

البدو فى الوطن العربى عبر العصور

المؤتمر السنوى العاشر للجمعية المصرية للدراسات التاريخية

٦ - ٨ إبريل ٢٠١٠م

أعمال ندوة البدو فى العالم العربى

(الجزء الثانى)

المحرر

عبادة كُحيلة «أبو أدهم»

تصدير

الدكتور عادل غنيم





رئيس مجلس الإدارة
د. حسن أبو طالب

سلسلة كتب ثقافية

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

البدو في الوطن العربي عبر العصور: المؤتمر السنوي العاشر
للجمعية المصرية للدراسات التاريخية ٦ - ٨ إبريل ٢٠١٠م
أعمال ندوة البدو في العالم العربي/ تحرير: عبادة كحيلة
"أبو أدهم: مستعار"، تصدير: عادل غنيم. - القاهرة: دار
المعارف، ٢٠١٥.

مج ٢٤، سم.
تدملك ٩ - ٨٢٢٥ - ٠٣ - ٩٧٧ - ٩٧٨.

١ - البدو.
٢ - القبائل العربية.
(أ) كحيلة، عبادة (محرر)
(ب) غنيم، عادل (مصدر)

ديوى ٣٠٥.٩٠٦٩١

رقم الإيداع ١٣٧١٤ / ٢٠١٥ ١ / ٢٠١٥ / ٢٥

لا يجوز استنساخ أى جزء من هذا الكتاب بأى طريقة كانت
إلا بعد الحصول على تصريح كتابى من دار المعارف

تم التنفيذ فى مطابع دار المعارف
- ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة -
جمهورية مصر العربية

الناشر: دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.

هاتف: ٢٥٧٧٧٠٧٧ - فاكس: ٢٥٧٤٤٩٩٩ E-mail: maaref@idsc.net.eg

البدوى فى الوطن العربى عبر العصور

لرئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية

الأستاذة الأفاضل،،، الزملاء الكرام،،، الأبناء الأعزاء،،،
أرحب بكم غاية الترحيب فى افتتاح المؤتمر السنوى للجمعية المصرية للدراسات
التاريخية والتي تقيمها بالاشتراك مع المجلس الأعلى للثقافة وموضوعها: «البدو فى الوطن
العربى عبر العصور».

ويلفت النظر فى هذه الندوة أمران:
الأول: هو الإقبال الكبير من الباحثين على المشاركة فى المؤتمر، حتى إننا لم نتمكن من
تلبية رغبات بعض الباحثين للمشاركة، فضلاً عن ازدهام الجلسات بالمحدثين.
والثانى: إنها ربما كانت أول ندوة يشارك فيها باحثون عرب من تونس الخضراء
والمغرب العربى والخليج العربى وفلسطين.

ولا شك أن هناك عوامل مختلفة ساعدت على توفر الظروف المناسبة للإقبال على
المشاركة فى هذه الندوة. من أهمها موضوع الندوة فلقد كان للبدو دور مهم فى حركة التاريخ
فى وطننا العربى، منذ التاريخ القديم، مروراً بالتاريخ الوسيط وانتهاءً بالتاريخ الحديث
المعاصر، وترك هذا الدور - سواء أكان مباشراً أم غير مباشر - آثاراً سياسية واقتصادية
 واجتماعية فى المجتمعات العربية المختلفة، وهو ما ستتضح تفاصيله من خلال البحوث
المقدمة من الأساتذة والباحثين.

ولكننى أعطى مثالا واحداً لدور البدو السياسى فى تاريخ فلسطين الحديث، فعندما
منع اليهود من دخول مدينة القدس أثناء الفترة الصليبية كانوا يُصلون عند الحائط الشرقى
للحرم القدسى الشريف، غير أن تغيراً حدث خلال الحكم المملوكى حيث كانت هجمات
البدو سبباً فى اتجاههم من الناحية الشرقية إلى مساحة قرب الحائط الغربى للحرم فأصدر
السلطان سليمان القانونى فرماً يسمح لليهود بمكان محدد عند الحائط الغربى من قبيل
التسامح الدينى، ولم يكن المهندس التركى المسئول عن تحديد هذا المكان يعلم أن الحائط

الغربي للحرم القدسى الشريف هو الحائط الذى يطلق عليه المسلمون حائط البراق، منذ
حادثة الإسراء والمعراج، وسرعان ما روى اليهود أساطير كثيرة حول الحائط الذى أطلقوا
عليه فيما بعد وخلال العشرينيات من القرن العشرين «حائط المبكى».

فالعثمانيون فى عهد سليمان القانونى هم الذين منحوا اليهود حق التعبد والصلاة
فى مكان محدد عند حائط البراق أو الحرم القدسى بعد طردهم من أسبانيا أواخر القرن
الخامس عشر الميلادى، ولم يكن المسئولون العثمانيون على قدر كاف من الوعى بقُدسية
هذا المكان، الذى شهد حادثة الإسراء والمعراج، وكان أول قبلة للمسلمين. وهكذا يتضح
لنا أن هجمات البدو كانت سبباً فى دفع اليهود إلى التوجه من الناحية الشرقية للحرم إلى
الناحية الغربية مما يسّر لهم تحديد مكان للصلاة قرب حائط البراق، وهذا مثال لأهمية
دور البدو فى حركة التاريخ.

الأستاذة الأفاضل،، الحضور الكرام

لايفوتنى فى ختام كلمتى أن أقدم جزيل الشكر للدكتور عماد أبو غازى الأمين العام
للمجلس الأعلى للثقافة على تعاونه الدائم مع الجمعية المصرية للدراسات التاريخية فى
أنشطتها الثقافية، كما أعبر عن تقديرى للأستاذ الدكتور عبادة كُحيلة مقرر الندوة، والأستاذ
الدكتور أحمد الشربيني أمين الندوة على ما قاما به من أجل تنظيم الندوة ونجاحها.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

عادل غنيم



تقديم

أبو أدهم

فى زماننا المعاصر صارت الموضوعات البيئية، أى الموضوعات التى ترتبط بأكثر من تخصص واحد، تحظى باهتمام الدوائر العلمية فى أقطار شتى، وهو ما دفع الجمعية المصرية للدراسات التاريخية لأن تجعل «البدو فى الوطن العربى عبر العصور» موضوع مؤتمرها لعام ٢٠١٠م.

والبدو Nomads مصطلح يعنى نمطا اجتماعيا، يغلب عليه الافتقار للإقامة والتوطن والاستقرار. وقد عرف وطننا العربى منذ أزمنة سحيقة جماعات بدوية تمارس مهنة أساسية أو مهنة أما هى الرعى، تجاوزها فى بعض الأحيان مهن أخرى ثانوية، لم تكن لتحجب تلك المهنة الأساس أو الأم فى معظم مراحلها التاريخية.

بطبيعة الحال فإن هذه المهنة ستترك أثرها فى الثقافة البدوية، ومن معالمها؛ التنظيم القبلى والسلطة الأبوية لشيخ القبيلة والعناية بالأنساب، والزواج الداخلى والأسرة الممتدة، والعزلة عن المجتمع وضعف الانتماء له والتصديق بالخوارق والكرامات، والحرص على الثأر والملكية العامة للأراضى والمراعى، ومن شأن ذلك كله أن يحول دون التكامل مع سائر فئات المجتمع ويضعف من فكرة المواطنة وسلطة الدولة.

ومنذ القدم كان للبدو حضور لافت فى أقطارنا العربية، وكان أهم مظهر لهذا الحضور هو الهجمات التى لا تنقطع على المستقرات الريفية والحضرية، وليست الغزوة (أو التغريبة) الهلالية التى أرخ لها ابن خلدون بغائبة عن أذهاننا وعندما نقلب فى كتب الحوليات لمؤرخين مثل المقريزى وابن إياس والجبرتى، نجد أنه قد لا تمر سنة واحدة دون أن ينوَّهوا إلى غارة قام بها هؤلاء، وكيف أن الدولة كانت تتحسب لتلك الغارات على نحو أو آخر. من أجل ذلك برزت محاولات لتوطين هؤلاء البدو مثل محاولات الموحدين فى بلاد المغرب فى القرن الثانى عشر، ومحاولة محمد على الكبير فى مصر فى الشطر الأول من القرن التاسع عشر، ومحاولة الملك عبد العزيز فى الجزيرة العربية فى الشطر الأول من

القرن العشرين وكان من شأن تلك المحاولات أن تحقق قدرًا من النجاحات ، خصوصا أنها أغرت هؤلاء البدو بتملك أراض زراعية (صار بعضهم فى مصر من أصحاب الأبعديات) وإمدادهم بخدمات الدولة من صحة وتعليم وما إليه ، مما كان له أثر واضح فى الحد من عزلتهم ، وإدماجهم على نحو ما فى نسيج مجتمعاتهم.

فى الفترة ٥ - ٧ من إبريل (نيسان) ٢٠١٠م التأم عقد تلك الندوة التى دعت إليها الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة ، وكان الالاف للنظر تعدد المشاركات فيها وتطرق المشاركين إلى موضوعات شتى وليس موضوع التاريخ وحده ، كما كان الالاف للنظر ذلك الحشد الغفير من جمهور كان حريصًا على حضور جلسات الندوة والمساهمة فى مداخلاتها مما أضفى عليها قدرًا وافرًا من الحيوية والتنوع والثراء.

بعد تأخر ليس لنا يد فيه اكتمل لدينا نحو إحدى عشر مقالًا وجدناها كافية لأن يتم ضمها بين دفتى كتاب.

لا يفوتنا فى هذه العجالة أن نشكر كل من أسدى إلينا يد العون من أجل إنجاح هذه الندوة ، ومن أجل إصدار هذا الكتاب ، ونخص بالذكر الأستاذ الدكتور عادل حسن غنيم رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية والأستاذ الدكتور أحمد الشربيني السيد أمين الندوة.

والله تعالى من وراء القصد وهو الموفق والمستعان.

غرة ذى الحجة ١٤٣٣

السابع عشر من أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١٢م

قبائل المغرب الأقصى قبل الاستعمار

إكراهات الترحال والنزوع إلى الاستقرار

محمد حبيدة^(١)

شكلت حركة القبائل، مظهرا أساسيا من مظاهر الحياة اليومية في البوادي المغربية قبل الاستعمار. وقد ارتبطت هذه الحركة بطبيعة المعاش؛ إذ كان النشاط الرعوى هو عماد الاقتصاد في مناطق كثيرة من المغرب، ولاسيما في الجبال وفي أطراف الواحات، وحتى في بعض السهول الصالحة للزراعة. إن البحث عن الكلأ ومنابع الماء جعل أهالي البادية يتحركون باستمرار لتلبية حاجيات بهائمهم، وفي الوقت نفسه للقيام بعمليات تجارية، يبيعون على إثرها منتجاتهم الرعوية، ويحصلون على منتجات زراعية. ومن جهة أخرى حددت طبيعة العلاقة بين الدولة والقبائل تحركات بشرية كثيرة في اتجاهات جغرافية تحكمت فيها بالأساس سياسة التوازن القبلية التي نهجتها السلالات المتعاقبة على حكم المغرب. ويمكن التمييز بين نوعين كبيرين من التنقل، الأول اقتصادي رعوى مرتبط بنمط العيش وإكراه البيئة، ومنظم حول محاور جغرافية معينة، ووفق فصول السنة، والثاني سياسي واجتماعي متصل بتقلبات الأحوال السياسية ونظام المجتمع.

١ - تنقلات اقتصادية: البحث عن الكلأ

يبقى تنقل البشر في المجتمع المغربي قبل الاستعمار، كما في مجتمعات أخرى، مرتبطا إلى حد كبير بحاجة البهائم إلى التنقل لأجل الرعى. فقد قال المؤرخ الفرنسي فيرناند بروديل عن حق، وهو يتحدث عن الاقتصاد الرعوى في حوض البحر الأبيض المتوسط: «كانت الحياة اليومية تجري وراء العشب الهارب»^(٢). لقد شكل الرعى نشاطا اقتصاديا

(١) أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ابن طفيل - القنيطرة.

(2) F. BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Paris, 1993, p. 84.

راجع أيضا للمؤلف نفسه:

La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Paris, 1966, t. 2
(La part du milieu), pp. 96 - 119.

رئيسيا لدى مجموعات كثيرة من القبائل فى بلاد المغرب الأقصى ؛ إذ عاشت باستمرار أو فى أوقات معينة من السنة وهى تتحرك صحبة مواشيها باتجاه المراعى والمياه. ويمكن مقارنة حركة البشر والبهائم هذه من خلال ثلاثة أنماط رئيسية :

أولا : حركة تردد يومية ، على مساحة جغرافية محدودة ، يتنقل ضمنها الرعاة بماشيتهم بين محلات إقامتهم والمراعى^(١). يقول القبطان الفرنسى بيريل الذى زار المغرب فى مطلع القرن التاسع عشر : «فى البوادرى يرى المرء كل يوم قطعانا كثيرة من الخيول والبقر والأغنام ترحل صباحا باتجاه المراعى ، وتعود فى المساء إلى القرية»^(٢). هل من الممكن قياس المسافة التى كان يقطعها الناس وماشيتهم؟ هذا سؤال صعب جدا ، لأن النصوص لا تمكن من ذلك. لكن بعض المؤشرات تتيح إثارة هذا الأمر. صحيح أن كل قرية أو مجموعة قرى كانت تتوفر على أراض رعوية مجاورة لتلبية الحاجيات الضرورية من الكأ والماء. هذا ما تبينه نوازل العلمى : «الأراضى غير المزروعة ، من مراعى وغابات ، الموجودة على مقربة من القرية ، تبقى مجالا للبهائم ، تذهب إليها فى الصباح وتغادرها فى المساء»^(٣). لكن حجم هذه المسافة تبقى رهينة عنصريين رئيسيين ، هما كمية الموارد الرعوية والمائية ، وكمية الماشية. هذا يعنى ، إذا كانت الموارد ضعيفة والمواشى كثيرة فإن التنقل يكتسى أهمية أكبر ، إذ يقطع الناس صحبة بهائمهم مسافات كبيرة.

ويبقى من الصعب دائما قياس تنقل من هذا النوع. فنحن نعثر فى النصوص مثلا على عبارات من قبيل : «يبتعد الرعاة كثيرا عن قراهم بحثا عن أراض للرعى»^(٤) ، أو «تأتى المواشى من بعيد بحثا عن الماء»^(٥). لكن فيما يتصل بالمدن – لأن أهلها أيضا كانوا يمارسون الرعى الترددى – نعثر فى المقابل على بعض القياسات الدقيقة. ففي مدينة طنجة ، شمال

(١) حول مفهوم حركة التردد اليومية للبشر والبهائم ، راجع :

N. DUNARE, Types traditionnels de vie pastorale dans les montagnes de l'Europe au Moyen Age et à l'époque moderne, Clermont – Ferrand, 1984, p. 58.

(2) J. CAILLE, Mission du capitaine Burel au Maroc en 1808, Paris, 1953, p. 109

(٣) عيسى العلمى ، نوازل ، منشورات المجلس العلمى لفاس ، الرباط ، ١٩٨٣م ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ – ٢٨٧. انظر أيضا محمد بن على المنبهي ، فتاوى ، مخطوط الخزانة الملكية ، رقم ٤٥٠٠ ، ص ٨٣.

(٤) أبو عبد الله السجلماسى ، شرح العمل الفاسى ، طبعة حجرية ، فاس ، ١٣١٧ هجرية ، ص ١٠٤.

(5) A. BRIVES, Voyage au Maroc, 1901 – 1907, Alger, 1909, p. 574.

المغرب، كان الرعاة يقطعون مسافة مرحلة، أى ما يعادل خمسة كيلومترات ونصف الكيلو، لتمكين بهائمهم من الكأ فى النواحي المجاورة للمدينة^(١).

ثانياً: حركة انتجاع، أو ما يسمى بـ «النجوع» فى لغة أهل المغرب الأقصى. وحركة التنقل هذه تكتسى أهمية كبيرة بالقياس إلى امتدادها الجغرافى، وترددتها المنتظم والفصلى، شتاءً باتجاه السهول، وصيفاً باتجاه الجبال. وما يثير الانتباه فى حركة الانتجاع هذه، التى غالباً ما تتم بالتراضى بين القبائل، السهلية والجبلية، هو الانخراط الطبيعى فى نظام إيكولوجى يبنى على الحرص على الجمع بين هاجس الزراعة والحاجة إلى الرعى. ويظهر هذا الأمر فى احترام الرعاة، فيما يتعلق باتباع المسالك ومدة الإقامة داخل المرعى، للدورات الزراعية، خاصة فى المجالات الجبلية^(٢).

لقد حظيت حركة الانتجاع فى بلاد المغرب بدراسات عديدة فى بداية القرن العشرين من طرف الكثير من الجغرافيين والإثنولوجيين الفرنسيين. أما البحوث التاريخية حول هذا الموضوع فقد ظلت قليلة جداً، مع العلم أن ظاهرة التنقل الرعوى بين السهول والجبال قديمة قدم العلاقة بين الإنسان والمجال. فى هذا الصدد كتب الجغرافى الفرنسى جون سيليرى فى دراسة مرجعية حول «الانتجاع بجبال الأطلس المتوسط»: «هذه التنقلات الفصلية، التى دفعت القبائل مثل قبيلة بنى مكيلد فى الأطلس المتوسط لقطع أكثر من مائة كم بعيداً عن محلات إقامتهم، لا تكتسى فقط أهمية جغرافية فى الوقت الراهن (مطلع القرن العشرين)، وإنما تسلط الضوء على كل التاريخ المغربى»^(٣). فالظاهرة إذن قديمة، ممتدة فى الزمن.

ليس فى نيتنا تقديم خريطة مفصلة لاتجاهات هذه التنقلات، فالأمر صعب جداً بالقياس إلى قلة المصادر، لكن من الممكن، وهذا أمر مهم جداً، رصد خصائصها الأساسية ومميزاتها الإقليمية. فالانتجاع يُظهر التكامل والتباين بين الأقاليم، من حيث مساحات الرعى، وحجم القطيع، وارتباط النشاط الرعوى بالاقتصاد السوقى. وعلى مستوى التكامل،

(1) C. De LAVERONNE, Tanger sous l'occupation anglaise d'après une description anonyme de 1674, Paris, 1972, p. 26.

(2) E. LAOUST, «L'habitation chez les transhumants du Maroc central», Hespéris, 1930, pp. 247 – 249.

(3) J. CELERIER, «La transhumance dans le Moyen Atlas», Hespéris, 1927, p. 67.

يبرز وجهان من الانتجاع، انتجاع عمودى بين قمم الجبال وسفوحها، على النحو الذى يظهر فى الأطلسين المتوسط والكبير؛ إذ يقود الرعاة دوابهم، صعودا ونزولا، حسب الفصول^(١). ومن جهة ثانية، انتجاع أفقى بين الجبال والسهول الأطلنطية. ففى جبال الأطلس المتوسط، كانت هجرة المواشى الشتوية، المنتظمة والحيوية، تشكل عنصرا أساسيا فى النسق الإيكولوجى الجبلى. فالسهول، التى هى اليوم خصبة وذات مردودية فلاحية كبيرة، كانت، قبل الاستعمار، فى معظمها غير مزروعة، ومفتوحة للبهائم القادمة من الجبل. هذا ما يتضح مثلا فى منطقة الغرب على بعد أربعين كم من العاصمة الرباط. لقد كانت هذه المنطقة عبارة عن «أزغار» بلغة القبائل الأمازيغية، أى منتجع رعى شتوى تأوى إليه قطعان قبائل أيت أومالو^(٢). وكذلك الشأن بالنسبة لسهل سايس بالقرب من مدينة فاس الذى كان يستقبل فى فصل الشتاء رعاة وبهائم قبائل كروان وبنى مطير^(٣).

أما فى الأطلس الكبير فقد كان الانتجاع مزدوجا. فعلى السفوح الشمالية كانت القبائل تذهب بأغنامها إلى سهل الحوز قرب مدينة مراكش^(٤)، وأحيانا إلى أبعد من ذلك، حتى سهل الشاوية على الساحل الأطلنطى^(٥). بينما على السفوح الجنوبية، كان الرعاة ينزلون بدوابهم إلى سهل سوس جنوب المغرب^(٦).

وفى المقابل، كانت مراعى قمم الجبال، التى تحمل اسم «أكدال» فى اللغة المحلية، تستقبل مواشى السهول خلال فصل الصيف، منها ما يوفر الكلاً لمواشى السهول الأطلنطية، كما هو الحال بالنسبة للسفوح الشمالية^(٧)، ومنها ما يشبع حاجيات الدواب القادمة من

(1) J. DRESCH, Documents sur les genres de vie de montagne dans le massif central du Grand Atlas, Rabat, 1941, pp. 18 – 22 ; P. PASCON, Le Haouz de Marrakech, Rabat, 1983, p. 164 et n. 15, pp. 176 – 177.

(٢) أبو القاسم الزيانى، الترجمانة الكبرى فى أخبار المعمور برا وبحرا، تحقيق عبد الكريم الفيلالى، الرباط، ١٩٦٧م، ص ١٨٩.

(3) J. COULEAU, La paysannerie marocaine, Paris, 1968, p. 105.

(4) J. BERQUE, Les structures sociales du Haut-Atlas, Paris, 1955, pp. 105,108.

(5) J. BRIGNON, Histoire du Maroc, Paris, 1967, p. 260.

(٦) جون دريش، المرجع نفسه، ص ٢٠.

(7) L. MASSIGNON, Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle, Alger, 1906, p. 117.

المناطق شبه الصحراوية، الهاربة من جفاف الصيف، كما هو الشأن بخصوص السفوح الجنوبية المحتضنة لقبائل أيت عطا⁽¹⁾.

ثالثا: حركة ترحال تنتقل على إثرها قبائل بأكملها، بمواشيهم وخيامهم وأمتعتهم، بحثا عن العشب والماء. يتعلق الأمر هنا، بطبيعة الحال، بالقبائل الرحل التي تعيش على إيقاع رحيل دائم ومنظم. فالرحل لا يتنقلون نحو وجهة معينة إلا بعد إرسال مجموعة من ذوى الخبرة للتعرف إلى الأماكن المقصودة ومواردها الطبيعية. وحينما تنفذ الإمكانات، أو يتغير الفصل، يحول الرحل وجهتهم نحو أراض أخرى أكثر سخاءً من حيث الكلاء والماء. هذا ما لاحظته القنصل الفرنسي المقيم بالمغرب في نهاية القرن الثامن عشر⁽²⁾.

إن ما يتضح من خلال هذه التنقلات، وتكررها في الزمان والمكان، هو رسمها في المدى الطويل لاتجاه جغرافي معين لحركة البشر من الجنوب والجنوب الشرقي إلى الشمال والشمال الغربي، بمعنى آخر من المناطق الجافة والشبه الصحراوية إلى المناطق الخصبة والأطلنطية، مروراً عبر جبال الأطلس. يستخلص المؤرخ الفرنسي هنري تيراس هذه النتيجة بقوله: «هناك مراحل في تاريخ المغرب كانت فيها المناطق شبه الصحراوية عامرة بالسكان، لكن مجالها الجغرافي لم يكن يمنحها سوى موارد ضعيفة، إذ إن الجفاف وقلة المراعي كانت تحد من نمو قطاعان المشية، فتضطر القبائل للتنقل باتجاه المجالات الخصبة»⁽³⁾. ثم إن حركة التنقل البشرية هذه كانت قد سهلتها مجالات المرور، إذ إن جبال الأطلس المتوسط كانت قليلة الارتفاع وذات كثافة سكانية ضعيفة.

ويتضح هذا الواقع من خلال نماذج كثيرة. على سبيل المثال، قبائل زعير، المستقرة اليوم جنوب مدينة الرباط، وقبائل بني حسن شمال مدينة القنيطرة، هي في الأصل من قبائل المعقل العربية التي كانت، في نهاية العصر الوسيط، مستقرة في الجنوب الشرقي بالمنطقة شبه الصحراوية. لكنها بدأت في التحرك، منذ القرن السادس عشر باتجاه

(1) G. SPILLMAN, Les Aït Atta du Sahara et la pacification du Haut Dra, Rabat, 1936, pp. 20 – 21, 36 ; et, D. HART, Dadda Atta and his forty grand – sons. The socio – political organisation of Southern Morocco, Cambridge, 1981, pp. 5 – 6.

(2) L. CHENIER, Recherches historiques sur les Maures et l'histoire de l'empire du Maroc, Paris, 1787, t. 3, p. 102.

(3) H. TERRASSE, Histoire du Maroc, Casablanca, 1950, t. I, pp. 217 – 218.

الأطلس المتوسط. وشيئا فشيئا كبرت حركة التنقل هذه وأخذت أبعادا جغرافية هائلة. ففي القرن السابع عشر وصلت قبائل زعير إلى السهل المحاذي للمحيط الأطلسي بجوار مدينة الرباط، كما تحركت قبائل بني حسن في مرحلة أولى باتجاه منطقة مكناس، ثم في مرحلة ثانية، خلال القرن الثامن عشر بالخصوص، إلى منطقة الغرب في الجهة الشمالية الغربية للبلاد^(١).

ونرصد الاتجاه نفسه بخصوص القبائل البربرية، على النحو الذي تُظهره اتحادية قبائل زمور. فقد كانت هذه القبائل الصنهاجية تستوطن في الأصل المناطق الشبه الصحراوية، لكنها انخرطت، هي الأخرى، تبعا لنشاطها الرعوى وحاجتها للمراعى الخصبة، في هذا التيار الجنوب شرقي/ الشمال غربي. ففي القرن الثامن عشر، خاصة بعد وفاة السلطان إسماعيل، اتجهت نحو مراعى وادي بهت، ومن ثم نحو غرب مدينة مكناس^(٢).

ومن جهة أخرى، تمثل حركة الانتجاع والترحال، وإن كانت تندرج ضمن نظام إيكولوجي واقتصادي، عنصرا أساسيا في المعادلة السياسية والعسكرية لتاريخ المغرب قبل الاستعمار، كما سنرى في المحور الثاني من هذه المساهمة. كلما كانت السلطة المركزية قوية وتوفرت على جيش منظم وقلاع لمراقبة تحركات القبائل، كلما خففت من حدة تنقلاتها، أو استطاعت التحكم في اتجاهها، وفي المقابل كلما ضعفت الدولة، كلما اتسعت حركة القبائل وامتدت حتى السهول الأطلسية.

ومع ذلك تبقى هذه الظاهرة نسبية. معنى ذلك أن التفسير القائل بضغط الرحل على المستقرين ضغطا مطلقا، وبالتعارض الدائم بين هؤلاء وأولئك، هو تفسير لا يصح في كل الحالات، لأن الترحال والاستقرار، كما أكد على ذلك المؤرخ الفرنسي لوسيان فيفر في كتابه «الأرض والتطور البشرى» مصطلحان يفتقران إلى الوضوح اللازم ويشوشان على تعقيد الواقع^(٣). لقد أكدت البحوث التاريخية المرتبطة بمناطق محددة، كمنطقة تافيلالت في

(1) G. - S. COLIN, «Origine arabe des grands mouvements des populations berbères dans le Moyen Atlas», Hespéris, 1938, pp. 265 - 268.

(2) M. LESNE, «Les Zemmour. Essai d'histoire tribale», Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, 1966, n° 2, pp. 97 - 132.

(3) L. FEBVRE, La terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire, Paris, 1922, éd. 1949, p. 353.

القرن الثامن عشر، التي اشتغل عليها العربى مزين، أن العلاقات بين الطرفين هى علاقات متغيرة بحسب الشروط البيئية والضرورات التجارية والظروف السياسية. فهى علاقات متوترة تارة، وعلاقات سلمية تارة أخرى، فى شكل تحالف فى بعض الأحيان^(١). لهذه الأسباب يميل الدارسون إلى مسألة التكامل الاقتصادى. نحن نعلم أن الترحال لا يتناسب وادخار المنتجات الزراعية. والحال أن الناس يحصلون على هذه المواد بواسطة التبادل، إذ يقتنى الرحل مواد الزراعة فى مقابل مواد الرعى. وأحيانا يقدم الرحل خدمات جلييلة للمزارعين فى أوقات الجفاف والقحط بتوفير ما تجود به الماشية من أغذية، كما حصل سنة ١٦٥٩م عندما انتشر الجوع فى أوساط مزارعى الواحات فى الجنوب الشرقى من البلاد^(٢). وكان يحصل أيضا أن تتحول الواحات إلى مراكز يخزن فيها الرحل ما يملكونه من زرع ومواد أخرى^(٣). كما لعبت الأسواق الأسبوعية، المقامة عادة عند قدم الجبل، دورا مهما فى التقريب بين أصحاب الزرع وأصحاب الضرع^(٤).

٢ - تنقلات سياسية واجتماعية: البحث عن التوازن

ساهمت السياسة القبلية التى نهجتها السلطة المركزية قبل الاستعمار فى تنقل القبائل من منطقة إلى أخرى، إذ كانت الدولة تسعى، من خلال عملية ترحيل البشر للانتشار أو الاستقرار فى مجالات جغرافية أخرى، إلى إعادة ترتيب الأمور الترابية بحثا عن توازن سياسى وعسكرى، وكانت هذه السياسة قد حددت ملامح كثيرة من التاريخ السياسى والاجتماعى للمغرب.

(١) العربى مزين، منطقة تافيلالت. مساهمة فى تاريخ المغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، الرباط، ١٩٨٧م، ص ٢٧٠ - ٢٧١، ٢٧٣ - ٢٨٠.

(٢) محمد أعفيف، منطقة توات فى القرن التاسع عشر، رسالة جامعية مرقونة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨٢م، ص ١٤٩ - ١٥١.

(٣) B. ROSENBERGER, Société, pouvoir et alimentation au Maroc précolonial, Rabat, 2001, pp. 57 - 58.

راجع أيضا أحمد مزيان، فكيك، مساهمة فى دراسة المجتمع الواحى، ١٨٤٥م - ١٩٠٣م، الرباط، ١٩٨٨م، ص ٢٠٣ - ٢٠٤، ٢١٠.

(٤) راجع دراسة جون فرانسوا تروان الجغرافية حول الأسواق ودورها الاجتماعى والاقتصادى:

J. F. TROIN, Les souks marocains. Marchés ruraux et organisation de l'espace dans la moitié nord du Maroc, Aix - en - Provence, 1975.

لقد شكلت القبيلة وحدة اجتماعية وسياسية في الوقت نفسه. فمن الناحية الاجتماعية تميزت القبيلة في المغرب بتعقيد كبير، وتباينت بنيتها بتباين انتمائها للغوى والإثنى (عربية أو بربرية)، ونمط عيشها (مستقرة أو متنقلة)، علاقتها بالدولة (عسكرية حليفة للدولة أو خاضعة للجباية)، أما من الناحية السياسية فقد كانت القبيلة، بالنسبة للدولة أداة سياسية وعسكرية لخلق نوع من التوازن في تدبير الشؤون القبلية للبلاد^(١). لقد تناول الباحث الأنثروبولوجي إرنست كيلنر هذا الموضوع، مركزا على علاقة الدولة بالقبائل من خلال رسم جبائي وسياسي، لا يخلو من أهمية، وهذا الرسم يقوم على ثلاث دوائر متراكزة: دائرة أولى، وهي دائرة داخلية مركزية، تمثلها القبائل الحليفة للمخزن، والتي تقوم بجباية الضرائب، وينعتها كيلنر بـ «كلاب الحراسة»، ودائرة ثانية، وهي دائرة وسطى، تتمثل في القبائل الغارمة، التي تحرسها قبائل المركز، ويصفها بـ «القطيع»، وأخيرا، دائرة ثالثة، وهي دائرة خارجية، تتمثل في القبائل الراضية للسياسة الجبائية للمخزن، وينعتها بـ «الذئاب»^(٢).

ويرى عبد الأحد السبتي، وهو يقارب هذه الاستعارة، التي تُذكر ببعض الصيغ الماثورة في كتب الآداب السلطانية، أن هذا الرسم كان يعرف في بعض الأحيان انقلابا في الأدوار، لاسيما بين دائرة المركز ودائرة الخارج، خاصة خلال القرن التاسع عشر، مع «مفارقة ظاهرة الطرف القريب من المركز، والبعيد مجاليا عن موقع الهامش». فبالقرب من مدينة فاس كانت قبيلة غياثة تشكل مصدر قلق كبير بالنسبة للمخزن، خاصة في الأوقات التي تغتر فيها سلطة هذا الأخير، وبالقرب من مدينة مكناس كانت قبيلة بني مطير تضيق على أهل المدينة وتنهب أسواقها، وبالقرب من مدينة الرباط كانت قبيلة زعير تغير على المدينة وتعيث فسادا في الطرقات والجنان^(٣).

تشير المصادر الإخبارية، العربية بشكل خاص، إلى هجرات قبلية هائلة تمت في سياق هذه السياسة الجبائية والاستراتيجية الرامية إلى إعادة ترتيب تحالفات السلطة المركزية

(١) محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار، المجتمع والدولة والدين، تعريب محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ٢٠٠٦م، ص ٢٤ - ٢٦.

E. GELLNER, Saints of The Atlas, London, 1969, pp. 1 - 5.

(٣) انظر عبد الأحد السبتي، بين الزطاط وقاطع الطريق. أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار، الرباط، ٢٠٠٩م، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

مع القبائل وتوازنات البلاد. لقد كانت الدولة، أو ما يعرف بالمخزن في التاريخ السياسى للمغرب، وهى تسعى إلى تكسير شوكة القبائل، وتقليص نفوذ الزعماء، من جهة، ودعم نفوذها من جهة ثانية، تجبر القبائل على هجرة أراضيها والتنقل إلى أراض أخرى بعيدة. فبأمر من السلطان وتحت التهديد العسكرى كانت قبائل بأكملها تُهجر، وتُقسّم إلى عدة كيانات أو قيادات، وتُوزع على مجالات شاسعة فى بعض الأحيان.

يصعب على الباحث تتبع هذه الهجرات، وضبط مراحلها، ورسم اتجاهاتها، لأن المصادر لا تمكن من ذلك بصفة منسقة. لكن الخطوط العريضة لهذه الهجرات التى كانت تتم بإيقاع بطيء وفى شكل مجموعات صغيرة^(١)، تبقى ممكنة، بحسب ما تتيحه الإخباريات. لنأخذ مثلاً قبائل منطقة الحوز، المجاورة لمدينة مراكش خلال القرن الثامن عشر، التى كانت تشكل مصدر قلق سياسى وعسكرى. فقد رحّل المخزن قبائل زرارّة وشبانات إلى منطقة بنى يزناسن فى شمال شرق البلاد، بعيداً عن أراضيهم بحوالى سبعمئة كم. وهجر المخزن أيضاً قبائل أولاد أبى السباع إلى منطقة سوس جنوباً، ثم بعد ذلك إلى الصحراء، وقبائل مجاط إلى السهول المجاورة لمدينة فاس، وقبائل أيت يَمور إلى سهل تادلة^(٢). لقد حرمت السلطة المركزية قبائل كثيرة من أراضيها الخصبة ورُحلت إلى مناطق أخرى لإرضاء قبائل حليفة تم استقدامها إلى هذه الأراضى^(٣)، أو لمضايقة قبائل أخرى معادية. هذا ما حصل، على سبيل المثال سنة ١٦٧٩م، لما قام السلطان إسماعيل بنقل «عرب الشبانات وزرارّة من الحوز... وأنزلهم بوجدة ثغر المغرب، وكتبهم فى الديوان، وقيد عليهم العياشى بن الزوغر الزرارى، وأمره بالتضييق على بنى يزناسن، إذ كانوا شيعة الترك، فكانوا يغيرون عليهم، ويمنعونهم من الحرث فى بسائط أنكاد»^(٤).

لقد شكلت عمليات ترحيل القبائل ظاهرة سياسية وعسكرية كبيرة على مدى تاريخ المغرب، إذ ارتبط قيام الدول المتعاقبة على الحكم بحركة القبائل وتنقلاتها، منذ دولة

(١) نفسه، ص ٢٦٣.

(٢) انظر أبو القاسم الزيانى، الترجمانة الكبرى، مرجع سابق، ص ٣٤؛ محمد بن أحمد أكنسوس، الجيش العريم الخماسى فى دولة أولاد مولانا على السجلماسى، مخطوط الخزانة الوطنية بالرباط، د ٩٦٥، ص ١٣٣.

(٣) عبد الأحد السبتي، بين الزطاط وقاطع الطريق، مرجع سابق، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

(٤) أبو القاسم الزيانى، البستان الظريف فى دولة أولاد مولاى الشريف، تحقيق رشيد الزاوية، الرباط، ١٩٩٢م،

ص ١٦٣.

الموحدين الذين رحّلوا قبائل بني هلال من إفريقية إلى السهول الأطلنطية في القرن الثاني عشر، ومرورا بدولة بني مرين، الذين كانوا في الأصل قبائل رحل قبل أن يستقروا في منطقة فاس، ودولة الأشراف السعديين الذين جروا معهم، في زحفهم نحو مدينة فاس، في أواسط القرن السادس عشر، قبائل معقل العربية وأنزلوهم بمنطقة الغرب، وانتهاءً بالسلاطين العلويين الذين هجّروا قبائل حوز مراكش إلى الجهة الشمالية الشرقية للبلاد في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ففي عهد السلطان إسماعيل (١٦٧٢م - ١٧٢٧م) كانت هذه السياسة قد أصبحت ممنهجة لترتيب تحالفات الدولة مع القبائل، ومضايقة قبائل أخرى لتحقيق نوع من التوازن في تدبير شؤون البلاد^(١).

ولتوضيح صورة هذه السياسة القبلية على عهد العلويين قبل المرحلة الاستعمارية نورد نموذجا للعلاقة التي كانت تجمع بين السلاطين وقبائل أيت إدراسن، إحدى أبرز الاتحاديات القبلية البربرية. ففي نهاية القرن السابع عشر كان السلطان إسماعيل قد استطاع إخضاع هذه القبائل، إذ نزع سلاحها وثبتها في الأراضي المجاورة لمدينة مكناس، وكلفها بحماية الطريق الرابطة بين فاس وتافيلالت، مقابل امتيازات جبائية^(٢). وبعد وفاة هذا السلطان ناصرت هذه القبائل، خلال القرن الثامن عشر، السلطانين عبد الله ابن إسماعيل، وخلفه محمد بن عبد الله، إذ أصبح أيت إدراسن «برابرة الدولة وتحت قهرها وغلبتها» على حد تعبير الإخباري أبو القاسم الزياني^(٣). وفي نهاية هذا القرن، وفي ظروف النزاع على الحكم بين الأمراء، لعبت اتحادية أيت إدراسن دورا كبيرا في انتقال الحكم إلى السلطان سليمان. لكن اللافت للانتباه هو أن هذا التحالف الذي دام لأكثر من قرن تغير بتغير مجرى الأحداث السياسية والعسكرية، إذ أدار هذا السلطان ظهره لهذه القبائل في مطلع القرن التاسع عشر، وتحالف مع قبائل بني حسن العربية^(٤). والجدير بالذكر أن انعكاسات هذه السياسة القبلية على الحياة الزراعية كانت سيئة للغاية. فكلما انطلقت حركة التهجير هذه اندلعت أزمة فلاحية كبيرة، لأن مناطق الاستقبال

(١) F. De LACHAPELLE, «Le sultan Moulay Ismaïl et les tribus Sanhaja du Maroc central», Archives Marocaines, vol. 28, 1931, p. 29.

(٢) عبد الأحد السبتي، بين الزطاط وقاطع الطريق، مرجع سابق، ص ٢٧١.

(٣) أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٤) حول هذه السياسة القبلية المتقلبة راجع:

محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار، مرجع سابق، ص ١٨٠ - ١٨١.

كانت تتعرض للنهب، فيضطر أصحاب الأرض للهجرة بدورهم نحو أراض أخرى. وبذلك يتضرر الاقتصاد القروي برمته، إذ تضطرب الدورة الزراعية، وتفسد عملية الإنتاج، وتنهب المدخرات، ويتوقف تزويد السوق بالمنتجات الفلاحية، وتسوء أحوال الأسر، وتكثر المآسى. ولنا في مصنغات فقه النوازل شهادات كثيرة حول هذا الموضوع^(١).

كانت القبائل المكرهة على الهجرة تسعى في مناسبات كثيرة، لاسيما في الأوقات التي يفتر فيها نفوذ المخزن، إلى العودة إلى أراضيها الأصلية. وقد تسبب هذا الأمر في قلاقل سياسية وعسكرية كثيرة. نقرأ في مراسلة القنصل الفرنسي بالمغرب، لويس شيني، بتاريخ ١٨ أكتوبر ١٧٧٨م ما يلي: «قبيلة من قبائل منطقة الحوز في الجنوب، التي كانت قد هجرت في الماضي أراضيها الخصبة، وشقتها المخزن في أراض رديئة بمنطقة تامسنا بالقرب من الرباط، تقوم اليوم ببعض المحاولات للرجوع إلى أراضيها الأصلية»^(٢). لكن عندما تتمكن القبائل من تحقيق هذه الرغبة وتعود فعلا إلى الأراضي الأصلية تصطدم بمشكلة أخرى، لأن هذه الأراضي تكون قد عمرتها قبائل أخرى نازحة من منطقة مجاورة. وهكذا تتعقد الأمور. ففي مرحلة أولى تدلى القبيلة العائدة بمختلف الحجج والشهادات، الشفهية في الغالب، لاسترجاع ممتلكاتها، وفي مرحلة ثانية ينشب الصراع بين الأطراف المتنازعة، وتتوسع دائرة النزاع عندما تنتشعب التحالفات بين القبائل بعضها مع بعض من جهة، وبعضها ضد البعض الآخر من جهة أخرى. وإذا تدخل المخزن لمساندة هذه القبيلة ضد تلك تقوم الحرب وتدخل البلاد في وضعية سياسية معقدة^(٣).

(١) عبد العزيز الزياني، الجواهر المختارة مما وقفت عليه من النوازل بجمال غمارة، مخطوط الخزانة الوطنية، الرباط، د ١٦٩٨م، ج ١، ص ٢٨١، ج ٢، ص ١٠٦؛ أحمد الرسموكي، فتاوى علماء جزولة، مخطوط الخزانة الوطنية، الرباط، ك ٧٢٥، ص ٨٦؛ عيسى السكتاني، النوازل، مخطوط الخزانة الوطنية، الرباط، ج ١٠١٦، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) L. GRILLON, Un chargé d'affaires au Maroc. La correspondance du consul Louis Chénier (1767 - 1782), Paris, 1970, p. 697.

(٣) انظر محمد العربي بدولة، النوازل، طبعة حجرية، فاس، ١٣٤٤ هجرية، ص ١٠١. بالإضافة إلى حركات التنقل هذه، المرتبطة برهانات سياسية واستراتيجية، يمكن ذكر الأزمات البيولوجية، ولاسيما الأوبئة، التي كانت تتسبب في هجرات جماعية كبيرة كما حصل مثلا سنة ١٦٢٧م لما «هاجرت أكثر من سبعة آلاف عائلة مدينة مراكش هربا من الموت» حسب شهادة أبي زيد عبد الرحمن التمارتي، الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة، مخطوط الخزانة الوطنية، الرباط، د ٣٦٩٣، ص ٣٤. راجع أيضا بخصوص وباء ١٦٧٩م - ١٦٨٠م: أبو القاسم الزياني، البستان الطريف، مرجع سابق، ص ١٦٣.

يمكن القول، بناءً على ما تقدم، إن الترحال لم يكن ظاهرة بنيوية فى تاريخ المغرب. لقد ارتبط بضرورات إيكولوجية وإكراهات سياسية واجتماعية. إن ما تؤكده معظم الإشارات التى توفرها النصوص التاريخية هو ارتباط أهل القرى بالأرض. كلما كانت الموارد الطبيعية كافية، وكلما كانت الظروف السياسية والاجتماعية مواتية، كلما أبدى الناس رغبة أكيدة للاستقرار وحرث الأرض ورعاية البهائم فى المدار المجاور لمقر سكنهم. ويبقى أهم مثال على هذا الأمر، والذى يربط الماضى بالحاضر، هو قبائل زموور وقبائل زعير المستقرة فى الوقت الراهن بمنطقتى مكناس والرباط، والتى كانت بالأمس القريب، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، من القبائل الرحل المتنقلة فى مساحات جغرافية شاسعة.



البدو والبادية فى تونس الحديثة من خلال آثار الرحالة الأوروبيين

الحبيب الجموسى^(١)

يمكن اعتبار البدو فى تونس كما فى بقية الوطن العربى من ضمن المنسيين أو من «لا تاريخ لهم»، وذلك مقارنة بالخطوة التى نالتها طبقات الأعيان وأصحاب السلطة والجاه لدى المؤرخين والمخبرين والمحدثين خلال مختلف الأحقاب التاريخية. ولم يرد ذكر هذه المجموعة المهمشة إلا عَرَضاً من خلال الحديث عن الصراعات السياسية فى البلاد العربية بصفة عامة أو عندما يتحامل عليهم الحضريون فيطلق المؤرخون العنان لأقلامهم محمّلين البدو تبعات شتى أنواع الأزمات^(٢).

إلا أن البدو، خلال مختلف الأحقاب التاريخية، فرضوا وجودهم على المجتمعات العربية المتمدنة برفضهم الرضوخ لمشيئة أصحاب السلطة وبثوراتهم المتتالية على مختلف الأنظمة السياسية. كما فرضوا نمط معيشتهم فى ترحالهم واستقرارهم على المجتمعات الحضرية، فيما يمكن أن نعبر عنه اليوم «بالثقافة البدوية» التى تحدث الزمن وخلّدت مخزوننا ثقافياً بدوياً يتألف من شعر وغناء وأكل ولباس... اعتباراً لكل هذه المعطيات، نتساءل عن موقع هذه الشريحة فى المجتمعات العربية فى الكتابات التاريخية والدراسات الأنثروبولوجية؟ يجد المؤرخ نفسه دائماً رهين المصادر التاريخية التى يعتمد عليها نظراً لما سبق ذكره من تجاهل المصادر العربية تاريخ المجتمعات البدوية عبر مختلف الأحقاب التاريخية، كثيراً ما يلتجئ المؤرخ فى حقل أبحاثه وتقصّيه للواقع التاريخى إلى المصادر الغربية كلما استحثه شح المصنفات العربية الكلاسيكية المألوفة.

(١) أستاذ التاريخ الحديث - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس، الجمهورية التونسية.

(٢) لعلّ ابن خلدون قد انفرد دون غيره من المؤرخين والباحثين فى تاريخ المجتمعات العربية بالحديث المطول عن البدو والبادية وذلك يندرج فى صلب تحليله لتشكّل العمران انطلاقاً من مرحلة البداوة التى يعتبرها أمراً ضرورياً وإنّ البادية أصل العمران والأمصار مدد لها»، ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، تقديم وتعليق الأستاذ خليل شحادة، دار الفكر، بيروت ٢٠٠١م، انظر «فصل فى أنّ البدو أقدم من الحضار وسابق عليه وأنّ البادية أصل العمران والأمصار ومدد لها»، ص ١٥٢.

وتبدو كتب وآثار الرحالة الأوربيين في غالب الأحيان أكثر المصادر الغربية أهمية؛ إذ يمكن الاعتماد عليها لاستقاء بعض الأخبار أو لتصحيح أخرى برغم ما تحتوى عليه تلك المؤلفات من نقائص. والفترة الحديثة هي أكثر الفترات التاريخية حاجة إلى هذا الصنف من المؤلفات كلما تعلّق الأمر بكتابة التاريخ الاجتماعى والثقافى. فالمصنفات المحلية للفترة الحديثة أولت عناية خاصة بتاريخ البلاطات والحياة السياسية وأهملت إلى حد ما الحياة اليومية للمجتمعات. أما الأوربيون الذين توافدوا على البلاد التونسية خلال هذه الفترة بأعداد كبيرة، مرورا منها إلى مختلف مناطق البلاد العربية، فقد أطنبوا فى نقل شهادات جد طريفة حول مختلف أوجه الحياة الاجتماعية لكل أصناف التونسيين بعيدا عن كلّ الاعتبارات العرقية أو السياسية التى اعتمدها المؤرخون المحليون فى تصنيفهم للمجتمع التونسى. بل أظهرت الدراسات الإنتنوغرافية والأنثروبولوجية الغربية منذ نهاية القرن ١٨ اهتماما خاصا بنمط العيش البدوى بالذات بعيدا عن الصراعات السياسية/ الاجتماعية التقليدية بين البادية والمراكز الحضرية.

ذلك ما سمح لنا رصد تطور البداوة كظاهرة اجتماعية قديمة تغيرت ملامحها بتونس خلال الفترة الحديثة؛ إذ إن هذه الفترة الانتقالية شهدت أبرز الأحداث والتقلبات السياسية. فقد سبقتها فترة الدولة الحفصية وهى فترة استقرار لنمط عيش بدوى انتشر داخل البلاد بين قسنطينة وطرابلس حيث انتقل البدو دون قيود ولا حواجز^(١). وعمدت الإدارة الاستعمارية، منذ انتصابها، إلى تشديد الرقابة الحدودية بصفة واضحة وبالتالى إلى القضاء على نمط العيش البدوى وتثبيت القبائل المرحلة فى مناطق قارة للسيطرة عليها. أما خلال الفترة الحديثة، فيبدو أنّ الحكم المركزى قد فشل فى السيطرة الفعلية على البداوة المنتشرة فى كامل أرجاء البلاد التونسية انطلاقا من المبادئ الحضرية «للتعايش السلمى» كما فى فرض نظام الجباية على القبائل المستقرة. لذلك اعتمد أصحاب السلطة، وخاصة منهم البايات الحسينيين^(٢)، على جلب قسم من القبائل البدوية إلى صفهم واعتمدوا عليها فى مقاومة استعصاء أخرى.

(١) يذكر ابن أبى دينار أنّ الأعراب كانوا فى فترة الدولة الحفصية «فى قوة واستحوزوا على جلّ البلاد كعرب إفريقية وأولاد أبى اللّيل وأولاد بو سالم...» ابن أبى دينار القيروانى (محمد بن قاسم)، المؤنس فى أخبار إفريقية وتونس، تحقيق محمد شمام، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٦٧م. ص ٢٢٨.

(٢) قامت الدولة الحسينية على يد حسين بن على التركى سنة ١٧٠٥م.

من هذه المنطلقات أصبح لزاما علينا تبني «الزمن البنيوي» أو «الأمد الطويل» في تمشيّنا لتقصّي ميكانيزمات تدرّج علاقة السلطة بالبدو من ناحية وللوقوف على تطور ظاهرة البداوة من ناحية أخرى، معتمدين في ذلك على مادة إخبارية «غريبة» ثريّة تسمح لنا بتسجيل أدقّ خصائص عادات وتقاليد البدو التي اندثر أغلبها بحكم التطور .

البدو والبادية في المخيال الأوربي

الأوروبيون والمجتمع التونسي خلال الفترة الحديثة:

عرفت الإيالة التونسية خلال الفترة الحديثة وبالتحديد ما بين القرنين ١٧ و١٩ اهتماما غير مسبوق من قبل الأوروبيين، ذلك ما أدى إلى وصول عدد كبير من الرّحالة الغربيين إليها. ويمثل هؤلاء فئة مرموقة من المثقفين تعددت اختصاصاتهم وميولاتهم إذ نجد من بينهم الأدباء والأطباء والعلماء والعسكريين. وقد تركوا لنا آثارا جاءت في شكل مذكرات شخصية أو رسائل لبعض الأصدقاء أو لأفراد عائلاتهم أو تقارير سرّية لمؤسّسات علميّة أو لأطراف سياسيّة ضمّت دراسات مختلفة الأهمية. وتبرز أهمية هذه الآثار على مستويين اثنين:

على مستوى المقارنة:

تبدو أهمية هذه الآثار واضحة إذا ما قارنا بينها وبين المصادر التونسيّة للفترة الزمنيّة نفسها وخاصة كتابات المؤرّخين التونسيّين الذين كانوا في مجملهم مؤرّخي بلاطات اجتهد جلّهم في تمجيد أسيادهم من البيت الحسيني أو تحاشوا الدخول في جزئيّات النظام والسلطة بتونس^(١). كما أنّهم غالبا ما أطنبوا في سرد الأحداث السياسيّة وأولوا الصراعات والتناحر على الحكم اهتماما أكبر. وبالتالي أهملوا دراسة الظواهر الاجتماعيّة، فباتت دقائق

(١) بالنسبة لتاريخ الإيالة التونسية خلال الفترة الحديثة، نذكر على سبيل المثال:

ابن أبي دينار القيرواني (محمد بن قاسم)، المؤنس... المصدر نفسه، الوزر السراج (محمد)، الحلل السندسيّة في الأخبار التونسيّة، تقديم محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٤م. الباجي (الصغير بن يوسف)، المشرع الملكي في سلطنة أولاد حسين بن علي تركي، تحقيق أحمد الطويلي، تونس ١٩٩٩م. ابن عبد العزيز (حمودة)، الكتاب الباشي، تحقيق محمد ماضور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٠م. محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٨م. ابن أبي الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق أحمد الطويلي، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٩م.

الحياة اليومية للتونسي من عادات وتقاليد ولباس وأكل ومعاملات بديهيّة بالنسبة لهم إذ لم يعيروها أى اهتمام.

بيد أن هذه الجزئيات شددت انتباه الأجانب، بحكم انتماءاتهم الثقافية والحضارية الغربية. فلم يترك الرحالة الأوروبيون، - الذين زاروا البلاد التونسية خلال الفترة الحديثة - ظاهرة من الظواهر الاجتماعية إلا وسجلوها في مذكراتهم وعلقوا عليها^(١).

على مستوى الآثار فى حد ذاتها:

نتساءل هنا عن المميزات التى أهلت هذه الآثار لتلفت انتباه الباحثين وتجعل منها مصادر شبيهة وحيدة لدراسة الخصائص الاجتماعية للإيالة التونسية خلال الفترة الحديثة!. غالبا ما ينبهر الباحث أمام كثافة المعلومات التى تتضمنها آثار هؤلاء الرحالة كلما تعلق الأمر بطرائف الأخبار عن الحياة اليومية للتونسيين أو ما تقدم من دقيق الملاحظات عن الهياكل السياسية للدولة إذ إنهم جُبلوا - بحكم ثقافتهم واختصاصاتهم المتعددة - على «حب الاطلاع» مثلما عبّر عن ذلك الرحالة الإنجليزي Shaw Thomas^(٢) عندما ذكر فى مقدمة كتابه أن «الغاية المنشودة من السفر إلى هذه البلاد (شمال إفريقيا والمشرق) هو الاطلاع على ما يشد الانتباه وآلاف الغرائب الأخرى التى تبدو على غاية من الأهمية...»^(٣).

تكمن هذه الغرابة التى تحدّث عنها أشهر الرحالة الغربيين خلال القرن ١٨ فى ما تعلق بالحياة اليومية للتونسي من عادات وتقاليد ولباس وأكل أو ما ورد من إشارات جدّ دقيقة عن الحياة الثقافية. ولئن بدت هذه الخصائص الاجتماعية مألوقة وبديهيّة لمؤرخى تلك

(١) انظر:

Jamoussi (H), «Les voyageurs européens en Tunisie au XVIII^e S: des Chrétiens en terre d'Islam», in Actes de la IV^e rencontre internationale sur: Occident - Orient: Aux origines du dialogue islamo - chrétien (XVI^e - XIX^e), F. T. E. R. S. I, Zaghuan, sep 2002, pp.24 - 39.

(٢) من أشهر الرحالة الأوروبيين. قام برحلة إلى شمال القارة الإفريقية خلال سنة ١٧٢٤م كما زار مصر والشام. يعتبر الكتاب الذى خلفه هذا الرحالة من أشهر كتب الرحلات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إذ أصبح مرجعا لكل الأوروبيين الذين زاروا هذه المناطق.

(3) Shaw (T), Travels observations relating to several parts of Barbary and Levant, Oxford, 1738, Traduit en français par Jean Neaulm, Voyage de Mr Shaw, MD..., La Hay 1742, introduction.

الفترة ولا تبعث على الاستغراب حتى تصنف من بين المواضيع المؤهلة للتمحيص، فهي تصبح بالنسبة لنا مادة أولية يمكن الاعتماد عليها في كتابتنا للتاريخ الاجتماعى التونسى للفترة الحديثة.

صورة البدوى فى المخيال الأوروبى:

الصورة التى رسمها جلّ الرحالة الأوروبيين للبدو فى تونس خلال الفترة الحديثة هى عبارة عن تمثيل لما عجزوا عن فهمه على أرض الواقع إن كان ذلك على مستوى تحديد جذورهم التاريخية أو فى إطار تصنيفهم من حيث نمط عيشهم الذى يميزهم عن بقية سكان البلاد وتحديدًا سكان المدن. وتتبلور هذه الصورة ضمن المرجعيات الغربية التى اعتمدها فى فهمهم «للآخرين» من خلال التصور الغربى للعالم الخارجى بصفة عامة والشرقى بصفة أدق.

صعوبة فى تحديد الهوية:

تبرز هذه الصعوبة كلما حاول هؤلاء الرحالة تصنيف البدو داخل المجتمع التونسى أو كلما حاولوا تحديد جذورهم التاريخية. فالمصطلحات التى استعملها الأوربيون فى حديثهم عن البدو لم تكن موحدة بل اختلفت حسب الفترات الزمنية وحسب ما تراءى لهم من نمط عيش هذه المجموعات البشرية فى ترحالها أو فى استقرارها. ولعل عبارة «العرب» هى الأكثر استعمالاً على امتداد العصور وإن كانت فى دلالاتها تختلف عن عبارة «الأعراب» أو «العربان» التى غالباً ما كان يطلقها سكان الحواضر على سكان البوادرى والأرياف. كما أن نطق بعض المخارج الصوتية كان يحول هؤلاء الغربيين دون إبراز الفوارق بين مختلف العبارات. فاستعملات عبارة (s) Arabe الدارجة فى كتب الرحالة لا تفرق بين «عربى» و«أعرايى» و«أعراب» والحال أن هذه العبارات لها دلالات مختلفة لا يقف على دقتها إلا من كان عارفاً بخفايا اللغة العربية. وربما عجز حتى المستشرقون منهم على تحديدها. فمثلاً، يتحدث Shaw فى بداية القرن ١٨ عن «العرب المتشردين» أو «العرب قطاع الطرق» دون أن يحدد المناطق التى يقطنها هؤلاء. بل يضيف أن «هؤلاء الحرامية»^(١) الذين نعتهم فى بلادنا بالعرب المتوحشين.. شأنهم شأن

(١) استعمل عبارة «Harames»، وهى عبارة شرقية.

كلّ العرب دون استثناء، متساوون وتحدوهم الطباع الخبيثة نفسها كلما توفرت لهم فرص السطو والقتل»^(١).

وفى السياق نفسه، لا يفرق قارئ كتاب الأب Poiret^(٢) بين العرب والبربر من سكان المناطق الشمالية الحدودية بين تونس والجزائر. فهذا الرحالة الفرنسي يتحدث عن سكان شمال إفريقيا مستعملا عبارة «Arabes» وهو فى حقيقة الأمر يتحدث عن «الأعراب» الرحل من القبائل التى تنتقل داخل المنطقة^(٣). فتختلط المفاهيم فى ذهن القارئ الذى لا يتسنى له أن يفرق بين «العرب» الحضريين و«الأعراب» أو «العربان» من القبائل العربية والبربرية. أمّا عبارة «بدوى» «Bédouin» فلم تكن دارجة إلى حدود القرن ١٩^(٤). استعملها Peyssonnel^(٥) فى تصنيفه للمجتمع التونسى إذ يتحدث عن: «البدو والعرب الفلاحين الذين يمثلون الطبقة الوضيعة من المجتمع»^(٦). إلّا إنه يتحدّث عن «البدو أو المور الذين يسكنون الريف» فى مواضع أخرى من الكتاب وتحديدًا عندما يصف نمط عيش البدو^(٧). أمّا Venture De Paradis^(٨)، فقد استعمل عبارة البدو مثلما سمعها عن سكان الحاضرة «مثلما يقول أهل البلاد». ثم كتبها مثلما نطقها «Bedvois». وقد حاول تدارك العجز فى النطق فأضاف مباشرة بعدها «أو العرب الذين يسكنون الخيام»^(٩). ولم تصبح هذه العبارة دارجة إلا خلال الفترة الاستعمارية.

(1) Shaw (T), Travels observations... op. cit., t. 1, introduction.

(٢) زار تونس سنة ١٧٨٩م وجاب كامل المناطق الشمالية الحدودية بين تونس والجزائر.

(3) Abbé Poiret, Voyage en Barbarie ou lettres écrites de l'ancienne Numidie pendant les années 1785/ 1786... Paris 1789, p. 54.

(٤) حسب المعجم الفرنسى Le petit Robert دخلت هذه العبارة إلى اللغة الفرنسية فى حدود سنة ١٥٤٦م وتعنى عرب الصحراء الرحل.

(٥) زار تونس سنة ١٧٢٤م فى إطار بعثة علمية قادته عبر إيالتى تونس والجزائر. وهذا العالم فى النباتات قدّم إلى جانب دراسته لكل أنواع النباتات والأشجار التى صادفها فى طريقه، وصفا دقيقا لنمط عيش التونسيين آن ذاك.

(6) Valensi (L), J.A Peyssonnel, voyage dans la Régence de Tunis et d'Alger, La Découverte, Paris 1987, p.79.

(7) Ibid., p. 81.

(٨) مستشرق، شغل منصب مترجم بالقنصلية الفرنسية المعتمدة فى تونس ما بين ١٧٨٠م - ١٧٨٦م وشارك سنة ١٧٩٨م فى الحملة الفرنسية على مصر.

(9) Cuq (J), Venture De Paradis, Tunis et Alger au XVIIIè S, Paris 1983, p.49.

كما صنف الرحالة الأوربيين البدو من بين الـ Maures. وهذه العبارة استعملت على مختلف العصور لنعت شعوب ومجموعات متعددة في بلاد المغرب. فالإغريق استعملوا عبارة Moros في حديثهم عن البربر سكان شمال إفريقيا واستعمل الرومان Mori للمجموعة نفسها. كما نعت بها المسيحيون مسلمي أسبانيا «المورسكيون» Moriscos. ومنذ انتصاب الحكم التركي بتونس أصبحت عبارة Maures تعنى في السياق المجموعة التركية التي قدمت إلى تونس في خضم الصراع العثماني الأسباني. ويختلط الأمر لدى أبي الحسن الوزان^(١)، إذ إنه يعتبر بعض سكان المناطق الصحراوية المتاخمة للأراضي الليبية، وهم من «العرب الرحل يعيشون هناك حفاة عراة، أقرب إلى المور - الذين يسكنون العاصمة - من غيرهم»^(٢). ونظرا لهذه الصعوبة في تحديد مصطلح موحد يطلق على البدو رحلا كانوا أو مستقرين حاول أغلب الرحالة الأوربيين تقريب الفهم لقرائهم معتمدين على عبارات غربية تؤدي معنى نمط عيش هذه المجموعات. فاستعملوا: Ruraux (ريفيون) Pastoraux (رعاة رحل) Bergers (رعاة مستقرون) Nomades (الرحل المتنقلون وغير المستقرين). أو أنهم صنفوهم حسب مناطق استقرارهم أو مجالات ترحالهم. فتحدث البعض عن Les Montagnards «الجبالية» (وهم سكان جبال عمدون ومقعد الفاصلة بين تونس والجزائر) أو «الشلوح» وهم بدو المغرب الأقصى و«القبائل» Les Kabyles أى سكان منطقة القبائل بالجزائر^(٣) أو الصحراويين Les Sahraouis وهم سكان الصحراء الذين يذكروهم De Paradis بقوله: «وهم سكان المناطق المتاخمة للصحراء في شريط هائل يمتد من تافيلالت بالمغرب الأقصى إلى

(١) هو أبو الحسن الوزان من مدينة فاس المغربية. أصبح يعرف بليون الإفريقي Léon l'Africain بعد أن وقع أسيرا بين يدي المسيحيين وتنصر في روما في حدود سنة ١٥٢٠م.

(2) Léon (l'Africain), De l'Afrique, contenant la description de ce pays, t.1, traduit par Jean Temporal, Paris 1830, p. 210.

انظر الترجمة العربية: الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م.

(٣) «يلقب سكان الجبال بالمغرب الشلوح والقبائل بالجزائر. أما بتونس فيلقب البدو من سكان الجبال، الجبالية وخاصة أولئك الذين يقطنون الجبال الساحلية الشمالية وجبال الكاف الذين يغطون رؤوسهم ويتركون لحاهم وبهذا يختلفون عن الشلوح والقبائل وعن الوسلاطين (سكان جبل وسلات) الذين يحلقون لحاهم ويتركون شواربهم ورؤوسهم عارية يحلقون جوانبها ويتركون خصلة شعر في أعلى همهم».

Cuoq J), Venture De Paradis...op.cit. , p. 49.

مملكة طرابلس»^(١). أو سكان الواحات Les Oasiens وهى المنطقة التى يحددها Thomas Shaw «من المحيط الأطلسى إلى مصر والتى يسميها جغرافيو هذا العصر ببلاد الجريد وهى العبارة التى تعنى بالعربية بلاد الجفاف»^(٢).

قد يعود الخلط بين كل هذه المصطلحات إلى عدم قدرة هؤلاء الأوربيين على تحديد موقع هذه الشريحة من المجتمع التونسى والمغاربى إجمالاً وخاصة إلى اختلاف أرهاط البدو والقبائل البدوية التى صادفوها فى طريقهم عرباً كانوا أو بربراً. فهى تارة مجموعات صغيرة مغيرة و«متوحشة» وتارة قبائل مستقرة فى مكان واحد فى خيام أو فى منازل من الطوب داخل قرى صغيرة (الدوار) أو متنقلة من مكان لآخر بحثاً عن الكأ والمراعى أو المتاجرة بين مناطق جنوب الصحراء وبقية تراب البلاد التونسية.

ذلك ما يبرز أن العنصر البدوى لم يكن موحداً فى تونس وفى المغرب العربى إجمالاً حيث إن البدو اختلفوا باختلاف مواطن استقرارهم وترحالهم، جبلاً كانت أو سهولاً أو سباسب أو مناطق صحراوية. وبالتالى تفاعل كل عنصر مع البيئة التى انتمى إليها. فاختلفت عاداتهم وتقاليدهم، إلى جانب اختلاف لهجاتهم التى تنحدر من البربرية^(٣) أو من العربية. وكانت فى بعض الأحيان خليطاً بين اللغتين.

أمّا عن جذور البدو التاريخية فقد حاول الرحالة الأوربيين تحديدها اعتماداً على المصادر الغربيّة من كتب المؤرخين الرومان (Tite live, Aristophane, Augustin, Cicéron, Strabon) والمصادر الدينية (الأناجيل والقرآن) وبعض المصادر العربية (الإدريسى والبكرى وابن حوقل وابن خلدون). أو أنهم اعتمدوا على اشتقاق بعض الأسماء. فقبيلة «الناماشة» التى اتخذت مجالاً لها على امتداد قرون عديدة المنطقة الحدودية التونسية الجزائرية، أوحى

(1) Ibidem.

(2) Shaw (T), Travels observations... op.cit., t.1, p. 3.

(٣) يذكر ابن خلدون لهجة البربر فيقول: «... ولغتهم من الرطانة الأعجمية متميزة بنوعها وهى التى اقتصوا من أجلها بهذا الاسم... ويضيف أن «إفريقش بن صفين من صفين لما رأى هذا الجيل من الأعاجم وسمع رطانتهم... تعجب من ذلك وقال ما أكثر بربرتكم فسموا بالبربر. والبربرة بلسان العرب هى اختلاط الأصوات غير المفهومة...» ديوان المبتدأ والخبر فى تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحاذة، دار الفكر، بيروت ٢٠٠١م، ج ٦ ص ١١٧.

إلى Marmol^(١) بعبارة Numides. وقد اعتبرهم «السكان الأصليين لشمال القارة الإفريقية» ومن هذه التسمية اشتقت عبارة «Nomades»^(٢). واعتمد الدبلوماسي الفرنسي De Paradis على التفسير نفسه إذ اعتبر أن «النوميديين خلدوا اسمهم في قبيلة كبيرة تسمى إلى يومنا هذا النمامشة تقطن منطقة تبسة على الحدود الجزائرية التونسية، وهي من أصل بربري»^(٣). ويضيف Marmol أن «هذه القبائل من الرحل استقروا في بادئ الأمر في المناطق الغربية من شمال إفريقيا وتفرقوا فيما بعد في مناطق عديدة... وقد سكنوا الأرياف في شكل مجموعات تحت الخيام لأنهم يمتلكون قطعانا هائلة من الماشية... إلا إنه على مر الأزمنة حدثت بينهم حروب عديدة سيطرت على إثرها بعض القبائل على السهول واضطرت القبائل المنهزمة إلى اللجوء إلى الجبال حيث اختلط أهاليها بالأفارقة الأولين وقلدوهم في بناء المنازل لاتقاء تقلبات الطبيعة»^(٤).

أما Thomas Shaw، وقد نقل عنه جل رحالة القرنين ١٨ و ١٩، فقد نسب البدو العرب إلى إبراهيم جد اليهود والمسيحيين الذي انحدر منه فرع اليهود عن طريق زوجته سارة وفرع العرب عن طريق جاريته هاجر^(٥).

ومن ناحيته، اعتبر Guérin^(٦) أن «العرب الذين يسكنون تحت الخيام كانوا قبل مجيء الأتراك أكثر عددا من سكان المدن والقرى. إلا أن سياسة القمع التي توخاها الأتراك

(١) أسباني الأصل، شارك في الحملة التي قادها الملك الأسباني شارلكان ضد تونس سنة ١٥٣٥م ومكث هناك مدة عشرين سنة. ثم وقع أسيرا واقتيد إلى المغرب الأقصى حيث مكث ما يناهز السبع سنوات ذلك عندما سمح له أن يكتشف عن كئيب كامل شمال إفريقيا ومصر حيث تنقل صحبة قوافل تجارية مغربية.

(٢) «لقب الإغريق سكان الصحراء الليبية Nomades واللاتينيون Numides وهم يقطنون الخيام مثل العرب ويتنقلون من هنا وهناك على ظهور جمالهم».

Marmol, L'Afrique de Marmol, traduction Nicolas Perrot, 3 tomes, Paris 1667, t.1, p. 73.

(3) Cuoq J), Venture De Paradis... op. cit., p. 49.

(4) Marmol, L'Afrique de Marmol, t. 1, p. 68.

(5) Shaw (T), Travels observations... op. cit., t. 1,

ذلك ما يؤكده ابن خلدون الذي ينسبهم إلى «ولد كنعان بن حام بن نوح...» انظر ديوان المبتدأ... المصدر نفسه، ج ٦ ص ١٢٧. وذكر كذلك أن «إفريقش بن ضبيع الذي سميت به إفريقية ترك كتامة وصنهاجة من قبائل حمير بعد غزوه لشمال إفريقيا فاستحالت طبيعتهم إلى البربر واندرجوا في إعدادهم...» المصدر نفسه، ص ١٧.

(٦) مختص في علم الآثار. قام خلال سنة ١٨٦٠م برحلة علمية قادت عبر كامل تراب الإيالة التونسية.

تجاه أقوام البدو الرحل التي قاومتهم قلصت من عددهم حتى أصبح اليوم سكان الخيام أقل عددا من سكان المدن والقرى»^(١).

نحن إذن أمام مجموعة من المصطلحات والمرادفات المختلفة، تطورت وتغيرت عبر العصور بتغير المعطيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية: البادية والريف، البدوى والريفي والفلاح، العربي والبربرى.

ما هو إذن المصطلح الذى يتلاءم ونمط عيش «البدو»، هذا الصنف من المجتمع الذى عمر شمال إفريقيا منذ أقدم العصور قبل مجيء العرب المسلمين وخاصة قبل «الزحف الهلالي» (٤٤١ هـ / ١١٤٦م) الذى نشر «نمط العيش البدوى» فى أرجاء إفريقية حسب المصادر العربية؟! وهل للبداوة جذور عربية فحسب أم أنها تمثل «نمط عيش» قديم ارتبط فى شمال إفريقيا كما فى الجزيرة العربية بالبادية؟! وهل للبادية المفهوم نفسه على امتداد العصور؟! تجمّع المعاجم العربية^(٢) «البادية ببدايات وبوادي، أى الصحراء، خلافا للحضارة». والبدوى يعرف «بساكن البادية من القبائل العربية الرحل». و«البداوة: هى الظاهرة الاجتماعية للعيش فى البادية».

تكتفى هذه التعاريف المختلفة بربط البدو والبادية بقفار الجزيرة العربية كما تقتصر على تعريف «البادية» بـ«خلافا للحضارة» وهى فى نهاية الأمر لا تحدد الخصوصيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للبدو، وحتى ابن خلدون فهو لم يسعفنا ولم يوضح أكثر من كون «البدو نوعان يجتمعان للتعاون على تحصيله (المعاش)، منهم من ينتحل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الشاة والبقر والمعز والنحل والدود...»^(٣). واكتفى بتقديم وصف دقيق لنمط عيش من عاصروه من البدو. لكن، هل ينطبق ذلك على كل أصناف البدو فى كل أطراف البلاد العربية وخلال كل الأحقاب التاريخية؟

أما فى ذكره لأصول البربر فابن خلدون يتحدث عن «أجيال من الآدميين هم سكان المغرب القديم... يتخذون البيوت من الحجارة والطين ومن الخوص والشجر ومن الشعر

(1) Guérin (V), La Régence de Tunis, t2, Paris 1862, 2 tomes, t. 1, p. 49.

(٢) من بينها ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.

(٣) ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة... المصدر نفسه، ص ١٦٥.

والوبر، ويضعن أهل العز منهم والغلبة لانتجاع المراعى فيما قرب من الرحلة لا يجاوزون فيها الريف إلى الصحراء والقفار. ومكاسبهم الشاة والبقر والخيول فى الغالب للركوب والنتاج وربما كانت الإبل من مكاسب أهل النجعة منهم شأن العرب...»^(١).

يبدو جلياً أن ابن خلدون فرق بين صنفين من البدو: «البدو العرب» و«البدو البربر». إلا أن نمط عيشهما يتطابق بحكم ارتباطهما بالبيئة والإطار الجغرافى نفسهما. كما أن القيم الأخلاقية التى اتصف بها «البدو البربر» لا تختلف فى شىء عما نسب للعرب و«البدو العرب» على وجه الخصوص. فقد جبل البربر، حسب ما ذكره ابن خلدون، «على الخلق الكريم... من عز الجوار وحماية النزيل ورعى الأذمة والوسائل والوفاء بالقول والعهد والصبر على المكارم والثبات فى الشدائد... وقرى الضيف والإعانة على النوائب...»^(٢).

البدواءة إذن، هى «نمط عيش» تفاعلت فى بلورته عناصر طبيعية مادية وبشرية وحضارية. والبادية لا تعنى القفار والصحارى فحسب، أى المشهد الجغرافى، إنما هى مجال تفاعلت فيه المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لمجموعة بشرية معينة. وولدت هذه المعطيات ما يمكن التعبير عنه «بنمط العيش البدوى»^(٣). وبالتالى تكون البدواءة مفهوماً متطوراً حسب العصور والأحقاب التاريخية. فأرياف العصر الحديث والمعاصر ليست البوادرى التى كانت منتشرة خلال العصور الوسطى فى الجزيرة العربية أو فى شمال إفريقيا. وبدو العصور الوسطى ليسوا ببدو الفترة الحديثة.

وفى تونس، شهدت الأوضاع السياسية منعرجاً كبيراً منذ انتصاب حكم الأتراك فى المنطقة فى نهاية القرن ١٦ وخاصة منذ قيام الدولة الحسينية فى مستهل القرن ١٨ ذلك ما أثر فى المعطيات الاجتماعية والاقتصادية للبلاد التونسية التى بدورها غيرت نمط عيش السكان عموماً. فمنذ أواسط القرن ١٨ أصبح البون شاسعاً بين شريط ساحلى تونسى تطورت به ظاهرة التمدن وانتشرت ظاهرة الأرياف حول المدن والقرى وبين داخل البلاد حيث

(١) ابن خلدون (عبد الرحمن)، ديوان المبتدأ والخبر... المصدر نفسه، ج ٦، ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٣) «تتضمن مظاهر أنماط العيش القبلى صور التفاعل مع المجال وتخزين الثقافات مدى تقدم استغلاله رعيًا وزراعة مما يسمح بالقول بأنه ليس مجرد فضاء مادي بقدر ما هو أحد عناصر تشكل الهوية» الباهى (مبروك)، القبيلة فى تونس فى العهد الحديث (ق ١٦ - ق ١٩)، من بدواءة الجمل إلى بدواءة الخروف والحوز: السياسات الوسطى مثلاً، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، صفافس ٢٠٠٥م، ص ٥٨.

أبقت البداوة على جملة من خصوصياتها السوسيوثقافية. كما أدت التقلبات السياسية والتطورات الاقتصادية إلى تثبيت عناصر مادية وثقافية جديدة لسكان الأرياف مما أدى إلى تشكل تنظيم قبلي مميز للبلاد التونسية، تزامن مع بروز مفهوم «الهوية التونسية باعتماد مصطلحي الوطن والبلاد في تعبير الفرق والعروش»^(١).

وخلال القرن ١٩، أصبحت الأرياف تضم كل الذين يعيشون مباشرة أو بطريقة غير مباشرة من استغلال الأرض. وبرز معها مصطلح الريفي (rural) وهو ذلك الفلاح (agriculteur) الذي يقات من الفلح وهو في آن واحد البدوي الراعي (pastoral)^(٢). نوعان من الريفيين مختلفان ويتمحور الاختلاف حول نمط عيش انتشرا بكامل البلاد: «الاستقرار» للفلاحين و«الترحال» للرعاة. أما «التنظيم القبلي» فهو السائد في المجال الريفي بكل ما يحمله من خصوصيات اجتماعية وثقافية ثابتة للقبيلة التونسية. خصوصيات توارثتها الأجيال وتفاعلت في تحديدها حضارتان تنتميان إلى الإطار الجغرافي «الصحراوي» والاجتماعي «القبلي» نفسه ونعني من ذلك الحضارة العربية والحضارة البربرية.

ذلك ما يمكن أن نستشفه من مجمل آثار الرحالة الأوروبيين. فهؤلاء الأجانب في أبحاثهم عن الحضارة العربية الإسلامية وعن دقائق طباع السكان بدوا كانوا أو حضرا لم يولوا التعاريف المحلية والمصطلحات السائدة اهتماما بقدر اهتمامهم بالواقع الاجتماعي والحضاري الملموس «للبدو» بقطع النظر عن الجذور العربية أو البربرية للقبائل التونسية والبدو التونسيين بصفة عامة. لذلك كانت آثارهم بمثابة سيفساء من الوصف لدقائق خصائص الحياة اليومية وعادات وتقاليد «البدو» بكل أصنافهم.

بين التوحش والتحضر:

ثنائية طغت على مصادرنا الغربية على امتداد الفترة الحديثة إذ تراوحت مواقف الأوروبيين من «البدو» بين مادم وقادح، وإن غلبت عليها، في نهاية الأمر، تلك الصورة

(١) المرجع نفسه، ص ٤٨.

(2) Chrif (M.H.), «Les mouvements paysans dans la Tunisie du XIX è siècle», in Revue de l'Occident musulman et la Méditerranée, n° 30, 2ème sem. 1980.

القائمة للبدو التي رسمها كل الذين زاروا البلاد التونسية. ففي حين يتراءى البدوى للرحالة الأوروبيين في صورة تقترب أكثر إلى الوحشية منها إلى الإنسانية، فهو في آن واحد يعيش على فطرته ويختزن ما توارثته الأجيال من قيم أخلاقية يمتاز بها عن بقية سكان المدن.

إن هذه الصور لا تعدو أن تكون امتدادا للمواقف السلبية التي حملها الأوروبيون في حقايب رحلاتهم عن البدوى والبادية. وهي عبارة عن أحكام مسبقة انتقوها من مدونة غربية نسجها في بعض الأحيان المخيال الأوربي عن سكان شمال إفريقيا بل عن العرب والشرقيين عموما. هي صورة توارثتها الأجيال على امتداد قرون من الصراع الإسلامي المسيحي على سواحل المتوسط شحذتها الاختلافات الحضارية التي لامسها الرحالة الأوروبيون على أرض الواقع. فمجمال العادات والطباع والعلاقات الإنسانية واختلاف المظهر الخارجى للبدو، مقارنة بما تعود عليه هؤلاء في الشكل ولون البشرة واللباس، باتت لديهم مدعاة إثارة وموضوع دراسات دقيقة كان للنظرة الأوربية «المركزية»^(١) دور في بلورتها.

وفي هذا السياق، اعتبر Laugier De Tassy^(٢) في مقدمة كتابه «تاريخ أقطار شمال إفريقيا» أن الأوروبيين الذين عاصروه لا يفرقون بين سكان شمال إفريقيا^(٣) والأوغاد. ويلقبون سكان هذه المناطق بكل بساطة بالحيوانات، معتبرين أنهم يفتقرون إلى ملكة التفكير وعاجزون عن صنيع أى شىء مفيد بل ربما كانت الحيوانات أفضل منهم... «إن ذكر اسم الأتراك أو المحمديين»^(٤) أو العرب أو المور يوحى لهؤلاء مثل هذه الأفكار، إلا إننى مقتنع كل الاقتناع أن هؤلاء الأشخاص، ودون سابق علم، بإمكانهم أن يتعاملوا مع مسلمين

(١) ما عبرت عنه الدراسات التاريخية بـ *européocentrisme*. انظر:

Bachrouch (T), «Les Barbaresques de Tunis au XVIII^e siècle mythes et interprétations», in R.H.M, n° 31 – 32.

(٢) زار تونس سنة ١٧٢٥م. وقد حاول هذا الرحالة الفرنسي أن ينصف سكان شمال إفريقيا تجاه ما روجته كتب المبشرين المسيحيين خلال القرن ١٧ من صورة قاتمة لسكان هذه المنطقة.

(٣) إلى حدود القرن ١٨ استعمل الأوروبيون في كتاباتهم عبارة *Barbarie* للدلالة على شمال القارة الإفريقية و *Barbaresques* للدلالة على سكان شمال إفريقيا. ولهذه العبارات جذور يونانية ورومانية.

(٤) هي عبارة كثيرا ما استعملها الأوروبيون في كتاباتهم إلى حدود القرن ١٩، للحديث عن المسلمين.

عاربي الرأس بدون عمامة^(١) أو «الشال» الذى يضعه البدوى فوق رأسه ، ولباس مسيحي ، ويجدون فيهم ما يمكن أن يجده لدى أى مجتمع آخر... سوف أقدم فى كتابى ما يساعد هؤلاء على إسقاط مثل هذه الأحكام المسبقة وأبين لهم أنه من بين مجتمعاتهم هنالك من هو أقل تحضرا من الذين نحن بصدد الحديث عنهم...»^(٢).

وكتب الرحالة الفرنسى Chabrol فى الفترة نفسها: «غريب كم نحن فى أوربا غير عادلين تجاه العرب إذ نعتبرهم متوحشين وشرسين. لقد عاشرناهم لمدة طويلة ونحن لشاهدون على مودتهم وفطرتهم التوافق للخير وخصالهم الطبيعية...»^(٣).

لهذه النظرة الدونية للبدو علاقة مباشرة بالفترة الزمنية التى زار فيها الرحالة الأوروبيون البلاد التونسية، إذ إن الفرق واضح بين الأوائل الذين وصلوا إلى شمال إفريقيا خلال القرنين ١٥ و١٦ فى ظروف صعبة، إما بمثابة أسرى القراصنة أو تابعين للكنيسة الكاثوليكية مكلفين بتحرير العبيد، والعدد الكبير من الرحالة الذين زاروا البلاد التونسية خلال القرن ١٩ بمحض إرادتهم أو فى إطار بعثات علمية.

لم تكن الرحلات الاستطلاعية والعلمية دارجة فى بداية الفترة الحديثة وجل الأوروبيين الذين تركوا لنا آثارا مكتوبة كانوا من بين ضحايا القرصنة وقد أجبروا على العيش لمدة معينة (بلغت فى بعض الأحيان عدة سنين) فى السجون المخصصة للعبيد أو فى قصور المسؤولين السياسيين، أو كانوا من بين رجال الكنيسة الذين قدموا لتخليص «العبيد البيض» ودفع فدية لتحريرهم. لذلك، لعبت حركة القرصنة داخل حوض البحر الأبيض المتوسط دورا مهما فى احتداد العلاقات بين الدول الأوربية والإيالاتين العثمانيتين تونس والجزائر وفى تشويه صورة سكان شمال إفريقيا لدى الأوروبيين قاطبة. إضافة للمرجعية الدينية السائدة آن آنذاك التى تعتبر العرب والمسلمين قاطبة أعداء الكنيسة والمسيحية. فعلمت فى أذهان الأوروبيين أبشع صورة للقرصان المسلم الذى يشهر سيفه فى وجه المسيحيين، يقطع

(١) وتعنى عبارة turban التى استعملها، «الشاشية» الحمراء التى يضعها التونسيون على رؤوسهم.

(2) Laugier De Tassy, Histoire des Etats barbaresques qui exercent la piraterie contenant l'origine, les révolutions et l'état présent des royaumes d'Alger, de Tunis de Tripoli et du Maroc... Amsterdam, 1725.

(3) In, Sarga (M), «L'image des Bédouins dans la description de l'Egypte», <http://ema.revues.org/index/638.html>.

طرقهم البحرية فيسطو على تجارتهم ويؤسر رجالهم ويسبي نساءهم. لذلك امتزجت صورتا «القرصان» و«المسلم» فى الحديث عن كل الذين ينتمون إلى شمال إفريقيا وكل المسلمين أينما حلوا^(١).

أما خلال القرن ١٨ فقد لعبت فلسفة التنوير دورا كبيرا فى توجيه نظرة الأوروبيين للبدو بصفة خاصة؛ إذ أصبح الرحالة الأوروبيون يبحثون من بين هذه المجموعات المنتشرة فى ربوع البلاد عن «إنسان الطبيعة» الذى ينعم بالحرية الطبيعية، مثلما روج ذلك فلاسفة الأنوار دعاة الحرية وعلى رأسهم Jean Jacques Rousseau. ذلك ما رسمه الأب Poiret^(٢) فى رحلته إلى الشمال التونسى حيث كتب فى إحدى رسائله «لقد تجاهلت الصورة التى سبق أن رسموها لى عن «العرب» وعن عاداتهم ووحشيتهم وحاولت إقناع نفسى بأن الإنسان كلما اقترب من الطبيعة كان عليه أن يزداد طيبة. وهنا، لم أعد أشاهد فيهم إلا أولئك الجذود الأولين المنهمكين فى رعى قطعانهم لا تثنيهم عن ذلك الحاجة إلى الترف والطمع...»^(٣).

وبحلول القرن ١٩، أصبح الرحالة أكثر واقعية ولم يتعاملوا مع «سكان الخيام» و«سكان الدواوير»^(٤) من منطلق أفكار مسبقة بل اعتمادا على ما شد انتباههم على أرض الواقع من نمط عيش ميز هذه الشريحة من المجتمع التونسى عن سكان المدن. كما اهتموا خاصة بالصراع شبه المتواصل بين السلطة والقبائل المستعصية. فبدت آثار رحالة القرن ١٩ أكثر إثارة وطرافة من غيرها؛ إذ قدمت لنا وصفا دقيقا عن حياة البدو أينما سكنوا وأينما حلوا. إلا أن صورة الوحشية للبدو تبقى سائدة لدى جل الرحالة على امتداد العصور واعتبر جلهم أن التوحش والهمجية متأصلة فيهم إذ إنهم جبلوا على الشر ومعاداة كل أشكال التحضر. وقد حاول كل واحد من موقعه أن يعلل هذا التصرف وهذه الوحشية.

(١) كتب الأب Dan سنة ١٦٣٧م، وهو أحد أشهر مفتديي (Rédempteurs) رجال الكنيسة الكاثوليكية، أن «الأتراك والعرب والمور وشعوب أخرى محمدية سُجروا بعقيدة مقيتة شجعتهم على استباحة المسيحيين بطرق شتى». Dan (Pierre), Histoire de Barbarie et de ses Corsaires, des Royaumes et des villes. d'Alger, de Tunis, Salé et Tripoli, Pierre Rocolet, Paris, 1637, p. 27.

(٢) من أشهر فلاسفة عصره. وهو من رواد فلسفة روسو.

(3) Poiret Abbé, Voyage en Barbarie... op.cit., p. 229.

(٤) الدواوير هي تجمعات سكنية صغيرة لبعض القبائل المستقرة التى بنت منازلها من الطوب والقش أو من الخيام.

يعود ذلك بالنسبة للبعض للإطار الطبيعي الذي يعيش فيه البدو والمتمثل في الأراضي القاحلة الموحشة. فالصحارى التي يعيشون فيها أو حتى الغابات الجبلية هي مناطق فارغة طبيعياً أو لا تمت للحضارة بأية صلة وبالتالي هي خارجة عن أى إطار إنسانى وتاريخى «anti – historique» وتنسب إلى الحيوانية.

وفى هذا الصدد، صور Poiret البعض من سكان الجبال الحدودية بين الجزائر وتونس. فذكر أن «هؤلاء المساكين ينسحبون إلى العيش داخل غابات لا يمكن اقتحامها ويسكنون فى مغارات على سفح منحدرات جبلية رهيبة ويعيشون فى انعزال تام بعيداً عن المناطق الحضرية ويقتاتون من الثمار الطبيعية وعروق الأشجار الرطبة وبعض الحيوانات. إنهم أكثر العرب شراسة ولا أشك أن يكون بعضهم من آكلى لحوم البشر (anthropophage) نظراً لشدة جوعهم وشرهم للدم الإنسانى...»^(١).

أما Shaw فقد اعتبر أن «حياة الترحال ومعاملة الأتراك الجائرة لهؤلاء البدو منعتهم من التحضر والتعلم»^(٢). وبصفة عامة ركز جل الرحالة الذين زاروا تونس خلال القرنين ١٨ و ١٩ على جور السلطة تجاه القبائل داخل وجنوب البلاد مما دعاها إلى التصرف بكل وحشية ومهاجمة ممثلى السلطة. وبذلك يتمثل البدوى لهؤلاء الأجانب بطبعه الحاد وعداوته المتأصلة للتحضر. إضافة إلى الصورة التى ما فتئت السلطة تروجها عن هؤلاء «الهمج» وحالة التعالى للحضر على سكان البوادرى والأرياف^(٣).

هل تختلف هذه الصورة القاتمة عما ذكره ابن خلدون نفسه عن البدو بصفة عامة؟! كتب صاحب المقدمة فى الفصل الثانى من الكتاب الأول حول «ال عمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض فى ذلك من الأحوال»: «واضطروا إلى إبعاد النجعة وربما زادتهم الحامية عن التلول أيضا فأوغلوا فى القفار نفرة عن الضعة منهم فكانوا لذلك أشد الناس توحشا وتنزلوا من أهل الحضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفتسر من الحيوانات وهؤلاء هم العرب وفى معنائهم ضوا عن البربر وزناتة بالمغرب...»^(٤). وفى ذكره للزحف الهلالي، يؤكد ابن خلدون على «اضطراب أمر إفريقية وخراب عمرانها وفساد

(1) Poiret Abbé, Voyage en Barbarie... op.cit, p. 228.

(2) Shaw (T), Voyages..., op. cit., p. 338.

(٣) الباهى (ميروك)، القبيلة... المرجع نفسه، ص ٦١.

(٤) ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة... ص ١٥٢.

سابلتها» لما عطفت جحافل القبائل العربية «على المنازل والقرى والضياع والمدن فتركتهما قاعا صفصافا أقفر من بلاد الجن وأوحش من جوف العير...»^(١).

كما أنه اعتبر البدو أكثر الخلق عداوة للتمدن في فصل خصصه فيقول: «إن العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب». وسبب ذلك «أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خُلُقًا وجبلة وكان عندهم ملذوذًا لما فيه من الخروج عن ربة الحكم وعدم الانقياد للسياسة وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له...»^(٢).

