الباب الثاني

تشريع العشائر الأردنية وقانونها

obeikandl.com

الباب الثاني

تشريع العشائر الأردنية وقانونها[1]

Bedouin Legislation and Law

أ ـ مقدمة نظرية A-Theoritical Introduction

قدّمنا في الباب الأوّل موجزاً تاريخياً عن خلفية تأسيس إمارة شرق الأردن، وعن إصدار وإلغاء «قوانين الإشراف على البدو»، والإندماج التدريجي فيما بين عدد من المفاهيم والممارسات في قانون العشائر الأردنية من جهة، مع قانون الدولة من جهة أخرىٰ، وذلك لتصب جميعها في قالب وجود واحد، وَحَدٍّ مقبولٍ يتفق عليه الطرفان.

أما هذا الباب فقد كرسناه لدراسة قانون العشائر وتشريعها، وبيئتها الإجتماعية، والوظائف القبلية الرئيسية، ومصادر ومبادىء التشريع العرفي عند عشائر شرق الأردن، مُصَدِّرين لذلك كله بالدراسة النظرية التالية:

من الأسس الرئيسية المميزة، ذات الشأن العظيم، لدىٰ ابن العشيرة الأردنية، ما يحمله في عقله وروحه وذاته من توجه واعتقاد نحو أبناء البشرية من حوله. فهو لا يعترف بالفوقية لأحد من الناس إلا أولئك الذين لهم حق الاحترام من خلال خط الانحدار الأبوي أو الأمومي؛ و/أو أولئك الذين يستحقون الاحترام على أساس وبسبب وظائفهم الخاصّة التي يحتاجها بشكل مُلِحٍّ من وقت إلىٰ آخر ـ كالعرّافين. أما العرّافين فهم الذين يدّعون علم الغيب من خلال الضرب بالحصىٰ أو الرمل أو الفتح بالكف أو ما شابه ذلك من أعمال الشعوذة؛ وإذا كان واحدهم لا ينتمي إلىٰ عائلة تحظى باحترام إبن العشيرة من حيث النسب والموقع الإجتماعي، فإنه احترام الآخرين له، لا يتعدّىٰ لحظات الاستماع للأقوال التي يعتبرونها غيبيَّة.

ومن الذين يشعر الأردني بضعف أمامهم. أولئك الذين يقف بين أيديهم أو في حضرتهم لحلف اليمين، كالاضرحة المُبَجَّلَة، أو أصحاب الطريقة من «الفقراء» ـ مفردها فقير، أو السادة ـ وهم آل البيت المنحدرون من فاطمة الزهراء وعلي بن أبي طالب رضوان الله عليهم، أو الأولياء ـ والمفرد وليّ[٢].

وبذلك نرىٰ أن مفهوم الأردني فيمن يستحقون الإحترام يستند على خط الإنحدار ضمن عائلته أو وظائف إجتماعية خاصّة لمثل هذا السلوك الديني.

ويرىٰ الأردني نفسه امتداداً لالتقاء خَطَّي إنحدار أحدهما من جهة أبيه وهو الأهم، والثاني من جهة أمّه. من هنا، فهو يبدي تبجيلاً خاصّاً لأبيه وأمه وخطهما الذي من جهتهما.

وبتأسيس الامارة في شرق الأردن عام ١٩٢١، ظهرت مواضيع أخرىٰ تتطلّب التبجيل والإحترام، لأولئك الذين يتسلّمون مناصب سياسيّة، رغم أنهم خارج قرابة الدم، ذلك أنهم يمثّلون الدولة التي هي أب وراعٍ للجميع، وبالتالي فهو في ذلك المقام من التصوّر. وقد أدىٰ هذا إلىٰ ظهور وظائف جديدة تطلّبت الخضوع والإحترام، وشكّلت بالتالي مظهراً هاماً اكتسبته العشائر الأردنية كجزء من الهوّية السياسية والإجتماعية الجديدة.

وحتىٰ الآن (١٩٨٢)، فإن العبارات التالية كانت تعبّر عن مفهوم البدوي للمساواة والاعتداد بالنفس؛ مثلاً: «ما حدا أحسن من حدا»؛ «كل الناس خير وبركة»؛ «وش كبّرك عليّ وأنت إبن عمّي» ـ أي منحدرون من جذور واحدة، ومتساوون بكل اعتبار؛ «كل واحدٍ حرٌّ بنفسه» ـ أي كل شخص له حريته الفردية في أن يعمل ما يروق له، بما لا يخترق حدود الآخرين.

ومثل هذه العبارات تعبّر بوضوح عن وجود حقوق وواجبات، والتزامات فردية وجماعية. ويرتكزون على القواعد والمعايير للسلوك المقبول لدىٰ الأردني الأصلي، والذي يتجاهله عندما يشعر أن شرفه على وشك الإهانة. وهم يعرفّون شعور الإنسان بالشرف حسب ذاته الإنسانية، بغض النظر عن موقعه

الإجتماعي. وكل فرد لا يقل أهمية عن أي فرد آخر، سواء كان شيخاً أو فرداً عادياً من أفراد القبيلة. وأن تجاهل مبادىء البدو هذه، والتي هي جزء من عاداتهم، يعتبر أمراً يحظىٰ بالإحتقار، ويقود إلىٰ إزدراء المعتدي في أعين نظرائه من أبناء مجموعته.

يجسّد نمط حياة المجتمع العشائري الأردني، المساواة الإجتماعية والشرعيّة، في الوقت الذي يشعر فيه كل عضو من هذا المجتمع بالأنفة داخل نفسه، خاصّةً فيما يتعلق بشخصيته الذاتية، وهويته القبليّة. ومن جهة أخرىٰ، فإن هناك حدوداً مرسومةً للأفراد الذين يحاولون تأكيد شعورهم بالفوقية على رفاقهم من أبناء الإنسانية، هذه الحدود التي لا يُسْمَحُ للأفراد ولا الجماعات يتجاوزها.

ويسمىٰ السلوك المُتَّفِق مع موازين العدالة الإجتماعية، بما يكفل وقوف كل فرد وجماعة عند حدهما، دونما تجاوز لحدود وحريات وحقوق الآخرين، أقول يسمىٰ هذا السلوك ب «الحدّ المقبول»، أو «الحد المعقول». وكل فرد و / أو مجموعة يحاول عدم إختراق هذا النمط من السلوك الدستوري Code of Conduct المتعارف عليه، والمُتَقَّيد به من قبل الأفراد والمجموعات، لحفظ الأهداف العامة للفرد أو القبيلة بشكل خاص، والمجتمع العشائري بشكل عام. وبعبارة أخرىٰ فإنه / فإنهم يحاولون حفظ «الحد المقبول» متعادلاً لإبقاء المجتمع في توازن متوافق، مما يؤدي إلىٰ ضمان استمرار الحياة.

وقبل ١٩٢١، كان سكان الأردن المستقرين تحت حكم سلطات أجنبية، ويضاف إلىٰ هذا، أن أنظمتهم القضائية وقوانينهم كانت مُشَرَّعة ومطبَّقة من قبل الامبراطورية العثمانية. وعلىٰ النقيض من ذلك، فإن البدو قد اعتمدوا واستخدموا قوانينهم العرفية، قبل عام ١٩٢١، بينما ساد مزيج من قوانينهم وقوانين الدولة معاً منذ عام ١٩٢١ ـ وحتىٰ عام ١٩٧٦.

وبعبارة أخرىٰ، فإن عشائر البدو الأردنية قد رضعت مع لبنها احترامها

لقـوانينها الخـاصّة بهـا، التي تنصّ على استقـلالية شخصيتهم وتشريعهم، والتي تضمنت تـرتيباً لحيـاتهم الإجتـماعيـة، ومـا يـترتب عـلى الأخـطاء والجـرائم من إجراءآت الضبط وجزاء العقوبة. أما العشائر غير البدوية فكانوا يدينون بالطاعة لقانون مفروض عليهم من الخارج؛ وذلك يعني أنهم كانوا يطبّقون قوانين غريبة عليهم، بينما كان البدو يدينون لقوانين من صنعهم. أما بعد عام ١٩٢١، فقـد استمـر التجسيد لهـذا الإنشطار، بـإصدار قـوانين خـاصّة بغـير البدو خـاضعـة للمحاكم النظامية، بينما كان قضاة العشائر البدوية ينـظرون ويعالجـون القضايـا المتعلّقة بأفراد عشائرهم، أو التي تُحال إليهم، حسبما تقتضي عوائـدهم الخاصّـة بهم.

كان البدو يقدمون نزاعاتهم أمام القاضي العشائري، الـذي يعطي قـراره ضمن حدود العرف المتفق عليه؛ أي «الحد المقبول». لذا، فإن العقوبـات التي كانت تفرض على الطرف المذنب لم تكن، في هذه الحالات مبنيّة عـلى متطلبـات قانون غريب أو خارجي، وإنما بقيت محفوظة ضمن إطار مفهوم العشائر البدوية في فرض العقوبة المناسبة، المتفقة مع حدهم المقبول، وتشريعاتهم، وأعـرافهم. وبتـطبيق الطرق والانمـاط العرفيـة، فإن كـلّا من القـاضي والـدولـة قـد امتثلوا للمفهوم القبلي حول حدود السلوك المقبـول؛ أي الحد المقبـول. وقد أدىٰ هـذا إلىٰ تناقص التشنج بين الأنظمـة القضائيـة والتشريعية المتنـازعة. وقـد عنىٰ حل الوسط هذا أن «قوانين الإشراف عـلى البدو» قـد أصبحت مقبولـة بصورة أكـثر لدىٰ العشائر، كما تُوضِّح بنفس الوقت كيف أن الدولة قد استـوعبت وهضمت تشريع البدو وقانونهم العرفي ضمن بنائها التشريعي الخاص بها.

إن «الحد المقبول» بحد ذاته مفهوم مطلق ونسبي في آن واحد، تستخدمه العشـائر الأردنيـة للإشـارة إلىٰ التوازن والتعـادل في مجتمعهـا، وإلىٰ العـلاقـات المتـآلفة فيـما بين الأفـراد والجماعـات. وقد وجـدنا أن «العـوايد» التي تحكم نمط الحياة لدىٰ هذه العشائر، وما لـديها من تشريعـات، وعمليات التقـاضي، مبنيّة كلّها ومقولبة ومصممة بناءً على مفهومهم «للحد المقبول».

ولا بد من حفظ «الحد المقبول» متوازياً، إذا ما أريد للنظام أن يسود ويعم في المجتمع البدوي خاصّة. ويمكن تعريف هذا الحدّ بدقة أكثر، على النحو التالي: «إنه الخط الذي يجب ألا يخترقه الأفراد والجماعات، في سلوكياتهم، وإذا ما تجاوزوه عوقبوا علىٰ ذلك. فهو محدّد جيِّداً عند العشائر، علىٰ أنه الطريق السويّ الضبطي الذي يجب على الفرد ألا يتجاوزه في سلوكه، كما عليه ألَّا يَقْصُر دونه في واجباته تجاه الأفراد والجماعات من حوله».

ويمكن اختراق أو تجاوز الحد المقبول باتجاه ايجابي أو سلبي، نحو الأعلىٰ، أو نحو الأسفل. ويترتب الثواب على تجاوز الحد المقبول نحو الاعلىٰ، إذا ما كان ذلك بطريقة ايجابية؛ بينما يترتب عليه عقاب إذا ما كان التجاوز سلبياً؛ أما اختراقه نحو الأسفل، فهو أمر يستحق العقاب دائماً، لأنهم يعتبرونه حينها سلبياً في جميع الحالات. وسنشرح ذلك فيما يلي:

يستحق الاختراق ثواباً عندما يتم لصالح المجموعة وعلىٰ سبيل المثال، عندما يتجاوز الرجل إلىٰ ما وراء «الحد المقبول» نحو الاعلىٰ، كأن يسيطر وحده علىٰ مجموعة من أعدائه، وهو يدافع عن عشيرته، حينها يعتبر قد أظهر شجاعة تفوق المتعارف عليه، وأنه خاطر بحياته من أجل إنقاذ حياة وشرف قبيلته. آنئذٍ يهتفون بشجاعته على نطاق واسع، ويصبح موضع تبجيل واحترام، إلىٰ الحد الذي يحق لأي فتاة غير متزوجة أو مخطوبة، من قبيلته، أن تُفْصِحَ علناً عن رغبتها بالزواج منه. ومثل هذا الطلب سيعتبر، في الظروف العادية إختراقاً منها للحد المقبول نحو الاسفل، وبالتالي فإنها ستعاقب بقسوة. وإذا ما وافق الرجل الشجاع على طلب الزواج هذا، وهو الأمر السائد والغالب، فإن الدخول سيكون بنفس الليلة؛ وأكثر من هذا أن ذوي هذه الفتاة، الاقربين وعائلتها، يفقدون حقهم في المعارضة، بينما لا يعود لاولاد عمها حق بالمطالبة بأولوية الزواج منها، في الوقت الذي لهم، في الظروف العادية، هذا الحق، والاقتران بها[٣].

ومثال علىٰ الاختراق بالاتجاه السلبي، عندما يجرؤ شخص من مجموعة

وضيعة محتقرة إجتماعياً على طلب يد فتاة من مجموعة بدوية رفيعة ذات احترام وشأن. ويعتبر هذا الرجل أنه زاد عن حدّه، إلىٰ درجة إهانة الفتاة وأهلها، فيكون بذلك قد وضع نفسه في مطبٍّ يستحق عليه الموت أو الاهانة.

أما تجاوز هذا الحد نحو الاسفل، فيكون سلباً أبداً، لا ايجاباً. ومن الامثلة علىٰ هذا النمط، عندما يفر رجل من المعركة جبناً وخوفاً، (حينها يسمونه: «الشُّرود / الشَّرْدَان»)، لا لأسباب البراعة والتحرف للقتال أو التحيز لفئة، وأنما لجبنه وفِراره هذا الذي يعرّض مجموعته للخطر؛ مما يجعل هذا التصرف أمراً مشيناً له ولاقاربه وعشيرته جميعها. فالعار والشنار يغشاه، وكما يقال: إنْسِودْ وجهه ـ أي أصبح وجهه مسوداً؛ والمقصود رصيده ومجده وسمعته. وكان من عقوبته لدىٰ جماعته، أنهم يرفعون راية سوداء، ويدورون بها في أرجاء مضارب قومه؛ مع القول بصوت عالٍ، أن هذه الراية السوداء، هي راية فلان. وإذا كان متزوجاً، فإن لزوجته أو والد زوجه الحق في إلغاء الزواج؛ كما ينطبق عليه اصطلاح: مشمس، كإشارة على فقدانه جميع حقوقه وامتيازاته العشائرية، ويصبح شخصاً محتقراً. وإذا استطاع أن يثبت شجاعته فيما بعد في معركة، وذلك بعمل متفوق وغير عادي من البسالة، بحيث يتجاوز بعمله الشجاع هذا ما تعارف عليه قومه من حد مقبول في هذا المجال نحو الأعلىٰ وباتجاه إيجابيّ، حينها تعود إليه امتيازاته وحقوقه السابقة[٤].

ولا تُقَدَّر قيمة الحدّ المقبول بثمن في حفظ الاستقرار في المجتمع العشائري الأردني؛ كما أن العدالة تضطرب وتتقلقل عند وقوع خلل في الميزان ناتج عن التجاوزات والتعديات على المفاهيم المُتعارَف عليها، ولا ينقشع هذا الخلل إلا إذا تَمَّت تسويته بطريقة تعيد جميع أطراف النزاع إلىٰ مواقعهم السابقة الصحيحة على «الحدّ المقبول».

من هنا، فإنه يجب أن تكون أحكام قضاة العشائر مُقْنِعَةً مُشْبِعَةً لأطراف النزاع المعنيِّين كُلِّهم، وتعيد كُلًّا منهم إلىٰ حدوده ومواقعه السابقة: «كل من هو

يرجع لحدّه». أما السبب الكامن وراء ذلك فلأن معظم الروابط الإجتماعية المهمة التي تربط المجموعات البدوية مع بعضها البعض ما هي إلا تجسيد للقرابة الممتدة، ومفهوم «الحدّ المقبول». فالصلح بين أطراف النزاع وقناعاتهم ورضاهم بالأحكام الصادرة، أمور ضرورية وأساسية لحفظ الميزان والتعادل، وتحقيق العدالة في عرفهم ومفهومهم.

وحيث أن «الحد المقبول» مرن ويختلف باختلاف الزمان والمكان والمجموعة، فإن عدالة العشائر الأردنية تتباين أيضاً مثله بنفس الاسلوب. فالحكم يُطَبَّقُ بشكل تدريجي، ويتم تكييفه وتلطيفه حتىٰ يصلون إلىٰ خط من التوازن، بحيث يقنع ويرضىٰ به أطراف النزاع، بعد أن يُخفَّض من أقصىٰ درجة من العقوبة إلىٰ أدنىٰ حدّ يتفقون عليه؛ حينها يعتبرون أن العدالة قد تحققت.

وعلى سبيل المثال، قد يحكم القاضي العشائري على الجاني الذي تجاوز «الحد المقبول» سلباً نحو الأعلىٰ، إلىٰ أقصىٰ درجات العقوبة القاسية؛ حينها تأخذ الإجراءآت العشائرية العرفية مجراها، ويبدأ الوسطاء إستجداء والتماس الحلم والمسامحة من الطرف المتضرر. ومن خلال سلسلة من التوسطات، فإن القاضي ووجيه المجموعة / أو كبيرهم، والطرف المتضرر شخصياً، يقومون جميعاً بتخفيف حدة توتر الطرف المتضرر، وبالتالي الحد من قسوة العقوبة إلىٰ أن تصل إلىٰ حدّها الأدنى. وهذه العملية تعيد كلاًّ من الجاني والمجني عليه إلىٰ مواقعهم السابقة على «الحد المقبول» و «كل يرجع لحدّه» ـ كما يقول المثل.

أما المعتدي، الذي تجاوز الحدود المتعارف عليها، سلباً نحو الاعلىٰ، فلا بد أن تتمَّ إعادته مرة أخرىٰ إلىٰ حجمه الطبيعي، من خلال التحقير والتعزير الذي يلقاه، وهو يستجدي تخفيف العقوبة والحكم، بينما يبدأ وضع المجني عليه وقيمته الإجتماعية بالنهوض ثانية، من كبوة الأهانة التي أودت به إلىٰ الهاوية ـ أقول يبدأ نهوضه إلىٰ المستوىٰ المقبول وذلك من خلال الامتياز المشرّف الذي سيناله من خلال منح العفو والحلم إلىٰ الطرف الآخر. وبذلك تنجح عدالة العشائر في حفظ

التوازن والتعادل ضمن حدود وقيود «الحد المقبول».

وتعتقد العشائر الاردنية أنه في حالة إختراق شخص « للحدّ المقبول» بشكل سلبي، فإن الاهانة والوضاعة لا بد أن تَحِلاَّ ليس على الضحية فحسب، بل وتتعداه إلىٰ أقاربه، فينزلقون إلىٰ ما دون «الحد المقبول» في الوقت الذي يكون فيه الجاني، بالمقابل، فوق مستواه العادي على هذا الحد. وفي ظل هذا الوضع، فإن مهمة القاضي، من خلال العرف المعتاد، هي: تنزيل الطرف المعتدي إلىٰ الأسفل، لينتهي به المطاف إلىٰ وضعه السابق على الحد المقبول؛ بينما يرفع من شأن ووضع المتضررين، إلىٰ الأعلىٰ إلىٰ موقعهم السابق على «الحد المقبول». وبعبارة أخرىٰ، فإن الوضع الجديد يصبح وكأن الطرف المتأذي المحزون لم يعانِ أية خسارة، بينما المعتدي لم يجنِ أية مكاسب. وبذلك يتم تحقيق التوازن والتعادل مرة أخرىٰ، ولكن بقرار قضائي، وبرضىٰ الطرفين، مثلما كان هذا التوازن قبل المشكلة قائماً برضىٰ الجميع واتفاقهم.

ويبدو من المناسب هنا أن نذكر باختصار، مفهوم «الرجل المعقول»، الذي تَحَدَّثَ عنه كل من جلوخمان Gluck man ، وهربرت Herbert. أما جلوخمان (١٩٧٣) فيبحث فيما يسميه «الرجل المعقول» لدىٰ شعب اللوزي Lozi. في زامبيا بأفريقيا وقد كرّس الباب الثالث للمعالجة والبحث في وجود هذا المفهوم في عمليات التقاضي عند هذا الشعب؛ كما يوضح ذلك بشكل أكثر وأبعد من خلال دراسة عدد من القضايا والحالات. ويصف «الرجل المعقول» من خلال ملاحظاته لسلوكيات اللوزي على النحو التالي:

«إنه الشخص الذي يبدي الصفات الحميدة، والذي يطابق للسلوكيات المطلوبة من وضع إجتماعي معيّن (ص ١٢٧) (. . .) وعندما تُعْتَبرُ الافعال أنها ضد المقاييس المعقولة والإنماط المقبولة، فإنها حينئذ توضع في دائرة الإعتداء، أو البراءة (ص ١٥٥).

وبكلمات أخرىٰ، فإنه يصف الرجل المعقول، بأنه الذي يتصرف حسبما

تقتضيه الأساليب المثالية المعينة المتفق عليها؛ أما العشائر الأردنية فَيُعْزُوْن هذه السلوكيات والأساليب، بناءً على ما يجب أن يتصرَّف الفرد بموجبه. وعلىٰ النقيض الصارخ للعشائر، فإن السلوك المعقول المؤمَّل لدىٰ الشخص اللوزي يعتمد على جنسه (ذكراً أم أنثىٰ) ووضعه الإجتماعي (رفيع أو وضيع)، بينما يعتمد ترتيب العقوبة للاختراق والتعدي للحد المقبول، لدىٰ الأردنيين، علىٰ مدىٰ درجة الروابط القرابيَّة.

