn Malka, philosophe juif marocain".

[16] Selon Laredo, Abraham I. *Les noms des juifs du Maroc.* Madrid 1978, p. 50.

juifs auraient pu paraître peu "orthodoxes", et exposer leurs auteurs- et lecteurs- à des critiques (ou pire ?...) s'ils risquaient de tomber entre les mains du large public musulman et des autorités religieuses ou séculières. la graphie hébraïque permettait de "rester entre soi" sans risquer de déranger les équilibres du statut de *dhimma.*

Le fait est que le yiddish des ashkénazes a adopté la graphie hébreu, comme les juifs espagnols vivant en milieu chrétien écrivaient le castillan en caractères hébreu Bientôt, les *mudejares* musulmans, puis les morisques, chrétiens en façade, allaient opter pour la même stratégie, écrivant l'espagnol en caractères arabes : c'est *l'aljamiado.*

Nécessité de la traduction

L'hébreu biblique a cessé d'être parlé, pour l'essentiel, avec l'exil de Babylone- sans pour autant devenir une "langue morte", dans la mesure où il reste la langue sacrée et savante des communautés juives, produisant des oeuvres importantes telle, que la *mishna*, toute une littérature religieuse, juridique, poétique avant de resurgir sous forme d'hébreu moderne vivant. Entre temps, il n'est compris que par une minorité de lettrés. la Tora doit donc être traduite pour le large public de langue araméenne (*targum onqelos*) ou grecque (Les Septante). L'araméen est aussi langue du *Talmud Babli.* Il ne tarde pas à être "sacralisé" à son tour lorsque, n'étant pas-ou plus-la langue populaire, il reste texte scripturaire... .

Dans l'empire arabe, l'araméen n'est plus parlé- ou bien, de l'Egypte à A1 Andalus, ne l'a jamais été. Au Xè siècle Saadya Gaon traduit la Bible. Tant que l'arabe qu'il utilise restera compréhensible, ses traductions suffiront... cependant que, hors l'espace de culture arabe,. on procédera à des traductions locales, pour le peuple, les femmes, les enfants Ainsi naîtra, en Espagne chrétienne, le *ladino* traduction calque des textes sacrés en vieux castillan.

La tendance à calquer apparaît déjà chez Saadia, dans ses *tafsir-s* fidélité au. texte sacré. Mais l'arabe de ses commentaires est d'un niveau

thèmes linguistiques chez les maghrébins~qui suppose une expertise, une connaissance approfondie des travaux des écoles arabes de grammaire d'Orient chez les novateurs qui furent les fondateurs de la méthode comparatiste Yehuda Ibn Qoraich at-Taherti[11] ou Yehuda Hayyuj qui posa les bases de la grammaire moderne de l'hébreu, ou enfin David ben Abraham al- Fassi, al-Qara'i, auteur du dictionnaire Jami' al-Alfaḍ.

L'esprit de recherche, la réflexion étaient excités et motivés dans une ambiance de renouveau culturel, et dans le contexte de remise en cause de la tradition talmudique par le schisme *qaraîte*. La matière et la motivation des études restaient largement liées aux préoccupations religieuses: philosophie, et linguistique étaient investies dans les sciences religieuses et l'étude des textes sacrés[12]. Mais les outils de la recherche étaient puissamment renouvelés.

Cependant le public ciblé restait celui des lettrés juifs qui, sans doute, avaient une connaissance réelle de l'arabe régulier *naḥwi*, mais restaient mieux familiarisés avec l'alphabet hébraïque, pratiqué quotidiennement pour la lecture des prières, de la Tora, de ses traductions et commentaires araméens du Talmud... L'utilisation de la graphie, sémitique, de l'hébreu et de l'araméen, appliquée à l'arabe était pratique au niveau de la reproduction manuelle par des scribes dominant bien cette technique comme à celui d'un public moyen, plus large que l'élite, et dont la formation scolaire, d'abord religieuse, se faisait à partir des textes sacrés.

