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

عُبادة كُحيلة «أبو أدهم»

تصدير

الدكتور عادل غنيم

دار المعارف

تأسست ١٨٩٠

رئيس مجلس الإدارة

د. حسن أبو طالب

سلسلة كتب ثقافية

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

البدو فى الوطن العربى عبر العصور: المؤتمر السنوى العاشر للجمعية المصرية للدراسات التاريخية ٦ - ٨ إبريل ٢٠١٠م أعمال ندوة البدو فى العالم العربى/ تحرير: عبادة كحيلة "ابو أدهم. مستعار"؛ تصدير: عادل غنيم. - القاهرة : دار المعارف، ٢٠١٥.
مج ٢؛ ٢٤ سم.
تدمك ٩ - ٨٣٣٥ - ٠٢ - 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

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

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

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.
هاتف: ٢٥٧٧٧٠٧٧ – فاكس: ٢٥٧٤٤٩٩٩ E-mail: maaref@idsc.net.eg

البدو فى الوطن العربى
عبـــر العصـــور

تصدير

لرئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية

الأساتذة الأفاضل، ، ، الزملاء الكرام، ، ، الأبناء الأعزاء، ، ،

أرحب بكم غاية الترحيب فى افتتاح المؤتمر السنوى للجمعية المصرية للدراسات التاريخية والتى 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 ازدحام الجلسات بالمتحدثين.

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، مرورًا بالتاريخ الوسيط وانتهاءً بالتاريخ الحديث المعاصر، وترك هذا الدور – سواء أكان مباشرا أم غير مباشر – آثارا سياسية واقتصادية واجتماعية فى المجتمعات العربية المختلفة، وهو ما ستتضح تفاصيله من خلال البحوث المقدمة من الأساتذة والباحثين.

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

الغربى 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 بقدسية هذا المكان، الذى شهد حادثة الإسراء والمعراج، وكان أول قبلة للمسلمين. وهكذا يتضح لنا أن هجمات البدو كانت سببًا فى دفع اليهود إلى التوجه من الناحية الشرقية للحرم إلى الناحية الغربية مما يسَّر لهم تحديد مكان للصلاة قرب حائط البراق، وهذا مثال لأهمية دور البدو فى حركة التاريخ.

الأساتذة 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 عُبادة كُحيلة مقرر الندوة، والأستاذ الدكتور أحمد الشربينى أمين الندوة على ما قاما به من أجل تنظيم الندوة ونجاحها.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

عادل غنيم

❑❑❑

تقديم

أبو أدهم

فــى زماننا المعاصر صــارت الموضوعات البينية، أى الموضوعــات التى ترتبط بأكثر من تخصــص واحــد، تحظى باهتمام الدوائر العلمية فى أقطار شــتى، وهــو ما دفع الجمعية المصرية للدراســات التاريخيــة لأن تجعل «البدو فى الوطن العربى عــبر العصور» موضوع مؤتمرها لعام ٢٠١٠م.

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

بطبيعة الحال فإن هذه المهنة ســتترك أثرها فى الثقافة البدوية، ومن معالمها؛ التنظيم القبلى والسلطة الأبوية لشيخ القبيلة والعناية بالأنساب، والزواج الداخلى والأسرة الممتدة، والعزلــة عن المجتمع وضعف الانتماء له والتصديق بالخــوارق 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.

ومنــذ القدم كان للبدو حضــور لافت فى أقطارنا العربية، وكان أهم مظهر لهذا الحضور هو الهجمات التى لا تنقطع على المستقرات الريفية والحضرية، وليست الغزوة (أو التغريبة) الهلاليــة التــى أرخ لها ابن خلــدون بغائبة عن أذهاننا وعندما نقلــب فى كتب الحوليات لمؤرخين مثل المقريزى وابن إياس والجبرتى، نجد أنه قد لا تمر سنة واحدة دون أن ينوِّهوا إلى غارة قام بها هؤلاء، وكيف أن الدولة كانت تتحسب لتلك الغارات على نحو أو آخر.

مــن أجــل ذلك برزت محاولات لتوطين هؤلاء البدو مثــل محاولات الموحدين فى بلاد المغرب فى القرن الثانى عشــر، ومحاولة محمد على الكبير فى مصر فى الشــطر الأول من القرن التاســع عشــر، ومحاولة الملك عبد العزيز فى الجزيرة العربية فى الشــطر الأول من

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

فـى الفـترة ٥ – ٧ مـن إبريل (نيسـان) ٢٠١٠م التأم عقد تلك النـدوة التى دعت إليها الجمعيـة المصرية للدراسـات التاريخية بالتعاون مع المجلس الأعلـى للثقافة، وكان اللافت للنظر تعدد المشاركات فيها وتطرق المشاركين إلى موضوعات شتى وليس موضوع التاريخ وحده، كما كان اللافت 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 عشـر مقالا وجدناها كافية لأن يتم ضمها بين دفتى كتاب.

لا يفوتنا فى هذه العجالة أن نشـكر كل من أسـدى إلينا يد العون من أجل إنجاح هذه الندوة، ومن أجل إصدار هذا الكتاب، ونخص بالذكر الأسـتاذ الدكتور عادل حسـن غنيم رئيس الجمعية المصرية للدراسـات التاريخية والأستاذ الدكتور أحمد الشربينى 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[1]

شــكلت حركة القبائل، مظهرا أساسيا من مظاهر الحياة اليومية فى البوادى المغربية قبل الاستعمار. وقد ارتبطت هذه الحركة بطبيعة المعاش؛ إذ كان النشاط الرعوى هو عماد الاقتصاد فــى مناطق كثيرة من المغرب، ولاســيما فى الجبال وفى أطــراف الواحات، وحتى فى بعض الســهول الصالحة للزراعــة. إن البحث عن الكلأ ومنابع الماء جعل أهــالى البادية يتحركون باســتمرار لتلبية حاجيات بهائمهم، وفى الوقت نفسه للقيام بعمليات تجارية، يبيعون على إثرهــا منتجاتهم الرعوية، ويحصلون على منتجات زراعية. ومن جهة أخرى حددت طبيعة العلاقــة بــين الدولة والقبائل تحركات بشــرية كثيرة فى اتجاهــات جغرافية تحكمت فيها بالأساس سياسة التوازن القبلية التى نهجتها السلالات المتعاقبة على حكم المغرب.

ويمكن التمييز بين نوعين كبيرين من التنقل، الأول اقتصادى رعوى مرتبط بنمط العيش وإكراه البيئة، ومنتظم حول محاور جغرافية معينة، ووفق فصول الســنة، والثانى سياسى واجتماعى متصل بتقلبات الأحوال السياسية ونظام المجتمع.

١ - تنقلات اقتصادية: البحث عن الكلأ

يبقــى تنقل البشــر فى المجتمع المغربى قبل الاســتعمار، كما فــى مجتمعات أخرى، مرتبطا إلى حد كبير بحاجة البهائم إلى التنقل لأجل الرعى. فقد قال المؤرخ الفرنسى فيرناند بروديــل عن حق، وهو يتحدث عن الاقتصاد الرعوى فى حوض البحر الأبيض المتوســط: «كانت الحياة اليومية تجرى وراء العشــب الهارب»[2]. لقد شــكل 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 مقاربة 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[1]. يقول القبطان الفرنسى بيريل الذى زار المغرب فى مطلع القرن التاسع عشر: «فى البوادى يرى المرء كل يوم قطعانا كثيرة من الخيول والبقر والأغنام ترحل صباحا باتجاه المراعى، وتعود فى المساء إلى القرية»[2]. 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 الكلأ والماء. هذا ما تُبينه نوازل العلمى: «الأراضى غير المزروعة، من مراعى وغابات، الموجودة على مقربة من القرية، تبقى مجالا للبهائم، تذهب إليها فى الصباح وتغادرها فى المساء»[3]. لكن حجم هذه المسافة تبقى رهينة عنصرين 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»[4]، أو «تأتى المواشى من بعيد بحثا عن الماء»[5]. لكن فيما يتصل بالمدن – لأن أهلها أيضا كانوا يمارسون الرعى الترددى – نعثر فى المقابل على بعض القياسات الدقيقة. ففى مدينة طنجة، شمال

(١) حول مفهوم حركة التردد اليومى 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، جـ ٢، ص ٢٨٦ – ٢٨٧. انظر أيضا محمد بن على المنبهى، 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 الكلأ فى النواحى المجاورة للمدينة[1].

ثانيا: حركة انتجاع، أو ما يسمى بِـ «النجوع» فى لغة أهل المغرب الأقصى. وحركة التنقل هذه تكتسى أهمية كبيرة بالقياس إلى امتدادها الجغرافى، وترددها المنتظم والفصلى، شتاءً باتجاه السهول، وصيفا باتجاه الجبال. وما يثير الانتباه فى حركة الانتجاع هذه، التى غالبا ما تتم بالتراضى بين القبائل، السهلية والجبلية، هو الانخراط الطبيعى فى نظام إيكولوجى ينبنى 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[2].

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 جدا، مع العلم أن ظاهرة التنقل الرعوى بين السهول والجبال قديمة قدم العلاقة بين الإنسان والمجال. فى هذا الصدد كتب الجغرافى الفرنسى جون سيليريى 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 بعيدا عن محلات إقامتهم، لا تكتسى فقط أهمية جغرافية فى الوقت الراهن (مطلع القرن العشرين)، وإنما تسلط الضوء على كل التاريخ المغربى»[3]. فالظاهرة إذن قديمة، ممتدة فى الزمن.

ليس فى نيتنا تقديم خريطة مفصلة لاتجاهات هذه التنقلات، فالأمر صعب جدا بالقياس إلى قلة المصادر، لكن من الممكن، وهذا أمر مهم جدا، 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[1]. 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 رعوى شتوى تأوى إليه قطعان قبائل أيت أومالو[2]. وكذلك الشأن بالنسبة لسهل سايس بالقرب من مدينة فاس الذى كان يستقبل فى فصل الشتاء رعاة وبهائم قبائل كروان وبنى مطير[3].

أما فى الأطلس الكبير فقد كان الانتجاع مزدوجا. فعلى السفوح الشمالية كانت القبائل تذهب بأغنامها إلى سهل الحوز قرب مدينة مراكش[4]، وأحيانا إلى أبعد من ذلك، حتى سهل الشاوية على الساحل الأطلنطى[5]. بينما على السفوح الجنوبية، كان الرعاة ينزلون بدوابهم إلى سهل سوس جنوب المغرب[6].

وفى المقابل، كانت مراعى قمم الجبال، التى تحمل اسم «أكدال» فى اللغة المحلية، تستقبل مواشى السهول خلال فصل الصيف، منها ما يوفر الكلأ لمواشى السهول الأطلنطية، كما هو الحال بالنسبة للسفوح الشمالية[7]، 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 شـبه الصحراوية، الهاربة من جفاف الصيف، كما هو الشـأن بخصوص السـفوح الجنوبية المحتضنة لقبائل أيت عطا[1].

ثالثا: حركة ترحال تنتقل على إثرها قبائل بأكملها، بمواشـيهم وخيامهم وأمتعتهم، بحثا عن العشب والماء. يتعلق الأمر هنا، بطبيعة الحال، بالقبائل الرحل التى تعيش على إيقاع رحيل دائم ومنظم. فالرحل لا يتنقلون نحو وجهة معينة إلا بعد إرسال مجموعة من ذوى الخـبرة للتعرف إلى الأماكن المقصودة ومواردهـا الطبيعية. وحينما تنفد الإمكانيات، أو يتغـير الفصـل، يحول الرحل وجهتهم نحو أراض أخرى أكثر سـخاءً من حيث الكلأ والماء. هذا ما لاحظه القنصل الفرنسى المقيم بالمغرب فى نهاية القرن الثامن عشر[2].

إن مـا يتضـح من خلال هذه التنقـلات، وتكررها فى الزمان والمـكان، هو رسمها فى المدى الطويل لاتجاه جغرافى معين لحركة البشر من الجنوب والجنوب الشرقى إلى الشمال والشـمال الغربى، بمعنى آخر من المناطق الجافة والشـبه الصحراوية إلى المناطق الخصبة والأطلنطية، مرورا عبر جبال الأطلس. يستخلص المؤرخ الفرنسى هنرى تيراس هذه النتيجة بقوله: «هناك مراحل فى تاريخ المغرب كانت فيها المناطق شبه الصحراوية عامرة بالسكان، لكن مجالها الجغرافى لم يكن يمنحها سـوى مـوارد ضعيفة، إذ إن الجفاف وقلة المراعى كانت تحد من نمو قطعان الماشـية، فتضطر القبائل للتنقل باتجاه المجالات الخصبة»[3]. ثم إن حركة التنقل البشـرية هذه كانت قد سـهلتها مجالات المرور، إذ إن جبال الأطلس المتوسط كانت قليلة الارتفاع وذات كثافة سكانية ضعيفة.

ويتضح هذا الواقع من خلال نماذج كثيرة. على سـبيل المثال، قبائل زعير، المسـتقرة اليـوم جنوب مدينة الرباط، وقبائل بنى حسـن شمال مدينة القنيطرة، هى فى الأصل من قبائل المعقل العربية التى كانت، فى نهاية العصر الوسـيط، مسـتقرة فى الجنوب الشرقى بالمنطقة الشـبه الصحراوية. لكنها بدأت فى التحرك، منذ القرن السـادس عشـر 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. ففى القرن السابع عشر وصلت قبائل زعير إلى السهل المحاذى للمحيط الأطلنطى بجوار مدينة الرباط، كما تحركت قبائل بنى حسن فى مرحلة أولى باتجاه منطقة مكناس، ثم فى مرحلة ثانية، خلال القرن الثامن عشر بالخصوص، إلى منطقة الغرب فى الجهة الشمالية الغربية للبلاد[1].

ونرصد الاتجاه نفسه بخصوص القبائل البربرية، على النحو الذى تُظهره اتحادية قبائل زمور. فقد كانت هذه القبائل الصنهاجية تستوطن فى الأصل المناطق الشبه الصحراوية، لكنها انخرطت، هى الأخرى، تبعا لنشاطها الرعوى وحاجتها للمراعى الخصبة، فى هذا التيار الجنوب شرقى/ الشمال غربى. ففى القرن الثامن عشر، خاصة بعد وفاة السلطان إسماعيل، اتجهت نحو مراعى وادى بهت، ومن ثم نحو غرب مدينة مكناس[2].

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

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 فى كل الحالات، لأن الترحال والاستقرار، كما أكد على ذلك المؤرخ الفرنسى لوسيان فيفر فى كتابه «الأرض والتطور البشرى» مصطلحان يفتقران إلى الوضوح اللازم ويشوشان على تعقيد الواقع[3]. لقد أكدت البحوث التاريخية المرتبطة بمناطق محددة، كمنطقة تافيلالت فى

(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، التى 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[1].

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 جليلة 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[2]. وكان يحصل أيضا أن تتحول الواحات إلى مراكز يخزن فيها الرحل ما يملكونه من زرع ومواد أخرى[3]. كما لعبت الأسواق الأسبوعية، المقامة عادة عند قدم الجبل، دورا مهما فى التقريب بين أصحاب الزرع وأصحاب الضرع[4].

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.

(3) 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 فى الوقت نفسه. فمن الناحية الاجتماعية تميــزت القبيلة فى المغرب بتعقيد كبير، وتباينت بنيتهــا بتباين انتمائها اللغوى والإثنى (عربية أو بربرية)، ونمط عيشــها (مســتقرة أو متنقلة)، علاقتها بالدولة (عسكرية حليفة للدولة أو خاضعة للجباية)، أما من الناحية السياســية فقد كانت القبيلة، بالنســبة للدولة أداة سياسية وعسكرية لخلق نوع من التوازن فى تدبير الشؤون الترابية للبلاد[1]. لقد تناول الباحــث الإنثروبولوجى إرنســت كيلنر هــذا الموضوع، مركزا على علاقــة الدولة بالقبائل من خلال رســم جبائى وسياســى، لا يخلو من أهمية، وهذا الرســم يقوم على ثلاث دوائر متراكــزة: دائرة أولى، وهى دائرة داخلية مركزية، تمثلها القبائل الحليفة للمخزن، والتى تقــوم بجباية الضرائب، وينعتها كيلنر بِـ «كلاب الحراســة»، ودائــرة ثانية، وهى دائرة وســطى، تتمثل فى القبائل الغارمة، التى تحرســها قبائل المركز، ويصفها بِـ «القطيع»، وأخيرا، دائرة ثالثة، وهى دائرة خارجية، تتمثل فى القبائل الرافضة للسياســة الجبائية للمخزن، وينعتها بِـ «الذئاب»[2].

ويرى عبد الأحد السبتى، وهو يقارب هذه الاستعارة، التى تُذكِّر ببعض الصيغ المأثورة فــى كتب الآداب الســلطانية، أن هذا الرســم كان يعرف فى بعض الأحيــان انقلابا فى الأدوار، لاســيما بين دائرة المركز ودائرة الخارج، خاصة خلال القرن التاســع عشــر، 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 فى الأوقات التى تفتر فيها سلطة هذا الأخير، وبالقرب من مدينة مكناس كانت قبيلة بنى مطير تضيق على أهل المدينة وتنهب أســواقها، وبالقرب من مدينة الرباط كانت قبيلة زعير تغير على المدينة وتعيث فسادا فى الطرقات والجنان[3].

تشير المصادر الإخبارية، العربية بشكل خاص، إلى هجرات قبلية هائلة تمت فى سياق هذه السياســة الجبائية والاســتراتيجية الرامية إلى إعادة ترتيب تحالفات السلطة المركزية

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

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

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

مع القبائل وتوازنات البلاد. لقد كانت الدولة، أو ما يعرف بالمخزن فى 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 تُهجَّر، وتُقسَّم 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 بطىء وفى شكل مجموعات صغيرة[1]، تبقى ممكنة، بحسب ما تتيحه الإخباريات. لنأخذ مثلا قبائل منطقة الحوز، المجاورة لمدينة مراكش خلال القرن الثامن عشر، التى كانت تشكل مصدر قلق سياسى وعسكرى. فقد رحَّل المخزن قبائل زرارة وشبانات إلى منطقة بنى يزناسن فى شمال شرق البلاد، بعيدا عن أراضيهم بحوالى سبعمائة كم. وهجَّر المخزن أيضا قبائل أولاد أبى السباع إلى منطقة سوس جنوبا، ثم بعد ذلك إلى الصحراء، وقبائل مجاط إلى السهول المجاورة لمدينة فاس، وقبائل أيت يمور إلى سهل تادلة[2]. لقد حرمت السلطة المركزية قبائل كثيرة من أراضيها الخصبة ورُحلت إلى مناطق أخرى لإرضاء قبائل حليفة تم استقدامها إلى هذه الأراضى[3]، أو لمضايقة قبائل أخرى معادية. هذا ما حصل، على سبيل المثال سنة ١٦٧٩م، لما قام السلطان إسماعيل بنقل «عرب الشبانات وزرارة 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»[4].

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 العرمرم الخماسى فى دولة أولاد مولانا على السجلماسى، مخطوط الخزانة الوطنية بالرباط، د ٩٦٥، ص ١٣٣.

(٣) عبد الأحد السبتى، 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 رحَّلوا قبائل بنى هلال من إفريقية إلى السهول الأطلنطية فى القرن الثانى عشر، ومرورا بدولة بنى مرين، الذين كانوا فى الأصل قبائل رحل قبل أن يستقروا فى منطقة فاس، ودولة الأشراف السعديين الذين جروا معهم، فى زحفهم نحو مدينة فاس، فى أواسط القرن السادس عشر، قبائل معقل العربية وأنزلوهم بمنطقة الغرب، وانتهاءً بالسلاطين العلويين الذين هجَّروا قبائل حوز مراكش إلى الجهة الشمالية الشرقية للبلاد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. ففى عهد السلطان إسماعيل (١٦٧٢م – ١٧٢٧م) كانت هذه السياسة قد أصبحت ممنهجة لترتيب تحالفات الدولة مع القبائل، ومضايقة قبائل أخرى لتحقيق نوع من التوازن فى تدبير شؤون البلاد[١].

ولتوضيح صورة هذه السياسة القبلية على عهد العلويين قبل المرحلة الاستعمارية نورد نموذجا للعلاقة التى كانت تجمع بين السلاطين وقبائل أيت إدراسن، إحدى أبرز الاتحاديات القبلية البربرية. ففى نهاية القرن السابع عشر كان السلطان إسماعيل قد استطاع إخضاع هذه القبائل، إذ نزع سلاحها وثبتها فى الأراضى 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 الإخبارى أبو القاسم الزيانى[٣]. وفى نهاية هذا القرن، وفى ظروف النزاع على الحكم بين الأمراء، لعبت اتحادية أيت إدراسن دورا كبيرا فى انتقال الحكم إلى السلطان سليمان. لكن اللافت للانتباه هو أن هذا التحالف الذى دام لأكثر من قرن تغير بتغير مجرى الأحداث السياسية والعسكرية، إذ أدار هذا السلطان ظهره لهذه القبائل فى مطلع القرن التاسع عشر، وتحالف مع قبائل بنى 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

---

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

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

(٣) أبو القاسم الزيانى، 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 القروى برمته، إذ تضطرب الدورة الزراعية، وتفسد عملية الإنتاج، وتنهب المدخرات، ويتوقف تزويد السوق بالمنتجات الفلاحية، وتسوء أحوال الأسر، وتكثر المآسى. ولنا فى مصنفات فقه النوازل شهادات كثيرة حول هذا الموضوع[1].

كانت القبائل المكرهة على الهجرة تسعى فى مناسبات كثيرة، لاسيما فى الأوقات التى يفتر فيها نفوذ المخزن، إلى العودة إلى أراضيها الأصلية. وقد تسبب هذا الأمر فى قلاقل سياسية وعسكرية كثيرة. نقرأ فى مراسلة القنصل الفرنسى بالمغرب، لويس شينى، بتاريخ ١٨ أكتوبر ١٧٧٨م ما يلى: «قبيلة من قبائل منطقة الحوز فى الجنوب، التى كانت قد هجرت فى الماضى أراضيها الخصبة، وشتتها المخزن فى أراضى رديئة بمنطقة تامسنا بالقرب من الرباط، تقوم اليوم ببعض المحاولات للرجوع إلى أراضيها الأصلية»[2]. لكن عندما تتمكن القبائل من تحقيق هذه الرغبة وتعود فعلا إلى الأراضى الأصلية تصطدم بمشكلة أخرى، لأن هذه الأراضى تكون قد عمرتها قبائل أخرى نازحة من منطقة مجاورة. وهكذا تتعقد الأمور. ففى مرحلة أولى تدلى القبيلة العائدة بمختلف الحجج والشهادات، الشفهية فى الغالب، لاسترجاع ممتلكاتها، وفى مرحلة ثانية ينشب الصراع بين الأطراف المتنازعة، وتتوسع دائرة النزاع عندما تتشعب 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 فى وضعية سياسية معقدة[3].

---

(١) عبد العزيز الزياتى، الجواهر المختارة مما وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة، مخطوط الخزانة الوطنية، الرباط، د ١٦٩٨م، جـ ١، ص ٢٨١، جـ ٢، ص ١٠٦؛ أحمد الرسموكى، فتاوى علماء جزولة، مخطوط الخزانة الوطنية، الرباط، ك ٧٢٥، ص ٨٦؛ عيسى السكتانى، النوازل، مخطوط الخزانة الوطنية، الرباط، جـ ١٠١٦، ص ١٣٧ – ١٣٨.

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

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

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

❑❑❑

البدو والبادية فى تونس الحديثة
من خلال آثار الرحالة الأوربيين

الحبيب الجموسى[1]

يمكــن اعتبــار البــدو فى تونس كما فى بقيــة الوطن العربى من ضمن المنســيّين أو من «لا تاريخ لهم»، وذلك مقارنة بالحظوة التى نالتها طبقات الأعيان وأصحاب السلطة والجاه لــدى المؤرّخين والمخبرين والمحدّثين خلال مختلف الأحقاب التاريخية. ولم يرد ذكر هذه المجموعة المهمشة إلاّ عَرَضًا من خلال الحديث عن الصراعات السياسية فى البلاد العربية بصفــة عامة أو عندما يتحامــل عليهم الحضريون فيطلق المؤرّخون العنان لأقلامهم محمّلين البدو تبعات شتى أنواع الأزمات[2].

إلا أن البدو، خلال مختلف الأحقاب التاريخية، فرضوا وجودهم على المجتمعات العربية المتمدّنة برفضهم الرضوخ لمشــيئة أصحاب الســلطة وبثوراتهم المتتالية على مختلف الأنظمة السياســية. كما فرضوا نمط معيشتهم فى ترحالهم واســتقرارهم على المجتمعات الحضرية، فيمــا يمكن أن نعبر عنه اليوم «بالثقافة البدويــة» التى تحدت الزمن وخلّدت مخزونا ثقافيا بدويا يتألف من شــعر وغناء وأكل ولباس... اعتبارا لكل هذه المعطيات، نتســاءل عن موقع هذه الشريحة فى المجتمعات العربية فى الكتابات التاريخية والدراسات الأنتروبولوجية؟

يجد المؤرّخ نفســه دائما رهين المصادر التاريخية التى يعتمدها نظرا لما ســبق ذكره من تجاهــل المصادر العربية تاريخ المجتمعات البدوية عبر مختلف الأحقاب التاريخية، كثيرا ما يلتجئ المؤرّخ 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 المؤرّخين والباحثين فى تاريخ المجتمعات العربية بالحديث المطول عن البدو والبادية وذلك يندرج فى صلب تحليله لتشــكّل العمران انطلاقا من مرحلة البداوة التى يعتبرها أمرا ضروريا و«إنّ البادية أصل العمران والأمصار مدد لها»، ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، تقديم وتعليق الأستاذ خليل شحاذة، دار الفكر، بيروت ٢٠٠١م، انظر «فصل فى أنّ البدو أقدم من الحضر وســابق عليه وأنّ البادية أصل العمران والأمصار ومدد لها»، ص ١٥٢.

وتبــدو كتب وآثار الرحّالة الأوربيين فى غالب الأحيان أكثر المصادر الغربية أهمية؛ إذ يمكن الاعتماد عليها لاســتقاء بعض الأخبار أو لتصحيح أخرى برغم ما تحتوى عليه تلك المؤلّفــات من نقائص. والفترة الحديثة هــى أكثر الفترات التاريخية حاجة إلى هذا الصنف من المؤلّفات كلّما تعلّق الأمر بكتابة التاريخ الاجتماعى والثقافى. فالمصنفات المحلية للفترة الحديثة أولت عناية خاصة بتاريخ البلاطات والحياة السياســية وأهملت إلى حد ما الحياة اليوميــة للمجتمعــات. أما الأوربيون الّذين توافدوا على البلاد التونســية خلال هذه الفترة بأعداد كبيرة، مرورا منها إلى مختلف مناطق البلاد العربية، فقد أطنبوا فى نقل شــهادات جــد طريفة حول مختلف أوجه الحياة الاجتماعية لكل أصناف التونســيين بعيدا عن كلّ الاعتبارات العرقية أو السياســية التى اعتمدهــا المؤرّخون المحلّيون فى تصنيفهم للمجتمع التونسى. بل أظهرت الدراسات الإنتنوغرافية والأنتروبولوجية الغربية منذ نهاية القرن ١٨ اهتمامــا خاصا بنمط العيــش البدوى بالذات بعيدا عن الصراعات السياســية/ الاجتماعية التقليديّة بين البادية والمراكز الحضريّة.

ذلــك ما سمح لنا رصد تطور البداوة كظاهــرة اجتماعية قديمة تغيرت ملامحها بتونس خــلال الفــترة الحديثة؛ إذ إن هــذه الفترة الانتقالية شــهدت أبرز الأحــداث والتقلّبات السياســية. فقد ســبقتها فترة الدولة الحفصيّة وهى فترة اســتقرار لنمط عيش بدوى انتشر داخل البلاد بين قســنطينة وطرابلس حيــث انتقل البدو دون قيود ولا حواجز[1]. وعمدت الإدارة الاستعمارية، منذ انتصابها، إلى تشديد الرقابة الحدودية بصفة واضحة وبالتالى إلى القضاء على نمط العيش البدوى وتثبيت القبائل المرتحلة فى مناطق قارة للسيطرة عليها.

أمّا خلال الفترة الحديثة، فيبدو أنّ الحكم المركزى قد فشــل فى الســيطرة الفعلية على البداوة المنتشــرة فى كامل أرجاء البلاد التونســية انطلاقا مــن المبادئ الحضرية «للتعايش الســلمى» كما فى فرض نظام الجباية على القبائل المستقرّة. لذلك اعتمد أصحاب السلطة، وخاصة منهم البايات الحسينيّين[2]، على جلب قسم من القبائل البدوية إلى صفهم واعتمدوا عليها فى مقاومة استعصاء أخرى.

(١) يذكــر ابــن أبى دينار أنّ الأعراب كانوا فى فترة الدولة الحفصية «فى قوة واســتحوذوا على جلّ البلاد كعرب إفريقيّة وأولاد أبى اللّيل وأولاد بو سالم...» ابن أبى دينار القيروانى (محمد بن قاسم)، المؤنس فى أخبار إفريقيا 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 تبنى «الزمن البنيوى» أو «الأمد الطويل» فى تمشينا لتقصى ميكانيزمات تدرج علاقة السلطة بالبدو من ناحية وللوقوف على تطور ظاهرة البداوة من ناحية أخرى، معتمدين فى ذلك على مادة إخبارية «غربية» ثريّة تسمح لنا بتسجيل أدقّ خصائص عادات وتقاليد البدو التى اندثر أغلبها بحكم التطور .

البدو والبادية فى المخيال الأوربى

الأوربيون والمجتمع التونسى خلال الفترة الحديثة:

عرفت الإيالة التونسيّة خلال الفترة الحديثة وبالتحديد ما بين القرنين ١٧ و١٩ اهتماما غير مسبوق من قبل الأوربيين، ذلك ما أدى إلى وصول عدد كبير من الرحّالة الغربيين إليها. ويمثل هؤلاء فئة مرموقة من المثقفين تعددت اختصاصاتهم وميولاتهم إذ نجد من بينهم الأدباء والأطباء والعلماء والعسكريين. وقد تركوا لنا آثارا جاءت فى 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 قارنّا بينها وبين المصادر التونسيّة للفترة الزمنيّة نفسها وخاصة كتابات المؤرّخين التونسيّين الذين كانوا فى مجملهم مؤرّخى بلاطات اجتهد جلّهم فى تمجيد أسيادهم من البيت الحسينى أو تحاشوا الدخول فى جزئيّات النظام والسلطة بتونس[1]. كما أنّهم غالبا ما أطنبوا فى سرد الأحداث السياسية وأولوا الصراعات والتناحر على الحكم اهتماما أكبر. وبالتالى أهملوا دراسة الظواهر الاجتماعية، فباتت دقائق

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

ابن أبى دينار القيروانى (محمد بن قاسم)، المؤنس... المصدر نفسه، الوزر السرّاج (محمد)، الحلل السندسيّة فى الأخبار التونسيّة، تقديم محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٨٤م. الباجى (الصغيّر بن يوسف)، المشرع الملكى فى سلطنة أولاد حسين بن على تركى، تحقيق أحمد الطويلى، تونس ١٩٩٩م. ابن عبد العزيز (حمودة)، الكتاب الباشى، تحقيق محمد ماضور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٠م. محمود مقديش، نزهة الأنظار فى عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق على الزوارى ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٨٨م. ابن أبى الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق أحمد الطويلى، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٩م.

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

بيد أن هذه الجزئيات شـدت انتباه الأجانب، بحكـم انتماءاتهم الثقافية والحضارية الغربية. فلم يترك الرحالة الأوربيون، – الذين زاروا البلاد التونسية خلال الفترة الحديثة – ظاهرة من الظواهر الاجتماعية إلا وسجلوها فى مذكراتهم وعلقوا عليها[1].

على مستوى الآثار فى حد ذاتها:

نتسـاءل هنا عـن المميزات التى أهلت هذه الآثار لتلفت انتبـاه الباحثين وتجعل منها مصادر شبه وحيدة لدراسة الخصائص الاجتماعية للإيالة التونسية خلال الفترة الحديثة!.

غالبا ما ينبهر الباحث أمام كثافة المعلومات التى تتضمنها آثار هؤلاء الرحالة كلما تعلق الأمـر بطرائف الأخبار عن الحياة اليومية للتونسـيين أو ما تقدم من دقيق الملاحظات عن الهياكل السياسـية للدولة إذ إنهم جُبلـوا – بحكم ثقافتهم واختصاصاتهم المتعدّدة – على «حـب الاطلاع» مثلما عبّر عن ذلك الرحالة الإنجليزى Shaw Thomas [2] عندما ذكر فى مقدمة كتابه أن «الغاية المنشودة من السفر إلى هذه البلاد (شمال إفريقيا والمشرق) هو الاطلاع على ما يشدّ الانتباه وآلاف الغرائب الأخرى التى تبدو على غاية من الأهمية...»[3].

تكمن هذه الغرابة التى تحدّث عنها أشهر الرحّالة الغربيّين خلال القرن ١٨ فى ما تعلّق بالحياة اليومية للتونسـى من عادات وتقاليد ولباس وأكل أو ما ورد من إشارات جدّ دقيقة عـن الحياة الثقافية. ولئن بدت هذه الخصائـص الاجتماعية مألوفة وبديهية لمؤرخى تلك

---

(١) انظر:

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

(٢) من أشهر الرحالة الأوربيين. 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 الأوربيين 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، فهى تصبح بالنسبة لنا مادّة أوّلية يمكن الاعتماد عليها فى كتابتنا للتاريخ الاجتماعى التونسى للفترة الحديثة.

صورة البدوى فى المخيال الأوربى:

الصورة التى رسمها جلّ الرحالة الأوربّيين للبدو فى تونس خلال الفترة الحديثة هى عبارة عن تمثيلٍ لما عجزوا عن فهمه على أرض الواقع إن كان ذلك على مستوى تحديد جذورهم التاريخّية أو فى إطار تصنيفهم من حيث نمط عيشهم الّذى يميزهم عن بقية سكان البلاد وتحديدا سكان المدن. وتتبلور هذه الصورة ضمن المرجعيات الغربية التى اعتمدوها 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 موحّدة 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 استعمالا على امتداد العصور وإن كانت فى دلالاتها تختلف عن عبارة «الأعراب» أو «العربان» التى غالبا ما كان يطلقها سكان الحواضر على سكان البوادى والأرياف. كما أن نطق بعض المخارج الصوتية كان يحول هؤلاء الغربيّين دون إبراز الفوارق بين مختلف العبارات. فاستعمالات عبارة Arabe (s) الدارجة فى كتب الرحالة لا تفرق بين «عربى» و«أعرابى» و«أعراب» والحال أنّ هذه العبارات لها دلالات مختلفة لا يقف على دقتها إلا من كان عارفا بخفايا اللغة العربية. وربما عجز حتى المستشرقون منهم على تحديدها. فمثلا، يتحدث Shaw فى بداية القرن ١٨ عن «العرب المتشردين» أو «العرب قطاع الطرق» دون أن يحدد المناطق التى يقطنها هؤلاء. بل يضيف أنّ «هؤلاء الحرايمية[1] الذين ننعتهم فى بلادنا بالعرب المتوحشين.. شأنهم شأن

(١) استعمل عبارة «Haramees» 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 الفرنسى يتحدث عن سكان شمال إفريقيا مستعملا عبارة «Arabes» وهو فى حقيقة الأمر يتحدث عن «الأعراب» الرحل من القبائل التى تتنقل 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]. إلاّ إنه يتحدّث عن «البدو أو المور الّذين يسكنون الريف» فى مواضع أخرى من الكتاب وتحديدا 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) Cuoq (J), Venture De Paradis, Tunis et Alger au XVIIIè S, Paris 1983, p.49.

كمـا صنف الرحالة الأوربيـين البدو من بين الـ Maures. وهذه العبارة اسـتعملت على مختلف العصور لنعت شـعوب ومجموعات متعددة فى بلاد المغرب. فالإغريق استعملوا عبارة Moros فـى حديثهم عن البربر سـكان شمال إفريقيا واسـتعمل الرومـان Mori للمجموعة نفسـها. كما نعت بها المسـيحيّون مسلمى أسبانيا «المورسـكيّون» Moriscos. ومنذ انتصاب الحكم التركى بتونس أصبحت عبارة Maures تعنى فى السياق المجموعة التركية التى قدمت إلى تونـس فى خضم الصراع العثمانى الأسـبانى. ويختلط الأمر لدى أبى الحسـن الوزان[1]، إذ إنـه يعتبر بعض سـكان المناطـق الصحراوية المتاخمة للأراضى الليبيـة، وهم من «العرب الرحل يعيشون هناك حفاة عراة، أقرب إلى المور – الذين يسكنون العاصمة – من غيرهم»[2].

ونظرا لهذه الصعوبة فى تحديد مصطلح موحد يطلق على البدو رحلا كانوا أو مستقرين حـاول أغلب الرحالة الأوربيين تقريب الفهـم لقرائهم معتمدين على عبارات غربية تؤدى معنى نمط عيش هذه المجموعات. فاستعملوا: Ruraux (ريفيون) Pastoraux (رعاة رحل) Bergers (رعاة مستقرون) Nomades (الرحّل المتنقلون وغير المستقرين). أو أنهم صنفوهم حسـب مناطق استقرارهم أو مجالات ترحالهم. فتحدث البعض عن Les Montagnards «الجبالية» (وهم سـكان جبال عمـدون ومقعد الفاصلة بين تونس والجزائر) أو «الشـلوح» وهـم بدو المغـرب الأقصى و«القبايل» Les Kabyles أى سـكان منطقة القبايل بالجزائر[3] أو الصحراويين Les Sahraouis وهم سـكان الصحراء الذين يذكرهم De Paradis بقوله: «وهم سكان المناطق المتاخمة للصحراء فى شريط هائل يمتد من تافيلات بالمغرب الأقصى إلى

(١) هـو أبو الحسـن الوزان من مدينة فاس المغربيـة. أصبح يعرف بليون الإفريقى Léon l'Africain بعد أن وقع أسيرا بين يدى المسيحيين وتنصّر فى روما فى 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 الفاسى، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجى ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامى، ١٩٨٣م.

(٣) «يلقب سـكان الجبال بالمغرب الشـلوح والقبايل بالجزائر. أمّا بتونس فيلقب البدو من سكان الجبال، الجبالية وخاصة أولئك الذين يقطنون الجبال السـاحلية الشـمالية وجبال الكاف الّذين يغطون رؤوسـهم ويتركون لحاهم وبهذا يختلفون عن الشـلوح والقبايل وعن الوسـلاتيين (سكان جبل وسلات) الذين يحلقون لحاهم ويتركون شواربهم ورؤوسهم عارية يحلقون جوانبها ويتركون خصلة شعر فى أعلى هممهم».

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

مملكة طرابلس»[1]. 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»[2].

قـد يعود الخلط بين كل هـذه المصطلحات إلى عدم قدرة هـؤلاء الأوربيين على تحديد موقع هذه الشريحة من المجتمع التونسى والمغاربى إجمالا وخاصة إلى اختلاف أرهاط البدو والقبائل البدوية التى صادفوها فى طريقهم عربا كانوا أو بربرا. فهى تارة مجموعات صغيرة مغيرة و«متوحشـة» وتارة قبائل مسـتقرة فى مكان واحد فى خيام أو فى منازل من الطوب داخـل قرى صغيرة (الدوار) أو متنقلة من مـكان لآخر بحثا عن الكلأ والمراعى أو المتاجرة بين مناطق جنوب الصحراء وبقية تراب البلاد التونسية.

ذلـك مـا يبرز أن العنصر البدوى لم يكن موحدا فـى تونس وفى المغرب العربى إجمالا حيـث إن البدو اختلفوا باختلاف مواطن اسـتقرارهم وترحالهم، جبالا كانت أو سـهولا أو سباسـب أو مناطـق صحراوية. و بالتالى تفاعل كل عنصر مـع البيئة التى انتمى إليها. فاختلفـت عاداتهـم وتقاليدهم، إلى جانب اختلاف لهجاتهم التـى تنحدر من البربرية[3] أو من العربية. وكانت فى بعض الأحيان خليطا بين اللّغتين.

أمّـا عن جذور البدو التاريخية فقد حاول الرحالة الأوربيين تحديدها اعتمادا على المصادر الغربيّـة من كتـب المؤرخـين الرومـان (Tite live, Aristophane, Augustin, Cicéron, Strabon,) والمصادر الدينية (الأناجيل والقرآن) وبعض المصادر العربية (الإدريسـى والبكرى وابن حوقل وابن خلدون). أو أنهم اعتمدوا على اشتقاق بعض الأسماء. فقبيلة «النمامشة» التى اتخـذت مجالا لهـا على امتداد قرون عديدة المنطقة الحدودية التونسـية الجزائرية، أوحت

(1) Ibidem.

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

(٣) يذكـر ابـن خلدون لهجة البربـر فيقول: «… ولغتهم من الرطانة الأعجمية متميـزة بنوعها وهى التى اختصوا من أجلها بهذا الاسم…» ويضيف أنّ «إفريقش بن صفين من التبابعة 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 الشـأن الأكبر، تحقيق خليل شـحاذة، دار الفكر، بيروت ٢٠٠١م، جـ ٦ ص ١١٧.

إلى Marmol [1] بعبارة Numides. وقد اعتبرهم «السكان الأصليين لشمال القارة الإفريقية» ومن هذه التسمية اشتقت عبارة «Nomades»[2]. واعتمد الدبلوماسى الفرنسى De Paradis على التفسير نفسه إذ اعتبر أن «النوميديين خلدوا اسمهم فى قبيلة كبيرة تسمى إلى يومنا هذا النمامشة تقطن منطقة تبسة على الحدود الجزائرية التونسية، وهى من أصل بربرى»[3].

ويضيف Marmol أن «هذه القبائل من الرحل استقروا فى بادئ الأمر فى المناطق الغربية من شمال إفريقيا وتفرقوا فيما بعد فى مناطق عديدة... وقد سكنوا الأرياف فى 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 الالتجاء إلى الجبال حيث اختلط أهاليها بالأفارقة الأولين و قلدوهم فى بناء المنازل لاتقاء تقلبات الطبيعة»[4].

أما Thomas Shaw، وقد نقل عنه جل رحالة القرنين ١٨ و١٩، فقد نسب البدو العرب إلى إبراهيم جد اليهود والمسيحيين الذى انحدر منه فرع اليهود عن طريق زوجته سارة وفرع العرب عن طريق جاريته هاجر[5].

ومن ناحيته، اعتبر Guérin [6] أن «العرب الذين يسكنون تحت الخيام كانوا قبل مجيء الأتراك أكثر عددا من سكان المدن والقرى. إلا أن سياسة القمع التى توخاها الأتراك

---

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

(٢) «لقب الإغريق سكان الصحراء الليبية Nomades واللاتينيون Numides وهم يقطنون الخيام مثل العرب ويتنقّلون 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 الذى ينسبهم إلى «ولد كنعان بن حام بن نوح...» انظر ديوان المبتدأ... المصدر نفسه، جـ ٦ ص ١٢٧. وذكر كذلك أن «إفريقش بن ضبيع الذى سميت به إفريقية ترك كتامة وصنهاجة من قبائل حمير بعد غزوه لشمال إفريقيا فاستحالت طبيعتهم إلى البربر واندرجوا فى إعدادهم...» المصدر نفسه، ص ١٧.

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

تجــاه أقوام البدو الرحل التى قاومتهم قلصت من عددهم حتى أصبح اليوم ســكان الخيام أقل عددا من سكان المدن والقرى»[1].

نحــن إذن أمام مجموعة مــن المصطلحات والمرادفات المختلفــة، تطورت وتغيرت عبر العصــور بتغير المعطيات السياســية والاقتصادية والاجتماعية: الباديــة والريف، البدوى والريفى والفلاح، العربى والبربرى.

ما هو إذن المصطلح الذى يتلاءم ونمط عيش «البدو»، هذا الصنف من المجتمع الذى عمر شمال إفريقيا منذ أقدم العصور قبل مجىء العرب المســلمين وخاصة قبل «الزحف الهلالى» (٤٤١ هـ/ ١١٤٦م) الذى نشــر «نمــط العيش البدوى» فى أرجاء إفريقية حســب 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؟!

تجمَــع المعاجم العربية[2] «البادية بباديات وبــوادى، أى الصحراء، خلافا للحضارة». والبــدوى يعرف «بســاكن الباديــة من القبائل العربيــة الرحل». و«البــداوة: هى الظاهرة الاجتماعية للعيش فى البادية».

تكتفــى هذه التعاريــف المختلفة بربــط البدو والباديــة بقفار الجزيــرة العربية كما تقتصــر على تعريف «البادية» بضدها «خلافا للحضــارة» وهى فى نهاية الأمر لا تحدد الخصوصيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للبدو، وحتّى ابن خلدون فهو لم يسعفنا ولم يوضــح أكثر من كون «البــدو نوعان يجتمعان للتعاون على تحصيله (المعاش)، منهم من ينتحل الفلح من الغراســة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الشــاة والبقــر والمعز والنحل والــدود...»[3]. واكتفى بتقديم وصف دقيق لنمط عيش من عاصروه مــن البدو. لكن، هل ينطبق ذلك على كل أصنــاف البدو فى كل أطراف البلاد العربية وخلال كل الأحقاب التاريخية؟

أمــا فى ذكــره لأصول البربر فابن خلدون يتحدث عن «أجيال من الآدميين هم ســكان المغرب القديم... يتخذون البيوت من الحجارة والطين ومن الخوص والشــجر ومن الشــعر

(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.

والوبـــر، ويضعـــن أهل العز منهم والغلبة لانتجاع المراعى فيما قرب من الرحلة لا يجاوزون فيها الريف إلى الصحراء والقفار. ومكاسبهم الشاة والبقر والخيل فى الغالب للركوب والنتاج وربما كانت الإبل من مكاسب أهل النجعة منهم شأن العرب...»[1].

يبـــدو جليـــا 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 شـــىء عما نســـب للعرب و«للبدو العرب» على وجه الخصوص. فقد جبل البربر، حسب ما ذكره ابن خلدون، «على الخلق الكريـــم... من عـــز الجوار وحماية النزيل ورعى الأذمة والوســـائل والوفـــاء بالقول والعهد والصبر على المكارم والثبات فى الشدائد... وقرى الضيف والإعانة على النوائب...»[2].

البـــداوة إذن، هـــى «نمط عيش» تفاعلـــت فى بلورتـــه عناصر طبيعية مادية وبشـــرية وحضارية. والبادية لا تعنى القفار والصحارى فحســـب، أى المشـــهد الجغرافى، إنما هى مجـــال تفاعلت فيـــه المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لمجموعة بشـــرية معينة. وولـــدت هذه المعطيات ما يمكن التعبير عنه «بنمط العيش البدوى»[3]. وبالتالى تكون البداوة مفهوما متطورا حســـب العصور والأحقـــاب التاريخية. فأرياف العصـــر الحديث والمعاصر ليست البوادى التى كانت منتشرة خلال العصور الوسطى فى الجزيرة العربية أو فى شمال إفريقيا. وبدو العصور الوسطى ليسوا ببدو الفترة الحديثة.

وفى تونس، شـــهدت الأوضاع السياســـية منعرجا كبيرا منذ انتصاب حكم الأتراك فى المنطقة فى نهاية القرن ١٦ وخاصة منذ قيام الدولة الحســـينية فى مســـتهل القرن ١٨ ذلك ما أثر فى المعطيات الاجتماعية والاقتصادية للبلاد التونسية التى بدورها غيرت نمط عيش السكان عموما. فمنذ أواسط القرن ١٨ أصبح البون شاسعا بين شريط ساحلى تونسى تطورت بـــه ظاهرة التمدن وانتشـــرت ظاهرة الأرياف حول المدن والقـــرى وبين داخل البلاد حيث

(١) ابن خلدون (عبد الرحمن)، ديوان المبتدأ و الخبر... المصدر نفسه، جـ ٦، ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٣) «تتضمن مظاهر أنماط العيش القبلى صور التفاعل مع المجال وتختزن الثقافات مدى تقدم استغلاله رعيا وزراعة مما يسمح بالقول بأنه ليس مجرد فضاء مادى بقدر ما هو أحد عناصر تشكل الهوية» الباهى (مبروك)، القبيلة فى تونس فى العهد الحديث (ق ١٦ – ق ١٩)، من بداوة الجمل إلى بداوة الخروف والحوز: السباسب الوسطى مثالا، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، صفاقس ٢٠٠٥م، ص ٥٨.

أبقــت البداوة على جملة من خصوصياتها السوســيوثقافية. كما أدت التقلبات السياســية والتطورات الاقتصادية إلى تثبيت عناصر مادية وثقافية جديدة لسكان الأرياف مما أدى إلى تشــكل تنظيم قبلى مميز للبلاد التونسية، تزامن مع بروز مفهوم «الهوية التونسية باعتماد مصطلحى الوطن والبلاد فى تعبير الفرق والعروش»[1].

وخلال القرن ١٩، أصبحت الأرياف تضم كل الذين يعيشــون مباشــرة أو بطريقة غير مباشــرة من اســتغلال الأرض. وبرز معها مصطلح الريفى (rural) وهو ذلك الفلاح (agriculteur) الذى يقتات من الفلح وهو فى آن واحد البدوى الراعى (pastoral)[2]. نوعــان مــن الريفيين مختلفان ويتمحــور الاختلاف حول نمطى عيش انتشــرا بكامل البلاد: «الاســتقرار» للفلاحين و«الترحال» للرعاة. أما «التنظيم القبلى» فهو السائد فى المجال الريفى بكل ما يحمله من خصوصيات اجتماعية وثقافية ثابتة للقبيلة التونسية. خصوصيــات توارثتها الأجيــال وتفاعلت فى تحديدها حضارتــان تنتميان إلى الإطار الجغرافــى «الصحراوى» والاجتماعى «القبلى» نفســه ونعنى من ذلك الحضارة العربية والحضارة البربرية.

ذلــك ما يمكن أن نستشــفه من مجمل آثــار الرحالة الأوربيين. فهــؤلاء الأجانب فى أبحاثهــم عن الحضارة العربية الإســلامية وعن دقائق طباع الســكان بــدوا كانوا أو حضرا لم يولوا التعاريف المحلية والمصطلحات السائدة اهتماما بقدر اهتمامهم بالواقع الاجتماعى والحضــارى الملموس «للبدو» بقطع النظر عن الجذور العربية أو البربرية للقبائل التونســية والبــدو التونســيين بصفة عامة. لذلك كانت آثارهم بمثابة فسيفســاء مــن الوصف لدقائق خصائص الحياة اليومية وعادات وتقاليد «البدو» بكل أصنافهم.

بين التوحش والتحضر:

ثنائيــة طغت علــى مصادرنا الغربية على امتداد الفــترة الحديثة إذ تراوحت مواقف الأوربيــين من «البدو» بين مادح وقادح، وإن غلبت عليها، فى 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.

القاتمــة للبدو التى رسمها كل الذين زاروا البلاد التونســية. ففــى حين يتراءى البدوى للرحالة الأوربيين فى صورة تقترب أكثر إلى الوحشــية منها إلى الإنســانية، فهو فى 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 الســلبية التى حملها الأوربيون فى حقائب رحلاتهم عن البدوى والبادية. وهى عبارة عن أحكام مســبقة انتقوها من مدونة غربية نسجها فى بعض الأحيان المخيال الأوربى عن سكان شمال إفريقيا بل عن العرب والشــرقيين عموما. هى صورة توارثتها الأجيال على امتداد قرون من الصراع الإســلامى المســيحى على سواحل المتوســط شــحذتها الاختلافات الحضارية التى لامسها الرحالة الأوربيــون علــى أرض الواقع. فمجمل العادات والطباع والعلاقات الإنســانية واختلاف المظهر الخارجى للبدو، مقارنة بما تعود عليه هؤلاء فى الشــكل ولون البشــرة واللباس، باتت لديهم مدعاة إثارة وموضوع دراســات دقيقــة كان للنظرة الأوربية «المركزية»[1] دور فى بلورتها.

وفى هذا الســياق، اعتبر Laugier De Tassy [2] فى مقدمة كتابه «تاريخ أقطار شمال إفريقيا» أن الأوربيين الذين عاصروه لا يفرقون بين سكان شمال إفريقيا[3] والأوغاد. ويلقبون ســكان هذه المناطق بكل بســاطة بالحيوانــات، معتبرين أنهم يفتقــرون إلى ملكة التفكير وعاجــزون عن صنيع أى شــىء مفيد بل ربما كانت الحيوانات أفضــل منهم... «إن ذكر اســم الأتــراك أو المحمديين[4] أو العرب أو المور يوحى لهــؤلاء 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 XVIIè siècle mythes et interprétations», in R.H.M, n° 31 – 32.

(٢) زار تونس ســنة ١٧٢٥م. وقد حاول هذا الرحالة الفرنســى 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 اســتعمل الأوربيون فى كتاباتهم عبارة Barbarie للدلالة على شمال القارة الإفريقية وBarbaresques للدلالة على سكان شمال إفريقيا. ولهذه العبارات جذور يونانية ورومانية.

(٤) هى عبارة كثيرا ما استعملها الأوربيون فى كتاباتهم إلى حدود القرن ١٩، للحديث عن المسلمين.

عاريى الرأس بدون عمامة[1] أو «الشال» الذى يضعه البدوى فوق رأسه، وبلباس مسيحى، ويجدون فيهم ما يمكن أن يجدوه 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...»[2].

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 التواقة للخير وخصالهم الطبيعية...»[3].

لهذه النظرة الدونية للبدو علاقة مباشرة بالفترة الزمنية التى زار فيها الرحالة الأوربيون 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 الأوربيين 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 المسئولين 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 والإيالتين العثمانيتين تونس والجزائر وفى تشويه صورة سكان شمال إفريقيا لدى الأوربيين قاطبة. إضافة للمرجعية الدينية السائدة آن آنذاك والتى تعتبر العرب والمسلمين قاطبة أعداء الكنيسة والمسيحية. فعلقت فى أذهان الأوربيين 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 ويسبى 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 الأوربيين للبدو بصفة خاصة؛ إذ أصبح الرحالة الأوربيون 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 الجدود 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 مفتدى (Rédempteurs) رجال الكنيسة الكاثوليكية، أن «الأتراك والعرب والمور وشعوب أخرى محمدية سُحِروا 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 هى تجمعات سكنية صغيرة لبعض القبائل المستقرة التى بنت منازلها من الطوب والقش أو من الخيام.

يعود ذلك بالنسبة للبعض للإطار الطبيعى الذى يعيش فيه البدو والمتمثل فى الأراضى القاحلة الموحشة. فالصحارى التى يعيشون فيها أو حتى الغابات الجبلية هى مناطق فارغة طبيعيا أو لا تمت للحضارة بأية صلة وبالتالى هى 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 بعيدا 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) نظرا لشدة جوعهم وشرههم للدم الإنسانى...»[1].

أما Shaw فقد اعتبر أن «حياة الترحال ومعاملة الأتراك الجائرة لهؤلاء البدو منعتهم من التحضر والتعلم»[2]. وبصفة عامة ركز جل الرحالة الذين زاروا تونس خلال القرنين ١٨ و١٩ 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 البوادى والأرياف[3].

هل تختلف هذه الصورة القاتمة عما ذكره ابن خلدون نفسه عن البدو بصفة عامة؟! كتب صاحب المقدمة فى الفصل الثانى من الكتاب الأول حول «العمران 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 والمفترس من الحيوانات وهؤلاء هم العربِ وفى معناهم ضواعن البربر وزناتة بالمغرب...»[4]. وفى ذكره للزحف الهلالى، 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 (مبروك)، القبيلة... المرجع نفسه، ص ٦١.

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

سـابلتها» لما عطفت جحافل القبائل العربية «على المنازل والقرى والضياع والمدن فتركتها قاعا صفصافا أقفر من بلاد الجن وأوحش من جوف العير...»[١].

كما أنه اعتبر البدو أكثر الخلق عداوة للتمدن فى فصل خصصه فيقول: «إن العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب». وسبب ذلك «أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسـبابِه فيهم فصار لهم خُلقا وجبلة وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن رِبقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له...»[٢].

فى حين أن ابن خلدون حاول أن يعلل «طبيعة التوحش» التى «جُبل» عليها البدو بأن اعتبر «نكد العيش وشظف الأحوال وسوء الموطن» حملهم «على التوحش فى القفر»[٣]، فإن جل المخبرين التونسيين للفترة الحديثة أوغلوا فى معاداتهم للبدو وصوروهم فى أبشع صورة دون تقديـم أى تعليل لموقفهم من هذه الشـريحة من المجتمـع[٤]. فابن أبى دينار ما فتئ يتحـدث عن «زريعة الخبث والأصل اللئيم أولاد سـعيد[٥] لا أسـعدهم الله لأن طبعهم هو الفساد فى البلاد ويهلكون الحرث والنسل والله لا يحب الفساد...»[٦]. وابن أبى الضياف يطالعنا فى كتاب الإتحاف بسـجل من المصطلحات تتضمن عشرات العبارات التى تؤسس خطاب انتقاص لبدو الإيالة التونسـية خلال القرن التاسـع عشـر، على غـرار «العربان» و«أجلاف البوادى» و«نواجع العربان» و«عربان البوادى» و«أوغاد الجبل»... وهذا الموقف من البدو و«العربان» يمثل، دون شـك، الموقف الرسمى للسـلطة ونتاج تعالى سكان الحضر الذين يعتبرون هذه الشـريحة من المجتمع التونسـى تعيق أى شـكل من أشكال «التمدن» مثلما روجت لذلك النظرية الخلدونية. كما أنها غالبا ما أشـهرت سيف العصيان فى وجه السـلطة المركزية وممثليها داخل البلاد، لذلك بدت معادية لأى شـكل من أشكال التنظيم السياسى وموغلة فى الهمجية.

---

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

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

(٣) المصدر نفسه.

(٤) يعتبر مبروك الباهى أن «مدونة العصر الحديث (مقارنة بسالفتها الوسيطة) ليس لها مسوغ غير الخلفية السياسية الموروثة لاسـيما أن اكتسـاح العالم البدوى بداخل الإيالة كان من أبرز ما عزمت على إنجازه السـلطة التركية منذ العهد المرادى»، الباهى (مبروك)، القبيلة فى تونس... المرجع نفسه، ص ٦١.

(٥) وفى موضع آخر ينعتهم «بأولاد تعيس الذين لم يكن لهم رئيس إلا إبليس...» 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 للبدو 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 «القرابة الدموية» و«الجهاز الجنيالوجى» 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 للمشهد الذى صوره الرحالة الأوربيين لانتشار القبائل التونسية خلال القرن ١٩ وذلك

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

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

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

فــى مجال جغرافى حددته المعطيات السياســية الجديدة التى تولدت عن انتصاب حكم الأتــراك بتونس منذ نهايــة القرن ١٦، وتدرج نحو بناء فضاء اجتماعى ثقافى تشــكلت فى صلبه القبيلة التونسية. ونصبو من ذلك إلى تتبع ديناميكية تطور البداوة ونمط العيش القبلى فى تونس الحديثة داخل إطار جغرافى وسياســى محدد، اعتمادا على شــهادات مجموعة من الغربيين.

ثنائية المجال الجغرافى والمجال السياسى:

منــذ انتصــاب حكم الأتــراك بتونس فى نهايــة القرن ١٦، ارتبط المجــال الجغرافى التونســى، وبالتالى الفضاء الــذى تتحرك داخله المجموعات القبليــة والبدو بصفة عامة، بالمجال السياســى وذلك لأمريــن: لاختلاف نظام الحكم بتونــس وبالجزائر من ناحية، والنظام الجبائى الذى فرضته السلطة على سكان البلاد. فالمجال الجغرافى مثل فضاء ماديا حدد نمط إنتاج القبائل التونســية وعلاقاتها الاجتماعية. أما المجال السياســى فقد تشكل على بناء العلاقات الجديدة للإيالة التونســية مــع جيرانها، الجزائر وطرابلس، وتحديدا منذ نجاح الحملة الفرنسية على الجزائر سنة ١٨٣٠م، مما أجبرها على ضبط الحدود بينها وبين جيرانها. وحددت سياســة العائلة الحســينية الجبائية المجحفة التى فرضتها على المجتمع البدوى من ناحيتها مجال تحركه بين مختلف مناطق البلاد.

ومن خلال قرائتنا 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 وتحديدا منذ قيام الدولة الحسينية سنة ١٧٠٥م.

(أ) من البادية إلى الريف:

عندمــا زار Marmol شمــال القارة الإفريقية فى بداية القــرن ١٦ كان النفوذ الحفصى يمتد من تخوم «موريتانيا القيصرية»[1] غربا وقســنطينة من الشــمال الغربى إلى حدود مصر شرقا وسواحل البحر الأبيض المتوسط. أما جنوبا فالتراب التونسى كان يتوغل فى الصحراء

(١) حــدود هــذه المنطقة غير واضحة وقد ورث الرحالة الأوربيون هذه التســمية عــن المؤرخين الرومان للدلالة على المناطق الوسطى لشمال القارة الإفريقية، ما يقال حاليا الجزائر.

