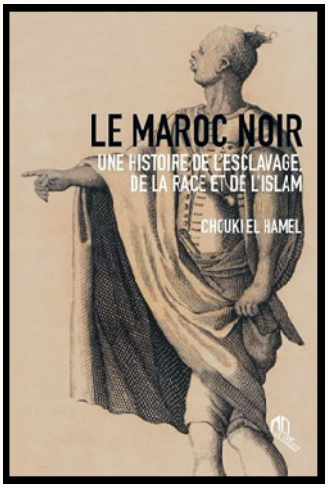
المغرب الأسود

تاريخ العبودية والعرق والإسلام



د. يوسف لغزاوي
أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي
أكاديمية جهة الدار البيضاء
سطات – المملكة المغربية

بيانات الكتاب

الكتاب: المغرب الأسود: تاريخ العبودية والعرق والإسلام
المؤلف: شوقي الهامل
عدد الصفحات: ٥١٢ صفحة
سنة النشر: ٢٠١٩

Edition: La Croisée des Chemins Non lieu
ISBN: 9789920769044

كلمات مفتاحية:
المغرب؛ السود؛ العبودية؛ التهميش؛ الذاكرة الجماعية

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/kan.2025.343589.1191

مقدمة

يُعَدّ كتاب المغرب الأسود تاريخ العبودية والعرق والإسلام[1] ثمرة لسلسلة من الأبحاث قام بها شوقي الهامل، أستاذ التاريخ في كلية الدراسات التاريخية والفلسفية والدينية بجامعة ولاية أريزونا Arizona، على امتداد ما يناهز عقدين من الزمن، والتي همت قضايا ما بعد الكولونيالية، خاصة علاقة الجماعات المهمشة بالمؤسسات الحاكمة من زاوية العبودية والعرق والعدالة الاجتماعية. ضم الكتاب فصلين: جاء الفصل الأول تحت عنوان "العرق، النوع، والعبودية في الخطاب الإسلامي"، قسمه الباحث إلى ثلاثة مباحث. أما الفصل الثاني فاختار له عنوان "المغرب الأسود: الشتات الإفريقي الداخلي"، تألف من سبع مباحث، فضلاً عن تقديم بقلم كاترين كوكري فدروفتش Catherine COQUERY-VIDROVITCH ومقدمة وخاتمة، إلى جانب عبارات شكر في آخر الكتاب. في المقابل، يلاحظ غياب للكشاف البيبليوغرافي ضمن عمل الباحث.

أولاً: دوافع البحث

تأطرت دوافع اشتغال الباحث على موضوع العبودية بثلاثة لحظات رئيسة: اللحظة الأولى تسمى بصدمة البحث، والتي نشأت بوادرها الجنينية أثناء زيارته إلى مدينة نواكشط سنة ١٩٩٤ لإنجاز بحثه الأول في موضوع انتشار الثقافة الإسلامية الدينية بموريطانيا وشمال مالي، هناك اصطدم بمرارة استمرارية العبودية بمنطقة الساحل الغربي، رغم إلغائها سنة ١٩٨٠. بينما ارتبطت اللحظة الثانية بتجاوز ثقافة الصمت إزاء قضايا العبودية،

التي جعلت من المغاربة السود خارج المجتمع. في حين تجسدت اللحظة الثالثة في وجود رغبة دفينة لدى الباحث لإصدار دراسة تحليلية شمولية بإمكانها ملء بعض البياضات المتعلقة بتاريخ العبودية في بلاد المغرب.