ويبدو لنا من المرجح، أن جلوخمان متأثر بـ ألين هربرت ومفهومه عن الرجل المعقول في كتابه (أي هربرت)، القانون غير الدارج UNCOMMON LAW (١٩٧٣)؛ وفيه نجد هربرت يصف «الرجل المعقول في مجتمعه الانجليزي على النحو التالي:

«إنه شخص مرن للغاية، صاحب نخوة يساعد في أوقات الشدة والمتاعب، وظهوره يرسم معالم الطريق نحو المساواة والحق» (ص: ٢) (. . .) إن الرجل المعقول يفكر دائماً بالآخرين، يدرك عواقب الأمور في توجيهه، وهو سالم من الأذىٰ (ص٣) ويؤكد هربرت شخصية الرجل المعقول إلىٰ مدىٰ أكثر من ذلك، على النحو التالي:

«. . . وفي خضم تراكم السلطات كلها التي تحمل غصن القانون، فإنه لا توجد ولو كلمة واحدة تذكر «الرجل المعقول» (. . .) ولا توجد أية إشارة إلىٰ ذلك. . . ولا يوجد من وجهة النظر الشرعية على الأقل أي «رجل معقول» (ص: ٥) (. . .) وقد وجدت أنه لا توجد بالقانون العام Common law، «إمرأة معقولة» (ص: ٦).

إن معالجة كل من جلوخمان وهربرت، توكدان أن اصطلاح «الرجل المعقول»، غير مُعَبَّرٌ عنه بشكل واضح، سواء لدى اللوزي، أو في عمليات التقاضي لدىٰ الانجليز، وإنما كان من محض اختراع الكاتبين المذكورين؛ ومن جهة أخرىٰ، فإن المرأة مستثناه من هذا المفهوم المثالي. وعلىٰ النقيض من ذلك،

فإننا نجد لدىٰ بدو الأردن أن «الحد المقبول / المعقول» واضحاً ومُعَرَّفاً بشكل صريح، في أقوالهم، وعمليات تقاضيهم، مع تحديد ماهية السلوك السويّ الصحيح. إن «الحد المقبول» يخلق التوازن الذي يُنَظِّم سلوك أبناء العشائر من ذكور وإناث على حدٍّ سواء.

ب ـ خلفية البيئة الإجتماعية لتشريعات العشائر الأردنية وقوانينهم

B-The Background of Social Context of Bedouin Legilation and Law

١) العلائق الإجتماعية المكونة من خلال القرابة

أ) يرسم الاردنيون الحقيقيون تمييزاً أساسياً بين نمطين من القرابة:

(١) دائرة الأعمام، التي تتضمن جميع الأقارب من الدرجات التالية.

(أ) الأهل وهم أقارب الرجل من جهة أبيه؛

(ب) أولاد العم؛

(جـ) الأخوال ـ وهم أقارب الرجل من جهة أمه؛

(د) الحلف جمعها الاحلاف، وهم حلفاء الشخص أو الجماعة، ويطلق عليهم لدىٰ عشائر بئر السبع، كلمة: الصف؛

(هـ) الرفيق.

وهذه الدرجات جميعاً هي ضمن فئة أولاد العم. والذين تربطهم بالشخص روابط قريبة من الدم و / أو الصداقة، مع ما يترتب على ذلك من حقوق وواجبات حيث يقولون «بينهم حقوق وواجبات»، ويعتبرون أنفسهم مجموعة واحدة؛ وهم يدافعون عن بعضهم البعض عندما تقتضي الضرورة؛ وبذلك نجد أن اصطلاح الأعمام لدىٰ العشائر الأردنية يشير إلىٰ جميع الأقارب من خَطَّي الأب والأم بالإضافة إلىٰ الأصدقاء والحلفاء.

(II) دائرة الأجناب ـ أي الغرباء، وهو اصطلاح يشمل جميع الناس أو العشائر التي لا تدخل ضمن دائرة الأعمام، بحيث لا توجد بينهم حقوق وواجبات «ما بينهم حقوق وواجبات»، وذلك باستثناء الأمور التي تقع ضمن الإهتمام العام المشترك لمجتمع الصحراء، مثل الدفاع عن المرأة، وكرم الضيافة،

والقضايا الإنسانية الأخرىٰ.

ونجد أن هذا التمييز بين مُصْطَلَحي الأعمام والأجناب واضح، ويتجسّد ويتشكّل في الامثال الأردنيين، وأشعارهم، وتصرفاتهم الإجتماعية تجاه الآخرين. أما اصطلاح: «عوايدنا» فيشير إلىٰ عادات الشخص وعشيرته وأبناء عمه. بينما نجد اصطلاح: عوايدهم، يشير، على النقيض من ذلك، إلىٰ الأجانب والغرباء، الأمر الذي يتم رسم معالمه بوضوح بهذا التمييز الذي يقود إلىٰ بعض الاختلافات في العوايد بين مختلف المجموعات.

ويبدو التمييز بين الاصطلاحين واضحاً في بيتي الشعر البدويِّين التاليين:

يا ما حلا الفنجال في فيّ وظلال ... وبمجلسٍ ما فيه نفسٍ ثقيلة
بيهم ولد عمٍّ وبيهم ولد خال ... وبيهم رفيقٍ ما ندوّر بديله

أما وجهة نظر العشائر تجاه الأحباب، فواضحة في البيت التالي:

يا ربّ لا تميتني بِدَيَّرْ الأجناب ... غير الرفاقة واقفين عليّ

وإذا ما دفِن الشخص في منطقة أقاربه، فذلك يعني أنه سيبقىٰ بين ظهراني أقاربه، حتى بعد موته؛ بينما إذا ما عاش أو دُفِنَ في ديرة الأجناب، فإنه سيكون بين أناس ليسوا له بأقارب، في الحياة والممات على حدٍّ سواء.

وهناك أهمية كبرىٰ لدرجة القرابة الحميمة في تشريع العشائر وقانونهم، وذلك واضح في تعريفهم وتحديدهم «للحد المقبول» للفهم المتبادل والمسؤوليات. وعلى سبيل المثال فإن العقوبة في حالة القتل العمد لأحد أبناء العم، أكثر مما هي عليه في حالة قتل غريب، بما يساوي أربع مرات أو سبع مرات. وأثناء الحرب و / أو الأزمات فإن جميع أولاد العم مُلْزمُونَ بدعم بعضهم بعضاً؛ لأنهم يُعْتَبرُون ضمن دائرة الصديق، و «الصديق عند الضيق». وإذا مارفض أحدهم (أ) مساعدة أو دعم أحد أولاد عمه (ب) فإنه (أ) إذا ما طلب المساعدة وهو بحاجتها فيما بعد، فإن القانون يعطي الحق للطرف الآخر (ب) أن يرفض إعطاء (أ) أية مساعدة؛ ذلك أن مبدأ «خذ»، و «اعطي» مفهوم

من قبلهم جميعاً؛ كما أن المثل يقول: «كل شيء قرضة ودين، حتىٰ دموع العين»، وهو مبدأ اجتماعي هام جداً في العلاقات والسلوكيات اليومية والحياتية.

وينتمي أبناء العم الذين يربطهم الدم، إما إلىٰ خط الأم ـ الأخوال، أو إلىٰ خط الأب ـ الأهل؛ وأما الأخير فيكون منحدراً من خلال أب «حقيقي» أو أب «مُفْترض»؛ فمثلاً: الزهير إسم لحمولة من بني صخر، وكل الذرية المنحدرة من جدهم زهير الأول يُسَمّون: الزّهير. فهم إذن أبناء عم من خلال رابطة الدم؛ لأنهم ينحدرون من جدّ عام واحد. ومن جهة أخرىٰ، فهم جزء من بني صخر، ويُعْتَبرون أبناء عم لجميع حمايل هذه القبيلة، رغم أنها (الحمايل) منحدرة من آباء مختلفين، قد لا يجمعهم جدّ واحد؛ وهذا يقودنا إلىٰ مبدأ الانحدار من خلال «الأب المفترض». ويعتقد أبناء العشائر أحياناً أن بني صخر أو عباد... الخ ينحدرون من أجداد يسمّون صخر، وعبّاد على التوالي؛ وفي الحقيقة فإن إثبات ذلك متعذّر للغاية.

وكل حمولة في هذه العشائر، مثل أية عشائر أردنية أخرىٰ، منحدرة من جد، بعيد وناءٍ نسباً عن أجداد الحمايل الأخرىٰ ضمن القبيلة / مجموعة العشائر الواحدة. ورغم هذا، فإن هذه الحمايل جميعاً، تعتبر نفسها أبناء عم، ومرتبطون معاً من خلال أب واحد، يكون اسمه ذاك الإسم الذي تحمله مجموعة العشائر / القبيلة. وبعبارة أخرىٰ، فإن الفرد في القبيلة يعتبر جميع أعضاء / أفراد قبيلته على أنهم «أهل»، أو «أولاد عم»، وذلك عندما يتعامل مع الغرباء. وهو أيضاً يعتبر جميع أعضاء قبيلته وحلفائها على أنهم أهل أو أبناء عم، عندما يتعامل مع الأعداء. وهذا واضح في المثل العشائري القائل: «أنا وأخوي على إبن عمي، وأنا وإبن عمي علىٰ الغريب».

إن تشريع البدو وقانونهم، يؤديان بالمقابل خدمة جُلَّىٰ في استمرار وتعميق التمييز القرابي ما بين «أبناء العم»، و «الأجناب». وأن العيش مع الغرباء، بالنسبة لهم، يعتبر نوعاً من العقوبة، ولهذا السبب، فإن القانون العشائري يجبر

العضو المخطىء أن يتحرك من منطقة أهله، أي «يجلىٰ ـ من الجلاء»، إلىٰ منطقة الغرباء أو الاعداء ـ «ديرة الأجناب». وسيعتبر هناك غريباً في جميع الأوقات، الأمر الذي يعني تَمرُّغاً بالاهانة والازدراء له؛ ذلك أنه الآن مضطر للدفاع عن هؤلاء الناس الذين هم ليسوا من لحمته، ولا من أقاربه. كما أن ابنته قد تتزوج من هؤلاء الغرباء، وبذلك تصبح بالمقابل، خارج مدىٰ مساعدة أقاربها الحَقِيقِيِّن، إذا ما ألمت بها أزمة أو مأساة. أن هذه الفئة من التصنيف القرابي، إنما هي سمة تشريع وقانون العشائر الأردنية، عند التعامل مع الأفراد والجماعات، داخلياً و / أو خارجياً.

وحسبما تناهي إليّ من مصادري الخاصّة، كان المجتمع العشائري الاردني، قبل عام ١٩٢١، على النمط الفئوي للقرابة أي: أبناء عم ـ حلفاء، و / أو أجناب وغرباء. فقد كان لبني صخر، وكانت أقوىٰ قبيلة أردنية، الحلفاء التاليين (وكانوا يندرجون بالنسبة للصخور ضمن فئة إبن العم): عشائر عباد، وبني حميدة، هذا في منطقة البلقاء، أما في شمال الأردن فكان حلفاؤهم كل من عشائر الكورة ـ الشريدة وأتباعهم، والعبيدات، والسرحان، وبني خالد، والسردية، والعيسى، والعتوم في سوف؛ وأما حلفاء الصخور في فلسطين فكانوا: آل جرار في منطقة جنين، والصقر في منطقة بيسان (وهم حلفاء حيمون لعباد). أما الشرارات فقد كانوا أحياناً يتبعون وينتمون إلىٰ بني صخر كحلفاء و / أو تابعين.

ومن جهة أخرىٰ، نجد أنه كان للحويطات حلفاء أيضاً، وذلك على النحو التالي: في جنوب الأردن: الحجايا، والسعيديين، والأحيوات، وأحياناً بني عطية وجزءاً من الشرارات؛ وأما حلفاؤهم في سيناء وبئر السبع فكانوا، التياها، والترابين، والطَّوَرَةْ.

وإذا ما اقترف أي فرد من هذه العشائر جريمةً أو اعتداءً يستدعي الجلاء، فإنه يجب ألا يذهب إلىٰ منطقة أو مضارب عشيرته، أو حلفائها، بغض النظر عن بعدهما عن مضاربه، وإنما عليه الرحيل إلىٰ «ديرة الأجناب»، رغم أنها قد

تكون محاذية لمنطقة المعتدي العشائرية. أما المعيار التشريعي في هذه القضايا والحالات، فهو الرباط القرابي. وإذا كان المعتدي وأقاربه ضمن مسؤولية الدم يرفضون الجلاء، فإن القانون العشائري حينها يعطي أقارب القتيل / الضحية حق الانتقام والثأر باستخدام القوة إذا ما فشلت الوساطات.

أما أهل الكرك فقد كانوا مثال المجموعة التي كان وضعها دائم التغير والتأرجح، بين فئة «الحلفاء»، أو «الأعداء»، فقد مروا بمراحل وحالات متقلبة من التحالف والعداء مع الحويطات، بني صخر، بني عطية، بني حميدة، العمرو و / او الوهابيِّين. وقد تأرجح الكركيون من جانب إلىٰ آخر، متربّصين تطوّرات الوضع السياسي بين العشائر الأخرىٰ، وظروفهم (أي الكركية، وأوضاعهم الداخلية الخاصة بهم). وقد كان هذا كذلك، بسبب انتمائهم إلىٰ موقع محدد بعينه ـ وهو «قلعة الكرك»، وبسبب ضعف حمائلهم أيضاً أمام قوة العشائر الكبيرة الأخرىٰ وأحلافها. والحقيقة أن حدود منطقتهم وتماسها مع العشائر البدوية، قد أجبرهم على عمل التحالف مع العشائر القوية من حولهم، وذلك من أجل تأمين وانقاذ وضعهم السياسي، وأرضهم، ومواشيهم. وقد كانت بني صخر هي العشائر الوحيدة التي استطاعت أن تحتفظ بقبضتها لوقت طويل في إجبار الكركيين على دفع الخاوة.

وفي حالة الوضع المحايد «محايدون»، فإن العلاقة بين القبيلتين المعنيّتين، كانت تُحَدَّدُ وتُعرّف بأنها ليست في دائرة العداوة، ولا في دائرة الصداقة ـ «لا أجناب، ولا أحباب».

وعندما تقع قضية بين هذين الطرفين، وَلَمّا تُحدَّد علائقها «كأحباب» أو «أجناب» بعد، ولا هم ضمن دائرة دفع وأخذ الخاوة ـ (أي سَيِّدُ وَمَسُود)، حينها يتنادى الشيوخ، والقضاة، والوجهاء، والكبار؛ لعقد اجتماع خاص، ليقرروا، ضمن أي الفئات والدوائر يندرج نمط علاقاتهم؟، وبناءً على الاتفاق يُحَدِّدون، ويتخذون القرار المناسب، ويصبح حلّ القضية مدار البحث، حسبما اتفقوا عليه من مبادىء عامة في تحديد هذه العلاقات.

ويعتبر الرفيق، في عادات الأردنيين، قريب حميم، حتىٰ ولو كان من غير الأقارب الحقيقيين. فطالما أنه يرافقك، فهو يوليك ثقته ألا تخونه أو تؤذيه، ولا يأخذ حذره وحيطته تجاهك. فقانون العشائر يلزمك أن تدافع عنه ما استطعت، وأن تعامله بنفس الأسلوب والدرجة التي تعامل بها الأخ أو القريب الحميم من جهة الدم الحقيق.

وإذا ما غدر شخص برفيقه، فإنه يخترق «الحد المقبول» للصداقة، والأمن والحماية. أما الغدّار / البوّاق فيسمى: «بايق خوية / رفيقه»؛ أي أن الرفيق يُعتبر كأخ حقيقي من جهة الدم. وأنها لجريمة خطيرة ونكراء، أن تغدر بالرفيق، حتى ولو كان أجنبياً، كما أن العقوبة لمثل هذه الجريمة ترتفع إلىٰ أربعة أضعاف. والترتيبات إيّاها تطبق في حالة وقوع هذا الاعتداء على الجار سواء أكان هذا الجار غريباً أم قريباً. ولا بد من القول، أن أي غدر بالرفيق أو الجار سيجلب السمعة السيئة السوداء للغادر وأقاربه على حدٍّ سواء؛ كما أن شهادته تصبح مرفوضة «مهثّل الشهادة»، هذا ناهيك عن أنه لا يجد من يدافع عنه إذا ماحاق به خطر أو اعتلته مِحَنٌ وأزمات، أقول أنه لا يجب المساعدة حتىٰ من أقاربه. ومثل هذه العقوبة العشائرية الفردية تلحق بكل من يؤازره حتىٰ ولو كانوا من عصبته الأدنيين، هذا ناهيك عما يلحق به وعزوته من عار وشنار.

وأما رابطة الخؤولة عند العشائر الأردنية فهي قوية ومتينة، رغم أنها أقل أهمية من رابطة القرابة الأبوية؛ ذلك أن الدم من خلال الأب، يعتبر أكثر أهمية وقوة من ذاك القادم من خلال الأم. ويستخدم الأردنيون مصطلح «أخوال» بشكل واسع لأنه يتضمن جميع الأقارب عن طريق الأم. أما أولئك الذين تجتمع فيهم رابطتي الخؤولة والعمومة ودمائهما، فإن ذلك خير وأقوىٰ، ومحبذ عندهم أكثر؛ «خير علىٰ خير أحسن وأخير». وفي مثل هذه الحالات، فإن شريطي القرابة يعزز كل منهما الآخر. وأما الفتاة التي يكون أخوالها من أعمامها «خوالها من عمامها»، فهي الوحيدة من بنات الشيوخ المؤهلة لأن تكون عُطْفَةً، وهي الفتاة التي تركب هودجاً حربياً خاصاً على جمل، يسمىٰ «المركب»، أثناء

خوض المعركة، لتقوم بتشجيع محاربي قبيلتها؛ ذلك أنهم أقاربها من الجانبين (الأبوي والأمومي) وهم يذودون عنها.

وفي حالة أن الخال (أ) للرجل (ب) (شقيق أمه الأقرب، أو من لف لفه بالقرابة) عدواً للرجل (ب)، ووقعت معركة بين قوميهما «الأعمام، والأخوال»، فإن «الأعمام» حينها أولى وأقرب من «الأخوال»؛ وبناءً عليه، فإن (ب) سيأخذ جانب أبيه وأعمامه، ضد أخواله. كما أن إبن الأخت يُظْهر شجاعته وبسالته، ويتباهى أنه سيقتل أخواله؛ وذلك في سبيل رفعة شرف أهله وأعمامه؛ وَيُعَبِّرون عن ذلك بقولهم: «يا ويل الخال من سهم إبن آخيه ـ ألف أخيه ـ ممدودة لتعبر عن الأخت الأنثىٰ» بينما نجدهم يشيرون إلىٰ إبن الأخت بكلمة إبن؛ أما إبن الأخ فيقال له: وَلَدْ، ويقولون: وَلَدْ أخوي، وبنت أخوي، ويقولون أيضاً: «إطلق علىٰ القوم ولد بنتهم»؛ والمبدأ في ذلك هنا، أن العدو سيتوانىٰ كثيراً عن قتل شخص يمت إليه بصلة القرابة من خلال إبنتهم؛ بينما هو (الشخص) لا يتوانىٰ أن يضفي شرفاً علىٰ أعمامه (أقاربه من جهة الأب)؛ ولهذا، فإنه سيربح المعركة، أو يحاول كسبها وربحها؛ ويفضلون أيضاً إرسال إبن إبنة عدوهم في المباحثات مع هذا العدو، ذلك أنه ملتقىٰ خطين من القرابة، الأمر الذي سيساعد في تقدمها ونجاحها (أي المباحثات).

وللخال في أوقات السلم منزلة عالية، ويلعب دوراً هاماً لدىٰ عشائر الأردن؛ وهم يقولون: «الخال والد». وعندما يتحدثون عن وراثة الصفات؛ فإنهم يقولون: «الخال حزام»، أي أن إبن أخته سيرث صفاته. ويقولون أيضاً، في معرض إعطاء أهمية كبيرة لِوراثَةِ صفات الخال من جسمانية وسلوكية ونفسية: «ثلثين الولد لخاله»؛ وأيضاً «نقِّي لولدك خال» ويتجاوزون الخال (شقيق الام) إلىٰ خال الخال، ويقولون عن أهمية توارث الصفات: «خال الخال يرث القَعَدْ»؛ الأمر الذي يعني أن الشخص يتأثر بصفات خال خاله وقد يحملها، حسنة كانت أم سيئة؛ وإذا كان ذلك الخال النائي ذي طباع أوسمات سيئة، فإنها سَتُحَرِّرُ عبر إبن أخته إلىٰ الشخص المعني. وبشكل عام، يعطي الأردنيون أهمية

كبيرة للأخوال، وذلك بسبب رابطة قرابة الدم إلىٰ إبن / أبناء إبنتهم؛ وإذا ما أهان شخصٌ أخوالَ شخصٍ آخر، فإن للشخص وأخواله كليهما، الحق في الإدِّعاء علىٰ المخطىء أمام القاضي العشائري.

بقي أن نقول أن أهم مخلوق من البشر من حيث المبدأ بالنسبة للأردني هم والداه ثم إخوته ثم أجداده لأبيه، ثم أقاربه، ثم أخواله. ويتبّوأ الوالدانَ مركزاً عظيماً في دائرتي الأحترام والتبجيل من قبل أبنائهم؛ حيث يقبّلون أيديهم، ويطيعونهم، ويحترمونهم بل ويعتبرون أن أكبر وأشنع إهانة بالنسبة لأي أردني، هي عندما توجه إهانة أو لعنة إلىٰ والده، حتىٰ ولو كان هذا الوالد سيئاً أو رديئاً، وفي هذه لديهم مفهوماً مفاده: «اللي يسب ابوك الردي، سبّ أبوه الطيب»؛ من يشتم أو يلعن والدك ولو كان والدك رديئاً حقاً؛ فاشتم وألعن والده، ولو كان طيّباً حقاً. وهذا يتضمن كلا من الأب الحقيقي، وآبائه الأقربين من خلال خط الانحدار، ضمن الدرجة الخامسة إلىٰ السابعة في أعلاها وإذا ما أُحضرت القضية أمام القاضي العشائري، فإن من شرع بالاعتداء أولاً سيخسر القضية، ذلك أن للمُعْتَدي عليه حَقَّ الدفاع المشروع عن نفسه من جنس ونوع الاعتداء.

(ب) المفهوم التشريعي للقرابة عند العشائر الأردنية

B-The Legeslative Bedouin Concelt of Kinship

تتصف العشائر الأردنية بفهم عميق ووعي مُمَيَّز وملحوظ لإطار الإنسانية ضمن العائلة الواحدة ـ وهي دائرة «بني آدم» ـ أبناء آدم عليه السلام ـ أي أبناء البشرية جمعاء. ويمتد «الحد المقبول»، والقانون عندهم بدءاً بالفرد وعائلته الأدنىٰ، وانتهاء إلىٰ شمولية أبناء الإنسانية جميعهم؛ كما هو واضح فيما سنشرحه الآن.