في حين أن ابن خلدون حاول أن يعلل «طبيعة التوحش» التي «جُبِلَ» عليها البدو بأن اعتبر «نكد العيش وشظف الأحوال وسوء الموطن» حملهم «على التوحش في القفر»^(٣)، فإن جل المخبرين التونسيين للفترة الحديثة أوغلوا في معاداتهم للبدو وصوروهم في أبشع صورة دون تقديم أى تحليل لموقفهم من هذه الشريحة من المجتمع^(٤). فابن أبي دينار ما فتئ يتحدث عن «زريعة الخبيث والأصل اللئيم أولاد سعيد»^(٥) لا أسعدهم الله لأن طبعهم هو الفساد في البلاد ويهلكون الحرث والنسل والله لا يحب الفساد...»^(٦). وابن أبي الضياف يطالعنا في كتاب الإتحاف بسجل من المصطلحات تتضمن عشرات العبارات التي تؤسس خطاب انتقاص لبدو الإيالة التونسية خلال القرن التاسع عشر، على غرار «العربان» و«أجلاف البوادي» و«نواجع العربان» و«عربان البوادي» و«أوغاد الجبل»... وهذا الموقف من البدو و«العربان» يمثل، دون شك، الموقف الرسمي للسلطة ونتاج تعالي سكان الحضر الذين يعتبرون هذه الشريحة من المجتمع التونسي تعيق أى شكل من أشكال «التمدن» مثلما روجت لذلك النظرية الخلدونية. كما أنها غالبا ما أشهت سيف العصيان في وجه السلطة المركزية وممثليها داخل البلاد، لذلك بدت معادية لأى شكل من أشكال التنظيم السياسي وموغلة في الهمجية.

(١) ديوان المبتدأ والخبر... المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٧.

(٢) ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة.... «فصل في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر» ص ١٥٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) يعتبر مبروك الباهي أن «مدونة العصر الحديث (مقارنة بسالفتها الوسيطة) ليس لها مسوغ غير الخلفية السياسية الموروثة لاسيما أن اكتساح العالم البدوي بداخل الإيالة كان من أبرز ما عزمت على إنجازها السلطة التركية منذ العهد المرادي»، الباهي (مبروك)، القبيلة في تونس... المرجع نفسه، ص ٦١.

(٥) وفي موضع آخر ينعته «بأولاد تئيس الذين لم يكن لهم رئيس إلا إيليس...» المؤنس... المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

البداوة التونسية قبيل الاستعمار الفرنسى:

تبدو دراسة البداوة فى تونس خلال القرن ١٩ على غاية من التعقيد لتداخل الرواسب التاريخية للبداوة وتطور ظاهرة البداوة نفسها على امتداد العصور والواقع السياسى للبلاد الذى حددته آنذاك علاقة السلطة المركزية بالمجموعات البدوية المنتشرة فى أرجاء الإيالة. على أن الدراسات التى تناولت موضوع البداوة فى تونس الحديثة قدمت بحوثا تنم عن جهود كبيرة لتحديد الخصائص الاجتماعية للقبائل البدوية التونسية خلال تلك الفترة. ولعل أبرز هذه الدراسات أطروحة Lucette Valensi^(١) التى أقدمت على عمل ضخم التجأت خلاله إلى «تقارير لجان شئون الأهالى المحليين» الاستعمارية المتعلقة بقبائل الوسط التونسى وبالتحديد قبائل جلاص والهمامة، ووظفتها فى نظرة عامة وشاملة لكل القبائل التونسية معتمدة على نمط فرضى من العلاقات الاجتماعية القارة قوامه النظرية «الانقسامية» القائمة على مبدأ «القراية الدموية» و«الجهاز الجنياالوجى» فى تحديد أسباب «التحام وانشطار القبيلة التونسية».

أما دراسة مبروك الباهى حول «القبيلة فى تونس فى العهد الحديث» فقد جاءت أكثر ديناميكية؛ إذ تتبعت بكل دقة ظاهرة تطور البداوة بتونس من الاعتماد على الجمل الذى مثل تاريخيا الوسيلة الرئيسية لترحال البدو عبر المناطق الصحراوية، إلى تربية قطعان الخرفان، مما شكل مرحلة استقرار البدو معتمدين فى ذلك على نمط جديد فى «الحوز» وملكية الأرض^(٢).

هذا إضافة إلى عدد كبير من الدراسات والمقالات التى خاضت بدورها فى «التاريخ الاجتماعى القبلى» خلال الفترة الحديثة وشكلت فى مجملها قوام المدرسة التونسية فى كتابة تاريخ هذه المجموعات البشرية^(٣).

لا نروم فى بحثنا هذا الخوض فى هذه الأطروحات النظرية بل سنقتصر على عرض للمشاهد الذى صورته الرحالة الأوربيين لانتشار القبائل التونسية خلال القرن ١٩ وذلك

(1) Valensi (L), Fellahs tunisiens, l'économie rurale et la vie des campagnes aux XVIII^e et XIX^e S. Mouton – Paris 1977.

(2) الباهى (مبروك)، القبيلة فى تونس... المرجع نفسه.

(3) الباهى (مبروك)، القبيلة فى تونس... المرجع نفسه، ص ٣٩.

فى مجال جغرافى حددته المعطيات السياسية الجديدة التى تولدت عن انتصاب حكم الأتراك بتونس منذ نهاية القرن ١٦ ، وتدرج نحو بناء فضاء اجتماعى ثقافى تشكلت فى صلبه القبيلة التونسية. ونصبو من ذلك إلى تتبع دينامىكية تطور البداوة ونمط العيش القبلى فى تونس الحديثة داخل إطار جغرافى وسياسى محدد، اعتمادا على شهادات مجموعة من الغربيين.

ثنائية المجال الجغرافى والمجال السياسى:

منذ انتصاب حكم الأتراك بتونس فى نهاية القرن ١٦ ، ارتبط المجال الجغرافى التونسى ، وبالتالى الفضاء الذى تتحرك داخله المجموعات القبلية والبدو بصفة عامة ، بالمجال السياسى وذلك لأمرين: لاختلاف نظام الحكم بتونس وبالجزائر من ناحية، والنظام الجبائى الذى فرضته السلطة على سكان البلاد. فالمجال الجغرافى مثل فضاء ماديا حدد نمط إنتاج القبائل التونسية وعلاقاتها الاجتماعية. أما المجال السياسى فقد تشكل على بناء العلاقات الجديدة للإيالة التونسية مع جيرانها، الجزائر وطرابلس، وتحديدًا منذ نجاح الحملة الفرنسية على الجزائر سنة ١٨٣٠م، مما أجبرها على ضبط الحدود بينها وبين جيرانها. وحددت سياسة العائلة الحسينية الجبائية المجحفة التى فرضتها على المجتمع البدوى من ناحيتها مجال تحركه بين مختلف مناطق البلاد.

ومن خلال قرائنتنا لآثار الرحالة الأوربيين ، لاحظنا أن جل الذين زاروا الإيالة التونسية منذ القرن ١٨ انطلقوا فى وصفهم للبلاد من ترابط هذين المجالين وقد مثلا حدودا تشكلت وتفاعلت وتطورت داخلهما كل القبائل التونسية منذ سقوط دولة الحفصيين وانتصاب حكم الأتراك وتحديدًا منذ قيام الدولة الحسينية سنة ١٧٠٥م.

(أ) من البادية إلى الريف:

عندما زار Marmol شمال القارة الإفريقية فى بداية القرن ١٦ كان النفوذ الحفصى يمتد من تخوم «موريتانيا القيصرية»^(١) غربا وقسنطينة من الشمال الغربى إلى حدود مصر شرقا وسواحل البحر الأبيض المتوسط. أما جنوبا فالتراب التونسى كان يتوغل فى الصحراء

(١) حدود هذه المنطقة غير واضحة وقد ورث الرحالة الأوربيون هذه التسمية عن المؤرخين الرومان للدلالة على المناطق الوسطى لشمال القارة الإفريقية، ما يقال حاليا الجزائر.

الكبرى إلى حدود منطقة الزاب وجبال الأطلس الصحراوى. وقد قسمها هذا الرحالة إلى مقاطعات أربع: قسنطينة وتونس وطرابلس والزاب^(١). إلا إنه اكتفى بوصف أكبر المدن الساحلية وأهم المناطق الداخلية «للمملكة التونسية» التي اعتبرها «مناطق شاسعة شبه قاحلة تنتقل فيها مجموعات كبيرة من أشد العرب والأفارقة، عجز ملوك وسادة هذه البلاد على ترويضهم وضمهم إلى صفوفهم وإرضائهم...»^(٢).

اقتصرت آثار الرحالة الأوروبيين في بداية الفترة الحديثة إذن على وصف شامل لكامل تراب البلاد التونسية وتتبع المسالك التجارية الصحراوية أو الساحلية الرابطة بين المدن التونسية ومختلف مناطق البحر الأبيض المتوسط أو الداخلية الرابطة بين المشرق والمغرب والمارة عبر أكبر المدن. وأكدت كتب الرحالة من ناحية ثانية على الفراغ العمراني للمناطق الداخلية نظرا لفقر مناطق السباسب وسفوح الجبال التي مثلت مجالا مفتوحا للبدو الرحل المتنقلين حسب الفصول من الجنوب نحو الشمال ومن الغرب نحو الشرق ذهابا وإيابا. ولعل أبرز ما يلفت الانتباه هو المشهد الجغرافي الموحش لهذه المناطق القاحلة التي تضمن عيش «مجموعات متوحشة من البدو الرحل تنتقل في شكل جماعات صغيرة أو قبائل كبيرة تنتقل مع بعضها بين أرجاء البلاد...». ويحاول Marmol أن يعلل وجود هذه المساحات الهائلة من الأراضي القاحلة في مناطق كانت قديما آهلة بالسكان. فاعتبر أن «العرب خربوا معظم المدن الرومانية القديمة عندما قدموا إلى إفريقية دون أن يهتموا بإعادة تعميرها حتى يتمكنوا من التنقل بحرية بقطعانهم ويغنموا بكل راحة من خيرات الأرياف. وبذلك اندثرت هذه المدن نهائيا وبقيت بعض الآثار لتروى ذاكرة تلك الحضارات الغابرة...»^(٣).

من خلال هذا المشهد تتراءى لنا «البادية التونسية» بعنصريها الجغرافي والبشري في علاقة وطيدة بين الإنسان والإطار الطبيعي. فقد فرض البدو الترحال كنمط عيش معاد «للعمران» على امتداد مراحل تاريخ شمال إفريقيا بصفة عامة. وإن تمكن الرومان من صد القبائل البدوية البربرية وإجبارها على الاستقرار داخل المدن التي شيدها أو التراجع إلى

(1) Marmol, L'Afrique de Marmol, op. cit., t. 1, p. 430.

(2) Ibid., p. 432.

(3) Ibid., p. 444.

تخوم الصحارى، فإن الهجرات المتتالية للقبائل العربية لشمال القارة الإفريقية فرضت نمط العيش البدوى الشرقى الذى جلبته معها من فيافى الجزيرة العربية ونشرته فى كامل المنطقة وتحديدا فى ربوع إفريقية وتأقلمت فى إطار جغرافى كان من قبل موطن البدو البربر.

ولعل التفسير الذى قدمه Marmol وغيره من الرحالة الأوربيين والمتعلق بالفراغ العمرانى والحضارى لمساحات شاسعة من البلاد التونسية يوافق النظرية الخلدونية فى «أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب». وقد أطال صاحب المقدمة شرحا لأسباب ذلك، إذ إن البدو العرب، حسب رأيه «أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار خلقا وجبلة... وهذه الطبيعة منافية للعمران وناقضة له فغاية الأحوال العادية كلها الرحلة والتغلب وذلك مناقض للسكون الذى به العمران ومناف له. فالحجر مثلا إنما حاجتهم إليه لنصب أثافى القدر فينقلونه من المباني ويخربونها عليه ويعدونه لذلك والخشب أيضا إنما حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم عليه لذلك فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذى هو أصل العمران...»^(١).

وهى الصورة نفسها التى يقدمها لنا ابن أبى دينار عن طبيعة «الأعراب» فى عهد الدولة الحفصية إذ يذكر أنهم «كانوا فى أول الأمر أشد شوكة واستحوزوا على جل البلاد فكان يعسر الخلاص معهم... وأهل الجبال غالبهم عصاة، وكان صاحب المحلة يعاملهم بالمخادعة والرفق والقواد يتعقبونهم...»^(٢).

يبدو إذن أن بداوة القرون الوسطى وبداية الفترة الحديثة القائمة على نمط عيش قوامه التنقل وعدم الاستقرار، ارتبطت مباشرة بمجال جغرافى شاسع سمح للمجموعات البدوية فرض الترحال والتنقل بكل حرية من أقاصى البلاد إلى أداينها دون قيود وضوابط. بل شكلت خطرا على «العمران» منذ أن أظهر البدو عصيانهم للسلطة السياسية المركزية المعادية للحرية المفرطة. إذ فرض عليهم نمط العيش البدوى «التقلب فى الأرض وحتم عليهم الالتجاء إلى القوة للدفاع والهجوم. كما أن الحاجة دعتهم دائما لحمل الأسلحة: ففى المناطق القاحلة، تصبح بركة ماء أو مرعى مدعاة للحرب والتخريب...»^(٣).

(١) ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة... ص ١٨٧.

(٢) ابن أبى دينار المؤنس...، ص ٢٢٨.

(3) Cuoq (J), Venture De Paradis... op. cit., p. 51.

ومع بداية الفترة الحديثة ، تغيرت الحدود الجغرافية للبلاد التونسية بتقلص مساحتها^(١). فقد أصبحت الإيالة تمتد من «الجبال الفاصلة بين الجزائر وتونس من الناحية الغربية الشمالية». أما جنوبا فتفصل بين البلدين سلسلة جبال الأطلس التي تتوغل في الصحراء. وتحد سواحل البحر المتوسط وطرابلس الإيالة التونسية شرقا^(٢).

انطلاقا من الوصف الذى قدمه Shaw للإيالة التونسية فى بداية القرن ١٨ قسم الرحالة الأوروبيون البلاد إلى إقليمين اثنين : «الإقليم الصيفى والإقليم الشتوى»^(٣) ، كما يشير لذلك Frank ، الذى يؤكد على أن «الإيالة التونسية لم تعد تقسم إلى مقاطعات مثلما كان عليه الحال من قبل بل إلى إقليمين كبيرين : الإقليم الصيفى والإقليم الشتوى»^(٤). ويقدم Shaw وصفا دقيقا لهذين الإقليمين يتبين من خلاله أن المجال الذى تنتشر فيه البداوة اتخذ شكلا مغايرا لما كان عليه فى الفترة الوسيطة بحكم تطور نمط عيش البدو. فالإقليم الصيفى الشمالى «يحتوى على عدد كبير من المدن والقرى والدوار. كما أنه يبدو على غاية من الخصوبة ورفاهة العيش. فلنقل إن كل شىء يبدو زاهيا والأرياف ضاحكة حول منطقة «فريقة» ، أى البلاد الواقعة ما بين الكاف وباجة. إلا أن المساحات الداخلية للإقليم الصيفى هى أقل خصوبة وتصعب زراعتها لأن عديد الهضاب والسبخ تقطعها...»^(٥).

أما الإقليم الشتوى الجنوبى فهو أقل خصوبة وسكانا برغم كبر مساحته. «فمناطقه الساحلية فى معظمها جافة وترابية... ويتكون داخل البلاد فى غالبيته من هضاب وسبخ ، ما عدا السهول الفيضية للأودية ، بما فى ذلك منطقة القيروان ، فهى منخفضة ومتعددة

(١) لم تكن للبلاد التونسية حدودا واضحة بل كانت أقرب منها إلى «الأطراف». ولم تضبط الحدود الجزائرية التونسية إلا إثر الاتفاق الذى أبرم بين الحكومتين سنة ١٦٢٨م ، إلا أن القبائل الحدودية لم تحترم قط هذه الحدود. انظر: Bachrouch (T), Formation sociale barbaresque et pouvoir à Tunis au XVIIIe siècle, PUT, Tunis 1977, p. 162.

(2) Marcel (J. J.), Tunis, description de cette Régence par Louis Frank, Paris 1850, P. 6.
تولى Louis Frank خطة الطبيب الخاص لعمود باشا باى ما بين ١٨٠٤م و١٨٠٨م. ثم ترك مذكرات تولى صديقه J. J Marcel نشرها.

(3) Shaw (T), Voyages..., op. cit., p. 175.

(4) Marcel (J.J.), Tunis... op. cit., pp. 75.

(5) Shaw (T), Voyages..., op. cit., p. 175.

السباح... أما خلف جبال القصرين، وصولاً إلى منطقة فرنانة وجنوباً إلى تخوم الصحراء فنحن نقطع مئات الأميال من الأراضي الجدياء»^(١).

ومع ذلك، تؤكد كتب الرحالة الذين عاصروا Shaw أن هذه المناطق، برغم قساوة طبيعتها فإنها أهلة بالسكان وتتجمع فوقها العديد من القرى والدواوير ويتعاطى سكانها شتى الأعمال الفلاحية والتجارية. «القبائل الكبرى تنتقل داخلها لزراعة الحبوب وبيع خرفانها ونتاج حليبها وصوفها أو الأغطية التي تصنعها نساؤها وتشتري ما هي في حاجة إليه من الأواني الفخارية. ثم تتوغل ثانية في المناطق الصحراوية حيث تعيش على الصيد والحبوب التي اقتنتها وحليب نوقها... والمناطق المتاخمة للصحراء ليست فارغة تماماً مثلما يظن البعض، فهي تضم العديد من المدن والقرى المحصنة التي تسكنها مجموعات لا تحصى من العرب»^(٢) الرحل^(٣).

وآثر رحالة القرن ١٩ الاعتماد على هذا التقسيم الثنائي في تقديمهم للبلاد التونسية وركزوا بالدرجة الأولى على التطور الذي شهدته المناطق الداخلية التي تبدو من خلال وصفهم أهلة بالسكان وتعتمد حركيتها الاقتصادية بالدرجة الأولى على النشاط الفلاحي، غراسة وتشجيراً وتربية للماشية. إضافة إلى تزويد المدن الكبرى بحاجياتها من المواد الغذائية وبعض المواد الأولية على غرار منطقة الوسط التونسي المجاورة للقيروان التي تزدهو خلال السنوات الممطرة فتجلب مناطق الرعي الخضراء القطعان العديدة التي تقودها القبائل العربية... مما يخلق حيوية غير معتادة على أبواب مدينة القيروان. فالبدو يمولونها بما تحتاجه من مواد غذائية وهي بدورها تمدهم بما هم في حاجة إليه من الصناعات اليدوية^(٤). أو المناطق المجاورة لمدينة الكاف الحدودية حيث تقام الأسواق الأسبوعية على غرار السوق التي تنظم كل يوم سبت قرب قرية «زوارين» إذ يجتمع عدد لا يحصى من العرب قدموا من مشارف القرية أو من مناطق نائية لبيع الخيول والماشية. كما يعرض الباعة الصوف والقمح والشعير وكل منتجات المنطقة. وتعرض نساء قرية زوارين

(1) Ibid., p. 236.

(2) ويعني بالعبارة «الأعراب».

(3) Cuop (J), Venture De Paradis, Tunis et Alger... op. cit., p. 51.

(4) Guérin (V), Voyage archéologique.. t. 2, op. cit, p. 326.

ما تنتجه من أوان فخارية»^(١). كما يتحدث Filippi من ناحية أخرى عن ثراء وخصوبة «الريف التونسي» الذي ينتج مختلف أنواع الخضر والغلل إضافة إلى الزراعات الشاسعة والغراسات البعلية والسقوية^(٢).

من خلال ما عرضته آثار الرحالة الأوروبيين نلاحظ إذن حواضر الشريط الساحلي التونسي والمدن الكبرى الداخلية خلقت على امتداد الفترة الحديثة أريافا أصبحت تتعامل معها في دورة اقتصادية يتعاقد فيها المركز بالمحيط. وإن أبقت القبائل المتنقلة من مناطق نائية على نمط عيشها البدوي وعاداتها وأعرافها البدوية فهي لجأت في نهاية المطاف إلى الاستقرار في مكان واحد حيث «أقامت خيامها وبحثت عن موارد عيش حرمتها منها المناطق الجنوبية»^(٣). ويعود ذلك إلى التحول الذي شهدته هذه المناطق، نظرا لارتباطها المباشر بنمط العيش البدوي/ القبلي الذي اعتمد منذ بداية العصر الحديث على ملكية الأرض وبالتالي إلى استقرار قبائل الشمال والوسط التونسي. ذلك ما وافق التحولات السياسية التي طبعته الفترة الحديثة بظهور مصطلح الوطن والبلاد في التعبير الفرق والعروش وتشكل الهوية التونسية...^(٤).

(ب) البدو والسلطة خلال القرن ١٩:

انطلاقا من القرن ١٧ تغيرت المعطيات السياسية للبلاد التونسية وأظهرت كل الأنظمة التي تتالت على الحكم رغبة ملحة في إخضاع القبائل البدوية لمشيئتها وضبط مجال تحركها. فروجت قاعدة «التخريب» التي «جبل عليها الأعراب» منذ الزحف الهلالي. وهي قاعدة اعتمد عليها أصحاب السلطة لتذنيب الأعراب على «تخريب المناطق الآهلة بالسكان» وذلك لغايتين: لتسوية سياسة التهريب المتبعة ضدهم من جهة ولفرض الاستقرار والسيطرة عليهم وإجبارهم على دفع الجباية التي تمثل أحسن تعبير لتبعية السلطة في تونس، من

(1) Monchiciurt (C), Documents historiques sur la Tunisie. Relations inédites de Nyssen, Filippi et Calligaris (1788, 1829, 1834), Paris 1929, p. 204.

شغل الرحالة Filippi منصب قنصل مملكة سردينيا بتونس من ١٨٢٥م إلى ١٨٣٠م.

(2) Ibid.

(3) Guérin (V), Voyage archéologique.. t. 1, op. cit, p. 423.

(٤) الباهي (مبروك)، القبيلة في تونس في العهد الحديث...، المرجع نفسه، ص ٥٨.

جهة ثانية^(١). فقارئ المؤنس لابن أبي دينار يخال له أن هم البايات المراديين الوحيد هو تتبع القبائل المستعصية من شمال البلاد إلى جنوبها و«كسر شوكتها» وخاصة تلك التي اتخذت الجبال الحدودية الفاصلة بين الجزائر وتونس حصنا مانعا لها أو تلك التي كانت تعتمد سياسة الكر والفر وتتوغل في القفار تحاشيا لمواجهة القوات النظامية. وقد ركز كل الرحالة الأوربيين على هذه العلاقة العدائية بين السلطة والقبائل البدوية منذ أن سجل Marmol في بداية الفترة الحديثة «مقاومة القبائل البربرية الجبلية في منطقة قسنطينة والحدود الجزائرية التونسية للأتراك»^(٢) إلى عشية الاحتلال الفرنسي عندما ذكر طبيب المحلة الألماني Gustav Nachtigal أن «البدو الرحل ذوى الخيام من الوبر لا يضمرون خيرا للحكومة...»^(٣).

ولم تكن الجباية - في حقيقة الأمر - هي الداعي الأوحده لوقوف البدو أمام السلطة المركزية. فهم جبلوا على «الخروج عن ربة الحكم وعدم الانقياد للسياسة» مثلما أشار لذلك ابن خلدون^(٤). ولعل التعليل الذي قدمه بعض شيوخ «القبائل الجبلية» لـ Pellissier عندما سأله عن سبب «حملهم السلاح في وجه الحكومة» والحال أن قيمة الجباية المطلوبة ضئيلة هو أحسن دليل على طبيعة البدو الثائرة. فقد عللوا عصيانهم بأنهم إذا دفعوا الضريبة سنة واحدة دون معارضة «قد يعمد الباي لمضاعفتها بالسنة المقبلة. كما أنه من العار أن يدفع جبال الضريبة حال ما يتلقى الأمر». ويضيف نائب القنصل الفرنسي بأن «تعنت بدو منطقة جبال خمير هي طبيعة كل البدو أينما حلوا، ففلاحو الصعيد المصري لا يذعنون

(١) منع الاتفاق المبرم بين الحكومتين الجزائرية والتونسية سنة ١٦٢٨م «أن يتتبع جباة الضرائب البدو الهاربين عبر الحدود. ويعود حق جمع الضرائب للدولة المستقبلة». ذلك ما سمح لبعض القبائل بأن تغتنم وضعيتها غير القارة بالمنطقة الحدودية بشأن تنتقل بين الدولتين، هروبا من دفع الجباية (T). Formation social bar Bachrouch, op. cit., p. 158.

(٢) أشار إلى ذلك Marmol في حديثه عن القبائل المستقرة في حوض واد مجردة في الشمال التونسي التي فقدت جزءا كبيرا من تحضرها المعتاد نظرا لسياسة ملك تونس القمعية تجاهها... فوجدت غايتها في الحياة نحو السرقة وقطع الطرق.

Marmol, L'Afrique de Marmol, t. 1, p. 69.

(٣) منير الفندري، البلاد التونسية فيما بين ١٨٦٣م - ١٨٦٨م من خلال رسائل الطبيب الألماني غوستاف نختغال Gustav Nachtigal، منشورات مركز النشر الجامعي، تونس ٢٠٠٣م، ص ١٣٨.

(٤) «... عوائد التوحش وأسبابه فيهم صار لهم خلقا وجيلة وكان عندهم ملذا لما فيه من خروج عن ربة الحكم وعدم الانقياد للسياسة...» المقدمة... ص ١٨٧.

لدفع الميرى إلا إذا تعرضوا للضرب المبرح بالعصى»^(١). إلا أن سياسة التهريب التى اتخذتها مختلف الحكومات تجاه العناصر البدوية ، منذ انتصاب حكم الأتراك بتونس ، هى التى كانت غالبا تشحذ طبيعتهم التواقية للحرية وتدفعهم للوقوف فى وجه الحملات الموجهة نحوهم لإرضاخهم وكسر شوكتهم^(٢).

تمثلت بؤر العصيان خلال القرن ١٩ فى المناطق المتاخمة للحدود الجزائرية التونسية والصحراوية نظرا لوعورتها فى وجه الجند وصعوبة اقتحامها. فمنذ بداية القرن ١٨ لاحظ Shaw أن «المجموعات القاطنة بالمناطق المتاخمة للصحراء والبدو الرحل بصفة عامة ، أحرار يصعب إجبارهم على دفع الضرائب لأنهم دائمو الحذر وعلى أهبة الفرار أو الالتجاء إلى القفار كلما علموا بقدوم الحملة»^(٣). وفى الفترة نفسها تحدث Peyssonnel عن سكان مناطق البلاد الشمالية. وحسب رأيه «ترضخ بعض هذه الشعوب لحكم الباي والبعض الآخر يعيش فى حرية. وتدفع المجموعات التى تسكن السهول الضرائب كما سكان المناطق التى يسهل على جيوش الأتراك اقتحامها. أما سكان الجبال المنحدرة التى يعسر بلوغها ، فهم مستقلون عن البايات فى تونس أو فى الجزائر... ولا يدفعون أية ضريبة...»^(٤).

وعن القبائل الشمالية القاطنة بالمناطق الحدودية الجزائرية التونسية نفسها يذكر Pellissier فى بداية القرن ١٩ أن «وضعيتها غير مستقرة منذ أمد طويل. فهى تدعن تارة للإيالة التونسية وتارة أخرى للإيالة الجزائرية. وفى بعض الأحيان ، لا تنضوى تحت أى حكم. ذلك ما حدا بالحكومة الاستعمارية بالجزائر منذ سنة ١٨٣٦م أن تدرس المسألة الحدودية. وانتهى الأمر بأن قامت السلطة الفرنسية برسم الحدود بين الجزائر و تونس ، من طرف واحد ، انطلاقا من منطقة القالة عبر الجبال الشمالية دون أن يبرم أى اتفاق بين البلدين...»^(٥).

لكن يبدو أن ظاهرة العصيان لم تنقتر خلال القرن ١٩ ، بل آل الأمر إلى أشكال أرقى من تمرد البدو فى وجه سلطة البايات إذ أصبح الحديث عن انتفاضات عمت أرجاء الإيالة التونسية دون استثناء. ويعود ذلك بالدرجة الأولى لسياسة البايات الموغلة فى فرض

(1) Pellissier (E), Description de la Régence de Tunis, Paris 1853, p. 43.

(2) Leon (l'africain), De l'Afrique... op. cit., t. 2, p. 28.

(3) Shaw (T), Voyages..., op. cit., p. 4.

(4) Valensi (L), J. A Peyssonnel, voyage dans la regence de Tunis... op. cit., p. 135.

(5) Pellissier (E), Description... op. cit, p. 44.

«المغارم»^(١) على السكان وتحديد القبائل الداخلية^(٢). وقد أكد صاحب الإتحاف هذا الأمر العديد من المرات، أبرزها الفوضى التي عمت منطقة الأعراس بالجنوب الشرقي للبلاد التونسية سنة ١٨٤٠م. ففي تلك السنة «وقع شيء من بوارق العصيان، خاف الباي من سريانه في المملكة لاتحاد السبب. و ذلك أن هذا الباي (المشير أحمد باي ١٨٣٨م - ١٨٥٥م) لما صرف عنايته إلى تكثير العسكر لزمه (اضطر) زيادة المصروف ضرورة، فرتب مغارم على ما يباع من الطعام والبقول ونحوها، تعرف بالمحصولات... رتبها وعممها في المملكة وأسواق العربان والتزمها ملتزمون وقع التغافل عنهم»^(٣)... فاعتمد متولى لزمة الأعراس الإجحاف فيها حتى قيل إنه يطلب المحصول على دفن الميت فهجم عليه بعض العامة وقتلوه^(٤)... ولما بلغ الخبر الباي وتحقق عنده أن سائر عربان المملكة استحسنوا ذلك وتأمروا عليه، تلافي الصغير قبل أن يكبر والقليل قبل أن يكثُر فنهض بنفسه إلى الأعراس يجر وراءه عرمرما من العسكر النظامي...»^(٥).

بقي الصراع إذن سجالا بين السلطة المركزية والقبائل البدوية طوال الفترة الحديثة واتخذ أشكالا مختلفة من حملات تأديبية تقوم بها الجيوش النظامية ضد القبائل المتمردة إلى حروب طويلة المدى يشنها البايات ضد انتفاضات شاملة جمعت في ردهات من القرن

(١) يذكر ابن أبي الضياف أن بعض المسؤولين في أغلب مراتب الدولة يدعون دائما إلى إثقال كاهل «الأعراب» بالمغارم على أساس أن «العربان إذا كثر مالهم ساء حالهم، وفي ثقل الجباية خضد لشوكتهم وكبح لهم عن العصيان» ويضيف أن «بعض الأوغاد السفهاء من جهلة الترك» يتنذرون بمثال تونسسى «العربى خذ ماله واقطع رأسه» الإتحاف... ج ٥، ص ١٢٩.

(٢) يتحدث محمد الهادي الشريف في مقاله حول «حركات الفلاحين في تونس خلال القرن التاسع عشر» عن «أزمة حادة تناقضت فيها مصالح آلة حكم متطورة ورواسب نظام اقتصادى بال».

Chrif (M. H) «Les mouvements paysans dans la Tunisie du XIX é S»... op. cit., p. 47.

(٣) لاحظ De Paradis منذ نهاية القرن ١٨ أن «الدولة تفرض الضرائب عن طريق لزمة يدفعها فايد المنطقة مسبقا ثم يتولى جمعها معتمدا كل طرق القمع والقوة. وتتغافل الحكومة عن جور عمالها ذلك ما يجعلهم غالبا فى موقع قوة...». Cuq (J), Venture De Paradis... op. cit. p. 54.

(٤) فى الفترة نفسها، وغير بعيد عن منطقة الأعراس، يذكر ممثل القنصلية الفرنسية Pellissier أن «أعراب المثاليث اشتبهوا بطباعهم الغليظة فكثيرا ما يهاجمون جباة الضرائب ويهينونهم. وقد قتلوا مؤخرا أحدهم، لذلك أصبحت السلطة تهابهم وتتعامل معهم بلطف» Pellissier (E), Description... op. cit, p. 132.

(٥) ابن أبي الضياف، الإتحاف... المرجع نفسه، ج ٤، ص ٤٤.

التاسع عشر العديد من القبائل المتضامنة ضد الحكم المركزي^(١). ونتيجة لهذا الصراع الدائم بين بدو يتوقون إلى الحرية والترحال الدؤوب دون قيود ونظام حكم قائم على مبدأ «الأمن الجماعي» والاعتراف بسيادة صاحب السلطة، مما يقتضى الاستقرار والانخراط في صلب المجموعة، تمكن الأتراك، على امتداد السنين، من السيطرة على معظم المناطق الحضرية للبلاد التونسية قبل سكان هذه المناطق بدورهم الانصياع إلى حكم البايات وأعلنوا ولاءهم لأصحاب السيادة عن طوعية أو مكرهين على ذلك. كما تفاعلوا مع المعطيات التي يملئها عليهم الاستقرار من أعمال وطباع هادئة. فحسب شهادة بعض الرحالة الأوربيين، كانوا «يمتازون بنزاهتهم وإن كانت لهم مساوئ توازي محاسنهم كالتخاذل وقلة الحيوية^(٢)... فالجرائم قليلة في الأوساط الحضرية بل هم غالبا ضحية مهاجمة جيرانهم...^(٣). أما العرب «ذوى الخيام، فهم جريئون ولهم حيوية فائقة... حياتهم قليلة الهدوء، ما عدا سكان المناطق المجاورة للقيروان، ولا يتحملون سياسة القمع التي تتوخاها السلطة تجاههم...^(٤). وأفضل دليل على استقرار أكبر نسبة من القبائل التونسية خلال القرن ١٩ هو تقلص الحملات التأديبية ضد العصيان البدوي^(٥) وقبول معظم القبائل مبدأ دفع الجباية بطرق سلمية كلما مرت بهم المحلة التي كانت تخرج من العاصمة تحت قيادة الباي الحاكم أو «باى الأمحال»^(٦) للقيام برحلتى الصيف والشتاء فى كل سنة. فتتوجه المحلة شمالا فى الصيف لاستخلاص الجباية على المحاصيل الزراعية وجنوبا فى فصل الشتاء لاستخلاص الجباية على إنتاج الزيتون والتمور.

(١) أشهر هذه الانتفاضات هي التي هزت الإيالة التونسية سنة ١٨٦٤م وعرفت بـ «انتفاضة ابن غذاهم». انظر الإتحاف... ج ٥، ص ١٢٧.

(٢) ذكر ابن خلدون فى باب «العمران البشرى والأمم المتوحشة...» من المقدمة أن البدو «كلما نزلوا الأرياف وتفتقوا النعيم وألفوا الخصب فى المعاش، نقص من شجاعتهم... فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة ويتنعمون فيما أتاهم الله من البساطة...» المقدمة... ص ١٧٥.

(3) Pellissier (E), Description de la Régence de Tunis... op. cit., p. 330.

شغل Pellissier منصب نائب القنصل الفرنسى بتونس ما بين ١٨٤٣ و ١٨٤٨م.

(4) Ibidem.

(٥) فى ما عدا فترات الانتفاضات العامة التي كانت تشمل الحواضر والأرياف دون استثناء.

(٦) يتولى عادة ولى العهد الخروج على رأس المحلة وجمع الضرائب أو أحد أفراد عائلة الباي المقربين إليه.

وإن اختصرت المصادر المحلية الحديث عن المحلة في ذكر خروج أشهرها وما قامت به من ردع للقبائل لاستتباب الأمن، فإن آثار الرحالة الأوروبيين تطالعنا بأطراف الحديث عن الحملات التي تقوم بها المحلة لاستخلاص الجبابة ولفرض السيادة على القبائل المستعصية. فابن أبي الضياف لم يتعرض لخروج المحلة إلا المرات القليلة على غرار محلة «الخمسة بايات» التي قادها حمودة باشا على إثر توليه الحكم والتي اصطحبه فيها أخويه عثمان ومحمد المأمون وابني عمه محمود وإسماعيل. ولم يذكر عن هذه المحلة إلا ما حققه حمودة باشا من بطولات بأن «مهد الوطن وأمن السبل وغل أيدي المعتدين وأرهب العمال واستوفى الجبابة»^(٧). في حين يقتفى Desfontaines^(٨) أثر المحلة نفسها ويمدنا بدقيق التفاصيل عن الأحداث التي تخللت مدة رحلتها بمناطق الجنوب التونسي^(٩).

ومن حسن الحظ كذلك، أن عددا آخر من الأوروبيين تواجد خلال القرن التاسع عشر إلى جانب بعض البايات عند خروجهم على رأس محلاتهم. وقد وافانا هؤلاء بوصف دقيق لخروج المحلة من العاصمة في شكل احتفالي إلى حين عودتها. ولنستمع لـ Flippi في أطراف ما ذكر عن المحلة التي قادها حسين باي (١٨٢٤م - ١٨٣٥م) بنفسه. إضافة إلى الحديث المطول عن انطلاق المحلة من تونس العاصمة في موكب بهيج، يمدنا القنصل الإيطالي بتفاصيل أدق عن يوميات القافلة وهي تقطع الوسط التونسي تحديدا ببير (بئر) الحفي حيث توقفت للاستراحة: «...عندما كانت المحلة في منطقة السونية شوهده هلال شوال فأطلق الفرسان عبارات نارية إعلانا لعيد الفطر «البيرم» (٩ إبريل ١٨٢٩م) ... وفي الغد صباحا استقبل الباي التهاني من قبل أعيان القيادة. وأمام الجميع أقيمت، مثلما يقع في قصر باردو، المصارعة اليونانية وصراع السيوف»^(١٠)، كل ذلك تحت قرع الطبول والمزمار. وفي المساء، مر أمام الباي فرسان قبيلة الهمامة وعددهم ٥٠٠ يتقدمهم الفايد. تقدم الفرسان في صفين وعند وصولهم أمام مدخل الخيمة أطلق كل فارس عيارا في الفضاء أو على الأرض ودام الاحتفال أكثر من نصف ساعة. ثم تقدمت ستة جمال مزركشة بنوع

(٧) ابن أبي الضياف، الإتحاف... المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠.

(٨) قدم إلى تونس في مهمة علمية. كما أنه شغل خطة طبيب الباي ما بين ١٧٨٣م و١٧٨٦م.

(٩) Dureau de La Malle, Fragment d'un voyage dans la Régence de Tunis et d'Alger fait de 1783 a 1786, t2, Paris 1838.

(١٠) وهو استعراض بقي إلى يومنا هذا يتماها خلاله فارسان بالصراع بالسيوف أو بالعصى ويسمى «الزقارة».

من الزرابى الحمراء على ظهورها نساء مستورة تغنى أغاني وطنية على شرف الباي وبين الأغنية والأخرى تنطلق الزغاريد من حناجر الوصيفات... ثم تقدمت مجموعة أخرى من الفرسان يركبون أجمل الخيول التي ازدانت بزرابي من الحرير تغطي ظهورها وتترامى على مؤخرتها إلى حد سيقانها. ويتقدم الموكب الكريسون^(١).

ساهمت القبائل المخزنية^(٢) بقدر وفير في مساندة وإنجاح الحملات التي كانت تقوم بها المحلة سنويا بين الشمال والجنوب. وقد لفت انتباه جل الرحالة منذ القرن ١٨ الدور الخطير الذي تقوم به هذه القبائل بتقديم مدد عسكري للمحلة يتمثل في أقدر فرسانها و«لوجستي» في ضبط مواطن القبائل الأخرى مثلما لاحظ ذلك العالم النباتي Rebatal في منتصف القرن ١٩^(٣). فالبلاد تنقسم حسب رأيه «إلى حزبين متعاضدين: الباشية أو العرب الأحرار وهم البدو الحقيقيون والحيسنية أو الحزب الحكومي^(٤)». تمثل قبيلة بنى زيد الكبرى الحزب الأول وتمثل قبيلة الهمامة الحزب الثاني. وحول هاتين القبيلتين تنضوى باقى القبائل الأخرى حسب أفكارها وحسب مصالحها. وأهم القبائل التي تنتمى إلى صف بنى زيد، المثاليث قرب صفاقس والسواسى ما بين سوسة والقيروان وحازم ما بين سيدي مهذب وفابس وماجر والفراشيش ما بين تونس والحدود الجزائرية. أما حول الهمامة فتصطف قبائل جلاص قرب القيروان وورغمة قرب الحدود الطرابلسية والعكارة بجرجيس

(١) تستعمل العبارة للدلالة على أجمل الخيول العربية التي يمتطيها أحد أتباع الباي والتي تحلى بغطاء جميل للغاية. يسبق الكريسون جواد الباي ويعطى الإشارة للموسيقى العسكرية ويحمل الفارس الذى يمتطيه سنجقا أخضر «سنجق شريف» كما يسمى كذلك «سنجق المراحل».

(٢) تعود جذور المؤسسات المخزنية للعهد الحفصى ورثتها السلطة التركية. وتعتبر المخزنة «عقدا» معنويا يربط بين السلطة وبين بعض القبائل يقتضى مبدأ المشاركة النظرية فى تسيير العمل السياسى داخل البلاد ويفضى إلى مساندة هذه القبائل الموالية للسلطة عسكريا لإخضاع القبائل المعارضة مقابل امتيازات مادية تتمتع بها دون غيرها كعدم دفع الضرائب. انظر، الباهي (مبروك)، القبيلة فى تونس فى العهد الحديث...، المرجع نفسه، ص ١١٢.

(٣) قدم إلى تونس فى شهر مارس ١٨٧٤م وقام برحلة عبر الوسط والجنوب التونسى.

(٤) تلخص العبارتان الصراع السياسى الدامى الذى جمع بين حسين بن على التركى مؤسس الدولة الحسينية وابن أخيه على باشا. وانتهت الفتنة بمقتل حسين بن على على يد ابن أخيه «وانقسمت البلاد يومئذ إلى حسينية وهم القائمون بدعوة حسين بن على، وإلى باشية وهم القائمون بدعوة على باشا» وقد ساهم هذا الصراع السياسى فى تدعيم ظاهرة انقسام المجتمع القبلى بين قبائل موالية للحكم المركزى وأخرى معارضة له إلى حدود الاستعمار الفرنسى. انظر، ابن أبى الضياف، الإتخاف... ج ٢، ص ١٤٠.

ونفات ما بين عفارب وأولاد البان وأولاد عيار ما بين الكاف والحدود الجزائرية. كما يجد كلا الصفيين تحالفات في المدن الكبرى. فنصف مدينة فابس ونصف منطقة الجريد والساحل يتحالف مع بنى زيد ونصف المدن الأخرى بما في ذلك صفاقس يتحالف مع الهمامة. ولا يجب أن نعتبر موالاة صف للباي اعترافا كلياً بسلطته دون معارضة. لا شيء يدل على ذلك، فالحكومة لا تساند الهمامة إلا لمقاومة بنى زيد. وهكذا يعيش أصحاب السلطة في أمن وسط هذه الصراعات التي لا تنتهى. إلا إنهم، لا يعتمدون كثيراً على وفاء أنصارهم كلما تعلق الأمر برفع الضرائب، فالمشاكل تتأتى من كلا الجانبين. فالأحرار يعتبرون رفضهم لدفع «العشر» لسلطة معادية لهم مشروعاً بينما يعتبر الصف الثانى أنه دفع بما فيه الكفاية من أرواح رجاله عند مقاتلة أعداء الحكومة ولا يجب أن يدفع أكثر من أمواله. فقبيلة ورغمة، نظراً لأنها من صف الهمامة، لا تدفع الضرائب إلا عندما يحلو لها وهى مع ذلك من أخطر القبائل...»^(١)

ولعل أشهر القبائل المخزنية هى قبيلة دريد. فقد ذكرت جل المصادر الغربية منذ القرن ١٨ أنها «كثيرة العدد ومن أقوى القبائل كما أنها لا تدفع أية ضريبة بل تتلقى من الحكومة مقداراً مالياً مقابل الخدمات العسكرية التى تقدمها لها. فهى توفر للمحلة آلاف الفرسان كلما خرجت لرفع الضرائب...»^(٢). ويمدنا Pellissier بمعلومات أوفر حول هذه القبيلة التى «لا تمتلك مقراً محدداً وتنقسم إلى عدة فروع يقطن بعضها الجزائر فى منطقة قسنطينة وينتشر أغلبها فى كامل أرجاء شمال وغرب الإيالة. تقوم بعض فروعها برعى الغنم ويتعاطى البعض الآخر الأعمال الفلاحية كزراعة الحبوب أو يشغلون كمزارعين «خماسة» فى أراضي البيليك... يساهم فرسانها^(٣) فى المحلة المتجهة نحو بلاد الجريد ويغتنم هؤلاء الفرصة لمقايضة حبوب المناطق الشمالية التى يحملونها معهم بتمور منطقة الجريد...»^(٤).

(1) Rebatal et Tiran «Voyage dans la Régence de Tunis, effectuée en 1874» Nouvelles annales des voyages de la Géographie et de l'Histoire, Paris 1923, p. 306.

(2) Quoq (J), Venture De Paradis... op. cit., p. 56.

(3) يحددهم Filippi فى الفترة نفسها بـ ٢٥٠٠ فارس.
Monchicourt (C), Documents historiques sur la Tunisie... op. cit., 312.

(4) Pellissier (E), Description de la Régence de Tunis... op. cit., P. 185 – 186.

٢ - القبيلة التونسية خلال القرن ١٩:

يعتبر «وصف الإيالة التونسية» ل Pellissier De Reynaud أهم الأعمال التي قدمها رحالة القرن ١٩ عن تونس. وتكمن أهمية هذه الدراسة في دقة الوصف لكامل مناطق البلاد التونسية على كل المستويات، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا. كما يمكن أن نعتبر الخريطة التي أوردها ممثل القنصلية الفرنسية في كتابه وثيقة مهمة لدراسة جغرافية البلاد التونسية وتحديد مناطق استقرار مختلف القبائل. إلا إنه عدل عن البحث في أصول هذه القبائل واكتفى بتعدادها حسب موقعها الجغرافي من الشمال إلى الجنوب. ولعل ذلك يعود لصعوبة البحث الميداني. بل إن الخوض في البحث عن جذور القبائل التونسية كان شبه مستحيل للأوربيين آنذاك إذ إنهم كانوا يمرون بمختلف المناطق مرورا سريعا ولم تكن السلطة المحلية تسمح لهم بالسبر أو الإحصاء. وما تحصل عليه Pellissier في منتصف القرن ١٩ من معلومات عن المجتمع التونسي عموما لا يعدو أن يكون خلاصة عدة سنوات من التحقيقات لدى سكان الإيالة وشيوخ مختلف القبائل، نظرا للمهمة السياسية التي اضطلع بها خلال إقامته بتونس، مع ما تحمله تحقيقاته من هنات ونقائص.

وعلى غرار اعترافات باحثي الفترة الاستعمارية والمعاصرين، فإن «التعرف إلى الخليط القبلي والجذور الإثنية لأى قبيلة ما يبقى صعب المثل إذ إن كل القبائل استعربت من حيث اللغة والدين والثقافة منذ زمن بعيد... وحتى أسماء العلم التي تعود إليها جل القبائل لا تعنى شيئا حيث إن القبائل البربرية التي لم تفر أمام الزحف الهلالي اندمجت مع القبائل الزاحفة واتخذت اسم مجموعة معينة...»^(١). وقد حاولت Lucette Valensi فك لغز الجذور التاريخية للقبائل التي عنتها بالدرس، إلا إنها اعترفت في نهاية الأمر أن ضبط تاريخ مختلف القبائل وأصولها يبقى شبه مستحيل. فالقبائل تضبط تاريخ مجيئها وتكوينها وتنظيمها بنفسها معتمدة على أسس أسطورية تناقلتها الأجيال وتغيرت من فترة لأخرى...^(٢). ذلك ما تبرزه، على سبيل المثال، ملحمة قدوم واستقرار قبيلة المرازيف في

(1) Despois (J), La Tunisie orientale, Sahel et basse steppe, 2ème éd, P. U. F, Paris 1956, p. 169.

(2) Valensi (L), Fellahs tunisiens... op. cit., p. 10.

الجنوب التونسي. فالرواية التي يتفاخر في ذكرها الأحفاد بالجدود الأولين، تبرز مدى سيطرة الجانب الأسطوري على أحداثها. كما تتداخل في مختلف مراحل تكوينها الجذور العربية بالبربرية بحيث يعسر على الباحثين المعاصرين فك ألغازها^(١).

نتحاشى من ناحيتنا الدخول في الجزئيات المتعلقة بخصوصيات القبائل التونسية وتركيباتها الاجتماعية والنظام القبلي الذي يسود البلاد التونسية خلال الفترة الحديثة. فالدراسات تعددت من هذه الناحية^(٢). ونقتصر على تصنيف القبائل التونسية حسب ما ورد في آثار الرحالة الأوروبيين. فإلى جانب تقديم القبائل وفروعها أو بطونها حسب العبارة المحلية، من الشمال إلى الجنوب، أشار الرحالة إلى طبيعة كل قبيلة إن كانت مستقرة أو مرتحلة أو مُغيرة. وهذا من شأنه أن يدعم ما خلصت إليه الدراسات المعاصرة من تحولات طرأت على المجتمع البدوي خلال القرن ١٩.

(أ) من الترحال إلى الاستقرار:

من خلال وصفى Marmol وأبى الحسن الوزان في مستهل القرن ١٦ يبدو أن بعض القبائل تركزت على الشريط الساحلي من شمال البلاد إلى جنوبها وفي بعض السهول الخصبة وحول الأودية. بينما أبقت غالبية القبائل الأخرى على ترحالها داخل البلاد ما بين مناطق السباسب العليا والسفلى وتخوم البلاد الجبلية والصحراوية معتمدة على نمط عيش قوامه تربية الجمال والصيد والإغارة... كما تعتمد بعض القبائل على مقايضة العبيد بسلع تقطنها من تجارة البندقيين مع المدن الساحلية^(٣).

اجتمعت القبائل المستقرة على الشريط الساحلي الممتد من طرابلس إلى شمال البلاد التونسية، في شكل قرى و«دواوير» مثلما أشار لذلك أبو الحسن الوزان. وارتكز معاش البدو

(1) M'halla (M), «Sahara et Oasis avant la fin du bédouinisme...» op. cit., pp. 137 – 193.

(2) لعل أبرزها دراسة Lucette Valensi ودراسة الأستاذ ميروك الباهي المذكورتان آنفا وأطروحة دكتوراه للأستاذ خليفة شاطر حول: «التبعية وتغيرات ما قبل الاستعمار: الإيالة التونسية من ١٨١٥م إلى ١٨٥٧م».

Chater (K), Dépendance et mutations précoloniales: la Régence de Tunis de 1815 à 1857, Tunis, P. U. T 1984.

حول الدراسات التي عنيت بالقبيلة في تونس الحديثة انظر الباهي (ميروك)، المرجع نفسه، ص ٢١. باشية.

(3) Léon (l'Africain), De l'Afrique... op. cit., t. 2, p. 91.

فى هذه التجمعات السكنية على أعمال مختلفة كزراعة الحبوب وغراسة بعض الأشجار المثمرة أو تربية الماشية كالضأن والخيول أو بعض الأعمال اليدوية أبرزها النسيج، وقد دعم نظام البايات منذ بداية القرن ١٧ استقرار البدو فى هذه المناطق لتأمين حياة سكان الحواضر وإنجاح مشروعه السياسى الرامى إلى فرض مبدأ «الأمن الجماعى» والاقتصاد القائم على القرصنة والمبادلات التجارية^(١). ولم تول الإدارة المركزية فى بداية الأمر اهتماما بالمناطق الشاغرة من التراب التونسى بل ركزت حملاتها على مناطق استقرار بعض القبائل ومسالك مرور البعض الآخر فى ترحالها لفرض سيطرتها عليها، ومن دانت له الأشخاص ملك الأرض قهرا^(٢).

انطلاقا من القرن ١٨ أشارت جل آثار الرحالة الأوربيين إلى انتشار القبائل المستقرة فى كامل تراب الإيالة من شمالها إلى جنوبها إما طوعية لارتباطها بالأرض أو قهرا أمام بطش السلطة المركزية^(٣). وتمثل المشهد الجديد فى استقرار القبائل الكبرى وخاصة منها تلك التى تقطن السباسب العليا والوسطى والتى حددها Pellissier سنة ١٨٤٣م بأربع: قبيلة جلاص: وهى بدورها تنقسم إلى أربعة فروع أو «بطون»: أولاد إيدير، شمال القيروان، سنداسن جنوبها، الكعوب أو القوازين خلف جبل وسلات وأخيرا يقطن أولاد خليفة شرقى سنداسن. وكانت هذه القبيلة فيما قبل، تنضم تحت قيادة واحدة أما الآن فهى تنقسم إلى قيادات ثلاث: أولاد إيدير، أولاد خليفة وسنداسن والقوازين. وتوفر هذه القبيلة لحكومة الباي ثلاثة آلاف فارس كلما اقتضت الحاجة^(٤).

(١) يعتبر مبروك الباهى أن «إيقاع التاريخ التونسى مال منذ الحضور العثمانى إلى حلبة المتوسط وانصبحت السلطة وسيطا بين الأرياف متنوعة الإنتاج وبين ذلك المركز...» القبيلة فى تونس... المرجع نفسه ص ٢١.

(2) Bachrouch (T), Formation sociale barbaresque... op. cit., p. 158.

(٣) يتحدث مبروك الباهى عن عامل «الحوز وأهمية الظاهرة الولائية فى تشكيل المشهد العقارى السياسى...»، القبيلة فى تونس فى العهد الحديث... المرجع نفسه، ص ٣٦.

(٤) إلى حدود القرن التاسع عشر لم تكن تساهم فى توفير الجنود أيام الحرب إلا القبائل المخزنية. وفى عهد حمودة باشا باى الحسينى (١٧٨٢م - ١٨١٤م) أرغمت كل القبائل على تقديم يد العون للحكومة المركزية أيام المحن وذلك بتقديم نسبة من خيرة فرسانها لمعاودة الجيش الحكومى. يقول Louis Frank، الطبيب الخاص لحمودة باشا: «كلما وجد الباي نفسه مجبرا على شن حرب على باشا طرابلس أو بابايت قسنطينة أرغم القبائل على جمع قوة عسكرية كبيرة تبلغ قرابة أربعين ألف جندى... بعد جمع الجيش التابع له مباشرة، يطلب من قبائل العرب البدو قاطبة مناصرة الإيالة... لم تكن هذه القبائل تتراجع قط عن هذا النداء يحذوها فى ذلك أمل الحصول على غنائم على حساب العدو المنهزم وحتى على حساب أهالى الإيالة الذين يعترضون سبيلها... ويتكون جيش هذه القبائل من فرسان فقط»

Marcel (J. J), Tunis... op. cit., pp. 74 - 75.

قبيلة ماجر: تحتل هذه القبيلة منطقة حاجب العيون إلى حدود واد الفكّة وتنقسم إلى «برادع» ثلاث: أولاد منا ويستقر هؤلاء حذو وادى جلمة، فهد قرب جبال مكيلة والشكاتمة نحو الغرب فى سببية. وتوفر قبيلة ماجر ألفى فارس.

قبيلة الفراشيش: لهذه القبيلة فروع ثلاثة وهى: أولاد نجدى، على حافتى وادى الفكّة الأعلى ووادى الدرب، أولاد على والوزاز قرب الحدود الجزائرية. ويوفر الفراشيش من جهتهم ألف فارس.

قبيلة الهمامة: تقطن هذه القبيلة جنوب ماجر والفراشيش إلى حدود منطقة الجريد وتنقسم إلى فروع ثلاثة: أولاد عزيز جنوب جبل عرباط وأولاد رضوان شمال جبل ماجورة وأخيرا المعامرة فى منطقة بير الحفى والسوينية إلى حدود فريانة. توفر قبيلة الهمامة عند الطلب ثلاثة آلاف فارس^(١).

كما أكدت غالبية المصادر الغربية على أن كل هذه القبائل المستقرة تعتمد فى نمط عيشها على أعمال فلاحية دورية تجبرها على الاستقرار كالزراعات وتربية الماشية فى المراعى القريبة من القرى والدواوير. كما أنها تتجمع حول ولى صالح يكون غالبا مؤسسها أو أحد أحفاده تنسج حوله جملة من الكرامات ويحميها وقت الحاجة. ذلك ما ذكره أحد رحالة منتصف القرن ١٩ عن قبيلة الفراشيش التى «تتكون من «برادع» أو فروع ثلاثة كل واحدة لها «زمالتها»، أى العائلات المكونة لها. «ويحكم القبيلة فايد»^(٢). يعيش الكل تحت الخيام وهم فى آن واحد فلاحون ورعاة متنقلون. تنتقل قطعانهم الكبيرة داخل مساحة شاسعة تترامى أطرافها من الغرب إلى الحدود الجزائرية. ينسجون أغطية بصوف خرفانهم وبرانس جيدة... تجتمع زمالة أولاد على، وهى إحدى فروع قبيلة الفراشيش حول سيد بولعابة وهو وليها الصالح. وحول ضريحه تنتشر مقبرة قبيلة الفراشيش جمعاء...»^(٣).

(١) تضيف Lucette Valensi أن: «أولاد سيدي سليمان والحوامد والقمامدية وأولاد سيدي بوزيد لا ينتسبون من حيث أصولهم لأولاد رضوان أحد الفروع الأساسية للهمامة... فالقمامدية يحتلون منذ أمد طويل حافة الوادى المسمى باسمهم نحو زاوية الصداقية، ولا نعرف أصولهم التاريخية شأنهم فى ذلك شأن القبائل الثلاث الأخرى التى عاشت دائما بين أبناء قبيلة أولاد رضوان» (L. Valensi, Fellahs... op. cit., p. 37).

(٢) كانت الإيالة تنقسم إداريا إلى «فيادات» يترأس كل واحدة «فايد». وتنقسم الفيادات بدورها إلى «مشايخ» (مشايخ).

(3) Guérin (V), Voyage archéologique.. t. 2, op. cit, pp. 307 – 308.

ما هي إذن العناصر التي حددت استقرار القبائل على امتداد العصور؟ وهل الاستقرار هو إرادة سياسية للضغط على البدو والرحل وإجبارهم على دفع الجباية فحسب؟ أم هي ظاهرة اقتصادية بحيث إن القبائل الرحل تأقلمت مع بيئة معينة وتفاعلت مع نمط عيش أجبرها على الاستقرار وتغيير «نمط إنتاجها»؟!.

يبدو أن كل هذه العناصر الطبيعية والسياسية والاقتصادية تفاعلت تدريجيا خلال الفترة الحديثة لخلق مجال جديد ساعد بل أجبر في بعض الأحيان قبائل الوسط التونسي وبعض قبائل الأطراف الشمالية والجنوبية للإيالة التونسية على الاستقرار. وربما كان للعامل السياسي الدور المحدد في هذه الظاهرة التي غيرت من نمط عيش البدو الذين استقروا نهائيا أو أبقوا على ترحالهم في مجال جغرافي ضيق مثلما تقتضيه حاجة ارتباطهم الوثيق بالأرض كما يشير إلى ذلك الأستاذ مبروك الباهي بأن التحول من الاعتماد على الجمل للترحال إلى الاستقرار بتربية الخرفان ترافق مع تعديل طبيعة الرحلة والعلاقة مع المجال، إذ أصبحت التجمعات السباسبية تقتصر دورة تحركها في الغالب على مجالاتها المخصصة...^(١). وما إشارة Louis Frank إلى أن «القبائل التونسية أصبحت منذ حكم حمودة باشا باى تساهم في مد الجيش النظامي بخيرة فرسانها وقت الحاجة» إلا دليل على ولائها للسلطة المركزية وامتنالها لمشيتها^(٢). ولئن أقيمت بعض فروع من قبائل الوسط والجنوب التونسي على تمردها وطابعها المعادي لأي شكل من أشكال الإرادة السياسية فذلك أمر شاذ لا يتناقض مع الظاهرة العامة للاستقرار الذي شمل معظم القبائل التونسية. نضيف إلى ذلك ما أشار إليه الرحالة من انتشار الطرق الصوفية^(٣) واستقرار الأولياء الصالحين وأصحاب الطرق في مناطق معينة تبعهم إليها أتباعهم وكل من اعتقد في كراماتهم.

تفاعلت إذن عدة عناصر على مشارف نهاية الفترة الحديثة لتغيير من نمط عيش الجزء الأكبر من البدو في الإيالة التونسية وذلك بتشكيل النظام القبلي التونسي وبروز القبيلة التونسية كوحدة بشرية/ ثقافية تطورت في صلبها شريحة من المجتمع التونسي جبلت

(١) الباهي (مبروك)، القبيلة في تونس في العهد الحديث... المرجع نفسه، ص ٢١٧.

(2) Marcel J. J), Tunis... op. cit., pp. 74 - 75.

(٣) أو ما عبر عنه مبروك الباهي «بالتزوي»، المرجع نفسه.

قديمًا على الضرب في البوادي والقفار وآلت بتدرج إلى الاستقرار في مواضع اتخذت منها موارد رزقها بتعاطيها الأعمال الفلاحية كالزراعة والغراسة وتربية الماشية أو المبادلات التجارية مع الحواضر المجاورة لها^(١).

كما طور البدو المستقرون في آن واحد نمط عيشهم إذ «تدجنوا» وسايروا سكان الحواضر طباعهم وبعض عوائدهم وتعاملهم. وتقسيم المجتمع التونسي، حسب طباعه إلى «سكان ذوى مساكن قارة» و«عرب القبائل الرحل»، الذى اعتمده Pellissier فى منتصف القرن ١٩ يدل بوضوح على تأقلم المستقرين من البدو مع ما يحتمه الاستقرار من تغير فى سبل العيش والطبائع «الهائية» بعيدة عن «التوحش» الذى يقتضيه الترحال^(٢). وفى انحدار البداوة عشية القرن ١٩ نحو الاستقرار والتخلي عن الترحال كإحدى الخصائص الحضارية لأبرز شريحة من المجتمع التونسي الحديث تدرج طبيعى نحو انقراض القبيلة كوحدة اجتماعية/ ثقافية متجانسة فرضت سيطرتها على المجال الجغرافى التونسى لقرون متتالية.

وإن اعتبر البعض أن الفاعل الاستعماري هو الذى قوض التنظيم القبلي بتونس، فإن تطور المجتمع التونسى خلال الفترة الحديثة بتفاعل العوامل السياسية والاقتصادية يبدو المحدد فى انتقال البدو الرحل إلى حضريين مستقرين^(٣). وعبارة «البدو شبه الرحل» أو «نصف الرحل» «semi - nomades»، إنما هو مفهوم استعماري اختلقته الإدارة الاستعمارية لإبراز الدور الحضاري الذى قامت به للقضاء على النظام القبلي السائد إبان

(١) استغرق تدرج القبائل البدوية نحو الاستقرار «زمنًا غير هين تدرجت فيه قبائل الشمال قبل وسط البلاد وجنوبها. ومن ثم فالمعتقد أن بداية المرحلة الأولى من استقرار عروش مجردة... لم تتحقق إلا خلال القرن ١٦ عندما بدأت تنوطد علاقتها بالأرض والنشاط الزراعي بينما تستمر هذه الدورة الأعاشية المرتبطة بالجمال عند الهمامة فى السباسب حتى القرن ١٨ ولدى ورغمة فى جنوب الأعراض حتى القرن ١٩». الباهي (مبروك)، القبيلة فى تونس فى العهد الحديث...، المرجع نفسه، ص ١٤٩.

(2) Pellissier (E), Description de la Régence de Tunis op. cit., p. 331.

وقد خلص صاحب «العبر» من قبل إلى أن العرب إذا ركنوا إلى الاستقرار فى مكان «إنما همته الكسب وخصب العيش والسكون فى ظل الدولة إلى الدعة والراحة... فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة... وتنشأ بنوهم وأعقابهم فى مثل ذلك...» المقدمة... المرجع نفسه، الفصل الثامن عشر، ص ١٧٥.

(٣) يعتبر مبروك الباهي أن التاريخ القبلي «انتهى فى السباسب الوسطى كما هو فى مناطق أخرى قبل غروب العهد الحديث إلى تحولات على غاية من الأهمية فى أنماط العيش والتفاعل مع المحيط والأجوار بفعل عوامله الداخلية التى يصعب الإحاطة بها». الباهي (مبروك)، القبيلة فى تونس فى العهد الجديد...، المرجع نفسه، ص ١٣.

الإحتلال^(١). إلا أن الاستعمار الفرنسى ، وإن لم يكن العامل الأساسى فى تطوير ظاهرة البداوة فى تونس عشية القرن ١٩ ، فقد ساهم بطريقة غير مباشرة فى استقرار بعض القبائل البدوية التونسية وذلك بإدخال تغيرات جذرية على النظام السياسى. فقد عدلت القبائل المخزنية التى كانت موالية للعائلة الحسينية الحاكمة من نمط عيشها على غرار قبيلة دريد «التي كانت من قبل قوية بإمكانها أن تجمع آلاف الفرسان لمعاودة فرق الجيش النظامى... أما الآن فساعة انهيار قبيلة دريد قد دقت؛ إذ خسرت كل امتيازاتها وانقسمت إلى عدة مجموعات بأئسة تهيم فى مناطق خصبة عاجزة على حرثها وزرعها وسوف تجبر بدون شك على التفريط فيها لمن هو قادر على استغلالها... وقد عدل قائدها منذ سنوات على العيش تحت خيمته واستقر فى بيت حجرى... وقد أخذنا فى نزهة داخل حديقته حيث غرس أشجارا مثمرة متنوعة...»^(٢).

(ب) التمرد البدوى:

اتسمت العلاقات بين بعض القبائل التونسية بالاحتداد بل بالصراع - شبه المتواصل - على امتداد عدة قرون. وقد حاولت مختلف الدراسات المعاصرة أن تجد تفسيراً لهذه الصراعات القبلية؛ ففي حين يرى بعض المؤرخين أنها تعود بالدرجة الأولى إلى أسباب اقتصادية مرجعها الأصلي التناحر للسيطرة على الأراضي الخصبة والمراعى^(٣)، أو تمثلت

(١) درجت العبارات فى كتاب Mayet الذى زار الجنوب التونسى سنة ١٨٨٤م والذى يعتبر أن سكان منطقة الجريد «استقبلوا الاحتلال الفرنسى بكل حفاوة لأنه خلصهم من خطر القبائل الغازية».

Mayet (V), Voyage dans le Sud tunisien, Paris, Challemeil 1887.

انظر كذلك:

M'halla (M), «Sahara et Oasis avant la fin du bédouinisme. Le Sud - Ouest tunisien au XIX e siècle», in, Le Sahara, lien entre les peuples et les cultures, actes du colloque organisé à Douz du 19 au 22 décembre 2002, édité par la chair Ben Ali pour le dialogue des civilisations et des religions. p. 139.

(2) Fallot (E), Une excursion a travers la Tunisie central, Marseille 1890, p. 89.

(٣) يعتبر Jean Ganiage أن ظاهرة الصراع القبلى «ظاهرة عادية تعود بالدرجة الأولى إلى الحدود الطبيعية لكل قبيلة... وأن ذلك ما يجيش الحزازات القديمة...».

Ganiage (J), Les origines du protectorat francais en Tunisie, 1861 - 1881, P. U. F, Paris 1956, p. 142.

في شكل مصادمات بين دوار وآخر حول نبع مياه، أو غارات كانت تستهدف المشية بالدرجة الأولى...^(١)، كما ركز البعض الآخر على النظرية الخلدونية التي تعتمد ظاهرة «العصبية القبلية»، في اتحاد والتحام المجموعات البدوية^(٢).

إلا أن الأوربيين الذين زاروا الإيالة التونسية خلال الفترة الحديثة قد اكتفوا بذكر هذه الصراعات دون تقديم تفسيرات شافية لهذه الظاهرة وعلقوا عليها بكثير من الاستغراب خاصة إذا قابلت فرعين من فروع القبيلة نفسها. وإن حاولوا في بعض الأحيان التحقيق في الأمر، فإن تحليلهم كان غالبا سطحيا أو تشوبه بعض الأفكار المسبقة حول طبائع البدو المتوحشة. ومع ذلك، فإن كتاباتهم انفردت بالترقية الواضحة بين مظاهر ثلاثة من تمرد البدو وطباعهم العدوانية^(٣): «عصيانهم» للسلطة، مثلما أبرزنا ذلك آنفا، و«الصراعات» التي تندلع من حين لآخر بين بعض القبائل و«الغارات» التي تقوم بها قبائل أو مجموعات بدوية توارثت هذا النوع من «القرصنة» البرية^(٤) والتسلط الجماعي.

ولعل أبرز أوجه هذه الصراعات هي المواجهة التي كانت تندلع من حين لآخر بين بعض القبائل منذ قرون «دون سبب واضح» بالنسبة لهؤلاء الأجانب؛ إذ تعسر عليهم فهم عمق الصراعات القبلية التي تحتد بين قبيلتين أو أكثر حسب قانون الموالاة أو العداءات القديمة المتوارثة^(٥)، والقائمة على أسس روابط وخلافات حددتها طبيعة عيش البدو المادية

(١) الإبل والأغنام كانت المطعم الأول للمغييرين على عروش السباسب التي تقدم بها الاستقرار... الباهي (مبروك)، القبيلة...، المرجع نفسه، ص ١٨٤. انظر كذلك Despois (J), La Tunisie orientale... op. cit., p. 162.
(2) Chrif (M. H), «Les mouvements paysans...» op. cit., p. 25.

يقول ابن خلدون في هذا الصدد «أما حللهم (البدو) فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد...» المقدمة... ص ١٥٩.

(٣) فسر صاحب المقدمة هذه الطباع بأن «صار البأس للبدو خلقا والشجاعة سجية... فكانوا لذلك أشد الناس توحشا» ابن خلدون، المقدمة... المرجع نفسه، ص ١٥٥.

(٤) حسب العبارة التي استعملها Marmol في بداية القرن ١٦ «وسكان المنطقة (المنطقة الشمالية) فقراء بسبب ما يدفعونه للملك كما أنهم يعانون من قرصنة العرب الذي يروعون كامل المنطقة» Marmol, L'Afrique de Marmol, t. 1, p. 531.

(٥) يتحدث التيجاني في رحلته في بداية القرن ١٤ عن علاقة قبيلة ورغمة بجيرانها فيذكر أن لها عداوات متأصلة مع أهل غمراسن «ولها أيضا حقد على النفاتيين وبينهم دماء...» التيجاني (محمد بن أحمد)، رحلة التيجاني، تقديم حسن حسني عبد الوهاب، المطبعة الرسمية، تونس ١٩٨٥م، ص ١٣٧. وهي العداوات الباقية إلى حدود القرن ١٩ نفسها.

وتراكمات ثقافية تعود في غالب الأحيان إلى زمن قدوم القبائل العربية واستقرارها في شمال إفريقيا. ويعلق Pellissier على هذه الصراعات قائلاً: «قل ونذر أن يستتب الأمن والتصالح بين القبائل الأربع المكونة للوسط التونسي، إلا أن الحرب ليست عامة وتقتصر على مناوشات بين دوار وآخر غالباً ما ينتميان للقبيلة نفسها. عندما كنت بتونس اشتعلت فتيلة الخلاف بين قبيلة أولاد سلامة وقبيلة أولاد علي - اللتان تنتميان إلى القبيلة الأم الهمامة - ولا يستبعد البعض أن هذا الخلاف قد أدى إلى مقتل ١١ رجلاً، والغريب في الأمر أن سبب الخلاف كان تافهاً يتمثل في مقتل حصان»^(١).

وقد تتخذ هذه الصراعات في بعض الأحيان شكل حرب ضارية تتوارثها الأجيال فتشتعل تارة وتخمد أخرى وتتداخل فيها المصالح المادية والصراعات السياسية والأعراف القبلية كقانون الموالة والأخذ بالثأر والتزواج... وقد عاش Pellissier إحدى هذه الصراعات بل كان طرفاً فيها عندما حاول أن يصالح بين قبيلتي بني زيد وورغمة اللتان تحتلان الجنوب الشرقي من البلاد التونسية. كان ذلك في شهر يولييه من سنة ١٨٤٦م عندما كانت القافلة المرافقة له تقطع منطقة مدنين، فعلم أن «القبيلتين دخلتا في صراع منذ يومين» ولم يتوقف الصراع على الطرفين المتعادين فحسب بل جر مجموعة من القبائل الموالية لهذه أو لتلك، بحيث أصبحت كامل المنطقة الجنوبية الشرقية في حالة حرب واستنفار قصوى. وفي خضم هذه الوضعية المتوترة عبر «خليفة ورغمة» لنائب القنصل الفرنسي عن «استعداد أهله لمصالحة أعدائه» وطلب منه التدخل لدى الباي «حتى يستقبل ممثلين عن القبيلتين المتعاديتين ليصالح بينهما على أسس صلبة». وتقدم «شيخ الحامة» عن قبيلة بني زيد لممثل الدولة الفرنسية بالطلب نفسه. وقد حاول Pellissier القيام بدور الوساطة عن طريق القنصل الفرنسي نفسه، إلا أن مساعيه لم تكن مجدية ولم يعر الباي الوساطة الفرنسية اهتماماً. تواصل الصراع لبضعة أشهر ولم تهدأ الأوضاع إلا لطول مدة الصراع وتزايد عدد القتلى من

(1) Pellissier (E), Description de la Régence de Tunis op. cit., p. 129.

يؤكد مبروك الباهي أن الإغارة كانت تتم من «أجل الماشية والحبوب بينما كان الاقتصاد في إراقة الدماء شعار البدوي الغازي إذ لا تسقط الأرواح إلا عرضاً. ولئن كان الغزو يسمح بنهب كل الممتلكات بما في ذلك السلاح فلم تكن الأعراف في تونس تسمح بالتعدى على اللغائف الضعيفة من شيوخ ونساء وأطفال» الباهي (مبروك)، القبيلة... المرجع نفسه، ص ١٨٤.

بين الطرفين المتعاضدين. ويضيف صاحبنا أن «القبيلتين حملتا السلاح من جديد عند رحيلي من تونس في ربيع ١٨٤٨م وهذه الحروب المتقطعة بين القبائل المتعاضدية أمر عادي يتواصل على النسق نفسه منذ قرون»^(١).

وإن كانت المنافسات القديمة والأعراف القبلية الموروثة تمثل السبب الرئيس في إضرار شعلة المصادمات بين القبائل فإن السلطة المركزية لعبت دورا مباشرا في احتداد الأوضاع المحلية بأن تجاهلت مثل هذه الأحداث تاركة المجال لما تعودت عليه هذه القبائل منذ قرون من تصفية حسابات قديمة، بل في تناحرها راحة لأصحاب النفوذ. وما تجاهل المشير أحمد باي تدخل القنصل الفرنسي لفض النزاع بين قبيلتي ورغمة وبني زيد إلا دليل على رغبته في تواصل النزاع ما لم يكن الأمر موجها ضد الدولة أو أحد ممثليها. والحال أن هذا الباي نفسه تنقل قبل بضع سنوات بجيش «عرمرم» لإخماد فتنة اندلعت في المنطقة نفسها ضد عامل الأعراض. وهي سياسة اتخذتها سلطة البايات في الواقع للتفرقة بين مختلف القبائل البدوية ودعمتها على امتداد القرن ١٩ باعتمادها «سياسة التمايز القبلي» وإفساح المجال للقبائل المخزنية الموالية لها بأن تهيمن على بعض المناطق على حساب قبائل أخرى ركنت إلى نفوذ العمال وأعوان الدولة^(٢).

أما «الغارات» التي احترفتها بعض القبائل «المغيرة» المتمردة أو «قطاع الطرق» الذين ينهبون العامة لصالحهم الخاص فقد أبهرت الجميع وأظنّب جل الرحالة الأوربيين في ذكرها، ومدونا بأدق التفاصيل عن وقوعها. ويبدو أن ظاهرة الإغارة كانت أكثر انتشارا في أوائل العهد الحديث ولم تقتصر على «الغارات المنظمة» بل تمثلت في عمليات «قطع الطريق» الجماعية أو الفردية وخاصة في المناطق الصحراوية النائية حيث تعيش مجموعات تشكو الخصاصة والفقر، على غرار أولئك الذين اعترضوا سبيل أبي الحسن الوزان في بداية القرن ١٦ في المناطق الصحراوية الفاصلة بين تونس وطرابلس حيث «يعيش سكان أقرب منهم إلى الحيوانات، حفاة عراة هلكهم الجوع... فكانوا يرسلون أطفالهم للقيام بأبشع عمليات السطو التي تقع على وجه البسيطة ونهب المارين من هذه المناطق»^(٣).

(1) Pellissier (E), Description de la Regence de Tunis op. cit., pp. 208 – 210.

(٢) انظر، الباهي (مبروك)، القبيلة...، المرجع نفسه، ص ١١٦.

(3) Léon (l'Africain), De l'Afrique... op. cit., t. 2, p. 92.

خلال القرن ١٩ ، اقتصرت الإغارة أو ما يعبر عنها «بالتغريبة» على بعض القبائل أبرزها قبيلتي النمامشة والحنانشة على امتداد المناطق المتاخمة للحدود الجزائرية التونسية وقبيلة أولاد سعيد بالمناطق الشمالية وقبيلة الهمامة في وسط البلاد التونسية ومنطقة الجريد وقبيلة أولاد زيد بالجنوب الشرقي^(١). وقد أجمع كل الرحالة على أن هذه الغارات التي تقوم بها بعض القبائل على جيرانها «لا تعدو أن تكون أمرا عاديا للغاية يجد فيه البدوى الفرصة للتباهى باستعمال السلاح»^(٢). كما هي «عادة مزمنة ومتأصلة في البدو»^(٣) نظرا لطبيعتهم المتوحشة ، إلا أن تفاقم الأوضاع المادية للبادية خلال القرن ١٩ قد شجع بعض القبائل التي تمرست بالإغارة وورثت مهاجمة القبائل المجاورة والقوافل التجارية المارة من المناطق التي تسيطر عليها أبا عن جد^(٤). لذلك تمثلت مطامع المغيرين في السطو بالدرجة الأولى على الإبل والأغنام.

وللغارة أعرافها ونواميسها والتي يمكن أن نستشفها من خلال الوصف الدقيق الذي مدنا به بعض الرحالة لغارات عاشوا وقائعها وسجلوا أحداثها. إلا أننا لا نجد أثرا لما يسبق الغارة من ترتيب كإقرار «ميعاد»^(٥) وتحديد القبيلة موعد ومكان الغارة. ولنا فيما ساقه الصغير بن يوسف الباجي عن غارة قبيلة الحنانشة على عرش زواغة في منتصف القرن ١٨ أحسن مثال. فقال: «وكان إذ ذاك شاع عند الناس خبر زواغة بما عندهم من السعى ومالهم من الثروة... شاور بوعزيز (شيخ قبيلة الحنانشة) ثقاته وقد علم بما لزواغة من السعى والصياغة. قالوا له: يا شيخ إن فاتتك هذه الغنيمة، وأى غنيمة من هذه الرعية الذميمة وفؤاد البهيمة... فقال بوعزيز: عند المغرب نسيروا، وعند الصباح على القوم نغيروا والتمت على العيايدة من كل عرش وأتتهم مشايخ عمدون وأولاد بوسالم وشيخة... ولما طاح الليل وركبت الخيل وتمّوا سايرين وعلى زواغة عاملين إلى أن طلع الفجر ولاح فوصلوا إلى منازل عرش زواغة المغرورين...»^(٦).

Chif (M. H.), «Les mouvements paysans...» op. cit., p. 28.

(١) انظر

(2) Rebatel et Tiran «Voyage dans la Régence de Tunis...» op. cit., p. 306.

(3) Guérin (V), Voyage archeologique, t. 1, cit, p. 218.

(4) Mayet (V), Voyage dans le Sud de la Tunisie. Paris: Challamel, 1887, p. 354.

(٥) وهو عبارة عن مجلس يضم كبار القوم تحت إمرة شيخهم. وللميعاد مهمة أخذ القرار الجماعي في كل الشئون التي تهم القبيلة.

(٦) الباجي (الصغير بن يوسف)، المشرع الملكي... المرجع نفسه، ص ١٥٢.

ونواصل تفاصيل الغارة مع فرسان قبيلة الهمامة المغيرة فى منطقة الجريد فى حدود سنة ١٨٧٠م حسب شهادة الرحالة الفرنسى Rebate. يذكر هذا العالم أن «الهجمات الصغيرة تتكون عادة من خمسة إلى خمسين حصانا بينما تصل الكبرى إلى مائتين أو مائتين وخمسين فارس، ويمكن لهؤلاء أن يقطعوا تحت قيادة قائدهم أكثر من مائة وخمسين كيلو مترا من دوارهم. وعند وصولهم قرب محط رحال القبيلة المعنية، يحاولون الاقتراب أكثر ما يمكن دون أن يفتن لهم الأهالى بأن يختفوا خلف المرتفعات من الأرض أو وسط أسرة الأودية النابضة. ثم ينقض خمسة أو ستة من أقدر الفرسان بسرعة كبيرة على الرعاة المعزولين ليجروا أمامهم ما يمكنهم حمله من الخرفان والإبل. كما يتجهون بأسرع ما يمكن نحو مقر القبيلة لحمل عدد أكبر من القطيع فى حين يبقى الفرسان الآخرون خلفهم لحماية ظهورهم ضد أى هجوم محتمل. تركز هذه الخطة البدائية على عاملى المخادعة وسرعة تنفيذ العملية. لذلك يعتمد الفرسان على قدرات خيولهم...»^(١).

أما فى الطرف المقابل فالمفاجأة تحدث ارتباكا عارما لدى كل أفراد القبيلة. فى ١٥ مارس ١٨٦٠م، عندما كان Guérin يتأهب لقضاء ليلته فى قرية جرجيس أربكه صياح تعالى فى أرجاء القرية من حناجر النسوة والأطفال^(٢) وهو بمثابة المنبه للسكان فى كل الأنحاء معلنا حصول غارة يقوم بها حوالى خمسون فارس ينتمون إلى قبيلة قريبة. وقد تمكن هؤلاء من نهب بضعة مئات من الأغنام وثلاثين بقرة... وقد منعت الظلمة سكان القرية من تتبع قفا الناهبين. وبقي كل السكان على أهبة الدفاع فى حال أن يعيد الغزاة الكرة...»^(٣). اشتهرت بعض القبائل - خلال الفترة الحديثة بأكملها - بتمردها واعتمادها على قطع الطريق والإغارة. وإن تتبعنا مجالات تحرك هذه القبائل ومسارح عملياتها على امتداد القرون نرى أنها كانت تقطن مناطق نائية بالجنال الحدودية الجزائرية التونسية أو متاخمة للمناطق الصحراوية بعيدة عن نطاق نفوذ السلطة المباشرة، أو أنها كانت قبائل حليفة للسلطة تحظى بتغافل السلطة عما كانت تقوم به من عمليات إغارة فى مجالات

(١) Rebate et Tiran «Voyage dans la Regence de Tunis...» op. cit., p. 306. يتحدث مبروك الباهى عن «الثالوث السدى كان يضمه الجنود لرجال العرش الغوار» وهى «عناصر المفاجأة وسرعة الحركة وخفتها والهروب من الملاحقة فضلا عن دقة استعمال السلاح» الباهى (مبروك)، القبيلة...، المرجع نفسه، ص ١٧٩.

(٢) وهذا الصياح المنبه يعبر عنه المحليون «بالفرقة».

(٣) Guérin (V), Voyage archeologique, t. 2, cit, p. 218.

شاسعة كانت تسيطر عليها وتروع سكانها وتجبرهم على دفع إتاوات لها مقابل حمايتها وعدم التعرض لرعاتها وقطع سبيلهم. ولم تكن تتوانى أمام مهاجمة ممثلى السلطة من جباة الضرائب أو المحلة بنفسها.

من أبرز هذه القبائل المغيرة قبيلة الحنانشة التى ذكرها كل الرحالة دون استثناء منذ بداية القرن ١٦ إلى حدود القرن ١٩. فقد ذكر Marmol هذه القبيلة فى منتصف القرن ١٦ وحدد مجال نفوذها «بغابات قسنطينة والقاله». كما قدر عدد فرسانها بـ ٥٠,٠٠٠^(١). وخص Peyssonnel هذه القبيلة فى بداية القرن ١٨ بحديث مطول ركز فيه بالدرجة الأولى على شيخها «بوعزيز» الذى كان يجلب لنفسه ولقبيلته احترام مختلف القبائل المجاورة له ومخاوف الحكومتين التونسية والجزائرية اللتان كانتا تهابانه وتعترفان له بالسيطرة على كامل المناطق الحدودية الجزائرية التونسية. «وقد تمكن بوعزيز فى العديد من المرات من صد الجيش التركى فى هذه المناطق الحدودية... وهو قوى وشديد البطش، بإمكانه أن يجمع ٨٠٠٠ آلاف فارس. وفى سنة ١٧٢٤م، تكاثفت جهود داي الجزائر وباي تونس وهاجمه جيشا الدولتين على حين غرة فأخذوا منه أكثر من ٨٠٠٠ جمل وعدد كبير من الأبقار والخيام». ويعلمنا الورتلانى^(٢) فى سنة ١٧٦٦م أن إبراهيم بوعزيز الحناشى شيخ هذه القبيلة «كان فى تمرد دائم ضد باي قسنطينة، ولتفادى رد فعل محلة الباي فر إلى الجنوب التونسى فى منطقة الجريد»^(٣).

أما Pellissier فقد حدد موقعها فى منتصف القرن ١٩ على مشارف مدينة الكاف حيث «لا توجد إلا الحدود الطبيعية الفاصلة بين الدولتين (الجزائرية والتونسية) وتنعدم الحدود السياسية غير المعترف بها. وبصفة عامة، كل ما يعود بالنظر إلى الحنانشة هو جزائرى وكل المناطق غير التابعة لهم تونسية»^(٤).

(1) Marmol, L'Afrique de Marmol, t. 1, p. 81.

(٢) هو الحسين بن محمد الشريف الورتلانى (١٧١٠م - ١٧٧٩م) من منطقة ستيف بالجزائر. صاحب كتاب «نزهة الأنظار فى فضائل علم التاريخ والأخبار» انظر تقديمها والتعليق عليها بالفرنسية.

Hadj Sadok (M), «A travers la Berbérie Orientale du XVII é S; avec le voyageur Al Warthilani», Revue Africaine, n° 428 - 429, 3é/ 4é tri. 1951, pp. 315 - 396.

(3) Ibid.

(4) Pellissier (E), Description de la Régence de Tunis op. cit., p. 178.

أما قبيلة النمامشة فقد اتخذت مجال تحركها عند مداخل المناطق الصحراوية وتحديدًا منطقة شط الجريد. وهذه القبيلة فرضت سيطرتها على كامل منطقة الجريد بحيث «يتعرض حتما كل مسافر يقطع هذه المنطقة لبطش مجموعات قطاع الطرق المنتمين لهذه القبيلة، لكن، في فصل الربيع، عندما تتخذ محلة الباي مقرا لها عند مدينة توزر، يمكن للمسافرين المرور من هذه المنطقة بأمان»^(١).

وتبقى «قبيلة الهمامة» من أشهر القبائل المغيرة على الإطلاق. وفي تقديمه لمختلف القبائل التونسية، يعتبر Pellissier أن «لهذه القبيلة صورة سيئة من بين القبائل الأخرى، وهي تستحق هذه الصورة حسب ما شاهده. هؤلاء العرب ينهبون إلى حدود منطقة صفاقس والساحل. منذ ٣ سنوات تمكن قطاع الطرق المنتمون إلى قبيلة الهمامة من نهب جزء من الجيش النظامي عندما كان في طريقه إلى القيروان قادما من سوسة»^(٢). ويؤكد نائب القنصل الفرنسي في صفاقس Mattei هذا الأمر في إحدى مراسلاته إلى القنصل الفرنسي Léon Roches بتاريخ ١٨ يونيو ١٨٥٦م «الهمامة، قبيلة تقطن على تخوم الجريد الجزائري»^(٣) وقبيلة جلاص التابعة للقيروان لا تسمحان لأي قافلة بالمرور دون أن تفرضان عليها دفع فدية. وهاتان القبيلتان تسرقان وتنهبان من مناطق قبائلنا الجزائرية لمنطقة الصوف إلى حدود مداخل تونس. ومع ذلك، تتمتع القبيلتان بحماية قصر باردو وتتباهايان بالإفلات من العقاب»^(٤).

ذلك ما يتناقض مع ما يؤكد Pellissier أنه «في كل سنة يتولى باي المحلة بنفسه أمر هذه القبيلة (الهمامة) وهو في طريقه إلى الجنوب التونسي. أي إنه يفرض عليها ضريبة مرتفعة تقدر حسب أعمال النهب التي قامت بها خلال تلك السنة. ويجب ملاحظة أن

(1) Ibid, p. 147.

(2) تحتفظ الذاكرة الشعبية في منطقة سيدي بوزيد أن قطاع الطرق اقتسموا الغنيمة التي تحصلوا عليها بعد مهاجمتهم للمحلة بالكبوس، أي الشاشية التونسية. ولا تؤكد هذه الرواية متى حدث ذلك. وحسب رواية الرحالة الفرنسي تمت هذه العملية في حدود سنة ١٨٣٩م.

(3) يخطئ ممثل القنصلية الفرنسية بصفاقس في تحديد مكان استقرار هذه القبيلة ولعله حدد مناطق نفوذ القبيلة. انظر الخريطة التي أوردها مبروك الباهي حول «مجال إغارات قبيلة الهمامة في القرن ١٩» القبيلة...، المرجع نفسه، ص ١٧٩.

(4) Jamoussi (H), «Les archives paroissiales, une source d'histoire régionale et locale: Les archives de l'église de Sfax comme exemple», in Recherches sur l'histoire des villages en Tunisie, Vicort, Faculte des Lettres et Des Sciences Humaines de Sfax 2008, p. 63.

هذه الضريبة تذهب إلى خزينة البيليك ولا يتحصل الذين وقع نهبهم على أى مقدار مالى منها^(١). وقد تواصل تمرد هذه القبيلة إلى الفترة الاستعمارية إذ يفيدنا Mayet سنة ١٨٨٤م أن فيالق من الجيش الفرنسى تعرضت إلى سطو القبائل الجنوبية المتمردة وبالتحديد فرع من قبيلة الهمامة^(٢).

مثل العهد الحديث إذن زمن التحولات التى تفاعلت فى بلورتها عناصر عدة أبرزها العامل السياسى وتشكل الهوية التونسية تدريجيا باستقلال الإيالة التونسية عن الباب العالى وقيام دويلات «محلية» ساسها العنصر التركى، إلا إنها تدرجت نحو تونسنة دواليب الحكم فى تأقلمها مع المعطيات الاجتماعية والثقافية المحلية. وفى هذا الإطار برزت البداوة التونسية فى طابعها المحلى وخصوصياتها السوسيوثقافية. وقد تبلورت هذه الخصوصيات حول القبيلة التونسية التى خلقت لنفسها ذاتية تمثلت فى التدرج نحو الاستقرار والتكيف مع المعطيات السياسية التى فرضتها السلطة المركزية والعلاقات الاجتماعية الجديدة فى إطارها الريفى المتطور وفى تباينها مع الظاهرة الحضرية. إلا أن البداوة التونسية لم تتحل نهائيا عن مخزونها الثقافى الذى كرسه «علاقاتها وتحالفاتها وسجل أعرافها وتقاليدها...»^(٣).

لكن، هل آل الأمر فعلا إلى تفكك البداوة بانتهاء زمن التنظيم القبلى إن كان ذلك بفعل «الحدث الاستعمارى» أو بحكم التطور و«التحضر»؟^(٤).

تبدو هذه الإشكالية فى صلب اهتماماتنا إذ ساعدتنا آثار الرحالة الأوربيين فى رصد تطور البداوة فى تونس الحديثة. فقد وافانا هؤلاء الأجانب فى بدايات الفترة الحديثة بصورة دقيقة عن مجتمع بدوى مشتت يضرب فى عرض البلاد التونسية دون اعتبارات جغرافية ولا قيود سياسية معتمدا نمط عيش بدوى قوامه الترحال ورعى الإبل. مما أدى إلى اصطدام عنيف بين أولى التشكيلات السياسية التركية وهذا المجتمع «الثائر بطباعه» و«المتوحش» حسب العبارة الخلدونية. واتسم القرن ١٧ تحديدا بالصراع سجالا بين

(1) Ibidem.

(2) Mayet (V), Voyage dans le Sud tunisien... op. cit., p. p; 87 – 88.

(٣) ميروك الباهى، القبيلة...، المرجع نفسه، ص ١٧٩.

(٤) حسب ميروك الباهى، «لم يتحقق (استقرار القبيلة التونسية) بمجهود سلطة الحماية إذ إن عوامل تفكك القبيلة

تمتد بعيدا قبل الحدث الاستعمارى» المرجع نفسه. انظر كذلك:

M'halla (M), «Sahara et Oasis avant la fin du bédouinisme...» op. cit.