ثانيًا: بنية الكتاب ومادته المصدرية

تعامل الباحث شوقي الهامل مع العبودية باعتبارها بنية مؤسساتية تطورت مظاهرها وتغيرت وفق امتداد زمني طويل، والذي يمكن تقسيمه إلى ثلاثة لحظات تاريخية أساسية: الزمن الأول يمكن تسميته بزمن النشأة، أصل من خلاله الباحث لجذور العبودية في المجتمع المغربي خلال المرحلة الوسيطية التي حملت في طياتها البوادر الأولى لتهميش السود. في حين تجسد الزمن الثاني فيما يمكن تسميته بالزمن المركزي للدراسة الذي امتد من القرن ١٦ م إلى القرن ٢٠ م، خاصة مرحلة حكم المولى إسماعيل (١٠٨٢ هـ/ ١٦٧٢ م- ١١٣٩هـ/ ١٧٢٧ م) والتي شكلت من منظوره أفضل تجربة جماعية للسود في المغرب، بحكم الأدوار المفصلية التي أسندت إليهم[٢]. تبلور الزمن الثالث فيما يمكن تسميته بالزمن الراهن الذي تميز، حسب الباحث، بكون العبودية ما تزال ترخي بظلالها السلبية على الذاكرة الجماعية للمغاربة، باعتبارها وصمة عار وجريمة بدون عقاب ووقائع تاريخية لا يجب أن تنسى[٣].

بلور الباحث في خضم هذه البنية الزمنية، بنية نصية ثلاثية الأبعاد: تجسدت الأولى في بنية نصية نظرية تأسست على دراسة العبودية ضمن الخطاب الفقهي الإسلامي وتجلياتها في المجتمعات الإسلامية، في محاولة لإعادة قراءة النص القرآني وتأويله استنادا إلى الآية ٧ من سورة آل عمران[٤]، مع الانفتاح على مجموعة من المدارس الفقهية في مقدمتها مدرسة آسيا الوسطى، مع كل من أمير علي ومحمد خان وفضل الرحمن، مما شكل إضافة نوعية بالنسبة للقارئ. وثانيا بنية نصية تطبيقية ركزت على دراسة العبودية زمن المولى إسماعيل، مع رصد مواقف العنصرية بالمغرب ومدى تأثير لحظة الاحتكاك مع القوى الأوروبية خلال القرن ١٩ م و ٢٠ م في إلغاء العبودية بالمجتمع المغربي. ثالثا بنية نصية تراثية تمظهرت في اعتماد الباحث شوقي الهامل على التراث الكناوي لدراسة ذهنية السود من داخل منظومتهم[٥]. من خلال هذه البنية النصية طرح الباحث مجموعة من التساؤلات: من هم الحراطين؟ ما ظروف استعبادهم؟ كيف أسهم لون البشرة في قرار إعادة استعبادهم بشكل قاطع؟ إلى أي حد أضحت مواقف العنصرية ليس فقط أيديولوجية للاستعباد بل بنية استندت على أنماط من التحامل والتحيز المرتبط باللون والثقافة؟ ما معنى أن تكون أسود في بلاد المغرب؟

استند الباحث في دراسته للعبودية على رصد بيبلوغرافي متباين زمنيا ومتعدد مجاليًا، تراوح بين الوثائق الرسمية الصادرة عن المخزن، خاصة دفتر مماليك السلطان المولى إسماعيل، وأيضا مصادر التاريخ العام سواء المشرقية منها أو المغربية، فضلا عن السودانية. إلى جانب، كتب الرحلات والجغرافيا والمتون المنقبية والفقهية. تميزت هذه المصادر حسب الباحث بكونها عبرت عن وجهة نظر السادة، كما أرخت أساسا لتاريخ السلالات الحاكمة، في ظل صمتها عن العبودية وسلوكيات العنصرية والتهميش في المجتمع المغربي[٦]. بالموازاة مع هذا، انفتح الباحث على المصادر الأوروبية والأمريكية على حدا سواء. أما على مستوى الدراسات فقد أكد على شح الأعمال المنجزة في الموضوع باستثناء دراسة الباحث محمد رزوق وأعمال الباحث محمد الناجي وبعض الأطاريح غير المنشورة سواء في الجامعات المغربية أوالفرنسية، نظرا لكون الموضوع كان من المحرمات أكاديميا[٧]. يمكن للقارئ أن يستشف من بين ثنايا الدراسة تعامل الباحث من جهة بنوع من الانتقائية مع المصادر المنقبية خاصة الوسيطية منها، ومن جهة أخرى تجاهله لبعض الأجناس التاريخية. أنموذج، كتب التراجم. أما على مستوى الأبحاث الخاصة بموضوع العبودية، يتضح غياب بعض الدراسات المغربية التي اهتمت بالموضوع، والتي تقاطع معها الباحث شوقي الهامل في مجموعة من خلاصاته. نخص بالذكر، مجمل أعمال الباحث عبد الإله بنمليح[٨] ومقالة كل من الباحث إبراهيم القادري بوتشيش[٩] والباحث الحسين بولقطيب[١٠].