Enfin, la graphie hébraïque assurait une certaine *discrétion* à l'égard de l'environnement musulman auquel les textes théologiques

---

(11) Ibn Quraish, Yehuda, Risâlat ribbi yehûda *Ibn Quraish attàherti al maghribi ila jamā'at yahûd madinat* Fas. Editée par J.L. Barges et D B Goldberg sous le titre "*R. Yehuda ben* Koreish, *Tiharetensis africani ad synagogam judaeorum civitatis Fez*. Paris 1857.

(12) Ainsi Ibn Quraish insiste sur l'étude de l'araméen, que les juifs occidentaux ne parlaient pas, non seulment pour profiter des *targumim* classiques mais pour mieux comprendre certains textes bibliques par la comparaison entre les racines arabes, hébraïques et araméennes. On peut aussi penser que le savant, en plaidant pour l'araméen, avait aussi à l'esprit la polémique contre les *qaraïtes* qui rejettent le Talmud, dont là langue est précisément l'araméen.

que les traductions espagnoles (*ladino*), dont celles de la *Haggada*. Cette dualité entre langue écrite "standard" et langue "calquée" demande explication et pose quelques questions quant aux rapports entretenus par la population juive avec la langue arabe et ses modalités.

Le grand-héritage des classiques

Les traductions actuellement disponibles de la *Haggada* sont rédigées en "judéo-arabe calque"[9]-modalité sur laquelle nous reviendrons. La graphie en est hébraïque[10]. Pourquoi ? Comment se fait-il que les juifs maghrébins, après avoir cultivé l'arabe régulier, *naḥwi*, ont développé une autre modalité "écrite de l'arabe ? Et pourquoi ont-ils adopté une graphie spécifique ?

Faut-il rappeler que l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane, a correspondu, en Orient comme en Occident, a une relance de la pensée juive et à des oeuvres maîtresses fécondées par la renaissance littéraire, philosophique, théologique, scientifique des premiers siècles de l'ère islamique ? Ces travaux étaient pour une large part, rédigés en arabe classique. Mieux, si l'on a pu parler pour Saadia Gaon Alfayoumi et des autres écrivains juifs du Machreq de son époque *d'arabe moyen* il n'en va pas de même des auteurs du Maghreb, d'Ibn Qoraich à Maimonide. On peut même parler d'une certaine prédilection pour les

---

(9) Par analogie avec l'expression «judéo-espagnol-calque» forgée par Haïm Vidal Sephiha pour caractériser le *ladino* (Sephiha, Haïm Vidal - *Le judéo-Espagnol*, Ed. Entente, Paris, 1986)

(10) L'alphabet hébraïque se prête à la translittération des langues sémitiques, comme de l'espagnol et du judéo-allemand (yiddish) et d'autres langues européen nos au moyen des règles, appelées au Maroc "*Al ḥaṣer l-yater*" ("ce qui manque et ce qui est de trop").

Ainsi, pour l'arabe il manque le *Jim* que l'on remplace par *gimal* avec une apostrophe /ג'/, tandis que *gimel* simple / ג/ représente *ghaïn*, /ע / est le ṣād, et /ץ /le ḍad.

Pour l'espagnol, le *kaf* / כ / sert pour jota, et gof / ק / qui est en trop" sert de /K/ vélaire, occlusive. En *yiddish* et pour les langues anglo-saxonnes, le *'aïn* / ע/ est utilisé pour la voyelle neutre *shwa* : "Eastern Parkway est transcrit:" איסטערן פארקווי"

souvent en *Talmud Tora* dont l'enseignement continuait pour l'essentiel celui de l'ancien Maroc, avec l'introduction d'heures de français. C'est à ce public que s'adressait la production des imprimeries hébraïques de Fès, Casablanca, Tanger :journaux comme *Al-Ḥorriya*, bulletins polycopiés comme :ḥbaṛat 'la :ḥwänna[5], feuilles volantes et opuscules portant *qsaid* ou maximes de *moṣaṛ*, recueils de *ma 'asiyot...*

Dans le droit fil de cette littérature en judéo-arabe, dont les dernières productions restent, jusqu'à nos jours, le sermon rabbinique (*drash*) et les lettres des Comités de Communautés lues dans les Synagogues-apparurent dans les années 1950 à 1980 des traductions-du français ou de l'hébreu. Citons Historia d-lihūd dəl Marrok, (traduction partielle de la troisième partie de "*Musulmans andalous et judéo-espagnols*" d'Isaac ABBOU[6] dont, à notre connaissance seul un fascicule fut imprimé en 1953) et, dans le domaine théologico-mystique, une édition bilingue-hébreu et judéo-arabe- de Liqute amarim, Tanya[7] (1976-1980). Malgré la difficulté de la tâche, le traducteur[8] dominant bien sa langue, y trouve les ressources lexicales nécessaires à la clarté du propos, sans trop recourir à l'hébreu, ou en expliquant, entre parenthèses, les hébraïsmes qu'il reprend.