السلطة المركزية والقبائل البدوية داخل البلاد فأينما حلت فرضت عليها الاستقرار والنظام الجبائي مجحف. ومع بواخر القرن ١٩ وتحديدًا منذ نجاح الحملة الفرنسية على الجزائر أصبح الحديث عن مجتمعين من البدو: «المستقرين والمترحلين»، وعن التطور الواضح في نمط عيش هؤلاء وأولئك نتيجة تداخل العوامل السياسية والتطور الاقتصادي الذي شهدته البلاد. فلا غرو إن اعتبرنا أن هذه نقلة واضحة في حالة البدو في تونس الحديثة واستنتجنا في نهاية الأمر أن ظاهرة البداوة تدرجت قبيل الاستعمار الفرنسي إلى التلاشي بحكم عامل التكيف مع المعطيات السياسية والاقتصادية التي طبعته القرن ١٩ محليا بالإيالة التونسية وإقليميا بشمال إفريقيا. إلا أن تفكك البداوة لم يقض نهائيا على «ثقافة البادية» التي ظلت مترسخة في مجتمع بدوى حافظ على مخزون ثقافي قد يعود في بعض الأحيان إلى عدة قرون خلت.

٣ - الخصائص الثقافية للبدو في تونس الحديثة:

خلصنا إلى أن البداوة تشير إلى «نمط عيش مادي وثقافي» متطور يرتبط ارتباطا وثيقا بمجال جغرافي محدود وبمجموعة بشرية معينة. انطلاقا من هذه المعطيات يمكن أن نتحدث عن ثقافة بدوية تونسية تفاعلت في بلورتها حضارتان: الحضارة العربية والحضارة البربرية أو الأمازيغية، واختزنت مضامينها الذاكرة الجماعية للبدو على امتداد القرون. ولئن أهملت المصادر المحلية - خلال الفترة الحديثة - الجوانب الاجتماعية والثقافية لهذه الشريحة من المجتمع بسبب نظرة الاستنقاص «للأعراب» أو «العربان» «زريعة الخبث والفساد والأصل اللئيم...»^(١) فإن آثار الرحالة الأوربيين جاءت تزخر بمادة ثرية تخبرنا عن مقومات هذه الثقافة البدوية التي سيقنت بالكلمة وبالصورة في بعض الأحيان. ولعل هذه المصادر تنفرد بما قدمته لنا من وصف دقيق للحياة اليومية للبدوى التونسي خلال الفترة الحديثة من كل جوانبها. وبما أن نسبة مهمة من عادات وتقاليد البدو ونمط عيشهم بصفة عامة قد اندثرت وتلاشت بحكم عامل الزمن والتطور فإن ما ورد في مثل هذه الآثار يصبح بالنسبة لنا مرجعا في غاية الأهمية نتمكن من خلاله الوقوف على أبرز مقومات هذه الثقافة البدوية.

(١) ابن أبي دينار، المؤنس... ص ٢٣١.

١ - ثقافة البادية:

للبدو التونسيين مقومات ثقافية تختلف في مجملها عن «ثقافة البادية» في مناطق أخرى من الوطن العربي إذ إن عناصرها السوسيوثقافية هي نتاج اللقاح الذي حصل على امتداد القرون بين حضارتين عريقتين عربية وبربرية بحكم انتمائهما إلى الإطار نفسه الطبيعي الذي تستخلص منه هذه الثقافة عناصرها.

وقد وافتنا آثار الرحالة الأوروبيين بأخبار متنوعة عن هذه الثقافة لما جبل عليه الرحالة أنفسهم من حب اطلاع ودقة ملاحظة حتى إنك تخال نفسك أمام مشاهد حية من الحياة اليومية للبدو رحلا كانوا أو مستقرين. ولئن صنف هؤلاء الأوروبيين البدو على امتداد مختلف الفترات حسب جذورهم إن كانوا عربا أو بربرا وحسب لهجاتهم التي لفنت انتباههم أو حسب استقرارهم أو ترحالهم بين مختلف مناطق البلاد التونسية، فإنهم لم يفرقوا في رصدكم لمختلف أوجه حياة البدو بين هذه الأصناف إن كان مستقرهم في الجبال أو السهول أو الصحارى أو متنقلين بين هذه المناطق. فالبدوى خلال كامل الفترة الحديثة يتصف في نظرهم بالأوصاف نفسها خصالا كانت أو عيوباً. وحتى خلال القرن ١٩ عندما نزعت البداوة إلى الاستقرار وتأقلمت بعض المجتمعات البدوية مع استقرارها فهي أبقت على طابعها البدوى و«ثقافتها البدوية». وقد لفت انتباه الرحالة الأوروبيين أن البدو «هم أكثر الشعوب محافظة على عاداتهم وتقاليدهم... فهم يعيشون مثلما عاش آباؤهم الأولون. لهم العادات والتقاليد وطريقة التغذية نفسها ولهم اللباس نفسه...»^(١). كما أنهم «أعرضوا عن التحضر وما حدث في المدن من تغيرات متواصلة أثرت على نمط عيش سكانها»^(٢). ويمكن أن نمحور أبرز ما ذكره لنا هؤلاء الأوروبيون عن «ثقافة البداوة» في صور أربع:

(أ) صورة البدوى:

قدمت لنا كتب الرحالة على امتداد الفترة الحديثة البدو بالكلمة والرسم والصورة الفوتوغرافية، منذ نهاية القرن ١٩، بكامل تراب البلاد التونسية، ووقفت على أدق الجزئيات كوصفها لبشرة البدوى وهيأته الخارجية ولباسه، مما مكننا من استكمال ما سبق

(1) Cuoq (J), Venture De Paradis... op. cit., p. 49.

(2) Shaw (T), Travels observations... op. cit., t. 1, p. 390, 159.

من ذكر لطباعه ونمط عيشه وعلاقاته بالسلطة ويبنى جنسه. وتبرز هذه الأوصاف التي انفرد بها الأوروبيون، في الاهتمام الخاص الذي حظى به هذا الرهط من التونسيين. رسم كل الرحالة الصورة نفسها للبدوى الذي بدا لهم أقرب إلى الوحشية من حيث هيئته الخارجية، خلافا لكونه أسمر اللون، ذا بشرة تميل إلى السواد وأشعث الرأس، فهو حسب الوصف الذي قدمه Peyssonnel في بداية القرن ١٨، لا يرتدى إلا «عباءة من الصوف يسمونها سوفيسالي»^(١) يصل طولها إلى أربعة أمتار وعرضها متر واحد. وتحل هذه العباءة محل القميص والجوارب والسرّوال والسترة والقبعة. يربط جزءا منها تحت يده اليسرى ويسقطها حتى الأرض ثم يرفعها على الجانب الأيمن ويضعها على رأسه»^(٢). ويضيف الأب Poirret في نهاية القرن ١٨، أن «الأعيان والأشراف يتميزون بارتداء قميص كبير من الصوف طويل وعريض الأكمام يحمل في أعلاه غطاء للرأس وينسحب على كامل جسمه إلى الأسفل، وتزينه شراطة من الحرير حول فتحة الصدر والعنق أما رؤوسهم فهي مغطاة بعقال قد من شعر الجمل...»^(٣) بدو الصحراء»^(٤).

أما البدوية، فقد حظيت باهتمام أكثر من الرجل بل أثارت فضول هؤلاء الأجانب الذين سعوا بجراحة أكثر إلى التعرف عن قرب على محاسنها، على غرار ما قام به نائب القنصل الفرنسي Pellissier عندما دفعه فضوله للتكشف على فتيات كن يغتسلن في واد مرق الليل متعللا بأنه ضل طريقه، فانبهر بجمالهن الطبيعي وهن نصف عاريات»^(٥).

ارتسمت تقريبا الملامح نفسها للبدويات في آثار هؤلاء الأجانب خلال الفترة الحديثة مثلما صورهن أبو الحسن الوزان «مكتنزات شحما ولحما، أردافهن غليظة ونهودهن بارزة

(١) لعل السوفيسالي كان يطلق في تونس على العباءة التي يرتديها الرجال في البادية ثم أصبحت تشير إلى اللحاف الذي ترتديه النساء في المدن عند خروجهن من بيوتهن للشارع ويتكون من قطعة قماش عريضة من الحرير غالبا، تضعنها على رؤوسهن وتربطنها على خصورهن برباط من القماش.

(2) Valensi (L), J. A peyssonnel, voyage dans la Régence de Tunis... op. cit., p. 138.

(3) Léon (l'Africain), De l'Afrique... op. cit., t. 1, p. 59; poiret Abbé, Voyage en Barbarie... op. cit., p. 229.

(4) Mayet (V), Voyage dans le Sud tunisien... op. cit.

(5) Pellissier (E), Description de la Régence de Tunis op. cit., p. 206.

غير أن خصورهن فى غاية من الرقة...»^(١). ويبدو أن السمينة هى إحدى مفاتن البدوية والحضرية على حد سواء، شأنهما فى ذلك شأن المرأة العربية عموماً^(٢). وتتباهى البدوية بسمنتها بل تحاول إبرازها بلباسها الفضفاض الذى يتكون من «قميص أسود اللون له كمين واسعين فوقهما غطاء أزرق أو أسود تلتحفه وتشد جزءاً منه بمشبك من الفضة على صدرها... ولكى تتباهى بجمالها تضيف البدوية الشابة أشكالاً مختلفة باللون الأزرق على أجزاء عديدة من جسمها مستعملة شوكة حادة ومحلول الزنك الخالص»^(٣) وتكحل عينيها^(٤). كما تتجمل بحلى مختلفة، «فهى تضع أقراطاً فى آذانها وحلٍ من الفضة وفى أرجلها (خلاخل) وأساور فى معاصمها (دبلج) على طريقة البلاد...»^(٥).

أثرت مختلف الحضارات التى تعاقبت على البلاد التونسية، وتحديدًا البربرية والعربية، على مكونات وطرق التجميل لدى المرأة البدوية. فالوشم والحناء والكحل والسواك كلها طرق للتجميل ورثتها البدويات - كما الحضريات - عن جداتهن البربريات والعربيات وعن أقدم الحضارات كالحضارة المصرية القديمة. فعادة التكحل هى فرعونية «استعملتها النساء والرجال على حد سواء للتجميل وخاصة للتداوى من بعض الأمراض»^(٦). يعطى التكحل جمالاً للبدوية لا نظير له وسر هذا الجمال يظهر جلياً فى «النار المشتعلة من عينيها... فهى تحذق إرسال

(1) Léon (l'Africain), De l'Afrique... op. cit., t. 1, p. 59.

(2) يذكر الطبيب الخاص لحمود باشا باي Louis Frank أن النساء بمصر كن يتعمدن الأكل بشراهة ويضفن إلى طعامهن بعض الحشرات والزواحف 107 pp. op. cit., Marcel (J. J), Tunis...
انظر:

Jamoussi (H), «L'image de la femme tunisienne a l'époque moderne à travers les témoignages des Européens», Arab Historical Review For Ottoman Studies, n°33, F. T. E. R. S. I, septembre 2006, pp. 45 – 62.

(3) يمدنا Peyssonnel بالطريقة التى تعتمد عليها الفتيات البدويات للوشم: «تنشر الفتيات على الأجزاء التى تريد وشمها مادة زرقاء حمراء أو سوداء ثم تخز الجلد بإبرة حادة مشكلة رسوماً حسب رغبتها. وهذه الرسوم لا تمحى فيما بعد. وحتى الرجال فهم يوشمون أذرعهم أحياناً» Valensi (L), Voyage... op. cit., p. 139.

(4) Marmol, L'Afrique de Marmol, op. cit., t. 1, p. 88.

(5) Ibidem.

(6) Shaw (T), Travels observation... op. cit., t. 1, p. 394.

نظراتها ولا يمكن لأى امرأة أخرى أن تنافسها فى ذلك...^(١). «وحك الأسنان والشفاه بقشرة شجرة الجوز يعطى الفم رائحة طيبة. وحسب اعتقادهم يحافظ ذلك على الأسنان التى تبدو، فعلا، ناصعة ومصطفة...»^(٢). أما الحناء فهى أشهر مواد التجميل على الإطلاق لأنها استعملت فى كل الحضارات. «خلافًا لتخضيب الشعر تستعمل النساء أوراق شجرة الحناء بعد طحنها للتعطر فتضعنها داخل ثيابهن. كما أن لهذه النبتة فوائد على إثارة الشهوة الجنسية...»^(٣).

كما مدنا الرّحالة بطرائف الروايات الشعبية التى نسجت حول بعض البدويات التى راج صيتها بين القبائل. مجدت هذه الروايات جمالهن وشجاعتهن على غرار «الكاهنة» و«الجازية الهلالية». أمّا خلال الفترة الحديثة فقد برزت بعض النساء الأخريات من بينها «علجية» بنت شيخ قبيلة النمامشة التى دوخت الأتراك فى نهاية القرن ١٧ عندما قادت فرسان قبيلتها وواجهت عساكرهم الذين داهموا القبيلة المغيرة لإزعانها وهزمتهم^(٤). أو «الغالية» بنت شيخ جرجيس التى قابلها Pellissier وانبهر بجمالها وشجاعتهما «التى تضاهى شجاعة الرجال؛ إذ كثيرا ما كانت تتواجد فى الصفوف الأولى من المعارك تقود فرسان قبيلتها»^(٥). وبصفة عامة، كانت «النساء ترافق الرجال فى رحلاتهم وحروبهم لتشجيعهم وللاطمئنان بوجودهن إلى جانبهم»^(٦). يحملونهن فوق الجمال فى شبه نقالات من الخيزران لا تسع إلا لشخص واحد^(٧).

(ب) الكرم من شيم البدو:

لم يكن الكرم مصطنعا فى حياة البدو بل هو إحدى شيم العرب قاطبة والبدو على وجه التحديد. ولقد اعتبر صاحب المقدمة أن «البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر» حتى وإن

(1) Pananti (F), Relation d'un séjour à Alger... traduit de l'anglais par Normant, Paris, 1820, p. 342.

(2) Marcel (J. J.), Tunis, description de cette Régence... op. cit., p. 106.

(3) Ibid, p. 108.

(4) Valensi (L), Voyage... op. cit., p. 176.

(5) Pellissier (E), Description de Régence de Tunis op. cit., pp. 165 – 166.

(٦) منذ الجاهلية كانت المرأة تنبأهى بمرافقتها للرجال فى ساحة الوغى وتنسج لذلك أشعارا على غرار:

نحن بنات طارق، نمشى على النمارق، إن تقبلوا نعانق، إن تدبروا نفارق.

(7) Marmol, L'Afrique de Marmol, op. cit., t. 1, p. 88.

كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم (أهل الحضن)... فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد ما ينطبع في النفس من سوء الملكات...»^(١). وقد أكد كل الرحالة الأوربيين بدورهم ودون استثناء، هذه الخصال لدى كل البدو الذين اعترضوا سبيلهم. بل إن البعض اعتبر «حسن الضيافة» إحدى القيم «الصادقة» التي حافظت عليها هذه الشعوب على «فطرتها» وطبيعتها البدائية في حين اندثرت في أوروبا وأصبحت «مفتعلة»^(٢).

وحسب Dr Shaw، «الكرم هو عادة قديمة أصبحت بمثابة قانون لدى هذه الشعوب إذ إنهم يقدمون للصباحي»^(٣) ولكل من كان معه «المونة»^(٤)، أى الزاد الضروري لهم ولخيولهم». بل إن الاستقبال كان غالبا ما يتعدى حدود الواجب نحو ممثل السلطة. وحسب الوصف الذى مدنا به هذا الرحالة الشهير، يتنافس أصحاب الخيام على استقباله وإيوائه بصحبة رفقته. وكلما حلوا بدوار أو بتجمع بدوى، أسرع البدو بالاحتفاء بهم فيقدمون لهم «أوعية كبيرة من الحليب وسلّة من الغلال والفواكه فى بداية الأمر ثم يقومون بذبح شاه أو خروف أو ماعز على شرفنا...»^(٥).

وانبهر الكاتب الفرنسى الشهير Flaubert^(٦) من ناحيته بالحفاوة^(٧) التى حظى بها عندما استقبلته النساء بالزغاريد بينما كان صاحب الخيمة يذبح أكبر خرفانه، ثم تلذذ بأكله الكسكسى مع حليب الناقة. وانتهت المأدبة بأن خصصوا له أفضل الخيام لقضاء ليلته. وذكر Guérin من ناحيته أنه ما مر بإحدى قبائل البدو الرحّل أو المستقرّين إلا وأكرمواه وأقام بينهم تحت خيمة نصبت له خصيصا وذبحت له ولن رافقه الخرفان^(٨).

(١) ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة... المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(2) Poiret Abbé, Voyage en Barbarie... op. cit., p. 229.

(٣) الصباحية هم الشرطة فى المدن. خصص البايات هؤلاء لمرافقة الأجانب عبر مناطق الإيالة لحمايتهم.

(٤) هى عادة فرضها البايات على القبائل عند مرور «المحلة» بأن تقدم للباى وحاشيته ولخيولهم «مؤونتهم». ثم أصبحت بمثابة قانون يجبر كل المجموعات البدوية على تقديم الغذاء والراحة لممثلى السلطة ومرافقيهم.

(5) Shaw (T), Travels observation... op. cit., t. 1, introduction.

(٦) هو من أشهر الكتاب الفرنسيين. زار تونس فى نهاية خمسينيات القرن ١٩ لجمع المعلومات لكتابة قصته الشهيرة «صلامي».

(٧) عبّر عن هذه الحفاوة «بالتربية البدوية».

Flaubert (G), Carnet de voyage à Carthage, texte établi par Claire – Marie elavoye, publication de l'université de Rouen 1999, p. 146.

(8) Guérin (V), Voyage archéologique... op. cit., t. 2, op. cit., p. 358.

(ج) الاحتفال والشعر والغناء:

هي عناصر ثلاثة لا يمكن التفرقة بينها؛ إذ إن المناسبات الاحتفالية المتمثلة أساسا في الأعراس لا تتم إلا إذا التقى فيها الشاعر والمغنى وفي غالب الأحيان يكون المغنى هو نفسه شاعرا. إلا أن الأوربيين، بحكم اختلاف ثقافتهم الغربية لم يستسيغوا الأهازيج البدوية بل اعتبروها ضربا من ضروب «الضحيج» الذى لا يعتمد على مقاييس ثابتة أو علمية ويتمثل فى نغمة واحدة يكررها الشاعر فى كل المناسبات. ومع ذلك، تعجبوا من قدرة البدو على الارتجال وإلقاء القصائد الغنائية على امتداد ساعات^(١). ويؤكد Shaw أن لهم قدرة غريبة على «حفظ الألحان معتمدين على السمع فقط دون العودة إلى الكتب... وقد استمعت إلى بعضهم يتغنون طوال الليل دون أخطاء ودون أن تظهر عليهم ملامح التعب»^(٢). كما وافانا الرحالة أنفسهم بوصف دقيق لبعض الآلات الموسيقية المستعملة كآلة «الربابة» وهى عبارة عن كيس له خيط واحد، و«الفصبة» وهى ناي كأبسط ما يكون فتح من طرفيه وبه ثلاثة أو أربعة ثقوب. أما الطار البدوى فهو آلة إيقاع أحاطوا جوانبها بصفائح صغيرة من الفولاذ. وعندما تصطم ببعضها، حسب قوة الضربات على الجلد، تحدث أصواتا أو إيقاعات عذبة عند سماعها»^(٣). أما أطرف ما وافانا به هذا الرحالة هو مقتطفات لبعض الأغاني البدوية اعتمد ترقيمها حسب السلم الموسيقى بحيث يمكننا قراءة ألحانها ومقارنتها بما توارثته الأجيال من موسيقى بدوية^(٤).

(د) الصيد والغذاء:

امتازت حياة البدو بشطف العيش والأقوات «يتناولون بها يسيرا بعلاج أو بغير علاج»^(٥). ويعتمد غذاؤهم على إنتاج الأراضى التى يفلحونها لذلك «تختلف عاداتهم وطريقة معاشهم باختلاف المناطق التى يقطنونها... فعرب إفريقية بين الأطلس والبحر

(1) Marty (P), «Les Chants lyriques populaires du sud tunisien: étude, textes et traduction», in Revue Tunisienne, n° 25, 1 er trim. 1936, pp. 93 – 136.

(2) Shaw (T), Travels observation... op. cit., t. 1, p. 349.

(3) Ibidem.

(4) Ibidem.

(٥) ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة... المصدر نفسه، ص ١٥١.

المتوسط، يحرقون الأراضي الخصبة ويحصلون منها على كميات وافرة من الحبوب^(١). يستخرج البدو من هذه الحبوب أنواعا مختلفة من الأكلات التى لا تزال تمثل الغذاء الأساسى للمناطق الريفية عموما. وقد مدّنا Peyssonnel بقائمة من أشهر هذه الأكلات: «خلافا للكسكسى^(٢)، يأكل البدو فى المناطق الخصبة «البازين» وهو طحين القمح يخلط بالماء والعسل ويطيخ فى قدر من الفخار حتى ييبس... كما يأكلون «البسيصة» وهى طحين الحمص والشعير يخلط بالماء، وفى بعض الأحيان بالحليب. كما يأكلون «العصيدة» وهى كذلك طحين القمح يضيفون له الحلبة ويطبخونه فى شكل ثريد... ويكتمل غذاؤهم ببعض الفواكه التى تنبت فى مناطقهم...»^(٣).

أما الخبز المتوفر لدى المجتمعات الحضرية، أو الرغيف حسب تسمية بعض المناطق، فهو غذاء نادر «يخصص للمناسبات أو عندما يحل عند البدو ضيف مبجل». وتتم صناعته على مراحل. «بعد فصل حبات القمح أو الشعير عن قشرته الخارجية تقوم النساء برحيه برحى يدوية ثم غربلته وأخيرا تقمن بعجن الطحين المتحصل عليه بالماء أو بالحليب أو بالزيت. يطبخ ذاك العجين فوق الرماد أو فى أوعية فخارية^(٤) فى المناطق الصحراوية، وهى «ثيرة بمختلف أنواع الحبوب والأشجار، خلافا لما يتهيأ للبعض، تنبت غراسة ثمينة طولها قدر قدمين وتخرج حبة الدرع التى تعوض قمح المناطق الأخرى. يكتفى أغلبية سكان المناطق الصحراوية بطحين الدرع الذى يصنعون منه عجينا يضيفون له حليب الناقة ويطبخونه فى قدر من الخشب على حجارة احمرت فى النار، وهى طريقة بدائية نجدها لدى الشعوب الآسيوية أو الأمريكية...»^(٥).

اعتمد البدو لاكتمال غذائهم على صيد الحيوانات البرية إن كان ذلك فى الغابات أو المناطق السباسبية أو حتى فى المناطق الصحراوية التى كانت تعيش بها أنواع مختلفة

(1) Léon (l'Africain), De l'Afrique... op. cit., t. 1, p. 60.

(٢) وهى أكلة البربر من أقدم العصور، توارثها الأجيال وانتشرت فى كامل أرجاء شمال إفريقيا.

(3) Valensi (L), Voyage... op. cit., p. 242.

(4) Cuop (J), Venture De Paradis... op. cit., p. 52.

انظر كذلك Peyssonnel فى ذكر مطول عن طرق أخرى لصنع الخبز وعن مختلف أنواع الأكلات البدوية. Valensi (L), Voyage... op. cit., p. 141.

(5) Cuop (J), Venture De Paradis... op. cit., p. 52.

من الحيوانات البرية. يذكر Venture De Paradis في نهاية القرن الثامن عشر أن المناطق الصحراوية: «ثرية بالأرانب البرية والغزلان الصحراوية والجواميس الوحشية والأسود»^(١) والنمور^(٢). أما الطيور فهي عديدة ومتنوعة وخاصة منها ذلك النوع الضخم الذي يهدى ريشه للجماليات الأوروبية كى تتحلين به. أما لحم النعام وبيضه فهو يلعب دورا أساسيا في الدورة الغذائية لسكان المناطق الصحراوية الرحل. ويمثل ريش «الجمل المجنح»^(٣) أهم المنتجات الفلاحية التي تعرض في الأسواق الأوروبية^(٤).

يحدثنا Frank مطولا عن صيد النعام فيقول: «يركب الصيادون خيولهم بعد أن يتأكدوا من كونهم حملوا معهم نصيبا من ماء الشراب. تبدأ عملية الصيد في حدود منتصف النهار في الفترة التي تتجمع فيها النعامات في مجموعات تعد بالملئات. عندما تفتن النعامات لوجود الصيادين تفر في كل الاتجاهات، وعندها ينطلق الصيادون خلفها. تتواصل عملية التسابق هذه في بعض الأحيان أربع ساعات بدون انقطاع إلى أن تنهار الحيوانات من شدة الإرهاق وتشل حركتها وتتوقف نهائيا عن الجرى. عندها ينزل الصياد من حصانه ويقطع رأس النعام ويضع الجثة على ظهر الجمل ثم يعود للبحث عن طريدة ثانية. وقل أن يتحصل الصياد على أقل من نعمتين»^(٥). يسلم الصياد جلد النعام «بضرب الجسم بقبضة اليد حتى ينفصل الجلد عن العظام. ثم يقوم بإخراج مواد النعام الدسمة أولا في شكل سائل يضعه في وعاء. وعندما يتجمد يستعمل كدواء لجبر الكسر ولبعض الأمراض الجلدية الأخرى»^(٦). تطالعنا في بعض الأحيان طرق طريفة لصيد حيوانات برية أخرى ذكرها رحالة كانوا قد سمعوها عن سكان البادية. فلصيد الغزلان، «تقلد النسوة ثغاءها الرقيق لجالبها ثم يتولى

(١) اندثر الأسد الصحراوي والأطلسي منذ منتصف القرن التاسع عشر إذ إن آخر من تحدث عن الأسود والفهود في تونس هو Dunant الذي أقام في تونس ما بين ١٨٥٦م و١٨٥٧م. ويذكر Andre Louis أن آخر أسد قتل في جبال خمير سنة ١٩٣٢م.

(٢) لعله يعنى الفهود وهي بدورها اندثرت في الفترة نفسها.

Louis (A), Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le sud tunisien, édisud, Aix - en - province, 1979, p. 101.

(٣) هي عبارة أطلقها الأوروبيون على النعام منذ القدم.

(4) Cuop (J), Venture De Paradis... op. cit., p. 51.

(5) Marcel (J.), Tunis, description de cette Régence... op. cit., p. 123.

(6) Louis (A), Nomades d'hier,... op. cit., p. 110.

الرجال قتلها»^(١). كما «تتولى النساء كذلك جلب أنثى الضباع بالزغاريد ثم يتقدم نحوها أحد الصيادين قائلا: تعالى يا جميلتي سوف نخضبك بالحناء ونزوجه ونهديك حليا... عندها تتقدم الضبعة فيمسد الرجل على قدمها ويطله بروت البقر واضعا حولها عقدة يجرها الصيادون الذين يرافقوه ثم يلجمون فم الحيوان»^(٢). أما الأسود فهي كانت ترزع المناطق الجبلية وتهاجم القرى والدواوير فتقتل الأبقار والخرفان. لذلك يقوم الرجال من حين لآخر بحملات شاسعة ضد هذه الحيوانات الوحشية. «ويقال إن الأسد يخاف النساء أكثر من الرجال وأن بعض النسوة يهاجمن الأسد وهي تصيح في وجهه فاتحة صدرها: ألا ترى أنني امرأة. فيتراجع الأسد موليا إلى الوراء»^(٣).

٢ - ثقافة الترحال

(أ) النجعة

تدرجت حياة بعض القبائل، وتحديدًا تلك التي سكنت المناطق الوسطى للبلاد التونسية، نحو الاستقرار في مناطق محددة خلال القرن ١٩، بينما أبقت قبائل أخرى على ترحالها كنمط عيش ارتبط مباشرة بظاهرة حضارية توارثها الأجيال عبر القرون. فالهجرة الجماعية، أو «النجعة»، حسب العبارة البدوية، مثلت إحدى مقومات حياة البدوى خلال الفترة الوسيطة وحتى الفترة الحديثة، وهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بتمسك البدو بحريتهم المطلقة في الطبيعة دون قيود تجبرهم على الاستقرار في مكان واحد أو الإكراه على العيش داخل تجمعات حضرية. وفي صور استقرار بعض القبائل في مناطق متاخمة للمدن الكبرى، بحكم معاملاتها التجارية مع أهاليها، فإنها تبقى على نصيب من حريتها للانتقال في أي وقت تشاء إلى مناطق أخرى..

لاحظ جل الرحالة الأوروبيين الحركية التي كان عليها الوسط التونسي على امتداد السنة؛ فالقبائل تنتقل في شكل جماعي في كل الاتجاهات، ومن بينها، ذكر Pellissier

(1) Pellissier (E), Description de la Régence de Tunis op. cit., p. 135.

(٢) قد يكون المثال التونسي «حصل كيف الضبع» أي حصل في الفخ مثل الضبع وقع استقاؤه من طريقة صيد الضبع هذه.

Flaubert (G), Carnet de voyage... op. cit., p. 35.

(3) Valensi (L), Voyage... op. cit., p. 168.

إحدى القبائل اليهودية التونسية، «وهي من بطون قبيلة دريد، يتكلم بدو هذه القبيلة العربية ويتمسكون بعبادات وتقاليدها العربية الأخرى. ولا يختلفون عنهم إلا دنيا. بعضهم حدادون وبعضهم صائغون والبعض الآخر من الفلاحين أو رعاة. يهود فلاحون، إنها فعلا غرابة يجب أن نلفت لها الانتباه...»^(١).

للنجعة قوانينها وترتيباتها التي سارت عليها القبائل التونسية منذ القدم كما يؤكد ذلك أحد شيوخ قبيلة المرازيق لباحث فرنسي في بداية القرن ٢٠: «كان مرازيق هذه الفترة (قبل دخول الاستعمار) يرحلون كلهم، ما نسميه «ترحال الكل»... ولا يبقى في الدوار إلا بضعة عائلات، تلك التي لا تملك «لا باع ولا بيع»^(٢). وهي التي تتولى حراسة الدوار وسقى النخيل. وفي بداية فصل الشتاء^(٣) يتقرر اليوم الذي يتم فيه الرحيل^(٤). عادة ما يكون الإثنين إذ إن يوم الأربعاء يتطير منه أهالي القبيلة ويوم الجمعة يخص للراحة. قبل ذلك، تكون النسوة قد أعدت الخيام وما يلزم من المؤونة^(٥) في احتفال بهيج. كما تقوم النسوة كذلك بزيارة زوايا الأولياء الصالحين حيث تجمع بعض الحجارة التي تحتفظ بها طوال الرحلة وذلك لحماية الرحل من الأمراض ولقذفها في وجه العدو إذا تمت مهاجمة القبيلة»^(٦).

وقد تغنى شعراء قبيلة المرازيق «بالنجعة»^(٧):

نجع الرحيل

(1) Fallot (E), Une excursion à travers la Tunisie... op. cit., p. 9.

(2) بمفهوم «لا جمل ولا شاه».

(3) قد يوافق الموعد بداية فصل الربيع بالنسبة لقبائل المناطق الشمالية.

(4) يعود قرار الرحيل «لميعاد» القبيلة وهو مجلس كبار القوم الذين يقررون كل ما يهم شؤون القبيلة.

(5) تتمثل المؤونة أو الزاد في «نوع من طحين الشعير أو القمح يقع عجنه بالماء أو بالحليب والشريح» أي التين المجفف.

Cuop (J), Venture De Paradis... op. cit., p. 52.

انظر:

(6) Boris (G), Documents linguistiques et ethnographiques sur une région du sud tunisien (Nefzaouo); Paris, 1951; p. 56.

(7) جمع أحد القادة العسكريين الفرنسيين في بداية القرن العشرين أشهر القصائد لقبيلتي ورغمة والمرازيق بالجنوب التونسي وأغلبها يعود إلى القرن التاسع عشر.

Marty (P), «Les Chants lyriques populaires du sud tunisien: étude, textes et traduction», in Revue Tunisienne, n° 25, 1 er trim. 1936, pp. 93 – 136.

هز فى الليل	(حمل ليلا)
ساق المراحل	(الإبل التى ترحل)
من بكرة الفجر سارى	(فى الفجر ساروا)
لا ضو لا ثم قنديل	
عالبل تحميل	(تحميلهم الإبل)
مياح القمر طلعت سهيل	(ضوء القمر سهل السير)
هز النسا والذراى	(الذراى : الأطفال الصغار)
أولاد ركبت عالخبيل	
أهل السيوف المصاويل	(السيوف المصقولة)
أهل الثنا والفعاعيل	(أهل الثناء والأفعال الحميدة)
أهل البلا والخطارى	(تركب البلاء و الأخطار)
شرق وقبل تقبيل	(شرقت وقبّلت فى سيرها)
لا بات لا حط الثقيل	(ساروا دون توقف)
طوح و خش الصحارى	(ساروا المسافات البعيدة و توغلوا فى الصحارى)
تحوّم على مازق السيل	(تبحث عن السيول الجارية)
ربيعة فاتح تخابيل	(فتح ربيعها بكل ألوانه)
تبلّات الغنم والبارى	(أكلت وتغذّت الغنم والنوق الصغير البكى)
باقل و شيخ و قنديل	(أعشاب صحراوية)
عود الرتم و الزهارى	
نزله فى ساعة وقبيل	
أهل الطرب والطبابيل	
يلقوه عامل جراويل	(الجراويل : السيول الجارية)
صنة خليفة البارى	
لا سوق لا يعرفو كيل	(لا يتاجرون ولا يستعملون كيلا)
أهل التظليل	(الخيام التى تظلّ عليهم)
أهل الغنومات بالهيل	(لهم الأغنام بدون حساب)

أهل الأعياد الجرارى (حياتهم كلّها أعياد جارية)
 ما يسكنوش المقافيل (لا يسكنون البيوت التى تقفل)
 كان الخلا والبرارى
 يدوّرو على الفتن تعميل (يبحثون على الفتن قصدا)
 بين المنازل (ما بين المنازل)
 يطاعنوا بالعدارى (يطعنون بالسكاكين)
 نحوى على لابسات الخلاخيل (ويلى من لابسات الخلاخل)
 منهم سبابب غبارى (من أجلهن أغبر)
 نيران جاشى مشاعيل (نيران قلبى تجوش)
 زى المفاتيل من أم عيون المذابيل (مثل الشمع المحترق)
 شعلت مقياس نارى (اشتعلت نيرانى)

(ب) الخيمة والدوار

تمثّل الخيمة العنصر الأساسى الذى تتركز عليه حياة البدوى؛ فهى بيته الذى يلجأ إليه فيحميه من الحرّ والبرد. وفى تجمّعها أمان له ولأرزاقه وأبنائه. عند استقرار القبيلة، تضرب الخيام فيصل عددها فى بعض الأحيان إلى ٢٠٠ أو ٣٠٠ خيمة. وهى تشكل «قرى محمولة ينقلها أصحابها من هنا وهناك فى أى وقت بحثا عن المراعى. وينظم الأعراب الخيام فى شكل دائرى الواحدة قرب الأخرى تاركين مدخلين الأول مخصص لدخول وخروج الأهالى والثانى لإدخال وإخراج الدواب. يقع غلق هذين البابين ليلا بأغصان الأشجار والقش، فتقوم الخيام بذلك بدور الحصن الحامى للسكان والدواب المجمعة فى الوسط من الحيوانات الوحشية كالأسود والغارات الخارجية»^(١).

«تسمى الخيام – تلك القوارب المقلوبة – بهذا الاسم، نظرا للظلال التى توفرها، كما تسمى بيت الشعر... تصنع هذه البيوت بالطريقة نفسها التى صنعت بها منذ العهد الرومانى من شعر الإبل. كلها تتشابه ولا تختلف إلا فى حجمها، حسب عدد الأشخاص الذين يسكنونها. يحمل القماش الذى صنعت منه على أعمدة، وتقسم بداخلها عن طريق

(1) Léon (l'Africain), De l'Afrique... op. cit., t. 1, p. 191.

ستأثر إلى شبه غرف. يدق صاحب الخيمة على الأعمدة معقفاً من المعدن حيث تعلق الثياب والآلات الفلاحية وسروج الخيول والأسلحة...»^(١).

يمتلك شيخ القبيلة أكبر خيمة وهي ميزة والعلامة الدالة على رفعة مكانته بين أفراد المجموعة. وقد انبهر Fallot بإحدى هذه الخيام إذ لم يكن يتوقع كبر حجمها. «يبلغ وسط الخيمة، بدون مبالغة ارتفاع الطابق الأول لعمارة ذات أسقف مرتفعة. يفصلها في الوسط ستار كبير يقسمها إلى نصفين متساويين. يخصص أحدهما للنساء والأطفال. وعند الرحيل يتطلب حمل هذا البيت المتميز عدة جمال»^(٢).

الخاتمة:

اعتمادا على آثار الرحالة الأوربيين تتراءى لنا صورة البدوى التونسى خلال الفترة الحديثة مثلما رسمها لنا أجاناب عن الحضارة العربية. صورة اعترتها في بعض الأحيان قلة الوضوح والاستغراب بحكم انتماء هؤلاء الثقافى، وعدم قدرتهم على فهم حياة البداوة فالتجأوا غالبا إلى معاييرهم الغربية للحكم على هذا النمط من العيش. إلا أن دقة الوصف والوقوف على جزئيات حياة البداوة على امتداد الفترة الحديثة ساعدنا على رصد ديناميكية البداوة في تونس الحديثة وذلك من حيث تطورها من نمط عيش اعتمد على الترحال أساسا خلال الفترة الوسيطة وبوادر الفترة الحديثة إلى شبه استقرار عندما تشكلت خصوصيات القبيلة التونسية وارتبطت بالأرض وبالتالي «بالموطن»، فإلى الاستقرار النهائى منذ منتصف القرن ١٩، قبيل الاحتلال الفرنسى. وما قام به الاستعمار في مجال فرض الرقابة على القبائل التونسية المتحركة والمتنقلة من الجنوب نحو الوسط والشمال لا يفسر بمفرده الاستقرار النهائى للقبائل التونسية في «موطن»^(٣) محدد. فالعوامل التى دفعت بالقبائل إلى الاستقرار متعددة وهى سابقة للفعل الاستعمارى تمثلت أساسا فى تتبع السلطة المركزية القبائل أينما حلت وفرض نظام جبائى مجحف عليها. كما ساهم تطور المجال الجغرافى/الاقتصادى فى تونس الحديثة فى تطوير نمط عيش البدو نحو الاستقرار.

(1) Shaw (T), Travels observation... op. cit., t. 1, p. 369.

(2) Fallot (E), Une excursion à travers la Tunisie... op. cit., p. 8.

(٣) غالبا ما يكون الحديث عن «وطن» القبيلة أى المنطقة التى تستقر فيها وبطونها وتدافع عنها من القبائل الأخرى المنافسة لها أو المغيرة.

وتمثلت الإشكالية الأم التي حاولنا إبرازها من خلال دراسة الواقع البدوى فى الإيالة التونسية فى الفترة الحديثة، فى الوقوف على أبرز مظاهر الثقافة البدوية التونسية والتأكيد على تشكل بداوة تونسية صرفة بحكم الواقع الجغرافى والسياسى والاجتماعى والثقافى الذى تميزت به تونس خلال هذه الفترة. ووافتنا آثار الرحالة الأوربيين فى هذا الصدد برصيد هائل من المعلومات والإخبار عن هذه الثقافة البدوية مما ساعدنا على بناء صورة حياة البدو من كل جوانبها بعاداتها وتقاليدها وأفراحها وأتراحها فى استقرارها وترحالها. وهذه العادات تمثل فى نهاية الأمر مخزوننا ثقافيا تلاشى بحكم عاملى الزمن والتطور. ذلك ما لم نعر عليه فى المصنفات التونسية.

لكن، هل آثار الرحالة الأوربيين هذه كافية للوقوف على دقائق حياة البدو وثقافتهم خلال الفترة الحديثة؟

نطرح هنا إشكالية المصادر التاريخية وتنوعها؛ فبقدر ما يمكن الاعتماد على المصادر الغربية لكتابة التاريخ المحلى، على أساس أنها تنفرد ببعض الأخبار التى يتحاشاها أو يجهلها المؤرخ التونسى، بقدر ما يجب أن نتخذ كل الاحتياطات من مزالق هذه المصادر والمتمثلة فى النظرة المنغلقة للأوربيين ضمن المرجعيات الغربية التى اعتمدها فى فهمهم «للآخرين»، مثلما سبق وأشرنا إليه أو نظرة الاستعلاء الأوربية أو كذلك الأخطاء التى يقع فيها هؤلاء الأجانب عن الحضارة العربية الإسلامية من حيث الإحصائيات التى يقدمونها وأسماء الأعلام التى لا يحسنون نطقها وكتابتها.



تحرر الدولة فى تونس الحديثة من الإكراه السياسى للقبيلة

مبروك الباهى^(١)

«وانبسطت أيدى العرب على الضاحية وأقطعتهم الدولة حتى الأمصار وألقاب الجباية ومختص الملك وانتقصت الأرض أطرافها ووسطها الدولة حتى غلبوا على الضاحية وقاسموهم فى جبايات الأمصار بالإقطاع ريفاً وصحراء وجريداً وملك وطنهم (أولاد صولة) وغيره من الرعية وكذلك أولاد عمهم أولاد بالليل وأولاد نصر وأولاد حسن يقال لهم أولاد مولاهم فالمغرم للترك أحد.. أما أولاد حمزة منهم وما زالوا يغالبون لم يقو منهم ولا بقى للعرب فى ضواحي مملكة تونس ملك بل صاروا فى دولة الترك رعية... ولا بقى منهم إلا قليل القليل يؤدون المغرم الكثير»..

ابن خلدون (عبد ١٠١٠هـ/الرحمن)، كتاب العبر ابن يوسف (الصغير)، التكميل المشفى للغيليل لكتاب ج ٦، ص ١٥٦ و ١٢٧.
ابن خلدون، مخطوط الوطنية، تونس، عدد ٥٢٦٤.

مقدمة:

شغل البحث حول القبيلة وأدوارها السياسية والاجتماعية والثقافية فى العالم العربى مختلف المختصين فى العلوم الإنسانية والاجتماعية وظلت هذه المؤسسة العتيقة، برغم اندحارها المشهذى فى الزمن الراهن، موضوع تداول لا يخلو من اتهام فى إعاقه سياسات التنمية وتعطيل تشكل أجهزة السلطات المركزية فى الأقطار العربية، بل ذهب البعض إلى أن إنتاج باراديقمات القبيلة استمر متواصلاً كناية عن تأثيرها المابعدى فى عصر اختفت فيه القبيلة ككيان اجتماعى بما يحيل على أنها تركيبة غادرت المسرح الاجتماعى فى بعض الأقطار كتونس مثلاً، غير أنها لم تخل بعد مواقعها فى الذاكرة الجماعية والثقافة المشتركة وبعض السلوكيات العامة.

لا شك أن مسار إخضاع التركيبات القبلية احتاج جهداً سياسياً ذى بال وصرف فيه وقت غير هين؛ ففى المثال التونسى تعود جذور هذه الظاهرة إلى القرن ١٧ على إثر تحول

(١) أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس تونس.

البلاد (إفريقية الحفصية) إلى إيالة عثمانية واستقرار الآلة السياسية الجديدة بها. لقد كان لذلك التوطن القبلي تاريخ ممتد في الزمن الطويل، وقد لم ذلك المسار سياقات تاريخية متنوعة تتجاوز تماما - دون أن تفقز عليها - المقاربة الخلدونية حول دور العصبية في التاريخ السياسى للدولة فى المغرب العربى عموما.

وإذا كان البحث التاريخى قد درج فى تونس وفى المغرب عموما على اعتماد تحقيب «مستورد» ظنّ البعض أنه معزول الفترات (الفترة القديمة - الوسيطة - الحديثة - المعاصرة)، ومن ثم كان افتراض القطاعات التاريخية بين تلك العهود بما فى ذلك تلك التى تتعلق بعالم القبائل، فإن موجة البحوث الأخيرة مالت إلى تعديل هذه التصورات إذ بينت حلقات التواصل لاسيما فى مستوى مؤسسات الرقابة والإدارة والمرجعيات القضائية والتعليمية وتحولات التاريخ القبلى المترابطة. كما أفضى تسليط الأضواء على الخصوصيات الإقليمية والقطرية إلى انكشاف أهمية المستجدات السياسية وكثافة روابطها بالبحر المتوسط وعناصر تأثيره المتجددة. لقد تأكد التفاعل المتواصل بين السياقات المحلية وظروف المحيط الخارجى على امتداد العهد الحديث وفى ظل ذلك تهيأ بروز الشخصيات السياسية فى الأقطار المغاربية التى انبنت على انبثاق القاعدة الترابية و«ترويض» القبيلة والحد من سطوتها.

فى سياق هذا المسار تتجلى كبرى التحولات السياسية والاجتماعية فى تونس منذ العهد الحديث وهى خاصة تلك المتعلقة بتحرر السلطة السياسية المركزية من ضغوطات العناصر القبلية وميولها نحو المنافسة السياسية والرقابة الاجتماعية لمحيطها المحلى. وإذا كان دور الحقبة الاستعمارية (١٨٨١م - ١٩٥٦م) لافتا فى بعض القضايا التونسية فهو لم يتكفل بإقرار الرحل وبلورة سلطة مركزية متغلبة على الديموغرافيا القبلية كما ادعت بعض أقلام تلك الحقبة^(١) التى بررت مشاريعها الاستعمارية بالمهمة التحضيرية لسكان البلاد الذين كانوا - على حد زعمها - مستغرقين فى الفوضى وسوء استبصار مستقبلهم. هناك سيرورة تاريخية ممتدة علمت مسار هذا الإنجاز الجوهري فى تاريخ تونس الاجتماعى ولم يكن من دور للقوى الاستعمارية غير المساهمة والتعجيل فى تحوّل المشهد السياسى التونسى.

(1) Despois, J), «la fixation des Bédouins dans les steppes de la Tunisie orientale», Revue tunisienne, n° 21, Tunis 1935. - Anonyme, «notes sur les tribus de la régence», Revue tunisienne, 1902.

سنتبين مسار التحرر اللافت للسلطة السياسية من الموروث السياسي القبلي لا من خلال الجهد العسكري للسلطة العثمانية الفتية في تونس فحسب بل وهو الأهم في تقديرنا من خلال إعادة نظرها في جملة من قواعد التنظيم والتعاقد السياسي بين أصحاب تونس الجدد وقبائلها.

تحولات موازين القوى السياسية بين المخزن^(١) الحفصى والقبائل:

اعتمدت السلطة الحفصية في إفريقية قبل القرن ١٦ سياسة قبلية تقوم على مبدأ التحالف المباشر مع بعض القبائل لدعم مكانة المخزن الحفصى وإعادة توازنه كلما طرأ اهتزاز موازين القوى سواء بفعل نزاعات العائلة الحاكمة أو جراء ضغوطات أطراف قبلية خارج نطاق التحالف. ويستخلص من مختلف المصادر التاريخية^(٢) أن العديد من قبائل العهد الحفصى التى انتشرت ما بين طرابلس فى الشرق وبجاية فى الغرب على إثر التغريبة الهلالية كانت ذات ميول سياسية لكنها ميول متقلبة أحيانا استجابة إلى سياقات التحالف والمصالح وعلاقات التصاهر السياسى كما هو شأن قبيلة رباح^(٣).

وكان هذا الموروث السياسى للقبيلة فى إفريقية يمارس ويتجدد مع كل تجربة سياسية أو قيادات مستجدة منذ أن استقر الحكم الحفصى بالبلاد فى القرن ١٣م، ولم يكن وجود هذه الظاهرة فى مستهل العهد الحديث، ودون السهو عن جملة المتغيرات، إلا توصلا لذلك الحراك، فالحركة الشاذلية التى تركز فعلها فى ربوع القيروان فى منتصف القرن ١٦ والمناوئة لسلطة تونس ناصرها عدد غير هين من القبائل وبعض فروعها مثل الحنانشة

(١) يستعمل مصطلح المخزن للدلالة على السلطة المركزية وأجهزتها بما فى ذلك الجهوية منها وقد أصبح متواتر الاستعمال فى الغرب الإسلامى مع بروز ظاهرة انقسامه وتعدد عواصمه خاصة بين فاس وتونس.

(٢) ابن خلدون (عبد الرحمن)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، دار الفكر بيروت، ١٩٨١م، الزركشى (محمد التونسى)، تاريخ الدولتين: الموحدية والحفصية، تونس، ١٩ - ابن أبى دینار القيروانى (محمد بن القاسم)، المؤنس فى أخبار إفريقية وتونس، تحقيق محمد شمام، تونس ١٩٦٧م - Monchicourt, Ch. Etudes Kairouanaïses, Kairouan et les Chebbia 1450 - 1592, Tunis 1939.

(٣) كانت قبيلة رباح من أعتى القبائل الهلالية تقلبت كثيرا فى علاقاتها بالسلطة منذ العهد الموحدى وانقسمت إلى فروع عديدة وكان فرعها الذى حافظ على التسمية الأصلية مستقرا بإفريقية فى القرن ١٤ بوطن القيروان، ويبدو أن أحد فروع القبيلة قد دخل فى علاقة تصاهر سياسى مع العائلة الحفصية إذ يذكر أن أم السلطان الحسن الحفصى رباحية، وقد جاء المثل الماثور عن رباح بوصفها مصدر إزعاج وتقلب سياسى «اللّى وراءه لرباح، رباح، ما يرتاح». حسن، محمد، المدينة والبادية بإفريقية فى العهد الحفصى، ج ١، تونس ١٩٩٩م، ص ١١١.

وأولاد سعيد ودريد والهمامة والحراكتة والنمامشة^(١)، كما استفاد العثمانيون بعيد استقرارهم في تونس من دعم قبائل أولاد يعقوب وأولاد سعيد وحتى الأسبان من قبلهم وجدوا - كما تذهب بعض المصادر - مساندة من بعض الأطراف القبلية وقياداتها.

وحتى موفى القرن ١٥ كان المخزن الحفصى يستفيد من رقابة الموازين السياسية مع العالم القبلى والتحكم فيه عبر مختلف الآليات وخاصة إقطاعات الأرض والامتيازات الجبائية ومنح امتيازات خفر القوافل ورقابة الحدود، وفى ذلك تعبير تطبقى عن مقاربة ابن خلدون حول السياسة بالعصبية. كيف نفهم التجاء المخزن الحفصى منذ بداية القرن ١٦ إلى حلفاء جدد خارج المنظومة القبلية؟ وكيف يمكن تبرير نقل تلك التحالفات من طابعها القديم إلى اختيارات جديدة راوحت بين الأسبان، بما يحيل على أن مقتضيات الشأن السياسى الحفصى وإكراهاته تجاوز الحاضنة الدينية لشرعية الحكم، والأتراك العثمانيين الذين وشى مشروعهم التوسعى فى العالم العربى آنذاك بالإطاحة بالأنظمة السياسية القائمة: المماليك فى مصر العائلات المحلية فى بعض مدن الإقليم الطرابلسى مثلاً؟.

لقد هزم خير الدين بربروس سنة ١٥٣٤م التحالف القبلى فى ربوع القيروان الذى كان يظن أنه الدرع المتقدم للسلطة المركزية وحول المخزن الحفصى إلى جهاز دون غطاء اجتماعى وعسكرى، فهل كانت معاينة هذا الوضع اللافت وراء التفات السلطان الحفصى إلى القيادات العثمانية المغامرة كدرغوث باشا فى سنة ١٥٤٢م وقلج على فى سنة ١٥٦٨م وذلك بعد أن جرّب النتائج الثقيلة للالتجاء إلى الأسبان فى سنة ١٥٣٥م. ففضلا عن الشروط المادية الثقيلة لذلك التدخل تحولت أبرز المواقع الاستراتيجية بالسواحل التونسية مثل حلق الوادى والحمامات والمهدية وجربة إلى محطات محميات تحت إشراف فيالق عسكرية أسبانية؟

يبدو أن صعوبات السلطة الحفصية التى لم تكن بخافية عن حلفائها المحليين قد كانت وراء تحول مجموعات قبلية كثيرة إلى قوى محلية متنفذة تقاسمت السلطة واستحقاقات الجبائية والأمنية وحقوق تبعية الآخرين مع المخزن الحفصى بل بلغ الأمر بهذا الأخير -

(١) الشابى (على)، «العلاقات بين الشابية والأتراك العثمانيين»، المجلة التاريخية المغربية عدد ١٧ - ١٨،

١٩٨٠م، ص ٧٢.

على حدّ رأى الحسن الوزان - البحث عن مهادنتها بتقديم الهدايا المالية وذلك خاصة لقبائل غرب البلاد كقبيلة الحنانشة^(١).

هناك وضع شديد التعقيد تحرك فيه أصحاب تونس بتوتر وارتباك، لقد انخرطت موازين القوى بين الفاعلين السياسيين في المتوسط من ناحية والفاعلين المحليين لصالح الطرف الأول من ناحية أخرى، ويبدو أن الحفصيين لم يستحكموا على اختيارات بديلة غير تلك التي انتهجوها بحثا عن إعادة استقرارهم لكن دون جدوى فتغيرات الظرفية العامة في حوض المتوسط في القرن ١٦ لم تكن مواتية لرغبات المخزن الحفصي وما كان مرتبطا به من تجمعات قبلية.

الاستراتيجية العثمانية

(أ) الإخضاع العسكري

لئن استعار أرباب تونس القادمون من البحر بعض ملامح الجهاز السياسى الموروث فإن مظاهر تجديده كانت جوهرية، إذ كانت استراتيجية العثمانيين تقوم على مبدأ الإخضاع التام للأهالى فى الحواضر والبادى بواسطة فيالق العسكر الانكشارى وما يمكن أن يستثمره من مجهود حربى محلى لدى بعض القبائل ذات الإمكانيات القتالية كأولاد سعيد ودرديد. وعقب ترتيب دوائر الحكم المركزى وتجاوز التوترات التى ألت بفياق العسكر الانكشارى واستقرار الأمر بيد الدايات والاطمئنان على ولاء المراكز الحضرية الأساسية كتونس وسوسة والقيروان وصفاقس للسلطة الجديدة بدأ مشروع نشر النفوذ العثمانى على التراب التونسى وكانت المحاولات الأولى مع عثمان داى (١٥٩٨م - ١٦١٠م) حيث بلغت أمحاله (ج محلّة) بلاد الجريد ومشارف غدامس بالصحراء.

لم تتحول العديد من قبائل تونس عن استقلالها ومواصلة تعهد مجالات نفوذها غداة انتصاب العثمانيين بتونس، وقد كلفت عادات الانفلات الموروثة سلطة تونس الجديدة مجهودا هاما وزمنا غير هيّئ لعملية الإخضاع النهائى الذى عبر عن رؤية سياسية تغاير الرؤية الحفصية. لقد حققت هذه الاستراتيجية بعد قرن ونصف (١٦٣٠م - ١٧٩٠م) غاياتها إذ تخلى باى البلاد حمودة باشا الحسينى (١٧٨٢م - ١٨١٤م) رسميا عن قيادة

(١) الوزان الفاسى (الحسن بن محمد)، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط ١٩٨٢م، ص ٦٦.

المحلّة لاسيما منها الردعية معتبرا أن «مباشرة السفر بالمحال لا داعى له... وجعل السفر بمحلتى الصيف والشتاء للكاھية»^(١) وفى ذلك تعبير عميق عن انصياع أغلبية الأهالى للسلطة المركزية بتونس.

انطلق دايات تونس إذن منذ ترسخ قدمهم فى الإدارة فى مواجهة مراكز «النفاق» المانعة والمنوعة أثناء العشرية الثانية من القرن ١٧ فى عمدون بشمال البلاد ووسلات بوسطها والحامة ومطماطة بجنوبها وبرغم منعة تلك المناطق أو هكذا بدت فى رأى ابن أبى دينار الذى قال عن أهل مطماطة «أهل منعة... استعصموا بجبلهم الذى كانت له بين الجبال رفعة»^(٢)، فإن سلطة تونس قد كررت حملاتها وحصارها لهذه المناطق التى تركز فيها فعل الرفض المباشر لولاء السلطة العثمانية بالحاضرة حتى حملتها على الانقياد لسلطانها. ثم استهل المراديون عهدهم الذى تزامن مع الفراغ، وإن كان مؤقتا، من مشاكل الحدود الغربية مع أترك الجزائر بعد إمضاء معاهدة ١٦٢٨م، بتتبع بقايا القبائل المحاربة كأولاد سعيد الرياحيين وأولاد شنوف «الذين كانوا متغلبين على الكاف ورعيته... وكانت لهم سمعة فى البلاد بين عرب إفريقية وتحكموا فى وطن الكاف مدة من الأعوام وجبوا الجبايات من الرعية»^(٣) و«عرب إفريقية» الذين انحدروا من قبائل الكعوب وأولاد بالليل وكانوا فى العهد الحفصى «أهل حلّ وعقد»^(٤) وعرفوا لاحقا بأولاد مولاھم الذى سجل فى شأنهم الصغير بن يوسف الباجى ملاحظة استهلال هذا البحث. وإجمالا فإن حروب حمودة باشا المرادى ومن بعده ابنه محمد قد فتّت فى عضد تلك المجموعات وأرغمتها على الانقياد لسلطة تونس^(٥). لقد أطنب ابن أبى دينار الذى أرّخ لهذه الأحداث عن قرب فى استعمال تعابير الإخضاع السياسى والعسكرى والجبايى من ذلك مثلا «أذلّهم، ألزّمهم أداء الدرهم والدينار، وركنوا لأداء الخراج بعد امتناعهم، أذعنوا لأداء الخراج فى طاعته»... إلخ.

(١) ابن أبى الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ج ٣، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٩م، ص ٢٦.

(٢) الرعينسى القيروانى المعروف بابن أبى دينار القيروانى، المؤنس فى أخبار إفريقية وتونس، تحقيق وتعليق محمد شمام، المطبعة العتيقة، تونس ١٩٦٧م، ص ٢٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٦.

لا يجب أن يغرب عن البال سياقات رؤية هذا المؤرخ وتمثلاته التي انطبعت في تأليفه والمرتبطة بطبيعة ثقافته وتحصيله العلمي ومكانته الاجتماعية فهو الحضري المنحدر من القيروان صاحب القلم الذى تسوقه رغبة دعم صاحب السيف وإن اختلف مذهبه الحنفى عن مذهب تونس المالكى وإن كان أيضا أجنبيا فهو مسلم وإن ظاهريا (فالكثير من ضباط العسكر كمراد كورسو^(١))، هم من جزر المتوسط التى كانت تنتمى للعالم المسيحى) بما أنه يؤمن فى نهاية المطاف أمن الحاضرة ضد الأعراب المحاربين والانفلات الاجتماعى عموما.

والحقيقة فإن موازين القوى العسكرية كانت لصالح العسكر التركى؛ إذ إضافة إلى التنظيم والانضباط الذى عرف به نظام الجند الانكشارى فى هذه المرحلة من تاريخه كان للسلاح النارى وخاصة المدفعية دورها الحاسم فى تسجيل الانتصارات^(٢) فى الساحة التونسية مقابل أسلحة فرسان القبائل التى تكونت أساسا من الأسلحة التقليدية كالرمح والسيوف. ألم تدمر قرى مطماطة والحامة وخمير واقتلعت أشجارها ونخيلها على حد أخبار ابن أبى دينار؟ لقد انقادت الحامة على سبيل المثال بعد «إخضاعها فقتلت رجالها وسبيت نساؤها ونهبت أموالها وبيعت أولادهم ببيع الرقيق وصبغت صخورها بدماء أهلها صبغ العقيق وخرّب الساكن وأجلى منها السكان»^(٣). ولاستكمال هذا المجهود الحربى أنشأت السلطة قلعا وعمرتها بالعتاد والجند لتواصل رقابتها فى جهات عديدة من البلاد ذات طابع استراتيجى مثل الكاف (بوابة الجزائر) والقيروان (بوابة السباسب) وقفصة (بوابة الجريد)، وهى إجراءات تلتقى مع نظيرتها لدى المخزن المغربى لاسيما فى العهد العلوى الذى كثف نشر نظام القصبات فى الأرياف والمرتفعات.

هى ممارسات صارمة حازمة تقطع مع الممارسات الحفصية التى كانت تهادن المنتفضين وتعبّر عن التصميم الجديد على أن لا شراكة فى السيادة مع القوى المحلية. هل اكتفت سلطة تونس بالمسعى العسكرى فى عمليات الإخضاع؟

(١) مؤسس الأسرة المرادية فى تونس، امتدّ حكمها بين ١٦٣١م و١٧٠٢م وقد حققت بمجهودها العسكرى تشكل القاعدة الترابية للدولة التونسية الحديثة.

(2) Monchicourt, Ch, «Etudes kairouanaïses, Kairouan et les Chabbia», in R. Africaine, 1931.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

تحيلنا الإخباريات على أن هاجس المراديين (١٦٣١م - ١٧٠٢م) كان يتركز حول إبقاء المنهزمين من القبائل والعروش منقادين للسلطة ومن ثم كانت الإجراءات الداعمة لتلك الانتصارات ولاستراتيجية الاحتواء وفي مقدمتها تجديد العمل بعقد المخزنة ودعم الإمكانيات العسكرية البشرية ببعث فرق المزارقية الأهلية وجماعات زاوّة ذات الأصول الجزائرية.

(ب) المخزنة التركية والتصرف في الموارد القتالية للقبيلة (الفرسان):

من موروثات العهد الحفصى جهاز المخزنة الذى لعب دورا حاسما في تشكيل التوازنات في العالم القبلى وأمن أدوار الرقابة المحلية في الربوع التى لم تكن السلطة المركزية قادرة على نشر نفوذها المباشر فيها. وحرى بنا أن نتوقف وإن قليلا عند طبيعة هذا العقد واستحقاقاته.

إن المخزنة هي عقد بين السلطة المركزية وبعض القبائل يتضمن في جوهره مبدأ المشاركة النسبية في التصرف السياسى في المجال وأهاليه، غير أنه انطبع بالملامح العسكرية لطغيان وظائف الإخضاع والرقابة عليه.

لقد قامت السياسة الحفصية في إدارة الأرياف والبوادي على قبول مشاركة بعض القوى القبلية ممثلة في شيوخها وتبادل المنافع السياسية معها، وفي هذا السياق يتنزل اعتمادها أنظمة الظواهر العقارية لشيوخ الأعراب لاسيما بعد منتصف القرن ١٣م فتكاثرت إقطاعات الظواهر في مختلف جهات السلطنة بما يحيل على تحول المسألة الأمنية إلى لازمة للتمتع بالأرض التى احتكرت السلطة حق ملكيتها نظريا. لقد تمتع على سبيل المثال شيوخ كل من قبائل حكيم ورياح ووائل^(١) بهذه الإقطاعات وتوارثوها وأفضى ذلك إلى علو صيتهم بين القبائل والمجموعات البدوية في إفريقية فهابتهم وانقادت لهم وهو ما كانت ترمى إليه السلطة الحفصية التى مالت إلى الوهن ومن ثم قبلت بمشاركة تلك القيادات وتوابعها القبلية تقاسم النفوذ وجباية المغارم لصالحها وليس بالضرورة لفائدة الخزينة العامة كما ذهب إلى ذلك عبد الله العروى^(٢).

(١) حسن، (محمد)، المرجع نفسه، ص ٣٣٣.

(٢) العروى (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ١٩٩٩م، ج ٢، ص ٢١١.

يحيل هذا الوضع السياسى والعسكرى إلى ما نعتة ابن خلدون بـ «مختص الملك» الذى فقدته السلطة المركزية فانتقصت سيادتها التمامية على البلاد لفائدة حلفائها المحليين^(١). لقد كانت القضية فى الزمن الحفى لا تتعلق بإخضاع القبائل وتسجيل الانتصارات عليها بقدر ما تتعلق بالمحافظة على هدوئها والحد من تأثيرات تحالفاتها المناوئة للسلطة فى حال رفضها التبعية والولاء ومن ثم كان الأمر يضطر السلطة المركزية إلى التنازل عن جزء من نفوذها وامتيازاتها وخاصة جمع الإتاوات، كما كان الأمر مع قبيلة أولاد بالليل والقبائل الحليفة لها لاسيما حكيم فى عهد السلطان أبو زكريا^(٢).

وفى زمن الاحتضار المطول لدولة الحفصيين فى القرن ١٦ «تغلّبت الأعراب على جلّ البلاد وكانت الشوكة فى أولاد سعيد لأنهم استقلوا بالبلاد بعد أولاد مدافع والشرح لما انقرضوا فعاثوا فى البلاد، وهادنهم السلطان الحسن بستين ألف دينار على الوطن»^(٣). لقد انبنى عقد المخزنة إذن على مبدأ مراقبة البعض للبعض وإخضاعه من أجل تحقيق الهدوء السياسى وإن كان ذلك دون استكمال السيادة التى تتضمن الرقابة التمامية على المجال وموارده البشرية والمادية، فهل سحب العثمانيون هذا الجهاز الموروث بمواصفاته دون تعديل؟ منذ بداية العهد المردى انتبه حمودة باشا إلى أهمية استغلال موارد القبائل القتالية التى كانت السلطة فيما يبدو حذرة منها فبدأ بالتوسع فى تجنيد «تزميل» عند الاقتضاء ببعض منها كفرق دريد وأولاد سعيد الهالالية. ولئن حظيت هذه القبائل بمكانة خاصة تستجيب لمستلزمات التعاقد مع السلطة فإن هذه الوضعية لم تكن تستند إلى ذات القواعد المخزنية فى العهد الحفى حيث الحصول على إقطاعات الإظهار وجباية الأوطان ومن ثم المشاركة فى النفوذ السياسى المحلى.

لقد جددت قائمة الامتيازات فتكونت من الإعفاءات الجبائية للشيوخ والأعيان والفرسان والرواتب والهدايا الموسمية التى ترد فى المصادر الرسمية تحت عنوان «عوائد»^(٤).

(١) ابن خلدون، (عبدالرحمن)، المقدمة، ص ١٨٨. «إنما الملك على الحقيقة لمن يستعيد الرعية ويجبى الأموال ويبعث البعوث ويحمى الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة فهذا معنى الملك وحقيقته فمن قصرت به عصبته عن بعضها مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص...». بقيت الإشارة إلى أن هذا «التقصير» قد كان يتجاوز باتفاق بين أطراف أخرى وهى القبائل الحليفة.

(٢) ابن خلدون، (عبدالرحمن)، العبر المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٩٤.

(٣) ابن أبى دينار القيروانى، ص ١٦٣.

(٤) الأرشيف الوطنى التونسى، على سبيل المثال الدفاتر الجبائية عدد ١ - ٣.

وكان على تلك القبائل المشاركة فى المجهود الحربى للسلطة عن طريق فرسانها الذين نظمتهم السلطة فى هيكل «المزارقية» ، فكان هؤلاء يتعهدون أنفسهم فى محيطهم المحلى للمحافظة على مستواهم القتالى بإشراف ديوان القبيلة ويلتحقون بعسكر البايات كلما كانت الحاجة ماسة لذلك لردع المنتفضين أو خوض حرب جهوية ويتقاضون مقابل ذلك رواتبهم وامتيازاتهم. وما انفكت هذه القوة تزداد اتساعا لاسيما فى القرن ١٨ عندما تكاثرت القبائل المخزنية حيث انخرطت قبائل وسط البلاد كالهامة وجلاص والمثاليث وقبائل الجنوب كورغمة وبنى زيد فى هذه المؤسسة.

وما يتوجب الإشارة إليه فى هذا الصدد ما تضمنته هذه اللوحة ، لقد ارتبط هذا المسار بتطور انخراط العناصر الأهلية فى الجهاز البيروقراطى ومن ذلك قبول السلطة المركزية بتسمية الشيوخ وبعض القياد كقياد الهامة وجلاص ونفات فى جهاتهم مما ساهم فى مزيد التحام العناصر الأهلية بخدمات الباي التى كانت فى مقدمتها منح الخطط الإدارية والقضاء وعقود الالتزام وتسهيلات السوق والاستيراد فى موانئ الإيالة.

لقد أفضت استراتيجية الاستفادة من المجهود الحربى الأهلى إلى :

- الحد من مركزية العناصر الانكشارية والملوكية فى جهاز المخزن العثمانى بتونس.
- تحرير العائلات الحاكمة لاسيما منها الحسينية من مرجعيتها الأجنبية وبناء قاعدة ارتكاز اجتماعى أهلية.
- تحرير السلطة المركزية من الضغط السياسى القبلى الموروث والتحكم فى تركيبة قبلية تدور عموما فى فلكها.

(ج) التدخل فى البنى التنظيمية المحلية (المشيخ):

نظريا كان الشيخ يدير مجموعته القبلية بالتعاون مع مجلسها الذى عرف بـ «الرجالة الكبار» ، أما الارتقاء لذلك المنصب فكان رهين عدة ثوابت وترتيبات لعل من أبرزها انتماء المترشح إلى شريحة الأعيان وجاهة ومالا فى محيطه المحلى فضلا عن توافره على شبكة علاقات مرموقة وهى مواصفات يمكن استثمارها لصالح مجموعته كما أنها تضمن له كفاءة الإقناع لدى «إخوته» من أبناء فريقه بحقوق السلطة الراعية.

وقلما تدخلت سلطة المخزن الحفصى فى مسار «التشيخ» بل كانت تصادق على الاختيارات المحلية. أما فى حالة العثمانيين فلئن تواصل اعتماد مؤسسة المشيخ لدى

الجماعات المحلية البدوية منها والحضرية (كانت صفاقس مثلا تضم أربع مشايخ وكذا القيروان) فإن السلطة المركزية لم تكثف بدور المصادقة على اختيارات الأهالي.

لقد صممت تلك السلطة فى مرحلة أولى على التخلص من الشيوخ القادة فى عروشهم وكسرت مسار توارثهم العائلى لتلك الخطة، فالشيخ خالد بن نصر الحناشى «كانت له منعة وعدة وقائع مع عسكر الجزائر، عمرّ عمرا طويلا ومارس الحروب وكان يتشامخ بأنفه على العمالة التونسية حتى ألحق به (محمد باى المردى) الهزيمة بصراط سنة ١٠٥٤م/ ١٦٤١م»^(١). أما الشيخ ابن على شيخ «نواحي الغرب... لم تسعه إلا الطاعة» إلى حدّ أن أبناؤه كانوا لا يتقدمون للمشيوخ إلا بعد إذن محمد باى وكان مصير شيخ عرب طرود لا يختلف عن غيره «فقد أخذه كما أخذ غيره»^(٢).

قد يبرر هذا المسعى السياسى بالرغبة فى تجفيف منابع الرمزية التى تحتاز الشرعية المحليّة وتنافس النفوذ السياسى الفتى لسلطة تونس ومن ثم كان الأفضل لها اعتماد شيوخ افتقروا إلى تلك المكانة بما يسمح لها بسهولة الإماءات وتحقيق الانضباط الذى يفضى إلى انقياد التجمع القبلى.

أما فى مرحلة لاحقة فقد أصبح المشيخ مهمة إدارية يخضع - وإن اسميا - إلى الرقابة، يسميه ويعزله الباي وإن كان اقتراحه يتم من مجموعته المحليّة. وقد توثّقت صلة الشيخ بالسلطة المركزيّة جرّاء كثافة المهام الموكولة له، فضلا عن مساعدته المحلّة فى جباية الضرائب وتتبع الفارين منها فقد كان «العين التى ترى بها السلطة الأوضاع المحليّة» على حدّ رأى ابن أبى الضياف. لقد كان على الشيخ الإعلام بكل حالات التعدى والفساد فى جهته من ذلك عمليّات الإغارة والتهرب الجبائى والقتل والسرقة ومن ثمّ فقد تحول إلى مخبر على إخوته وهو ما دعى ارتباط امتيازاته بسلطة المركز. لقد أفادت عائلات كثيرة من خطط الإدارة المحليّة التى تمسّكت بتوارثها وخاضت من أجلها المنافسات والصراعات التى كثيرا ما كانت السلطة المركزيّة تتدخل فى فضّها. كما كشف مسار هذه الخطة مدى توغل السلطة المركزيّة فى رقابة التجمعات المحليّة وهو ما يحيل إلى أن القرار المركزى للجهاز البيروقراطى أصبح دون منازع احتكارا لسلطة المركز.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٢) المصدر والصفحة نفسهما.

من خلال هذه الأمثلة عن آليات التنظيم والتعاقد السياسى فى الأرياف والبوادى التونسية يتبين اندساس السلطة المركزية وتحكمها فى آليات رقابة التجمعات القبلية. لقد دفعت هذه الأخيرة إلى التخلي عن طابعها الحربى وأجبرت على القبول بتحكم السلطة فى هيئاتها الإدارية ولئن كان هذا المسار لم يسحب منها نهائيا بعض القوى السياسية الكامنة التى كانت تتجلى خاصة فى الأزمات كما هو الأمر فى وقائع الفتنة الباشية (١٧٢٨م - ١٧٥٥م) وانتفاضة على بن غداهم (١٨٦٤م) والاستعمار الفرنسى (١٨٨١م) فإنها لم تعد تشكل قوى ذات شخصية سياسية محاورة للسلطة المركزية.

خاتمة:

يحسن التشديد على بعض الملاحظات الجوهرية:

- إن القبيلة فى تونس دخلت العهد الحديث ومظهرها العسكرى الحربى ينزع نحو الضمور.
- إن القبيلة فى تونس دخلت فى مستهل هذا العصر مسار التفكك إلى عروش وفرق محدودة العدد ولنا أن ننتبه إلى أثر ذلك على العصبية وطاقات التحامها.
- إن القبيلة فى تونس بدأت رحلة استقرارها وتحيينها، وهى ظاهرة وإن تباينت بين جهات البلاد لاسيما شمالها وجنوبها فإنها كانت مسيرة لا تراجعية Irrevocable.

تضافرت كل هذه السياقات لتهيئ انقياد المجموعات القبلية المحاربة على أيام الحفصيين إلى الانقياد والتبعية لسلطة مركزية أبانت بإلحاح تصميمها على احتكار التصرف السياسى وتمثيل السيادة المسموح بها من الباب العالى.

وعليه فإن الشخصية السياسية القطرية لتونس وهويتها المخصوصة هى إنتاج العهد الحديث الذى أداره أتراك قبلوا التتونس والاندماج المحلى.



صورة البدو فى الكتابات الاستشراقية

جوستاف لوبون أنموذجاً

عمر مصطفى لطف^(١)

تعتمد الكتابات التاريخية الحديثة عند الحديث عن البدو وتاريخهم، على كتابات الرحالة والمستشرقين الغربيين. وللأسف لا توجد - تقريباً - رحلات قام بها رحالة عرب إلى الصحراء المنتشرة فى العالم العربى^(٢)، نستطيع أن نستمد منها وصفاً للبدو وعاداتهم وتقاليدهم، وفى الوقت ذاته نستطيع أن نقارنها بكتابات الرحالة والمستشرقين عن البدو، للتعرف على المغالطات التى دسها هؤلاء عنهم، الذين نعتبرهم أحد الجماعات المهمشة فى تاريخ العرب وحضارته.

ويرى بعض المؤرخين العرب أن المستشرقين كتبوا مؤلفات تتضمن انطباعات ومشاهدات أبرزت الجانب السيئ فقط للبدو، وأطلقوا أحكاماً بعضها شديدة القسوة، وأن كتبهم كانت بغرض استعمارى. وربما نستطيع القول إن هؤلاء المستشرقين لم يستطيعوا فهم الظروف شديدة القسوة التى عاش فيها البدو، والحياة الجافة والبعيدة عن المدنية والحضارة، وعدم وجود فرصة أو إمكانية لديهم لتأمين سبل عيشهم اليومي من طعام وشراب بدون انتظار رحمة السماء، الأمر الذى جعلهم يكذبون وينهبون، فهى مجرد انطباعات ومشاهدات وتسجيل للناتج بدون مناقشة أو دراسة الأسباب التى أدت إليها. وأيضاً اختلاف الثقافات والنظرية السطحية البسيطة فى مراقبة حياة الآخر ورؤية طريقة حياته التى تقيم هذا الآخر من وجهة نظرها واعتماداً على قيمها وأسلوب حياتها ومستواها الحضارى.

(١) باحث أكاديمى - معهد البحوث والدراسات التربوية - جامعة القاهرة.

(٢) نجد وصفاً دقيقاً وتحليلاً سيكولوجياً وأنتروبولوجياً من قبل مؤسس علم الاجتماع العربى ابن خلدون، حيث درس عادات وتقاليدهم البدو فى عصره (القرن الثامن الهجرى) وحللها، انظر بالتفصيل بحث «مفهوم البدوة عند ابن خلدون» لمصطفى لبيب عبد الغنى، مؤتمر «البدو فى الوطن العربى»، المجلس الأعلى للثقافة والجمعية المصرية للدراسات التاريخية، إبريل ٢٠١٠م. ونجد هناك أيضاً مؤرخنا الكبير تقى الدين المقرئى يفرّد كتاباً خاصاً بالعربان (البدو)، وهو كتاب «البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب»، الذى يعد حجة فى موضوع استيطان القبائل من العرب بمصر، من دخول عمرو بن العاص وحتى حياة المقرئى (العصر المملوكى).

وإذا تحدثنا عن صورة البدو في الكتابات الاستشراقية في القرن التاسع عشر الميلادي، نجد لدينا عدة كتب ورحلات كتبها مستشرقون ورحالة عظام. هناك السويسري جون لويس بوركهارت، الذي قام برحلة إلى شبه الجزيرة العربية في عام (١٨١٤م)، متنقلا بين المدينة المنورة والطائف وجدة وينبع، وقابل محمد علي باشا في الطائف، حين كانت جيوشه تحارب الدولة السعودية الأولى.

وقد دوّن بوركهارت - بشكل دقيق- ملاحظاته ومشاهداته في عدة كتب، وما يهمننا هنا كتابه «ملاحظات عن البدو والوهابيين»، وهو من جزأين: أحدهما دراسة وصفية تحليلية لعادات القبائل البدوية في شبه الجزيرة العربية وأعرافها وتقاليدها، والجزء الثاني يسرد فيه تاريخ الوهابيين، مستخدما مصادر مكتوبة وشفوية للتأريخ. وقد أطلق بوركهارت في كتابه العنان لمشاعره الصادقة بلغة سليمة سمحت لبعض المصطلحات والتركيب العربية بالتوغل فيها والنفاذ إليها. ولكننا نلاحظ هنا اقتصاره على بدو بلاد الحجاز فقط، في الأماكن التي زارها^(١).

وهناك هاري سينت فيلبى، والذي قام بمغامرة ورحلة خطيرة لعبور الربع الخالي، وذلك في الثلث الأول من القرن العشرين، ووصف البدو الذين قابلهم في ثانيا كتابه ورحلته المشوقة هذه، ويقتصر فيلبى في كتابه على البدو الذين صادفهم في الربع الخالي فقط^(٢). وهنا نأتى لأهم المستشرقين في القرن (١٩م)، وهو الفرنسي جوستاف لوبون، والذي لم يؤرخ ويكتب معتمدا على المصادر المكتوبة، ولكنه قام برحلات لإضفاء المزيد من الواقعية والصدق على كتاباته المختلفة.

ولد جوستاف لوبون في بلدة نوجان لى روتر بفرنسا عام (١٨٤١م)، وبرغم دراسته للطب في باريس وحصوله على شهادة الدكتوراه عام (١٨٦٦م)، فإنه تميز منذ شبابه بالاشتغال بالبحث العلمي، وكان شغوفاً بالسفر والترحال، فقام برحلة طويلة جاب خلالها أنحاء أوروبا، ثم زار شمالى إفريقيا وبلاد الشرق الأوسط، ووضع على إثرها كتابه الشهير

(١) ترجم صبرى محمد حسن كتابات جون لويس بوركهارت إلى اللغة العربية، ومنها كتابه «ملاحظات عن البدو والوهابيين» في جزأين، المركز القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٧م. وكتابه الآخر «ترحال في الجزيرة العربية» في جزأين أيضا، المركز القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨م.

(٢) ترجم صبرى محمد حسن كتاب هاري سينت فيلبى تحت عنوان «الربع الخالي»، المركز القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨م.

«حضارة العرب» عام (١٨٤٤م)، الذى عُرف به بين قراء العربية، بعد ترجمته على يد الراحل عادل زعيتير، ونلاحظ أن كتاباته عن تاريخ العرب وتقاليدهم وعاداتهم، كانت عن معاشية مباشرة بهم، ولم يعتمد فقط على المراجع الأوروبية ذات الصبغة التعصبية، فى بعضها، إنما اعتمد فى الأساس على مصادر أصلية أو أوروبية منصفة.

وقبل وضعه لكتابه عن الهند «آثار الهند» و«حضارات الهند»، قام جوستاف لوبون بزيارة لتلك البلاد، وضَمَّن هذين الكتابين الصور الفوتوغرافية التى التقطها إبانها.

لأنه شغوف بدراسة الحضارات القديمة والحديثة، ودراسة ظاهرة الاحتكاك الحضارى وآثاره النفسية من خلال احتكاك الشعوب المستعمرة بحضارة غريبة عن حضارتهم فُرضت عليهم بالقوة، فقام لوبون بالبحث فى علم الأجناس، فوضع كتابه «الإنسان والمجتمعات ومصدرهما وتاريخهما» فى عام (١٨٨١م)، والذى تتبع فيه تطور الإنسان منذ فجر التاريخ حتى العصر الحديث، وكتابه الآخر «القوانين السيكولوجية لتطور الأمم» عام (١٨٩٤م)، والذى ترجمه أحمد فتحي زغلول بعنوان «سرتطور الأمم»، ويرى فيه أن هناك قوانين ثابتة تسيّر المدنية فى كل أمة بمقتضاها، أهمها «نسيج روحها»، وأن ذلك هو الذى يميز أمة عن أخرى، وليست المؤسسات. ويرى لوبون أيضا أن للمعتقدات الدينية تأثيرا مهما فى تطور المدنية.

ولم يكتف جوستاف لوبون بدراسة الحضارات العظمى (العربية - الهندية - اليهودية) خاصة، والمجتمعات الإنسانية عامة، لكنه اهتم بعدة علوم أخرى، مثل علم النفس الاجتماعى، حيث صنف فيه مؤلفه «سيكولوجية الجماهير»، متحدثا عن مصطلح جديد «الجماهير السيكولوجية» حيث تتشكل روح جماعية ذات سمات محددة فى ظروف معينة بفعل العدد والعدوى الذهنية والإيحاء. وفى مجال التاريخ، له كتاب «فلسفة التاريخ»، ويحاول من خلاله تغيير نظرتنا إلى الوقائع والأحداث وأصل الإنسان، ويتضمن منهجا لتمثل حوادث الماضى والبحث عن عللها، ويساهم فى وضع فلسفة للطبيعة، ومن ثم للتاريخ تختلف عما سبقها اختلافا بينا. وفى مجال التربية، له كتاب «روح التربية» الذى ترجمه عميد الأدب العرب الدكتور طه حسين، ويرى فيه أن التعليم هو وسيلة إلى تكوين نفس الفرد وإلى تكوين المثل العليا للأمم، وقد تتغير النظم التعليمية بتغير البيئة وأطوار الجماعات، ولكن هذا التغير لا يمس هذه النظم إلا فى دقائقها، فأما جوهر التعليم فواحد لا يتعدد، وإن أخذ صورا مختلفة وأعراضا متفاوتة. وفى علم الاجتماع، له كتاب «روح الاجتماع».

إذن نحن أمام عالم موسوعي، له بصمات علمية مهمة في عدة علوم، اهتم بها الغرب، مثلما اهتم العرب، فاضطلعت شخصيات أدبية مهمة بنقل أفكاره من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية، مثل الأديب طه حسين، والأستاذين أحمد فتحي زغلول (شقيق الزعيم الوطني سعد زغلول)، والفلسطيني عادل زعيتر.

ولكن أهم الكتب التي عرف بها العرب جوستاف لوبون، هو كتابه الضخم «حضارة العرب»^(١)، وهو الجامع لعناصر الحضارة العربية وتأثيرها في العالم، مفصلاً لعواملها، باحثاً في قيام الدولة العربية، وأسباب عظمتها وانحطاطها.

ويلخص لوبون في مقدمة كتابه المنهج الذي اتبعه في وضع هذا الكتاب، فيقول: «من المبادئ العامة: الوجوب في وقوع الحوادث التاريخية، والصلة الوثيقة بين الحوادث الحاضرة وحوادث الماضي.

من مواد التأليف: آثار الشعوب التي هي موضوع الدرس وتصويرها تصويراً صادقاً، ووصف العرق جسماً وعقلاً، والبيئة التي نشأ فيها العرق، والعوامل التي خضع لها، وتحليل لعناصر الحضارة، أي للنظم والمعتقدات والعلوم والآداب والفنون والصناعات، وتاريخ لتكوين كل واحد من هذه العناصر، أي عرض صورة واضحة عن الحضارة العربية من خلال هذه المواد والمبادئ.

وتناول المستشرق جوستاف لوبون بدو العالم العربي في كتابه، حيث قسم العرب - من خلال التقليد وطرق المعيشة - إلى أهل حضر وأهل بدو، فالبدو لهم تقاليد وعادات لا تزال عندهم منذ آلاف السنين، وهم مقسمون إلى قبائل تترحل من مكان إلى آخر سعياً وراء الكلاً، أما أهل الحضر من العرب، فهم على العكس، يتغيرون بتغير الأماكن والشعوب التي يخالطونها. ويؤكد لوبون على ضرورة مراعاة هذا التقسيم الجوهري حين البحث في التاريخ العربي.

وينقسم البدو في العالم العربي أيضاً إلى قبائل صغيرة، تخضع كل واحدة منها لشيخ أو أمير، ويقتصر سلطان هذا الشيخ أو الأمير على قيادة المحاربين في الغزوات وتقسيم الغنائم والصدارة في بعض الحفلات.

أما عن عيوب البدو ومحاسنهم، فتنشأ عن طراز حياتهم، فهم يحبون الحرية حباً جماً، وهم يكرهون أبناء المدن ويعدونهم من الأرقاء، وحافظ البدو على هذه الحرية بمرور السنوات، ولم يقدر الغزاة أن يستعبدوهم، بينما يقع القهر على البدوى من بدوى آخر.

(١) ينفرد نجيب العتيقي بوصفه لهذا الكتاب، بأنه لا قيمة له، رغم إشادة مئات العرب والغربيين به.

ومن ناحية أخرى فالبدو فُطروا على الرغبة فى النهب وحب القتال ، وأصبح بعضهم قُطاع طرق ، فألقوا الرعب فى قلوب جيرانهم المتمدنين ، ولكنهم فى الوقت ذاته كانوا محاربين أشداء فى العصور الإسلامية ، وأصبح حبهم للنهب حُبا للفتح . وامتازوا أيضا بالكرم ، فالكرم أفضل فضائل البدو ، أما التفاخر والمنافسة بينهم ، فكان سببا فى خسرانهم بعد أن كان حافظا لهم إلى العمل الصالح فى البداية .

ويستخف البدو بسلطان الحضارة ، ويفضلون عليها حياة البادية ، ويعقب لبون على ذلك ، قائلا : «ولا تخلو حياة البادية من السحر والجمال مع ذلك ، ولا أتردد ثانية فى ترجيحها على حياة المصانع التى يقضى العامل فيها اثنتى عشرة ساعة من كل يوم . وعندى أن أهل البدو من العرب ، مع بقائهم على الفطرة ، وعدم تحولهم قيد أنملة عن الحال الابتدائية التى كانوا عليها منذ أقدم العصور ، أفضل من جميع أمم الرعاة فى العالم » ، وأن مبادئهم تُعادل «مبادئ كثير من الأوربيين العريقين فى الحضارة» . ويرى أن البدوى لا تستهويه سوى ظواهر الأمور ، وتبهره الضوضاء والبهرجة ، ولم يُعان ما عاناه الرجل المتمدن من التحول المتراكم بتوالى الأجيال . حيث إن العرب (بدو وحضرا) أقل تحولا من الأوربيين بين قرن وقرن ، ولكن تحول أهل الأرياف والبدو كان ضئيلا ، بينما تحول أهل الحضر أظهر من ذلك .

والبدوى نشيط ، لوجوب كسب عيشه بنفسه ، وهو صبور ، حيث يحتمل ما لا يحصى من الآلام والمحن ، وهم متمثلون فى أمور العز والشرف لتمائل أحوالهم ومشاعرهم ، ويقوم فخرهم على السيف والبلاغة ، فبحد سيفه يصون البدوى حقوقه ، وببلاغته يحسم ما لا يقدر عليه السلاح من الخصام .

ولو تحدثنا عن حياة هؤلاء البدو وعاداتهم ، فحياتهم بسيطة للغاية ، فيمتطى البدوى فرسه وقت الفجر ، ولا يرجع إلى خيمته إلا وقت الغروب ، ويتناول فى النهار التمر وقليل من الذرة ، ويرعى فرسه بالكأ الذى يجده فى طريقه ، فإذا دخل خيمته عشاء ناولته زوجته كوب لبن وقليل تمر وعسلا . والبدوى على خلاف الفلاح «الذليل» ، فخور بحريته ذا خطوات ثابتة ، ولا يُصاب بما يصاب به الفلاحون من الأمراض لقناعاته وحياته المنظمة ، ولا يذهب البدوى إلى المدن إلا لبيع ما تنتجه مواشيه وإبله ، ولا يرغب فى المبيت فى المدن .

أما النساء البدويات، فيهتمن بحلب الشياه والبقر، وصنع الدقيق والخبز والطعام، وتربية الأطفال، وحياسة الثياب والخيام، وإذا عزمتم القبيلة على الرحيل ركبت البدويات الهودج اثنتين اثنتين.

وتقع خيمة الرئيس فى الوسط، وتليها خيام أبناؤه المتزوجين، فخيام الأقرباء، فخيام الخدم، وتكون الأفراس أمام الخيام لتكون حاضرة عند أول إشارة، ثم تليها حظيرة الإبل والضأن والماعز. وتشتمل الخيام على متاع بسيط ملائم للحياة البدوية، مثل الأسلحة وأدوات الطعام.

ويتطرق جوستاف لوبون بعد ذلك إلى الحديث عن البدو فى سوريا، فيذكر أنهم يعتمدون فى معاشهم على النهب ومهاجمة القوافل والسياح الذين لا يدفعون لهم الإتاوة، ويهتمون بتربية المواشى، ومن أخلاقهم الشره، وإكرام الضيف. ولم يقدر أحد على إلزام هؤلاء البدو بترك البادية التى تعودوا الحياة فيها منذ قرون، ورفضوا كل أرض عُرضت عليهم ليستقروا بها، وامتنعوا عن أى عمل زراعى.

أما بدو مصر، فى عهد الاحتلال الإنجليزى، فكانوا أهل حرب وشراسة، وخاف منهم الإنجليز، ولكنهم اشتروا حيادهم بما يريده البدو. والبدو يعيشون فى الصحارى الرملية القريبة من ضفتى النيل، وقلما يخشون جانب الحكومة، ولا صلة بينهم وبين الفلاحين الذين يبغضونهم. وحياتهم كحياة بدو شبه الجزيرة العربية، «فالعرى البدوى هو أينما حل وحيثما اتجه».

ويجدد هنا إلقاء الضوء بصورة أوضح عن بدو سيناء فى مصر فى نهاية القرن التاسع عشر الميلادى^(١)، وهو الوقت ذاته الذى كتب فيه لوبون عن بدو مصر. كان يصعب على مجتمع بدو سيناء أن ينقاد لغير سلطة مشايخ القبائل، لهذا كانت محاولة بسط السلطة المركزية على هؤلاء البدو تلاقى صعوبات كبيرة، فالسلطة فى المفهوم القبلى هى فقط لشيوخ القبيلة. وكان يتم تفسير محاولات الحكومة المصرية منذ بداية القرن (١٩م) لبسط نوع

(١) أفرد صبرى العدل بحثا كاملا عن بدو سيناء خلال القرن (١٩م) وعلاقاتهم بالسلطة، وهو ما لخصناه فى السطور التالية فى متن البحث. راجع «بدو سيناء والسلطة خلال القرن التاسع عشر»، فى كتاب «الرفض والاحتجاج فى المجتمع المصرى فى العصر العثمانى»، تحرير: ناصر إبراهيم، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية - كلية الآداب - جامعة القاهرة، ٢٠٠٤م.

من الهيمنة على هؤلاء البدو فى إطار الحد من ممارسة عاداتهم وتقاليدهم، ومن ثم سلب حريتهم فى التنقل، لأن الخضوع لسلطة مركزية كان يعنى الاستقرار فى إطار وحيث مكانى ليتمكن رجال الإدارة من فرض هذه السلطة.

وقد عملت الحكومة المصرية على تغيير خريطة توزيع القبائل فى سيناء وتوطينها فى مناطق بعضها خارج سيناء، أو الاحتفاظ بنخيلها الذى تأتى إليه وقت الحصاد لجمع الثمار ثم تعود إلى مناطق سكنها الجديدة.

وكانت هناك حركات رفض متعددة للبدو على السلطة الحاكمة، مثل:

١ - **الاحتجاج لدى الحكومة**، وذلك عن طريق الشكاوى بسبب فرض عوائد صحية على حيواناتهم عند دخولها الأراضى المصرية، واستغاث البدو أيضا من إغارات بدو الحدود الشامية، والمطالبة بحمايتهم منهم. ولكن هذا الاحتجاج كان ضعيف التأثير فى بعض الأحيان على الحكومة، لأننا نجدها تطبق القوانين التى يشكو منها هؤلاء البدو، ولكنها فى الوقت ذاته عملت على إزالة أسباب الشكاوى إذا ما أحست بخطورة الموقف وتأثير القانون على الأمن فى سيناء.