اعتمد الباحث شوقي الهامل في تحليله لموضوع العبودية على المنهج المقارن لرصد أوجه الإختلاف والتشابه بين مؤسسة العبودية في المغرب ونظيراتها في الفضاء المتوسطي والأطلسي، كما وظف المنهج الإحصائي لإماطة اللثام عن أعداد الرقيق، سواء أولئك

الذين تم جلبهم إلى المغرب الأقصى خلال الفترة الوسيطية، أو أعداد جيش عبيد السود زمن المولى إسماعيل، مع رصد كيفية تطور أعداد الرقيق خلال القرن ١٩ م والقرن ٢٠ م. إلى جانب، اعتماده على المنهج التاريخي التزامني diachronique[١١]. مكنت مجمل هذه المناهج الباحث من مقاربة الموضوع من زوايا متعددة تراوحت بين المقاربة الأنتروبولوجية والإثنولوجية والجندرية. ومن ثمة، استطاع تفكيك طبيعة ممارسة العبودية في المجتمع المغربي.

ثالثًا: قضايا الكتاب

تمكن الباحث شوقي الهامل من إماطة الستار عن مجموعة من القضايا التاريخية في مقدمتها مساءلة مدى شرعية العبودية في المجتمع الإسلامي، من خلال مقارنة تفكيكية بين النص القرآني والتفسيرات الإسلامية. في هذا السياق، أكد الباحث أن النص جاء لتهذيب العبودية والقضاء التدريجي عليها في أفق إلغائها[١٢]، وذلك في ظل بنية مجتمعية قامت على العدالة الاجتماعية[١٣]. لكن المشكلة تكمن حسب الباحث في كون الرسالة الأولى للقرآن تهاوت أمام تعامل الفقهاء بنوع من الانتقائية مع الأحاديث أثناء تفسيرهم للنص الديني، الأمر الذي أضفى نوع من المشروعية على العبودية، إذ أضحت مؤسسة مسموح بها بموجب الشريعة الإسلامية[١٤]. لقد اعتبر الباحث أن التحامل الذي مورس على السود والاستعباد الذي تعرضوا إليه في المجتمع الإسلامي جاء نتيجة مبررين: تأسس الأول على أسطورة لعنة حام، بينما قام الثاني على مسألة استعباد أولئك الذين ظلوا متمسكين بوثنيتهم. شكل المبرر الأخير أرضية نقاشية للوقوف على مدى شرعية استعباد أهالي غرب إفريقيا خلال القرن ١٦، مستندًا في ذلك على مواقف كل من الفقيه مخلوف بن علي بن صالح البلبالي (ت ٩٤٠ هـ/ ١٥٣٣ م) والفقيه أحمد بابا التنبكتي (ت ١٠٣٦ هـ/ ١٦٢٦ م).