Nous sommes là bien loin des constructions calquées de l'hébreu qui caractérisent le: *sharḥ-* traditionnel aussi bien les *sharḥs* arabes

---

(5) *Al :ḥorriya*,, hebdomadaire en judéo-arabe, publié à Tanger par A. Benaioun de 1915 à 1924. (BG Périodiques K 232) *Khbarat 'la Khwanna b-'ereṣ u bgola*, feuille ronéotée hebdomadaire, éditée. à Casablanca dans les années 1950, donnant surtout des informations d'Israël.

(6) Abbou,Isaac ;. *Musulmans andalous et judéo-espagnols*, Casablanca, 1935. Version judéo-arabe par H. Nahmany *Historia d-lihud dəl Maroq b-l-'arbiya*_lère partie - Casablanca, 1953.

(7) לקוטי אמרים תניא œuvre de Shenëôr. Zaiman. Publié sous les auspices de "Kehot Publication Society (770 Eastern Parkway-Brooklyn. N. Y.11213 - Branch Casablanca) et diffusé par l'institution Habad Lubavitch au Maroc.

(8) Rabbin David Bouskila; son nom n'apparaît que dans le corps de la préface de l'éditeur "*di tərdjmən*_hâd *əlmṣḥâf* huwa harab David Buskila".

juifs du Maroc. Quant au judéo-berbère, la maigreur des documents disponibles- et la perte inexorable, du patrimoine oral- rend délicate, dans l'état actuel des recherches, toute classification. Nous ne voulons pas aborder, ici, les différences et variantes de caractère local, dépendant de la variation dialectale d'un parler à l'autre[4], mais les registres de langue utilisés, allant de la Koinê poétique du malḥûn au judéo-arabe usuel, et des styles ou constructions opposant les écrits libres aux traductions de textes sacrés" traductions calques" (*sharḥ*).

En effet, la poésie et le chant ont leurs modèles dans le patrimoine commun du *zajal* et tendent à s'y conformer, en même temps qu'elles s'adressent à un public débordant largement les limites communautaires.

Par contre, les écrits hagiographiques (*ma'asiyot*) et éthiques (*moṣar*) qui s'adressent- à un public juif, d'hommes et de femmes, et sont plutôt faits pour être lus à la veillée, en famille, utilisent un langage familier à l'auditoire, compréhensible sur une aire géographique large- y compris d'autres contrées du Maghreb- et dont les seules manifestations "savantes" sont des citations hébraïques. Cette langue judéo-arabe plus ou moins épurée, était celle de la correspondance entre juifs. Les *yeshibot* enseignaient l'écriture cursive, dérivée des caractères *rashi*. appelée *neṣ qlam* de l'art épistolaire, les formules consacrées... Ce judéo - arabe écrit plus ou moins "normalisé" - avec des variantes, inévitables - a, même connu un certain développement au XXè siècle, grâce à l'imprimerie, et malgré la forte poussée de l'enseignement du français.:. C'est que durant la première moitié du siècle, tout un pan de la population juive demeurait en marge de l'école de l'Alliance Israélite Universelle : bourgs ruraux, secteurs traditionalistes de la population urbaine restés. attachés au système scolaire ancien (ṣla et yeshiba), modernisé

(4) Pour les variations dialectales entre parlers locaux; voire Lévy Simon, *Parlers arabes des juifs du Maroc: particularités et emprunts*. Thèse d'Etat, Paris VIII, 1990 - 6 volumes, 1815 pp, à paraître prochainement aux Ed. de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat.

développée. Elle va des traductions de textes sacrés aux oeuvres originales. La présente communication a pour but d'en aborder la problématique. Non qu'il s'agisse d'une "nouveauté": il faut, ici encore rendre hommage à Haim ZAFRANI pour son "*Littératures dialectales et populaires juives en occident musulman*" qui regroupe des études sur des textes judéo-arabes et sur les traductions en arabe et en berbère de la *Haggada*[2]. Les études sur les textes judéo-arabes se développent, qu'il s'agisse des traductions (sharḥ) ou de la production poétique[3].