الكـبرى إلى حـدود منطقة الزاب وجبال الأطلس الصحراوى. وقد قسـمها هذا الرحالة إلى مقاطعـات أربع : قسـنطينة وتونس وطرابلس والزاب[1]. إلا إنـه اكتفى بوصف أكبر المدن السـاحلية وأهمل المناطق الداخلية «للمملكة التونسـية» التى اعتبرها «مناطق شاسعة شبه قاحلة تتنقل فيها مجموعات كبيرة من أشد العرب والأفارقة، عجز ملوك وسادة هذه البلاد على ترويضهم وضمهم إلى صفوفهم وإرضائهم...»[2].

اقتصرت آثار الرحالة الأوربيين فى بداية الفترة الحديثة إذن على وصف شامل لكامل تراب البلاد التونسـية وتتبع المسـالك التجارية الصحراوية أو الساحلية الرابطة بين المدن التونسـية ومختلف مناطق البحر الأبيض المتوسـط أو الداخلية الرابطة بين المشرق والمغرب والمارة عبر أكبر المدن. وأكدت كتب الرحالة من ناحية ثانية على الفراغ العمرانى للمناطق الداخلية نظرا لفقر مناطق السباسب وسفوح الجبال التى مثلت مجالا مفتوحا للبدو الرحل المتنقلين حسـب الفصول من الجنوب نحو الشـمال ومن الغرب نحو الشـرق ذهابا وإيابا. ولعل أبرز ما يلفت الانتباه هو المشـهد الجغرافى الموحش لهذه المناطق القاحلة التى تضمن عيش «مجموعات متوحشة من البدو الرحل تتنقل فى شكل جماعات صغيرة أو قبائل كبيرة تتنقل مع بعضها بين أرجاء البلاد...». ويحاول Marmol أن يعلل وجود هذه المساحات الهائلة من الأراضى القاحلة فى مناطق كانت قديما آهلة بالسكان. فاعتبر أن «العرب خربوا معظـم 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...»[3].

من خلال هذا المشهد تتراءى لنا «البادية التونسية» بعنصريها الجغرافى والبشرى فى علاقة وطيدة بين الإنسـان والإطار الطبيعى. فقد فـرض 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 التى شيدوها 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 لشـمال القارة الإفريقية فرضت نمط العيش البدوى الشـرقى الـذى جلبته معها من فيافى الجزيرة العربية ونشـرته فى كامـل المنطقة وتحديدا فى ربوع إفريقية وتأقلمت فـى إطار جغرافى كان من قبل موطن البدو البربر.

ولعل التفسير الذى قدمه Marmol وغيره من الرحالة الأوربيين والمتعلق بالفراغ العمرانى والحضارى لمسـاحات 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 كلّها الرحلة والتغلب وذلك مناقض للسكون الذى به العمران ومناف له. فالحجر مثلا إنما حاجتهم إليه لنصب أثافى القدر فينقلونه من المبانى ويخربونها عليه ويعدونه لذلك والخشـب أيضا إنما حاجتهـم إليه ليعمدوا بـه خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم عليه لذلك فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذى هو أصل العمران...»[1].

وهـى الصورة نفسـها التى يقدمها لنـا ابن أبى دينار عن طبيعـة «الأعراب» فى عهد الدولة الحفصية إذ يذكر أنهم «كانوا فى أول الأمر أشـد شوكة واستحوذوا على جل البلاد فكان يعسـر الخلاص معهم... وأهل الجبال غالبهم عصاة، وكان صاحب المحلة يعاملهم بالمخادعة والرفق والقواد يتعقبونهم...»[2].

يبدو إذن أن بداوة القرون الوسـطى وبداية الفترة الحديثة القائمة على نمط عيش قوامه التنقل وعدم الاسـتقرار، ارتبطت مباشرة بمجال جغرافى شاسع سمح للمجموعات البدوية فـرض الترحال والتنقل بـكل حرية من أقاصى البلاد إلى أدانيهـا دون قيود وضوابط. بل شكلت خطرا على «العمران» منذ أن أظهر البدو عصيانهم للسلطة السياسية المركزية المعادية للحريـة المفرطـة. إذ فُرض عليهم نمط العيـش البدوى «التقلب فـى الأرض وحتم عليهم الالتجـاء إلى القـوة للدفاع والهجـوم. كما أن الحاجة دعتهم دائما لحمل الأسـلحة: ففى المناطق القاحلة، تصبح بركة ماء أو مرعى مدعاة للحرب والتخريب...»[3].

(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 التى تتوغل فى الصحراء. وتحد سواحل البحر المتوسط وطرابلس الإيالة التونسية شرقا»[٢].

انطلاقا من الوصف الذى قدمه Shaw للإيالة التونسية فى بداية القرن ١٨ قسم الرحالة الأوربيون 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 «فريفة»، أى البلاد الواقعة ما بين الكاف وباجة. إلا أن المساحات الداخلية للإقليم الصيفى هى أقل خصوبة وتصعب زراعتها لأن عديد الهضاب والسباخ 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 وسباخ، 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 XVIIe siécle, 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 لحمود 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.

السباخ... أما خلف جبال القصرين، وصولا إلى منطقة فرنانة وجنوبا إلى تخوم الصحراء فنحن نقطع مئات الأميال من الأراضى الجدباء»[1].

ومع ذلك، تؤكد كتب الرحالة الذين عاصروا Shaw أن هذه المناطق، برغم قساوة طبيعتها فإنها آهلة بالسكان وتتجمع فوقها العديد من القرى والدواوير ويتعاطى سكانها شتى الأعمال الفلاحية والتجارية. «فالقبائل الكبرى تتنقل داخلها لزراعة الحبوب وبيع خرفانها ونتاج حليبها وصوفها أو الأغطية التى تصنعها نساؤها وتشترى ما هى فى حاجة إليه من الأوانى الفخارية. ثم تتوغل ثانية فى المناطق الصحراوية حيث تعيش على الصيد والحبوب التى اقتنتها وحليب نوقها.... والمناطق المتاخمة للصحراء ليست فارغة تماما مثلما يضن البعض، فهى تضم العديد من المدن والقرى المحصنة التى تسكنها مجموعات لا تحصى من العرب[2] الرحل[3]».

وآثر رحالة القرن ١٩ الاعتماد على هذا التقسيم الثنائى فى تقديمهم للبلاد التونسية وركزوا بالدرجة الأولى على التطور الذى شهدته المناطق الداخلية التى تبدو من خلال وصفهم آهلة بالسكان وتعتمد حركيتها الاقتصادية بالدرجة الأولى على النشاط الفلاحى، غراسة وتشجيرا وتربية للماشية. إضافة إلى تزويد المدن الكبرى بحاجياتها من المواد الغذائية وبعض المواد الأولية على غرار منطقة الوسط التونسى المجاورة للقيروان التى تزهو خلال السنوات الممطرة فتجلب مناطق الرعى الخضراء القطعان العديدة التى تقودها القبائل العربية... مما يخلق حيوية غير معتادة على أبواب مدينة القيروان. فالبدو يمولونها بما تحتاجه من مواد غذائية وهى بدورها تمدهم بما هم فى حاجة إليه من الصناعات اليدوية[4]. أو المناطق المجاورة لمدينة الكاف الحدودية حيث تقام الأسواق الأسبوعية على غرار السوق التى 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.

(٢) ويعنى 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 تنتجــه من أوان فخارية»[1]. كما يتحدث Filippi من ناحية أخرى عن ثراء وخصوبة «الريف التونســى» الذى ينتج مختلف أنواع الخضر والغلال إضافة إلى الزراعات الشاسعة والغراسات البعلية والسقوية[2].

مــن خلال ما عرضته آثــار الرحالة الأوربيين نلاحظ إذن حواضر الشــريط الســاحلى التونسى والمدن الكبرى الداخلية خلقت على امتداد الفترة الحديثة أريافا أصبحت تتعامل معها فى دورة اقتصادية يتعاضد فيها المركز بالمحيط. وإن أبقت القبائل المتنقلة من مناطق نائية على نمط عيشــها البدوى وعاداتها وأعرافهــا البدوية فهى لجأت فى نهاية المطاف إلى الاستقرار فى مكان واحد حيث «أقامت خيامها وبحثت عن موارد عيش حرمتها منها المناطــق الجنوبية»[3]. ويعود ذلك إلى التحول الذى شــهدته هــذه المناطق، نظرا لارتباطها المباشــر بنمــط العيش البدوى/ القبلــى الذى اعتمد منذ بداية العصــر الحديث على ملكية الأرض وبالتالى إلى استقرار قبائل الشمال والوسط التونسى. ذلك ما وافق التحولات السياسية التــى طبعت الفــترة الحديثة بظهور مصطلحــى الوطن والبلاد فى تعبــير الفرق والعروش وتشكل الهوية التونسية...[4].

(ب) البدو والسلطة خلال القرن ١٩:

انطلاقا من القرن ١٧ تغيرت المعطيات السياســية للبلاد التونســية وأظهرت كل الأنظمة التــى تتالــت على الحكم رغبــة ملحة فى إخضــاع القبائل البدوية لمشــيئتها وضبط مجال تحركهــا. فروجت قاعدة «التخريب» التى «جبل عليها الأعراب» منذ الزحف الهلالى. وهى قاعدة اعتمد عليها أصحاب السلطة لتذنيب الأعراب على «تخريب المناطق الآهلة بالسكان» وذلك لغايتين: لتســويغ سياسة الترهيب المتبعة ضدهم من جهة ولفرض الاستقرار والسيطرة عليهم وإجبارهم على دفع الجباية التى تمثل أحسن تعبير لتبعيتهم للسلطة فى 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) الباهى (مبروك)، القبيلة فى تونس فى العهد الحديث...، المرجع نفسه، ص ٥٨.

جهة ثانية[1]. فقارئ المؤنس لابن أبى دينار يخال له أن هم البايات المراديين الوحيد هو تتبع القبائل المستعصية من شمال البلاد إلى جنوبها و«كسر شوكتها» وخاصة تلك التى اتخذت الجبال الحدودية الفاصلة بين الجزائر وتونس حصنا مانعا لها أو تلك التى كانت تعتمد سياسة الكر والفر وتتوغل فى القفار تحاشيا لمواجهة القوات النظامية. وقد ركز كل الرحالة الأوربيين على هذه العلاقة العدائية بين السلطة والقبائل البدوية منذ أن سجل Marmol فى بداية الفترة الحديثة «مقاومة القبائل البربرية الجبلية فى منطقة قسنطينة والحدود الجزائرية التونسية للأتراك»[2] إلى عشية الاحتلال الفرنسى عندما ذكر طبيب المحلة الألمانى Gustav Nachtigal أن «البدو الرحل ذوى الخيام من الوبر لا يضمرون خيرا للحكومة...»[3].

ولم تكن الجباية – فى حقيقة الأمر – هى الداعى الأوحد لوقوف البدو أمام السلطة المركزية. فهم جبلوا على «الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة» مثلما أشار لذلك ابن خلدون[4]. ولعل التعليل الذى قدمه بعض شيوخ «القبائل الجبالية» لـ Pellissier عندما سألهم عن سبب «حملهم السلاح فى 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 الباى لمضاعفتها بالسنة المقبلة. كما أنه من العار أن يدفع جبالى الضريبة حال ما يتلقى الأمر». ويضيف نائب القنصل الفرنسى بأن «تعنت بدو منطقة جبال خمير هى طبيعة كل البدو أينما حلوا، ففلاحو الصعيد المصرى 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 بأن تنتقل بين الدولتين، هروبا من دفع الجباية Bachrouch (T), Formation social bar baresque... op. cit., p. 158.

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

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

(٣) منير الفندرى، البلاد التونسية فيما بين ١٨٦٣م – ١٨٦٨م من خلال رسائل الطبيب الألمانى غوستاف نختغال Gustav Nachtigal، منشورات مركز النشر الجامعى، تونس ٢٠٠٣م، ص ١٣٨.

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

لدفع الميرى إلا إذا تعرضوا للضرب المبرح بالعصى»[١]. إلا أن سياسة الترهيب التى اتخذتها مختلف الحكومات تجاه العناصر البدوية، منذ انتصاب حكم الأتراك بتونس، هى التى كانت غالبا تشحذ طبيعتهم التواقة 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 الباى 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 تذعن 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 تفتر 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»[1] على السكان وتحديدا القبائل الداخلية[2]. وقد أكد صاحب الإتحاف هذا الأمر العديد من المرات، أبرزها الفوضى التى عمت منطقة الأعراض بالجنوب الشرقى للبلاد التونسية سنة ١٨٤٠م. ففى تلك السنة «وقع شىء من بوارق العصيان، خاف الباى من سريانه فى المملكة لاتحاد السبب. و ذلك أن هذا الباى (المشير أحمد باى 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 فى المملكة وأسواق العربان والتزمها ملتزمون وقع التغافل عنهم[3]... فاعتمد متولى لزمة الأعراض الإجحاف فيها حتى قيل إنه يطلب المحصول على دفن الميت فهجم عليه بعض العامة وقتلوه[4]... ولما بلغ الخبر الباى وتحقق عنده أن سائر عربان المملكة استحسنوا ذلك وتآمروا عليه، تلافى الصغير قبل أن يكبر والقليل قبل أن يكثر فنهض بنفسه إلى الأعراض يجر وراءه عرمرما من العسكر النظامى...»[5].

بقى 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 فى ردهات من القرن

---

(١) يذكر ابن أبى الضياف أن بعض المسئولين فى أغلب مراتب الدولة يدعون دائما إلى إثقال كاهل «الأعراب» بالمغارم على أساس أن «العربان إذا كثر مالهم ساء حالهم، وفى ثقل الجباية خضد لشوكتهم وكبح لهم عن العصيان» ويضيف أن «بعض الأوغاد السفهاء من جهلة الترك» يتندرن بمثال تونسى «العربى خذ ماله واقطع رأسه» الإتحاف... جـ ٥، ص ١٢٩.

(٢) يتحدث محمد الهادى الشريف فى مقاله حول «حركات الفلاحين فى 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...».

Cuoq (J), Venture De Paradis... op. cit. p. 54.

(٤) فى الفترة نفسها، وغير بعيد عن منطقة الأعراض، يذكر ممثل القنصلية الفرنسية Pellissier أن «أعراب المثاليث اشتهروا 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 أبى الضياف، الإتحاف... المرجع نفسه، جـ ٤، ص ٤٤.

التاسع عشر العديد من القبائل المتضامنة ضد الحكم المركزى[1]. ونتيجة لهذا الصراع الدائم بين بدو يتوقون إلى الحرية والترحال الدؤوب دون قيود ونظام حكم قائم على مبدأ «الأمن الجماعى» والاعتراف بسيادة صاحب السلطة، مما يقتضى الاستقرار والانخراط فى 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 طواعية أو مكرهين على ذلك. كما تفاعلوا مع المعطيات التى يمليها عليهم الاستقرار من أعمال وطباع هادئة. فحسب شهادة بعض الرحالة الأوربيين، كانوا «يمتازون بنزاهتهم وإن كانت لهم مساوئ توازى محاسنهم كالتخاذل وقلة الحيوية[2]... فالجرائم قليلة فى الأوساط الحضرية بل هم غالبا ضحية مهاجمة جيرانهم...»[3]. أما العرب «ذوى الخيام، فهم جريئون ولهم حيوية فائقة... حياتهم قليلة الهدوء، ما عدا سكان المناطق المجاورة للقيروان، ولا يتحملون سياسة القمع التى تتوخاها السلطة تجاههم...»[4].

وأفضل دليل على استقرار أكبر نسبة من القبائل التونسية خلال القرن ١٩ هو تقلص الحملات التأديبية ضد العصيان البدوى[5] وقبول معظم القبائل مبدأ دفع الجباية بطرق سلمية كلما مرت بهم المحلة التى كانت تخرج من العاصمة تحت قيادة الباى الحاكم أو «باى الأمحال»[6] 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 الزياتين والتمور.

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

(٢) ذكر ابن خلدون فى باب «العمران البشرى والأمم المتوحشة...» من المقدمة أن البدو «كلما نزلوا الأرياف وتفننوا 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 و١٨٤٨م.

(4) Ibidem.

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

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

وإن اختصرت المصادر المحلية الحديث عن المحلة فى ذكر خروج أشــهرها وما قامت به من ردع للقبائل لاســتتباب الأمن، فإن آثار الرحالة الأوربيين تطالعنا بأطرف الحديث عــن الحمــلات التى تقوم بها المحلة لاســتخلاص الجباية ولفرض الســيادة على القبائل المســتعصية. فابن أبى الضياف لم يتعرض لخروج المحلة إلا المرار القليلة على غرار محلة «الخمسة بايات» التى قادها حمودة باشا على إثر توليه الحكم والتى اصطحبه فيها أخويه عثمان ومحمد المأمون وابنى عمه محمود وإسماعيل. ولم يذكر عن هذه المحلة إلا ما حققه حمودة باشــا من بطولات بأن «مهد الوطن وأمن الســبل وغل أيدى المعتدين وأرهب العمال واســتوفى الجباية»[٧]. فى حين يقتفى Desfontaines [٨] أثر المحلة نفسها ويمدنا بدقيق التفاصيل عن الأحداث التى تخللت مدة رحلتها بمناطق الجنوب التونسى[٩].

ومن حســن الحظّ كذلك، أنّ عددا آخر من الأوربيين تواجد خلال القرن التاســع عشر إلى جانب بعض البايات عند خروجهم على رأس محلاتهم. وقد وافانا هؤلاء بوصف دقيق لخروج المحلة من العاصمة فى شــكل احتفالى إلى حين عودتها. ولنســتمع لـ Flippi فى أطرف ما ذكر عن المحلة التى قادها حســين باى (١٨٢٤م – ١٨٣٥م) بنفسه. فإضافة إلى الحديــث المطــول عن انطلاق المحلة من تونس العاصمة فى موكــب بهيج، يمدنا القنصل الإيطالى بتفاصيل أدق عن يوميات القافلة وهى تقطع الوســط التونســى تحديدا ببير (بئر) الحفى حيث توقفت للاستراحة: «...عندما كانت المحلة فى منطقة السونية شوهد هلال شــوال فأطلق الفرسان عيارات نارية إعلانا لعيد الفطر «البيرم» (٩ إبريل ١٨٢٩م)... وفى الغــد صباحا اســتقبل الباى التهانى من قبل أعيان الفيادة. وأمــام الجميع أقيمت، مثلما يقــع فى قصر باردو، المصارعة اليونانية وصراع الســيوف[١٠]، كل ذلك تحت قرع الطبول والمزمار. وفى المســاء، مر أمام الباى فرســان قبيلة الهمامة وعددهم ٥٠٠ يتقدمهم الفايد. تقدم الفرسان فى صفين وعند وصولهم أمام مدخل الخيمة أطلق كل فارس عيارا فى الفضاء أو على الأرض ودام الاحتفال أكثر من نصف ســاعة. ثم تقدمت ســتة جمال مزركشة بنوع

(٧) ابن أبى الضياف، الإتحاف... المصدر نفسه، جـ ٣، ص ٢٠.

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

(9) 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 بقى إلى يومنا هذا يتماها خلاله فارسان بالصراع بالسيوف أو بالعصى ويسمى «الزقارة».

من الزرابى الحمراء على ظهورها نســاء مستورة تغنى أغانى وطنية على شرف الباى وبين الأغنيــة والأخرى تنطلق الزغاريد من حناجر الوصيفات... ثم تقدمت مجموعة أخرى من الفرسان يركبون أجمل الخيول التى ازدانت بزرابى من الحرير تغطى ظهورها وتترامى على مؤخرتها إلى حد سيقانها. ويتقدم الموكب الكربسون»[١].

ســاهمت القبائل المخزنية[٢] بقدر وفير فى مســاندة وإنجاح الحملات التى كانت تقوم بها المحلة سنويا بين الشمال والجنوب. وقد لفت انتباه جل الرحالة منذ القرن ١٨ الدور الخطير الذى تقوم به هذه القبائل بتقديم مدد عســكرى للمحلة يتمثل فى أقدر فرســانها و«لوجستى» فى ضبط مواطن القبائل الأخرى مثلما لاحظ ذلك العالم النباتى Rebatel فى منتصف القرن ١٩ [٣]. فالبلاد تنقسم حسب رأيه «إلى حزبين متعاديين: الباشية أو العرب الأحــرار وهــم البدو الحقيقيون والحيســنية أو الحزب الحكومى[٤]. تمثــل قبيلة بنى زيد الكــبرى الحزب الأول وتمثل قبيلة الهمامة الحزب الثانى. وحول هاتين القبيلتين تنضوى باقى القبائل الأخرى حسب أفكارها وحسب مصالحها. وأهم القبائل التى تنتمى إلى صف بنى زيد، المثاليث قرب صفاقس والسواســى ما بين سوسة والقيروان وحازم ما بين سيدى مهــذب وفابس وماجر والفراشــيش ما بــين تونس والحدود الجزائريــة. أما حول الهمامة فتصطف قبائل جلاص قرب القيروان وورغمة قرب الحدود الطرابلسية والعكارة بجرجيس

(١) تســتعمل العبــارة للدلالة على أجمل الخيول العربية التى يمتطيهــا أحد أتباع الباى والتى تحلى بغطاء جميل للغاية. يســبق الكربســون جواد الباى ويعطى الإشارة للموسيقى العســكرية 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 الســلطة وبين بعض القبائل يقتضى مبدأ المشــاركة النظرية فى تســيير العمل السياســى داخل البلاد ويفضى إلى مساندة هذه القبائل الموالية للســلطة عســكريا لإخضاع القبائل المعارضة مقابل امتيازات مادية تتمتع بها دون غيرها كعدم دفع الضرائب. انظر، الباهى (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 السياســى الدامى الذى جمع بين حســين بن على التركى مؤســس الدولة الحســينية وابن أخيه على باشــا. وانتهت الفتنة بمقتل حســين بن على على يد ابن أخيه «وانقسمت البلاد يومئذ إلى حسينية وهم القائمون بدعوة حســين بن على، وإلى باشــية وهم القائمون بدعوة على باشــا» وقد ساهم هذا الصراع السياسى فى تدعيم ظاهرة انقســام المجتمع القبلى بين قبائل موالية للحكم المركزى وأخرى معارضة له إلى حدود الاســتعمار الفرنسى. انظر، ابن أبى الضياف، الإتحاف... جـ ٢، ص ١٤٠.

ونفـات ما بين عفـارب وأولاد البان وأولاد عيار ما بين الكاف والحـدود الجزائرية. كما يجـد كلا الصفين تحالفات فى المدن الكـبرى. فنصف مدينة فابس ونصف منطقة الجريد والسـاحل يتحالـف مع بنى زيد ونصف المدن الأخرى بمـا فى ذلك صفاقس يتحالف مع الهمامة. ولا يجب أن نعتبر موالاة صف للباى اعترافا كليا بسلطته دون معارضة. لا شىء يـدل على ذلك، فالحكومة لا تسـاند الهمامة إلا لمقاومـة بنى زيد. وهكذا يعيش أصحاب السـلطة فى أمن وسـط هـذه الصراعات التى لا تنتهى. إلا إنهـم، لا يعتمدون كثيرا على وفاء أنصارهم كلما تعلق الأمر برفع الضرائب، فالمشاكل تتأتى من كلا الجانبين. فالأحرار يعتبرون رفضهم لدفع «العشـر» لسلطة معادية لهم مشـروعا بينما يعتبر الصف الثانى أنه دفـع بما فيه الكفاية مـن أرواح رجاله عند مقاتلة أعداء الحكومة ولا يجب أن يدفع أكثر من أمواله. فقبيلة ورغمة، نظرا لأنها من صف الهمامة، لا تدفع الضرائب إلا عندما يحلو لها وهى مع ذلك من أخطر القبائل...»[1]

ولعـل أشـهر القبائل المخزنية هـى قبيلة دريد. فقد ذكرت جل المصـادر الغربية منذ القرن ١٨ أنها «كثيرة العدد ومن أقوى القبائل كما أنها لا تدفع أية ضريبة بل تتلقى من الحكومة مقدارا ماليا مقابل الخدمات العسكرية التى تقدمها لها. فهى توفر للمحلة آلاف الفرسـان كلما خرجت لرفع الضرائب...»[2]. ويمدنا Pellissier بمعلومات أوفر حول هذه القبيلة التى «لا تمتلك مقرا محددا وتنقسـم إلى عدة فروع يقطن بعضها الجزائر فى منطقة قسـنطينة وينتشـر أغلبها فى كامل أرجاء شمال وغرب الإيالة. تقوم بعض فروعها برعى الغنـم ويتعاطـى البعض الآخر الأعمال الفلاحية كزراعة الحبوب أو يشـتغلون كمزارعين «خماسـة» فى أراضى البيليك... يسـاهم فرسانها[3] فى المحلة المتجهة نحو بلاد الجريد ويغتنـم هؤلاء الفرصة لمقايضة حبوب المناطق الشـمالية التى يحملونها معهم بتمور منطقة الجريد...»[4].

---

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

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

(٣) 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» لـ Pellissier De Reynaud أهم الأعمال التى قدمها رحالة القرن ١٩ عن تونس. وتكمن أهمية هذه الدراسة فى دقة الوصف لكامل مناطق البلاد التونسية على كل المستويات، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا. كما يمكن أن نعتبر الخريطة التى أوردها ممثل القنصلية الفرنسية فى كتابه وثيقة مهمة لدراسة جغرافية البلاد التونسية وتحديد مناطق استقرار مختلف القبائل. إلا إنه عدل عن البحث فى أصول هذه القبائل واكتفى بتعدادها حسب موقعها الجغرافى من الشّمال إلى الجنوب. ولعل ذلك يعود لصعوبة البحث الميدانى. بل إن الخوض فى 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 فى منتصف القرن ١٩ من معلومات عن المجتمع التونسى عموما لا يعدو أن يكون خلاصة عدة سنوات من التحقيقات لدى سكان الإيالة وشيوخ مختلف القبائل، نظرا للمهمة السياسية التى اضطلع بها خلال إقامته بتونس، مع ما تحمله تحقيقاته من هنات ونقائص.

وعلى غرار اعترافات باحثى الفترة الاستعمارية والمعاصرين، فإن «التعرف إلى الخليط القبلى والجذور الإثنية لأى قبيلة ما يبقى صعب المنال إذ إن كل القبائل استعربت من حيث اللغة والدين والثقافة منذ زمن بعيد... وحتى أسماء العلم التى تعود إليها جل القبائل لا تعنى شيئا حيث إن القبائل البربرية التى لم تفر أمام الزحف الهلالى اندمجت مع القبائل الزاحفة واتخذت اسم مجموعة معينة...»[١]. وقد حاولت Lucette Valensi فك لغز الجذور التاريخية للقبائل التى عنتها بالدرس، إلا إنها اعترفت فى 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 فى

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

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

الجنوب التونسى. فالرواية التى يتفاخر فى ذكرها الأحفاد بالجدود الأولين، تبرز مدى سيطرة الجانب الأسطورى على أحداثها. كما تتداخل فى مختلف مراحل تكوينها الجذور العربية بالبربرية بحيث يعسر على الباحثين المعاصرين فك ألغازها[1].

نتحاشى من ناحيتنا الدخول فى الجزئيات المتعلقة بخصوصيات القبائل التونسية وتركيبتها الاجتماعية والنظام القبلى الذى يسود البلاد التونسية خلال الفترة الحديثة. فالدراسات تعددت من هذه الناحية[2]. ونقتصر على تصنيف القبائل التونسية حسب ما ورد فى آثار الرحالة الأوربيين. 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 مُغِيرة. وهذا من شأنه أن يدعم ما خلصت إليه الدراسات المعاصرة من تحولات طرأت على المجتمع البدوى خلال القرن ١٩.

(أ) من الترحال إلى الاستقرار:

من خلال وصفى Marmol وأبى الحسن الوزان فى مستهل القرن ١٦ يبدو أن بعض القبائل تمركزت على الشريط الساحلى من شمال البلاد إلى جنوبها وفى 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 تقتنيها من تجارة البندقيين مع المدن الساحلية[3] .

اجتمعت القبائل المستقرة على الشريط الساحلى الممتد من طرابلس إلى شمال البلاد التونسية، فى 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.

(٢) لعل أبرزها دراسة Lucette Valensi ودراسة الأستاذ مبروك الباهى 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 التى عنيت بالقبيلة فى تونس الحديثة انظر الباهى (مبروك)، 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 الماشـية كالضأن والخيول أو بعض الأعمال اليدوية أبرزها النسـيج، وقد دعم نظام البايات منذ بداية القرن ١٧ استقرار البدو فى هذه المناطق لتأمين حياة سكان الحواضر وإنجاح مشـروعه السياسـى الرامى إلى فرض مبـدأ «الأمن الجماعى» والاقتصـاد القائم على القرصنة والمبادلات التجارية[١]. ولم تول الإدارة المركزية فى بداية الأمر اهتماما بالمناطق الشـاغرة من التراب التونسـى 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 أشـارت جل آثار الرحالة الأوربيين إلى انتشـار القبائل المستقرة فـى كامل تراب الإيالة مـن شمالها إلى جنوبها إما طواعية لارتباطها بالأرض أو قهرا أمام بطش السـلطة المركزية[٣]. وتمثل المشـهد الجديد فى استقرار القبائل الكبرى وخاصة منها تلك التى تقطن السباسب العليا والوسطى والتى حددها Pellissier سنة ١٨٤٣م بأربع:

قبيلـة جـلاص: وهى بدورها تنقسـم إلى أربعة فروع أو «بطـون»: أولاد إيدير، شمال القيروان، سنداسـن جنوبها، الكعوب أو القوازين خلف جبل وسلات وأخيرا يقطن أولاد خليفة شـرقى سنداسـن. وكانت هذه القبيلة فيما قبل، تنضم تحت قيادة واحدة أما الآن فهى تنقسـم إلى قيادات ثلاث: أولاد إيدير، أولاد خليفة وسنداسـن والقوازين. وتوفر هذه القبيلة لحكومة الباى ثلاثة آلاف فارس كلما اقتضت الحاجة[٤].

---

(١) يعتبر مبروك الباهى أن «إيقاع التاريخ التونسـى مال منذ الحضور العثمانى إلى حلبة المتوسـط وانتصبت 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 تشـكيل المشـهد العقارى السياسـى...»، 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 باشـا باى الحسـينى (١٧٨٢م – ١٨١٤م) أرغمت كل القبائل على تقديم يد العون للحكومة المركزية أيام المحن وذلك بتقديم نسبة من خيرة فرسانها لمعاضدة الجيش الحكومى. يقول Louis Frank، الطبيب الخاص لحمودة باشا: «كلما وجد الباى نفسه مجبرا على شن حرب على باشا طرابلس أو بايات قسنطينة أرغم القبائل على جمع قوة عسكرية كبيرة تبلـغ قرابـة أربعين ألف جندى... بعد جمع الجيش التابع له مباشـرة، يطلب من قبائل العـرب البدو قاطبة مناصرة الإيالـة... لم تكـن هذه القبائل تتراجع قط عن هذا النداء يحدوها فى ذلك أمل الحصول على غنائم على حسـاب 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 الفكة وتنقسم إلى «برادع» ثلاث: أولاد منا ويستقر هؤلاء حذو وادى جلمة، فهد قرب جبال مكيلة والشكاتمة نحو الغرب فى سبيبة. وتوفر قبيلة ماجر ألفى فارس.

قبيلة الفراشيش: لهذه القبيلة فروع ثلاثة وهى: أولاد نجدى، على حافتى وادى الفكة 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[1].

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[2]. يعيش الكل تحت الخيام وهم فى آن واحد فلاحون ورعاة متنقلون. تتنقل 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...»[3].

---

(١) تضيف Lucette Valensi أن: «أولاد سيدى سليمان والحوامد والقمامدية وأولاد سيدى 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» Valensi (L), Fellahs... op. cit., p. 37.

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

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

ما هى إذن العناصر التى حددت اســتقرار القبائل على امتداد العصور؟ وهل الاســتقرار هو إرادة سياســية للضغط على البدو والرحل وإجبارهم على دفع الجباية فحســب؟ أم هى ظاهــرة اقتصادية بحيث إن القبائل الرحل تأقلمت مع بيئة معينة وتفاعلت مع نمط عيش أجبرها على الاستقرار وتغير «نمط إنتاجها»؟!.

يبــدو أن كل هذه العناصر الطبيعية والسياســية والاقتصاديــة تفاعلت تدريجيا خلال الفترة الحديثة لخلق مجال جديد ساعد بل أجبر فى بعض الأحيان قبائل الوسط التونسى وبعض قبائل الأطراف الشــمالية والجنوبية للإيالة التونســية على الاســتقرار. وربما كان للعامل السياســى الــدور المحدد فى هذه الظاهرة التى غيرت مــن نمط عيش البدو الذين اســتقروا نهائيــا أو أبقــوا على ترحالهم فى مجــال جغرافى ضيق مثلمــا تقتضيه حاجة ارتباطهم الوثيق بالأرض كما يشير إلى ذلك الأستاذ مبروك الباهى بأن التحول من الاعتماد على الجمل للترحال إلى الاستقرار بتربية الخرفان ترافق مع تعديل طبيعة الرحلة والعلاقة مــع المجال، إذ أصبحت التجمعات السباســبية تقتصر دورة تحركهــا فى الغالب على مجالاتها المخصوصة...[1]. وما إشــارة Louis Frank إلى أن «القبائل التونســية أصبحت منذ حكم حمودة باشــا باى تساهم فى مد الجيش النظامى بخيرة فرسانها وقت الحاجة» إلا دليــل على ولائها للســلطة المركزية وامتثالها لمشــيئتها[2]. ولئن أبقت بعض فروع من قبائل الوسط والجنوب التونسى على تمردها وطابعها المعادى لأى شكل من أشكال الإرادة السياسية فذلك أمر شاذ لا يتناقض مع الظاهرة العامة للاستقرار الذى شمل معظم القبائل التونســية. نضيف إلى ذلك ما أشــار إليه الرحالة من انتشــار الطرق الصوفية[3] واستقرار الأوليــاء الصالحــين وأصحاب الطرق فى مناطق معينة تبعهم إليها أتباعهم وكل من اعتقد فى كراماتهم.

تفاعلت إذن عدة عناصر على مشارف نهاية الفترة الحديثة لتغير من نمط عيش الجزء الأكبر من البدو فى الإيالة التونســية وذلك بتشــكل النظام القبلى التونســى وبروز القبيلة التونســية كوحدة بشــرية/ ثقافية تطورت فى صلبها شريحة من المجتمع التونسى جبلت

(١) الباهى (مبروك)، القبيلة فى تونس فى العهد الحديث... المرجع نفسه، ص ٢١٧.

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

(٣) أو ما عبر عنه مبروك الباهى «بالتزوى»، المرجع نفسه.

قديما على الضرب فى البوادى والقفار وآلت بتدرج إلى الاستقرار فى مواضع اتخذت منها مــوارد رزقها بتعاطيها الأعمال الفلاحية كالزراعة والغراســة وتربية الماشــية أو المبادلات التجارية مع الحواضر المجاورة لها[1].

كما طور البدو المستقرون فى آن واحد نمط عيشهم إذ «تدجنوا» وسايروا سكان الحواضر طباعهم وبعض عوائدهم وتعاملهم. وتقســيم المجتمع التونســى، 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 والطبائــع «الهادئــة» بعيدة عن «التوحش» الذى يقتضيه الترحــال[2]. وفى انحدار البداوة عشــية القرن ١٩ نحو الاستقرار والتخلى عن الترحال كإحدى الخصائص الحضارية لأبرز شريحة من المجتمع التونسى الحديث تدرج طبيعى نحو انقراض القبيلة كوحدة اجتماعية/ ثقافية متجانسة فرضت سيطرتها على المجال الجغرافى التونسى لقرون متتالية.

وإن اعتبر البعض أن الفاعل الاســتعمارى هو الــذى قوض التنظيم القبلى بتونس، فإن تطور المجتمع التونســى خلال الفترة الحديثة بتفاعل العوامل السياسية والاقتصادية يبدو المحــدد فى انتقــال البدو الرحل إلى حضريين مســتقرين[3]. وعبارة «البدو شــبه الرحل» أو «نصــف الرحــل» «semi – nomades»، إنمــا هو مفهوم اســتعمارى اختلقته الإدارة الاســتعمارية لإبراز الدور الحضارى الذى قامت به للقضاء على النظام القبلى السائد إبان

---

(١) استغرق تدرج القبائل البدوية نحو الاستقرار «زمنا غير هين تدرجت فيه قبائل الشمال قبل وسط البلاد وجنوبها. ومن ثم فالمعتقد أن بداية المرحلة الأولى من اســتقرار عروش مجردة... لم تتحقق إلا خلال القرن ١٦ عندما بدأت تتوطد علاقتها بالأرض والنشــاط الزراعى بينما تســتمر هذه الدورة الأعاشــية المرتبطة بالجمل عند الهمامة فى السباسب حتى القرن ١٨ ولدى ورغمة فى جنوب الأعراض حتى القرن ١٩». الباهى (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 الاســتقرار فى مكان «إنما همتهم الكســب وخصب العيش والســكون فى ظل الدولة إلى الدعة والراحة... فتذهب خشــونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة... وتنشأ بنوهم وأعقابهم فى مثل ذلك...» المقدمة... المرجع نفسه، الفصل الثامن عشر، ص ١٧٥.

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

الإحتلال[1]. 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 «التى كانت من قبل قوية بإمكانها أن تجمع آلاف الفرسان لمعاضدة فرق الجيش النظامى... أما الآن فساعة انهيار قبيلة دريد قد دقت؛ إذ خسرت كل امتيازاتها وانقسمت إلى عدة مجموعات بائسة 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...»[2].

(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 تفسيرا لهذه الصراعات القبلية؛ ففى حين يرى بعض المؤرخين أنها تعود بالدرجة الأولى إلى أسباب اقتصادية مرجعها الأصلى التناحر للسيطرة على الأراضى الخصبة والمراعى[3]، 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, Challemel 1887.

انظر كذلك:

M'halla (M), «Sahara et Oasis avant la fin du bédouinisme. Le Sud – Ouest tunisien au XIX e siécle», 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 religionsp. 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.

فى شــكل مصادمات بين دوار وآخر حول نبع مياه، أو غارات كانت تســتهدف الماشــية بالدرجــة الأولى...[1]، كمــا ركز البعض الآخر على النظريــة الخلدونية التى تعتمد ظاهرة «العصبية القبلية»، فى اتحاد والتحام المجموعات البدوية[2].

إلا أن الأوربيين الذين زاروا الإيالة التونســية خلال الفترة الحديثة قد اكتفوا بذكر هذه الصراعات دون تقديم تفســيرات شــافية لهذه الظاهرة وعلقوا عليها بكثير من الاســتغراب خاصة إذا قابلت فرعين من فروع القبيلة نفســها. وإن حاولوا فى بعض الأحيان التحقيق فى الأمر، فإن تحليلهم كان غالبا سطحيا أو تشوبه بعض الأفكار المسبقة حول طبائع البدو المتوحشــة. ومع ذلك، فإن كتاباتهم انفردت بالتفرقة الواضحة بين مظاهر ثلاثة من تمرد البدو وطباعهم العدوانية[3]: «عصيانهم» للسلطة، مثلما أبرزنا ذلك آنفا، و«الصراعات» التى تندلع من حين لآخر بين بعض القبائل و«الغارات» التى تقوم بها قبائل أو مجموعات بدوية توارثت هذا النوع من «القرصنة» البرية[4] والتسلط الجماعى.

ولعــل أبــرز أوجه هذه الصراعات هى المواجهة التى كانــت تندلع من حين لآخر بين بعض القبائل منذ قرون «دون سبب واضح» بالنسبة لهؤلاء الأجانب؛ إذ تعسر عليهم فهم عمــق الصراعات القبلية التى تحتد بين قبيلتين أو أكثر حســب قانون الموالاة أو العداءات القديمة المتوارثة[5]، والقائمة على أسس روابط وخلافات حددتها طبيعة عيش البدو المادية

(١) الإبل والأغنام كانت المطمع الأول للمغيرين على عروش السباسب التى تقدم بها الاستقرار... الباهى (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.

يقــول ابــن خلدون فى هذا الصدد «أما حللهم (البدو) فإنما يذود عنها من خارج حامية الحى من أنجادهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد...» المقدمة... ص ١٥٩.

(٣) فســر صاحب المقدمة هذه الطباع بأن «صار البأس للبدو خلقا والشــجاعة ســجية... فكانوا لذلك أشــد الناس توحشا» ابن خلدون، المقدمة... المرجع نفسه، ص ١٥٥.

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

(٥) يتحدث التيجانى فى رحلته فى بداية القرن ١٤ عن علاقة قبيلة ورغمة بجيرانها فيذكر أن لها عداوات متأصلة مــع أهل غمراســن «ولها أيضا حقد على النفاتيين وبينهم دمــاء...» التيجانى (محمد بن أحمد)، رحلة التيجانى، تقديم حسن حسنى عبد الوهاب، المطبعة الرسمية، تونس ١٩٨٥م، ص ١٣٧. وهى العداوات الباقية إلى حدود القرن ١٩ نفسها.

وتراكمـات ثقافية تعود فى غالـب الأحيان إلى زمن قدوم القبائل العربية واسـتقرارها فى شمـال إفريقيا. ويعلق Pellissier على هذه الصراعات قائلا: «قل وندر أن يسـتتب الأمن والتصالح بين القبائل الأربع المكونة للوسـط التونسـى، إلا أن الحرب ليست عامة وتقتصر على مناوشات بين دوار وآخر غالبا ما ينتميان للقبيلة نفسها. عندما كنت بتونس اشتعلت فتيلـة الخلاف بين قبيلة أولاد سـلامة وقبيلة أولاد علـى – اللتان تنتميان إلى القبيلة الأم الهمامة – ولا يسـتبعد البعض أن هذا الخلاف قد أدى إلى مقتل ١١ رجلا، والغريب فى الأمر أن سبب الخلاف كان تافها يتمثل فى مقتل حصان»[1].

وقد تتخذ هذه الصراعات فى بعض الأحيان شكل حرب ضارية تتوارثها الأجيال فتشتعل تـارة وتخمد أخرى وتتداخل فيها المصالح المادية والصراعات السياسـية والأعراف القبلية كقانـون الموالاة والأخذ بالثأر والتزاوج... وقد عايش Pellissier إحدى هذه الصراعات بل كان طرفا فيها عندما حاول أن يصالح بين قبيلتى بنى زيد وورغمة اللتان تحتلان الجنوب الشرقى من البلاد التونسية. كان ذلك فى شهر يوليه من سنة ١٨٤٦م عندما كانت القافلة المرافقة له تقطع منطقة مدنين، فعلم أن «القبيلتين دخلتا فى صراع منذ يومين» ولم يتوقف الصراع على الطرفين المتعاديين فحسب بل جر مجموعة من القبائل الموالية لهذه أو لتلك، بحيث أصبحت كامل المنطقة الجنوبية الشـرقية فى حالة حرب واسـتنفار قصوى. وفى خضـم هذه الوضعية المتوترة عبر «خليفة ورغمة» لنائب القنصل الفرنسـى عن «اسـتعداد أهله لمصالحة أعدائه» وطلب منه التدخل لدى الباى «حتى يسـتقبل ممثلين عن القبيلتين المتعاديتين ليصالح بينهما على أسس صلبة». وتقدم «شيخ الحامة» عن قبيلة بنى زيد لمثل الدولة الفرنسية بالطلب نفسه. وقد حاول Pellissier القيام بدور الوساطة عن طريق القنصل الفرنسـى نفسه، إلا أن مسـاعيه لم تكن مجدية ولم يعر الباى الوساطة الفرنسية اهتماما. 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.

يؤكـد مـبروك الباهى أن الإغارة كانت تتم من «أجل الماشـية والحبوب بينما كان الاقتصاد فى إراقة الدماء شـعار البدوى الغازى إذ لا تسـقط الأرواح إلا عرضا. ولئن كان الغزو يسـمح بنهب كل المتلكات بما فى ذلك السـلاح فلم تكن الأعراف فى تونس تسمح بالتعدى على اللفائف الضعيفة من شيوخ ونساء وأطفال» الباهى (مبروك)، القبيلة...، المرجع نفسه، ص ١٨٤.

بين الطرفين المتعاديين. ويضيف صاحبنا أن «القبيلتين حملتا السلاح من جديد عند رحيلى من تونس فى ربيع ١٨٤٨م وهذه الحروب المتقطعة بين القبائل المتعادية أمر عادى يتواصل على النسق نفسه منذ قرون»[١].

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

أما «الغارات» التى احترفتها بعض القبائل «المغيرة» المتمردة أو «قطاع الطرق» الذين ينهبون العامة لصالحهم الخاص فقد أبهرت الجميع وأطنب جل الرحالة الأوربيين فى ذكرها، ومدونا بأدق التفاصيل عن وقوعها. ويبدو أن ظاهرة الإغارة كانت أكثر انتشارا فى أوائل العهد الحديث ولم تقتصر على «الغارات المنظمة» بل تمثلت فى عمليات «قطع الطريق» الجماعية أو الفردية وخاصة فى المناطق الصحراوية النائية حيث تعيش مجموعات تشكو الخصاصة والفقر، على غرار أولئك الذين اعترضوا سبيل أبى الحسن الوزان فى بداية القرن ١٦ فى المناطق الصحراوية الفاصلة بين تونس وطرابلس حيث «يعيش سكان أقرب منهم إلى الحيوانات، حفاة عراة هلكهم الجوع... فكانوا يرسلون أطفالهم للقيام بأبشع عمليات السطو التى 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، الباهى (مبروك)، القبيلة...، المرجع نفسه، ص ١١٦.

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

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

وللغارة أعرافها ونواميســها والتى يمكن أن نستشــفها من خلال الوصف الدقيق الذى مدنا به بعض الرحالة لغارات عاشــوا وقائعها وســجلوا أحداثهــا. إلا إننا لا نجد أثرا لما يســبق الغارة من ترتيب كإقــرار «ميعاد»[٥] وتحديد القبيلة موعد ومــكان الغارة. ولنا فيما ســاقه الصغير بن يوســف الباجى عن غارة قبيلة الحنانشة على عرش زواغة فى منتصف القرن ١٨ أحســن مثال. فقال: «وكان إذ ذاك شــاع عند الناس خبر زواغة بما عندهم من الســعى 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 وشيحة... ولما طاح الليل وركبت الخيل وتمّوا ســايرين وعلى زواغة عاملين إلى أن طلع الفجر ولاح فوصلوا إلى منازل عرش زواغة المغرورين...»[٦].

---

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

(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 شــيخهم. وللميعاد مهمة أخذ القرار الجماعى فى كل الشــئون التى تهم القبيلة.

(٦) الباجى (الصغير بن يوسف)، المشرع الملكى... المرجع نفسه، ص ١٥٢.

ونواصل تفاصيل الغارة مع فرسان قبيلة الهمامة المغيرة فى منطقة الجريد فى حدود سنة ١٨٧٠م حسب شهادة الرحالة الفرنسى Rebatel. 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 ريادة قائدهم أكثر من مائة وخمسين كيلوا مترا من دوارهم. وعند وصولهم قرب محط رحال القبيلة المعنية، يحاولون الاقتراب أكثر ما يمكن دون أن يفطن 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 الآخرين خلفهم لحماية ظهورهم ضد أى هجوم محتمل. ترتكز 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. وبقى 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 بالجبال 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) Rebatel et Tiran «Voyage dans la Regence de Tunis...» op. cit., p. 306. يتحدث مبروك الباهى عن «الثالوث الذى كان يضمه الجواد لرجال العرش الغوارة» 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 «بالفزعة».

(3) 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 والقالة». 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 داى الجزائر وباى 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 باى قسنطينة؛ ولتفادى رد فعل محلة الباى 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 Oriental du XVII é S; avec le voyageur Al Warthilani», Revue Africaine, nº 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 وتحديدا 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، فى فصل الربيع، عندما تتخذ محلة الباى مقرا لها عند مدينة توزر، يمكن للمسافرين المرور من هذه المنطقة بأمان»[1].

وتبقى «قبيلة الهمامة» من أشهر القبائل المغيرة على الإطلاق. وفى تقديمه لمختلف القبائل التونسية، يعتبر Pellissier أن «لهذه القبيلة صورة سيئة من بين القبائل الأخرى، وهى تستحق هذه الصورة حسب ما شاهدته. هؤلاء العرب ينهبون إلى حدود منطقة صفاقس والساحل. منذ ٣ سنوات تمكن قطاع الطرق المنتمون إلى قبيلة الهمامة من نهب جزء من الجيش النظامى عندما كان فى طريقه إلى القيروان قادما من سوسة»[2]. ويؤكد نائب القنصل الفرنسى فى صفاقس Mattei هذا الأمر فى إحدى مراسلاته إلى القنصل الفرنسى Léon Roches بتاريخ ١٨ يونيو ١٨٥٦م «الهمامة، قبيلة تقطن على تخوم الجريد الجزائرى[3] وقبيلة جلاص التابعة للقيروان لا تسمحان لأى 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 وتتباهيان بالإفلات من العقاب»[4].

ذلك ما يتناقض مع ما يؤكده Pellissier أنه «فى كل سنة يتولى باى المحلة بنفسه أمر هذه القبيلة (الهمامة) وهو فى طريقه إلى الجنوب التونسى. أى إنه يفرض عليها ضريبة مرتفعة تقدر حسب أعمال النهب التى قامت بها خلال تلك السنة. ويجب ملاحظة أن

(1) Ibid, p. 147.

(٢) تحتفظ الذاكرة الشعبية فى منطقة سيدى بوزيد أن قطاع الطرق اقتسموا الغنيمة التى تحصلوا عليها بعد مهاجمتهم للمحلة بالكبوس، أى الشاشية التونسية. ولا تؤكد هذه الرواية متى حدث ذلك. وحسب رواية الرحالة الفرنسى تمت هذه العملية فى حدود سنة ١٨٣٩م.

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

(4) Jamoussi (H), «Les archives paroissiales, une source d'historire régionle 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.

هــذه الضريبــة تذهب إلى خزينة البيليك ولا يتحصل الذين وقع نهبهم على أى مقدار مالى منها»[1]. وقد تواصل تمرد هذه القبيلة إلى الفترة الاستعمارية إذ يفيدنا Mayet سنة ١٨٨٤م أن فيالق من الجيش الفرنســى تعرضت إلى ســطو القبائل الجنوبية المتمردة وبالتحديد فرع من قبيلة الهمامة[2].

مثّــل العهــد الحديث إذن زمن التحــولات التى تفاعلت فى بلورتهــا عناصر عدة أبرزها العامل السياســى وتشــكل الهوية التونســية تدريجيا باســتقلال الإيالة التونسية عن الباب العالى وقيام دويلات «محلية» ساســها العنصر التركى، إلا إنها تدرجت نحو تونســة دواليب الحكــم فى تأقلمها مع المعطيات الاجتماعية والثقافية المحلية. وفى هذا الإطار برزت البداوة التونســية فى طابعها المحلى وخصوصياتها السوســيوثقافية. وقد تبلورت هذه الخصوصيات حول القبيلة التونسية التى خلقت لنفسها ذاتية تمثلت فى التدرج نحو الاستقرار والتكيف مع المعطيات السياســية التى فرضتها السلطة المركزية والعلاقات الاجتماعية الجديدة فى إطارها الريفى المتطور وفى تباينها مع الظاهرة الحضرية. إلا أن البداوة التونسية لم تتخل نهائيا عن مخزونها الثقافى الذى كرسته «علاقاتها وتحالفاتها وسجل أعرافها وتقاليدها...»[3].

لكن، هل آل الأمر فعلا إلى تفكّك البداوة بانتهاء زمن التنظيم القبلى إن كان ذلك بفعل «الحدث الاستعمارى» أو بحكم التطور و«التحضر»؟![4].

تبدو هذه الإشــكالية فى صلب اهتماماتنا إذ ســاعدتنا آثار الرحالة الأوربيين فى رصد تطــور البــداوة فى تونس الحديثة. فقد وافانا هؤلاء الأجانب فــى بدايات الفترة الحديثة بصورة دقيقة عن مجتمع بدوى مشــتت يضرب فى عرض البلاد التونســية دون اعتبارات جغرافية ولا قيود سياســية معتمدا نمط عيش بدوى قوامه الترحال ورعى الإبل. مما أدى إلى اصطدام عنيف بين أولى التشــكيلات السياسية التركية وهذا المجتمع «الثائر بطباعه» و«المتوحــش» حســب العبارة الخلدونية. واتســم القرن ١٧ تحديدا بالصراع ســجالا بين

(1) Ibidem.

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

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

(٤) حسب مبروك 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 الجبائى مجحف. ومع بوادر القرن ١٩ وتحديدا منذ نجاح الحملة الفرنسية على الجزائر أصبح الحديث عن مجتمعين من البدو: «المستقرين والمرتحلين»، وعن التطور الواضح فى نمط عيش هؤلاء وأولئك نتيجة تداخل العوامل السياسية والتطور الاقتصادى الذى شهدته البلاد. فلا غرو إن اعتبرنا أن هذه نقلة واضحة فى حالة البدو فى تونس الحديثة واستنتجنا فى نهاية الأمر أن ظاهرة البداوة تدرجت قبيل الاستعمار الفرنسى إلى التلاشى بحكم عامل التكيف مع المعطيات السياسية والاقتصادية التى طبعت القرن ١٩ محليا بالإيالة التونسية وإقليميا بشمال إفريقيا. إلا أن تفكك البداوة لم يقض نهائيا على «ثقافة البادية» التى ظلت مترسخة فى مجتمع بدوى حافظ على مخزون ثقافى قد يعود فى بعض الأحيان إلى عدة قرون خلت.

٣ - الخصائص الثقافية للبدو فى تونس الحديثة:

خلصنا إلى أن البداوة تشير إلى «نمط عيش مادى وثقافى» متطور يرتبط ارتباطا وثيقا بمجال جغرافى محدود وبمجموعة بشرية معينة. انطلاقا من هذه المعطيات يمكن أن نتحدث عن ثقافة بدوية تونسية تفاعلت فى 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...»[1] فإن آثار الرحالة الأوربيين جاءت تزخر بمادة ثرية تخبرنا عن مقومات هذه الثقافة البدوية التى سيقت بالكلمة وبالصورة فى بعض الأحيان. ولعل هذه المصادر تنفرد بما قدمته لنا من وصف دقيق للحياة اليومية للبدوى التونسى خلال الفترة الحديثة من كل جوانبها. وبما أن نسبة مهمة من عادات وتقاليد البدو ونمط عيشهم بصفة عامة قد اندثرت وتلاشت بحكم عاملى الزمن والتطور فإن ما ورد فى مثل هذه الآثار يصبح بالنسبة لنا مرجعا فى غاية الأهمية نتمكن من خلاله الوقوف على أبرز مقومات هذه الثقافة البدوية.

(١) ابن أبى دينار، المؤنس... ص ٢٣١.

١ - ثقافة البادية:

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

وقد وافتنا آثار الرحالة الأوربيين 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 الأوربيين البدو على امتداد مختلف الفترات حسب جذورهم إن كانوا عربا أو بربرا وحسب لهجاتهم التى لفتت انتباههم أو حسب استقرارهم أو ترحالهم بين مختلف مناطق البلاد التونسية، فإنهم لم يفرقوا فى رصدهم لمختلف أوجه حياة البدو بين هذه الأصناف إن كان مستقرهم فى الجبال أو السهول أو الصحارى أو متنقلين بين هذه المناطق. فالبدوى خلال كامل الفترة الحديثة يتصف فى نظرهم بالأوصاف نفسها خصالا كانت أو عيوبا. وحتى خلال القرن ١٩ عندما نزعت البداوة إلى الاستقرار وتأقلمت بعض المجتمعات البدوية مع استقرارها فهى أبقت على طابعها البدوى و«ثقافتها البدوية». وقد لفت انتباه الرحالة الأوربيين 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 فى المدن من تغيرات متواصلة أثرت على نمط عيش سكانها»[٢].

ويمكن أن نمحور أبرز ما ذكره لنا هؤلاء الأوربيون عن «ثقافة البداوة» فى 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 وببنى جنسه. وتبرز هذه الأوصاف التى انفرد بها الأوربيون، فى الاهتمام الخاص الذى حظى به هذا الرهط من التونسيين.

رسم كل الرحالة الصورة نفسها للبدوى الذى بدا لهم أقرب إلى الوحشية من حيث هيئته الخارجية، خلافا لكونه أسمر اللون، ذا بشرة تميل إلى السواد وأشعث الرأس، فهو حسب الوصف الذى قدمه Peyssonnel فى بداية القرن ١٨، لا يرتدى إلا «عباءة من الصوف يسمونها سوفيسالى[١] يصل طولها إلى أربعة أمتار وعرضها متر واحد. وتحل هذه العباءة محل القميص والجوارب والسروال والسترة والقبعة. يربط جزءا منها تحت يده اليسرى ويسقطها حتى الأرض ثم يرفعها على الجانب الأيمن ويضعها على رأسه»[٢]. ويضيف الأب Poiret فى نهاية القرن ١٨، أن «الأعيان والأشراف يتميزون بارتداء قميص كبير من الصوف طويل وعريض الأكمام يحمل فى أعلاه غطاء للرأس وينسحب على كامل جسمه إلى الأسفل، وتزينه شرابة من الحرير حول فتحة الصدر والعنق أما رؤوسهم فهى 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 بجرأة أكثر إلى التعرف عن قرب على محاسنها، على غرار ما قام به نائب القنصل الفرنسى Pellissier عندما دفعه فضوله للتكشف على فتيات كن يغتسلن فى واد مرق الليل متعللا بأنه ضل طريقه، فانبهر بجمالهن الطبيعى وهن نصف عاريات[٥].

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

---

(١) لعل السوفيسالى كان يطلق فى تونس على العباءة التى يرتديها الرجال فى البادية ثم أصبحت تشير إلى اللحاف الذى ترتديه النساء فى 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.

غـير أن خصورهن فى غاية من الرقة...»[1]. ويبدو أن السـمنة هـى إحدى مفاتن البدوية والحضرية على حد السواء، شأنهما فى ذلك شأن المرأة العربية عموما[2]. وتتباهى البدوية بسـمنتها بل تحاول إبرازها بلباسـها الفضفاض الذى يتكون من «قميص أسـود اللون له كمين واسـعين فوقهما غطاء أزرق أو أسـود تلتحفه وتشد جزءا منه بمشبك من الفضة على صدرهـا... ولكى تتباهى بجمالها تضيف البدوية الشـابة أشـكالا مختلفـة باللون الأزرق على أجزاء عديدة من جسـمها مسـتعملة شـوكة حادة ومحلول الزنك الخالص[3] وتكحل عينيها»[4]. كما تتجمل بحلى مختلفة، «فهى تضع أقراطا فى آذانها وحِلقٍ من الفضة وفى أرجلها (خلاخل) وأساور فى معاصمها (دبلج) على طريقة البلاد...»[5].

أثرت مختلف الحضارات التى تعاقبت على البلاد التونسية، وتحديدا البربرية والعربية، على مكونات وطرق التجميل لدى المرأة البدوية. فالوشـم والحناء والكحل والسـواك كلها طرق للتجميـل ورثتهـا البدويات – كما الحضريات – عن جداتهن البربريات والعربيات وعن أقدم الحضارات كالحضارة المصرية القديمة. فعادة التكحل هى فرعونية «استعملتها النساء والرجال على حد سـواء للتجميل وخاصة للتداوى من بعض الأمراض»[6]. يعطى التكحل جمالا للبدوية لا نظير له وسـر هذا الجمال يظهر جليا فى «النار المشـتعلة من عينيها...فهى تحذق إرسـال

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

(٢) يذكر الطبيب الخاص لحمود باشـا باى Louis Frank أن النسـاء بمصر كن يتعمدن الأكل بشراهة ويضفن إلى طعامهن بعض الحشرات والزواحف Marcel (J. J), Tunis... pp. op. cit., 107.

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.

(٣) يمدنا Peyssonnel بالطريقة التى تعتمدها الفتيات البدويات للوشـم: «تنشـر الفتيات على الأجزاء التى تريد وشمها مادة زرقاء حمراء أو سـوداء ثم تخز الجلد بإبرة حادة مشـكلة رسـوما حسب رغبتها. وهذه الرسوم لا تمحى فيما بعد. وحتى الرجال فهم يوشمون أذرعهم أحيانا» 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...[1]. «وحك الأسنان والشفاه بقشرة شجرة الجوز يعطى الفم رائحة طيبة. وحسب اعتقادهن يحافظ ذلك على الأسنان التى تبدو، فعلا، ناصعة ومصطفة...»[2]. أما الحناء فهى أشهر مواد التجميل على الإطلاق لأنها استعملت فى كل الحضارات. «خلافا لتخضيب الشعر تستعمل النساء أوراق شجرة الحناء بعد طحنها للتعطر فتضعنها داخل ثيابهن. كما أن لهذه النبتة فوائد على إثارة الشهوة الجنسيّة...»[3].