أفرد الباحث شوقي الهامل ضمن عمله حيز لدارسة إحدى القضايا النسوية الجندرية، من خلال إماطة اللثام عن نظام المحظيات الذي قاربه وفق زاويتين: تأسست الأولى على دراسة مواقف الفقهاء من نظام السراري، إذ ميز بين تيارين: ناصر التيار الأول التسرية وأيد شرعيتها في الإسلام، مع كل من محمد بن جرير الطبري وأبي زيد القيرواني وإسماعيل بن عمر بن كثير وجلال الدين السيوطي وسيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي، هؤلاء أسسوا موقفهم على الآية ٣ و٤ من سورة النساء[١٥]. بينما رفض التيار الثاني التسرية باعتبارها شكل من أشكال الإكراه الجنسي الذي تعرضت له الإماء من لدن السادة، بهدف إشباع رغباتهم الجنسية. جسد هذا التيار كل من حمدان قرمط ومحمد الرازي وأمير علي. شكلت قضية التسرية نافذة مكنت الباحث من مساءلة مدى توجه النص الديني نحو تقييد التعددية في الزواج، إذ دعا إلى ضرورة إعادة تفسير النص في أفق إقرار الزواج الأحادي، من منطلق استحالة تحقق شروط الإنصاف بين الزوجات في حالة التعدد[١٦]. بينما اتخذت الزاوية الثانية لنظام المحظيات بعد تاريخي، إذ كشف الباحث عن أدوارهن في البلاط السلطاني الإسماعيلي. بناء على تحليله يمكن تصنيف المحظيات إلى خمسة مستويات: أولا محظيات تحولن إلى زيجات للسلطان، تعلق الأمر بالإماء اللواتي أقدم السلطان المولى إسماعيل على تحريرهن من العبودية واتخاذهن زيجات له فأصبحن ملكات قصره. أنموذج، لالة عائشة مباركة التي عرفت بالزيدانية ولالة حليمة، اللواتي اتسمن بذكاء حادق ولعبن أدوار سياسية في تقلد أبنائهن الحكم. ثانيا محظيات لم تتمكن من اتخاذ صفة الزوجة، لكنهن ارتقين إلى مصاف الزيجات الشرعيات. على غرار، المحظية أم ولد المولى محمد العالم. ثالثا محظيات انتقلن من الفضاء السلطاني إلى فضاء الأتباع، يقصد بهن المحظيات اللواتي منحهن السلطان المولى إسماعيل إلى ضباطه باعتبارهن أداة سياسية لتقوية تحالفاته مع الشخصيات القوية في المجتمع. رابعا محظيات تعرضن إلى الإقصاء من حظوة السلطان، ارتبط الأمر بالمحظيات اللواتي فقدن احترام السلطان ورضاه، لذلك أقدم على إرسالهن للعيش بقية حياتهن خارج سلك الحريم في إقامات خاصة بهن. خامسا "محظيات" كن في بحث عن شرف اللقاء بالسلطان، تعلق الأمر بالأحرار من النساء اللواتي تم إرسالهن من قبل شخصيات بارزة إلى القصر السلطاني، قصد الانضمام إلى سلك الحريم لما في ذلك من شرف لهن وامتياز. بصفة عامة، جسد نظام المحظيات حسب الباحث دلالة على هيمنة الثقافة الذكورية في المجتمع المغربي. بالمقابل، شكل مأساة بالنسبة للإماء السود[١٧].

شكلت مرحلة حكم المولى إسماعيل قطب الرحى في عمل الباحث شوقي الهامل من خلال تفكيكه لسياقات المشروع السلطاني، القائم على استعباد جميع السود سواء أولئك الذين كانوا في وضعية استرقاقية، أو أولئك المغاربة السود الذين تم تحريرهم من قبل السادة بغض النظر عن مدى اندماجهم في المجتمع المغربي، بهدف تأسيس جيش منظم من السود شكل أداة في يد السلطان لتكريس ملكيته المطلقة[١٨] وتقويض نفوذ المخزن[١٩]، من خلال تجاوز نظام الولاءات[٢٠] système de clientèle. ومن ثمة، كان السلطان حريص على عدم المجازفة بجيشه في المعارك الكبرى، التي من المحتمل أنها كانت ستحرمه من قوته الهائلة[٢١]. لم يكن جيش عبيد البخاري جيش دولة، بقدر ما كان جيش ارتبط بشخصية السلطان، إذ بمجرد وفاة المولى إسماعيل تحول من آلية لتوطيد دعائم الدولة إلى آلية لصناعة السلاطين والحد من سلطتهم.