٢ - **الهروب من مواجهة السلطات المحلية**، وكان يتم - فى الغالب - خلال فترات التعداد العام الذى ارتبط فى أذهان البدو بفرض ضرائب جديدة أو أنه محاولة لإخضاعهم للعسكرية.

٣ - **مقاومة رجال السلطة الحكومية باستخدام القوة والعنف**، ويتم هذا فى الغالب عندما يشعر البدو بضعف القبضة الحكومية عليهم أو حينما يتم تضيق الخناق عليهم عن طريق التعسف فى فرض القوانين واللوائح الحكومية للأجهزة الإدارية الموجودة فى سيناء كنقاط الحجر الصحى أو النقاط الجمركية.

٤ - **المشاركة فى الحركات المناهضة للسلطة.**

وهذه الوسائل الأربع كانت تتفق وطبيعة المجتمع البدوى بصفة عامة، فالفرار من وجه السلطة إلى الجبال يعكس حياة الترحال التى يهواها البدوى، واستخدام العنف لمناوئة السلطة يعكس الطبيعة البدوية للبدو، الذى يقوم بحماية نفسه ولا يلجأ إلى غيره فى حمايته، وهذا يدل أيضا على شجاعته.

أما فى غربى إفريقية، فيذكر لوبيون أن البدو متمردون على كل حضارة، كالبدو فى كل قطر، وهم أقل تمازجا وانحطاطا من حضريى العرب. ولكنهم يتفوقون على مقت الأوربيين القاهرين لهم وحقدهم عليهم.

وإذا أردنا مقارنة انطباعات جوستاف لوبون وآرائه بآراء المؤرخين العرب، نجد أن ابن خلدون هو أهم من تناول البدو في كتاباته، فيصفهم ابن خلدون بأنهم شجعان، ولكنهم يعيشون على نهب أموال غيرهم من الناس سواء كانوا بدواً أو حضرا، وهم على خلق ولكنهم قطاع طرق، وهم أهل خير ومروءة. وهم أيضاً سفاحون يعشقون الحرب وسفك الدماء. وهم أهل فطرة يبغضون الابتذال، ولكنهم ليسوا أهل علم ولا فن، وهم أهل شرف ويهبون أرواحهم لنجدة المرأة وحماية شرفها، ولكنهم يعيشون من كدها وعلى ما تقوم به من أعمال، وهم يحتقرون كل عمل يدوي، ويحتقرون ممارسيه، ويسأمون الزراعة والفلاحين، ولكنهم من أجل أن يعيشوا ينيهون خيرات تلك الزراعة، وكان أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضار لأن النفس تميل إلى أقرب النفوس إليها، بينما أهل الحضار يميلون إلى الشهوات الدنيوية فأصبحوا أشرار، ولهذا يسهل علاج أهل البدو عن علاج أهل الحضار.

ويرى ابن خلدون أن العصبية تلعب دوراً حاسماً في العمران البدوي، حيث تقوم بمهمة القوة الموحدة للجماعة البشرية، أو بمعنى دقيق الانتماء، وأن طبيعة البداوة تؤثر على خصائص العصبية ودورها في الصراع من أجل البقاء وأسلوب الحياة المتميزة بالفقر المدقع يطبع العصبية بسمات ملائمة لهذه الظروف وتتمثل في التحفز والعنف، والعصبية حيوية في حالتها الدفاع والهجوم، ولها دور في تسوية العلاقات الداخلية وكبح جماح الأشرار الخارجين على الجماعة.

ولابد من الإشارة إلى الفارق الزمني (خمسة قرون تقريباً) بين المؤرخ وعالم الاجتماع الكبير ابن خلدون، وبين المستشرق جوستاف لوبون، والنظرة الاجتماعية التحليلية لهما، وخاصة أنهما من علماء علم الاجتماع الكبار، بالإضافة إلى التغيرات التي حدثت للبدو بمرور الأيام، واختلاف السلطات الحاكمة للبلاد.

وبعد هذا الاستعراض لصورة البدو عند جوستاف لوبون، يتبقى لنا عدة ملاحظات: حديث جوستاف لوبون هو صورة للواقع البدوي في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، مع وصف له عبر عدة قرون سابقة لها، وقد لا تكون هذه هي صورة البدو الآن، ولكننا نعتقد أنها صورة مشابهة لهم لفترة طويلة لاحقة لكتاب لوبون، حيث ظل العالم العربي قابلاً تحت نير الاحتلال (بجميع جنسياته)، وكان همه الأول التحرر من قبضة الاحتلال، وليس تغيير عاداتهم وتقاليدهم.

تمتاز كتابات لوبون بالتحليل العميق لعادات الأقوام موضع البحث والدراسة، وساعده فى هذا اهتمامه بدراسة الحضارات القديمة والحديثة، ودراسة ظاهرة الاحتكاك الحضارى وآثاره، ونجد هذا فى مقارناته بين العربى البدوى والعربى الحضرى، وبينهما وبين الأوروبى، مما أثرى البحث وعمقه.

بالرغم من فرنسية المستشرق جوستاف لوبون، والمعروف أن العالم العربى اقتسمه الإنجليز والفرنسيين، فإن كتابات لوبون اتصفت بالموضوعية، ولكن ظهرت رغبته فى معرفة مدى الفارق الحضارى بين الشعب والمحتل، أى بين العرب (سواء كانوا بدوا أو أهل المدن) والأوروبيين، ولم ينس معرفة آراء العرب عامة فى الأوروبيين، حيث يذكر أنهم عامة اتفقوا على مقت الأوروبيين القاهرين لهم وحقدهم عليهم.

مطابقة أغلب آراء جوستاف لوبون مع آراء ابن خلدون، ولكنه لم يقدم أى أسباب للعادات والتقاليد البدوية، بينما تناول ابن خلدون البيئة البدوية تناولاً سيكولوجياً.

قلة حديث لوبون عن المرأة البدوية، فهو لم يخصص فى كتابه عنها، إلا عدة أسطر قليلة، دون أن يوضح دورها فى المجتمع البدوى، وفى تنشئة أبناء البدو.

لا بد أن نتساءل هنا، هل قيمة العنف والنهب قصر على البدو فقط دون أهل الحضرة، أم أنها عادات مشتركة، وإن كثرت قليلاً فى البدو عن أهل الحضرة، ولكننا لا بد أن نؤكد أن ليس كل البدو بهذه العادات السيئة، وإلا لم يكن الخليفة عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) ليوصى أصحابه خيراً بالأعراب، قائلاً: «أوصيكم بالأعراب، فإنهم أهلكم ومادتكم وإخوانكم وعدو عدوكم وهم أصل العرب ومادة الإسلام».

تجدد الإشارة إلى أن لوبون لم يتناول العادات والتقاليد السيئة فقط، لإبراز البدو بصفة سيئة أمام الغربيين، ولكنه تناول أيضاً الصفات الحسنة للبدو.



البدو فى الأدب الفرنسى الحديث صورة البدوى فى رواية «صحراء» (١٩٨٠م) لجان مارى جوستاف لوكليزيو.

منى سرايا^(١)

جان مارى جوستاف لوكليزيو كاتب فرنسى معاصر ذو أصول إنجليزية ومن جزر موريس فهو يحرص دائما على تقديم نفسه باعتباره موريسى الجنسية وليس فرنسى. ولد فى عام ١٩٤٠م فى مدينة نيس وحصل على جائزة نوبل فى الآداب فى شهر أكتوبر ٢٠٠٨م. والده كان طبيبا فى الجيش فى نيجيريا ولذلك لم يعرفه سوى عندما أتم ثمانية سنوات فكان بمثابة الغريب ولكن هذه التجربة كان لها تأثيرا كبيرا فى شخصية الأب. أما جان مارى جوستاف فعاش مع أمه وأخيه وجدته فى مدينة نيس، فلذلك طفولته عاصر فيها الحرب العالمية الثانية وعرف فى نيس هذه الحياة غير الآمنة. عمل مدرسا فى تايلاند حيث تصدى لدعارة الأطفال ومن ثم تم ترحيله إلى المكسيك حيث اكتشف عالما آخر، وانبهر هناك بالحياة البدائية البسيطة وبالصحراء التى تختلف تماما عن عالم المدن الأوروبية. هناك مرحلتان فى أعماله: مرحلة المكسيك ومرحلة المغرب التى سافر إليها فيما بعد وعرف حياة البدو فيها عن قرب.

فى هذه الورقة، نتطلع إلى تقديم صورة البدوى فى رواية «صحراء»^(٢) كما يصورها الكاتب الفرنسى بصفته مستشرق. وتجدر الإشارة هنا إلى أننا بصدد رؤية الآخر للبدوى وليس تحليل البدوى لذاته، فالآخر هنا هو الفرنسى الذى اندمج مع مجتمع البدو والذى درس حياتهم وفكرهم من الداخل، وليس السائح الذى يقوم برحلة ترفيهية، فهو الذى تحول إلى واحد منهم برغم اختلاف العرق: هو إذن ليس الفرنسى الذى يتحدث بلسان فرنسا. هو المتعاطف مع البدو، سواء ضد الاستعمار الفرنسى أم ضد تهميشهم فى المجتمع الفرنسى الذى هاجروا إليه للعمل. فالرواية لا تنتمى إذن إلى أدب الرحلة. أما الأوربي كما

(١) مدرس بقسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

(2) Le Clézio, Jean - Marie Gustave, Désert (1980), Gallimard, Paris, 1985.

يظهر فى هذه الرواية هو المستعمر (فى الجزء الأول) وعبد التقدم العلمى (فى الجزء الثانى) على العكس من البدوى الذى يعيش فى الصحراء متمتعا بحرية لا حدود لها على الرغم من الاستعمار، فهو ليس أسير التقدم العلمى.

وفىما يتعلق بالمنهج الذى استخدمه فى تقديم صورة البدوى كما تتجلى فى هذه الرواية، فإن دراسة صورة الآخر تدخل فى مجال دراسة الأدب المقارن وهى معروفة باسم Imagologie أى علم الصورة على الرغم من أن الرواية تظهر صورة البدو ولكن باعتبارهم الآخر، بل هم الآخر الذى تحول إلى أنا. ويتطلب منهج علم الصورة تدخل بعض المناهج الأخرى لدراسة صورة الآخر مثل علم الاجتماع والتاريخ وعلم الأعراق وعلم الأنثروبولوجية جنباً إلى جنب مع الدراسة الأدبية كمنهج تحليل الخطاب الأدبى. وبالإضافة إلى هذا المنهج، سوف نلجأ إلى منهج التأويل الأدبى نظراً لأنه يسعى إلى تفسير الظواهر الأدبية وإلى الوصول من المعنى الصريح الظاهر إلى المعنى الخفى. تدخل دراسة الأساطير والرموز فى مجال دراسة هذا المنهج إذ إنه يسعى إلى اكتشاف البنية الرمزية التى تتكون من شبكة من المعانى غير الظاهرة وبصفة خاصة منهج نقد المخيلة الجماعية التى ينصب اهتمامها على الجذور التى تنتمى إلى اللاوعى الجماعى والتى مازالت باقية، فهى فرع من التأويل الأدبى وخطوة أولية نحوه. وتهتم أيضاً بدراسة العلاقة بين الأسطورة والخيال خاصة حينما تكون الأسطورة غير ظاهرة فى العمل الأدبى.

بعد أن عرفنا من هو الكاتب والزاوية التى ينظر منها إلى البدو، فلنقرأ سوياً هذه الرواية بالتفصيل.

تتكون الرواية موضوع الدراسة من قصتين متوازيتين مغطية بذلك مرحلتين تاريخيتين من تاريخ المغرب هما: الاستعمار (١٩٠٩م - ١٩١٢م) من خلال قصة جماعة من البدو يخرجون من الصحراء للمقاومة وقصة فتاة بدوية أجدادها من هؤلاء المحاربين، والصلة بين الزمانيين تقوم بها شخصية «السر» الذى يطلعها على مشاهد من التاريخ، أى يدخلها إلى زمن التاريخ ثم يعيدها إلى زمنها هى دون أن يتكلم. والجزء الثانى من الرواية يدور حول قصة هذه الفتاة البدوية التى تضطر إلى الهجرة إلى فرنسا من أجل العمل، فيعرض هنا الكاتب الوجه الآخر للاستعمار ألا وهو التهميش.

الفترة المشار إليها من تاريخ المغرب تتناول مقتل كوبولاني^(١) فى عام ١٩٠٤م فى تاجان^(٢) ومقتل موشان^(٣) فى عام ١٩٠٥م فى أوجدا^(٤)، ويوضح الكاتب كيف أن الفرنسيين صوروا المسألة كأنها عمل إرهابى قامت به عصاة وأن الحكومة الفرنسية هى الشرطة التى سوف تعاقبها، رغم أن المسألة دفاع عن النفس وليست عملية إرهابية. فيصور الفرنسيون ماء العينين على أنه ساحر متعصب يلتف حوله البدو. نجد أيضا هزيمة المغرب التى قننتها ثلاثة أحداث أساسية: وقع مولاى حافظ معاهدة ألجيزيراس^(٥) حيث يقبل فيها خضوع بلاده للصاية الفرنسية، وخطاب أكتوبر عام ١٩٠٩م الذى وقعه مولاى سباع والذى يعرض فيها خضوع ماء العينين لقانون المخزن، وأخيرا الديون العديدة التى تراكت على المغرب. ينتهى هذا الجزء من العمل بقذف أغادير يوم ٣٠ مارس ١٩١٢م بقيادة الجنرال مونجان^(٦) وعودة البدو إلى الصحراء بعد وفاة ماء العينين وهزيمتهم النهائية.

على مستوى السرد، نرى صورة البدوى من خلال ما هو مستمد من القصص الدينية، فمن المعروف أن الأنبياء جميعا كانوا رعاة أغنام ونشأوا فى بيئة بدوية. فهناك قصص وأحداث مستوحاة من قصة سيدنا موسى عليه السلام مثل هجرة اليهود الجماعية إلى خارج مصر عندما كانت تحت حكم الفرعون. تبدأ الرواية بمشهد سير البدو فى الصحراء لمقابلة ماء العينين فى مدينة سمارة. وهذه الرحلة رحلة شاقة وعسيرة خلالها يمرض أغلبهم ويموت الكثير منهم. ويقدم الكاتب وصفا تحليليا لهذه الرحلة التى تنتمى إلى تاريخ الغرب (١٩٠٩م - ١٩١٢م) كما أشرنا سابقا، فمدينة سمارة هى «أرض الميعاد» كما يقول نور، أحد الأبطال الصغار: «سوف نصل قريبا إلى الأرض التى وعدنا بها الشيخ، الأرض حيث لن ينقصنا شيء، الأرض التى ستكون مثل مملكة الله تعالى». (ص ٢٣١)

ومن ناحية أخرى، هناك إشارة مجازية إلى أعوام الجفاف التى عاقب الله تعالى بها مصر نظرا لسوء معاملة اليهود فى قصة بلابيلو التى يحكيها نعمان الصياد للالا وباقي

(1) Coppolani.

(2) Tagan.

(3) Mauchan.

(4) Oujda.

(5) L'Acte d'Algésiras.

(6) Mangin.

الأطفال ، فالقصة مؤداها أن الملكة أصابتها لعنة وبالتالي جفاف شديد نظرا لأن الأمير قد حكم ظلما على أحد الرعايا الذى كان بريئا ، فيدخل الجفاف إذن فى إطار العقاب. ونضيف إلى ذلك قصة الطفل الذى يضطر أهله إلى تركه ويربيه أناس آخرون ، وهى بلا شك مأخوذة عن قصة سيدنا موسى عليه السلام إذ إن أمه وأبوه اضطرا إلى وضعه فى سلة قرب شجرة القصب على النيل فتأخذه ابنة الفرعون وتربيته ، فكان الفرعون قد أصدر أوامر بقتل كل مواليد اليهود وأهل سيدنا موسى كانوا من اليهود الذين أتوا إلى مصر. نجد ذلك فى رواية «صحراء» حيث إن أحد الأبطال البدو (وهو حارتانى) يتركه محارب أزرق وهو رضيع بجوار نافورة مياه وتأخذه باسمينة لكى تربيته وليصبح راعيا لأغنامها. وبالإضافة إلى هذه القصة الدينية ، يطرح لوكليزيو مسألة الأطفال الذين يضطر أهلهم إلى بيعهم فيعملون مع اللصوص (مثل راضى الشحات) الذى باعته أمه وتخلت عنه بعد وفاة أبيه ، فاشتره لص وعلمه فنون السرقة والشحاتة. ونضيف إلى ذلك معجزة إنشاء نافورة مياه ، وهى معجزة خاصة أيضا بسيدنا موسى ، فالمحارب الأزرق يخلق نافورة مياه فى الصحراء أمام منزل السيدة العجوز.

وبصفة عامة ، نجد شخصية الموجه فى أعمال لوكليزيو ، ولا شك أن هذا النموذج مستمد من شخصية الرسل فهم من يوجهون البشرية. فى رواية «صحراء» نجد شخصية حارتانى - وهو راعى أغنام مثل الرسل) وهو الذى يعلم ويعرف ما لا يعرفه الآخرون بل هو الذى يعلم لالا ويوجهها إلى الطريق. وتظهر بالمجاز والرمز أيضا قصة سيدنا إبراهيم: ففى قصة بلابيلو تظهر فكرة التضحية بابنة الأمير وتعريضها للموت على يد الوحوش لكى تختفى اللعنة وتزول المجاعة. ولكن يتم إنقاذها فى آخر لحظة إذ إن حبيبها يسحر للوحوش عن طريق الموسيقى فلا تلتهمها. وبالمثل ، فى صورة البطلة مقيدة فى جذع الشجرة نرى صورة السيد المسيح عليه السلام وهو مصلوب. وتظهر أيضا معجزة البعث إذ إن هناك شخصية «السر» وهى روح المحارب الأزرق التى تزور لالا وتجعلها ترى الماضى ، وهنا الاستعارة مأخوذة عن السيد المسيح عليه السلام وعن سان لازار.

هناك فكرة أخرى مستمدة من الدين ، ألا وهى التضاد بين مكانين: الجنة والجحيم. فالصحراء التى يعيش فيها البدو هى الجنة المثالية التى فقدتها آدم وحواء بعد طردهم منها ، هى البيئة الصحراوية القائمة على التأمل والبساطة على الرغم من أنها فى مواضع أخرى

تبدو بيئة قاسية، مما يدل على اشتياق الكاتب إلى استعادة الحياة ما قبل حياة الإنسان على الأرض أى ما قبل الخطيئة الأولى حيث النقاء والصفاء. أما جهنم فتظهر فى شكل مدينة مارسيليا التى يسميها الكاتب «المدينة القاتلة» حيث يهيم فيها البدو المغاربة الذين هاجروا للعمل وحيث يعيشون فى ذل ومهانة. فالبدو هو الإنسان ما قبل الخطيئة، الإنسان النقى الذى يعيش فى الجنة فى مقابل الإنسان الأوربي الذى هو عبد التقدم العلمى. وبالمثل، نجد التناقض بين صورة المرأة المثالية التى تعكس الحياة ما قبل الخطيئة الأولى والمرأة التى تعكس كل ما هو يدخل فى إطار الخطيئة. ففي مارسيليا نجد المرأة المومس والمرأة التى تدمن الخمر واللص، وفى الصحراء نجد نموذج المرأة الشريرة التى تعذب البنات الصغيرات حين يخطئن فى حياكة السجاد والمرأة التى تخطف الأطفال فى مقابل شخصية عممة المرأة الأم التى لا ترتكب الخطيئة والتى تربي ابنة أخيها مع أبنائها. ونرى أيضا أسطورة الإسراء والمعراج فى الرواية حيث تطير لالا ومعها حارتانى ثم يعودان إلى الأرض:

«ببطء، معا، يرسمان دوائر كبيرة فوق الأرض، (...) ثم، بعد أن طاروا سويا وأصبحوا منتشرين من الرياح والضوء وزرقة السماء، يعودون إلى فم المغارة فوق الشاطئ الصخرى» ص ١٢٨.

من القصص الدينية المهمة التى تظهر فى الرواية أسطورة هابيل وقابيل. فالمدينة (أى مارسيليا) هى عالم قابيل أول من أنشأ المدن وهو من قتل أخاه هابيل وبالتالي حكم عليه بالهيام طول حياته. فهو يرمز إلى المدينة وإلى العلم فى بداياته. أما هابيل فكان يعيش فى بيئة بدوية بسيطة على الرعى. وإذا نظرنا إلى الاستعمار باعتباره قتل قابيل (المدينة - العلم) لهابيل (الصحراء - البيئة البدوية) لوجدنا هذه الاستعارة فى غاية الوضوح، وهى قتل الإنسان لأخيه الإنسان.

يستعين الكاتب بالأساطير العالمية كبنية سردية غير مرئية لتصوير علاقة البدو بالأرض أى بالصحراء. تدخل دراسة الأساطير فى الأدب (شأنها شأن الرموز) فى إطار مجال دراسة مدرسة النقد التخيلاتى التى تعد فرعاً من التأويل الظاهرى الذى يسعى إلى تأويل ماهية الظواهر والوصول من معنى ظاهر إلى معنى خفى وباطن، ولذلك دراسة الأساطير فى

الأدب^(١) تسلك منهجا هيرمنيوطيقيا. يؤكد ميرسيا إلياد أشهر مؤرخى الأديان أن الأساطير جزء لا يتجزأ من حياتنا اليومية برغم البعد الزمنى الكبير لأنها تساعدنا على فهم الواقع بصورة أفضل وعلى اكتشاف شبكة المعانى الخفية التى تشكل بنيته:

«إن بنية ووظيفة الأساطير فى المجتمعات التقليدية المعنية لا يكمن فقط فى شرح مرحلة فى تفكير الإنسان (أى فى الفكر الإنسانى) ولكن أيضا فى فهم أفضل لمعاصرنا»^(٢).

سوف نعرض الآن كيف تم استعادة الأساطير وإحياءها فى تصوير البدو فى الرواية. أول أسطورة تتجلى لنا هى أسطورة بروميتيه^(٣) الذى يرمز إلى تمرد العقل البشرى حيث يسعى إلى المساواة مع الإله. بعد أن سرق بروميتيه من الآلهة النار التى ترمز إلى الفكر، تم عقابه على ذلك بالصقر الذى يلتهم كبده. وقبل توضيح تجلى هذه الأسطورة فى الرواية، نشير أنها تحول علمانى لأسطورة آدم وحواء اللذان أكلا من شجرة المعرفة فى محاولة المساواة مع الله تعالى وبالتالى خضعوا للعقاب ألا وهو الطرد من الجنة. نرى أن أسطورة بروميتيه قد تم تناولها بشكل عكسى فى الرواية حيث إن النار التى ترمز إلى العلم وإلى المعرفة فى الأسطورة ترمز عند لوكليزيو إلى كل ما هو معنوى وروحانى، فهو ما يهب وما يعطى النور. وإذا نظرنا إلى المسألة باعتبار أن النور هو عكس الظلام (أى ظلام العقول) وخاصة فى عالم شرقى حيث إن رمزيته تكتسب صفة دينية، لوجدنا أن الرمز هنا رمز لمعرفة الديانات ولمعرفة الله تعالى. وتتمتع النار برمز مزدوج كما تجدر الإشارة؛ إذ إنها ما يضىء وأيضا ما يسلب الحياة لأنها ما يلتهم. ولكن هنا فى الرواية النار كجزء من حياة البدوى نارا ذات رمز إيجابى، وتظهر فى اسم أحد الشخصيات ألا وهو نور أى إن النار هى ما يمنح النور، فالكاتب يعطى اسما عربيا للبطل البدوى الصغير وإن كان طفلا. وتظهر النار أيضا باعتبارها إله يلتف حوله الأطفال لسماع حكايات نعمان الصياد الليلية التى تبهرهم. ومن ناحية أخرى، بجوار النار تحكى عمه لالا حكاية أمها فالنار هى الوسيط الذى يفصل بين لالا وعمه وحين تغنى تلك الأخيرة أغنية حواء تغطيها النيران وتجعل صوت حواء التى ماتت هو المسموع وليس صوت عمه، فالنار هى المسئولة عن تغيير صوت من يغنى:

(1) La mythocritique.

(2) Eliade, Mircea, Mito y realidad, Ediciones Kairós, Barcelona, 2003, página 10.

(3) Prométhée.

«تسمع لالا الصوت الذى يهمس فى النار دون أن ترى وجه عمه، كأنه صوت أمها الذى يصل إليها (...) ولكن صوت عمه تغير الآن، أصبح أكثر قوة وأكثر خفة، يصعد إلى أعلى مثل صوت الناي (...) الآن هو لم يعد صوتها هى، هو صوت جديد، صوت امرأة مجهولة، تغنى من خلال النيران و الأدخنة، تغنى للالا فقط (...) ينطفئ الصوت هامسا، يختفى فى النار والأدخنة. ولا يجب على لالا الانتظار طويلا دون حركة حتى تدرك أن الصوت لن يعود ثانية». ص ١٧٥ - ١٧٦.

هكذا نرى أن النيران هى المسئولة عن تبديل الصوت، فهى الإله الذى يغير من يغنى فالكاتب لا يقول مثلا إن لالا تتخيل أن الصوت قد تغير بل يقول إن هناك صوتا آخر ظهر. فهكذا نرى أن لوكليزيو يغير رمز النار فى أسطورة بروميتيه فهى ليست المعرفة التى تمتلكها الآلهة بل هى الآلهة نفسها التى تحرك مسار الأحداث. وفى موضع آخر، عندما تهاجر لالا إلى مدينة مارسيليا للعمل، نظراتها تبهر كل من يراها، فتظهر الصحراء من خلال نظرة البطلة مجازا والتى تضىء كل ما تمر عليه فى طريقها، فالمقصود هنا هو النار/ الضوء الذى تحمله لالا فى عيناها والذى يحاول المصور التقاطه بعدسات التصوير، أى «سرقته» مثلما فى الأسطورة ولكنه لا يتمكن من ذلك :

«هناك شىء سرى فيها، شىء يظهر بالصدفة على الورق، شىء يمكن أن نراه ولكن لا يمكن أن نمتلكه أبدا، حتى لو قمنا بتصوير كل دقيقة من حياتها حتى تموت». ص ٣٥٠.

فهكذا نرى أن أسطورة بروميتيه لا تتم هنا، فلا يتمكن المصور من سرقة النار برغم الصور العديدة التى يلتقطها لها. وبمفهوم أوسع، إذا نظرنا إلى آلة التصوير باعتبارها ترمز إلى العلم نجد أن الصورة تأخذ بعدا آخر ألا وهو أن العلم يحاول سرقة ما هو ممنوع على الإنسان ولكنه يفشل فى ذلك، فتبدو الصورة وكأنها تجسد الصراع ما بين العلم والدين. يظهر انتهاك الحرمات الذى وجدناه فى أسطورة بروميتيه أيضا فى أسطورة أوديب/ كرونوس^(١) التى نجدها فى الرواية والتى تعبر عن علاقة البدوى بالأرض. يتناول لوكليزيو أسطورة أوديب فى تصوير العلاقة بين البدوى وبين الأرض ولكن بشكل عكسى يجعلها تقترب من أسطورة كرونوس: فالصحراء/ الأرض هى الأب والبدو هم الأبناء :

(١) Edipe – Cronos.

«لقد ولدوا من الصحراء، لم يكن بمقدورهم السير فى أى طريق آخر (...) أصبحوا، منذ زمن بعيد، خرساء مثل الصحراء، يملؤهم الضوء والنور حينما تحرق الشمس فى قلب السماء الخالية ومثلجين بفعل الليلة ذات النجوم الثابتة». ص ٨

فهكذا نرى أن البدو هم أبناء الأرض بالمعنى المجازى الذى تحول إلى المعنى الحرفى وأنه حين يسير البدو داخل الصحراء ويشعرون بالتعب والعطش ويموتون أثناء الرحلة، يقتل الأب أبناءه فتبتلعهم الأرض. وتظهر هذه العلاقة أيضا فى كون البدو يدافعون عن الأرض/ الأب ضد الاستعمار فهم الابن الذى يدافع عن الأب على الرغم من الهزيمة النهائية.

من الجدير بالذكر أن أسطورة كرونوس التى تصور علاقة البدو بالصحراء تظهر أيضا فى الأساطير المكسيكية التى كان لها تأثيرا كبيرا فى فكر لوكليزيو، فكانت الشمس هى الأب أو الإله الذى يمنح الحياة لأبنائه. نجد أنه كان من الضرورى إسالة دم الابن لكى يعيش الأب، إذ إن المكسيكيون كانوا يعتقدون أن إسالة الدماء ضرورية لإعادة إحياء الشمس الدورية حيث إنها تفقد كمية كبيرة من الدماء أثناء رحلتها فى النهار، فهنا نجد أن إسالة دماء الابن ضرورية لكى يبقى الأب على قيد الحياة.

هناك أسطورة أخرى تدخل فى سياق علاقة البدوى بالأرض ألا وهى أسطورة العودة الأبدية^(١) وهى أيضا ذات علاقة وثيقة بإشكالية الزمن، والمقصود بها العودة إلى نقطة البداية مما يدل على دائرية الزمن. فيتطلع لوكليزيو - الذى يهرب من الزمن الذى يعيش فيه - إلى زمن ما قبل الخطيئة الأولى، حيث إنه زمن السعادة التى تسبق الوجود الإنسانى على الأرض حيث الشقاء، فالصحراء بيئة بسيطة ذات معانى كثيرة تختلف كثيرا عن المدن الحديثة التى تسيطر عليه المادية والفكر المادى. فى الرواية، تعود لالا إلى الصحراء حيث كانت سعيدة وتترك المدينة حيث عرفت الثراء والشهرة. فهنا تظهر علاقة البدوى بالأرض التى يعود إليها دائما على الرغم من أى شىء.

تتخذ العودة إلى الأصل شكلا رمزيا فى رواية «صحراء» حين يمزج البدو تراب المقبرة إلى وجوههم فيتحولون إلى جزء من هذه الأرض بفعل هذا الاندماج، إذ إن المقبرة هى بلا شك العودة إلى الأصل.

(1) Le mythe de l'éternel retour.

وهناك أسطورة أخرى وثيقة الارتباط بالعودة إلى الأصل ، ألا وهى بلا شك نهاية العالم التى تظهر فى الرواية بل وتسبق العودة إلى الأصل حيث إنه سيكون هناك تدميرا فى كل شىء يسبق يوم القيامة. فصورة قذف أغادير التى قضيت على البدو قضاء نهائيا هى صورة نهاية العالم حيث يموت الإنسان ويندمج مع الأرض. كما تظهر أيضا صورة الجحيم فى صورة مدينة مارسيليا التى تقارنها البطلة بجحيم يسوده الفقر والمادية وحيث يهمش الأجانب.

وفى علاقة البدوى بالأرض ، تجدر الإشارة إلى تشبيه الكاتب له بعناصر الطبيعة دون أن يكون فى ذلك قصد إهانة على الإطلاق. يصور الكاتب الإنسان البدوى أنه إنسان يتمتع بنقاء النفس على العكس من الإنسان الأوربى الذى يتميز بالمادية بل وبالشعر خاصة عند الحديث عن الاستعمار ، فيرى أن الإنسان البدوى بنقاؤه يقترب من الطبيعة النقية التى لم تمسها يد الحضارة التى يراها مدمرة فيبعدهم عن كونهم مثل البشر الآخرون. فهناك إطاران مكانيان للرواية: الصحراء فى مقابل المدينة ، وأهل الصحراء الذين يشبهونها فمثلا نرى أن نعمان الصياد هو حرفيا ابن البحر :

«ولكن عيناه بصفة خاصة لونها غير عادى ، أزرق يميل إلى الأخضر المزوج بالرمادى ، شفافة جدا وواضحة جدا فى وجهه الأسمر ، كأنهما احتفظا بضوء وشفافية البحر». ص ٨٣.

أما لالا فهى الشمس ، بفعل الضوء الذى ينبثق من عيناها والذى يصفه الكاتب أنه عجيب :

«بسبب كل هذا الضوء الذى ينبثق من عيناها ، من جلدها ، من شعرها ، الضوء الذى يكاد أن يكون عجيبا». ص ٣٣٣.

أما البدو فهم الأرض كما رأينا سابقا فهم يعدون أبناء الأرض بالمعنى الحرفى ويشبهون الحيوان ، فهم البشر فى شكل الحيوان :

«كان أغلب الرجال مقنعون ، ملففون فى معاطف من الصوف ومرتدون ملابس زرقاء اللون وفى أقدامهم نعلا من جلد الماعز». ص ٣٤.

هكذا نرى أن فى هذه الصورة صورة الإنسان فى جلد الحيوان وعلى هيئة الحيوان أى بالمعنى الحرفى فى شكله : المعطف/ الصوف والنعل/ جلد الماعز.

أما عن شخصية حارتانى ، فيقارنه الكاتب بصقر وبثعلب وبكلب خاصة حينما يتبع أثر ما . فبكل الأحوال يصنفه الكاتب باعتباره مختلفا عن باقى الشخصيات وباعتباره مثل الحيوان دون أن يكون فى ذلك إهانة :

«من الممكن أن يكون هذا الدرب الضيق للماعز وللثعالب وليس للإنسان . ولكنه ، الحارتانى ، واحد منهم ويشبههم ، يعرف أشياء لا يعرفها الإنسان ، يراها بكل جسمه وليس فقط بعينه» . ص ١٢٩ .

ويقارنه لوكليزيو بكلب حين يتعقب أثر :
«عندما يتعقب حارتانى أثر ما ، يشبه الكلب تماما ، تلمع عيناه ، يتمدد أنفه ، يتمدد جسده بالكامل إلى الأمام . من وقت إلى وقت ، يرقد على الأرض ليشم الطريق بشكل أفضل» . ص ١٥٢ .

طريقته فى النظر إلى الأفق تشبه الصقور المفترسة :
«تتنصع عيناه كل نقطة فى الأفق ، ويشبه طائر مفترس لا تغمض نظرتة أبدا» . ص ٢١٤ .

ومن ناحية أخرى ، يظهر الجانب السلبي للحيوان ، إذ إن لوكليزيو ينقل تصوير الفرنسيين لماء العينين فهو «الثعلب» :
«المتطرف محصور : من ناحية البحر ، ومن ناحية أخرى الصحراء . سوف يضطر الثعلب العجوز أن يسلم نفسه» ص ٣٧٦ .

فهنا وجهة النظر تتغير ، هى وجهة نظر الفرنسيين الذى يبتعد عنها لوكليزيو ناقلا لها كما هى بين قوسين .
وبالإضافة إلى ذلك ، يصف لوكليزيو حالة القلق التى تسيطر على مدينة مارسيليا مقارنا إياها بكلب برى متوحش :

«ولكن ، هنا أيضا ، القلق لا يزول . أنه خلفها ، كأنه كلب من الكلاب ذات الشعر المنتصب ، ذات النظرة الجائعة ، والتى تحوم حول مجارى المياه بحثا عن عظمة تأكلها» . ص ٣٠٦ .

ويبقى لنا أن نذكر أن هناك ربط بين حواء أم لالا وبين البحر ، فهذا التوحد يصل بنا إلى صورة الأم/ البحر فحينما تفكر لالا فى أمها تذهب إلى البحر مستعيدة بذلك هذه الذكرى .

نصل الآن إلى جوانب من حياة البدو اليومية التي تظهر فى الرواية فهناك رمزان مهمان يلعبان دورا أساسيا فى البنية الزمنية للرواية ألا وهما الهلال والمقبرة، ويشترك الرمزان فى كونهما يعبران عن فكرة أن دوام الحال من المحال وأن كل شىء يتغير وأن لكل شىء نهاية وعن استحالة دوام الحياة على وجه الأرض. فشكل القمر يتغير بصفة دورية ويرتبط بإشكالية البعث بعد الموت، والمقبرة هى إيقاف زمن الحياة وتذكرة دائمة للإنسان بالموت ولذلك زيارتها تكتسب أهمية كبرى كجانب من حياة البدوى. فنرى أهمية زيارة المقابر التى تعطى البركة والتى تدل على حرص البدوى على استمرار الصلة مع الماضى وعلى أهمية التاريخ فى حياة البدوى. فالمقبرة هى أهم الرموز الزمانية فى العمل. فهى رمز التاريخ المدفون فيها بالإضافة إلى أنها تذكرة للإنسان على عدم دوام الحياة على وجه الأرض وعلى أن لكل شىء مصيره إلى نهاية. وزيارة المقابر هى التى تعطى دفعة معنوية مهمة للبدو أثناء مسيرتهم العسيرة فى الصحراء. فلنقرأ ما يلى (بخصوص نور البطل الصغير الذى يدخل المقبرة):

«كان يبدو مرهقا كما لو كان قد سار ساعات دون أن يشرب أو يأكل. ولكن فى أعماقه قوة جديدة، سعادة تضىء نظراته. وفى هذه اللحظة عرف ما كان يجب عليه فعله، كأنه كان قد يعرف مسبقا الطريق الذى يجب عليه السير فيه». ص ٣١.

ويتناقض ذلك مع البيوت فى مارسيليا التى تشبه بيوتها المقابر، البيوت التى تأخذ شكل المقابر الجماعية: فهنا يظهر الجانب السلبي للرمز:

«كأنه لم يعد يبقى سوى بضعة رجال فى هذا العالم، التعساء الذين لا يزالوا يعيشون فى هذه البيوت التى تنهار، فى هذه الشقق التى تشبه بالفعل المقابر، بينما يدخل الخلاء من النوافذ النصف مفتوحة، برد الليل الذى يخنق الصدور، والذى يعمى عيون الشيوخ والأطفال». ص ٣٠٧.

فهكذا تتجلى صورة المقابر الجماعية حيث يختنق البشر المدفونون أحياء.

أما عن الذكر الدينى، فهو يحتل مكانة مهمة فى الجزء الخاص بالتاريخ أى رحلة البدو، مخصص له من ص ٥٨ إلى ص ٧٠ يتخللها وصف حالة البدو أثناء تلاوة الذكر ويلعب هذا الإدماج دورا مهما فى البنية الروائية فهو يضىء عليها طابع وثائقي. ويتم الإدماج عن طريق إدماج شظايا متقطعة إذ إن هناك تناوب بين الوصف لحالة البدو وبين عبارات الذكر.

وبالمثل، أدمج الكاتب بعض الحكايات الشعبية مثل قصة الخاتم السحري وقصة بلابيلو وقصة الصياد الذى استعار شبكة للصيد فاصطاد سمكة وجد بداخلها قطعة من الماس وقصة السمكة التى أنقذت البحار وأعادته سالما إلى الشاطئ. من خلال ذلك، نرى أهمية الحكايات الليلية التى تأخذ الشخصيات إلى عالم الخيال وتشوقها وتجعلها تنتظرها بشدة وهى جالسة بجوار النار على شاطئ البحر وتنتشلها من الواقع المؤلم. وتظهر فى هذه الحكايات الشعبية أيضا التأثير بحكايات ألف ليلة وليلة التى تتميز بتشظى البنية الزمنية، فالحكاية الثانية تدخل فى زمن الحكاية الأولى بل وتوقف هذا الزمن ولو لفترة. وفى رواية «صحراء» نجد أن الحكاية الثانية لا تدمج باعتبارها كيان واحد بل على شكل شظايا، فهناك تناوب زمنى بين الزمن السارد والزمن المسرود مما يزيد من تشويق القارئ. وتكمن أهمية الحكاية الشعبية فى كون البعض منها يعبر عن نوع أدبى ألا وهو العجيب⁽¹⁾ حيث إنه عالم ذو تماسك داخلى خاص به وحده وليس له علاقة بالواقع فمصاديقته ليست موضوع نقاش على الرغم من كون بعض العناصر غير واقعية فإن القارئ والسامع يقتنع بها ولا يناقشها. كما أن أهميتها تكمن أيضا فى كونها جزءا من التراث الشعبى الذى يوازى الحدث التاريخى ولا يقل عنه أهمية.

ننتقل الآن إلى الحديث عن الرموز فى حياة البدو التى تظهر فى الرواية. وقبل الشروع فى تناول هذه الرموز، سوف نقدم تعريفا للرمز نظرا لأهمية المسألة. اهتمت الكثير من النظريات بتفسير الرموز من وجهات نظر مختلفة، ففى علم اللغويات وعلم الدلالة هذا التفسير مستقل عن من يقوم به فاللغة نظام مغلق على العكس من علم النفس الذى يفسر الرمز فى إطار علاقته بالماضى الشخصى الذى تم كبته. أما نظرية النقد التخيلاتى، فتتنظر إلى الرمز باعتباره يعبر عن شىء ما فى المخيلة الجماعية قد تطور وامتزج مع الماضى الشخصى الخاص بمن استخدمه ومن فسره. يعرف Christian Chelebourg وهو أحد نقاد هذه المدرسة التفكير الرموزى باعتبارها ما يقابل العقلانية. فى كتابه الذى يحمل عنوان: «المخيلة الأدبية، من النموذج إلى شاعرية الفرد»⁽²⁾ يقول:

(1) Le Merveilleux.

(2) Chelebourg, Christian, L'imaginaire littéraire, des archétypes à la poétique du sujet, Nathan Université, Nathan, Paris, 2000, p. 28.

«إذا كان النشاط الرمزي يميز العقلية البدائية، فإن العقلانية تميز تفكير الإنسان الحديث. قصة الروح الإنسانية هي قصة الانتصار التدريجي للعقلانية على الرمزية. اقتلع التطور الإنسان من جذوره، ولكن هذه الأخيرة ما زالت على قيد الحياة ونشيطة. ومن هنا تنشأ مخاوفنا اللاعقلانية وظنوننا، ومن هنا نخاف من الأشباح دون أن نؤمن بوجودها». فهكذا نرى أن الرمزية هي ما يقابل العقلانية. فالرمز هو جزء أساسي أيضا من حياة الإنسان الواعية بل نكاد نقول إننا نعيش في عالم كله رموز وأن حياة الإنسان أساسها تفسير هذه الرموز إذ إن التفسير هو أقدم نشاط إنساني على وجه الإطلاق. أما Paul Ricoeur في كتاب «صراع التفسيرات»⁽¹⁾ يعرف الرمز باعتباره وسيطا بين معنى ظاهر ومعنى باطن:

«أسمى رمز كل بنية من المعنى يكون لها معنى مباشر، أولى، حرفي، يعبر عن معنى آخر غير مباشر، ثانوي، مجازي لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال الأول».

فالتفسير والتأويل يكمن دورهما إذن في محاولة الوصول إلى المعنى الخفي.

نقدم تصنيفا للرموز التي تظهر في رواية «صحراء» والتي تعبر عن حياة البدو وذلك في إطار نوعين: أولا الرموز المتعلقة بالثلاثي الذي يسبق السقوط في الخطيئة الأولى (الثعبان والشجرة والمرأة) وثانيا الرموز المتعلقة بالديانة المسيحية (المعطف والأسماك والنجوم).

يظهر رمز الثعبان في الرواية، ويدل ذلك بلا شك على الخطيئة الأولى فهو الذي جعل حواء تحت آدم على قطف ثمار شجرة المعرفة فإذن جعلها تعصى أمر الله تعالى وتنتهك ما هو ممنوع مما ترتب عليه طردهما من الجنة. فهو ما يقابل الشيطان الذي لعب الدور نفسه في الدين الإسلامي. ومن ناحية أخرى، ينتمي الثعبان إلى عالم ما هو يعيش تحت الأرض، أي ما هو غير مرئي مما يضيف عليه صفة عدم الوضوح والحركة غير المحسوسة التي قد تدل على الغدر في بعض الأحيان. ومن جانب آخر، كونه ينتمي إلى باطن الأرض يرمز إلى قربته من أساس الوجود وأصله إذ إن الأرض ترمز إلى رحم الأم، فهو في ذلك يتناقض مع الطيور التي تنتمي إلى عالم السماء إذن إلى الروحانيات. في رواية «صحراء»، هناك تأكيد على الجانب السلبي للرمز، فهو يظهر مرتين، تراه البطلة لالا مما يبعث في نفسها الرعب:

(1) Ricoeur, Paul, Le conflit des interprétations, Seuil, Paris, 1969, p. 16.

«تسير الفتاة الصغيرة نحو الشجرة (...) وفجأة، يثلجها الخوف بأكملها: من أعلى الشجرة الجافة، ينزل ثعبان طويل (...) تنظر إليه دون أن ترمش، دون أن تتحرك، تكاد لا تتنفس، ولا تستطيع أن تصدر عنها أى صرخة. فجأة، يقف الثعبان وينظر إليها. ثم تقفز إلى الخلف وتجرى بكل ما لديها من قوة (...) تجرى نحو منزل، نحو طيف أمى التى تحتضنها بقوة وتطبطب على وجهها». ص ١٥٦.

من خلال هذا المشهد، نلاحظ وجود العنصرين الآخرين ألا وهما الشجرة والمرأة (الأم). فهكذا نرى أن الثعبان يشكل خطرا يهدد الفتاة الصغيرة التى تركض إلى أمها طلبا للحماية، ومن الجدير بالذكر أن والددة الفتاة اسمها حواء فى الرواية وهناك فى الاسم إشارة إلى الخطيئة الأولى. يعيد لوكليزيو تكوين هذه القصة الدينية ولكن بشكل مختلف: فهنا لا يغوى الثعبان حواء ولكن حواء تحمى ابنتها منه إذ إنه يهددها، فحواء هنا ليست من ارتكبت الخطيئة بل هى ما هو مضاد لهذه الخطيئة، أى مضاد للثعبان. يظهر الثعبان مرة أخرى فى أغنية حواء:

«يوما ما، أوه، يوما ما، سيصبح الغراب أبيض اللون، سيجف البحر، سنجد العسل فى زهرة الصبار، سنصنع سريرا من أغصان السنط، أوه، يوما ما، لن يوجد سم فى فم الثعبان، ولن تحمل رصاصات البنادق الموت، ولكن هذا اليوم هو اليوم الذى سأترك فيه حبيبي». ص ١٧٥.

إذا حللنا السياق الذى يرد فيه ذكر الثعبان، وجدنا تناقضات عديدة فى أكثر من موضع، هناك أشياء لن تحدث أبدا، معجزات محتواها أن الشر سوف يتم محييه نهائيا من على وجه الأرض. نرى هنا أيضا أن هناك إشارة إلى تحويل الأرض إلى الجنة حيث لا يوجد بها مكان لكل ما هو شر، والإشارة بالمثل إلى نهاية الحياة على وجه الأرض حيث يهيمن الشر أى العودة إلى زمن ما قبل الخطيئة الأولى. فهكذا نرى ارتباط رمز الثعبان هنا بالخطيئة الأولى وقد أضيف إليه رمزا آخر من رموزها ألا وهو الشجرة. فالشجرة هنا هى شجرة المعرفة التى تحمل ثمارا ممنوعة على آدم وحواء، هى الإغراء لانتهاك ما هو ممنوع مما يؤدى إلى العقاب بالطرد من الجنة. تظهر الشجرة فى رواية «صحراء» ولكن ليس بصفتها ما هو ممنوع بل تكاد تكتسب صفة التقديس إذ إن نعمان الصياد يجلس تحتها ليحكى الحكايات للأطفال الصغار فهى شجرة دائمة باقية لا تفنى لأنها مكان الحكاية:

«مات رجال، تهدمت منازل فى سحاب من الأتربة ومن الصراخير. وعلى الرغم من ذلك، على الشاطئ، بجوار شجرة التين الذى كان يجلس تحتها نعان العجوز، كأن شيئاً لم يكن». ص ٤١٦.

ومن ناحية أخرى، تساعد الشجرة لالا أثناء الولادة ونستشف فى هذا المشهد استعادة لصورة السيدة العذراء التى تلد والوارد ذكرها فى القرآن الكريم:

«تعرف أنها الوحيدة التى بإمكانها مساعدتها، مثل الشجرة التى ساعدت أمها فى الماضى، يوم ولادتها. وبالغريزة، تستعيد نفس الحركات القديمة، الحركات التى يتعدى معناها تفكيرها، دون أن يعلمها لها أحد». ص ٤٢٠.

فثمار الشجرة ليست ممنوعة كما كانت فى الخطيئة الأولى، بل تساعد الشجرة لالا على الولادة فهى تشرب الندى (الذى يحل محل الثمار) لكى ترتوى فهو يعطيها الطاقة ويساعدها:

«عندما تتعلق بيديها الاثنتين بالحزام المصنوع من الكتان، تهتز الشجرة قليلا فتسقط منها بعض قطرات الندى. تسيل المياه النقية على وجه لالا وتشربها باستمتاع وهى تمر بلسانها على شفتائها». ص ٤٢١.

فهكذا نرى أن لوكليزيو يعكس الصورة ويجعل الندى هو ما يهب الحياة، على العكس من الشجرة الأخرى التى كان عليها الثعبان والتى ترمز إلى الخطر والموت.

نخلص من ذلك أن لوكليزيو تناول الخطيئة الأولى بكل عناصرها (المرأة/ حواء والثعبان والشجرة) ولكن بشكل مختلف فيظهر تطلعه إلى عالم ما قبل الخطيئة حيث لن يوجد سم فى فم الثعبان وأن الشجرة ليست ممنوعة الثمار بل ثمارها هى أساس الحياة وتساعد البطلة على الولادة، فالشجرة هنا بمثابة الأم ونلاحظ أيضا اختفاء العقاب عند لوكليزيو.

ينقلنا ذلك إلى الحديث عن الرموز التى تتعلق بالديانة المسيحية، ألا وهى كما عرفناها سابقا الأسماك والمعطف والنجوم. وكما نعلم، تذكرنا الأسماك بقصة سيدنا يونس عليه السلام الذى ابتلعه الحوت مثيرا بذلك قضية الموت والبعث. فىرى Casenave أن هناك ارتباط وثيق بين قصة السيد المسيح عليه السلام وبين رمزية الابتلاع، ويوضح ذلك كالتالى:

«السمة الكبيرة (الحوت) التي تبتلع وتلفظ سيدنا يونس هي رمز للمسيح المدفون ثم أعيد بعثه»⁽¹⁾.

وفى رواية «صحراء»، يظهر رمز السمة المرتبط بالسيد المسيح، فنجد فى إحدى الروايات التى يسردها نعمان الصياد للالا دولفين ينقذ صيادا من الغرق ويدفعه نحو الشاطئ بينما كان الصياد معتقدا أنه قد أشرف على الموت وبدأ بالفعل يسرد الأدعية. ونرى فى ذلك رمزا للسيد المسيح الذى ينقذ الإنسانية من الغرق والضياح ويدفعها إلى الشاطئ حيث الأمان. وبالإضافة إلى ذلك، تظهر صورة مضادة لهذه الصورة الإيجابية للأسماك إذ إن فى إحدى القصص الفرعية التى يحكيها نعمان يظهر سمك القرش كرمز للشر فخلاصة القصة نعمان وأصدقائه كانوا قد تمكنوا من اصطياد سمة القرش ووجدوا بداخل أمعائها عندما ذبحوها خاتم وتشاجروا على الحصول عليه ثم هبت عاصفة كادت تغرق المركب بمن فيها، فاقترح نعمان إلقاء الخاتم فى البحر لأن بسببه كان البحارة سوف يقتلون بعضهم البعض الآخر. فعند إلقاء الخاتم، عاد الهدوء واختفت العاصفة. فهكذا ازدواجية رمز الأسماك تكشف عن ازدواجية قضية الخير والشر.

يأخذ رمز الأسماك بعدا آخر حين ننظر إليه باعتباره ينتمى إلى عالم قاع البحار وعالم الأعماق إذن إلى ما هو غير ظاهر وما هو باطن وخفى وما هو له علاقة بأصل الوجود، أى إنه المقابل البحرى لما يسكن فى باطن الأرض والذى أشرنا إليه سابقا عند الحديث عن رمز الثعبان.

ينقلنا ذلك إلى الحديث عن رمز المعطف، فهو بلا شك رمز فى غاية من الثراء. فالبدائية، هذا الرمز يثير إشكالية الظاهر والباطن (التي أشرنا إليها عند الحديث عن الثعبان وعن الأسماك) إذ إنه يخبئ الأساس الذى يستتر تحته فهو يشير إلى كل ما هو ظاهر فقط وهنا يكمن الجانب السلبي للرمز. ومن ناحية أخرى، يضع Delumeau رمز المعطف فى سياق دينى، حيث إنه يشير إلى أن من يرتديه يحمى الآخرين من الشر، فيقول:

«يلجأ التضرع الشعبى إلى السيدة مريم العذراء للحماية من كل الأخطار التى تهدد الإنسانية ومن الشقاء الذى تتعرض له. ومن هنا انتشرت (خاصة فى النصف الثانى من

(1) Casenave, Michel, Encyclopédie des symboles, La Pochothèque, Paris, 1996, p. 544, entrée Poisson.

العصور الوسطى) صورة العذراء التى ترتدى معطفا كبيرا تخبئ فيه الإنسانية بأكملها من الجحيم وتحميها من كل الآلام»^(١).

فتوسع نطاق هذا الرمز وأصبح من يرتديه هو الشخصية التى تحمى، فنجد شخصية ماء العينين وشخصية السر ترتديان معطفا فهما شخصيتان قياديتان تحميان البدو، فالمعطف جزء لا يتجزأ منهما.

وبالنسبة لرمز النجوم، فهو يحتل مكانة مهمة فى حياة البدو نظرا لأن النجوم تدل على الطريق وترشد المسافرين فى الصحراء. ويعبر عن ذلك لوكليزيو حينما يسرد رحلة البدو، فيقول عن النجوم:

«ترشد نور إلى الطريق الذى سوف يسيرون فيه صباحا، كما لو كانت الأضواء التى تضىء فى السماء ترسم الطريق الذى سوف يسير فيه الرجال على الأرض». ص ١١.

ومن ناحية أخرى، تكتسب النجوم رمزا دينيا من حيث كونها تلمع وتضىء فى الظلام مما يجعلها شبيهة بالأديان السماوية وأيضاً كونها كالمرشد شأنها شأن الرسل. ومن جانب آخر، تنتمى النجوم إلى عالم السماء أى ما هو بعيد كل البعد عن الأرض، ما هو روحانى وليس على الإطلاق مادي، هو الرمز الذى يسير عكس اتجاه رمزى الأسماك والشعبان والأسماك الذين ينتمون إلى الباطن. تجدر الإشارة أيضا إلى أن شعار الشعب اليهودى هو النجمة ذات الستة فروع، وأن لوكليزيو مهتم جدا بقصة تاريخ الشعب اليهودى الذى يحتل مكانة مهمة فى أعماله سواء كان مجازا أم صريحا، نذكر منها Etoile Errante أى النجمة المهاجرة، التى تحكى قصة فتاة فلسطينية اسمها نجمة وقصة فتاة يهودية اسمها Esther و Estrella أى النجمة باللغة الأسبانية.

وفى خاتمة هذه الورقة التى تناولت صورة البدوى فى رواية «صحراء»، نخلص إلى أن هذه الرواية تدخل فى إطار أدب الشهادة حيث يتداخل مع الخيال الحدث التاريخى الذى تعد شاهدا عليه فتصبح كالوثيقة التاريخية عن حياة البدوى سواء فى فترة استعمار المغرب من ١٩٠٩م إلى ١٩١٢م أم كان فى مرحلة لاحقة ألا وهى تهيمش البدوى الذى يهاجر إلى أوروبا للعمل، وهذا التهيمش يعد نتيجة حتمية وتابعة للاستعمار. فيندمج

(1) Delumeau, Jean, Des religions et des hommes, Le livre de Poche, Paris, 1997, P.256.

الإطار التاريخي الوثائقي مع الخيال، والشخصيات تتوزع ما بين شخصيات خيالية (مثل لالا) وشخصيات كان لها وجود بالفعل في الواقع (مثل ماء العينين). وإلى هذا التوازي والازدواج، تنضم الأسطورة ليكونوا معا انسجاما وتناغما فلا ينفصلون بعضهم عن البعض، بل يشاركونا الثلاثة في تصوير البدوى الذى يعيش فى الصحراء المغربية فيخرج إلينا هذا العمل الذى حصل صاحبه على جائزة Paul Morand فور صدوره.

□□□

عشائر شمر الجربا العراقية وصلاتهم بالدولة فى القرن التاسع عشر الميلادى

د. أشرف مؤنس^(١)

مقدمة:

استوطن أرض العراق منذ أزمنة بعيدة أقوام مختلفة، وتعاقبت عليها حضارات عديدة، خلفتها تلك الأقوام التى هاجرت إلى هذه البلاد تاركة بلادها الأصلية - إما لأسباب مناخية، أو اقتصادية، أو سياسية - لذلك لا يمكن القول بأن العراق موطن لعنصر واحد، وإنما لأقوام مختلفة فارسية وكردية وتركية وتركمانية وعربية.

وقد بدأت هجرة القبائل العربية من شبه جزيرة العرب إلى العراق فى القرن الأول الميلادى لتضيف عنصراً جديداً إلى عناصر سكانه، وفى القرن السابع الميلادى فتح التوسع الإسلامى باب الهجرة العربية على مصراعيه فنزلت بالعراق أعداداً كبيرة من العشائر القحطانية والعدنانية وملاته بالعنصر العربى الجديد^(٢).

وقد كانت العشائر العربية فى العراق تتكون من تسع كتل كبيرة^(٣)، بعضها عشائر ريفية وبعضها الآخر عشائر بدوية. وتمثل العشائر الريفية أغلبية العشائر وتأتى عشائر المنتفق فى مقدمة هذه العشائر، وهى عبارة عن تحالف ثلاث عشائر كبرى هى (بنو مالك، وبنو سعيد والأجود)، ومن العشائر الريفية أيضاً اتحاد عشائر زبيد ويتكون من (البو سلطان والمعامرة والجحيش)، وقبيلة بنى حسن وقبيلة فتلة واتحاد الخزاعل، وقبيلة الأكوع، وقبيلة عفك، وقبائل زوب، وبنى تميم، وجنانين، والعبيد، وقبيلة دليم، وقبائل كعب، والبو محمد، وبنى لام، وربيعه، وشمر طوقه، وجزء من اتحاد زبيد. بينما العشائر البدوية وهى قليلة العدد مقارنة بالعشائر الريفية، تتكون من عشائر شمر الجربا وهى تأتى على

(١) د. أشرف حمد عبد الرحمن مؤنس، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المساعد - كلية التربية جامعة عين شمس.

(٢) حسين محمد القهواتى: التركيب الاجتماعى، بحث فى موسوعة، حضارة العراق، الجزء العاشر، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٥م، ص ١١١.

(٣) شمر الجربا، عنزة، المنتفق، بنولام، زبيد، الخزاعل، الدليم، الضفير. انظر: عبد العزيز سليمان نوار (الدكتور): تاريخ العراق الحديث، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، ص ١٤٩.

رأس هذه العشائر، ثم هناك عشائر عنزة، وعشائر الضفير^(١) وإلى جانب هذه العشائر يوجد عدد من العشائر الصغيرة تغاضينا عن ذكرها هنا نظراً لأنها لم تقم بدور له قيمته. بينما كانت العشائر الريفية تقيم بجانب حقولها الزراعية وتعمل بالزراعة كانت العشائر البدوية تسكن الأقسام الصحراوية الممتدة غربى العراق وفي البقاع المحصورة بين الرافدين فى الشمال والجنوب وفى الأقسام الجنوبية المحصورة بين دجلة والحدود الإيرانية بين بغداد والعمارة وتعمل بالرعى^(٢).

وقد شكلت نسبة تعداد العشائر البدوية إلى عدد سكان العراق حسب إحصاء عام ١٨٦٧م حوالى ٣٥٪، انخفضت فى عام ١٨٩٠م لتصل إلى ٢٥٪، ثم تراجعت فى عام ١٩٠٥م لتصل إلى ١٧٪ فقط^(٣).

وقد صاحب ذلك الانخفاض فى نسبة العشائر البدوية ارتفاع فى نسبة العشائر الريفية إلى مجموع سكان العراق، حيث كانت تلك النسبة ٣٥٪ فى عام ١٨٦٧م، ارتفعت إلى ٤٢٪ عام ١٨٩٠م، ثم إلى ٥٥٪ عام ١٩٠٥م^(٤). وترجع تلك الزيادة فى نسبة العشائر الريفية، فيما يبدو إلى المحاولات التى كانت تبذلها الدولة لتوطين العشائر غير المستقرة، وحملها على الاستقرار لتأمين غاراتها وعبثها بالأمن، تلك المحاولات التى نتج عنها تحول بطيء لبعض العشائر البدوية نحو الاستقرار والتوطن كعشائر شمر، والدليم، وزبيد، والجبور^(٥). ومما هو جدير بالذكر أن هذا البحث ليس رصدًا للتركيب الاجتماعى فى العراق بكل طوائفه وفئاته الاجتماعية والمذهبية والعشائرية، لأننا لسنا بصدد ذلك وإنما الذى يعيننا منها هو دراسة عشائر شمر الجربا العراقية باعتبارها نموذجًا للعشائر البدوية وصلة هذه العشائر بالدولة إبان القرن التاسع عشر الميلادى.

ويرجع السبب فى اختيار هذا النموذج دون سواه لعدة اعتبارات منها:

-
- (١) انظر خريطة عشائر العراق، فى الملحق رقم (١).
(٢) فيصل محمد الأرحيم: تطور العراق تحت حكم الاتحاديين (١٩٠٨م - ١٩١٤م)، رسالة ماجستير غير منشورة، آداب عين شمس، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص ٤٨.
(٣) محمد سلمان حسن (الدكتور): التطور الاقتصادى فى العراق، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٦٥م، ص ٥٣.
(٤) المرجع والمكان نفسهما.

(5) The Arabian Boundaries: Primary Documents 1853 – 1957, vol, 7, kuwait – Iraqi, 1899 – 1940, london, 1988 pp3 – 4, ..

- ١ - تعذر دراسة كل العشائر البدوية في العراق - دراسة متعمقة - في آن واحد.
 - ٢ - أن عشائر شمر الجربا على رأس العشائر البدوية من حيث الدور الفاعل.
 - ٣ - تمثل عشائر شمر الجربا أكبر العشائر البدوية من حيث التعداد.
 - ٤ - الدور والقيمة التي قامت بهما العشيرة في العراق وصلتها بالدولة.
 - ٥ - تشابه أدوار العشائر البدوية الأخرى.
- ولذا سيقصر بحثنا على عشائر شمر الجربا فحسب.

أصل تسمية شمر الجربا:

اختلفت آراء الباحثين والدارسين حول تسمية شمر الجربا، فقد ذكر البعض أن تسمية «شمر» لأن رجال العشيرة كانوا «يشمرون» عن ساعد الجد خلال الأزمات التي تتعرض لها العشيرة^(١)، أما «الجربا» فلقد تضاربت بشأنه الروايات، ويذكر أن أصل الكلمة «الجرباء» والتي تلفظ عند أهل نجد بـ «الجربا» أو «الجربية» تخفيفاً، والجرباء قرية صغيرة تقع ضمن أرض معان على الطريق الروماني القديم بين بصرة من أرض غسان و البحر الأحمر قرب جبال أرض السراة الحجازية ضمن أرض الجوف شمال شبه الجزيرة العربية، وعند هذه القرية جاء لقب الشريف محمد وآل بيته - البيت الحاكم لهذه العشيرة - فيما بعد بـ «الجربا»^(٢)، وقيل في تسميتها قول آخر وهو «الجربا» بنت قسامة الطائية جدة عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضى الله عنه^(٣).

والباحث يميل إلى الرأي الأخير، أن سبب تسمية «الجربا» بالجربا ونسبهم إلى السادة الأشراف لما ذكره المؤرخ الشريف محمد بن صالح البرادعي إذ يقول: «ومن ذرية محمد بن بركات آل محمد وعدادهم في شمر ويعرفون بالجربا»^(٤) أى ينتسبون إلى السادة الأشراف أهل مكة والحجاز، بل ويأتى الشعر البدوي ويؤكد هذا الرأي عبر مدح الشعراء لأهل هذا

(١) عبد العزيز سليمان نوار (الدكتور): آل محمد بيت الرئاسة في عشائر شمر الجربا، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مجلد ١٥، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٠٨.

(٢) عباس العزاوي: عشائر العراق، الجزء الأول، مطبعة بغداد، ١٩٣٧م، ص ١٢٧ - ١٣٢.

(٣) ثائر حامد محمد خضر: تاريخ آل محمد الجربا و قبيلة شمر في إقليم نجد والجزيرة (١٥٠٠ - ١٩٢١م)، (د.

ت) ص ٦٧ - ٦٩ وانظر أيضاً: <http://www.iraqcenter.net/vb/4092.html>

(٤) محمد بن صالح البرادعي: الدرر السنية في الأنساب الحسنية والحسينية، د. ت، ص ٢٩.

البيت و ذكرهم لبطولاتهم وأمجادهم فيذكر نسبهم الشريف ومنها قول الشاعر في الشيخ حميدى الأمسح الجربا المتوفى عام ١٧٥٠م:

سيد بن سيد بن سلسلة *** ما بين طه والبتول والولى

وقول آخر فى الشيخ صفوق الجربا الذى قتل غدرًا فى عام ١٨٤٧م:

الله يا ركب تكلل هميمة *** عوجوا إركاب الهجن يا ركب لمجيم
لبن الكرام الهاشمية الكريمة *** يا ركب روحوا بالتحية وتسليم^(١)

هجرة شمر الجربا إلى العراق:

بدأت أحداث هجرة كبرى للبدو العرب من شبه الجزيرة العربية إلى بادية الشام والجزيرة فى أواخر القرن السابع عشر الميلادى، وتنقسم هذه الهجرة إلى مرحلتين: المرحلة الأولى: بدأت فى النصف الأخير من القرن السابع عشر الميلادى، حين مضت عشيرتا شمر وعنزة إلى الشمال من نجد فى البحث عن مراعى خصبة، وتحركت هاتان العشيرتان بجماعات صغيرة حتى وصلتا إلى الشاطئ الجنوبى من نهر الفرات حيث بقيتا قسماً من السنة^(٢).

وبالنظر إلى أعدادهما الصغيرة لم تتركا خلافاً كبيراً نسبياً بين العشائر الكبيرة المتوطنة فى المنطقة، ولكن لم يحل عام ١٦٩٦م حتى عبرت شمر نهر الفرات عند الفالوجة وشنت عدة غارات على ولاية بغداد. ورداً على هذه الغارات الأولية على أراضيها أرسل باشا بغداد جيشاً لمحاربة العشيرة الغازية وأرغمها على إعادة عبور النهر.

وخلال النصف الأول من القرن الثامن عشر الميلادى، استمرت شمر فى الغزو شمالى الفرات، وكانت العشيرة متمردة خصوصاً حين غزا نادر شاه (١٧٣٠م - ١٧٤٣م) العراق عام ١٧٣٣م. وحتى فى إبان الحكم القوى للوالى المملوكى الشهير سليمان أبى ليلة (١٧٤٩م - ١٧٦٢م) وصل غزاة شمر شمال بغداد. وكان الرحالة الدنماركى الشهير «كارستن نيبور»، فى أثناء سفره على سواحل الفرات عام ١٧٦٥م - قد رأى الكثيرين من رجال شمر بين «هيت» و«كربلاء» فى وسط العراق^(٣).

(١) انظر: التراث الشعرى الشمرى. نقلاً عن: <http://www.iraqcenter.net/vb/4092.html>

(٢) وليمز، جون فريدريك: «قبيلة شمر العربية» مكانتها وتاريخها السياسى، (د. ت)، ص ص ١٢٠ - ١٢٢.

(٣) The Arabian Boundarie, op. cit, pp7 - 8.

ومن الجدير بالذكر أن عشيرة شمر الجربا في ذلك الوقت كانت تعرف باسم (شمر العراقية) وتشمل فخذى «الزغاريط» و«الأسلم» ولم يكن لهذه المرحلة لهجرة شمر إلا تأثير ضئيل على الحالة المستقرة في جنوب العراق.

المرحلة الثانية: بدأت الهجرة الثانية لشمر في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، وكانت أكثرية اتحاد شمر القوى المكون من (عبدة، والأسلم، وسنجارة، وتومان) ما تزال تقيم في منطقة نجد شمال جزيرة العرب.

بدأت هذه المرحلة في حوالى عام ١٧٩٠م حين شهدت عشيرة شمر الجربا ضغطاً عسكرياً متزايداً من جانب الحركة الوهابية^(١). فقد جاءت إثر هزيمة عسكرية لعشيرة شمر قتل فيها القائد الشمرى الملقب بـ «حصان إبليس»^(٢) حيث مزق الوهابيون جسمه إلى قطع، فاضطرت القبيلة إلى الإذعان، إلا فرع «شمر الجربا» بزعامة مطلق الجربا الذى هاجر إلى العراق، ثم تلتها موجات أخرى لم تستطع التعايش مع السعوديين الوهابيين. ولهذا فإن من بين النجديين من لا تضع حائل^(٣) ضمن المحيط الجغرافى لنجد^(٤)، كرهاً لأهل حائل وشمر قاطبة.

وقد قرأ «شوربورك» شعارات معادية لشمر تقول^(٥) «واللعنة على كل شمر، حتى على جنينهم فى بطن أمه».

(١) <http://www.iraqcenter.net/vb/4092.html>

(٢) يبدو أنه هو أحد أبناء الشيخ «حميدى الأمسح» والد الشيخ مطلق، ويبدو أن الذى أطلق عليه هذا اللقب هم الوهابيون لما بينهما من عداوة.

(٣) حائل هى مركز جبل شمر، موطن تحالف قبائل شمر التى تمتد نحو العراق وسوريا، وكانت هى مركز الثقل لعشائر شمر. انظر:

<http://www.Saudiaffairs.net/webage/issue17/article17r/issue17rt3.html>

(٤) تنقسم نجد إلى ثلاث مقاطعات: من الشمال حائل، والوسط القصيم، والجنوب الرياض، وقد تحالفت القصيم بتجارها ورجال دينها - الذين يتزعمون المذهب الرسمى للدولة - مع العائلة المالكة، حيث رأت أن خيارها ومصلحتها مرتبطة بمصالحهم، وكان سكان حائل قد نافسوا سكان القصيم فى التجارة المغادرة إلى الشمال (دمشق وفلسطين) الأمر الذى سبب لهم صداعا كبيرا. انظر:

http://www.mettransparent.com/old/texts/khaledalrashid_iraq.htm

(٥) شور بورك، مارسيل: البدوى الأخير، ص ٢ نقلاً عن: Ibid

وقد كانت الهجرة الثانية لشمر تعد أقوى هجرة لها في القرن الثامن عشر الميلادي، عندما انتشرت في المنطقة الواقعة بين الفرات وتدمر وقطعت المواصلات بين بغداد ودمشق، ثم انحدرت إلى وادي الفرات وأصبحت المدن والمنطقة خاضعة لها بدلاً من خضوعها للسلطان العثماني. وانتصرت شمر على الموالي^(١) ولكن تحركات «عنزة» قلبت الأوضاع وبدأت الدائرة تدور على شمر، فقد انضم الموالي إلى عنزة ضد شمر، واضطرت شمر أن تترك الصحراء السورية لعنزة وتذهب هي إلى مراعي العراق الخصبة^(٢). وبسطت شمر نفوذها على أرض الجزيرة الفراتية حتى أصبح يطلق عليها «جزيرة شمر»^(٣).

وكان تعداد عشائر شمر الجربا آنذاك يقدر بما بين ٣٥ - ٥٠ ألف نسمة، هذا فضلاً عن أن شمر الجربا كانت مهيمنة على مجموعة كبيرة من العشائر والجماعات الأخرى وقد قدر عددها بحوالي ١٣٢,٦٠٠ نسمة منها حوالي ٨١ ألف نسمة عشائر بدوية، و٦٠٠,٥١٠ نسمة عشائر ريفية^(٤). ويمكن أن نحدد صلة عشائر شمر الجربا بالسلطة الحاكمة في العراق بمرحلتين رئيسيتين هما:

أولاً: صلة شمر الجربا بمماليك بغداد^(٥):

لقد نزلت عشائر شمر الجربا في شمال غرب العراق ولقيت ترحيباً من القبائل الشمرية التي سبقتها، كما لقيت ترحيباً من الوالي المملوكي لبغداد آنذاك سليمان باشا الكبير

(١) الموالي عشيرة من عشائر العراق.

(2) Blunt, A: Bedouin Tribes of the Euphrates, vol II, london, 1879, pp. 177 – 180.

(3) <http://www.moltaqal.com/vb/showthread.php?t14148>

(4) Taylor, R: Travels in Kurdistan, with Notices of the Sources of the Eastern and western Tigris, and Ancient Ruins in their Neighborhood, vol XXXV, 1865. p. 55.

(٥) مماليك بغداد، كانوا في البداية بمثابة الحرس الخاص لباشا بغداد حسن باشا (١٧٠٤ - ١٧٢٣م) يدفع لهم رواتب منتظمة، وعندما فسد نظام الانكشارية في العراق، فكر باشا بغداد في تكوين قوة جديدة لتكون الأداة المنفذة لأوامره، ومن هنا استخدم المماليك كجيش نظامي له، وكان قد شاع استخدام المماليك في مختلف أرجاء العالم الإسلامي منذ أيام الفاطميين وكثر استخدامهم حتى أصبحت لهم في مصر دولة، وظهروا في الأستانة خلال الحكم العثماني وفي إيران أيضاً، وكان المماليك يجلبون من تغليس ومن عشائر القوقاز، وكان لهم مميزات عسكرية أهلتهم لما وكل إليهم، وفي فترة الباشاوات الضعاف في بغداد استقل المماليك بحكم بغداد حتى عام ١٨٣١م وكان داود باشا آخر والي مملوكي حكم العراق. انظر: عبد العزيز سليمان نوار (الدكتور): داود باشا والي بغداد، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٢٣ - ٢٤.

(١٧٨٠ - ١٨٠٢م)^(١) إذ كانت خطته ترمى إلى جمع عدد كبير من العشائر المعادية للحركة الوهابية ليضرب بها السعوديين^(٢).

ولقد حصل الباشا على قوة عشائرية قوية ليغزو بها نجداً، وتكاتفت العشائر العراقية الشمرية والعبيدية والمنتفكية المعادية للحركة الوهابية على مقاومة هذه الحركة تحت قيادة «ثويني» شيخ المنتفق. ومع هذا كان العداء بين بعض العشائر والبعض الآخر يسير جنباً إلى جنب مع هذه الاتجاهات السياسية التي كانت تهدف إلى توحيد القيادة العشائرية لمواجهة خطر خارجي، وهذا شأن جميع العشائر. فلا غرابة إذن في أن نجد بين شمر والعبيد عداء مستحكماً على الرغم من ذلك التكاتف.

وقد استطاعت عشائر شمر بعد أن هجرت موطنها في نجد أن تسيطر على مساحات واسعة من الأراضي وعلى عدد ليس بالقليل من العشائر، إلا أن عشائر شمر انقسمت إلى أقسام عديدة، استطاع بعضها أن يستقر في مناطق محدودة مثل (شمر طوكة)^(٣) التي استقرت في ريف العراق، كما أن بعضها ظل متنقلاً على عادة العشائر البدوية مثل (شمر الجربا) التي كانت أشد تلك العشائر بدواة. وعلى الرغم من بداوتها الشديدة هذه فإنها لعبت دوراً رئيساً أسهم في تشكيل تاريخ العراق طوال القرن التاسع عشر الميلادي.

وجدير بالذكر، أن العشائر كانت تتمتع باستقلال ذاتي في إدارة شئونها، وانفردت بنوع خاص من التنظيم الاجتماعي والإداري والسياسي والقضائي والاقتصادي. فكان المجتمع العشائري يقوم على نوع من العلاقات والروابط الاجتماعية والتقاليد والأعراف اصطلاح عليها باسم «السواني»^(٤) وهي بمثابة القوانين التي تحكم حياة أفراد العشيرة في كل شئونها، ولم تكن العشائر تخضع لقوانين الدولة إلا نادراً^(٥).

(١) انظر قائمة بأسماء ولاية بغداد من المالك في الملحق رقم (٢).

(٢) عباس العزاوي: المرجع السابق، ج١، ص ١٣٧ - ١٤٥.

(٣) وتكتب أحياناً (شمر طوكة)، وقد تحولت عشيرة شمر طوكة إبان هجرتها من نجد إلى العراق إلى المذهب الشيعي. انظر:

<http://www.mettransparent.com/oldtexts/khaledabrashid-iraq.html>

(٤) السواني: جمع سانية ويقصد بها القاعدة.

(٥) عبد الله الفيض: الثورة العراقية الكبرى عام ١٩٢٠م، بغداد، ١٩٦٣م، ص ٢٢١. وللمزيد عن تقاليد وأعراف العشائر العراقية البدوية والريفية انظر: عباس العزاوي، عشائر العراق، ج٣، ص ٢٨٤ - ٢٨٧؛ فريق المزهري آل فرعون: القضاء العشائري، بغداد، ١٩٤١م.

ويبدو أن ضعف سيطرة الدولة على المناطق العشائرية، وتقدّم أعراف ونظم العشائر، قد رسخت الكيان الاجتماعي والسياسي شبه المستقل للعشيرة، حيث لم يشعر أبناءها على مر عهود طويلة بالحاجة إلى الخضوع لتنظيم إداري وسياسي آخر غير العشيرة، فمنحوها ولاءً وإخلاصاً مطلقين^(١).

ولترسيخ أركان الكيان المستقل، أو شبه المستقل للعشيرة، وحماية لها من سيطرة الدولة كانت بعض العشائر ترتبط مع بعضها الآخر بأواصر الصداقة، وتعد فيما بينها اتحاداً عشائرياً يتمتع بقوة كبيرة. فكان اتحاد عشائر شمر الذي يتكون من (عبدة - الأسلم - زوبع)^(٢) من أقوى العشائر البدوية العراقية وأكبرها^(٣). إلا أن العشائر في الوقت نفسه كانت كثيراً ما تتنازع فيما بينها لأسباب مختلفة تتعلق بتوزيع مياه السقي، واختراق الأراضي دون إذن، وإتلاف مزروعات عشيرة من قبل حيوانات عشيرة أخرى، والاعتداء على الأشخاص أو الأعراض، ولأسباب أخرى غيرها يبدو كثير منها تافهاً^(٤).

فقد كان تاريخ شمر الجربا منذ ذهابها إلى شمال العراق عبارة عن سلسلة من الصراع مع العشائر التي وقفت في وجهها مثل عشائر العبيد والعقيل، حيث إن زعماء عشائر العبيد كانوا يميلون إلى الوهابيين أعداء شمر الجربا^(٥). ولذلك احتدم النزاع الذي لم ينقطع بين العبيد وشمر إبان العصر المملوكي^(٦)، وكان هذا النزاع من العوامل التي منحت باشاوات بغداد فرصة ضرب شمر بالعبيد والعقيل بشمر.

ومن أمثلة هذه النزاعات أيضاً ما كانت تفرضه عشيرة شمر الجربا من إتاوة على العشائر التي تقطن معها في الجزيرة كعشائر طي والجحيش والجبور الساكنة في حوض نهر دجلة، وكانت تلك الإتاوة عبارة عن مجموعة من الخيول والأغنام^(٧).

(١) جميل موسى رضا: الإدارة العثمانية في ولاية بغداد (١٨٦٩م - ١٩١٧م)، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٩٣.

(٢) زوبع: عشيرة عربية من شمر ينزلون منطقة أبي غريب والبوسفية. انظر: عبد العزيز نوار: داود باشا، ص ١٠٣.

(٣) للمزيد من التفاصيل عن اتحاد عشائر شمر انظر:

<http://www.moltaqal.com/vb/showthread.php?t=14148>

(٤) عباس العزاوي: تاريخ العراق بين احتلالين، ج ٨، بغداد، ١٩٥٦م، ١٩٧ - ١٩٩.

(٥) عبد العزيز نوار: آل محمد بيت الرئاسة، المرجع السابق، ص ١١٧.

(٦) <http://www.aljaredah.com>

(٧) عباس العزاوي: عشائر العراق، ج ١، ص ٢٨٠.

وقد لجأ الولاء المماليك في العراق إلى سياسة (فرق تسد) بين العشائر، فقد مدوا بعض العشائر بالمال والسلاح والنفوذ لضرب عشائر أخرى مناوئة، فيبدأ الصراع فيما بينهم ليضعفوا، حتى إن الولاء المماليك الذين عرف عنهم روح التسامح في معالجة ثورات العشائر لم يخلوا من اتباع هذه السياسة أيضا على الرغم من أن عصرهم اتصف بقلة الثورات. وكان الولاء المماليك يهدفون من وراء اتباع هذه السياسة إضعاف قوة العشائر، ليتمكنوا من بسط نفوذهم وسيطرتهم عليها^(١).

ومثال ذلك ما حدث في عام ١٨٠٦م في عهد الوالي على باشا (١٨٠٣م - ١٨٠٧م) عندما كانت البلاد كلها في حالة من الاضطراب والفوضى حيث نشبت الحرب بين عدد من القبائل العربية المتحالفة معا ضد عشائر شمر الجربا، وقد أمر على باشا بإعلان النفير العام في مقاطعة كردستان لتشكيل قوة للقضاء على القبائل المتحالفة و تخليص عشائر شمر الجربا من خطر محقق^(٢).

وقد كانت سياسات العراق في النصف الأول من القرن التاسع عشر تختلف باختلاف الولاية وبميولهم، ولهذا حدث تبدل في سياسة ممالك العراق بعد مصرع الوالي «على باشا» ففي عام ١٨٠٧م حل محله في حكم بغداد الوالي سليمان باشا الصغير (١٨٠٨م - ١٨١٠م) الذي كان ميالا للوهابيين، كذلك كان والي بغداد «سعيد باشا» (١٨١٣م - ١٨١٦م) يعتمد على عشائر العبيد ويضع أمور البلاد في يد أحد شيوخها وهو قاسم الشاوي. وحيث إن عشائر العبيد كانت شديدة العداء لعشائر شمر الجربا، فقد أدى ذلك إلى أن تفقد شمر الجربا تلك المكانة الكبيرة التي كانت تحتلها زمن الوالي سليمان باشا الكبير (١٧٨٠م - ١٨٠٢م) وعلى باشا (١٨٠٣ - ١٨٠٧م) ولدة عشر سنوات قادمة، بينما استعادت شمر الجربا مكانتها الكبيرة مرة أخرى زمن الوالي داود باشا (١٨١٧ - ١٨٣١م) حين استعان بها خلال حربه مع إيران، حيث وقف شيخها صفوق بن فارس (١٨١٨م - ١٨٤٧م) إلى جانب داود باشا في حربه ضد إيران في عام ١٨٢٠م حيث وجه هجمات ناجحة ضد القوات الإيرانية^(٣).

(١) جميل موسى رضا: المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) لوريمر، ج: دليل الخليج، القسم التاريخي، الجزء الرابع، ترجمة قسم الترجمة بمكتب صاحب السمو أمير دولة قطر، ص ١٩١٩.

(٣) عباس العزاوي: تاريخ العراق بين احتلالين، ج ٦، ص ص ٢٨٠ - ٢٨١.

وانظر كذلك: عبد العزيز نوار: داود باشا، ص ١٠٦.

وكان من الطبيعي أن يكافئ داود باشا عشائر شمر الجربا التي وقفت بكل قوة إلى جانبه وأبدت شجاعة وإخلاصا في قتال إيران، بل وكانت تمثل القوة الهجومية الوحيدة التي بقيت لداود وحولت هزيمته في كردستان عام ١٨٢٠م إلى نصر ولذلك أقطع «عانه وما يتبعها من القرى» لصفوق شيخ عشائر شمر الجربا^(١) بل إن داود باشا وقف إلى جانب عشائر شمر الجربا في نزاعها مع عشائر عنزة، حيث رأى داود باشا أن هزيمة شمر مضيعة لنفوذه، وهي قد كانت صديقة له ذات خدمات جليلة؛ وانتصار عنزة سيجعل لهذه العشيرة الكبيرة العدد^(٢) سطوة ترهب.

ولاشك أن داود خشى أن تقع أزمة خطيرة مثل تلك التي وقع فيها سليمان باشا الصغير (١٨٠٨م - ١٨١٠م) عام ١٨٠٩م وقضت عليه. ولذلك اتبع سياسة حكيمة لعلاج الموقف، فقد منح شيخ شمر الجربا ثلاثين ألف قرشا دفعة واحدة^(٣)، ليضمد جراح عشيرته، وليعيد إليها ثقتها بنفسها، وبالتالي قدرتها على مواجهة عنزة. ومع ذلك شهدت السنوات الأربع الأخيرة من حكم داود ثورة عنيفة لشمر ضده، وأغلب الظن أن الباب العالي كان مشجعا لها على الاستمرار في الثورة.

فإن شمر الجربا هذه التي أنقذها داود باشا من الانهيار بعد هزيمتها أمام عنزة ثارت عليه عام ١٨٢٧م ولم تهدأ شمر، وظلت المشكلة حتى عام ١٨٣٠م صعبة الحل، ويبدو أن ذلك يرجع لإصرار داود باشا على جمع الأموال لسد حاجة ولايته، ودفع ما يتوجب عليه للسلطان العثماني، ولم يراع داود باشا ما كانت تعانيه عشائر شمر آنذاك من قلة الكأ والمؤن لاسيما وأنها مرت بمواسم غير جيدة فرفض الشيخ صفوق دفع الضرائب لداود باشا^(٤). وأغلب الظن أن هناك علاقة قوية بين تمرد عشائر شمر على داود باشا واحتدام النزاع بينهم وبين داود والسلطان العثماني محمود الثاني (١٨٠٨م - ١٨٣٩م) حيث يذكر أن

(١) عباس العزاوي: عشائر العراق، ج ١، ص ١٥٣.

(٢) كان تعداد عشائر شمر الجربا حوالي ٣٥ - ٥٠ ألف نسمة بينما عشائر عنزة كانت تبلغ ثلاثة أضعاف هذا العدد.

Blunt, op. cit. p. 187.

انظر:

(٣) عباس العزاوي: تاريخ العراق بين احتلالين، ج ٦، ص ص ٢٨٥ - ٢٨٦. وانظر كذلك: عبد العزيز نوار:

داود باشا، ص ١٠٨.

(4) <http://www.maltaqal.com/vb/showthread.php?t=14148>

عشائر شمر الجربا نالت عطف السلطان^(١)، وكان السلطان يستخدم العشائر في بغداد كأداة من أدوات إضعاف نفوذ داود باشا وإسقاطه، وإعادة العراق إلى السيادة العثمانية المباشرة. ولكي يقضى داود باشا على تمرد شمر، أرسل قوات عسكرية بلغت غاراتها أطراف بغداد في صيف عام ١٨٣٠م^(٢)، ولم يستطع أن ينال منها شيئا، ولذلك كانت شمر الجربا عوناً لعلی رضا باشا اللاظ (١٨٣١م - ١٨٤٢م) - أول والی ترکی أعاد الحكم العثماني المباشر على العراق بعد القضاء على المماليك - خلال الصراع بينه وبين داود، وكان لصفوق شيخ شمر الجربا دور كبير في هذا الصراع^(٣).

وبعد صفوق بن فارس من أشهر شيوخ شمر الجربا حيث حكم عشائرها حوالي ثلاثة عقود (١٨١٨م - ١٨٤٧م) حاول خلالها أن يعيد مجد شمر وقوتها على أرض الجزيرة الفراتية، مستفيداً من الأوضاع الداخلية في العراق متعاوناً مع كل يد مددت له، وتميزت فترة حكمه الطويل هذه بالمد والجزر مع ولاية بغداد والسلاطين العثمانيين^(٤). وقد عاصر صفوق بن فارس عصرين: نهاية عصر مماليك بغداد وبداية عصر الحكم العثماني المباشر في العراق. كما عاصر مجموعة من أهم الشخصيات التاريخية التي لعبت أدواراً مهمة في تاريخ المشرق العربي.

فقد عاصر الوالي داود باشا الذي تولى حكم بغداد من ١٨١٧م إلى ١٨٣١م وهو من أشهر ولاية المماليك في بغداد والذي كان يسعى إلى توحيد العراق تحت حكمه وإلى تجديد قوتها حتى ولو كان ذلك برغم أنف السلطان العثماني، كما عاصر السلطان محمود الثاني وهو من أشهر سلاطين الدولة العثمانية والذي كان مصمماً على أن يعيد حكمه المباشر إلى مختلف ولايات الدولة العثمانية، وعاصر صفوق أيضاً «فتح علي» شاه إيران الذي كان يبذل كل جهده من أجل تجديد قوة بلاده لعله يتمكن من انتزاع العراق من الدولة العثمانية. كما عاصر محمد علي باشا والي مصر (١٨٠٥م - ١٨٤٨م).

ذلك هو العصر الذي عاشه صفوق، وهو عصر مليء بالشخصيات المهمة التي كان لها بصمات تاريخية واضحة آنذاك، وأيضاً هو عصر مليء بالآزمات والتطورات السريعة.

(1) Layard, A.: Nineveh and its Remains, vol 2, London, 1887, p. 94.

(2) Blunt: op. cit, pp. 197 - 199

(٣) عبد العزيز نوار: داود باشا، ص ص ١٠٨ - ١٠٩.

(4) <http://www.moltaqal.com/vb/showthread.php?t=14148>

ثانياً: صلة شمر الجربا بالسلطة العثمانية:

فى عام ١٨٣١م أصدر السلطان العثمانى فرمانا بعزل داود باشا - آخر والى مملوكى حكم العراق - بحجة قيامه بإعدام أفراد بعثة أوفدها إليه السلطان العثمانى^(١)، وعين بدلا منه على رضا باشا اللاظ^(٢). والوالى الجديد يعد أول باشا تركى يحكم بغداد منحدرًا من أصل تركى وكان تعيينه إشارة لبدء نظام جديد فى بغداد، فقد كانت مهمته الأولى القضاء على نفوذ تلك العائلات الجورجية (المملوكية) التى كانت تحكم بغداد، وأن يجعل من القبائل العربية تحت الحكم العثمانى المباشر بدل حكمهم من خلال زعمائهم^(٣).

أما المهمة الأولى: فقد نجح فيها على رضا باشا اللاظ عندما دبر مذبحة للمماليك للتخلص منهم، فقد دعاهم إلى حفل لقراءة فرمانات التولية لأرباب المناصب، ومألاً القصر بعدد كبير من جند مختارين ثم انتهب الفرصة وانسحب من الاجتماع فانقض الجند على المماليك وذبحوهم وفر عدد قليل من المماليك^(٤)، وبذلك انتهى حكم الأسرة المملوكية فى العراق. ولعل تدبير المؤامرات والمذابح للتخلص من الخصوم كانت سمة العصر، فقد فعلها قبل ذلك محمد على باشا والى مصر ضد المماليك فى عام ١٨١١م.

أما المهمة الثانية: فيما يخص العشائر، فإن على رضا بعد أن استتب له الأمر فى بغداد أراد أن يبسط سيطرته على مناطق العشائر القوية فى وسط العراق وجنوبه. وكان من اليسير على «على رضا» أن يحصل على ولاء عشائر وسط العراق لأن هذه العشائر كانت غالبا ما تحاول أن تسوى أمورها بالتفاهم مع والى الجديد، حتى يحين ميعاد تحصيل الضرائب فتأخذ فى التمرد. هذا إلى أن على رضا لم يكن تحت يده من القوات ما يكفى لإرسالها إلى وسط العراق وجنوبه لفرض سيطرتها بالقوة على العشائر، ولذلك عمل على تثبيت كل شيخ فى مشيخته. فقد فعل ذلك مع الشيخ صفوق. فخلال

(١) للمزيد من التفاصيل عن مقتل بعثة السلطان العثمانى. انظر: عبد العزيز نوار: داود باشا، ص ٢٤٥ - ٢٥٣.
(٢) كان والياً على حلب فأُسندت إليه ولاية بغداد والموصل وديار بكر ليقوم بالقضاء على داود باشا ومماليكه، ويبعد الحكم العثمانى المباشر.

(٣) لوريمر: المصدر السابق، ج ٤، ص ١٩٣٧ - ١٩٣٨.

(٤) عبد العزيز نوار: داود باشا، ص ٢٧٩.

أزمة الحروب الشامية بين محمد علي باشا والسلطان العثماني جاء في أحد فرمانات ما يلي: «وقد تعين من طرف البادية شيخ الشيوخ صفوق الجربا»^(١).

ويبدو أن السلطان العثماني فعل ذلك لكي يكسب تحالف عشائر شمر الجربا التي كانت تحت قيادة صفوق للوقوف بجانبه إبان أزمته مع محمد علي باشا والى مصر آنذاك. وكانت الظروف السياسية في منطقة المشرق العربي تشير إلى أن الدولة العثمانية ستخسر أمام قوات محمد علي باشا، ولذا أصبح صفوق الجربا أمام:

١ - إما أن يلبي نداء السلطان له بأن يزحف بعشائره إلى الشام لقتال قوات محمد علي باشا.