كما مدنا الرحّالة بطرائف الروايات الشعبية التىنسجت 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 لإذعانها وهزمتهم[4]. أو «الغالية» بنت شيخ جرجيس التى قابلها Pellissier وانبهر بجمالها وشجاعتها «التى تضاهى شجاعة الرجال؛ إذ كثيرا ما كانت تتواجد فى الصفوف الأولى من المعارك تقود فرسان قبيلتها»[5]. وبصفة عامة، كانت «النساء ترافق الرجال فى رحلاتهم وحروبهم لتشجيعهم وللاطمئنان بوجودهن إلى جانبهم[6]. يحملونهنّ فوق الجمال فى شبه نقالات من الخيزران لا تسع إلاّ لشخص واحد»[7].

(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 تتباهى 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 الحضر)... فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد ما ينطبع فى النفس من سوء الملكات...»[١]. وقد أكّد كلّ الرحّالة الأوربّيين بدورهم ودون استثناء، هذه الخصال لدى كلّ البدو الّذين اعترضوا سبيلهم. بل إنّ البعض اعتبر «حسن الضيافة» إحدى القيم «الصادقة» التى حافظت عليها هذه الشعوب على «فطرتها» وطبيعتها البدائيّة فى حين اندثرت فى أوربا وأصبحت «مفتعلة»[٢].

وحسب Dr Shaw، «الكرم هو عادة قديمة أصبحت بمثابة قانون لدى هذه الشعوب إذ إنّهم يقدمون للصبايحى[٣] ولكلّ من كان معه «المونة»[٤]، أى الزاد الضرورى لهم ولخيولهم». بل إنّ الاستقبال كان غالبا ما يتعدّى حدود الواجب نحو ممثل السلطة. وحسب الوصف الذى مدنا به هذا الرحالة الشهير، يتنافس أصحاب الخيام على استقباله وإيوائه بصحبة رفقته. وكلّما حلّوا بدوّار أو بتجمّع بدوى، أسرع البدو بالاحتفاء بهم فيقدّمون لهم «أوعية كبيرة من الحليب وسلّة من الغلال والفواكه فى بداية الأمر ثمّ 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، ثمّ تلذّذ بأكله الكسكسى مع حليب الناقة. وانتهت المأدبة بأن خصّصوا له أفضل الخيام لقضاء ليلته. وذكر Guérin من ناحيته أنّه ما مرّ بإحدى قبائل البدو الرحّل أو المستقرّين إلاّ وأكرموه وأقام بينهم تحت خيمة نصبت له خصيصا وذبحت له ولمن 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 «صلامبو».

(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.

(جـ) الاحتفال والشعر والغناء:

هى عناصر ثلاثة لا يمكن التفرقة بينها؛ إذ إن المناسبات الاحتفالية المتمثلة أساسا فى الأعراس لا تتمّ إلا إذا التقى فيها الشاعر والمغنى وفى غالب الأحيان يكون المغنى هو نفسه شاعرا. إلا أن الأوربيين، بحكم اختلاف ثقافتهم الغربيّة لم يستسيغوا الأهازيج البدوية بل اعتبروهـا ضربا من ضـروب «الضجيج» الذى لا يعتمد على مقاييس ثابتة أو علمية ويتمثل فى نغمة واحدة يكرّرها الشـاعر فى كلّ المناسبات. ومع ذلك، تعجبوا من قدرة البدو على الارتجال وإلقاء القصائد الغنائية على امتداد سـاعات[1]. ويؤكد Shaw أن لهم قدرة غريبة على «حفظ الألحان معتمدين على السـمع فقط دون العودة إلى الكتب... وقد اسـتمعت إلى بعضهم يتغنون طوال الليل دون أخطاء ودون أن تظهر عليهم ملامح التعب»[2].

كما وافانا الرحالة نفسـهم بوصف دقيق لبعض الآلات الموسـيقية المستعملة كآلة «الربابة» وهى عبارة عن كيس له خيط واحد، و«الفصبة» وهى نای كأبسـط ما يكون فتح من طرفيه وبه ثلاثة أو أربعة ثقوب. أما الطار البدوى فهو آلة إيقاع أحاطوا جوانبها بصفائح صغيرة مـن الفولاذ. وعندما تصطدم ببعضها، حسـب قوة الضربات علـى الجلد، تحدث أصواتا أو إيقاعـات عذبـة عند سماعهـا»[3]. أما أطرف مـا وافانا به هذا الرحالـة هو مقتطفات لبعض الأغانى البدوية اعتمد ترقيمها حسـب السلم الموسيقى بحيث يمكننا قراءة ألحانها ومقارنتها بما توارثته الأجيال من موسيقى بدوية[4].

(د) الصيد والغذاء:

امتـازت حيـاة البدو بشـظف العيش والأقـوات «يتناولون بها يسـيرا بعلاج أو بغير عـلاج»[5]. ويعتمـد غذاؤهم على إنتـاج الأراضى التى يفلحونها لذلـك «تختلف عاداتهم وطريقة معايشـهم 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, nº 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، يحرثون الأراضى الخصبة ويحصلون منها على كميات وافرة من الحبوب»[1].
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: «فخلافا للكسكسى[2]، يأكل البدو فى المناطق الخصبة «البازين» وهو طحين القمح يخلط بالماء والعسل ويطبخ فى قدر من الفخار حتى ييبس... كما يأكلون «البسيسة» 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...»[3].

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. «فبعد 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»[4] فى المناطق الصحراوية، وهى «ثرية 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...»[5].

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 فى نهاية القرن الثامن عشر أن المناطق الصحراوية: «ثرية بالأرانب البرية والغزلان الصحراوية والجواميس الوحشية والأسود[1] والنمور[2]. أما الطيور فهى عديدة ومتنوعة وخاصة منها ذاك النوع الضخم الذى يهدى ريشه للجميلات الأوروبيات كى تتحلين به. أما لحم النعام وبيضه فهو يلعب دورا أساسيا فى الدورة الغذائية لسكان المناطق الصحراوية الرحل. ويمثل ريش «الجمل المجنح»[3] أهم المنتوجات الفلاحية التى تعرض فى الأسواق الأوروبية»[4].

يحدثنا Frank مطولا عن صيد النعام فيقول: «يركب الصيادون خيولهم بعد أن يتأكدوا من كونهم حملوا معهم نصيبا من ماء الشراب. تبدأ عملية الصيد فى حدود منتصف النهار فى الفترة التى تتجمع فيها النعامات فى مجموعات تعد بالمئات. عندما تفطن النعامات لوجود الصيادين تفر فى كل الاتجاهات، وعندها ينطلق الصيادون خلفها. تتواصل عملية التسابق هذه فى 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 النعامة ويضع الجثة على ظهر الجمل ثم يعود للبحث عن طريدة ثانية. وقل أن يتحصل الصياد على أقل من نعامتين»[5]. يسلخ الصياد جلد النعام «بضرب الجسم بقبضة اليد حتى ينفصل الجلد عن العظام. ثم يقوم بإخراج مواد النعام الدسمة أولا فى شكل سائل يضعه فى وعاء. وعندما يتجمد يستعمل كدواء لجبر الكسر ولبعض الأمراض الجلدية الأخرى»[6].

تطالعنا فى 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 الصحراوى والأطلسى منذ منتصف القرن التاسع عشر إذ إن آخر من تحدث عن الأسود والفهود فى تونس هو Dunant الذى أقام فى تونس ما بين ١٨٥٦م و١٨٥٧م. ويذكر Andre Louis أن آخر أسد قتل فى جبال خمير سنة ١٩٣٢م.

(٢) لعله يعنى الفهود وهى بدورها اندثرت فى الفترة نفسها.

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

(٣) هى عبارة أطلقها الأوربيون على النعام منذ القدم.

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

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

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

الرجال قتلها»[1]. كما «تتولى النساء كذلك جلب أنثى الضباع بالزغاريد ثم يتقدم نحوها أحد الصيادين قائلا: تعالى يا جميلتى سوف نخضبك بالحناء ونزوجك ونهديك حليا... عندها تتقدم الضبعة فيمسد الرجل على قدمها ويطليه بروث البقر واضعا حولها عقدة يجرها الصيادون الذين يرافقوه ثم يلجمون فم الحيوان»[2]. أما الأسود فهى كانت تروع 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 وهى تصيح فى وجهه فاتحة صدرها: ألا ترى أننى امرأة. فيتراجع الأسد موليا إلى الوراء»[3].

٢ - ثقافة الترحال

(أ) النجعة

تدرجت حياة بعض القبائل، وتحديدا تلك التى سكنت المناطق الوسطى للبلاد التونسية، نحو الاستقرار فى 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، وهى مرتبطة ارتباطا وثيقا بتمسك البدو بحريتهم المطلقة فى الطبيعة دون قيود تجبرهم على الاستقرار فى مكان واحد أو الإكراه على العيش داخل تجمعات حضرية. وفى صور استقرار بعض القبائل فى مناطق متاخمة للمدن الكبرى، بحكم معاملاتها التجارية مع أهاليها، فإنها تبقى على نصيب من حريتها للانتقال فى أى وقت تشاء إلى مناطق أخرى..

لاحظ جل الرحالة الأوربيين الحركية التى كان عليها الوسط التونسى على امتداد السنة؛ فالقبائل تتنقل فى شكل جماعى فى كلّ الاتجاهات، ومن بينها، ذكر Pellissier

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

(٢) قد يكون المثال التونسى «حصل كيف الضبع» أى حصل فى 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.

إحــدى القبائل اليهودية التونســية، «وهى من بطون قبيلة دريــد، يتكلم بدو هذه القبيلة العربية ويتمســكون بعادات وتقاليد القبائل العربيــة الأخرى. ولا يختلفون عنهم إلا دنيا. بعضهــم حدادون وبعضهم صائغون والبعض الآخر مــن الفلاحين أو رعاة. يهود فلاحون، إنها فعلا غرابة يجب أن نلفت لها الانتباه...»[١].

للنجعة قوانينها وترتيباتها التى سارت عليها القبائل التونسية منذ القدم كما يؤكد ذلك أحد شيوخ قبيلة المرازيق لباحث فرنسى فى بداية القرن ٢٠ : «كان مرازيق هذه الفترة (قبل دخول الاستعمار) يرحلون كلهم، ما نسميه «ترحال الكل»... ولا يبقى فى الدوار إلا بضعة عائلات، تلك التى لا تملك «لا باعْ ولابعْ»[٢]. وهى التى تتولى حراسة الدوار وسقى النخيل. وفى بداية فصل الشتاء[٣] يتقرر اليوم الذى يتم فيه الرحيل[٤]. عادة ما يكون الإثنين إذ إن يوم الأربعاء يتطير منه أهالى القبيلة ويوم الجمعة يخصص للراحة. قبل ذلك، تكون النسوة قــد أعــدت الخيام وما يلزم من المؤونة[٥] فى احتفال بهيج. كما تقوم النســوة كذلك بزيارة زوايــا الأولياء الصالحين حيــث تجمع بعض الحجارة التى تحتفظ بها طوال الرحلة وذلك لحماية الرحل من الأمراض ولقذفها فى وجه العدو إذا تمت مهاجمة القبيلة»[٦].

وقد تغنى شعراء قبيلة المرازيق «بالنجعة»[٧]:

نجع الرحيل

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

(٢) بمفهوم «لا جمل ولا شاه».

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

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

(٥) تتمثل المؤونة أو الزاد فى «نوع من طحين الشــعير أو القمح يقع عجنه بالماء أو بالحليب والشــريح» أى التين المجفف.

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

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

(٧) جمع أحد القادة العسكريين الفرنسيين فى بداية القرن العشرين أشهر القصائد لقبيلتى ورغمة والمرازيق بالجنوب التونسى وأغلبها يعود إلى القرن التاسع عشر.

Marty (P), «Les Chants lyriques populaires du sud tunisien: étude, textes et traduction», in Revue Tunisienne, nº 25, 1 er trim. 1936, pp. 93 – 136.

هز فى الليل	(حمل ليلا)
ساق المراحيل	(الإبل التى ترحل)
من بكرة الفجر سارى	(فى الفجر ساروا)
لا ضو لا ثم قنديل	
عالبل تحميل	(تحملهم الإبل)
مياح القمر طلعت سهيل	(ضوء القمر سهل السير)
هز النسا والذرارى	(الذرارى: الأطفال الصغار)
أولاد ركبت عالخيل	
أهل السيوف المصاقيل	(السيوف المصقولة)
أهل الثنا والفعاعيل	(أهل الثناء والأفعال الحميدة)
أهل البلا والخطارى	(تركب البلاء و الأخطار)
شرّق وقبّل 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)
ربيعه فاتح تخابيل	(فتح ربيعها بكل ألوانه)
تبلاّت الغنم والبكارى	(أكلت وتغذّت الغنم والنوق الصغير البكر)
باقل و شيح و قنديل	(أعشاب صحراوية)
عود الرتم و الزهارى	
نزلوه فى ساعة وقبيل	
أهل الطرب والطبابيل	
يلقوه عامل جراويل	(الجراويل: السيول الجارية)
صنعة خليقة البارى	
لا سوق لا يعرفو كيل	(لا يتاجرون ولا يستعملون كيلا)
أهل التظاليل	(الخيام التى تظلّل 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 المنازيل (ما بين المنازل)
يطاعنوا بالغدارى (يطعنون بالسكاكين)
نحوى على لابسات الخلاخيل (ويلى من لابسات الخلاخل)
منهم سبايب غيارى (من أجلهن أغير)
نيران جاشى مشاعيل (نيران قلبى تجوش)
زى المفاتيل من أم عيون المذابيل (مثل الشمع المحترق)
شعلت مقايس نارى (اشتعلت نيرانى)

(ب) الخيمة والدوار

تمثّل الخيمة العنصر الأساسى الذى ترتكز 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»[1] .

«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.

ستائر إلى شبه غرف. يدق صاحب الخيمة على الأعمدة معقّفاة من المعدن حيث تعلق الثياب والآلات الفلاحية وسروج الخيول والأسلحة...»[1].

يمتلك شيخ القبيلة أكبر خيمة وهى ميزة والعلامة الدالّة 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 فى الوسط ستار كبير يقسمها إلى نصفين متساويين. يخصص أحدهما للنساء والأطفال. وعند الرحيل يتطلب حمل هذا البيت المتميز عدة جمال»[2].

الخاتمة:

اعتمادا على آثار الرحالة الأوربيين تتراءى لنا صورة البدوى التونسى خلال الفترة الحديثة مثلما رسمها لنا أجانب عن الحضارة العربية. صورة اعترتها فى 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 فى 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 وبالتالى «بالموطن»، فإلى الاستقرار النهائى منذ منتصف القرن ١٩، قبيل الاحتلال الفرنسى. وما قام به الاستعمار فى مجال فرض الرقابة على القبائل التونسية المتحركة والمتنقلة من الجنوب نحو الوسط والشمال لا يفسر بمفرده الاستقرار النهائى للقبائل التونسية فى «موطن»[3] 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 excurion 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 الإشـكالية الأم التى حاولنا إبرازها من خلال دراسة الواقع البدوى فى الإيالة التونسية فى الفترة الحديثة، فى الوقوف على أبرز مظاهر الثقافة البدوية التونسية والتأكيد على تشـكل بداوة تونسـية صرفة بحكم الواقع الجغرافى والسياسى والاجتماعى والثقافى الـذى تميزت به تونـس خلال هذه الفترة. ووافتنا آثار الرحالـة الأوربيين فى هذا الصدد برصيـد هائـل من المعلومات والإخبار عن هذه الثقافة البدوية مما سـاعدنا على بناء صورة حياة البدو من كل جوانبها بعاداتها وتقاليدها وأفراحها وأتراحها فى استقرارها وترحالها. وهذه العادات تمثل فى نهاية الأمر مخزونا ثقافيا تلاشى بحكم عاملى الزمن والتطور. ذلك ما لم نعثر عليه فى المصنفات التونسية.

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

نطرح هنا إشـكالية المصادر التاريخية وتنوعها؛ فبقـدر ما يمكن الاعتماد على المصادر الغربية لكتابة التاريخ المحلى، على أسـاس أنها تنفرد ببعض الأخبار التى يتحاشـاها أو يجهلها المؤرخ التونسـى، بقدر ما يجب أن نتخذ كل الاحتياطات من مزالق هذه المصادر والمتمثلـة فى النظرة المنغلقة للأوربيين ضمـن المرجعيات الغربية التى اعتمدوها 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[1]

«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 ريفا وصحراء وجريدا 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 ومازالوا يغالبون لم يقو منهم ولا بقى للعرب فى ضواحى مملكة تونس ملك بل صاروا فى دولة الترك رعية... ولا بقى منهم إلا قليل القليل يؤدون المغرم الكثير»..

ابن خلدون (عبد ٤١٠١٠الرحمن)، كتاب العبر ابن يوسف (الصغير)، التكميل المشفى للغليل لكتاب جـ ٦، ص ١٥٦ و١٢٧.

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 العتيدة، برغم اندحارها المشهدى فى الزمن الراهن، موضوع تداول لا يخلو من اتهام فى إعاقة سياسات التنمية وتعطيل تشكل أجهزة السلطات المركزية فى الأقطار العربية، بل ذهب البعض إلى أن إنتاج باراديقمات القبيلة استمر متواصلا كناية عن تأثيرها المابعدى فى عصر اختفت فيه القبيلة ككيان اجتماعى بما يحيل على أنها تركيبة غادرت المسرح الاجتماعى فى بعض الأقطار كتونس مثلا، غير أنها لم تخل بعد مواقعها فى الذاكرة الجماعية والثقافة المشتركة وبعض السلوكيات العامة.

لا شك أن مسار إخضاع التركيبات القبلية احتاج جهدا سياسيا 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 القبلى تاريخ ممتد فى الزمن الطويل، وقد لم ذلك المسار سياقات تاريخية متنوعة تتجاوز تماما – دون أن تقفز عليها – المقاربة الخلدونية حول دور العصبية فى 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 القطائع التاريخية بين تلك العهود بما فى ذلك تلك التى تتعلّق 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[1] 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 الجوهرى 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.

سـنتبين مسار التحرر اللافت للسلطة السياسـية من الموروث السياسى القبلى لا من خلال الجهد العسكرى للسلطة العثمانية الفتية فى تونس فحسب بل وهو الأهم فى تقديرنا من خلال إعادة نظرها فى جملة من قواعد التنظيم والتعاقد السياسى بين أصحاب تونس الجدد وقبائلها.

تحولات موازين القوى السياسية بين المخزن[1] الحفصى والقبائل:

اعتمـدت السـلطة الحفصية فى إفريقية قبل القرن ١٦ سياسـة قبليـة تقوم على مبدأ التحالف المباشـر مـع بعض القبائل لدعم مكانة المخزن الحفصـى وإعادة توازنه كلما طرأ اهتزاز موازين القوى سـواء بفعل نزاعات العائلة الحاكمة أو جراء ضغوطات أطراف قبلية خارج نطاق التحالف. ويسـتخلص من مختلف المصادر التاريخيـة[2] أن العديد من قبائل العهـد الحفصـى التى انتشـرت ما بين طرابلس فى الشـرق وبجاية فـى 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 رياح[3].

وكان هذا الموروث السياسى للقبيلة فى إفريقية يمارس ويتجدد مع كل تجربة سياسية أو قيادات مسـتجدة منذ أن استقر الحكم الحفصى بالبلاد فى القرن ١٣م، ولم يكن وجود هذه الظاهرة فى مسـتهل العهد الحديث، ودون السـهو عن جملة المتغيرات، إلا تواصلا لذلـك الحراك، فالحركة الشـابية التى تركز فعلها فى ربوع القـيروان فى منتصف القرن ١٦ والمناوئة لسـلطة تونس ناصرها عدد غير هين من القبائل وبعض فروعها مثل الحنانشة

(١) يسـتعمل مصطلح المخزن للدلالة على السـلطة 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 – ابـن أبـى دينـار القيروانى (محمد بن القاسـم)، المؤنس فى أخبار إفريقيـا وتونس، تحقيق محمد شمـام، تونس ١٩٦٧م - Monchicourt. Ch. Etudes Kairouanaises, Kairouan et les Chebbia 1450 – 1592, Tunis 1939.

(٣) كانت قبيلة رياح من أعتى القبائل الهلالية تقلبت كثيرا فى علاقتها 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 سياسـى مع العائلة الحفصية إذ يذكر أن أم السـلطان الحسن الحفصى رياحية، وقد جاء المثال المأثور عن رياح بوصفها مصدر إزعاج وتقلب سياسى «اللّى وراه لرياح، رياح، ما يرتاح». حسن، محمد، المدينة والبادية بإفريقية فى العهد الحفصى، جـ ١، تونس ١٩٩٩م، ص ١١١.

وأولاد سعيد ودريد والهمامة والحراكتة والنمامشة[1]، كما استفاد العثمانيون بعيد استقرارهم فى تونس من دعم قبائل أولاد يعقوب وأولاد سعيد وحتى الأسبان من قبلهم وجدوا – كما تذهب بعض المصادر – مساندة من بعض الأطراف القبلية وقياداتها.

وحتى موفّى 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 تطبيقى 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 مثلا؟.

لقد هزم خير الدين بربروس سنة ١٥٣٤م التحالف القبلى فى ربوع القيروان الذى كان يظنّ 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 واستحقاقاتها 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.

علـى حدّ رأى الحسـن الوزان – البحث عن مهادنتهـا بتقديم الهدايا المالية وذلك خاصة لقبائل غرب البلاد كقبيلة الحنانشة[1].

هناك وضع شـديد التعقيد تحـرك فيه أصحاب تونس بتوتـر وارتباك، لقد انخرطت موازين القوى بين الفاعلين السياسـيين فى المتوسـط من ناحية والفاعلين المحليين لصالح الطرف الأول من ناحية أخرى، ويبدو أن الحفصيين لم يسـتحكموا على اختيارات بديلة غير تلك التى انتهجوها بحثا عن إعادة استقرارهم لكن دون جدوى فتغيرات الظرفية العامة فى حوض المتوسـط فى القرن ١٦ لم تكن مواتية لرغبات المخزن الحفصى وما كان مرتبطا به من تجمعات قبلية.

الاستراتيجية العثمانية

(أ) الإخضاع العسكرى

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

لم تتحول العديد من قبائل تونس عن اسـتقلالها ومواصلة تعهد مجالات نفوذها غداة انتصـاب العثمانيـين بتونس، وقد كلفت عادات الانفلات الموروثة سـلطة تونس الجديدة مجهـودا هاما وزمنا غير هيّن لعملية الإخضاع النهائى الذى عبر عن رؤية سياسـية تغاير الرؤيـة الحفصية. لقـد حققت هذه الاسـتراتيجية بعد قرن ونصـف (١٦٣٠م –١٧٩٠م) غاياتها إذ تخلى باى البلاد حمودة باشـا الحسينى (١٧٨٢م – ١٨١٤م) رسميا عن قيادة

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

المحلّة لاسيما منها الردعية معتبرا أن «مباشرة السفر بالمحال لا داعى له... وجعل السفر بمحلتى الصيف والشتاء للكاهية»[1] 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 والممنوعة 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»[2]، 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 أتراك 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»[3] و«عرب إفريقية» الذين انحدروا من قبائل الكعوب وأولاد بالليل وكانوا فى العهد الحفصى «أهل حلّ وعقد»[4] وعرفوا لاحقا بأولاد مولاهم 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[5].

لقد أطنب ابن أبى دينار الذى أرّخ لهذه الأحداث عن قرب فى استعمال تعابير الإخضاع السياسى والعسكرى والجبائى من ذلك مثلا «أذلّهم، ألزمهم أداء الدرهم والدينار، وركنوا لأداء الخراج بعد امتناعم، أذعنوا لأداء الخراج فى طاعته»... إلخ.

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

(٢) الرعينى القيروانى المعروف بابن أبى دينار القيروانى، المؤنس فى أخبار إفريقيا 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 يجــب أن يغرب عن البال ســياقات رؤية هذا المــؤرّخ وتمثلاته التى انطبعت فى تأليفــه والمرتبطة بطبيعة ثقافتــه وتحصيله العلمى ومكانتــه الاجتماعية فهو الحضرى المنحدر من القيروان صاحب القلم الذى تســوقه رغبة دعم صاحب الســيف وإن اختلف مذهبــه الحنفــى عن مذهب تونس المالكى وإن كان أيضا أجنبيا فهو مســلم وإن ظاهريا (فالكثير من ضباط العســكر كمراد كورســو[1]، هم من جزر المتوســط التى كانت تنتمى للعالم المســيحى) بما أنه يؤمّن فى نهاية المطاف أمن الحاضرة ضد الأعراب المحاربين والانفلات الاجتماعى عموما.

والحقيقــة فإن موازين القوى العســكرية كانت لصالح العســكر التركــى؛ إذ إضافة إلى التنظيــم والانضبــاط الذى عرف به نظام الجند الانكشــارى فى هــذه المرحلة من تاريخه كان للســلاح النارى وخاصة المدفعية دورها الحاسم فى تسجيل الانتصارات[2] فى الساحة التونســية مقابل أسلحة فرســان القبائل التى تكونت أساسا من الأسلحة التقليدية كالرماح والســيوف. ألم تدمّر قــرى مطماطة والحامة وخمير واقتلعت أشــجارها ونخيلها على حد أخبار ابن أبى دينار؟ لقد انقادت الحامة على سبيل المثال بعد «إخضاعها فقتلت رجالها وســبيت نساؤها ونهبت أموالها وبيعت أولادهم بيع الرقيق وصبغت صخورها بدماء أهلها صبغ العقيق وخرّب الســاكن وأجلى منها الســكان»[3]. ولاســتكمال هذا المجهود الحربى أنشأت السلطة قلاعا وعمرتها بالعتاد والجند لتواصل رقابتها فى جهات عديدة من البلاد ذات طابع اســتراتيجى مثل الكاف (بوابة الجزائر) والقيروان (بوابة السباســب) وقفصة (بوابة الجريد)، وهى إجراءات تلتقى مع نظيرتها لدى المخزن المغربى لاســيما فى العهد العلوى الذى كثّف 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 شــراكة فى الســيادة مع القوى المحليّة. هل اكتفت سلطة تونس بالمسعى العسكرى فى عمليات الإخضاع؟

---

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

(2) Monchicourt. Ch, «Etudes kairouanaises, 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 وفى مقدمتها تجديد العمل بعقد المخزنة ودعم الإمكانات العسكرية البشرية ببعث فرق المزارقية الأهلية وجماعات زواوة ذات الأصول الجزائرية.

(ب) المخزنة التركية والتصرّف فى الموارد القتالية للقبيلة (الفرسان):

من موروثات العهد الحفصى جهاز المخزنة الذى لعب دورا حاسما فى تشكيل التوازنات فى العالم القبلى وأمّن أدوار الرقابة المحلية فى 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 هى عقد بين السلطة المركزية وبعض القبائل يتضمن فى جوهره مبدأ المشاركة النسبية فى التصرّف السياسى فى المجال وأهاليه، غير أنه انطبع بالملامح العسكرية لطغيان وظائف الإخضاع والرقابة عليه.

لقد قامت السياسة الحفصية فى إدارة الأرياف والبوادى على قبول مشاركة بعض القوى القبلية ممثلة فى شيوخها وتبادل المنافع السياسية معها، وفى هذا السياق يتنزل اعتمادها أنظمة الظهائر العقارية لشيوخ الأعراب لاسيما بعد منتصف القرن ١٣م فتكاثرت إقطاعات الظهائر فى 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[1] بهذه الإقطاعات وتوارثوها وأفضى ذلك إلى علوّ صيتهم بين القبائل والمجموعات البدوية فى إفريقية فهابتهم وانقادت لهم وهو ما كانت ترمى إليه السلطة الحفصية التى مالت إلى الوهن ومن ثمّ قبلت بمشاركة تلك القيادات وتوابعها القبلية تقاسم النفوذ وجباية المغارم لصالحها وليس بالضرورة لفائدة الخزينة العامة كما ذهب إلى ذلك عبد الله العروى[2].

(١) حسن، (محمد)، المرجع نفسه، ص ٣٣٣.

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

يحيل هذا الوضع السياسي والعسكرى إلى ما نعته ابن خلدون بـ «مختصّ الملك» الذى فقدته السلطة المركزية فانتقصت سيادتها التمامية على البلاد لفائدة حلفائها المحليين[1]. لقد كانت القضية فى الزمن الحفصى لا تتعلق بإخضاع القبائل وتسجيل الانتصارات عليها بقدر ما تتعلّق بالمحافظة على هدوئها والحد من تأثيرات تحالفاتها المناوئة للسلطة فى حال رفضها التبعية والولاء ومن ثمّ كان الأمر يضطرّ 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[2].

وفى زمن الاحتضار المطوّل لدولة الحفصيين فى القرن ١٦ «تغلّبت الأعراب على جلّ البلاد وكانت الشوكة فى أولاد سعيد لأنهم استقلوا بالبلاد بعد أولاد مدافع والشرخ لما انقرضوا فعاثوا فى البلاد، وهادنهم السلطان الحسن بستين ألف دينار على الوطن»[3].

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 المرادى انتبه حمودة باشا إلى أهمية استغلال موارد القبائل القتالية التى كانت السلطة فيما يبدو حذرة منها فبدأ بالتوسع فى تجنيد «تزميل» عند الاقتضاء بالبعض منها كفرق دريد وأولاد سعيد الهلالية. ولئن حظيت هذه القبائل بمكانة خاصة تستجيب لمستلزمات التعاقد مع السلطة فإن هذه الوضعية لم تكن تستند إلى ذات القواعد المخزنية فى العهد الحفصى حيث الحصول على إقطاعات الإظهار وجباية الأوطان ومن ثمّ المشاركة فى النفوذ السياسى المحلى.

لقد جددت قائمة الامتيازات فتكونت من الإعفائات الجبائية للشيوخ والأعيان والفرسان والرواتب والهدايا الموسمية التى ترد فى المصادر الرسمية تحت عنوان «عوائد»[4].

---

(١) ابن خلدون، (عبدالرحمن)، المقدمة، ص ١٨٨. «إنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبى الأموال ويبعث البعوث ويحمى الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة فهذا معنى الملك وحقيقته فمن قصّرت به عصبيته 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، جـ 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 المشـاركة فى المجهود الحربى للسـلطة عن طريق فرسـانها الذين نظمتهم السـلطة فى هيكل «المزارقية»، فكان هؤلاء يتعهدون أنفسهم فى محيطهم المحلى للمحافظة على مستواهم القتالى بإشراف ديوان القبيلة ويلتحقون بعسكر البايات كلما كانت الحاجة ماسّة 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 وسـط البـلاد كالهمامة وجلاص والمثاليث وقبائل الجنوب كورغمة وبنى زيد فى هذه المؤسسة.

وما يتوجب الإشـارة إليه فى هذا الصدد ما تضمنته هذه اللوحة، لقد ارتبط هذا المسـار بتطـور انخراط العناصـر الأهلية فى الجهاز البيروقراطى ومن ذلك قبول السـلطة المركزية بتسـمية الشـيوخ وبعض القياد كقياد الهمامة وجلاص ونفات فى جهاتهم مما سـاهم فى مزيـد التحام العناصر الأهلية بخدمات الباى التى كانت فى مقدمتها منح الخطط الإدارية والقضاء وعقود الالتزام وتسهيلات الوسق والاستيراد فى موانئ الإيالة.

لقد أفضت استراتيجية الاستفادة من المجهود الحربى الأهلى إلى:

– الحد من مركزية العناصر الانكشارية والمملوكية فى جهاز المخزن العثمانى بتونس.

– تحرر العائلات الحاكمة لاسـيما منها الحسينية من مرجعيتها الأجنبية وبناء قاعدة ارتكاز اجتماعى أهلية.

– تحرر السلطة المركزية من الضغط السياسى القبلى الموروث والتحكم فى تركيبة قبلية تدور عموما فى فلكها.

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

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

وقلمـا تدخلت سـلطة المخزن الحفصى فى مسـار «التشـيّخ» بل كانـت تصادق على الاختيـارات المحلية. أما فى حالة العثمانيين فلئن تواصل اعتماد مؤسسـة المشـيخ لدى

الجماعـات المحلية البدوية منها والحضرية (كانت صفاقس مثلا تضم أربع مشـايخ وكذا القيروان) فإن السلطة المركزية لم تكتف بدور المصادقة على اختيارات الأهالى.

لقد صممت تلك السـلطة فى مرحلة أولى على التخلص من الشـيوخ القادة فى عروشهم وكسـرت مسـار توارثهم العائلى لتلك الخطة، فالشـيخ خالد بن نصر الحناشى «كانت له منعة وعدّة وقائع مع عسكر الجزائر، عمرّ عمرا طويلا ومارس الحروب وكان يتشامخ بأنفه على العمالة التونسـية حتى ألحق به (محمد باى المرادى) الهزيمة بصرّاط سـنة ١٠٥٤م/ ١٦٤١م»[١]. أما الشـيخ ابن على شـيخ «نواحى الغرب... لم تسعه إلا الطاعة» إلى حدّ أن أبناؤه كانوا لا يتقدمون للمشـيخ إلا بعد إذن محمد باى وكان مصير شـيخ عرب طرود لا يختلف عن غيره «فقد أخذه كما أخذ غيره»[٢].

قد يبرر هذا المسـعى السياسـى 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 يسـمح لها بسهولة الإملاءات وتحقيق الانضباط الذى يفضى إلى انقياد التجمع القبلى.

أما فى مرحلة لاحقة فقد أصبح المشيخ مهمة إدارية يخضع – وإن اسميا – إلى الرقابة، يسـميه ويعزله الباى وإن كان اقتراحه يتم من مجموعته المحلية. وقد توثّقت صلة الشـيخ بالسـلطة المركزية جرّاء كثافة المهام الموكولة له، ففضلا عن مسـاعدته 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 الشـيخ الإعلام بكل حالات التعدى والفسـاد فى جهتـه من ذلك عمليّات الإغارة والتهرب الجبائى والقتل والسـرقة ومن ثمّ فقد تحول إلى مخبر على إخوته وهو ما دعّم ارتباط امتيازاته بسلطة المركز. لقد أفادت عائلات كثيرة من خطط الإدارة المحلية التى تمسّـكت بتوارثها وخاضت من أجلها المنافسـات والصراعات التى كثيرا ما كانت السلطة المركزية تتدخل فى فضّها. كما كشف مسار هذه الخطة مدى توغّـل السـلطة المركزية فى رقابة التجمعات المحليّة وهو مـا يحيل إلى أن القرار المركزى للجهاز البيروقراطى أصبح دون منازع احتكارا لسلطة المركز.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٢) المصدر والصفحة نفسهما.

مــن خلال هذه الأمثلــة عن آليات التنظيم والتعاقد السياســى فــى الأرياف والبوادى التونسية يتبين اندساس السلطة المركزية وتحكمها فى آليات رقابة التجمعات القبلية. لقد دفعت هذه الأخيرة إلى التخلى 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 تتجلّى خاصة فى الأزمات كما هو الأمر فى وقائع الفتنة الباشــية (١٧٢٨م – ١٧٥٥م) وانتفاضة على بن غذاهم (١٨٦٤م) والاســتعمار الفرنســى (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 العســكرى الحربى ينزع نحو الضمور.

– إن القبيلة فى تونس دخلت فى مســتهل هذا العصر مســار التفكك إلى عروش وفرق محدودة العدد ولنا أن ننتبه إلى أثر ذلك على العصبية وطاقة التحامها.

– إن القبيلة فى تونس بدأت رحلة استقرارها وتحييزها، وهى ظاهرة وإن تباينت بين جهات البلاد لاسيما شمالها وجنوبها فإنها كانت مسيرة لا تراجعية Irrévocable.

تضافــرت كل هذه الســياقات لتهيئ انقيــاد المجموعات القبليــة المحاربة على أيام الحفصيين إلى الانقياد والتبعية لسلطة مركزية أبانت بإلحاح تصميما على احتكار التصرّف السياسى وتمثيل السيادة المسموح بها من الباب العالى.

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

❑❑❑

صورة البدو فى الكتابات الاستشراقية

جوستاف لوبون أنموذجًا

عمر مصطفى لطف[1]

تعتمد الكتابات التاريخية الحديثة عند الحديث عن البدو وتاريخهم، على كتابات الرحالة والمستشرقين الغربيين. وللأسف لا توجد – تقريبا – رحلات قام بها رحالة عرب إلى الصحراء المنتشرة فى العالم العربى[2]، نستطيع أن نستمد منها وصفا 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 أحكام 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 سُبل عيشهم اليومى من طعام وشراب بدون انتظار رحمة السماء، الأمر الذى جعلهم يكذبون وينهبون، فهى مجرد انطباعات ومشاهدات وتسجيل للنتائج بدون مناقشة أو دراسة الأسباب التى أدت إليها. وأيضا اختلاف الثقافات والنظرية السطحية البسيطة فى مراقبة حياة الآخر ورؤية طريقة حياته التى تقيم هذا الآخر من وجهة نظرها واعتمادا على قيمها وأسلوب حياتها ومستواها الحضارى.

---

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

(٢) نجد وصفا دقيقا وتحليلا سيكولوجيا وأنثروبولوجيا من قِبل مؤسس علم الاجتماع العربى ابن خلدون، حيث درس عادات وتقاليد البدو فى عصره (القرن الثامن الهجرى) وحللها، انظر بالتفصيل بحث «مفهوم البدواة عند ابن خلدون» لمصطفى لبيب عبد الغنى، مؤتمر «البدو فى الوطن العربى»، المجلس الأعلى للثقافة والجمعية المصرية للدراسات التاريخية، إبريل ٢٠١٠م. ونجد هناك أيضا مؤرخنا الكبير تقى الدين المقريزى يفرد كتابا خاصا بالعربان (البدو)، وهو كتاب «البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب»، والذى يعد حجة فى موضوع استيطان القبائل من العرب بمصر، من دخول عمرو بن العاص وحتى حياة المقريزى (العصر المملوكى).

وإذا تحدثنا عن صورة البدو فى الكتابات الاستشراقية فى القرن التاسع عشر الميلادى، نجـد لدينا عدة كتب ورحلات كتبها مستشـرقون ورحالة عظام. هناك السويسـرى جون لويـس بوركهارت، الذى قام برحلة إلى شـبه الجزيـرة العربية فى عام (١٨١٤م)، متنقلا بين المدينة المنورة والطائف وجدة وينبع، وقابل محمد على باشا فى الطائف، حين كانت جيوشه تحارب الدولة السعودية الأولى.

وقد دوّن بوركهارت – بشـكل دقيق– ملاحظاته ومشاهداته فى عدة كتب، وما يهمنا هنـا كتابـه «ملاحظات عن البـدو والوهابيين»، وهو من جزأين: أحدهما دراسـة وصفية تحليليـة لعادات القبائل البدوية فى شـبه الجزيرة العربية وأعرافهـا وتقاليدها، والجزء الثانى يسـرد فيه تاريخ الوهابيين، مسـتخدما مصادر مكتوبة وشـفوية للتأريخ. وقد أطلق بوركهـارت فى كتابه العنان لمشـاعره الصادقة بلغة سـليمة سمحـت لبعض المصطلحات والتراكيـب العربية بالتوغل فيها والنفاذ إليها. ولكننـا نلاحظ هنا اقتصاره على بدو بلاد الحجاز فقط، فى الأماكن التى زارها[1].

وهناك هارى سينت فيلبى، والذى قام بمغامرة ورحلة خطرة لعبور الربُع الخالى، وذلك فـى الثلث الأول من القرن العشـرين، ووصف البدو الذين قابلهـم فى ثنايا كتابه ورحلته المشوقة هذه، ويقتصر فيلبى فى كتابه على البدو الذين صادفهم فى الربُع الخالى فقط[2].

وهنا نأتى لأهم المستشـرقين فى القرن (١٩م)، وهو الفرنسـى جوستاف لوبون، والذى لم يؤرخ ويكتب معتمدا على المصادر المكتوبة، ولكنه قام برحلات لإضفاء المزيد من الواقعية والصدق على كتاباته المختلفة.

ولد جوسـتاف لوبون فى بلدة نوجان لى روتر بفرنسـا عام (١٨٤١م)، وبرغم دراسـته للطـب فى باريس وحصوله على شـهادة الدكتوراه عام (١٨٦٦م)، فإنه تميز منذ شـبابه بالاشتغال بالبحث العلمى، وكان شغوفا بالسفر والترحال، فقام برحلة طويلة جاب خلالها أنحاء أوربا، ثم زار شمالى إفريقيا وبلاد الشـرق الأوسـط، ووضع على إثرها كتابه الشهير

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

(٢) ترجـم صبرى محمد حسـن كتاب هارى سـينت فيلبى تحت عنوان «الرُبع الخـالى»، المركز القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨م.

«حضـــارة العرب» عام (١٨٤٤م)، الذى عُرف به بين قـــراء العربية، بعد ترجمته على يد الراحـــل عـــادل زعيتر، ونلاحظ أن كتاباته عن تاريخ العـــرب وتقاليدهم وعاداتهم، كانت عن معايشة مباشرة بهم، ولم يعتمد فقط على المراجع الأوربية ذات الصبغة التعصبية، فى بعضها، إنما اعتمد فى الأساس على مصادر أصلية أو أوربية منصفة.

وقبـــل وضعه لكتابيه عن الهند «آثار الهند» و«حضارات الهند»، قام جوســـتاف لوبون بزيارة لتلك البلاد، وضمّن 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 «الإنســـان والمجتمعات ومصدرهما وتاريخهما» فى عام (١٨٨١م)، والذى تتبع فيه تطور الإنسان منذ فجر التاريخ حتى العصر الحديث، وكتابه الآخر «القوانين الســـيكولوجية لتطور الأمم» عام (١٨٩٤م)، والـــذى ترجمه أحمد فتحى زغلول بعنوان «ســـر تطور الأمـــم»، ويرى فيه أن هناك قوانين ثابتة تســـير المدنية فى كل أمة بمقتضاها، أهمها «نسيج روحها»، وأن ذلك هو الذى يميز أمة عن أخرى، وليســـت المؤسســـات. ويرى لوبون أيضا أن للمعتقدات الدينية تأثيرا مهما فى تطور المدنية.

ولم يكتف جوستاف لوبون بدراسة الحضارات العظمى (العربية – الهندية – اليهودية) خاصـــة، والمجتمعـــات الإنســـانية عامة، لكنه اهتم بعـــدة علوم أخرى، مثـــل علم النفس الاجتماعـــى، حيث صنف فيه مؤلفه «ســـيكولوجية الجماهير»، متحدثا عن مصطلح جديد «الجماهير السيكولوجية» حيث تتشكل روح جماعية ذات سمات محددة فى ظروف معينة بفعـــل العدد والعـــدوى الذهنية والإيحاء. وفى مجال التاريخ، له كتاب «فلســـفة التاريخ»، ويحـــاول من خلاله تغيير نظرتنـــا إلى الوقائع والأحداث وأصل الإنســـان، ويتضمن منهجا لتمثل حوادث الماضى والبحث عن عللها، ويساهم فى وضع فلسفة للطبيعة، ومن ثم للتاريخ تختلف عما ســـبقها 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 تكويـــن المثل العليا للأمم، وقد تتغير النظم التعليميـــة بتغير البيئة وأطوار الجماعات، ولكـــن هـــذا التغير لا يمس هذه النظم إلا فى دقائقهـــا، فأما جوهر التعليم فواحد لا يتعدد، وإن أخذ صورا مختلفة وأعراضا متفاوتة. وفى علم الاجتماع، له كتاب «روح الاجتماع».

إذن نحن أمام عالم موسوعى، له بصمات علمية مهمة فى 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 فتحى زغلول (شقيق الزعيم الوطنى سعد زغلول)، والفلسطينى عادل زعيتر.

ولكن أهم الكتب التى عرف بها العرب جوستاف لوبون، هو كتابه الضخم «حضارة العرب»[1]، وهو الجامع لعناصر الحضارة العربية وتأثيرها فى العالم، مفصلا لعواملها، باحثا فى قيام الدولة العربية، وأسباب عظمتها وانحطاطها.

ويلخص لوبون فى مقدمة كتابه المنهج الذى اتبعه فى وضع هذا الكتاب، فيقول:

«من المبادئ العامة: الوجوب فى وقوع الحوادث التاريخية، والصلة الوثيقة بين الحوادث الحاضرة وحوادث الماضى.

من مواد التأليف: آثار الشعوب التى هى موضوع الدرس وتصويرها تصويرا صادقا، ووصف العرق جسما وعقلا، والبيئة التى نشأ فيها العرق، والعوامل التى خضع لها، وتحليل لعناصر الحضارة، أى للنظم والمعتقدات والعلوم والآداب والفنون والصناعات، وتاريخ لتكوين كل واحد من هذه العناصر، أى عرض صورة واضحة عن الحضارة العربية من خلال هذه المواد والمبادئ.

وتناول المستشرق جوستاف لوبون بدو العالم العربى فى 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 ترتحل من مكان إلى آخر سعيا وراء الكلأ، أما أهل الحضر من العرب، فهم على العكس، يتغيرون بتغير الأماكن والشعوب التى يخالطونها. ويؤكد لوبون على ضرورة مراعاة هذا التقسيم الجوهرى حين البحث فى التاريخ العربى.

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

أما عن عيوب البدو ومحاسنهم، فتنشأ عن طراز حياتهم، فهم يحبون الحرية حبا جما، 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 العقيقى بوصفه لهذا الكتاب، بأنه لا قيمة له، برغم إشادة مئات العرب والغربيين به.

ومــن ناحية أخرى فالبــدو فُطِروا على الرغبة فى النهب وحب القتال، وأصبح بعضهم قُطــاع طرق، فألقوا الرعب فــى قلوب جيرانهم المتمدنين، ولكنهم فــى الوقت ذاته كانوا محاربين أشــداء فى العصور الإســلامية، وأصبح حبهم للنهب حُبــا للفتح. وامتازوا أيضا بالكرم، فالكرم أفضل فضائل البدو، أما التفاخر والمنافسة بينهم، فكان سببا فى خسرانهم بعد أن كان حافزا لهم إلى العمل الصالح فى البداية.

ويســتخف البدو بســلطان الحضارة، ويفضلون عليها حياة البادية، ويعقب لوبون على ذلــك، قائلا: «ولا تخلو حياة البادية من الســحر والجمال مــع ذلك، ولا أتردد ثانية فى ترجيحهــا علــى حياة المصانع التى يقضى العامل فيها اثنتى عشــرة ســاعة من كل يوم. وعنــدى أن أهــل البدو من العرب، مع بقائهم على الفطــرة، وعدم تحولهم قيد أنمُلة عن الحــال الابتدائيــة التى كانوا عليها منذ أقــدم العصور، أفضل من جميــع أمم الرعُاة فى العــالم»، وأن مبادئهم تُعادل «مبادئ كثير من الأوربيين العريقين فى الحضارة». ويرى أن البدوى لا تســتهويه ســوى ظواهر الأمور، وتبهره الضوضاء والبهرجة، ولم يُعان ما عاناه الرجــل المتمدن مــن التحول المتراكم بتوالى الأجيال. حيــث إن العرب (بدوا وحضرا) أقل تحــولا من الأوربيين بين قرن وقرن، ولكن تحول أهــل الأرياف والبدو كان ضئيلا، بينما تحول أهل الحضر أظهر من ذلك.

والبدوى نشــيط، لوجوب كسب عيشه بنفسه، وهو صبور، حيث يحتمل ما لا يحصى مــن الآلام والمحن، وهــم متماثلون فى أمور العز والشــرف لتماثل أحوالهم ومشــاعرهم، ويقوم فخرهم على الســيف والبلاغة، فبحد ســيفه يصون البدوى حقوقه، وببلاغته يحسم ما لا يقدر عليه السلاح من الخصام.

ولو تحدثنا عن حياة هؤلاء البدو وعاداتهم، فحياتهم بســيطة للغاية، فيمتطى البدوى فرســه وقــت الفجر، ولا يرجع إلى خيمتــه إلا وقت الغروب، ويتناول فــى النهار التمر وقليلا من الذرة، ويرعى فرســه بالكلأ الذى يجده فى طريقه، فإذا دخل خيمته عشــاء ناولته زوجته كوب لبن وقليل تمر وعســلا. والبدوى على خلاف الفلاح «الذليل»، فخور بحريته ذا خطوات ثابتة، ولا يُصاب بما يصاب به الفلاحون من الأمراض لقناعته وحياته المنظمــة، ولا يذهــب البدوى إلى المدن إلا ليبيع ما تنتجه مواشــيه وإبله، ولا يرغب فى المبيت فى المدن.

أما النســاء البدويات، فيهتممن بحلب الشــياه والبقر، وصنع الدقيق والخبز والطعام، وتربية الأطفال، وحياكة الثياب والخيام، وإذا عزمت القبيلة على الرحيل ركبت البدويات الهوادج اثنتين اثنتين.

وتقع خيمة الرئيس فى الوسط، وتليها خيام أبنائه المتزوجين، فخيام الأقرباء، فخيام الخدم، وتكون الأفراس أمام الخيام لتكون حاضرة عند أول إشــارة، ثم تليها حظيرة الإبل والضــأن والماعز. وتشــتمل الخيام على متاع بســيط ملائم للحياة البدوية، مثل الأســلحة وأدوات الطعام.

ويتطــرق جوســتاف لوبــون بعد ذلك إلى الحديث عــن البدو فى ســوريا، فيذكر أنهم يعتمدون فى معايشهم على النهب ومهاجمة القوافل والسياح الذين لا يدفعون لهم الإتاوة، ويهتمون بتربية المواشــى، ومن أخلاقهم الشــره، وإكرام الضيف. ولم يقدر أحد على إلزام هــؤلاء البــدو بترك البادية التى تعودوا الحياة فيها منــذ 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 اشــتروا حيادهم بما يريده البدو. والبدو يعيشــون فى الصحارى الرملية القريبــة من ضفتى النيل، وقلما يخشــون جانب الحكومة، ولا صلة بينهم وبين الفلاحين الذين يبغضونهم. وحياتهم كحياة بدو شــبه الجزيــرة العربية، «فالعربى البدوى هو أينما حل وحيثما اتجه».

ويجدر هنا إلقاء الضوء بصورة أوضح عن بدو ســيناء فى مصر فى نهاية القرن التاســع عشــر الميلادى[1]، وهو الوقت ذاته الذى كتب فيه لوبون عن بدو مصر. كان يصعب على مجتمع بدو ســيناء أن ينقاد لغير سلطة مشــايخ القبائل، لهذا كانت محاولة بسط السلطة المركزية على هؤلاء البدو تلاقى صعوبات كبيرة، فالسلطة فى المفهوم القبلى هى فقط لشيخ القبيلة. وكان يتم تفســير محــاولات الحكومة المصرية منذ بداية القرن (١٩م) لبســط نوع

(١) أفــرد صبرى العدل بحثا كاملا عن بدو ســيناء خــلال القرن (١٩م) وعلاقاتهم بالســلطة، وهو ما لخصناه فى الســطور التالية فى متن البحث. راجع «بدو سيناء والســلطة خلال القرن التاسع عشر»، فى كتاب «الرفض والاحتجاج فــى المجتمــع المصرى فى العصــر العثمانى»، تحرير: ناصر إبراهيــم، مركز البحوث والدراســات 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 وحيز 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 سكناها 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 الشكوى 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 تضييق 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 للبدوى، الذى يقوم بحماية نفسه ولا يلجأ إلى غيره فى حمايته، وهذا يدل أيضا على شجاعته.

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

وإذا أردنا مقارنة انطباعات جوستاف لوبون وآرائه بآراء المؤرخين العرب، نجد أن ابن خلـدون هـو أهم من تناول البدو فى كتاباته، فيصفهم ابن خلدون بأنهم شـجعان، ولكنهم يعيشون على نهب أموال غيرهم من الناس سواء كانوا بدوا أو حضرا، وهم على خلق ولكنهم قطاع طرق، وهم أهل خير ومروءة. وهم أيضا سـفاحون يعشـقون الحرب وسفك الدماء. وهم أهـل فطرة يبغضـون الابتذال، ولكنهم ليسـوا أهل علم ولا فن، وهم أهل شـرف ويهبون أرواحهم لنجدة المرأة وحماية شرفها، ولكنهم يعيشون من كدها وعلى ما تقوم به من أعمال، وهم يحتقرون كل عمل يدوى، ويحتقرون ممارسـيه، ويسأمون الزراعة والفلاحين، ولكنهم من أجل أن يعيشوا ينهبون خيرات تلك الزراعة، وكان أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضـر لأن النفـس تميل إلى أقرب النفوس إليها، بينما أهل الحضر يميلون إلى الشـهوات الدنيوية فأصبحوا أشرار، ولهذا يسهل علاج أهل البدو عن علاج أهل الحضر.

ويرى ابن خلدون أن العصبية تلعب دورا حاسما فى العمران البدوى، حيث تقوم بمهمة القـوة الموحدة للجماعة البشـرية، أو بمعنى دقيق الانتماء، وأن طبيعـة البداوة تؤثر على خصائص العصبية ودورها فى الصراع من أجل البقاء وأسـلوب الحياة المتميزة بالفقر المدقع يطبع العصبية بسمات ملائمة لهذه الظروف وتتمثل فى التحفز والعنف، والعصبية حيوية فى حالتى الدفاع والهجوم، ولها دور فى تسـوية العلاقات الداخلية وكبح جماح الأشـرار الخارجين على الجماعة.

ولابد من الإشـارة إلى الفارق الزمنى (خمسـة قرون تقريبا) بـين المؤرخ وعالم الاجتماع الكبير ابن خلدون، وبين المستشرق جوستاف لوبون، والنظرة الاجتماعية التحليلية لهما، وخاصـة أنهمـا من علماء علم الاجتماع الكبار، بالإضافـة إلى التغيرات التى 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 البدوى فى أواخر القرن التاسع عشر الميلادى، مـع وصف له عبر عدة قرون سـابقة لها، وقد لا تكون هـذه هى صورة البدو الآن، ولكننا نعتقد أنها صورة مشـابهة لهم لفترة طويلة لاحقة لكتاب لوبون، حيث ظل العالم العربى قابعا 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 وآثـــاره، ونجد هـــذا فى مقارناته بين العربـــى البدوى والعربى الحضـــرى، وبينهما وبين الأوربى، مما أثرى البحث وعمقه.

بالرغم من فرنســية المستشــرق جوســتاف لوبون، والمعروف أن العالم العربى اقتســمه الإنجليز والفرنســيين، فــإن كتابات لوبون اتصفت بالموضوعيــة، ولكن ظهرت رغبته فى معرفــة مــدى الفارق الحضارى بين الشــعب والمحتل، أى بين العرب (ســواءً كانوا بدوا أو أهــل المــدن) والأوربيين، ولم ينس معرفة آراء العــرب عامة فى الأوربيين، حيث يذكر أنهم عامة اتفقوا على مقت الأوربيين القاهرين لهم وحقدهم عليهم.

مطابقــة أغلب آراء جوســتاف لوبون مع آراء ابن خلدون، ولكنه لم يقدم أى أســباب للعادات والتقاليد البدوية، بينما تناول ابن خلدون البيئة البدوية تناولا سيكولوجيا.

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

لابد أن نتســاءل هنا، هل قيمة العنف والنهب قصر على البدو فقط دون أهل الحضر، أم أنها عادات مشتركة، وإن كثرت قليلا فى البدو عن أهل الحضر، ولكننا لابد أن نؤكد أن ليس كل البدو بهذه العادات السيئة، وإلا لم يكن الخليفة عمر بن الخطاب (رضى الله عنــه) ليوصى أصحابه خيرا بالأعــراب، قائلا: «أوصيكم بالأعراب، فإنهم أهلكم ومادتكم وإخوانكم وعدو عدوكم وهم أصل العرب ومادة الإسلام».

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

❑❑❑

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

منى سرايا[١]

جــان مارى جوســتاف لوكليزيو كاتب فرنســى معاصر ذو أصــول إنجليزية ومن جزر موريس فهو يحرص دائما على تقديم نفســه باعتباره موريسى الجنسية وليس فرنسى. ولد فــى عــام ١٩٤٠م فى مدينة نيس وحصــل على جائزة نوبل فى الآداب فى شــهر أكتوبر ٢٠٠٨م. والده كان طبيبا فى الجيش فى نيجيريا ولذلك لم يعرفه ســوى عندما أتم ثمانية ســنوات فكان بمثابة الغريب ولكن هذه التجربة كان لها تأثيرا كبيرا فى شــخصية الأب. أمــا جان مارى جوســتاف فعاش مــع أمه وأخيه وجدته فى مدينة نيــس، 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 المكســيك حيث اكتشــف عالما آخر، وانبهر هناك بالحياة البدائية البســيطة وبالصحراء التى تختلف تماما عن عالم المدن الأوربية. هناك مرحلتان فى أعماله: مرحلة المكسيك ومرحلة المغرب التى سافر إليها فيما بعد وعرف حياة البدو فيها عن قرب.

فــى هــذه الورقة، نتطلع إلى تقديم صــورة البدوى فى رواية «صحــراء»[٢] كما يصورها الكاتب الفرنســى بصفته مستشرق. وتجدر الإشــارة هنا إلى أننا بصدد رؤية الآخر للبدوى وليس تحليل البدوى لذاته، فالآخر هنا هو الفرنســى الذى اندمج مع مجتمع البدو والذى درس حياتهم وفكرهم من الداخل، و ليس الســائح الذى يقوم برحلة ترفيهية، فهو الذى تحول إلى واحد منهم برغم اختلاف العرق: هو إذن ليس الفرنســى الذى يتحدث بلســان 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 الأوربى 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) علــى العكس من البدوى الذى يعيش فــى الصحراء متمتعا بحرية لا حدود لها على الرغم من الاستعمار، فهو ليس أسير التقدم العلمى.

وفيمــا يتعلــق بالمنهج الذى اســتخدمه فى تقديــم صورة البدوى كمــا تتجلى فى هذه الرواية، فإن دراســة صورة الآخر تدخل فى مجال دراسة الأدب المقارن وهى معروفة باسم Imagologie أى علــم الصورة على الرغم من أن الرواية تظهر صورة البدو ولكن باعتبارهم الآخــر، بــل هم الآخر الذى تحول إلى أنا. ويتطلب منهج علم الصورة تدخل بعض المناهج الأخرى لدراسة صورة الآخر مثل علم الاجتماع والتاريخ وعلم الأعراق وعلم الأنتروبولوجية جنبــا إلى جنب مع الدراســة الأدبية كمنهج تحليل الخطاب الأدبــى. وبالإضافة إلى هذا المنهج، ســوف نلجأ إلى منهج التأويل الأدبى نظرا لأنه يســعى 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 المعانــى 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 أيضا 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 سويا هذه الرواية بالتفصيل.

تتكون الرواية موضوع الدراســة من قصتين متوازيتين مغطية بذلك مرحلتين تاريخيتين مــن تاريخ المغرب هما: الاســتعمار (١٩٠٩م – ١٩١٢م) مــن خلال قصة جماعة من البدو يخرجــون من الصحراء للمقاومة وقصة فتاة بدويــة أجدادها من هؤلاء المحاربين، والصلة بين الزمنين تقوم بها شــخصية «الســر» الذى يطلعها على مشاهد من التاريخ، أى يدخلها إلى زمــن التاريــخ ثم يعيدها إلى زمنها هى دون أن يتكلم. والجــزء الثانى من الرواية يدور حــول قصة هذه الفتاة البدوية التى تضطر إلى الهجرة إلى فرنســا من أجل العمل، فيعرض هنا الكاتب الوجه الآخر للاستعمار ألا وهو التهميش.

الفترة المشـار إليهـا من تاريخ المغرب تتنـاول مقتل كوبولانى[1] فـى عام ١٩٠٤م فى تاجان[2] ومقتل موشان[3] فى عام ١٩٠٥م فى أوجدا[4]، ويوضح الكاتب كيف أن الفرنسيين صوروا المسألة كأنها عمل إرهابى قامت به عصابة وأن الحكومة الفرنسية هى الشرطة التى سوف تعاقبها، برغم 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 أساسـية: وقع مولاى حافظ معاهدة ألجيزيراس[5] حيث يقبل فيها خضوع بلاده للوصاية الفرنسية، وخطاب أكتوبر عام ١٩٠٩م الذى وقعه مولاى سباع والذى يعرض فيها خضوع ماء العينين لقانون المخزن، وأخيرا الديون العديدة التى تراكمت على المغرب. ينتهى هذا الجزء من العمل بقذف أغادير يوم ٣٠ مارس ١٩١٢م بقيادة الجنرال مونجان[6] 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 المعـروف أن الأنبياء جميعا كانوا رعاة أغنام ونشـأوا 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 سمارا. وهذه الرحلة رحلة شـاقة وعسـيرة خلالها يمرض أغلبهم ويموت الكثير منهم. ويقـدم الكاتب وصفا تحليليا لهـذه الرحلة التى تنتمى إلى تاريخ الغرب (١٩٠٩م – ١٩١٢م) كما أشرنا سابقا، فمدينة سمارا هى «أرض الميعاد» كما يقول نور، أحد الأبطال الصغار:

«سـوف نصل قريبا إلى الأرض التى وعدنا بها الشيخ، الأرض حيث لن ينقصنا شىء، الأرض التى ستكون مثل مملكة الله تعالى». (صـ ٢٣١)

ومن ناحية أخرى، هناك إشـارة مجازيـة إلى أعوام الجفاف التى عاقب الله تعالى بها مصـر نظرا لسـوء معاملة اليهود فى قصة بلابيلو التى يحكيهـا نعمان الصياد للالا وباقى

(1) Coppolani.
(2) Tagan.
(3) Mauchan.
(4) Oujda.
(5) L'Acte d'Algésiras.
(6) Mangin.