وفي عقل الأردني أن كلّ فرد يُشَكِّل مركز وبؤرة العالم. وتتسع من عنده دائرة أبدية واسعة من العلاقات القرابية إلىٰ من يُكِنُّ له، بطريقة أو بأخرىٰ، إلتزامات مشروعة، وذلك فيما يتعلق في إدامة العدالة، وحفظ توازن «الحد المقبول. ولا تشكل هذه القرابة، في مفهوم العشائر الأردنية بنياناً هرمياً، ولا

عمودياً، وإنما أفقياً واضحاً في أذهانهم، وأن بدا مشوشاً في أذهان غيرهم.

أما تفاصيل علاقات هذه القرابة الممتدة، فهي مرسومة على النحو التالي: الفرد، العائلة النووية، العائلة الممتدة، الربع (الدرجة القرابية التي تتفرع عن، أو تنتهي في الجد الرابع)، الدرجة الخامسة، الحمولة، الفرقة، العشيرة، مجموعة العشائر، القبيلة، الشعب، البدو، العرب، المسلمون، بني آدم وهم أبناء البشرية جمعاء.

وعندما يُقَدِّم الأردني نفسه للآخرين، فإنه يُعَرِّف نفسه باسم عائلته التي ينتمي إليها، ثم إلىٰ حمولته، فعشيرته... الخ. أما مسؤوليته القضائية، وهويته الشخصية فتنطلقان أولاً من ذاته وشخصه، ثم تمتد إلىٰ ما وراء ذلك لتشمل العائلة والقبيلة، والبداوة، والعروبة، والاسلام، والعضوية في الجنس البشري.

ومن الجدير بالملاحظة أنّ الاردنيِّين لا يعترفون بالفوقية من أي شخص ضمن هذه الدوائر، إلا في مجال الانحدار النسبي، والوظائف الروحية، كما ذكرنا في موقع سابق من هذا الفصل. وتعطي العوايدُ الأردنيَّ استقلالَه، مما يُخَوِّلُه ويُؤَهِّلُه للتصرف تجاه الآخرين، في إطار الفهم المتبادل، وملاحظة الالتزامات المتبادلة. ويقولون: «مثل ما إلك لي»؛ وأيضاً: «مثل ما تلقاني ألقاك»؛ وهذا مطبق في جميع مظاهر حياة العشائر الأردنية البدوية منها وغير البدوية.

وكنتيجة لهذا المفهوم، فإن كل فرد مسؤول عن الدفاع عن مجموعته، وعشيرته و / أو حلفائه إذا ما احتاجوا إلىٰ ذلك أو طلبوه. وإذا ما أهمل مسؤوليته هذه، فإن الآخرين بالمقابل، لن يُقَدِّموا له يد العون والمساعدة عندما يحتاجهما، ذلك أنهم يرون أنك تحصل علىٰ ما قدّمت: «اللي قدّمته تلقاه».

ويتَّفق قانون تلبية الالتزامات، وإدامة العدالة، بشكل متوازٍ مع «الحد المقبول» للعلاقات القرابية، ولقواعد السلوك الضبطي المتصفة بالمشروعية

المناسبة. ويترتب على الفرد أن ينجز جميع واجباته، تجاه نفسه أولاً، ثم تجاه عائلته، مع ما يتطلب ذلك من مثابرة. وإذا ما شب خلاف ضمن إطار العائلة الواحدة، فإن الأب أو الجد سيقوم بمهمة فض هذا النزاع. وإذا ما كان الخصام خارج نطاق العائلة، فإن معالجته تتم على يد قاضٍ، أو كبير، أو شيخ، وذلك حسب مستواها ودرجتها الصحيحة (حمولة، فرقة، قبيلة . . . الخ). أما الفرد فيمثل العائلة كلها ضمن سيطرة وإطار الرُّبع، ويمثل الرّبعَ كُلَّه ضمن إطار الحمولة، وذلك عند تعامله مع من هم خارج ربعه هذا، والأمر نفسه ينطبق على بقية الدوائر، وذلك حسب علاقاتهم بالشخص المعني.

وإذا ما أقدم شخص (أ) على تسويد سمعة شخص آخر (ب)، فإن (أ) إنما يُلْحق الضرر والأذىٰ بسمعة دائرته المباشرة التي يمت إليها. ولهذا، فإن (أ) إذا ما تصرف بشكل رديء وسيء تجاه أي فرد خارج حمولته، فإن اللوم يطال حمولته كلها، بسبب تصرفه الفردي هذا؛ وإذا ما تصرف (أ) بصورة سيئة تجاه فرد من قبيلة أخرىٰ، فإن العيب سيلحق قبيلته كُلَّها من جرّاء تصرفه هذا؛ وهكذا فإن الترتيب ذاته يتبع تَصَرُّفه أيّاً كانت طبيعة هذا التصرّف.

وهذا من أحد الأسباب الرئيسة التي تجعل المجموعة يقومون بضبط تصرفات الفرد، ذلك أن نتائج تصرفه لا تنعكس عليه وحده، بل وتتعداه إليهم، وبالتالي فهي مسؤوليتهم الجماعية. ورغم هذا الضبط الإجتماعي كله، فإنه يبقىٰ يعتبر نفسه فرداً مستقلاً حُرّاً، حيث أن المجموعة تنتمي إليه مثلما ينتمي هو إليها.

وبعبارة أخرىٰ، فإن العلاقات ليست هرمية، وإنما أفقية متبادلة يقف فيها الناس سواسية كأسنان المشط لا يفوق أيُّهم الآخَرَ إلا بمقدار ما يُقَدِّمه من خَدَمات، ويحققه من إنجازات لصالح المجموعة.

وقد وَجَدَتِ العشائرُ الأردنيةُ ـ خاصةً البدو ـ صعوبة في التأقلم مع استخدام الكلمات التي تجسِّد الفوقية مثل: «سيدي»، التي جاءت بها الدولة إلىٰ

الجيش والدوائر والمحاكم؛ وذلك لأنها كلمات تنمّ عن الهرمية التي تتعارض مع قانون العشائر ومفهومها وحدها المقبول.

ورغم أن الأجيال الحديثة قد إنصاعت بصعوبة لهذا التفاهم، في استخدام هذه الكلمات والاصطلاحات، فإن الجيل القديم كانوا يعانون من الحيرة بين أمرين: فمنهم من إنصاع للأمر وأطاع، ومنهم من لم يلمس هذا المفهوم شيئاً من حواسّه، فمثلاً قد نجد شيخاً كبيراً يخاطب موظفاً عالياً في الدولة باسمه المجرّد من أي لقب، في الوقت الذي نجد في عدد من ملفات الشرطة وثائق تُرينا كيف أن بعض قضاة العشائر البدوية قد خاطبوا ضباط الشرطة أو قادة المخافر بكلمة سيدي، وذلك في نهاية ما يُصْدِرونَه من أحكام.

ويعتبر البدوُ هذه الألقاب بأنها تعبِّر عن مفاهيم وسلوكيات من الفوقية من قِبل غيرهم عليهم. ومن جهة أخرىٰ، فإن من المألوف لدىٰ العشائر الأردنية أن مدح الشخص بحضوره يعتبر نوعاً من الإهانة للمُخاطَبْ، ويقولون في ذلك «مدح الوجه مذمَّة»؛ وذلك لأن «المدح مدح القفا». هذا بالإضافة إلى أنهم يعتبرون مدح الشخص بوجهه وحضوره علىٰ أنه نوع من النفاق. وبإعطاء الانتباه لهذين القانونين، فإن البدو يتجنبون إهانة الآخرين، وأن يكونوا منافقين؛ وأكثر من ذلك، فإن الأردني، وخاصةً البدوي، لا يعتبر أي شخص بالوجود يعلوه أو يتفوّق عليه.

جـ ـ التقسيمات المتراكزة ضمن نسق القرابة

C-Concentric Subdivisions Within Kinship

(التقسيمات الفرعية، للدوائر المتعددة ذات المركز الواحد، ضمن نسق القرابة).

١ ـ **العائلة الأردنية الممتدة**؛ وهي مؤلفة من ثلاثة أجيال تعيش معاً، في بيت واحد، أو متجاورين مكاناً وزماناً بمعاصرتهم بعضهم بعضاً وهم عادةً: الإبن والأب والجد. وفي هذه العائلة يتم الزواج المتوازي ضمن خط الأبوة، أي «زواج بنت العم»، حيث يقوم الجد بترتيبه، ضمن أحفاده (أبناء أولاده)؛

كما أن هذه الدرجة القرابية، والسكنية تعزز حق إبن العم في الزواج من إبنة عمه، واستطاعته وحقه في منع أي شخص خارج عائلته الممتدة من الاقتران بابنة عمه، وذلك لأنها تقع في مجال حمايته ومجاله، وتحت سيطرته. وقد ترتب على هذا المبدأ مفهوم آخر، وهو حقّ إدّعاء إبن العم في أولوية الزواج من إبنة عمه، وأيضاً حق «الجيرة»، والذي بموجبه يصبح بمقدوره وضعها تحت حماية رجال من ذوي النفوذ والتأثير من أقاربه، سواء بتحديد مستقبلها الزواجي سلفاً بأنها مربوطة لحسابه هو، أو ألا يتم زواجها من آخر إلا بعد موافقته الشخصية. وقد كان هذا التشريع مطبقاً لدىٰ العشائر، باعتباره نوعاً من حقوق إبن العم ضمن عائلته الممتدة. وقد عالجت «قوانين الإشراف على البدو» هذه الممارسة (الجيرة)، كما سبق وبحثنا في الباب الأول.

وعندما يقع نزاع بين أعضاء عائلة واحدة، فإن مهمة فضه تقع على عاتق الجد؛ خاصةً وأن البدو يحترمون ويشجعون إنهاء النزعات داخل العائلة أو الخيمة / بيت الشعر، دونما تدخل خارجي. وهناك قول بدوي: «رواق البيت ما يعرف ويش جوّاته»؛ وهذا يعني أنه يجب حفظ جميع الشؤون العائلية كشيء خاص، يتم إنهاءه داخلياً بدون أي تدخل من الخارج. والبدو يراعون هذه العادة ويتقيدون بها بشكل دقيق، وكأنها قانون.

٢ ـ الرُّبُعْ. وهنا نجد أن «الحد المقبول» والمسؤولية، أوسع لدىٰ الربع، حيث يتم إنهاء النزاعات بين أفراده من قبل شيوخ وكبار الربع نفسه. وحسبما تقتضيه قوانين العشائر فإنه يترتب على أعضاء الربع جميعاً أن يجلوا إلىٰ منطقة أجنبية، إذا ما ارتكب أي منهم جريمة. فالربع في عرف العشائر درع للفرد ـ «الربع درع»، والفرد بلا ربعه لا يساوي غطاء رأسه ـ «بلا ربعه ما يسوىٰ قبعه»، وذلك يعني أن الفرد لا حساب ولا قيمة له بدون ربعه. ويدعم أعضاء الربع بعضهم بعضاً بشكل يعبر عن صلة القرابة الوطيدة.

ويعتبر الشخص شجاعاً لأعماله البطولية، والتي من أهمها قيامه بإنقاذ أي عضو من ربعه يواجه خطراً ـ خاصةً خطر الموت. وفي هذه الحالة، يعتبر فعله

هـذا من باب الشجـاعة، بـل شيء مشرّف يتبـاهىٰ بعمله. ومن جملة مـدحهم للشخص على بسالته في القتال، أنهم يقولون: «رَبْعُه باللِّقا يَمْدَحُـونُه». ويسمىٰ «الربع» بهذا لأنه يشمل جميع الأقارب المنحدرين من جدٍّ واحد يجمعهم، يكون الرابع بدءاً بالمتكلّم.

٣ ـ الـدرجة الخـامسة (٥). تُعَـوِّل العشـائـر الأردنيـة أهميـة كبـيرة عـلى المسؤولية العامة ضمن الدرجـة الخامسـة. ويمثلون هذه العـلاقة ومـداها ومجـال المسؤولية فيها بالأصابع الخمسة لليد الواحدة. فعندما يكون للرجـل يد واحـدة بخمس أصابع، فإن بمقدوره حينها استخدام السلاح للذبح و / أو الجـرح، في سبيـل الدفـاع عن نفسه، وكلما تـرك استخدام أحـد هذه الأصـابـع لـلإمسـاك بالسلاح، فإنه يصبح بالمقابل أكثر وهناً في القدرة على الإستخـدام، وبالتـالي في الايـذاء أو الدفـاع. وإذا ما بقيت أصبـع واحدة فقط تُمْسِـكُ بالسـلاح، سـواء أكـانت الخنصر أو البنصر (أي الجـد الأول وهـو الخـامس، أو الأخـير وهـو الشخص الذي نحن بصدد الحديث عنه) يستـطيع حينهـا أن يجرح فقط، لا أن يقتل أي شخص، وإذا لم تبق أي أصبع، فإنه يصبح بعدها عاجـزاً للغايـة عن الإمساك بسلاحه أو استخدامه باليد.

وتعتبر العشائـر، مجموعـة الدرجـة الخامسـة، أنهم مشتركـون بالمسؤوليـة، كوحدة واحدة، في جميع الأمور القضائية. فعندما يرتكب أحـدهم جريمـة، فإن جميع أعضاء درجته الخامسة مسؤولون عنه وشركاء في دفع الدية، وجميع النتائج الأخرىٰ المترتبة علىٰ الفعل، فعلىٰ سبيل المثال: عندما يكون (أ)، و (ب) أقارب ضمن الـدرجة الخـامسة، في خـطين متوازيـين من القرابـة، وساهم (أ) بـدفع عشرين ديناراً من مجموع الدية المترتبة على ما ارتكبه (ب) من جريمة، وحـدث بالمقابل أن (أ) وجماعته قد اقـترفوا جـريمة تتـطلب دفع ديـة، فإن عـلى (ب) أن يساهم مع (أ) بدفع نفس الكمية أو النسبة التي كان (أ) قد دفعهـا عندمـا أُبْتُلِي (ب) بالجريمة السابقة. وإذا ما كان (أ) بعيداً في قرابته خمسة أجيال عن الفـاعل (ب)، فإن (أ) له الحق في دفع ثمن «بعير النوم» وذلك كي لا يرحل من مكـانه

(لا يجلو). وإذا لم يدفع (أ) هذا البعير، فإن عليه حينها أن يعيش في الغربة (المنفىٰ)، إلىٰ أن يتم إجراء الصلح، وإنهاء النزاع.

وهناك طريقة نادرة، والتي بموجبها يمكن ل (أ) ألا يَرْحَل ولا يدفع بعير النوم، ولا الدية؛ وذلك عندما يعلن (أ) براءته من قريبه الفاعل، وأنه يغسل يديه منه، وبذلك يستطيع ذوو القتيل / الضحية قتل الفاعل، وَمَسْحَ دمه برواق بيت مُعْلِنِ البراءةِ هذا، دون أن يجد مقاومة أو اعتراضاً من قريبه (أ). ولكن مثل هذا العمل نادر وخطير، وإن كان جزءاً من عادات العشائر، خاصةً عشائر بئر السبع. فمن المُشِين، وغير المشرِّف للشخص أن ينكر مسؤولية من فعلة الجاني بدون سبب وجيه.

ويقول البدو: أن من يغسل يديه من إبن عمه يسفك دمه ودم إبن عمه ودم أقاربه، «من تَبِرَّا من ولد عمّه هدر دمّه». ونجد هنا هاء كلمة دمه تعود على الشخص المُتَبرِّىء، وعلى المُتَبَّرأ منه (الفاعل). ولهذا، فإن مثل هذا الشخص، وكجزء من العقوبة العشائرية، لن يلقىٰ أو يتلقّىٰ أية مساعدة من أيٍّ قريب له، عندما يواجه أيّ خطر؛ ذلك أنه قد اخترق حرمة القانون بعدم اعتباره للعوايد، والحد المقبول المتعارف عليهما، وراح يمارس فعلاً يَقْصُر دون مستوىٰ الرجل الشريف، أي أنه إرتكب جريمة «كسر الشرف».

٤ ـ **الحمولة**[٦]، وهي مجموعة من الناس تنحدر من جد واحد ناءٍ، يكون بين السادس في أدناه، والثامن في أعلاه، وفي الغالب يكون الجد السابع، علماً بأن العد يبدأ من الجيل المتكلم الذي يكون علىٰ قيد الحياة. ويمكنني المحاجّة بأن الحمولة «وهي من الحمل»، مشتقة من مفاهيم عشائريَّة عدّة. أما الأول فهو الضمان القضائي في «حمل مسؤولية الدم» ـ كما تقول العشائر الأردنية. وعندما يرتكب شخص جريمة خارج حمولته، فإن حمولته كلها تساهم معه في الذنب و/ أو المسؤولية في هذه الجريمة، ويلحق بهم العقاب، حسبما تقتضيه العوايد العشائرية.

والحمولة يجب أن تكون منحدرة من جد واحد هو السابع، وإذا ما انتمىٰ إليها أناس من خارج خط الإنحدار، فيسمون «لفايف» ـ (مفردها لِفُوفَه)، وهم الذين يحملون إسم الجد العام للحمولة، ولكنهم لا ينحدرون من صلبه. ويجب علىٰ اللفايف أن يحملوا ويتحملوا المسؤولية المترتبة ل، أو على الحمولة، طالما أنهم يحملون إسم جدها العام وذلك ضمن معاني ومفاهيم الإلتزامات، والحقوق، والواجبات المتبادلة.

وهناك بُعْد آخر لهذا المفهوم، وهو «حِمْل الرحيل»، والذي هو: الخيمة، ومحتوياتها، إذا ما حُمِّلت علىٰ متن الجمل. وعندما يهاجر البدوي أو يغادر، مصحوباً بعائلته وقطعانه، فإنه يذهب مع بقية حمولته وذلك كوحدة قرابية واحدة، تحقيقاً للأمن والحماية لأنفسهم. فالحمولة تنتجع كوحدة مجتمعة مصحوبة بقطعانها، عندما تجد مرعىٰ كافياً لها (للقطعان) في أي موقع يمكنها الوصول إليه، والمكوث فيه دونما خطر، ويقول المثل:
«يحمل حاله مع حلاله»، وذلك ليتحرك وينتقل إلى مكان آخر، يجد فيه قوام حياته وحياة ماشيته.

وهناك تفسير آخر لهذه الكلمة، والذي يربطها بِحَمْلِ الأطفال؛ فالجد الأول القديم للحمولة، كان مثلاً قد تزوج زوجة أو أكثر، وقد حملت / حملن بأطفال ذكور من ظهره. فيكون هذا الجد قد «حملهم في ظهره» قبل أن تحملهم أزواجه في بطونهن» قبل ما تحملهن المرة». وأما أحفاد أبنائه وتفرعاتهم من هاته الزوجات جميعاً، فيصبحون بعد الجد السابع «حمولة». وحيث أن جدهم كان قد حملهم في ظهره من قبل، فإنهم بناءً عليه، يشاركون بعضهم حمل المسؤولية وتحملها تجاه بعضهم كأخوة من أب واحد.

ورغم أن التشريع العشائري الأردني يصرّ على المسؤولية الجماعية بين أعضاء الحمولة الواحدة، إلا أنه لا يعطي الفرد من الحمولة حق الجيرة، وذلك إذا ما كان طالب الجيرة بعيداً عن الفتاة من حيث القرابة النسبية؛ أي إذ كان يبعد عنها أكثر من خمسة أجداد. وقد حدثت حالة في هذا المجال في مطلع القرن

العشرين بعد أن تم تغيير مدىٰ مسؤولية الدم من الجد السابع إلىٰ الجد الخامس؛ وقد حدثت هذه القضية عند بني صخر في عام ١٩٠٠ تقريباً، عندما أعطىٰ حتمل بن عيادة (أ) موافقته على زواج أخته الأرملة (ب) من مرزوق الحويلي (جـ). وعندما تلقىٰ (أ) مهر أخته من (جـ)، نهض أحد أقاربها وهو مناحي، من نفس الحمولة وأقرب نسباً إليها من (جـ)، ووضع الأرملة (ب) تحت الجيرة، رغم أن مناحي (د) كان خارج الدرجة الخامسة من حيث القرابة عن (ب). وقد إعترض شقيقها (أ) على هذا الإجراء، محتجاً أن مناحي لم يقدم على خطبة (ب) قبل مرزوق، كما أن حتمل (أ) إستلم مهر أخته من مرزوق، وأن (أ) قد نطق كلمته التي يتعذر عليه الرجوع عنها. إلا أن (د) هدد بقتل (ب)، و (جـ)؛ الأمر الذي استدعىٰ المثول أمام القاضي العشائري مُطِيْع الزهير، والذي كان حكمه فيها: «اللي ما يجلي مجلاك، ولا يؤدي مدّاك لا جيرة له».

إن هذه القضية تلقي بعض الضوء على فترة حدث فيها تغير في التشريع العشائري الأردني، المتعلق بتقليل مدىٰ المسؤولية الجماعية في أمور الدم، من الجد السابع، إلىٰ الجد الخامس. فنجد مناحي يطلب حقوقه حسب المفهوم القديم في المسؤولية الذي يمتد إلىٰ الحمولة جميعها؛ بينما نجد القاضي يَسْتَنُّ سابقة ويقوم بتعديل «الحد المقبول» الذي تم تشكيله جديداً. وعلى أية حال، فإنه بعد هذا، رغم أنه لا حقّ للرجل في طلب الجيرة ضدّ رجل آخر ضمن نطاق الحمولة، فإنه يمكن تطبيقها ضد من هم خارج الحمولة. أما إذا كان الأمر يتعلق بالدفاع عن الحمولة، فإن الفرد يبقىٰ ملزماً في الدفاع عن هؤلاء الذين يرتبط معهم إلىٰ الجد السابع إذا كان الأمر ضمن عشيرته، حتىٰ ولو كان الأمر خارج مدىٰ مسؤولية الدم، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرىٰ، فإن أمر الدفاع يمتد ليشمل القبيلة بأكملها، إذا ما تعرضت للإعتداء عليها من الخارج. أما الآن، فالأمر ينطبق بالتساوي ضد أي اعتداء نظاماً وأرضاً وشعباً على الأردن، وكأنها حمولته أو عشيرته. ولا بد من القول أن الحمولة تتألف من عدة وحدات من الدرجة الخامسة.

٥ ـ الفرقة، وهي مجموعة يفترض انحدارهم من جد عام واحد، يكون الثامن أن التاسع؛ أو آتون من عدة أجداد لا تربطهم قرابة الإنحدار من أب واحد ولكنهم يفترضون أنهم من جد عام واحد «حقيقي»، أو «مفترض» ويرتكز إصطلاح الفرقة على مفهومين ـ تشريعي، وعسكري.