٢ - وإما أن ينقلب على العثمانيين منتهزاً هذه الفرصة ليصبح سلطان البر وسيد العراق العربي.

وقد وقع اختيار صفوق على الخيار الثاني ورفض تنفيذ أوامر السلطان، بل وهاجم العشائر الموالية لعلی رضا باشا اللاط، وقد شجعه على ذلك وجود قوة مناهضة للعثمانيين في الموصل ومتعاونة مع قوات محمد علي باشا بطريق غير مباشر، وهي قوات يحيى الجاليلي الذي استولى على الموصل من أيدي العثمانيين ليحكمها باسم محمد علي باشا^(٢) لذلك كان تحالفهما أمراً طبيعياً.

وأمام هذا التحالف (صفوق - الجاليلي) لجأ والي بغداد علي رضا اللاط إلى سياسة (فرق تسد) لضرب أعدائه كل على حده. فقام بعزل يحيى الجاليلي وسلط ضده بعض القوات العثمانية، خاصة أن يحيى الجاليلي لم يكن محبوباً من أهل الموصل^(٣) هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أثار عشائر عنزة ضد عشائر شمر الجربا. ومن المعروف أن بينهما ثأراً لا يهدأ وحروباً سنوية. وبهذه السياسة وضع علي رضا اللاط عشائر شمر الجربا في موقف حرج إذ أصبحت بين نارين، نار القوات العثمانية بقيادة علي رضا اللاط والي بغداد من جهة الشرق، ونار عشائر عنزة من جهة الغرب.

وإزاء هذا الموقف الحرج لصفوق، لجأ علي رضا باشا إلى سياسة الخداع والمؤامرة للقبض على صفوق وقد نجح في ذلك عام ١٨٣٤م ونقل صفوق إلى الأستانة وعاش فيها

(١) محفظة رقم ٢٣١ عابدين، وثيقة رقم ٢٨ بتاريخ ١٤ إبريل ١٨٣٢م الموافق ١٢ ذى القعدة ١٢٤٧هـ.

(٢) محفظة رقم ٢٣٩ عابدين، وثيقة رقم ٩ بتاريخ ٤ أكتوبر ١٨٣٢م الموافق ٩ جمادى الأولى ١٢٤٨هـ.

(٣) عبد العزيز نوار: تاريخ العراق الحديث، ص ١٦٤ - ١٦٥.

منفيا هو وابنه فرحان لمدة ثلاث سنوات كانا خلالها يتمتعان برعاية خاصة من جانب المسؤولين فيها^(١).

وهنا يطرح السؤال نفسه لماذا لم تتخلص الدولة العثمانية من الشيخ صفوق وابنه فرحان؟ وفى أغلب الظن أن الحكومة العثمانية حينذاك إبان صراعها مع قوات محمد على فى بلاد الشام، كانت فى حاجة ماسة إلى القوات العشائرية الشمرية، ومن ثم كان على العثمانيين أن يعملوا على كسبها إلى جانبهم.

كما ترجع قيمة عشائر شمر الجربا إلى أن اتصالها بالقوات المصرية فى بلاد الشام يمكن أن تكون مباشرة حيث إن الجزيرة الفراتية التى تقطنها العشائر تربط بين العراق وبلاد الشام، ومن ثم كان على العثمانيين ألا يثيروا حفيظة هذه العشائر فى هذه الظروف حتى لا تنضم عشائر شمر الجربا بأسرها إلى القوات المصرية.

ومن ناحية أخرى كان صفوق أكثر إدراكا لمشكلات المنطقة من غيره من شيوخ العشائر، ومن ثم كان كسبه إلى جانب السلطان العثماني يعطى الحكومة العثمانية إمكانات كبيرة سواء من حيث الدفاع عن العراق أو الهجوم على بلاد الشام.

وكان المسئولون العثمانيون يعتقدون أن إقامة صفوق فترة مناسبة فى العاصمة العثمانية الأستانة ومشاهدته لروائعها وزيارته للسراى السلطاني الفخم سيغير من نظرتة نحو الأتراك العثمانيين ويجعله ينبهر بالدولة العثمانية ويحترمها.

ولو حدث أن أعدم العثمانيون الشيخ صفوق فإن ذلك سيؤدى إلى عداء مستحكم يمنع من قيام تعاون قوى بين عشائر شمر الجربا وبين الحكومة العثمانية. أما إذا أبقي على حياته، وأعيد إلى منصبه فالآمال فى أن يخدم السلطان العثماني تصبح محتملة التحقيق. ولهذا أفرج عنه العثمانيون قبيل وقوع معركة نزيب ١٨٣٩م وأعادوا إليه المشيخة على أمل المشاركة فيها إلى جانب السلطان العثماني، إلا أن قوات عشائر شمر الجربا لم تشارك فى المعركة التى انتهت باندحار الجيش العثماني أمام الجيش المصرى فى ٩ يونيو ١٨٣٩م^(٢). ومنذ هزيمة العثمانيين فى نزيب عام ١٨٣٩م وحتى عام ١٨٤٢م كان صفوق يستخف بالعثمانيين ويثور عليهم إلى أن تولى محمد نجيب باشا (١٨٤٢م - ١٨٤٩م) ولاية بغداد،

(١) عبد العزيز نوار: آل محمد بيت الرئاسة، ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٢) نفسه ص ١٤٣ - ١٤٥.

وحدث تغيير في سياسة الولاة العثمانيون في بغداد تجاه صفوق، وأغلب الظن أن محمد نجيب فضل أساليب الخداع والمؤامرة بدلاً من الحملات العسكرية المباشرة التي أثبتت عدم جدواها إزاء تحركات شمر الجربا السريعة، ومنها اللجوء إلى أساليب الخداع للتخلص من مناوئيه وهذا ما فعله عندما تظاهر بمساندة صفوق ضد أحد منافسيه على زعامة عشائر شمر الجربا وأرسل إليه أحد ضباطه فإذا به يقتل صفوق غدراً عام ١٨٤٧م^(١).

ويعد مصرع صفوق وإسناد مشيخة شمر الجربا إلى ابنه فرحان نقطة تحول رئيسية في تاريخ عشائر شمر الجربا، فقد امتدت مشيخته ما يزيد على الأربعين عاماً خلال الفترة من ١٨٤٨م إلى ١٨٨٩م. وقد عاصر فرحان الوالي مدحت باشا الذي تولى حكم ولاية بغداد (١٨٦٩م - ١٨٧٢م) وأدخل فيها النهضة الحديثة؛ كما عاصر السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦م - ١٩٠٩م) وهو من أشهر سلاطين الدولة العثمانية، وكانت المشكلة القبلية تحتل حيزاً كبيراً من اهتماماته ونلمس ذلك من تأكيد في فرمانات تعيين الولاة على ضرورة معالجة تلك المشكلة^(٢) كما عاصر فرحان أيضاً الشاه ناصر الدين شاه إيران الذي عمل على التقارب بين إيران والدولة العثمانية أوائل السبعينيات من القرن التاسع عشر الميلادي، ولكن على الرغم من ذلك ظلت مشكلة الحدود العثمانية الإيرانية قائمة تمنع التوصل إلى اتفاق كامل بين البلدين^(٣). كما عاصر فرحان أحداثاً مهمة، مثل افتتاح قناة السويس ١٨٦٩م، وزيادة التكاليف الاستعمارية على العراق في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. أما فيما يتعلق بصلة فرحان بالدولة العثمانية، فقد كانت صلة ودية، ويبدو أن السنوات الثلاث التي قضاها في الأستانة (١٨٣٤ - ١٨٣٧م) - معتقلاً سياسياً مع والده صفوق وقبل أن يتولى فرحان مشيخة عشائر شمر الجربا - جعلته يتعلم اللغة التركية، ويتشرب الأفكار التركية^(٤).

ويبدو أنه عندما أصبح شيخاً لعشائر شمر الجربا إبان الفترة من ١٨٤٨م إلى ١٨٨٩م وعاصر خلال هذه الفترة الطويلة تسعة عشر والياً من ولاية الدولة العثمانية في العراق^(٥)،

(١) لمزيد من التفاصيل عن مصرع صفوق انظر: عباس العزاوي: عشائر العراق، ج ١، ص ١٥٥ - ١٥٨.

(٢) عباس العزاوي: عشائر العراق، ج ٨، ص ٣٧، ٤٣.

(٣) لوريمر: المصدر السابق، ج ٤، ص ٤٢٨.

(٤) نفسه ص ٢٢٠٩.

(٥) انظر الملحق رقم (٣) قائمة بأسماء ولاية بغداد.

فكر في ضرورة إيجاد أسس قوية للتفاهم بين السلطة العثمانية الحاكمة في العراق وبين العشائر البدوية فيها وخاصة عشائر شمر الجربا.

والحق أن سياسة الولاة العثمانيين في العراق، تلاقت مع أفكار شيوخ العشائر في العراق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، فنجد أن الولاة العثمانيين استبدلوا سياسة القوة التي اتبعوها في النصف الأول من القرن التاسع عشر، بسياسة أخرى وهي السياسة السلمية في النصف الثاني منه^(١).

وتعد العلاقة العشائرية مع السلطة العثمانية عملاً مهماً في حياة العشيرة، فبرضاء السلطة عن العشيرة تغدق عليها الهبات والإقطاعات من الأراضي، وإن غضبت عليها سلبتها كل شيء، وكانت هذه الصلة تتأثر بعاملين مهمين هما: الولاء، العصيان.

أولاً: الولاء: كان من أبرز مظاهر الولاء دفع الضرائب المترتبة على العشائر إلى السلطة العثمانية، مع الوقوف إلى جانبهم ضد حركات التمرد والعصيان الداخلية والاعتداءات الخارجية، وتجسد هذا العامل برؤساء العشائر التي أعطت ولاءها مع عشائرها إلى السلطة العثمانية التي استمالتهم من خلال تقديم العون المالي، والسلطة، والأرض لهم، كما حدث ذلك في فترة حكم الوالي نامق باشا (١٨٦٢م - ١٨٦٧م) في فترة حكمه الثانية الذي استطاع استمالة عشيرة شمر الجربا وشيخها فرحان بن صفوق^(٢).

وكانت عشيرة شمر الجربا في أوج عظمتها في ستينيات القرن التاسع عشر الميلادي ولها السطوة والقوة على عشائر عدة، فعمدت السلطة العثمانية إلى استمالتها بتخصيص راتب قدره ثلاثة آلاف ليرة لشيخها فرحان بن صفوق مع الإنعام عليه بلقب الباشا^(٣)، فكان أول شيخ عربي من شيوخ العشائر البدوية يحصل على هذا اللقب الرفيع^(٤). مما دفع ذلك بالشيخ فرحان على أن يحمل عشيرته على طاعة السلطة العثمانية ودفع الضرائب المستحقة عليها مع الوعد بعدم التعرض للأهلبيين والسلطة العثمانية^(٥).

(١) أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس: تاريخ العراق السياسي منذ نهاية حكم مدحت باشا حتى قيام حكم الاتحاديين، رسالة ماجستير، آداب عين شمس، ١٩٩٣م. ص ٨١.

(٢) <http://www.aljaredah.com>.

(٣) Ibid.

(٤) عبد العزيز نوار: آل محمد بيت الرئاسة، ص ١٤٨ - ١٥٤ وانظر كذلك: عوامل فعالة في الاتجاهات الفكرية والسياسية في العراق الحديث، القاهرة ١٩٧٤م، ص ٨٧.

(٥) <http://www.aljaredah.com>.

وفى إطار سياسة كسب شيوخ العشائر عملت السلطة العثمانية على تمليكهم الأراضى،
ففى عام ١٨٧٨م تم تمليك الشيخ فرحان أراضى فى منطقة الشرفاط والفرحانية^(١)، وقد
اتخذ لنفسه بيتاً فى الشرفاط الواقعة على نهر دجلة^(٢).

ولاشك أن الهدف من وراء ذلك هو أن يختار الشيخ وعشيرته حياة الاستقرار بدلاً
من التنقل، إلا إنه لم يحقق أى تقدم فى تعويد شمر على حياة الاستقرار بدلاً من
الرعى^(٣)، ويبدو أن الفائدة كانت للشيخ فرحان فحسب فقد عارضه أخوه من الأب^(٤) الشيخ
عبد الكريم^(٥). مما حمل السلطات العثمانية على اغتياله ليتولى أخوه فارس تلك المعارضة
مع قسم كبير من عشيرة شمر الجربا ولتصبح العشيرة جزأين واحداً ممالئاً للعثمانيين،
والآخر معارضاً لها^(٦).

ويبدو أن ولاء الشيخ فرحان إلى السلطة العثمانية قد استمر إلى أن وافته المنية عام
١٨٨٩م، حيث كتبت جريدة الزوراء وهى تنعيه أنه من أذكى العرب وشجعانها كان
صادقاً للدولة العثمانية وخادماً لها^(٧).

ومن أساليب الحكومة العثمانية أيضاً للسيطرة على شيوخ العشائر أن يسرت لشيوخ
العشائر فرصاً لتعليم أولادهم فى الأستانة وتثقيفهم بالثقافة التركية^(٨) ففى عام ١٣٠٩هـ/
١٨٩٢م طلبت الحكومة العثمانية من البيت الحاكم لعشائر شمر الجربا أن يبعثوا بأولادهم
ليقيموا فى الأستانة وليلتحقوا بـ «مدرسة العشائر» التى افتتحت فى العاصمة الأستانة
لتعليم أبناء شيوخ العشائر^(٩).

(١) الفرحانية نسبة إلى الشيخ فرحان، تقع قرب منطقة بلد جنوب مدينة سامراء.

(٢) عبد العزيز نوار: المرجع والمكان نفسهما.

(٣) نفسه.

(٤) <http://www.aljaredah.com>.

(٥) أم الشيخ عبد الكريم هى عمشة الحسين العبد الله العساف شيخ مشايخ طى، بينما أم الشيخ فرحان هى لطيفة
بنت عبد الله بن نايف بن عبد الله رمال. انظر:

<http://www.aljaredah.com>

(٦) Ibid.

(٧) جريدة زوراء، العدد ١٥٤٠، السنة التاسعة، ٣/ ٣/ ١٣١٣هـ.

(٨) لوريمر: المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٢٠٩.

(٩) جريدة زوراء، العدد ١٥١٦، السنة الخامسة، فى ١٤ ذى الحجة ١٣٠٩هـ والعدد ١٥١٨ فى محرم ١٣١٠هـ.

وقد استجاب لهذه الدعوة الشيخ «مجلول بك» شيخ عشائر شمر الجربا، الذي قام بإرسال أخيه المدعو «حمدي» إلى الأستانة للالتحاق بمدرسة العشائر في عام ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م، وقد قوبل ذلك بكل حفاوة من السلطات العثمانية^(١).

واللافت للنظر، أن المدرسة التي أسستها السلطة العثمانية كانت في (الأستانة) وليست في (بغداد) أو أى مكان آخر في العراق، فلماذا أقدمت السلطات العثمانية على هذه الخطوة برغم ما يحوطها من مخاوف الشيوخ العرب من أن يصبح أبناؤهم بعيدين عنهم؟ ويبدو أن أهداف السلطة العثمانية من وراء تأسيس هذه المدرسة كانت سياسية أكثر منها تعليمية وثقافية، من خلال ربط شيوخ المستقبل بالولاء للسلطان العثماني، وحتى يرى أبناء العشائر بأنفسهم الفارق الحضاري بين ما في الأستانة من حضارة وتقدم وما لدى العشائر العربية من تخلف، وربما كانت السلطات العثمانية تهدف من وراء ذلك أن يكون أبناء شيوخ العشائر بمثابة رهينة حتى لا تتمرد العشائر على السلطات العثمانية أو تمتنع عن دفع الضرائب.

وبهذه الطرق والأساليب السلمية التي لجأت إليها السلطة العثمانية، تكون قد حققت هدفين: أحدهما جذب رؤساء القبائل نحو السلطة، وثانيهما إثارة اهتمامهم نحو الاستثمار السلمي للعشائر، بأن أخذت تشجع بشتى الوسائل عملية استيطان القبائل واستقرارها. وبهذه الأساليب أيضا نجحت السلطة العثمانية في تحويل رؤساء القبائل من مجرد متكلمين باسم القبيلة إلى ملاك أراض زراعية^(٢)، كما تغيرت الملامح الأصلية للحياة البدوية، وتناقص عدد سكان القبائل البدوية تدريجياً بصفة عامة حتى وصلوا حسب إحصاء عام ١٩٠٥م إلى ٣٩٣ ألف نسمة أى حوالى ١٧٪ من جملة سكان العراق بعد أن كانوا حوالى ٤٥٠ ألف نسمة أى حوالى ٣٥٪ من جملة سكان العراق في عام ١٨٦٧م، وبالطبع كان هذا الانخفاض في نسبة العشائر البدوية يصاحبه ازدياد في نسبة العشائر الريفية.

ومن جانب آخر أدت الأساليب السلمية التي أشرنا إليها إلى تجزئة وحدة العشائر البدوية، وهذا ما هدفت إليه السلطات العثمانية أيضاً، حيث تنازل رؤساء المشايخ عن كونهم حكاماً وأصبحوا تابعين للسلطة العثمانية وحولوا رجال العشائر إلى فلاحين وتحولوا

(١) عبد العزيز نوار: عوامل فعالة في الاتجاهات الفكرية والسياسية، ص ٨٨.

(2) Gallman, W. J: Iraq Under General Nuri, Baltimore, 1963, p. 115.

هم أنفسهم إلى ملاك أراضي زراعية^(١). إلا أن هذه الأساليب وجدت معارضة من بعض رجال العشائر ولم ترض تصرفات رؤسائهم وتمثل ذلك في حركات العصيان ضد السلطة العثمانية.

ثانياً: العصيان:

أما العامل الثانى الذى تأثرت به العلاقة بين العشائر والدولة، فكان يكمن فى عصيان العشيرة وامتناعها عن دفع الضرائب، وقيامها بالسيطرة على الطرق البرية والنهرية، والتصدى لقوات الحكومة^(٢)، ومثال ذلك ما فعلته عشائر شمر الجربا إبان مشيخة صفوق (١٨١٨م - ١٨٤٧م) وفى عهد والى بغداد داود باشا (١٨١٧م - ١٨٣١م) حيث عانت شمر من حرب هزمت فيها أكثر من مرة، وطلب داود باشا الأموال لسد حاجة ولايته، ويدفع إلى السلطان العثماني ما يتوجب عليه من الضرائب، وكانت القبائل إحدى الموارد التى اتجه إليها داود لجمع الأموال، إلا أن صفوق رفض دفع الضرائب لداود، فإذا بالأخير قام بتجهيز حملة لتأديب شمر ففوجئ بوقوف قبائل الأصكور فى وجهه وهزم هزيمة نكراء^(٣) عام ١٨٣٠م وحدث ذلك فى نهاية حكم المماليك فى العراق.

وفى أوائل الحكم العثماني المباشر فى العراق، واستمرارا لعصيان عشائر شمر الجربا لجأ الوالى نجيب باشا (١٨٤٢م - ١٨٤٩م) فى عام ١٨٤٧م لحيلة للتخلص من الشيخ صفوق وقد تحقق له ما أراد، وحاول إسناد مشيخة شمر الجربا إلى «عيوضه» الذى كان أقوى من نفوس صفوق، بينما كان فرحان بن صفوق قد فر من وجه الحكومة حتى لا يلقي مصير أبيه نفسه، ولكن سرعان ما غير نجيب باشا رأيه وعزل عيوضه وأسند المشيخة إلى فرحان باعتباره صاحب تجارب وخبرات جعلته جديرا بثقة السلطة العثمانية^(٤).

إلا أن منافسا آخر «لفرحان» ظهر على الساحة، وهو «عبد الكريم بن صفوق» شقيق فرحان من الأب، الذى كره كل ما هو عثماني بعد مقتل أبيه، فبقى الشيخ عبد الكريم يكن الكره والبغضاء للقوات العثمانية وأخذ بالتصدي لبعض القرارات التركية، وأصبح الشيخ عبد الكريم بمن معه من شمر قوة لا يستهان بها لها كلمتها لتبرز هذه القوة بوضوح بعد

(١) أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس: المرجع السابق، ص ٨٥.

(2) <http://www.aljaredah.com>

(3) <http://www.mottaqal.com/vbop.cit>

(٤) عبد العزيز نوار: آل محمد بيت الرئاسة، ص ص ١٥٠ - ١٥١.

فشل الحملة العثمانية على شمر عام ١٨٦٢م فقد وقف موقفا قويا في وجه أخيه الشيخ فرحان برفضه دفع تعويضات إلى السلطة العثمانية وأخذ يطالب بالتأثر من العثمانيين لمقتل أبيه ولكل ما لحق بشمر من أذى من القوات العثمانية، فقام بحركة عصيان مسلح معترضا القوات العثمانية ومخافها المنتشرة على أطراف الصحراء من شمال العراق إلى جنوبه في انتفاضة استمرت حوالى السنتين، وقد كانت هذه الثورة قوية على السلطة العثمانية في الأستانة وبغداد وكلفت العثمانيين مبالغ طائلة وأعداد كبيرة من الرجال للتصدي لهذا الشيخ الشمرى^(١).

شكلت ثورة الشيخ عبد الكريم قلعا كبيرا للسلطات العثمانية في ولايتي بغداد والموصل وسدد لهم ضربات موجعة، بالإضافة لقيامه بقطع طرق المواصلات بين بغداد والموصل وضرب العشائر التي تتحالف مع السلطة العثمانية، وقد أطلق العثمانيون على ثورة عبد الكريم «خراب عبد الكريم» لما لاقته السلطات العثمانية من الأمرين في مواجهتها^(٢). فقد أخذ الشيخ عبد الكريم موقفا واضحا تجاه السلطة العثمانية، عندما أخذ في التحرك مع من معه من شمر الذين يربوا عددهم إلى حوالى ٣٠ ألف شمرى، وأخذ في تخريب المخافر ما بين ديار بكر والموصل مما سبب لهم قلعا كبيرا فأخذوا يستعدون لمواجهة هذا الشيخ الشمرى وقواته من شمر^(٣).

حاول الشيخ عبد الكريم أن ينهى التواجد العثماني على أرض الجزيرة الفراتية وأراد أن يحقق حلم والده الشيخ صفوق الجربا في تكوين كيان عربى بعيدا عن النفوذ العثماني^(٤). ولذا تحرك الشيخ عبد الكريم مع من معه من شمر في حركة عصيان مسلح على السلطة العثمانية ما بين عامى ١٨٧٠م / ١٨٧١م عندما حاول مدحت باشا (١٨٦٩م - ١٨٧٢م) السوالى العثماني المعروف أن يطبق مشروعه في توزيع الأراضي على شمر قرب الشرفاظ والفرحانية^(٥)، بهدف تعزيز التواجد العثماني على أطراف الصحراء، ومحاولته لجعل شمر تنبذ الحياة البدوية، والتي اعتبرها الشيخ عبد الكريم وشمر انتقاضا بحق شمر وأخلاقتها

(1) <http://www.mottaqal.com/vb.op.cit>

(2) Ibid.

(3) Ibid

(4) Ibid

(5) Ibid

البدوية ، فقام بالتوجه من أورفه إلى الموصل وبغداد في الوقت الذي كان فيه مدحت باشا مشغولاً بانتفاضة الفرات الأوسط في الحلة والديوانية بما عرف بـ «ثورة الدغارة» التي قادتها عشائر شميرية في هذه المنطقة ، وحاول الثوار الاتصال بالشيخ عبد الكريم لتوحيد القوى ضد التواجد العثماني ولكن تلك الثورة فشلت قبل وصول الشيخ عبد الكريم. واستعد عبد الكريم لمواجهة مدحت باشا وقسم قواته إلى ثلاثة أقسام تحركت باتجاه الموصل ، ودير الزور ، وبغداد ، في حين كان مدحت باشا يتحرك نحو الشيخ عبد الكريم بعد أن قضى على ثورة الفرات الأوسط وقام بالاتصال بوالى ديار بكر والموصل لتجهيز قواتهم ضد الشيخ عبد الكريم ، وأعلن في الوقت نفسه مكافأة تبلغ عشرة آلاف قرشا لمن يقبض على الشيخ عبد الكريم حيا ، أو خمسة آلاف قرشا لمن يعثر عليه ميتاً^(١).

لم يكن التقسيم العسكى للقوات الشميرية الذى اتخذه الشيخ عبد الكريم مناسبة ، فقد كان السبب الأساسى لخسارته المعركة ، فقد اتجه والى ديار بكر ومعه ثلاثة أفواج ، وتوجه أحمد باشا القائد العام للفيلق السادس^(٢) من بغداد ، وتحركت قوات أخرى من ديارى والتقت القوات العثمانية بالشيخ عبد الكريم قرب الشرفاظ فى معركة شرسة جدا وغير متكافئة فى العدد والعدة نتيجة لقلّة القوة التى مع الشيخ الشمرى بالتالى انهزمت قواته وانهزمت أيضا قواته الأخرى التى أرسلها لبغداد ودير الزور^(٣).

وكان الشيخ عبد الكريم قد قبض عليه غدرا من قبل الشيخ ناصر بن راشد الثامر السعدون شيخ المنتفق وصديق مدحت باشا ، عندما دعا الشيخ عبد الكريم إلى وليمة وحضر الشيخ عبد الكريم إلى مكان الدعوة آمنا مطمئنا وعند وصوله مع من معه قام المنتفق بالقبض عليه ، وأجريت له محاكمة فى بغداد أمام محكمة التمييز وحكم عليه بالإعدام وصدق الباب العالى على الحكم وتم تنفيذ الحكم فى ٢٠ نوفمبر ١٨٧١م^(٤).

(1) www.alhamidani.com/vb/t15532.html

(٢) أجرت الدولة العثمانية تعديلاً على فيالق جيشها النظامى ومراكز قيادات تلك الفياق ومناطق انتشار وحداتها فى عام ١٨٤٨م. وتقرر فى التعديل هذا نفسه إضافة فيلق سادس إلى فيالق الجيش العثمانى الخمسة ، دعى بالفيلق أو الجيش السادس السلطانى ، وجعلت مدينة بغداد ، مركز ولاية بغداد ، مقرا للفيلق الجديد ، ونطاق عمله جميع أراضي العراق بما فيها إيالة الموصل التى كانت مستقلة عن إيالة بغداد آنذاك. انظر: جميل موسى رضا: المرجع السابق، ص ٢١٩.

(3) <http://www.mottoqal.com/vb.op.cit>

(4) www.alhomidani.com/vb/t15532.html

وبذلك انتهت أكبر حركة عصيان مسلحة استمرت لأكثر من نصف قرن قام بها القسم المعارض في عشائر شمر الجربا بقيادة الشيخ عبد الكريم بن صفوق ضد السلطة العثمانية الحاكمة في العراق، والتي انتهت بانتصار السلطة العثمانية لتفوقها في العدد والعدة، ولاستخدامها سياسة الخداع والمؤامرة؛ ولذا استتب لها الوضع في العراق في النهاية.



الخاتمة:

يتضح من الدراسة أن عشائر شمر الجربا كانت ذات تاريخ حافل في العديد من الأحداث المحلية والخارجية على حد سواء، وتكشف لنا الدراسة عن تفاصيل مهمة لما كان يحدث بين عشائر شمر الجربا والسلطة الحاكمة في العراق إبان القرن التاسع عشر الميلادي من تحالف وصراع.

كما أوضحت الدراسة أن عشائر شمر الجربا تمتد جذورها الأولى إلى السادة الأشراف في شبه الجزيرة العربية، من فرع الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما. كما بينت الدراسة أن تجربة هجرة شمر من شبه الجزيرة العربية واستقرارها في العراق كان من عوامل تمييزها، فقد عرفت باسم شمر العراقية تمييزا لها عن العشائر الأخرى المجاورة لها، وبسطة نفوذها على أرض الجزيرة الفراتية حتى أصبح يطلق عليها «جزيرة شمر»، وبذا أصبح لشمر الجربا العراقية دور متميز عن دورها في شبه الجزيرة العربية. كما أوضحت الدراسة أن عشائر شمر الجربا عاصرت عهدين مهمين من تاريخ العراق في القرن التاسع عشر الميلادي، عهد ممالك العراق في الثلث الأول من القرن نفسه، وعهد الحكم العثماني المباشر في بقية القرن التاسع عشر الميلادي وقد دفعتهما الظروف لكي تكون على صلة بكل منهما سواء صلات تقارب أو تباعد.

وقد كانت سياسة الولاة المماليك في العراق تجاه عشائر شمر الجربا تختلف باختلاف الولاة وميولهم، فمنهم من تعاون معها كما حدث زمن الوالي سليمان باشا الكبير (١٧٨٠م - ١٨٠٢م) الذي شارك شمر في التصدي للحركة الوهابية فقد جمعت بينهما العداء والكراهة للوهابيين. ومنهم من وقف في وجهها موقفا معاديا كما حدث زمن الوالي سليمان باشا الصغير (١٨٠٨م - ١٨١٠م) الذي كان ميالا للوهابيين. فلم يكن هناك سياسة واضحة للولاة المماليك تجاه عشائر شمر الجربا أو العشائر الأخرى، ولذا لجأ الولاة المماليك في العراق إلى سياسة فرق تسد بين العشائر بهدف إضعاف قوة العشائر ليتمكنوا من بسط نفوذهم وسيطرتهم عليها.

كما أوضحت الدراسة أن عشائر شمر الجربا كان لها تأثير واضح في التصدي للغزو الإيراني على العراق عندما وقفت هذه العشائر بجانب داود باشا والي بغداد في صد الغزو الإيراني في عام ١٨٢٠م.

يضاف إلى ذلك أنه كان لعشائر شمر الجربا تجربة المشاركة في العديد من الأحداث المهمة، فبعد نشوب القتال بين الجيشين المصرى والعثمانى فى بلاد الشام ١٨٣١م - ١٨٤١م حاول الوالى العثمانى فى بغداد على رضا باشا اللّاظ استخدام عشائر شمر الجربا للوقوف بجانب قوات السلطان فى الحرب الدائرة فى بلاد الشام.

ولكن هذا لم يتحقق بسبب تحالف (صفوق - الجاليلى) إبان حرب الشام الأولى، ولذا لجأ الوالى على رضا باشا اللّاظ لفض هذا التحالف وقد تحقق له ما أراد، وسعى لجذب قوات شمر للوقوف بجانب الجيش العثمانى.

ولكن هذا لم يحدث ولم تشارك قوات شمر فى حرب الشام الثانية التى انتهت بمعركة نزيب فى ٩ يونيو ١٨٣٩م باندحار القوات العثمانية أمام قوات محمد على باشا. كما بينت الدراسة أن السلطات العثمانية لجأت إلى العديد من الأساليب السلمية - بدلاً من استخدام القوة - تجاه عشائر شمر الجربا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الميلادى وقد كانت هذه العلاقة تتأثر بعاملين مهمين هما: عامل الولاء من العشائر تجاه الدولة العثمانية، وعامل العصيان من العشائر تجاه الدولة العثمانية.

وقد ثبت من الدراسة أن عامل الولاء، كان أكثر الأساليب نفعا فى التعامل بين عشائر شمر الجربا والسلطات العثمانية فى العراق، فقد كسبت السلطات العثمانية العشائر عن طريق تخصيص راتب شهرى لشيخ العشيرة، مع الإنعام عليه بلقب الباشا، بالإضافة إلى تملكهم الأراضى لتحويلهم من حياة البداوة إلى حياة الاستقرار، كما لجأت إلى أساليب أخرى وهى العمل على تعليم أبناء شيوخ العشائر وتثقيفهم بالثقافة التركية. وبهذه الأساليب السلمية نجحت السلطات العثمانية فى تحقيق هدفين أحدهما جذب رؤساء القبائل نحو السلطة العثمانية وثانيهما إثارة اهتمامهم نحو الاستثمار السلمى للعشائر.

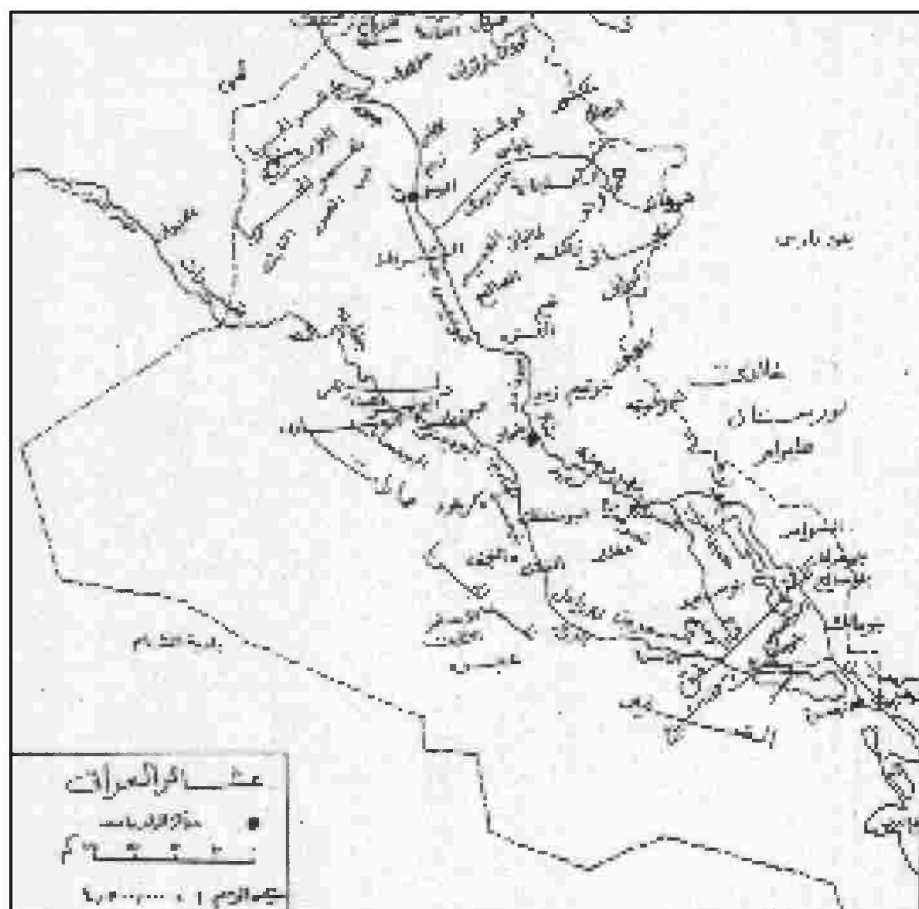
كما أكدت الدراسة أن السلطات العثمانية نجحت فى تحويل رؤساء العشائر من متكلمين باسم العشيرة إلى ملاك أراضى زراعية وبالتالي تغيرت الملامح الأصلية للحياة البدوية، وتناقصت نسبة تعداد سكان العشائر البدوية تدريجيا حتى وصلوا حسب إحصاء عام ١٩٠٥م إلى ١٧٪ فقط، بعد أن كانت نسبة تعدادهم حسب إحصاء ١٨٦٧م ٣٥٪.

كما كشفت الدراسة أن الأساليب السلمية التى لجأت إليها السلطات العثمانية قد قسمت عشائر شمر الجربا إلى قسمين، قسم ممالئ للسلطات العثمانية يمثل القسم الأكبر

بزعامه الشيخ فرحان ، وقسم آخر معارض للسلطات العثمانية يمثل القسم الأقل بزعامه الشيخ عبد الكريم الذى ظل يعارض السلطات العثمانية فى العراق لأكثر من نصف قرن . كما تبين من الدراسة أن السلطة العثمانية فى العراق لجأت أيضا إلى أساليب غير سلمية منها أسلوب التصفية الجسدية للتخلص من معارضيها أو ما يعرف باسم الاغتيال السياسى حدث ذلك إبان حكم الوالى محمد نجيب عندما أرسل أحد ضباطه وقتل الشيخ صفوق شيخ مشايخ شمر الجربا غدرا فى عام ١٨٤٧م . وتكرر الأمر نفسه مع الشيخ عبد الكريم بن صفوق فى عهد الوالى مدحت باشا الذى أرسل إليه أحد المشايخ وقبض عليه وأعدم فى نهاية عام ١٨٧١م . وهكذا تبين من الدراسة أن السلطات العثمانية فى العراق قد لجأت إلى كل الوسائل والأساليب السلمية وغير السلمية من أجل بسط نفوذها على عشائر شمر الجربا فى العراق خلال القرن التاسع عشر الميلادى وقد تحقق لها ما أرادت بل واستخدمت هذه العشائر فى حروبها ضد الغزو الإيرانى وضد الحركة الوهابية وحاولت استخدامها أيضا للتصدى لقوات محمد على فى بلاد الشام .



الملحق رقم (١)



الملحق رقم (٢)

ولاية بغداد من المماليك في الثلث الأول من القرن التاسع عشر الميلادي^(١)

ملاحظات	مدة حكم الوالي		اسم الوالي
	إلى	من	
مساند لعشائر شمر	١٨٠٢ م	١٧٨٠ م	سليمان باشا الكبير
مساند لعشائر شمر	١٨٠٧ م	١٨٠٢ م	علي باشا
معادى لعشائر شمر	١٨١٠ م	١٨٠٨ م	سليمان باشا الصغير
	١٨١٣ م	١٨١٠ م	عبد الله باشا
معادى لعشائر شمر	١٨١٦ م	١٨١٣ م	سعيد باشا
التعاون مع شمر في الفترة من ١٨١٧ م - ١٨٢٦ م. العداء بين شمر وداود في الفترة من ١٨٢٧ م - ١٨٣١ م.	١٨٣١ م	١٨١٧ م	داود باشا

(١) عبد العزيز نوار: داود باشا، ص ٣٣٢.

الملحق رقم (٣)

ولاية بغداد من الأتراك في القرن التاسع عشر الميلادي^(١)

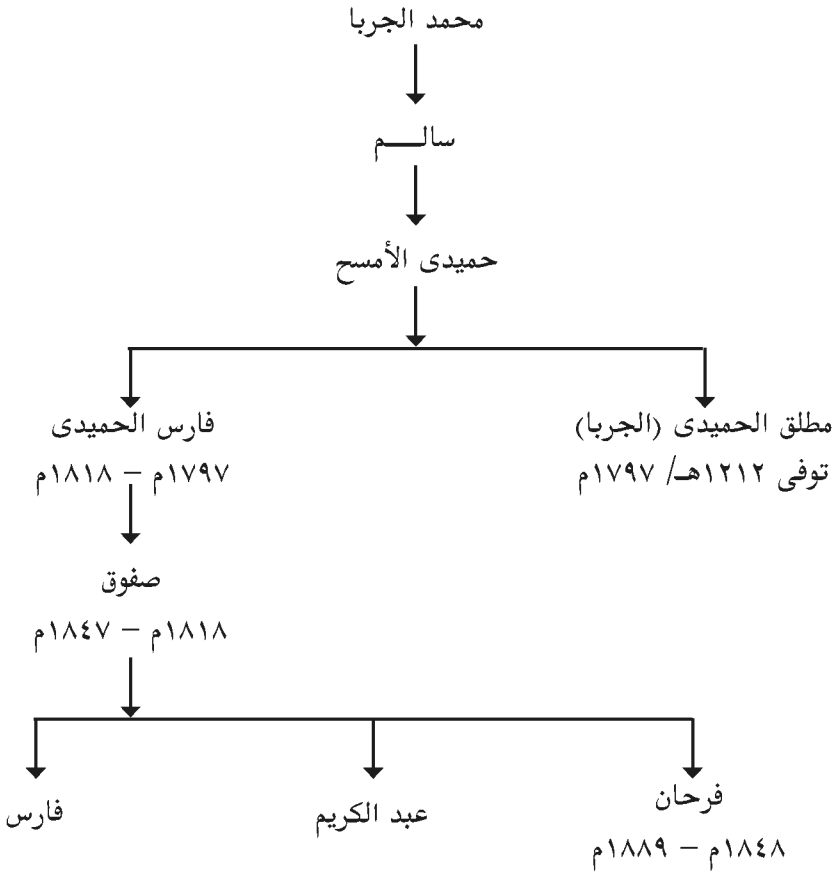
اسم الوالي	مدة حكم الوالي	
	من	إلى
علي رضا باشا اللاظ	١٦ / ٩ / ١٨٣١ م	١٨٤٢ م
محمد نجيب باشا	١٨٤٢ م	١٣ / ٧ / ١٨٤٩ م
عبد الكريم نادر باشا	يوليو ١٨٤٩ م	ديسمبر ١٨٥٠ م
محمد وجيه باشا	ديسمبر ١٨٥٠ م	٢٩ / ١٢ / ١٨٥١ م
محمد نامق باشا	ديسمبر ١٨٥١ م	٥ / ٨ / ١٨٥٣ م
محمد رشيد باشا	١٨٥٣ م	١٣ / ٨ / ١٨٥٧ م
عمر باشا	١٨ / ٢ / ١٨٥٨ م	٢٥ / ٩ / ١٨٥٩ م
مصطفى نوري باشا	٥ / ٣ / ١٨٦٠ م	فبراير ١٨٦١ م
أحمد توفيق باشا	٥ / ٣ / ١٨٦١ م	٢٦ / ١ / ١٨٦٢ م
محمد نامق باشا (فترة ثانية)	٢ / ٢ / ١٨٦٢ م	١٥ / ٧ / ١٨٦٧ م

(١) اعتمد الباحث في إعداد هذه القائمة على عدة مصادر أهمها: عباس العزاوي: تاريخ العراق بين احتلالين، ج ٨، صفحات متعددة؛ وانظر: جميل موسى رضا: المرجع السابق، ص ٣٧٧ - ٣٧٩؛ وانظر أيضاً: أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس: المرجع السابق، ص ٣٧٣.

تقى الدين باشا	١٨٦٧/٧/١٩ م	١٨٦٩/٥/٢ م
مدحت باشا	١٨٦٩ /٤ /٣٠ م	١٨٧٢ /٥ /١٣ م
محمد رؤوف باشا	١٨٧٢ م	١٨٧٣ /٥ /٢١ م
رديف باشا	١٨٧٣ /٧ /١٨ م	١٨٧٥ م
عبد الرحمن باشا	١٨٧٥ /١٠ /١٦ م	١٨٧٧ /٤ /٧ م
عاكف باشا	١٨٧٧ /٥ /١٣ م	١٨٧٨ /٣ /١٨ م
قدرى باشا	١٨٧٨ /٤ /٤ م	١٨٧٨ /١٢ /١٢ م
عبد الرحمن باشا (فترة ثانية)	١٨٧٩ /٣ /٦ م	١٨٨١ /١ /٣ م
تقى الدين باشا	١٨٨١ /١ /١ م	١٨٨٧ /٣ /٢٩ م
مصطفى عاصم باشا	١٨٨٧ /٣ /٢٥ م	١٨٨٩ /١٢ /١٢ م
سرى باشا	١٨٩٠ /١ /١٢ م	١٨٩١ /٨ /٥ م
الحاج حسن رفيق باشا	١٨٩١ /٨ /٢٥ م	١٨٩٦ /٦ /٢٦ م
عطاء الله باشا الكواكبي	١٨٩٦ /٧ /٢٦ م	١٨٩٩ /٥ /٢١ م
نامق باشا الصغير	١٨٩٩ /٥ /١٩ م	١٩٠٢ /٨ /٣١ م

الملحق رقم (٤)

قائمة بأسماء آل محمد البيت الحاكم فى عشائر شمر الجربا العراقية فى القرن التاسع عشر الميلادى^(١)



(١) اعتمد الباحث فى إعداد هذه القائمة على عدة مصادر أهمها: ثائر حامد محمد خضر: المرجع السابق، صفحات متعددة. وكذلك: <http://www.moltaqal.com/vb.op.cit>

المصادر والمراجع

أولاً: الوثائق العربية غير المنشورة:

- (أ) وثائق دار الوثائق القومية (وثائق محافظ عابدين) :
- محفظة رقم ٢٣١ عابدين ، وثيقة رقم ٢٨ بتاريخ ١٤ إبريل ١٨٣٢م الموافق ١٢ ذى القعدة ١٢٤٨هـ.
محفظة رقم ٢٣٩ عابدين ، وثيقة رقم ٩ بتاريخ ٤ أكتوبر ١٨٣٢م الموافق ٩ جمادى الأولى ١٢٤٨ هـ.

ثانياً: الوثائق المنشورة:

- (أ) العربية :
- لوريمر، جـ جـ: دليل الخليج، القسم التاريخي، الجزء الرابع، ترجمة قسم الترجمة بمكتب صاحب السمو أمير دولة قطر، (د. ت).
(ب) الأجنبية :

The Arabian Boundaries: Primary Documents 1853 - 1957, vol, 7, kuwait-Iraqi, 1899 - 1940 , London, 1988.

ثالثاً: المراجع العربية:

- أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس: تاريخ العراق السياسى منذ نهاية حكم مدحت باشا حتى قيام حكم الاتحاديين، رسالة ماجستير، آداب عين شمس، ١٩٩٣م.
- ثائر حامد محمد خضر: تاريخ آل محمد الجربا وقبيلة شمر فى إقليم نجد والجزيرة (١٥٠٠ - ١٩٢١م)، د. ت.
- جميل موسى رضا: الإدارة العثمانية فى ولاية بغداد (١٨٦٩م - ١٩١٧م)، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، ١٩٨٨م.

- حسين محمد القهواتي: التركيب الاجتماعي، بحث منشور في موسوعة «حضارة العراق»، الجزء العاشر، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٥م.
 - عباس العزاوي: عشائر العراق، أربعة أجزاء، مطبعة بغداد، ١٩٣٧م.
 - " " : تاريخ العراق بين احتلالين، ثمانية أجزاء، بغداد، ١٩٥٦م.
 - عبد العزيز سليمان نوار (الدكتور): تاريخ العراق الحديث، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م.
 - " " : داود باشا والي بغداد، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.
 - " " : آل محمد بيت الرئاسة في عشائر شمر الجربا، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مجلد ١٥، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٩٦٩م.
 - " " : عوامل فعالة في الاتجاهات الفكرية والسياسية في العراق الحديث، القاهرة، ١٩٧٤م.
 - عبد الله الفيـاض: الثورة العراقية الكبرى عام ١٩٢٠م، بغداد، ١٩٦٣م.
 - فريق المـزهر آل فرعون: القضاء العشائري، بغداد، ١٩٤١م.
 - فيصل محمد الأرحيم: تطور العراق تحت حكم الاتحاديين (١٩٠٨م - ١٩١٤م)، رسالة ماجستير، آداب عين شمس، ١٩٦٩م.
 - محمد سلمان حسن (الدكتور): التطور الاقتصادي في العراق، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٥م.
 - محمد بن صالح البرادعي: الدرر السنـية في الأنساب الحسينية والحسينية، بغداد، ١٣٤٤هـ.
 - وليـمز، جون فريديـك: «قبيلة شمر العربية» مكانتها وتاريخها السياسي، (د. ت).
- رابعا: المراجع الأجنبية:**

Blunt, A: Bedouin Tribes of the Euphrates, VOL II, London, 1879.

Gallman, W.J: Iraq Under General Nuri, Baltimore, 1963.

Layard, A.: Nineveh and its Remains, VOL2, London, 1887.

Taylor, R: Travels in Kurdistan, with Notices of the Sources of the Eastern and western Tigris, and Ancient Ruins in their Neighborhood VOL XXXV, 1865.

خامسا: المواقع الإلكترونية:

www.alhamidani.com/vb/t15532.htm

<http://www.aljaredah.com>

<http://www.iraqcenter.net/vb/4092.html>

<http://www.maltaqal.com/vb/showthread.php?t=14148>

<http://www.metransparent.com/oldtexts/khaledabrashid-iraq.html>

<http://www.Saudiaffairs.net/webage/issue17/article17r/issue17rt3.taml>

سادسا: الدوريات:

الصحف:

– جريدة زوراء، العدد ١٥١٦، السنة الخامسة، في ١٤ ذى الحجة ١٣٠٩هـ والعدد

١٥١٨ في محرم ١٣١٠هـ.

– جريدة زوراء، العدد ١٥٤٠، السنة التاسعة، ٣ / ٣ / ١٣١٣هـ.

تم بحمد الله

صورة البدوى فى أدب الطفل العبرى

د. رئيسة جميل أحمد^(١)

تمهيد:

قبل الحديث عن صورة البدوى فى أدب الطفل العبرى يجب الإشارة بإيجاز إلى أدب الطفل بشكل عام فأدب الطفل عمل إبداعى هادف يحتاج إلى موهبة مدربة تستعين بالعلم والدراسة، وتعرف قواعد هذا العمل الذى تمارسه مع وضوح الهدف الذى تسعى إليه^(٢). وهو لا ينفصل عن الأدب بمعناه العام لأنه فرع من فروع، ويعد مرآة تعكس للطفل وجهة نظر المجتمع فى الفترة التى كتب فيها، وهو أدب يتطور بتطور المجتمع ويتغير تبعاً لتغير وجه الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وتنبع أهمية أدب الأطفال من أهمية الطفل لأنه «عماد المستقبل» ومجدد حضارات الأوطان، هذا الأدب يصل الطفل بالحياة ويهيئ له الفرص للتعرف على نفسه وعلى إمكانياته ويبحث فيه روح التعاون وحب المشاركة ويوسع مداركه ويعرفه بأنماط عديدة من البشر، كما أن أدب الطفل يعنى بمراحل نمو الطفل ويتخير له ما يلائمه فى سنوات عمره المختلفة، وهو يدرب الطفل على الصلات الاجتماعية ويعرفه بتطبيقات المجتمع المختلفة فيكون هذا الأدب جسراً بينه وبين الآخرين.

أدب الطفل متعدد الأغراض متنوع الفنون ذو هدف تعليمى فى المرتبة الأولى يحاول الأديب دائماً من خلاله إخفاء هذا الهدف وراء ستار التسلية والمتعة^(٣). ومن أهم صنوف أدب الطفل وأجداها القصة فعن طريقها يكتسب الطفل المعرفة والقُدوة ويتهذب خلقه وينمو عقله وتثبت عقيدته^(٤)، والطفل يقرأ لينطلق إلى عالم جديد من السعادة والمتعة وحب الاستطلاع مع الفائدة التى يحصل عليها من تنشيط لخياله كما تدفعه للتأمل والتفكير والبحث^(٥).

(١) الدكتورة رئيسة جميل أحمد مدرس بقسم اللغة العبرية - جامعة الأزهر.

(٢) محمد حسن بريغش: أدب الأطفال أهدافه وسماته: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية بيروت ١٩٩٧م ص ٢١١.

(٣) د. مهجة كامل درويش: القصة فى أدب الأطفال ١٩٨٦م ص ٤١، ٤٣.

(٤) المرجع السابق ص ٩.

(٥) محمد حسن بريغش: أدب الأطفال أهدافه وسماته ص ١٨٢. أنظر:

ولابد أن تكون القصة مناسبة للمرحلة العمرية للطفل ومناسبة لقدراته العقلية حتى يتمكن من إدراك مضمون الخطاب الثقافي الذي تحمله القصة من خلال المعارف والخبرات التي تقدمها له ليتحقق الهدف منها^(١)، وقد أجمع كتاب أدب الطفل على ضرورة استخدام اللغة السهلة الواضحة التي يفهمها الأطفال لتساعدهم على معرفة الفكرة المطروحة ومتابعة أحداث القصة وتصور ما يجري في الحكاية وتساعدهم على التفكير والتأمل فيما يقرأون. أما أدب الطفل العبري فيقصد به كل الأعمال الأدبية التي تقدم للطفل حتى سن الرابعة عشر وتكون مناسبة في موضوعاتها ومضامينها وأسلوبها، وبالأخص التي كتبت في العصر الحديث وخصصت للطفل الصغير من البداية، كما يشمل هذا الأدب أعمالاً أخرى كثيرة لم توجه إلى سن معينة وبمرور الزمن تحولت إلى مادة للقراءة من قبل الطفل، كما يحتوى على قصص العهد القديم والأساطير والروايات وقصص المغامرات التي تمت معالجتها خصيصاً من أجل الأطفال^(٢).

بدأ أدب الطفل العبري بأعمال تربوية خلقية تناسب احتياجات العصر الذي كتبت فيه، وقد كتبت بعدة لغات منها العبرية واليديشية^(٣) واللادينو^(٤)، وبلغات الدول التي كان اليهود يعيشون فيها، وقد هدفت معظم هذه الكتابات إلى بث الطابع القومي لدى الطفل اليهودي، كما هدفت القصص التاريخية والدينية التي تمت معالجتها من أجل الطفل إلى بث روح الاعتزاز بالماضي داخل الطفل اليهودي^(٥).

(١) كمال الدين حسين: فن رواية القصة وقراءتها للأطفال، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م ص ٤٣.

(٢) האנציקלופדיה העברית، כרך כ' חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ ירושלים، תשל"ה، עמ' 419.

(٣) اليديشية: هي لغة اليهود الأشكناز في شرق أوروبا منذ العصور الوسطى حتى العصر الحديث، وهي لغة ألمانية تكتب بحروف عبرية، ظهرت اليديشية في الفترة بين عامي ١٠٠٠م، ١٣٥٠م حين تبنى أعضاء الجماعة اليهودية ألمانية العصور الوسطى... ولكنهم في الوقت نفسه كانوا في حاجة إلى مصطلح خاص بهم للتعبير عن نمط حياتهم الخاصة فاستخدموا بعض مفردات العبرية والأرامية ونظروا لأن نواة الجماعة اليهودية في ألمانيا جاءت من شمال فرنسا وشمال إيطاليا حيث كانوا يتحدثون رطانة فرنسية خاصة بهم فنشأ الخليط اللغوي الذي أطلق عليه اليديش، للمزيد انظر: عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - المجلد الأول دار الشروق الطبعة الأولى ٢٠٠٣م ص ٣٣٥، ٣٣٩.

(٤) اللادينو: لهجة أسبانية يتحدث بها اليهود الشرقيون وبخاصة يهود المراتو وتتكون مفردات اللادينو من أسبانية العصور الوسطى بعد أن دخلتها بضع الكلمات من العبرية والتركية واليونانية وبعض المفردات من اللهجات الأسبانية الأخرى والبرتغالية وتستخدم في اللادينو نهايات العبرية ولكن المتحدثون بها الآن يكتبونها باللاتينية وعدد المتحدثين بها الآن يكاد ينعدم تماماً. للمزيد انظر: عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مج ١ ص ٣٣٩.

(٥) לאה חובב: בין סופר ילדים לקוראיו, מאמרים בספרות ילדים, ספרית פועלים 1987, עמ' 67.

كانت البدايات الحقيقية لأدب الطفل العبرى فى نهاية القرن التاسع عشر قبل فترة إحياء اللغة العبرية فى فلسطين، عندما كتب الأدباء بلغة لم تكن هى لغتهم الأم خارج فلسطين مما اضطرهم لاستخدام لغة العهد القديم، الأمر الذى جعل الأسلوب يبدو غريباً فى نظر القارئ الصغير، مما أدى إلى عدم الإقبال على هذه الكتابات، إلا أنه بعد فترة استطاع أدباء الطفل من مواليد فلسطين تخطى هذا تدريجياً وكتبوا أعمالهم بلغة عبرية بسيطة تناسب الطفل ممزوجة أحياناً بالعامية، وقد زاد معدل إنتاج الأدب العبرى للطفل وظهر جيل من الأدباء فى فلسطين رأوا فى أدب الطفل وسيلة لتحقيق أهدافهم^(١)، فأدب الطفل العبرى الذى أنتج فى فلسطين حتى قيام الدولة يميل إلى إبراز هدف معين فى أغلب الأحيان، وهو خلق جيل من القراء ذوى رؤية محددة يحبون بلادهم وشعبهم ولغتهم ويرفضون الآخر، لذا كان أدب الطفل أدباً صهيونياً^(٢) لافتاً للانتباه بشذوذه عما هو شائع فى آداب العالم؛ إذ يلحن النشء الإسرائيلى الكثير مما اعتبره القارئون على هذا النوع من الأدب فى العالم مشوهاً لنفسية أى طفل ولفكره^(٣).

يتميز هذا الأدب بأنه جعل جل اهتمامه تنشئة أجيال ترسخ فى أذهانهم المفاهيم العنصرية التى تعتمد على تزييف التاريخ وعلى تهويد كل ما من شأنه يحقق المزايم الصهيونية، فكل ما يقدم للطفل يتم كتابته بناء على استراتيجية محددة تسير تلك المزايم التى ترى أن أى وجود إنسانى غير يهودى فى فلسطين هو أمر لا يتسق مع مضمون الرؤية الصهيونية للعلاقة بين اليهود وفلسطين والعلاقة بين العرب وفلسطين.

عمد أغلب الأدباء اليهود منذ بداية الهجرة إلى فلسطين إلى تشويه صورة العربى فى كتاباتهم وأخذوا البدوى رمزاً له، فشخصية البدوى معروفة فى الثقافة العالمية بسبب الاتصالات التى كانت قائمة بين أوروبا والشرق، وهى اتصالات بين مستعمر ومستعمر، بأنها شخصية غير إيجابية فى الثقافات الأخرى «العجر - البربر - الهمج» وبذلك وجدت الصهيونية أرضاً خصبة لفكرها فصورت العربى فى صورة البدوى المتنقل لتؤكد عدم ارتباطه بالأرض بخلاف الفلاح الذى يرتبط بها^(٤).

(١) المرجع السابق لا ٥٦، ٦١، ٦٢.

(٢) د. سناء عبد اللطيف: هكذا يرى اليهود أطفالهم، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، دار الإيمان عمان ١٩٧٧م - ص ٣٠.

(3) Http: /www. omferas. com/ vb/ showthread. php? t = 19582

(٤) محمد قرانيا: صورة العربى فى كتب الأطفال الصهيونية.

من الجدير بالذكر أن البداوة شكلت شخصية البدوى بكثير من الصفات منها الكرم، الشرف، حماية الجار، إجارة الخائف، الشجاعة، القناعة، حب القتال، الأخذ بالثأر^(١)، إلا أن ابن خلدون^(٢) ذكر عند تحديده لخصائص ظاهرة البداوة العديد من المتناقضات التي تشكل أساس هذه الظاهرة: فالبدو عند ابن خلدون شجعان لكنهم يعيشون على نهب أموال غيرهم من الناس بدوا كانوا أم حضرا، وهم على خلق ولكنهم قطاع طرق، وأهل خير ومروءة ولكنهم سفاحون يعشقون الحرب..، وهم يحتقرون كل عمل يدوى ويحرقونه ويسبون الزراعة والفلاحة لكنهم لا يتورعون عن نهب خير تلك الزراعة والفلاحة^(٣). وربما يكون رأى ابن خلدون من العوامل المهمة التي أثرت على نظرة اليهود للبدو فاستغلوها لتحقيق مزاعمهم.

وقد ذكر «شموثيل موريه» أحد نقاد اليهود أنه في حالات النزاع بين شعبين يحاول كل طرف الإساءة إلى سمعة الطرف الآخر وإلى شخصيته والنظر إلى عيوبه بعدسة مكبرة، كما أن التوتر الناتج عن هذا النزاع يزيد الميل لدى كل طرف لإظهار التناقضات الاجتماعية والثقافية والدينية وتشويهها، وإظهار الاختلاف في المظهر كالملبس والشكل والملامح ولون الشعر والبشرة وغير ذلك. والغرض من إظهار تلك الأمور الإشارة إلى الاختلاف والغربة بين الشعبين المتعاديين، وتبرير العداء بينهما، وضرورة قضاء كل منهما على الآخر، وتحويل الصراع إلى أسطورة قومية^(٤).

(١) صلاح الفوال: دراسة علم الاجتماع البدوى، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٧٤م ص ١٨.
(٢) ابن خلدون «١٣٣٢م - ١٤٠٦م»: هو عبد الرحمن بن مجد بن محمد بن خلدون ولد في تونس وتوفي بالقاهرة تنحدر أسرته أصلاً من حضرموت وقد هاجرت إلى الأندلس، وبعد انهيار الحكم الإسلامى فى الأندلس تشتت الأسرة فى المغرب العربى... وضع ابن خلدون عدة مؤلفات من أهمها «العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأکبر» وتعتبر المقدمة لهذا الكتاب والتي تقع فى أربعة أجزاء هى أخلد آثاره العلمية على الإطلاق برغم طولها وأصاله ما ورد بها فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والمنطق والتربية... وتشتمل المقدمة على نظريته السياسية وهى دراسة رصينة للقضايا والظواهر السياسية التى عالجها الفكر الإسلامى بصفة خاصة والفكر العالمى بصفة عامة. انظر: محمد محمود ربيع، إسماعيل صبرى مقلد: موسوعة العلوم السياسية - مؤسسة الكويت - الكويت ١٩٩٣م ص ١٧٧.

(٣) صلاح الفوال: دراسة علم الاجتماع البدوى ص ٢٣.

(٤) أدير كوهن: فנים מכוערות במראה، השתקפות הסכסוך היהודי-ערבי בספרות הילדים העברית، הוצאת ספרים רשפים، תל - אביב، ١٩٨٥، עמ' ٣٢.

برع كتاب أدب الطفل العبرى فى هذا الميدان فرسموا للعربى صورة نمطية قوامها التخلف الاجتماعى والثقافى والتمسك بالعادات والتقاليد البالية فصوروا العربى بالعربى التقليدى ساكن الخيام والصحراء راعى الجمال، تستولى عليه دائما غريزة الثأر والانتقام والشعور بالأصالة وحب العظمة والاعتزاز والشهرة.

تلك الصورة تجعل الطفل العبرى ما يكاد يتعدى مرحلة طفولته حتى يكون قد تحصن بالحقن والكراهية تجاه العربى، فيتعهده معلمون من خلال مناهج أعدت خصيصا لتتواءم مع الأهداف الصهيونية فى المدارس المختلفة^(١)، وتعتبر المدارس الحكومية فى إسرائيل هى الأكثر انتشارا، يضع مناهجها أساتذة متخصصون فى علم النفس، منهم: «درنيل بارطال» رئيس قسم علم النفس السياسى بجامعة تل أبيب الذى وضع تصورا سلبيا عن العرب، فمن خلال أبحاثه التى نشرها للطلبة فى الجامعة وكتاباته التى انتشرت فى أوساط المجتمع الإسرائيلى، تبين أن تلك المناهج أثرت فى مواقف الطلبة اليهود من العرب ومن السلام، وبذلك يتشكل فى مخيلة الطفل اليهودى منذ نشأته صورة سلبية عن العرب لمجرد كونهم عرب^(٢).

كما أن المدارس الدينية لم تغير مناهجها حتى بعد اتفاقيات السلام، وبقيت متمسكة بالماضى، وهو ما يوضحه كتاب «طريق الكلمات» للصف الرابع الذى يصور العرب بطريقة سلبية، بالإضافة إلى القصص التى تدرس فى كتب التاريخ والتى تصور العرب جشعين وقتلة، كما لم تغير وزارة التربية والتعليم مناهجها التحريضية ضد العرب

(١) المدارس فى إسرائيل: يحوى المجتمع اليهودى قيادات دينية كثيرة وقيادات صهيونية دينية وتيارات صهيونية علمانية وتيارات علمانية يهودية ولكل منهم مدارس فمنا المدارس الحكومية والمدارس الدينية والمدارس الداخلية وهذه لمحة عن المدارس:

- الحريدیم: وهم الأصوليون اليهود وهم يعارضون الصهيونية ويرون تعارضا بين الدين وبين القومية السياسية.
- التيار الحسيدي: هذا التيار يوفر للشباب أجوبة مقنعة وسهلة للقضايا التى تسبب الإرباك والتشكيك.
- المدرسة الدينية التقليدية «اليشيكا» تختص بتعليم التوراة فقط ولا مكان للعلوم الدينية نهائيا ويرون أن تعليم التوراة فرض دينى.
- المدرسة الدينية الحديثة: تقوم بتنوع التخصصات المهنية والزراعية.

<http://chams02.maktoobbg.com/1099210>

- أدب الأطفال فى إسرائيل بقلم ميسرة أبو حمدة - كتبها مازن شحاتة فى ٨ تشرين ٢٠٠٩ م الساعة ٢٤:١٥م.
- (٢) المرجع السابق.

والفلسطينيين، كل هذا بهدف ترسيخ كراهية العربى بين الأطفال اليهود. فقد اعتقد البعض أن الصورة المشوهة عن العربى قد تتغير بعد معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل، إلا إنه فى استطلاع أجراه أدير كوهين^(١) لـ ٥٢٠ تلميذ من تلاميذ الصف الرابع والخامس والسادس الابتدائى فى مدرسة الكرمل بحيفا للتعرف على صورة العربى فى نظرهم وأثر ما قرأوه من أدب فى نظرتهم تجاهه، والتعرف على مدى فهمهم لحقيقة النزاع العربى الإسرائيلى، ومدى استعدادهم للتعايش مع العرب فى سلام، عن طريق الكتابة حول خمسة موضوعات هى:

- (أ) ما هو الشعور الذى يملكهم عند قراءة كلمة عربى.
- (ب) كتابة قصة أو وصف قصير أو مقال حول لقاء مع عربى.
- (ج) اسم كتاب قرأوه يتضمن وصفا لعربى.
- (د) حقيقة النزاع بين اليهود والعرب.
- (هـ) التعبير عن رأيهم حول إمكانية إحلال السلام وإقامة علاقات صداقة وتعاون مع العرب.

وقد أظهر هذا الاستطلاع أن أكثر من ٧٥٪ يخافون العربى خوفا شديدا باعتباره خاطف أطفال وقاتل ومخرب ومجرم وما شابه ذلك، وحوالى ٨٠٪ من التلاميذ وصفوا العربى بصفات قرأوها فى كتب الأطفال: يعيش فى الصحراء، ويرتدى الكوفية، ويصنع الخبز ويرعى الأغنام، ذو وجه مخيف به ندبة وقذر، وغير ذلك، وقد أوضحت نتائج البحث أن معظم النماذج التى قامت بالرد على الاستطلاع اعتمدت على قناعات ثابتة عن العربى وليست عن معرفة مباشرة به بل عن جهل بحقيقة الأمر. أما التلاميذ الذين كانت لهم علاقة مباشرة مع العرب، وهم نسبة ضئيلة لا تتعدى ١٥٪، اتسم موقفهم بالتوازن والصدق. بينما كانت النظرة الإيجابية نحو العرب لدى بعض التلاميذ الذين لا تزيد نسبتهم عن ٢٠٪ تتعلق بحجم الفائدة التى تتحقق من علاقة اليهود بالعرب، كما أظهر

(١) אדיר כוהן كاتب يهودى ولد عام ١٩٣٧م معلم وخبير فى إسرائيل فى مجال التربية والتعليم عين رئيسا لقسم التربية فى كلية سهل يزعيل، نشر خمسة كتب للأطفال بما فى ذلك السلسلة الذهبية، وهى مجموعة حكايات عن شعب إسرائيل، وتم نشر ثمان روايات له، فاز بعدة جوائز فى مجال أدب الطفل والعلوم الاجتماعية، اهتم بالتعليم المبكر للأطفال، من أهم كتبه «إسرائيل وشعوب العالم - وجه قبيح فى المرأة».

استطلاع «كوهين» أيضا: أن الصورة العامة تعبر عن موقف سلبي تجاه العرب وأن القلق يزداد بين تلاميذ الصف الرابع ويقل تدريجيا كلما علت الصفوف، وكان حوالى ٩٠٪ من التلاميذ يرفضون رفضا تاما حق العرب فى الأرض وعدم المساواة معهم فى الحياة داخل فلسطين برغم تعبيرهم عن الرغبة فى السلام والاعتراف بإنسانية العرب، أما الأطفال الذين تعلموا خارج إسرائيل، وبالأخص فى الولايات المتحدة الأمريكية وجاءوا إلى إسرائيل، كانوا على استعداد للعيش المشترك مع العرب وكانوا أكثر انفتاحا وتفهما.

كما أوضح الاستطلاع أيضا؛ أن عدد قليل من التلاميذ عبروا عن الصراع العربى الإسرائيلى بعبارات محددة، مثل «هم يريدون قتلنا - طردنا من الأرض - احتلال مدننا - إلقاءنا فى البحر» وقد عبر حوالى ٤٥٪ منهم عن رغبتهم فى السلام مع العرب، وأعرب ٣٢٪ عن قناعتهم بإمكانية تحقيق السلام حال تسليم العرب بالوجود اليهودى فى فلسطين وبناء المستوطنات اليهودية فى الضفة الغربية والاعتراف بالسيادة اليهودية على كل أنحاء فلسطين، وقد أشار ٥٨٪ فقط من التلاميذ إلى الكتب التى أثرت فيهم فى رسم صورة الإنسان العربى وكانت هذه الكتب تنتم بالسلبية تجاه الشخصيات والأحداث، كما أشار بعض التلاميذ إلى اسم كتاب أو اثنين على الأكثر يتسم بالإيجابية أثر فى نظرهم تجاه العربى وجعلهم يشعرون بالاطمئنان عند الاقتراب منه^(١).

مما سبق نجد أن استطلاع كوهين أظهر تباين نظرة الطلاب اليهود تجاه العرب، فالذين تعاملوا مع العرب تأثروا بكرم الضيافة والمعاملة الحسنة التى يجدها عندما يحلون فى ضيافتهم، على عكس الطلاب الذين لم يكن بينهم وبين العرب احتكاك مباشر^(٢).

صورة البدوى فى أدب الطفل العربى

برغم أن وجود البدو فى فلسطين حقيقة تاريخية مسلم بها فإن الأدباء اليهود حاولوا فى بادئ الأمر تجاهل وجودهم، كما حاولوا نفي الوجود الفلسطينى بشكل عام، ولكن مع الهجرات اليهودية الأولى إلى فلسطين منذ بدايات القرن التاسع عشر اصطدم المهاجرون بمشاكل عديدة فى فلسطين كان أصعبها الوجود العربى والشخصية البدوية التى تعد

(١) أدير كوهن: פנים מכוערות במראה עמ' 13 - 12.

(٢) שם עמ: 19.

التحدى الأول للمشروع الصهيونى؛ لذا أصبحت الشخصية البدوية محور اهتمام الأدباء وعاملا مشتركا فى كل ما قدموه فى كتاباتهم، فقد شهدت الساحة تيارات أدبية متعددة وأفكار صهيونية واضحة انعكست على الأدب العبرى بصفة عامة، وعلى أدب الطفل بصفة خاصة، كما كان التفاعل العربى اليهودى بسلبياته وإيجابياته أحد مكونات هذا الأدب الذى تميز بتعدد أدبائه، فكان من بينهم اليهودى الفلسطينى المولد والنشأة، واليهودى المهاجر من البلاد العربية أو من البلاد الأوربية، ولم يترك هؤلاء الأدباء جانبا من حياة البدوى إلا وتناولوه بين السلب والإيجاب^(١)، فكان لكل منهم نظرتة الخاصة إلى الشخصية البدوية وملامحها واهتماماتها وعاداتها وعلاقتها مع بعضها ومع البيئة المحيطة بها، فمنهم من رأى أنها شخصية سلبية لا تشكل خطورة على التواجد اليهودى ومن الممكن تجاهلها، ومنهم من رأى الشخصية العربية المتمثلة فى البدوى هى بقايا اليهودى الأصلى القديم الذى تحدثت عنه التوراة، اليهودى الطاهر النقى قبل أن يفسد، زاعمين أن بدو فلسطين هم بقايا سلالات القبائل العبرية القديمة الذين اضطروا تحت الضغوط إلى تغيير ديانتهم، وعلى ذلك فالأفضل أن ينصهر اليهودى الجديد القادم فى هذه البيئة مع هؤلاء البدو لخلق صورة جديدة للشخصية اليهودية تشكل ابن البلاد.

وقد تعددت آراء النقاد اليهود حول الشخصية البدوية لاعتقادهم أن هذه الشخصية تمثل خطورة على الوجود اليهودى فى فلسطين، فكتب «أحاد هاعم»^(٢) عن بدو فلسطين فى مقال بعنوان «حقيقة من أرض إسرائيل» عام ١٨٩١م كلمات أفزعت زعامات الصهيونية فزعا كبيرا قائلا: «اعتدنا خارج فلسطين - أى قبل الهجرة إليها - النظر إلى العرب على

(١) جلاء أدريس: صورة البدوى فى القصة العبرية الحديثة - مجلة الدراسات الشرقية العدد العشرون يناير

١٩٩٨م ص ٦٩.

(٢) أحادهاعم «١٨٥٦م - ١٩٢٧م»: مفكر وأديب عبرى يعد المؤسس الحقيقى للفكر الصهيونى، اسمه الحقيقى هو أشير جنيسيرج كان ينتمى الى أسرة حسيديّة من أغنياء جنوب روسيا، كان أبوه من المثقفين وكان له تأثيرا كبيرا عليه، تلقى تعليما يهوديا تقليديا حتى إن معلمه منعه من تعلم الأبجدية الروسية لأن هذا يعد هرطقة، إلا إنه التحق بمدرسة ثانوية فى روسيا مما جعله يتخلى عن الجندية، وعندما بلغ الثامنة والعشرون من عمره انضم إلى جمعية أحباء صهيون، هاجر إلى فلسطين عام ١٩٢٢م والاسم أحاد هاعم الذى معناه واحد من الناس هو الذى وقع به أول مقال نشر له، ثم اشتهر به بعد ذلك وحل محل اسمه الحقيقى. للمزيد: انظر: د. فاروق جودى: الصهيونى عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط١، دار الشروق المجلد الثانى، القاهرة ٢٠٠٣م ص ٣٠٢ - ٣٠٥.

أنهم همج لا يرون ولا يفهمون ما يدور حولهم إلا أن هذا خطأ كبيراً، فالعربي ككل أبناء سام ذو فكر ثاقب المعنى ماكر، وبالأخص سكان المدن الفلسطينية فهم يفهمون مقاصدنا جيداً - أي اليهود - ويسخرون منا بداخلهم»^(١).

وكتب «يتسحاق إيبستن أفطشين»^(٢) مقالاً بعنوان «المسألة الخفية» عام ١٩٠٧م أيد فيه رأى «آحاد هاعم» وأضاف قائلاً: «أن هذا الشعب - أي الفلسطينيين - شعب جبار لا يطلب الحياة لأنه لم يمت منذ الأزل، ولم يفكر لحظة أن يكون أو لا يكون. لذا يجب ألا نطمئن إلى القناع الذى يخفى الجمرة فتكون النار التى لا تنطفئ»^(٣).

أما «هرتسل»^(٤) فكانت له رؤية مستقبلية للتعايش السلمى بين اليهود والعرب تجمع بين المثالية والتفاؤلية تكمن فى إقامة مجتمع مثالى تعاونى مشترك بين العرب واليهود^(٥).

(١) آהוד בן עזר: במולדת הגעגועים המנוגדים הערבי בספרות העברית. זמורה - ביתן 1992, עמ' 7.

(٢) يتسحاق إيبستن «١٨٦٢م - ١٩٤٣م»: ولد فى أحد المدن الصغيرة فى روسيا تلقى تعليمه فى الحيدر ثم فى إحدى مدارس أوديسا، هاجر إلى فلسطين عام ١٨٨٦م وأقام فى مستوطنة زكرون يعقوب ثم انتقل إلى مستعمرة روش بينا عام ١٨٩٩م، عمل معلماً ثم ناظراً لمدرسة فى صفد وفى عام ١٩٠٢م سافر إلى سويسرا للدراسة، عاد إلى فلسطين وعمل مديراً لأحد معاهد المعلمات فى تل أبيب، استقال من منصبه عام ١٩٢٣م وكرس حياته فى دراسة اللغة العبرية، وكان يدعو فى نهاية حياته إلى التعاون المشترك بين العرب واليهود.

<http://www.lib.cet.ac.il/page/printitem.asp?item=81540>

(٣) آהוד בן עזר: במולדת הגעגועים המנוגדים הערבי בספרות העברית, 1992, עמ' 8.

(٤) هرتزل: هو يتودور هرتزل «١٨٦٠م - ١٩٠٤م» مؤسس الحركة الصهيونية، ولد لأب ثرى، التحق بمدرسة يهودية لمدة أربعة أعوام فى السادسة من عمره، أنقطع عن التعليم لذا لم يعرف العبرية والتحق بعد ذلك بمدرسة ثانوية فنية ثم الكلية الإنجيلية، أنهى دراسته عام ١٨٧٨م، التحق بجامعة فينا وحصل على دكتوراه فى القانون الرومانى وعمل بالمحاماة لمدة عام، لكنه فضل أن يكرس حياته للأدب والتأليف، عمل مراسلاً لإحدى الصحف فى باريس عام ١٨٩٥م وظل فى عمله حتى وفاته، كان هرتزل يرفض الدين اليهودى والتقاليد الدينية اليهودية وكان متأثراً بتعاليم شبتاى تسفى المسيح الدجال، وقد اختمرت فكرة الدولة فى عقل هرتزل عام ١٨٩٥م وقرر أن يسجل أفكاره فى كتاب بعنوان «دولة اليهود» طبعه بالألمانية وترجم إلى الروسية والعبرية واليديشية والفرنسية والرومانية والبلغارية، عرض فيه المشكلة اليهودية والوسائل المناسبة لحلها ثم وضع هرتزل أفكاره موضع التنفيذ وعقد المؤتمر الصهيونى الأول عام ١٩٩٧م. للمزيد: انظر:

عبد الوهاب المسيرى: اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثانى ص ٢٧١ - ٢٧٤.

محمد خليفة حسن: الحركة الصهيونية وعلاقتها بالتراث الدينى اليهودى - مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية العدد ٤ ص ١١٦ - ١٤٠ د. ت.

(٥) آהוד בן עזר: במולדת הגעגועים המנוגדים הערבי בספרות העברית, עמ' 9.

ويذكر «جرشون شاكيد»^(١) أحد النقاد اليهود البارزين: إن من الأدباء من رأى البدوى ابن الديار الحقيقي وهو جزء لا يتجزأ عن هذه الأرض، وهو كل الإيجابيات التي تتوق إليها نفس اليهودى ونقيض كل السيئات التي جلبها اليهود معهم من البلاد التي قدموا منها^(٢)، وهؤلاء النقاد يرفضون إلى حد ما - صورة العربى التي رسمتها الصهيونية فيما بعد وإن لم يرفض معظمهم النتائج التي توصل إليها الصهاينة، وأولئك الذين نظروا إلى العربى نظرة منصفة متزنة فيها شىء من الاحترام كانوا قلة قليلة.

وتعد آراء هؤلاء النقاد اليهود تعبيراً عن وجهات النظر الشخصية وفقاً لقناعاتهم السياسية تجاه أرض فلسطين وتجاه الشخصية العربية.

مما سبق يمكن القول إنه برغم اختلاف رؤى الأدباء والنقاد اليهود حول الشخصية العربية البدوية فى فلسطين فإن الطابع المميز لهذا الأدب هو الطابع الصهيونى الذى يحرص على إبراز نماذج عربية تخدم فكرهم الصهيونى ودليل ذلك أنهم يختارون لقصصهم شخصيات من مجتمعات بدوية أو قروية^(٣)، وتعاملوا معها على أساس أن الوجود العربى لا مفر منه، ويمثل حجر عثرة فى طريق الاستيطان اليهودى فى فلسطين، ويشكل خطراً على اليهود عموماً، ونسبوا إليه كل ضرر يلحق بهم، وهو ما يظهر حتى اليوم فى الأدب العبرى بشكل عام وأدب الطفل بشكل خاص، وقد برع أدباء الطفل العبرى فى هذا الميدان فركزوا فى كتاباتهم على عدة قضايا وموضوعات، منها: الصراع على الأرض ووصف البدوى.

أولاً: الصراع على الأرض:

حاول أدباء الطفل فى كتاباتهم ترسيخ الفكر الصهيونى داخل الطفل اليهودى بأحقيقته فى أرض فلسطين وبأنها إرثه التاريخى والدينى، وقد عبر عن ذلك «يجال بن ناتان» فى قصة «فارس من الصحراء» التى تحكى أن يوثيل موشيه سلومون ورفاقه قاموا بزيارة

(١) جرشون شاكيد: ناقد وباحث يهودى ولد عام ١٩٢٩م وتوفى ٢٠٠٦م، ولد فى فيينا بالنمسا وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٦م، درس فى الجامعة العبرية فى القدس وحصل على شهادة الدكتوراه فى الأدب العبرى عام ١٩٦٤م، ترأس قسم الأدب العبرى... كتب كثيراً من المؤلفات باللغة العبرية إلى جانب كتب فى النقد الأدبى بلغات أخرى وحصل على العديد من الجوائز الأدبية. انظر: http://.wikipedia.org/wiki/Gershon_shaked.

غانم مزعل: الشخصية العربية فى الأدب العبرى الحديث، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، الطبعة الأولى - عمان ١٩٨٦م ص ٣.

(٢) غانم مزعل: الشخصية العربية فى الأدب العبرى الحديث ص ٢٠.

(٣) انظر المرجع السابق ص ٤٣.

لجيرانهم البدو للتشاور معهم حول العمل الزراعي الذي لم يعتادوا عليه ، وهذه كانت الريارة لهم عند شيخ القبيلة أبو كشك^(١)، فقال لهم الشيخ:

«لפני ימים רבים הגיעה אלינו שמועה כי יהודים קנו את אדמת הסביבה וכי בדעתם להתיישב עליה. תחילה לא האמנו למשמע הדבר. חשבנו כי סוחר קרקעות מבקשים להתל בנו». השתוממותו של השיח ואנשיו גדלה יותר כאשר.

הם שומעים כי בדעת היהודים לעבוד את האדמה. יואל משה שלמון אומר לו: «אנו אוהבים את האדמה. פעם ישבו עליה אבותנו. אנו רוצים לשוב אליה». השיח הנדהם מעיף מבט בזקנים וממלמל במבוכה: «איננו זוכרים כי אבותיכם ישבו בסביבה...»^(٢).

«منذ أيام قليلة علمنا أن اليهود اشتروا أراضي المنطقة وينوون الاستيطان عليها، ونحن بداية لم نصدق هذا، ونعتقد أن تجار الأراضي أرادوا خداعنا، وقد اندهش الشيخ عندما أبلغه اليهود بأنهم ينوون بالفعل استغلال الأرض، وقال له يوثيل موشيه سلومون نحن نحب الأرض وقد أقام عليها أبائنا، ونحن نريد العودة إليها، فتعجب الشيخ قائلا نحن لا نتذكر أن آبائكم أقاموا في هذا المكان.

وهذا الحوار الذي دار بينهما يحمل جذور المشكلة العربية اليهودية، وهي الصراع على الأرض.

كما كتب «يوسف حايم برينر»^(٣) في قصة أعدها عن بناء مستوطنة «تل حاي» قائلا: «قام يوسف وبعض رجاله بقطع البلاد سيرا على الأقدام حتى وصلوا إلى الجليل... تسلفوا

(١) أدיר كوهן: פנים מכוערות במראה עמ: 107

(٢) יגאל בן - נתן: הפרש מן המדבר, תל-אביב, עמ' עוביד, 1975 עמ' 54. نقلًا عن: أدير كوهן, עמ' 107.

(٣) يوسف حايم برنر: ولد برنر في قرية صغيرة بأوكرانيا الروسية عام ١٨٨١م وقد نشأ في بيئته الفقيرة ودرس العهد القديم والقصص الشعبي اليهودي والمنشأ إلى جانب دراسة اللغة العبرية وأدبها. وانضم في صباه إلى الحزب العمال اليهودي «البوند» في مدينة بياالسيبول الروسية بعد أن هجر الدراسة في قريته، وقد صدرت له أول مجموعة قصصية باسم «من السهل العكر» وتأثر في شبابه بأفكار الفيلسوف الألماني «نيتشه» ورأى في فكره تعبيراً عن صرخة الألم الإنسانية وتعبيراً عن صرخة الإنسان من أجل تجسيد عواطفه في مواجهة ألم الحياة، كما تأثر بالأديب الروسي «تولستوي». هرب من الجيش الروسي حيث كان يخدم فيه واتجه إلى لندن واستقر في أحد أحيائها الفقيرة، وهناك أصدر مجلة عبرية باسم «المنبه» ومكث في لندن من عام ١٩٠٥م إلى عام ١٩٠٧م حيث أقام في الخضيرة ومنها انتقل إلى القدس بعد فشله في تحمل الحياة هناك، وفي القدس عمل محرراً في مجلة العامل الشاب وعمل في مجلات أدبية أخرى كما شارك في تأسيس الاتحاد العام للعمال اليهود في فلسطين «الهستدروت» وانتقل إلى يافا حيث كان يعمل في التأليف والنشر والتعليم إلى أن قُتل في صدام مع العرب في عام ١٩٢١ للمزيد انظر:

محمد محمود أبو غدير: القصة العبرية وأوضاع اليهود في فلسطين في فترة الهجرة الثانية القاهرة عام ١٩٨٧م ص ١٩ ، ٢٠.

جبالا عالية وهضابا جميلة ولكنها خالية لا يسكنها أحد... وقال يوسف لرفاقه: نود أن نقيم هنا المستوطنة... ولذلك فنحن سنخترق هذا الفراغ ونطلق عليه «تل حاي» فالأرض خالية من السكان، ابتعد عنها أبناؤها اليهود الذين لم يستطيعوا الاعتناء بها لتشتتهم، فالأرض ما زالت عذراء منذ تركها اليهود لأنه لا يوجد من يحرسها أو يعتنى بها^(١). وهذا يؤكد أن عبارة «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» التي تعتبر أساس الفلسفة الصهيونية، حاول أدباء الطفل ترسيخها في نفوس الأطفال وكأن البلاد كانت خالية حين استوطنوها. وهكذا ارتبط الوجود اليهودي في البيئة العربية البدوية بالاستيطان ومن ثم لم يكن غريبا أن تحدث مواجهات ومصادمات بين أهل المكان من البدو والأغراب المستوطنين، لكن يبدو أنه كان من الصعب حسم المسألة لصالح أحد الطرفين آنذاك^(٢).

وكان من بين الأدباء من راودته الأحلام الواهية فعبّر في رومانسية حالمة عن الأمل في استيعاب عرب فلسطين ومحو هويتهم العربية تحت ستار التعايش في محبة وإخاء تمهيدا للسيطرة على فلسطين في سهولة ويسر مستخدمين في ذلك كافة الأساليب^(٣)، ومن بين هذه الأساليب اعتبار البدو بصفة خاصة أحفاد اليهود القدامى، وكل من يرغب في العودة والعيش في فلسطين يجب التعلم منهم ويحيا مثلهم كي يعيد أمجاد الشعب السابقة، وقد وصل هذا الانبهار بالبدو إلى أقصى درجة عند مقارنة حياتهم بحياة «الأسينيين»^(٤) في قصة «زوهار وزكية» لميخائيل ديشا، أثناء الحوار الذي دار بين زوهار بطل القصة وأبيه،

(١) محمد قرانيا: صورة العربى فى كتب الأطفال الصهيونية.

(٢) جلاء إدريس: صورة البدوى فى القصة العبرية الحديثة ص ١٠١، ١٠٢.

(٣) محمود على صميذة: المشكلة العربية بين الرؤية الرومانسية والرؤية الواقعية فى الأدب الصهيونى - مجلة كلية

الآداب جامعة سوهاج العدد ٨. ١٩٨٩م ص ٥٣.

(٤) الأسينيون: فرقة دينية يهودية كانت تمارس شعائرها شمال غرب البحر الميت بين القرنين الثانى والأول ق.م.، وهم جناح متطرف من الفريسيين ويظهر هذا فى ابتعادهم عن اليهودية كدين قربانى مرتبط بالهيكل المقدس آمنوا بخلود الروح والثواب والعقاب وقد انسحبوا تماما من الحياة العامة ينتظرون قدوم المسيح لينشر العدالة فى الأرض، عاشوا جماعة مترابطة حياة النساك يلبسون الثياب البيضاء ويتطهرون ويطبّقون شريعة موسى تطبيقا حرفيا... عاشوا على الزراعة ولا يأكلون إلا ما أعدوه بأنفسهم وهو ما زاد ترابط الجماعة (الأمر الذى جعل عقوبة الطرد منها بمنزلة الإعدام) حرما الذبائح وكانوا يقدمون للهيكل قربابين نباتية فقط كما حرموا على أنفسهم أو على الأقل على الأغلبية العظمى منهم الزواج، وانغرضوا كلية فى أواخر القرن الأول الميلادى. للمزيد انظر:

عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثانى ص ١٢٣.

عندما انتقد الأب البدو وطريقه تناولهم للطعام، ورد عليه الابن: بأن هذا هو حال اليهود القدامى، حيث جاء:

«ראה את דרך אכילתם בידיים מקערה גדולה אחת. איני יודע אבא. בעיני דווקא צורה זו של אכילה מוצאת מאד חן. האין זו מזכירה את ארוחות האיסיים בימי קדם שאף הם אכלו בצוותא משולחן אחד ויש להניח שגם להם לא היו כפות ומזלגות. אכן בהבדל אחד האיסיים לא אכלו בשר כי היו צמחונים ושמרו מאוד על נקיון גופם ובגדיהם. גם הבדווים נראים לי נקיים למדי ושמלותיהן של הנערות היו מפוארות»^(١).

«هل رأيت طريقة تناولهم للطعام بأيديهم من طبق واحد كبير؟ فأجاب الابن من ناحيتي هذه الطريقة في الطعام تروق لي... ألم يذكرنا هذا بطعام الأسينيين قديما فهم أيضا كانوا يأكلون جماعة على منضدة واحدة... فلم يكن لديهم ملاعق وشوك، ولكن مع فرق واحد أن الأسينيين لا يأكلون اللحم لأنهم نباتيون، كما كانوا يحافظون تماما على نظافة أجسادهم وملابسهم... وأيضاً البدو يبدون لي على درجة كبيرة من النظافة وكانت ملابس فتياتهم فاخرة».

إن مرحلة الانبهار الرومانسي من جانب الأدباء اليهود الذين وصلوا إلى فلسطين وإعجابهم بنمط الشخصية العربية البدوية وتراثها الأصيل ليست إلا حيلة لجأ إليها الأدباء للتوحد بهذه الشخصية باعتبارها امتدادا للوجود العبري القديم^(٢)، وبالتالي انتحال وجودها وسماتها ونسبتها إلى المشروع الصهيوني وادعاءاته التاريخية في امتلاك الأرض.

ولانعكاس عملية السلام على أدب الطفل نجد أن بعض مؤلفي كتب الأطفال تحدثوا عن تمسك العرب بالثقافة الإسرائيلية إلى درجة الانصهار والاندماج التام، وقد عبر عن ذلك «أفنيير كريملي» في كتاب «عودة الشبان الرياضيين» أن بعض الشباب الذين يتحدثون العربية بدأوا يؤمنون بأنهم ينحدرون من سلالة أبناء إسرائيل القدامى الذين ظلوا في فلسطين ولم يخرجوا منها إلى المنفى بعد تخريبها على يد الرومان، وعندما احتلها العرب اضطر معظم أبناء فلسطين اليهود إلى اعتناق دين المحتلين وعاداتهم، واعتقد هؤلاء الشباب

(١) مكايل دשא: זוהר וזכיה, רמת - גן, הוצאת מסדה 1970, עמ' 21 - 22, نقلًا عن: אדיר כוהן, עמ' 79.

(٢) جيل رامراز - راويخ: العربى فى الأدب الإسرائيلى، ترجمة: نادية سليمان حافظ، إيهاب صلاح، مراجعة

وتقديم إبراهيم البحراوى - المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠م ص ٦.

بأن الوقت قد حان للعودة إلى شعبهم الحقيقي (شعب إسرائيل)، كما أكد في موضع آخر من القصة أن من بين هؤلاء الشباب شاب يدعى عواد منصور من عرب نابلس انضم إلى نادي المستوطنين اليهود في نابلس العليا واندمج تماما مع الشباب اليهودي، وأطلق على نفسه اسم «عوديد»، وتعلم العبرية ونقل مقر سكنه من نابلس العربية إلى نابلس العليا اليهودية^(١).

ثانياً: وصف البدوى:

ركز أدباء الطفل العبرى على وصف كل ما يتعلق بالبدوى من ناحية الشكل الخارجى والعادات والتقاليد ونظام الحياة والصفات الشخصية وما إلى ذلك حتى تتحقق الصورة التى يسعون إلى ترسيخها فى أذهان الأطفال.