الأطفـال، فالقصة مؤداهـا أن المملكة أصابتها لعنة وبالتالى جفاف شـديد نظرا لأن الأمير قـد حكم ظلما على أحد الرعايا الـذى 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 وتربيه، فكان الفرعون قد أصدر أوامر بقتل كل مواليد اليهود وأهل سـيدنا موسـى كانوا من اليهود الذين أتوا إلى مصر. نجد ذلك فى رواية «صحراء» حيث إن أحد الأبطال البدو (وهو حارتانى) يتركه محارب أزرق وهو رضيع بجـوار نافورة مياه وتأخذه ياسمينة لكى تربيه وليصبح راعيا لأغنامها. وبالإضافة إلى هذه القصة الدينية، يطرح لوكليزيو مسـألة الأطفـال الذين يضطر أهلهم إلى بيعهم فيعملون مع اللصوص (مثل راضى الشحات) الذى باعته أمه وتخلت عنه بعد وفاة أبيه، فاشتراه لص وعلمه فنون السـرقة والشـحاتة. ونضيف إلى ذلك معجزة إنشاء نافورة مياه، وهى معجزة خاصة أيضا بسـيدنا موسـى، فالمحارب الأزرق يخلق نافورة مياه فى الصحراء أمام منزل السيدة العجوز.

وبصفـة عامة، نجد شـخصية الموجه فى أعمـال لوكليزيو، ولا شـك أن هذا النموذج مسـتمد من شخصية الرسل فهم من يوجهون البشـرية. فى رواية «صحراء» نجد شخصية حارتانى – وهو راعى أغنام مثل الرسـل) وهو الذى يعلم ويعرف ما لا يعرفه الآخرون بل هو الذى يعلم لالا ويوجهها إلى الطريق. وتظهر بالمجاز والرمز أيضا قصة سـيدنا إبراهيم: ففـى قصة بلابيلو تظهر فكـرة التضحية بابنة الأمير وتعريضهـا 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 شـخصية «السـر» وهى روح المحارب الأزرق التى تـزور لالا وتجعلها ترى الماضى، وهنا الاستعارة مأخوذة عن السيد المسيح عليه السلام وعن سان لازار.

هناك فكرة أخرى مسـتمدة من الدين، ألا وهى التضاد بين مكانين: الجنة والجحيم. فالصحراء التى يعيش فيها البدو هى الجنة المثالية التى فقدها آدم وحواء بعد طردهم منها، هى البيئة الصحراوية القائمة على التأمل والبسـاطة 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 يهمش فيها البدو المغاربة الذين هاجروا للعمل وحيث يعيشون فى ذل ومهانة. فالبدوى هو الإنسان ما قبل الخطيئة، الإنسان النقى الذى يعيش فى الجنة فى مقابل الإنسان الأوربى 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. ففى مارسيليا نجد المرأة المومس والمرأة التى تدمن الخمر واللصة، وفى الصحراء نجد نموذج المرأة الشريرة التى تعذب البنات الصغيرات حين يخطئن فى حياكة السجاد والمرأة التى تخطف الأطفال فى مقابل شخصية عمة المرأة الأم التى لا ترتكب الخطيئة والتى تربى 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 منتشين من الرياح والضوء وزرقة السماء، يعودون إلى فم المغارة فوق الشاطئ الصخرى» صـ 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 وبالتالى 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 فرعا من التأويل الظاهرتى الذى يسعى إلى تأويل ماهية الظواهر والوصول من معنى ظاهر إلى معنى خفى وباطن، ولذلك دراسة الأساطير فى

الأدب[1] 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 لمعاصرينا»[2].

سوف نعرض الآن كيف تم استعادة الأساطير وإحياءها فى تصوير البدو فى الرواية. أول أسطورة تتجلى لنا هى أسطورة بروميتيه[3] 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 عمة لالا حكاية أمها فالنار هى الوسيط الذى يفصل بين لالا وعمة وحين تغنى تلك الأخيرة أغنية حواء تغطيها النيران وتجعل صوت حواء التى ماتت هو المسموع وليس صوت عمة، 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 عمة، كأنه صوت أمها الذى يصل إليها (...) ولكن صوت عمة تغير الآن، أصبح أكثر قوة وأكثر خفة، يصعد إلى أعلى مثل صوت الناى (...) 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». صـ 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». صـ 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[1] 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:

(1) Œdipe – 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». صـ 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[1] 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 وبالشر خاصة عند الحديث عن الاستعمار، فيرى أن الإنسان البدوى بنقائه 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 الممزوج بالرمادى، شفافة جدا وواضحة جدا فى وجهه الأسمر، كأنهما احتفظا بضوء وشفافية البحر». صـ 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». صـ 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». صـ 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 شـخصية 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:

«مـن الممكن أن يكون هـذا الدرب الضيق للماعز وللثعالب وليس للإنسـان. ولكنه، الحارتانى، واحد منهم ويشبههم، يعرف أشياء لا يعرفها الإنسان، يراها بكل جسمه وليس فقط بعينيه». صـ ١٢٩.

ويقارنه لوكليزيو بكلب حين يتعقب أثر:

«عندمـا يتعقـب حارتانى أثر ما، يشـبه الكلب تماما، تلمع عينـاه، يتمدد أنفه، يتمدد جسـده بالكامل إلى الأمـام. من وقت إلى وقت، يرقد على الأرض ليشـم الطريق بشكل أفضل». صـ ١٥٢.

طريقته فى النظر إلى الأفق تشبه الصقور المفترسة:

«تتصفح عيناه كل نقطة فى الأفق، ويشـبه طائر مفـترس لا تغمض نظرته أبدا». صـ ٢١٤.

ومـن ناحية أخـرى، يظهر الجانب السـلبى للحيوان، إذ إن لوكليزيـو ينقل تصوير الفرنسيين لماء العينين فهو «الثعلب»:

«المتطـرف محصور: من ناحية البحر، ومن ناحية أخرى الصحراء. سـوف يضطر الثعلب العجوز أن يسلم نفسه» صـ ٣٧٦.

فهنا وجهة النظر تتغير، هى وجهة نظر الفرنسـيين الـذى 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:

«ولكـن، هنـا أيضا، القلق لا يزول. أنه خلفها، كأنه كلب من الكلاب ذات الشـعر المنتصب، ذات النظرة الجائعة، والتى تحوم حول مجارى المياه بحثا عن عظمة تأكلها». صـ 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 التى 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». صـ ٣١.

ويتناقض ذلك مع البيوت فى مارسيليا التى تشبه بيوتها المقابر، البيوت التى تأخذ شكل المقابر الجماعية: فهنا يظهر الجانب السلبى 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». صـ 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 صـ ٥٨ إلى صـ ٧٠ يتخللها وصف حالة البدو أثناء تلاوة الذكر ويلعب هذا الإدماج دورا مهما فى البنية الروائية فهو يضفى عليها طابع وثائقى. ويتم الإدماج عن طريق إدماج شظايا متقطعة إذ إن هناك تناوب بين الوصف لحالة البدو وبين عبارات الذكر.

وبالمثـــل، أدمـــج الكاتب بعض الحكايات الشـــعبية مثل قصة الخاتم الســـحرى وقصة بلابيلو وقصة الصياد الذى اســـتعار شـــبكة للصيد فاصطاد سمكـــة وجد بداخلها قطعة من الماس وقصة الســـمكة التى أنقذت البحار وأعادته ســـالما إلى الشاطئ. من خلال ذلك، نرى أهمية الحكايات الليلية التى تأخذ الشخصيات إلى عالم الخيال وتشوقها وتجعلها تنتظرها بشـــدة وهى جالســـة بجوار النار على شاطئ البحر وتنتشـــلها من الواقع المؤلم. وتظهر فى هذه الحكايات الشـــعبية أيضا التأثر بحكايات ألف ليلة وليلة التى تتميز بتشـــظى البنية الزمنيـــة، 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 شـــظايا، فهناك تناوب زمنى بين الزمن السارد والزمن المسرود مما يزيد من تشوق 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 فمصداقيته ليست موضوع نقاش على الرغم من كون بعض العناصر غير واقعية فإن القارئ والسامع يقتنع بها ولا يناقشـــها. كما أن أهميتها تكمن أيضا فى كونها جزء من التراث الشـــعبى الذى يوازى الحدث التاريخى ولا يقل عنه أهمية.

ننتقل الآن إلى الحديث عن الرموز فى حياة البدو التى تظهر فى الرواية. وقبل الشروع فـــى تناول هذه الرموز، ســـوف نقدم تعريفا للرمز نظرا لأهمية المســـألة. اهتمت الكثير من النظريـــات بتفســـير الرموز من وجهات نظر مختلفة، ففى علـــم اللغويات وعلم الدلالة هذا التفســـير مســـتقل 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، فتنظر إلى الرمـــز باعتباره يعبر عن شـــىء ما فـــى المخيلة الجماعية قد تطـــور وامتزج مع الماضى الشـــخصى الخاص بمن استخدمه ومن فســـره. يعرف Christian Chelebourg وهو أحد نقـــاد هذه المدرســـة التفكير الرمـــزى باعتبارها ما يقابل العقلانية. فـــى 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 النشـاط الرمـزى يميز العقليـة البدائية، فإن العقلانية تميز تفكير الإنسـان الحديث. قصة الروح الإنسانية هى قصة الانتصار التدريجى 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 هى ما يقابل العقلانية. فالرمز هو جزء أساسـى أيضا من حياة الإنسـان الواعية بل نكاد نقول إننا نعيش فى عالم كله رموز وأن حياة الإنسـان أساسـها تفسـير هذه الرموز إذ إن التفسـير هو أقدم نشـاط إنسـانى على وجه الإطلاق. أما Paul Ricœur فى كتاب «صراع التفسـيرات»[1] يعرف الرمز باعتباره وسـيطا بين معنى ظاهر ومعنى باطن:

«أسمـى رمز كل بنية مـن المعنى يكون لها معنى مباشـر، أولى، حرفى، يعبر عن معنى آخر غير مباشر، ثانوى، مجازى لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال الأول».

فالتفسير والتأويل يكمن دورهما إذن فى محاولة الوصول إلى المعنى الخفى.

نقدم تصنيفا للرموز التى تظهر فى رواية «صحراء» والتى تعبر عن حياة البدو وذلك فى إطار نوعين: أولا الرموز المتعلقة بالثلاثى الذى يسـبق السقوط فى الخطيئة الأولى (الثعبان والشجرة والمرأة) وثانيا الرموز المتعلقة بالديانة المسيحية (المعطف والأسماك والنجوم).

يظهر رمز الثعبان فى الرواية، ويدل ذلك بلا شك على الخطيئة الأولى فهو الذى جعل حواء تحث آدم على قطف ثمار شـجرة المعرفة فإذن جعلها تعصى أمر الله تعالى وتنتهك مـا هو ممنوع مما ترتب عليه طردهما من الجنة. فهو ما يقابل الشـيطان الذى لعب الدور نفسـه فى الدين الإسلامى. ومن ناحية أخرى، ينتمى الثعبان إلى عالم ما هو يعيش تحت الأرض، أى ما هو غير مرئى مما يضفى عليه صفة عدم الوضوح والحركة غير المحسوسـة التى قد تدل على الغدر فى بعض الأحيان. ومن جانب آخر، كونه ينتمى إلى باطن الأرض يرمـز إلى قربـه من أسـاس الوجود وأصله إذ إن الأرض ترمز إلى رحـم الأم، فهو فى ذلك يتناقض مع الطيور التى تنتمى إلى عالم السـماء إذن إلى الروحانيات. فى رواية «صحراء»، هناك تأكيد على الجانب السلبى للرمز، فهو يظهر مرتين، تراه البطلة لالا مما يبعث فى نفسها الرعب:

(1) Ricœur, 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». صـ ١٥٦.

من خلال هذا المشهد، نلاحظ وجود العنصرين الآخريين ألا وهما الشجرة والمرأة (الأم). فهكذا نرى أن الثعبان يشكل خطرا يهدد الفتاة الصغيرة التى تركض إلى أمها طلبا للحماية، ومن الجدير بالذكر أن والدة 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 حبيبى». صـ 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 آخرا 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 الصراصير. وعلى الرغم من ذلك، على الشاطئ، بجوار شجرة التين الذى كان يجلس تحتها نعمان العجوز، كأن شيئا لم يكن». صـ 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». صـ 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 شفتاها». صـ 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. فيرى Casenave أن هناك ارتباط وثيق بين قصة السيد المسيح عليه السلام وبين رمزية الابتلاع، ويوضح ذلك كالتالى:

«السـمكة الكبيرة (الحوت) التى تبتلع وتلفظ سيدنا يونس هى رمز للمسيح المدفون ثم أعيد بعثه»[1].

وفـى رواية «صحراء»، يظهر رمز السـمكة المرتبط بالسـيد المسـيح، فنجد فى إحدى الروايات التى يسردها نعمان الصياد للالا دولفين ينقذ صيادا من الغرق ويدفعه نحو الشاطئ بينما كان الصياد معتقدا أنه قد أشـرف على الموت وبدأ بالفعل يسـرد الأدعية. ونرى فى ذلك رمزا للسـيد المسيح الذى ينقذ الإنسانية من الغرق والضياع 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 نعمـان وأصدقاؤه كانوا قد تمكنوا مـن اصطياد سمكة 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 بسـببه كان البحارة سوف يقتلون بعضهم البعض الآخـر. فعند إلقاء الخاتم، عاد الهدوء واختفت العاصفـة. فهكذا ازدواجية رمز الأسماك تكشف عن ازدواجية قضية الخير والشر.

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

ينقلنا ذلك إلى الحديث عن رمز المعطف، فهو بلا شك رمز فى غاية من الثراء. فالبداية، هذا الرمز يثير إشـكالية الظاهر والباطن (التى أشـرنا 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 السلبى 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 الشـعبى 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»[1].

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». صـ ١١.

ومن ناحية أخرى، تكتسب النجوم رمزا دينيا من حيث كونها تلمع وتضىء فى الظلام مما يجعلها شبيهة بالأديان السماوية وأيضا 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 مادى، هو الرمز الذى يسير عكس اتجاه رمزى الأسماك والثعبان 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 الهائمة، التى تحكى قصة فتاة فلسطينية اسمها نجمة وقصة فتاة يهودية اسمها Esther وEstrella 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 تهميش البدوى الذى يهاجر إلى أوربا للعمل، وهذا التهميش يعد نتيجة حتمية وتابعة للاستعمار. فيندمج

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

الإطار التاريخى الوثائقى مع الخيال، والشخصيات تتوزع ما بين شخصيات خيالية (مثل لالا) وشـخصيات كان لهـا وجود بالفعل فى الواقع (مثل مـاء العينين). وإلى هذا التوازى والازدواج، تنضم الأسطورة ليكونوا معا انسجاما وتناغما فلا ينفصلون بعضهم عن البعض، بل يشـاركوا الثلاثة فى تصوير البدوى الذى يعيش فى الصحراء المغربية فيخرج إلينا هذا العمل الذى حصل صاحبه على جائزة Paul Morand فور صدوره.

❑❑❑

عشائر شَمَّر الجِرْبا العراقية وصلاتهم بالدولة فى القرن التاسع عشر الميلادى

د.أشرف مؤنس[1]

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 عنصرًا جديدًا إلى عناصر سكانه، وفى القرن السابع الميلادى فتح التوسع الإسلامى باب الهجرة العربية على مصراعيه فنزلت بالعراق أعدادًا كبيرة من العشائر القحطانية والعدنانية وملأته بالعنصر العربى الجديد[2].

وقد كانت العشائر العربية فى العراق تتكون من تسع كتل كبيرة[3]، 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 أيضًا 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، وربيعة، 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[1] وإلى جانب هذه العشائر يوجد عدد من العشائر الصغيرة تغاضينا عن ذكرها هنا نظرًا 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 وفى البقاع المحصورة بين الرافدين فى الشمال والجنوب وفى الأقسام الجنوبية المحصورة بين دجلة والحدود الإيرانية بين بغداد والعمارة وتعمل بالرعى[2].

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[3].

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٪ عام١٨٩٠م، ثم إلى ٥٥٪ عام ١٩٠٥م[4]. وترجع تلك الزيادة فى نسبة العشائر الريفية، فيما يبدو إلى المحاولات التى كانت تبذلها الدولة لتوطين العشائر غير المستقرة، وحملها على الاستقرار لتأمن غاراتها وعبثها بالأمن، تلك المحاولات التى نتج عنها تحول بطىء لبعض العشائر البدوية نحو الاستقرار والتوطن كعشائر شمر، والدليم، وزبيد، والجبور[5].

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 يعنينا 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 – lraqi, 1899 – 1940,london,1988 pp3 – 4,..

١ – تعذر دراسة كل العشائر البدوية فى العراق – دراسة متعمقة – فى 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 التى قامت بهما العشيرة فى العراق وصلتها بالدولة.
٥ – تشابه أدوار العشائر البدوية الأخرى.
ولذا سيقتصر 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 التى تتعرض لها العشيرة[١]، أما «الجربا» فلقد تضاربت بشأنه الروايات، ويذكر أن أصل الكلمة «الجرباء» والتى تلفظ عند أهل نجد بـ «الجربا» أو «الجريبة» تخفيفا، والجرباء قرية صغيرة تقع ضمن أرض معان على الطريق الرومانى 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 فى تسميتها قول آخر و هو «الجربا» بنت قسامة الطائية جدة عبد الله بن الحسن بن الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنه[٣].

والباحث يميل إلى الرأى الأخير، أن سبب تسمية «الجربا» بالجربا ونسبهم إلى السادة الأشراف لما ذكره المؤرخ الشريف محمد بن صالح البرادعى إذ يقول: «ومن ذرية محمد بن بركات آل محمد وعدادهم فى شمر ويعرفون بالجربا»[٤] أى ينتسبون إلى السادة الأشراف أهل مكة والحجاز، بل ويأتى الشعر البدوى ويؤكد هذا الرأى عبر مدح الشعراء لأهل هذا

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

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

(٣) ثائر حامد محمد خضر: تاريخ آل محمد الجربا وقبيلة شمر فى إقليم نجد والجزيرة (١٥٠٠ – ١٩٢١م)، (د. ت) ص ص ٦٧ – ٦٩ وانظر أيضا: http: //www. iraqcenter. net/ vb/ 4092.html

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

البيت و ذكرهم لبطولاتهم وأمجادهم فيذكر نسبهم الشريف ومنها قول الشاعر فى 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 قسمًا من السنة[٢].

وبالنظر إلى أعدادهما الصغيرة لم تتركا خلافًا كبيرًا نسبيًا بين العشائر الكبيرة المتوطنة فى المنطقة، ولكن لم يحل عام ١٦٩٦م حتى عبرت شمر نهر الفرات عند الفالوجة وشنت عدة غارات على ولاية بغداد. وردًا على هذه الغارات الأولية على أراضيه أرسل باشا بغداد جيشًا 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 خصوصًا 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.

(3) The Arabian Boundarie, op. cit, pp7 – 8.

ومـن الجدير بالذكر أن عشـيرة شمر الجربا فى ذلك الوقت كانت تعرف باسـم (شمر العراقية) وتشـمل فخذى «الزغاريط» و«الأسلم» ولم يكن لهذه المرحلة لهجرة شمر إلا تأثير ضئيل على الحالة المستقرة فى جنوب العراق.

المرحلة الثانية: بدأت الهجرة الثانية لشـمر فى نهاية القرن الثامن عشـر الميلادى، وكانت أكثرية اتحاد شمر القوى المكون من (عبدة، والأسـلم، وسـنجارة، وتومان) ما تزال تقيم فى منطقة نجد شمال جزيرة العرب.

بـدأت هـذه المرحلة فى حوالى عام ١٧٩٠م حين شـهدت عشـيرة شمـر الجربا ضغطًا عسـكريًا متزايدًا من جانب الحركة الوهابية[١]. فقد جاءت إثر هزيمة عسـكرية لعشـيرة شمر قتل فيها القائد الشـمرى الملقب بـ «حصان إبليس»[٢] حيث مزق الوهابيون جسـمه إلى قطـع، فاضطرت القبيلة إلى الإذعان، إلا فرع «شمر الجربا» بزعامة مطلق الجربا الذى هاجر إلى العراق، ثم تلتها موجات أخرى لم تسـتطع التعايش مع السـعوديين الوهابيين. ولهـذا فإن من بين النجديين من لا تضـع حائل[٣] ضمن المحيط الجغرافى لنجد[٤]، كرهًا لأهل حائل وشمر قاطبة.

وقد قرأ «شـوربورك» شعارات معادية لشمر تقول[٥] «**واللعنة على كل شمر، حتى على جنينهم فى بطن أمه**».

---

(1) http: //www. iraqcenter. net/ vb/ 4092. html

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

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

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

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

http: //www. metransparent. 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 فى القرن الثامن عشر الميلادى، عندما انتشرت فى المنطقة الواقعة بين الفرات وتَدْمُر وقطعت المواصلات بين بغداد ودمشق، ثم انحدرت إلى وادى الفرات وأصبحت المدن والمنطقة خاضعة لها بدلاً من خضوعها للسلطان العثمانى. وانتصرت شمر على الموالى[١] ولكن تحركات «عنزة» قلبت الأوضاع وبدأت الدائرة تدور على شمر، فقد انضم الموالى إلى عنزة ضد شمر، واضطرت شمر أن تترك الصحراء السورية لعنزة وتذهب هى إلى مراعى 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 مسيطرة على مجموعة كبيرة من العشائر والجماعات الأخرى وقد قدر عددها بحوالى ٦٠٠,١٣٢ نسمة منها حوالى ٨١ ألف نسمة عشائر بدوية، و٦٠٠,٥١ نسمة عشائر ريفية[٤]. ويمكن أن نحدد صلة عشائر شمر الجربا بالسلطة الحاكمة فى العراق بمرحلتين رئيستين هما:

أولا: صلة شمر الجربا بمماليك بغداد[٥]:

لقد نزلت عشائر شمر الجربا فى شمال غرب العراق ولقيت ترحيبًا من القبائل الشمرية التى سبقتها، كما لقيت ترحيبًا من الوالى المملوكى لبغداد آنذاك سليمان باشا الكبير

(١) الموالى 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 فى البداية بمثابة الحرس الخاص لباشا بغداد حسن باشا (١٧٠٤ – ١٧٢٣م) يدفع لهم رواتب منتظمة، وعندما فسد نظام الانكشارية فى العراق، فكر باشا بغداد فى تكوين قوة جديدة لتكون الأداة المنفذة لأوامره، ومن هنا استخدم المماليك كجيش نظامى له، وكان قد شاع استخدام المماليك فى مختلف أرجاء العالم الإسلامى منذ أيام الفاطميين وكثر استخدامهم حتى أصبحت لهم فى مصر دولة، وظهروا فى الأستانة خلال الحكم العثمانى وفى إيران أيضا، وكان المماليك يجلبون من تفليس ومن عشائر القوقاز، وكان لهم مميزات عسكرية أهلتهم لما وكل إليهم، وفى فترة الباشاوات الضعاف فى بغداد استقل المماليك بحكم بغداد حتى عام ١٨٣١م وكان داود باشا آخر والى مملوكى حكم العراق. انظر: عبد العزيز سليمان نوار (الدكتور): داود باشا والى بغداد، دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٨م، ص 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 نجدًا، وتكاتفت العشائر العراقية الشمرية والعبيدية والمنتفقية المعادية للحركة الوهابية على مقاومة هذه الحركة تحت قيادة «ثوينى» شيخ المنتفق. ومع هذا كان العداء بين بعض العشائر والبعض الآخر يسير جنبًا إلى جنب مع هذه الاتجاهات السياسية التى كانت تهدف إلى توحيد القيادة العشائرية لمواجهة خطر خارجى، وهذا شأن جميع العشائر. فلا غرابة إذن فى أن نجد بين شمر والعبيد عداء مستحكمًا على الرغم من ذلك التكاتف.

وقد استطاعت عشائر شمر بعد أن هجرت موطنها فى نجد أن تسيطر على مساحات واسعة من الأراضى وعلى عدد ليس بالقليل من العشائر، إلا أن عشائر شمر انقسمت إلى أقسام عديدة، استطاع بعضها أن يستقر فى مناطق محدودة مثل (شمر طوقة)[٣] التى استقرت فى ريف العراق، كما أن بعضها ظل متنقلا على عادة العشائر البدوية مثل (شمر الجربا) التى كانت أشد تلك العشائر بداوة. وعلى الرغم من بداوتها الشديدة هذه فإنها لعبت دورًا رئيسًا أسهم فى تشكيل تاريخ العراق طوال القرن التاسع عشر الميلادى.

وجدير بالذكر، أن العشائر كانت تتمتع باستقلال ذاتى فى إدارة شئونها، وانفردت بنوع خاص من التنظيم الاجتماعى والإدارى والسياسى والقضائى والاقتصادى. فكان المجتمع العشائرى يقوم على نوع من العلاقات والروابط الاجتماعية والتقاليد والأعراف اصطلح عليها باسم «السوانى»[٤] وهى بمثابة القوانين التى تحكم حياة أفراد العشيرة فى كل شئونها، ولم تكن العشائر تخضع لقوانين الدولة إلا نادرا[٥].

---

(١) انظر قائمة بأسماء ولاة بغداد من المماليك فى الملحق رقم (٢).

(٢) عباس العزاوى: المرجع السابق، جـ١، ص ص ١٣٧ – ١٤٥.

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

http: // www. metransparent. com/ oldltexts/ khaledabrashid – iraq. html

(٤) السوانى: جمع سانية ويقصد بها القاعدة.

(٥) عبد الله الفياض: الثورة العراقية الكبرى عام ١٩٢٠م، بغداد، ١٩٦٣م، ص ٢٢١. وللمزيد عن تقاليد وأعراف العشائر العراقية البدوية والريفية انظر: عباس العزاوى، عشائر العراق، جـ٣، ص ٢٨٤ – ٢٨٧؛ فريق المزهر آل فرعون: القضاء العشائرى، بغداد، ١٩٤١م.

ويبدو أن ضعف سيطرة الدولة على المناطق العشائرية، وتقادم أعراف ونظم العشائر، قد رسخت الكيان الاجتماعى والسياسى شبه المستقل للعشيرة، حيث لم يشعر أبناؤها على مر عهود طويلة بالحاجة إلى الخضوع لتنظيم إدارى وسياسى آخر غير العشيرة، فمنحوها ولاءً وإخلاصا 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 اتحادًا عشائريًا يتمتع بقوة كبيرة. فكان اتحاد عشائر شمر الذى يتكون من (عبدة – الأسلم – زوبع)[٢] من أقوى العشائر البدوية العراقية وأكبرها[٣]. إلا أن العشائر فى الوقت نفسه كانت كثيرا ما تتنازع فيما بينها لأسباب مختلفة تتعلق بتوزيع مياه السقى، واختراق الأراضى دون أذن، وإتلاف مزروعات عشيرة من قبل حيوانات عشيرة أخرى، والاعتداء على الأشخاص أو الأعراض، ولأسباب أخرى غيرها يبدو كثير منها تافها[٤].

فقد كان تاريخ شمر الجربا منذ ذهابها إلى شمال العراق عبارة عن سلسلة من الصراع مع العشائر التى وقفت فى وجهها مثل عشائر العبيد والعقيل، حيث إن زعماء عشائر العبيد كانوا يميلون إلى الوهابيين أعداء شمر الجربا[٥]. ولذلك احتدم النزاع الذى لم ينقطع بين العبيد وشمر إبان العصر المملوكى[٦]، وكان هذا النزاع من العوامل التى منحت باشاوات بغداد فرصة ضرب شمر بالعبيد والعبيد بشمر.

ومن أمثلة هذه النزاعات أيضا ما كانت تفرضه عشيرة شمر الجربا من إتاوة على العشائر التى تقطن معها فى الجزيرة كعشائر طى والجحيش والجبور الساكنة فى حوض نهر دجلة، وكانت تلك الإتاوة عبارة عن مجموعة من الخيول والأغنام[٧].

---

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

(٢) زوبع: عشيرة عربية من شمر ينزلون منطقة أبى 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 العزاوى: تاريخ العراق بين احتلالين، جـ ٨، بغداد، ١٩٥٦م، ١٩٧ – ١٩٩.

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

(6) http: // www. aljaredah. com

(٧) عباس العزاوى: عشائر العراق، جـ١، ص ٢٨٠.

وقد لجأ الولاه المماليك فى 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 الولاه المماليك الذين عرف عنهم روح التسامح فى معالجة ثورات العشائر لم يخلوا من اتباع هذه السياسة أيضا على الرغم من أن عصرهم اتصف بقلة الثورات. وكان الولاة المماليك يهدفون من وراء اتباع هذه السياسة إضعاف قوة العشائر، ليتمكنوا من بسط نفوذهم وسيطرتهم عليها[1].

ومثال ذلك ما حدث فى عام ١٨٠٦م فى عهد الوالى على باشا (١٨٠٣م – ١٨٠٧م) عندما كانت البلاد كلها فى 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 فى مقاطعة كردستان لتشكيل قوة للقضاء على القبائل المتحالفة و تخليص عشائر شمر الجربا من خطر محدق[2].

وقد كانت سياسات العراق فى النصف الأول من القرن التاسع عشر تختلف باختلاف الولاة وبميولهم، ولهذا حدث تبدل فى سياسة مماليك العراق بعد مصرع الوالى «على باشا» ففى عام ١٨٠٧م حل محله فى حكم بغداد الوالى سليمان باشا الصغير (١٨٠٨م – ١٨١٠م) الذى كان ميالاً للوهابيين، كذلك كان والى بغداد «سعيد باشا» (١٨١٣م – ١٨١٦م) يعتمد على عشائر العبيد ويضع أمور البلاد فى يد أحد شيوخها وهو قاسم الشاوى. وحيث إن عشائر العبيد كانت شديدة العداء لعشائر شمر الجربا، فقد أدى ذلك إلى أن تفقد شمر الجربا تلك المكانة الكبيرة التى كانت تحتلها زمن الوالى سليمان باشا الكبير (١٧٨٠م – ١٨٠٢م) وعلى باشا (١٨٠٣ – ١٨٠٧م) ولمدة عشر سنوات قادمة، بينما استعادت شمر الجربا مكانتها الكبيرة مرة أخرى زمن الوالى داود باشا (١٨١٧ – ١٨٣١م) حين استعان بها خلال حربه مع إيران، حيث وقف شيخها صفوق بن فارس (١٨١٨م – ١٨٤٧م) إلى جانب داوود باشا فى حربه ضد إيران فى عام ١٨٢٠م حيث وجه هجمات ناجحة ضد القوات الإيرانية[3].

---

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

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

(٣) عباس العزاوى: تاريخ العراق بين احتلالين، جـ ٦، ص ص ٢٨٠ – ٢٨١.

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

وكان من الطبيعى أن يكافئ داوود باشـا عشـائر شمر الجربا التى وقفت بكل قوة إلى جانبه وأبدت شجاعة وإخلاصا فى قتال إيران، بل وكانت تمثل القوة الهجومية الوحيدة التى بقيت لداوود وحولت هزيمته فى كردسـتان عام ١٨٢٠م إلى نصر ولذلك أقطع «عانه وما يتبعها من القرى» لصفوق شيخ عشائر شمر الجربا[١] بل إن داود باشا وقف إلى جانب عشـائر شمر الجربا فى نزاعها مع عشـائر عنزة، حيث رأى داود باشـا أن هزيمة شمر مضيعة لنفوذه، وهى 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 التى 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، وبالتالى قدرتها على مواجهة عنزة. ومع ذلك شهدت السنوات الأربع الأخيرة من حكم داود ثورة عنيفة لشـمر ضده، وأغلب الظن أن الباب العالى كان مشـجعا لها على الاستمرار فى الثورة.

فإن شمر الجربا هذه التى أنقذها داود باشـا مـن الانهيار بعد هزيمتها أمام عنزة ثارت عليه عام ١٨٢٧م ولم تهدأ شمر، وظلت المشـكلة حتى عام ١٨٣٠م صعبة الحل، ويبدو أن ذلك يرجع لإصرار داود باشا على جمع الأموال لسد حاجة ولايته، ودفع ما يتوجب عليه للسـلطان العثمانى، ولم يراع داود باشـا ما كانت تعانيه عشـائر شمر آنذاك من قلة الكلأ 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 بينهـم وبين داود والسـلطان العثمانى محمود الثانـى (١٨٠٨م – ١٨٣٩م) حيث يذكر أن

---

(١) عباس العزاوى: عشائر العراق، جـ ١، ص ١٥٣.

(٢) كان تعداد عشائر شمر الجربا حوالى ٣٥ – ٥٠ ألف نسمة بينما عشائر عنزة كانت تبلغ ثلاثة أضعاف هذا العدد. انظر: Blunt, op. cit, p. 187.

(٣) عباس العزاوى: تاريخ العراق بين احتلالين، جـ 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[1]، وكان السلطان يستخدم العشائر فى بغداد كأداة من أدوات إضعاف نفوذ داود باشا وإسقاطه، وإعادة العراق إلى السيادة العثمانية المباشرة. ولكى يقضى داود باشا على تمرد شمر، أرسل قوات عسكرية بلغت غاراتها أطراف بغداد فى صيف عام ١٨٣٠م[2]، ولم يستطع أن ينال منها شيئا، ولذلك كانت شمر الجربا عونا لعلى رضا باشا اللاظ (١٨٣١م – ١٨٤٢م) – أول والى تركى أعاد الحكم العثمانى المباشر على العراق بعد القضاء على المماليك – خلال الصراع بينه وبين داود، وكان لصفوق شيخ شمر الجربا دور كبير فى هذا الصراع[3].

ويعد صفوق بن فارس من أشهر شيوخ شمر الجربا حيث حكم عشائرها حوالى ثلاثة عقود (١٨١٨م – ١٨٤٧م) حاول خلالها أن يعيد مجد شمر وقوتها على أرض الجزيرة الفراتية، مستفيدا من الأوضاع الداخلية فى العراق متعاونا مع كل يد مدت له، وتميزت فترة حكمه الطويل هذه بالمد والجزر مع ولاة بغداد والسلاطين العثمانيين[4].

وقد عاصر صفوق بن فارس عصرين: نهاية عصر مماليك بغداد وبداية عصر الحكم العثمانى المباشر فى العراق. كما عاصر مجموعة من أهم الشخصيات التاريخية التى لعبت أدوارا مهمة فى تاريخ المشرق العربى.

فقد عاصر الوالى داود باشا الذى تولى حكم بغداد من ١٨١٧م إلى ١٨٣١م وهو من أشهر ولاة المماليك فى بغداد والذى كان يسعى إلى توحيد العراق تحت حكمه وإلى تجديد قوتها حتى ولو كان ذلك برغم أنف السلطان العثمانى، كما عاصر السلطان محمود الثانى وهو من أشهر سلاطين الدولة العثمانية والذى كان مصمما على أن يعيد حكمه المباشر إلى مختلف ولايات الدولة العثمانية، وعاصر صفوق أيضا «فتح على» شاه إيران الذى كان يبذل كل جهده من أجل تجديد قوة بلاده لعله يتمكن من انتزاع العراق من الدولة العثمانية. كما عاصر محمد على باشا والى مصر (١٨٠٥م – ١٨٤٨م).

ذلك هو العصر الذى عاشه صفوق، وهو عصر ملىء بالشخصيات المهمة التى كان لها بصمات تاريخية واضحة آنذاك، وأيضا هو عصر ملىء بالأزمات 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

ثانيًا: 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 منحدرا من أصل تركى وكان تعيِّينه 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، وملأ القصر بعدد كبير من جند مختارين ثم انتهز 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 الوالى 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 واليًا على حلب فأسندت إليه ولاية بغداد والموصل وديار بكر ليقوم بالقضاء على داود باشا ومماليكه، ويبدأ الحكم العثمانى المباشر.

(٣) لوريمر: المصدر السابق، جـ ٤، ص ١٩٣٧ – ١٩٣٨.

(٤) عبد العزيز نوار: داود باشا، ص ٢٧٩.

أزمة الحروب الشامية بين محمد على باشا والسلطان العثمانى جاء فى أحد الفرمانات ما يلى: «وقد تعين من طرف البادية شيخ الشيوخ صفوق الجربا»[1].

ويبدو أن السلطان العثمانى فعل ذلك لكى يكسب تحالف عشائر شمر الجربا التى كانت تحت قيادة صفوق للوقوف بجانبه إبان أزمته مع محمد على باشا والى مصر آنذاك.

وكانت الظروف السياسية فى منطقة المشرق العربى تشير إلى أن الدولة العثمانية ستخسر أمام قوات محمد على باشا، ولذا أصبح صفوق الجربا أمام:

١ – إما أن يلبى نداء السلطان له بأن يزحف بعشائره إلى الشام لقتال قوات محمد على باشا.

٢ – وإما أن ينقلب على العثمانيين منتهزا هذه الفرصة ليصبح سلطان البر وسيد العراق العربى.

وقد وقع اختيار صفوق على الخيار الثانى ورفض تنفيذ أوامر السلطان، بل وهاجم العشائر الموالية لعلى رضا باشا اللاظ، وقد شجعه على ذلك وجود قوة مناهضة للعثمانيين فى الموصل ومتعاونة مع قوات محمد على باشا بطريق غير مباشر، وهى قوات يحيى الجاليلى الذى استولى على الموصل من أيدى العثمانيين ليحكمها باسم محمد على باشا[2] لذلك كان تحالفهما أمرًا طبيعيًا.

وأمام هذا التحالف (صفوق – الجاليلى) لجأ والى بغداد على رضا اللاظ إلى سياسة (فرق تسد) لضرب أعدائه كلٍّ على حده. فقام بعزل يحيى الجاليلى وسلط ضده بعض القوات العثمانية، خاصة أن يحيى الجاليلى لم يكن محبوبا من أهل الموصل[3] هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أثار عشائر عنزة ضد عشائر شمر الجربا. ومن المعروف أن بينهما ثأرا لا يهدأ وحروبًا سنوية. وبهذه السياسة وضع على رضا اللاظ عشائر شمر الجربا فى موقف حرج إذ أصبحت بين ناريين، نار القوات العثمانية بقيادة على رضا اللاظ والى بغداد من جهة الشرق، ونار عشائر عنزة من جهة الغرب.

وإزاء هذا الموقف الحرج لصفوق، لجأ على رضا باشا إلى سياسة الخداع والمؤامرة للقبض على صفوق وقد نجح فى 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 سـنوات كانا خلالها يتمتعان برعاية خاصة من جانب المسئولين فيها[1].

وهنا يطرح السؤال نفسه لماذا لم تتخلص الدولة العثمانية من الشيخ صفوق وابنه فرحان؟.

وفـى أغلب الظـن أن الحكومة العثمانية حينذاك إبـان صراعها مع قوات محمد على فى بلاد الشـام، كانت فى حاجة ماسـة 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 مباشـرة حيث إن الجزيرة الفراتية التى تقطنها العشـائر تربط بين العراق وبلاد الشـام، ومن ثم كان على العثمانيين ألا يثيروا حفيظة هذه العشـائر فى هذه الظروف حتى لا تنضم عشائر شمر الجربا بأسرها إلى القوات المصرية.

ومن ناحية أخرى كان صفوق أكثر إدراكًا لمشكلات المنطقة من غيره من شيوخ العشائر، ومن ثم كان كسـبه إلى جانب السـلطان العثمانى يعطى الحكومة العثمانية إمكانات كبيرة سواء من حيث الدفاع عن العراق أو الهجوم على بلاد الشام.

وكان المسـئولون العثمانيون يعتقدون أن إقامة صفوق فترة مناسبة فى العاصمة العثمانية الأستانة ومشاهدته لروائعها وزيارته للسراى السلطانى الفخم سيغير من نظرته نحو الأتراك العثمانيين ويجعله ينبهر بالدولة العثمانية ويحترمها.

ولو حدث أن أعدم العثمانيون الشـيخ صفوق فإن ذلك سـيؤدى إلى عداء مستحكم يمنع مـن قيام تعاون قوى بين عشـائر شمر الجربا وبين الحكومـة العثمانية. أما إذا أبقى على حياته، وأعيد إلى منصبه فالآمال فى أن يخدم السلطان العثمانى تصبح محتملة التحقيق.

ولهذا أفرج عنه العثمانيون قبيل وقوع معركة نزيب ١٨٣٩م وأعادوا إليه المشـيخة على أمل المشـاركة فيها إلى جانب السلطان العثمانى، إلا أن قوات عشائر شمر الجربا لم تشارك فى المعركة التى انتهت باندحار الجيش العثمانى أمام الجيش المصرى فى ٩ يونيو ١٨٣٩م[2].

ومنذ هزيمة العثمانيين فى نزيب عام ١٨٣٩م وحتى عام ١٨٤٢م كان صفوق يسـتخف 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 تغير فى سياسة الولاة العثمانيون فى بغداد تجاه صفوق، وأغلب الظن أن محمد نجيب فضل أساليب الخداع والمؤامرة بدلاً من الحملات العسكرية المباشرة التى 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 غدرًا عام ١٨٤٧م[١].

ويعد مصرع صفوق وإسناد مشيخة شمر الجربا إلى ابنه فرحان نقطة تحول رئيسة فى تاريخ عشائر شمر الجربا، فقد امتدت مشيخته ما يزيد على الأربعين عامًا خلال الفترة من ١٨٤٨م إلى ١٨٨٩م. وقد عاصر فرحان الوالى مدحت باشا الذى تولى حكم ولاية بغداد (١٨٦٩م – ١٨٧٢م) وأدخل فيها النهضة الحديثة؛ كما عاصر السلطان عبد الحميد الثانى (١٨٧٦م – ١٩٠٩م) وهو من أشهر سلاطين الدولة العثمانية، وكانت المشكلة القبلية تحتل حيزًا كبيرا من اهتماماته ونلمس ذلك من تأكيده فى فرمانات تعيين الولاة على ضرورة معالجة تلك المشكلة[٢] كما عاصر فرحان أيضًا الشاه ناصر الدين شاه إيران الذى عمل على التقارب بين إيران والدولة العثمانية أوائل السبعينيات من القرن التاسع عشر الميلادى، ولكن على الرغم من ذلك ظلت مشكلة الحدود العثمانية الإيرانية قائمة تمنع التوصل إلى اتفاق كامل بين البلدين[٣]. كما عاصر فرحان أحداثًا مهمة، مثل افتتاح قناة السويس ١٨٦٩م، وزيادة التكالب الاستعمارى على العراق فى أواخر القرن التاسع عشر الميلادى.

أما فيما يتعلق بصلة فرحان بالدولة العثمانية، فقد كانت صلة ودية، ويبدو أن السنوات الثلاث التى قضاها فى الأستانة (١٨٣٤ – ١٨٣٧م) – معتقلاً سياسيا مع والده صفوق وقبل أن يتولى فرحان مشيخة عشائر شمر الجربا – جعلته يتعلم اللغة التركية، ويتشرب الأفكار التركية[٤].

ويبدو أنه عندما أصبح شيخًا لعشائر شمر الجربا إبان الفترة من ١٨٤٨م إلى ١٨٨٩م وعاصر خلال هذه الفترة الطويلة تسعة عشر واليًا من ولاة الدولة العثمانية فى العراق[٥]،

(١) لمزيد من التفاصيل عن مصرع صفوق انظر: عباس العزاوى: عشائر العراق، جـ ١،ص ١٥٥ – ١٥٨.

(٢) عباس العزاوى: عشائر العراق، جـ ٨، ص ص ٣٧، ٤٣.

(٣) لوريمر: المصدر السابق، جـ ٤، ص ٤٢٨.

(٤) نفسه ص ٢٢٠٩.

(٥) انظر الملحق رقم (٣) قائمة بأسماء ولاة بغداد.

فكر فى ضرورة إيجاد أسس قوية للتفاهم بين السلطة العثمانية الحاكمة فى العراق وبين العشائر البدوية فيها وخاصة عشائر شمر الجربا.

والحق أن سياسة الولاة العثمانيين فى العراق، تلاقت مع أفكار شيوخ العشائر فى العراق فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الميلادى، فنجد أن الولاة العثمانيين استبدلوا سياسة القوة التى اتبعوها فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، بسياسة أخرى وهى السياسة السلمية فى النصف الثانى منه[1].

وتعد العلاقة العشائرية مع السلطة العثمانية عملاً مهما فى حياة العشيرة، فبرضاء السلطة عن العشيرة تغدق عليها الهبات والإقطاعات من الأراضى، وإن غضبت عليها سلبتها كل شىء، 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 التى أعطت ولاءها مع عشائرها إلى السلطة العثمانية التى استمالتهم من خلال تقديم العون المالى، والسلطة، والأرض لهم، كما حدث ذلك فى فترة حكم الوالى نامق باشا (١٨٦٢م – ١٨٦٧م) فى فترة حكمه الثانية الذى استطاع استمالة عشيرة شمر الجربا وشيخها فرحان بن صفوق[2].

وكانت عشيرة شمر الجربا فى أوج عظمتها فى ستينيات القرن التاسع عشر الميلادى 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[3]، فكان أول شيخ عربى من شيوخ العشائر البدوية يحصل على هذا اللقب الرفيع[4]. مما دفع ذلك بالشيخ فرحان على أن يحمل عشيرته على طاعة السلطة العثمانية ودفع الضرائب المستحقة عليها مع الوعد بعدم التعرض للأهليين والسلطة العثمانية[5].

---

(١) أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس: تاريخ العراق السياسى منذ نهاية حكم مدحت باشا حتى قيام حكم الاتحاديين، رسالة ماجستير، آداب عين شمس، ١٩٩٣م. ص ٨١.

(2) http: //www. aljaredah. com.

(3) Ibid.

(٤) عبد العزيز نوار: آل محمد بيت الرئاسة، ص ١٤٨ – ١٥٤ وانظر كذلك: عوامل فعالة فى الاتجاهات الفكرية والسياسية فى العراق الحديث، القاهرة ١٩٧٤م، ص ٨٧.

(5) 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 بيتًا 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 واحدًا ممالئًا للعثمانيين، والآخر معارضًا 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 أذكياء العرب وشجعانها كان صادقًا للدولة العثمانية وخادمًا لها[٧].

ومن أساليب الحكومة العثمانية أيضًا للسيطرة على شيوخ العشائر أن يسرت لشيوخ العشائر فرصًا 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.

(4) 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

(6) Ibid.

(٧) جريدة زوراء، العدد ١٥٤٠، السنة التاسعة، ٣/ ٣/ ١٣١٣هـ.

(٨) لوريمر: المصدر السابق، جـ 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 «مجول بك» شيخ عشائر شمر الجربا، الذى قام بإرسال أخيه المدعو «حمدى» إلى الأستانة للالتحاق بمدرسة العشائر فى عام ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م، وقد قوبل ذلك بكل حفاوة من السلطات العثمانية[١].

واللافت للنظر، أن المدرسة التى أسستها السلطة العثمانية كانت فى (الأستانة) وليست فى (بغداد) أو أى مكان آخر فى 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 وتثقيفية، من خلال ربط شيوخ المستقبل بالولاء للسلطان العثمانى، وحتى يرى أبناء العشائر بأنفسهم الفارق الحضارى بين ما فى 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 التى لجأت إليها السلطة العثمانية، تكون قد حققت هدفين: أحدهما جذب رؤساء القبائل نحو السلطة، وثانيهما إثارة اهتمامهم نحو الاستثمار السلمى للعشائر، بأن أخذت تشجع بشتى الوسائل عملية استيطان القبائل واستقرارها. وبهذه الأساليب أيضا نجحت السلطة العثمانية فى تحويل رؤساء القبائل من مجرد متكلمين باسم القبيلة إلى ملاك أراض زراعية[٢]، كما تغيرت الملامح الأصلية للحياة البدوية، وتناقص عدد سكان القبائل البدوية تدريجيًا 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 فى عام ١٨٦٧م، وبالطبع كان هذا الانخفاض فى نسبة العشائر البدوية يصاحبه ازدياد فى نسبة العشائر الريفية.

ومن جانب آخر أدت الأساليب السلمية التى أشرنا إليها إلى تجزئة وحدة العشائر البدوية، وهذا ما هدفت إليه السلطات العثمانية أيضًا، حيث تنازل رؤساء المشايخ عن كونهم حكامًا وأصبحوا تابعين للسلطة العثمانية وحولوا رجال العشائر إلى فلاحين وتحولوا

(١) عبد العزيز نوار: عوامل فعالة فى الاتجاهات الفكرية والسياسية، ص ٨٨.

(2) Gallman, W. J: Iraq Under General Nuri, Baltimare, 1963, p. 115.

هم أنفسهم إلى ملاك أراضى زراعية[1]. إلا أن هذه الأساليب وجدت معارضة من بعض رجال العشائر ولم ترض تصرفات رؤسائهم وتمثل ذلك فى حركات العصيان ضد السلطة العثمانية.

ثانيًا: 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[2]، 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 العثمانى 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[3] عام ١٨٣٠م وحدث ذلك فى نهاية حكم المماليك فى العراق.

وفى أوائل الحكم العثمانى 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 نافس صفوق، بينما كان فرحان بن صفوق قد فر من وجه الحكومة حتى لا يلقى 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[4].

إلا أن منافسا آخر «لفرحان» ظهر على الساحة، وهو «عبد الكريم بن صفوق» شقيق فرحان من الأب، الذى كره كل ما هو عثمانى بعد مقتل أبيه، فبقى الشيخ عبد الكريم يكن الكره والبغضاء للقوات العثمانية وأخذ بالتصدى 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.

فشــل الحملة العثمانية على شمر عام ١٨٦٢م فقد وقف موقفا قويا فى وجه أخيه الشــيخ فرحان برفضه دفع تعويضات إلى السلطة العثمانية وأخذ يطالب بالثأر من العثمانيين لمقتل أبيه ولكل ما لحق بشمر من أذى من القوات العثمانية، فقام بحركة عصيان مسلح معترضا القوات العثمانية ومخافرها المنتشــرة على أطراف الصحراء من شمال العراق إلى جنوبه فى انتفاضه اســتمرت حوالى الســنتين، وقد كانت هذه الثورة قوية على السلطة العثمانية فى الأســتانة وبغداد وكلفــت العثمانيين مبالغ طائلة وأعداد كبيرة مــن الرجال للتصدى لهذا الشيخ الشمرى[١].

شكلت ثورة الشيخ عبد الكريم قلقا كبيرا للسلطات العثمانية فى ولايتى بغداد والموصل وســدد لهم ضربات موجعــة، بالإضافة لقيامه بقطع طرق المواصــلات بين بغداد والموصل وضــرب العشــائر التى تتحالف مع الســلطة العثمانيــة، وقد أطلق العثمانيــون على ثورة عبد الكريم «خراب عبد الكريم» لما لاقته السلطات العثمانية من الأمرين فى مواجهتها[٢].

فقــد أتخذ الشــيخ عبد الكريم موقفا واضحا تجاه الســلطة العثمانيــة، عندما أخذ فى التحــرك مــع من معه من شمــر الذين يربوا عددهم إلى حــوالى ٣٠ ألف شمرى، وأخذ فى تخريب المخافر ما بين ديار بكر والموصل مما سبب لهم قلقا كبيرا فأخذوا يستعدون لمواجهة هذا الشيخ الشمرى وقواته من شمر[٣].

حاول الشيخ عبد الكريم أن ينهى التواجد العثمانى على أرض الجزيرة الفراتية وأراد أن يحقق حلم والده الشــيخ صفوق الجربا فى تكوين كيان عربى بعيدا عن النفوذ العثمانى[٤]. ولذا تحرك الشــيخ عبد الكريم مع من معه من شمر فى حركة عصيان مســلح على السلطة العثمانيــة ما بين عامى ١٨٧٠م/ ١٨٧١م عندما حاول مدحت باشــا (١٨٦٩م – ١٨٧٢م) الــوالى العثمانــى المعروف أن يطبق مشــروعه فى توزيع الأراضى على شمر قرب الشــرفاط والفرحانية[٥]، بهدف تعزيز التواجد العثمانى على أطراف الصحراء، ومحاولته لجعل شمر تنبذ الحياة البدوية، والتى اعتبرها الشــيخ عبد الكريم وشمر انتقاصا بحق شمر وأخلاقها

(1) http: //www. mottaqal. com/ vb. op. cit

(2) Ibid.

(3) Ibid

(4) Ibid

(5) Ibid

البدوية، فقام بالتوجه من أورفه إلى الموصل وبغداد فى الوقت الذى كان فيه مدحت باشا مشغولاً بانتفاضة الفرات الأوسط فى الحلة والديوانية بما عرف بـ «ثورة الدغارة» التى قادتها عشائر شمرية فى هذه المنطقة، وحاول الثوار الاتصال بالشيخ عبد الكريم لتوحيد القوى ضد التواجد العثمانى 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، فى 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 فى الوقت نفسه مكافأة تبلغ عشرة آلاف قرشا لمن يقبض على الشيخ عبد الكريم حيا، أو خمسة آلاف قرشا لمن يعثر عليه ميتا[1].

لم يكن التقسيم العسكرى للقوات الشمرية الذى اتخذه الشيخ عبد الكريم مناسبا، فقد كان السبب الأساسى لخسارته المعركة، فقد اتجه والى ديار بكر ومعه ثلاثة أفواج، وتوجه أحمد باشا القائد العام للفيلق السادس[2] من بغداد، وتحركت قوات أخرى من ديالى والتقت القوات العثمانية بالشيخ عبد الكريم قرب الشرفاط فى معركة شرسة جدا وغير متكافأة فى العدد والعدة نتيجة لقلة القوة التى مع الشيخ الشمرى بالتالى انهزمت قواته وانهزمت أيضا قواته الأخرى التى أرسلها لبغداد ودير الزور[3].

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[4].

(1) www. alhamidani. com/ vb/ t15532. html

(٢) أجرت الدولة العثمانية تعديلاً على فيالق جيشها النظامى ومراكز قيادات تلك الفيالق 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 أراضى 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 فى عشائر شمر الجربا بقيادة الشيخ عبد الكريم بن صفوق ضد السلطة العثمانية الحاكمة فى العراق، والتى انتهت بانتصار السلطة العثمانية لتفوقها فى العدد والعدة، ولاستخدامها سياسة الخداع والمؤامرة؛ ولذا استتب لها الوضع فى العراق فى النهاية.

❑❑❑

الخاتمة:

يتضح من الدراسة أن عشائر شمر الجربا كانت ذات تاريخ حافل فى العديد من الأحداث المحلية والخارجية على حد سواء، وتكشف لنا الدراسة عن تفصيلات مهمة لما كان يحدث بين عشائر شمر الجربا والسلطة الحاكمة فى العراق إبان القرن التاسع عشر الميلادى من تحالف وصراع.

كما أوضحت الدراسة أن عشائر شمر الجربا تمتد بجذورها الأولى إلى السادة الأشراف فى شبه الجزيرة العربية، من فرع الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنهما.

كما بينت الدراسة أن تجربة هجرة شمر من شبه الجزيرة العربية واستقرارها فى العراق كان من عوامل تميزها، فقد عرفت باسم شمر العراقية تمييزا لها عن العشائر الأخرى المجاورة لها، وبسطت نفوذها على أرض الجزيرة الفراتية حتى أصبح يطلق عليها «جزيرة شمر»، وبذا أصبح لشمر الجربا العراقية دور متميز عن دورها فى شبه الجزيرة العربية.

كما أوضحت الدراسة أن عشائر شمر الجربا عاصرت عهدين مهمين من تاريخ العراق فى القرن التاسع عشر الميلادى، عهد مماليك العراق فى الثلث الأول من القرن نفسه، وعهد الحكم العثمانى المباشر فى بقيت القرن التاسع عشر الميلادى وقد دفعتها الظروف لكى تكون على صلة بكل منهما سواء صلات تقارب أو تباعد.

وقد كانت سياسة الولاة المماليك فى العراق تجاه عشائر شمر الجربا تختلف باختلاف الولاه وميولهم، فمنهم من تعاون معها كما حدث زمن الوالى سليمان باشا الكبير (١٧٨٠م – ١٨٠٢م) الذى شارك شمر فى التصدى للحركة الوهابية فقد جمعت بينهما العداوة والكره للوهابين. ومنهم من وقف فى وجهها موقفا معاديا كما حدث زمن الوالى سليمان باشا الصغير (١٨٠٨م – ١٨١٠م) الذى كان ميالا للوهابيين. فلم يكن هناك سياسة واضحة للولاة المماليك تجاه عشائر شمر الجربا أو العشائر الأخرى، ولذا لجأ الولاة المماليك فى 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 فى التصدى للغزو الإيرانى على العراق عندما وقفت هذه العشائر بجانب داود باشا والى بغداد فى صد الغزو الإيرانى فى عام ١٨٢٠م.

يضاف إلى ذلك أنه كان لعشـائر شمر الجربا تجربة المشـاركة فى العديد من الأحداث المهمة، فبعد نشـوب القتال بين الجيشـين المصرى والعثمانى فى بلاد الشـام ١٨٣١م – ١٨٤١م حاول الوالى العثمانى فى بغداد على رضا باشـا اللاظ 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 باشـا اللاظ لفض هذا التحالف وقد تحقق له ما أراد، وسـعى 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 اسـتخدام القوة – تجاه عشـائر شمر الجربا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الميلادى وقد كانت هذه العلاقة تتأثر بعاملين مهمين هما: عامل الولاء من العشـائر 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 والسـلطات العثمانية فى العراق، فقد كسـبت السلطات العثمانية العشائر عن طريق تخصيص راتب شـهرى لشـيخ العشـيرة، مع الإنعام عليه بلقب الباشا، بالإضافة إلى تمليكهـم الأراضـى لتحويلهم مـن حياة البـداوة إلى حياة الاسـتقرار، كما لجأت إلى أساليب أخرى وهى العمل على تعليم أبناء شيوخ العشائر وتثقيفهم بالثقافة التركية. وبهذه الأسـاليب السـلمية نجحت السـلطات العثمانية فى تحقيق هدفين أحدهما جذب رؤساء القبائل نحو السلطة العثمانية وثانيهما إثارة اهتمامهم نحو الاستثمار السلمى للعشائر.

كما أكدت الدراسـة أن السـلطات العثمانية نجحت فى تحويل رؤسـاء العشـائر من متكلمين باسـم العشـيرة إلى ملاك أراضـى زراعية وبالتالى تغيرت الملامـح 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 كشـفت الدراسة أن الأسـاليب السلمية التى لجأت إليها السـلطات العثمانية قد قسـمت عشائر شمر الجربا إلى قسمين، قسـم ممالئ للسلطات العثمانية يمثل القسم الأكبر

بزعامة الشـيخ فرحان، وقسم آخر معارض للسـلطات العثمانية يمثل القسم الأقل بزعامة 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 نفسـه مع الشـيخ عبد الكريم بن صفوق فى عهد الوالى مدحت باشـا الذى أرسل إليه أحد المشايخ وقبض عليه وأعدم فى نهاية عام ١٨٧١م.

وهكذا تبين من الدراسـة أن السـلطات العثمانية فى العراق قد لجأت إلى كل الوسائل والأسـاليب السلمية وغير السلمية من أجل بسط نفوذها على عشائر شمر الجربا فى العراق خلال القرن التاسـع عشـر الميلادى وقد تحقق لها ما أرادت بل واستخدمت هذه العشائر فى حروبها ضد الغزو الإيرانى وضد الحركة الوهابية وحاولت اسـتخدامها أيضا للتصدى لقوات محمد على فى بلاد الشام.

❑❑❑

الملحق رقم (١)

الملحق رقم (٢)

ولاة بغداد من المماليك فى الثلث الأول من القرن التاسع عشر الميلادى[١]

اسم الوالى	مدة حكم الوالى		ملاحظات
	من	إلى	
سليمان باشا الكبير	١٧٨٠م	١٨٠٢م	مساند لعشائر شمر
على باشا	١٨٠٢م	١٨٠٧م	مساند لعشائر شمر
سليمان باشا الصغير	١٨٠٨م	١٨١٠م	معادى لعشائر شمر
عبد الله باشا	١٨١٠م	١٨١٣م	
سعيد باشا	١٨١٣م	١٨١٦م	معادى لعشائر شمر
داود باشا	١٨١٧م	١٨٣١م	التعاون مع شمر فـى الفترة من ١٨١٧م – ١٨٢٦م. العداء بين شمر وداود فى الفترة من ١٨٢٧م – ١٨٣١م.

(١) عبد العزيز نوار: داود باشا، ص ٣٣٢.