أثار المشروع الإسماعيلي خلافًا وطنيًا وسجال حجاجيًا بين السلطة السياسية التي دافعت عن مشروعها، والسلطة الفقهية التي تباينت مواقفها بين مناصر ومعارض. تأسست مبررات السلطة السياسية في استعباد السود على حاجة الدولة لامتلاك جيش قوي للدفاع عن بلاد الإسلام وتجاوز الأزمة الاقتصادية والسياسية التي تخبط فيها المغرب[٢٢]، كما انبثقت من كون الأصول الرقية للسود عززت من مسألة استعبادهم في إطار التجنيد القسري[٢٣]. لقد حظي موقف السلطة الزمنية بدعم من قبل فقهاء الأزهر، مما أضفى عليه نوع من الشرعية الدينية[٢٤]. في المقابل، وجه الفقيه محمد كسوس (ت ١١٢٠ هـ/ ١٧٠٨ م) سهام النقد مباشرة إلى السلطان، إذ اعتبر تجنيد السود من الحراطين انتهاك للشريعة الإسلامية. موقف عرض الفقيه أولا إلى السجن وثانيا إلى الاغتيال، الأمر الذي جعل الباحث يصفه بـ "البطل الأخلاقي لمأساة السود". في حين هناك من الفقهاء من تجنب الدخول في صراع مع السلطان، واكتفى بانتقاد الباشا محمد بن قاسم عليلش ممثل السلطان في هذا المشروع. على غرار، الفقيه محمد بردلة (ت ١١٣٣ هـ/ ١٧٢٠ م). بينما هناك من الفقهاء من احتج على المشروع من حيث المبدأ، لكنه وافق عليه في نهاية المطاف. أنموذج، الفقيه محمد بن عبد القادر الفاسي (ت. ١١١٦ هـ/ ١٧٠٤م) الذي أصدر فتوى أقر من خلالها جواز استعباد الحراطين لما في ذلك خدمة للصالح العام. لقد جسد الفقيه أحمد بن محمد الفيلالي (ت ١١٢١ هـ/ ١٧٠٩ م) صورة للفقهاء الذين دافعوا عن وجهة نظر السلطان وأكدوا مشروعة قراره الاستعبادي. لقد اعتبر الباحث شوقي الهامل أن الدوافع التي أطرت مواقف الفقهاء من قرار السلطان المولى إسماعيل كانت اقتصادية بحتة، إذ حصل مناصرو التجنيد القسري على امتيازات سلطانية[٢٥]، بينما كان المعارضون من عائلات ثرية كانوا في حاجة إلى الخدم السود لتدبير شؤونهم وتلبية حاجياتهم، لذلك وجه تجنيد السود ضربة قاسية لوضعيتهم الاقتصادية والاجتماعية[٢٦].

تباينت مواقف السود، خاصة الحراطين، من المشروع الإسماعيلي إذ انخرط البعض منهم في الجيش بكيفية طوعية، نظرًا لبعض المكتسبات المادية التي حصلوا عليها، والتي أسهمت في تحسين أوضاعهم الاجتماعية[٢٧]. في حين رفض البعض منهم وضعية العبودية التي نسبت إليهم وعارضوا التجنيد القسري من خلال الفرار إلى الجبال والاحتماء في الأضرحة، بل وحتى قيادة حركة احتجاجية في فاس وتطوان سنة ١٦٩٩ م باءت بالفشل[٢٨]. لقد شكل مشروع المولى إسماعيل حسب الباحث انتهاكا صارخا "للحقوق الطبيعية الإنسان" التي كفلها النص القرآني[٢٩].

رفع الباحث شوقي الهامل اللثام عن حيثيات إلغاء العبودية في المغرب، إذ تحقق الأمر بكيفية تدريجية تطورية، تظافرت خلالها السياقات الخارجية مع الإرادة المخزنية والمجتمعية، وذلك على امتداد زهاء قرنين من الزمن. تمظهرت البوادر الأولى لإلغاء العبودية في الضغوطات التي مارستها بريطانيا على المغرب خلال القرن ١٩، عبر آليتين: الأولى رسمية ارتبطت بالحكومة البريطانية في شخص قنصلها العام جون دراموند هاي John DRUMMOND HAY الذي دعا السلطان إلى إلغاء تجارة الرقيق، لكونها لم تعد مسايرة للتطورات الاجتماعية. اتسم الموقف الرسمي بليونته تجاه المخزن ومرونته في التعامل مع قضية العبودية، تجنبا للانعكاسات السلبية للقضية على العلاقات الاقتصادية بين الدولتين. اكتست الآلية الثانية صبغة غير رسمية تمظهرت في الضغوطات التي مورست من قبل جمعية

مناهضة العبودية في بريطانيا والخارج قصد القضاء على تجارة البشر في منطقة البحر المتوسط. لقد اختفت الأصوات البريطانية المناصرة لإلغاء العبودية في المغرب بمجرد توقيع اتفاقية ١٩٠٤[٣٠].