أما المفهوم الأول فيتضمن من حيث المبدأ، بأنه لا توجد مسؤولية عشائرية على عضو الفرقة عن جريمة ارتكبها أحد أفرادها ضد أحد أعضاء فرقة أخرى، رغم أن المقترف، والأفراد الآخرين متباعدون بالنسب؛ ومع هذا، فإنهم في الواقع والعادة والممارسة يشاركون بعضهم المسؤولية، رغم أنهم خارج الدرجة الخامسة من حيث القرابة.

أما المعنىٰ العسكري فيكون عندما يتبع للقائد العسكري (العقيد / القايد) جماعة مفترقة عن سائر الجماعات، ولكل منها قائدها الخاص بها الذي لا يتبع للآخرين حوله من القادة، أي أنهم ـ مفترقين ـ عن بعضهم حينها تسمىٰ كل منهم فرقة، لافتراقها عن الأخرىٰ، في أحد الأمور التالية أو جميعها، وهي: القيادات، العشائر، الحمايل، الاهتمام المشترك، خوض حرب أو شن غارات.

وفي الوقت الحاضر، منذ الستينات، أصبح استخدام كلمة / اصطلاح «الفرقة» للأشارة إلىٰ اية انشقاقات واختلافات بين الأقارب، حتىٰ ولو كانوا ذوي قرابة حميمة. وتتألف الفرقة من عدد من الحمايل.

٦ ـ العشيرة، وهي تتألف من عدد من الفرق، وقد وجدنا أن هذه الكلمة تستخدم لدىٰ عشائر الأردن لأكثر من معنىٰ، وأنها ذات أكثر من أصل. فالكلمة ـ عشيرة ـ تطلق على مجموعة تلتقي بالجد العاشر من حيث خط الإنحدار، سواء أكان هذا الجد العام «حقيقيّاً»، أم «مفترضاً». ويصف الأردنيون العشيرة بعبارة: «سنان وعنان»، أي رمح وعنان حصان أو فرس، وذلك كمؤشر على العلاقة ما بين مفهوم العشيرة، والرقم «عشرة». فالرمح

يحتاج إلى يد واحدة بخمسة أصابع كاملة، للإمساك به واستخدامه، بينما يحتاج عنان الحصان إلىٰ جميع أصابع اليد الأخرىٰ؛ ولهذا فإن الرجل مضطر لاستخدام يديه كلتيهما لركوب الحصان واستخدام الرمح والسيف في القتال. وهذا ما يمكن أن يفسّر به المؤلف اشتقاق كلمة عشيرة من كلام العشائر الأردنية.

وللكلمة ارتباط، واشتقاق من كلمة «العِشْرَة» بكسر العين. فرغم أن أعضاء العشيرة يكونون أحياناً من أصول شتّىٰ، فإنهم يحتضنون بعضهم بعضاً، ويعيشون في صداقة وطيدة متقاربة متلاحمة، ويشتركون في قانونهم وقضاتهم.

وفي عام ١٩٤٠ (م ش ب، رقم ٤ / ٢ / ١٦٢، تاريخ ١٧ / ٤ / ١٩٤٠ ـ ز ٤ ب)، طلب شيوخ ووجهاء وكبار عشيرة الزبن من قائد الجيش العربي آنذاك أن يسمح لهم بفض نزاعاتهم الخاصة بهم لدىٰ قضاتهم من الزبن، وذلك حسب عوايدهم الخاصة بهم، لوجود من يسعىٰ من الخارج لزرع الإنشقاق بين أعضاء العشيرة الواحدة، كما طالبوا قائد الجيش بالايعاز لقادة المخافر للتقيد بهذه السياسة، وذلك لأنهم راغبون في حفظ وديمومة استقلالهم الذاتي، وأن يضبطوا أمورهم بأنفسهم على أنها داخلية خاصة بهم، لا خارجي (نص الوثيقة في الملحق)

وفي الوثيقة نفسها، قدم الزبن أسماء قضاتهم، والتمسوا من الدولة اعتمادهم والاعتراف بهم.

ورغم أنه قد يكون في العشيرة عدداً من الكبار والوجهاء، والشيوخ، والقضاة، فقد كان الواقع والممارسة، ولا زالا (١٩٨٢)، بأنه يجب أن يكون لها شيخ و / أو قاض، معترف به في النهاية كنقطة المرجع لجميع أفراد عشيرته. ويلعب مثل هؤلاء القضاة أو الشيوخ دور الوساطة فيما بين أفراد عشيرتهم من جهة وأفراد العشائر الأخرىٰ، و / أو الحكومة من جهة ثانية.

وعندما يموت شخص كان يتسلم منصب القضاء في عشيرته، فإن موقعه

التشريعي يتحول إلى إبنه أو أخيه (أي وراثة افقية أو عمودية). وإذا لم يكونوا بأهْلٍ لهذا الموقع فإن أقرب القوم إلىٰ المُتَوفّىٰ، من ضمن خط الإنحدار الابوي، يخلف من لقي وجه ربه، إذا ما كان قادراً على آداء المهمة. بنجاح وثبات. وبعبارة أخرىٰ، فإن الموقع القضائي أما أن يكون عمودياً، أو أفقياً (ويتحدث Musil، ١٩٢٨ ص ٤٢٦ ـ ٧ عن طريقة مشابهة لدىٰ الرولة).

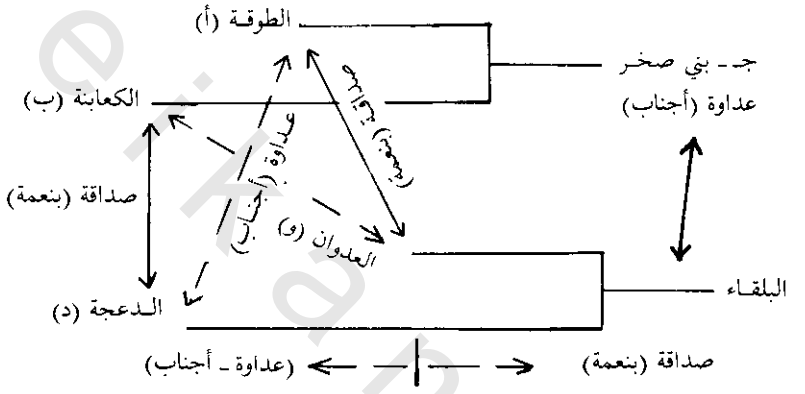
وعلى سبيل المثال، فإن محمد الزهير بني صخر قد انتقل إلىٰ الرفيق الأعلىٰ عام ١٩٦٧، وكان شيخاً وقاضياً لعشيرة الجبور / والذين بدورهم ـ أي الجبور ـ بعثوا برقية إلىٰ نائب الملك يخاطبونه الموافقة على تنصيب بركات (إبن الشيخ محمد) كوريث لوالده في المشيخة والقضاء. وقد أوصىٰ مدير الأمن العام آنذاك، إلىٰ وزير الداخلية للموافقة على هذا التنصيب. ورغم أن بركات كان حينها نقيباً في القوات المسلحة الأردنية، فقد تم تعيينه شيخاً وقاضياً لعشيرته الجبور وهو على رأس عمله العسكري (ز ١١ (أ) و(ب)).

ومن وجهة نظر قانون العشائر الأردنية، فإن «الحد المقبول» داخل العشيرة يتضمن طرقاً خاصة، أو «عوايد»، والتي قد تتفق أو تختلف مع عادات عشائر أخرىٰ، داخل القبيلة / مجموعة العشائر الواحدة أو خارجها. ولهذا، فإن العشائر المتفرقة (أ)، و (ب) وهما جزء من مجموعة العشائر (جـ)، قد يغزو كل منهما الآخر، أو يتآلفان معاً لغزو عشيرة أخرىٰ، أو قبيلة، أو قد تدخلان في علاقات مع عشائر أخرىٰ (د) و (و) خارج مجموعة عشائر (أ) و (ب). وقد تعقد (أ) إتفاقية أو ميثاقاً من «الصداقة» أو «البنعمة ـ أبناء عم»، مع (د) أو (و) واللتين تكونان من قبيلة / مجموعة عشائر أخرىٰ معادية.

وقد حدث هذا عندما اندلعت نار الحرب بين عباد والبلقاء؛ حيث كانت عشائر عباد متحالفة مع بني صخر، وكان كل من عباد والصخور علىٰ علاقة عداء مع «البلقاء». إلا أن سطام فندي الفايز (شيخ الطوقة، وهم الجزء الأكبر من بني صخر) تزوج فجأة من عليا شقيقة علي الذياب العدوان (مقابل يوم من أيام العرب، أي أن يقف الطوقة إلىٰ جانب العدوان في معركتهم ضد عباد،

والتي حدثت ربما في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر). وهكذا أصبح الطوقة من بني صخر حلفاء للعدوان، كنتيجة لهذا الزواج، والتقوا معاً على قتال عباد الذين كانوا بدورهم مدعومين من قبل الكعابنة ـ وهم القسم الآخر من بني صخر. وبذلك حارب الصخري أخاه الصخري، والحليف أخاه الحليف، والعدو إلىٰ جانب عدوه.

إن هذا ليرينا أن العشيرة كانت وِحْدَةً مستقلة داخل القبيلة (أنظر الشكل التالي).



ولمزيد من الشرح عن ذلك، لا بد أن نتذكر أن بني صخر كانوا «أجناب» لعموم عشائر «البلقاء» الذين يتضمنون الدعجة؛ ولكن الكعابنة وهم القسم الثاني الكبير من بني صخر كانوا أبناء عم لعشائر عباد الذين كانوا أعداء للبلقاء بمن فيهم الدعجة. أما الدعجة فكانوا أبناء عم للكعابنة، ولكن ذلك لم يؤثر ولم يغير علاقات أي منهم مع عباد؛ أي بقي الكعابنة أبناء عم وحلفاء لعباد، وبقي الدعجة أجناب (لعباد)، وبقي الصخور ككل بني عم لعباد، وأجناب للبلقاء ككل.

وفي عام ١٩٥٥، أقدم أحد أفراد عشيرة الحامد من الكعابنة على قتل رفيقه من الدعجة. وحيث أن علاقة الكعابنة والدعجة كانت «بنعمة»، فإن

العقوبة كانت مربعة. وقد تم الإعلان عن هذه البنعمة، والإعتراف بها ضمن شهادة من قبل علي حديثة الخريشة ـ شيخ الكعابنة آنذاك، حيث أدلىٰ بشهادته المؤرخة في ٣٠ / ٦ / ١٩٥٥، في مكتب محافظ العاصمة، بما يلي: «حسب العادات العشائرية، فإن العلاقات ما بين الكعابنة والبلقاء والدعجة، هي «بنعمة» وليست «أجناب». لهذا فإن الإجراءآت العشائرية بينهما، يجب أن تكون حسب التشريع العشائري المتعلق بأبناء العم «بنعمة»، وليس «أجناب».

وهذا يوضح كيف أن عشيرة الدعجة، وشطر بني صخر ـ الكعابنة، لديها استقلال عشائري وصلاحيات لتأسيس «بنعمة» أو عداوة، مع العشائر الأخرىٰ، أو الأقسام الكبيرة التي قد تنتمي إلىٰ عشائر معادية.

وهناك قضية أخرى يمكن ذكرها هنا، والتي تدور حول موضوع نزاع السلايطة ـ بني صخر مع الحجايا. فالحجايا كانوا «أجناب» لبني صخر، لكنهم كانوا أبناء عم ـ بنعمة للسلايطة من بني صخر.

٧ ـ **مجموعة العشاير** (مفردها عشيرة)، مثل بني صخر، عباد، الحويطات، بني حميدة، بني خالد، السرحان... الخ.

وقد تم رسمياً تحديد اصطلاح البدو، من لدن «قوانين الإشراف على البدو»، كما يلي (ق ش ب، ٢٩٢٩ ـ م: ٢):

«تعني كلمة (بدو) في هذا القانون عشائر الأردن الرحل أي بني صخر والسرحان وبني خالد والعيسىٰ والسلايطة والكعابنة والحويطات والمناعين والنجادات والرشايدة والحجايا وتوابعهم وسائر العشائر الرحل التي تدخل شرقي الأردن من وقت إلىٰ آخر».

كما تم تحديد أسماء هذه العشائر المذكورة أعلاه، في قانون الإشراف على البدو لعام ١٩٣٦ (م: ٢).

ويمكنني المحاججة أن هذا التصنيف غير مقنع، لأنه لا يزودنا بتعريف كافٍ ومقنع لمعنىٰ اصطلاح «البدو الرحل»؛ كما أن العديد من عشائر البدو قد

أُستُثنيت من التصنيفات التي نصّت عليها قوانين الإشراف على البدو، مثل: عشائر عباد، بني حميدة... الخ.

وقد ادّعىٰ بعض المسؤولين المتقاعدين الذين التقىٰ بهم المؤلف بأن هذا التنصيف قد أشار فقط إلىٰ العشائر التي تعيش شرق الخط الحديدي الحجازي، أو الذين يتجولون في الصحراء. ولكن هذا الإدعاء واهٍ وعاجز عن الصمود أمام التمحيص، وذلك لأنه توجد عشائر ضَمَّتْهُمْ قوانين الإشراف على البدو، وهم يقطنون ويتجولون غربي خط سكة الحديد، وبذلك أُعتبروا بدواً؛ مثل الحجايا والسعيديين، وجزءاً كبيراً من بني صخر والحويطات. ومن جهة أخرىٰ فهناك عشائر أخرىٰ تعيش شرقي خط سكة الحديد، واستثنتهم قوانين الإشراف على البدو، مثل الدعجة، أهل الجبل، وبعض أجزاء من بني صخر.

وقد كان من السائد المتعارف عليه، أن لكل مجموعة عشائر «شيخ مشايخ»، وشيوخ، وكبار، ووجهاء، وهويتها العشائرية المستقلة، جميع فئات القضاة، نخوة (صيحة حربية)، وسم مواشي، عائلة معينة ذات وظيفة روحية، و«حدّ مقبول» خاص بهم.

وجميع أبناء العشائر الأردنية هم بدو أو كانوا في مرحلة من مراحلهم بدواً، ولا زالوا شديدي الاعتزاز بهويتهم العشائرية والبدوية وقد يعرّف أي منهم نفسه على أنه بدوي: «أنا بدوي»، أو «حنا يالبدو». وهذه البيانات مؤشر واضح على تباهي واعتداد البدوي الأردني بهويته، وعوايده، وقانونه، وحده المقبول، والذي يميّزه عن غير البدو من السكان. كما أن أبناء العشائر الأخرىٰ شديدوا الاعتزاز بكلمة عشيرة أو حمولة.

ومن جهة أخرىٰ، فإن عشائر الأردن من بدو وغير بدو يعتبرون أنفسهم عرباً؛ وقد عدّيت حوالي أربعين استخداماً ومعنىٰ لكلمة عرب عند العشائر الأردنية ولم يُقفل الموضوع، إذ تستخدم هذه الكلمة «عرب»، لتدل علىٰ عدد من المعاني والقرائن، بما فيها عمليات التقاضي، والقانون، والحرب، والمضارب

البدوية، والهويات الشخصية والقبلية، والوظائف السياسية والروحية، و«الحد المقبول» عند العشائر.

ولا ننسىٰ أن عشائر الأردن على إطلاقهم يعتزون للغاية بهويتهم الإسلامية، ويعتبرون عوايدهم وقانونهم جزءاً من تراثهم الإسلامي، رغم أن الحقيقة تدل على أن ممارسات بعض العوايد والقانون تبدو غير إسلامية أحياناً، كما سنبين في هذا الباب، فيما بعد. فقد يعرف الأردني على نفسه باسمه، أو إسم عائلته، أو ربعه، أو الدرجة الخامسة التي هو منها، أو حمولته، أو فرقته، أو عشيرته، أو قبيلته. وفي الغالب يعرف على نفسه بأنه بدوي (إبن عشيرة أو حمولة) أو عربي أو مسلم[٧]. وبالمقابل، فإن الأردنيين من غير البدو، يعرفون الفرد البدوي أو المجموعة البدوية، كبدو، أو عرب.

وقد تخبّط العديد من غير الأردنيين ومن غير أبناء العشائر في كتاباتهم عن العشائر الأردنية والبدو، ولم يحالفهم الحظ بالوصول إلىٰ درجة التمييز بوضوح، ما بين إصطلاحي «بدو» و «عرب»، وذلك لأن هؤلاء الكتاب لم يكونوا واعين لهذه الدوائر التي يضعها الأردنيون وخاصةً البدو في التعريف على الفرد أو الجماعة، أو المجموعات داخل مجتمعهم، والتي أثبتناها أعلاه. وقد أدىٰ هذا إلىٰ تشويشهم بل إنهم أحياناً استخدموا كلمتي «عرب»، أو «بدو» للإشارة إلىٰ البدو، أو ليعنوا البدو والعرب كليهما. وهذا الخلط والتشويش غالب وواضح في كتب الغربيين عن البدو في القرنين التاسع عشر والعشرين (مثلاً Dickson، ١٩٦٧، ص ١٠٨ - ٩). ولم يقتصر الأمر عليهم، بل أن إبن خلدون الذي ظهر في القرن الرابع عشر الميلادي، قد بدىٰ في مقدمته مشوّشاً، أو على الأقل، غير واضح، في استخدامه لاصطلاحات: «عرب» و «بدو»، (أنظر ١٣٢٠ هـ، ص ١١٤ - ١٢٤)، و «أعراب»، فوظف كلا منها للتعبير عن الآخر بطريقة تجعلنا نميل إلىٰ الحكم بالذات؛ أو على الأقل هكذا فهمناها.

وبتأسيس السلطة المركزية في شرق الأردن، تطوَّر لدىٰ عشائر الأردن مفهوم إجتماعي ووطني وسياسي جديد، وهو «الشعب الأردني»، الذي لا يقتصر

الآن على البدو، بل ويتعداه إلىٰ غيرهم على حدّ سواء. وبعبارة أخرىٰ، فإن مفهوم «المواطنة» قد حلّ محلّ مفهوم «القبليّة»، هذا بالإضافة إلىٰ بروز مفهوم الهوية الأردنية الوطنية البحتة، بل أن إسم العشيرة الأردنية أصبح يدل على هوية الشخص الأردنية تلقائياً، مثلما تدل الأردنة الصحيحة على إبن العشيرة.

وباختصار، فإن للقرابة دور وتأثير كبيرين في تقدير أنماط الأحكام التي تصدر عن، وتفرض من قبل، القاضي العشائري. كما أنها تقرر حدود «الحد المقبول»، فيما بين الأفراد والجماعات تجاه بعضهم، وتجاه الآخرين. وإذا ما تجاوز بدوي خط «الحد المقبول»، سلبياً، داخل مجموعته القرابية أو الإجتماعية، بما فيهم الحلفاء، فإن العقوبة المتعارف عليها تكون مغلظة ومشدّدة؛ وفي الوقت ذاته، فقد يلقىٰ هذا «الخرق» سماحاً وعفواً، إذا ما كان هذا الصفح ضرورياً لتجنب الانشقاقات والتصدعات التي قد تبرز نتيجة الخطأ والعقوبة؛ والتي (أي الانشقاقات) قد تُفسد ديمومة العلاقات القرابية والقبلية، وبالتالي ينهار الحد المقبول، بدل اقتصاره على مرحلة التصدع والإنشقاق. وعلى سبيل المثال، فإن العقوبة المتعارف عليها، المترتبة على قتل أحد الأقارب أو الحلفاء، هي سبعة أضعاف تلك المستحقة لدم شخص من قوم أعداء / أجناب. ومع هذا فقد يواجه قاتل قريبه بالحلم والعفو إذا ما اقترف عمله بدون قصد أو وعي، وذلك لتجنب التصدع في صفوف المجموعة، ولإبقاء الخسارة في المجموعة مقتصرة على ذاك الذي فارق الحياة، أو ما ماثل ذلك.

٢ ـ روابط إجتماعية أخرىٰ خلاف القرابة

2-Social Bonds Other than Kinship

أـ الأمن والحماية. إن مفهوم الأمن والحماية عند العشائر الأردنية، يؤثر في تشريعهم وقانونهم، من جهة، وهو هدف يسعىٰ الأردني لتحقيقه لنفسه ومجموعته ومجتمعه من جهة أخرىٰ. ونجد أن أبناء العشائر في معظم تصرفاتهم وعوايدهم، إنما يناضلون من أجل تحقيق الأمن والدفاع؛ فهم يحتاجون لحماية

وتـأمـين أعـراضهم، وسمعتهم، وكـل شيء يمت إلىٰ شخصيتهم، وهـويتهم العشائرية بصلة.

وقد حققت عوايد البدو، في الصحراء الأردنية قبل ١٩٢١، مفهوم الأمن والحماية، أكثر مما تحقق عـلىٰ يدي الأتـراك في هذا المجـال. وبعد عـام ١٩٢١، استمرت هذه العادات بتزويد وتزخيم الأمن والحماية للمجتمع العشائري، جنباً إلىٰ جنب مع إجراءآت الدولة لهذا الهدف، كما بحثنا في مـوقع آخـر (العبادي، ١٩٧٩، ص ١٦).

وقد كيَّفت العشائـر الأردنية عـوايدهـا وطورت تشريعهـا، لتحقيق الأمن والحماية لأنفسها. ويبدو من الضروري والمناسب أن نلقي الضوء بتفصيل أكثر، على ثلاثـة أشياء في حيـاة العشيرة الأردنيـة، والتي تأثـرت بشكل مبـاشر بمفهوم وهدف الأمن والحماية؛ وهذه الأشياء هي: الطعام، والقهوة، والحرب.

أما ما ينص عليه تشريع العشـائر في مـوضوع الـطعام، فيبـدو جلياً فيـما يلي: (الاقتباس مترجم عن الإنجليزية):

«إن التصرف البسيط بتنـاول كـوب من المـاء أو الحليـب، أو شيء من الطعام من وعاء يدوي، إنما يعني أن الشخص قد أصبح تلقائياً تحت حماية ليس صاحب الوعاء فحسب، بل وكل القبيلة التي ينتمي إليها هـذا الشخص (ذلك أن الأمر يعني قبول القادم طعام القبيلة كلها، فهي بالتالي ملزمة بحمايته). وأمـا مبدأ الحماية هنا، فهـو مطلق؛ أي أن المجمـوعة المضيفـة مُلْزَمَةٌ بتحقيق الحـماية للقـادم ضد أيـة أخطار أو أعـداء من الداخـل أو الخارج ـ حتىٰ ولـو كانـوا من ضمن القبيلة الحامية نفسها، حتىٰ ولو كان القادم / طـالب الحمايـة شمل قـاتلاً لابن المعزب أو أبيه أو أخيه أو قريبه، ومطلوب رأسه علىٰ فعلته هذه.