الملحق رقم (٣)

ولاة بغداد من الأتراك فى القرن التاسع عشر الميلادى[١]

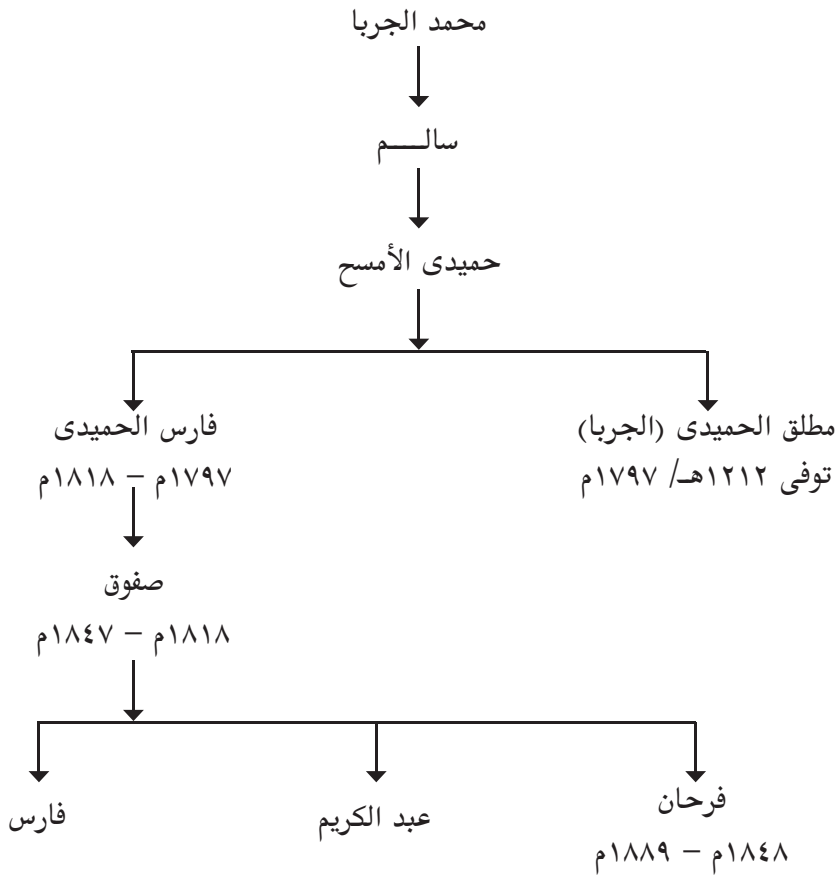
اسم الوالى	مدة حكم الوالى	
	من	إلى
على رضا باشا اللاظ	١٦/ ٩/ ١٨٣١م	١٨٤٢م
محمد نجيب باشا	١٨٤٢م	١٣/٧/١٨٤٩م
عبد الكريم نادر باشا	يوليو ١٨٤٩م	ديسمبر ١٨٥٠م
محمد وجيه باشا	ديسمبر ١٨٥٠م	٢٩/ ١٢/ ١٨٥١م
محمد نامق باشا	ديسمبر ١٨٥١م	٥/ ٨/ ١٨٥٣م
محمد رشيد باشا	١٨٥٣م	١٣/ ٨/ ١٨٥٧م
عمر باشا	١٨/ ٢/ ١٨٥٨م	٢٥/ ٩/ ١٨٥٩م
مصطفى نورى باشا	٥/ ٣/ ١٨٦٠م	فبراير ١٨٦١م
أحمد توفيق باشا	٥/ ٣/ ١٨٦١م	٢٦/ ١/ ١٨٦٢م
محمد نامق باشا (فترة ثانية)	٢/ ٢/ ١٨٦٢م	١٥/ ٧/ ١٨٦٧م

(١) اعتمد الباحث فى إعداد هذه القائمة على عدة مصادر أهمها: عباس العزاوى: تاريخ العراق بين احتلالين، جـ ٨، صفحات متعددة؛ وانظر: جميل موسى رضا: المرجع السابق، ص ٣٧٧ – ٣٧٩؛ وانظر أيضا: أشرف محمد عبد الرحمن مؤنس: المرجع السابق، ص ٣٧٣.

تقى الدين باشا	١٨٦٧/٧/١٩م	١٨٦٩/٥/٢م
مدحت باشا	٣٠/ ٤/ ١٨٦٩م	١٣/ ٥/ ١٨٧٢م
محمد رؤوف باشا	١٨٧٢م	٢١/ ٥/ ١٨٧٣م
رديف باشا	١٨/ ٧/ ١٨٧٣م	١٨٧٥م
عبد الرحمن باشا	١٦/ ١٠/ ١٨٧٥م	٧/ ٤/ ١٨٧٧م
عاكف باشا	١٣/ ٥/ ١٨٧٧م	١٨/ ٣/ ١٨٧٨م
قدرى باشا	٤/ ٤/ ١٨٧٨م	١٢/ ١٢/ ١٨٧٨م
عبد الرحمن باشا (فترة ثانية)	٦/ ٣/ ١٨٧٩م	٣/ ١/ ١٨٨١م
تقى الدين باشا	١/ ١/ ١٨٨١م	٢٩/ ٣/ ١٨٨٧م
مصطفى عاصم باشا	٢٥/ ٣/ ١٨٨٧م	١٢/ ١٢/ ١٨٨٩م
سرى باشا	١٢/ ١/ ١٨٩٠م	٥/ ٨/ ١٨٩١م
الحاج حسن رفيق باشا	٢٥/ ٨/ ١٨٩١م	٢٦/ ٦/ ١٨٩٦م
عطاء الله باشا الكواكبى	٢٦/ ٧/ ١٨٩٦م	٢١/ ٥/ ١٨٩٩م
نامق باشا الصغير	١٩/ ٥/ ١٨٩٩م	٣١/ ٨/ ١٩٠٢م

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.

ثانيا: الوثائق المنشورة:

(أ) المعربة:

– لوريمر، جـ جـ: دليل الخليج، القسم التاريخى، 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–lraqi,1899 – 1940 , London, 1988.

ثالثا: 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 القهواتى: التركيب الاجتماعى، بحث منشور فى موسوعة «حضارة العراق»، الجزء العاشر، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٥م.
- عباس العزاوى: 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 العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
- " " : داود باشا والى بغداد، دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٨م.
- " " : آل محمد بيت الرئاسة فى عشائر شمر الجربا، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مجلد ١٥، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٩٦٩م.
- " " : عوامل فعالة فى الاتجاهات الفكرية والسياسية فى العراق الحديث، القاهرة، ١٩٧٤م.
- عبد الله الفياض: الثورة العراقية الكبرى عام ١٩٢٠م، بغداد، ١٩٦٣م.
- فريق المزهر آل فرعون: القضاء العشائرى، بغداد، ١٩٤١م.
- فيصل محمد الأرحيم: تطور العراق تحت حكم الاتحاديين (١٩٠٨م - ١٩١٤م)، رسالة ماجستير، آداب عين شمس، ١٩٦٩م.
- محمد سلمان حسن (الدكتور): التطور الاقتصادى فى العراق، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٥م.
- محمد بن صالح البرادعى: الدرر السنية فى الأنساب الحسنية والحسينية، بغداد، ١٣٤٤هـ.
- وليمز، جون فريدريك: «قبيلة شمر العربية» مكانتها وتاريخها السياسى، (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/ oldltexts/ khaledabrashid – iraq. html

http: //www. Saudiaffairs. net/ webage/ issue17/ article17r/ issue17rt3. taml

سادسا: الدوريات:

الصحف:

– جريدة زوراء، العدد ١٥١٦، السنة الخامسة، فى ١٤ ذى الحجة ١٣٠٩هـ والعدد ١٥١٨ فى محرم ١٣١٠هـ.

– جريدة زوراء، العدد ١٥٤٠، السنة التاسعة، ٣/ ٣/ ١٣١٣هـ.

تم بحمد الله

صورة البدوى
فى أدب الطفل العبرى

د. رئيسة جميل أحمد[1]

تمهيد:

قبل الحديث عن صورة البدوى فى أدب الطفل العبرى يجب الإشـارة بإيجاز إلى أدب الطفل بشـكل عام فأدب الطفل عمل إبداعى هادف يحتاج إلى موهبة مدربة تسـتعين بالعلم والدراسـة، وتعرف قواعد هذا العمل الذى تمارسـه مع وضوح الهدف الذى تسعى إليه[2]. وهـو لا ينفصل عن الأدب بمعناه العام لأنه فرع من فروعه، ويعد مرآة تعكس للطفل وجهة نظر المجتمع فى الفترة التى كتب فيها، وهو أدب يتطور بتطور المجتمع ويتغير تبعا لتغير وجه الحياة السياسـية 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 نفسـه وعلى إمكانياته ويبث فيه روح التعاون وحب المشـاركة 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 بطبقات المجتمع المختلفة فيكون هذا الأدب جسرا بينه وبين الآخرين.

أدب الطفـل متعدد الأغـراض متنوع الفنون ذو هدف تعليمى فـى المرتبة الأولى يحاول الأديب دائما من خلاله إخفاء هذا الهدف وراء ستار التسلية والمتعة[3]. ومن أهم صنوف أدب الطفل وأجداها القصة فعن طريقها يكتسب الطفل المعرفة والقدوة ويتهذب خلقه وينمو عقله وتثبت عقيدته[4]، والطفل يقرأ لينطلق إلى عالم جديد من السـعادة والمتعة وحب الاستطلاع مع الفائدة التى يحصل عليها من تنشيط لخياله كما تدفعه للتأمل والتفكير والبحث[5].

---

(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، ٤٣٠.

(٤) المرجع السابق ص ٩.

(٥) محمد حسن بريغش: أدب الأطفال أهدافه وسماته ص ١٨٢. أنظر:

ولابــد أن تكون القصة مناســبة للمرحلة العمرية للطفل ومناســبة لقدراته العقلية حتى يتمكن من إدراك مضمون الخطاب الثقافى الذى تحمله القصة من خلال المعارف والخبرات التى تقدمها له ليتحقق الهدف منها[١]، وقد أجمع كتاب أدب الطفل على ضرورة استخدام اللغة السهلة الواضحة التى يفهمها الأطفال لتساعدهم على معرفة الفكرة المطروحة ومتابعة أحداث القصة وتصور ما يجرى فى الحكاية وتساعدهم على التفكير والتأمل فيما يقرأون.

أما أدب الطفل العبرى فيقصد به كل الأعمال الأدبية التى تقدم للطفل حتى سن الرابعة عشر وتكون مناسبة فى موضوعاتها ومضامينها وأسلوبها، وبالأخص التى كتبت فى 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 والأســاطير والروايات وقصص المغامرات التى تمت معالجتها خصيصا من أجل الأطفال[٢].

بــدأ أدب الطفل العبرى بأعمال تربوية خلقية تناســب احتياجات العصر الذى كتبت فيه، وقد كتبت بعدة لغات منها العبرية واليديشية[٣] واللادينو[٤]، وبلغات الدول التى كان اليهود يعيشــون فيها، وقد هدفت معظم هذه الكتابات إلى بث الطابع القومى لدى الطفل اليهودى، كما هدفت القصص التاريخية والدينية التى تمت معالجتها من أجل الطفل إلى بث روح الاعتزاز بالماضى داخل الطفل اليهودى[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''ם ירושלים, תשל''ה, עמ' 419.

(٣) اليديشية: هى لغة اليهود الأشكناز فى شرق أوربا منذ العصور الوسطى حتى العصر الحديث، وهى لغة ألمانية تُكتب بحروف عبرية، ظهرت اليديشية فى الفترة بين عامى ١٠٠٠م، ١٣٥٠م حين تبنى أعضاء الجماعة اليهودية ألمانية العصور الوسطى... ولكنهم فى الوقت نفسه كانوا فى حاجة إلى مصطلح خاص بهم للتعبير عن نمط حياتهم الخاصة فاستخدموا بعض مفرادات العبرية والأرامية ونظرا لأن نواة الجماعة اليهودية فى ألمانيا جاءت من شمال فرنسا وشمال إيطاليا حيث كانوا يتحدثون رطانة فرنسية خاصة بهم فنشأ الخليط اللغوى الذى أطلق عليه اليديش، للمزيد انظر: عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية – المجلد الأول دار الشروق الطبعة الأولى ٢٠٠٣م ص ٣٣٥، ٣٣٩.

(٤) اللادينو: لهجة أسبانية يتحدث بها اليهود الشرقيون وبخاصة يهود المورانو وتتكون مفردات اللادينو من أسبانية العصور الوسطى بعد أن دخلتها بضع الكلمات من العبرية والتركية واليونانية وبعض المفردات من اللهجات الأسبانية الأخرى والبرتغالية وتستخدم فى اللادينو نهايات العبرية ولكن المتحدثون بها الآن يكتبونها باللاتينية وعدد المتحدثين بها الآن يكاد ينعدم تماما. للمزيد انظر: عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مجـ أ 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 غريبا فى نظر القارئ الصغير، مما أدى إلى عدم الإقبال على هذه الكتابات، إلا إنه بعد فترة استطاع أدباء الطفل من مواليد فلسطين تخطى هذا تدريجياً وكتبوا أعمالهم بلغة عبرية بسيطة تناسب الطفل ممزوجة أحيانا بالعامية، وقد زاد معدل إنتاج الأدب العبرى للطفل وظهر جيل من الأدباء فى فلسطين رأوا فى أدب الطفل وسيلة لتحقيق أهدافهم[1]، 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 أدبا صهيونيا[2] لافتا للانتباه بشذوذه عما هو شائع فى آداب العالم؛ إذ يلقن النشء الإسرائيلى الكثير مما اعتبره القائمون على هذا النوع من الأدب فى العالم مشوهاً لنفسية أى طفل ولفكره[3].

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 المزاعم الصهيونية، فكل ما يقدم للطفل يتم كتابته بناء على استراتيجية محددة تساير تلك المزاعم 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 رمزا له، فشخصية البدوى معروفة فى الثقافة العالمية بسبب الاتصالات التى كانت قائمة بين أوربا والشرق، وهى اتصالات بين مستعمر ومستعمَر، بأنها شخصية غير إيجابية فى الثقافات الأخرى «الغجر – البربر – الهمج» وبذلك وجدت الصهيونية أرضا خصبة لفكرها فصورت العربى فى صورة البدوى المتنقل لتؤكد عدم ارتباطه بالأرض بخلاف الفلاح الذى يرتبط بها[4].

---

(١) المرجع السابق ذ ص، ٦١، ٦٢.

(٢) د.سناء عبد اللطيف: هكذا يربى اليهود أطفالهم، الطبعة الأولى، دارالقلم، 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 شـكلت شـخصية البدوى بكثير من الصفات منها الكرم، الشرف، حماية الجار، إجارة الخائف، الشجاعة، القناعة، حب القتال، الأخذ بالثأر[١]، إلا أن ابـن خلدون[٢] ذكر عند تحديـده لخصائص ظاهرة البداوة العديد من المتناقضات التى 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 ويحقرونه ويسبون الزراعة والفلاحة لكنهم لا يتورعون عن نهب خير تلك الزراعة والفلاحة[٣].

وربمـا يكـون رأى ابن خلدون مـن العوامل المهمة التى أثرت علـى نظرة اليهود للبدو فاستغلوها لتحقيق مزاعمهم.

وقـد ذكر «شموئيل موريه» أحد نقاد اليهود أنه فى حالات النزاع بين شـعبين يحاول كل طرف الإسـاءة إلى سمعة الطرف الآخر وإلى شـخصيته 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 فى المظهر كالملبس والشكل والملامح ولون الشعر والبشرة وغير ذلك. والغرض من إظهار تلك الأمور الإشارة إلى الاختلاف والغربة بين الشـعبين 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 فى تونس وتوفى 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 «العِبر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر» وتعتبر المقدمة لهذا الكتاب والتى تقع فى أربعة أجزاء هى أخلد آثاره العلمية على الإطلاق برغم طولها وأصالة 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) אדיר כוהן: פנים מכועורות במראה , השתקפות הסכסוך היהודי-ערבי בספרות הילדים העברית , הוצאת ספרים רשפים , תל - אביב , 1985 , עמ'32.

بــرع كتــاب أدب الطفل العبرى فى هــذا الميدان فرسموا للعربى صــورة نمطية قوامها التخلف الاجتماعى والثقافى والتمســك بالعــادات والتقاليد البالية فصوروا العربى بالعربى التقليدى ســاكن الخيام والصحراء راعى الجمال، تســتولى 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 بالحقد والكراهية تجاه العربى، فيتعهده معلمون من خلال مناهج أعدت خصيصا لتتواءم مــع الأهداف الصهيونية فى المدارس المختلفة[1]، وتعتبر المدارس الحكومية فى إســرائيل هى الأكثر انتشــارا، يضع مناهجها أســاتذة متخصصون فى علم النفس، منهم: «درنئيل بارطال» رئيس قســم علم النفس السياســى بجامعة تل أبيب الذى وضع تصورا سلبيا عن العرب، فمن خلال أبحاثه التى نشــرها للطلبة فى الجامعة وكتاباته التى انتشــرت فى أوســاط المجتمع الإســرائيلى، تبين أن تلك المناهج أثرت فى مواقــف الطلبة اليهود من العرب ومن السلام، وبذلك يتشكل فى مخيلة الطفل اليهودى منذ نشأته صورة سلبية عن العرب لمجرد كونهم عرب[2].

كما أن المدارس الدينية لم تغير مناهجها حتى بعد اتفاقيات السلام، وبقيت متمسكة بالماضــى، وهــو ما يوضحه كتاب «طريــق الكلمات» للصف الرابع الــذى يصور العرب بطريقة ســلبية، بالإضافة إلى القصص التى تدرس فى كتب التاريخ والتى تصور العرب جشــعين وقتلــة، كما لم تغــير وزارة التربية والتعليم مناهجهــا التحريضية ضد العرب

(١) المدارس فى إسرائيل: يحوى المجتمع اليهودى قيادات دينية كثيرة وقيادات صهيونية دينية وتيارات صهيونية علمانية وتيارات علمانية يهودية ولكل منهم مدارسه فمنها المدارس الحكومية والمدارس الدينية والمدارس الداخلية وهذه لمحة عن المدارس:

– الحريديم: وهم الأصوليون اليهود وهم يعارضون الصهيونية ويرون تعارضا بين الدين وبين القومية السياسية.

– التيار الحسيدى: هذا التيار يوفر للشباب أجوبة مقنعة وسهلة للقضايا التى تسبب الإرباك والتشكيك.

– المدرسة الدينية التقليدية «اليشيقاة» تختص بتعليم التوراة فقط ولا مكان للعلوم الدينوية نهائيا ويرون أن تعليم التوراة فرض دينى.

– المدرسة الدينية الحديثة: تقوم بتنويع التخصصات المهنية والزراعية.

http: //chams02. maktoobbg. com/ 1099210

– أدب الأطفال فى إسرائيل بقلم ميسرة أبو حمدية – كتبها مازن شحاتة فى ٨ تشرين ٢٠٠٩م 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[1] 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 يتملكهم عند قراءة كلمة عربى.

(ب) كتابة قصة أو وصف قصير أو مقال حول لقاء مع عربى.

(جـ) 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 المرآة».

http: // wikipedia. org

استطلاع «كوهين» أيضا: أن الصورة العامة تعبر عن موقف سلبى تجاه العرب وأن القلق يزيد 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 وببناء 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 تتسم بالسلبية تجاه الشخصيات والأحداث، كما أشار بعض التلاميذ إلى اسم كتاب أو اثنين على الأكثر يتسم بالإيجابية أثر فى نظرتهم 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 يجدوها عندما يحلون فى ضيافتهم، على عكس الطلاب الذين لم يكن بينهم وبين العرب احتكاك مباشر[٢].

صورة البدوى فى أدب الطفل العبرى

برغم أن وجود البدو فى فلسطين حقيقة تاريخية مسلم بها فإن الأدباء اليهود حاولوا فى بادئ الأمر تجاهل وجودهم، كما حاولوا نفى 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) אדיר כוהן: פנים מכועורות במראה עמ'13 – 12.

(٢) שם עמ: 19.

التحدى الأول للمشـروع الصهيونى؛ لذا أصبحت الشـخصية البدوية محور اهتمام الأدباء وعاملا مشـتركا فى كل ما قدموه فى كتاباتهم، فقد شـهدت الساحة تيارات أدبية متعددة وأفكار صهيونية واضحة انعكست على الأدب العبرى بصفة عامة، وعلى أدب الطفل بصفة خاصـة، كما كان التفاعل العربى اليهودى بسـلبياته وإيجابياته أحد مكونات هذا الأدب الذى تميز بتعدد أدبائه، فكان من بينهم اليهودى الفلسـطينى المولد والنشـأة، واليهودى المهاجـر من البلاد العربية أو من البلاد الأوربيـة، ولم يترك هؤلاء الأدباء جانبا من حياة البدوى إلا وتناولوه بين السلب والإيجاب[1]، فكان لكل منهم نظرته الخاصة إلى الشخصية البدويـة وملامحهـا واهتماماتها وعاداتها وعلاقتها مع بعضهـا ومع البيئة المحيطة بها، فمنهم من رأى أنها شـخصية سـلبية لا تشـكل خطورة على التواجد اليهودى ومن الممكن تجاهلها، ومنهم من رأى الشخصية العربية المتمثلة فى البدوى هى بقايا اليهودى الأصلى القديـم الذى تحدثت عنه التوراة، اليهودى الطاهر النقى قبل أن يفسـد، زاعمين أن بدو فلسـطين هم بقايا سـلالات القبائل العبرية القديمة الذين اضطروا تحت الضغوط إلى تغيير ديانتهـم، 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 الشـخصية البدوية لاعتقادهم أن هذه الشـخصية تمثل خطورة على الوجود اليهودى فى فلسـطين، فكتب «أحاد هاعم»[2] 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 حسيدية 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.

أنهــم همــج لا يرون ولا يفهمون ما يدور حولهم إلا أن هذا خطأ كبيرا، فالعربى ككل أبناء ســام ذو فكر ثاقب ألمعى ماكر، وبالأخص ســكان المدن الفلســطينية فهم يفهمون مقاصدنا جيدا – أى اليهود – ويسخرون منا بداخلهم » [١].

وكتب «يتســحاق إبســتن أفطشــين»[٢] مقالا بعنوان «المســألة الخفية» عام ١٩٠٧م أيد فيه رأى «آحاد هاعم» وأضاف قائلاً: «أن هذا الشــعب – أى الفلســطينين – شعب جبار لا يطلــب الحيــاة 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 «هرتســل»[٤] فكانت له رؤية مســتقبلية للتعايش السلمى بين اليهود والعرب تجمع بين المثالية والتفاؤلية تكمن فى إقامة مجتمع مثالى تعاونى مشترك بين العرب واليهود[٥].

---

(١) אהוד בן עזר: במולדת הגעגועים המנוגדים הערבי בספרות העברית. זמורה – ביתן 1992, עמ'7.

(٢) يتسحاق إبستن «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 معلما ثم ناظرا لمدرسة فى صفد وفى عام ١٩٠٢م سافر إلى سويسرا للدراسة، عاد إلى فلسطين وعمل مديرا 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) אהוד 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 متأثرا بتعاليم شبتاى تسفى المسيح الدجال، وقد اختمرت فكرة الدولة فى عقل هرتزل عام ١٨٩٥م وقرر أن يسجل أفكاره فى كتاب بعنوان «دولة اليهود» طبعه بألالمانية 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) אהוד בן עזר: במולדת הגעגועים המנוגדים הערבי בספרות העברית, עמ' 9.

ويذكر «جرشــون شاكيد»[1] أحد النقاد اليهود البارزين: إن من الأدباء من رأى البدوى ابــن الديار الحقيقى وهو جزء لا يتجزأ عن هــذه الأرض، وهو كل الإيجابيات التى تتوق إليها نفس اليهودى ونقيض كل الســيئات التى جلبها اليهود معهم من البلاد التى قدموا منها[2]، وهؤلاء النقاد يرفضون إلى حد ما – صورة العربى التى رسمتها الصهيونية فيما بعد وإن لم يرفض معظمهم النتائج التى توصل إليها الصهاينة، وأولئك الذين نظروا إلى العربى نظرة منصفة متزنة فيها شيء من الاحترام كانوا قلة قليلة.

وتعــد آراء هؤلاء النقــاد اليهود تعبيرا عن وجهات النظر الشــخصية وفقــاً لقناعاتهم السياسية تجاه أرض فلسطين وتجاه الشخصية العربية.

مما ســبق يمكــن القول إنه برغم اختــلاف رؤى الأدباء والنقاد اليهود حول الشــخصية العربيــة البدويــة فى فلســطين فإن الطابع المميز لهــذا الأدب هو الطابــع الصهيونى الذى يحرص على إبراز نماذج عربية تخدم فكرهم الصهيونى ودليل ذلك أنهم يختارون لقصصهم شــخصيات من مجتمعات بدوية أو قروية[3]، وتعاملوا معها على أســاس أن الوجود العربى لا مفر منه، ويمثل حجر عثرة فى طريق الاســتيطان اليهودى فى فلســطين، ويشكل خطرا على اليهود عموما، ونســبوا إليه كل ضرر يلحــق بهم، وهو ما يظهر حتى اليوم فى الأدب العبرى بشــكل 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.

أولا: الصراع على الأرض:

حاول أدباء الطفل فى كتاباتهم ترسيخ الفكر الصهيونى داخل الطفل اليهودى بأحقيته فى أرض فلســطين وبأنها إرثــه التاريخى والدينى، وقد عبر عن ذلــك «يجآل بن ناتان» فى قصة «فارس من الصحراء» التى تحكى أن يوئيل موشــيه ســلومون 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 كثيرا من المؤلفات باللغة العبرية إلى جانب كتب فى النقد الأدبى بلغات أخرى وحصل على العديد من الجوائز الأدبية.انظر: http: /. wikipdia. 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 للتشـاور معهـم حول العمل الزراعى الذى لم يعتـادوا عليه، وهذه كانت الزيارة لهم عند شيخ القبيلة أبو كشك[1]، فقال لهم الشيخ:

«لفني ימים רבים הגיעה אלינו שמועה כי יהודים קנו את אדמת הסביבה וכי בדעתם להתיישב עליה. תחילה לא האמנו למשמע הדבר. חשבנו כי סוחרי קרקעות מבקשים להתל בנו». השתוממותו של השיח ואנשיו גדלה יותר כאשר.

הם שומעים כי בדעת היהודים לעבוד את האדמה. יואל משה סלמון אומר לו: «אנו אוהבים את האדמה. פעם ישבו עליה אבותנו. אנו רוצים לשוב אליה». השייח הנדהם מעיף מבט בזקנים וממלמל במבוכה: «איננו זוכרים כי אבותיכם ישבו בסביבה...»[2].

«منذ أيام قليلة علمنا أن اليهود اشتروا أراضى المنطقة وينوون الاستيطان عليها، ونحن بدايـة لم نصدق هذا، ونعتقد أن تجار الأراضى أرادوا خداعنا، وقد اندهش الشـيخ عندما أبلغه اليهود بأنهم ينوون بالفعل اسـتغلال الأرض، وقال له يوئيل موشـيه سلومون نحن نحب الأرض وقد أقام عليها أباؤنا، ونحن نريد العودة إليها، فتعجب الشيخ قائلا نحن لا نتذكر أن آباءكم أقاموا فى هذا المكان.

وهذا الحوار الذى دار بينهما يحمل جذور المشكلة العربية اليهودية، وهى الصراع على الأرض.

كما كتب «يوسف حاييم برينر»[3] فى قصة أعدها عن بناء مستوطنة «تل حاى» قائلا: «قام يوسف وبعض رجاله بقطع البلاد سيرا على الأقدام حتى وصلوا إلى الجليل... تسلقوا

---

(١) אדיר כוהן: פנים מכוערות במראה עמ: 107

(٢) יגאל בן – נתן: הפרש מן המדבר, תל-אביב, עמ' עוביד, 1975 עמ'54. نقلاً عن: אדיר כוהן ,עמ' 107.

(٣) يوسف حاييم برنر: ولد برنر فى قرية صغيرة بأوكرانيا الروسية عام ١٨٨١م وقد نشأ فى بيئته الفقيرة ودرس العهد القديم والقصص الشعبى اليهودى والمنشأ إلى جانب دراسة اللغة العبرية وأدبها. وانضم فى صباه إلى الحزب العمالى اليهودى «البوند» فى مدينة بيالسيتول الروسية بعد أن هجر الدراسة فى قريته، وقد صدرت له أول مجموعة قصصية باسم «من السهل العكر» وتأثر فى شبابه بأفكار الفيلسوف الألمانى «نيتشه» ورأى فى فكره تعبيرا عن صرخة الألم الإنسانية وتعبيرا عن صرخة الإنسان من أجل تجسيد عواطفه فى مواجهة ألم الحياة، كما تأثر بالأديب الروسى «تولستوى». هرب من الجيش الروسى حيث كان يخدم فيه واتجه إلى لندن واستقر فى أحد أحيائها الفقيرة، وهناك أصدر مجلة عبرية باسم «المنبه» ومكث فى لندن من عام ١٩٠٥م إلى عام ١٩٠٧م حيث أقام فى الخضيرة ومنها انتقل إلى القدس بعد فشله فى تحمل الحياة هناك، وفى القدس عمل محررا فى مجلة العامل الشاب وعمل فى مجلات أدبية أخرى كما شارك فى تأسيس الاتحاد العام للعمال اليهود فى فلسطين «الهستدردت» وانتقل إلى يافا حيث كان يعمل فى التأليف والنشر والتعليم إلى أن قُتل فى صدام مع العرب فى عام ١٩٢١ للمزيد انظر:

محمد محمود أبو غدير: القصة العبرية وأوضاع اليهود فى فلسطين فى فترة الهجرة الثانية القاهرة عام ١٩٨٧م ص ١٩، ٢٠.

جبالا عالية وهضابا جميلة ولكنها خالية لا يسـكنها أحد... وقال يوسف لرفاقه: نود أن نقيم هنا المسـتوطنة... ولذلك فنحن سـنخترق هذا الفراغ ونطلق عليه «تل حاى» فالأرض خالية من السـكان، ابتعد عنها أبناؤها اليهود الذين لم يسـتطيعوا الاعتناء بها لتشتتهم، فالأرض ما زالت عذراء منذ تركها اليهود لأنه لا يوجد من يحرثها أو يعتنى بها»[1].

وهذا يؤكد أن عبارة «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» التى تعتبر أساس الفلسفة الصهيونية، حاول أدباء الطفل ترسيخها فى نفوس الأطفال وكأن البلاد كانت خالية حين استوطنوها.

وهكـذا ارتبـط الوجود اليهودى فى البيئة العربية البدوية بالاسـتيطان ومن ثم لم يكن غريبـا أن تحدث مواجهات ومصادمات بين أهل المكان من البدو والأغراب المسـتوطنين، لكن يبدو أنه كان من الصعب حسم المسألة لصالح أحد الطرفين آنذاك[2].

وكان من بين الأدباء من راودته الأحلام الواهية فعبر فى رومانسية حالمة عن الأمل فى استيعاب عرب فلسطين ومحو هويتهم العربية تحت ستار التعايش فى محبة وإخاء تمهيدا للسـيطرة على فلسطين فى سـهولة ويسر مستخدمين فى ذلك كافة الأساليب[3]، ومن بين هذه الأساليب اعتبار البدو بصفة خاصة أحفاد اليهود القدامى، وكل من يرغب فى العودة والعيش فى فلسطين يجب التعلم منهم ويحيا مثلهم كى يعيد أمجاد الشعب السابقة، وقد وصـل هـذا الانبهار بالبدو إلى أقصى درجة عند مقارنة حياتهم بحياة «الأسـينيين»[4] فى قصة «زوهار وزكية» لميخائيل ديشـا، أثناء الحوار الذى دار بين زوهار بطل القصة وأبيه،

(١) محمد قرانيا: صورة العربى فى كتب الأطفال الصهيونية.

(٢) جلاء إدريس: صورة البدوى فى القصة العبرية الحديثة ص١٠١، ١٠٢.

(٣) محمود على صميدة: 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 ويطبقون شريعة موسى تطبيقا حرفيا... عاشوا على الزراعة ولا يأكلون إلا ما أعدوه بـأنفسهم وهو ما زاد ترابط الجماعة (الأمر الذى جعل عقوبة الطرد منها بمنزلة الإعدام) حرموا الذبائح وكانوا يقدمون للهيكل قرابين نباتية فقط كما حرموا على أنفسهم أو على الأقل على الأغلبية العظمى منهم الزواج، وانقرضوا كلية فى أواخر القرن الأول الميلادى. للمزيد انظر:

عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثانى ص ١٢٣.

عندمـا 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.»[1].

«هـل رأيـت طريقـة تناولهم للطعام بأيديهم مـن طبق واحد كبـير؟ فأجاب الابن من ناحيتـى هـذه الطريقة فى الطعام تروق لى.... ألم يذكرنا هذا بطعام الأسـينيين قديما فهم أيضا كانوا يأكلون جماعة على منضدة واحدة.... فلم يكن لديهم ملاعق وشوك، ولكن مع فـرق واحد أن الأسـينيين لا يأكلون اللحم لأنهم نباتيون، كمـا كانوا يحافظون تماما على نظافة أجسـادهم وملابسـهم... وأيضا البدو يبدون لى على درجة كبيرة من النظافة وكانت ملابس فتياتهم فاخرة».

إن مرحلـة الانبهـار الرومانسـى من جانب الأدبـاء اليهود الذين وصلوا إلى فلسـطين وإعجابهم بنمط الشخصية العربية البدوية وتراثها الأصيل ليست إلا حيلة لجأ إليها الأدباء للتوحد بهذه الشخصية باعتبارها امتدادا للوجود العبرى القديم[2]، وبالتالى انتحال وجودها وسماتها ونسبتها إلى المشروع الصهيونى وادعاءاته التاريخية فى امتلاك الأرض.

ولانعـكاس عملية السـلام على أدب الطفل نجد أن بعـض مؤلفى كتب الأطفال تحدثوا عن تمسـك العرب بالثقافة الإسـرائيلية إلى درجة الانصهار والاندمـاج التام، وقد عبر عن ذلك «أفنير كريملى» فى كتاب «عودة الشبان الرياضيين» أن بعض الشباب الذين يتحدثون العربيـة بدأوا يؤمنون بأنهم ينحدرون من سـلالة أبناء إسـرائيل القدامـى الذين ظلوا فى فلسـطين 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) מכאיל דשא: זוהר וזכיה, רמת – גן, הוצאת מסדה 1970, עמ' 21 - 22, نقلاً عن: אדיר כוהן, עמ› 79.

(٢) جيلا رامراز – رايوخ: 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 شـعبهم الحقيقى (شـعب إسرائيل)، كما أكد فى موضع آخر من القصة أن من بين هؤلاء الشباب شاب يدعى عواد منصور من عرب نابلس انضم إلى نادى المسـتوطنين اليهود فى نابلس العليا واندمج تماما مع الشـباب اليهودى، وأطلق على نفسه اسم «عوديد»، وتعلم العبرية ونقل مقر سكنه من نابلس العربية إلى نابلس العليا اليهودية[1].

ثانيا: 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 حيزا كبيرا فى أدب الطفل العبرى بهدف تكوين انطباعا حول هذه الشـخصية فى مخيلة الطفـل، وليس بهدف تصوير ملامـح مميزة حقيقية[2]، ويغلب على هذا المظهر الصورة السـلبية تحقيقا للدوافـع الصهيونية، وقد ابتعدت الصور المرسومة عن الصدق والمنطق فى أغلب الأحيان واتسمت بالتشويه المتعمد والتزييف[3]، لذا رسم الأدباء للبدوى ملامح يغلب عليها الطابع النمطى سواء هيئة الجسم، وسمات الوجه، أو العيـون التى تبعث علـى الرعب، والرائحة الكريهة، والملابس البالية والمسـكن الذى يعيش فيه وغير ذلك من الصفات التى تنم على الاستخفاف والاحتقار.

ففـى كتاب «עודד בצר» - «عوديد بيتسـر» - «נא לא לדרך על הדשא» - «الرجاء عدم المشى فوق العشب»، واصفًا العربى قائلا:

«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 י: הספורטים הצערים שבים, תל - אביב, מ, .מזרחי1974 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 غدير: موشيه سميلانسای 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 التى يحيطها عقال أسـود ذو شراشـيب أنف رفيع معقوف كأنف نسـر، وشـارب رفيع يزين الشفاه العليا، لفم كبير تنبت أسفله لحية كلحية التيس الهذيل، كان العربى قصير القامة نحيل كالثعبان يغطى جسده جلباب أسود واسع».

إن وصف الأنف بالحدة والعقوف ثم تشبيهها بمناقير الطيور الجارحة، وتشبيه حسن بالثعبان يعكس لنا النظرة البغيضة لليهودى تجاه العربى.

وفى قصة «מוכר התנאים» «بائع التين» لحمدا بن يهودا[2] وصفت حسن بائع التين الذى يأتى كل يوم الى القدس لبيع التين بأنه شـاب أحدب لا يرى بعينه اليسـرى. يده اليمنى مبتورة، هزيل نحيف ذو هيئة رثة... وكان الأولاد يسخرون منه فهذا يجذبه من عمامته، وهذا من طرف عباءته[3].

مما سبق يتبين حرص أدباء الطفل على تشويه شكل البدوى برسم صورة قبيحة لملامحه أو ملابسـه برغم أنهم لم يسـتطيعوا نفى أو تجاهل ما يقدمه البدوى لليهود من خدمات أو ما لمسـوه من صفات طيبة. وفى إحدى القصص وصف شـاب بدوى بأنه ذو وجه قبيح قاسـى على الرغم من مسـاعدته لليهود بالسـفر إلى الخليل ومحاولته إنقاذ بعض الأطفال اليهود الذين خطفوا واعتقلوا[4].

ومهما كان الموقف النفسـى تجاه البدوى العربى فإن بعض الكتاب لم يسـتطيعوا إخفاء إعجابهم بالقوة الجسـمانية للبدوى – الأمر الذى وجدناه فى وصف القامة وجمال الوجه عند وصف الشيخ قنائى فى قصة «הרפתקות יובל» مغامرات نهر «لتسيفى زئيرى»:

---

(١) עודד בצר, נא לא לדרוך על הדשא, תל - אביב, הוצאות יוסף שרברק 1969, עמ'15, نقلاً عن: אדיר כוהן, עמ› 66.

(٢) حمدا بن يهودا: ولدت حمدا بن يهودا فى فيلنا عام ١٨٨٣م، تزوجت ألعازر بن يهودا 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 הקיבוץהארצי השומר הצעיר1965 עם 279, 280.

(٣) מחיי הילדים בארץ ישראל לכסיכון הספרות העברית בדורות האחרונים עם'280.

(٤) מנחם רגב : בדרכי הספרות לילדים, ספרים פועלים, תל - אביב, 1985, עמ' 114.

«הוא 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»[1].

«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[2] 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[3].

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 إليعازر شموئيلى عباءة البدوى فى قصة «שומר בישראל حارس فى إسرائيل» قائلا:

«עבאיה שחורה וכבדה, קרועה ונקובה. ראשו היה עטוף מטפחת ישנה ספוגה זיעה ואבק. רגליו היחפות היו תקועות בסנדלים פרומים»[4].

---

(١) צבי זאוירי: הרפתקות יובל, הקיבוץ המאוחד, תש' 'ח, עמ' 69, نقلاً عن: מנחם רגב, עמ'114.

(٢) الانفصال الكامل: أول من عبر عن منظور الانفصال الكامل «يوسف كلاوزنر» ١٨٧٤م – ١٩٨٥م المؤرخ والناقد اليهودى محذرا من خطر الاندماج من جانب المستوطين 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 صميدة: المشكلة العربية بين الرؤية الرومانسية والرؤية الواقعية فى الأدب الصهيونى ص ٥٣.

(٤) אליעזר שמאלי: שומר בישראל, אגדת אלכסנדר ז' 'ת, עמ' 77, نقلاً عن: אדיר כוהן, עמ› 08.

«عباءة سـوداء وثقيلة، ممزقة بها ثقوب، ويضع على رأسه منديلا قديما مملوءا بالعرق والتراب، ويقحم قدمه الحافى فى صندل ممزق».

كمـا وصف م. جرعين البدوى – فـى قصة «הקדילק יורד דרומה الكاديلاك يتجه نحو 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 אקדח 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. כנחושת-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 مـدلى على جانبه شـبريه صغـيرة حادة وعلى جانبه الآخر يتدلى مسـدس ضخم معلق فى حزام مزخرف ويوجد بين أصابعه مطواة زنبركية حادة يخلل بها أسنانه الكبيرة الطويلـة من وقت لآخر، وجهه نحيل حاد شـديد التجاعيد ذو لـون بنى مصفر كنحاس خفيف، وأسـفل الكوفية التى تشـبه الملاءة يظهر شعر أسـود مجعد طويل، وكانت عيناه تلمع كنصل الشبرية والناظر إليه يرى أنفه كمنقار نسر ذو مقاييس عجيبة».

إلا إنه فى بعض القصص ورد وصفا إيجابيا لملابس 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 الشـيخ سـليمان يرتدى عباءة بنية فاخرة، موشـاة بالذهب طويل القامة، يحمل سيفا فضيا موشى بالأحجار الكريمة بطول جسده».

لم يقتصر أدب الطفل العبرى على رسم ملامح وجه البدوى وملابسه، بل وصف المسكن الـذى يعيش فيه البدوى وطرق إعداد القهوة وطعام القبيلة البدوية والحيوانات وما شـابه

(١) מ. גרעין: הקדליק יורד דרומה, יסוד עמ' 9 – 10, نقلاً عن: מנחם רגב, עמ› 114 - 115.

(٢) רהאל סהר, המסע לסלע האדומי, תל - אביב, הוצאת ספריית עודר, תשכ''ט, نقلاً عن: אדיר כוהן, עמ› 80.

ذلــك، وهــذا الوصف لا يؤدى إلى التقرب إلى ما يوصــف، بل يؤكد على البعد بين اليهود وبــين العرب، وعلى الإيحــاء للطفل اليهودى بعدم وجود مكان لإقامة البدو لعدم انتماؤهم لمكان محدد. ففى وصف الخيمة البدوية فى كتاب «فى الأسر لدى البدو» لزئيف دومينيتس جاء وصف الخيمة فى غاية القبح على النحو التالى:

«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 مضــرب الخيام كان شــبه خال، وفــى طرفه صرة من الأقمشــة الممزقة والعباءات المهترئــة وفراش قذر مصنوع من القش وغطاء، كما كان هناك إبريق متســخ لعمل الشــاى وبجانبه موقد كيروسين صغير يعلوه الدخان الأسود».

فقد كان الوصف الفولكورى القاســى للحياة البدائية فى البيئة الصحراوية محببا لكثير مــن كتاب قصص الأطفال فالخيمة البدوية شــديدة التواضع والبســاطة توضح للأطفال أن البدوى يعيش بجوار الحيوانات فى مكان واحد فى كتاب «الرحلة الكبرى لايرز وموســى» لشموئيل بنشلوم:

«האוהל הבדווי 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 واســعة مصنوعة من صوف خشــن ومن جلد الجمال والماعز يوجد فى وســطها عدة أعمدة تقســمها الى ثلاثــة أجزاء، جزءان لنوم الأبويــن والأولاد وجزء للماعز والطيور والخيمة محاطة بسياج من الأحجار والأشجار الجافة».

كمــا خصصت كتب الأطفال أجزاء كثيرة لوصف الولائــم البدوية التى توضح العادات والتقاليد ومســتوى المعيشــة التى يحياها البــدوى، فمناحم وابنته الصغــيرة أبطال كتاب

(١) זאב דומניץ: בשבי אצל הבדווים, תל - אביב, הוצאת יזרעאל, 1975, עמ' 14, نقلاً عن: אדיר כוהן, עמ› 80.

(٢) שמואל בנשלום: המסע הגדול של ארז ומוסי, רמת – גן, הוצאת מסדה 1976, עמ'28 – 29. نقلاً عن: אדיר כוהן, שם,עמ› 80.

دوريت أورجاد «إلى مكان جديد» دعوا إلى خيمة عبد الله وجلسا على وسائد ملونة فى ركن من الخيمة ودخل عبد الله ومعه المحمصة وبها حبات البن وبدأ فى تحميصها حتى أصبحت سوداء اللون، ثم تحدثت دوريت أورجاد 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 הלמות העלי במכתש בום-בום בום-בום».[1]

«وضع عبد الله الجرن بين ركبتيه وطحن حبات البن التى تم تحميصها بضربات إيقاعية وهواء الصحراء يحمل معه الضرب فى الجرن بوم.... بوم».

ثم تحكى القصة أن عبد الله صب القهوة ذات الرائحة الطيبة المرة فى 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].

مما سبق يتبين أن رسم صورة البدوى فى أدب الطفل العبرى كان خاضعا للانطباعات الشخصية لكل أديب، ومن ثم تباينت أوصافه بين السلبية والإيجابية، ليس فقط فى رسم ملامح الوجه أو نمط الحياة، بل فى 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 عربه 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]

---

(١) דורית אורגד. אל מקום חדש, ירושלים ותל - אביב, הוצאת דביר, 1983, עמ' 61 - 62. نقلاً عن: אדיר כוהן, שם, עמ' 80 - 81.

(٢) שם שם.

(٣) עמוס אריכא: דרשי הגיל בסלע האדום, רמת-גן, הוצאת מסדה, 1977, עמ' 79. نقلاً عن: אדיר כוהן, עמ' 76.

«لقد كان المنظر جميلا كالحلم اللطيف فقد كان الشلال الصافى يمر بين أشجار النخيل العالية، وظهر بالقرب من أشـجار النخيل مضرب الخيـام وبالقرب من كل خيمة ربطت الخيول الأصيلة، وكان الأولاد والنسـاء يتجولون بين الخيام السوداء المصنوعة من الصوف المنسـوج وبدت بين الخيام بعض الأغنام التى لم تخرج من القطيع إلى المراعى واقترب منا راكبى الجمال وهو يمسكون الرماح الطويلة بين أيديهم».

٢ - الصفات الداخلية (الشخصية):

حظيت الصفات الداخلية للبدوى بنصيب وافر فى أدب الطفل العبرى استكمالا للصورة التى يرسمها هذا الأدب للشخصية البدوية؛ لذا احتوى أدب الطفل العبرى على الكثير من الطباع والصفات الشخصية سلبية كانت أم إيجابية.

فمن صفات البدوى السـلبية: الكذب والخيانة والمهادنة والوقاحة والشـك والوحشـية والجبن والبخل وحب المال وسرعة الغضب والتملق والتباهى والخبث[١].

وقـد بلغ وصف وحشـية العربى ذروته والخوف منه أن الأطفـال اليهود يرون العربى فى أحلامهم فيصابون بالرعب الشـديد، وقد عبر عن ذلك «أورى أورليف» فى قصة «دابة الظلام» التى تعالج مشـكلة الصراع العربى الإسرائيلى، فمن خلال ثلاثة أجيال الجد والأم والابن، ناقشـت القصة مضامين الحرب والسلام والسـمات النفسية والشخصية للجانبين العربى والإسـرائيلى، كذلك عبر الأديب عن القناعات المتوارثة تجاه العربى عند اليهود، فالابـن يروى لأمه أن العربى يظهـر له فى أحلامه ليخيفه، فتخبره الأم أنها أيضا كانت تحلم بالعربى وهى صغيرة، كما كان أبوها يحلم بالغجرى عندما كان فى بولندا، فقد كان الغجر يأتون إلى هناك بعربات سكناهم.

وفـى هـذا الوصف نجد مقابلة لفظية بين العربى والغجرى لما يتضمنه المفهوم اللفظى من معان خاصة بالهمجية والغوغائية والغباء والميل إلى الفوضى وعدم الالتزام بأرض محددة[٢].

وتحـدث «باروخ نادل» عـن اللامبالاة التى يتمتع بها البدو فهم لا يسـتطيعون تقدير الوقت ولا يكترثون بالأمور.

---

(١) אדיר כוהן, פנים מכוערות במראה, עמ' 73.

(٢) للمزيد.عبد الخالق عبد الله جبه: 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 فى ساعة محددة، وأولاده لا يذهبون إلى المدرسة، والوقت بالنسبة له ليس إلا عجلة طويلة وبطيئة من الأيام والليالى، والشتاء والصيف، والولادة والوفاة والغزوات والحروب».

وقد وصف أدب الطفل العبرى البدوى بأنه مخادع ومرتزق، 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 عربة» فقد دعا أبو محلول ضيوفه إلى تناول الطعام والجلوس بجواره، فقال:

---

(١) ברוך נאדל: נטי ומאורעות הסלע האדום, תל - אביב, מ. מזרחי, 1974, עמ' 111 - 112. نقلاً عن: אדיר כוהן,עמ› 81.

(٢) אדיר כוהן, פנים מכועורות במראה, שם, עמ' 82.

(٣) אדיר כהן, פנים מכועורות במראה, עמ 158.

(٤) 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 الشـيخ الحبيب يمكن تفسـيره على أنه إهانة وبسرعة تذوقنا الجبن، وأثناء الطعام كنا نتحدث فقد كان محبا لى فى أدب شـديد، والحديث بيننا لم يدور عن سـبب المقابلة، فالوقت بالنسبة لأبناء الشرق يمر بتكاسـل شديد فسبب المقابلة الأساسى لا يتأثر إذا ما تحدثنا فيه لاحقا».

ومن الإيجابيات التى رسمها أدباء الطفل العبرى للبدوى أنه شـخص مفيد يقدم العون والمسـاعدة والحمايـة لليهود، ويتصـدى لإخوانه العرب لإنقاذ جيرانـه اليهود، وأحيانا يدلى بأسـرار عن الحروب ويحبط هجمات على المسـتوطنات اليهودية، ويتسبب فى مقتل المهاجمين العرب[2].

ومثال العربى الذى يغامر بحياته ويكشـف أسـرار العصابات العربيـة لصديقه اليهودى «إبراشـكه» كتب «يوسـى جمزو» فى كتاب «لا نريد أن ننام ولكن نريد أن نبتهج» عن الشيخ سليم الذى يذهب ليلاً إلى صديقه اليهودى «إبراشكه» حارس كيبوتس شدوموت 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 خواجة إبراشكه سيأتى رجال مصطفى جهاد من مغارتهم السرية فى جبال الخليل لشن هجوم على مستوطنتكم».

ومن الإيجابيات أيضا التى يراها أدباء الطفل العبرى فى البدوى علاقات حسن الجوار والصداقة بين العرب واليهود، فقال على لسان الشيخ سليم:

---

(١) עמוס אריכא: דרשי הגליל בעמק הערבה רמת-גן הוצאת מסדה 1971 עמ' 10 – 11, نقلاً عن: אדיר כוהן, שם, עמ› 81.

(٢) אדיר כהן, פנים מכוערות במראה, עמ 158.

(٣) יוסי גמזו: לא רוצים לישון.. רוצים להשתגיע, תל - אביב, הוצאת בצלאל, צרחקובר תשכ'' ח, עמ' 30, نقلاً عن: 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].

«منـذ سـنوات عديدة جئتم أيها اليهـود إلى النقب الخاوى القاحل وأقمتم مسـتوطنة لكم، فى البداية خفنا أن تسـلبونا أرضنا يا خواجة إبراشـكه.. هذه حقيقة؛ ولكن سرعان ما تبـددت مخاوفنـا، لأنه عندما علمتم بعد المسـافة بـين خيامنا وبين منبـع المياه أعد الخواجة جريشا فى ورشة الحدادة الخاصة بكم ماسورة من المعدن فى طرفها صنبور، وبهذا اختصرت المسافة أمام نسائنا وبناتنا من مصدر المياه».

وقـد حاول بعض كتاب أدب الطفل تخفيف حـدة الخوف من العرب فوصفوا الأعمال الخيرة التى يقوم بها العربى البدوى للأطفال اليهود التائهين فى قصة «وحيدون فى الغابة» لريفكا ميجن التى تحكى عن الأحداث التى وقعت لتومر وصديقه اللذين ضلا طريقهما وهما عائديـن إلى كيبوتس «تل روعيم» ووصلا إلى مضرب خيام بدوى 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 سـقط وأصيب بالتواء فى قدمه واسـتعان بعربى سـاعده على النهوض وذهب به إلى خيمته، وقدم له الطعام والشراب والعلاج، وأقنعه بالعودة إلى منزله[3].

وفى قصة «الرحلة الكبرى لإيريز وموسـى» كتب شموئيل بنشـلوم عن ولدين ارتطمت سـيارتهما بلغم ووصلا إلى مضرب عشـيرة بدوية وهناك تلقى الولدان معاملة حسنة، وفى المقابـل رد الولديـن الجميل إذ عالجا حميد بن على الذى فقد وعيه نتيجة ارتطامه بحجر وأنقذاه، وعند عودتهما إلى المنزل كانا يركبان جملا ويضعان على رأسيهما الكوفية والعقال ويحملان فى قلبيهما المحبة والصداقة.

---

(١) שם, 27, نقلاً عن: אדיר כוהן, שם, עמ›117.

(٢) רבקה מגן: הצמיד של אודירה, תל - אביב, עם - עובד, 1981, עמ' 82 - 95. نقلاً عن: אדיר כוהן, שם, עמ' 163.

(٣) צבי בן –שלום: הוא ברח מן הבית, תל-אביב, ספריית פועלים, 1972, نقلاً عن: אדיר כוהן, שם, עמ' 163.

وهنــا نجــد دليلا لرد إيريز على موســى الذى قال إنه خشــى أن يكون قد قابل عرب سيئين 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 ســيئين؟ من قال لك أن كل العرب ســيئين؟ لقد قال لى أبى أن كثــير من العرب طيبون.. والمهــم أنهم يرحبون بالضيف كما يجب، وبالأخص البدو فهم يمتازون بحسن الضيافة».

يمكن القول إن وصف البدوى بالطيب فى أدب الطفل العبرى يخضع لما يمكن تحقيقه من فائدة لليهود، فإذا ما انقضت هذه الفائدة حلت الأوصاف المترسخة عن البدوى.

❑❑❑

(١) שמואל בנשלום: המסע הגדול של ארז ומוסי, שם, עמ נقلاً عن: אדיר כוהן, שם, עמ'' 26.

الخاتمة:

أظهرت الدراسة أن صورة العربى (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 يلقن الطفل الكثير مما يعتبره القائمون على هذا النوع من الأدب مشوهاً لنفسية الطفل ولفكره.

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 العِرق اليهودى وإحتقار العرب باعتبارهم عرقا مختلفا»[١].

إلا إنه يجب ألا ننخدع بهذا النقد فهو ما قال ذلك إلا خوفا على النشء الإسرائيلى لما يحمله هذا الأدب من شحن للطفل بالحقد والعنصرية تجاه العرب بصفة عامة والفلسطينيين بصفة خاصة، وأن هذا سيكون له آثاره ونتائجه على المجتمع الإسرائيلى أيضا، وهذا ما أثبته 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 كُتب 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 أيضا 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 كُتبت مؤخرا فى إسرائيل تغييرا 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/ showthreadphp. t = 19582.

(٢) المرجع السابق.

(٣) נירה פרדקין: על יחסי ערבים-יהודים כדי שהם מתוארים בספרות הילדים העברית בשנים האחרונים, עמ' 39.
Lib – stu – ac. il/ syll08/ ben_knaan_child_lit. pdf.

مجموعة معادية لهم[1]، فظهرت قصص للطفل جاء فى معظمها أن العربى يتصرف بمثالية شـديدة بينما اليهودى لا يتصرف كما ينبغى، واليهودى يظلم العربى، ودائم الشـك فيه ليـس لارتكابه سـلوكا معينا ولكن لكونه عربى، ففى قصـة «نار فى الحرش» اُتهم العرب بحـرق الغابة برغم أن الحريـق نال من قريتهم، وفى قصة «انفجار فى شـارع أهلان» تم القبض على عربى يقطن فى عمارة مجاورة لمكان الانفجار لشكهم بأنه المنفذ، إلا أن السبب كان انفجار أنبوب للغاز، وفى قصة «بشـير صديقـى» 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 يشـعر دائما بالخوف من اليهودى حتى لو سـلك سـلوكا نبيلا، وهذا لخوف العربـى من القناعات الثابتة عنه لدى اليهود، ففى قصة «المغامرة الليلية» جاء عن هروب نعمى – وهى فتاة إسـرائيلية – من منزلها ووصولها الى بناية يحرسها حسن العربى، قدم لها حسـن الطعام والشـراب 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 شـىء ستتصرف معه الشـرطة كمجرم لكونه عربى، مما اضطره إلى ترك كوخ الحراسة فى النهاية، فمعظم القصص التى وردت أظهرت أن التهم التى ألقيت على العربى والتى تدور القصص حولها هى تهم غير صادقة[2]، وهذا يؤكد على أن هناك صورة نمطية لدى اليهود عن الشـخصية العربية البدوية راسـخة 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 صبحى ناصف[1]

ينظر إلى دير سانت كاترين أسفل جبل سيناء على أنه واحد من أعظم وأقدم المؤسسات الدينية فى العالم، ويؤرخ له كوحدة كاملة البناء منذ عهد الإمبراطور البيزنطى جستنيان (٥٢٧ – ٥٦٦) فى القرن السادس الميلادى، وقد أخذ الرهبان طريقهم نحو سيناء، ومنذ فجر المسيحية، وفى أثناء الاضطهاد الرومانى تمكن كثير منهم من الهرب من مصر نحو سيناء لشهرتها الدينية، وارتباطها بالنبى موسى (عليه السلام) وأولاد إسرائيل. فقد كانت لها جاذبية كبيرة طبقًا لتخيل المسيحيين، وأصبحت سيناء ملتقى الأحبة الورعين من قارات العالم القديم.

والآن لم يبق سوى الدير، الذى هو كنز عظيم نادر، يهم معظم علماء الآثار والفن المعمارى واللاهوت والمؤرخين، ومع أن الدير يعتبر أحد أهم مقدسات العالم المسيحى فى العالم إلا إنه له مكانة مرموقة ومبجلة عند جموع المسلمين، وعلينا أن نتذكر بعض الآيات القرآنية التى 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 حى لوحدة الأديان وانسجامها على مر العصور.

فهناك فترات ومواقف عديدة وضح فيها عمق ومتانة العلاقات بين الطرفين المتجاورين. فعلى حسب التراث المسيحى قام بعض الرهبان فى سنة ٦٢٥م برحلة إلى النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) يطلبون الحماية بل زعموا أن النبى زار الدير حيث تمت استضافته، وفى المقابل منحهم الوثيقة المعروفة باسم «عهد النبى»، وشهد عليه صحابته الذين وردت أسمائهم فى الوثيقة، والعهد موجود بمكتبة الدير، وفيه: على المسلمين ألا يغيروا وضع

(١) دكتوراه فى 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 النبى هو حاميهم، 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 مجىء 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[1].

وعن الظروف المعيشية للرهبان فيبدو أنهم كانوا يعيشون عيشة فقيرة، فلا يأكلون اللحم، ومن آن لآخر يتناولون السمك المجفف، والجبن المجفف، أما الأغذية الأخرى كالدقيق 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[2]. ولا غرو إذن أن سمى من قبل الفرنسيين المصاحبين للحملة بالسجن المقدس على اعتبار أن علاقات الدير بالعالم الخارجى لم تفتقد الخروج لشراء الاحتياجات الضرورية للرهبان[3].

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.

حيــث تميزوا بالبأس والقــوة وكانت عاصمتهم فى بطرة جنــوب البحر الميت بالأردن، ونحــن نعلم ممــا كتبه الراهب (نليــوس) عنهم أن مــكان عبادتهم كان فــوق قمة أحد الجبال، حيث يعبدون نجمة الصباح وهى الإله المعروف باســم ذى الشــرى (Dusara) لدى الأنباط، وفى آخر القرن الســادس الميلادى ذكر الراهب أنطون الشــهيد أنهم كانوا يعبدون القمر، وفى العصور الوســطى ذكر بعض الرحالة العرب أنهم كانوا يعبدون صنمًا فوق جبل حمام فرعون على مقربة من وادى الغرندل عند ســفح جبل موســى[1]، وهناك نظرية أخرى ترجع أصل هؤلاء الحراس الأوائل إلى الصرب أو البوســنة[2]، ويرى الأنبا دميانــوس أن هؤلاء البدو البربر – كما يفضل أن يطلق عليهم – يعود أصلهم إلى جنوب الســودان والحبشــة، وأنهم قاموا فى القرنين الرابع ثم التاسع الميلادى بمجازر وحشية راح ضحيتها فى المرتين حوالى أربعين راهبًا فى الطور، ومثلهم فى دير ســانت كاترين، وقد دون تلك الحوادث المؤرخ المصرى أمونيوس[3]. وبنى الرهبان كنيسة الأربعين تكريسًا لذكرى استشهاد هؤلاء الرهبان.

كما ذكر بطريرك الإسكندرية أفتخيموس أن خدام الدير الحاليين هم أحلاف للعائلات التى كان قد أرســلها جستنيان، ويشــكلون قبيلة واحدة من القبائل العربية القاطنة أرض سيناء، وأنها تعرف باسم «الجبالية»[4]. ويلاحظ أن عدد الرهبان داخل وخارج الدير كانت تزيد أو تقل أو تســتقر على حســب طبيعة العلاقات مع البدو، ففى ظل الســلام النسبى الذى عاشه الدير منتصف القرن الرابع عشر الميلادى تراوح عددهم ما بين ٤٠ و٦٠ راهبًا، وبعد ما يزيد على الثلاثين عامًا فى ٢٩ أكتوبر ١٣٨٥م وجد الرحالة «ليوناردو دى فوسيكو بالدى» وصحبته التوسكانيون حوالى ٢٠٠ راهبًا مقيمين هناك، وعلى حسب رواية فيلكس فابرى فقد نزل بعددهم إلى ثلاثين راهبًا 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) نعوم شقير: تاريخ سيناء القديم والحديث وجغرافيتها، بيروت ١٩٩١م، ص ٤٧٩ – ٤٩٠.