شكلت مرحلة فرض الحماية على المغرب محطة في مسار علمية الإلغاء، إذ أقدمت السلطات الفرنسية سنة ١٩١٢ على إلغاء سوق الرقيق في مراكش، كما أصدر مندوب المقيم العام سنة ١٩٢٣ نشرة لإلغاء تجارة الرقيق بكيفية رسمية[٣١]. أسهمت القرارات السلطانية بدورها في مواجهة العبودية وتقويضها. في مقدمتها، قرار السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمان (١٢٧٦هـ/ ١٨٥٩م-١٢٩٠هـ/ ١٨٧٣م) سنة ١٨٦٣ م القاضي بعدم إعادة أي عبد أبق إلى سيده حينما لجأ إلى المخزن وطلب حمايته[٣٢]. كما وجه السلطان المولى الحسن الأول (١٢٩٠ هـ/ ١٨٧٣م - ١٣١١هـ/ ١٨٩٤م) سنة ١٨٨٢ م رسالة إلى عموم المغاربة تضمنت عبارات التقريع والتوبيخ للذين مارسوا الاستعباد[٣٣]، مع حظر البيع العمومي للعبيد في المدن الساحلية والموانئ[٣٤]. تزامنت هذه القرارات مع مواقف بعض الفقهاء الذين عارضوا الاستعباد وأكدوا أن أصل وجود الإنسان هو الحرية، في مقدمتهم الفقيه أحمد الناصري (ت. ١٣١٥هـ/ ١٨٩٧م). كما لعبت البورجوازية الناشئة دورا في الاختفاء التدريجي لهذه الممارسة من منطلق ضرورة احترام الفرد[٣٥]. اعتبر الباحث شوقي الهامل أن الحدث المفصلي الذي أسفر عن إلغاء العبودية بالمغرب هو اعتماد مبادئ النظام الرأسمالي في عملية الإنتاج، حيث أسهمت في حدوث تغييرات مهمة في الهياكل الاجتماعية من خلال تحول اليد العاملة المحلية إلى فئة مأجورة[٣٦].

جسد التراث الكناوي ذاكرة تاريخية شفوية كشف عن جوانب من مكنونات ثقافة السود في المجتمع المغربي، نظرًا لارتباطه الوثيق بالعبودية. لقد حمل هذا التراث في طياته بعدين: الأول ديني- روحي شكلت خلاله كناوة طريقة صوفية إفريقية سوداء[٣٧]، تبنت الإسلام دون التخلي نهائيا عن المعتقدات الدينية الإفريقية، القائمة على طقوس الجن باعتبارها وسيلة للوصول إلى عالم الأرواح[٣٨]. حسب الباحث كان للطريقة الكناوية تأثير على باقي الطرق الأخرى، خاصة الحمدوشية والعيساوية. في حين ارتبط البعد الثاني في التراث الكناوي بالطابع الموسيقي، إذ عبرت الأغاني والرقصات عن التحديات التي واجهت السود من حرمان وبؤس وحنين إلى الوطن، مع صعوبة الاندماج في المجتمع المغربي[٣٩]. لقد أكد شوقي الهامل عن وجود ارتباط وثيق بين البعدين، إذ من خلال الموسيقى يتحقق الجذب الصوفي ويتم العبور نحو عالم الأرواح الذي يسكنه الأجداد باعتبارهم وسطاء بين الأحياء والإله الأعلى[٤٠]. معطى جعل من الموسيقى الكناوية آلية علاجية ذات بعد كراماتي بالنسبة للسود. تتشابه التجربة الموسيقية الكناوية في تمثلاتها الروحية والفنية مع تجارب موسيقية أخرى للشتات الأسود، سواء داخل القارة الإفريقية مع ستامبولي في تونس والبلالي في الجزائر، أو خارجها في منطقة الكاريبي مع ديانة الفودو وديانة كندومبل في سلفادور والبرازيل[٤١]، وأيضًا موسيقى البلوز والروحانيات في الولايات المتحدة الأمريكية[٤٢].