وعلى أية حال، فإن هذه الحماية ليست من جانب واحـد، وإنما متبـادلة، فـالضيف ملزم أيضاً بـالمساهمـة في حمايـة معزبـه، والدفـاع عنه، حتىٰ ولـو كان المعتـدون هم أقربـاء وقبيلة الضيف نفسه. وفي حـالات كثـيرة، يلعب الضيف

دور الوسيط فيما بين معازيبه من جهة، وأقاربه (أقارب الضيف) من جهة أخرىٰ الأمر الذي يساعد في النهاية على تحقيق الفهم المتبادل والسلام بين الخصماء.

وإذا ما قرر الضيف مغادرة مضارب مُضِيْفِهِ، فإنه سيمنح حماية كاملة، إلىٰ أن يتناول طعاماً لدىٰ قبيلة أخرىٰ، أو يغادر «ديرة» المعازيب تماماً، وبذلك يصبح تحت حماية قبيلة أخرىٰ، ومعزّب آخر (أعلاه، ص ١٧).

أما فيما يتعلق بالقهوة من حيث تشريع العشائر وقانونها، فنجد التالي:

يحتسي المعزب فنجان القهوة الأول الذي يسمىٰ: «فنجان الهيف»، أي الهافي الذي ليس في الحسبان، ولكنه يؤدي مهمة تأكيد الأمن والحماية للضيف؛ كما أنه يعطي المضيف فرصة اختيار القهوة، فيتوكد من أنها حامية (ذلك أن من المهانة للضيف تقديم القهوة إليه دافئة ـ أي باردة) ويسكب المعزب قطرات من القهوة في الفنجان ويناولها إلىٰ ضيفه ليشربها؛ وإذا ما فعل الضيف ذلك (أي شربها)، فإنه يحفظ سمعته وسمعة معازيبه (فلأنه إذا رفضها فإن ذلك يعني أنه جاء يطلب حاجة أو إهانة لمضيفه، أو تعبيراً عن جهله بأصول الكيف والعادات).

أما الفنجال الأول الذي يشربه الضيف، فيسمىٰ «فنجال الضيف»، والذي يعني إعلانه عن قبوله ضيافة المعزب، وأن المعزب قد قبل بهذا ضيفاً بتقديمه الفنجال إليه (إلىٰ الضيف). وبعدها يتم تقديم الفنجال الثاني للضيف، والمسمىٰ: «فنجال الكيف»، والذي يعني من طرف المعزب، سؤال لضيفه فيما إذا كان مرتاحاً ومقتنعاً بضيافة القوم؛ ومن طرف الضيف أنه يقبل الضيافة ومقتنع بها، ويوافق على ما يُقَدَّمُ إليه. أما الفنجال الثالث والأخير، فاسمه: «فنجال السيف» وهو خاتمة العهد بين الطرفين؛ وهو يعتبر إتفاقاً للدفاع المشترك، والعهد بالحماية المتماثلة، وأمراً ملزماً للطرفين بالتساوي، ليس تجاه بعضهما البعض فحسب، بل وضد أي اعتداء يقع علىٰ منهما أيضاً.

وقيل أن يغادر الضيف مضارب مضيفيه، فإنه يتناول فنجالاً واحداً من

القهوة، والذي يعني شربه أن «ميثاق الدفاع» فيما بين الطرفين لا زال مُلْزِماً لهما، وأن كل فريق منهما سيبذل قصارىٰ جهده لتأمين الأمن والحماية لقبيلة الآخر» (أعلاه، ص ١٨).

أما فيما يتعلق بالحرب، فالأمر على النحو التالي: «تعتبر العشائر الأردنية السجين أو الأسير لديهم، كضيف عندهم، بكل ما تعنيه هذه الكلمة، حيث يتمتع بالإحترام، والأفضلية، وصحبة آسريه ويشاركهم قول الشعر، والعزف علىٰ الربابة... وأما في المعركة، فإن المحارب إذا ما سقط عن جواده، فإنه لا يجوز حينها مقاتلته، إلا إذا بدأ هو ذلك؛ وإذا ما سُلب سلاحه أو جُرِّده، فإنه لا يجوز لاحد أن يقاتله أو يؤذيه، إلا إذا بادر هو بذلك. لهذا فإن البدوي الذي يُقْتَلُ جواده في أرض المعركة، ويضيع سلاحه أو يُسْلَبُه، فإنه يصبح خارج اللعبة، يجلس هناك، وهو يدخن غليونه، يراقب قتال الآخرين، غير خائف على نفسه، لعلمه أن قانون البدو، ينص علىٰ أنه لا يجوز لأحد أن يؤذيه، طالما أنه ابتعد عن المشاركة، وهو خارج المباراة (أعلاه، ص ٢٣ ـ ٥)، (قارن Musil، س، ص ٥٠٤ ـ ٦٦١؛ و Burckhardt، ١٩٦٧ ص ١٣٣ ـ ١٤٨).

وقد كان من الضرورة الحتمية أن يحفظ البدو عوايدهم سارية المفعول؛ وبذلك أوجدوا لأنفسهم قوانين عرفية، يطبقونها بدقة، وتضبط جميع مظاهر حياتهم؛ وذلك لديمومة وحفظ الأمن والحماية، ليس للأفراد فحسب، بل وللمجتمع أيضاً. وكانوا كلما ألم خطر بالمجموعة نتيجة خرق لهذه الأنظمة، لجأوا إلىٰ عملية التقاضي لتصحيح الميزان، أي لحفظ «الحد المقبول» المعترف به بوجه عام من لدنهم، متوازناً مستقيماً. وقد استدعت هذه العملية وجود قضاة، متمرسون وعارفون بعوايد مجموعاتهم الذين يقضون فيما بينهم؛ وبذلك يحققون هدف تعادل «الحد المقبول» لدىٰ المجموعة، حسبما تقتضيه عاداتهم وأعراضهم: وقد استمر هذا الأمر، بعد عام ١٩٢١، تحت إشراف الدولة. أما بعد عام ١٩٧٠، فقد نحت الدولة منحىٰ آخر ينطوي على تشجيع الإنسجام بين مختلف العشائر الأردنية ضمن الدائرة البدوية، وفيما بين البدو وغير البدو من سكان

الأردن. أما الهدف من وراء ذلك. فكان تشجيع العلائق المتَّسقة فيما بين هاتين المجموعتين (البدو وغير البدو) كمواطنين أردنيين، ولتأسيس «حد مقبول» واحد، لسكان الأردن جميعهم.

وبذلك نجد أن الروابط المثالية من «الأمن والحماية»، أما أن تكون عهداً دائماً، مثل الدفاع عن القبيلة، والمرأة، والمتاع، والعبد؛ أو علاقات مؤقتة، والتي تتمخض عن تناول الطعام، أو القهوة، أو العهد الذي يتلاشىٰ حسب تغيرات الظروف.

ب ـ الجوار والاستقرار

يشكل «الجوار» واحداً من العلاقات المهمة في المجتمع العشائري الأردني، رغم أنها أحياناً، علاقة مؤقتة. وقد سنّ التشريع العرفي قوانين وأنظمة لتحديد وضبط إتصال وسلوك الأفراد تجاه جيرانهم؛ ويعتبرون من الواجب الديني والدستور العرفي أن يكون الشخص جاراً مريحاً لجاره، مُحْتَرِماً له، ويتصرف معه حسب الأصول المبنية على الذوق والاحترام المتبادل، وعدم الايذاء، سواء أكان هذا الجار من الأقارب أو الغرباء.

وبناءً عليه، فإن العقوبة على أية إساءة تجاه الجار، يجب أن تكون أربعة أضعاف مثيلتها علىٰ غير الجار؛ هذا بالإضافة إلىٰ ما يجر هذا الفعل من سواد السمعة، بين الناس، على الفاعل. ولهذا، فإن مفهوم البدو، هو أن يسأل الشخص عن جاره قبل داره، لأنه يعرف نفسه، وما بداره، وأما ما لدىٰ جاره فلا يعرفه إلا بالسؤال. «إسأل عن الجار قبل الدار». وينطوي هذا المثل على المسؤولية الدينية والإجتماعية لمساعدة الجار بعد معرفة ما يحتاج، وعن اختيار الجار، في أن الإنسان يجب أن يختاره، ليرتاح معه، ويطمئن إلىٰ جواره.

وهناك إلتزامات، وحقوق، وواجبات، وفهم متبادل، بين الجيران. فكل جار يجب أن يساعد جاره، ويتعاون معه، ويرسل إليه بعضاً من الطعام، ويدعوه لمشاركته طعامه، ويشاركه واجباته الإجتماعية، وكل نشاط إجتماعي.

وإذا ما وقع اعتداء على جار(أ)، فإن جاره (ب) يجب أن يدافع عن (أ)، حتى ولو كان المهاجمون هم عائلة أو أقارب (ب)؛ وذلك لأن خط الجوار أهم من خط القرابة في هذه الحالة، بل وله (الجوار) الأولوية على الروابط القرابية، في أمور الدفاع، والأمن، والحماية. وقد بحثنا تفاصيل ذلك في مكان آخر (العبادي، ١٩٧٦، ص ٣٠٣ - ٣٢٠).

وللأردنيين طريقة خاصّة في تصنيف الجار إذ يضعونه ضمن إحدى الدائرتين التاليتين وهما: «الجار الزين» - الجيد؛ و «الجار الشين» - السيء. وهذا واضح في بيت الشعر البدوي التالي:

جار علىٰ جار بختري ونوّار
وجار علىٰ جار صفاة محيفة
ولا بد ما نبدّل الدار بالدار
والكلّ عن جاره يعدّ الوصيفة

أما «الاستقرار»، فقد لعب دوراً هامّاً في تغيير التشريع العشائري الأردني وتأسيس قوانين جديدة؛ ذلك أن متطلبات «الاستقرار» تختلف عن تلك التي تقتضيها حياة البدو الرحل.

ففي عام ١٩٥٤ (ز١٠)، ثم تغيير نمط الدية، فيما بين أهل الجبل والسردية، من «أجناب»، إلىٰ «دية إبن عم»؛ وذلك لأن الطرفين قد استقروا في قريتين متجاورتين، قبالة بعضهم بعضاً. وقد تم التوصل إلىٰ هذا التغير، بعد جهود بذلها مدير شرطة البادية وبموافقة إجماعية من شيوخ الطرفين.

جاء هذا الأمر بعد مشاجرة وقعت فيما بين المساعيد من أهل الجبل، والسردية، عام ١٩٥٣، نتج عنها مقتل شخص من المساعيد. وقد جاءت هذه الحادثة ضمن سلسلة طويلة من الخلافات المستعصية بين الطرفين. وقد أدت هذه الحادثة بالذات، إلىٰ رفع حالة التوتر بين الجهتين الذين كانوا استقروا قبل

وقوعها في قرىٰ أم الجمال، وصبحا وصبحيّة. من هنا فقد كان من الضرورة بمكان إنهاء موضوع هذه الجريمة بما أمكن من السرعة؛ وذلك تجنباً لمزيد من سفك الدماء، والثارات، والانتقام.

وأما الصعوبات التي برزت أثناء معالجة الموضوع، فهي مقدار الدية؛ فالعادات السابقة «العوايد السابقة» بين المساعيد والسردية، فيما يتعلق بقيمة الدية كان سبعة من الجمال «سبعة بعارين»؛ أي قيمة دية الغريب: «دية أجناب»، الأمر الذي لا يتفق مع الأوضاع الجديدة التي نتجت عن استقرار الطرفين إلىٰ موضع هم فيه قبالة بعضهم بعضاً «على مرأىٰ بعضهم» وإذا بقيت الدية سبعة جمال، أي دية أجناب، فإن ذلك يزيد من احتمالات ارتكاب أي فرد من أفراد العشيرتين، جريمة / جرائم، ضد الطرف الآخر.

من هنا، قرر قائد شرطة البادية ـ وبمعاونة ـ الشيوخ ووجهاء الطرفين، إبطال «العوايد» السابقة التي كانت سارية المفعول، فما يتعلق بقيمة الدية بين هذه العشائر المتخاصمة وزادوها بذلك إلىٰ قيمة «دية إبن العم»، أي خمسين جملاً، والسّلع. وقد لقي هذا الحل الجديد موافقة الأطراف المعنية كلهم بالإجماع، ذلك أنها تناسب الظروف الجديدة التي نجمت عن استقرارهم الدائم.

وقد ساهم هذا العمل في إحلال الضبط والنظام والربط على الطرفين المتخاصمين، وحالت دون اقتراف جرائم جديدة ضد بعضهم. وفي نهاية الوثيقة (أعلاه)، أوصىٰ قائد شرطة البادية، إلىٰ قائد الجيش العربي، بأنه يجب تطبيق بنود هذا الإتفاق بتغيير قيمة الدية بين بني صخر والحويطات، من «أجناب»، إلى «إبن عم».

وتبرز في هذه الإتفاقية نقاط حاسمة معينة، في تشريع العشائر الأردنية.

(١) إن الدية المغلظة كانت مهمة لضبط العشائر الأردنية البدوية، وذلك لأنها كانت آنذاك حملاً ثقيلاً، يصعب عليهم تأديته.

(٢)وجدت شرطة البادية إن من الضرورة إعادة رَتْي القانون الموجود، ليلبي ويتمشىٰ مع التغيرات الإجتماعية، التي تؤثر في المجتمع العشائري، ولتقوية مقدرة الدولة لحفظ استمرارية الأمن والحماية.

(٣)إن مثل هذا التغير في تشريع البدو وقانونهم، قد شجّع استقرار العشائر، وذلك لأنهم، إذا ما أنبتَّ في صفوفهم الرعب، وخاف كل منهم الآخر، تعذر عيشهم بأمان وسلام وتناغمٍ مُتَّسِقٍ كجيران؛ أما إذا ما أصبحوا «أبناء عم»، خاضعون لدية مغلظة لقاء أي خرق للأمن، فإن ذلك سَيُسَاهِمُ في ضبطهم، ويؤول إلىٰ تشجيع مزيد من الاستقرار للعشائر الأردنية البدوية. كما أن سياسة الدولة تتضح هنا، وفي مواقع أخرىٰ، في تشجيع البدو على التوطين الدائم، وما يترتب على ذلك من نتيجة نحو التغير الإجتماعي.

(٤) كان من السهولة بمكان على هذه العشائر قبل عام ١٩٥٠، للتحول من منطقة إلىٰ أخرىٰ، عندما كانوا يرون مصلحتهم في ذلك. وعندما استقروا بشكل دائم، إحتاجوا إلىٰ تشريع وقانون جديدين، ليتلاءم مع القضايا الإجتماعية الجديدة، ويشكلون بذلك نمطاً جديداً من نسق القرابة، تلبية لما يتطلبه الوضع الجديد؛ وتمشّيا معه لتحقيق مصالحهم.

٣) قوة القبيلة، وشرفها

تَحْتَقِرُ عشائرُ الأردن ثلاث قبائل بشكل عام، هي الصلّبة، وهتيم، والشرارات. ويظهر الشعور بالاحتقار جلياً وعلناً، عندما تحدث واقعة لا تتفق مع «الحد المقبول» العام لدىٰ العشائر. وهم يعتبرون أن هذه العشائر الثلاثة محتقرة من خلال خط الإنحدار النسبي، والتصرف / السلوك.

أما فيما يتعلق بالإنحدار، فإن البدو يعتقدون أن الأجداد الأُول لهاته العشائر كانوا قد تصرفوا بما ينافي الشرف تجاه سيدنا محمد صلىٰ الله عليه وسلم، وتخلّفوا عن الإلتحاق بركبه لمحاربة البيزنطيين، رغم انعدام الدليل التاريخي على أن الشرارات من ذرية المتخلفين.

أما فيما يتعلق بالسلوك. فأن لدىٰ هذه العشائر عادات كثيرة، تعتبر من قِبَل العشائر الأردنية، وخاصةً البدوية، أمراً غير مشرف، مثل الغدر، وعدم الإهتمام بالعرض أو الحفاظ عليه، واعتبارهم ضعفاء، فلا يَغْزون (بفتح الياء) الآخرين، ولا يُغْزون (بضم الياء) من الآخرين ـ هذا باستثناء طفرات محددة أبدىٰ فيها الشرارات قدرتهم على الغزو والحرب، والعداء والصداقة، إلا أن ذلك لم يطل أمده.

وإزاء هذا الشعور العلوي الاحتقاري تجاه هؤلاء الناس، فإن القانون البدوي يعتبر تأسيس أي نوع من العلاقات الزواجية مع أفراد وبنات هاته العشائر، أو غزوهم، أقول يُرىٰ على أنه اختراقاً للحد المقبول (قارن Serjeant، ١٩٨١، ص ٢٣٢).

ورغم أن العشائر قد تبدو بالمظهر الخارجي العام متساوية، فإن النظام الإجتماعي البدوي ينطوي على التناقضات المغايرة لذلك، حيث تميِّز العشائر الأردنية بين فئتين من الناس: تعتبر الأولىٰ نفسها نبيلة ذات شرف في مجال الإنحدار/ الأصل والنسب، ومجال السلوك، ويتصرفون بناءً على ذلك؛ ويمكن لي أن إسمي هؤلاء: «النبلاء»، سواء أكانوا افراداً، أم جماعات، أو قبيلة، وأما الفئة الثانية فهي محتقرة بسبب سوء سلوكها وغموض أو وضاعة أصلها، وهي تقر وتعترف في ذاتها أن هذا مستواها وموقعها وهؤلاء يسميهم المؤلف: «المُحتَقَرون» أو «الأذلاء» (بسكون الحاء).

ومن خلال ما خرجنا به من دراستنا للمجتمع العشائري الأردني وجدنا أن الفئة الأولىٰ (النبلاء) تَعْتَبِرُ الفئةَ الثانيةَ (الاذلاء) ضعيفة، محتقرة، خالية الشرف، ولا تستحق الهجوم عليها أو غزوها؛ وإن أي هجوم عليهم سيجلب العار والاحتقار علىٰ قبيلة المُهاجمين جميعها. وقد أثَّر هذا المفهوم بالتشريع العشائري. و «الحد المقبول» لديهم.

ومما سبق، يمكننا الخلوص إلىٰ أن هناك نمطين من القانون العشائري،

الأردني، أحدهما: للنبلاء، والثاني: «للمُحْتَقَرِيْن الأذلاء». ورغم اعتبار الفئة الأخيرة مُحْتَقَرة ومنبوذة في العرف العشائري، فإنهم يحصلون بمذلتهم هذه على فائدة جُلّىٰ من هذا التشكيل الدستوري، بأن موقعهم أمر معترف به، ومتفق عليه، وهم بالتالي غير متروكين للاضطهاد المزاجي من قِبَلِ العشائر النبيلة، وإنما للتجنّب، وعدم الإعتداء أو السلب أو النهب.

من الواضح الآن، أن القوة العشائرية تكمن في قدرة القبيلة على ديمومة شرفها وموقعها، وذلك بالدفاع عن نفسها ضد أي إعتداء أو أخذ بالثأر، لقاء أية أسيّة أو ايذاء يلحق بأعضائها، أو حتىٰ أدنىٰ التابعين لهم المعتمدين عليهم. وحيث أن مجموعات العشائر المذكورة أعلاه لم يكن لديها مثل هذه القدرة، وأن اثنتين منهم (صْلُبَة وهتيم) لا يحملون حتى السلاح، أي أنهم ضعفاء، فإنهم بالتالي تنقصهم القوة، وليس في ذلك وبالاً عليهم وإنما نعمة، في أن ضعفهم يعطيهم حماية ووقاية بأن تُحْجِمُ القبائل الأخرىٰ عن غزوهم وسلبهم.

٤) دور المرأة عند العشائر الأردنية

تحتل المرأة موقعاً هامّاً في تشريع وقانون أبناء العشائر الأردنية، وقد صيغت العديد من القوانين العرفية لديهم بقصد توفير أعلىٰ درجات الحماية لها من أي إساءة أو عار و / أو ضياع للشرف؛ وبذلك يَعْتَبِرَ الأردنيون كُلَّ شيء مرتبط بالمرأة أنه جزء من شرفهم؛ ومنها العِرْض الذي هو أحد أهم القضايا الجدّية لديهم.

وهم يعتبرون المرأة بأنها: «ذات حرمة» مقدسة، لا يجوز إطلاقاً مهاجمتها، أو التحرّش بها بأية طريقة من الطرق. فهن يشاركن في رعاية القطيع، سواء أَرَعت المرأة وحيدة، أو برفقة عدد من النساء، دونما خوف أو وجل، رغم أنهن في منأىٰ عن متناول النجدة، أو مضارب أهلهن؛ ذلك أن أي هجوم على امرأة أو فتاة سيثير غضب المجموعة كاملة، سواء من أقاربها أو أعدائها كليهما على حدٍّ سواء.

وحيث أن المرأة تعتبر في عرفهم شيئاً مقدساً «لها حرمة»، وجزءاً من شرفهم، وضعيفة، فإنه يجب الدفاع عنها من قبل المجموعة كاملة. وإذا ما هاجم فرد امرأة، وقامت قبيلتها بشن غارة للانتقام والثأر ضد عشيرة المعتدي، فإن هذه العشيرة لا تستطيع الاستنجاد بالحلفاء أو أبناء العم لطلب المساعدة وذلك لاقترافها عملاً غير مشرّف، ولأن المرأة يجب أن تكون موضع احترام وحماية الجميع، وأن المُعْتَدِي عليها يجب أن يَحْظىٰ بالأزدراء والسحق من الجميع، ولا تشفع له القرابة عملَ السُّوء هذا. وكان من المعتاد قتل الفاعل من قبل أقاربه، وذلك ليتجنبوا سَوْرَة الغضب، والانتقام الذي قد يقوم به ذوو الفتاة، وكذلك لتحاشي تعريض نساء قبيلة المعتدي للإنتقام بفعل مماثل، أو ما هو أعمق وأخطر، من قبل ذوي الفتاة المعتدىٰ عليها. وإذا ما أقدم أهل الفتاة علىٰ قتل المعتدي. فإنهم حينها لا يحملون وزراً ولا يتعرضون لأية مسؤولية، كما أنه لا حَقَّ لذوي القتيل المعتدي، بالمطالبة أو الثأر، أو طلب الدية عن دمه[٨].