Cependant, pour aller plus avant. dans l'analyse, il faut bien distinguer divers niveaux et styles dans les écrits judéo-arabes marocains, et au-delà, dans le patrimoine oral et écrit hispanique des

---

(2) On trouve dans cet ouvrage des indications sur les traductions en judéo-arabe marocain de la Bible, des textes de traduction de Marrakech et Ouezzane, des chapitres du *Pirque Abot* en traductions arabes de Tinghir et Ouezzane et divers textes poétiques et hagiographiques judéo-arabes (Mi-*Kamoḫa ; Qəṣṣt sidna'iyyub; Sidna Bar Yoḥay*, etc.) Signalons que le texte de la *haggada* en berbère présenté ici, en soixante dix pages, a fait l'objet d'une étude exhaustive en deux volumes sous la direction de H. ZAFRANI et P.PERNET-GALAND *Une version berbère de la Haggadah de Peṣaḥ Texte de Tinghir du Todgha (Haut ATLAS)*. Maroc, édité en supplément aux comptes-rendus du GLECS-Paris 1970.

(3) Signalons les travaux de Moshé Bar Asher, en hébreu, sur "L'élément hébraïque dans le sharḥ des juifs du Maroc (tradition du Tafilalet in *Leshonenu*, Vol. 48.49 an 5745/1984-1985, et "Encore sur la composante hébraïque dans le *sharḥ* marocain" in *Colloque AIU* - Jérusalem, 1987-pp. 20-28". Le prof. Joseph CHETRIT - Université dHaïfa- a réuni de nombreuses poésies populaires et un corpus de près de deux mille *'robi.* Lors des *Premières journées internationales de dialectologie arabe de Paris* (27-30 CANVIER 1993) dont les actes viennent d'être publiés (INALCO Paris, 1994), diverses communications ont traité de la langue des traductions (*sharḥ*) : M. Bar Asher (*couches linguistiques dans* le *sharḥ marocain.* J. Tedghi ("*Langue parlée" et "Langue élevée*" dans une traduction du rituel juif en judéo-arabe *marocain*): B. Hary (*Notes on an Egyptian judéo- arabic Passover Haggadah and the study of the Egyptian sharḥ*). Plus près de nous, signalons les recherches de notre collègue de Tétouan, Abdelaziz Chahbar, notamment sa thèse sur "*la poésie des juifs du Maroc entre l'influence andalouse et l'authenticité marocaine*" (en arabe) et la publication par ses soins en caractères arabes de plusieurs textes de Rafaël Moshé Elbaz (XIXés.) sous le titre :نماذج من شعر الملحون المغربي بالعربية اليهودية *in* Revue de la Faculté des Lettres - Tétouan - n° 6 – 1993.

ETUDES ORIENTALES : REALITE ET PERSPECTIVES (pp. 7-23)

A PROPOS DE LA HAGGADA ET DE SES TRADUCTIONS ... UNE AUTRE FAÇON D'ECRIRE L'ARABE

Simon LEVY
Faculté des Lettres - Rabat

La prolifique production littéraire et juridique hébraique des rabbins et lettrés marocains commence seulement à être dépouillée et traitée. Les travaux de Haïm ZAFRANI ont eu l'immense mérite d'en présenter la teneur au public francophone en mettant le doigt sur ce que l'examen de ces écrits peut apporter à la connaissance de la culture juive et judéo-marocaine, et plus largement, de la civilisation marocaine[1]. La nouvelle génération de nos universitaires hébraïsants a devant elle un champ de recherches à peine entamé et une bonne action en perspective; celle de faire sauter la barrière linguistique qui isole du public marocain ce pan de la production culturelle, historique, du pays.