(٤) أفانجلــوس بابايوانوبــى: دير طور ســيناء، ت صليب خــورى وفيليب حابرة، إصدار طور ســيناء، ١٩٧٧م، ص ٤٤؛ محمد محمود الســروجى: «الوثائق العثمانية بدير ســانت كاترين» دراســة تاريخية، الدارة، ع ٢، السنة ٨، ١٩٨٢م، ص ١٠٧.

وبعــد أكثر من قرن، عندما وصل كريســتوفر هارانــت وزوج أخته الذى جاء من برانج للدير فى أكتوبر ١٥٩٨م كانت الأمور قد انعطفت نحو الأســوأ فعندما ترجلوا ودقوا أبواب الديــر 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 عشــر تكاد تكون مبهمة فى تاريخ سيناء، فالكتابات عن سيناء ولاسيما من ناحية القبائل وتوزيعها تكاد تكون كتابات ضئيلة.

ومــن أهم القبائل التى وجدت بجانب الدير قبيلــة الجبالية التى كانت وما تزال تقوم بخدمة الدير، ولكنهم منذ أن دخلوا فى الإسلام، أو منذ أن حل محلهم العربان الآخرون لم يعــودوا يترددون على الدير أو خدمة الرهبان بأفضــل مما تفعله بقية القبائل الأخرى، ويراهم البعض أنهم أكثر هذه القبائل بؤسًا[٢]، والنظريات حول أصل قبيلة الجبالية عديدة ومتضاربة، فالمســتعرب الروسى بيرمينوف يرجع أصلهم إلى منطقة الفلاشيا أو الفلاخ على البحر الأســود[٣]، بينما يعتقد غالبية المؤرخين بما فيهم الجباليين الحاليين أنفسهم بأنهم هم الســلالة المباشــرة لهؤلاء الحراس القدماء، ويوجد بمكتبة الدير معلومات عنهم توضح مــا كان يلاقيــه الرهبان من عنت هؤلاء الجبالية. أما المؤرخ المقريزى فيرى أن الجبالية هم فرع من العقاقرة الذين هم بدورهم بطن من بطون قبيلة الســود، أى التى هى فرع رئيســى من بنى سليم[٤].

وانقســمت الجبالية إلى بطون منها السلايمة والحمايدة والوهيبات وأولاد جندى وأولاد رزين. ويغلب أحيانًا أن تكون تسميتهم مستمدة من المنطقة الجبلية المرتفعة التى سكنوها،

(١) آن وولف: مرجع سابق، ص ٢٩١.

(٢) جـ. كوتل: ملاحظات حول طبوغرافية شــبه جزيرة ســيناء: التقاليد والعادات والصناعة والتجارة...، وصف مصر، جـ ٢، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ١٣١؛ إبراهيم غالى: المرجع السابق، ص ٤٨.

(٣) بيرمينوف: «الحجاج الروس فى ســيناء» فى دورية نحن والعرب، م٣، موســكو، ١٩٩٠م، ص ١٧٩؛ الهلال جـ ٥، ١٩١٥م، ص ٤٤، ٤٥.

(٤) المقريزى: المواعظ والاعتبار بذكر الخطوط والآثار، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١٦٧؛ عباس عمار: المرجع الســابق، ص ١٨١، ١٨٢.

وهم يختلفون اختلافًا ملموسًا عن سائر البدو فى الجنوب، فى 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 ذيوع هذا الاعتقاد أن بدو سيناء الجنوبيين ينظرون للجبالية على أنهم أقل منهم مكانة فلا يتصاهرون معهم ولا يحترمونهم، وأن الجبالية يختلفون مع البدو الآخرين فى 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 فى المتوسط من متر ونصف المتر إلى المتر الواحد، ولون بشرتهم مائل إلى السمرة الشديدة، وعيونهم حادة سوداء، وأجسادهم نحيفة فى العادة، وتقاطيعهم جادة دون أن تحى بالكآبة، ويدينون بالإسلام.

وتذكر المصادر أن آخر امرأة مسيحية منهم ماتت فى عام ١٧٥٠م، وهم يدينون بالإسلام الآن، لكنهم لا يعرفون عن الإسلام سوى اسمه، ولا عن القرآن سوى الشهادة[١]، ويحج هؤلاء البدو إلى مقام النبى هارون بقرب كنيسة الدير، وقد خصصت لكل قبيلة يوم تقوم فيه بزيارة الدير والصلاة فى جامعه، والصعود إلى جبا المناداة، ثم يعودون إلى الدير ثانية ليتزودوا بالخبز والماء، وفى المساء يتوجهون إلى مساحة فسيحة بجوار هارون حيث ينحرون الإبل ويقضون ليلتهم فى 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 فى الدير كما أن لهم حقوق، وبالرغم من إسلامهم فقد حافظوا إلى حد ما على بقايا إيمانهم المسيحى 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) جـ. كوتل: المصدر السابق، ص ١١٩ – ١٢٠؛ أفانجلوس: المرجع السابق، ص ٤٤. ويذكر أن شيخ القبيلة الحالى يدعى محمد راضى أبو الهيم، وقد أعدت الباحثة إيمان البسطويسى الدارسة فى الأنثربولوجيا أطروحة عن قبيلة الجبالية فى الجامعة الأمريكية.

(٢) محمد السيد غلاب: موسوعة سيناء، ص ٤٦، سامى 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.

ولكــن ألا يمكــن النظر إلى الجبالية نظرة أخرى، واعتبارهــم بدوًا قربهم الرهبان إليهم فى أول الأمر، ثم خصوهم بحماية الدير، وأشركوهم معهم فى العناية بحدائق الدير ومزارعه، وهكذا أصبحوا فى شــبه عزلة عن باقى القبائل الأخرى، ونظر إليهم بقية البدو على أنهم خــدام للنصارى، ومــن ناحية أخرى قد يفترض البعض أن شــيئًا من الاختلاط قد حدث بين الرهبان الذين كان عددهم كبيرًا، وبين هؤلاء الجبالية. وعلى ذلك يكون هذا الاختلاط من الأســباب التى أدت إلى هذا الاختلاف الذى يظهــر فى تقاطيع الجبالية إذا ما قورنوا بتقاطيع غيرهم من البدو الآخرين، وهكذا قيض لقاطنى الدير أن يجدوا أسلوبًا للعيش الآمن حتى مع المسلمين المحيطين بهم[1].

وبجانب الجبالية وجدت قبائل أخرى، بعضها ما يزال باقيًا، مثل قبائل أولاد سعيد، وأولاد واصل، والصواحلة، والقلقاه الذين كانوا يوردون الملح للدير بعض الوقت، كما كان خفــراء الدير فى بعض الأوقات ينتمون إلى قبائل العوارمة والزهيرات والعليقات، بالإضافة لأولاد على[2]، والعايد، والبراغثه.

ومعروف أنه أطلق على سكان القسم الجنوبى من سيناء اسم الطورة نسبة للطور، وكان من أهم قبائله أولاد ســعيد والعوارمة، والفراشــة ومزينة، والجبالية، والطورة ليسوا سكان سيناء الأصليين، فقد وفدوا على البلاد إبان موجة الفتح العربى الكبرى عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وســلم، وأغرتهم سيناء باختيارها مكان للاستقرار خاصة فى السنوات التى تلت الفتح الإسلامى لمصر، وذلك بسبب نقل التجارة بين آسيا وأوربا وأفريقيا، وخفارة دير

(١) عثــر د/ ســوريال فى مكتبة الدير علــى وثيقة من نوع متفرقــات Miscelleneous 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 Tresuress 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) العايد: قبيلة أصلها من ســيناء، إلا أن أناســها تحضروا وتركوا شــبه 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 شــيخهم كانت تحرر العقود والمعاهدات بين عرب الطور ورهبان الدير بشــأن تأمين الطريق من وإلى الدير. انظر: أحمد لطفى السيد: قبائل العرب فى مصر (القاهرة: ١٩٣٥م)، ص ٨٢؛ إيمان عبد الفتاح: العربان ودورهم فى المجتمع المصرى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر (القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٧م)، ص ٦٣.

طور سـيناء، وحيث كان يسيطر على قلب سيناء وقتها عربان بنى سليمان، وبنى واصل، ولكن العليقات والصوالحة انتزعتا البلاد منهم[1].

أيضًا وجدت قبائل أخرى كانت على علاقات مباشرة أو غير مباشرة مع الدير وأهله، مثل قبيلتى التبنة والمواطرة اللتين يرجع تاريخ علاقاتهما مع الدير إلى أواخر القرن السادس عشـر، ولعلهـا من القبائل التى اسـتعان بهم الرهبان فى البدايـة كحماة لهم ضد غارات القبائل الأخرى، وفى الكتابات المحفوظة بالدير منذ أواخر القرن السـادس عشر يشار إلى قبيلة بنى واصل، وفى الغالب أنها من بطون بنى عقبة التى جاءت من شمال الحجاز ومن شـرق مصر، ومن المعروف أنهم كانوا يسـكنون فى القرن الرابع عشر فى جبلى طى: أجا وسـلمى، كما سكنوا جزام فى شـرقى الديار المصرية، واقتسموا البلاد مع قبيلة الحماضة إلا إنهم ضعفوا بسـبب كثرة الخلافات مع القبائل الأخرى على أسـبقية نقل الحجاج إلى الدير، مما أدى إلى استيلاء الصوالحة والعليقات على أرضهم[2]، ولم يكن قد بقى منهم فى أوائل القرن العشـرين سوى عشرون منزلاً دخل أهلها فى حمى الصوالحة، وكانوا من قبل يتمتعون بحق نقل البضائع إلى دير القديس أنطونيوس فى البحر الأحمر[3].

ويرى المقريزى 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[4].

وينفرد بوركهارت بالإشارة إلى قبيلتى الربابيين والصبايحة، حيث استطاع أن يحصل مـن المخطوطـات العربية المحفوظة بالدير والمدونة فى أوائل القرن الثامن عشـر على خبر

---

(١) محمـود زايد: «قبائل سـيناء العربية»، الهلال، يونيـو ١٩٧١م، ص ٢٤، ٢٥. وللمزيد من التفاصيل عن تلك القبائـل، انظـر: المقريزى: البيان والإعـراب، ص ٤٦، ١٦٠؛ ليلى عبد اللطيف: سياسـة محمد علـى 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 Conparative Geagrophy of Palestine and The Ritiei, 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 السـابق، ص ٢٥؛ للمزيد من المعلومات عن دير القديس أنطونيوس، انظر: الفريد بتلر، الكنائس القبطية فى مصر، ت إبراهيم سلامة، ١٩٦٣م، جـ – ١، ٢٩٠ – ٢٨٣.

(٤) المقريزى: المصدر السابق، ص ١٨، ١٤٩؛ عباس عمار: المرجع السابق، ص ١٢١.

مضمونــه أن هاتــين القبيلتين كانتــا ضمن حرس الدير، والربانيون هــم من أفخاذ جهينة بالحجاز، ومنهم من ســكن قرب المويلح، كما ســكن بعضهم حول الطور كحراس لأملاك الدير، أما عملهم الأساســى فكان إرشــاد الســفن إلى مرفئى الطور ولا يوجد الآن أثر يذكر للقبيلة الأولى[1].

ومــن العادات التى ظلت ثابتــة برغم تغير الظروف والأحداث، ظاهرة العطف من قبل الدير نحو هؤلاء البدو، والتى اتخذت صورًا متعددة أهمها إعطاء البدو الطعام يوميًا، ففى حــدود العاشــرة صباحًا، وحتى الواحدة ظهرًا يندفع البــدو ناظرين بتلهف نحو الحظيرة Pent House ينتظرون حصتهم التقليدية من الخبز، فيحصل الرجل على خمسة أرغفة، والمرأة والطفل حتى ولو كان رضيعًا على ثلاثة أو أربعة أرغفة، ويوزع أيضًا بعضًا من السمن والأرز والزيت والبن والخل والسبرتو بمقادير قليلة، أو يوزع عليهم يومًا بعد يوم ما يعادل ثلاثة وثلاثون[2]كيلة مصرية فى كل مرة، وفى بعض الأحيان كان الدير يقيم الولائم للعربان على شرف الزائرين، ويطبخ فيها العدس والأرز.

كمــا كان الرهبان يوزعــون على المرضى من البــدو الكينا وأنواع المشــروبات والأدوية الموصوفــة لهم مــن قبل طبيب الرهبان، وطبقًا لأقوال العربــان كان يتم توزيع حوالى ٣٢٠ أوقية[3]مــن الخبز يوميًا، ويذكر الرهبــان أن الكمية الموزعة على البدو من القمح كانت فى حدود ٣٠٠ أردب[4]، وحوالى ٤٥ أقة من الزيت من نتاج محصول بساتين الدير، وما يقرب من ١٣٠ أردبًا من الأرز، و٥٠ من الذرة، و٨٠ من الشعير. وبالنسبة لتوزيع الأطعمة فكان يتم بواســطة شــبه مشربية فى أعلى سور بالضلع الشــرقى للدير، وأما عن خدام الدير من البــدو، فقــد كانوا يتقاضون أجرة شــهرية عينية عبارة عن كيلات مــن القمح، أما خفراء الكروم فكان لكل منهم ثلاثة أرغفة صبيحة.

وقد ذكر الرحالة الروســى باســيل جوجارا عام ١٦٣٤م أن رهبــان الدير كانوا يقومون بإطعام حوالى خمســمائة من البــدو خوفًا على حياتهم، وكانوا يضعــون الطعام فى أجولة

(١) عباس عمار: المرجع نفسه، ص ١٢٥.

(٢) تختلف قيمة وزن الكيلة من نوع لآخر فمثلا كيلة الأرز الشعير تعادل ١٢ك. وكيلة الأرز الأبيض ١٠ك، كيلة الذرة تعادل ١٣ك، كيلة الفول ١٣ك، وهكذا.

(٣) الأوقية تساوى كيلو وربع الكيلو.

(٤) الإردب يساوى ١٥٠ كيلو جرام.

مصنوعــة من الجلد، ثم ينزلونهم خلف أســوار الدير عن طريق حبــال سميكة، وإذا جاء الصباح ولم يســتطع الرهبان لســبب أو لآخــر أن يعطوهم المعلوم من المؤونــة، يقوم البدو برجمهم بالحجارة من خارج أســوار الدير، وذلك طبقًا لرواية بوســيناكوف الذى ذكر أنه شاهد ذلك بنفسه[1].

وفــى حالة وفاة أحد البدو كان الرهبان يمــدون العائلة المكلومة بالكفن والقطن ولوح صابــون للمتوفى، وقدحين من القمح، ومثلهما مــن العدس، والبن، وثلاث أوقيات من التمر لكى توزع صدقة على روح المتوفى، كما تكفل الدير بالصرف على تكاليف الدفن، وإذا اســتضاف الرهبان شــيخ من البدو بالدير أو فى مركز الطور أو بالمركز الرئيسى فى الجوانيــة بالقاهرة ذبحوا له وأكرموا وفادته، وقدموا العلف إلى بهائمه[2]. وإذا ما حضر العربان عيد موســى فى ٣ ســبتمبر مــن كل عام – ودائمًا ما كانــوا يحضرونه – يوزع الرهبان عليهم الطعام والمشــروبات، وفى فترة متأخرة أنشــأ الدير مدرسة مجانية لتعليم أبناء البدو.

أما موجبات تلك المعاملة الحســنة التى نالها البدو من قبل الدير فكانت ترجع أساسًــا إلى الخوف من بطش هؤلاء البدو، ومن اعتدائهم المتكرر على الدير، وبخاصة إذا لم يزودهم الرهبــان بالمؤونة المتفق عليها مقابل الخدمات التــى كان يبذلها البدو للدير وزواره، وتلك الخدمات تمثلت فى:

١ – المحافظــة على الدير وحمايــة أرواح الرهبان من أى اعتداء، كما امتدت الحماية إلى الزائريــن والمترددين على الدير، وعمل البــدو كغفر لقوافل الدير من وإلى الطور، مقابل أجرة يتفق عليها مع كل رحلة، وإن كان أجر الحراسة فى الغالب يمنح سنويًا، وتختلف القيمة من ســنة لأخرى تبعًا للاتفاقيات المعقــودة بين الطرفين، وأحيانًا كان الأجر يعطى كل ثلاث ســنوات وتســليم الأجر والكســوة كان يتم بشهادة الشــهود مع إثبات ذلك فى ســجلات الدير، وفى كتاب الأم بطرف العربان، وفــى 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[1]. 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 والناهبين، وضمن حفظ الأمن فى طرق سيناء بأن أغرى مشايخ القبائل فأسكنهم مصر، واتخذهم بهذا شبه رهائن يستخلص بواسطتهم حقوق رعاياه كلما اعتدى عليم البدو.

٢ – استخدام خفراء من البدو لحراسة بساتين العنب المملوكة للدير فى مقابل ما يمنحوهم من دقيق وثمار وزيتون بعضها يوزع يوميًا والبعض الآخر سنويًا[2].

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 الآخرتين فى عمليات النقل[3]. وبحكم العادة كان البدو يعتبرون جميع المسافرين وسيلة لكسب العيش ويضعون قواعدهم الخاصة لكيفية الحصول على هذا الكسب.

٤ – اختصت قبيلة الجبالية بسدانة 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 طيبًا 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 مرشدًا مع ابنه ومترجمًا لمجموعة الحجاج المصاحبين لليوناردو دى فريسكو بالدى.

---

(١) انظر: أمر سلطانى رقم ١٢٦ فى ١٤ فبراير ١٥٢٨م، وثيقة رقم ١٧١ صادرة من ديوان مصر المحروسة سنة ١٧٧٣م، مخطوط رقم ٢٣١٨ سيناء – يونانى، ص ٦٥، حرر فى ١٦١٨م، مخطوط رقم ٢٢٥٨، الفرمان رقم ١٢٧ فى ١٥ ديسمبر ١٥٣٣م، الفرمان رقم ٢٠٠، فى ٣ سبتمبر ١٦٧٢م، حسن صبحى: «من محفوظات دير طور سيناء العلاقات بين العراب 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 ١٦٧٨، محمد محمود السروجى: «دير سانت كاترين»، دراسة فى تاريخه الحديث، فى مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، م١٨، ١٩٦٤م، ص ١٢٦ – ١٢٧.

(٣) نعوم شقير: المرجع السابق، ص ٣١٣، ٣١٤.

وهكـذا قامـت العلاقات بـين الطرفين على أسـاس من المصالح المشـتركة، ومع ذلك لم يمتنـع البدو فى أحيان كثيرة عن الاعتداء على الدير وممتلكاته عندما تسـنح الفرصة، فهناك سجل كامل يرجع للقرن السابع عشر أفرد معظمه لإثبات الاعتداءات التى حدثت فى فترات متفاوتة من ذلك القرن. وكان الاعتداء يتم بأشـكال مختلفة كأن يعتدى أشـقياء من البدو على الرهبان بالضرب والسـب، أو هدم جزء من سـور الدير[1]، أو دخول «الكرم بالغصب... وهز المشـمش وخطف اللوز أو قطف التين والعنب، أو طلب الطعام والحصول عليه بالقوة»[2].

وقد لعبت الظروف الطبيعية والجغرافية دورًا كبيرًا فى إثارة بعض النزاعات والعلاقات غير الودية بين الطرفين، وفى الحقيقة كان السبب المباشر لاعتداءات البدو هو ذلك التباين الكبير بين فقر البدو وغنى الرهبان، فالدير يمتلك بعض الوديان الخصبة كوادى الأربعين، ووادى فيران، فى الوقت نفسـه الذى كان البدو يعيشون حول تلك الأودية، وكلما نصبت المياه فى مكان يتنقلون إلى مكان آخر سـعيًا وراء الحياة والرزق، وبالتالى وقعت مشاحنات بين الطرفين، وبالإضافة إلى ذلك كان البدو يسـكنون المناور والجبال المجاورة للدير حيث ضايقـوا الرهبان وتربصوا بالحجاج والزائرين، ولهـذا كان لجغرافية المنطقة الجدباء أثرها العام فى تشـكيل الحياة فـى تلك المنطقـة الصحراوية القاحلة بمحاصيلهـا القليلة التى اعتمدت على مياه الأمطار والآبار والتى كثيرًا ما كانت تثير العديد من الخلافات والمشاكل بين الطرفين[3].

وفـى بعـض الأحيان حاول البدو بالقوة أن يخزنوا الغـلال الخاصة بهم داخل مخازن الديـر[4]، وقوبـل ذلك بالرفض الدائم من قبل رجال الدير. وفـى أحيان أخرى كان البدو

(١) انظـر: المخطـوط رقم ٢٣١٨٨ سـيناء – يونانى صحائـف أرقـام ١٢٣، ١٣٨، ١٤٦، ١٥١، كتب فى أعوام ١٦١٩م، ١٦٢٧م، ١٦٤٩م، حسن صبحى: المرجع السابق، ص ٥١.

(٢) انظر الوثيقة رقم ١٣٣ سيناء – عربى، فى ١٦ جمادى الأولى ٩٤٣هـ/ ٣١ أكتوبر ١٥٣٦م.

(٣) انظـر الوثيقـة رقـم ٨ فى ٣ رجب ٥٢٩هـ/ ١٩ إبريل ١١٣٥م، الوثيقة رقم ٤ فى ٢١ ديسـمبر ١١٩٥م، وهما منشـوران صادران من ديوان الإنشـاء فى مصر المحروسـة، الوثيقة رقم ١٢٧ فى ٢١ شوال ٩٤٤هـ/ ٢٣ مارس ١٥٣٧م، وهـى تتحدث عن تعرض قبيلة بنى سـليمان لنخيل وغيطان مملوكة للرهبـان، 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 فى زراعتها أو تقليم أشجارها بشكل دقيق أو تطعيمها[1].

أما البدو الذين كانوا لا يملكون مأوى فقد حاولوا السكن مع الرهبان مما تسبب فى إيذائهم، وإقلاق راحتهم عن طريق الشوشرة التى عبروا عنها بعبارة «التشويش عليهم»[2]، كما تخبرنا الوثائق.

كما تعددت مضايقات واعتداءات بعض الأشخاص المنتمين لتلك القبائل، فهناك غارة قام بها أحد أفراد قبيلة أولاد سعيد الذى تسلط على الرهبان «الأذية والضرر». أما بعمالى ابن العجمى من قبيلة العوارية فقد تكرر منه الشىء نفسه، بل أنهم تمادوا أكثر فى ذلك وكسروا باب الدير ونهبوا بعض أمتعته وحوالى عشرين أردبًا من القمح، الأمر الذى استدعى إرسال فرمان إلى أمير قبيلة العابد بالشرقية وإلى الحاكم الشرعى بالطور لمطالبتهم بمعالجة تلك الأمور وإعادتها إلى نصابها مجددًا[3].

كما تعدى المدعو موسى بن خالد وبعض أقرانه من بنى 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 والدزدار بمنع هؤلاء العربان الخارجين من الاعتداء على الرهبان وعلى أملاكهم[4].

وقام بعض أفراد من قبيلة تدعى الصراط بالاعتداء على الرهبان، وبالرغم من أن الرهبان قد شكوهم من قبل عند الديوان الأميرى، فإنهم استمروا فى مضايقتهم مما جعل الرهبان يلجأون هذه المرة إلى شيخى قبائل العايد موسى وعبد الكريم يطلبون منهما إحضار البدو لحراستهم بموجب التعاقدات التى وضعت معهم. وعندما تقاعس الشيخان عن تلبية طلب الرهبان توجهوا بشكواهم إلى السلطان سليمات الأول الذى أرسل بدوره فرمانًا إلى الحاكم الشرعى والكاشف بالشرقية لكى يقوموا بمنع العربان من التعدى على الرهبان[5].

---

(١) جـ. كوتل: المصدر السابق، ص ٣١.

(٢) الوثيقة رقم ١٢٤ فى ٨ ذى القعدة ٩٦٦هـ/ ٥ سبتمبر ١٥٥٨م.

(٣) الوثيقة رقم ١٤٨ فى ١٥ جمادى الأولى ٩٧٧هـ/ ٢٦ أكتوبر ١٥٦٩م.

(٤) الوثيقة رقم ١٥٤ فى ٢١ جمادى الآخر ٩٩٠هـ/ ٤ يونيو ١٥٨٢م، وقد امتثل الرهبان للأوامر الكريمة وقابلوها بالسمع والطاعة.

(٥) الوثيقة رقم ١٢٢ فى ١٥ ذى القعدة ٩٥٥هـ/ ١٦ ديسمبر ١٥٤٨م.

كما تشـير إحدى الوثائق إلى أن حاكم الشـرقية والكاشف كان قد طلب منهم والى مصر العمل على اسـتتباب الأمن فى منطقة الدير، خاصة بعد شـكوى الرهبان للسـلطان 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 مبلغًا من المال منذ فترة حكم الوزير إبراهيم باشا[١].

أما أولاد على السـينائيين فقد كانوا حراسًـا للدرك، ولما لم يقوموا بأعمالهم على أكمل وجه، صدر فرمان إلى شـيوخ قبيلة العايد بإحضار أصحاب الدرك هؤلاء سـالم بن شـيل وأحمـد عبـد القادر وربـاح وأحمد بن جبل ومحمـد بن رزيق وأخوه جماد، وسـلمان بن رزق الله، وبنى سالم ومحمد بن واصل، بالإضافة إلى مجموعة أخرى من قبيلة الصوالحة، ومن أولاد على، ووقع الإشـهاد عليهم مع القسـم بالله العظيم أنهم سيحافظون على الدير ورهبانه، وكذلك المترددين من زوار وحجاج[٢].

ولم يتوقـف اعتداء البدو على الدير فقط، بل إنهم لمرات عديدة كانوا يسـلبون القوافل المـارة فـى طريقها إلى القاهرة والمحملة بالبن والمنسـوجات، فقد قدم تجار ينبع والحجاز المقيمـين فى مصر العديـد من العرائض ذكروا فيها أنهم بينما كانـوا فى 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 أشخاصًا بذاتهم قد قاموا بالتعدى على الدير مثل بيبرس بن بعشر وبصحبته بعض الخارجين الذين حاولوا الحصول على الطعام وغيره من الرهبان بالقوة غير أن السـلطات تداركت الأمـر وأصدرت القرارات اللازمة لوضع حد لهؤلاء المعتدين العصاة[٤].

---

(١) الوثيقـة بـدون رقم وهى مؤرخة فى ذى القعدة ٩٩٣هـ/ نوفمبر ١٥٨٥م، وفيما يتعلق بالوزير إبراهيم باشـا فقد استمر واليًا على مصر فى الفترة من ١٥٨٣م إلى ١٥٨٥م، وقد سافر إلى الصعيد استخرج معدن الزمرد، وبعد عودته حاول فتح أحد الكنوز فى جبل الجيوشى ولكنه لم يفلح فطلب لنفسه العزلان وطلى «لسان أفندى» دفتر دار مصر سابقًا ولاية مصر فأرسل السلطان له العزلان، انظر: أحمد شلبى عبد الغنى: المصدر السابق، ص ١٢٠ – ١٢١.

(٢) الوثيقة رقم ١٢٦ فى ٢٣ جمادى الأولى ٩٣٤هـ/ ١٣ فبراير ١٥٢٨م.

(٣) إيمان عبد الفتاح: المرجع السابق، ص ٩٠.

(٤) الوثيقة رقم ١٠٥، فى ٢ شعبان ٩٢٧هـ/ ٨ يوليو ١٥٢٠م.

ويوجد بالدير فرمانات كثيرة تلزم حاكم الطور بمنع البدو من التعدى على الرهبان[1]وحمايتهم، ورفع الأذى عنهم[2]، وكان بعضهم يتوجه إلى القاهرة لمقابلة الباشا، ورفع مظلمتهم إليه، مثلما حدث فى عام ١٥١٨م عندما توجه بعض الرهبان لمقابلة خاير بك لهذا الغرض[3].

ومن الأعمال التى أثارت تخوف الرهبان قيام البدو بالاعتداء على ما يمتلكه الدير من حيوانات كالبغال التى كانوا يؤجرونها لزوار الدير لركوبها ونقل حوائجهم[4]. 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، وكثيرًا 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[5]. 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 أبدًا إلى الدير سوى لحضور بعض الاحتفالات الدينية على مدار العام». وفى الحقيقة لم يكن الأمر دائمًا على هذا النحو فمن حين لآخر كان العنف المتطرف يندلع ويتعرض الدير لهجوم البدو الذين كانوا يسيطرون على المنطقة فعليًا. 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.

وعلينا الإشارة إلى أنه لم يكن فقد البدو يدهم غليظة على الرهبان بل وجد البعض من مسيحى الغرب كالوا النقد الشديد للرهبان، فهناك «فيلكس فابرى» الذى كان كنسيًا

(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 ودميتره ....» انظر الوثيقة رقم ١٠٤ فى ٨ شوال ٩٢٥هـ/ ٣ أكتوبر ١٥١٩م.

(٤) تلك الوثيقة غير مرقمة وبعد الرجوع إلى فهارس كل من سوريال، كلارك، كامل، أعطيناها رقم ١٣٦، وهى مؤرخة فى ٢٠ ذى الحجة ٩٥٤هـ/ ٣١ يناير ١٥٤٨م.

(٥) انظر الفرمان رقم ١٥٧ فى غرة رمضان ٩٩١هـ/ ١٨ سبتمبر ١٥٨٣م، المخطوط رقم ٦٨٨ حوليات ومعاهدات، والمخطوط رقم ٦٨٧ (حوليات ومعاهدات) يونانى ٢٢٥٨ فى القرن الثامن عشر، حسن صبحى: المرجع السابق، ص ٥٤.

كاثوليكيًا قاسـيًا إلى حد ما حيث لم يتردد فى إدانة الرهبان الروم الأرثوذكس الذين كانوا يضعـون قيودًا معينة على الحجاج الغربيين فيمـا يتعلق باحتفالهم بالقداس داخل الدير، وأيضًا إذا توفى حاج كاثوليكى فى مدخل الدير، كان يتم دفنه بالخارج فى مقبرة الدواب حيث اعتبرهم الدير هراطقة مقطوعين وملعونين[1].

وهناك أيضًا «فرانشسـكو سوريانو» من دير جبل صهيون الذى انتقد بقوة هؤلاء الرهبان اليونانيـين المقيمين بالدير باعتبارهم هراطقة وليسـوا جديرين بأن يكونوا حراس الجسـد الثمين كاترين[2].

وتمتلئ مكتبة الدير بالمعاهدات والاتفاقيات بين الطرفين، وهو ما عبرت عنه محفوظات الدير بلفظ «شـورة»، أو «شورى»، هذا بالإضافة إلى كتاب الأم الذى يحتوى على كثير من المعاهدات والمجالس التى عقدوها مع مشـايخ العربان، ووجدت شروط نظمت العلاقة بين الطرفين فى تلك البرية الشاسعة، ووضعت ضمانات تكفل سبل الحياة بين الرهبان والبدو بالشـكل الذى يحقق السلام والطمأنينة والسكينة لقاطنى الدير، ومتطلبات ومصالح البدو، وغالبًا ما كانت الإدارة العثمانية هى الطرف الثالث، وفى أحيان أخرى حل زعماء القبائل ومشايخها محل الإدارة العثمانية كشهود على ضمان تنفيذ تلك المعاهدات[3].

ونتيجـة لتلـك المعاهدات وقعت الجزاءات علـى البدو الذين كانوا يسـيئون إلى الدير وقاطنيه بالقول أو بالفعل[4]. ومن واقع الاطلاع على تلك المعاهدات يمكن استخلاص بعض الأحكام والجزاءات والعقوبات التى كانت عينية، كما نصت على ذلك الفرمانات الصادرة فـى هذا الخصوص[5]، والجـزاءات التعويضية غالبًا ما كانت تعوض من الإبل، وتتفق مع جسـامة الجرم، والتى كانت تتراوح ما بين جمل وخمسـة جمال. وإذا قتل أحد الرهبان

(١) آن وولف: مرجع سابق، ص ٢٩٠.

(٢) آن وولف: مرجع سابق، ص ٢٩٧.

(٣) انظـر الوثائـق أرقام ١٨٧ فى ٨٦٦هـ/ ١٤٦١١ – ١٤٦٢م، ١٩٧ فـى 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 سـعيد والعليقات فى منزل شـيخ العرب «منصور بن المرحوم الشـيخ صيام العائدى فى البرقوقة – العباسـية – فى ٢٤ شعبان ١٠٣٥هـ/ ٨ نوفمبر ١٦٤٣م.

(٥) الوثيقة رقم ٢٠٠ فى ٣ سبتمبر ١٦٧٣م.

عمدًا كان على القاتل أن يقدم لشيخ 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 الجانى وتقديم ألف دينار من الذهب لديوان الذخيرة[1].

وقد توالت الشروط والتعليمات التى كان يمكن الاستدلال عليها من وثيقة ترجع إلى عهد السلطان سليمان الأول (١٥٢٠ – ١٥٦٦م) والتى نصت على ما يلى:

١ – أن يحافظ قبائل أولاد على والصوالحة وأولاد سالم وأولاد سعيد وغيرهم على الدير ورهبانه وزواره وممتلكاته من الكنائس والبساتين والنخيل بالجبل (جبل الطور) والجبال المحيطة بالدير، وبوادى 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 سورًا، أو قطع حبل الدوار، أو حرق باب الدير، كان عليه أن يدفع جملاً لشيخ العايد[2].

٥ – إذا تعرض الدير للهجوم من قبل البدو بقصد هدمه أو تخريبه أحل للرهبان دم هؤلاء المهاجمين دون لوم أو مساءلة.

٦ – وزيادة فى الحرص على حماية أرواح الرهبان ونظرًا 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[3]. ويذكر أن الدير يحتفظ بترسانة

---

(١) الوثيقة رقم ١٩٧ فى ١٠ نوفمبر ١٦٤٣م، الوثيقة رقم ٢٠٠، وفيما يتعلق بديوان الذخيرة فقد اعتادت سجلات المحاكم الشرعية التى تنتمى زمنيًا إلى مطلع العهد العثمانى إلى الإشارة إلى الديوان العالى باسم «ديوان الذخيرة الشريفة»، وصار يعرف بهذا الاسم لفترة من الزمن حتى بعد صدور قانون نامة مصر الذى حدد مواعيد انعقاد هذا الديوان بأربعة أيام فى الأسبوع بحضور باشا مصر أو كتخدا، ويضم الديوان فى عضويته قاضى عسكر أفندى، أو قاضى القضاة، ودفتر دار وروزنامجى، والأمراء الصناجق، وأغوات، ويتولى إدارة شئون الولاية مثل منح التزامات الأراضى الزراعية والجمارك ومقاطعات والرسوم والضرائب...إلخ. للمزيد من التفصيلات انظر: محسن على شومان: «جمارك البهار فى مصر العثمانية ١٥١٧م – ١٦١٨م»، فى الاجتهار، ع ٣٣، بيروت ١٩٩٦م، ص ١٥٢ – ١٥٣.

(٢) الوثيقة رقم ١٢٦ فى جمادى الأولى ٩٣٤هـ/ فبراير ١٥٢٨م.

(٣) الوثيقة رقم ١٩٨، معاهدة على ورق فى ٢٧ شعبان ١٠٥٣هـ/ ١٠ ديسمبر ١٦٤٣م، السروجى: المرجع السابق، ص ١٢٨.

صغيرة للأسلحة الخفيفة تحتوى على بعض من البنادق ذات المحاور استخدمت فى بعض الأحيان ضد اعتداءات البدو. وكان شـيخ قبيلة العايد مناطًا به تعقب الخارجين من البدو ومحاسبتهم وأخذ حقوق الدير منهم لصالح الرهبان[١].

ولكـن بعد مرور نحو أربعة وخمسـين عامًا تخلى بدو من الصوالحة وأولاد سـعيد عن التزاماتهـم نجاه الدير، وقصروا فيما هو مشـهود عليهم، ونتج عن ذلك تخلخل فى نظام الديـر ورهبانه من جـراء تلك المخالفات، غير أن الإدارة العثمانيـة 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 كثيرًا اللهم إذا جد جديد فى الأمر، كأن تتبدل أسماء القبائل القاطنة أو أسماء الأفراد الموقعين من البدو أو الشهود من كلا الطرفين تبعًا لمرور الزمن وتبدل الظروف، فالوثيقة الأولى الخاصة بالمعاهدات والشـروط كانـت زمن حكم «مرقص» رئيـس الدير[٣]، حيث تدلنا تلك الوثيقـة على أن جماعة من الرهبان ذهبوا للقاء بعض البدو والذين منهم «العارمى والسـعيدى»، والعليقات، كما تدلنا علـى أن الدير فى ذلـك الوقت كان مغلقًا، وأن قبيلة بنى واصـل المنوط بها توصيل الملح والسـمك إلى الدير لم تقم بذلك منذ فترة، فما كان من الرهبان إلا أن أرسـلوا لزملائهم فى وكالة الدير بالقاهرة يبلغونهم بشـح الملح، الأمر الذى أدى بالأخيرين[٤] أن يشـدوا الرحال نحو البدو فى جوار الريف، والذين كانوا يقومون بأعمال الحراسة لصالح الدير، وأخبروهم بما حدث من جانب قبيلة بنى واصل، فطمأنوهم وأبلغوهم بأنهم سـيكتبون 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 مرقص الثالث Morkarios III قـد رقـى بطريركيًا على القدس ١٥١٠م، وظـل الدير بعده بلا مطران مدة تقرب من الثلاثين عامًا، 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) مـن بين هـؤلاء الرهبان وجدنا أسماء لـكل من «وكيل الدير دانيـال، الأقلوم زويتمـاس، الرهبان أسماكيوس وقسـطندى الرومى وقزما وجربة والخورى وجراسـيموس وأدسـانيوس ويواكيم والياس والراعب عبد الله الذى كان أقلمًا فى مصر....».

الطور، وفى وادى فيران بخصوص المسألة نفسها [1]. كما توضح الوثيقة أن بدو الصوالحة وأولاد سعيد والعليقات وبدو حضرة وبدو النفعيات وبدو الترابين وبدو تميم وآخرون كان عليهم القيام بخدمات متعددة نحو الدير مقابل جعل معلوم[2]، بل إن بدو السواركة ظلوا يطالبون الدير بمرتب الخفر حتى عام ١٨٧٠م[3].

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 سعيد والعليقات، وأكدت تلك المعاهدات على ما جاء ببنود المعاهدات والشورات السابقة مثل:

«أن يعمر ويفتح الرهبان ديرهم كسابق عهدهم»[4]، 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 كمندوب من قبل سردار الجيش المصرى لعقد اتفاق بين رهبان الدير وعرب الطور بشأن تأجير جمال لتقل الرهبان وأمتعتهم من الطور إلى السويس والعكس[5]...

---

(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 الريس 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 التفصيلات 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 الأقلوم 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. كتبه الفقير إبراهيم الأزهرى قاطن الطور. محمد أغا دار الطور وأثنى عليه شاهدًا عيرهما». 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 المجاريد البدوية»

محمد سعود الطحاوى

شيئان لازمان..... وملازمان للإنسان كى يظل موجودا، ترابه 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 والتى 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 السعادى 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 (الجز) وغزله حسب الاستخدامات المطلوبة. منها ما كان لنسج شرائح طويلة لبيت الشعر، فهى مطالبه يتزويده كل عام بقطع جديدة، وأيضا ما يلزمهم لعمل (بشوت) عباءات للرجال، وكذلك ما يلزم من أدوات الرحيل والتسوق من (خراج) وكذلك ما يلزم

الخيل من (أمراس وعـذار) مقاود وخلافه. وكذلك ما يفرش بالبيت البدوى من فرش أيضا. وبالنسـبة للبنت تبقى معنية بثوبها وهو فسـتان زفافها والذى تحضّره مبكرا وتعمل على تطريزه بكل ما لديها من فن ووقت وجهد، ومن خلاله تنتظر فارس أحلامها ويبدأ العمل فى هذا الثوب من سـن مبكرة حتى إذا أتى النصيب والذى غالبا ما يكون ابن عمها كان فسـتانها جاهزا، (ابن عمها ينزلها من على الجمل) فقد كبر الثوب واكتمل معها شـهرا بشهر، وشبرا بشبر، وعاما بعام. ويساعدها فى إنهاء هذا الفستان بعض من صديقاتها من بنات القبيلة ويكون ذلك عرفا بينهن. كذلك المرأة معنية بالحلب واسـتخلاص كل ما فى اللبن من جبن وسمن وجميد وكل مشـتقات اللبن. فهى تحلب صباحا ومساء وتخزن اللبن فى أوانيه الفخارية وتنتظر، ثم تعمل على (الخض) فى (الشـكوة – السـعن) وتسـتخلص الزبد من اللبن الحامض. وهكذا مرورا بكل مراحل ما يشتق من اللبن.

كذلـك تعمـل المرأة على الطهى، وإعـداد اللحم الطازج منه وما يتـم 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 نسائهم وهن مشتغلات على متون الهجـن يدرن الرحى لطحن الحبوب، واتخاذ الخبز مـن دقيقها عجنا ثم إنضاجها على ألواح من حديد يوقدن النار تحتها كلما حطت القبيلة رحالها فى مكان. أيضا تشارك المرأة فى الرعى وتسـاعد زوجها عند الرحيل وعندما يحطون رحالهم، فى نصب بيت الشـعر وتنزيل الحبوب والرحى من على الجمال، وكذلك التحميل.

الزواج عند العرب: يتزوج العـربان فى سـن مبكرة، وهم شديدو الغيرة على نسائهم، فالخنجر مشرع عند أقل شبهة خيانة، والفتاة عندهم يستحيل على رب الحيلة إغواؤها، وإحـترام الرابطة الزوجية والاحتفاظ بالشـرف والكرامة من غرائزهم وسـجاياهم المخالطة لدمائهـم، والذيـن يجـرأون على انتهاك الحرمـات ويخالفون ما ألفتـه القبيلة من العفة والنزاهة والطهر، يعرضون حياتهم لخطر الموت، وللمرأة عندهم من الحرية مثل ما للرجل، ولهـا مـن هذه التقاليد الحارس الطبيعى الأمين، وسـن الزواج عادة عند العربان هو سـن البلوغ، والزواج من ابن العم من الأشـياء المقدسـة عند العربان، وفى حالة زواج البنت من غـير ابـن عمها فلابد من (النهوة) وهى أخذ موافقة ابن عمها على هذا الزواج، ولكن عادة ما يكـون الزواج بـين الأقارب أيضا، أو على الأقل أبناء القبيلـة الواحدة. وإذا حدث أن

زوج رجل ابنته من رجل من قبيلة أخرى وجبت على العريس (الحدادة) وهى تقديم هدية لوالـد العروس، وتكون عبارة عن جمل وعباءة ثمينة من الجوخ، وتخطب البنت من أبيها أو وليهـا إذا كانـت بكرا، ولا يؤخذ رأيها فى الـزواج، أما إذا كانت ثيبا فلا بد من أخذ موافقتهـا قبل إتمام الـزواج. وعندما يتفق الطرفان على الصـداق يعطى ولى الفتاة خاطبها غصنا أخضر يعرف (بالقصلة) قائلا له: (خذ هذه قصلة فلانة بسنة الله ورسوله). فيتناولها الخاطب قائلاً: (قبلتها بسنة الله ورسوله زوجة لى) ويتمسك العربان بفكرة تعدد الزوجات والإكثار من الأبناء وذلك على مر العصور. ففكرة أن كثرة الأبناء ثروة وعزوة لا جدال فيها. كمـا أن تعدد الزوجات يتيح لهم فرصـة إنجاب أكبر عدد من الأبناء. فمولد الطفل حدث يملؤهم بالفرح الطاغى.

والمرأة البدوية تشـترك فى الحرب، وتسـتنهض البنات همـم خطابهم ويعدنهم قرب الـزواج مكافـأة على انتصارهم المأمـول، وتحرض أجمل بنات القبيلة الشـبان المحاربين واعـدة إياهم جميعا بأن تهب نفسـها لمـن يحرز منهم فى القتال أو فى قسـط من المجد والفخـار، كمـا كان للمرأة أثرها ودورها فى البيت البـدوى كان لها أيضا كبير الأثر على الشاعر (المصواب)، إن لقبائل الغرب بالشرقية فن شعبى 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 المناسـب الذى تقام فيه مراسـم الكف. وإذا كان عرب قبيلة الطحاوية يقيمون كـف العرب[1] الآن، فى أفراحهم فقط، فإنهم كانوا يقيمون هذه الاحتفالية منذ عشـرات السـنين 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، بسـبب تعقيدات الحياة الحديثة، فضلا عن عدم توفر الوقت الكافى لممارسـة مراسـم هذا الاحتفال، وتدخل العامل الاقتصادى، بالإضافة إلى ندرة الرواة والمنشدين الذين يحتاجون إلى مواصفات خاصة لقيادة كف العرب.

(١) كـف العـرب: تطلق هذه الكلمـة على الطقس الاحتفالى الذى تسـتخدم فيه الكفوف عـن طريق التصفيق ذى الإيقاع، والعرب نسـبة إلى عرب الطحاوية خاصة، وكل قبائل الغرب عامة، والذين دخلوا إلى مصر نحو القرن العاشـر الهجـرى قادمـين 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 شعرى بدوى.

عنــد تحديد ميعاد العرس الطحاوى، يقوم أهل العريس بدعوة أفراد الأســرة الكبيرة، وذلك عن طريق أحد العبيد[1] لدعوة الرجال، وواحدة من العبيد لدعوة النساء، مع التنبية عليهــم بضرورة حضورهم قبل أذان المغرب، وذلك لكى يتناول الجميع طعام العشــاء قبل البدء فى الكف، ويجب ملاحظة أن هذه الدعوة تكون قبل موعد العرس بأسبوعين كاملين يتــم فيهما أداء كف العرب يوميا، وذلك من بعد تناول العشــاء إلى منتصف الليل تقريبا، وحــين يبدأ الطحاويــة فى الوفود على منزل العريس، يكون أهــل المنزل قد أعادوا تنظيم المضيفة وعلقوا عليها الرايات البيض، وذلك بعد طلائها بالجير وفرشــها بالرمال الصفراء ثم بالســجاجيد المشــغولة يدويا من الصوف المصبوغ. ويقوم أحد العبيد على خدمة القهوة والشاى والماء وكذلك على النيران المشتعلة والتى توقد عند مغرب كل ليلة من ليالى الكف.

وفى المضيفة يتســامر المدعوون الذين هم فى الغالب من داخل القبيلة فقط، يتســامرون فيمــا جرى عصر اليوم فى الصابية[2] وكيف أن تلك الفرس الدهماء[3] هزمت ذلك الأشــقر التامــرى[4]. وفى حين يجلس الرجال فى المضيفة وأمامها تجلس النســوة فى مكان آخر، بحيث يكون مجلســهن بعيدا عن الضوء حتى لا يراهن أحد. بينما يتمكنّ من متابعة كف العرب، وهنا تبرز حكمة تحديد ميعاد العرس فى منتصف الشهر العربى، حيث تسير ليالى الكف مع بداية ميلاد القمر، الأمر الذى يســاعد على وصول القادمين من النجوع الأخرى البعيــدة، فضــلا عن توافق الليالى الأخيرة لكف العرب مــع ارتفاع درجة الاهتمام بتجويد الكف وطقوسه، حيث تشتعل المنافسة فيه بين الرواة وبعضهم البعض، وحيث تمتاز الليالى الأخيرة الســابقة للعرس بزيادة عدد الحاضرين، الأمر الذى يســهم فى إكساب طقس كف العــرب صورته الكاملة.كما يجب أن يتمتع الــراوى بمواصفات خاصة، أولها أن يكون ذا صوت عذب وعال، حتى يســمعه الرجال والنساء الجالسين فى مكانين مختلفين وبعيدين

(١) العبيد: تعنى هذه الكلمة لدى عرب الطحاوية: الخدم (رجال – نســاء) ســود البشرة والذين يعيشون معهم منذ مئات السنين، ولا تحمل هذه الكلمة أى مدلول اجتماعى فهرى، 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.

عــن بعضهما البعــض، كذلك يجب أن يكون الراوى قد تربى فى أوســاط الكف، ويحفظ العديد من المجاريد، كما يمتلك فنون القول بالإضافة إلى معرفته بكيفية ملاعبة الحاشى[1]، وعلى الرغم من أن معظم الرواة صغيرى السن (٢٠ – ٤٠) عاما فقد بدأوا يدلفون إلى موقع الــراوى، يدفعهم إلى ذلك حنينهم واعتزازهم بــتراث أجدادهم. يمكن ملاحظة الفارق بين الراوى الكهل والراوى الشــاب، فعلى حين يفضل الكهل التغنى بالمجاريد التى تتحدث عن الفخر بنســب الأســرة وتراثها وكذلــك بمجاريد الصيد والقنــص بالإضافة إلى مجاريد الغزل التى تتحدث عن المحبوبة، نجد أن الشــاب 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 المجرودة بشكل نهائى، كما يهتم الراوى الشــاب بذكر المجاريد التى تتحدث عن الفخر، كمــا يعمد بعضهم إلى إلقاء مجاريد تعبر عن أحوالهم الحالية، وعن ذكرياتهم القريبة التى مروا بها من خلال سفر قريب، أو مرور بتجربــة دخول الخدمة العســكرية، أو عن رحلة قنص، أو بالتعيــين فى وظيفة حكومية جديدة، وثمة فارق منطقى يمكن ملاحظته بين الراوى الكهل والراوى الشــاب، ففى حين يهتــم الأول بذكر المجاريد القديمة ذات اللغــة الصعبة، والمعانى المبهمة، والتى لا يعرفها ســوى كبار رجال ونســاء العائلة، فإن الراوى الشــاب الذى يجد صعوبــة فى حفظ وفهم المجاريــد ذات اللغــة الصعبة، يلجأ إلى حفظ المجاريد التى اســتخدمت 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 خمســة أفراد أو أكثر يمثلون صفا واحدا، ووجوههم ناحية المضيفة والضيوف بحيث يتســنى للحاضرين مشــاهدتهم، وتكون أكتافهم إلى جانب بعضها البعض ويقومون بالتصفيق صفقة تلو الأخرى ببطء وهم ينشــدون (خير نمســى على الزينــين)[2] وهذه هى بادئة كف العرب والتى تميزه عن غيره من ســائر فنون العرب، وأن يكون التصفيق أوله مع (خير نمســى) 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 المشـتركين فيه بشـكل 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 عـن المضيفة نحو مائتى متر تقريبا التى تفصل بين المضيفة ومنزل أهل العريس. ويؤذن هذا بخروج الحاشـى 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 (الشـاهى) حيث تلتف من وسطها حتى قدميها بملائة بيضاء. وتلف رأسـها بشـال خفيف شـفاف محُلىَ أيضا بالقصب، ثم تضـع على جبينها ومعصميها أيضا قطع من القصب، ويمكن ملاحظة أن الحاشـى 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، فاقتصرت الحاشى على واحدة من العبيد. وهى تأتى نهارا إلى بيت العريس لتساعدهم ولتكون قريبة من مكان العرس، وهى أيضا من العاملات فى البيوت أى العمل الدائم لها، ولكن فى هذه المناسبات تسـتدعى وتبقى فى بيت الفرح طيلة أيام الكف إذا سمحت ظروفها بذلك، ويكون موجود فـى النجـع أكثر من واحـدة، وأحيانا يكون الكف كبير وتحتاج إلى أخرى للمسـاعدة مع الموجـودة. ويجب أن تكـون 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 المسـتوى الفنى أيضا للرواة، ويمكنها أن تطلب بنفسـها أحد الرواة الذين يعجبونها، ولكن بإشـارة منها وليس بشـكل 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 تشـارك الحاشى نساء العائلة الزغاريد عندما يبدأ المصواب[1] فى إلقاء مجرودة العرب[2]. عند قدوم الحاشـى إلى حرم الكف يتغير كل شـىء، 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 مناقبهم.

الكــف ويعلو صوتهم ويشــتد بهم التصفيــق والحماس وتعلو الزغاريــد، فى حين تتداخل أصوات البنادق فى جو ملحمى فريد. وتقف الحاشى عند أول قدومها على بعد نحو سبعة أمتــار عن صف الكــف، عصاها إلى الأرض ثم ترفعها إلى أعلى ويشــتد التصفيق المنغم إلى الأســرع وتدخل الحاشــى عدوا مارة بطرفى حلقة الكف ذهابا وإيابا، ثم تقف أمام الصف وبالضبط أمام أول من بدأ بالغناء. وتكف عن الرقص عند (العلم – الحجة)[1]، وعندما تبدأ الشــتاوى[2] تبدأ فى الرقص (الحجل) وتبدأ مع الشتيوة وهى التى توقفها بمجرد أن تلقى طــرف عصاتها إلى الأرض. وقد تلقى أيضا بطــرف عصاتها على الأرض فجأة وذلك دلالة على عدم رضائها عن أداء من أمامها ولخمول الكف، وتهددهم بالانســحاب ما لم يشــتد الكف ويشــتعل فيه الحماس. وأحيانا أخرى تبقى على حال واحدة، وهم كذلك فى غاية الانســجام والحبكة والكف على أشــده حتى ترى الجلوس قد نهضوا من مجلسهم ودخل الطرفين فى عناد لا هى أرخت عصاتها، ولا هم كلوا من الدق ويضحكون وتضحك هى من

(١) العلــم: هــو بيت كامل، ويكون فى المدح أو الغزل أو الرثــاء أو الهجاء، ويتم إلقاؤه قبل المجرودة، ويقال عنه أيضا حجة، وهناك من يغنى العلم فقط، ولكن لابد من العلم عند إلقاء المجرودة، ولا تقوم للكف قائمة بدونه، على أن تكون المجرودة فى وســط العلم، ويجوز أن تكون فى نهايته بشــرط ألا تكون هناك غرزة إلا بعد إلقاء المجرودة، وبشكل عــام يفتقــد المصوابون الشــباب إلى العلم، حيث إنهم يحتاجون إلى من يغنى العلم لهــم قبل البدء فى المجرودة، وغالبا ما يأتى ذلك العلم من أحد كبار السن المشاركين فى الكف، ويكون واقفا بجوار المصواب.

* مثال للعلم: بينى وبينهم أرسم حدود، كداب والله يا منام الليل.

* مثال آخر: شكيت وما قضى مشكاى، وجرح الأولاف كادنى.

وإذا كان صاحــب المجــرودة قد أنهى العلم قبل البدء فى المجرودة، فهى هنا تنتهى بالغرزة، وإذا كان لم ينته من علمه وبدأ المجرودة 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 شتيوة، وهى البيت الذى يفتتح به الكف، وهى عبارة عن نصف بيت من الشعر، لكنه يحمل معنى بيت كامل، ويجب ألا تتكرر منها فى الكف فى ليلة واحدة، وعلى المصواب أن يأتى بجديد.

والشتيوة منها ما هو مثلث مثل: جرح العين بهن يتداوى.

ومنها ما هو مربع مثل: قلت إلها يا العين انسيه *** تساهينى وتسيل عليه.

والملاحظ على الشــتيوة المربع أنها تكون فى شــكل بيت شــعر كامل يتفق شطراه، ولكنها تكون صعبة على الكف، أى محتاجه عدد كبير وتلاحم وحماس واستمرار، وهى تقسم الكف إلى فريقين عند إلقائها، فيغنى الفريق الأول النصف الأول منها، والفريق الثانى يرد عليه بالشــطر الثانى من البيت، وينبغى على صاحب الشــتيوة أن يلقيها 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 يأتى بالمجرودة أثناء العلم ويقوم بتكملته عند نهاية المجرودة، والجميع يعلمون ذلك ويطلبون منه أن يكمل العلم ويفسحون له، ولن يبدأ غيره قبل أن يكمل هو، وهذا من آداب الكف، والعلم تأتى معه الغرزة[1] وبالضبط فى نهايته، سواء غنى صاحبه ولم يمجرد، أو استبقى جزء من العلم لنهاية المجرودة، فتكون الغرزة هى نهاية المجرودة التى تنتهى بباقى العلم، أو تكون الغرزة فى نهاية العلم حتى ولو لم يمجرد 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 التى 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 يشتد التصفيق وتتغير وتيرته إلى الأسرع، وتنخفض أيديهم ويتمايلون جميعاً إلى الأمام بالتصفيق أيضا، أرجلهم اليمنى ممددة للأمام نزولا وعودة، ويكررون هذه الحركة إلى أن يلقوا بالساق اليسرى ممددة على الأرض ويجلسون على الساق اليمنى، وتجلس الحاشى على ركبتيها، وهنا تبدأ ملاعبة الحاشى بأن ينزل أحد المصوابين ومن يجد فى نفسه كفاءة لذلك وهو مستمر بالتصفيق وبترديد 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 العمائم 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 واضحا 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، ومجرودة ربما كانت غزلية بها أبيات مباشرة يقصد بها خطيبته، التى قد تكون من الحاضرين فى مجلس الحريم المظلم حيث يمكن أن نسمع بعد هذه الأبيات همهمة فى مجلسهن، وأيضا نسمع الزغاريد تحية

(١) الغرزة: هى حركة تمايل يتم تنظيمها بين الحاشى والمصواب ملاعبها.

للأبيـات وصاحبها والمعنية بها، هـذا إذا كانت الأبيات واضحة ولكن أغلبها يكون مبهم ويحمل كثير من البلاغة والمعانى المستورة.

عند نهاية الليلة لابد لكل مجرودة من خاتمة[1] يلقيها صاحبها بطريقة حماسية يعرفها الجميع. عظيمة هى ليالى الكف. وفى نهاية الليلة ونهاية الكف يقولون (دام يا حاشـى) إيذانا بانتهاء الليلة.

* وبعد أن شـرحنا واسـتفضنا فى موضوع الكف وعلومه (قواعده)، نقدم النص التالى: المجرودة التالية هى من نوع المثلث المعروفة عندنا هكذا، وهى من المجاريد القديمة جدا، وهى مضبوطة القافية فى شـطريها، وهذا ما تميزت به هـذه المجاريد العتيقة. وقد مرَت علـى أثناء مراجعتى لجرد القبائل العربية، وهى نسـخة أصليـة وموجودة طرفنا، حينما ذكر قبائل (السـعادى والسلالمة)، كتب أسفل كل مشجر أن حرف (ق) يكتب وينطق (ج) وكذلـك حـرف (س) ينطق ويكتب (ص) حيث كانت هـذه هى لغة هؤلاء العرب فى هذه الحقبة، وكذلك يقول (مانى سـاعل بدلا من مانى سائل) وهكذا. فهذه المجرودة وما على شاكلتها إنما كتبت بما كان متداول فى تلك الفترة من مفردات.

- المجرودة:

عينك عيـــن فريـــد اريـــل غريـــب ومسكنـــه لوعـــار
اللى شاف الجنـــا ص جفـــل وروح مرعـــوب ومحتـــار
روح خايـــف مزعـــول وخوفه من غالـــى الجـــدار
خايف مـن الصقـــر القاتـــل نـــداوى متكوبـــى بحمـــار
نـــداوى مهوشـــى ساهـــل صعـيب اوجوعـــة علبظـــار
علمجلـــى مستعجـــل يجـيب لخـــارم لاماطـــار

(١) الخاتمة: تقع عند نهاية المجرودة وهى فى شـكل أبيات قصيرة مسـجوعة وتلقى بشـكل حماسى ويكون آخر شـطر منها هو الشـتيوة، وعادة ما يكون معروفا لأهل الصوب نهاية المجرودة، وعند إلقاء الخاتمة يشتعل المكان بصوت البـارود وحسـب مكانة صاحب المجرود أو عدد مـن يحملون بارود فى هذه الليلة، ويمكـن القول إن المصوابون الجدد يفتقـرون إلى الخاتمـة أيضا وممكن أن يلقيها بدلا منه من بجانبه، على أن يكـون ملمًا بالصوب وهناك اتفاق بينه وبين صاحب المجرودة على ذلك.

* مثال للخاتمة: عيونك سود، رصاص مكمن فى بارود، اللى يخظرن أيام ندود، علم فى ضيفه موموجود. والشتيوة هى الشطر الأخير.