١ - المظهر الخارجى:

احتل المظهر الخارجى للبدوى حيزاً كبيراً فى أدب الطفل العبرى بهدف تكوين انطباعات حول هذه الشخصية فى مخيلة الطفل، وليس بهدف تصوير ملامح مميزة حقيقية^(٢)، ويغلب على هذا المظهر الصورة السلبية تحقيقاً للدوافع الصهيونية، وقد ابتعدت الصور المرسومة عن الصدق والمنطق فى أغلب الأحيان واتسمت بالتشويه المتعمد والتزييف^(٣)، لذا رسم الأدباء للبدوى ملامح يغلب عليها الطابع النمطى سواء هيئة الجسم، وسمات الوجه، أو العيون التى تبعث على الرعب، والرائحة الكريهة، والملابس البالية والمسكن الذى يعيش فيه وغير ذلك من الصفات التى تنم على الاستخفاف والاحتقار.

ففى كتاب «עודיד בצר» - «عوديد بيتسر» - «נא לא לדרך על הדשא» - «الرجاء عدم المشى فوق العشب»، واصفاً العربى قائلاً:

«מתחת לכאפיה הלבנה, סביבה נכרך עקאל שחור, בעל ציצית, נזדקר חוטם דק ומעוקם כמקורו של נשר. שפם דקיק קישט את שפתו העליונה של פה גדול ואילו למטה ממנו הצטמח

(١) אבנר כרמל: הספורטים הצערים שבים, תל - אביב, מ. מזרחי 1974 עמ' 25، 38 نقلاً عن: אדיר כוהן, עמ 187.

(٢) ريزا دومب: صورة العرب فى الأدب الإسرائيلى، ترجمة نادية سليمان حافظ - إيهاب صلاح محمد فايق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠١م، ص ١٠١.

(٣) محمد أبو غدیر: موشيه سمیلانسای وصورة العرب - مجلة الدراسات الشرقية، العدد ٥، القاهرة ١٩٨٧م ص ٢٤١.

זקן תיש דליל. קטן-קומה היה הערבי ולפי הנראה דל - בשר, אך זאת ניתן רק לנחש, כי גלימת - משי שחורה ורחבה הסתירה את גופו⁽¹⁾.

«من تحت الكوفية البيضاء التي يحيطها عقال أسود ذو شراشيب أنف رفيع معقوف كأنف نسر، وشارب رفيع يزين الشفاه العليا، لغم كبير تنبت أسفله لحية كلحية التيس الهذيل، كان العربي قصير القامة نحيل كالشعبان يغطي جسده جلاباب أسود واسع». إن وصف الأنف بالحدة والعقوف ثم تشبيهها بمناقير الطيور الجارحة، وتشبيهه حسن بالثعبان يعكس لنا النظرة البغيضة لليهودى تجاه العربى.

وفى قصة «מזכר התנאים» «بائع التين» لحמדא בן יהודה⁽²⁾ وصفت حسن بائع التين الذى يأتى كل يوم الى القدس لببيع التين بأنه شاب أحذب لا يرى بعينه اليسرى. يده اليمنى مبتورة، هزيل نحيف ذو هيئة رثة... وكان الأولاد يسخرون منه فهذا يجذبه من عمامته، وهذا من طرف عباءته⁽³⁾.

מما سبق يتبين حرص أدباء الطفل على تشويه شكل البدوى برسم صورة قبيحة للملامحه أو ملابسه برغم أنهم لم يستطيعوا نفى أو تجاهل ما يقدمه البدوى لليهود من خدمات أو ما لمسوه من صفات طيبة. وفى إحدى القصص وصف شاب بدوى بأنه ذو وجه قبيح قاسى على الرغم من مساعدته لليهود بالسفر إلى الخليل ومحاولته إنقاذ بعض الأطفال اليهود الذين خطفوا واعتقلوا⁽⁴⁾.

ومهما كان الموقف النفسى تجاه البدوى العربى فإن بعض الكتاب لم يستطيعوا إخفاء إعجابهم بالقوة الجسمانية للبدوى – الأمر الذى وجدناه فى وصف القامة وجمال الوجه عند وصف الشيخ قنائى فى قصة «הרפתקות יובל» مغامرات نهر «لتסיפى זיטרי»:

(1) עודד בצר, נא לא לדרוך על הדשא, תל - אביב, הוצאות יוסף שרברק 1969, עמ' 15, נקל'א ענ: אדיר כוהן, עמ' 66.

(2) חמדא בן יהודה: ולدت חמדא בן יהודה فى פילנא عام 1883, تزوجת אלעזר בן יהודה بعد وفاة أختها زوجته... هاجرت إلى القدس واكتسبت من زوجها إجادة اللغة العبرية وساعدته فى عمل القاموس الكبير الخاص به واهتمت بإصداره بعد وفاته، وقد صدر لها عدة قصص فى الصحف العبرية على مدار سنواتها فى القدس كما صدر لها مجموعة قصصية للأطفال خارج فلسطين بعنوان «من حياة الأطفال فى فلسطين» كان من بينها قصة «بائع التين». انظر: קרסל. לכסיכון הספרות העברית בדורות האחרונים: כרך ראשון הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר 1965 עמ' 279, 280.

(3) מחיי הילדים בארץ ישראל לכסיכון הספרות העברית בדורות האחרונים עמ' 280.

(4) מנחם רגב: בדרכי הספרות לילדים, ספרים פועלים, תל - אביב, 1985, עמ' 114.

«هوا היה גבה-קומה, רחב-כתפיים, ומותניו צרים. זקן גזוז עיטר את פניו השחומות והגרומות. עיניו יקדו תמיד. ומתחת לשפמו המסולסל לא גז מעולם חיוך שחצני ופיקח»^(١).
«كان منتصب القامة عريض المنكبين ذو خصر نحيل، حليق الذقن، يزين وجهه اللون الأسمر والعظام البارزة، عيناه تلمع دائما ومن أسفل شاربه المنمق الذى لم يحلقه مطلقا ابتسامة متكبر فطن».

هذا الإعجاب اليهودى بالبدو أثار مخاوف بعض اليهود الذين كانوا ينادون بالانفصال الكامل^(٢) عن الشعب العربى من واقع الإحساس بالتفوق الحضارى ويرون أن الاندماج فى الثقافة العربية والمجتمع العربى سوف يؤدى إلى ضياع شخصيتهم وهويتهم اليهودية، وطالبوا بضرورة التعبير عن واقع اليهودى فى فلسطين حتى يتمكن اليهود من التعامل والتعايش مع هذا الواقع على أساس سليم^(٣).

وإذا انتقلنا من ملامح البدوى الخلقية فى أدب الطفل العبرى إلى شكل الملابس التى يرتديها لوجدنا كثير من مؤلفى أدب الطفل قد عمدوا إلى إظهار تلك الملابس منسجمة فى قبحها مع قبح الوجه وذلك لتنفير القارئ الصغير وتعميق احتقاره وكراهيته للبدوى، فوصف إيعازر شموئيلي عباءة البدوى فى قصة «شומר ב'שראל' حارس فى إسرائيل» قائلا: «עבאיה שחורה וכבדה, קרועה ונקובה. ראשו היה עטוף מטפחת ישנה ספוגה זיעה ואבק. רגליו היחפות היו תקועות בסנדלים פרומים»^(٤).

-
- (١) צבי זאורי: הרפתקות יובל, הקיבוץ המאוחד, תש' ח, עמ' 69, نقلًا عن: מנחם רגב, עמ' 114.
(٢) الانفصال الكامل: أول من عبر عن منظور الانفصال الكامل «يوسف كلاوتر» ١٨٧٤م - ١٩٨٥م المؤرخ والناقد اليهودى محذرا من خطر الاندماج من جانب المستوطنين اليهود فى الثقافة العربية والمجتمع العربى وضرب أمثلة لسلوك بعض الشباب اليهودى فى محاكاة العادات العربية ورأى فى هذه المحاكاة اليهودية لأعمال البطولة البدوية والإعجاب بها خطرا على المشروع الصهيونى حيث إنها تقرب اليهودى إلى الثقافة العربية وتزيل الحواجز المطلوبة بينه وبينها. للمزيد انظر:
- جيلا رامراز، رايوخ: العربى فى الأدب الإسرائيلى، ترجمة نادية سليمان حافظ، إيهاب صلاح، محمد فايق، مراجعة وتقديم إبراهيم البحراوى، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١م ص ٥.
- زين العابدين محمود أبو خضرة: تاريخ الأدب العبرى الحديث - القاهرة ٢٠٠٢م ص ١٦٠.
(٣) انظر - جيلا رامراز العربى فى الأدب الإسرائيلى ص ٥.
- محمود على صميده: المشكلة العربية بين الرؤية الرومانسية والرؤية الواقعية فى الأدب الصهيونى ص ٥٣.
(٤) אליעזר שמאלי: שומר ב'שראל, אגדת אלכסנדר ז' 'ח, עמ' 77, نقلًا عن: אדיר כוהן, עמ' 08.

«عباءة سوداء وثقيلة، ممزقة بها ثقوب، ويضع على رأسه منديلا قديما مملوءا بالعرق والتراب، ويقحم قدمه الحافي في صندل ممزق».

كما وصف מ. גרעין البدوى – فى قصة «הקדילק יורד דרומה הקאדילאק יתגה נחו الجنوب» – وصفا مخيفا على لسان ولدين كانا يتجولان فى سوق بدوى وقد قابلا: تاجرا بدويا مخيفا ووصفوا هيئته قائلين:

«על מותו תלויה היתה 'שבריה' קצרה וחדה מאוד ועל מותנו השניה התנוסס אקדה ענקי , קשור לחגורה מקושטת. נוסף על כך שיחקו אצבעותיו באולר קפיצי מחודד, ומדי פעם בפעם חיטט בין שיניו הגדולות והארוכות. פניו היו רזים , מחודדים וקמוטים מאוד וצבעם חום-צהוב. כנחשת-קלל. מתחת לכפייתו, שהיתה גדולה כסדין, התפרצו תלתלים ארוכים ושחורים , ועיניו נצצו כלהב השבריה. גולת הכותרת למראה הזה היה חוטמו, ממש חרטום-נשרים בעל ממדים עצומים»⁽¹⁾.

«كان مدلى على جانبه شبريه صغيرة حادة وعلى جانبه الآخر يتدلى مسدس ضخם معلق فى حزام مزخرف ويوجد بين أصابعه مطواة زنبركية حادة يخلل بها أسنانه الكبيرة الطويلة من وقت لآخر، وجهه نحيل حاد شديد التجاعيد ذو لون بنى مصفر كنجاس خفيف، وأسفل الكوفية التى تشبه الملاة يظهر شعر أسود مجعد طويل، وكانت عيناه تلمع كنصل الشبرية والناظر إليه يرى أنفه كمنقار نسر ذو مقاييس عجيبة».

إلا إنه فى بعض القصص ورد وصفا إيجابيا للملابس البدوى فجاء فى كتاب «המסע לסלע האדום رحلة إلى الجنوب» لروفائيل ساهر يصف الشيخ سليمان المحترم قائلا:

«השייח סולימאן, שעבאיה חומה והדורה רקומה זהב עטפה קומתו הגבוהה וחרב כסף ארוכה משובצת אבני-חן תלויה היתה באלכסון לכל אורך גופו...»⁽²⁾.

«كان الشيخ سليمان يرتدى عباءة بنية فاخرة، موشاة بالذهب طويل القامة، يحمل سيفاً فضياً موشى بالأحجار الكريمة بطول جسده».

لم يقتصر أدب الطفل العبرى على رسم ملامح وجه البدوى وملابسه، بل وصف المسكن الذى يعيش فيه البدوى وطرق إعداد القهوة وطعام القبيلة البدوية والحيوانات وما شابه

(1) מ. גרעין: הקדילק יורד דרומה, יסוד עמ' 9 – 10, נקלָא ענ: מנחם רגב, עמ' 114 – 115.

(2) רהאל סהר, המסע לסלע האדומי, תל - אביב, הוצאת ספריית עוֹדֵר, תשכ"ט, נקלָא ענ: אדיר כוהן, עמ' 80.

ذلك، وهذا الوصف لا يؤدي إلى التقرب إلى ما يوصف، بل يؤكد على البعد بين اليهود وبين العرب، وعلى الإيحاء للطفل اليهودي بعدم وجود مكان لإقامة البدو لعدم انتمائهم لمكان محدد. ففي وصف الخيمة البدوية في كتاب «في الأسر لدى البدو» لژنيف دومينيتس جاء وصف الخيمة في غاية القبح على النحو التالي:

«האוהל היה כמעט ריק. בקצהו התגוללה חבילת סמרטוטים: עבאיות בלויות, מזרן קש מזוהם, שמיכת צמר-גפן קרועה ומזוהמת עד לגועל- - על אחד העמודים - - היה תלוי קומקום פח מוחלד, ומעל לו מנורת נפט קטנה ומפוייחת»⁽¹⁾.

«إن مضرب الخيام كان شبه خال، وفي طرفه صرة من الأقمشة الممزقة والعباءات المهترئة وفراش قذر مصنوع من القش وغطاء، كما كان هناك إبريق متسخ لعمل الشاي وبجانبه موقد كيروسين صغير يعلوه الدخان الأسود».

فقد كان الوصف الفولكلوري القاسي للحياة البدائية في البيئة الصحراوية محببا لكثير من كتاب قصص الأطفال فالخيمة البدوية شديدة التواضع والبساطة توضح للأطفال أن البدوي يعيش بجوار الحيوانات في مكان واحد في كتاب «الرحلة الكبرى لايرز وموسى» لشمونيل بنشلوم:

«האוהל הבדוי רחב ידיים, עשוי מארג גס ושעיר גמלים ועזים. מספר מוטות שתמכו בו, חלקוהו לשלושה חלקים. בשניים מהם גרו ההורים וילדיהם, ובחלק השלישי שוכנו העזים העופות. האוהל היה מוקף גדר שנבנתה מאבנים ועצים יבשים...»⁽²⁾.

«الخيمة البدوية واسعة مصنوعة من صوف خشن ومن جلد الجمال والماعز يوجد في وسطها عدة أعمدة تقسمها الى ثلاثة أجزاء، جزءان لنوم الأبوين والأولاد وجزء للماعز والطيور والخيمة محاطة بسياج من الأحجار والأشجار الجافة».

كما خصصت كتب الأطفال أجزاء كثيرة لوصف اللوائيم البدوية التي توضح العادات والتقاليد ومستوى المعيشة التي يحياها البدوي، فمناحم وابنته الصغيرة أبطال كتاب

(1) זאב דומניץ: בשבי אצל הבדווים, תל - אביב, הוצאת יזרעאל, 1975, עמ' 14, נקלָא ענ: אדיר כוהן, עמ' 80.

(2) שמואל בנשלום: המסע הגדול של ארז ומוסי, רמת - גן, הוצאת מסדה 1976, עמ' 28 - 29. נקלָא ענ: אדיר כוהן, שם, עמ' 80.

דורית אורגד «إلى مكان جديد» دعوا إلى خيمة عبد الله وجلسا على وسائد ملونة في ركن من الخيمة ودخل عبد الله ومعه المحمصة وبها حبات البن وبدأ في تحميصها حتى أصبحت سوداء اللون، ثم تحدثت دورית أורגد عن عملية الطحن قائلة:

«עבדאללה שם את הגירון (המכתש עשוי עץ) בין ברכיו, וכותש את פולי הקפה הקלויים בתנועות קצובות. ורוח המדבר נושאת עמה את הלחות העלי במכתש בום-בום-בום-בום»⁽¹⁾.

«وضع عبد الله الجرن بين ركبتيه وطحن حبات البن التي تم تحميصها بضربات إيقاعية وهواء الصحراء يحمل معه الضرب في الجرن بوم... بوم».

ثم تحكى القصة أن عبد الله صب القهوة ذات الرائحة الطيبة المرة في فناجين صغيرة وقدمها لضيوفه وأثناء ذلك انتشرت رائحة الخبز... وسرعان ما قدم عبد الله الخبز الطازج الذى صنعته زوجته جميلة منذ قليل، وقدم معه طبقا من اللبنة تفوح رائحتها ذو طعم حامضى منعش⁽²⁾.

ממא סבין יתבין אן רסמ סורה הבדוי פי אדב הפל העברי קאן חאצא ללנפבאעאט השכסיעה לכל אדיב, ומן תמ תבאינת אوصאפה בין השלביה والإيجابية, ליש פקט פי רסמ מלמח الوجه או نمط الحياة, بل פי وصف الصحراء أيضا ونجد أن الصورة لم تكن قاتمة دائما فى الصحراء.

فبعض كتاب الطفل رسموا صورة لعالم هادئ بديع مثلما جاء فى قصة «فرسان» الجليل فى وادى عربيه لعاموس أريخا:

«המראה שנגלה לפני היה יפה כחלום נעים. נחל עליז פילס דרכו בין קבוצות תמרים גבוהים. ליד עצי התמר הגמישים צץ מחנה גדול שליד אחדים מאוהליו היו קשורות סוסות אצילות. נשים וילדים הסתובבו בין האוהלים השחורים העשויים מאגר צמר עזים. בין האוהלים שוטטו בנחת כבשים אחדות שלא יצאו עם העדר למרעה. רוכבי נאקות קרבו אלינו כשהם לופתים רמחים ארוכה בידיהם»⁽³⁾.

(1) דורית אורגד. אל מקום חדש, ירושלים ותל - אביב, הוצאת דביר, 1983, עמ' 61 - 62. נקלָא ענ: אדיר כוהן, שם, עמ' 80 - 81.

(2) שם שם.

(3) עמוס אריכא: דרשי הגיל בסלע האדום, רמת-גן, הוצאת מסדה, 1977, עמ' 79. נקלָא ענ: אדיר כוהן, עמ' 76.

«لقد كان المنظر جميلاً كالحلم اللطيف فقد كان الشلال الصافي يمر بين أشجار النخيل العالية، وظهر بالقرب من أشجار النخيل مضرب الخيام وبالقرب من كل خيمة ربطت الخيول الأصيلة، وكان الأولاد والنساء يتجولون بين الخيام السوداء المصنوعة من الصوف المنسوج وبدت بين الخيام بعض الأغنام التي لم تخرج من القطيع إلى المراعى واقترب منا راكبي الجمال وهو يمسكون الرماح الطويلة بين أيديهم».

٢ - الصفات الداخلية (الشخصية):

حظيت الصفات الداخلية للبدوى بنصيب وافر في أدب الطفل العبرى استكمالاً للصورة التي يرسمها هذا الأدب للشخصية البدوية؛ لذا احتوى أدب الطفل العبرى على الكثير من الطباع والصفات الشخصية سلبية كانت أم إيجابية.

فمن صفات البدوى السلبية: الكذب والخيانة والمهادنة والوقاحة والشك والوحشية والجبن والبخل وحب المال وسرعة الغضب والتملق والتباهى والخبث^(١).

وقد بلغ وصف وحشية العربى ذروته والخوف منه أن الأطفال اليهود يرون العربى فى أحلامهم فيصابون بالرعب الشديد، وقد عبر عن ذلك «أورى أورليف» فى قصة «دابة الظلام» التى تعالج مشكلة الصراع العربى الإسرائيلى، فمن خلال ثلاثة أجيال الجد والأم والابن، ناقشت القصة مضامين الحرب والسلام والسمات النفسية والشخصية للجانبين العربى والإسرائيلى، كذلك عبر الأديب عن القنوات المتوارثة تجاه العربى عند اليهود، فالابن يروى لأمه أن العربى يظهر له فى أحلامه ليخيفه، فتخبره الأم أنها أيضاً كانت تحلم بالعربى وهى صغيرة، كما كان أبوها يحلم بالعجرى عندما كان فى بولندا، فقد كان العجرى يأتون إلى هناك بعربات سكناهم.

وفى هذا الوصف نجد مقابلة لفظية بين العربى والعجرى لما يتضمنه المفهوم اللفظى من معان خاصة بالهمجية والغوغائية والغباء والميل إلى الفوضى وعدم الالتزام بأرض محددة^(٢). وتحدث «باروخ نادل» عن اللامبالاة التى يتمتع بها البدو فهم لا يستطيعون تقدير الوقت ولا يكثرثون بالأمور.

(١) أدير كوهن، فנים מכוערות במראה، עמ' 73.

(٢) للمزيد. عبد الخالق عبد الله جيه: إسرائيل من الادعاء بالحق إلى إعادة كتابة التاريخ - دار النشر والتوزيع

والإعلان، بلودان القاهرة ٢٠٠٥م ص ٦٢.

«לעולם לא אצה לו הדרך --- ומה אם יאחר להגיע למחוז חפצו --- הבדווי המדברי לו חייב להגיע לעבודתו בשעה מסויימת. ילדים אינם הולכים לבית – הספר והזמן אינו בעיניו אלא גלגל ארוך ואיטי של ימים ולילות. חורף וקיץ. לידות ומיתות. פשיטות ומלחמות»⁽¹⁾.

«البدوى إلى الأبد لا يستعجل الأمور... ولو تأخر عن الوصول إلى هدفه.. فهو غير ملتزم بأن يصل إلى عمله في ساعة محددة، وأولاده لا يذهبون إلى المدرسة، والوقت بالنسبة له ليس إلا عجلة طويلة وبطيئة من الأيام والليالي، والشتاء والصيف، والولادة والوفاة والغزوات والحروب».

وقد وصف أدب الطفل العبري البدوى بأنه مخادع ومرتق، ومجرم يقوم بتشكيل العصابات والانتماء إلى الجماعات الإرهابية، وغير ذلك من الصفات التى تنم عن الوحشية والجهل والتخلف⁽²⁾.

فى المقابل نجد كثير من قصص الأطفال تتحدث عن العربى الإيجابى، والعربى الطيب، وبعض هذه القصص أحسنت وأجادت فى وصف البدوى⁽³⁾، لأنها وصفت مجتمعه بسمات وقيم ميزته عن غيره من المجتمعات الأخرى من خلال تقاليد توارثها عبر الأجيال، عرفها العبريون وأدركوها نتيجة احتكاكهم وتعاملهم مع البدو، فعكسوها فى قصصهم، مثل: كرم الضيافة، ومد يد العون والمساعدة للمحتاج، وحسن المعاملة والشجاعة، وغير ذلك، فعلى سبيل المثال ما ذكره «ميخائيل ديشا» فى كتابه «زوهار وزكية» على لسان زوهار بطل قصته بعد عودته هو وأبيه من احتفال عند البدو قائلاً:

«הבדווים הם עם מענין. הייתי אומר נהדר. הם גאים. אמיצים ובעלי נימוסים. אכן המכות שכיבדוני בהן היום. לא היו כה מנומסים»⁽⁴⁾.

«البدو شعب ذو شأن أقول عنهم ممتازون، هم عظماء شجعان أصحاب مبادئ، ولذا فالضربات التى أثقلناهم بها اليوم لم تكن فى محلها».

كما أشار «عاموس أريخا» إلى حسن الضيافة التى تميز بها البدو فى كتابه «فرسان الجليل فى وادى عربية» فقد دعا أبو محلول ضيوفه إلى تناول الطعام والجلوس بجواره، فقال:

(1) ברוך נאדל: נטי ומאורעות הסלע האדום, תל - אביב, מ. מזרחי, 1974, עמ' 111 - 112. نقلًا عن: אדיר כוהן, עמ' 81.

(2) אדיר כוהן, פנים מכוערות במראה, שם, עמ' 82.

(3) אדיר כהן, פנים מכוערות במראה, עמ' 158.

(4) שם, עמ' 79.

«סרוב להזמנת הזקן החביב היה משתמע כעלבון. עד מהרה החילונו לטעום מהגבינה --- ובין לעיסה ללעיסה שוחחנו --- רק אדם שגינוני נימוסים זרים לרוחו יעלה מיד לדיון נושא הפגישה. לגבי בני המזרח זוחל הזמן בעצלתיים ונושא השיחה העיקרי בוודי שלא ייפגע גם אם ישוחחו בו לאחר שעה קלה»⁽¹⁾.

«إن رفض دعوة الشيخ الحبيب يمكن تفسيره على أنه إهانة وبسرعة تذوقنا الجبن، وأثناء الطعام كنا نتحدث فقد كان محبا لي في أدب شديد، والحديث بيننا لم يدور عن سبب المقابلة، فالوقت بالنسبة لأبناء الشرق يمر بتكاسل شديد فسبب المقابلة الأساسي لا يتأثر إذا ما تحدثنا فيه لاحقا».

ومن الإيجابيات التي رسمها أدباء الطفل العبرי للبدوی أنه شخص مفید يقدم العون والمساعدة والحماية لليهود، ويتصدى لإخوانه العرب لإنقاذ جيرانه اليهود، وأحيانا يدلي بأسرار عن الحروب ويحبط هجمات على المستوطنات اليهودية، ويتسبب في مقتل المهاجمين العرب⁽²⁾.

ومثال العربي الذي يغامر بحياته ويكشف أسرار العصابات العربية لصديقه اليهودي «إبراشكه» كتب «يوسى جمزو» في كتاب «لا نريد أن ننام ولكن نريد أن نبتهج» عن الشيخ سليم الذي يذهب ليلاً إلى صديقه اليهودي «إبراشكه» حارس كيبوتس شדומوت يحذره قائلاً: «בעוד ימים מעטים מאוד, יא חאוואג'ה אברשקה, ירדו אנשיו של מוסטפה ג'יהאד ממערתם הנסרת שבהרי חברון וייערכו להתקפה על קיבוצכם»⁽³⁾.

«بعد أيام قليلة جدا يا خواجه إبراشكه سيأتي رجال مصطفى جهاد من مغارتهم السرية في جبال الخليل لشن هجوم على مستوطنتكم».

ومن الإيجابيات أيضاً التي يراها أدباء الطفل العبرי في البدوی علاقات حسن الجوار والصدقة بين العرب واليهود، فقال على لسان الشيخ سليم:

(1) עמוס אריכא: דרשי הגליל בעמק הערבה רמת-גן הוצאת מסדה 1971 עמ' 10 – 11, נקלָא ענ: אדיר כוהן, שם, עמ' 81.

(2) אדיר כהן, פנים מכוערות במראה, עמ' 158.

(3) יוסי גמזו: לא רוצים לישון.. רוצים להשתגע, תל - אביב, הוצאת בצלאל, צרחקובר תשכ"ח, עמ' 30, נקלָא ענ: אדיר כוהן, שם, עמ' 159.

«עברו שנים ובנגב השומם והצחיח שלנו הופעתם אתם היהודים והקימותם את הקיבוץ שלכם. תחילה יראנו שמא תגזלו את אדמותינו, חוואג'ה אברשקה, זוהי האמת; אך עד מהרה התבדו חששותינו, להיפך, משראיתם כי רחוקה הדרך מן המאהל שלנו אל המעיין התקין חוואג'ה גריש, שלכם, זה מן המסגריה, צינור מים נוצץ של מתכת, וברז בקצהו – וכך קוצרה דרכן של נשותינו ובנותינו אל מקור המים»⁽¹⁾.

«מנז שנות עדידה גתם אייהא יהודו אל הנقب الخاوی القاحل وأقمتم مستوطنة لكم، في البداية خفنا أن تسلبونا أرضنا يا خواجه إبراهيم.. هذه حقيقة؛ ولكن سرعان ما تبددت مخاوفنا، لأنه عندما علمتم بعد المسافة بين خيامنا وبين منبع المياه أعد الخواجه جريشا في ورشة الحدادة الخاصة بكم ماسورة من المعدن في طرفها صنبور، وبهذا اختصرت المسافة أمام نساتنا وبناتنا من مصدر المياه».

وقد حاول بعض كتاب أدب الطفل تخفيف حدة الخوف من العرب فوصفوا الأعمال الخيرة التي يقوم بها العربي البدوي للأطفال اليهود التائهين في قصة «وحيدون في الغابة» لريفا מיגן التي تحكى عن الأحداث التي وقعت لتומר وصديقه اللذين ضلوا طريقهما وهما عائدين إلى كيبוטס «تل رועים» ووصلا إلى مضرب خيام بدوي وتلقيا هناك معاملة ممتازة برغم مخاوفهما من العرب»⁽²⁾.

وقصة «الفار من البيت» لتسيفيا بنشالوم «تتحدث عن ولد يهرب من منزله وينتقل من مكان إلى آخر حتى سقط وأصيب بالتواء في قدمه واستعان بعربي ساعده على النهوض وذهب به إلى خيمته، وقدم له الطعام والشراب والعلاج، وأقنعه بالعودة إلى منزله»⁽³⁾. وفي قصة «الرحلة الكبرى لإيريز وموسى» كتب شموئيل بنشלום عن ولدين ارتطمت سيارتهم بلغم ووصلا إلى مضرب عشيرة بدوية وهناك تلقى الولدان معاملة حسنة، وفي المقابل رد الولدين الجميل إذ عالجا حميد بن على الذي فقد وعيه نتيجة ارتطامه بحجر وأنقذاه، وعند عودتهما إلى المنزل كانا يركبان جملا ويضعان على رأسيهما الكوفية والعقال ويحملان في قلوبهما المحبة والصدقة.

(1) שם, 27, נקלָא ען: אדיר כוהן, שם, עמ' 117.

(2) רבקה מגן: הצמיד של אודירה, תל - אביב, עם - עובד, 1981, עמ' 82 - 95. נקלָא ען: אדיר כוהן, שם, עמ' 163.

(3) צבי בן - שלום: הוא ברח מן הבית, תל-אביב, ספריית פועלים, 1972, נקלָא ען: אדיר כוהן, שם, עמ' 163.

وهنا نجد دليلاً لرد إيريز على موسى الذي قال إنه خشى أن يكون قد قابل عرب
سيئین عند لقائه بالبدو.. فقال له إيريز:

«למה דווקא ערבים רעים? מי אמר לך שלכם הערבים רעים הם? - - - אבא דווקא אמר
לי שיש הרבה ערבים טובים והעיקר שהם מכניסי אורחים למופת. במיוחד מצטיינים בהכנסת
אורחים הבדווים»⁽¹⁾.

«لماذا بالأخص عرب سيئين؟ من قال لك أن كل العرب سيئين؟ لقد قال لي أبي أن
كثير من العرب طيبون.. والمهم أنهم يرحبون بالضيف كما يجب، وبالأخص البدو فهم
يمتازون بحسن الضيافة».

يمكن القول إن وصف البدوى بالطيب في أدب الطفل العبرى يخضع لما يمكن تحقيقه
من فائدة لليهود، فإذا ما انقضت هذه الفائدة حلت الأوصاف المترسقة عن البدوى.



(1) שמואל בנשלום: המסע הגדול של ארז ומוסי, שם, עמ' נקל' ענ: אדיר כוהן, שם, עמ' 26.

الخاتمة:

أظهرت الدراسة أن صورة العربي (البدوى) فى نظر أدباء الطفل العبرى تباينت بين السلبية والأيجابية إلا أن الآراء التى مالت إلى الإيجابية ارتبطت بما يحققه اليهودى من مكاسب يحصل عليها من العربى. فأدب الطفل فى حالة إغراق دائم فى العنصرية، وبذلك يكون أدبا خلا من دوره الإنسانى لأنه يلحق الطفل الكثير مما يعتبره القارئون على هذا النوع من الأدب مشوهاً لنفسية الطفل وفكره.

وفى ذلك قال أورى أفنيرى: «إن الكتابات التى تقدم للطفل اليهودى عن العرب تدعو إلى العنصرية والإرهاب والتطرف إلى جانب ما تحمله من عنصرية داعية إلى تمجيد العرق اليهودى وإحتقار العرب باعتبارهم عرقاً مختلفاً»^(١).

إلا أنه يجب ألا ننخدع بهذا النقد فهو ما قال ذلك إلا خوفاً على النشء الإسرائيلى لما يحمله هذا الأدب من شحن للطفل بالحق والعنصرية تجاه العرب بصفة عامة والفلسطينيين بصفة خاصة، وأن هذا سيكون له آثاره ونتائجه على المجتمع الإسرائيلى أيضاً، وهذا ما أثبتته الواقع الإسرائيلى بارتفاع مؤشرات الجريمة بمختلف أنواعها داخل إسرائيل^(٢) الأمر الذى دعى علماء النفس والتربية فى إسرائيل لمحاولة تغيير تلك النبرة للحفاظ على أمن المجتمع، فظهرت فى السنوات الأخيرة كتابات كثيرة حول أدب الطفل، تنقد ما كتب عن العرب وعن البدو وعن تصويرهم فى صورة سلبية أو اعتبارهم شخصيات فلكلورية، كما علقوا على أن ما تم كتابته عن وجود خلاف دائم بين اليهود والعرب من الممكن اعتباره أمر عادى فى أى مجتمع يحمل عناصر مختلفة فى تركيبته السكانية، ودليل ذلك أن هناك كتابات للطفل تتحدث أيضاً عن سوء العلاقة بين اليهود الشرقيين واليهود الغربيين وبين اليهود المتدينين واليهود العلمانيين وبين اليهود القدامى والمهاجرين الجدد^(٣).

كما أظهرت مجموعة من قصص الأطفال التى كتبت مؤخراً فى إسرائيل تغييراً فى طريقة عرض الصورة بين اليهود والعرب، وقدمت العربى كإنسان فردى وليس كجزء من

(١) محمد توفيق الصواف: إطلالة على أدب الأطفال الإسرائيلى

<http://www.omferas.com/vb/showthread.php.t=19582>.

(٢) المرجع السابق.

(٣) نירה فردمكي: על יחסי ערבים-יהודים כדי שהם מתוארים בספרות הילדים העברית בשנים האחרונות، עמ' 39.

Lib - stu - ac. il/ syll08/ ben_knaan_child_lit. pdf.

مجموعة معادية لهم^(١)، فظهرت قصص للطفل جاء في معظمها أن العربى يتصرف بمثالية شديدة بينما اليهودى لا يتصرف كما ينبغى، واليهودى يظلم العربى، ودائم الشك فيه ليس لارتكابه سلوكا معينا ولكن لكونه عربى، ففي قصة «نار فى الحرش» اتهم العرب بحرق الغابة برغم أن الحريق نال من قريتهم، وفي قصة «انفجار فى شارع أهلان» تم القبض على عربى يقطن فى عمارة مجاورة لمكان الانفجار لشكهم بأنه المنفذ، إلا أن السبب كان انفجار أنبوب للغاز، وفي قصة «بشير صديقى» التى تحكى عن زيارة قام بها أحد الأطفال اليهود مع والديه عند أصدقاء عرب، كان الطفل يشعر بأن خطرا ما سوف ينجم، إلا إنه أثناء الزيارة أدرك بأن شعوره لا أساس له من الصحة، كما ظهر فى بعض القصص أن العربى يشعر دائما بالخوف من اليهودى حتى لو سلك سلوكا نبيلًا، وهذا لخوف العربى من القناعات الثابتة عنه لدى اليهود، ففي قصة «المغامرة الليلية» جاء عن هروب نعى - وهى فتاة إسرائيلية - من منزلها ووصولها الى بناية يحرسها حسن العربى، قدم لها حسن الطعام والشراب والمبيت الآمن وفى الصباح أعطاها نقودا ونصحها بالعودة إلى منزلها، إلا إنه طوال الليل كان خائفا من أن الشرطة تكتشف وجود الفتاة عنده، فقبل أى شىء ستتصرف معه الشرطة كمجرم لكونه عربى، مما اضطره إلى ترك كوخ الحراسة فى النهاية، فمعظم القصص التى وردت أظهرت أن التهم التى أُلقيت على العربى والتى تدور القصص حولها هى تهم غير صادقة^(٢)، وهذا يؤكد على أن هناك صورة نمطية لدى اليهود عن الشخصية العربية البدوية راسخة فى نفوس الأطفال باعتبارهم وسيلة لضمان تحقيق الأهداف الصهيونية المستقبلية.



(١) שם עמ'.

(٢) שם עמ' 38.

إخوة أمام الله

بدو سيناء ورهبان دير سانت كاترين

د. عبد الحميد صبحي ناصف^(١)

ينظر إلى دير سانت كاترين أسفل جبل سيناء على أنه واحد من أعظم وأقدم المؤسسات الدينية في العالم، ويؤرخ له كوحدة كاملة البناء منذ عهد الإمبراطور البيزنطي جستنيان (٥٢٧ - ٥٦٦) في القرن السادس الميلادي، وقد أخذ الرهبان طريقهم نحو سيناء، ومنذ فجر المسيحية، وفي أثناء الاضطهاد الروماني تمكن كثير منهم من الهرب من مصر نحو سيناء لشهرتها الدينية، وارتباطها بالنبي موسى (عليه السلام) وأولاد إسرائيل. فقد كانت لها جاذبية كبيرة طبقاً لتخيل المسيحيين، وأصبحت سيناء ملتقى الأحبة الوريثين من قارات العالم القديم.

والآن لم يبق سوى الدير، الذي هو كنز عظيم نادر، يهم معظم علماء الآثار والفن المعماري واللاهوت والمؤرخين، ومع أن الدير يعتبر أحد أهم مقدسات العالم المسيحي في العالم إلا إنه له مكانة مرموقة ومبجلة عند جموع المسلمين، وعلينا أن نتذكر بعض الآيات القرآنية التي ذكر فيها جبل طور سيناء، سورة البقرة الآية ٦٣، وسورة المؤمنون الآية ٢٠، وسورة الطور الآية ١٠، وسورة القصص الآية ٤٦، وسورة طه الآية ٨١، وسورة النساء الآية ١٥٤، وهناك فضلاً عن ذلك المسجد المشيد داخل الدير ومساجد أخرى خارجه. وعلى هذا النحو فالدير رمز حي لوحدة الأديان وانسجامها على مر العصور.

فهناك فترات ومواقف عديدة وضح فيها عمق ومتانة العلاقات بين الطرفين المتجاورين. فعلى حسب التراث المسيحي قام بعض الرهبان في سنة ٦٢٥م برحلة إلى النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) يطلبون الحماية بل زعموا أن النبي زار الدير حيث تمت استضافته، وفي المقابل منحهم الوثيقة المعروفة باسم «عهد النبي»، وشهد عليه صحابته الذين وردت أسمائهم في الوثيقة، والعهد موجود بمكتبة الدير، وفيه: على المسلمين ألا يغيروا وضع

(١) دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر.

الرهبان، أو يجبروا الجماعات المسيحية، وأن لا يخلعوا أسقفًا من أسقفيته، أو يخرجوا قسيسًا من دينه أو راهبًا من قلايته، وحتى تمادت الوثيقة أن النبي هو حاميمهم، وأن من لا يلتزم بهذا سيكون مخالفًا لشرع الله وسنة نبيه، هذا وقد حافظ الحكام المماليك والعثمانيين على تلك التقاليد الإسلامية العريقة.

وفيما يتعلق بقوانين الدير فهو يتبع نظام القديس باسيل (القيسارى)، الذى عاش فى القرن الرابع الميلادى، وهو أول من غير الزهد الصحراوى إلى حياة الرهبانية المنظمة التى صارت محكومة منذ ذلك الحين فصاعدًا بالقوانين الديرية، وعلى حكم العادة كان الرهبان يصحون على رنة من الجرس تمثل العمر التى مات فيها السيد المسيح، وبعد نحو الساعة فى صلاة الصبح بكنيسة البازيليكا كانوا يشغلون أنفسهم فى مهامهم حتى مجيء وقت الغذاء الساعة الواحدة والنصف ظهرًا، الذين يتناولوه سويًا فى قاعة الطعام، وفى الساعة الثالثة يدق الجرى ثلاث مرات لمتابعة صلوات المساء، وبعدها يتناولون طعام العشاء فى قلايتهم^(١).

وعن الظروف المعيشية للرهبان فيبدو أنهم كانوا يعيشون عيشة فقيرة، فلا يأكلون اللحم، ومن آن لآخر يتناولون السمك المجفف، والجبن المجفف، أما الأغذية الأخرى كالديق والأرز والبقول فغالبًا ما كانت تأتى بالجمال من القاهرة، وكان تأخير القوافل بسبب البدو، أو وعورة الطريق يسبب مصاعب كبيرة لأن إنتاج حدائق الدير كان موسميًا ولا يفى بالحاجة تمامًا^(٢). ولا غرو إذن أن سمي من قبل الفرنسيين المصاحبين للحملة بالسجن المقدس على اعتبار أن علاقات الدير بالعالم الخارجى لم تفتقد الخروج لشراء الاحتياجات الضرورية للرهبان^(٣).

والبدايات التاريخية للعلاقات بينهما قديمة قدم الدير، بل قبل بناء الدير. فبالنسبة لحراس الدير الأوائل برزوا كعنصر منفصل حدثنا عنهم بإسهاب بروكوبيوس المؤرخ الخاص للإمبراطور جستنيان، والذى قال إن جستنيان قد أمر بإقامة هذا الدير والكنيسة ليكون حصنًا يلجأ إليه الرهبان إذا هاجمهم البدو، الذين هم غالبًا من عنصر الأنباط،

(١) انظر: آن وولف: كم تبعد القاهرة، ت قاسم عبده قاسم، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٢٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٣) وصف مصر، الجزء الثانى: العرب فى ريف مصر وصحراواتها، ص ١٠٧.

حيث تميزوا بالبأس والقوة وكانت عاصمتهم فى بطرة جنوب البحر الميت بالأردن، ونحن نعلم مما كتبه الراهب (نليوس) عنهم أن مكان عبادتهم كان فوق قمة أحد الجبال، حيث يعبدون نجمة الصباح وهى الإله المعروف باسم دى الشرى (Dusara) لدى الأنباط، وفى آخر القرن السادس الميلادى ذكر الراهب أنطون الشهيد أنهم كانوا يعبدون القمر، وفى العصور الوسطى ذكر بعض الرحالة العرب أنهم كانوا يعبدون صنماً فوق جبل حمام فرعون على مقربة من وادى الغرندل عند سفح جبل موسى^(١)، وهناك نظرية أخرى ترجع أصل هؤلاء الحراس الأوائل إلى الصرب أو البوسنة^(٢)، ويرى الأنبا دميانوس أن هؤلاء البدو البربر - كما يفضل أن يطلق عليهم - يعود أصلهم إلى جنوب السودان والحبشة، وأنهم قاموا فى القرنين الرابع ثم التاسع الميلادى بمجازر وحشية راح ضحيتها فى المرتين حوالى أربعين راهباً فى الطور، ومثلهم فى دير سانت كاترين، وقد دون تلك الحوادث المؤرخ المصرى أمونيوس^(٣). وبني الرهبان كنيسة الأربعين تكريساً لذكرى استشهاد هؤلاء الرهبان.

كما ذكر بطربرك الإسكندرية أفتخيموس أن خدام الدير الحاليين هم أحلاف للعائلات التى كان قد أرسلها جستنيان، ويشكلون قبيلة واحدة من القبائل العربية القاطنة أرض سيناء، وأنها تعرف باسم «الجبالية»^(٤). ويلاحظ أن عدد الرهبان داخل وخارج الدير كانت تزيد أو تقل أو تستقر على حسب طبيعة العلاقات مع البدو، ففى ظل السلام النسبى الذى عاشه الدير منتصف القرن الرابع عشر الميلادى تراوح عددهم ما بين ٤٠ و ٦٠ راهباً، وبعد ما يزيد على الثلاثين عاماً فى ٢٩ أكتوبر ١٣٨٥م وجد الرحالة «ليوناردو دى فوسيكو بالدى» وصحبته التوسكانيون حوالى ٢٠٠ راهباً مقيمين هناك، وعلى حسب رواية فيلكس فابرى فقد نزل بعددهم إلى ثلاثين راهباً فقط عام ١٤٨٠م.

(١) أحمد فخرى: «تاريخ شبه جزيرة سيناء منذ أقدم العصور حتى ظهور الإسلام»، فى موسوعة سيناء، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ١١٤.

(٢) إبراهيم غالى: سيناء المصرية عبر التاريخ، ١٩٧٦م، ص ٤٧.

(٣) نوم شقير: تاريخ سيناء القديم والحديث وجغرافيتها، بيروت ١٩٩١م، ص ٤٧٩ - ٤٩٠.

(٤) أفانجلوس بابايوانوسى: دير طور سيناء، ت صليب خورى وفيليب حابرة، إصدار طور سيناء، ١٩٧٧م، ص ٤٤؛ محمد محمود السروجى: «الوثائق العثمانية بدير سانت كاترين» دراسة تاريخية، الدارة، ع ٢، السنة ٨، ١٩٨٢م، ص ١٠٧.

وبعد أكثر من قرن، عندما وصل كريستوفر هارانت وزوج أخته الذى جاء من برانج للدير فى أكتوبر ١٥٩٨م كانت الأمور قد انعطفت نحو الأسوأ فعندما ترجلوا ودقوا أبواب الدير أحاط بهم بعض البدو الصاحنين وقيل لهم إنهم عانوا قبل مجيئهم بوقت قصير من غارة خطيرة قام بها بعض البدو الخارجيين على القانون ولم يصد الغارة سوى تلك الأقفال القوية الموجودة على الأبواب الصلبة المزدوجة، وأن هؤلاء البدو لم يذهبوا إلا بعد أن أخذوا رشوة على جارى العادة^(١). والفترة الممتدة من القرن الرابع عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر تكاد تكون مبهمة فى تاريخ سيناء، فالكتابات عن سيناء ولاسيما من ناحية القبائل وتوزيعها تكاد تكون كتابات ضئيلة.

ومن أهم القبائل التى وجدت بجانب الدير قبيلة الجبالية التى كانت وما تزال تقوم بخدمة الدير، ولكنهم منذ أن دخلوا فى الإسلام، أو منذ أن حل محلهم العربان الآخرون لم يعودوا يترددون على الدير أو خدمة الرهبان بأفضل مما تفعله بقية القبائل الأخرى، ويрахم البعض أنهم أكثر هذه القبائل بؤساً^(٢)، والنظريات حول أصل قبيلة الجبالية عديدة ومتضاربة، فالمستعرب الروسى بيرمينوف يرجع أصلهم إلى منطقة الفلاشيا أو الفلاح على البحر الأسود^(٣)، بينما يعتقد غالبية المؤرخين بما فيهم الجباليين الحاليين أنفسهم بأنهم هم السلالة المباشرة لهؤلاء الحراس القدماء، ويوجد بمكتبة الدير معلومات عنهم توضح ما كان يلاقيه الرهبان من عنت هؤلاء الجبالية. أما المؤرخ المقيزى فيرى أن الجبالية هم فرع من العقاقرة الذين هم بدورهم بطن من بطون قبيلة السود، أى التى هى فرع رئيسى من بنى سليم^(٤).

وانقسمت الجبالية إلى بطون منها السلايمة والحميدة والوهيبات وأولاد جندى وأولاد رزين. ويغلب أحياناً أن تكون تسميتهم مستمدة من المنطقة الجبلية المرتفعة التى سكنوها،

(١) آن وولف: مرجع سابق، ص ٢٩١.

(٢) جـ. كوتل: ملاحظات حول طوبوغرافية شبه جزيرة سيناء: التقاليد والعادات والصناعة والتجارة...، وصف

مصر، جـ ٢، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ١٣١؛ إبراهيم غالى: المرجع السابق، ص ٤٨.

(٣) بيرمينوف: «الحجاج الروس فى سيناء» فى دورية نحن والعرب، م ٣، موسكو، ١٩٩٠م، ص ١٧٩؛ الهلال جـ ٥، ١٩١٥م، ص ٤٤، ٤٥.

(٤) المقيزى: المواظ والاعتبار بذكر الخطوط والآثار، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١٦٧؛ عباس عمار: المرجع السابق،

ص ١٨١، ١٨٢.

وهم يختلفون اختلافاً ملموساً عن سائر البدو في الجنوب، في تقاطيعهم وطبائعهم مما حدا بغالبية الكتاب أن يعتبرونهم من غير البدو، وأن ينعتهم بأنهم من سلالة أولئك الفلاحين الذين أتى بهم جستنيان. وقد ساعد على ذبوع هذا الاعتقاد أن بدو سيناء الجنوبيين ينظرون للجبالية على أنهم أقل منهم مكانة فلا يتصاهرون معهم ولا يحترمونها، وأن الجبالية يختلفون مع البدو الآخرين في قيامهم بزراعة حدائق الدير وخدمة الرهبان، الذين يتعهدون بدورهم بمأكلهم ومشربهم، ويزودنا ج. كوتل ببعض الأوصاف الخاصة لهؤلاء البدو المحيطين بالدير فيقول إنهم ذو قامة يبلغ طولها في المتوسط من متر ونصف المتر إلى المتر الواحد، ولون بشرتهم مائل إلى السمرة الشديدة، وعيونهم حادة سوداء، وأجسادهم نحيفة في العادة، وتقاطيعهم جادة دون أن تحى بالكآبة، ويدينون بالإسلام.

وتذكر المصادر أن آخر امرأة مسيحية منهم ماتت في عام ١٧٥٠م، وهم يدينون بالإسلام الآن، لكنهم لا يعرفون عن الإسلام سوى اسمه، ولا عن القرآن سوى الشهادة^(١)، ويحج هؤلاء البدو إلى مقام النبي هارون بقرب كنيسة الدير، وقد خصصت لكل قبيلة يوم تقوم فيه بزيارة الدير والصلاة في جامع، والصعود إلى جبا المنادة، ثم يعودون إلى الدير ثانية ليتزودوا بالخبز والماء، وفي المساء يتوجهون إلى مساحة فسيحة بجوار هارون حيث ينحرون الإبل ويقضون ليلتهم في التعبد والصلاة، ويعتبر هذا اليوم بالنسبة لهم بمثابة فرصة عزيزة للاجتماع وتبادل الأخبار والآراء^(٢).

ومع ذلك فالجبالية يعتبرون أنفسهم رومانيين منتمين إلى جنسية رهبان الدير، ويفتخرون بهذه التسمية معتزين بأروميتهم، وعليهم واجبات خاصة في الدير كما أن لهم حقوق، وبالرغم من إسلامهم فقد حافظوا إلى حد ما على بقايا إيمانهم المسيحي القديم، واعتبروا الدير ورئيسه أعلى سلطة إدارية وقضائية لقبيلتهم، وقد خص الكتاب الأوروبيون قبيلة الجبالية بالذكر، زعموا بأنهم سلالة الحرس الصقالبة الأولين الذين أتى بهم جستنيان،

(١) ج. كوتل: المصدر السابق، ص ١١٩ - ١٢٠؛ أفانجلوس: المرجع السابق، ص ٤٤. ويذكر أن شيخ القبيلة الحالي يدعى محمد راضي أبو الهيم، وقد أعدت الباحثة إيمان البسطويسى الدراسة في الأنثروبولوجيا أطروحة عن قبيلة الجبالية في الجامعة الأمريكية.

(٢) محمد السيد غلاب: موسوعة سيناء، ص ٤٦، سامي شنودة: الصور المقدسة بدير القديسة كاترين، مجلة آداب الإسكندرية، م ١٤، ١٩٦٠م، ص ١٩٣، أحمد شفيق: مذكرات عن زيارة إلى دير طور سيناء وطواف بالسيارات من البحر وسيناء، القاهرة، ١٩٢٧م، ص ١٩، شقير: المرجع السابق، ص ١٣٢.

ولكن ألا يمكن النظر إلى الجبالية نظرة أخرى، واعتبارهم بدوًا قريبهم الرهبان إليهم في أول الأمر، ثم خصوصهم بحماية الدير، وأشركوهم معهم في العناية بحدائق الدير ومزارعه، وهكذا أصبحوا في شبه عزلة عن باقي القبائل الأخرى، ونظر إليهم بقية البدو على أنهم خدام للنصارى، ومن ناحية أخرى قد يفترض البعض أن شيئاً من الاختلاط قد حدث بين الرهبان الذين كان عددهم كبيراً، وبين هؤلاء الجبالية. وعلى ذلك يكون هذا الاختلاط من الأسباب التي أدت إلى هذا الاختلاف الذى يظهر فى تقاطيع الجبالية إذا ما قورنوا بتقاطيع غيرهم من البدو الآخرين، وهكذا فيض لقاطنى الدير أن يجدوا أسلوباً للعيش الآمن حتى مع المسلمين المحيطين بهم^(١).

وبجانب الجبالية وجدت قبائل أخرى، بعضها ما يزال باقيًا، مثل قبائل أولاد سعيد، وأولاد واصل، والصواحله، والقلقاه الذين كانوا يوردون الملح للدير بعض الوقت، كما كان خفراء الدير فى بعض الأوقات ينتمون إلى قبائل العوارمة والزهيرات والعليقات، بالإضافة لأولاد على^(٢)، والعائيد، والبراغته.

ومعروف أنه أطلق على سكان القسم الجنوبي من سيناء اسم الطورة نسبة للطور، وكان من أهم قبائله أولاد سعيد والعوارمة، والفراشة ومزينة، والجبالية، والطورة ليسوا سكان سيناء الأصليين، فقد وفدوا على البلاد إبان موجة الفتح العربى الكبرى عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وأغرثهم سيناء باختيارها مكان للاستقرار خاصة فى السنوات التى تلت الفتح الإسلامى لمصر، وذلك بسبب نقل التجارة بين آسيا وأوروبا وأفريقيا، وخفارة دير

(١) عشر د/ سوربال فى مكتبة الدير على وثيقة من نوع متفرقات Miscellaneous تتحدث عن حالة طلاق أو انفصال وقعت عند أناس من البدو المحيطين بالدير، وفيما يبدو أنهم أودعوا تلك الوثيقة عند الرهبان. انظر:

Atiya, «the Arabic Tresure of the Convent of Mount Finai» in Proceeding, Vol.II, 1952, P20; Arabic Monuseripts of Mount Finai, Baltimore, 1954, p24 – 25.

انظر المصحف رقم ٦٨٨ سيناء - عربى من نوع المعاهدات بين قبيلة الجبالية ورهبان الدير. وقد حرر ذلك المصحف فى الفترة من ١٥٧٥م - ١٦٨٢م.

(٢) العائيد: قبيلة أصلها من سيناء، إلا أن أناسها تحضروا وتركوا شبه الجزيرة واستقروا فى محافظة الشرقية، وقد عهدت الحكومة المصرية إليهم مهمة خفر المحمل الشريف من مصر إلى العقبة، ولم الإشراف على قبائل كثيرة منها الطورة، وفى بيت شيخهم كانت تحرر العقود والمعاهدات بين عرب الطور ورهبان الدير بشأن تأمين الطريق من وإلى الدير. انظر: أحمد لطفى السيد: قبائل العرب فى مصر (القاهرة: ١٩٣٥م)، ص ٨٢؛ إيمان عبد الفتاح: العريان ودورهم فى المجتمع المصرى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر (القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٧م)، ص ٦٣.

طور سيناء، وحيث كان يسيطر على قلب سيناء وقتها عربان بنى سليمان، وبنى واصل، ولكن العليقات والصوالحة انتزعتا البلاد منهم^(١).

أيضاً وجدت قبائل أخرى كانت على علاقات مباشرة أو غير مباشرة مع الدير وأهله، مثل قبيلتي التبنه والمواطرة اللتين يرجع تاريخ علاقاتهما مع الدير إلى أواخر القرن السادس عشر، ولعلها من القبائل التي استعان بهم الرهبان في البداية كحماة لهم ضد غارات القبائل الأخرى، وفي الكتابات المحفوظة بالدير منذ أواخر القرن السادس عشر يشار إلى قبيلة بنى واصل، وفي الغالب أنها من بطون بنى عقبة التي جاءت من شمال الحجاز ومن شرق مصر، ومن المعروف أنهم كانوا يسكنون في القرن الرابع عشر في جبل طى: أجا وسلمى، كما سكنوا جزام في شرقي الديار المصرية، واقتسموا البلاد مع قبيلة الحماسة إلا إنهم ضعفوا بسبب كثرة الخلافات مع القبائل الأخرى على أسبقية نقل الحجاج إلى الدير، مما أدى إلى استيلاء الصوالحة والعليقات على أرضهم^(٢)، ولم يكن قد بقي منهم فى أوائل القرن العشرين سوى عشرون منزلاً دخل أهلها فى حمى الصوالحة، وكانوا من قبل يتمتعون بحق نقل البضائع إلى دير القديس أنطونيوس فى البحر الأحمر^(٣).

ويرى المقرئى أن بنى واصل هم فرع من عقبة يعيشون فى جنوب سيناء، وأطلق اسمهم على عزبة تقع بمواجهة بنى سويف، حيث كانوا إلى عهد ليس ببعيد يتمتعون بحق نقل البضائع إلى دير أنطونيوس، كما أسلفنا، وورد أقدم ذكر لهم فى سيناء فى كتابات الدير^(٤). وينفرد بوكهارت بالإشارة إلى قبيلتي الربابيين والصبايحه، حيث استطاع أن يحصل من المخطوطات العربية المحفوظة بالدير والمدونة فى أوائل القرن الثامن عشر على خبر

(١) محمود زايد: «قبائل سيناء العربية»، الهلال، يونيو ١٩٧١م، ص ٢٤، ٢٥. وللمزيد من التفاصيل عن تلك القبائل، انظر: المقرئى: البيان والإعراب، ص ٤٦، ١٦٠؛ ليلى عبد اللطيف: سياسة محمد على إزاء العربان (القاهرة: ١٩٨٦م)، ص ٣٨ - ٣٩؛ سميرة فهمى: دور عربان الوجه البحرى فى تاريخ مصر العثمانية ١٥١٧م - ١٧٩٨م (دكتوراه) كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٩م، ص ٦١ - ٦٦ - ٦٧.

(2) The Comparative Geagrophy of Palestine and The Ritie, Sinatite Peninsule, pp. 1927. The Wilderness of Sinai, 1866, V. I, P. 932l Beadnell 11 - 12.

نقلا عن عباس عمار: ص ١٢٠ - ١٢٢؛ إيمان عبد الفتاح: المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) محمود زايد: المرجع السابق، ص ٢٥؛ للمزيد من المعلومات عن دير القديس أنطونيوس، انظر: الفريد بتلر، الكنائس القبطية فى مصر، ت إبراهيم سلامة، ١٩٦٣م، ج ١ - ٢٩٠، ٢٨٣.

(٤) المقرئى: المصدر السابق، ص ١٨، ١٤٩؛ عباس عمار: المرجع السابق، ص ١٢١.

مضمونه أن هاتين القبيلتين كانتا ضمن حرس الدير، والربانيون هم من أفخاذ جهينة بالحجاز، ومنهم من سكن قرب المويلح، كما سكن بعضهم حول الطور كحراس لأملاك الدير، أما عملهم الأساسي فكان إرشاد السفن إلى مرفئ الطور ولا يوجد الآن أثر يذكر للقبيلة الأولى^(١).

ومن العادات التي ظلت ثابتة برغم تغير الظروف والأحداث، ظاهرة العطف من قبل الدير نحو هؤلاء البدو، والتي اتخذت صوراً متعددة أهمها إعطاء البدو الطعام يومياً، ففي حدود العاشرة صباحاً، وحتى الواحدة ظهراً يندفع البدو ناظرين بتلهف نحو الحظيرة Pent House ينتظرون حصتهم التقليدية من الخبز، فيحصل الرجل على خمسة أرغفة، والمرأة والطفل حتى ولو كان رضيعاً على ثلاثة أو أربعة أرغفة، ويوزع أيضاً بعضاً من السمن والأرز والزيت والبن والخل والسبرتو بمقادير قليلة، أو يوزع عليهم يوماً بعد يوم ما يعادل ثلاثة وثلاثون^(٢) كيلة مصرية في كل مرة، وفي بعض الأحيان كان الدير يقيم الولائم للعربان على شرف الزائرين، ويطبخ فيها العدس والأرز.

كما كان الرهبان يوزعون على المرضى من البدو الكينا وأنواع المشروبات والأدوية الموصوفة لهم من قبل طبيب الرهبان، وطبقاً لأقوال العربان كان يتم توزيع حوالى ٣٢٠ أوقية^(٣) من الخبز يومياً، ويذكر الرهبان أن الكمية الموزعة على البدو من القمح كانت فى حدود ٣٠٠ أردب^(٤)، وحوالى ٤٥ أقة من الزيت من نتاج محصول بساتين الدير، وما يقرب من ١٣٠ أردباً من الأرز، و٥٠ من الذرة، و٨٠ من الشعير. وبالنسبة لتوزيع الأطعمة فكان يتم بواسطة شبه مشربية فى أعلى سور بالضلع الشرقى للدير، وأما عن خدام الدير من البدو، فقد كانوا يتقاضون أجرة شهرية عينية عبارة عن كيلات من القمح، أما خفراء الكروم فكان لكل منهم ثلاثة أرغفة صبيحة.

وقد ذكر الرحالة الروسى باسيل جوجارا عام ١٦٣٤م أن رهبان الدير كانوا يقومون بإطعام حوالى خمسمائة من البدو خوفاً على حياتهم، وكانوا يضعون الطعام فى أجولة

(١) عباس عمار: المرجع نفسه، ص ١٢٥.

(٢) تختلف قيمة وزن الكيلة من نوع لآخر فمثلاً كيلة الأرز الشعير تعادل ١٢ ك. وكيلة الأرز الأبيض ١٠ ك، كيلة

الذرة تعادل ١٣ ك، كيلة الفول ١٣ ك، وهكذا.

(٣) الأوقية تساوى كيلو وربع الكيلو.

(٤) الإردب يساوى ١٥٠ كيلو جرام.

مصنوعة من الجلد، ثم ينزلونهم خلف أسوار الدير عن طريق حبال سميقة، وإذا جاء الصباح ولم يستطع الرهبان لسبب أو لآخر أن يعطوهم المعلوم من المؤونة، يقوم البدو بجرهم بالحجارة من خارج أسوار الدير، وذلك طبقاً لرواية بوسيناكوف الذى ذكر أنه شاهد ذلك بنفسه^(١).

وفى حالة وفاة أحد البدو كان الرهبان يمدون العائلة المكشوفة بالكفن والقطن ولوح صابون للمتوفى، وقدحين من القمح، ومثلهما من العدس، والبن، وثلاث أوقيات من التمر لكى توزع صدقة على روح المتوفى، كما تكفل الدير بالصرف على تكاليف الدفن، وإذا استضاف الرهبان شيخ من البدو بالدير أو فى مركز الطور أو بالمركز الرئيسى فى الجوانية بالقاهرة ذبحوا له وأكرموا وفادته، وقدموا العلف إلى بهائمهم^(٢). وإذا ما حضر العربان عيد موسى فى ٣ سبتمبر من كل عام - ودائماً ما كانوا يحضرونه - يوزع الرهبان عليهم الطعام والمشروبات، وفى فترة متأخرة أنشأ الدير مدرسة مجانية لتعليم أبناء البدو.

أما موجبات تلك المعاملة الحسنة التى نالها البدو من قبل الدير فكانت ترجع أساساً إلى الخوف من بطش هؤلاء البدو، ومن اعتدائهم المتكرر على الدير، وبخاصة إذا لم يزودهم الرهبان بالمؤونة المتفق عليها مقابل الخدمات التى كان يبذلها البدو للدير وزواره، وتلك الخدمات تمثلت فى:

١ - المحافظة على الدير وحماية أرواح الرهبان من أى اعتداء، كما امتدت الحماية إلى الزائرين والمتريدين على الدير، وعمل البدو كغفر لقوافل الدير من وإلى الطور، مقابل أجر يتفق عليها مع كل رحلة، وإن كان أجر الحراسة فى الغالب يمنح سنوياً، وتختلف القيمة من سنة لأخرى تبعاً للاتفاقيات المعقودة بين الطرفين، وأحياناً كان الأجر يعطى كل ثلاث سنوات وتسليم الأجر والكسوة كان يتم بشهادة الشهود مع إثبات ذلك فى سجلات الدير، وفى كتاب الأم بطرف العربان، وفى حالات كثيرة كان البدو يتعهدون

(١) فايز إسكندر: المرجع السابق، ص ٤٦ - ٤٧؛ آن وولف: مرجع سابق، ص ٢٨٧.

(٢) انظر الوثيقة رقم ٢٠٢ من نوع المعاهدات فى ٥ جمادى الأولى ١٠٨٩هـ/ ٢٥ يونيو ١٦٧٨م، السروجى:

المرجع السابق، ص ١٣، Bassili, OP., CIT., p84.

بضمان بعضهم البعض^(١). وعندما أضعف محمد على سلطة البدو وتحكمهم فى طرق سيناء المختلفة بأن حدد أجور النقل، فلم يتركها لجشع البدو يغالون فيها كما يشاءون، واشترك الفلاحين المصريين فى حق التمتع بنقل البضائع والمسافرين مع عربان سيناء، فأوجد لهم بذلك عنصرًا منافسًا، وحين أخذ بالشدة اللصوص منهم والناهيين، وضمن حفظ الأمن فى طرق سيناء بأن أغرى مشايخ القبائل فأسكنهم مصر، واتخذهم بهذا شبه رهائن يستخلص بواسطتهم حقوق رعاياه كلما اعتدى عليهم البدو.

٢ - استخدام خفراء من البدو لحراسة بساتين العنب المملوكة للدير فى مقابل ما يمنحهم من دقيق وثمار وزيتون بعضها يوزع يوميًا والبعض الآخر سنويًا^(٢).

٣ - اختصاص كل قبيلة بعمل معين كتزويد الدير بنوع ما من المؤن أو حملها إليه، فقبيلة أولاد صالح كانت تزود الدير بالملح، واختصت قبيلتا العليقات والصوالحة بنقل الرهبان وأمتعتهم ونقل حجاج وزوار الدير خاصة القادمين من المسكوب (أى الروس) وغيرهم من السويس أو الطور، وفى وقت سابق شاركت قبيلة مزينة القبيلتين الأخرتين فى عمليات النقل^(٣). وبحكم العادة كان البدو يعتبرون جميع المسافرين وسيلة لكسب العيش ويضعون قواعدهم الخاصة لكيفية الحصول على هذا الكسب.

٤ - اختصت قبيلة الجبالية بصدانة المسجد داخل الدير، هذا بالإضافة إلى عدة أعمال أخرى مثل مساعدة الرهبان فى عمل الخبز، وزراعة بساتين الدير الخارجية.

٥ - البعض عملوا كمرشدين أو أدلاء كسعيد الذى كان «رجلاً طيباً عادلاً حسب شريعة محمد»، وعمره ٣٥ سنة، وكانت لسعيد شعبية فى أوساط الحجاج المتجهين صوب الدير لأنه فى سنة ١٣٨٤م أثناء حكم السلطان برقوق كان سعيد نفسه هو الذى عمل مرشداً مع ابنه و مترجماً لمجموعة الحجاج المصاحبين لليوناردو دى فريسكو بالدى.

(١) انظر: أمر سلطاني رقم ١٢٦ فى ١٤ فبراير ١٥٢٨م، وثيقة رقم ١٧١ صادرة من ديوان مصر المحروسة سنة ١٧٧٣م، مخطوط رقم ٢٣١٨ سيناء - يوناني، ص ٦٥، حرر فى ١٦١٨م، مخطوط رقم ٢٢٥٨، فرمان رقم ١٢٧ فى ١٥ ديسمبر ١٥٣٣م، فرمان رقم ٢٠٠، فى ٣ سبتمبر ١٦٧٢م، حسن صبحى: «من محفوظات دير طور سيناء العلاقات بين العرب ورهبان الدير فى القرن التاسع عشر»، فى مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، م ١٨، ١٩٦٤م، ص ٥٨ - ٦٠.

(٢) انظر الوثيقة رقم ٢٠٢ فى ٢٥ يونيو ١٦٧٨م، محمد محمود السروجى: «دير سانت كاترين»، دراسة فى تاريخه الحديث، فى مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، م ١٨، ١٩٦٤م، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٣) نعوم شقير: المرجع السابق، ص ٣١٣، ٣١٤.

وهكذا قامت العلاقات بين الطرفين على أساس من المصالح المشتركة، ومع ذلك لم يمتنع البدو في أحيان كثيرة عن الاعتداء على الدير وممتلكاته عندما تسنح الفرصة، فهناك سجل كامل يرجع للقرن السابع عشر أفرد معظمه لإثبات الاعتداءات التي حدثت في فترات متفاوتة من ذلك القرن. وكان الاعتداء يتم بأشكال مختلفة كأن يعتدى أشقياء من البدو على الرهبان بالضرب والسب، أو هدم جزء من سور الدير^(١)، أو دخول «الكرم بالغصب... وهز المشمش وخطف اللوز أو قطف التين والعنب، أو طلب الطعام والحصول عليه بالقوة»^(٢).

وقد لعبت الظروف الطبيعية والجغرافية دوراً كبيراً في إثارة بعض النزاعات والعلاقات غير الودية بين الطرفين، وفي الحقيقة كان السبب المباشر لاعتداءات البدو هو ذلك التباين الكبير بين فقر البدو وغنى الرهبان، فالدير يمتلك بعض الوديان الخصبة كوادى الأربعين، ووادى فيران، في الوقت نفسه الذى كان البدو يعيشون حول تلك الأودية، وكلما نصبت المياه في مكان ينتقلون إلى مكان آخر سعياً وراء الحياة والرزق، وبالتالي وقعت مشاحنات بين الطرفين، وبالإضافة إلى ذلك كان البدو يسكنون المناور والجبال المجاورة للدير حيث ضايقوا الرهبان وتربصوا بالحجاج والزائرين، ولهذا كان لجغرافية المنطقة الجدياء أثرها العام في تشكيل الحياة فى تلك المنطقة الصحراوية القاحلة بمحاصيلها القليلة التى اعتمدت على مياه الأمطار والآبار والتي كثيراً ما كانت تثير العديد من الخلافات والمشاكل بين الطرفين^(٣).

وفى بعض الأحيان حاول البدو بالقوة أن يخزنوا الغلال الخاصة بهم داخل مخازن الدير^(٤)، وقوبل ذلك بالرفض الدائم من قبل رجال الدير. وفى أحيان أخرى كان البدو

(١) انظر: المخطوط رقم ٢٣١٨٨ سيناء - يوناني صحائف أرقام ١٢٣، ١٣٨، ١٤٦، ١٥١، كتب فى أعوام ١٦٦٩م، ١٦٦٧م، ١٦٤٩م، حسن صبحى: المرجع السابق، ص ٥١.

(٢) انظر الوثيقة رقم ١٣٣ سيناء - عربى، فى ١٦ جمادى الأولى ٩٤٣هـ/ ٣١ أكتوبر ١٥٣٦م.

(٣) انظر الوثيقة رقم ٨ فى ٣ رجب ٥٢٩هـ/ ١٩ إبريل ١١٣٥م، الوثيقة رقم ٤ فى ٢١ ديسمبر ١١٩٥م، وهما منشوران صادران من ديوان الإنشاء فى مصر المحروسة، الوثيقة رقم ١٢٧ فى ٢١ شوال ٩٤٤هـ/ ٢٣ مارس ١٥٣٧م، وهى تتحدث عن تعرض قبيلة بنى سليمان لنخيل وغيطان مملوكة للرهبان، الوثيقة رقم ١٢٠ فى ١٣ مايو ١٥٤٩م، ١٢٤ فى ١٥ يناير ١٥٦٣م، وتتحدث عن اعتداءات بعض أفراد قبيلة أولاد سعيد وعربان العوارمة على بساتين الدير.

(٤) انظر الوثيقة رقم ١١.

يغيرون على الدير بغرض سلب حديقته الخارجية، وبالنسبة للبدو المنوط بهم البساتين فكانوا لا يظهرون الجدية في زراعتها أو تقليم أشجارها بشكل دقيق أو تطعيمها^(١).

أما البدو الذين كانوا لا يملكون مأوى فقد حاولوا السكن مع الرهبان مما تسبب في إيذائهم، وإغلاق راحتهم عن طريق الشوشرة التي عبروا عنها بعبارة «التشويش عليهم»^(٢)، كما تخبرنا الوثائق.

كما تعددت مضايقات واعتداءات بعض الأشخاص المنتمين لتلك القبائل، فهناك غارة قام بها أحد أفراد قبيلة أولاد سعيد الذي تسلط على الرهبان «الأذية والضرر». أما بعمالي ابن العجمي من قبيلة العوارية فقد تكرر منه الشيء نفسه، بل أنهم تmadوا أكثر في ذلك وكسروا باب الدير ونهبوا بعض أمتعته وحوالي عشرين أردبًا من القمح، الأمر الذي استدعى إرسال فرمان إلى أمير قبيلة العابد بالشرقية وإلى الحاكم الشرعي بالطور لمطالبتهم بمعالجة تلك الأمور وإعادتها إلى نصابها مجددًا^(٣).

كما تعدى المدعو موسى بن خالد وبعض أقرانه من بني سليمان على غيط (حقل) ببندر الطور تابع للدير، وقاموا بقطع المياه الجارية تجاه حقول الدير بهدف إهلاك المحصول، فما كان من الرهبان إلا أن أظهروا ما بأيديهم من فرمانات حررها الوزير على باشا لصالحهم، وطلب فيها من نائب الشرع بالطور والذردار بمنع هؤلاء العربان الخارجين من الاعتداء على الرهبان وعلى أملاكهم^(٤).

وقام بعض أفراد من قبيلة تدعى الصراط بالاعتداء على الرهبان، وبالرغم من أن الرهبان قد شكواهم من قبل عند الديوان الأميري، فإنهم استمروا في مضايقتهم مما جعل الرهبان يلجأون هذه المرة إلى شيخى قبائل العايد موسى وعبد الكريم يطلبون منهما إحضار البدو لحراستهم بموجب التعاقدات التي وضعت معهم. وعندما تقاعس الشيخان عن تلبية طلب الرهبان توجهوا بشكواهم إلى السلطان سليمان الأول الذي أرسل بدوره فرمانًا إلى الحاكم الشرعي والكاشف بالشرقية لكي يقوموا بمنع العربان من التعدي على الرهبان^(٥).

(١) جـ. كوتل: المصدر السابق، ص ٣١.

(٢) الوثيقة رقم ١٢٤ في ٨ ذى القعدة ٩٦٦هـ/ ٥ سبتمبر ١٥٥٨م.

(٣) الوثيقة رقم ١٤٨ في ١٥ جمادى الأولى ٩٧٧هـ/ ٢٦ أكتوبر ١٥٦٩م.

(٤) الوثيقة رقم ١٥٤ في ٢١ جمادى الآخر ٩٩٠هـ/ ٤ يونيو ١٥٨٢م، وقد امتثل الرهبان للأوامر الكريمة وقابلوها

بالسمع والطاعة.

(٥) الوثيقة رقم ١٢٢ في ١٥ ذى القعدة ٩٥٥هـ/ ١٦ ديسمبر ١٥٤٨م.

كما تشير إحدى الوثائق إلى أن حاكم الشرقية والكاشف كان قد طلب منهم وإلى مصر العمل على استتباب الأمن في منطقة الدير، خاصة بعد شكوى الرهبان للسلطان مراد الثالث (١٥٧٤م - ١٥٩٤م) من قيام بدو من الصوالحة بنهبهم وإيذائهم رغم أن العادة أن لا يدخل عليهم أحد دون إذنهم، بالإضافة لما بأيديهم من حكم يمنحهم مبلغاً من المال منذ فترة حكم الوزير إبراهيم باشا^(١).

أما أولاد على السينائيين فقد كانوا حراساً للدير، ولما لم يقوموا بأعمالهم على أكمل وجه، صدر فرمان إلى شيوخ قبيلة العايد بإحضار أصحاب الدير هؤلاء سالم بن شيل وأحمد عبد القادر ورباح وأحمد بن جبل ومحمد بن رزيق وأخوه جماد، وسلمان بن رزق الله، وبنى سالم ومحمد بن واصل، بالإضافة إلى مجموعة أخرى من قبيلة الصوالحة، ومن أولاد على، ووقع الإشهاد عليهم مع القسم بالله العظيم أنهم سيحافظون على الدير ورهبانه، وكذلك المترددين من زوار وحجاج^(٢).

ولم يتوقف اعتداء البدو على الدير فقط، بل إنهم لمرات عديدة كانوا يسلبون القوافل المارة في طريقها إلى القاهرة والمحملة بالبن والمنسوجات، فقد قدم تجار ينبع والحجاز المقيمين في مصر العديد من العرائض ذكروا فيها أنهم بينما كانوا في طريقهم إلى مصر سطا بدو الطور على القافلة ونهبوا بضائعهم. وكان رد حاكم السويس بالتشديد عليهم بعدم الاعتداء على القوافل تلك أو على الدير أو التعرض لخدامه بالأذى^(٣).

ولم يتوقف الأمر عند ذلك الحد، بل نجد أشخاصاً بذاتهم قد قاموا بالتعدى على الدير مثل بيبرس بن بعشر وبصحبتة بعض الخارجين الذين حاولوا الحصول على الطعام وغيره من الرهبان بالقوة غير أن السلطات تداركت الأمر وأصدرت القرارات اللازمة لوضع حد لهؤلاء المعتدين العصاة^(٤).

(١) الوثيقة بدون رقم وهي مؤرخة في ذى القعدة ٩٩٣هـ/ نوفمبر ١٥٨٥م، وفيما يتعلق بالوزير إبراهيم باشا فقد استمر والياً على مصر في الفترة من ١٥٨٣م إلى ١٥٨٥م، وقد سافر إلى الصعيد استخرج معدن الزمرد، وبعد عودته حاول فتح أحد الكنوز في جبل الجيوشي ولكنه لم يفلح فطلب لنفسه العزلان وطلى «لسان أفندى» دفتر دار مصر سابقاً ولاية مصر فأرسل السلطان له العزلان، انظر: أحمد شلبي عيد الغنى: المصدر السابق، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٢) الوثيقة رقم ١٢٦ في ٢٣ جمادى الأولى ٩٣٤هـ/ ١٣ فبراير ١٥٢٨م.

(٣) إيمان عبد الفتاح: المرجع السابق، ص ٩٠.

(٤) الوثيقة رقم ١٠٥، في ٢ شعبان ٩٢٧هـ/ ٨ يوليو ١٥٢٠م.

ويوجد بالدير فرمانات كثيرة تلزم حاكم الطور بمنع البدو من التعدى على الرهبان^(١) وحمايتهم، ورفع الأذى عنهم^(٢)، وكان بعضهم يتوجه إلى القاهرة لمقابلة الباشا، ورفع مظلمتهم إليه، مثلما حدث فى عام ١٥١٨م عندما توجه بعض الرهبان لمقابلة خاير بك لهذا الغرض^(٣).

ومن الأعمال التى أثارت تخوف الرهبان قيام البدو بالاعتداء على ما يمتلكه الدير من حيوانات كالبغال التى كانوا يؤجرونها لزوار الدير لركوبها ونقل حوائجهم^(٤). وعندما تأزمت الأمور بين الطرفين وعجزت المحاولات السلمية عن حلها، هدد الرهبان بإغلاق الدير والتوجه إلى القاهرة والطور أو العودة إلى بلادهم، مما أدى إلى انزعاج البدو، وتعهدهم بالعمل على راحتهم، وكثيراً ما تكرر تهديد الرهبان بترك الدير مثلما حدث فى أواخر القرن السابع عشر، غير أنهم عدلوا عن تهديدهم بعدما بذلت مساع كثيرة للصلح وتهدئة الخواطر^(٥). ويبدو أن التهديد بغلق الدير كان أحد أهم الردود والضغوط على الرهبان.

وفى أثناء استتباب الأمن فى المنطقة كان بعض الرهبان يعيشون فى قلايات خارج الدير من أجل «توبة أكبر ولا يذهبون أبداً إلى الدير سوى لحضور بعض الاحتفالات الدينية على مدار العام». وفى الحقيقة لم يكن الأمر دائماً على هذا النحو فمن حين لآخر كان العنف المتطرف يندلع ويتعرض الدير لهجوم البدو الذين كانوا يسيطرون على المنطقة فعلياً. فمثلاً عندما وصل «فرانشيسكو سوريانو» الأب الراعى لدير جبل صهيون فى القدس عام ٤٤٩م، وجد الكثير من البدو كانوا قد قتلوا لتوهم مقدم الدير المدعو مكاريوس الثالث.

وعلىنا الإشارة إلى أنه لم يكن فقد البدو يدهم غليظة على الرهبان بل وجد البعض من مسيحي الغرب كالوا النقد الشديد للرهبان، فهناك «فيلكس فابرى» الذى كان كنسياً

(١) الوثيقة رقم ١٥٨، فى ٢١ ذى القعدة ٩٩١هـ/ ٢٦ نوفمبر ١٥٨٣م.

(٢) الوثيقة رقم ١٠٢، فى عهد خاير بك فى ٩٢٥هـ/ ١٥١٨م، وهى من نوع المراسيم.

(٣) كان من بين الرهبان الذين حضوا أمام خاير بك لرفع هذه المظلمة «مانويل ومرقص ودميتريه...» انظر الوثيقة

رقم ١٠٤ فى ٨ شوال ٩٢٥هـ/ ٣ أكتوبر ١٥١٩م.

(٤) تلك الوثيقة غير مرقمة وبعد الرجوع إلى فهرس كل من سوربال، كلارك، كامل، أعطيناها رقم ١٣٦، وهى

مؤرخة فى ٢٠ ذى الحجة ٩٥٤هـ/ ٣١ يناير ١٥٤٨م.

(٥) انظر فرمان رقم ١٥٧ فى غرة رمضان ٩٩١هـ/ ١٨ سبتمبر ١٥٨٣م، المخطوط رقم ٦٨٨ حوليات ومعاهدات،

والمخطوط رقم ٦٨٧ (حوليات ومعاهدات) يوناني ٢٢٥٨ فى القرن الثامن عشر، حسن صبحى: المرجع السابق، ص ٥٤.

كاثوليكيًا قاسيًا إلى حد ما حيث لم يتردد في إدانة الرهبان الروم الأرثوذكس الذين كانوا يضعون قيودًا معينة على الحجاج الغربيين فيما يتعلق باحتفالهم بالقداس داخل الدير، وأيضًا إذا توفي حاج كاثوليكي في مدخل الدير، كان يتم دفنه بالخارج في مقبرة الدواب حيث اعتبرهم الدير هراطقة مقطوعين وملعونين^(١).

وهناك أيضًا «فرانشسكو سوربانو» من دير جبل صهيون الذي انتقد بقوة هؤلاء الرهبان اليونانيين المقيمين بالدير باعتبارهم هراطقة وليسوا جديرين بأن يكونوا حراس الجسد الثمين كاترين^(٢).

وتمتلى مكتبة الدير بالمعاهدات والاتفاقيات بين الطرفين، وهو ما عبرت عنه محفوظات الدير بلفظ «شورة»، أو «شورى»، هذا بالإضافة إلى كتاب الأم الذي يحتوى على كثير من المعاهدات والمجالس التي عقدوها مع مشايخ العربان، ووجدت شروط نظمت العلاقة بين الطرفين في تلك البرية الشاسعة، ووضعت ضمانات تكفل سبل الحياة بين الرهبان والبدو بالشكل الذى يحقق السلام والطمأنينة والسكينة لقاطنى الدير، ومتطلبات ومصالح البدو، وغالبًا ما كانت الإدارة العثمانية هي الطرف الثالث، وفي أحيان أخرى حل زعماء القبائل ومشايخها محل الإدارة العثمانية كشهود على ضمان تنفيذ تلك المعاهدات^(٣).

ونتيجة لتلك المعاهدات وقعت الجزاءات على البدو الذين كانوا يسيئون إلى الدير وقاطنيه بالقول أو بالفعل^(٤). ومن واقع الاطلاع على تلك المعاهدات يمكن استخلاص بعض الأحكام والجزاءات والعقوبات التي كانت عينية، كما نصت على ذلك الفرمانات الصادرة فى هذا الخصوص^(٥)، والجزاءات التعويضية غالبًا ما كانت تعوض من الإبل، وتتفق مع جسامه الجرم، والتي كانت تتراوح ما بين جمل وخمسة جمال. وإذا قتل أحد الرهبان

(١) آن وولف: مرجع سابق، ص ٢٩٠.

(٢) آن وولف: مرجع سابق، ص ٢٩٧.

(٣) انظر الوثائق أرقام ١٨٧ فى ٨٦٦هـ / ١٤٦١ - ١٤٦٢م، ١٩٧ فى ١٦٤٣م، ٢٠٠ فى ١٦٧٣م، ٢٠٣ فى ١٦٧٩م، ٢١٠ فى ١٦٩٣م.

(٤) مثل اتفاقية الشورى التى عقدت بين الرهبان على عهد الأسقف «كيرى واصف» وبين مشايخ الصوالحة وأولاد سعيد والعلقات فى منزل شيخ العرب «منصور بن المرحوم الشيخ صيام العائدى فى البرقوقة - العباسية - فى ٢٤ شعبان ١٠٣٥هـ / ٨ نوفمبر ١٦٤٣م.

(٥) الوثيقة رقم ٢٠٠ فى ٣ سبتمبر ١٦٧٣م.

عمداً كان على القاتل أن يقدم لشيوخ القبيلة فدية قدرها ألف دينار من الذهب، كما شددت العقوبة على من يقتل أحد زوار الدير من المسلمين أو المسيحيين، فإذا ما حدث ذلك وجب على شيخ العرب إحضار الجاني وتقديم ألف دينار من الذهب لديوان الذخيرة^(١). وقد توالى الشروط والتعليمات التي كان يمكن الاستدلال عليها من وثيقة ترجع إلى عهد السلطان سليمان الأول (١٥٢٠ - ١٥٦٦م) والتي نصت على ما يلي:

- ١ - أن يحافظ قبائل أولاد علي والصوالحة وأولاد سالم وأولاد سعيد وغيرهم على الدير ورهبانه وزواره وممتلكاته من الكنائس والبساتين والنخيل بالجبل (جبل الطور) والجبال المحيطة بالدير، وبوادي فيران وساحل الطور بأنفسهم أو بمن يستعينون به من الحراس.
- ٢ - إذا حضر أحد من المسلمين أو المسيحيين كزوار فلا يدخل أحد من البدو معهم الدير بخيولهم، وألا يتعرضوا لمؤونة الدير القادمة له من مصر (القاهرة) وعليهم حفظ القوافل كذلك.
- ٣ - إذا اعتدى أحد الرهبان بالقول أو الفعل كان على شيخ قبيلة العايد أن يستوقفه.
- ٤ - إذا استولى أحد من البدو على كرم من الكروم الخاصة بالدير، أو كسر باب الكرم، أو هدم سوراً، أو قطع حبل الدوار، أو حرق باب الدير، كان عليه أن يدفع جملاً لشيخ العايد^(٢).
- ٥ - إذا تعرض الدير للهجوم من قبل البدو بقصد هدمه أو تخريبه أحل للرهبان دم هؤلاء المهاجمين دون لوم أو مساءلة.

٦ - وزيادة في الحرص على حماية أرواح الرهبان ونظراً لأن تعاليم دينهم تأبى عليهم حمل السلاح، فقد أبيح لهم استخدام أفراد مسلحين للدفاع عنهم ضد المعتدين ومنحهم حق إطلاق النار عليهم وقتلهم إذا دعت الضرورة إلى ذلك^(٣). ويذكر أن الدير يحتفظ بترسانة

(١) الوثيقة رقم ١٩٧ في ١٠ نوفمبر ١٦٤٣م، الوثيقة رقم ٢٠٠، وفيما يتعلق بديوان الذخيرة فقد اعتادت سجلات المحاكم الشرعية التي تنتمي زمنياً إلى مطلع العهد العثماني إلى الإشارة إلى الديوان العالي باسم «ديوان الذخيرة الشريفة»، وصار يعرف بهذا الاسم لفترة من الزمن حتى بعد صدور قانون نامة مصر الذي حدد مواعيد انعقاد هذا الديوان بأربعة أيام في الأسبوع بحضور باشا مصر أو كتحدا، ويضم الديوان في عضويته قاضي عسكر أفندي، أو قاضي القضاة، ودفتر دار وروزنامجي، والأمراء الصناع، وأغوات، ويتولى إدارة شؤون الولاية مثل منح التزامات الأراضي الزراعية والجمارك ومقاطعات الرسوم والضرائب... إلخ. للمزيد من التفاصيل انظر: محسن علي شومان: «جمارك البهار في مصر العثمانية ١٥١٧م - ١٦١٨م»، في الاجتهاد، ع ٣٣، بيروت ١٩٩٦م، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) الوثيقة رقم ١٢٦ في جمادى الأولى ٩٣٤هـ/ فبراير ١٥٢٨م.

(٣) الوثيقة رقم ١٩٨، معاهدة على ورق في ٢٧ شعبان ١٠٥٣هـ/ ١٠ ديسمبر ١٦٤٣م، السروجي: المرجع السابق،

صغيرة للأسلحة الخفيفة تحتوى على بعض من البنادق ذات المحاور استخدمت فى بعض الأحيان ضد اعتداءات البدو. وكان شيخ قبيلة العايد منطاً به تعقب الخارجين من البدو ومحاسبتهم وأخذ حقوق الدير منهم لصالح الرهبان^(١).

ولكن بعد مرور نحو أربعة وخمسين عاماً تخطى بدو من الصوالحة وأولاد سعيد عن التزاماتهم تجاه الدير، وقصروا فيما هو مشهود عليهم، ونتج عن ذلك تخلخل فى نظام الدير ورهبانه من جراء تلك المخالفات، غير أن الإدارة العثمانية أكدت عليهم بضرورة العودة إلى سابق عهدهم، وإن لم يفعلوا ويرضخوا فسوف تنزل عليهم العقوبات المناسبة^(٢). ويتبين لنا أن شروط وبنود تلك المعاهدات لم يتغير مضمونها كثيراً اللهم إذا جد جديد فى الأمر، كأن تتبدل أسماء القبائل القاطنة أو أسماء الأفراد الموقعين من البدو أو الشهود من كلا الطرفين تبعاً لمرور الزمن وتبدل الظروف، فالوثيقة الأولى الخاصة بالمعاهدات والشروط كانت زمن حكم «مرقص» رئيس الدير^(٣)، حيث تدلنا تلك الوثيقة على أن جماعة من الرهبان ذهبوا للقاء بعض البدو والذين منهم «العارمى والسعيدى»، والعليقات، كما تدلنا على أن الدير فى ذلك الوقت كان مغلقاً، وأن قبيلة بنى واصل المنوط بها توصيل الملح والسلك إلى الدير لم تقم بذلك منذ فترة، فما كان من الرهبان إلا أن أرسلوا لزملائهم فى وكالة الدير بالقاهرة يبلغونهم بشح الملح، الأمر الذى أدى بالأخيرين^(٤) أن يشدوا الرحال نحو البدو فى جوار الريف، والذين كانوا يقومون بأعمال الحراسة لصالح الدير، وأخبروهم بما حدث من جانب قبيلة بنى واصل، فطمأنوهم وأبلغوهم بأنهم سيكتبون إلى بنى واصل لإيجاد حل مناسب لذلك الأمر، كما أنهم سيكتبون إلى غفران - مطران - الدير فى بندر

(١) الوثيقة ١٢٦، ١٣٨.

(٢) الوثيقة رقم ١٥٠ فى ٢١ محرم ٩٩٠هـ / ١٥ فبراير ١٥٨٢م.

(٣) المعلومات المتوافرة عن رئيس الدير فى تلك الفترة قليلة، والمتاح منها أن البطريرك مرقس الثالث Morkarios III قد رقى بطريركياً على القدس ١٥١٠م، وظل الدير بعده بلا مطران مدة تقرب من الثلاثين عاماً، وفى أثنائها فتح الغازى سليم مصر، انظر: شقير: المرجع السابق، ص ٥٢١.

Rabino; Le Monedtere De Fainte, Cathepine Fauvernirs Epicraphieues des ancies Pelerinds., p86.

(٤) من بين هؤلاء الرهبان وجدنا أسماء لكل من «وكيل الدير دانيال، الأقليم زويتماس، الرهبان أسماكيوس وقسطندى الرومى وقزما وجرية والخورى وجراسييموس وأدسانايوس ويواكيم والياس والراغب عبد الله الذى كان أقلماً فى مصر....».

الطور، وفي وادى فيران بخصوص المسألة نفسها^(١). كما توضح الوثيقة أن بدو الصوالحة وأولاد سعييد والعليقات وبدو حضرة وبدو النفيعات وبدو الترابين وبدو تميم وآخرون كان عليهم القيام بخدمات متعددة نحو الدير مقابل جعل معلوم^(٢)، بل إن بدو السواركة ظلوا يطالبون الدير بمرتب الخفر حتى عام ١٨٧٠م^(٣).

وتتوالى الوثائق العديدة التى نظمت كيفية قيام العربان بحماية رهبان الدير والشروط الكفيلة بذلك. ففى عام ١٦٧٢م وقعت معاهدة بين الطرفين نظمت العلاقات بين الرهبان وممثلى مشايخ العربان من قبائل العايد والصوالحة وأولاد سعييد والعليقات، وأكدت تلك المعاهدات على ما جاء ببنود المعاهدات والشورات السابقة مثل:

«أن يعمر ويفتح الرهبان ديرهم كسابق عهدهم»^(٤)، وظلت تلك الشروط على مدار تاريخ الدير الحديث تتغير وتتبدل، أو تزيد، أو تنقص، حسب الظروف حتى وصلت إلى الصورة التى هى عليها الآن، وفى وقت متأخر أصبح على وزارة الدفاع المصرية أن تكون ضامنة للشروط، وأن تقر الأمن فى المنطقة.