إن حماية المرأة في المجتمع العشائري، واجب عام، يعنىٰ به كل فرد من البدو جميعاً، حتىٰ ولو كان من قبيلة معادية للفتاة أو العكس، ومن الأمثلة علىٰ ذلك، ما حدث حوالي عام ١٩١٠، عندما تعرّضت فتاة من القرضة، وهي تملأ الماء من عين صويلح الواقعة على بعد ١٢ كم غربي عمان، تعرضت لاعتداء عليها من شاب من الشيشان (وهم مجموعة جاء بها الأتراك من أواسط آسيا، في نهاية القرن التاسع عشر واستقروا في صويلح). فقد أقدم الشيشاني على وخزها في مؤخرتها برأس عصاه؛ فصرخت طالبة النجدة، ومن حسن طالعها أن كان شاب من عشيرة البقور ـ عباد، يُدْعىٰ هزاع الكايد، قريباً منها يسقي مواشيه، الذي لم يتوانىٰ فوراً في الإستجابة للصيحة، وأطلق النار على المعتدي فأرداه قتيلاً، دفاعاً عن الفتاة رغم ما بين القرضة وعباد من عداء قبلي مستحكم آنذاك. أما رفاق القتيل فقد ولّوا هرباً، وكذلك الفتاة ورفيقاتها، بينما هرع القاتل بمواشيه طالباً النجاة لها ولنفسه.

كان الشيشان قريبون من الاستجابة، فأطلقوا النار على هزّاع، وكسروا

رجله، لكنه امتطىٰ صهوة جواده، ولجأ إلىٰ أقرب بيت في مضارب عشائره في منطقة دابوق (جنوب صويلح). واجتمعت عباد، وشنّوا هجوماً كبيراً على الشيشان، فقتلوا منهم خلقاً كثيراً، ثم انسحبوا بعد قدوم قوة من جنود الأتراك المرابطين بالسلط، أو نشر الإشاعة بقدومهم. إن هذا الحادث ليعطينا مثلاً كيف أن القانون العشائري الأردني يحمي النساء، بما فيهم أولئك اللواتي لَسْنَ من نفس العشيرة، ويدافع عن عفّتهن، التي تعتبر في عرفهم مقدّسة، وذات حرمة، حتىٰ ولو كانت الفتاة إبنة الأعداء. فحرمة المرأة وقدسيتها تسمو عند العشائر الأردنية فوق العداوة والصداقة.

ولهذا السبب، وهو الحرمة والقدسية، فإن دور المرأة في عمليات التقاضي، كانت ولا زالت محدودة، ذلك أن الرجل يجب أن يحمي مكتسباتها واهتماماتها، وأن يعمل ويتصرف نيابة عنها، في هذا الموضوع.

أما شهادتها لدىٰ عشائر الأردن، فهي غير مقبولة، إلا في حالات النزاع علىٰ معرفة الأب الحقيقي لطفل ما. وعلى سبيل المثال، إذا ما تزوجت امرأة كانت مطلّقة قبل بنائها هذا، ولم تكن تعرف أو تَعِ أنها كانت حاملاً من قِبَلِ زوجها السابق، ثم ولدت طفلاً، وأصبح مدار خلاف بين الزوجين السابق واللاحق، كلٌ يَدَّعي أُبوّته له، فإنهم يعودون إليها من جملة الأدلة الأخرىٰ، لتقسم بالله، ثم تحدِّد الأب الحقيقي له. ومثل هذه الحالات لم تحدث منذ الخمسينات، كما سنرىٰ فيما بعد. وعلى أية حال، فإن أي إدعاء أو شكوىٰ من قبل أمرأة تعطىٰ لدىٰ العشائر إهتماماً فورياً.

ولا يسمح للنساء أن يحضرن جلسة التقاضي مع الرجال، ذلك أن وكيلها، أو راعيها، أو أي شخص موكل منها، يؤدي المهمة نيابة عنها. مع هذا فإن حضورها يكون بطريقة أخرىٰ، حيث تجلس في القسم المخصص للنساء من البيت وهو المحرم، وتستمع إلىٰ ما يدور في قسم الرجال ـ وهو الشق من محاضر جلسات قضائية.

وهناك وظيفة يحرم على النساء مزاولتها وهي أن تكون المرأة قاضية، ومع هذا فقد يستشير القاضي زوجة في قضايا النساء التي تعرض أمامه، خصوصاً في الحالات التي تَحْضُرُ فيها المرأة ذات العلاقة إلى بيت القاضي، وتُفْصِحُ / تكشف النقاب عن تفصيلات وثيقة الصلة بالموضوع، وتُدلي بها إلى زوجة القاضي، والتي بدورها تقوم عادةً ببحث الموضوع مع زوجها القاضي بالتفصيل.

أما الأشخاص الذين يمثلون المرأة، أو يعملون نيابة عنها أمام القاضي، فهناك اصطلاحات عديدة حول تسمياتهم، إذ يُسَمّى **الوليّ**، والذي قد يكون والدها أو أخوها أو ابنها، أو أي شخص من أقاربها، أو جيرانها، ويُسمى **الوصيّ** أحياناً أُخر، ويكون هذا في حالات الإرث، أو عندما تكون الفتاة يتيمة. وعندما تعيّنه وتخوّله بعرض قضيتها أمام القاضي الشرعي، أو العشائري، وذلك في القضايا التي تمتّ بصلة إلى عقد الزواج، فإنه حينها يسمى: «**وكيل**»، وعلى سبيل المثال (م ش ب، تاريخ ١٩٥٤/٢/٣)، اختير سالم الطقطقي (الحويطات) من قبل أحدى قريباته ليكون وكيلها، ليتفاوض نيابة عنها، مع زوجها السابق حسن العطون، أمام القاضي العشائري سلامة بن مطلق. وقد رتّب القاضي إجراء صلح (طيبة)، بين الطرفين، دفع الزوج السابق بموجبه عشرين ديناراً لزوجته السابقة[٩].

٥) التباين الإقليمي

تختلف عادات العشائر الأردنية وحدِّها المقبول، من منطقة إلى أخرى، إلى مدى أنَّ ما يكون مقبولاً في الجزء الشمالي من شرق الأردن، قد يترتب عليه عقاب في وسط البلاد أو جنوبها. ففي الشمال، ولدى أهل الجبل بالذات، قد يحصل الشخص منهم على زوجة بطريقة الخطف، أو الهروب معه، أو الصيحة (كما سبق وشرحنا في الباب الأول). ورغم أنه يترتب على هذه الممارسات إجراءات وقوانين خاصة، ومهر مضاعف أو أكثر، فإن الفعل بحد ذاته لا يعتبر من الجرائم الجدّية؛ والخطيرة، حتى ولو كانت المرأة المخطوفة أو الهاربة في

عصمة زوج آخر؛ وفي هذه الحالة، فإن العقوبة تقتصر على دفع غرامة من قبل الخاطف. وهنا يقولون: «كحيلة وعادت لمربطها»، ولم نسمع بوقوع مثل هذه الأحداث لدى باقي عشائر شرق الأردن، وإذا ما حدثت، فإنها تعتبر خرقاً فاضحاً وخطيراً للحد المقبول، الأمر الذي تترتب عليه عقوبة الإعدام.

٦) عامل الزمن، وتأثير الدولة

للزمن تأثير مميز وواضح على تعديل وتحوير التشريع العشائري والحد المقبول. وعلى سبيل المثال، كان أمراً طبيعيًّا، قبل السبعينات، أن تجد في عصمة الزوج اثنتين أو ثلاث أو أربع زوجات. فمثل هذا النمط من تعدد الزوجات كان متفشِّياً، دونما اعتباره خرقاً للحدِّ المقبول، أو لمفاهيم العشائر التشريعيّة، سواء أكان ذلك من قبل الزوجات أنفسهن، أو أقاربهن، أو الزوج أو المجتمع.

وعلى أية حال، فإن الصورة الآن في موقع مغاير؛ فرغم أن تعدد الزوجات أمْرٌ أباحه الإسلام، فإنه يعتبر الآن من الناحية العرفية، من قبل الزوجة، وأقاربها، وحتى الزوج نفسه، أمراً خارقاً للحد المقبول، رغم أنه لا ينطوي على عقوبات. والأدهى من هذا، أن قضاة الشرع أنفسهم ينظرون إلى التعدد أحياناً على أنه نوع من التجاوز لنمط الحياة المعاصر، هذا كله من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الأسباب الاجتماعية للتعدد لم تعد موجودة بإلحاح كبير الآن.

وقد أثَّر مرور الزمن، وإجراءات الدولة على نوعية الدية، ودرجتها، فأصبحت واحدة ومتساوية بشكل عام، بين الأردنيين جميعاً، سواء أكانوا ضمن دائرة نسق القرابة أم خارجها. أي أن قيمة الدية لم تعد تعتمد على درجة القرابة ـ «أجناب» أو «أبناء عم»، وإنما على المُوَاطَنَة ـ أن المواطنين سواسية أمام القانون والدستور. وبذلك أصبحت الدولة والناس يقدِّرون قيمة الدية حسب ظروف القضيّة، وليس حسب درجة القرابة. وبهذا، نجد أن «الحد المقبول» قد

تغير بمرور الزمن؛ وأن موت قوانين الأشراف على البدو ليجسِّد التغيّر في تطلعات المجتمع وتأثير الدولة.

وبالتدريج، أخذت الدولة زمام المبادرة، وحلّ محل القانون العشائري الصرف، والحد المقبول، تشريع وحد مقبول جديدين، مستمدان من الدستور الأردني وعادات العشائر معاً. وقد عزز هذا أمر تنظيم المظاهر الحياتية للعشائر البدوية وغير البدوية على حدٍّ سواء، مما قَلَّل من التباينات العشائرية، والتأكيد على أنهم جميعاً مواطنون أردنيون في دولة أردنية واحدة؛ وقد أنتج هذا بدوره حداً مقبولاً جديداً.

وحول عقوبة الإعدام لدى قضاة العشائر فقد عثرنا على شواهد وقعت في الأربعينات، أصدر فيها القاضي العشائري حمد بن جازي / الحويطات، حكمه بالإعدام (زا) على اثنين من عشائره، وهو الأمر الذي لم يعد مطبّقاً على مستوى قضاة العشائر، وذلك لوجوب تصديقه من قبل سمو الأمير- رأس الدولة. ولم يعد الحد المقبول السابق، والمفهوم القديم في مثل هذه القضايا، واللذين يتمثلان في أن الشيخ كان السلطة النهائية لقبيلته، لم يعودا موجودين، وإنما حلّ محلّهما وضع جديد، والذي أصبح بموجبه، الشيخ وقومه كلاهما من أتباع الأمير / الملك، وخاضعين له. ولهذا فإن العشائر الأردنية - خاصة البدوية، هضموا - على مرّ الأيام - هذه التغيّرات القضائية والاجتماعية جميعها. وكنتيجة لهذا كله، فقد تم خلق جو ومناخ اجتماعيّين جديدين.

جـ - التشريع العشائري، والوظائف الأربعة في القبيلة

C-Tribal Legislation and Specialist Offices Within The Tribe

هناك أربع «سلطات قبليّة» في كل قبيلة / مجموعة عشائر أردنيّة؛ وتغطي كل «سلطة» مجالات محدّدة من قوة القبيلة وهيمنتها، وتستدعي دوراً خاصّاً تؤديه فيها عائلات محددة، أو أفراد معيّنين. ولكل عائلة اختصاصاً معيّناً تزاوله ضمن نطاق دائرة سلطة من هذه السلطات، وقد تُمْسِكُ بواحدة منها. أو بأكثر من ذلك، وأحياناً بها جميعاً. وتهدف كل عائلة من خلال مزاولة سلطاتها في

مجـالات الاختصـاص والقـوة، إلى تحقيق وحفظ النمط السلوكي العـالي، من الأخلاق القبلية النقية الأصيلة التي توائم الجميع.

وأمـا الوصـول إلى الحصول عـلى هـذه السلطات الـرئيسيـة، فهـو وراثي وانتقـائي في آن واحد، ولكن ضمن عـائلات محـددة؛ أمـا السلطة الـروحيـة، فيتعـذر على أي فـرد ممارستهـا أو اكتسـابهـا، إلا إذا كـان من عـائلة ذات قـوة روحية، أو يمتلك هذه السلطة بطبيعة الحال. أما وراثتها فتكون من خلال الخط الأبوي أو الأموي (كما سنتحدث فيـما بعد بعـون الله)، أما فقـدان هذه السلطة فأمر سهل، وذلك عنـدما لا يتـوفر فـرد مناسب من «البيت» ـ أي العـائلة التي تستلم هذه الوظيفة، ولا يكون بمقدور أيٍّ من الموجودين ملء المكان الشاغر.

أما السلطات الأخرى، فهي وراثية وانتقائية في آن واحد أيضـاً؛ ولكن، وعـلى النقيض من الـوظيفـة الـروحيـة، فـإنـه يمكن اكتسـاب أو فقـدان هـذه السلطات، وذلك حسب مقدرة الفرد ومؤهلاتـه؛ أما بقيـة هذه السلطات هي: السياسية، والعسكرية، والقضائية.

وتلعب هذه الوظائف الاختصاصية أهمية خاصة وكبيرة في تصنيع القانون العشائري الذي بدوره يغـطي مجالات حيـاتهم جميعها. أمـا «الحد المقبـول» الذي يجسّـد الإلهامـات الروحيّـة عنـدهم، وقـانـون الأخـلاق لـديهم، وقيمهم، فقـد تطوّر من تقاليدهم العريقة، على مـدى قرون طـويلة، تشكلت خلالهـا الأسس القانونيـة، لتلبية حـاجاتهم الخـاصة بهم، واهتـماماتهم، كـما أنها تأثـرت جميعها بـالإسلام بعمق كبـير ـ وتشكل قـوانينهم وسلطاتهم جزءاً متماسكاً محبـوكاً من مجتمعهم وحياتهم الاجتماعيـة. وتؤدي العائلة أو القـاضي أو الفرد الـذي يمسك بهذه السلطة دوره نيابـة عن المجموعـة القبليّة لتحقيق العـدل والسلام لـلأفراد والجماعات، وذلك ضمن إطار الإلهام والدلالة المُسْتَمَدَّين من التشريع، و«الحد المقبول».

وقد تطلبت مهمة تشكيل وصياغة وبناء القانـون، تدخـل أفراد معينـين،

ذوي مؤهلات عشائرية عالية (كما هو مشروح في الباب الثالث)، وذوي خبرة طويلة، ولديهم الوعي الشامل المتكامل لمجال سيطرة سلطتهم، ومجال «الحد المقبول»، وذلك ليكون بمقدورهم إعطاء الحلول الناجعة الناجحة الصحيحة للأوضاع الجديدة، وليستطيعوا فض النزاعات القبليّة.

وكنتيجة لذلك، فإن لدى عشائر الأردن أنماطاً عدة من القضاة والسلْطَاتْ، وذلك ليمسكوا بزمام فئات القضايا المختلفة. إن مهمة القاضي تتطلب قانوناً من الضبط السلوكي، لضبط سلوك أبناء العشائر، ولتنظيم أداء القاضي لوظيفته القضائية.

وفي الحالات التي تبرز فيها قضايا جديدة، فإن القاضي يعالجها، ويقدم تشريعاً جديداً للحالة الخاصة بعينها بما يتفق مع «الحد المقبول»، ويمارس كل قاضٍ صلاحياته القضائية ضمن مجال السيطرة التابعة لسلطته.

ويستطيع القاضي / الشيخ إبداع، أو تعديل، أو إلغاء قوانين عشائرية، إذا ما كان موضوعها المعروض، ينضوي ضمن صلاحياته القضائية، وإمكاناته الذهنية. فالخصوم، أحدهما، أو كلاهما، يستطيع رفض حكم القاضي، إذا ما وجد أن هذا القاضي / الشيخ لا يؤدي وظيفته القضائية بصورة تامة في نطاق «الحد المقبول» المتفق عليه في قبيلته، أو عشائره. ولا يستطيع القاضي / الشيخ أخذ فتاة من القبيلة كمحظية، ولا قتل شخص دونما مبرر أو سبب مقنع، بل وأكثر من هذا، أنه لا يستطيع العمل أو التصرف إلى ما وراء، أو خارج حدود سلطته، وهي الحدود التي يجب مراعاتها والتقيد بها بشكل دقيق، ضمن دائرة الدستور الضبطي العشائري المتعارف عليه، والمعترف به، وإذا ما تجاوز القاضي / الشيخ حدود سلطته، أو انه لا يتصرف حسب مقتضياتها بأسلوب يتفق مع «الحد المقبول»، فإنه يخضع للعقاب، مثلما أي فرد آخر بالقبيلة، وينطبق عليه ما ينطبق على أي معتد وخارق للقوانين ضمن قبيلته؛ بل إن العقوبة تكون أكثر قسوة مما هي على فرد عادي في المجموعة، وذلك بسبب مركز القاضي / الشيخ، وان العقوبة تتناسب مع مقداره وموقعه وامتيازاته. وإذا كان

خطأه ضد عشائره، فإنه سيلقى عقوبة اجتماعية، وذلك بما يتلقّاه من احتقار أقاربه وقومه له، بل «وقد يُطْرد من حظيرة القبيلة، ليصبح بذلك «مشمس». ونتيجة لهذا، فإن أمراً لن يعتبره مناسباً لمهمة المشيخة أو القضاء. وإذا ما كان سوء عمله ضد أحد أفراد عشيرته / عشائره، فإن للمتضرر الحق والقدرة على الادعاء عليه، وجلبه (الشيخ) أمام قاضٍ عشائري آخر. وهذا يغاير ما هو لدى القاضي المدني، والشرعي في الأردن، والذين لا يجوز الادعاء عليهم من أي خصم، حتى ولو ارتكب القاضي عدواناً على الطرف المتضرر.

ومن النادر أن يتجاوز القاضي / الشيخ «الحد المقبول» العام المتعارف عليه، في إبداع قانون جديد، ما عدا القاضي الذي يتسنّم سدّة السلطات القبلية الأربعة الرئيسية، وهي: السياسية، والعسكرية، والقضائية، والروحية، فهذا يمكنه أن يذهب إلى ما وراء «الحد المقبول» المتفق عليه ـ أقول يذهب في تشريعه وليس في سلوكه.

ومن الأمثلة على ذلك، ما حدث مع زعل أبو مريغة في مطلع هذا القرن العشرين، حيث كان المردّ النهائي لعشائر الحجايا (لواء الطفيلة، بجنوب الأردن)، وقد أسَّس زعل نمطاً شاذّاً من العقوبة على أثر خلاف بين فتاتين من عشائره؛ حيث تبادلن الشتائم والإهانات، واستشرى ذلك إلى عائلاتهن. وعندما مثل الطرفان المتخاصمان أمام زعل، كان حكمه ما يلي:

«يجب على الفتاتين أن يَنْزِعْنَ ملابسَهُنَّ جميعها، وأن يُوْقَ بهن عرايا أمام خيمة القاضي نفسه. وعليهن بعد ذلك إن يمشين عاريات بدءاً بنهاية الطنب، وانتهاءً بوسط مجلس القضاء في الشق داخل البيت المليء بالحضور وبوجود ذويهن؛ وبعد ذلك تلتقط كل منهما شبرية من داخل الخيمة، ثم تسير إلى نهاية الطنب في الخارج عارية، أي أن عورتها وسوأتها تُرى مقبلة ومديرة».

وقد تضرع وتوسّل أقارب الفتاتين والحضور إلى القاضي ليخفف أو يغيّر

أو يلغي حكمه. وبعد طويل مباحثات، وافق، وعلى مضض، أن يتم استبدال حكمه، بالحكم التالي:

أن يقيس بيده، طول كل فتاة منهما، بدءاً بالسرّة، وحتى أخمص القدمين، من الأمام والخلف، وتُدْفَع غرامة مقدارها خمسة دنانير عثمانية تركية، لقاء كل شبر».

ولكن مثل هذا الحكم الشاذ الخاص لا ينطبق على خارج الحجايا. وكان يستحيل على زعل أن يبتدع سابقة قضائية مثل هذه. لو لم يكن رجلاً قويًّا في عشائره، ويتسلم الوظائف الأربعة ضمن قبيلته، دونما منازع.

ولا تقتصر مهمة القاضي على فض النزاعات فحسب، وإنما تأسيس سوابق جديدة أيضاً، وابتداع تشريع جديد، و / أو تحوير وتكييف «الحد المقبول» السائد الموجود، ضمن صلاحياته ومجالسه. ومن خلال التجربة الشخصية، إستطعنا تمييز أربع سلطات رئيسية في كل قبيلة بدوية بالأردن، تختص في كل منها عائلة أو عائلات محددة في القبيلة. وهذه السلطات هي: الروحية، والسياسية، والعسكرية، والقضائية. وتغطي كل سلطة منها مجالاً محدّداً من القانون والتشريع البدويين. وقد تمتلك العائلة أكثر من سلطة في وقت واحد؛ مثلاً: إبن جازي / الحويطات، صاحب سلطات سياسية، وروحية، وعسكرية، وقضائية ضمن الحويطات؛ أما دوره السياسي، فهو الأكثر بروزاً وظهوراً.

١) السلطة الروحيّة والقوة

تمتلك العشائر الأردنية اعتقاداً متأصّل الجذور بالروحيات والقوىٰ الخارقة للطبيعة؛ وهم كمسلمين، يثقون بالله سبحانه ثقة لا تُناقش، وذلك واضح في أعمالهم وأقوالهم. ولهذا، فهم يلجأون إلىٰ الروحيات، والوسائل الخارقة للطبيعة، لفض كثير من نزاعاتهم وخلافاتهم؛ ويتجسّد هذا عندما يطلبون

مساعدة «الفقير» أو «الولي»، للتدخل في معالجة شخص «ملموس» - أي مصاب بالصرع أو الجنون، أو المرض، وعندما يتورطّون في قضية غامضة، فإنهم يلجأون إلىٰ البشعة، لاكتشاف الطرف المذنب.

وفي الوقت الذي يُوَظِّف «الفقير» قواه الروحيّة لالتماس الشفاء أو أمور أخرىٰ من الله سبحانه وتعالىٰ، لرجل مريض، فإنه يجب تمييز هؤلاء «الأولياء» من أولئك الذين يملكون سلطة روحية، مع نشاطات ذات اختصاص تشريعي؛ هذا بالإضافة إلىٰ إمكانية احتمال تدخلهم في عالم الروحانيات نيابةً عن المريض، أو أي فرد من القبيلة.