ايجـيب الخـــارم والجافـــل يحنـــى كفـــه والمنصـــار
ايجى فى صيـــدة مستعجـــل ايشابـــة سكيـــن الجـــزار
وأنا راكـــب فـــوق محجـــل جفل تـــو عنـــد البيطـــار
اللى عنـــد البيطـــار جفـــل محدد فـــى يمنـــه ويســـار
بيشرب ويعلـج فـــى الظـــل جاهـز فـــى ليلـــه ونهـــار
بنطـــرد فابـــو دور اشعـــل اللـــى داه تمـــادى بضـــرار
اللـــــى دوره وإن تحـــــلل ضلام يغطـــى ضـــى نهـــار
جبينـــة والخـــد تشاعـــل بيضـــاون كـــيف الفنيـــار
اللى عيونـة جـــوز قواتـــل غدارى طالـب بيهـــن نـــار
غـــدارى للمـــوت تعجـــل غدارى تلهـب كيـــف النـــار
على مـــا يرمـــش ويسبـــل يخف اللـى جولـــه جصـــار
بو شفة بـــو ريـــق عســـل بو وشمـــة زوجـــة بخضـــار
بـــو رقبـــة جمـــار نخـــل امحاليهـــا لـــبس الدنـــار
ابنلضم فـى عقـــود جرنفـــل ذهب ملـــى غالـــى السعـــار
ذهب حقـــه ماتيـــن جمـــل ذهب داير فى ايـــداه صـــوار
ومن حـــدة مانـــى مكمـــل خايف مـن ناســـات اكبـــار
لكـن يـــا مبـــروم حجـــل ارضيتوا فينـــا شـــى عـــوار
نمتـــى والنـــوم اطـــوال وأنا عيونـــى باتـــو صمـــار
واضحكتى وما صـــار زعـــل وأنا ســـال ادموعـــى مطـــار
واخليتـــى عجلـــى دابـــل أوصاف كما وصـــاف النـــوار
ويجـيت انـــدور مستعجـــل ينشد فى اكبار وفـــى اصغـــار
على المصعب مانـــى ساعـــل لاجى وأجـــازف الأخطـــار
على فراجـك مانـــى حامـــل على الغربة مانى (حمال) صبـــار

* 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 إلها يالعين انسيـــه تساهينى وتسيل عليـــه.

* بدأ هذا الشاعر الجميل – والذى لا يمكن أن نعرف من هو – مجرودته بداية غزلية رقيقة، ثم ذهب بوصفه إلى القنص، ووصف الطير النداوى الحُر، ثم حصانه المحجل الذى خــرج لتوه من عند البيطار والذى هو جاهز للطراد بالليل قبل النهار، ثم ذهب إلى مناجاة المحبوبة التى ســهرته الليل، ثم أذهبته عقله وأخذ يعدد لها ما أعده فى شكل، العسل، الجُمار، النــوار، والدنار، والقرنفل، وأغلى أنواع الذهب والذى 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 والخيل والليل حتى شممنا من المجرودة عبق ذلك الزمان.

* نقلــت هذه المجرودة من ورق قديم ســنعرض صورته، ولم أشــأ أن أغير فيها حرفا واحدا، وربما وافق ما فيها أحد كبار السن والمهتمين بهذا الفن فتعرف على كل حروفها. ويصعــب على القــارئ العادى قراءتها بســهولة، وقد يرى أنهــا 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.

أيضــا وجب علينا أن ننوه إلى أن هذه النصوص ظهرت لدينا وتداولناها دون أن نعرف مــن صاحبها بالضبط، ولكن من خلال المفردات المســتخدمة فيهــا تبين لنا أنها من القرن التاسع عشر، فكل هذه الأهازيج والأراجيز التى تنتقل مشافهة من جيل لجيل لم يفكرأحد 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 والتى نحتفظ بالكثير منها.

وبعــد كثير من التدقيق والتذوق لهذه النصوص اســتطعنا أن نضع أيدينا على المؤثرات الأساســية والتى تحرك منابع هذه الأبيات والمفردات الجميلة داخل قلب الشــاعر العاشق لتتدفــق لنــا بكل جميل، وكذا ما وجدناه داخل هذه النصــوص من جواهر الكلم، وجميل النظم، وما كان دافعا للشعراء أن يرموا بأنفسهم إلى ساحات الكف طوال الليل، شتاءً كان أو صيفــا، بعيــدا كان أو قريبا، ذهابا وإيابا علــى مطايا الهوى من خيل كانت أو حمير، أو حتى سَــحا على الأقدام، إلا ولابد أن هناك ما نســميه نحن (ناموســة) ويسميه البعض

(كيف) حتى بات ليلته يناجى ويقول: (وحق خالقك يا هالليل سـبب سمور عينى غالى) وأحيانا أخرى يقول (عطشان الصوب يجية وارد) ومن فرط هيمنة هذا الكيف عليه وتمكنه منه نجده يشّرع له بقوله (الصوب فريضة على الحيين) فلابد أن هذه الليالى تشكل للشاعر والعاشـق سـواء وكذلك للغاوى برادا لما يتأجج داخله من لوعة وهوىً هو فى حاجة إليه كل حين. من كل ذلك أضحى بين اجترار وارتجال، تارة يجتر ما مر به من آلام الهوى، وأخـرى يرتجـل ما يضمدهـا به، فكانت المرأة شـاغل عقله وقلبه وأبياته، فقد سـكنت سويداء قلوب الشعراء وهيمنت على قرائحهم حتى فاضت وزادت بما نراه سيلا عارما من كل مناحـى الجمال. تلعب مترادفات مثل (الكحـل، الجيد، القمر، الخظرات، الحنة، الوشـم – الـدق) دورا مهمة ومتواصلا فى أغلب النصوص مما أضفـى على الكلمات ألوانا زاهية تكاد تراها بأم عينك من حبكه تم توظيفها بإتقان وفن. وبعد دراسـة لهذه النصوص وجب أن نشير إلى موقع المرأة داخلها ونلقى الضوء عليها لنستشعر تلك الومضات التى كان لها شـديد الأثر على الشـاعر. 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)....

فالشـاعـر (المصـواب) والذى يقـف فى الصف لابد أنه يحمل قصـة حب تملكه بكل مشـاعـره، فعندما يبدأ الكف وتأتى الحجالة يُفرغ ما بجُعبته من لوعة وشوق إلى محبوبته وذلك كله فى شخص الحجالة، فهى تستقبل كل الآهات والمعانى والمفردات وكل صنوف الغـزل وأبواب الشـعر، منها الهجاء والمدح وما تلىَ ذلك. كل ذلك يُحّمله إياها الشـاعـر وهـو يُلوّح بيديـه، ويغمز بعينيه، ويدغـدغ بعض الكلمات، ويُفصح عـن الأخرى ويعيد وكأن الحجالة هى رسـول الغرام، فهى كل شـىء، كما أن لها تأثير بالغ على الحضور، والتأثير الأكثر هو الإشعاع الذى يأتى من المجلس المُظلم للحريم إلى الرجال مباشرة، فلابد أن هناك ترددات متبادلة تزيد من حماس الشـاعـر وتلهب قريحته فلا يجد أمامه مُوصّل غير الحجالة. هناك الكثير الذى يدور وراء الكواليس فى هذه الليالى ولا أحد يشـعـر بذلك إلا من به عَلَل من الحب والعشـق، وأيضا المُمَارس القديم والذى يشعر النجوى ويحسُها. قمت بنخل هذه القصائد، حيث أريد أن أخلـصُ منها إلى ما قيل عن المرأة، فكان لابد من المنخـل الحرير، تابعت النخل مرات ومرات حتى خلصُت إلى ما قيل عن القنص والخيل

أيضـا، وكل ما يسـتحق أن أنقله لكم وبشـكله الجديد. والآن معى مـا قيل عن المرأة فى قصائدهم، فعُذرا أننى هنا لن أدغدغ بعض الكلمات ولكنى سـأذكرها صراحة، فالشـاعـر ذكرهـا قبلى وعلى ملأ، وأنـا الآن أعُيد إلقائها على العالم وليـس أمام المضيفة كما كان. واجـب المؤرخ أن يعيد قـراءة التاريخ مرة أخرى ليُضفى عليه من حاضره ما يلزمه وما قد يراه مناسبا ليتفهمه الآخرون.

* أفاض الشـعراء (الشُعَار والقصّادين) وسـالت منهم الكلمات والمعانى الجميلة عندما اقتربـوا من المرأة فـى وصفهم أو التلميح إليها، فغالبا ما تكـون هى المحبوبة التى أرقت الشـاعر وأقضت مضاجعه، ولأنها المحبوبـة.. فلابد أن يتوارى القمر أمامها خجلا، وأن يغـار ريم الفلا من مشـيتها.. وأن يكف البلبل عن الغناء أمـام عذوبة صوتها، فوصل فى وصفـه المحبـوب إلى حد الكمال برغـم أن الكمال لله وحده سـبحانه وتعالى. فكانت هى المعشوقة والمحبوبة، الزوجة والمُلهمة فكانت هى اللوحة التى سرقت أفكار الرسام فـراح يتغـزل فيها بعد أن رسمها. فهى لهذا الشـاعر زينة بنات أفـكاره وإحدى عرائس بنات العيد. فهى التى عذبته وسمرته، لوعته وسـلبته عقله وقلبه، فراح يهذى بأبيات وكلمات ومفردات وكثيـر من الدُرَر الـجميلة، فأخذ يصفها ويصنفها، يهدهدها ويدللهَا، يُغازلـها ويُبادلهـا النظرات (الخظرات) والكلمـات، فهو بين صَد وهجَر، وبين شـوق وحُـرقة، بـين تمنُع وإباء، وبين تذلل وانكسـار، فسلطان الحب ليس عليه من سلطان.

عينى وإن خطر غاليهـا تبكى ما عاد نوم يجيهـا

يا أم عيون مشارب مـوزر خليتين العـقل تشـوزر

لم يترك هؤلاء الشُعَار فى المرأة صغيرة ولا كبيرة إلا وأتوا على ذكرها، الشعَر، العيون، الهدَب، الحاجب، الخد، الجبين، الأنف، الأذن، الأسـنان، الشفايف، الرقبة، الصدر، الوسط، الزراعان، السقان، الكعوب، حتى مشيتها وخطوتها، وما ترتديه من أزياء وشالها الحريـر الذى يهفهف علـى الكينار، الكحل والمرود، الحنة، والحجول، والمشـط العظم، والعقوص، والطاقية المنقوشة بمّجَرات الذهب، الدملج، والبرنوس، الحياصا، الوشم (الدق).

أبو دملج خايل فى إيديـه أنا والناس عنـاد عليـه

* بهذا الترتيب سـنعزف المقطوعة التالية: بو قرون إن مشـطيهن بمسـك وطيب فاح على – الضفاير (الجدايـل) وصفها بالقرون لطولها وكثافتها والمجدولة المضفورة بالعقوص

والمسك والطيب، تسع قرون اللى مسفية والعاشر نازل جرجاره. وسالفها مهلوب أصفر وطوله زايد على الشبرين – السالف المسدول ما بين العين والأذن، والسالف مشط بعطاره إن فاح يرد الروح نسيمه – الجمة ترتيب عجب زبدها نقط عالقمصان – خصلات الشعَر المصفوفة على الجبين مدهونة بخليط من أصناف الطيوب والدهانات الذكية. يا مول الجمة المحرودة (الجمة وحردتها) بو قُصة تزويق جبينه. بو جمة عطر مراويها، وجمة ريش نعام جميل والسالف عالجوف مجاديل. جبينك والخد تشاعل بيَضّون كيف الفنيار – لم يغفل الجبين والخد. والجبهة بارق فى غيمة وخدودك فى الليل زهايا. وخدودك شمعات منارة. العيون وكحُلتها ونظراتها (خظراتها) خظرات عيونك قتالة. منها ما تبعث الروح وما تسلبها، عيونك سود بلا تكحيل دواية بين الكتابين، يستلهمون من هذه العيون خواطرهم وأفكارهم فهى التريا ق لقرائحهم إن سقَمت. يا أم العين تشيل وقية، أوقية من الكحُل، لاتساعها وكبرها، مجروحة من كاحل عينه، عيونك سود، رصاص مكمن فى بارود، عيونك سود ودبالات، غدارى جوهر مجبودات، جوز طبنجات مليانات اللى يخظرَنْ طاح وسيد، نظرات العين والذى تصيبه وأحواله، نار عيونه للعاشق قتاله، وهدبك 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، خدك وشنافك تمتيلة كيف هلال إتناشر ليلة، برق شنافك يَضّون، دق معلم من السودان.

لك مضحك مبسم رينا يابنية سبُحان الله الصَوار. سنونك هم فضة نقية والشفة مرجان هدايا، وسُنونك كيف العاجات، وسُنونك مرسومات الحب لولى والدق عنيد. وخاتم الحُسن الربانى وما حواه من الوشم وما زانُه من الدَق. 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 جنيهات. بزازينك توكدن مجامع ريحة مليانات. والصدر كيف المرمر بُستان وطارح رمان. وإلكى أتنين سماح نباية، مستوفات فى حد الغاية، كبايات قزاز ملايه، مردوعات على صينية.

إدراعك بالدق معيق، إدراعك شـبة السيف انسـل. والوسط وفى وسطك قميـص حرير وزنودك كيف الخيزران، والوسـط طى على طى وخايل فى طـوى الكيمار، وسطك سفايا رقيق ما يحمل من لبسه شى، وسطك هو شبه الخمارة للـغفلان تـجيه دواية، (تلاحظ فى هذه النصوص وبعد دراسـة الحقبة التاريخية التى كُتـبت فـيها وهى القرن التاسع عشر أن العرب كانوا يميلون إلى المرأة العبلاء، أى المكتنزة الجسم وهذا هو السائد فـى هذه الفترة وما قبلها إلا أن بعضهم ذهب إلى غير ذلك عند ذكرهم للوسط).

والسـيقان وما حملت من حجول، ولما حجلك فى السـيقان يجيبوه التجار هدايا ويا أم رجـول تقول زبـادى واللى خالقهم ربى. وكعوبك كيف الجُمار تخيلن فى لبس الفاسـى. مشيتها خطوتها وإن مشيت تمشى بلطافة تفرّح كل قلـيب حزين، إلها مشية بتخنصيرة باشا نازل من قصرى، بمشية وسياسة وآداب تخف عـقول الصلابين، خطوتها فى البيت سـعيدة البنت لعمتها عوالى، مشـيتها ترتيـب ظـريفة باشـا بين جيوشة هايل، ممشاها ما فيه خسارة للغاوى سعـوة وغنـيمة.

عشـنا فى السـطور السابقة مع ما جادت به قرائح هؤلاء الشُعّار الجميلين ولنا أن نُزين هذه اللوحة الرائعة بمصاغ الجميلات اللواتى كن معنا، فمصاغهُـن الدملج والسوار والخواتم والحنة وذلك فى الذراع حتى الكف، ثم على الصدر الكردان والشـعيرى والنميسة، والعقود ومنها من الأحجار الكريمة والذهب، ثم الشناف فى الأنف وهو كامـــل عند المتزوجة، ومجرد دبلة بدل الشناف للبنت قبل الزواج، ثم الحـلق، والعقوص المجدولة مع الضفاير، ورأينا حزام من الذهب وعقود من الذهب فى شـكل حـبات الزيتون وفى القدم الحِجـِل، الفضة منه ورأيت أيضا منه الذهب، والشال الحرير وأيضا الحُمَصانى والحياصا.

غلاك لا تخاف عليه، مدسوس (مصيون) بين عينى وهدبها

* إحياصا

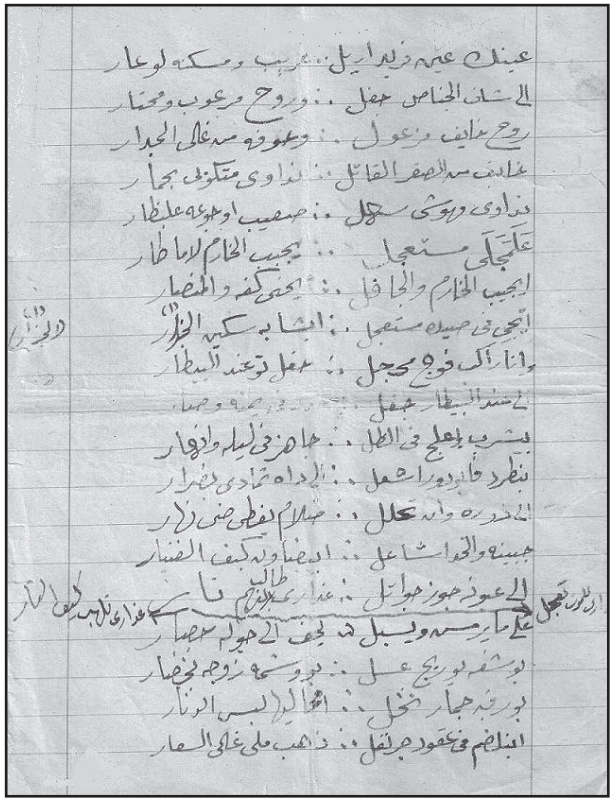
إحياصا فوق حرير أخضـر وفى إيديها ريت اسوارين

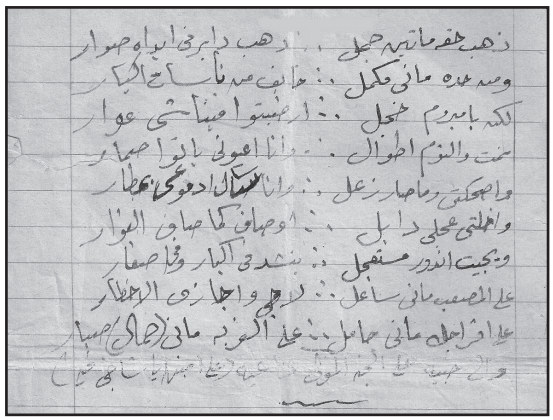
إحياصا حزام من نسـيج الحريرالطبيعى أو القماش، وهو للمرأة لشَد الظهر ومن زينتها أيضا، وعند كبار السن يُطلقون عليه الحُمصانى، للبنت قبل الزواج الأحمر منه، والأبيض للمتزوجـات، هذا ما كان فى القرن التاسـع عشـر وما قبله ولكن عندمـا بدأ العـرب فى الإسـتقرار وكما تحدثنـا كثيرا على صفحات التاريخ، تغيرت الأحـوال 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، ومُذوَد بجيوب صغيرة لحمل ما خف وزنه وحجمه، وكذلك لساعة الجيب ولتعليق المسبحة ومفاتيح الخزانة، وأيضا لقارورة العطر (زيت الورد – المسك) وقليل من أدوات الزينة البسيطة والعاجلة، من هذا الحزام تجود النسوة وتعطى ولا يخلو حزامها من كل جميل. ويرتديه أيضا الرجال ويضعون فى جيوبه علبة النشوق، تحضُرنى طُرفة عن الحزام، حيث كانت إحدى جداتنا رحمها الله (الحاجة نافلة) تشكو من دوام عطل ساعتها وتقول إنها تؤخر دائما، واحتار معها المُصلحّ مرارا حتى سمعنا بها، فأدرك فى النهاية وبعد طول تعجب أن الحاجة تضعها فى الحزام فتتعرض إلى ضغط الحزام على الجسم فتقف عقارب الساعة نتيجة لضغط زجاجها عليها. مع تغير الظروف الاقتصادية والحضارية انحسر هذا الحزام أيضا وتم الاستعاضة عنه بالثوب ذو الوسط، وكأن هناك إصرار على تحزّيم المرأة أو استمرار ظهورها بهذا الشكل.ربما كان ضربا من الرشاقة.

وهكذا عزيزى القارئ تمكنّا وبعون الله من لَملمَة ما نُثر على تلك الأبيات، وما ازيَنتْ به هاتيك القصائد من دُرّر فى شكل مفردات هى من الواقع الحقيقى لهؤلاء العُرب، وإن كانت تبدو للقارئ العادى مُستغلقة، إلا أن مفاتيحها تجَدونها فى مُداومة قراءة ما كتب عن التراث الشعبى ودور المرأة وأثرها فيه.

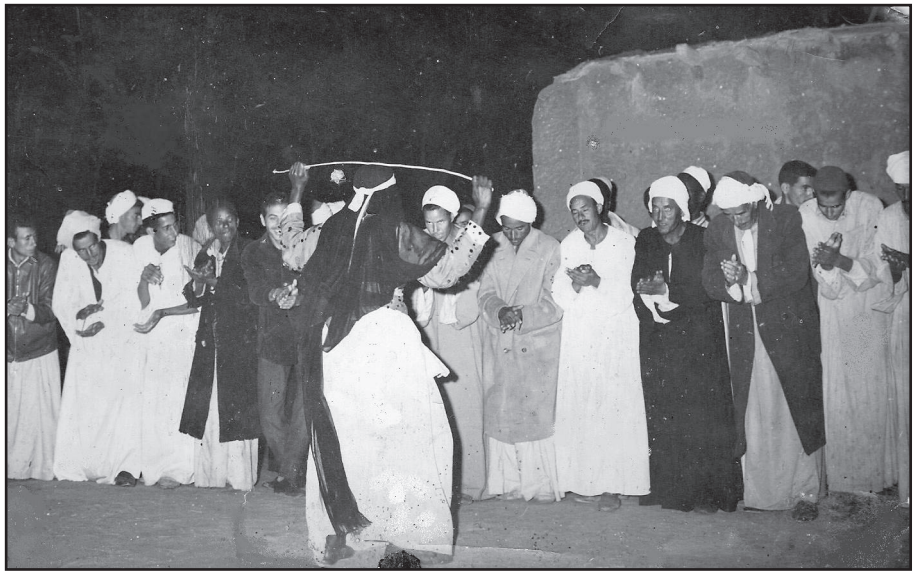
❑❑❑





هذه صورة مجاريد مكتوبة بالريشة وباللغة التى كانت مستخدمة فى تلك الحقبة الزمنية وتعود إلى عام ١٩٢٠م تقريبا.

الصورتان لكف العرب عام ١٩٨٢م ويظهر فيها كثير من الشـيوخ مثل الشـيخ جندل محمد جندل والشـيخ عبد السـميع حريب رسلان والشـيخ 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 الحجالة.

إحدى صور الكف عام ١٩٦٦م وفيها الشيخ فرج منصور رسلان الطحاوى أثناء ملاعبة الحاشى.

قبيلة المرازيق التونسية بين البداوة والتحضر

أ. د. حمد العزيز نجاحى[1]

هذه الدراسة وددنا فيها الكشف عن آفاق فى عالم مدينة دوز – موطن قبيلة المرازيق بالجنوب التونسى – من خلال التداخل بين البداوة والتحضر ونعنى به العلاقة الجدليّة بين القبيلة والدولة. وهى من الدرسات التى كانت بعيدة – قليلا أو كثيرا – عن البحث العلمى الاجتماعى. ذلك أن الدراسات الجهويّة والمحليّة تعدّ ظاهرة حديثة برغم أنّ البحث الإجتماعى والتاريخى الكولونيالى قام بهذه التجربة وكنّا ننتقده على جزئيّاتها وسلبياتها ولكن الآن وقع تحوّل من الدراسات الماكرو سوسيولوجيّة إلى الدراسات الميكرو سوسيولوجيّة التى تنطلق من أمثلة صغرى.

فى هذا الإطار، تندرج دراستنا لهذه المنطقة التى تعتبر نموذجا للمقارنة والتعميم فى المجتمعات الصحراويّة وشبة الصحراويّة. إنّ اختيارنا لمدينة دوز يعود لعدة أسباب منها:

– مدينة دوز لا تزال يتعايش بها طابع البداوة مع طابع التحضّر حيث نجد بعض القيم ريفيّة أى لأهل البادية كقيم الروابط القبليّة وهذا نلاحظه بوضوح من توزّع العائلات فى الأحياء السكنيّة، والكرم وهو من القيم التى تتقلّص عادة فى المدينة، وفى مدينة دوز مازال يعيش فيها التكاتف فى الأفراح والأتراح فى حين فى المدينة يتقلّص عادة هذا التفاعل.

– مدينة دوز[2] تُعدّ المدينة التونسيُة الرئيسيّة فى نفزاوة[3] (عدد السكان/ عدد الأسر، الواحات...).

– مدينة دوز أهلها بدو رحّل وأصبحوا أصحاب الواحات التى تتطلب استقرارا لأهمّيتها، فواحات دوز أكثر من واحات نفراوة وهى (واحات نفراوة) تساهم بـ ٦٥٪ من الإنتاج الوطنى من التمور.

---

(١) أستاذ التعليم العالى بقسم علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس جامعة صفاقس (تونس).

(٢) مدينة دوز تقع فى الجنوب الغربى من البلاد التونسية جنوبى شط الجريد، تعد بوابة الصحراء التونسية وهى على الحدود السياسية للجزائر.

(٣) المنطقة الواقعة جنوبى شط الجريد وهى المعروفة اليوم بقبلى.

– مدينة دوز لا تعيش على الفلاحة (النخيل والإبل) وصناعة السّياحة فقط بل تعيش على الوظيف والعمّال بالخارج.

– كثرة الجمعيّات بالمدينة.

– تميّز مدينة دوز بظاهرة إبداعيّة: الشعر الشّعبى.

لقد حاولنا تتبّع مسيرة المجتمع المحلى بدوز (قبيلة المرازيق أساسا) فى حلها التى تؤدى عملا وترحالها واستقرارها فوقفنا – قليلا أو كثيرا – على العلاقة الجدليّة بين القبيلة والدّولة وخاصّة الدولة التونسيّة الحديثة بمؤسساتها الإداريّة: المعتمديّة، البلديّة، الصحّة، التعليم، السياحة، الفلاحة... تنمويّا جهويّا مهما، مركزين على التغيّر الحضارى وتنمية المجتمع.

لقد تمّ إعداد هذه الدّراسة من خلال علم الاجتماع وعلاقته بالعلوم المجاورة كالتاريخ والجغرافيا والأنتروبولوجيا، فعلاقة الجغرافية بعلم الاجتماع مثلا علاقة مهمة ناشئة من كون العوامل الجغرافية والمناخيّة والمعاشيّة تؤثر تأثيرا بالغا فى تطور المجتمع وحجم السكان ونوعيّته وغذائه وحالته الاقتصادية جملة وتفصيلا[1] إن هذه الدراسة تقوم على قاعدة عريضة من معطيات الحقائق المتعدّدة وتظلّ حضارة المجتمع (ثقافته) حجر الزّاوية من هذه الحقائق حيث يقع التركيز على مظهرى الحضارة المادّى 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 صحراويّة حيث زراعة النخيل والمراعى الطبيعية الواسعة التى تربّى فيها الإبل وأنواع أخرى من الماشية (الغنم والماعز) والدّواجن فساهمت قليلا أو كثيرا فى ربط الريّف بالحضر، «كأسلوبين من أساليب الحياة الاجتماعية، لأن كلا منهما يقوم بالآخر ويعتمد عليه، ولا يستطيع الاكتفاء بنفسه دونه فالريّف يقدّم للحضر الغذاء (اللحوم/ الألبان...) والمواد الأولية التى تقوم عليها كثير من صناعاته، ويقدّم الحضر للريّف منتجاته الصناعيّة»[2] ولعلّ الأسواق اليومية والسوق الأسبوعية بالمدينة خير دليل على التفاعل الاجتماعى بين الحضر والمدر.

(١) د. حاتم الكعبى، د. محمد المشاط، مبادئ علم الاجتماع، بغداد مطبعة العانى ١٩٦٧م، ص ٥٢ – ٥٣.

(٢) عبد المجيد عبد الرحيم، علم الاجتماع الحضارى، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٧٦م، ص١٩٣.

تجدر الإشـارة هنا إلى أنّ سـوق دوز من أكبر الأسـواق بالبلاد. وقد كان بعيدا عن نواة المدينة أمّا الآن فقد التحمت المبانى القديمة بالحديثة وتعدّدت المحلات التجارية.

ومن ملاحظة موضع مدينة دوز وجدنا أنه يمتاز بما يلى:

- إنه يرتكز حول أضرحة الأولياء وهو يلبّى المعتقد الدّينى.
- إنّ موضع المدينة يمتد إلى جواره الأراضى الزراعيّة.
- إنه بجوار مصادر المياه لذلك كانت الواحة.
- يتوفر فى الموضع قدر كاف من سمة الحماية من مخاطر القوى الطبيعية المفاجئة.

ومـن خصائص موقع مدينـة دوز يتضح أنها تقع بإقليم مناخى متميّز عن مناخ وسـط وشمال تونس.

نسـتخلص ممّا سـبق أنّ مناخ جهة دوز صحراوى أى إنه قارئ جاف بارد شتاء حار صيفا يسـتقبل الإنسـان بلفحات حارّة تهبّ من الشـرق والغرب، يتفاءل السـكان بذلك الطقس لأنه مفيد للإنسـان والنخيل إذ يسـاعد على إنضاج بعض المحصولات الفلاحية خاصة صابة التمور.

الحدود المساحية:

إن لرقعة الأرض التى تقع بضمنها المدينة أهمية من حيث المساحة واتساعها أو تقلصها ومن حيث المدن المنافسـة التى تسـتطيع أن تقـدم الوظائف نفسـها ودوز المركز الإدارى للمعتمديّـة وهى تنفـرد على معتمدية الفـوار مثلا بعدد كبير من الوظائف منها الأسـواق 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 مـرزوق ينتمـون إلى قبيلة بنى سـليم وقد ورد بالصفحـة (١٧١) مـن هـذا المجـلد شـجـرة أنسـاب فـيهـا إشـارة إلى المرازيق نوردها حرفيّا: 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[1].

لموقع دوز أهمية استثنائية لأنه على حافة منبع فيّاض من منابع البداوة وهو الصحراء، فكان الجنوب التونسـيّ يتلقّى الموجات البدويّة الواحدة تلو الأخرى عن طريق الفتوحات العسكريّة والغزو وكلا هذين النوعين من الموجات لابدّ أن يؤثّر قليلا أو كثيرا، فتنتشر قيم البداوة وتحاول التغلغل فيه فى مختلف فئاته وطبقاته.

حـين يدرس الباحث تاريخ البـداوة العربيّة، منذ أقدم عصوره حتىّ عصرنا هذا، يجد القيـم البدويّـة تطغى فيه حينا ثم تتقلص حينا آخر وذلك تبعا لوضع الدّولة فيه من حيث ضعفها أو قوتها، إن الدولة أسـاس مهّم من أسـس الحضارة، فـإذا قويت الدولة فى بلد ما بحيث اسـتطاعت أن تقمع النـزاع الداخلى فيه وتضرب على أيـدى اللصوص وقطاع الطـرق، ازدهر الإنتاج الزراعى والتجارى والصناعـى، وعمرت المدن، وانهمك الناس فى حرفهم المختلفة لا يخشون شيئا، وعندئذ وجدنا القيم البدوية تتقلص تدريجيا حيث تظهر مكانها القيم الحضريّة القائمة على الطاعة والاحتراف[2].

إن حبّ الغزو لا ينسحب على كل القبائل فقد اشتهرت فى منطقة نفراوة قبيلة المرازيق بنبذ الغزو، ولذلك عاشوا طوال حياتهم فى هذه الجهة لم يغزو غيرهم، كما يفعل الأعراب وإنما يتولون الدّفاع عن أنفسهم وعن أجوارهم، ولهم ذكر فى هذا الصدّد ورجال وأبطال[3] ولعلّ مردّ ذلك المكانة الدينية للمرازيق فهم يعتبرون حماة زاوية ترعى العلم وعمل الخير[4].

لقـد كان أفراد قبيلة المرازيق «يحرثون ويزرعون أراضى السـقى فى أوائل الخريف ثم يقضون الشـتاء بواحة دوز فيسـتغلون تمورها وعند حلول الرّبيع ينتجعون الصحراء بإبلهم وأغنامهم باحثين عن الأعشـاب فيمرّون ببئر غيذان وبئر زميط، وبئر سـلطان، وبئر عون،

(١) عبـد الرحمـن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى تاريـخ العرب والعجم والبربر ومن عاصره من ذوى السلطان الأكبر، القسم الأول، المجلد السادس، لبنان، دار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر، ١٩٦٨م، ص ١٧٣.

(٢) د. على الوردى، دراسة فى طبيعة المجتمع العراقى: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربى الأكبر فى ضوء علم الاجتماع الحديث، بغداد، مطبعة العانى، ١٩٦٥م ص١٣.

(٣) محمد المرزوقى، على المرزوقى، ثورة المرازيق ١٩٤٣م، تونس دار بوسلامة للطباعة والنشر ١٩٧٩م، ص ١٩.

(٤) د. الشـيبانى بنبلغيث، وضع القبائل فى منطقة نفزاوة قبل الحماية الفرنسـية على تونس، بحث غير منشـور ملتقى محمد المرزقى الرابع بدوز، نوفمبر ١٩٩١م ص٣.

ويصلون أحيانا إلى غدامس بليبيا، وبحلول الحرارة الصيفيّة وموسم الحصاد، يصعدون إلى السقى»[1] وقد ظلوا ردحا من الزمن بين استقرار وترحال ذلك أنّ النمو الحضرى فى العهد الاستعمارى الفرنسى شمل العاصمة وأهم المدن المطلة على البحر التى استفادت من تركيز البنى التحتيّة الميناءيّة والمائية والكهربائية والطرقات والنقل الحديدى ومن تنفيذ برامج الإنشاء الكبرى وتركيز الصناعات الاستعماريّة الأولى، وفى الوقت نفسه أهمل الوسط والجنوب إلا فى بعض المواقع المهمة[2].

إن المستعمرات قد تأثرت تأثيرا بالغا بالوضع الذى 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، وتتحقق هذه الأهداف طبعا عن طريق ذر المصالح الإدارية والتجهيزات العمومية على كامل التراب التونسى وبتركيز المشاريع الاقتصادية»[3] فبدأت التجمعات السكنية تتكوّن حول الواحات والبساتين حيث تسنى زراعة البقول والاعتناء بالنخيل زد على ذلك فتح المدارس الابتدائية ثم الثانوية التى أجبرت الناس على الاستيطان لتمكين الأطفال من التعليم فاندثرت الخيمات وعوّضت بالمساكن الشعبية، كما بدأت مكانة الجمل الاقتصادية تتقلص شيئا فشيئا، تاركة المجال للنخيل خاصّة والفلاحة عامّة، ولم يعد يتنقل إلا الرّعاة الذين يجوبون البلاد من صحرائها إلى تلالها[4].

وأقلعت القوافل منذ أكثر من أربعين سنة عن الترحال الذى يقوم على مبدأ المقايضة كما أقلع مربّو الحيوانات من المزاريق والعذارى عن الذهاب جماعات لشراء القمح والشعير من قفصه والقيروان والكاف[5].

---

(١) الناصر البقلوطى، «عكاظية دوز لسنة ١٩٧١م»، مجلة الفنون ولتقاليد الشعبية عدد ٥، المعهد القومى للآثار والفنون، تونس ١٩٧٦، ص ٩٠ – ٩١.

(٢) الحبيب دلالة، عوامل التحضر فى البلاد التونسية (كتاب جماعى: الظاهرة الحضرية والتنمية فى تونس) (سلسلة مراجع)، تونس، دار سيراس للنشر ١٩٩٣م، ص٤٩.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) الناصر البقلوطى، المرجع السابق، ص٩٠ – ٩١.

(5) 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 متعدّدة منها العوامل الطبيعية والجغرافية والنفسـيّة (ضرورة الاجتماع تأمينا لحياة الأفراد)، والدينية والسياسـيّة، ففى اعتقادنا أنّ العاملين الاقتصادى والدينى كانا أساس نشأتها.

ففى الماضى القريب والبعيد لعب هذا الموقع (دوز) ضمن الجنوب التونسـى دورا مهما فى الحركة التجارية عبر الصحراء وذلك برغم صغر مساحته إذا قارنّاه بجنوب بقيّة بلدان إفريقيا.

لقد «شكلت مسالك القوافل عبر الصحراء جسور تلاقح حضارى عميق الأثر بين الشعوب الإفريقية شمال الصحراء وجنوبها، نسجت بين هذين الجزأين عُرى اقتصاديّة واجتماعية وثقافية وثيقة على مرّ الزمن... فقد نشطت تيّارات التبادل الحضارى عبر الصحراء بشكل لم يسـبق له مثيل فى تلـك الفترة الممتدّة من القرن ٨ إلى القـرن ١٦ الميلاديين، وتعدّدت المحـاور التجاريّة وعرفت فترات ازدهـار وانحطاط تبعا للظـروف الطبيعية والاقتصاديّة والسياسية والأمنيّة فى المنطقة»[1].

لقد أخذت مدينة دوز بالاتساع السريع فى السّنين القليلة الماضية بمختلف الاتجاهات والملفـت للانتباه أنّ تصميم الشّـوارع الرئيسـية للمدينة وكذلك التهذيـب الذى لقيته هذه الشوارع من قبل البلديّة قد أخذ بعين الاعتبار مناخ الدينة من حرارة ورياح.

إننا نرى مدينة دوز بعيدة عن هذه الأخطار بفعل تصاميم البناء التى تأخذ بعين الاعتبار الموقع والموضع فجاءت شـوارعها الرئيسـية متصديّة قليلا أو كثيرا للرياح (ريح الشهيلى) فضلا عن تصدّيها لظاهرة التصحّر والانجراف بالوسائل الكلاسيكيّة كمصدات الرّياح.

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 السيّاح 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 عمليّة التحضّر هذه وربما كانت عمليّة منغلقة بالنسبة للبعض منهم وهذا شأن معظم المدن التى تتعرض للتغيّر الحضارى السريع، ففى 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 نواق شوط، العدد الثالث، ٩١ – ١٩٩٢م، ص ٨٥.

يكون المجتمع المقتبس معاديا للتغيّرات المفروضة ولكن فى مراحل لاحقة يزداد قبول طرق حياة الغرباء الذين حصل معهم الاحتكاك أو الاتصال خصوصا من قبل الشّباب والأحداث فى المجتمع المقتبس ثمّ يتحول القبول المعتدل إلى إقبال متحمّس على الأشياء المقتبسة.

يقطن سكان المدينة نمطين من السّكن، يقوم الأول على نمط عربىّ تقليدىّ وهو (الحوش) والنمـط الثانـى يتمثل فى البناء العصرى (الفيلا). وما يلاحظ فى توزيع السـكان بالأحياء السكنيّة طغيان القرابة الدمويّة.

التوسّـع العمرانى لمدينة دوز يمتدّ أساسـا شرقا وشمالا على جانبى طريق قبلى (شمالا) وكذلـك علـى جانبى طريق مطماطة (شـرقا)، وتجديد البنـاء بدوز ظاهرة بـارزة للعيان فالمنطقتين الشـمالية والشرقية تعيشان تجديدا حضاريا مهمّا، أمّا التوسّع العمرانى جنوب المدينة وغربها فهو محدود جدًا لأنه محصور بالواحة القديمة أمّا الوحدات السّياحيّة كلها فقد امتدّت من الناحية الجنوبية خلف الواحة القديمة.

تتميّز المدينة بطابعها السّـياحى الذى اكتسـبته نتيجة وقوعهـا على أبواب الصحراء وكثرة البساتين ممّا ميّزها – قليلا أو كثيرا– عن كثير من المدن التونسيّة من حيث المجال الطبيعى.

الطبيعـة الصحراوية التى تمتاز بها دوز تسـاعد على تطوير القطاع السّـياحى فإقامة الوحدات السـيّاحيّة من الطراز الرفيع وتشـجيع الصناعات الحرفية التى تلبّى منتوجاتها رغبات السـيّاح، كما أن إيلاء السـياحة أهمية كبيرة بالمنطقة فتح الطريق أمام مدينة دوز لكى تصبح أحد المراكز الحضارية المهمّة بالجنوب التونسى.

إن الأحياء الجديدة للمدينة آخذة بهندسـة البناء العصرية وتنتظمها شـوارع فسـيحة وتتخللها سـاحات أملاها المخطط البلـدى للمدينة، الذى جاء ليهذّب الأحياء السـكنية وليقاوم البناء الفوضوى.

وما دمنا قد ذكرنا شـوارع المدينة وسـاحاتها فإننا نشـير إلى إسـهامات 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 كالمعتمدية وقصر البلدية ومؤسسات الأمن (حرس وشرطة) ودار الشباب والثقافة ومتحف الصحراء وأغلب هذه المؤسسات تركزت فى

الشارع الرئيسى كى يسهل الوصول إليها من قبل طالبى خدماتها وفيما يلى بعض خدمات البلدية. وبوسع الباحث الاجتماعى أن يضع يديه على دلائل النمط الحضارى لمدينة دوز من خلال تيارات التغيّر والتحولات الاجتماعية.

التغيير الحضارى والتجديد فى المدينة:

«إن الحضارة وحدة متكاملة وهى ككل حقيقة متجسدة لها جانبها الفكرى وجانبها المادىّ، ولا يمكن فصلها فصلا بيّنا بين واقع الحال، ولكنّنا نفعل ذلك لأسباب تحليلية، ولنعرف أيّهما أكثر عملا وأفعل تأثيرا فى عملية التغيّر الحضارى، الجانب الفكرىّ، أم الجانب المادىّ»[1].

يتم هذا من خلال الاتصال الحضارى والتحاضر حيث يتمّ احتكاك ما لا يقل عن جماعتين حضاريّتين تختلف أعرافهما الاجتماعية احتكاكا مباشرا عن طريق التفاعل الاجتماعى لسكانهما ولفترة طويلة نسبيًّا، والتأثيرات المادية والمعنوية الناتجة عن هذا الاحتكاك فى سلوك إحدى الجماعتين.

الاتصال المباشر وغير المباشر[2]:

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 بالذّوق الجمالى لشباب باريس عن طريق مشاهدة «موديلات» الخياطة السائدة فى تلك المدينة، وقد يغزو الذّوق الموسيقى والغنائى الأوربى مدننا عن طريق الوسائل السمعيّة البصريّة كالمذياع والتلفاز وأشرطة الكاسيت المتداولة والمعروضة للبيع فى الأسواق. وهذا الاحتكاك لا يخلو من صراع والصّراع يراد به صراعا على صعيد اجتماعى وليس وجها من وجوه النزاع الفردىّ.

سنحاول تتبع صدق هذه الفرضيّة 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 الكعبى، التغير الاجتماعى وحركات المودة، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٢م، ص٣٤.

الأمثال الشعبية: سجلّ الحياة الصحراويّة وشبه الصحراويّة:

المثال الشـعبى أو العامّى جنس من أجناس الأدب الشـعبى ترشح به ثقافات الأمم وهو عبارة عن حِكم جمعت فى تعابير تمتاز بالإيجاز والبلاغة والذوق، وهى تدخل فى جميع مظاهر الحياة.. ومن بلاغتها وحسن صوغها يسهل على الإنسان حفظها.

ومـن الأمثلـة التى جمعناها بمدينة دوز نذكـر ما يتعلق منها بالعمـل الذى يعدّ قيمة حضارية تنبذ التّواكل وتعطى الزمّن أهميّة كبيرة وفى تقديرنا أن الاحتكاك الحضارى بين الشـعوب بفعل التجارة جعل أهل دوز ينبذون التّواكل ويعطون للزّمن أهمية اسـتثنائية، والمتتبّـع لواقع مدينة دوز يلاحـظ أنّ الحياة الاقتصادية لا تقوم علـى الفلاحة (النخيل) ولا تربية الماشية (الإبل) بل تقوم أيضا على الوظيفة والعمال بالخارج ومن هذه الأمثلة:

- اخدم بناصرى وحاسب البطّال.
- اخدم يا تاعس على الراقد الناعس.
- خدمة النهار ما فيها عار.
- شاقى ولا محتاج.
- لوكانه بوزيد عمّار راهو عمّر سوانى بلاده.
- الرزق يبغى الملاحيح اللى يباتو سهاره.

يضجرو كيف المجاريح يبيعو نومهم للفقاره

- اللى تخدمه طيعه واللى ترهنه بيعه.
- اللى تخدمه الطف بيه واللى يخدمك طيعه.
- السّارح المشوم يكمّـل عامه.
- الصنعـه بحـر.
- اللى رقـد رقـدت عليه الأيـام.
- كل حـركه فيها بـركه.
- اللى يخـدم خـدمه ياكـل منفـوعهـا.
- اللى ترقـده يا سـارح البـل تجريه واللى ترقـده يا سـارح الغـنم تبكيه.
- بـلاد النخـلة ما تخـلى.

تجـدر الملاحظة أنّ ذبول القيم الرّوحيّة ليس دائما سـلبيا فعدم إعطاء قيمة للوقت فى المجتمع البدوى الصحراوى قديما أملته الظروف الطبيعية والعيش على نمط اقتصادى واحد

أمّا فى المدينة فإنّ مناشط العمل عديدة زاد فى أهميتها الاستقرار الأمنى (سيطرة الدولة على مقاليد الأمور فى الصحراء وكامل ربوع البلاد) فقدر الزّمن حقّ قدره فتداخلت بذلك البداوة مع الحضارة، إن هذه الأمثال الشعبية التى جمعناها منها ما هو متداول فى أنحاء البلاد التونسيّة ومنها ما هو مرتبط ببيئة الجنوب التونسى كرعى الإبل.

أزياء المدينة الشعبيّة:

تمتاز الأزياء الشعبية – التى تقوم على الإبداع والتقليد – فى دوز بتعدّد القطع فلباس الرجل يتألف من الحولى، البرنوس، السورية العربى، 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 فى أسواق دوز وخاصّة سوقها الأسبوعى يلاحظ تعدّد ألوان هذه القطع.

ولعل تفسير الوحيد لتعدّد الألوان أن المدينة تعيش حالة التحرّر الاجتماعى – قليلا أو كثيرا – فظاهرة الحجاب قلت فى المدينة وهو مظهر حضارى ملفت للأنظار.

العادات والتقاليد:

إن ما شهده الجنوب التونسى من نقله نوعية تمثلت فى الانتقال من ترحل البداوة إلى توطين الفلاحة حولته إلى مجتمع ريفىّ يمثل مرحلة انتقال بين البداوة والحضارة، والملاحظ أن كل مرحلة تحمل فى 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 فى تفكير الناس وسلوكهم، هناك أجزاء من التراثيّة الاجتماعية لها قابلية كبيرة على التغيّر، وهناك النقيض من ذلك أجزاء يصعب عليها التغيّر، فهى تقاوم التغير مقاومة شديدة، أمّا الأجزاء الأخرى فتتفاوت فى قابليّتها للتغيّر بين هذه وتلك على درجات شتى، وليس هذا شأن مجتمعنا وحده، بل هو شأن المجتمعات البشريّة كلها، وما جرى عندنا مؤخّرا قد جرى مثله فى أوربا قبل قرنين أو ثلاثة»[1].

(١) حميد المطبعى، على الوردى 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 الشقين 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 قبليا 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[1].

مكانة المرأة فى مجتمع قبيلة المرازيق:

إن المتتبّع لمنزلة المرأة فى مدينة دوز بل بالجنوب التونسى كله يلاحظ مظاهر تشير إلى تغيّر منزلتها الاجتماعية ولابد من الاعتراف بأن حياة الجيل الجديد من المتعلمات لا يمكن وصفها بالسهولة، فهنّ ممزّقات بين الآراء التقليدية منذ القدم حول دونيّة المرأة عن الرّجل 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 بالرّجل، تلك المفاهيم التى يعمل التعليم والانخراط فى الحياة الإنتاجية للمجتمع والانفتاح على المجتمعات المتقدمة فى العالم على تنميتها وبلورتها بحيث تصبح المثل الأعلى الذى يطمحن إليه، وبعبارة أخرى فهنّ ممزّقات بين تعبيّتهنّ التقليدية اجتماعا ونفسيا وبين طموحهنّ إلى تحقيق ذواتهنّ بالشكل الذى يردن[1].

أمّا بالنسبة للعلاقة بين الجنسين فى دوز فبالمقارنة ما بينها وبين العلاقة فى مدن تونس الأخرى من نقاط عديدة فإنها أكثر تعقيدا من مثيلاتها المجاورة والبعيدة عنها فالفصل بين الرجل والمرأة فى مدينة دوز أملته التقاليد والعادات، تحتفل المرأة بصفة عامّة بالولادة والختان والعرس... (دورة الحياة) فى فضاء خاص بها (الحوش) وللرجال فضاؤهم الخاص بهم، لذلك نرى الشبان والشابات يحاولون كسر هذه الحواجز فى الأعراس بواسطة الأغانى والرقص.

باسْـــم الإلَـــه بْديـــتْ باسْم الإلَه نْـرتِّب لبْيَـــاتْ
للعـرْسْ هانِـــى جـــيتْ غِيرْ زَغْرِتى يا ذابْلِتْ لَنْعَـاتْ

لا شكّ أن الصراع الحضارى الاجتماعى له أثره فى فاعلية التقاليد والعادات إذ نجد أنّ طريقة الخطبة التقليدية قد ذبلت قليلا أو كثيرا فالشاب يتولى بنفسه اختيار شريكة حياته ولا يلتجئ إلى أهله إلا فى الاتصال بكبار العائلة أما بالنسبة للفتاة فرغم أنها لم تتحول إلى طرف فاعل ولا تعامل إلى حدّ الآن كعنصر راشد ومسئول فى الاختيار فإن الثابت حاليا هو استشارتها وعدم إكراهها على زواج لا ترغب فيه ولم يقف التغيير الذى تشهده المنطقة على مستوى العادات عند هذا الحد بل تعدّاه ليشمل الجحفة التى تقلصت مراسيمها بصفة ملحوظة.

إنّ وسائل الاتصال الجماهيرى ومنها الإذاعة والتليفزيون قد كسّرت قليلا أو كثيرا «شوكة» التقاليد والعادات فى دوز فلئن كانت الأمور الجنسيّة تحاط فى العائلة بالسريّة والخوف والتكتم الشديد فينمو الطفل ويبلغ سنّ المراهقة وهو معزول كليّا عن حقيقة ما يجرى حوله وما يدور فى نفسه فتنشأ عنده عقدة نفسيّة ويصبح موضوع الجنس محاطا بالخجل، وفى الوقت ذاته، شأنا من أهم شئون حياته فإنّ التليفزيون والإذاعة قد اخترقا هذا الحاجز.

(١) د. سلوى الخماس، المرأة العربية والمجتمع التقليدى، 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 والنجعة طلبا للرزق وكالاحتفال بالأعراس والأعياد»، وذلك قصد منعها من التلاشي والاندثار التام، ولئن زالت تلك الحركات التقليدية أو تكاد من الحياة العادية اليومية فإنها تبقى راسخة فى أذهان الناس فى إطار جديد، إطار المشهد والعرض.

فهذا على بن عبد العظيم يدعو الزائر لمشاهدة المراحيل والهودج وقطعان الإبل:

يالِّى قاصدْ دُوزْ اتْعَالَى تشْبَحْ شيْء عْجِيبْ
مْرَاحِل وجْحَافْ وْطَبَّالَهْ ومْهَارِى وسْبِيبْ
وتِلقْى نَجْعْ إنْ هَزْ أثْقَالَهْ وْتِلْقَى بِلْ غْرِيبْ

ويذكر مبارك الزيتونى الجمل فى عيده قائلا:

عيد الجملْ فِى دُوزْ عنْدَه قِيمَهْ تاريخْ طُولْ الدَهْر يِبقَى ديمَهذ

كما تناول الشعراء مواضيع متعددة ذات صلة بالمهرجان[1].

لقد خرج مهرجان دوز منذ بداية السبعينيات عن إطاره التقليدى ليصبح تظاهرة اقتصادية ثقافية وعلميّة وفنيّة تعبّر وبصدق عن واقع مدينة دوز وما قطعته من أشواط فى النهوض الحضارى، فالمهرجان أصبح نقلة نوعية قياسا إلى مهرجانات أواخر الستينيات من حيث حجم اشتراك الشعراء والفرق الفنيّة والندوات الفكرية من تونس وخارجها أى الأقطار المغاربيّة، فقد اتسمت هذه المهرجانات خلال النصف قرن المنصرم بتنوّع البرامج والأنشطة بالإضافة إلى حجم عدد المشاركين والضيوف والزوار.

الشعر الشعبى بالجنوب الغربى:

مدينة دوز ذات خصوصية متميّزة فى الشعر الشعبى بالبلاد التونسيّة: الطبيعة والغزل نموذجا:

يذهب الباحث محمد المرزوقى إلى أنّ حبّ قبيلة المرازيق للشعر مجمع عليه وقد نبغ فيها كثير من الشعراء الفحول الذين عرفوا بالبلاغة وحسن الصياغة والحكمة وجزالة اللفظ والمعنى وفى السياق نفسه يذهب الشاعر الشعبى بلقاسم عبد اللطيف إلى أن الشعر الشعبى

(١) الناصر البقلوطى، المرجع السابق.

فى دوز غذاء يومى وهذا لا يستغرب فمدينة دوز بها عدد كبير من الشعراء الشعبييّن كتبوا فى شتّى الأغراض ولهم سمعة طيّبة على النطاق المحلى والوطنى والمغاربى أيضا.

ولشعراء دوز بعد الحرب العالمية الثانية مساهمة فى التصدى للمستعمر الفرنسى فاتخذ الشعر الوطنى تعددية كبرى (ثورة المرازيق) أمّا بعد الاستقلال فقد ذبلت – قليلا أو كثيرا – ظاهرة الموقف فى الأعراس وعوّضت بالطبّالة وفى مرحلة ثانية اتخذ الشعر الشعبى – قليلا أو كثيرا – طابع التكسب وخاصّة مع الشعراء الشبّان.

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 وإنّما 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 العيدى 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 بورجيلة طالعه مزيود والطالع المزيود هو (ماك تعرفى المرزوقى) وكان بإمكانه القول:

يا صحرتى جيتك جبدنى شوقى حب الجمل تركن سكن فى عروقى

***

يا صحْرْتِى جِيتَكْ جَبَدْنِى شُوقِى ماكْ تِعْرفِى المَرْزُوقِى
حُبْ الجَمَلْ تَرْكَنْ سَكَنْ فِى عْرُوقِى
حُبِّ الجَمَلْ شَغْشَبْنِى نَهَبْنِى سَهَبْنِى فِى الكَنِينْ غَلَبْنِى

(ب) النّخلة:

يؤكد الشاعر تطوّر الوضع الاقتصادى بدوز بفعل تنمية فلاحة التمور إذ بدأت الجهة تساهم فى خلق اقتصاد يعتمد توفير الإنتاج والتبادل التجارى، وصارت الدقلة كما قال الشاعر على عبد العظيم «تقطع البحر أمواجا».

دقلة تعجب فى سوانيها نزهة للفراج
سمحة والغلة تواتيها سقيمة ما تعواج
عليت والحظ معاها طلعت لاخر طاج
ربح الله باع وشاريها لا عاد المحتاج
شاركات تصدر فيها قطعت بحر أمواج[1]

٢ - الغزل:

يكتسى غرض الغزل أهمية استثنائية فى دوز، ولعل المتتبع لعالم المرأة فى الشعر الشعبى التونسى عموما ودوز خاصة يقف على حقيقة مؤداها: إنّ تفصيل وصف المرأة يحتلّ جل القصائد الغزلية على عكس الوصف الإجمالى للمرأة فهو قليل نادر، ولعلّ مردّ ذلك أننا نعتنى بالأجزاء وخاصّة الأجزاء المؤثرة فينا ولذلك ينبرى الشاعر لوصف السّالف، والجبين، والعين، والحاجب، والأنياب... إلخ، والتى غالبا ما تكون هى المباشرة لنا خاصة العين والأنياب[2].

فالصّورة الشعريّة عندما يتّفق عليها مجموعة أنّها جميلة لم تعد خاضعة للذّوق الذّاتى، إذن علينا معا أن نبحث عن سر جمالها هل يعود للفظ ، للصيّاغة اللفظيّة، وهل يعود للمضمون، وهل هو صورة بلاغيّة معهودة ممّا صنفه العرب سابقا، وهل هو استعارة لفظيّة... وهذا يجرّنا إلى دراسة علم البيان لأنه يطبق بيان التعبير فبصبح أوضح وأشمل،

(١) المرجع نفسه.

(٢) مقابلة مع الناقد محمد العيدى بنبلغيث بتاريخ ١٢ مارس ١٩٩٣م بدوز.

فهل هذا التعبير موجود فى الشعر الشعبى والذى أعجبنا يعود لأنّ تركيبته اللغويّة صارت بهذا النمط وهل أن مفرداته مختارة إلى درجة أنّها موسيقية[1].

إن الإلهام الشعرى هو مادّة الغزل الأولى، وهو كتلة من المعانى تجول فى مخيّلة الشاعر حركتها المرأة ولم تحدّد مضامينها بالحروف أو الألفاظ.

إن المرأة ذات إلهام شعرى لدى شعراء دوز، فهذا الشاعر بشير عبد العظيم قد تفجرت قريحتــه حيث ألهمته صبيّة قد هجرته قصيدة طويلة فقال متغنّيًا بوصفها ومؤكدا أنّ حبّه لها لن ينتهي:

عشْرْ سنِينْ طْوالْ فِى الضِّيــــمْ نكْـــالِى ... وعلْ حُبّك مـــا زالْ راسِـــمْ مَوَّالِـــى
عشْرْ سنِينْ تَعَدُّوا كِى نحْسْبُــو السنِـــى ... وقَلْبِى بِيكُمْ صايِرْ مهمُـــــومْ م ا صَبَـــرْ
وفِى وَصْفِكْ يَا رِيدِى محْبُوبْكُــمْ بَـــدِى ... نُوصِف قَدّك سَرْوِلْ كِيفْ طَلْ م الشَّجَـــرْ
وجبينك برَّاقَة فِـى حْـــدَادَه السّمِـــى ... عْلِيهَا القُصَّة دارَتْ قصَّانْهَـــا سَطَـــرْ
رُمَّانَاتْ خْـدُودِكْ رَاوْيَـــاتْ بالنَّـــدِى ... عَلِيهُمْ دمْعْ عُيُونِكْ مِنْ فُرْقْتِـى انْحَـــدَرْ
الوجْهْ عَرِيضْ مَدْوَّرْ والمَضْحَكْ اسْتَـــوى ... وشفَايِفْ مِينْ راهُمْ فِى حالْتِى اخْتَمَـــرْ
النِّيفْ مْسَلِّس سريته فى احدَادته انْحَنَـى ... سِيفْ نْهَارْ الدَّعْكْ إلى اثْقَـــه نَـــزَرْ
الرّقْبَه رِيمْ الجالِى فِـى مَرْتَعَـــة فِلِـــى ... وتغَطّتْ بالسَّالفِ مَهْدُودْ عـــلْ صَـدِرْ[2]

إنّ عالم المرأة فى الشــعر الشــعبى أوسع ممّا ورد فى هذه القصيدة لبشير بن عبد العظيم الــذى تناولهــا ككيان جمالى فقط ، فثمة عديد القصائد الوصفيــة أو الغزليّة تتعرّض للمرأة ككيــان جمــالى وككيان أخلاقى وككيــان فاعل اقتصاديا أيضا أى إن المــرأة لمّا يتغنى بها الرّجل يتناولها كقيمة أخلاقية فيفخر بما لديها من شطارة وهمّة وتربية عربيّة أصيلة، هذا جانب نجده فى الوصف بكثرة ونجد شاعرا يغلّب الوصف الأخلاقى وآخر يغلّب الوصف المادّى وهذا راجع لعلاقة الشّاعر بتلك المرأة التى يتغنّى بها، لأن الشّاعر لا يتغنّى بمرأة مطلقا بمثل ما يفعل الشاعر أبو القاسم الشّابى.

إنّ هذا نادر لدى الشــعراء الشعبيين أمّا تغنى الشاعر بمرأة معروفة فهو أن يتناولها من الجانب الســلوكى والأخلاقى وهذا لديه صور تعــود إلى إرث القيم القبلية العربيّة من كرم وشهامة وحسب ونسب وأنفـة.

(١) المرجع نفسه.

(٢) مقابلة مع الشاعر بشير بن عبد العظيم بتاريخ ١٢ مارس ١٩٩٣م بدوز.

ونجــد من يأخذ المرأة من الناحية الجمالية فقط فيفصّـل فيها الوصف وقد يصل إلى ما نســميّه بالإباحيــة عند عمر بن أبى ربيعة أو امــرئ القيس، ولو وضعنا جميل بثينة وعمــر بــن أبى ربيعة فى العصر الإســلامى لوجدنا أنّ جميل يتغنــّى ببثينة بأخلاقها بنســبها ولم يتغــنّ بجمالها إلا نــادرا، نجد على النقيض من ذلــك عمر بن أبى ربيعة يتغنّى بجمالها الخلقــى فيصفها وصفا جزئيّا (عينها، أنفها، وأعضاؤها كلها) ووصفه وصف مادى فيه إباحيّة.

إنّ هذه الإباحية نجدها فى الشعر الشعبى بدوز خاصة والبلاد التونسية عامّة وأحيانا لا نستطيع أن نرددها بيننا لأنها تقدّم لنا صورا مكشوفة عارية للمرأة وقد يجمع الشاعر بــين الجانبين الصفة الجمالية والصفة الخلقيّة، إن هذا يعود لنظرة الشــاعر للمرأة التى يتغزل بها وإذا كانت امرأة مُطْـلقة نجده يضع لها تمثال آلهة الجمال تشــّبه بالرّيم لأنّ ذلك هو الصّورة الأمثل فى نظر كلّ إنســان فأنت حتى ولو رأيتها بشــكل آخر تمنحها تلــك الصورة حتــى ولو لم تكن فيها اعتقادا أنها الصــورة الأمثل فالصّورة الأمثل نجدها متداولة عند أكثر من شــاعر فإذا قرأنا لشــعراء شعبيين من الجنوب التونسى حتى شماله نجدهم يشبّهون جبين المرأة بالبرق وأنيابها بالتبرورى فهذه الصّور مثالية يقتنيها الشاعر ليمنحها لمن يحب.