ويذكر نعوم شقير أنه ذهب للدير فى يناير ١٩٠٥م كمنسوب من قبل سردار الجيش المصرى لعقد اتفاق بين رهبان الدير وعرب الطور بشأن تأجير جمال لتقل الرهبان وأمتعتهم من الطور إلى السويس والعكس^(٥)...

(١) وهؤلاء العربان هم «منصور بن محمد العارمى، حسن بن سليمان السعيدى، عارم بن مبارك العليقى».

(٢) وثيقة رقم ١٨٧ فى ٨٦٦هـ، كتب على أحد أوراقها تاريخها ٨٦٦هـ/ ١٧١٨م، شورة على بنى واصل لأجل الملح فى زمان الرئيس ماركس «مرقص»، انظر: قاسم عبده قاسم: أهل الذمة فى مصر فى العصور الوسطى، دراسة وثائقية، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩م)، ص ٢٠٤ - ٢٠٧.

(٣) للمزيد من التفاصيل حول قيمة تلك الأجور، انظر: الوثائق أرقام ٢، ٣، فى ١٦٧٨م، وصورة «اتفاق عقد بين العربان والخفراء والرهبان وأقره المولى بمصر ١٥٤٠م فى ١٩ يونيو منه كما يمدنا كتاب الأم بنص يدلنا على متانة العلاقات التى كانت سائدة بين الطرفين، فقد حضر جماعة الرهبان إلى مجلس الشرع الشريف وهم الأقنوم إسرافيل والراهب (كذا) القاطنين بالطور وصحبتهم عنصرة ومطيع وكلاء الدير وأمروا مولانا الحاكم بإحضار طائفة المواطرة وهم سليم شهاب الدين، ومعه تسعة آخرون وهم فلاحين كرم الراهب المتعاطفين خدمته... وتخالص كل فريق مع الآخر، حرر فى صفر الخير ١٠٩٦هـ/ ١٦٨٥م. كنية الفقير إبراهيم الأزهري قاطن الطور. محمد أغا دار الطور وأثنى عليه شاهدًا غيرهما». انظر: نعوم شقير: المرجع السابق، ص ١٤٦.

(٤) انظر الوثائق أرقام ١٩٧، ٢٠٠، ٢١٠.

(٥) شقير: المرجع السابق، ص ٥٢٤.

المرأة فى تراث المجتمع البدوى عند قبائل الغرب فى الشرقية

«قراءة فى المجارىد البدوية»

محمد سعود الطحاوى

شيئان لازمان..... وملازمان للإنسان كى يظل موجودا، تراه حيث ولد، وتراثه حيث وجد... دون تراب ودون تراث يعنى عدمية الحياة مهما كان شكل بريقها. وها نحن من خلال هذا المحفل نحاول جاهدين أن نمسك بتلابيب ما تبقى لنا من طيب التراث. فى السطور التالية سنتطرق إلى مكانة المرأة فى تراث البيت البدوى وكذا أثرها فى الأدب الشعبى الخاص بقبائل الغرب فى مصر، ومنها أسرة الطحاوية بالشرقية والتي تعود بجذورها إلى قبيلة الهنادى من بنى سليم، التى دخلت الديار المصرية قادمة من إقليم برقة، فى نهاية القرن العاشر الهجرى تقريبا، وسكنت عند أول نزولها إقليم البحيرة. ثم نزحت إلى إقليم الشرقية، وتعتبر هذه القبيلة من السعادية الذين يعودون إلى أولاد أبو الليل.

فى المجتمع البدوى تبرز سيادة الرجل وتبعية المرأة له من خلال كل وجوه الحياة اليومية. وينظر العربان للمرأة كأداة للنسل، عليها أن تنجب العديد من الذكور لزوجها ليقوى بهم مكانته فى القبيلة. وتحترم المرأة زوجها فلا تأكل معه على مائدة واحدة ولا تناديه باسمه، بل تناديه بكنيته أى باسم ولده أو باسم أبيه إذا لم يكن له ولد. أى إن كان له ولد اسمه سالم تناديه بأبو سالم، وإن كان والد زوجها اسمه محمد وهو لم يعقب بعد، تناديه بأبو محمد، وللولد مكانة خاصة ومهمة عندهم، فعند قدومه يهنئون بعضهم البعض، وسرعان ما يسمى ويكنى والده باسمه، ونجد والده قد أعد اسمه قبل قدومه، ولا يلتفتون لقدوم البنت بل يبقى تفكيره متعلقا بالولد، تشارك المرأة البدوية فى العمل فهى معنية فى المقام الأول بغزل الصوف من دون الرجال، فهى تعمل على تنظيفه بعد (الجن) وغزله حسب الاستخدامات المطلوبة. منها ما كان لنسج شرائح طويلة لبيت الشعر، فهى مطالبه بتزويده كل عام بقطع جديدة، وأيضا ما يلزمهم لعمل (بشوت) عباءات للرجال، وكذلك ما يلزم من أدوات الرحيل والتسوق من (خراج) وكذلك ما يلزم

الخبيل من (أمراس وعذار) مقاود وخلافه. وكذلك ما يفرش بالبيت البدوى من فرش أيضا. وبالنسبة للبنات تبقى معنية بثوبها وهو فستان زفافها الذى تحضره مبكرا وتعمل على تطريزه بكل ما لديها من فن ووقت وجهد، ومن خلاله تنتظر فارس أحلامها ويبدأ العمل فى هذا الثوب من سن مبكرة حتى إذا أتى النصيب والذى غالبا ما يكون ابن عمها كان فستانها جاهزا، (ابن عمها ينزلها من على الجمل) فقد كبر الثوب واكتمل معها شهرا بشهر، وشبرا بشبر، وعاما بعام. ويساعدها فى إنهاء هذا الفستان بعض من صديقاتها من بنات القبيلة ويكون ذلك عرفا بينهن. كذلك المرأة معنية بالحلب واستخلاص كل ما فى اللبن من جبن وسمن وجميد وكل مشتقات اللبن. فهى تحلب صباحا ومساء وتخزن اللبن فى أوانيها الفخارية وتنتظر، ثم تعمل على (الخض) فى (الشكوة - السعن) وتستخلص الزبد من اللبن الحامض. وهكذا مروراً بكل مراحل ما يشق من اللبن.

كذلك تعمل المرأة على الطهى، وإعداد اللحم الطازج منه وما يتم تحويله إلى قديد ليصبح لدينا من اللبن جميد ومن اللحم قديد. وكذلك فى طحن الحبوب على الرحى حتى ولو كان ذلك على ظهور الإبل، وغالبا ما يقع النظر على نساءهم وهن مشغولات على متون الهجن يدرن الرحى لطحن الحبوب، واتخاذ الخبز من دقيقها عجنا ثم إنضاجها على ألواح من حديد يوقدن النار تحتها كلما حطت القبيلة رحالها فى مكان. أيضا تشارك المرأة فى الرعى وتساعد زوجها عند الرحيل وعندما يحطون رحالهم، فى نصب بيت الشعر وتنزيل الحبوب والرحى من على الجمال، وكذلك التحميل.

الزواج عند العرب: يتزوج العربان فى سن مبكرة، وهم شديداً الغيرة على نساءهم، فالخنجر مشرع عند أقل شبهة خيانة، والفتاة عندهم يستحيل على رب الحيلة إغواؤها، وإحترام الرابطة الزوجية والاحتفاظ بالشرف والكرامة من غرائزهم وسجاياهم المخالطة لدمائهم، والذين يجرون على انتهاك الحرمات ويخالفون ما ألفتته القبيلة من العفة والنزاهة والطهر، يعرضون حياتهم لخطر الموت، وللمرأة عندهم من الحرية مثل ما للرجل، ولها من هذه التقاليد الحارس الطبيعى الأمين، وسن الزواج عادة عند العربان هو سن البلوغ، والزواج من ابن العم من الأشياء المقدسة عند العربان، وفى حالة زواج البنات من غير ابن عمها فلا بد من (النهوة) وهى أخذ موافقة ابن عمها على هذا الزواج، ولكن عادة ما يكون الزواج بين الأقارب أيضا، أو على الأقل أبناء القبيلة الواحدة. وإذا حدث أن

زوج رجل ابنته من رجل من قبيلة أخرى وجبت على العريس (الحدادة) وهي تقديم هدية لوالد العروس، وتكون عبارة عن جمل وعباءة ثمينة من الجوخ، وتخطب البنت من أبيها أو وليها إذا كانت بكرا، ولا يؤخذ رأيها في الزواج، أما إذا كانت ثيبا فلا بد من أخذ موافقتها قبل إتمام الزواج. وعندما يتفق الطرفان على الصداق يعطى ولى الفتاة خاطبها غصنا أخضر يعرف (بالقصلة) قائلا له: (خذ هذه قصلة فلانة بسنة الله ورسوله). فيتناولها الخاطب قائلا: (قبلتها بسنة الله ورسوله زوجة لى) ويتمسك العريان بفكرة تعدد الزوجات والإكثار من الأبناء وذلك على مر العصور. ففكرة أن كثرة الأبناء ثروة وعزوة لا جدال فيها. كما أن تعدد الزوجات يتيح لهم فرصة إنجاب أكبر عدد من الأبناء. فمولد الطفل حدث يملؤهم بالفرح الطاغى.

والمرأة البدوية تشترك في الحرب، وتستنهض البنات همم خطابهم وبعدهم قرب الزواج مكافأة على انتصارهم المأمول، وتحرض أجمل بنات القبيلة الشبان المحاربين واعدة إياهم جميعا بأن تهب نفسها لمن يحرز منهم فى القتال أو فى قسط من المجد والفخار، كما كان للمرأة أثرها ودورها فى البيت البدوى كان لها أيضا كبير الأثر على الشاعر (المصواب)، إن لقبائل الغرب بالشرقية فن شعبي يجمعهم يطلقون عليه (كف عرب أو صوب خليل) كما كان يسمى قبل نزوحهم إلى مصر.

وهو عبارة عن نص قولى يقال فى مناسبة معينة بمراسم معينة، وغالبا ما تكون الأفراح هى الزمان المناسب الذى تقام فيه مراسم الكف. وإذا كان عرب قبيلة الطحاوية يقيمون كف العرب^(١) الآن، فى أفراحهم فقط، فإنهم كانوا يقيمون هذه الاحتفالية منذ عشرات السنين فى بعض المناسبات الصغيرة مثل: ختان الأولاد، وليالى السمر الصيفية، أو عودة أحد الحجاج من الحج، ويمكن تفسير اقتصار طقس كف العرب الآن على حفلات الزواج، بسبب تعقيدات الحياة الحديثة، فضلا عن عدم توفر الوقت الكافى لممارسة مراسم هذا الاحتفال، وتدخل العامل الاقتصادى، بالإضافة إلى ندرة الرواة والمنشدين الذين يحتاجون إلى مواصفات خاصة لقيادة كف العرب.

(١) كف العرب: تطلق هذه الكلمة على الطقس الاحتفالى الذى تستخدم فيه الكفوف عن طريق التصفيق ذى الإيقاع، والعرب نسبة إلى عرب الطحاوية خاصة، وكل قبائل الغرب عامة، والذين دخلوا إلى مصر نحو القرن العاشر الهجرى قادمين من برقة فى ليبيا. وذلك حيث جرت عاداتهم فى التمييز بينهم باعتبارهم عربا، وبين المحيطين بهم من (فلاحين)، وفى كف العرب يتم إنشاد المجاريد (جمع مجرودة)، وهى عبارة عن بناء شعري بدوى.

عند تحديد ميعاد العرس الطحاوى، يقوم أهل العريس بدعوة أفراد الأسرة الكبيرة، وذلك عن طريق أحد العبيد^(١) لدعوة الرجال، وواحدة من العبيد لدعوة النساء، مع التنبيه عليهم بضرورة حضورهم قبل أذان المغرب، وذلك لكى يتناول الجميع طعام العشاء قبل البدء فى الكف، ويجب ملاحظة أن هذه الدعوة تكون قبل موعد العرس بأسبوعين كاملين يتم فيهما أداء كف العرب يوميا، وذلك من بعد تناول العشاء إلى منتصف الليل تقريبا، وحين يبدأ الطحاوية فى الوفود على منزل العريس، يكون أهل المنزل قد أعادوا تنظيم المضيضة وعلقوا عليها الرايات البيض، وذلك بعد طلائها بالجير وفرشها بالرمال الصفراء ثم بالسجاجيد المشغولة يدويا من الصوف المصبوغ. ويقوم أحد العبيد على خدمة القهوة والشاي والماء وكذلك على النيران المشتعلة والتي توقد عند مغرب كل ليلة من ليالى الكف. وفى المضيضة يتسامر المدعوون الذين هم فى الغالب من داخل القبيلة فقط، يتسامرون فيما جرى عصر اليوم فى الصابية^(٢) وكيف أن تلك الفرس الدهماء^(٣) هزمت ذلك الأشقر التامرى^(٤). وفى حين يجلس الرجال فى المضيضة وأمامها تجلس النسوة فى مكان آخر، بحيث يكون مجلسهن بعيدا عن الضوء حتى لا يراهن أحد. بينما يتمكن من متابعة كف العرب، وهنا تبرز حكمة تحديد ميعاد العرس فى منتصف الشهر العربى، حيث تسير ليالى الكف مع بداية ميلاد القمر، الأمر الذى يساعد على وصول القادمين من النجوع الأخرى البعيدة، فضلا عن توافق الليالى الأخيرة لكف العرب مع ارتفاع درجة الاهتمام بتجويد الكف وطقوسه، حيث تشتعل المنافسة فيه بين الرواة وبعضهم البعض، وحيث تمتاز الليالى الأخيرة السابقة للعرس بزيادة عدد الحاضرين، الأمر الذى يسهم فى إكساب طقس كف العرب صورته الكاملة. كما يجب أن يتمتع الراوى بمواصفات خاصة، أولها أن يكون ذا صوت عذب وعال، حتى يسمعه الرجال والنساء الجالسين فى مكانين مختلفين وبعيدين

(١) العبيد: تعنى هذه الكلمة لدى عرب الطحاوية: الخدم (رجال - نساء) سود البشرة والذين يعيشون معهم منذ مئات السنين، ولا تحمل هذه الكلمة أى مدلول اجتماعى فخرى، لاختلاف العلاقات الاجتماعية بين الطحاوية والعبيد، حيث تتميز هذه العلاقات بخصوصية تجعلها بعيدة عن الاستدعاءات الكريهة للكلمة.

(٢) الصابية: هى سباق للخيل يتم أمام منزل العريس عصر كل يوم حتى مغربه، وذلك فى الأيام التى تسبق الفرح، أى مع بداية أيام الكف ولياليه.

(٣) الدهماء: أحد بيوت الخيل.

(٤) الأشقر التامرى: الأشقر أحد ألوانها، والتامرى أحد بيوت الخيل.

عن بعضهما البعض، كذلك يجب أن يكون الراوى قد تربى فى أوساط الكف، ويحفظ العديد من المجاريد، كما يمتلك فنون القول بالإضافة إلى معرفته بكيفية ملاعبة الحاشى^(١)، وعلى الرغم من أن معظم الرواة صغيرى السن (٢٠ - ٤٠) عاما فقد بدأوا يدلّفون إلى موقع الراوى، يدفعهم إلى ذلك حنينهم واعتزازهم بتراث أجدادهم. يمكن ملاحظة الفارق بين الراوى الكهل والراوى الشاب، فعلى حين يفضل الكهل التغنى بالمجاريد التى تتحدث عن الفخر بنسب الأسرة وتراثها وكذلك بمجاريد الصيد والقنص بالإضافة إلى مجاريد الغزل التى تتحدث عن المحبوبة، نجد أن الشاب يستعين بمجاريد الغزل التى تتحدث عن المحبوبة وتصف محاسنها ومكامن الجمال فيها، وهو الأمر الذى أفاضت فيه مجاريد الغزل والعشق، وكذلك يمكن القول إن وجود هذا العدد الكبير من الأعمام والأخوال والنساء من الحضور يجبر الراوى الشاب على عدم إتمام المجردة بشكل نهائى، كما يهتم الراوى الشاب بذكر المجاريد التى تتحدث عن الفخر، كما يعتمد بعضهم إلى إلقاء مجاريد تعبر عن أحوالهم الحالية، وعن ذكرياتهم القريبة التى مروا بها من خلال سفر قريب، أو مرور بتجربة دخول الخدمة العسكرية، أو عن رحلة قنص، أو بالتعيين فى وظيفة حكومية جديدة، وثمة فارق منطقي يمكن ملاحظته بين الراوى الكهل والراوى الشاب، ففي حين يهتم الأول بذكر المجاريد القديمة ذات اللغة الصعبة، والمعانى المبهمة، والتى لا يعرفها سوى كبار رجال ونساء العائلة، فإن الراوى الشاب الذى يجد صعوبة فى حفظ وفهم المجاريد ذات اللغة الصعبة، يلجأ إلى حفظ المجاريد التى استخدمت بعد ذلك، والتى تمتاز بلغتها السهلة إلى حد ما، وخاصة إذا كان فى بداية ممارسته لدور الراوى. ويبدأ (كف العرب) بحيث يقف من أهل العريس خمسة أفراد أو أكثر يمثلون صفا واحدا، ووجوههم ناحية المضيقة والضيوف بحيث يتسنى للحاضرين مشاهدتهم، وتكون أكتافهم إلى جانب بعضها البعض ويقومون بالتصفيق صفقة تلو الأخرى ببطء وهم ينشدون (خير نمسى على الزينين)^(٢) وهذه هى بادئة كف العرب التى تميزه عن غيره من سائر فنون العرب، وأن يكون التصفيق أوله مع (خير نمسى) وآخره مع (على الزينين)، بواقع صفقة مشتركة لكل

(١) الحاشى: هى فتاة من العبيد تعد (مايسترو) الكف، تم التحدث عنها فى المتن.

(٢) خير نمسى على الزينين: بالخير نلقى التحية على كل الحاضرين وأهل الجود. وهى عبارة تكون أول ما يقال

كبداية ليلة الكف، وهى تعتبر من الشتاوى المثلث، ولا تقال فى باقى الليلة ولكن تستخدم فى بداية كل ليلة.

مقطع. وبعد بداية الكف بدقائق معدودة، يزداد عدد المشتركين فيه بشكل لافت، بحيث يشكلون صفا واحدا طويلا، ويبقى الصف على هذا الحال فى انتظار الحاشى، حيث نسمع صوت إطلاق الأعيرة النارية من بنادق الخرطوش من ناحية منزل العريس، والذى يبعد دائما عن المضيضة نحو مائتى متر تقريبا التى تفصل بين المضيضة ومنزل أهل العريس. ويؤذن هذا بخروج الحاشى من منزل والد العريس إلى حيث الكف. وفى الغالب يذهب اثنان من أهل العريس لاستعجال الحاشى، والتى تقوم إحدى أخوات العريس وبنات عمه بمساعدتها فى ارتداء زيّها الخاص، وهو عبارة عن ثوب من القصب أو (الشاهى) حيث تلتف من وسطها حتى قدميها بملائة بيضاء. وتلف رأسها بشال خفيف شفاف محلى أيضا بالقصب، ثم تضع على جبينها ومعصمها أيضا قطع من القصب، ويمكن ملاحظة أن الحاشى كانت تمسك بيدها عند نزولها أرض الكف سيفا ثم تدرج إلى بارودة ثم عصاة. وقديما أيضا كانت الحاشى من أهل العريس، إلى أن عمد أحد المشاركين إلى كشف وجهها، فافتصرت الحاشى على واحدة من العبيد. وهى تأتى نهارا إلى بيت العريس لتساعدهم ولتكون قريبة من مكان العرس، وهى أيضا من التعاملات فى البيوت أى العمل الدائم لها، ولكن فى هذه المناسبات تستدعى وتبقى فى بيت الفرح طيلة أيام الكف إذا سمحت ظروفها بذلك، ويكون موجود فى النجع أكثر من واحدة، وأحيانا يكون الكف كبير وتحتاج إلى أخرى للمساعدة مع الموجودة. ويجب أن تكون خبيرة بليالى الكف ورواده، وعلى دراية بملاعبة الراوى. وهى تعد بحق مايسترو الكف، لأن الجميع يعمل بإشارة من عصاها كما أن الحاشى تعرف جميع الحاضرين بالطبع، وتعرف المستوى الفنى أيضا للرواة، ويمكنها أن تطلب بنفسها أحد الرواة الذين يعجبونها، ولكن بإشارة منها وليس بشكل مباشر، ويكون من الذين يفهمون فى أصول كف العرب حيث تجد راحة فى الرقص أمامه والانفعال بكلمات مجاريده، علاوة على الملاعبة التى تحدث بينه وبينها.

وأحيانا تشارك الحاشى نساء العائلة الزغاريد عندما يبدأ المصواب^(١) فى إلقاء مجرودة العرب^(٢). عند قدوم الحاشى إلى حرم الكف يتغير كل شىء، فيزداد عدد المشتركين فى

(١) المصواب: الصوب هو (صوب خليل)، هو كف العرب بكامله، ومصوابين جمع مصواب، وهو الذى يجيد الكف ويتقنه ويحفظ منه الكثير ويميل إليه ومعروف فى أوساطه.

(٢) مجرودة العرب: هى مجرودة تفخر بأمجاد العائلة وتأتى على ذكرهم وتعدد مناقبيهم.

الكف ويعلو صوتهم ويشتد بهم التصفيق والحماس وتعلو الزغاريد، في حين تتداخل أصوات البنادق في جو ملحمي فريد. وتقف الحاشي عند أول قدومها على بعد نحو سبعة أمتار عن صف الكف، عصاها إلى الأرض ثم ترفعها إلى أعلى ويشتد التصفيق المنغم إلى الأسرع وتدخل الحاشي عدوا مارة بطرفي حلقة الكف ذهابا وإيابا، ثم تقف أمام الصف وبالضبط أمام أول من بدأ بالغناء. وتكف عن الرقص عند (العلم - الحجة)^(١)، وعندما تبدأ الشتاوى^(٢) تبدأ في الرقص (الحجل) وتبدأ مع الشتوية وهي التي توقفها بمجرد أن تلقى طرف عصاتها إلى الأرض. وقد تلقى أيضا بطرف عصاتها على الأرض فجأة وذلك دلالة على عدم رضائها عن أداء من أمامها ولخمول الكف، وتهدهدهم بالانسحاب ما لم يشتد الكف ويشتعل فيه الحماس. وأحيانا أخرى تبقى على حال واحدة، وهم كذلك في غاية الانسجام والحبكة والكف على أشده حتى ترى الجلوس قد نهضوا من مجلسهم ودخل الطرفين في عناد لا هي أرخت عصاتها، ولا هم كلوا من الدق ويضحكون وتضحك هي من

(١) العلم: هو بيت كامل، ويكون في المدح أو الغزل أو الرثاء أو الهجاء، ويتم إلقاؤه قبل المجردة، ويقال عنه أيضا حجة، وهناك من يغنى العلم فقط، ولكن لا بد من العلم عند إلقاء المجردة، ولا تقوم للكف قائمة بدونه، على أن تكون المجردة في وسط العلم، ويجوز أن تكون في نهايته بشرط ألا تكون هناك غرزة إلا بعد إلقاء المجردة، وبشكل عام يفتقد المصوابون الشباب إلى العلم، حيث إنهم يحتاجون إلى من يغنى العلم لهم قبل البدء في المجردة، وغالبا ما يأتي ذلك العلم من أحد كبار السن المشاركين في الكف، ويكون واقفا بجوار المصواب.

= مثال للعلم: بيني وبينهم أرسم حدود، كذاب والله يا منام الليل.

= مثال آخر: شكيت وما قضى مشكاي، وجرح الأولاف كادني.

وإذا كان صاحب المجردة قد أنهى العلم قبل البدء في المجردة، فهي هنا تنتهي بالغرزة، وإذا كان لم ينته من علمه وبدأ المجردة بالفعل، فعند نهايتها سيجد من حوله يطلبون منه أن يكمل العلم، ثم الغرزة، وعندما ينهض الجميع من الغرزة نسمع صوتا جديدا يبدأ بعلم جديد ومجرودة جديدة.

(٢) الشتاوى: جمع شتوية، وهي البيت الذي يفتح به الكف، وهي عبارة عن نصف بيت من الشعر، لكنه يحمل معنى بيت كامل، ويجب ألا تتكرر منها في الكف في ليلة واحدة، وعلى المصواب أن يأتي بجديد.

والشتوية منها ما هو مثلث مثل: جرح العين بهن يتداوى.

ومنها ما هو مربع مثل: قلت إلهيا العين انسيه = = = تساهيني وتسيل عليه.

والملاحظ على الشتوية المربع أنها تكون في شكل بيت شعر كامل يتفق شطراه، ولكنها تكون صعبة على الكف، أي محتاجه عدد كبير وتلاحم وحماس واستمرار، وهي تقسم الكف إلى فريقين عند إلقائها، فيغنى الفريق الأول النصف الأول منها، والفريق الثاني يرد عليه بالشطر الثاني من البيت، وينبغي على صاحب الشتوية أن يلتقيها عند بدايتها بصوت عالٍ وواضح ليتعرف كل فريق على ما يخصه منها.

خلف ستارها ويبدو أن الليلة ستكون عظيمة. وعند إشارة منها يتوقف الكف ويبدأ مصواب آخر بإلقاء علم جديد.

ويجوز لمن يغنى العلم أن يأتي بالمجردة أثناء العلم ويقوم بتكملته عند نهاية المجردة، والجميع يعلمون ذلك ويطلبون منه أن يكمل العلم ويفسحون له، ولن يبدأ غيره قبل أن يكمل هو، وهذا من آداب الكف، والعلم تأتي معه الغرزة^(١) وبالضبط في نهايته، سواء غنى صاحبه ولم ي مجرد، أو استبقى جزء من العلم لنهاية المجردة، فتكون الغرزة هي نهاية المجردة التي تنتهي بباقي العلم، أو تكون الغرزة في نهاية العلم حتى ولو لم ي مجرد صاحبه، وهذه أصول الكف، (يقولون: أصحاب الصوب إلهم قانون) وعند ختامه للعلم فعليه أن يختمه بصوت عال رافعا يده لأعلى باتجاه الحاشى وبطريقة حماسية، وحينها تبتعد الحاشى إلى المسافة التي دخلت منها أول مرة، وتعود عدوا وبدءا بطرف حلقة الكف، ويأتى صاحب العلم بشتيوة جديدة ويلقيها الحاضرون معه وبصوت حماسى عال رافعين أيديهم بالتصفيق لأعلى، وعندما تقترب الحاشى حتى تكون أمام الصف تماما يشد التصفيق وتتغير وتيرته إلى الأسرع، وتنخفض أيديهم ويتمايلون جميعاً إلى الأمام بالتصفيق أيضاً، أرجلهم اليمنى ممددة للأمام نزولاً وعودة، ويكررون هذه الحركة إلى أن يلقوا بالساق اليسرى ممددة على الأرض ويجلسون على الساق اليمنى، وتجلس الحاشى على ركبتها، وهنا تبدأ ملاعبة الحاشى بأن ينزل أحد المصوابين ومن يجد في نفسه كفاءة لذلك وهو مستمر بالتصفيق وبتريديد الشتيوة وبحركات رشيقة حذرة يحاول أن يخطف عصاتها، وهى تحاول أن تخطف عمامته، ويكون نصرا لها لو تم ذلك وفخرا عندما نعلم أن لديها عدد من العمام فازت بها بهذه المهارات الفائقة، وإذا جلس هو تجلس، وتقف إذا وقف، ولا يتم خطف هذه الأشياء بشكل مباشر (العصا - العمامة) وإنما يتم ذلك بشكل فنى وسريع. ويبلغ الحماس أوجه ويصبح العناد واضحاً بينها وبينهم، إذا تعبت هى توقف الكف وإذا تعبوا هم لا تتوقف هى. وعندما تنتهى هذه الملحمة تقف الحاشى ويعود الكف إلى مصواب آخر بعلم جديد وشتيوة جديدة، ومجردة ربما كانت غزلية بها أبيات مباشرة يقصد بها خطيبته، التي قد تكون من الحاضرين فى مجلس الحريم المظلم حيث يمكن أن نسمع بعد هذه الأبيات همهمة فى مجلسهن، وأيضاً نسمع الزغاريد تحية

(١) الغرزة: هى حركة تمايل يتم تنظيمها بين الحاشى والمصواب ملاعبها.

للأبيات وصاحبها والمعنية بها، هذا إذا كانت الأبيات واضحة ولكن أغلبها يكون مبهم ويحمل كثير من البلاغة والمعاني المستورة.

عند نهاية الليلة لا بد لكل مجرودة من خاتمة^(١) يليقها صاحبها بطريقة حماسية يعرفها الجميع. عظيمة هي ليالي الكف. وفي نهاية الليلة ونهاية الكف يقولون (دام يا حاشى) إيذاناً بانتهاء الليلة.

* وبعد أن شرحنا واستفصنا في موضوع الكف وعلومه (قواعده)، نقدم النص التالى: المجرودة التالية هي من نوع المثلث المعروفة عندنا هكذا، وهي من المجاريد القديمة جدا، وهي مضبوطة القافية فى شطريها، وهذا ما تميزت به هذه المجاريد العتيقة. وقد مرّت على أثناء مراجعتى لجرد القبائل العربية، وهي نسخة أصلية وموجودة طرفنا، حينما ذكر قبائل (السعادي والسلالة)، كتب أسفل كل مشجر أن حرف (ق) يكتب وينطق (ج) وكذلك حرف (س) ينطق ويكتب (ص) حيث كانت هذه هي لغة هؤلاء العرب فى هذه الحقبة، وكذلك يقول (مانى ساعل بدلا من مانى سائل) وهكذا. فهذه المجرودة وما على شاكلتها إنما كتبت بما كان متداول فى تلك الفترة من مفردات.

– المجرودة:

عينك عين فريد اريل	غريب ومسكنه لوعار
اللى شاف الجننا ص جفل	وروح مرعوب ومحتار
روح خايـف مزعـول	وخوفه من غالى الجدار
خايف من المقر القاتل	نداوى متكوبى بحمار
نداوى مهوشى ساهل	صعيب اوجوعة علبظار
علمجلى مستعجل	يجيب لخارم لاماطار

(١) الخاتمة: تقع عند نهاية المجرودة وهي فى شكل أبيات قصيرة مسجوعة وتلقى بشكل حماسى ويكون آخر شطر منها هو الشتيوة، وعادة ما يكون معروفا لأهل الصوب نهاية المجرودة، وعند إلقاء الخاتمة يشتعل المكان بصوت البارود وحسب مكانة صاحب المجرود أو عدد من يحملون بارود فى هذه الليلة، ويمكن القول إن المصاوبون الجدد يفتقرون إلى الخاتمة أيضا ويمكن أن يليقها بدلا منه من بجانبه، على أن يكون ملما بالصوب وهناك اتفاق بينه وبين صاحب المجرودة على ذلك.

* مثال للخاتمة: عيونك سود، رصاص مكن فى بارود، اللى يخطرن أيام ندود، علم فى ضيفه موموجود. والشتيوة هي الشطر الأخير.

ايجيب الخارم والجافل
 ايجى فى صيدة مستعجل
 وأنا راكب فوق محجل
 اللى عند البيطار جفل
 بيشرب ويعلج فى الظل
 بنطرد فابو دور اشعل
 اللى دوره وإن تحلل
 جبينه والخذ تشاعل
 اللى عيونة جوز قواتل
 غدارى للموت تعجل
 على ما يرمش ويسبل
 بو شفة بو ريق عسل
 بورقبة جمار نخل
 ابنلضم فى عقود جرنفل
 ذهب حقه ماتين جمل
 ومن حدة مانى مكممل
 لكن يا مبروم حجل
 نمتى والنوم اطوال
 واضحكى وما صار زعل
 واخليتى عجلى دابل
 ويجيت اندور مستعجل
 على المصعب مانى ساعل
 على فراجك مانى حامل

* الختمة: واللى جيتيه، واللى حتجيه، على الجنة المولى مداعيه.

* الشتيوة: على امبناه يا شاقى فيه.

* العلم: صوب الغلا محاجرينه، مرايف وهم جيران.

« الشتيوة المربع : قلت إلهي يالعين انسيه تساهيني وتسيل عليه .
« بدأ هذا الشاعر الجميل - والذي لا يمكن أن نعرف من هو - مجرودته بداية غزلية رقيقة، ثم ذهب بوصفه إلى القنص، ووصف الطير النداءى الحر، ثم حصانه المحجل الذى خرج لقوه من عند البيطار والذي هو جاهز للطراد بالليل قبل النهار، ثم ذهب إلى مناجاة المحبوبة التى سهرته الليل، ثم أذهبته عقله وأخذ يعدد لها ما أعده فى شكل، العسل، الجمار، النوار، والدنار، والقرنفل، وأغلى أنواع الذهب الذى قدر بمائتين من الجمال، ثم أنهى مجرودته بأنه سيذهب إليها ويفوز بها، وسيتحمل كل الصعوبات والمخاطر.
« صراحة عيشنا هذا العاشق الولهان فى جو من من العشق والخيال والليل حتى شممنا من المجردة عقب ذلك الزمان.

« نقلت هذه المجردة من ورق قديم سنعرض صورته، ولم أشأ أن أغير فيها حرفا واحدا، وربما وافق ما فيها أحد كبار السن والمهتمين بهذا الفن فتعرف على كل حروفها. ويصعب على القارئ العادى قراءتها بسهولة، وقد يرى أنها تنقصها بعض الهمزات والحروف، ولكن للحقيقة لا يمكن الاستماع ولا الاستمتاع بهذه النصوص دون سماعها مع ضرورة وجود أحد الملمين بهذا الفن بل أحد أعلامه ليتمكن من القراءة والأداء فى آن واحد. أيضا وجب علينا أن ننوه إلى أن هذه النصوص ظهرت لدينا وتداولناها دون أن نعرف من صاحبها بالضبط، ولكن من خلال المفردات المستخدمة فيها تبين لنا أنها من القرن التاسع عشر، فكل هذه الأهازيج والأراجيز التى تنتقل مشافهة من جيل لجيل لم يفكر أحد فى البحث عن صاحبها ولم نسمع به، وأن ما هو بين أيديكم الآن كان أول تدوين من قبل قبيلة عربية اشتهرت أيضا بهذا الفن، وبعد قراءتنا ومطالعتنا لكثير ممن كتبوا عن هذا الفن من الباحثين، لم نرَ مثل هذه النصوص العتيقة التى نحتفظ بالكثير منها.

وبعد كثير من التدقيق والتذوق لهذه النصوص استطعنا أن نضع أيدينا على المؤثرات الأساسية التى تحرك منابع هذه الأبيات والمفردات الجميلة داخل قلب الشاعر العاشق لتتدفق لنا بكل جميل، وكذا ما وجدناه داخل هذه النصوص من جواهر الكلم، وجميل النظم، وما كان دافعا للشعراء أن يرموا بأنفسهم إلى ساحات الكف طوال الليل، شتاءً كان أو صيفا، بعيدا كان أو قريبا، ذهابا وإيابا على مطايا الهوى من خيل كانت أو حمير، أو حتى سحا على الأقدام، إلا ولا بد أن هناك ما نسميه نحن (ناموسة) ويسميه البعض

(كيف) حتى بات ليلته يناجى ويقول: (وحي خالقك يا هالليل سبب سمور عيني غالى) وأحيانا أخرى يقول (عطشان الصوب يجية وارد) ومن فرط هيمنة هذا الكيف عليه وتمكنه منه نجده يشرع له بقوله (الصوب فريضة على الحيين) فلا بد أن هذه الليالي تشكل للشاعر والعاشق سواء وكذلك للغاوى برادا لما يتأجج داخله من لوعة وهوى هو فى حاجة إليه كل حين. من كل ذلك أضحى بين اجترار وارتجال، تارة يجتر ما مر به من آلام الهوى، وأخرى يرتجل ما يضمدها به، فكانت المرأة شاغل عقله وقلبه وأبياته، فقد سكنت سويداء قلوب الشعراء وهيمنت على قرائحهم حتى فاضت وزادت بما نراه سيلا عارما من كل مناحى الجمال. تلعب مترادفات مثل (الكحل، الجيد، القمر، الخظرات، الحنة، الوشم - الدق) دورا مهمة ومتواصلا فى أغلب النصوص مما أضفى على الكلمات ألوانا زاهية تكاد تراها بأب عينك من حبه تم توظيفها بإتقان وفن. وبعد دراسة لهذه النصوص وجب أن نشير إلى موقع المرأة داخلها ونلقى الضوء عليها لنستشعر تلك الومضات التى كان لها شديد الأثر على الشاعر. وجدت أن البدوى أيضا يستأثر من الخيل الفرس (الولادة) من دون الحصان، فهو يرى أن الفرس معين دائما ما تنضح له الأصائل من الخيل وتجلب لصاحبها العزة والفخار، كما تنضح له المرأة السند و(عظمة اليد)....

فالشاعر (المصواب) والذى يقف فى الصف لابد أنه يحمل قصة حب تملكه بكل مشاعره، فعندما يبدأ الكف وتأتى الحجالة يُفرغ ما بجعبته من لوعة وشوق إلى محبوبته وذلك كله فى شخص الحجالة، فهى تستقبل كل الآهات والمعانى والمفردات وكل صنوف الغزل وأبواب الشعر، منها الهجاء والمدح وما تلى ذلك. كل ذلك يُحمّله إياها الشاعر وهو يُلوّح بيديه، ويغمز بعينييه، ويدغدغ بعض الكلمات، ويُفصح عن الأخرى ويعيد وكأن الحجالة هى رسول الغرام، فهى كل شىء، كما أن لها تأثير بالغ على الحضور، والتأثير الأكثر هو الإشعاع الذى يأتى من المجلس المظلم للحريم إلى الرجال مباشرة، فلا بد أن هناك ترددات متبادلة تزيد من حماس الشاعر وتلهب قريحته فلا يجد أمامه موصّل غير الحجالة. هناك الكثير الذى يدور وراء الكواليس فى هذه الليالي ولا أحد يشعر بذلك إلا من به علل من الحب والعشق، وأيضا الممارس القديم والذى يشعر النجوى ويحسّها. قمت بنخل هذه القصائد، حيث أريد أن أخلص منها إلى ما قيل عن المرأة، فكان لابد من المنخل الحرير، تابعت النخل مرات ومرات حتى خلصت إلى ما قيل عن القنص والخيل

أيضا، وكل ما يستحق أن أنقله لكم وبشكله الجديد. والآن معى ما قيل عن المرأة فى قصائدهم، فعُدرا أننى هنا لن أدغدغ بعض الكلمات ولكنى سأذكرها صراحة، فالشاعر ذكرها قبلى وعلى ملاء، وأنا الآن أعيد إلقائها على العالم وليس أمام المضيغة كما كان. واجب المؤرخ أن يعيد قراءة التاريخ مرة أخرى ليُضفى عليه من حاضره ما يلزمه وما قد يراه مناسبا ليتفهمه الآخرون.

* أفاض الشعراء (الشُعَار والقَصّادين) وسالت منهم الكلمات والمعانى الجميلة عندما اقتربوا من المرأة فى وصفهم أو التلميح إليها، فغالبا ما تكون هى المحبوبة التى أرقت الشاعر وأقضت مضاجعه، ولأنها المحبوبة.. فلا بد أن يتوارى القمر أمامها خجلا، وأن يغار ريم الفلا من مشيتها.. وأن يكف البلبل عن الغناء أمام عذوبة صوتها، فوصل فى وصفه المحبوب إلى حد الكمال برغم أن الكمال لله وحده سبحانه وتعالى. فكانت هى المعشوقة والمحبوبة، الزوجة والمُلهمة فكانت هى اللوحة التى سرقت أفكار الرسام فراح يتغزل فيها بعد أن رسمها. فهى لهذا الشاعر زينة بنات أفكاره وإحدى عرائس بنات العيد. فهى التى عذبتة وسمرتة، لوعته وسلبته عقله وقلبه، فراح يهذى بأبيات وكلمات ومفردات وكثير من الدُرر الجميلة، فأخذ يصفها ويصنفها، يهددها ويدللها، يُغازلها ويُبادلها النظرات (الخطرات) والكلمات، فهو بين صد وهجر، وبين شوق وحُرقة، بين تمنع وإباء، وبين تذلل وانكسار، فسلطان الحب ليس عليه من سلطان.

عينى وإن خطر غاليها تبكى ما عاد نوم يجيها

يا أم عيون مشارب موزر خليتين العقل تشوزر

لم يترك هؤلاء الشُعَار فى المرأة صغيرة ولا كبيرة إلا وأتوا على ذكرها، الشعر، العيون، الهذب، الحاجب، الخد، الجبين، الأنف، الأذن، الأسنان، الشفايف، الرقبة، الصدر، الوسط، الزراعان، السقان، الكعوب، حتى مشيتها وخطوتها، وما ترتديه من أزياء وشالها الحريبر الذى يهفهف على الكينار، الكحل والمرود، الحنة، والحجول، والمشط العظم، والعقوص، والطاقيّة المنقوشة بمَجَرّات الذهب، الدمليج، والبرنوس، الحياصا، الوشم (الدق).

أبو دملج خايل فى إيديه أنا والناس عناد عليه

* بهذا الترتيب سنعزف المقطوعة التالية: بو قرون إن مشطيهن بمسك وطيب فاح على - الضفاير (الجدائل) وصفها بالقرون طولها وكثافتها والمجدولة المضفورة بالعقوص

والمسك والطيب، تسع قرون اللى مسقية والعاشر نازل جرجاره. وسالفها مهلوب أصفر وطوله زايد على الشبرين - السالف المسدول ما بين العين والأذن، والسالف مشط بعطارة إن فاح يرد الروح نسيمه - الجمّة ترتيب عجب زبدها نقط عالقمصان - خصلات الشعّر المصفوفة على الجبين مدهونة بخليط من أصناف الطيوب والدهانات الذكية. يا مول الجمّة المحرودة (الجمّة وحردتها) بو قصّة تزويق جبينه. بو جمّة عطر مراويها، وجمّة ريش نعام جميل والسالف عالجوف مجاديل. جبينك والخذ تشاعل بيضون كيف الفنيار - لم يغفل الجبين والخذ. والجهة بارق فى غيمة وخدودك فى الليل زهايا. وخدودك شمعات منارة. العيون وكحلّتها ونظراتها (خطراتها) خطرات عيونك قتالة. منها ما تبعث الروح وما تسلبها، عيونك سود بلا تكحيل دواية بين الكتابين، يستلهمون من هذه العيون خواطرم وأفكارهم فهى الترياق لقرائحهم إن سقمت. يا أم العين تشيل وقية، أوقية من الكحل، لاتساعها وكبرها، مجروحة من كاحل عينه، عيونك سود، رصاص مكمّن فى بارود، عيونك سود ودبالات، غدارى جوهر مجبودات، جوز طبنجات مليانات اللى يخطرّن طاح وسيد، نظرات العين والذى تصيبه وأحواله، نار عيونه للعاشق قتاله، وهذبك فى الناس وما ريته، وعيونك كاسان ملايا. يا أم حواجب خط أقلام واللى كاتبهم ربى، ولما الحاجب خط الكاتب خط معلم فى ديوان، ولما خشمك برهق سيف يمانى ظاهر للفرسان، كالسيف اليمانى المعقوف وقد تحلى بشناف، خذك وشناقك تمتيلة كيف هلال إتناشر ليلة، برق شناقك يَصُون، دق معلم من السودان.

لك مضحك مبسم رينا يابنية سُبْحان الله الصّوار. سنونك هم فضة نقيّة والشفة مرجان هدايا، وسُنونك كيف العاجات، وسُنونك مرسومات الحب لولى والدق عنيد. وخاتم الحسن الربانى وما حواه من الوشم وما زائنه من الدق. والرقبة جُمار نخل حاليها لبس اللولى، والرقبة شيشة خمار، والرقبة بيضة وطويلة تخيلن فى لبس الكردان. أما الصدر فكان مسرحا لكثير من المفردات الناعمة تلهو على تضاريسه، حامل للكردان، والكردان على بزونه مال غصونه. وفيه شجيرة من رمان وجوز فحول على كرسى. وفى صدرك مساقى جنينة وفيها طارح من رمان. شعيرات على كردن وحلق سومه عشر جنيهاات. بزازينك توكدن مجامع ريحة مليانات. والصدر كيف المرمر بُستان وطارح رمان. والكى أثنين سماح نباية، مستوفات فى حد الغاية، كبايات قزاز ملايه، مردوعات على صينية.

إدراeck بالدق معيق، إدراeck شبة السيف انسل. والوسط وفي وسطك قميص حرير وزنودك كيف الخيزران، والوسط طى على طى وخايل فى طوى الكيمار، وسطك سفايا رقيق ما يحمل من لبسه شى، وسطك هو شبه الخمارة للغفلان تجيه دواية، (تلاحظ فى هذه النصوص وبعد دراسة الحقبة التاريخية التى كُتبت فيها وهى القرن التاسع عشر أن العرب كانوا يميلون إلى المرأة العباءة، أى المكتنزة الجسم وهذا هو السائد فى هذه الفترة وما قبلها إلا أن بعضهم ذهب إلى غير ذلك عند ذكرهم للوسط).

والسيقان وما حملت من حجول، ولما حجلك فى السيقان يجيبوه التجار هدايا ويا أم رجول تقول زبادى واللى خالقهم ربى. وكعوبك كيف الجمار تخيلن فى لبس الفاسى. مشيتها خطوتها وإن مشيت تمشى بلطافة تفرّج كل قلب حزين، إلها مشية بتخصيرة باشا نازل من قصرى، بمشية وسياسة وآداب تخف عقول الصلابين، خطوتها فى البيت سعيدة البنات لعمتها عوالى، مشيتها ترتيب ظريفة باشا بين جيوشة هایل، ممشاها ما فيه خسارة للغاوى سعوة وغنيمة.

عشنا فى السطور السابقة مع ما جادت به قرائح هؤلاء الشعّار الجميلين ولنا أن نُزين هذه اللوحة الرائعة بمصاغ الجميلات اللواتى كن معنا، فمصاغهنّ الدمليج والسوار والخواتم والحنة وذلك فى الذراع حتى الكف، ثم على الصدر الكردان والشعيرى والنميسة، والعقود ومنها من الأحجار الكريمة والذهب، ثم الشفاف فى الأنف وهو كامل عند المتزوجة، ومجرد دبلة بدل الشفاف للبنات قبل الزواج، ثم الحلق، والعقوص المجدولة مع الضفاير، ورأينا حزام من الذهب وعقود من الذهب فى شكل حبات الزيتون وفى القدم الحجيل، الفضة منه ورأيت أيضا منه الذهب، والشال الحرير وأيضاً الحمصانى والحياصا.

غلاك لا تخاف عليه، مدسوس (مصيون) بين عيني وهدبها

* إحياصا

إحياصا فوق حرير أخضر وفى إيديها ريت اسوارين

إحياصا حزام من نسيج الحرير الطبيعى أو القماش، وهو للمرأة لشد الظهر ومن زينتها أيضا، وعند كبار السن يُطلقون عليه الحمصانى، للبنات قبل الزواج الأحمر منه، والأبيض للمتزوجات، هذا ما كان فى القرن التاسع عشر وما قبله ولكن عندما بدأ العرب فى الإستقرار وكما تحدثنا كثيرا على صفحات التاريخ، تغيرت الأحوال الاقتصادية فتغير

معها نوع الحزام واستخداماته، وظهر الحزام الجلدى المنسوج من خيوط الحرير الطبيعى والمشغول تماماً كما أدوات الخيل، ولكن ينتهى عند التقاء طرفيه من الأمام بكسوة من الجلد الطبيعى الراقى (الحور) وسيور وأبازيم معدنية صغيرة ودقيقة، ومُذَوْد بجيوب صغيرة لحمل ما خف وزنه وحجمه، وكذلك لساعة الجيب ولتعليق المسبحة ومفاتيح الخزانة، وأيضاً لقارورة العطر (زيت الورد - المسك) وقليل من أدوات الزينة البسيطة والعاجلة، من هذا الحزام تجود النسوة وتعطى ولا يخلو حزامها من كل جميل. ويرتديه أيضاً الرجال ويضعون فى جيوبه علبة النشوق، تحضرنى طرفة عن الحزام، حيث كانت إحدى جداتنا رحمها الله (الحاجة نافلة) تشكو من دوام عطل ساعتها وتقول إنها تؤخر دائماً، واحترار معها المصلح مراراً حتى سمعنا بها، فأدرك فى النهاية وبعد طول تعجب أن الحاجة تضعها فى الحزام فتعرض إلى ضغط الحزام على الجسم فتقف عقارب الساعة نتيجة لضغط زجاجها عليها. مع تغير الظروف الاقتصادية والحضارية انحسر هذا الحزام أيضاً وتم الاستعاضة عنه بالثوب ذو الوسط، وكأن هناك إصرار على تحزيم المرأة أو استمرار ظهورها بهذا الشكل. ربما كان ضرباً من الرشاقة.

وهكذا عزيزى القارئ تمكناً وبعون الله من لَمَلَمَة ما نُثر على تلك الأبيات، وما ازيَنتُ به هاتيك القصائد من دُرر فى شكل مفردات هى من الواقع الحقيقى لهؤلاء العُرب، وإن كانت تبدو للقارئ العادى مُستغلقة، إلا أن مفاتيحها تجدونها فى مُداومة قراءة ما كتب عن التراث الشعبى ودور المرأة وأثرها فيه.



عينك عينه في ايرل...
 الى شان الخصاص جعل...
 ربح غايه من عول...
 غايه من الصفر القاتل...
 ذراوى وروى...
 علق على متعالي...
 الحبيب الخاتم والهاقل...
 النجى في صيده متعالي...
 وانا لك فوج محجل...
 في عند البطار...
 يشرب في العلي في الظل...
 بنظر طائر...
 في ذره وانه محجل...
 حبيبه والحداس على...
 الى عود هوز...
 على مار...
 بوشه...
 برقة...
 انكلام...

ذهبه...
 ومنه...
 كلك...
 من والنوم...
 واصح...
 واطلق...
 ونجيت...
 على...
 على...
 على...

هذه صورة مجاريد مكتوبة بالريشة وباللغة التي كانت مستخدمة
 في تلك الحقبة الزمنية وتعود إلى عام ١٩٢٠م تقريبا.



الصورتان لكف العرب عام ١٩٨٢م ويظهر فيها كثير من الشيوخ مثل الشيخ جندل محمد جندل والشيخ عبد السميع حريب رسلان والشيخ عبد الله عبد القادر راغب والشيخ عبد السميع دهام رسلان وعدد كبير من أفراد شباب الأسرة الطحاوية.



إحدى صور كف العرب عام ١٩٦٦م ويظهر فيها عدد كبير من الشيوخ وكذلك الحباله.



إحدى صور الكف عام ١٩٦٦م وفيها الشيخ فرج منصور رسلان الطحاوى أثناء ملاعبة الحاشى.

قبيلة المرازيق التونسية بين البداوة والتحضر

أ.د. حمد العزيز نجاحي^(١)

هذه الدراسة وددنا فيها الكشف عن آفاق في عالم مدينة دوز - موطن قبيلة المرازيق بالجنوب التونسي - من خلال التداخل بين البداوة والتحضر ونعني به العلاقة الجدلية بين القبيلة والدولة. وهي من الدراسات التي كانت بعيدة - قليلا أو كثيرا - عن البحث العلمي الاجتماعي. ذلك أن الدراسات الجهوية والمحلية تعدّ ظاهرة حديثة برغم أن البحث الاجتماعي والتاريخي الكولونيالي قام بهذه التجربة وكنا ننتقده على جزئياتها وسلبياتها ولكن الآن وقع تحوّل من الدراسات الماكرو سوسيولوجية إلى الدراسات الميكرو سوسيولوجية التي تنطلق من أمثلة صغرى.

في هذا الإطار، تندرج دراستنا لهذه المنطقة التي تعتبر نموذجا للمقارنة والتعميم في المجتمعات الصحراوية وشبه الصحراوية. إن اختيارنا لمدينة دوز يعود لعدة أسباب منها:

- مدينة دوز لا تزال يتعايش بها طابع البداوة مع طابع التحضر حيث نجد بعض القيم ريفية أي لأهل البادية كقيم الروابط القبلية وهذا نلاحظه بوضوح من توزّع العائلات في الأحياء السكنية، والكرم وهو من القيم التي تتقلص عادة في المدينة، وفي مدينة دوز مازال يعيش فيها التكاتف في الأفراح والأتراح في حين في المدينة يتقلص عادة هذا التفاعل.
- مدينة دوز^(٢) تعدّ المدينة التونسية الرئيسية في نفزاوة^(٣) (عدد السكان/ عدد الأسر، الواحات...).

- مدينة دوز أهلها بدو رحّل وأصبحوا أصحاب الواحات التي تتطلب استقرارا لأهميتها، فواحات دوز أكثر من واحات نفزاوة وهي (واحات نفزاوة) تساهم بـ ٦٥٪ من الإنتاج الوطني من التمور.

(١) أستاذ التعليم العالي بقسم علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس جامعة صفاقس (تونس).

(٢) مدينة دوز تقع في الجنوب الغربي من البلاد التونسية جنوبى شط الجريد، تعد بوابة الصحراء التونسية وهي على الحدود السياسية للجزائر.

(٣) المنطقة الواقعة جنوبى شط الجريد وهي المعروفة اليوم بقبلي.

– مدينة دوز لا تعيش على الفلاحة (النخيل والإبل) وصناعة السياحة فقط بل تعيش على الوظيف والعمّال بالخارج.
– كثرة الجمعيات بالمدينة.

– تميّز مدينة دوز بظاهرة إبداعية: الشعر الشعبي.
لقد حاولنا تتبّع مسيرة المجتمع المحلي بدوز (قبيلة المرازيق أساسا) فى حلها التى تؤدى عملا وترحالها واستقرارها فوقفنا – قليلا أو كثيرا – على العلاقة الجدلية بين القبيلة والدولة وخاصة الدولة التونسية الحديثة بمؤسساتها الإدارية: المعتمدية، البلدية، الصحة، التعليم، السياحة، الفلاحة... تنمويا جهويا مهما، مركزين على التغيّر الحضارى وتنمية المجتمع.

لقد تمّ إعداد هذه الدراسة من خلال علم الاجتماع وعلاقته بالعلوم المجاورة كالتاريخ والجغرافيا والأنثروبولوجيا، فعلاقة الجغرافية بعلم الاجتماع مثلا علاقة مهمة ناشئة من كون العوامل الجغرافية والمناخية والمعاشية تؤثر تأثيرا بالغا فى تطور المجتمع وحجم السكان ونوعيته وغذائه وحالته الاقتصادية جملة وتفصيلا^(١) إن هذه الدراسة تقوم على قاعدة عريضة من معطيات الحقائق المتعددة وتظلّ حضارة المجتمع (ثقافته) حجر الزاوية من هذه الحقائق حيث يقع التركيز على مظهرى الحضارة المادى وغير المادى (الذهنى – الروحى) ومن خلال التكامل بينهما (المظهر المادى والمظهر غير المادى) يصبح لمسألة التغيّر الحضارى وتنمية المجتمع أساس علمى وعملى رصين.

إن مدينة دوز مدينة صحراوية حيث زراعة النخيل والمراعى الطبيعية الواسعة التى تربى فيها الإبل وأنواع أخرى من الماشية (الغنم والماعز) والدواجن فساهمت قليلا أو كثيرا فى ربط الريف بالحضر، «كأسلوبين من أساليب الحياة الاجتماعية، لأن كلا منهما يقوم بالآخر ويعتمد عليه، ولا يستطيع الاكتفاء بنفسه دونه فالريف يقدم للحضر الغذاء (اللحوم/الألبان...) والمواد الأولية التى تقوم عليها كثير من صناعاته، ويقدم الحضر للريف منتجاته الصناعية»^(٢) ولعلّ الأسواق اليومية والسوق الأسبوعية بالمدينة خير دليل على التفاعل الاجتماعى بين الحضر والمدر.

(١) د. حاتم الكعبي، د. محمد المشاط، مبادئ علم الاجتماع، بغداد مطبعة العائى ١٩٦٧م، ص ٥٢ – ٥٣.

(٢) عبد المجيد عبد الرحيم، علم الاجتماع الحضارى، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٧٦م، ص ١٩٣.

تجدر الإشارة هنا إلى أن سوق دوز من أكبر الأسواق بالبلاد. وقد كان بعيدا عن نواة المدينة أما الآن فقد التحمت المباني القديمة بالحديثة وتعددت المحلات التجارية.

ومن ملاحظة موضع مدينة دوز وجدنا أنه يمتاز بما يلي :

- إنه يرتكز حول أضرحة الأولياء وهو يلبي المعتقد الديني.

- إن موضع المدينة يمتد إلى جواره الأراضي الزراعية.

- إنه بجوار مصادر المياه لذلك كانت الواحة.

- يتوفر في الموضع قدر كاف من سمة الحماية من مخاطر القوى الطبيعية المفاجئة.

ومن خصائص موقع مدينة دوز يتضح أنها تقع بإقليم مناخى متميز عن مناخ وسط وشمال تونس.

نستخلص مما سبق أن مناخ جهة دوز صحراوى أى إنه قارئ جاف بارد شتاء حار صيفا يستقبل الإنسان بلفحات حارة تهب من الشرق والغرب ، يتفاد السكان بذلك الطقس لأنه مفيد للإنسان والنخيل إذ يساعد على إنضاج بعض المحصولات الفلاحية خاصة صابة التمر.

الحدود المساحية:

إن لرقعة الأرض التى تقع بضمنها المدينة أهمية من حيث المساحة واتساعها أو تقلصها ومن حيث المدن المنافسة التى تستطيع أن تقدم الوظائف نفسها ودوز المركز الإدارى للمعتمدية وهى تنفرد على معتمدية الفوار مثلا بعدد كبير من الوظائف منها الأسواق التجارية والخدمات الاجتماعية المختلفة.

ويمكن إجمال هذه الأهمية فى كونها:

* مركزا تجاريا يخدم رقعة المعتمدية وبعض المعتمديات المجاورة كالفوار.

* إن دور موطن المرازيق ومكان إقامتهم وأصولهم التى تعود إلى قبيلة بنى سليم ورد على لسان العلامة عبد الرحمن بن خلدون الذى أورد فى المجلد السادس من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر.

* إن أولاد مرزوق ينتمون إلى قبيلة بنى سليم وقد ورد بالصفحة (١٧١) من هذا المجلد شجرة أنساب فيها إشارة إلى المرازيق نوردها حرفيا: حميد بن سنان بن

عثمان بن مرزوق بن معلا بن ملتيتة بن قاص بن سالم بن وهب بن رافع بن ذياب بن ربيعة بن امرئ القيس بن بهته بن سليم^(١).

لموقع دوز أهمية استثنائية لأنه على حافة منبع فيّاض من منابع البداوة وهو الصحراء، فكان الجنوب التونسي يتلقّى الموجات البدوية الواحدة تلو الأخرى عن طريق الفتوحات العسكرية والغزو وكلا هذين النوعين من الموجات لابدّ أن يؤثر قليلا أو كثيرا، فتنتشر قيم البداوة وتحاول التغلغل فيه في مختلف فئاته وطبقاته.

حين يدرس الباحث تاريخ البداوة العربية، منذ أقدم عصوره حتّى عصرنا هذا، يجد القيم البدوية تطغى فيه حيناً ثم تتقلص حيناً آخر وذلك تبعاً لوضع الدولة فيه من حيث ضعفها أو قوتها، إن الدولة أساس مهم من أسس الحضارة، فإذا قويت الدولة في بلد ما بحيث استطاعت أن تقمع النزاع الداخلي فيه وتضرب على أيدي اللصوص وقطاع الطرق، ازدهر الإنتاج الزراعي والتجاري والصناعي، وعمرت المدن، وانهلك الناس في حرفهم المختلفة لا يخشون شيئا، وعندئذ وجدنا القيم البدوية تتقلص تدريجيا حيث تظهر مكانها القيم الحضريّة القائمة على الطاعة والاحتراف^(٢).

إن حبّ الغزو لا ينسحب على كل القبائل فقد اشتهرت في منطقة نفراوة قبيلة المرازيق بنبذ الغزو، ولذلك عاشوا طوال حياتهم في هذه الجهة لم يغزو غيرهم، كما يفعل الأعراب وإنما يتولون الدفاع عن أنفسهم وعن أجوارهم، ولهم ذكر في هذا الصدد ورجال وأبطال^(٣) ولعلّ مردّ ذلك المكانة الدينية للمرازيق «يحرثون ويزرعون أراضي السقي في أوائل الخريف ثم يقضون الشتاء بواحة دوز فيستغلون تمورها وعند حلول الربيع ينتجعون الصحراء بإبلهم وأغنماهم باحثين عن الأعشاب فيمرّون ببئر غيزان وبئر زميط، وبئر سلطان، وبئر عون،

(١) عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصره من نوى السلطان الأكبر، القسم الأول، المجلد السادس، لبنان، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٦٨م، ص ١٧٣.

(٢) د. علي الوردى، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٦٥م ص ١٣.

(٣) محمد المرزوقي، على المرزوقي، ثورة المرازيق ١٩٤٣م، تونس دار بوسلامة للطباعة والنشر ١٩٧٩م، ص ١٩.

(٤) د. الشيباني بنبلغيث، وضع القبائل في منطقة نفراوة قبل الحماية الفرنسية على تونس، بحث غير منشور

ملتقى محمد المرزقي الرابع بدوز، نوفمبر ١٩٩١م ص ٣.

ويصلون أحيانا إلى غدامس بليبيا، وبحلول الحرارة الصيفيّة وموسم الحصاد، يصعدون إلى السقي»^(١) وقد ظلوا ردحا من الزمن بين استقرار وترحال ذلك أنّ النمو الحضري في العهد الاستعماري الفرنسي شمل العاصمة وأهم المدن المطلة على البحر التي استفادت من تركيز البنى التحتيّة المينائيّة والمائيّة والكهربائيّة والطرق والنقل الحديدي ومن تنفيذ برامج الإنشاء الكبرى وتركيز الصناعات الاستعماريّة الأولى، وفي الوقت نفسه أهمل الوسط والجنوب إلا في بعض المواقع المهمة^(٢).

إن المستعمرات قد تأثرت تأثيرا بالغا بالوضع الذي أراده لها المستعمر من جعلها مصدرا مهما للمواد الخام.

أمّا بعد الاستقلال فقد «اعتبرت السلطة الجديدة أنّ المدينة جسم الإطار الأفضل لدفع التنمية وتعصير الاقتصاد والمجتمع وتأطير السكان سياسيا وأيديولوجيا، وتحقيق هذه الأهداف طبعا عن طريق ذر المصالح الإداريّة والتجهيزات العموميّة على كامل التراب التونسي وبتركيز المشاريع الاقتصاديّة»^(٣) فبدأت التجمعات السكّنيّة تتكوّن حول الواحات والبساتين حيث تسنى زراعة البقول والاعتناء بالنخيل زد على ذلك فتح المدارس الابتدائيّة ثم الثانويّة التي أجبرت الناس على الاستيطان لتمكين الأطفال من التعليم فاندثرت الخيمات وعوّضت بالمساكن الشعبيّة، كما بدأت مكانة الجمل الاقتصاديّة تنقل شيئا فشيئا، تاركة المجال للنخيل خاصّة والفلاحة عامّة، ولم يعد ينتقل إلا الرعاة الذين يجوبون البلاد من صحرائها إلى تلالها^(٤).

وأقلعت القوافل منذ أكثر من أربعين سنة عن الترحال الذي يقوم على مبدأ المقايضة كما ألقع مربو الحيوانات من المزاريق والعداري عن الذهاب جماعات لشراء القمح والشعير من قفصه والقيروان والكاف^(٥).

(١) الناصر البقلوطي، «عكاظية دوز لسنة ١٩٧١م»، مجلة الفنون ولتقاليد الشعبيّة عدد ٥، المعهد القومي للآثار والفنون، تونس ١٩٧٦، ص ٩٠ - ٩١.

(٢) الحبيب دلالة، عوامل التحضر في البلاد التونسيّة (كتاب جماعي: الظاهرة الحضريّة والتنمية في تونس) (سلسلة مراجع)، تونس، دار سيرا للشر ١٩٩٣م، ص ٤٩.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) الناصر البقلوطي، المرجع السابق، ص ٩٠ - ٩١.

(٥) Ander Louis, monde d'hier et d'aujourd'hui dans le sud tunisin, ed. Sud, la calade .aix - provence, 1979, p.269

ولئن خضع قيام مدينة دوز تاريخيا إلى عوامل متعددة منها العوامل الطبيعية والجغرافية والنفسية (ضرورة الاجتماع تأمينا لحياة الأفراد)، والدينية والسياسية، ففي اعتقادنا أنّ العاملين الاقتصادي والديني كانا أساس نشأتها.

ففي الماضي القريب والبعيد لعب هذا الموقع (دوز) ضمن الجنوب التونسي دورا مهما في الحركة التجارية عبر الصحراء وذلك برغم صغر مساحته إذا قارناه بجنوب بقية بلدان إفريقيا.

لقد «شكلت مسالك القوافل عبر الصحراء جسور تلاقح حضارى عميق الأثر بين الشعوب الإفريقية شمال الصحراء وجنوبها، نسجت بين هذين الجزأين عرى اقتصادية واجتماعية وثقافية وثيقة على مرّ الزمن... فقد نشطت تيارات التبادل الحضارى عبر الصحراء بشكل لم يسبق له مثيل فى تلك الفترة الممتدة من القرن ٨ إلى القرن ١٦ الميلاديين، وتعددت المحاور التجارية وعرفت فترات ازدهار وانحطاط تبعا للظروف الطبيعية والاقتصادية والسياسية والأمنية فى المنطقة»^(١).

لقد أخذت مدينة دوز بالاتساع السريع فى السنين القليلة الماضية بمختلف الاتجاهات والملفت للانتباه أنّ تصميم الشوارع الرئيسية للمدينة وكذلك التهذيب الذى لقيه هذه الشوارع من قبل البلدية قد أخذ بعين الاعتبار مناخ المدينة من حرارة ورياح.

إننا نرى مدينة دوز بعيدة عن هذه الأخطار بفعل تصاميم البناء التى تأخذ بعين الاعتبار الموقع والموضع فجاءت شوارعها الرئيسية متصدية قليلا أو كثيرا للرياح (ريح الشهيلي) فضلا عن تصديها لظاهرة التصحر والانجراف بالوسائل الكلاسيكية كمصدات الرياح.

ويجدر بنا أن نذكر أنّ المدينة فى تاريخها الطويل قد لعبت دورا تجاريا أمّا اليوم فإن السياحة الصحراوية جعلت منها مدينة سياحية تجذب الكثير من السياح الأجانب وكذلك التونسيين تخلق احتكاكا مباشرا بسكانها فى الأسواق والنزل والمتاجر وغيرها فتحتك لغتهم العربية بلغاتهم الأجنبية ويجرى نوع من التواصل اللغوى بشكل أو بآخر، على أن مجتمع المدينة يحاذر كثيرا من عملية التحضر هذه وربما كانت عملية منغلقة بالنسبة للبعض منهم وهذا شأن معظم المدن التى تتعرض للتغيير الحضارى السريع، وفى بداية مراحل الاحتكاك

(١) محمد المختار ولد السعد، «مسالك القوافل ودورها فى التواصل الثقافى بين طرفى الصحراء خلال القرن التاسع عشر (قراءة فى رحلة الولانى)»، حوليات كلية الآداب، جامعة نواكشوط، العدد الثالث، ٩١ - ١٩٩٢م، ص ٨٥.

يكون المجتمع المقتبس معاديا للتغيرات المفروضة ولكن في مراحل لاحقة يزداد قبول طرق حياة الغرباء الذين حصل معهم الاحتكاك أو الاتصال خصوصا من قبل الشباب والأحداث في المجتمع المقتبس ثم يتحول القبول المعتدل إلى إقبال متحمس على الأشياء المقتبسة. يقطن سكان المدينة نمطين من السكن، يقوم الأول على نمط عربي تقليدي وهو (الحوش) والنمط الثانى يتمثل فى البناء العصرى (الفيلا). وما يلاحظ فى توزيع السكان بالأحياء السكنية طغيان القرابة الدموية.

التوسع العمرانى لمدينة دوز يمتد أساسا شرقا وشمالا على جانبى طريق قبلى (شمالا) وكذلك على جانبى طريق مطماطة (شرقا)، وتجديد البناء بدوز ظاهرة بارزة للعيان فالمنطقتين الشمالية والشرقية تعيشان تجديدا حضاريا مهما، أما التوسع العمرانى جنوب المدينة وغربها فهو محدود جداً لأنه محصور بالواحة القديمة أما الوحدات السياحية كلها فقد امتدت من الناحية الجنوبية خلف الواحة القديمة.

تتميز المدينة بطابعها السياحي الذى اكتسبته نتيجة وقوعها على أبواب الصحراء وكثرة البساتين مما ميّزها - قليلا أو كثيرا- عن كثير من المدن التونسية من حيث المجال الطبيعى.

الطبيعة الصحراوية التى تمتاز بها دوز تساعد على تطوير القطاع السياحي إقامة الوحدات السياحية من الطراز الرفيع وتشجيع الصناعات الحرفية التى تلبي منتوجاتها رغبات السياح، كما أن إيلاء السياحة أهمية كبيرة بالمنطقة فتح الطريق أمام مدينة دوز لكي تصبح أحد المراكز الحضارية المهمة بالجنوب التونسي. إن الأحياء الجديدة للمدينة آخذة بهندسة البناء العصرية وتنتظمها شوارع فسيحة وتتخللها ساحات أملاها المخطط البلدى للمدينة، الذى جاء ليهذب الأحياء السكنية وليقاوم البناء الفوضى.

وما دنا قد ذكرنا شوارع المدينة وساحاتها فإننا نشير إلى إسهامات بلدية دوز فى بعض المجالات كالترصيف والتعبيد والتشجير والنظافة والعناية بالبيئة كنموذج للخدمات الإدارية ومن الخدمات الأخرى خدمات الماء والكهرباء والهاتف والتنوير العمومى.

لقد تركزت بالمدينة مؤسسات حكومية مختلفة كالمعمدية وقصر البلدية ومؤسسات الأمن (حرس وشرطة) ودار الشباب والثقافة ومتحف الصحراء وأغلب هذه المؤسسات تركزت فى

الشارع الرئيسي كى يسهل الوصول إليها من قبل طالبي خدماتها وفيما يلى بعض خدمات البلدية. وبوسع الباحث الاجتماعى أن يضع يديه على دلائل النمط الحضارى لمدينة دوز من خلال تيارات التغير والتحويلات الاجتماعية.

التغير الحضارى والتجديد فى المدينة:

«إن الحضارة وحدة متكاملة وهى ككل حقيقة متجسدة لها جانبها الفكرى وجانبها المادى، ولا يمكن فصلها فصلا بينا بين واقع الحال، ولكننا نفعل ذلك لأسباب تحليلية، ولنعرف أيهما أكثر عملا وأفعال تأثيرا فى عملية التغير الحضارى، الجانب الفكرى، أم الجانب المادى»^(١).

يتم هذا من خلال الاتصال الحضارى والتحاضر حيث يتم احتكاك ما لا يقل عن جماعتين حضاريتين تختلف أعرفهما الاجتماعية احتكاكا مباشرا عن طريق التفاعل الاجتماعى لسكانهما ولفترة طويلة نسبياً، والتأثيرات المادية والمعنوية الناتجة عن هذا الاحتكاك فى سلوك إحدى الجماعتين.

الاتصال المباشر وغير المباشر^(٢):

يرتبط الاتصال المباشر أساسا بالتفاعل الاجتماعى الحقيقى بينما ينصبّ الاتصال غير المباشر على انتقال فكرة أو مركب حضارى من جماعة لأخرى دون أن يلتقى سكان الجماعتين وجها لوجه، فشباب مدينة دوز قد يتأثرون بالذوق الجمالى لشباب باريس عن طريق مشاهدة «موديلات» الخياطة السائدة فى تلك المدينة، وقد يغزو الذوق الموسيقى والغنائى الأوروبى مدننا عن طريق الوسائل السمعية البصرية كالمذياع والتلفاز وأشرطة الكاسيت المتداولة والمعرضة للبيع فى الأسواق. وهذا الاحتكاك لا يخلو من صراع والصراع يراد به صراعا على صعيد اجتماعى وليس وجها من وجوه النزاع الفردى. سنحاول تتبع صدق هذه الفرضية من خلال:

(١) د. محيى الدين صابر، التغير الحضارى وتنمية المجتمع، ط ٢، بيروت، منشورات المكتبة العصرية ١٩٨٦م، ص ٨٩.

(٢) انظر فى هذا الصدد كتاب د. حاتم الكعبي، التغير الاجتماعى وحركات المودة، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٢م، ص ٣٤.

الأمثال الشعبية: سجل الحياة الصحراوية وشبه الصحراوية:

المثال الشعبي أو العامي جنس من أجناس الأدب الشعبي ترشح به ثقافات الأمم وهو عبارة عن حكم جمعت في تعابير تمتاز بالإيجاز والبلاغة والذوق، وهي تدخل في جميع مظاهر الحياة.. ومن بلاغتها وحسن صوغها يسهل على الإنسان حفظها.

ومن الأمثلة التي جمعناها بمدينة دوز نذكر ما يتعلق منها بالعمل الذي يعد قيمة حضارية تنبذ التواكل وتعطي الزمن أهمية كبيرة وفي تقديرنا أن الاحتكاك الحضاري بين الشعوب بفعل التجارة جعل أهل دوز ينبذون التواكل ويعطون للزمن أهمية استثنائية، والمتتبع لواقع مدينة دوز يلاحظ أن الحياة الاقتصادية لا تقوم على الفلاحة (النخيل) ولا تربية الماشية (الإبل) بل تقوم أيضا على الوظيفة والعمال بالخارج ومن هذه الأمثلة:

- اخدم بناصري وحاسب البطال.
- اخدم يا تاعس على الراقد الناعس.
- خدمة النهار ما فيها عار.
- شاقى ولا محتاج.
- لوكانه بوزيد عمار راهو عمر سواني بلاده.
- الرزق يبغى الملاحيح اللي يباتو سهاره.
- يضجرو كيف المجاريح يبيعو نومهم للفقاره
- اللي تخدمه طيعه واللى ترهنه بيعه.
- اللي تخدمه الطف بيه واللى يخدمك طيعه.
- السارح المشوم يكمل عامه.
- الصنعه بحر.
- اللي رقد رقدت عليه الأيام.
- كل حركه فيها بركه.
- اللي يخدم خدمه ياكل منفوعها.
- اللي ترقده يا سارح البل تجريه واللى ترقده يا سارح الغنم تبكيه.
- بلاد النخلة ما تخلى.

تجدر الملاحظة أن ذبول القيم الروحية ليس دائما سلبيا فعدم إعطاء قيمة للوقت في المجتمع البدوي الصحراوي قديما أملت الظروف الطبيعية والعيش على نمط اقتصادي واحد

أما في المدينة فإنّ مناشط العمل عديدة زاد في أهميتها الاستقرار الأمني (سيطرة الدولة على مقاليد الأمور في الصحراء وكامل ربوع البلاد) فقدّر الزّمن حقّ قدره فتداخلت بذلك البداوة مع الحضارة، إن هذه الأمثال الشعبية التي جمعتها منها ما هو متداول في أنحاء البلاد التونسيّة ومنها ما هو مرتبط ببيئة الجنوب التونسي كرمعي الإبل.

أزياء المدينة الشعبيّة:

تمتاز الأزياء الشعبية - التي تقوم على الإبداع والتقليد - في دوز بتعدّد القطع فلباس الرجل يتألف من الحولى، البرنوس، السورية العربي، السروال، اللفافة، الزمالة، العراقية، البتال الصدرية، الفرملة، الحزام، هذا وتتعدّد قطع الأزياء الشعبية بالنسبة للمرأة ومنها: الملحفة، السورية، الحزام، الطربوشة، الوقاية والبخنوق. والمتأمل لأزياء النساء المعروضة للبيع في أسواق دوز وخاصة سوقها الأسبوعي يلاحظ تعدّد ألوان هذه القطع.

ولعل تفسير الوحيد لتعدّد الألوان أن المدينة تعيش حالة التحرّر الاجتماعي - قليلا أو كثيرا - فظاهرة الحجاب قلت في المدينة وهو مظهر حضارى ملفت للأنظار.

العادات والتقاليد:

إن ما شهده الجنوب التونسي من نقله نوعية تمثلت في الانتقال من ترحل البداوة إلى توطيين الفلاحة حولته إلى مجتمع ريفي يمثل مرحلة انتقال بين البداوة والحضارة، والملاحظ أن كل مرحلة تحمل في أعماقها قيم المرحلة السابقة لها، «فأهل الريف يحملون قيم البداوة على الرغم من تركهم الرّعى والتنقل وراء المراعى، وكذلك أهل المدن يحملون القيم الريفية على الرغم من احترافهم حرف المدينة، إنّ القيم تتغيّر عند الانتقال من مرحلة إلى أخرى، ولكن بقيّة منها تظل مؤثرة في تفكير الناس وسلوكهم، هناك أجزاء من التراثيّة الاجتماعيّة لها قابليّة كبيرة على التغيّر، وهناك النقيض من ذلك أجزاء يصعب عليها التغيّر، فهي تقاوم التغير مقاومة شديدة، أمّا الأجزاء الأخرى فتتفاوت في قابليّتها للتغيّر بين هذه وتلك على درجات شتى، وليس هذا شأن مجتمعا وحده، بل هو شأن المجتمعات البشريّة كلها، وما جرى عندنا مؤخرا قد جرى مثله في أوروبا قبل قرنين أو ثلاثة»^(١).

(١) حميد المطبعي، على الوردي يدافع عن نفسه، بغداد، الشركة العراقية للطباعة الفنية المحدودة، ١٩٨٧م.

حضور قيم البداوة فى مجتمع مستقر:

حاول الاستعمار الفرنسى شق القبيلة إلى قسمين كبيرين هما : العوينة ودوز وعين شيخين (أو عمدتين حسب الاستعمال الإدارى منذ سنة ١٩٦٩م فى تونس المستقلة) عليهما سنة ١٨٩٤م بل وسع الخلافات بينهما بتعيين «خليفة» وهو ذو رتبة إدارية وسياسية متميزة ينتمى إلى منطقة دوز الغربى فى السنة نفسها وخص هذه المنطقة بشيخ سنة ١٩٣١م، وأجج الخلافات وقرب شقا دون آخر، وواصلت الدولة الوطنية بعد الاستقلال السعى إلى إضعاف اللحمة القبلية - بعد أن زال الخلاف بين الشقيين المذكورين بسبب تغير الذهنية التى أصبحت تسمو على الخلافات الضيقة - إلا أن تلك النزعة ما زالت تطفو من حين لآخر بطرق مختلفة منها تقاسم المناصب السياسية والحزبية المهمة بالاعتماد على مقياس الانتماء القبلى، فمثلا يتم تداول مناصب رئاسة البلدية وعضوية مجلس النواب وعضوية اللجنة المركزية للتجمع الدستورى الديمقراطى أى الحزب الحاكم بين أفراد الأقسام الكبرى الثلاثة للقبيلة، وكذلك يتم توزيع المقاعد بالمجلس البلدى توزيعا عدديا قريبا دقيقا ولا يثير هذا احترازا من «النخبة» إن صح التعبير على سبيل الاستعارة - خاصة أن عدد المتعلمين مهم بالجهة، بل إن الاحتراز قد يتوجه أحيانا إلى الأشخاص لا إلى انتمائهم القبلى، وكذلك توزع المساكن داخل المدينة يخضع إلى مقياس قبلى فكل فرع له حى خاص به له حدود مرسومة لا يخرج عنها، ولا يتم إسناد أرض صالحة للبناء لفرد خارج الحى المتخصص لأبناء «عرشة» وعملية الإسناد موكولة أساسا إلى ما يعرف بلجنة التصرف المؤلفة من شيوخ «العرش» ودور البلدية يقتصر عادة على تزكية قراراتها^(١).

مكانة المرأة فى مجتمع قبيلة المرازيق:

إن المتتبع لمنزلة المرأة فى مدينة دوز بل بالجنوب التونسى كله يلاحظ مظاهر تشير إلى تغير منزلتها الاجتماعية ولا بد من الاعتراف بأن حياة الجيل الجديد من المتعلمات لا يمكن وصفها بالسهولة، فهن ممزقات بين الآراء التقليدية منذ القدم حول دونية المرأة عن الرجل والتى تبدو واضحة فى العديد من مجالات التحرك الاجتماعى فى الإطار الذى يعشن

(١) محمد الأحول، الزوايا والطرق الصوفية بالبلاد التونسية: بمنطقة دوز عينة، بحث غير منشور.

بداخله ، وبين مفاهيمهن الحديثة عمّا يجب أن تكون عليه مكانة المرأة وضرورة مساواتها بالرجل ، تلك المفاهيم التي يعمل التعليم والانخراط في الحياة الإنتاجية للمجتمع والانفتاح على المجتمعات المتقدمة في العالم على تنميتها وبلورتها بحيث تصبح المثل الأعلى الذي يطمحن إليه ، وبعبارة أخرى فهنّ ممزّقات بين تعيّنهنّ التقليدية اجتماعا ونفسيا وبين طموهّن إلى تحقيق ذواتهنّ بالشكل الذي يردن^(١).

أما بالنسبة للعلاقة بين الجنسين في دوز فبالمقارنة ما بينها وبين العلاقة في مدن تونس الأخرى من نقاط عديدة فإنها أكثر تعقيدا من مثيلاتها المجاورة والبعيدة عنها فالفصل بين الرجل والمرأة في مدينة دوز أملتة التقاليد والعادات ، تحتفل المرأة بصفة عامة بالولادة والختان والعرس... (دورة الحياة) في فضاء خاص بها (الحوش) وللرجال فضاءهم الخاص بهم ، لذلك نرى الشبان والشابات يحاولون كسر هذه الحواجز في الأعراس بواسطة الأغاني والرقص.

بِاسْمِ الْإِلَهِ بُدِيْتُ بِاسْمِ الْإِلَهِ نُرْتَبُ لِبَيَّاتٍ
لِلْعَرَسِ هَانِي جِيْتُ غَيْرَ زَغَرْتِي يَا ذَابِلْتُ لَنَعَاتٍ

لا شك أن الصراع الحضاري الاجتماعي له أثره في فاعلية التقاليد والعادات إذ نجد أن طريقة الخطبة التقليدية قد ذبلت قليلا أو كثيرا فالشاب يتولى بنفسه اختيار شريكته ولا يلتجئ إلى أهله إلا في الاتصال بكبار العائلة أما بالنسبة للفتاة ورغم أنها لم تتحول إلى طرف فاعل ولا تعامل إلى حدّ الآن كعنصر راشد ومسئول في الاختيار فإن الثابت حاليا هو استشارتها وعدم إكراهها على زواج لا ترغب فيه ولم يقف التغيير الذي تشهده المنطقة على مستوى العادات عند هذا الحد بل تعدّاه ليشمل الجحفة التي تقلصت مراسيمها بصفة ملحوظة.

إنّ وسائل الاتصال الجماهيري ومنها الإذاعة والتلفزيون قد كسّرت قليلا أو كثيرا «شوكة» التقاليد والعادات في دوز فلئن كانت الأمور الجنسيّة تحاط في العائلة بالسريّة والخوف والتكتم الشديد فينمو الطفل ويبلغ سنّ المراهقة وهو معزول كليّا عن حقيقة ما يجري حوله وما يدور في نفسه فتنشأ عنده عقدة نفسيّة ويصبح موضوع الجنس محاطا بالخجل ، وفي الوقت ذاته ، شأنا من أهمّ شئون حياته فإنّ التلفزيون والإذاعة قد اخترقا هذا الحاجز.

(١) د. سلوى الخماس ، المرأة العربية والمجتمع التقليدي ، ط ٢ ، بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٨١م ، ص ١٥ .

لقد كان المهرجان «عبارة عن مشاهد لحركات عريقة تخطط وتنظم كل مظهر من مظاهر الحياة البدويّة السّالفة كالاستعدادات للرّحيل والنّجعة طلباً للرّزق وكلاحتفال بالأعراس والأعياد»، وذلك قصد منعها من التلاشى والاندثار التام، ولئن زالت تلك الحركات التقليدية أو تكاد من الحياة العادية اليومية فإنها تبقى راسخة في أذهان الناس في إطار جديد، إطار المشهد والعرض.

فهذا على بن عبد العظيم يدعو الزائر لمشاهدة المراحل والهودج وقطعان الإبل:

يَاللّٰى قاصِدُ دُوْرٍ اتَعَالٰى تَشْبَحُ شَيْءٌ عَجِيبُ
مَرَّاحِلٍ وَجَحَافٍ وَطَبَّالَةٍ وَمَهَارِيٍّ وَسَبِيبُ
وَتَلْقَى نَجْعَ إِنْ هَزَّ أَثْقَالَهُ وَتَلْقَى بِلَ غَرِيبُ

ويذكر مبارك الزيتوني الجمل في عيده قائلاً:

عيد الجملِ فِي دُوْرٍ عِنْدَهُ قِيَمَةٌ تَارِيخُ طُوْلِ الدَّهْرِ يَبْقَى دِيْمُهُـذ

كما تناول الشعراء مواضيع متعددة ذات صلة بالمهرجان^(١).

لقد خرج مهرجان دوز منذ بداية السبعينيات عن إطاره التقليدي ليصبح تظاهرة اقتصادية ثقافية وعلمية وفنية تعبّر وبصدق عن واقع مدينة دوز وما قطعت من أشواط في النهوض الحضاري، فالمهرجان أصبح نقلة نوعية قياساً إلى مهرجانات أواخر الستينيات من حيث حجم اشتراك الشعراء والفرق الفنية والندوات الفكرية من تونس وخارجها أي الأقطار المغاربية، فقد اتسمت هذه المهرجانات خلال النصف قرن المنصرم بتنوع البرامج والأنشطة بالإضافة إلى حجم عدد المشاركين والضيوف والزوار.

الشعر الشعبي بالجنوب الغربي:

مدينة دوز ذات خصوصية متميزة في الشعر الشعبي بالبلاد التونسية: الطبيعة والغزل نموذجاً:

يذهب الباحث محمد المرزوقي إلى أنّ حبّ قبيلة المرازيق للشعر مجمع عليه وقد نبغ فيها كثير من الشعراء الفحول الذين عرفوا بالبلاغة وحسن الصياغة والحكمة وجزالة اللفظ والمعنى وفي السياق نفسه يذهب الشاعر الشعبي بلقاسم عبد اللطيف إلى أنّ الشعر الشعبي

(١) الناصر البقلوطي، المرجع السابق.

فى دوز غذاء يومى وهذا لا يستغرب فمدينة دوز بها عدد كبير من الشعراء الشعبيين كتبوا فى شتى الأغراض ولهم سمعة طيبة على النطاق المحلى والوطنى والمغاربي أيضا.

ولشعراء دوز بعد الحرب العالمية الثانية مساهمة فى التصدى للمستعمر الفرنسى فاتخذ الشعر الوطنى تعددية كبرى (ثورة المرازيق) أما بعد الاستقلال فقد ذبلت - قليلا أو كثيرا - ظاهرة الموقف فى الأعراس وعوّضت بالطبالة وفى مرحلة ثانية اتخذ الشعر الشعبى - قليلا أو كثيرا - طابع التكبس وخاصة مع الشعراء الشبان.

إنّ مما يعلى من مقام الشعر الشعبى فى دوز تداوله باستمرار وإقبال الكثير على حفظه وقد جاء مهرجان الصحراء ليحافظ عليه ويدعمه.

إنّ الغاية من تناول الموضوع ليس تناول الأغراض المتعددة التى يزخر بها الشعر الشعبى بدوز وإنما هدفنا التنبيه إلى هذه الثروة المهمة من الأدب الشعبى التى تحتاج جمعا وتصنيفا وتحليلا وهذا لا تقوى عليه إلا المؤسسات فالمندوبية الجهوية للثقافة بقبلى بمساعدة بعض مثقفى الجهة مثل محمد العيذى بلغيث والتهامى بن حسن يجعلها قادرة على القيام بهذه المهمة النبيلة، ومما يسهل هذه المهمة أنّ حفظة الشعر كثر وأن الشعراء الأحياء أغلبهم يحتفظون بقصائدهم مدونة.

إن مساهمتنا المحدودة فى هذا المجال الشاسع ستنحصر فى مجالين: مجال وصف الطبيعة والشاعر الشعبى ربيب الصحراء فمنها يستمدّ موضوع وصفه، وسنقتصر على مجالين ينصب الأول على الصحراء - الجمل والنخلة، أما المجال الثانى فهو الغزل.

١ - الصحراء والجمل والنخلة:

(أ) الصحراء والجمل:

إن انتقال قبائل الجنوب عموما من ترحل البداوة إلى توطين الفلاحة جعل الخيام تندثر قليلا أو كثيرا، وفى هذا الإطار يتناول الشاعر الشعبى بلقاسم بن عبد اللطيف الصحراء والجمل ويؤكد على قيمته تاريخيا ويبين منزلته بين وسائل النقل الحديثة، من خلال قصيدة على وزن بورجيلية طالع مزبود والطالع المزبود هو (ماك تعرفى المرزوقى) وكان بإمكانه القول:

يا صحرى جيتك جبدى شوقى حب الجمل تركن سكن فى عروقى

يا صخرتي جيتك جبدني شوقي ماك تعرفي المرزوقي
حُبّ الجمل تركن سكن في عروقي
حُبّ الجمل شغشبنني نهبنني سهبنني في الكنين غلبنني

(ب) النخلة:

يؤكد الشاعر تطوّر الوضع الاقتصادي بدوز بفعل تنمية فلاحية التمور إذ بدأت الجهة تساهم في خلق اقتصاد يعتمد توفير الإنتاج والتبادل التجاري، وصارت الدقلة كما قال الشاعر على عبد العظيم «تقطع البحر أمواجاً».

دقلة تعجب في سوانيهها	نزهة للفرج
سمحة والغلة تواتيهها	سقيمة ما تعواج
عليت والحظ معاهها	طلعت لآخر طجاج
ريح الله باع وشاريهها	لا عاد المحتاج
شاركات تصدر فييهها	قطعت بحر أمواج ^(١)

٢- الغزل:

يكتسى غرض الغزل أهمية استثنائية في دوز، ولعل المنتبج لعالم المرأة في الشعر الشعبي التونسي عموماً ودوز خاصة يقف على حقيقة مؤداها: إنّ تفصيل وصف المرأة يحتلّ جل القصائد الغزلية على عكس الوصف الإجمالي للمرأة فهو قليل نادر، ولعلّ مردّ ذلك أننا نعتنى بالأجزاء وخاصة الأجزاء المؤثرة فينا ولذلك ينبرى الشاعر لوصف السالف، والجبين، والعين، والحاجب، والأنياب... إلخ، والتي غالباً ما تكون هي المباشرة لنا خاصة العين والأنياب^(٢).

فالصورة الشعرية عندما يتفق عليها مجموعة أنّها جميلة لم تعد خاضعة للذوق الذاتي، إذن علينا معاً أن نبحث عن سر جمالها هل يعود للفظ، للصياغة اللفظية، وهل يعود للمضمون، وهل هو صورة بلاغية معهودة ممّا صنّفه العرب سابقاً، وهل هو استعارة لفظية... وهذا يجرّنا إلى دراسة علم البيان لأنه يطبق بيان التعبير فبصبح أوضح وأشمل،

(١) المرجع نفسه.

(٢) مقابلة مع الناقد محمد العيد بنبلغيث بتاريخ ١٢ مارس ١٩٩٣ م بدوز.

فهل هذا التعبير موجود في الشعر الشعبي والذي أعجبنا يعود لأن تركيبته اللغوية صارت بهذا النمط وهل أن مفرداته مختارة إلى درجة أنها موسيقية^(١).

إن الإلهام الشعري هو مادة الغزل الأولى، وهو كتلة من المعاني تجول في مخيلة الشاعر حركتها المرأة ولم تحدّد مضامينها بالحروف أو الألفاظ.