فقد ساهمت ممارسة السلطة الروحية في حفظ «الحد المقبول»، وديمومة التعادل في المجتمع العشائري، كما أن لدى الأفراد أو العائلات الذين وُهبوا (بضم الواو الأولىٰ) ممارسة هذا الدور، القدرة علىٰ تقرير الوقت المناسب لشن الغارة أو الحرب؛ كما تعتبر بيوتهم أماكن مبجّلة لإجراء مراسيم الصلح، أو الختان، أو الزواج، إذ قد تنطلق منها الفاردة - زفّة العروس عندما تُحمل إلىٰ بيت عريسها ويأتي مثل هذا الإجراء كنوع من طلب البركة والفأل الحسن، و «عَرَض الخير». وزيادة على هذا وذاك، فإن أفراد القبيلة أو الجيران قد يتناولون قطعة من الخبز، كشيء من «الفأل الحسن»، أو «فأل الخير»، قبل الإنطلاق في رحلة أو غارة، أو في الريادة بحثاً عن مرعىٰ يتوفر فيه طيب الكلأ؛ أو عند اللجوء إلىٰ مغامرة ذات أهمية كبيرة في الحياة، مثل الشروع في الزواج. ويعتقد الأردنيون - وخاصة البدو أيضاً أن هؤلاء الأشخاص / العائلات، يتمتعون بإلهام روحي لصياغة وتشكيل التشريع بما ينسجم مع «الحد المقبول»، ولتكييف وتطوير هذا الحد نفسه.

أما العائلات التي تمارس هذه الوظيفة، من عشائر الأردن فهي التالي:

العشيرة	إسم العائلة / العائلات
١ - بني صخر	إبن زهير
٢ - الحويطات	إبن نجاد، إبن جازي

٣ - بني خالد	إبن سويحة / القاضي
٤ - عشائر عباد	إبن نعيم؛ واخرون
٥ - البلقاء	إبن حديد، الحنيطي، إبن قلاّب.
٦ - السرحان	إبن كعيبر
٧ - السرديّة	إبن فوّاز
٨ - الحجايا	أبو مريغة، إبن هداية
٩ - بني حميدة	إبن بريز، إبن طريف
١٠ - العيسىٰ	إبن ماضي
١١ - أهل الجبل	إبن سرور، إبن المعرعر.

ولجميع هذه العائلات وظائف أخرىٰ، عدا الروحية.

ويمثل إبن زهير / بني صخر، مثالاً متميّزاً وكبيراً على متسلّمي السّلطة الروحيّة عند العشائر؛ ذلك أنه ينتمي إلى أقوىٰ العشائر الأردنية، وهي بني صخر كما أنه يتميز بذكاء حاد، الأمر الذي جعل أحكامه القضائية مثار إعجاب وتقدير ليس عشائر الأردن فحسب بل وبعض بدو سوريا، كما أنها أُتّخذت في كثير من الحالات كسوابق يُعْتَمدُ عليها، ويُركن إليها. ورغم أن إبن زهير يؤدي مهمته، ضمن مدى الوظيفة الروحية، لقبيلته فهو أيضاً شيخ لعشيرة الجبور الكعابنة،وبذلك يندرج من حيث سلطته السياسية ضمن سلطة الخريشا، ذلك أن الجبور جزء من الكعابنة، وأن الخريشة هم شيوخ الكعابنة ـ الذين هم الجزء الكبير الثاني من بني صخر. الجدير بالذكر أن إبن زهير لا يمتلك سلطة عسكرية.

وعندما يتم إجراء صلح بين طرفين من أو لدىٰ بني صخر، في قضية معقدة ذات أهمية و / أو خطورة، فإن أحد الشروط عادةً، أن على ذوي المعتدي / الجاني أن يأتوا ببيت إبن زهير، وينصبونه في المكان المتّفق عليه أن يتم إجراء الصلح فيه، أما الموقع فيكون عادةً في مضارب ذوي

المتضرر / الضحية. وأما الغاية من ذلك فهي أن يكون بيت الصلح ذي مهابة تؤثر على سير القضية نحو الانفراج الأحسن.

وإذا ما تبنىٰ ذوو القتيل خطأ متشدِّداً، ورفضوا إجراء الصلح أو اعتباره، وأَفاقوا ذات يوم، وإذا ببيت إبن زهير منصوباً قرب أطنابهم وفي مضاربهم، فإنهم يصبحون أمام حلّ لا خيار لهم فيه، ولا تجاوز عليه، وهو قبول الصلح. وبأسلوب مماثل، ينطبق الأمر ذاته على بيت إبن نعيم العبادي ضمن عشائر عباد، وبيت الحنيطي عند البلقاء، وابن نجاد عند الحويطات ـ وهكذا. أما الآن، فإن بيت إبن نعيم يُعَارُ لاستخدامه في الأعراس، وذلك طلباً للفأل الحسن، وتيمّنا أن سيكون «فالاً حسناً»، أو «بشارة خير»، وبسبب مساحته الواسعة جدّاً[١١].

وتعتقد العشائر ـ وخاصةً البدوية، أن لعنة الله سبحانه، ولعنة أرواح الأجداد والآباء التي يمكن أن تأتي من خلال أحفادهم الأحياء، ستنصبّ جميعها علىٰ الأطراف الذين يرفضون قبول تدخل مثل هذه البيوت لأجراء الصلح، أو إذا لم يُعْطُوا مهابة وجلالاً لها. من هنا، فإن وجود هذه البيوت ضروري في المجتمع العشائري، ويؤدي وظيفة إجتماعية ضبطية، تتجاوز المنظور من قدرة الإنسان على الحل أو الرفض، لتمتزج باللامنظور من القوىٰ الروحية والغيبية التي لا يملك الإنسان بعدها إلا أن يستسلم للموافقة على إجراء الصلح والتنازل.

وقد يشترط ذوو المتضرر مسبقاً، كأحد شروط إجراء الصلح، أن يُحضِر (بضم الياء وكسر الضاء) ذوو المعتدي / الفاعل، أحد هذه البيوت لتتم مراسم الصلح تحت سقفه. ويعتبر مثل هذا الإجراء في نظرهم، أنه مصدر إعتزاز وافتخار وشرف لذوي الضحية، مما يعطيهم المبرر للصفح في أمر الدم، وقبول الدية بدلاً عنه وبالتالي السماح بإجراء الصلح، وإنهاء الموضوع.

وبالإضافة إلىٰ هذا، فإن استخدام هذا البيت لمثل هذه الأغراض يتطلب

رسماً لذلك ـ إذا جاز هذا التعبير ـ يسمىٰ: «حق البيت»، يدفعه الجاني وذووه لصاحب البيت لقاء استخدامه لهذه الغاية. وعلى سبيل المثال، فإن أجرة بيت إبن زهير، أربعة جمال، الأمر الذي يزيد من العقوبة على الفاعل، ولقاء هذا، فإن ذوي الضحيّة غالباً ما يُكرِمون (بضم الياء وكسر الراء) البيت، ويوافقون علىٰ تقديم تنازلات للجاني وذويه، إكراماً لاستخدام هذا البيت، والذي يعتبر وكأنه تدخل مباشر وشخصي من قبل صاحبه الذي هو صاحب السلطة الروحية.

وتشكل العائلات والبيوت «الروحية»، بما أُضْفِيَ عليها من حرمة ومهابة، جزءاً أساسياً في المجتمع العشائري الأردني من حيث تعزيز قدرتهم علىٰ قبول فض النزاعات، الأمر الذي قد يرفضونه بدونها. وهذه هي الفوقية الوحيدة التي يعترف بها الأردنيون ـ وخاصةً البدو، لأندادهم، خارج الاحترام الطبيعي الذي يعطونه ويؤدونه إلىٰ كبارهم في خط الانحدار (أي خط الأب والأم).

وإن المثال التالي الذي وقع عام ١٩٦٦ (م ش ب، ز ١٢ ب) ليشكل دليلاً عملياً على ما قلنا. فقد أقدم س.س.ج. على قتل ن.ع.ل وكلاهما من عشيرة خضير من بني صخر. وقد وضع ذوو المجني عليه شرطاً، من ضمن الشروط، وهو أن الصلح يجب أن يتم في بيت إبن زهير، على أن يتم جلبه ونصبه من قبل أهل القاتل، في مضارب ذوي القتيل. وقد عملت شرطة البادية على تنفيذ هذه الشروط من قبل ذوي الجاني، وبذلك تم إجراء الصلح يوم ١٩٦٦/٩/١٩.

وفي ١٩٦٤/١١/١٥ (م ش ب، ز ١٢أ)، تسلّم الشيخ محمد بن زهير مبلغ ستين ديناراً من حمولة المِسْلِمْ، لقاء استخدامهم لبيته، وذلك بعد أن أقدم أحدهم على مقتل اثنين من أقاربه، هما د.ذ واخته ل. ، وجميعهم من المسلم بالذات. وقد تم دفع المبلغ من قبل أقارب الجاني الأردنيين، بدلاً من جملين كان يفترض تأديتهما لابن زهير حقاً لبيته «حق البيت»، أما أحدهما فهو

لحمل البيت إلىٰ مكان الصلح، وأما الثاني فلإعادته إلىٰ صاحبه - إبن زهير.

وبالإضافة - إلىٰ هذا، فقد أدّوا في هذه القضية جملين آخرين كضحية، وذلك لنقل البيت من مكانه من جهة، ولاستعارتهم له من جهة أخرىٰ، وفي هذه القضية - قضية المسلم - وافق إبن زهير أن يَدْفَع إليه القاتل أربعة عشر رأس غنم بدلاً من الجملين؛ ولا شك أن هذه الجمال الأربعة كانت تشكّل عبئاً باهضاً علىٰ الفاعل وأقاربه. من هنا، يبدو لنا جليّاً لماذا يُصِرُّ أهل القتيل / الضحية أحياناً، على ذوي الجاني في وجوب استعادة هذا البيت، لإجراء الصلح، ذلك أن هذه العملية تشكل عقوبةً إضافيّة.

٢) الوظيفة السياسية.

يمارس شيخ المشايخ في كل قبيلة، السلطة السياسية فيها، بينما يقوم الشيخ بهذا الدور، في كل عشيرة، أو فرقة، أو حمولة. ومن المعتاد والمتعارف عليه أن يكون شيخ المشايخ نفسه شيخاً لمجموعته الأدنيين الذين هو منهم، سواء أكانوا عشيرة أو حمولة أو أكثر من ذلك أو أقل، هذا بالإضافة إلىٰ مهمته كشيخ مشايخ لمجموعة العشائر أو القبيلة.

ونأخذ مثالاً على ذلك، ما لدىٰ بني صخر، والحويطات؛ حيث نجد أن إبن فايز هو شيخ مشايخ بني صخر، بالإضافة إلىٰ كونه شيخاً لمجموعته وهي: الطوقة؛ أما إبن جازي فهو شيخ مشايخ الحويطات، وأيضاً شيخ المطالقة (أحد أجزاء الحويطات الرئيسة)، وأخيراً شيخ حمولته الأدنيين: الجازي.

ويستطيع هؤلاء الشيوخ ممارسة وظائفهم كقادة سياسيين أو قضاة (في الأمور المتعلقة بسلطتهم). ولا يستطيع إبن فايز صياغة تشريع جديد في حقل السلطة الروحية؛ وذلك بعكس إبن جازي الذي يمتلك صلاحية ابتداع تشريع جديد في جميع حقول الوظائف القبلية الرئيسية الأربعة، رغم أن إبن فايز، وابن جازي كليهما شيوخ مشايخ أقوىٰ قبيلتين بالأردن.

ومن جهة أخرىٰ، فإن هناك وضعاً تشريعياً مميّزاً لدىٰ بني صخر، ذلك أن أية مبادىء تشريعية جديدة (باستثناء السياسية منها) يجب أن تتم صياغتها و / أو الموافقة عليها من إبن زهير بالدرجة الأولىٰ، ثم من إبن فايز وبقية الشيوخ الرئيسيين بالدرجة الثانية، مثل الخريشة الذين ينعمون بصلاحية إبتداع قوانين جديدة في الحقل السياسي، وخضير الذين يختصّون في إيجاد القوانين الخاصّة بقضايا الدم ـ أي أنهم قَلْطة الدم.

ولا يستطيع إبن فايز إلغاء أو رفض القوانين الجديدة التي يأت بها إبن زهير من عندياته، إلا في المجال السياسي، بينما يستطيع إبن زهير أن يلغي أي قانون جديد، أو سابقة جديد يضعها إبن فايز، أو أي شيخ من بني صخر، ما عدا في الحقل السياسي. ومع هذا كله، فإن لأبن زهير الصلاحية والقدرة في صياغة قوانين جديدة في المجال السياسي على مستوىٰ الجبور، ولكنه لا يستطيع ـ أو لنقل ليس من صلاحياته ـ إلغاء القرارات السياسية التي يصنعها شيوخ آخرون من قبيلته، وذلك لأنه ليس القائد السياسي النهائي لهذه العشائر.

وعلى أية حال، فإن قادة بني صخر السياسيين غير مُخَوَّلين لصياغة تشريع جديد ضمن مجال السلطة الروحية، ولا يتمكنون من الذهاب إلىٰ ما وراء السوابق التي يضعها إبن زهير. فالقادة السياسيون معنيون بصياغة وتنفيذ السياسة ضمن عشائرهم، وضع التحالفات و / أو الحرب مع العشائر الأخرىٰ؛ ولديهم سلطة البدء أو إعلان الحرب؛ أو السلام. ويسمىٰ في الأولىٰ ـ الحرب ـ «مُثِير»، بينما يُسَمَّىٰ في الثانية ـ السلام ـ «مُنيخ». أما «مثير» فتعني الإثارة، وحركة القوم إلىٰ ساح الوغىٰ؛ وأما «المنيخ» فتعني إناخة الإبل؛ أي الراحة والإستجمام والسلام.

وتفترق السلطة الروحية عن السياسية، ذلك أن القائد السياسي الذي لا يتمتع بسلطة روحية، كان يستغل العنصر الروحي لتحقيق أهدافه السياسية والعسكرية. وغالباً ما يكون القائد الروحي نفسه تابعاً للقائد السياسي، إلا إذا كان يحوز على السلطة السياسية بالإضافة إلىٰ الروحية. ومن الأمثلة على ذلك،

ما كان موجوداً لدىٰ عشائر عبّاد، حيث كان إبن ختلان زعيمهم السياسي، بينما كان إبن نعيم، يقوم بممارسة الزعامة الروحية. وعندما كان ينوي إبن ختلان مقاتلة أعدائه، كان يستشير إبن نعيم، وربما يعمل معه إتفاقاً سريّاً مسبقاً حول الوقت الميمون، الذي يبشر بالنجاح، المناسب لشن غارة أو خوض معركة. وعندما كانت عشائر عباد تتوجه لخوض معركة مع أعدائها، كان إبن ختلان يوقفهم بجانب أرض المعركة، ويُمْهِلُهم قليلاً، قائلاً: إنتظروا إلىٰ أن يأتي الله لنا بالحظ السعيد، حيث يكون الله سبحانه معنا، وسوف يخبرنا إبن نعيم متىٰ ستأتي اللحظة الميمونة، والمناسبة للهجوم».

وقد كانت هذه الطريقة وسيلة لرفع حماس القوم ومعنوياتهم، قبل خوض القتال مع العدو. وبعد مزيد من الإنتظار بكل رغبة لمنازلة الأعداء، وعندما يتوكد إبن ختلان وابن نعيم، من أن القوم وصلوا إلىٰ أوج تحفزهم للانقضاض، ينطق إبن نعيم كلمته بأن ساعة النصر قد أزِفَتْ «لِفَتْ سَاعة النَّصرْ». حينها يصدر إبن ختلان أوامره الحربية إلىٰ محاربيه للهجوم على أعدائهم، وكلهم (أي عباد) إعتقاد أن الله سبحانه معهم، وإلىٰ جانبهم، خاصةً في النصف الثاني من النهار؛ وقد أدىٰ هذا إلىٰ اعتقاد محلي، صيغ على شكل مثل يقول: «عباد لها آخر النهار ما لها أوّله». وبالمقابل، فإن أعداء عباد قد قبلوا هذا الإعتقاد، وآمنوا بصحّته، الأمر الذي جعله عنصراً أساسياً في منح عباد الزخم والقدرة، في حالات كثيرة في كسب معاركهم حتىٰ حين هم أقل عدداً وعدة من أعدائهم.

٣)السلطة العسكرية

أ) الماسكون بزمام هذه السلطة.

يمسك بزمام هذه السلطة عائلات محددة، أو رجال معينون من القبيلة، نظراً لأن العشائر ـ وخاصةً البدو يعتقدون أن الغزو والقتال أمور مرتبطة كلها بالحظ. فكلما كان الشخص أو العائلة محظوظة، كلما كانت الفرصة

أمامه / أمامها أكبر، لتتسلّم هذه المهمّة في مجموعة العشائر / القبيلة. ولنا في العشائر الأردنية مثلاً تطبيقياً على ذلك.

فعند الحويطات، كان أبو تايه في فترة من الفترات هو القائد العسكري الأوفر حظاً، والأذيع صيتاً، ولكن هذا الموقع تلاشىٰ من عائلته بعد موت عودة أبو تايه عام ١٩٢٥، خاصةً وأن الغزو قد بدأ بالإنحسار، وحل القلم والعلم محل السيف والجهل؛ وبرزت الأُخُوَّةُ الوطنية، بدلاً من الانشقاقات العشائرية.

وإذا ما نظرنا إلىٰ الأمر من وجهة نظر العشائر تجاه القيادة السياسية، فإن عودة ينضوي ضمن مجال سيطرة إبن جازي، الذي هو الشيخ العام للحويطات. ومع هذا فإنه يحدث بين حين وآخر، عبر تاريخ عشائر بدو الأردن، أن قيادة ثانوية، أو قاض مغمور يبرز من خلال قوة شخصيته القيادية، فيطغىٰ إسمه وصيته على شيخه الرئيس الذي يتحول إلىٰ الظل، وربما تتعدىٰ سمعته إلىٰ عشائر أخرىٰ، بما يتجاوز دوائر الشيوخ الآخرين.

لقد كان عودة أبو تايه أحد هؤلاء الشيوخ، وكان من القوة والصيت إلىٰ درجة أن إبن جازي لم يتمكن من إستعادة ممارسته لسلطاته كلها، وقيادته السياسية، وسيطرته على الحويطات، إلا بعد موت عودة. وإن أبو تايه لَمِثَالٌ واضح كيف أن القادة العسكريين على القادة السياسيِّين، وكيف أن القيادة السياسية تصبح ليست بذات بال أو أهمية مقارنة بالقيادة العسكرية، في ظروف حالكة وعسيرة مثل الحرب، أو حملات الإغارة، وأيضاً عندما يبرز قادة عسكريون أقوياء، يعززون من مكانة وأهمية السلطة العسكرية على حساب السياسية، خاصةً في ظروف تحتاج إلىٰ السيف والجهل، أكثر من حاجتها للمرونة والعقل؛ ومثل هذه الإفتراضات هي عندما يكون صاحب السلطة السياسية غير صاحب السلطة العسكرية.

ورغم أن الحرب القبلي أو هندسة السلام، يأتي ضمن الحقل السياسي، فإن الشن الحقيقي للحرب، والاستراتيجية العسكرية، يأتي ضمن المجال

العسكري. وهذا يشابه ما هو موجود لدىٰ الحكومة العصرية في القرن العشرين، حيث أن اختصاص السياسيين هو اتخاذ قرار إعلان الحرب وشنها، والموافقة على إجراء السلام؛ بينما يقوم القادة العسكريون وحدهم بالتنفيذ الحقيقي، عسكرياً، للقرارات التي اتخذها السياسيون.

ولدىٰ عباد مثال متميّز في أن إبن ختلان كان صاحب السلطتين السياسية والعسكرية وقد برز من خلالها، وقدّمت هذه العائلة خيرة فرسانها وشبابها ضحايا لموقعهم هذا.

(ب) الحرب والغارة:

كانت الحروب بالنسبة لعشائر الأردن تلعب دوراً هاماً في حياتهم، وتشكل جزءاً من واقعهم وهويتهم، كما كانت بالنسبة لهم نمطاً من الرياضة والتسلية، ووسيلة لبرهنة الرجولة، وإعطائهم الفرصة للتمرّن ولعرض سلوكهم الفروسي. فالفروسية بالنسبة لعشائرنا الأردنية فضيلة سامية، حتىٰ أثناء شدة الحرب والوطيس.

وهناك نمطان من الحرب القبلية، وكل لها أنظمتها وقوانينها.

(١) ارْدَادْ النِّقا (أي التحدي)، وهو أكثر أنواع الحروب القبلية خطورة وجِدِّيّة، وذلك لأن مقاصده للسيطرة القبلية الكاملة من قبيلة على أخرىٰ، دونما اقتصار على أهداف محددة من النهب والسلب. وكان هذا النمط التحدي يأخذ موقعه عندما تنوي قبيلة مهاجمة أخرىٰ، الأمر الذي ينتج عنه حرب بين الطرفين.

وضمن هذه الفئة السلوكية كانت تتم بعض الإجراءات، بعمل بعض الإتصالات بين الطرفين من خلال «المراسيل» ـ مفردها «مرسال»، للأتفاق مسبقاً على مكان وزمان المعركة. وفي هذه الحالة، فإن شيخ كل طرف يجتمع إلىٰ الشيوخ والوجهاء والكبار في عشائره/ قبيلته، والقادة العسكريِّين والروحيِّين من حوله؛ ويتم بحث أمر التحدي، والمعركة القادمة، وتفصيلات الردّ الكلامي والفعلي، ويقبلون تحدِّي قبلائهم ـ أعداءهم ـ ذلك أنه إذا ما تُحُدِّيت (بضم التاء والحاء)

قبيلة، فلا يبق لها خيار إلا قبول التحدي والرد عليه وإذا كانوا عاجزين عن الحرب والمقارعة، فإن الأمر يصبح أكثر خطورة وامتداداً، حيث أنهم يسعون حينها إلىٰ ويبحثون عن مساعدة حلفائهم. ضمن قاعدة: «الصديق عند الضيق». وإذا ما دعت الضرورة الملحّة، فإن القبيلة لا تتوانىٰ عن مد يد التحالف مع عدو سابق، خاصةً إذا ما كان هذا العدد عدوّاً للقبيل المُتحدِّي، وذلك ضمن المبدأ العشائري: «عدوّ عدوّي صديقي». وأما الوضع أثناء الحرب، فإن الأصدقاء والحلفاء هم أول سند وظهرٍ مُهِمَّيْنِ للعشيرة المحاربة. أما المُتحدِّي، فلا يقدم على هذا الإجراء، إلا وهو يأنس بنفسه القدرة عليه، وإذا وجد أن الطرف الآخر قد جمع ما يتعذر على المتحدّي مجابهته، فإن هذا الأخير يسارع إلىٰ تنادي الأصدقاء والحلفاء للحصول على العون والمساعدة.