إنّ المرأة عند الشاعر الشعبى تظلّ تلك المرأة المحصّـنة، المرأة الممتنعة، المرأة التى يقطع الشــاعر الأهوال من أجلها لأن العادات والتقاليد والبيئة تفرض وجود هذه المرأة المحصنة المحجبة فترى الشاعر يتحدّى، يصف هول الرّحلة من أجل الحبيبة، يصف الموانع التى يقطعها من أجلها وأحيانا قد يشنّ الحرب من أجلها تأكيدا للحب الذى يكنــّه لها وبذلك وجدنا قصائد شــعريّة مطوّلات طويلة تصف مغامرة غراميّة مثلما وجدنا عند عمر بن ربيعة الذى كان يغامر من أجل لقاء حبيبته.

وغاب قمير كنت أرجو غـيوبه وروح رؤيـان ونــوّم سمّـــــر

هذا المعنى نفسه نجده فى الشعر الشعبى:

ثمــّة ثـلاثة يكـرهــو جـيّـــانـى ضو القمر والكلــب والشيبانـــــى

فضوء القمر يكشــفه وكذا الكلب والشــيخ أيضًا لأنّه «حزار» أى مانع من الموانع. هذه الموانــع وجدت عند الشــعراء لتأكيد مدى حصانة المرأة المرغوبة فهى ليســت على حافة

الطّريق فى متناول كلّ شخص وأن ينالها بكلّ حريّة ويسر. فالمرأة فى الشعر الشعبى المرأة المحصّنــة يلاقى مــن أجلها الأهوال والأتعاب وبذلك نجد العديد من المطوّلات الشــعريّة بهذا الغرض.

إنّ علاقة الشّــاعر الشــعبى بالمرأة ظلّت علاقة المعاناة والحرمان وبذلك لو قارنا حرمان جميل بثينة لوجدناه عند العديد من الشعراء الشعبيين بدوز، فى حين أنّ نزعة المتعة التى نجدهــا عند عمــر ومجلس الطّرب وتلك المغامرة التى ينال فيها كلّ منهما مراده قليل وفى أغلب الأحيان تؤخذ فى قالب الفذلكة أو التصوّر فالشاعر الشعبى ظهر يعانى ويكابد الحبّ وهذا الحبّ يجعله بتذلّل للمرأة أنّها دائما مطلوبة وهو يطالبها ويندر أن نجد فى الشــعر الشعبى بالجنوب التونسى الصورة العكسيّة أى إنّه هو المطلوب والمرأة ترسل وتريد مقابلته.

أخيرا نلاحظ أنّ الشــعر الشــعبى شهادة عن الواقع ليســت بالضرورة معبّرة بصدق عن الواقع ولكّنها تعبّر بصدق عن التفكير حول الواقع.

تأصيل الكيان: متحف الصّحراء مثالا:

إنّ التحوّلات السّــريعة التى تمرّ بها مدينة قادت ســنة ١٩٨٧م إلى انطلاق فكرة تكوين متحف الصّحراء فوجدت صدى لدى المشرفين على حظوظ الآثار ومن ثمّ انطلق إنجاز القسط الأوّل موفى ١٩٨٩م وفى سنة ١٩٩٠م بدأت عملية تأثيث هذا الفضاء.

لقد أنيط بهذا المتحف دور بعث التراث الصحراوى وضمان المقوّمات الرّئيســيّة لمكوّناته والتأكيد على الخلفيّات الحضاريّة للإبداعات الصحراويّة فى حقولها المتعدّدة.

أقسام المتحف:

القسم الأول: خرائط بيانيّة مصدرها وزارة الدفاع الوطنى.

القســم الثانى: مجموعة لوحات تحمل ألوان وبر كالأبيض والأحمر والأصفر والأشــقر والأزرق ثمّ لوحة بيانية تقدّم الإبل حسب السنّ ثم مجموعة الأثاث الذى يستعمله الصحراوى فى استعمال الإبل كالراحلة وغير ذلك.

وتُلاحظ كذلك لوحات بيانيّة تحمكل سيمات الإبل التى تكوى بالنّار على إحدى مناطق جسدها للتميز مثلا بين إبل أولاد على الخلايفيّة وإبل الجرادى.

القسم الثالث: قسم اللباس التقليدى بالجنوب الغربى للرجال والنساء بدوز.

تنمية المجال: إمكانيات دوز السياحيّة مثالا

تحتضن المدينة وحدات سياحيّة عديدة وقد أفتتح أوّل نزل سياحى سنة ١٩٧٩م من قبل إحدى عائلات دوز (عائلة عبد المولى) وهو نزل ورود الرّمال ثمّ تتالت الوحدات السـياحيّة فيما بعد مثل التوارق، سان بالم، الصحراء دوز، المهارى، الصحراوى، المرادى..

توجد بالمدينة نقابة التوجيه السياحى ولها مجموعة من الإبل تستغلّ لنقل السيّاح كما توجد بالمدينة بعض وكالات الأسفار التى تملك قوافل الإبل والسيارات مثل:

- أسفار عبد المولى.
- دوز للأسفار.
- المرازيق للأسفار.

تخصّصت هذه الوكالات فى السياحة الصحراوية «وقد استعانت بقوافل الإبل والسيارات التى تجوب الصحراء بيسر وأمان فالسائح ليس لديه الخبرة الكافية ليجوب الصحراء دون دليل (جمّال أو دليل سـياحى)، بعضهم (السياح) دخلوا الصحراء دون مرافقين لهم خبرة بالصحراء فتعرّضوا لصعوبات جمّة».

تحتوى السياحة الصحراويّة نوعين من السياحة على الأقل: سياحة الاستجمام وسياحة المغامرات.

تتمثّـل الأولى فـى دخول أعماق الصحراء على ظهور الإبل أو ركوب سـيارات وكالات الأسفار (tout terrain) وتتمثّل الثانية فى عيش السيّاح مدّة من الزّمن فى أعماق الصحراء. لقـد تطـوّر عدد الزّائرين من ١٩٨٧م إلى ١٩٩٤م مثلا من ٤٠ سـائحًا كرّوا بوكالة أسـفار عبد المولى إلى ١٨٠٠ سنة ١٩٩٤م بالوكالة نفسها[1] ومردّ هذا الإقبال حبّ السّائح للأماكن الصحراويّة يزورها السيّاح 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 سياحى) بتاريخ ١٢ مارس ١٩٩٣م بمقر بلدية دوز.

– قصر غيلان

إنّ المتتبّـع للحيـاة اليوميّة لمدينة دوز يقف على ذبول جملة من القيم الاجتماعية بفعل الصراع الحضارى الاجتماعى المباشر وغير المباشر مثل ذبول مراسيم الزواج والجحفة لذلك قامت مؤسسـات وتظاهرات ثقافية تنشـد تأصيـل الكيان وتنمية المجـال مثل: المتحف الصحراوى وجمعية الإبل والمهرجان الدولى.

نتائج البحث:

لقد توصلنا من خلال دراسـتنا هذه لموضوع التداخل بين البداوة والتحضر: مدينة دوز نموذجا إلى العديد من النتائج نجملها بما يأتى:

– مرت مسـيرة مجتمع البحث (قبيلة المرازيق أساسـا) بمراحل عديدة خلال تاريخها الطويل: فقد مرت بالترحال والحل والترحال ثم الاسـتقرار فى نهاية الاحتلال الفرنسـى وبداية الدولة الوطنية حيث عاشت قبيلة المرازيق توطن الفلاحة (الواحات).

– تداخلـت البداوة مع الحضارة التحضر (المدينة والدولة) فى مجالات عديدة كالتعليم والصحة والثقافة... إلخ.

– يعيش مجتمع مدينة دوز تغيرا اجتماعيا يلاحظ فى غذائه وكسائه وبنائه.

– إن الحديـث عـن التدخل بين البـداوة والتحضر لا يعنى بالمـرة أن البدو ليس لهم حضـارة 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 توطين 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، السـياحة وهى مجالات تسـاهم فى تأصيل الكيان والتعريف بالمنتوج الثقافى.

قبائل البقارة بالسودان: عبقرية المكان

د. محمد عبد المؤمن محمد

تعد قبائل البقارة أهم مجموعات البدو الرحل فى بلاد السودان، وذلك حسب روايات المؤرخين والجغرافيين العرب والمسلمين، حيث هاجر أسلافهم إلى تلك المناطق من طرق عدة، وانتهى بهم المقام فى المنطقة المعروفة بحزام البقارة الممتد من كردفان إلى دارفور فى السودان، حيث الخصائص الطبيعية التى جذبت هذه القبائل للإقامة فى تلك المنطقة، وأهمها توفر المياه والعشب، وهو المكان أدى إلى إحداث تغيير فى طبيعة النشاط المعيشى 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 فى السودان.

خامسا – ملامح من عادات وأنشطة البقارة.

أولا - البقارة وأماكن معيشتهم:

قبائل البقارة هى مجموعة من القبائل العربية، ومصطلح البقارة يعكس مظهرا أساسيا للنمط الاجتماعى الاقتصادى لهذه القبائل وهو امتلاك الماشية بواسطة رعاة شبه بدو، وهم يسكنون المنطقة المعروفة باسم «حزام البقارة»، وهى المنطقة التى تمتد خلال مساحة حوالى ٢٥٠٠ كم^{٢} فيما بين خطى عرض ١٠°و١٣° شمال خط الاستواء، وتمتد من النيل الأبيض شرقاً إلى بحيرة تشاد غربا[1]، مغطيا بذلك مناطق تدخل فى نطاق عدة دول حديثة تشمل السودان، إفريقيا الوسطى، الكاميرون، ونيجيريا. وتشمل قبائل سليم، الحوازمة، أولاد حميد، المسيرية، الرزيقات، بنى هلبة، الهبانية، التعايشة فى 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.

راشـد والسلامات فى تشاد، والشـوا فى نيجيريا وقطاع من الكاميرون. 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 السـافانا الغربية للسودان والتى تقع بدورها فى مناطق الحزام الساحلى المدارى للنصف الشمالى وبين خطى طول ٢٩ – ٣٢ شرقا، باستثناء الجزء الشـمالى الذى تسوده خصائص الصحراء والسـافانا الفقيرة، وينقسم جنوب كردفان إلى نطاقـين الأول: نطاق جبـال النوبا، وهو يتكون من صخـور مركبة خاصة من أحجار الجرانيـت ويمتد طوله إلى أكثر من مائة ميـل ويبلغ ارتفاع بعض الجبال نحو ٢٥٠٠ قدم فوق سـطح 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 والتى يوجد بها بعض التلال الصغيرة والتى تعرف محليا باسـم الدبكايات، ويفصل بين القـوز وجبـال النوبة خور أبو حبل[١]، أما الجزء الجنوبى مـن المنطقة الغربية فيتميز بأن أرضه تتكون من تربة سوداء تبدأ من منتصف جبال النوبة[٢].

أمـا المنطقـة الواقعة بين كردفـان ودارفور فهى امتداد لأرض القـوز وهى تكون بمثابة الحاجز بينهما، وهى عبارة عن أراضى تكسوها الكثبان الرملية تختلف فى الشكل والحجم، وتغطـى المنطقة من دائرة عرض ١٩°شمال كردفان ودارفور حتى الدائرة ٣٠´٩° فى جنوب دارفور[٣]. ويقسـمها فى إقليم دارفور المحور المركزى لجبل مرّة. وتربة أرض القوز ليسـت

(١) ابن عمر عمر عبيد الله، لمحات من انتشـار الإسـلام فى جنوب كردفان بالسـودان، معهد مبارك قسـم 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.

(٣) 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، ويسـقط عليها من الأمطار السـنوية ما بين ٣٠٠ – ٥٥٠ ملليمتر، والإقليم مغطى بالأعشاب والأشجار الصغيرة المتفرقة التى تزداد كثافتها كلما اتجهنا جنوبا، ولدى الأهالى العديد من الوسـائل لتخزين المياه، ومنها حفر البرك الاصطناعية، كما تسـتخدم أشـجار التبلدى، والتى يتفاوت قطرها مابين عشرة وخمسة وعشرين قدما فى تخزين المياه، حيث يتـم تجويفهـا اصطناعيا وذلك بحفر حفرة مربعة فى جذعها تبلغ مسـاحته حوالى ثمانى عشـرة بوصة، وتتجمع بركة صغيرة حول قاعدة الجذع التى تمسـك 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 سـهول طينية، وهى تمتد ما بين دائرتى عرض ٩° – ١٢° شمالاً، وهذه المنطقة عبارة عن سهول طينية مغطاة فى معظم الأجزاء بالشجيرات الكثيفة، وتسـقط عليها الأمطار الغزيرة والتى تتراوح ما بين ٥٥٠ – ٨٠٠ ملليمتر سـنويا[٢] وإلى الجنـوب يوجد حاجز طبيعى، ألا وهو بحر العرب الذى يخرج من دارفور ويصب فى بحر الغزال، وتقع فى جنوبه منطقة واسعة ينتشر فيها البعوض والذباب تسى تسى[٣].

وينتشـر فى جنوب دارفور غطاء نباتى متنوع فهناك الأشـجار المثمرة وغير المثمرة، أما المثمرة فمنها النخيل والليمون والموز والهجليج والنبق والتبلدى، وهناك أيضا شجر الدليب (جوز الهند) والدوم، أما الأشـجار غير المثمرة فكثيرة جدا ومنها العشـر والحشـاب الذى يؤخذ منه الصمغ العربى، وأيضا شجر السنط والحراز، وهى تستخدم فى بناء البيوت التى تبنى من قصب الدخن أو قصب رفيع يسمى المرهبيب[٤].

والبقارة سمر البشرة يمتازون برشاقة الجسم، ولهم ملامح واضحة وشعر قليل فى الوجه، ولحى خفيفة وشـارب يحسنون الاعتناء به[٥]، وقد اكتسـب أفراد القبائل العربية البقارة

(١) وسـام أحمد طه منصور، نظام الإدارة فى دارفور (١٩١٦م – ١٩٣٦م)، رسـالة دكتوراه غير منشـورة، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة ٢٠٠٩م، ص ٦.

(2) Cunnison, I., Op. Cit., PP. 101 – 110.

(٣) نفسه، ص٢٠.

(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.

بعــض الصفات الزنجية لاتخاذهم زوجــات وإماء من القبائل الزنجية. حيث يجاورهم من الجنوب القبائل النيلية كالدينكا والشــيلوك، ومن الشمال الزغاوة والفور والبرتى والداجو. بينما تسكن جبال النوبة مجموعة من القبائل النوبية[١].

والبقــارة من أبرز قبائل الســودان فى الصفــات الحربية، وهم صيــادون مهرة، وتلك الســمات الحربية هى التى ســاعدتهم على تأسيس أوطانهم فى بلاد جديدة، ومكنتهم من الدفاع عنها حتى وصلوا إلى حوض بحر الغزال[٢].

كما أن تلك النزعة العســكرية هى التى يســرت لهم التوســع، وترتب عليها صدام شديد خاصة فى دارفور مع ســلاطين الفور. فحياة البقارة تجعل أمر الصدام لا مفر منه، لأنهم فى فصل الجفاف ينزحون بماشــيتهم نحو الجنوب طلبــا للمرعى من جهات بحر العرب، وفى الخريف يذهبون نحو الشمال هربا بقطعانهم من الذباب والمستنقعات المنتشرة فى الجنوب[٣]، إلى الأرض التى يرى ســلاطين الفور إنها ملك لهم، ولــذا فلابد للبقارة أن يدفعوا ضريبة عن إقامتهم فى تلك الجهات، ومن البديهى أن البقارة لم يكونوا راغبين فى دفع تلك الضرائب، ولــذا لم يؤدوهــا إلا تحت ضغط لا قبل لهم بمقاومته، فكان التصــادم لا مفر منه بين البقارة وسلاطين الفور، كما كان البقارة يحاولون التهرب ويفضلون الابتعاد نحو الشرق أو الغرب كما حدث للرزيقات والهبانية وبنى هلبة فى زمن السلطان تيراب (١٧٥٢م – ١٧٨٧م) والسلطان على دينار (١٨٩٨م – ١٩١٦م)، واتساع حزام البقارة شرقا وغربا أفسح المجال لهم للحركة والترحــال، ممــا جعلهم لا يلتزمون بحدود، ولم تكن تلك الحركة تشــمل قبيلة بأســرها بل أحيانا كانت مقصورة على بطن من البطون، هذا ما جعل القبائل تتداخل مع بعضها[٤].

فى حين لم تحظ كردفان مثل دارفور بإنشــاء ممالك مســتقلة، بل ظلت منذ أخريات القرن الســابع عشــر وخلال القرن الثامن عشر تســعى تحت زعامة المسبعات لتحقيق تلك الغاية، وشــهدت صراعات بين كل من مملكتى الفونج والفور للسيطرة عليها، غير أن أى منهما لم يتمكن من تحقيق ذلك[٥].

---

(١) آدم جمــال أحمد، قراءة حــول تناقضات مواقف أبناء جبال النوب، جريدة ســودانايل الإلكترونية، عدد ٢٤ يناير ٢٠٠٤.

(٢) وسام أحمد طه منصور، المرجع السابق، ص ١٨.

(٣) عبد السلام نور الدين، النهر والظعينة، 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 فى عصور متباينة وفى شكل مجموعات كبيرة وعلى دفعات وفى موجة أثر موجة، وعبر قرون عديدة وفى شكل تسرب سلمى هادئ فلم يحدث أن واجهوا مقاومة من سكان تلك المناطق التى وصلوا إليها[1]. ومن المعروف أن العلاقة بين الجزيرة العربية وبلاد السودان ترجع إلى أماد بعيدة قبل بعثة النبى صلى الله عليه وسلم، ذلك أن البحر الأحمر لم يكن فى 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 فى الجنوب عند باب المندب حتى لا يزيد على عشرة أميال. وعلى الرغم من أن العديد من العناصر العربية دخلت إلى مصر والسودان فى فترات سحيقة قبل الإسلام، فإن الهجرات المؤثرة والتى كانت فى مجموعات كبيرة هى تلك الهجرات التى حدثت نتيجة للتجمع الضخم للقبائل العربية فى مصر بعد الفتح الإسلامى. ومما لا شك فيه أن الهجرات العربية التى توافدت على السودان لم تتم كلها فى وقت واحد، ولم تحركها ظروف واحدة، وأنها تمت على فترات متقطعة تنشط حينا وتخمد حينا آخر، وتتحكم فيها عدة عوامل دينية وسياسية وتجارية واقتصادية[2].

غير أن الطرق التى دخل بواسطتها أسلاف البقارة للسودان كانت دائما مثار جدل واختلاف سواء بين المؤرخين أو بين روايات البقارة أنفسهم. فيروى أبناء قبيلة الرزيقات أنهم قبيلة عربية نزحت من الجزيرة إلى مصر وشمال إفريقيا مرورا بتونس وليبيا ثم استقرت فى شمال دارفور فى منطقة وادای بتشاد بعد قدومها من ليبيا. أما قبيلة التعايشة فتتفق رواياتهم على دخول أجدادهم من جهة شمال دارفور إلا إنها اختلفت فى 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 فى معظمها مع نظرية كينسون Cunnison عن أصل البقارة وهى النظرية التى تفيد بأن البقارة وفدوا من الأجزاء الجنوبية للشمال الإفريقى الغربى وأنهم ظعنوا فى الصحراء الكبرى، وأن تفسير حركتهم المتجهة شرقا

---

(1) 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 الشرقى... وآثارها الثقافية والحضارية، معهد مبارك قسم الله للبحوث والتدريب، http: //www. mubarak – inst. org/ all_res. php

هى طبيعتهم النافرة من كل سـيطرة وخضوع لأى من الممالك المنتشـرة غرب النيل الأبيض كالبرنـو ووادى، فهم لا يطيقون البعد عنها لحاجتهم لأسـواقها، ولا يطيقون سـيطرتها عليهـم. والوضع الأمثل لهم أن يكونوا حولها فى وقت ضعفها وتفككها ثم يرحلون شـرقا عندما تقوى شـوكتها. وهذا ما حدث عند اسـتيطانهم حول سـلطنة البرنو أولا ثم رحلوا عنها شرقا إلى سلطنة وادى، ثم واصلوا السير شرقا مرة أخرى إلى دارفور، فتمددت ديارهم حتى النيل الأبيض[1] والخلل فى هذه النظرية هى أن كينسـون جعل العامل السياسـى هو المحرك الرئيسـى لترحال البقارة، متجاهلا دور البيئـة من جفاف أو تصحر، فهناك من الأدلة ما يشـير إلى زحف الجفـاف والتصحر، فابتلعت الصحـراء المراعى الخصبة حول بحيرة تشاد، مما دفع البقارة للنزوح إلى دارفور[2].

وهنـاك رأى آخـر افترضه ماكمايكل لوصول تلك القبائل العربية إلى ديارهم فى جنوبى كردفـان ودارفور، وهو طريق نهر النيل، فقد اقـترح ماكمايكل أن أغلب المهاجرين الذين اعتبرهـم من قبائل جهينة قد نزحوا إلى السـودان عبر هذا الطريـق، وذلك بدءًا من القرن الرابـع عشـر الميلادى حيث تجمعـت بطون جهينة فى مصر واتجهـت جنوبا إلى النوبة ومنها انحدرت بعض بطونها متجهة إلى الغرب منتشرة فى منطقة حزام البقارة إلى سلطنة البرنو[3]، فقد مكنت الاتفاقات التى عُقدت بين البجة والعرب من وجود العرب فى منطقة وادى العلاقى لاسـتغلال معدن الذهب، وذلك بعد حدوث التدهور الخطير لأوضاع العرب فى مصر فى العصر العباسـى، خاصة بعد قرار الخليفة المعتصم بإسـقاطهم من الديوان وهو مـا كان يعنـى قطع العطاء عنهم، واسـتغناء الدولة عنهم كمقاتلين، واسـتبدالهم بالجند التركى، وكان هذا هو العامل الأساسـى الذى شـجع العرب على الهجرة إلى السـودان[4]. خاصة مع اسـتمرار تدهور أوضاع العرب فى عصر الفاطميين فى مصر حيث أجبر جانب كبير من قبائل جهينة على الاتجاه جنوبا فاستقروا حول أسيوط[5].

---

(1) Cunnison, I., Baggara Arabs, Oxford, 1966, PP. 11 – 19.

(٢) عادل أحمد عبد الرحمن، قبائل البقارة فى غرب السـودان، بحث فى أصولهم وأنسـابهم وثقافتهم، مسـقط، 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 لقلة العائد منها فى الصحراء الشـرقية، وتحول قوافل الحجيج من الصحراء الشـرقية إلى طريق سيناء بعد التخلص من الخطر الصليبى، تقلصت أهمية ميناء عيذاب، فقد فضل المماليك ميناء جدة، ففقدت بلاد البجة والصحراء الشرقية مقوماتها الاقتصادية التى جذبت إليها العرب. وفى ظل تردى أوضاع العرب فى ظل الحكم المملوكى نتيجة لمخاوف سـلاطين المماليك من خطر العرب، نتج عن ذلك تدفق المهاجرين العرب فى أعداد كبيرة نحو مملكة المقرة المسيحية فسقطت، وسارت تلك القبائل بمحاذاة نهر النيل حتى دنقلا، بينما شـقت مجموعة أخـرى طريقها إلى بلاد البجة حيث التقت بالمجموعـات التى سـبقتها فاندفعت كلتاهما إلى المنطقة الوسـطى وعبر المهاجرون الذين وصلـوا إلى نهر النيل إلى سـهول كردفـان ودارفور، حيث التقوا بموجـة أخرى كانت قد ترسمت طريق درب الأربعين الذى يصل أسيوط فى صعيد مصر وكوبى الواقعة شمال غرب الفاشـر مارا بواحتى الخارجة وسـليمة، وهو طريق آمن نظرا لقلة البشر الموجودين به على عكـس طريـق دنقلا أو طريق صحراء العتمور[1]. أو أنهم التزمـوا الضفة الغربية لنهر النيل ووصلوا إلى بلاد الكانم ومنها كانت تحركاتهم إلى حزام البقارة[2].

ويؤيد ذلك ما ذكره الرحالة الألمانى بارث Barth عن قبائل البقارة من أنهم يعيشون فى برنو وباجرمى وحول بحيرة تشـاد وأنهم نزحوا من الشـرق، وأن لهجتهم بعيدة كل البعد عن لهجة المغاربة وتحتفظ من وجوه عديدة بفصاحة وسـلامة لغة أهل الحجاز. كما أنهم أتوا ببعض العادات الشائعة من شبه الجزيرة كالدية، ومن السودان كالختان الفرعونى[3]، وهـو مـا يُجمع عليه عرب بلاد البرنو من أنهم انحدروا من منطقة النيلين الأبيض والأزرق وكردفان[4]. كما أن تاريخ البرنو يخلو من أية إشارات إلى هجرات عربية جاءت من الشمال الغربـى، وأن المعـروف أن ملوك البرنو اسـتصرخوا بالمماليك ليحولـوا دون تدفق القبائل العربية من الشـرق، كما أن عرب بلاد البرنو يجمعون بصورة قاطعة لا تدع مجالا للشـك على أنهم انحدروا من منطقة النيل الأزرق والأبيض وكردفان[5].

(١) يوسف فضل حسن، مقدمة فى تاريخ الممالك الإسلامية فى 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 فى تاريخ الممالك الإسلامية فى السودان الشرقى ١٤٥٠ – ١٨٢١م، ص ٥٦.

ومما سبق نخلص إلى أن أسلاف البقارة قد يكونوا شقوا الطريقين فى رحلتهم لموطنهم الحالى، أى 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 ووادى فى أواسط القرن السادس عشر[1]. وانتشروا حتى البرنو وكانت تلك هى المجموعة الأكبر والتى التقت فى تلك الديار بالمجموعات القادمة من شمال إفريقيا العربى فتم الانصهار والتحول التدريجى إلى رعى 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 فى سهول كردفان ودارفور الشمالية ما يشبع رغبتها فى ممارسة رعى الإبل التى ألفت عليها، حيث المراعى الخصبة وحرية الحركة، فلم يكن هناك أى مبرر لتغيير طبيعة نشاطهم المعيشى أو استبدال الإبل بأى حيوان آخر كالأبقار. ومن ثم فإن ظهور ما سمى بثقافة البقارة حددته عدة ظروف سياسية وبيئية، وهناك العديد من الروايات الشفهية التى توضح معالم هذا التحول ومنها الحكاية الشعبية المعروفة بـ «شقة الناقة» والتى تداولت بين البقارة من السودان إلى وادى فى تشاد إلى عرب الشوا فى نيجيريا، ففى السودان نجدها لدى قبيلة التعايشة ولدى قبيلة الرزيقات وغيرها، وإن كانت هذه الرواية تختلف فى التفاصيل من قبيلة إلى أخرى فإن موضوعها واحد يقوم على قيام الحرب بين القبائل العربية التى 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 التى انتهت بهزيمة أحد الفريقين، فقررت القبائل المهزومة التحرك جنوبا[2].

(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.

وتواتــر هــذه الرواية مع اختلافها فــى التفاصيل يرجح حدوثها بصــورة 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.

ويربــط بعــض المؤرخين بين هذه الحكاية وبين الحــرب الأهلية التى وقعت فى واداى عام ١٦٣٥م، وذلك عندما قام عبد الكريم جامع بإســقاط ملك التنجر، حيث قامت قبائل جهينة التى تواجدت منذ الأيام الأولى لهجرة العرب لمناطق الســاحل وتركزت فى مناطق واداى بالانقســام إلى مجموعتين الأولى ناصرت عبد الكريم وهم المحاميد والماهرية والنوابية (الرزيقات)، الثانية المسيرية، أولاد راشد، وخزام والتى بقيت على ولائها للتنجر، وخسر الطرف الثانى المعركة مع حلفائهم فانسحبوا من مناطقهم[1].

ويمكن أن نســتنتج من ذلك أن القبائل المنهزمة اضطرت إلى ترك ديارها الســابقة فى مناطق الساحل الشمالية فى واداى، حيث ظلت تحتفظ بتربية الإبل منذ قدومها إلى مناطق الســافانا جنوبا حيث تحولت إلى تربية الماشــية نتيجة للظروف البيئية الجديدة، ومن ثم ولعدة عوامل تحركت القبائل أيضا فى رحلة العودة شرقا للسودان لموقعهم الحالى[2].

إلا أن هــذا الفرض لا يكفى لتفســير الوضع الحالى للبقــارة، إذ يوجد جانب من قبيلة الرزيقات وهى ضمن القبائل الموالية لعبد الكريم جامع تقوم برعى الإبل بينما الجانب الآخر فى الجنوب يقوم برعى الأبقار، وهذا يرجع إلى عدة ظروف قد اســتجدت، منها الشــعور بخصب مناطق السافانا وغناها أو الجفاف والتصحر فى المناطق الشمالية، أدت فى النهاية لتحول جزء من الأبالة الموالين للجامعى إلى بقارة.

أما عن التحول إلى رعى الأبقار، فنتج عن مواجهة القبائل التى تحركت جنوبا لظروف بيئية مختلفة، وقد ســجلت الروايات الشــفهية ذلك التحدى الذى قابل أسلاف البقارة، وعــبروا عن ذلك بقولهم «هلــك كثير من الناس وبقى الأقوياء منهم». وهو يوضح أن العرب فقــدوا الكثير منهم إبلهم إما للهزيمة العســكرية أو نتيجة للظروف غير الملائمة، ولم تكن أســراب الضأن والماعز التى بقيت لديهم كافية لتأمين احتياجاتهم المعيشــية، وأمام ذلك الوضع كان لابد أن تحدث تغييرات فى طرق وأساليب حياتهم حتى يواكبوا بيئة السافانا

(١) نفسه، ص ٦٢.

(٢) نفسه، ص ٦٣.

الجديـــدة الغنية بالطرائد والصيد والنباتات. حيث ظهرت نشـــاطات الإغارة على ســـكان الســـافانا من المزارعين بواســـطة محاربى البقارة[١]. واعتمد البقارة على قنص العبيد وصيد الأبقار من القبائل الإفريقية جنوب بحر الغزال[٢]. وســـاعد على ذلك أن البقارة وصلوا إلى أقصى جنوب كردفان فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر فى الوقت الذى وصلت فيه أحد فروع قبائل الدينكا وهم الدينكا نقوق[٣]. فاســـتولى 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 فى بيعها للتجار فى مقابل الســـلاح الأوربى، وهو عضد من كفاءتهم العســـكرية، كمـــا مارس العرب كذلك حرفة جمع النباتات الصالحة للغذاء، وقد ســـاعدتهم تلك الأمور على التغلب مرحليا على النقص فى مصادرهم الاقتصادية فى المرحلة الأولى، حتى استغنوا تماما عن تربية الإبل[٥].

ونتيجـــة لعدم قـــدرة الإبل على التكيف مع البيئة الجديدة، بـــدأت القبائل العربية التى ســـكنت تلك المناطق فى اختيار حيوان بديل لها، وكانت الأبقار هى الأنســـب وقد تأثروا فى ذلك بالسكان المحليين من العناصر الأفريقية فى البيئة الجديدة من حولهم، واقتبســـوا منهم الكثير. أما المجموعة الإفريقية التى نقلت عنها أسلاف البقارة أساليب رعـــى الأبقـــار فهى غير واضحـــة، إذ إن المزارعين الأفارقة فى منطقة الســـافانا الجافة يفتقرون لمعرفة تربية الماشـــية، وفى المنطقة الرطبة من غابات الســـافانا تجعل الظروف غير ملائمة لتربية الأبقار نظرا لتواجد مرض الترابنزوما الذى ينتقل بواسطة ذبابة التسى تســـى. حيث تربى بعض أنواع من الأبقار عديمة الســـنام التى لديها مقاومة عالية ضد

(١) نقلت جريدة نيويورك تايمز صورة سيئة لكراهية 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.

المــرض ولكنها لا ترتبط بنوعية الأبقار الخاصــة بالبقارة والذين عرف عنهم منذ البداية تربية الأبقار ذات القرون القصيرة[1].

وتوجد العديد من المؤشــرات التى تثبت أن المجموعة التى اقتبس منها أسلاف البقارة وســائل تربية الماشية هى فى أغلب الاحتمالات قبائل الفلاتة الرعوية التى وصلت دارفور خلال البرنو ووادای فى القرن الســابع عشــر، وذلك اســتنادا إلى احــتراف المجموعتين الرعى، والملامح القوقازية المشــتركة لديهما، وكذلك الخلفية الثقافية الإسلامية. كما يذكر فى التراث الشفوى لدى قبيلة الحوازمة فى كردفان أن أسلافهم استلموا أول ثور وبقرة من حاج من الفلاتة[2].

أمــا حركة البقارة الدائبة من ديارهم إلى الشــمال ثــم إلى الجنوب وبالعكس، فيرجع لأن ديارهم مكونة من سلاســل تلال رملية متناثرة هنا وهناك بأحواض ذات أرضية مغطاة بطمى صلب، والرعى فى ديارهم أفضل من الأرض الطينية أو القوز اللتين تقعان إلى الشــمال إذ إن تلك الأعشــاب توفر الملح الذى تحتاجه حيواناتهم، كما أنها جيدة كعلف جاف. ولكن مع مجىء فصل الجفاف تتحرك قبائل البقارة جنوبا متجهين إلى بحر العرب أو فى إقليم أرض الحديد الواقعة خلفه بحثا عن مصادر المياه السطحية المتوفرة فى تلك المناطق، ثم مع بداية فصل المطر يعودون إلى ديارهم بسرعة، ومع نمو العشب وتوفير المياه فى البرك تتحسن صحة الحيوانات ويتم الاحتفاظ بالماشية هناك إلى أن يجبرهم تكاثر الذباب والحشرات الناتجة من المياه الراكدة على التحرك شمالا للرعى فى أرض القوز والأيام التى تمضيها البقارة فى الشمال صعبة لأن الأعشاب الموجودة لا توفر علفا جيدا للماشية، ويصبح الحصول على المرعى والمياه صعبا كما تصبح ســقاية الماشــية مرة كل يومين، ويأخذ فريق البقارة الشكل البيضاوى ويتم الاحتفاظ بالماشــية فى الوســط وتحاط بالزريبة لحمايتها من الحيوانات المفترسة، أما خلال الفــترة التــى يمضوها فى الديــار يقومون بزراعة الحبوب على قمم التلال فى رعاية النســاء العجائز عندما يذهب الرجال مع حيواناتهم شمالا، وعند انتهاء موسم الأمطار تعاد القطعان إلى الديار، وتشرب من المياه الموجودة فى البرك وترعى العشب الجيد المتوفر، وعندما تجف البرك ينتهى الرعى حول الديار وتبدأ رحلة عجلى نحو المرعى الشتوى وهكذا، وتوجد هذه

(١) نفسه، ص ٧٢.

(2) 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 تسى تسى، أما بنو هلبة فيمضون الشتاء على طول الوديان الغربية لدرافور خاصة واداى أزوم، بينما يعبر التعايشة الحدود إلى داخل إقليم سيلا[1].

رابعا - 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، وتتوزع هذه القبائل فى جنوبى إقليمى كردفان ودارفور، وأهم هذه القبائل

بنو سليم وأولاد حميد: يقطنون المنطقة بين النيل الأبيض وجبال النوبة.

أولاد حميد: ويقنطون المنطقة الشرقية لجنوب كردفان وأهم مناطقهم أبو جبيهة وأبو نواره، أما بنو سليم فينتشرون على ضفاف نهر النيل الأبيض فى المنطقة الجنوبية[2].

قبيلة الحوازمة: وهى قبيلة كبيرة تقطن المنطقة الشمالية لجنوب كردفان، ومن أهم مناطقهم الدبيبات والحمادى[3]. وهى قبيلة كبيرة لديها أعداد كبيرة من الأبقار والأغنام والخيل، وتمتلك كذلك مساحة كبيرة من الأراضى الزراعية حيث ينتجون جانبا من احتياجاتهم الزراعية من الحبوب ويستكملون الباقى من النوبيين عن طريق الشراء[4].

ومع مطلع القرن التاسع عشر بدأت قبيلة الحوازمة تتحرك جنوبا جنوب جبال النوبة فى كردفان بحثا 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[5]. وقد ساهمت العلاقات التجارية بين النوبيين

---

(1) Http: //www. sudaneseonline. com/ cgi – bin/ 2bb. cgi.

(٢) سليمان عبد الرسول، أصول قبيلة جهينة السودانية، مجلة الغرة الإلكترونية (السودانية)، العدد الخامس عاشر. www. alghrah. com/ 015/ istitla 3. 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.

والحوازمــة فى توطيــد العلاقات بينهــم، فتزاوجوا منهم، وقامت قبائــل 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 اســتجابت الحوازمة لدعوة المهدى فى كردفان[٢]. فشــارك الحوازمة فى الاســتيلاء على الأبيض، ولكن عندما طلب منهم الخليفة عبد الله التعايشــى الهجرة إلى أم درمان لجأ عدد كبير منهم إلى جبال النوبة وبقوا هناك حتى تم ســقوط دولة المهديــة على يد القــوات المصرية البريطانية، وخلال تلك الفــترة تزايد اختلاطهم بالنوبة بدرجة كبيرة[٣].

وكانت الحوازمة تحت نظارة واحدة ولكنها قســمت فى عهد الحكم الثنائى إلى ثلاث نظــارات: نظــارة الحوازمة أولاد عبد العال وهم الحوازمــة الأصليين المنحدرين من جدهم عطية، وفروعهم دار جواد، أولاد غبوش، دار بيتى، دار النعيلى، ورئاستها فى الحمادى شمال الدلنج وجنوب الأبيض. نظارة الحوازمة الحلفا أى الحلفاء الذين تحالفوا وانصهروا، وليــس من بينهم قبيلة واحدة من الحوازمة وفروعهم دار على، دار فايد، دار أولاد غنى، الجوامعة، والهوارة، 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 ويكونون جزءا من قبائل بنى سليم وكنانة الذين انضمــوا إلى الحوزامــة فى الماضى، ويقول عنهم ماكمايكل أنهــم أكثر الحوازمة اختلاطا بأهل النوبة[٥].

---

(1) Suliman, M., The Nuba Mountains of Sudan: Resource access violent Conflict, and Identity, Sudan Tribune, Sep. 2, 2003.

(٢) محمد سعيد القدال، الإمام المهدى محمد أحمد بن عبد الله ١٨٤٤م – ١٨٨٥م، الطبعة الاولى، بيروت ١٩٢٢م، ص ١٢١، ١٢٢.

(3) MacMichael, H. A., Op. Cit., p. 152.

(٤) وسام أحمد طه منصور، المرجع السابق ٣٠.

(5) 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 المهدية (١٨٨٥م – ١٨٩٨م) نزحت أعداد كبيرة منهم غربا متجهة إلى وادای، 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 مرّة[١]. وكان الإنجليز يعتبرونهم جزءا منفصلا، وكانوا يسكنون شرق بحيرة كيلك 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 كيلك 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 فى أسـواق الأبيض والنهود وخلال فصل الجفاف يذهبون إلى عدد من الأماكن التى تتوفر فيها المياه السطحية فى غرب جبال النوبة[١].

الهبانية: من أشـهر قبائل البقارة فى بالسـودان وينتشرون فى كردفان ودارفور، ففى بادية كردفان ينتشـرون بـين الحوازمة والجميع، وأهم مراكزهم شـركيلة، ومنهم الأدلاء لجبال النوبة وهم أعرف العرب بطريق تلك الجبال[٢].

وتقع دار الهبانية فى دارفور فى الجنوب ويحدهم الرزيقات شـرقا، والتعايشـة غربا، والمسـاليت والبرقد شمالا، والدينكا جنوبا[٣]، وهم أقل بداوة عن غيرهم من قبائل البقارة، والهبانية يعملون أساسا فى تربية الأبقار، لذا فهم يرتحلون جنوبا فى فصل الصيف، وفى فصل الخريف يتجهون إلى الشـمال 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) هى حاضرة دار الهبانية وهى تقع فى جنوبى دارفور[٤].

تنقسـم قبيلة الهبانية العربية فى جنوب درفور إلى فرعين كبيرين هما السوط والطارة، أما السوط فينقسمون إلى فرعان هما الريافة والشبول[٥]، وذكرهم التونسى باسم الحبانية[٦]، ويقول عنهم القلقشـندى أنهم بطن من بطون جذام الكبرى القحطانية، كما لهم أصول فى قبيلتى لخم وثعلبة من طىء، اللذين عاشا متلازمين مما أدى لامتزاجهما بالمصاهرة[٧]، وظل اسم الحبانية معروفا فى السودان حتى نهاية القرن الثامن عشر، إلى أن تغير إلى الهبانية، ويمكن أن نعتبر ذلك تأثير اللهجات الإفريقية التى 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 التونسى، المرجع السابق، ص ١٤٢.

(٧) القلقشـندى، أحمد بن عبد الله، نهاية الأرب فى معرفة أنسـاب العرب، بيروت، ١٩٨٧م، ص ١٢٧، ٢٠٩، ٣٣٤، ٣٨١.

(٨) سبيل آدم يعقوب، المرجع السابق، ص ٨٧.

والهبانية قوم أذكياء يميلون إلى الدبلوماسية أكثر من القتال وأساليبهم تدل على ذلك فهم يميلون إلى الزراعة بجانب تربية الماشية وهى الأهم عندهم، والهبانية لا يخوضون حربا قبلية إلا مضطرين[1]. 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 عمومتهم فى كردفان. وتتنافس بطون الهبانية منافسة شديدة حتى تتولى أقواها الزعامة والقيادة ومن أول وأشهر زعمائهم شميس ولد أبو سعد الذى تمكن من توحيد بطون الهبانية تحت زعامته إلى أن توفى ١٨٨٢م[2].

وبين إقليمى دارفور وكردفان تعيش **قبيلة المعاليا**، وهم من البقارة العرب، ودار المعاليا ملاصقة لدار الرزيقات، وقد نشبت بين القبيلتين الكثير من النزاعات[3].

أما قبائل البقارة فى دارفور فتنحدر منها قبائل «الرزيقات، بنى هلبة، التعايشة، وغيرها، إلى جانب قبيلة الهبانية 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[4]. ويحد دار الرزيقات من الشرق قبائل الحمر والمعاليا ومن الغرب قبيلة الهبانية، 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 رئيسة الماهرية والمحاميد والنوايبة 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[5]، وقد اختلطت دماء الرزيقات فى جنوب دارفور بدماء زنجية وهو ما غير من سحنتهم، غير أن ذلك لم يغير من سلوكها ولسانها العربى[6].

---

(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.

ولـدى الرزيقات الشـمالية أصول وفروع بـين رزيقات جنوبى دارفـور «البقارة» وعادة ما تلتقـى هاتـان المجموعتان كل عام فى فصـل الخريف عندما ينـزح البقارة إلى شمالى دارفور، وكانت قبيلة الرزيقات الشـمالية تنتقل فى فصل الصيف نحو الجنوب، ويعودون مع هطول الأمطار، ولكنهم فى السـنوات الأخيرة انحـدروا جنوبا حتى نيالا وعدَّ الغنم، ثم يرحلون إلى الشمال عندما تزدهر مراع الجزو فى شمال كتم. والرزيقات الأبالة يتركزون حاليا فى كبكابية غربى الفاشر، وبعضهم لحق بفروع القبيلة فى جنوبى دارفور، والبعض الآخر حول الجنينة[1].

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) فـى توحيد أرض دارفور، وإخضاع القبائل والسـلطنات تحـت راية موحدة[2]. وخـلال فترة حكم سـلاطين الفور، حاول السـلطان تـيراب (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 شـنها عليهم الزبير باشا فـى يوليو عام ١٨٧٣م لإخضاعهم بعد أن نقضوا عهدهم معه لتأمين التجارة من دارفور إلى شـكا 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 فكمن لهم عند شاطئ بحر الغزال حيث كانوا يهربون إليه طلبا للماء وتمكن من هزيمتهم[3].

إلى جانـب ذلك كان لقبيلة الرزيقات دور كبير فى دعم الثورة المهدية وزعزعة سـيطرة الإدارة المصرية، إلا إنهم 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) نعوم شقير، المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٣) عز الدين إسماعيل، الزبير باشـا ودوره فى السـودان فى عصر الحكم المصرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨م، ص ٩٢.

استمرت صراعاتهم مع السلطة فى دارفور فى عهد السلطان على دينار (١٨٩٨م – ١٩١٦م) حتى إنه فشل فى جباية الضرائب منهم على الرغم من توجيهه الحملات ضدهم[١].

قبيلة بنى هلبة: تعد قبيلة بنى هلبة من أهم قبائل البقارة فى جنوبى دارفور، وكانت فى عهد الإدارة المصرية (١٨٧٤م – ١٨٨٤م) من أغنى وأقوى القبائل، وتمتد دار بنى هلبة بين دائرتى عرض ١١° – ١٢٫٣٠° شمالا، وجنوب منطقة جبل مرّة، 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 ماءا وعشبا[٣].

وقد هاجرت بنو هلبة فى الهجرة العربية الأولى إلى دارفور فى القرن السابع عشر وقال عنها سلاطين فى 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 هلبه فى كتاب التونسى تحت اسم بنى حلبة[٦] فقد أبدل حرف الهاء محل الحاء تأثرا باللهجات المحلية فأضحى اسمهم بنى هلبة.

وبلدة عدَّ الغنم (عدَّ الفرسان الحالية) هى حاضرة دار بنى هلبة لأولئك الذين يتمركزون جنوب منطقة جبل مرّة، كما تقيم جماعة منهم شرق جبل مرّة، وتعيش جماعة أخرى فى جنوبى 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، ص١٠٠، ١٠١.

(٥) القلقشندى، المرجع السابق، ص ٣٨٨.

(٦) التونسى، المرجع السابق، ص ١٣٩.

ورفض الخضوع أو القبول بالسيطرة، فتلقت بنو هلبه جانبا كبيرا من حملات سلاطين الفور ضد البقارة، لمحاولة إخضاعهم والسيطرة عليهم، وجمع المزيد من الضرائب لتلبية احتياجات السلطنة، وللحد من ثرواتهم التى تميزت بأعدادٍ ضخمة من قطعان الأبقار والخيل والضأن مما اضطرهم إلى الفرار فى أعداد غفيرة إلى دار الرزيقات – والحمر[١].

وقبيلة بنى هلبة فى 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 الرئيسى هو تربية الأبقار، ولذا فهم يرتحلون جنوبا فى فصل الصيف، وفى الخريف يتجهون إلى الشمال هربا بقطعانهم من المستنقعات والذباب، كما يقومون بتربية الإبل والأغنام وزراعة بعض المحاصيل الغذائية كالدخن والأذرة . وبنى هلبة يمرون فى 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 التى دعاهم إليها الخليفة عبد الله التعايشى 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 فى جنوبى غرب دارفور، بين دائرتى عرض ١٠° – ١١° شمالا، وتحدها دار بنى هلبه شمالا وبحر الغزال جنوبا، ودار الهبانية شرقا، وجمهوريتا تشاد وأفريقيا الوسطى غرباً، وحاضرة التعايشة هى رهيد البردى[٥]، والتعايشة اشتهروا كسائر البقارة بالشجاعة والفروسية، وينتسب التعايشة إلى قبيلة جهينة العربية، كما ادعوا الانتساب إلى العباس بن عبد المطلب عم النبى – 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 فى تاريخ الممالك الإسلامية فى السودان الشرقى ١٤٥٠ – ١٨٢١، ص ٨٠.

(٦) نفسه، ص ٨١.

أن هناك رواية تُرجع نسب التعايشة إلى الإمام على بن أبى طالب – كرم الله وجهه[1] – إلا أن الراجح أن التعايشة ينتسبون إلى القبائل العربية التى نزحت إلى دارفور بما يماثل تاريخ وطرق دخول قبائل البقارة الأخرى[2].

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 فى الخريف نحو الشمال حتى يتجاوزوا نيالا، وفى الخريف يتجهون إلى الجنوب الغربى وصولا إلى حدود إفريقيا الوسطى، وهذا التحرك تمليه ضرورة البحث عن الماء والعشب، واعتاد التعايشة الدخول إلى إفريقيا الوسطى وتشاد فى فصل الصيف[3].

وقد شاركت قبيلة التعايشة مشاركة فعَّالة فى الثورة المهدية، فالخليفة عبد الله التعايشى (١٨٨٥م – ١٨٩٨م) كان الساعد الأيمن لمحمد أحمد المهدى، الذى ميزه وعينه نائبا له ليس فقط لأنه كان على رأس الفئة الأولى التى أمنت بالمهدية، بل إنه كان يمثل قبائل الغرب التى قامت على أكتافها الحركة المهدية[4]. وقد تولى حكم الدولة المهدية بعد وفاة المهدى ١٨٨٥م، كما تبوأ كثير من رجال التعايشة بعضا من أكبر وأهم المناصب فى الدولة والجيش مثل يونس الدكيم، محمود ود أحمد، الأمير يعقوب، الختيم موسى، عثمان آدم وغيرهم. كما شكل رجالها العمود الفقرى للجيش. وتعرضت القبيلة إبان عهد الخليفة عبد الله التعايشى للهجرة الجبرية إلى أم درمان لمؤازرة الخليفة[5]، هاجر عدد غير قليل من قبيلة التعايشة إلى أم درمان بعد تولى الخليفة عبد الله التعايشى قيادة المهدية فى عام ١٨٨٥م، مثلما فعل غيرهم من القبائل الأخرى حيث تركوا خلفهم قطعانهم ترعى نفسها[6]. وبعد هزيمة الخليفة ومصرعه فى أم دبيكرات ١٨٩٩م انتشر التعايشة فى عدة مناطق أخرى غير دارفور، مثل الرماش على النيل الأزرق قرب كوستى، سنّار، وبقى 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 القدال، المرجع السابق، ص ١٤١.

(٥) موسى المبارك الحسن، المرجع السابق، ص ١٠٣.

(6) Theobold, A. B., Op. Cit., p. 120.

فى أم درمان والخرطوم، بالإضافة لجزء فى الأبيض، كما عاد جزء آخر إلى دار التعايشة فى دارفور[1].

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 بالسمات 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 الأجاويد[2] 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، والأجاويد هم أشخاص نالوا مراكز اجتماعية ذات قيم عالية نسبة لالتزامهم وتميزهم بالعقل ورجاحة الرأى والإلمام بالعادات، وعادة ما يكون الأجاويد 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 والكلأ) وفى هذه الحالة يكون الأجاويد 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[3].

(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 رفاس، 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 مسئوليات شيخ القبيلة تنظيم الرعى، وهو النشاط الاقتصادى الرئيسى للقبيلة، إذ يمثل العمود الفقرى للبقارة بجانب الصيد والزراعة كمهنتين ثانويتين يمارسونها أوقات استقرارهم المؤقت، ويرتبط الرعى بالترحال وتسمى مجموعاتهم بالمراحيل، والنشاط الاجتماعى والتزاوج لدى البقارة يتم تبعا لمواقيت المراحيل[1].

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[2]. 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 الأوانى، أما الرجال فمن الطريف أنهم يحتقرون بعض المهن ولا يمارسونها مثل الحدادة وحياكة 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) تتسم حركة البقارة المستمرة شمالا وجنوبا بقدر كبير من التنظيم فرضته عليهم طبيعة المنطقة فلكل قبيلة مرحال 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 بالمرحال لأنه يربط بين نقطتين عند رحيل القوم من مكان لآخر، وتسمى المسافة بين هاتين النقطتين بالمرحلة، وللمرحال 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 المرحال أحيانا بأسماء القبائل، وفى الوقت ذاته يعتبر استخدام المرحال حق مشروع للجميع، فلا يسمح بالتعدى عليه وإغلاقه بغرض الزراعة، مع التزام الرحل بعدم التعدى على حواكر المزارعين التى تجاور مسارتهم 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 (المراحيل) 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 والفزع والحروب.

(2) Thomas, F. C., The Juhaina Arabs of Chad, in: Middle East Journal, Vol. 13, No. 2 (Spring 1959), p. 148.

شـعراء القبيلة، وصيد الفيل تـوارث صيادوه عادات وتقاليد ارتبطـت بالمهنة من تجهيز الرحلة وخلافه، ويتناوب على صيد الفيل خمسة من الفرسان لكل منهم مهمة محددة[1].

وقد جعلت جذورهم العربية منهم أهل فروسـية، فبجانب تربية الأبقار للخيل عندهم مكانـة خاصة وأثيرة فهو للأفـراح والاحتفالات وللصيد وللحروب أيضا، ويتفوق الرزيقات كأكثـر البقـارة امتلاكا للماشـية فى هذا المجـال، ولا يرون للخيل بديـلا كدابة مرافقة للأبقار التى يعتمدون عليها بصورة شـبه كاملة فى اقتصادهم وفى معاشـهم، فهو وسـيلة التنقـل وآلة الحـرب ومضرب وجاهة اجتماعية ويعتبر فرسـان الرزيقـات أن أهل المدن يهينـون الخيول وذلك لاسـتعمالهم إياها فى نقل البضائع، وقـد أوجد الاهتمام بالخيول العديد من الوظائف والمهن تعتمد عليها أسـر كثيرة ومنها ترويض الخيول، واللبادة الذين يصنعون اللبد، والسراجة، والجلادة الذين يصنعون زينة الخيول من جلود الماعز والغزلان، والحدادة لصناعة الدلايات التى يستخدمها الفرسان فى ركوب الخيل، والعلافة، والبياطرة الشعبيون ويطلق عليهم الحكماء، واللجامة لصناعة لجام الخيول وغيرها[2].

وقـد بلغت مهـارة البقارة فى اسـتخدام الخيول فى الصيد حـدا بعيدا خاصة بين القبائـل المجاورة للقبائل الإفريقية فى منطقة النيل الأبيـض وبحر الغزال[3]، مثل بنو سليم والحمر فى بحر الغزال، فتميز بنو سليم بأنهم صيادون عظماء سواء فى صيد الفيلة أو وحيـد القرن من على ظهر الخيول[4]، وفى الأشـجار الملتفـة، أو على الأراضى غير المستوية والمشققة[5].

---

(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 فى عمليات صيد العبيد من القبائل الإفريقية فى جنوب السـودان، فقد كان لهم دور أيضا فى القضاء على الجلابة فى أراضيهم، وذلك عندما أمرهم غوردون بذلك، فقاموا بالقبض على هؤلاء التجار الذين تعايشـوا بينهم لسـنوات واسـتولوا على ممتلكاتهم. سلاطين باشا، السـيف والنار فى السودان، القاهرة ١٩٣٠م، ص ٨.

(4) 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 البريطانى المباشر إلى فجر الاستقلال، ترجمة مصطفى عابدين الخانجى، 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 المهدى بايع البقارة الخليفة عبد الله التعايشى من قبيلة التعايشة، والذى 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 بأحقيته فى خلافة المهدى 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) السنى بانقا، أضواء 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 السـودان من قبائل النوبة أو القبائل الجنوبية، فقـد تنوعت بين التعاون والتصادم فى بعض الأحيان، أما التعاون فأوجده تبادل المصالح والبضائـع بـين الطرفين، وفى بعـض الأحيان حماية قبائل البقارة بما اشـتهرت به من مقدرة حربية لبعض القبائل الأخرى مثلما كان يحدث بين الحوازمة وقبائل جبال النوبة. أمـا التصادم، فكان يحـدث فى مناطق التماس، وهى تلك المناطق ذات المرعى المشـترك وقصـد بها الخطوط الفاصلة بين جنوب السـودان وشماله، وهـى مناطق التقاء بين عرب البقارة وقبائل الجنوب الرعويتين. ويمتد شريط أراضى التماس من أقصى حدود دارفور مع الجنوب غربا إلى أقصى حدود جنوب كردفان شـرقا. وتعتبر تلك المناطق أراضى السـافانا الغنية ذات الأعشـاب الطويلة. وبعد توقف الأمطار تقوم القبائل الجنوبية بإشعال النيران فى الأعشـاب لفتح المناطـق الوعرة التى تعتبر أوكارا للحيوانات المفترسـة وكذلك لإعادة اخضرار المراعى بأعشـاب جديدة ذات قيمة غذائية عالية فى فترة الصيف، وتسمى تلك المناطـق عند البقارة «الرقاب» وتسـمى عند أهل القبائـل الإفريقية «التوج». وحينما تصل قبائل البقارة التى تقضى فترة الخريف فى أراضى القوز – إلى الجنوب تكون الأعشـاب الجديـدة قد ازدهرت، من ثـم تحدث نزاعات بين القبائل الإفريقيـة والبقارة فى بعض الأحيان بحجة أن القبائل الجنوبية أحق بالمرعى لأنها هى التى أحرقت الأعشاب القديمة عندما كان البقارة بأرض القوز[1].

(١) تتزايـد مخاطـر النزاعات بين قبائل البقارة والقبائل الجنوبية خاصة مع احتمال انفصال جنوب السـودان عن الدولة الأم، وهو ما يعنى أن تلك المراعى سوف تصبح ضمن أراضى الجنوب، وهو يحيط مستقبل البقارة بالخطر خاصة مع إهمال اتفاقية نيفاشـا الموقعة بين الحكومة السـودانية ومتمردى الجنوب لتلك المسـألة، وبالتالى إما أن تصبح تلك الحدود مثار حروب مسـتمرة فى المسـتقبل، أو أن يتم حصر البقارة داخل حدود جنوبى دارفور وكردفان وبالتالى الضغط علـى المـوارد الطبيعة فى تلـك المناطق والتى لا تتحمل تركيز البقارة بثرواتهم الحيوانية على مواردها وبالتالى تسـتنزف موارد تلك المياه من المياه والغطاء الأخضر وبالتالى تتآكل ثروة البقارة الحيوانية. بريمة محمد آدم، قبائل البقارة والمأزق: حروب التماس فجوة أمنية فى جدار نيفاشا، Http: //www. sudaneseonline. com/ cgi – bin/ 2bb. cgi?، تاريخ الدخول: ٦ مارس ٢٠١٠م.

خاتمة:

يتضح من خلال هذه الدراسة أن القبائل العربية التى عرفت باسم قبائل البقارة فى السودان واستقرت فى 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.

وفى هذا المكان اضطر البقارة إلى تغيير نشاطهم الرئيسى 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 فى ركوب الخيل وهو ما مثل صدمة لأهل تلك المناطق من القبائل الإفريقية التى لم تعتاد رؤية الفرسان على ظهر الخيول.

كما يتضح من خلال هذه الدراسة أن قبائل البقارة تتفاوت فى قوتها وثروتها من خلال انتشارها فى جنوبى إقليمى كردفان ودارفور، وأن هذه القبائل كان لديها من نزعة الاستقلال السياسى ما جعلها فى مراحل تاريخية مختلفة فى صراع مع القوى الحاكمة، ساعدها على ذلك مهاراتهم الحربية التى ثقلت على مدار أجيال متعاقبة، وهو ما جعلهم من أهم العناصر المؤثرة فى تاريخ السودان.

كما أوضحت الدراسة أن البقارة على الرغم من الظروف التى غيرت كثيرا من أنماط حياتهم المعيشية، فإنهم احتفظوا بالعادات العربية الأصيلة، فلم يغيروا إلا ما يناسب بيئتهم الجديدة فى تلك المنطقة.

وأخيرا تبقى الإشارة إلى خطورة أوضاع البقارة فى المستقبل القريب خاصة مع احتمال انفصال جنوب السودان نظرا لكون قبائل البقارة تعيش فى 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 التى أبرمت لوقف الحرب الأهلية بين الجنوب والشمال لم تشر فى أى من نقاطها إلى حقوق هذه القبائل فى الوصول إلى مراعيها، وهو ما يعنى أنه فى حالة انفصال الجنوب، فسيكون هناك احتمالان لمستقبل هذه القبائل بما تمثله 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 سـوف يصبح كاملا على موارد كردفان ودارفور الطبيعية وهو ما سـيؤدى إلى تـآكل هذه الموارد فى تلك المناطق، كما سـتؤدى حتما لتآكل ثـروة البقارة الحيوانية، ولا بديـل لهـذه الاحتمالات إلا بالتوصـل لاتفاقيات تضمن حقوق البقـارة التاريخية فى الوصول إلى مراعيهم، وهو ما يتطلب مسـاندة الدول العربية وعلى رأسـها مصر فى تحرك جماعى لمساندة السودان ليس فقط لمواجهة المخاطر التى تتعلق بمستقبل البقارة بل بالعديد والعديد من المشاكل الموجودة والتى من المنتظر أن تظهر فى المستقبل القريب.

❑❑❑

المحتويات

الصفحة

تصدير: **عادل غنيم** ٥

تقديم: **أبو أدهم** ٧

محمد حبيدة: قبائل المغرب الأقصى قبل الاستعمار، إكراهات الترحال والنزوع إلى الاستقرار ٩

الحبيب الجموسي: 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 نموذجا ٩٤

منى سرايا: البدو فى الأدب الفرنسى الحديث، صورة البدو فى رواية «صحراء» لجان مارى جوستاف لو كليزيو ١٠٣

د. أشرف مؤنس: عشائر شَمَّر الجِرْبا 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

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