إن المرأة ذات إلهام شعري لدى شعراء دوز، فهذا الشاعر بشير عبد العظيم قد تفجرت قريحته حيث ألهمته صبيّة قد هجرته قصيدة طويلة فقال متغنياً بوصفها ومؤكداً أنّ حبه لها لن ينتهي:

عَشْرُ سَنِينَ طَوَالَ فِي الضَّيْمِ نَكَالِي وَعَلْ حُبِّكَ مَا زَالَ رَاسِمٌ مَوَالِي
عَشْرُ سَنِينَ تَعَدُّوْا كِي نَحْسِبُو السَّنَى وَقَلْبِي بِيكُمْ صَايِرٌ مَهْمُومٌ مَاصِرٌ
وَفِي وَصْفِكَ يَا رِيْدِي مَحْبُوبُكُمْ بَدِي نُوصِفُ قَدْكَ سَرُولُ كَيْفَ طَلَمَ الشَّجَرُ
وَجِبِينِكَ بَرَاقَةَ فِي خَدَّاهِ السَّمَى عَلَيْهَا الْقُصَّةُ دَارَتْ قِصَانَهَا سَطَرُ
رُمَانَاتُ خُدُودِكَ رَاوِيَاتُ بِالْنَدَى عَلَيْهِمْ دَمْعُ عَيْوَنِكَ مِنْ فُرْقَتِي انْحَدَرُ
الْوَجْهَ عَرِيضُ مَدُورٍ وَالْمُضْحَكُ اسْتَوَى وَشَفَايِفُ مَيْنَ رَاهُمُ فِي حَالَتِي اخْتَمَرُ
النِّيفُ مُسَلْسُ سَرِيَّتِهِ فِي احْدَادَتِهِ انْحَنَى سَيْفُ نَهَارِ الدَّعْكَ إِلَى اثْقَلِهِ نَزَرَ
الرَّقَبَةُ رِيْمُ الْجَالِي فِي مَرْتَعَةٍ فَلَّى وَتَغَطَّتْ بِالسَّالِفِ مَهْدُودٌ عَلَّ صَدِرُ^(٢)

إنّ عالم المرأة في الشعر الشعبي أوسع ممّا ورد في هذه القصيدة لبشير بن عبد العظيم الذي تناولها ككيان جمالي فقط، فثمة عديد القوائد الوصفية أو الغزلية تتعرض للمرأة ككيان جمالي وككيان أخلاقي وككيان فاعل اقتصاديا أيضا أي إن المرأة لما يتغنى بها الرّجل يتناولها كقيمة أخلاقية فيفخر بما لديها من شطارة وهمة وتربية عربية أصيلة، هذا جانب نجده في الوصف بكثرة ونجد شاعرا يغلب الوصف الأخلاقي وآخر يغلب الوصف المادّي وهذا راجع لعلاقة الشاعر بتلك المرأة التي يتغنى بها، لأن الشاعر لا يتغنى بمرأة مطلقا بمثل ما يفعل الشاعر أبو القاسم الشّابّي.

إنّ هذا نادر لدى الشعراء الشعبيين أمّا تغنى الشاعر بمرأة معروفة فهو أن يتناولها من الجانب السلوكي والأخلاقي وهذا لديه صور تعود إلى إرث القيم القبلية العربية من كرم وشهامة وحسب ونسب وأنفة.

(١) المرجع نفسه.

(٢) مقابلة مع الشاعر بشير بن عبد العظيم بتاريخ ١٢ مارس ١٩٩٣م بدوز.

ونجد من يأخذ المرأة من الناحية الجمالية فقط فيفصل فيها الوصف وقد يصل إلى ما نسميه بالإباحية عند عمر بن أبي ربيعة أو امرئ القيس ، ولو وضعنا جميل بثينة وعمر بن أبي ربيعة في العصر الإسلامي لوجدنا أن جميل يتغنى ببثينة بأخلاقها بنسبها ولم يتغنَّ بجمالها إلا نادرا، نجد على النقيض من ذلك عمر بن أبي ربيعة يتغنى بجمالها الخلقى فيصفها وصفا جزئيا (عينها، أنفها، وأعضاؤها كلها) ووصفه وصف مادي فيه إباحية.

إن هذه الإباحية نجدها في الشعر الشعبي بدوز خاصة والبلاد التونسية عامة وأحيانا لا نستطيع أن نردها بيننا لأنها تقدّم لنا صورا مكشوفة عارية للمرأة وقد يجمع الشاعر بين الجانبين الصفة الجمالية والصفة الخلقيّة، إن هذا يعود لنظرة الشاعر للمرأة التي يتغزل بها وإذا كانت امرأة مُطلقة نجده يضع لها تمثال آلهة الجمال تشبّه بالرّيم لأنّ ذلك هو الصّورة الأمثل في نظر كلّ إنسان فأنت حتى ولو رأيته بشكل آخر تمنحها تلك الصورة حتى ولو لم تكن فيها اعتقادا أنها الصورة الأمثل فالصورة الأمثل نجدها متداولة عند أكثر من شاعر فإذا قرأنا لشعراء شعبيين من الجنوب التونسي حتى شماله نجدهم يشبّهون جبين المرأة بالبرق وأنيابها بالتبرورى فهذه الصّور مثالية يقننها الشاعر ليمنحها لمن يحب.

إن المرأة عند الشاعر الشعبي تظلّ تلك المرأة المحصّنة، المرأة الممتنعة، المرأة التي يقطع الشاعر الأهوال من أجلها لأن العادات والتقاليد والبيئة تفرض وجود هذه المرأة المحصنة المحجبة فترى الشاعر يتحدّى، يصف هول الرحلة من أجل الحبيبة، يصف الموانع التي يقطعها من أجلها وأحيانا قد يشنّ الحرب من أجلها تأكيدا للحب الذي يكنّه لها وبذلك وجدنا قصائد شعريّة مطوّلات طويلة تصف مغامرة غرامية مثلما وجدنا عند عمر بن ربيعة الذي كان يغامر من أجل لقاء حبيبته.

وغاب قمير كنت أرجو غيوبه وروح رؤيان ونوم سمر

هذا المعنى نفسه نجده في الشعر الشعبي:

ثمّة ثلاثة يكرهو جيّانى وضو القمر والكلب والشيبانى

فضوء القمر يكشفه وكذا الكلب والشيخ أيضا لأنّه «حزار» أى مانع من الموانع. هذه الموانع وجدت عند الشعراء لتأكيد مدى حصانة المرأة المرغوبة فهى ليست على حافة

الطريق في تناول كل شخص وأن ينالها بكل حرية ويسر. فالمرأة في الشعر الشعبي المرأة المحصنة يلاقى من أجلها الأهوال والأتعاب وبذلك نجد العديد من المطولات الشعرية بهذا الغرض.

إن علاقة الشاعر الشعبي بالمرأة ظلت علاقة المعاناة والحرمان وبذلك لو قارنا حرمان جميل بثينة لوجدناه عند العديد من الشعراء الشعبيين بدوز، في حين أن نزعة المتعة التي نجدها عند عمر ومجلس الطرب وتلك المغامرة التي ينال فيها كل منهما مراده قليل وفي أغلب الأحيان تؤخذ في قالب الفذلقة أو التصور فالشاعر الشعبي ظهر يعانى ويكابد الحب وهذا الحب يجعله بتذلل للمرأة أنها دائما مطلوبة وهو يطالبها ويندر أن نجد في الشعر الشعبي بالجنوب التونسي الصورة العكسية أى إنه هو المطلوب والمرأة ترسل وتريد مقابلته. أخيرا نلاحظ أن الشعر الشعبي شهادة عن الواقع ليست بالضرورة معبرة بصدق عن الواقع ولكنها تعبر بصدق عن التفكير حول الواقع.

تأصيل الكيان: متحف الصحراء مثالا:

إن التحولات السريعة التي تمر بها مدينة قادت سنة ١٩٨٧م إلى انطلاق فكرة تكوين متحف الصحراء فوجدت صدى لدى المشرفين على حظوظ الآثار ومن ثم انطلق إنجاز القسط الأول موفى ١٩٨٩م وفى سنة ١٩٩٠م بدأت عملية تأثيث هذا الفضاء. لقد أنيط بهذا المتحف دور بعث التراث الصحراوى وضمان المقومات الرئيسية لمكوناته والتأكيد على الخلفيات الحضارية للإبداعات الصحراوية فى حقولها المتعددة.

أقسام المتحف:

القسم الأول: خرائط بيانية مصدرها وزارة الدفاع الوطنى.
القسم الثانى: مجموعة لوحات تحمل ألوان وبر كالأبيض والأحمر والأصفر والأشقر والأزرق ثم لوحة بيانية تقدم الإبل حسب السن ثم مجموعة الأثاث الذى يستعمله الصحراوى فى استعمال الإبل كالراحلة وغير ذلك.
وتلاحظ كذلك لوحات بيانية تحمل سيمات الإبل التى تكوى بالنار على إحدى مناطق جسدها للتمييز مثلا بين إبل أولاد على الخلايفية وإبل الجرادى.
القسم الثالث: قسم اللباس التقليدى بالجنوب الغربى للرجال والنساء بدوز.

تنمية المجال: إمكانيات دوز السياحية مثالا

تحتضن المدينة وحدات سياحية عديدة وقد أفتتح أول نزل سياحي سنة ١٩٧٩ م من قبل إحدى عائلات دوز (عائلة عبد المولى) وهو نزل ورود الرمال ثم تتالت الوحدات السياحية فيما بعد مثل التوارق، سان بالم، الصحراء دوز، المهارى، الصحراوى، المرادى.. توجد بالمدينة نقابة التوجيه السياحي ولها مجموعة من الإبل تستغل لنقل السياح كما توجد بالمدينة بعض وكالات الأسفار التي تملك قوافل الإبل والسيارات مثل:

– أسفار عبد المولى.

– دوز للأسفار.

– المرازيق للأسفار.

تخصّصت هذه الوكالات فى السياحة الصحراوية «وقد استعانت بقوافل الإبل والسيارات التي تجوب الصحراء ببسر وأمان فالسائح ليس لديه الخبرة الكافية ليجوب الصحراء دون دليل (جمال أو دليل سياحي)، بعضهم (السياح) دخلوا الصحراء دون مرافقين لهم خبرة بالصحراء فتعرّضوا لصعوبات جمّة».

تحتوى السياحة الصحراوية نوعين من السياحة على الأقل: سياحة الاستجمام وسياحة المغامرات.

تتمثّل الأولى فى دخول أعماق الصحراء على ظهور الإبل أو ركوب سيارات وكالات الأسفار (tout terrain) وتتمثّل الثانية فى عيش السياح مدّة من الزمن فى أعماق الصحراء. لقد تطوّر عدد الزائرين من ١٩٨٧ م إلى ١٩٩٤ م مثلاً من ٤٠ سائحاً كروا بوكالة أسفار عبد المولى إلى ١٨٠٠ سنة ١٩٩٤ م بالوكالة نفسها^(١) ومردّ هذا الإقبال حبّ السائح للأماكن الصحراوية يزورها السياح على ظهور الإبل أو بالسيارات نذكر على سبيل الذكر لا الحصر:

– نباين

– دكانيس

– قارة عبد الرحيم

– سيدى مرزوق

(١) مقابلة مع السيد محمد عبد المولى (رئيس بلدية دوز وصاحب نزل سياحي) بتاريخ ١٢ مارس ١٩٩٣ م بمقر بلدية دوز.

– قصر غيلان

إنّ المتنبّع للحياة اليومية لمدينة دوز يقف على ذبول جملة من القيم الاجتماعية بفعل الصراع الحضارى الاجتماعى المباشر وغير المباشر مثل ذبول مراسيم الزواج والجحفة لذلك قامت مؤسسات وتظاهرات ثقافية تنشد تأصيل الكيان وتنمية المجال مثل: المتحف الصحراوى وجمعية الإبل والمهرجان الدولى.

نتائج البحث:

لقد توصلنا من خلال دراستنا هذه لموضوع التداخل بين البداوة والتحضر: مدينة دوز نموذجاً إلى العديد من النتائج نجملها بما يأتى:

– مرت مسيرة مجتمع البحث (قبيلة المرازيق أساساً) بمراحل عديدة خلال تاريخها الطويل: فقد مرت بالترحال والحل والترحال ثم الاستقرار فى نهاية الاحتلال الفرنسى وبداية الدولة الوطنية حيث عاشت قبيلة المرازيق توطن الفلاحة (الواحات).

– تداخلت البداوة مع الحضارة التحضر (المدينة والدولة) فى مجالات عديدة كالتعليم والصحة والثقافة... إلخ.

– يعيش مجتمع مدينة دوز تغيراً اجتماعياً يلاحظ فى غذائه وكسائه وبنائه.

– إن الحديث عن التدخل بين البداوة والتحضر لا يعنى بالمرّة أن البدو ليس لهم حضارة بل المقصود هنا الوقوف على العلاقة الجدلية بين القبيلة والدولة أو بعبارة أخرى العلاقة الجدلية بين المدر والحضر وقد بينت الدراسة متانة هذه العلاقة.

– إن توطین الفلاحة جعل من مدينة دوز مدينة منتجة للتمور بحيث بلغ إنتاجها معية واحات نفراوة كلها ٦٥٪ من الإنتاج الوطنى من التمور.

– إن تدخل الظاهرة البدوية مع الظاهرة الحضرية قاد إلى إجراءات حفظ الذات وتنمية المجال من خلال: المهرجان، المتحف، الجمعيات، السياحة وهى مجالات تساهم فى تأصيل الكيان والتعريف بالمنتوج الثقافى.

قبائل البقارة بالسودان: عبقرية المكان

د. محمد عبد المؤمن محمد

تعد قبائل البقارة أهم مجموعات البدو الرحل في بلاد السودان، وذلك حسب روايات المؤرخين والجغرافيين العرب والمسلمين، حيث هاجر أسلافهم إلى تلك المناطق من طرق عدة، وانتهى بهم المقام في المنطقة المعروفة بحزام البقارة الممتد من كردفان إلى دارفور في السودان، حيث الخصائص الطبيعية التي جذبت هذه القبائل للإقامة في تلك المنطقة، وأهمها توفر المياه والعشب، وهو المكان أدى إلى إحداث تغيير في طبيعة النشاط المعيشي لديهم من رعى الإبل إلى رعى الأبقار. وسوف تتناول الدراسة النقاط التالية:

أولا - البقارة وأماكن معيشتهم.

ثانيا - دخول أسلاف البقارة إلى السودان.

ثالثا - ظهور ثقافة البقارة.

رابعا - أهم قبائل البقارة في السودان.

خامسا - ملامح من عادات وأنشطة البقارة.

أولا - البقارة وأماكن معيشتهم:

قبائل البقارة هي مجموعة من القبائل العربية، ومصطلح البقارة يعكس مظهرا أساسيا للنمط الاجتماعي الاقتصادي لهذه القبائل وهو امتلاك الماشية بواسطة رعاة شبه بدو، وهم يسكنون المنطقة المعروفة باسم «حزام البقارة»، وهي المنطقة التي تمتد خلال مساحة حوالى ٢٥٠٠ كم^٢ فيما بين خطى عرض ١٠° و ١٣° شمال خط الاستواء، وتمتد من النيل الأبيض شرقاً إلى بحيرة تشاد غرباً^(١)، مغطيا بذلك مناطق تدخل في نطاق عدة دول حديثة تشمل السودان، إفريقيا الوسطى، الكامبيرون، ونيجيريا. وتشمل قبائل سليم، الحوازمة، أولاد حميد، المسيرية، الرزيقات، بنى هلبة، الهبانية، التعايشة في السودان، أولاد

(1) Cunnison, I., Classification by Genealogy, A problem of the Baggara belt, in Yusuf Fadl Hassan, (ed.), Sudan in Africa, Khartoum, 1985, P.186.

راشد والسلامات فى تشاد، والشوا فى نيجيريا وقطاع من الكامبيرون. ويشكل الشوا فى حوض بحيرة تشاد الجزء الغربى الأقصى من البقارة، غير أن اسم البقارة معروف فقط فى السودان، أما فى تشاد فيعرفون باسم العرب، وفى نيجيريا بالشوا.

والبقارة فى السودان وطبقا لهذا التعريف يتركزون فى جنوب إقليمى كردفان ودارفور، أما منطقة جنوب كردفان فتقع فى منطقة السافانا الغربية للسودان التى تقع بدورها فى مناطق الحزام الساحلى المدارى للنصف الشمالى وبين خطى طول ٢٩ - ٣٢ شرقا، باستثناء الجزء الشمالى الذى تسوده خصائص الصحراء والسافانا الفقيرة، وينقسم جنوب كردفان إلى نطاقين الأول: نطاق جبال النوبا، وهو يتكون من صخور مركبة خاصة من أحجار الجرانيت ويمتد طوله إلى أكثر من مائة ميل ويبلغ ارتفاع بعض الجبال نحو ٢٥٠٠ قدم فوق سطح البحر، وهى أرض طينية تتخللها سلسلة عنقودية تتكون من ٩٩ جبلا وتشكل قمة جبل مندى بالقرب من مدينة رشاد أعلاها بطول يبلغ ٤٧٩٠ قدم، ومناخ هذه المنطقة هو مناخ السافانا الممطر صيفا. أما نطاق المنطقة الغربية فيقع معظمه بما يعرف بإقليم القوز التى يوجد بها بعض التلال الصغيرة التى تعرف محليا باسم الدبكايات، ويفصل بين القوز وجبال النوبة خور أبو حبل^(١)، أما الجزء الجنوبى من المنطقة الغربية فيتميز بأن أرضه تتكون من تربة سوداء تبدأ من منتصف جبال النوبة^(٢).

أما المنطقة الواقعة بين كردفان ودارفور فهى امتداد لأرض القوز وهى تكون بمثابة الحاجز بينهما، وهى عبارة عن أراضى تكسوها الكثبان الرملية تختلف فى الشكل والحجم، وتغطى المنطقة من دائرة عرض ١٩° شمال كردفان ودارفور حتى الدائرة ٣٠° فى جنوب دارفور^(٣). ويقسمها فى إقليم دارفور المحور المركزى لجبل مرة. وتربة أرض القوز ليست

(١) ابن عمر عمر عبيد الله، لمحات من انتشار الإسلام فى جنوب كردفان بالسودان، معهد مبارك قسم الله للبحوث والتدريب، http://www.mubarak-inst.org/all_res.php, Michael, B. J., Cows, Bulls, and Gender roles pastoral Strategies for Survival and continuity in western Sudan, D. Ph. Thesis, Faculty of Graduate School of University of Kansas 1987, p.40.

(2) Lloyd, W., Kordofan, in: Bulletin of American Geographical Society, Vol. 42, No. (1910), p. 522.

(3) Parry, D. E., Wickens, G. E., The Qozes of southern Darfur Sudan Republic, in: The Geographical Journal, Vol. 147, No. 3, Nov. 1981, p. 308 ؛ عوض عبد الهادى، تاريخ كردفان السياسى فى المهدية ١٨٨١م - ١٨٩٩م، الطبعة الأولى، الخرطوم د. ت، ص ١٢.

خصبة ، ويسقط عليها من الأمطار السنوية ما بين ٣٠٠ - ٥٥٠ ملليمتر، والإقليم مغطى بالأعشاب والأشجار الصغيرة المتفرقة التي تزداد كثافتها كلما اتجهنا جنوباً، ولدى الأهالي العديد من الوسائل لتخزين المياه، ومنها حفر البرك الاصطناعية، كما تستخدم أشجار التبلى، والتي يتفاوت قطرها ما بين عشرة وخمسة وعشرين قدماً في تخزين المياه، حيث يتم تجويفها اصطناعياً وذلك بحفر حفرة مربعة فى جذعها تبلغ مساحته حوالى ثمانى عشرة بوصة، وتتجمع بركة صغيرة حول قاعدة الجذع التى تمسك بمياه الأمطار خلال العاصفة، ويتم صب مياه البركة داخل الجذع بواسطة دلو من الجلد، وتبقى المياه التى يتم تخزينها بهذه الطريقة صالحة للشرب حتى نهاية موسم الجفاف^(١).

أما إقليم جنوب دارفور فهو يتكون من سهول طينية، وهى تمتد ما بين دائرتى عرض ٩° - ١٢° شمالاً، وهذه المنطقة عبارة عن سهول طينية مغطاة فى معظم الأجزاء بالشجيرات الكثيفة، وتسقط عليها الأمطار الغزيرة والتى تتراوح ما بين ٥٥٠ - ٨٠٠ ملليمتر سنوياً^(٢) وإلى الجنوب يوجد حاجز طبيعى، ألا وهو بحر العرب الذى يخرج من دارفور ويصب فى بحر الغزال، وتقع فى جنوبه منطقة واسعة ينتشر فيها البعوض والذباب تسمى تسي^(٣).

وينتشر فى جنوب دارفور غطاء نباتى متنوع فهناك الأشجار المثمرة وغير المثمرة، أما المثمرة فمنها النخيل والليمون والموز والهجلىج والنبق والتبلى، وهناك أيضاً شجر الدليب (جوز الهند) والدوم، أما الأشجار غير المثمرة فكثيرة جداً ومنها العشر والحشاب الذى يؤخذ منه الصمغ العربى، وأيضاً شجر السنط والحراز، وهى تستخدم فى بناء البيوت التى تبنى من قصب الدخن أو قصب رفيع يسمى المهربيب^(٤).

والبقارة سمر البشرة يمتازون برشاقة الجسم، ولهم ملامح واضحة وشعر قليل فى الوجه، ولحى خفيفة وشارب يحسنون الاعتناء به^(٥)، وقد اكتسب أفراد القبائل العربية البقارة

(١) وسام أحمد طه منصور، نظام الإدارة فى دارفور (١٩١٦م - ١٩٣٦م)، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة ٢٠٠٩م، ص ٦.

(2) Cunnison, I., Op. Cit., PP. 101 - 110.

(٣) نفسه، ص ٢٠.

(٤) رجب محمد عبد الحليم، العروبة والإسلام فى دارفور فى العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٢٣، ٢٤.

(5) MacMichael, H.A., The Tribes of Northern and Central Kordofan, Cambridge, 1912, PP. 38 - 39.

بعض الصفات الزنجية لاتخاذهم زوجات وإماء من القبائل الزنجية. حيث يجاورهم من الجنوب القبائل النيلية كالدينكا والشيلوك، ومن الشمال الزغاوة والفور والبرتي والداجو. بينما تسكن جبال النوبة مجموعة من القبائل النوبية^(١).

والبقارة من أبرز قبائل السودان فى الصفات الحربية، وهم صيادون مهرة، وتلك السمات الحربية هى التى ساعدتهم على تأسيس أوطانهم فى بلاد جديدة، ومكنتهم من الدفاع عنها حتى وصلوا إلى حوض بحر الغزال^(٢).

كما أن تلك النزعة العسكرية هى التى يسرت لهم التوسع، وترتب عليها صدام شديد خاصة فى دارفور مع سلاطين الفور. فحياة البقارة تجعل أمر الصدام لا مفر منه، لأنهم فى فصل الجفاف ينزحون بماشيتهم نحو الجنوب طلبا للمرعى من جهات بحر العرب، وفى الخريف يذهبون نحو الشمال هربا بقطعانهم من الذباب والمستنقعات المنتشرة فى الجنوب^(٣)، إلى الأرض التى يرى سلاطين الفور إنها ملك لهم، ولذا فلا بد للبقارة أن يدفعوا ضريبة عن إقامتهم فى تلك الجهات، ومن البديهي أن البقارة لم يكونوا راغبين فى دفع تلك الضرائب، ولذا لم يؤدوها إلا تحت ضغط لا قبل لهم بمقاومته، فكان التصادم لا مفر منه بين البقارة وسلاطين الفور، كما كان البقارة يحاولون التهرب ويفضلون الابتعاد نحو الشرق أو الغرب كما حدث للرزىقات والهبانية وبنى هلبة فى زمن السلطان تيراب (١٧٥٢م - ١٧٨٧م) والسلطان على دينار (١٨٩٨م - ١٩١٦م)، واتساع حزام البقارة شرقا وغربا أفسح المجال لهم للحركة والترحال، مما جعلهم لا يلتزمون بحدود، ولم تكن تلك الحركة تشمل قبيلة بأسرها بل أحيانا كانت مقصورة على بطن من البطون، هذا ما جعل القبائل تتداخل مع بعضها^(٤).

فى حين لم تحظ كردفان مثل دارفور بإنشاء ممالك مستقلة، بل ظلت منذ آخريات القرن السابع عشر وخلال القرن الثامن عشر تسعى تحت زعامة المسبعات لتحقيق تلك الغاية، وشهدت صراعات بين كل من مملكتى الفونج والفور للسيطرة عليها، غير أن أى منهما لم يتمكن من تحقيق ذلك^(٥).

(١) آدم جمال أحمد، قراءة حول تناقضات مواقف أبناء جبال النوب، جريدة سودانايل الإلكترونية، عدد ٢٤ يناير ٢٠٠٤.

(٢) وسام أحمد طه منصور، المرجع السابق، ص ١٨.

(٣) عيد السلام نور الدين، النهر والطعينة، جريدة سودانايل الإلكترونية، عدد ٩ مارس ٢٠٠٩.

(٤) وسام أحمد طه منصور، المرجع السابق، ص ١٩.

(٥) يوسف فضل حسن، مقدمة فى تاريخ الممالك الإسلامية فى السودان الشرقى ١٤٥٠ - ١٨٢١م، ص ١١٧.

ثانيا - دخول أسلاف البقارة إلى السودان:

جاءت هجرات القبائل العربية إلى السودان في عصور متباعدة وفي شكل مجموعات كبيرة وعلى دفعات وفي موجة أثر موجة، وعبر قرون عديدة وفي شكل تسرب سلمى هادئ فلم يحدث أن واجهوا مقاومة من سكان تلك المناطق التي وصلوا إليها^(١). ومن المعروف أن العلاقة بين الجزيرة العربية وبلاد السودان ترجع إلى أمد بعيدة قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، ذلك أن البحر الأحمر لم يكن في وقت من الأوقات حاجزا يمنع الاتصال بين شواطئه الآسيوية وشواطئه الإفريقية، إذ لا يزيد اتساع البحر الأحمر على المائة وعشرين ميلاً عند السودان، كما أنه يضيق في الجنوب عند باب المندب حتى لا يزيد على عشرة أميال. وعلى الرغم من أن العديد من العناصر العربية دخلت إلى مصر والسودان في فترات سحيقة قبل الإسلام، فإن الهجرات المؤثرة والتي كانت في مجموعات كبيرة هي تلك الهجرات التي حدثت نتيجة للتجمع الضخم للقبائل العربية في مصر بعد الفتح الإسلامي. ومما لا شك فيه أن الهجرات العربية التي توافدت على السودان لم تتم كلها في وقت واحد، ولم تحركها ظروف واحدة، وأنها تمت على فترات متقطعة تنشط حيناً وتخمد حيناً آخر، وتتحكم فيها عدة عوامل دينية وسياسية وتجارية واقتصادية^(٢).

غير أن الطرق التي دخل بواسطتها أسلاف البقارة للسودان كانت دائماً مثار جدل واختلاف سواء بين المؤرخين أو بين روايات البقارة أنفسهم. فيروى أبناء قبيلة الرزيقات أنهم قبيلة عربية نزلت من الجزيرة إلى مصر وشمال إفريقيا مرورا بتونس وليبيا ثم استقرت في شمال دارفور في منطقة وادى بتشاد بعد قدومها من ليبيا. أما قبيلة التعايشة فتتفق رواياتهم على دخول أجدادهم من جهة شمال دارفور إلا إنها اختلفت في من أين دخولهم، فالبعض يروى أنهم دخلوا من مصر بينما يروى البعض الآخر أنهم دخلوا إليها من ليبيا.

وعلى الرغم من ذلك فإن روايات البقارة تتفق في معظمها مع نظرية كينسون Cunnison عن أصل البقارة وهي النظرية التي تفيد بأن البقارة وفدوا من الأجزاء الجنوبية للشمال الإفريقي الغربي وأنهم ظعنوا في الصحراء الكبرى، وأن تفسير حركتهم المتجهة شرقاً

(١) Theobold, A. B., Ali Dinar: Last Sultan of Darfur, 1898 – 1916, London 1965, p. 121.

(٢) ربيع محمد القمر الحاج، الهجرات العربية إلى بلاد النوبة والسودان الشرقي... وآثارها الثقافية والحضارية،

معهد مبارك قسم الله للبحوث والتدريب، http://www.mubarak-inst.org/all_res.php

هى طبيعتهم النافرة من كل سيطرة وخضوع لأى من الممالك المنتشرة غرب النيل الأبيض كالبرنو ووادى، فهم لا يطيقون البعد عنها لحاجتهم لأسواقها، ولا يطيقون سيطرتها عليهم. والوضع الأمثل لهم أن يكونوا حولها فى وقت ضعفها وتفككها ثم يرحلون شرقا عندما تقوى شوكتها. وهذا ما حدث عند استيطانهم حول سلطنة البرنو أولا ثم رحلوا عنها شرقا إلى سلطنة وادى، ثم واصلوا السير شرقا مرة أخرى إلى دارفور، فتمددت ديارهم حتى النيل الأبيض^(١) والخلل فى هذه النظرية هى أن كينسون جعل العامل السياسى هو المحرك الرئيسى لترحال البقارة، متجاهلا دور البيئة من جفاف أو تصحر، فهناك من الأدلة ما يشير إلى زحف الجفاف والتصحر، فابتلعت الصحراء المراعى الخصبة حول بحيرة تشاد، مما دفع البقارة للنزوح إلى دارفور^(٢).

وهناك رأى آخر افترضه ماكمايكل لوصول تلك القبائل العربية إلى ديارهم فى جنوبى كردفان ودارفور، وهو طريق نهر النيل، فقد اقترح ماكمايكل أن أغلب المهاجرين الذين اعتبرهم من قبائل جهينة قد نزحوا إلى السودان عبر هذا الطريق، وذلك بدءا من القرن الرابع عشر الميلادى حيث تجمعت بطون جهينة فى مصر واتجهت جنوبا إلى النوبة ومنها انحدرت بعض بطونها متجهة إلى الغرب منتشرة فى منطقة حزام البقارة إلى سلطنة البرنو^(٣)، فقد مكنت الاتفاقات التى عُقدت بين البجة والعرب من وجود العرب فى منطقة وادى العلاقى لاستغلال معدن الذهب، وذلك بعد حدوث التدهور الخطير لأوضاع العرب فى مصر فى العصر العباسى، خاصة بعد قرار الخليفة المعتصم بإسقاطهم من الديوان وهو ما كان يعنى قطع العطاء عنهم، واستغناء الدولة عنهم كمقاتلين، واستبدالهم بالجند التركى، وكان هذا هو العامل الأساسى الذى شجع العرب على الهجرة إلى السودان^(٤). خاصة مع استمرار تدهور أوضاع العرب فى عصر الفاطميين فى مصر حيث أجبر جانب كبير من قبائل جهينة على الاتجاه جنوبا فاستقروا حول أسيوط^(٥).

(1) Cunnison, I., Baggara Arabs, Oxford, 1966, PP. 11 – 19.

(٢) عادل أحمد عبد الرحمن، قبائل البقارة فى غرب السودان، بحث فى أصولهم وأنسابهم وثقافتهم، مسقط، ٢٠٠٦م، ص ٥٢.

(٣) وسام أحمد طه منصور، المرجع السابق، ص ١٦.

(٤) يوسف فضل حسن، دراسات فى تاريخ السودان، الجزء الأول، الخرطوم ١٩٧٥م، ص ١٨٥.

(5) Michael, B. J., Op. Cit., p. 6.

وبإغلاق مناجم الذهب والزمرد لقلعة العائد منها في الصحراء الشرقية، وتحول قوافل الحجيج من الصحراء الشرقية إلى طريق سيناء بعد التخلص من الخطر الصليبي، تقلصت أهمية ميناء عيذاب، فقد فضل المماليك ميناء جدة، ففقدت بلاد البجة والصحراء الشرقية مقوماتها الاقتصادية التي جذبت إليها العرب. وفي ظل تردى أوضاع العرب في ظل الحكم المملوكي نتيجة لمخاوف سلاطين المماليك من خطر العرب، نتج عن ذلك تدفق المهاجرين العرب في أعداد كبيرة نحو مملكة المقررة المسيحية فسقطت، وسارت تلك القبائل بمحاذاة نهر النيل حتى دنقلا، بينما شقت مجموعة أخرى طريقها إلى بلاد البجة حيث التقت بالمجموعات التي سبقتها فاندفعت كلتاهما إلى المنطقة الوسطى وعبر المهاجرون الذين وصلوا إلى نهر النيل إلى سهول كردفان ودارفور، حيث التقوا بموجة أخرى كانت قد ترسمت طريق درب الأربعين الذي يصل أسبوط في صعيد مصر وكوبى الواقعة شمال غرب الفاشر مارا بواحتي الخارجة وسليمة، وهو طريق آمن نظرا لقلّة البشر الموجودين به على عكس طريق دنقلا أو طريق صحراء العتَمور^(١). أو أنهم التزموا الضفة الغربية لنهر النيل ووصلوا إلى بلاد الكانم ومنها كانت تحركاتهم إلى حزام البقارة^(٢).

ويؤيد ذلك ما ذكره الرحالة الألماني بارث Barth عن قبائل البقارة من أنهم يعيشون في برنو وباجرمي وحول بحيرة تشاد وأنهم نزحوا من الشرق، وأن لهجتهم بعيدة كل البعد عن لهجة المغاربة وتحتفظ من وجوه عديدة بفصاحة وسلامة لغة أهل الحجاز. كما أنهم أتوا ببعض العادات الشائعة من شبه الجزيرة كالدية، ومن السودان كالختان الفرعوني^(٣)، وهو ما يُجمع عليه عرب بلاد البرنو من أنهم انحدروا من منطقة النيلين الأبيض والأزرق وكردفان^(٤). كما أن تاريخ البرنو يخلو من أية إشارات إلى هجرات عربية جاءت من الشمال الغربى، وأن المعروف أن ملوك البرنو استصرخوا بالمماليك ليحولوا دون تدفق القبائل العربية من الشرق، كما أن عرب بلاد البرنو يجمعون بصورة قاطعة لا تدع مجالا للشك على أنهم انحدروا من منطقة النيل الأزرق والأبيض وكردفان^(٥).

(١) يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقى ١٤٥٠ - ١٨٢١م، ص ١٠٣.

(٢) رجب عبد الحليم، المرجع السابق، ص ٤٣ - ٨٧.

(٣) وسام أحمد طه منصور، المرجع السابق، ص ١٧.

(٤) عادل عبد الرحمن محمود، المرجع السابق، ص ٥٦.

(٥) يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقى ١٤٥٠ - ١٨٢١م، ص ٥٦.

ومما سبق نخلص إلى أن أسلاف البقارة قد يكونوا شقوا الطريقين في رحلتهم لموطنهم الحالي، أي إن مجموعات من القبائل العربية من جهينة وجذام ولخم قد دخلت ضمن هجرة جهينة الكبرى عبر النيل غربا إلى مناطق كردفان، ومنها تحرك جزء كبير من البقارة إلى داخل دارفور ووادي في أواسط القرن السادس عشر^(١). وانتشروا حتى البرنو وكانت تلك هي المجموعة الأكبر والتي التقت في تلك الديار بالمجموعات القادمة من شمال إفريقيا العربي فتم الانصهار والتحول التدريجي إلى رعي الأبقار وتشكيل ما يسمى بـ «ثقافة البقارة» بكل ما صاحبها من ظروف بيئية وسياسية، ثم عادت هذه المجموعات شرقا، تحت تأثير تلك الظروف إلى ديار البقارة الحالية.

ثالثاً - ظهور ثقافة البقارة:

وجدت القبائل العربية في سهول كردفان ودارفور الشمالية ما يشبع رغبتها في ممارسة رعي الإبل التي ألغت عليها، حيث المراعى الخصبة وحرية الحركة، فلم يكن هناك أى مبرر لتغيير طبيعة نشاطهم المعيشي أو استبدال الإبل بأى حيوان آخر كالأبقار. ومن ثم فإن ظهور ما سمي بثقافة البقارة حددته عدة ظروف سياسية وبيئية، وهناك العديد من الروايات الشفهية التي توضح معالم هذا التحول ومنها الحكاية الشعبية المعروفة بـ «شقة الناقة» والتي تداولت بين البقارة من السودان إلى وادي في تشاد إلى عرب الشوا في نيجيريا، ففي السودان نجدها لدى قبيلة التعايشة ولدى قبيلة الرزيقات وغيرها، وإن كانت هذه الرواية تختلف في التفاصيل من قبيلة إلى أخرى فإن موضوعها واحد يقوم على قيام الحرب بين القبائل العربية التي انقسمت إلى فريقين بسبب ناقة فقدها صاحبها، ووجدها أحد العرب من قبيلة أخرى فاستولى عليها ورفض إعادتها إلى صاحبها الذى أعياه البحث عنها، وهو ما دفعه لاستنفار عشيرته لنصرته، الذين سعوا بدورهم لاستعادتها بطريقة سلمية ولما فشلوا فى مسعاهم، نشبت الحرب التي انتهت بهزيمة أحد الفريقين، فقررت القبائل المهزومة التحرك جنوباً^(٢).

(1) Thomas, F. C., The Juhaina Arabs of Chad, in: Middle East Journal, Vol. 13, No. 2 (Spring 1959), p. 144.

(٢) عادل عبد الرحمن محمود، المرجع السابق، ص ٦٠.

وتواتر هذه الرواية مع اختلافها فى التفاصيل يرجح حدوثها بصورة ما ، وأن هذه الأحداث شملت عدة قبائل وأدت إلى انقسامها إلى معسكرين متحاربين ، هاجرت المجموعة المنهزمة منهما إلى مناطق أخرى غير تلك المناطق التى عاشت فيها .

ويربط بعض المؤرخين بين هذه الحكاية وبين الحرب الأهلية التى وقعت فى وادى عام ١٦٣٥م ، وذلك عندما قام عبد الكريم جامع بإسقاط ملك التنجر ، حيث قامت قبائل جهينة التى تواجدت منذ الأيام الأولى لهجرة العرب لمناطق الساحل وتركزت فى مناطق وادى بالانقسام إلى مجموعتين الأولى ناصرت عبد الكريم وهم المحاميد والماهرية والنوابية (الرزىقات) ، الثانية المسيرية ، أولاد راشد ، وخزام والتى بقيت على ولائها للتنجر ، وخسر الطرف الثانى المعركة مع حلفائهم فانسحبوا من مناطقهم^(١) .

ويمكن أن نستنتج من ذلك أن القبائل المنهزمة اضطرت إلى ترك ديارها السابقة فى مناطق الساحل الشمالية فى وادى ، حيث ظلت تحتفظ بتربية الإبل منذ قدومها إلى مناطق السافانا جنوبا حيث تحولت إلى تربية الماشية نتيجة للظروف البيئية الجديدة ، ومن ثم ولعدة عوامل تحركت القبائل أيضا فى رحلة العودة شرقا للسودان لموقعهم الحالى^(٢) .

إلا أن هذا الفرض لا يكفى لتفسير الوضع الحالى للبقارة ، إذ يوجد جانب من قبيلة الرزىقات وهى ضمن القبائل الموالية لعبد الكريم جامع تقوم برعى الإبل بينما الجانب الآخر فى الجنوب يقوم برعى الأبقار ، وهذا يرجع إلى عدة ظروف قد استجدت ، منها الشعور بخصب مناطق السافانا وغناها أو الجفاف والتصحر فى المناطق الشمالية ، أدت فى النهاية لتحول جزء من الأباله المواليين للجامعى إلى بقارة .

أما عن التحول إلى رعى الأبقار ، فنتج عن مواجهة القبائل التى تحركت جنوبا لظروف بيئية مختلفة ، وقد سجلت الروايات الشفهية ذلك التحدى الذى قابل أسلاف البقارة ، وعبروا عن ذلك بقولهم «هلك كثير من الناس وبقي الأقوياء منهم» . وهو يوضح أن العرب فقدوا الكثير منهم إبلهم إما للهزيمة العسكرية أو نتيجة للظروف غير الملائمة ، ولم تكن أسراب الضأن والماعز التى بقيت لديهم كافية لتأمين احتياجاتهم المعيشية ، وأمام ذلك الوضع كان لا بد أن تحدث تغييرات فى طرق وأساليب حياتهم حتى يواكبوا بيئة السافانا

(١) نفسه ، ص ٦٢ .

(٢) نفسه ، ص ٦٣ .

الجديدة الغنية بالطرائد والصيد والنباتات. حيث ظهرت نشاطات الإغارة على سكان السافانا من المزارعين بواسطة محاربي البقارة^(١). واعتمد البقارة على قنص العبيد وصيد الأبقار من القبائل الإفريقية جنوب بحر الغزال^(٢). وساعد على ذلك أن البقارة وصلوا إلى أقصى جنوب كردفان في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في الوقت الذي وصلت فيه أحد فروع قبائل الدينكا وهم الدينكا نقوق^(٣). فاستولى البقارة على أعداد كبيرة من الأبقار من قبائل الدينكا والنوير جنوب السودان نظرا لقدرتهم الفائقة على استخدام الخيل، وهو ما كان أمرا غريبا على أهل الجنوب^(٤). واستخدم البقارة غنائمهم من مواد ثمينة مثل العاج والعبيد في بيعها للتجار في مقابل السلاح الأوربي، وهو عضد من كفاءتهم العسكرية، كما مارس العرب كذلك حرفة جمع النباتات الصالحة للغذاء، وقد ساعدتهم تلك الأمور على التغلب مرحليا على النقص في مصادرههم الاقتصادية في المرحلة الأولى، حتى استغنوا تماما عن تربية الإبل^(٥).

ونتيجة لعدم قدرة الإبل على التكيف مع البيئة الجديدة، بدأت القبائل العربية التي سكنت تلك المناطق في اختيار حيوان بديل لها، وكانت الأبقار هي الأنسب وقد تأثروا في ذلك بالسكان المحليين من العناصر الإفريقية في البيئة الجديدة من حولهم، واقتبسوا منهم الكثير. أما المجموعة الإفريقية التي نقلت عنها أسلاف البقارة أساليب رعى الأبقار فهي غير واضحة، إذ إن المزارعين الأفارقة في منطقة السافانا الجافة يفتقرون لمعرفة تربية الماشية، وفي المنطقة الرطبة من غابات السافانا تجعل الظروف غير ملائمة لتربية الأبقار نظرا لتواجد مرض الترابنوزوما الذي ينتقل بواسطة ذبابة التسي تسي. حيث تربى بعض أنواع من الأبقار عديمة السنام التي لديها مقاومة عالية ضد

(١) نقلت جريدة نيويورك تايمز صورة سيئة لكرهية السودانيين من أصول إفريقية للعرب البقارة أثناء الثورة المهدية ووصفتهم بالأشباح السوداء الذين يقتلون الرجال ويسبون النساء والأطفال لبيعهم كرقيق ويحرقون المنازل.

New York Times, Sep. 3, 1896, p. 19.

(2) Beswick, S., F., Violence, Ethnicity and political consolidation in south Sudan: A History of the Dinka and their Relations with their neighbors, Volume 1, D.Ph, Michigan State University 1998, p.141.

(3) Ibid., pp. 139 – 140.

(4) Ibid., pp. 142 – 143.

(٥) عادل عبد الرحمن محمود، المرجع السابق، ص ٧٠.

المرض ولكنها لا ترتبط بنوعية الأبقار الخاصة بالبقارة والذين عرف عنهم منذ البداية تربية الأبقار ذات القرون القصيرة^(١).

وتوجد العديد من المؤشرات التي تثبت أن المجموعة التي اقتبس منها أسلاف البقارة وسائل تربية الماشية هي في أغلب الاحتمالات قبائل الفلاتة الرعوية التي وصلت دارفور خلال البرنو وواداي في القرن السابع عشر، وذلك استنادا إلى احتراف المجموعتين الرعى، والملاح القوقازية المشتركة لديهما، وكذلك الخلفية الثقافية الإسلامية. كما يذكر في التراث الشفوي لدى قبيلة الحوازمة في كردفان أن أسلافهم استلموا أول ثور وبقرة من حاج من الفلاتة^(٢).

أما حركة البقارة الدائبة من ديارهم إلى الشمال ثم إلى الجنوب وبالعكس، فيرجع لأن ديارهم مكونة من سلاسل تلال رملية متناثرة هنا وهناك بأحواض ذات أرضية مغطاة بطمي صلب، والرعى في ديارهم أفضل من الأرض الطينية أو القوز اللتين تقعان إلى الشمال إذ إن تلك الأعشاب توفر الملح الذي تحتاجه حيواناتهم، كما أنها جيدة كعلف جاف. ولكن مع مجيء فصل الجفاف تتحرك قبائل البقارة جنوبا متجهين إلى بحر العرب أو في إقليم أرض الحديد الواقعة خلفه بحثا عن مصادر المياه السطحية المتوفرة في تلك المناطق، ثم مع بداية فصل المطر يعودون إلى ديارهم بسرعة، ومع نمو العشب وتوفير المياه في البرك تتحسن صحة الحيوانات ويتم الاحتفاظ بالماشية هناك إلى أن يجبرهم تكاثر الذباب والحشرات الناتجة من المياه الراكدة على التحرك شمالا للرعى في أرض القوز والأيام التي تمضيها البقارة في الشمال صعبة لأن الأعشاب الموجودة لا توفر علفا جيدا للماشية، ويصبح الحصول على المرعى والمياه صعبا كما تصبح سقاية الماشية مرة كل يومين، ويأخذ فريق البقارة الشكل البيضاوي ويتم الاحتفاظ بالماشية في الوسط وتحاط بالزريبة لحمايتها من الحيوانات المفترسة، أما خلال الفترة التي يمضوها في الديار يقومون بزراعة الحبوب على قمم التلال في رعاية النساء العجائز عندما يذهب الرجال مع حيواناتهم شمالا، وعند انتهاء موسم الأمطار تعاد القطعان إلى الديار، وتشرب من المياه الموجودة في البرك وترعى العشب الجيد المتوفر، وعندما تجف البرك ينتهي الرعى حول الديار وتبدأ رحلة عجلي نحو المرعى الشتوى وهكذا، وتوجد هذه

(١) نفسه، ص ٧٢.

(٢) MacMichael, H. A., Op. Cit., p. 274.

المراعى بالنسبة لمعظم القبائل فى الحزام الواقع شمال بحر العرب، ولكن هناك اختلافات بين قبائل البقارة فقبيلة الرزيقات يذهبون إلى ما وراء النهر إلى بحر الغزال حتى يصلوا إلى منطقة ذبابة تسمى تسمى، أما بنو هلبة فيمضون الشتاء على طول الوديان الغربية لدارفور خاصة واداي أزوم، بينما يعبر التعايشة الحدود إلى داخل إقليم سيلا^(١).

رابعاً - أهم قبائل البقارة فى السودان:

تتفاوت قبائل البقارة فى السودان من حيث عدد أفرادها، أو من حيث ما يمتلكونه من الماشية، خاصة وأن رعى الماشية هو النشاط الاقتصادى الرئيسى لديهم، وتتنوع هذه القبائل فى جنوبى إقليمى كردفان ودارفور، وأهم هذه القبائل بنو سليم وأولاد حميد: يقطنون المنطقة بين النيل الأبيض وجبال النوبة. أولاد حميد: ويقطنون المنطقة الشرقية لجنوب كردفان وأهم مناطقهم أبو جبيهة وأبو نواره، أما بنو سليم فينتشرون على ضفاف نهر النيل الأبيض فى المنطقة الجنوبية^(٢). قبيلة الحوازمة: وهى قبيلة كبيرة تقطن المنطقة الشمالية لجنوب كردفان، ومن أهم مناطقهم الدبيبات والحمدادى^(٣). وهى قبيلة كبيرة لديها أعداد كبيرة من الأبقار والأغنام والخيول، وتمتلك كذلك مساحة كبيرة من الأراضى الزراعية حيث ينتجون جانباً من احتياجاتهم الزراعية من الحبوب ويستكملون الباقي من النوبيين عن طريق الشراء^(٤). ومع مطلع القرن التاسع عشر بدأت قبيلة الحوازمة تتحرك جنوباً جنوب جبال النوبة فى كردفان بحثاً عن الماء والعشب، وكان الحوازمة قد سيطروا على جزء من هذه الجبال، وخلال وجودهم فى مناطق جبال النوبة عقدوا تحالفات مع زعماء النوبة أو فرقوا بينهم عن طريق خلق النزاعات الداخلية بينهم^(٥). وقد ساهمت العلاقات التجارية بين النوبيين

(1) [Http://www.sudaneseonline.com/cgi-bin/2bb.cgi](http://www.sudaneseonline.com/cgi-bin/2bb.cgi).

(٢) سليمان عبد الرسول، أصول قبيلة جهينة السودانية، مجلة الغرة الإلكترونية (السودانية)، العدد الخامس عشر. www.alghrah.com/015/istitla3.htm.
(٣) نفسه.

(4) Llotd, W., Notes on Kordofan Province, in: The Geographical Journal, Vol. 34, No., 3 (Mar. 1910) p. 260 – 261.

(5) Michael, B. J., Op. Cit., p. 10.

والحوازمة فى توطيد العلاقات بينهم، فتزاجوا منهم، وقامت قبائل البقارة بحماية النوبيين من قبائل البقارة الأخرى، فى مقابل الحصول على إمدادات الحبوب والعبيد وهو ما أوجد منافسات بين قبائل البقارة نفسها^(١).

ومع تصاعد الحركة المهدية استجابت الحوازمة لدعوة المهدي فى كردفان^(٢). فشارك الحوازمة فى الاستيلاء على الأبيض، ولكن عندما طلب منهم الخليفة عبد الله التعايشى الهجرة إلى أم درمان لجأ عدد كبير منهم إلى جبال النوبة ويقوا هناك حتى تم سقوط دولة المهدية على يد القوات المصرية البريطانية، وخلال تلك الفترة تزايد اختلاطهم بالنوبة بدرجة كبيرة^(٣).

وكانت الحوازمة تحت نظارة واحدة ولكنها قسمت فى عهد الحكم الثنائى إلى ثلاث نظارات: نظارة الحوازمة أولاد عبد العال وهم الحوازمة الأصليين المنحدرين من جدهم عطية، وفروعهم دار جواد، أولاد غبوش، دار بيتى، دار النعيلى، ورئاستها فى الحمادى شمال الدلنج وجنوب الأبيض. نظارة الحوازمة الحلفاء الذين تحالفوا وانصهروا، وليس من بينهم قبيلة واحدة من الحوازمة وفروعهم دار على، دار فايد، دار أولاد غنى، الجوامعة، والهواره، وانضوت هذه القبائل تحت قيادة الحوازمة وحمايتها خلال منتصف القرن الثامن عشر بعد أن فشلت فى مواجهة الفونج، وتقع رئاستهم فى أم برنيطة^(٤). والقسم الثالث الرواقة ومقرها كادقلى ويكثرون جزءاً من قبائل بنى سليم وكنانة الذين انضموا إلى الحوازمة فى الماضى، ويقول عنهم ماكمايكل أنهم أكثر الحوازمة اختلاطاً بأهل النوبة^(٥).

(١) Suliman, M., The Nuba Mountains of Sudan: Resource access violent Conflict, and Identity, Sudan Tribune, Sep. 2, 2003.

(٢) محمد سعيد القذال، الإمام المهدي محمد أحمد بن عبد الله ١٨٤٤م - ١٨٨٥م، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٢٢م،

ص ١٢١، ١٢٢.

(٣) MacMichael, H. A., Op. Cit., p. 152.

(٤) وسام أحمد طه منصور، المرجع السابق ٣٠.

(٥) Michael, B. J., Cows, Bulls, and Gender roles pastoral Strategies for Survival and continuity in western Sudan, D. Ph. Thesis, Faculty of Graduate School of University of Kansas 1987, p. 9.

المسيرية: وهم ينتشرون فى كردفان ودارفور، وكانوا من القبائل ذات النفوذ الكبير حتى نهاية عهد الإدارة المصرية فى دارفور (١٨٨٣م - ١٨٨٤م)، لكن فى عهد الدولة المهديّة (١٨٨٥م - ١٨٩٨م) نزحت أعداد كبيرة منهم غربا متجهة إلى وادى، واستقروا بها، والمسيرية قسمان رئيسان: المسيرية الحمر: وهم الذين يقومون برعى الإبل، وينقسمون إلى العجايرة والفلايتة والمسيرية الزرق: وهم صاروا بقارة، وفريق منهم تحول إلى الزراعة فى شرقى نيالا، وينتشرون جنوبى جبل مرة^(١). وكان الإنجليز يعتبرونهم جزءا منفصلا، وكانوا يسكنون شرق بحيرة كيكك أسفل جبال النوبة، وفى ثلاثينيات القرن العشرين ضمت أطراف قبيلة المسيرية الثلاثة تحت إدارة واحدة، وقد أعطى هذا التوحيد مزايا اقتصادية مهمة لأنه أعطى المسيرية الزرق حرية الرعى لحيواناتهم بشكل أوسع مما كان فى الماضى، وبشكل أكثر مما كانت تسمح به حدود قبيلتهم^(٢).

ويتركز المسيرية فى كردفان فى الغرب حيث ينتشر المسيرية الزرق حول الجبال، وفى الجنوب المسيرية الحمر الذين يتمركزون حول مدينة المجلد وبحيرة كيكك فى فصل الصيف، وفى نهاية الخريف يتجهون جنوبا إلى المراعى الخضراء فى بحر العرب حيث تكثر المياه والحشائش فى فصل الجفاف ويختلط رعاة الماشية على النهر مع عناصر الدينكا النيلية^(٣). وقد هاجر المسيرية الذين يرجع أصلهم إلى عرب جهينة من الجزيرة العربية إلى بلاد المغرب وشمال إفريقيا وعبروا الصحراء الكبرى إلى حوض بحيرة تشاد واستمروا فى هجرتهم شرقا حتى وصلوا إلى مناطق المجلد بين عامى ١٧٦٥م - ١٧٧٠م، كما أن هناك فئة من المسيرية دخلوا عن طريق النيل حتى وادى هور ووادى الملك، وبعضهم سار مع النيل الأبيض حتى جبل عرشكول ثم اتجه غربا ليستقروا فى شرق كردفان^(٤).

والمسيرية لا يتميزون بكثرة أعدادهم ولكنهم أثرياء، حيث يمتلكون أعدادا كبيرة من الأبقار، ومساحات كبيرة من الأراضى الزراعية كذلك حيث ينتجون كميات كبيرة من

(١) وسام أحمد طه منصور، المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢) جيمس روبرتسون، السودان من الحكم البريطانى المباشر إلى فجر الاستقلال، ترجمة مصطفى عابدين الخانجى، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٦م، ص ٩٢.

(٣) نفسه، ص ٧٧، ٧٨.

(٤) ابن عمر عمر عبيد الله، المرجع السابق.

الحبوب ويبيعونها في أسواق الأبيض والنهود وخلال فصل الجفاف يذهبون إلى عدد من الأماكن التي تتوفر فيها المياه السطحية في غرب جبال النوبة^(١).

الهبانية: من أشهر قبائل البقارة في بالسودان وينتشرون في كردفان ودارفور، ففي بادية كردفان ينتشرون بين الحوازمة والجميع، وأهم مراكزهم شركيلة، ومنهم الأدلاء لجبال النوبة وهم أعرف العرب بطريق تلك الجبال^(٢).

وتقع دار الهبانية في دارفور في الجنوب ويحدهم الرزيقات شرقا، والتعايشة غربا، والمسالييت والبرقد شمالا، والدينكا جنوبا^(٣)، وهم أقل بدواة عن غيرهم من قبائل البقارة، والهبانية يعملون أساسا في تربية الأبقار، لذا فهم يرتحلون جنوبا في فصل الصيف، وفي فصل الخريف يتجهون إلى الشمال هربا بقطعانهم من المستنقعات والذباب. ويعد الهبانية من أقل البقارة حركة، إذ إن البعض منهم قد استقر واعتمد على الزراعة، وجمع الصمغ. وبلدة الكلكلة (برام الحالية) هي حاضرة دار الهبانية وهي تقع في جنوبى دارفور^(٤).

تنقسم قبيلة الهبانية العربية في جنوب درفور إلى فرعين كبيرين هما السوط والطارة، أما السوط فينقسمون إلى فرعان هما الريافة والشبول^(٥)، وذكرهم التونسي باسم الحبانية^(٦)، ويقول عنهم القلقشندي أنهم بطن من بطون جذام الكبرى القحطانية، كما لهم أصول في قبيلتي لحم وثعلبة من طيء، اللذين عاشا متلازمين مما أدى لامتزاجهما بالمصاهرة^(٧)، وظل اسم الحبانية معروفا في السودان حتى نهاية القرن الثامن عشر، إلى أن تغير إلى الهبانية، ويمكن أن نعتبر ذلك تأثير اللهجات الإفريقية التي اعتادت نطق الحاء هاء^(٨).

(1) Llotd, W., Op. Cit., pp. 260 – 261.

(٢) عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، الجزء الثالث، دمشق ١٩٤٩م، ص ١٢٠٨.

(3) MacMichael, Op. Cit., Vol. I, P. 287.

(٤) وسام أحمد طه منصور، المرجع السابق، ص ٣٢.

(٥) أحمد عبد الله آدم، المرجع السابق، ص ٩٤.

(٦) محمد بن عمر التونسي، المرجع السابق، ص ١٤٢.

(٧) القلقشندي، أحمد بن عبد الله، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، بيروت، ١٩٨٧م، ص ١٢٧، ٢٠٩.

٣٣٤، ٣٨١.

(٨) سبيل آدم يعقوب، المرجع السابق، ص ٨٧.

والهبنانية قوم أذكىاء يميلون إلى الدبلوماسية أكثر من القتال وأساليبيهم تدل على ذلك فهم يميلون إلى الزراعة بجانب تربية الماشية وهي الأهم عندهم، والهبنانية لا يخوضون حربا قبلية إلا مضطرين^(١). ولذا لم يسجل لهم تاريخ دارفور حربا تذكر مع سلاطين الفور، ولكن لم يخل الأمر من ممارسة بعض سلاطين الفور الضغط عليهم لدفع المزيد من الضرائب فكانوا يهربون إلى بنى عموماتهم فى كردفان. وتتنافس بطون الهبنانية منافسة شديدة حتى تتولى أقواها الزعامة والقيادة ومن أول وأشهر زعمائهم شميمس ولد أبو سعد الذى تمكن من توحيد بطون الهبنانية تحت زعامته إلى أن توفى ١٨٨٢م^(٢).

وبين إقليمى دارفور وكردفان تعيش قبيلة المعاليا، وهم من البقارة العرب، ودار المعاليا ملاصقة لدار الرزيقات، وقد نشبت بين القبيلتين الكثير من النزاعات^(٣). أما قبائل البقارة فى دارفور فتتحد منها قبائل «الرزيقات، بنى هلبة، التعايشة، وغيرها، إلى جانب قبيلة الهبنانية المنتشرة أيضا فى كردفان».

قبيلة الرزيقات: وتعد من أشهر وأغنى وأقوى قبائل البقارة، وقد ذكر التونسى أن الرزيقات كان لهم أعداد هائلة من الماشية حتى إن الداخل إلى مساكنهم يجد بركا من اللبن الذى استخلص منه الزبدة^(٤). ويحد دار الرزيقات من الشرق قبائل الحمر والمعاليا ومن الغرب قبيلة الهبنانية، ومن الشمال قبائل البيقو والداجو والطوايشة ومن الجنوب قبائل الدنكا، وهم يشغلون منطقة مساحتها ٣٢ ألف كيلومتر مربع فى جنوبى شرق دارفور، وينقسمون إلى ثلاثة بطون رئيسية الماهرية والمحاميد والنوايبية ولا يزال بعض الرزيقات يسكنون شمالى دارفور، وهؤلاء يعرفون بالرزيقات الشمالية، ولم يتخلوا بعد عن رعى الإبل كما كان أسلافهم، خاصة أنهم لم ينزحوا إلى جنوبى دارفور، فى حين أصبح رزيقات جنوب دارفور بقارة بعد تخليهم عن رعى الإبل^(٥)، وقد اختلطت دماء الرزيقات فى جنوب دارفور بدماء زنجية وهو ما غير من سحتهم، غير أن ذلك لم يغير من سلوكها ولسانها العربى^(٦).

(١) أحمد عبد الله آدم، المرجع السابق، ص ٩٠.

(٢) وسام أحمد طه، المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) نفسه، ص ٣٢.

(٤) محمد بن عمر التونسى، المرجع السابق، ص ٨٢.

(5) MacMichael, H. A., Op. Cit., P. 291.

(٦) أحمد عبدالله آدم، المرجع السابق، ص ٨٤.

ولدى الرزيقات الشمالية أصول وفروع بين رزيقات جنوبى دارفور «البقارة» وعادة ما تلتقى هاتان المجموعتان كل عام فى فصل الخريف عندما ينزح البقارة إلى شمالى دارفور، وكانت قبيلة الرزيقات الشمالية تنتقل فى فصل الصيف نحو الجنوب، ويعودون مع هطول الأمطار، ولكنهم فى السنوات الأخيرة انحدروا جنوبا حتى نيالا وعدّ الغنم، ثم يرحلون إلى الشمال عندما تزدهر مراعى الجزو فى شمال كتم. والرزيقات الأبالا يتركزون حاليا فى كبكابية غربى الفاشر، وبعضهم لحق بفروع القبيلة فى جنوبى دارفور، والبعض الآخر حول الجنيينة^(١).

وقد اكتسب الرزيقات مهارة حربية فائقة ساعدت على إبراز دورهم فى مراحل مختلفة من تاريخ المنطقة، فقد كان لهم دور كبير فى مساعدة السلطان سليمان صولونج (١٦٣٩م - ١٦٧٠م) فى توحيد أرض دارفور، وإخضاع القبائل والسلطنات تحت راية موحدة^(٢). وخلال فترة حكم سلاطين الفور، حاول السلطان تيراب (١٧٥٢م - ١٧٨٧م) إخضاع الرزيقات، لكنه لم يتمكن منهم لانسحابهم إلى الجنوب، وتكررت محاولات سلاطين الفور خلال عهد السلطان محمد الفضل (١٨٠٣م - ١٨٣٨م)، وأيضا خلال عهد السلطان محمد حسين (١٨٣٨م - ١٨٧٣م).

كما تجلت مهاراتهم الحربية بصورة كبيرة أثناء الحرب التى شنّها عليهم الزبير باشا فى يوليو عام ١٨٧٣م لإخضاعهم بعد أن نقضوا عهدهم معه لتأمين التجارة من دارفور إلى شكا بكردفان، حيث كانوا يقومون بالهجوم المفاجئ على قواته ثم الانسحاب سريعا وهو ما أربك الزبير لفترة طويلة حتى تمكن من معرفة المكان الذى يلجئون عليه فكن لهم عند شاطئ بحر الغزال حيث كانوا يهربون إليه طلبا للماء وتمكن من هزيمتهم^(٣).

إلى جانب ذلك كان لقبيلة الرزيقات دور كبير فى دعم الثورة المهدية وزعزعة سيطرة الإدارة المصرية، إلا أنهم سرعان ما انقلبوا على المهدية فى عهد الخليفة عبد الله التعايشى (١٨٨٥م - ١٨٩٨م)، خاصة لإعراضهم عن الهجرة إلى أم درمان. وبعد انهيار الدولة المهدية

(١) عادل عبد الرحمن، المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٢) نعيم شقير، المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٣) عز الدين إسماعيل، الزبير باشا ودوره فى السودان فى عصر الحكم المصرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

القاهرة ١٩٩٨م، ص ٩٢.

استمرت صراعاتهم مع السلطة في دارفور في عهد السلطان على دينار (١٨٩٨م - ١٩١٦م) حتى إنه فشل في جباية الضرائب منهم على الرغم من توجيهه الحملات ضدهم^(١).

قبيلة بنى هلبة: تعد قبيلة بنى هلبة من أهم قبائل البقارة في جنوبي دارفور، وكانت في عهد الإدارة المصرية (١٨٧٤م - ١٨٨٤م) من أغنى وأقوى القبائل، وتمتد دار بنى هلبة بين دائرتي عرض ١١° - ١٢° شمالاً، وجنوب منطقة جبل مرة، ويحدها من الشمال قبيلتا الفور والداجو ومن الجنوب دار التعايشة، ومن الشرق دار الفلاتة وقبيلة الفور جَنَاح آدم رجال ومن الغرب دار سلا^(٢). ودار بنى هلبة ليست شاسعة المساحة لكنها وافرة المياه والعشب، لدرجة أنها تعد أوفر أراض البقارة ماءً وعشبا^(٣).

وقد هاجرت بنو هلبة في الهجرة العربية الأولى إلى دارفور في القرن السابع عشر وقال عنها سلاطين في عهده أنها قبيلة قوية تمتلك ثروة عظيمة من الماشية بجانب قوة حربية يخشى بأسها فهم ليسوا من بطون جهينة كجيرانهم التعايشة والهبانية والرزيقات والمسيرية الحمر والحوازمة^(٤).

وقبيلة بنى هلبة ثلاثة بطون رئيسة هلبة بعجة، هلبة سويد، هلبة مالك^(٥)، كما تنحدر من هلبة سويد قبائل منها العطويون، الجابريون، الحميديون، وغيرهم، وقد ورد ذكر بنى هلبة في كتاب التونسي تحت اسم بنى حلبة^(٦) فقد أبدل حرف الهاء محل الحاء تأثراً باللهجات المحلية فأضحى اسمهم بنى هلبة.

وبلدة عدّ الغنم (عدّ الفرسان الحالية) هي حاضرة دار بنى هلبة لأولئك الذين يتمركزون جنوب منطقة جبل مرة، كما تقيم جماعة منهم شرق جبل مرة، وتعيش جماعة أخرى في جنوبي جبل حريز، ولعل هذا الجوار مع الفور هو ما عرضهم لكثير من الصراعات مع سلاطين الفور خاصة مع ما تتميز به بنو هلبة من نزعة عسكرية وميل إلى الاعتزاز بالنفس

(١) وسام أحمد طه، المرجع السابق، ص ٢٠.

(٢) نفسه، ص ٢٢.

(3) MacMichael, H.A., Op. Cit., P. 291.

(٤) أحمد عبد الله آدم، المرجع السابق، ص ١٠٠، ١٠١.

(٥) القلقشندي، المرجع السابق، ص ٣٨٨.

(٦) التونسي، المرجع السابق، ص ١٣٩.

ورفض الخضوع أو القبول بالسيطرة، فتلقت بنو هلبة جانبا كبيرا من حملات سلاطين الفور ضد البقارة، لمحاولة إخضاعهم والسيطرة عليهم، وجمع المزيد من الضرائب لتلبية احتياجات السلطنة، وللحد من ثرواتهم التي تميزت بأعداد ضخمة من قطعان الأبقار والخيول والضأن مما اضطرهم إلى الفرار في أعداد غفيرة إلى دار الرزيقات - والحمير^(١).

وقبيلة بنى هلبة في دارفور قسمان رئيسان: هما أولاد جابر وأولاد جبارة. وأهم بطون أولاد جبارة «أولاد حروز، أولاد علوان، أولاد موسى، أولاد هضيلة». وأهم بطون أولاد جابر «أولاد جمعان، أولاد على، أولاد غياث، أولاد لبيد»^(٢). ونشاطهم الرئيسي هو تربية الأبقار، ولذا فهم يرتحلون جنوبا في فصل الصيف، وفي الخريف يتجهون إلى الشمال هربا بقطعانهم من المستنقعات والذباب، كما يقومون بتربية الإبل والأغنام وزراعة بعض المحاصيل الغذائية كالدخن والأذرة. وبنى هلبة يمرون في ترحالهم بمناطق عديدة يختلطون فيها بقبائل كثيرة، مثل الفور، الداجو، القمر، التعايشة، وهذا جعلهم يختلطون بقبائل كثيرة برباط من المصاهرة^(٣).

وخلال فترة الدولة المهدية، رفض بنو هلبة فكرة الهجرة التي دعاهم إليها الخليفة عبد الله التعايشي وكان ذلك يزعجهم فهم لا يتخيلون أن يفارقوا دارهم ذات الأودية الخضراء إلى بلد يعيش على النيل ويبتعدون عن حياة الترحال، فكان خبر الهجرة كابوسا على قبائل البقارة^(٤).

قبيلة التعايشة: تقع دار التعايشة في جنوبي غرب دارفور، بين دائرتي عرض ١٠° - ١١° شمالا، وتحدها دار بنى هلبة شمالا وبحر الغزال جنوبا، ودار الهبانية شرقا، وجمهورية تشاد وأفريقيا الوسطى غربا، وحاضرة التعايشة هي رهيد البردي^(٥)، والتعايشة اشتهروا كسائر البقارة بالشجاعة والفروسية، وينتسب التعايشة إلى قبيلة جهينة العربية، كما ادعوا الانتساب إلى العباس بن عبد المطلب عم النبي - صلى الله عليه وسلم^(٦) -، كما

(1) MacMichael, H. A., Op. Cit., P. 292.

(٢) عادل عبد الرحمن محمود، المرجع السابق، ص ٩٤.

(٣) وسام أحمد طه منصور، المرجع السابق، ص ٢٣.

(٤) أحمد عبد الله آدم، المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٥) يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي ١٤٥٠ - ١٨٢١، ص ٨٠.

(٦) نفسه، ص ٨١.

أن هناك رواية تُرجع نسب التعايشة إلى الإمام على بن أبي طالب - كرم الله وجهه^(١) - إلا أن الراجح أن التعايشة ينتسبون إلى القبائل العربية التي نزحت إلى دارفور بما يماثل تاريخ وطرق دخول قبائل البقارة الأخرى^(٢).

وتمارس قبيلة التعايشة رعى الماشية، ولهم ثروة طائلة من الأبقار، كما أن هناك جماعة منهم تمارس الزراعة، كما أن هناك جماعات أخرى تجمع بين النشاطين، واعتاد التعايشة التحرك بقطعانهم في الخريف نحو الشمال حتى يتجاوزوا نيالا، وفي الخريف يتجهون إلى الجنوب الغربي وصولا إلى حدود إفريقيا الوسطى، وهذا التحرك تمليه ضرورة البحث عن الماء والعشب، واعتاد التعايشة الدخول إلى إفريقيا الوسطى وتشاد في فصل الصيف^(٣).

وقد شاركت قبيلة التعايشة مشاركة فعّالة في الثورة المهدية، فالخليفة عبد الله التعايشي (١٨٨٥م - ١٨٩٨م) كان الساعد الأيمن لمحمد أحمد المهدي، الذي ميزه وعينه نائبا له ليس فقط لأنه كان على رأس الفئة الأولى التي أمنت بالمهدية، بل إنه كان يمثل قبائل الغرب التي قامت على أكتافها الحركة المهدية^(٤). وقد تولى حكم الدولة المهدية بعد وفاة المهدي ١٨٨٥م، كما تبوأ كثير من رجال التعايشة بعضا من أكبر وأهم المناصب في الدولة والجيش مثل يونس الدكيم، محمود ود أحمد، الأمير يعقوب، الختيم موسى، عثمان آدم وغيرهم. كما شكل رجالها العمود الفقري للجيش. وتعرضت القبيلة إبان عهد الخليفة عبد الله التعايشي للهجرة الجبرية إلى أم درمان لمؤازرة الخليفة^(٥)، هاجر عدد غير قليل من قبيلة التعايشة إلى أم درمان بعد تولى الخليفة عبد الله التعايشي قيادة المهدية في عام ١٨٨٥م، مثلما فعل غيرهم من القبائل الأخرى حيث تركوا خلفهم قطعانهم ترعى نفسها^(٦). وبعد هزيمة الخليفة ومصرعه في أم دبيكرات ١٨٩٩م انتشر التعايشة في عدة مناطق أخرى غير دارفور، مثل الرماش على النيل الأزرق قرب كوستي، سنار، وبقي جزء

(١) عادل عبد الرحمن محمود، المرجع السابق، ص ١١٤.

(٢) وسام أحمد طه، المرجع السابق، ص ٢٦.

(3) Cunnison, I., Baggara Arabs, P. 31.

(٤) محمد سعيد القذال، المرجع السابق، ص ١٤١.

(٥) موسى المبارك الحسن، المرجع السابق، ص ١٠٣.

(6) Theobald, A. B., Op. Cit., p. 120.

فى أم درمان والخرطوم، بالإضافة لجزء فى الأبيض، كما عاد جزء آخر إلى دار التعايشة فى دارفور^(١).

خامسا - ملامح من عادات وأنشطة البقارة:

تسببت الأوضاع التى أصبح عليها البقارة فى إيجاد نمط حياتى يجمع بين العادات القبلية العربية الموروثة وبين الظروف التى فرضتها عليها البيئة المحيطة بهم، فقد احتفظ البقارة بالسلمات الرئيسية للقبائل فى المجتمع الرعوى فشيخ القبيلة هو الممثل للقبيلة، والقبيلة هى التى تختاره بمحض إرادتها بما فيه من الصفات الشخصية التى تؤهله للقيادة، وهو القيم على مصالح القبيلة وحقوقها وكيفية تنظيمها ويعاونه فى ذلك الأجويد^(٢) الذين يقومون بدور مهم فى حياة البقارة فهم معنيون بتسوية الخلافات بين أفراد المجتمع على مختلف مستوياته فى إطار مؤسسة محلية دون اللجوء إلى السلطة، وذلك عن طريق التوسط بين المتخاصمين لحل خلافاتهم بالحسنى، والأجويد هم أشخاص نالوا مراكز اجتماعية ذات قيم عالية نسبة لالتزامهم وتميزهم بالعقل ورجاحة الرأى والإلمام بالعادات، وعادة ما يكون الأجويد من الفقهاء فى الدين أو من كبار السن فى القبيلة، وللمتخاصمين الحق فى رفض أو قبول الاحتكام للجودية، أو القبول بحكمها، وتنحصر مهامهم الجودية فى أنواع المشاكل مثل الخلافات بين الأشخاص داخل القبيلة، أو بين مجموعات داخل القبيلة مثل النزاعات العشائرية على الأرض والقتل وخلافه، أو الخلافات التى تنشأ بين قبيلة وأخرى وغالبا ما تكون على الموارد (الماء والكأ) وفى هذه الحالة يكون الأجويد من خارج أطراف النزاع وقد أوجدت طبيعة نشاط البقارة ضرورة كبرى لهذا النظام؛ إذ إن وجود نشاط الرعى والترحال شمالا وجنوبا إلى جانب المزارعين المستقرين ولد الكثير من المنازعات بينهم، إذ أنهم يمارسون هذه الحياة فى أرض مشتركة ومياه محدودة^(٣).

(١) وسام أحمد طه، المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢) محمد إبراهيم أبو سليم، بحوث فى تاريخ السودان (الأراضى - العلماء - الخلافة - بربر - على الميرغنى)، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٢م، ص ١٥.

(٣) يوسف خميس أبو رفاص، دور الجودية فى حل النزاعات فى السودان (نموذج دارفور)، معهد مبارك قسم الله للبحوث والتدريب: http://www.mubarak-inst.org/all_res.php

ومن أهم مسؤوليات شيخ القبيلة تنظيم الرعى، وهو النشاط الاقتصادي الرئيسى للقبيلة، إذ يمثل العمود الفقرى للبقارة بجانب الصيد والزراعة كمهنتين ثانويتين يمارسونها أوقات استقرارهم المؤقت، ويرتبط الرعى بالترحال وتسمى مجموعاتهم بالمراحل، والنشاط الاجتماعى والتزاوج لدى البقارة يتم تبعا لمواقيت المراحل^(١).

وقد تسببت حركة تبادل ومقايضة المنتجات الزراعية بين البقارة والقبائل الجنوبية خلال هجرتهم الشتوية فى مقابل استخدام ماشيتهم فى النقل والأغراض الأخرى فى عدم اعتماد البقارة على الزراعة حتى يتيسر لهم الترحال دون عوائق لارتباطهم برحلة الحيوان وعدم الاستقرار^(٢). على الرغم من خصوبة الأرض فى دور البقارة، وإن كان هذا لم يمنع قيامهم أحيانا بزراعة بعض المحاصيل مثل الدخن الغذاء الرئيسى وبعض أنواع الذرة.

وحتى الصناعات اليدوية ارتبطت بتلك الرحلات، فهى تعتمد على النبات والحيوان، والمرأة هى التى تقوم بصناعة أدوات وزينة البيت من سعف وبروش وسراير حتى الأواني، أما الرجال فمن الطريف أنهم يحتقرون بعض المهن ولا يمارسونها مثل الحدادة وحياسة الملابس «الترزى» الذى يسمونه «الجكاكى»، ويعتبر صيد الفيل من التقاليد الموروثة القديمة وارتبطت تجارة سن الفيل بالشهرة والربح، وبمرور الزمن تحولت الدوافع الاقتصادية إلى قيمة اجتماعية، فصائد الفيل فارس وذو مكانة مرموقة فى القبيلة وله مكانة مميزة عند

(١) تنسم حركة البقارة المستمرة شمالا وجنوبا بقدر كبير من التنظيم فرضته عليهم طبيعة المنطقة فلكل قبيلة مراحال متفق عليه بين القبائل، وهو خط سير من منطقة إلى أخرى بحثا عن الماء والكلأ أو العشب، وهو حيز مكانى وإدارى واجتماعى معلوم للجميع له حدود معينة من حيث الطول والعرض، وسمى بالمراحال لأنه يربط بين نقطتين عند رحيل القوم من مكان لآخر، وتسمى المسافة بين هاتين النقطتين بالمرحلة، وللمراحال قواعد وأعراف وقوانين يحترمونها ويحافظون عليها ويتمسكون بها، ومن أهم تلك القواعد أن يكون للقبيلة التى شقته من بداية المشوار حقوق تاريخية فى ملكيته ويسمى المراحال أحيانا بأسماء القبائل، وفى الوقت ذاته يعتبر استخدام المراحال حق مشروع للجميع، فلا يسمح بالتعدى عليه وإغلاقه بغرض الزراعة، مع التزام الرحل بعدم التعدى على حواكر المزارعين التى تجاور مساراتهم وهناك قوانين شعبية فى هذا الخصوص مثل الحكم بالغرامة المالية على صاحب الأغنام التى تعدت على مزرعة، وتقدر الغرامة عن طريق لجنة يتم اختيارها لذلك ويقبل بحكمها الطرفين. ولدى البقارة آلة موسيقية تسمى النقارة وهى تتكون من قسمين الأكبر يسمى النقارة الأم والقسم الأصغر، أنها تستعمل عند المسارات (المراحل) ولكل مجموعة ضرب معين بالنقارة يميزها عن غيرها من القبائل فمثلا نقارة التعايشة تختلف تماما عن نقارة الحوازمة فى الإيقاع وهكذا، وعندما تحط الضعينة رحالها يقوم مسئول الفريق بضرب النقارة للاستدلال على مكان الفريق، كما أنها تستخدم فى حالة فقد الماشية أو الإنسان وغيرها، كما تستخدم النقارة كوسيلة اتصال فى حالات الفرح والفرح والحروب.

(2) Thomas, F. C., The Juhaina Arabs of Chad, in: Middle East Journal, Vol. 13, No. 2 (Spring 1959), p. 148.

شعراء القبيلة، وصيد الفيل توارث صيادوه عادات وتقاليد ارتبطت بالمهنة من تجهيز الرحلة وخلافه، ويتناوب على صيد الفيل خمسة من الفرسان لكل منهم مهمة محددة^(١). وقد جعلت جذورهم العربية منهم أهل فروسية، ف بجانب تربية الأبقار للخيول عندهم مكانة خاصة وأثيرة فهو للأفراح والاحتفالات وللصيد والحروب أيضا، ويتفوق الرزيقات كأكثر البقارة امتلاكا للماشية في هذا المجال، ولا يرون للخيول بديلا كدابة مرافقة للأبقار التي يعتمدون عليها بصورة شبه كاملة في اقتصادهم وفي معاشهم، فهو وسيلة التنقل وآلة الحرب ومضرب وجهة اجتماعية ويعتبر فرسان الرزيقات أن أهل المدن يهينون الخيول وذلك لاستعمالهم إياها في نقل البضائع، وقد أوجد الاهتمام بالخيول العديد من الوظائف والمهن تعتمد عليها أسر كثيرة ومنها ترويض الخيول، واللبادة الذين يصنعون اللبد، والسراجة، والجلادة الذين يصنعون زينة الخيول من جلود الماعز والغزلان، والحدادة لصناعة الدلايات التي يستخدمها الفرسان في ركوب الخيل، والعلافة، والبيطرة الشعبيون ويطلق عليهم الحكماء، واللجامة لصناعة لجام الخيول وغيرها^(٢). وقد بلغت مهارة البقارة في استخدام الخيول في الصيد حدا بعيدا خاصة بين القبائل المجاورة للقبائل الإفريقية في منطقة النيل الأبيض وبحر الغزال^(٣)، مثل بنو سليم والحرر في بحر الغزال، فتميز بنو سليم بأنهم صيادون عظماء سواء في صيد الفيلة أو وحيد القرن من على ظهر الخيول^(٤)، وفي الأشجار المتلفة، أو على الأراضي غير المستوية والمشقة^(٥).

(١) زينب عبد الله محمد، الزى والزينة عند قبائل البقارة بالسودان، الطبعة الأولى، الخرطوم ٢٠٠٨، ص ٢١٦.

(٢) الدلنج فرح أميدة، خيول البقارة مفخرة اجتماعية ومؤسسات تعيل آلاف الأسر، جريدة الصحافة (السودانية)،

العدد ٥٢٩٧، بتاريخ ١٨ / ٣ / ٢٠٠٨.

(٣) إن كان البقارة قد عملوا لفترة طويلة في عمليات صيد العبيد من القبائل الإفريقية في جنوب السودان، فقد كان لهم دور أيضا في القضاء على الجلاية في أراضيهم، وذلك عندما أمرهم غوردون بذلك، فقاموا بالقبض على هؤلاء التجار الذين تعايشوا بينهم لسنوات واستولوا على ممتلكاتهم. سلاطين باشا، السيف والنار في السودان، القاهرة ١٩٣٠م، ص ٨.

(٤) Stanton, E. A., The Peoples of Anglo – Egyptian Sudan, in: Journal of the Royal African Society, Vol. 2, No. 6, Jan. 1903, p. 126 – 126.

(٥) جيمس روبرتسون، السودان من الحكم البريطاني المباشر إلى فجر الاستقلال، ترجمة مصطفى عابدين الخانجي،

الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٦م، ص ٩٢.

وقد أدى ذلك الولع بالخيول والفروسية إلى اكتساب البقارة مهارات حربية ميزتهم عن غيرهم من أهل السودان، وساعدتهم على تقوية نزوعهم إلى الاستقلال السياسى وهو ما دفع السلطات إلى استخدام أقصى درجات العنف للسيطرة عليهم^(١). وبرزت قوتهم من خلال دعم غالبية البقارة للثورة المهدية، وبعد موت المهدي بايع البقارة الخليفة عبد الله التعايشى من قبيلة التعايشة، والذي مثل لهم البطل الذى قادهم من نصر إلى آخر ضد الحكومة، وإن كانت الخلافات التى نشأت فى تلك الفترة بين أهل النيل وبين البقارة لاعتقاد كل منهم بأحقية فى خلافة المهدي قد أصبحت أهم عناصر الضعف فى جسم الدولة المهدية^(٢). وقد نقل إليسيف M. Eliseieff - أحد الرحالة الروس الذين زاروا السودان وقت الثورة المهدية - أن من بين قوات الخليفة عبد الله التعايشى أكثر من ٤٠ ألف مقاتل من عرب البقارة^(٣).

وقد تعرض البقارة خلال مراحل تاريخية عديدة لمؤثرات خارجية أثرت عليهم وعلى أوضاعهم سواء بالسلب أو بالإيجاب، فخلال أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر وأوائل التسعينيات تعرض السودان لأسوء وباء طاعون بقرى، حيث تسبب فى هلاك عدد كبير من الثروة الحيوانية، كما تسببت زيادة كميات الأسلحة الحديثة الموجودة فى السودان فى القضاء على أعداد كبيرة من الأبقار، إلى جانب الآثار السلبية التى ترتبت على الصراع وترحيل جانب من قبائل البقارة إلى أم درمان أثناء فترة الدولة المهدية، غير أنهم عادوا بعد سقوط الدولة المهدية إلى موطنهم، وأعادوا تنظيم قطعانهم وتنميتها. بينما أدت عوامل الاستقرار السياسى خلال فترة الحكم الثنائى والتى شهدت زيادة استخدام وسائل النقل البرى كما سمحت للكوادر الطبية بتغطية مساحات واسعة إلى تراكم سريع فى أعداد الماشية، وكانت الحرب العالمية الثانية قد تسببت فى تحقيق طفرة كبيرة للبقارة إذ حصلوا لأول مرة على أموال نقدية فى مقابل حيواناتهم^(٤).

(1) De Wal, A. Who Are the Darfurians? Arab and African identities, Violence and external Engagement, in: African Affairs, Vol. 415, p. 184.

(٢) السننى بانقا، أعضاء على النظام القبلى والإدارة فى السودان، الخرطوم د. ت، ص ٢١، ٢٢.

(3) New York Times, Apr. 3, 1896, p. 5.

(4) Wilson, R. T., Temporal Changes in Livestock numbers and patterns of transhumance in southern Darfur, Sudan, in: the Journal of Developing Areas, Vol. 11, No. 4 (Jul. 1977), p. 498.

أما عن علاقاتهم بما حولهم من أهل السودان من قبائل النوبة أو القبائل الجنوبية، فقد تنوعت بين التعاون والتصادم في بعض الأحيان، أما التعاون فأوجده تبادل المصالح والبضائع بين الطرفين، وفي بعض الأحيان حماية قبائل البقارة بما اشتهرت به من مقدرة حربية لبعض القبائل الأخرى مثلما كان يحدث بين الحوازمة وقبائل جبال النوبة. أما التصادم، فكان يحدث في مناطق التماس، وهي تلك المناطق ذات المرعى المشترك وقصد بها الخطوط الفاصلة بين جنوب السودان وشماله، وهي مناطق التقاء بين عرب البقارة وقبائل الجنوب الرعويتين. ويمتد شريط أراضي التماس من أقصى حدود دارفور مع الجنوب غربا إلى أقصى حدود جنوب كردفان شرقا. وتعتبر تلك المناطق أراضي السافانا الغنية ذات الأعشاب الطويلة. وبعد توقف الأمطار تقوم القبائل الجنوبية بإشعال النيران في الأعشاب لفتح المناطق الوعرة التي تعتبر أوكارا للحيوانات المفترسة وكذلك لإعادة اخضرار المراعى بأعشاب جديدة ذات قيمة غذائية عالية في فترة الصيف، وتسمى تلك المناطق عند البقارة «الرقاب» وتسمى عند أهل القبائل الإفريقية «التوج». وحينما تصل قبائل البقارة التي تقضى فترة الخريف في أراضي القوز - إلى الجنوب تكون الأعشاب الجديدة قد ازدهرت، من ثم تحدث نزاعات بين القبائل الإفريقية والبقارة في بعض الأحيان بحجة أن القبائل الجنوبية أحق بالمرعى لأنها هي التي أحرقت الأعشاب القديمة عندما كان البقارة بأرض القوز^(١).

(١) تتزايد مخاطر النزاعات بين قبائل البقارة والقبائل الجنوبية خاصة مع احتمال انفصال جنوب السودان عن الدولة الأم، وهو ما يعنى أن تلك المراعى سوف تصبح ضمن أراضي الجنوب، وهو يحيط مستقبل البقارة بالخطر خاصة مع إهمال اتفاقية نيفاشا الموقعة بين الحكومة السودانية ومتمردى الجنوب لتلك المسألة، وبالتالي إما أن تصبح تلك الحدود مثار حروب مستمرة في المستقبل، أو أن يتم حصر البقارة داخل حدود جنوبي دارفور وكردفان وبالتالي الضغط على الموارد الطبيعية في تلك المناطق والتي لا تتحمل تركيز البقارة بثرواتهم الحيوانية على موارد وبالنتيجة تستنزف موارد تلك المياه من المياه والغطاء الأخضر وبالتالي تتآكل ثروة البقارة الحيوانية. بريمة محمد آدم، قبائل البقارة والمآزق: حروب التماس فجوة أمنية في جدار نيفاشا، [Http://www.sudaneseonline.com/cgi-bin/2bb.cgi?](http://www.sudaneseonline.com/cgi-bin/2bb.cgi?) تاريخ الدخول: ٦ مارس ٢٠١٠م.

خاتمة:

يتضح من خلال هذه الدراسة أن القبائل العربية التي عرفت باسم قبائل البقارة في السودان واستقرت في المنطقة المعروفة بحزام البقارة وصلت إلى هذه المنطقة عبر عدة طرق أهمها وأكثرها تأثيرا هو الطريق من مصر بمحاذاة نهر النيل، وأن قبائل البقارة اضطرت للوصول إلى هذا المكان بسبب العديد من الأحداث السياسية والاقتصادية.

وفي هذا المكان اضطرت البقارة إلى تغيير نشاطهم الرئيسي من رعى الإبل إلى رعى الأبقار بسبب العديد من العوامل البيئية بعد مرحلة انتقالية صعبة فرضت عليهم القيام بعمليات قنص العبيد وصيد الحيوانات مستخدمين مهاراتهم الفطرية في ركوب الخيل وهو ما مثل صدمة لأهل تلك المناطق من القبائل الإفريقية التي لم تعتاد رؤية الفرسان على ظهر الخيول. كما يتضح من خلال هذه الدراسة أن قبائل البقارة تتفاوت في قوتها وثروتها من خلال انتشارها في جنوبي إقليمي كردفان ودارفور، وأن هذه القبائل كان لديها من نزعة الاستقلال السياسي ما جعلها في مراحل تاريخية مختلفة في صراع مع القوى الحاكمة، ساعدها على ذلك مهاراتهم الحربية التي ثقلت على مدار أجيال متعاقبة، وهو ما جعلهم من أهم العناصر المؤثرة في تاريخ السودان.

كما أوضحت الدراسة أن البقارة على الرغم من الظروف التي غيرت كثيرا من أنماط حياتهم المعيشية، فإنهم احتفظوا بالعادات العربية الأصيلة، فلم يغيروا إلا ما يناسب بيئتهم الجديدة في تلك المنطقة.

وأخيرا تبقى الإشارة إلى خطورة أوضاع البقارة في المستقبل القريب خاصة مع احتمال انفصال جنوب السودان نظرا لكون قبائل البقارة تعيش في المناطق المعروفة بنقاط التماس بين جنوب السودان وشماله، وهو ما يفرض على هذه القبائل التداخل مع الجنوب بما يمثله من مصدر للماء والعشب، ويزيد من هذه المخاطر أن الاتفاقيات التي أبرمت لوقف الحرب الأهلية بين الجنوب والشمال لم تشر في أى من نقاطها إلى حقوق هذه القبائل في الوصول إلى مراعيها، وهو ما يعنى أنه في حالة انفصال الجنوب، فسيكون هناك احتمالان لمستقبل هذه القبائل بما يمثله من ثروة حيوانية كبيرة للسودان، الاحتمال الأول: وهو أن تتحول نقاط التماس إلى نقاط احتكاك بين البقارة وقبائل الجنوب، أما الاحتمال الثانى: وهو أن تجبر حكومة الشمال على حصر قبائل البقارة داخل حدود الشمال، وهو ما يعنى

أن اعتماد البقارة سوف يصبح كاملاً على موارد كردفان ودارفور الطبيعية وهو ما سيؤدي إلى تآكل هذه الموارد في تلك المناطق ، كما ستؤدي حتماً لتآكل ثروة البقارة الحيوانية ، ولا بديل لهذه الاحتمالات إلا بالتوصل لاتفاقيات تضمن حقوق البقارة التاريخية في الوصول إلى مراعيهم ، وهو ما يتطلب مساندة الدول العربية وعلى رأسها مصر في تحرك جماعي لمساندة السودان ليس فقط لمواجهة المخاطر التي تتعلق بمستقبل البقارة بل بالعديد والعديد من المشاكل الموجودة والتي من المنتظر أن تظهر في المستقبل القريب.



المحتويات

الصفحة

تصدير: عادل غنيم	٥
تقديم: أبوأدهم	٧
محمد حبيدة: قبائل المغرب الأقصى قبل الاستعمار، إكراهات الترحال والنزوع إلى الاستقرار	٩
الحبيب الجموسى: البدو والبادية فى تونس الحديثة من خلال آثار الرحالة الأوربيين	٢١
مبروك الباهى: تحرر الدولة فى تونس الحديثة من الإكراه السياسى للقبيلة	٨٢
عمر مصطفى لطف: صورة البدو فى الكتابات الاستشراقية، جوستاف لوبون نموذجاً	٩٤
منى سرايا: البدو فى الأدب الفرنسى الحديث، صورة البدو فى رواية «صحراء» لجان مارى جوستاف لو كليزيو	١٠٣
د. أشرف مؤنس: عشائر شَمَر الجُرْبا العراقية وصلاتهم بالدولة فى القرن التاسع عشر الميلادى	١٢١
د. رئيسة جميل أحمد: صورة البدوى فى أدب الطفل العبرى	١٥٤
د. عبد الحميد صبحى ناصف: إخوة أمام الله، بدو سيناء ورهبان دير سانت كاترين...١٨٠	١٨٠
محمد سعود الطحاوى: المرأة فى تراث المجتمع البدوى عند قبائل الغرب فى الشرقية «قراءة فى المجاريد البدوية»	١٩٨
د. محمد العزيز نجاحى: قبيلة المرازيق التونسية بين البداوة والتحضر	٢١٧
د. محمد عبد المؤمن محمد: قبائل البقارة بالسودان: عبقرية المكان	٢٣٧