شكل عمل الباحث شوقي الهامل لبنة مهمة في مسار الدراسات التي اهتمت بموضوع العبودية في تاريخ المغرب، إذ من خلال فئة مجهرية ذات وضعية اجتماعية مهمشة تمكن من الانتقال إلى مستوى كتابة تاريخ مركزي، تميز تارة بتأثير الفرد على مسار الجماعة، وتارة أخرى بتأثير جماعة السود على المجتمع برمته، في إطار أزمة الثلاثين سنة. خلاصة القول اتخذ الباحث شوقي الهامل من خلال دراسته موقف المدافع عن الرقيق المترافع عنهم، باعتبارهم فئة مستضعفة، الانتصار لهم واجب أخلاقي لما تعرضوا إليه من إقصاء وتهميش.

الإحالات المرجعية:

(1) Chouki EL HAMEL, **Le Maroc noir - Une histoire de l'esclavage, de la race et de l'islam**, Éditions la Croisée des chemins, Casablanca, 2019.

(2) Ibid, p. 28.

(3) Ibid, p. 438 - 439.

(٤) ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، القرآن الكريم براوية ورش.

(5) EL HAMEL, **Le Maroc noir**, op.cit, p.476.

(6) Ibid, p. 14, 21, 23.

(7) Ibid, p. 15.

(٨) نذكر من بين أعمال عبد الإله بنمليح، **الاسترقاق في الغرب الإسلامي بين الحرب والتجارة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة، سلسلة بحوث ودراسات رقم: ٢٠، مؤسسة النخلة للكتاب، وجدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣. **الرق في بلاد المغرب والأندلس**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤. « الرقيق في الغرب الإسلامي بين ثنائية الخطاب الشرعي والواقع التاريخي »، ضمن **التاريخ والقانون: التقاطعات المعرفية والاهتمامات المشتركة**، أعمال ندوة مهداة للأستاذ الدكتور محمود إسماعيل أيام ٣-٤-٥ نونبر ٢٠٠٩، تنسيق أحمد المحمودي وإبراهيم القادري بوتشيش، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، مطبعة مكناس برانت شوب، المغرب، ٢٠٠٩، ص ٣٢٩-٣٥٩. « تهميش الرقيق في بلاد المغرب والأندلس في العصر الوسيط: الفعل ورد الفعل »، ضمن "**دراسة المجالات الاجتماعية المهمشة" وتاريخ المغرب**، منشورات المختبرات مختبر المغرب والعوالم الغربية، تنسيق، عبد الرحمن المودن وخليل السعداني ومحمد ياسر الهلالي ومحمد جادور، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، الدار البيضاء، ٢٠١١، ص ٩٧-١٢٠.

(٩) إبراهيم القادري بوتشيش، «مسألة العبيد بالمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين»، **دراسات**، العدد ٧، ١٩٩٥، ص ٢٧-٤١.

(١٠) الحسين بولقطيب، «أوضاع الرقيق في المجتمع العربي الوسيط »، ضمن **الرق في تاريخ المغرب**، تنسيق، عبد العزيز عينوز وعبد العزيز بل فايدة ومحمد الغرايب، مطبعة الرباط نت، الرباط، ٢٠١٠، ص ٢٥-٣٤.

(11) Chouki EL HAMEL, ***Le Maroc noir***, op. cit, p.٢٨.

(12) Ibid, p. ٨١-٨٠.

(13) Ibid, p. ٣٨.

(14) Ibid, p. ٨٢.

(١٥) ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا. وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾، القرآن الكريم براوية ورش.

(16) Ibid, p. 54.

(17) Ibid, p. 428.

(18) Ibid, p. 331.

(19) Ibid, p. 302.

(20) Ibid, p. 260.

(21) Ibid, p. 340.

(22) Ibid, p. 281.

(23) Ibid, p. 275.

(24) Ibid, p. 282 - 283.

(25) Ibid, p. 285.

(26) Ibid, p. 279.

(27) Ibid, p. 265.

(28) Ibid, p. 287 – 288.

(29) Ibid, p. 299.

(30) Ibid, p. 417.

(31) Ibid, p. 431 – 432.

(32) Ibid, p. 405.

(33) Ibid, p. 420.

(34) Ibid, p. 406.

(35) Ibid, p. 435 – 436.

(36) Ibid, p. 438.

(37) Ibid, p. 444.

(38) Ibid, p. 446.

(39) Ibid, p. 444, 473.

(40) Ibid, p. 469.

(41) Ibid, p.445.

(42) Ibid, p.473.