Cependant, l'hébreu n'étant pas la langue parlée des juifs marocains - mais langue du sacré, de la prière, de la culture savante- une littérature en arabe. et autres langues communautaires s'est

---

[1] Haïm ZAFRANI a consacré un volume à la "Poésie *juive en Occident musulman*" (Paris, Geuthner,1977 - 472 pp), un autre aux écrits hébraïques d'ordre juridique (*"Les juifs du Maroc; vie sociale,économique et religieuse". Etudes des Tagganot et Responsa, de la fin du XV^è^ au début du XX^é^ siècle".* - Paris, Geuthner, 1972 - 335 pp).

Les travaux des kabbalistes marocains ont particulièrement retenu son attention dans "*Kabbale, vie mystique et magie*"., et "*Ethique et mystique, le commentaire kabbalistique du Traité des Pères de J. Bou* ïfergany parus tous deux chez Maisonneuve et Larose (Paris), respectivement en 1986 et 1991.

Le système traditionnel de l'enseignement hébraïque est traité dans "*Pédagogie juive en terre d'Islam*" (Paris, Maisonneuve, 1969). Un ouvrage plus général "*Mille ans de vie juive au Maroc*" (Maisonneuve et Jarose, Paris, 1983) a été traduit en arabe par Ahmed Chahlan et Abdelghani AbouL-Azm (Casablanca, 1987, 312 pp.).

SOMMAIRE

- A propos de la Haggada et des traductions…
  une autre façon d'écrire l'arabe
  Simon LEVY 7

- Brève histoire de l'Araméen
  A. CAQOUT 25

- Matisse et l'Orient
  Abdelmajid ZEGGAF 43

al-maktabeh .com
مكتبة المهتدين

Titre de l'ouvrage	: Etudes Orientales : réalité et perspectives (colloque)
Coordination	: Ahmed CHAHLANE et Driss AABIZA
Série	: Colloques et Séminaires n°111
Editeur	: Publication de la Faculté des Lettres - Rabat
Couverture	: Ahmed CHAHLANE et Mohamed SADIDE
Droits de publication	: Réservés à la Faculté des Lettres de Rabat (Dahir du 29/07/70)
1ère édition	: 2004
Impression	: Imprimerie OMNIA - Rabat - Tél. : 037 72 48 39
I.S.B.N.	: 9981-59-086-x
I.S.S.N	: 1113-0377
Dépôt légal	: 0944/2004

Ouvrage publié avec le concours du programme de coopération entre la Faculté est la Fondation Konrad Adenauer

Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines - Rabat

SERIE / COLLOQUES ET SEMINAIRES N° 111

ETUDES ORIENTALES

Réalité et perspectives

Coordination

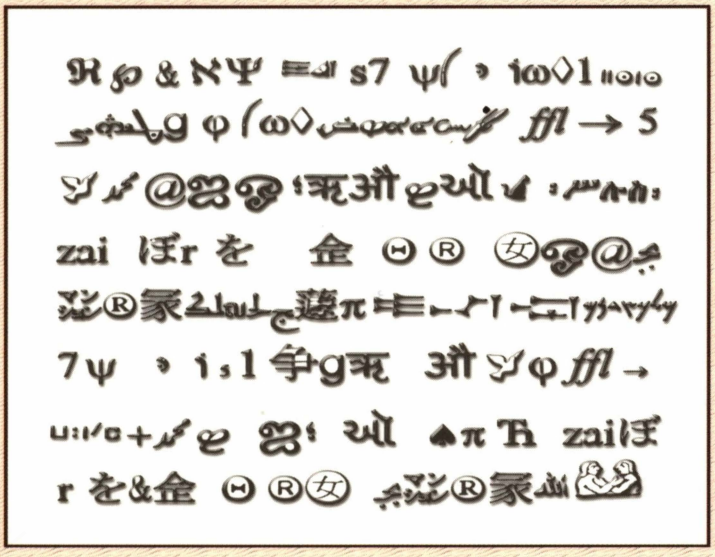
A. CHAHLANE - D. AABIZA

Royaume du Maroc
Université Mohammed V
Publications de la Faculté des Lettres
et des Sciences Humaines - Rabat

SERIE / COLLOQUES ET SEMINAIRES N° 111

ETUDES ORIENTALES

Réalités et perspectives



Coordination

A. CHAHLANE - D. AABIZA