ولطلب المساعدة هذه أصول ومراسيم عند العشائر الأردنية، ذلك أن الشيخ، إذا ما طرح التحدي: إرْداد النِّقا»، أو المُتَحَدَّىٰ ـ أي من يُرَدّ عليه «النِّقا»، واحتاج العون من حلفائه أو أصدقائه، أو أتباعه (إذا كانوا من عشائر أخرىٰ، ويدينون له بالسيادة)، فإنه كان يرسل «إمْقَلَّدة»، وهي فرس أصيل، يوضع في عنقها علىٰ شكل طوق، قطعة سمراء، من شقّة بيت الشعر، ويمتطي صهوتها شاب حاذق «نشمي» ومحارب، يقوم بدور المخبر للناس؛ ويقوم بزيارة جميع حمايل عشائره، أو حلفائهم، حيث يتوجه إلىٰ بيوت الشيوخ. وكلما مرّ بشيخ قام الشيخ بقطع جزء من الشقّة الطوق، كدلالة على موافقته للمشاركة في الحرب، والتزامه وعشيرته للمشاركة هذه. وإذا ما رفض إجتزاء قطعة من الشقّة هذه، فذلك يعني اعتذاره ورفضه المشاركة في القتال إلىٰ جانب الشيخ المُرْسِل (بضم الميم، وكسر السين).

وعلى سبيل المثال، فإن ماجد العدوان قد أرسل عام ١٩٢٣ «مقلّدة» إلىٰ شيوخ البلقاء عن حلفائه، وطلب منهم مساعدته للإطاحة بالأمير عبدالله وقد استجاب بعض حلفاء ماجد لدعوته هذه.

وعندما كان الاستعدادات تكتمل، كانت المعركة تأخذ مكانها وزمانها، في الموقع الذي تم تحديده والإتفاق عليه مسبقاً من قبل المُتَحَدِّين. وكان يحدث أحياناً، أن يتفق الطرفان أثناء المباحثات والتحديات التي تسبق المعركة، على مكان وزمان يختلف عن ذاك الذي وُضع أصلاً. وعلى سبيل المثال، وقعت معركة في حوالي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أو قبيل ذلك، فيما بين عشائر عباد من جهة، وأعدائهم حلف عشائر البلقاء من جهة أخرى.

(وهم: العدوان، السلطية، بني حسن، الدعجة، العجارمة، البلقاوية، المشالخة).

ورغم أن عباد ربحت المعركة التي وقعت في غور أبو عبيدة في البداية، إلا أن قائدهم وشيخهم كايد ابن ختلان، قد أمر بالرحيل إلى منطقة بيسان، حفاظاً على قومه من أعدائهم الذين يفوقونهم عدداً وعدة، بما يساوي عشرة أضعاف أو يزيد، وبقيت عباد هناك حوالي أربعة عشر عاماً، عادوا بعدها إلى ديرتهم، بالقوة، مدعومين من حلفائهم الصخور، وبالذات عشائر الخريشا والجبور وأقسامهم[١٢].

وهناك طريقة أخرى، كان يلجأ إليها البدو، في شنهم الحرب على أعدائهم، وهي: الرحيل والنزيل في ديرة الأعداء، وذلك بقصد إخضاع هؤلاء الناس (الأعداء)، وسلب ممتلكاتهم، والسيطرة على ديرتهم؛ أي أن الأرض والإنسان والمتاع جميعاً، هي الهدف.

ومثل هذا حدث حوالي عام ١٩١٠، عندما شنّت بني صخر حرباً ضروساً على الحويطات، حيث تمكن الصخور من دحر الحويطات ومتابعتهم إلى أن حشروهم إلى الطَّوْر، وهو مكان عالٍ وحادّ يقع في منطقة الطبيق على الحدود الأردنية الجنوبية مع السعودية. أما الصخور فقد أرادوا محق وسحق الحويطات عن الوجود، وذلك لأخذ ديرتهم كلها. وكان عودة أبو نابه قائداً حربيًا للحويطات في تلك الحرب، وحيث تم جمعهم إلى الطّور، فلم تكن هناك

أية إمكانية للفرار أو النجاة، فالعدو من ورائهم، والصخر الحاد العالي جداً من أمامهم؛ ولا مجال للتسلق أو التجاوز.

إزاء هذا الموقف المصيري الحرج، طلب عودة أبو تابة مساعدة القائد الروحي عند الحويطات، وهو ابن نجاد، لممارسة سلطته الروحية في دعم الأقارب وسحق الأعداء خاصة في هذه الظروف واللحظات الحرجة. أما إجابة ابن نجاد على عودة فكانت: «أنتم عليكم الحرب، وحنّا علينا الدّعي» أي أنتم تحاربون، ونحن ندعو الله لكم بالنصر. (ومنذ ذلك الحين، والحويطات يقولن عن النجادات ـ ربع الدِّعي؛ أي أهل الدعاء).

وعندما وجد عودة أبو تاية أن دعوات ابن نجاد لم تُجْدِ نفعاً في المعركة، قام عودة بنفسه بممارسة الدور الروحي الذي تتطلبه المعركة؛ حيث ادّعى بأنه رأى في المنام أن الحويطات سيهزمون بني صخر في صبيحة اليوم التالي. وفرح رجال عودة بذلك، وشنوا غارة مفاجئة على بني صخر، وكسبوا المعركة بنصر مؤزر. وقد كانت هذه هي المرة الأولى التي ذاقت فيها بني صخر مرارة الهزيمة.

وهناك مثال آخر، وذلك عندما قرر الصخور سحق المجالية وانهائهم في التسعينات من القرن التاسع عشر، والسيطرة على حالهم وأرضهم فما كان من المجالية الذين رأوا أنفسهم غير قادرين على ردّ الصخور إلا أن إستنجدوا بالأتراك الذين جاؤوا إلى الكرك عام ١٨٩٣ للحيلولة دون مخططات بني صخر، وبقوا هناك حتى انتهوا في الحرب العالمية.

٢ ـ **الغارة**؛ وهي النمط الثاني من الشؤون الحربية القبلية، وتشن لغايات السلب والنهب بصفة رئيسة، وفيها يتجنب الغزاة عادة قتل خصومهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وإذا ما حصلوا على الغنيمة عادوا بسرعة، وانسحبوا من المكان، نجاة بأرواحهم وغنيمتهم. وأما الهدف الرئيسي للغارة، فهو جمع أكبر عدد ممكن من الجمال، وسوقها بعيداً، بينما يلحق بهم أهلها، يطلبون المهاجمين إعادة بعضها أو كلّها، دونما لجوء إلى قتال أو صراع. وإذا ما

أعادوا الإبل إلى أصحابها دونما «صياح وطقّ رماح»، فإنهم سَيُـدْعَون إلى وليمة عند أهلها، كضيوف، ويتم تكريمهم بنحر أحد الجمال، وتقديم وجبة دسمة إليهم. وإذا ما رفض الغزاة إعادة الإبل إلى أصحابها، فإن أهلها سيلجأون إلى قتل خيول الغزاة كمرحلة أولى من الضغط عليهم، للتخلّي عن فكرة النهب، والتحوّل إلى ضيوف كرام أعزّاء. أما القتل فهو آخر الحلول التي يلجأون إليها، ذلك أنهم يعتبرونها أمراً تترتب عليه نتائج وخيمة، من الثارات والمطالبات التي قد لا تنتهي ضمن مدى قصير من الزمن.

وإذا ما وصلت الأمور إلى مرحلة التلاحم القتالي، واستسلم على أثرها الغزاة للمدافعين، وطلبوا حق الحماية، فإنهم ـ أي المهاجمون، قد يُدْعَون كضيوف، إلى وليمة لدى المدافعين، وكأن قتالاً بينهما لم يدر رحاه قبل قليل!. ومن جهة أخرى، فإنه إذا ما طلبت امرأة أو طفل من المهاجمين إعادة بعض الإبل، فإن المهاجمين لا يتوانون عادة عن إعطائهم شيئاً منها، فالأمر شبيه بالصيد، والصياد يلتذ بتوزيع بعض ما اكتسبه لمن يطلبه أو يلقاه.

وفي جميع الظروف والحالات، فإن المهاجمين لا يمكن أن يؤذوا امرأة، أو طفلاً، أو عجوزاً ـ شيخ كبير، أو عاجزاً و/أو أي شيء داخل الخيمة / البيت. وهذه الممارسة تشكل جزءاً من الدستور العشائري، وقوانين الحرب والفروسية لديهم. وفي الحالات التي يأتي فيها التدمير على خيول وركائب المهاجمين أثناء المعركة، فإنهم قد يستعيرون ابلاً من المدافعين ـ ولا أقول خيولاً ـ لنقلهم إلى مضاربهم، حتى إذا ما وصلوا هناك أعادوها إلى مالكيها الأصليِّين.

٤) الوظيفة القضائية

تكرِّس العشائر الأردنية، الوظيفة القضائية العشائرية، لفض النزاعات التي تنشب بينهم، وذلك حسبما تقتضيه طبيعة الحالة، والقانون الذي ابتدعه وصاغه قادتهم ـ من شيوخ و/او قضاة، وكبار، الذين يمارسون الزعامة السياسية، و/او الروحية، و/او العسكرية. وعندما يعالج قادة العشائر قضية

ضمن صلاحياتهم، فإن من يؤدي هذه المهمة، يفترض نفسه قاضياً، أو يقوم بمهمة القاضي ضمن حقل القضية التي ينتظرها. وعندما يمسك قائد العشيرة بزمام أكثر من سلطة بين يديه في آن واحد؛ فإنه حينها يمارس عمله كقاض صاحب اختصاص ضمن مجالات هذه السلطات التي يتبواؤها.

وعندما تبرز قضية بين أفراد قبيلة القاضي، وتكون خارج صلاحياته وإمكاناته أو معرفته، فإنه يحوّلها إلى قاضٍ آخر مختص بالخط الذي تندرج القضية ضمن دائرته. وإذا تطلبت معالجة قضائية جديدة، وصياغة وتطوير «حد مقبول» جديد، فإنه حينها يرسل بها إلى القاضي المشرِّع في القبيلة أو عند الحلفاء، والذي يسمى ـ قاضي القَلْطَةْ (كما هو مفصل في الباب الثالث).

أما مسؤولية «القَلْطَةْ» فيها سبك وحبك قانون جديد ضمن السلطات القبلية الأربعة. ولكل قبيلة مشرعها الخاص بها، وذلك لأن كل واحدة تميل إلى الاستقلال الذاتي، وتفضِّل إنهاء خلافاتها داخليًّا، دونما تدخّل خارجي. وعشائرنا الأردنية لا يقتصرون على الاعتراف بقرار «القلطة» فحسب، بل ويتعداه إلى اعتبارهم للمبادىء القضائية الجديدة التي طوّرها المشرّع القبلي ـ «القلطة» والتي بنى عليها حكمه. ويمكننا أن نأخذ بني خالد كمثال على ذلك.

فإذا أخذنا الشيخ سعود القاضي الذي ينوف عمره الآن (١٩٨٢) على التسعين عاماً (مات في أواخر حزيران ١٩٨٧) فإنه يتبوأ مركز المشرّع القبلي لجميع أفراد عشائر بني خالد في الأردن وسوريا. فهو يمسك بزمام السلطات الروحية، والسياسية، والعسكرية، والقضائية، لذا فهو عندما يمارس وظيفته القضائية، فإنما يؤديها، وهو مدرك ومُلِّمٌ بجميع التشعبات التي تتطلبها جميع القضايا ضمن مدار هذه السلطات الأربعة؛ إلى درجة أنه لا يستشير كبار قبيلته قبل إصدار قراراته؛ أجابني على سؤال حول ذلك بقوله بما معناه: «القاضي ال يستشير ما به خير» ـ أي ليس مؤهلاً لأن يكون قاضياً. ومثل هذا المبدأ، يوضح المقدار العظيم لثقته بنفسه، وبقدرته على متابعة دوره القضائي؛ وذلك لأنه يمسك بزمام جميع

السلطات الأربعة، الأمر الذي يدفعه للاعتقاد بأنه مؤهل وقادر على ممارسة الوظيفة القضائية على أوسع مدى لها من التشريع والاجتهاد والتطبيق.

وبمقدور واستطاعة أَلْقَلْطَةْ تقديم تشريع جديد لقبيلته في أية قضية جديدة، إذا ما رأى ذلك مناسباً. وفي إحدى المرات مثلاً: قام أحد الرجال (أ) باتهام رجل آخر (ب)، بأن (ب) قد قتل إبنة (أ). ولدى عرض القضية، أفاد الشهود بأنهم قد رأوا نهاية ازار الفتاة مربوطاً إلى نهاية إبهامها.

وعلى أثر ذلك أعلن القَلْطَة، ببساطة، أن أهل (أ) هم الجناة المتورّطون، وعندما سئل عن مزيد من التبرير لحكمه هذا قال:

ان القاتل كان قلقاً ألا تظهر عورة الأنثى القتيلة، حتى بعد موتها. من هنا، فقد قام بربط ثوبها إلى إبهامها، حتى لا تحركه الريح، فيكشف عن العورة. وهذه دلالة على أن أهل الفتاة هم الوحيدون الحريصون على ستر عورتها بعد موتها، فالعدو ليس معنيًّا بذلك ـ «الغريب ما يستر عليها بعد ما يهفيها»، فهو لا يتجاوز في عمله عن دفن الجثّة.

وأنكر ذوو الضحية اقترافهم للجرم، أو أية مسؤولية أو تورط، فقال لهم القاضي: «إذا تحلفوا اليمين أنتم بريّين» وعند هذه المرحلة من المحاكمة، اعترف ذوو الفتاة أنهم مذنبون، وبذلك بُرِّىء المتّهم.

وقد يمارس القاضي وظيفة قضائية، دونما امتلاك لأية صلاحية أو سلطة سياسية أو روحية أو عسكرية. وفي هذه الحالة، فإنه يعالج القضايا البسيطة فقط، أو يقرر تحديد طبيعة القضية، وينسّب أسماء القضاة ذوي الاختصاص، القادرين على النظر فيها ومعالجتها. ويسمى مثل هذا القاضي: «قاضي التمهيد»، كما هو مشروح مفصَّلاً في الباب الثالث؛ وقد يقوم بمهمته مجاناً، أو يتلقى رزقه لقاء ذلك.

من الواضح الآن، أن أبناء العشائر الأردنية لا يستطيعون حفظ «الحد

المقبول» دونما ابتكار تشريع جديد من وقت إلى آخر، وأشخاص متمرّسين بعلم ومعرفة في مجال سلطاتهم القبلية. ويصبح هذا التشريع الجديد عادة مقبولة، بالإضافة إلى أنه يخدم كلاً من الافصاح في التقاضي، والقواعد الأساسية في تشكيل مزيد من التشريعات القبلية، عندما تتطلب الضرورة ذلك.

ء ـ مصادر التشريع عند العشائر الأردنية وقانونهم

D-Sources of Bedouin Legislation and Law

لقد بحثنا أهمية القانون والتشريع في المجتمع العشائري الأردني، وشرحنا كيف أنهم يحفظون استمرارية وتوازن «الحد المقبول»، في جميع الأوقات، ويفوّضون أشخاصاً محدّدين، أو عائلات معيّنة ليعملوا كقضاة و/او مشرّعين.

والسؤال التالي الذي يفرض نفسه، من أين يشتق قضاة العشائر معرفتهم القضائية، لفض نزاعاتهم القبليّة، ويحفظون توازن «الحد المقبول»، ويُشبعون (بضم الياء) أبناء مجتمعهم إلى حدّ القناعة.

أما المصادر والأصول الرئيسية للتشريع العشائري بالأردن فهي: (١) الشريعة الإسلامية؛ (٢) العوايد، (٣) السوابق القضائية العشائرية؛ (٤) الاجتهاد، (٥) خبرة القاضي؛ (٦) آراء كبار القبيلة؛ (٧) شعراء العشائر؛ (٨) وبعد عام ١٩٢١، سياسة الدولة وقانونها.

(١) الشريعة الإسلامية

يعتبر كل أردني ابن عشيرة نفسه على أنه مسلم، فيلجأ إلى الله سبحانه وتعالى، سائله المعونة عندما يشرع في غزو، أو يتورط في حرب، أو يطلب أية خدمات. فهو يصلّي حتى وهو يخطط لاقتراف جريمة القتل، أو عندما يكون قد ارتكب مثل هذه الجريمة.

ومن جهة أخرى، فإن عادات العشائر مشتقة بصفة رئيسة من الإسلام،

أو أنها منسجمة مع الإسلام في معظمها، وذلك لأنهم مسلمون منذ أربعة عشر قرناً؛ وقد تناقلت الأجيال هذه العادات عبر التاريخ والسنين من جيل إلى آخر. وقد بقيت بعض العادات ثابتة تتحدى القفير ولا تخضع إليه، بينما عتت عاديات الزمن على بعضها فشوهته حتى طوحت به إلى موقع يكاد يكون بعيداً عن الأساس والأصل ـ ومع هذا، فإن العشائر تعزي عاداتها كلها، وحتى السيئة منها، إلى الإسلام، وذلك لإعطاء مبرر وجودها واستمرارها وعمقها وأهميتها وديمومتها في حياتهم. وقد أثر هذا بدوره، في تشريعهم، وعمليات التقاضي لديهم.

كان لدى قضاة العشائر، قبل عام ١٩٢١، معرفة أوليّة عن الشريعة الإسلامية، حيث اكتسبوها من خلال الآباء والأجداد، ومن خلال ما هو موجود منها في عاداتهم وتقاليدهم، وظروف حياتهم اليوميّة، وما تعلّموه من القرآن الكريم من المعلمين، الذين كانوا حينئذ متعلمين بمقياس ذلك الزمن، رغم أنهم (أي المتعلمين) كانوا من ذوي الثقافة والمعرفة المحدودة عن الإسلام الحنيف، وقد اعتاد شيوخ العشائر أن يأتوا بهؤلاء المعلمين، إلى مضاربهم، من نابلس والقدس ودمشق والخليل والقاهرة. ومضافاً إلى هذا، تعلّم أبناء العشائر شيئاً عن الإسلام من خلال إتصالاتهم بالمدن المجاورة، وقوافل الحجاج، كما اعتاد بعض الشيوخ إرسال أبنائهم لتعلم القرآن الكريم ودراسته في الكليات الدينية، مثل الأزهر الشريف في القاهرة.

وكان من الملحوظ، أنه كلما جيء بمفهوم إسلامي من المدن، انتشر بسرعة بين القبائل والعشائر، وأصبح قاعدة مهمة لتشريعهم.

يهدف القاضي العشائري دائماً، وهو يمارس مهمته القضائية، إقناع وإرضاء الطرفين المتخاصمين من جهة، والعمل بما «يرضي وجه الله سبحانه» من جهة أخرى؛ وتبرز هذه النقطة الأخيرة في أقوال أطراف النزاع، وهم يخاطبون القاضي، عندما يُذكّرونه بالله جلّ وعلا وعلمه بالسرائر والظواهر، وقدرته على الإنتقام من الازورار. فمثلاً يقولون له: «نسألك بربّك وبمَغزّ إركبّك» ـ أي

أسألك بالله، وبصلاتك من أجله سبحانه؛ وقولهم أيضاً: «وأنت تذكر الله وتصلّي علىٰ محمّد رسول الله». وبذلك نجد مثل هذه العبارات دارجة علىٰ ألسنة الأخصام عند مثولهم أمام القاضي.

إنهم يسألون القاضي بالله جلّت قدرته، ليكون أميناً، وينشدونه تحقيق العدالة، إذ يقولون: «حط الله بين عيونك» ـ أي أنك إذا لم تكن عادلاً، فإن الله سبحانه سيمحوك من على الوجود. ومثل هذه العبارات المتعلقة بالروحيات والغيبيّات، تستخدم أيضاً في مخاطبة الشهود ليقولوا الصدق والحق دونما زوغان أو روغان، في إداء الشهادة أو إبراز الأدلّة.

وقد أثّرت المبادىء الإسلامية في التشريع العشائري ـ وعلى سبيل المثال، ما نجده من إقامة الدليل الذي يأتي به الخصوم أمام القاضي، والقسم الذي يؤديه الشاهد أو المُدعَىٰ عليه المُنْكِرْ. أما قضاة العشائر، فهم واعون تماماً لأهمية إرتباط أحكامهم وقضائهم بالشريعة الإسلامية، لأن ذلك يؤكد هويتهم المسلمة التي بها يعتزّون، ومن الأدلة على ذلك، مبدأهم القضائي:

«البيّنة علىٰ من ادّعىٰ واليمين على من أنكر». وقد وجدنا العديد من الوثائق التي تثبت إلتزام العشائر بهذا المبدأ، وإن كانوا يقولونه كالتالي: «البيّنة علىٰ المدّعي، واليمين ع المُنْكِر». وقد وجدنا أن القاضي حمد بن جازي كان أكثر من وظّف هذا المبدأ في أحكامه، مرات عدّة.

أما فيما يتعلق بعقد الزواج، فإن البدو يرون أنه يجري حسبما تقتضيه سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام، فيقولون: «بسنّة الله وسنّة رسوله». وعلىٰ سبيل المثال، جرىٰ عام ١٩٤٨ (م ش م تاريخ ١٩٤٨/٦/٢٢)، خطف أرملة من قبل أحد أقاربها، وقد تم ذلك بموافقتها. وفي الحقيقة أن الفعل كان هروباً من الأنثىٰ مع الرجل، وإن اعتبروه خطفاً. وهرب الخاطف والمخطوفة إلىٰ قاضي معان الشرعي، الذي صاغ لهما عقد النكاح، الأمر الذي جعل زواجهما أمراً شرعياً، وبالتالي أباح وحلّل الوصل بينهما. أما أقارب الزوجين، فقد رفضوا

ما اتخذه الشيخ الشرعي من إجراء، وتم مثول أطراف النزاع أمام القاضي العشائري عودة نصّار من الحويطات.

أما حكم القاضي عودة فقد نَّص على أن الخاطف كان مذنباً، وعليه أن يدفع غرامة غليظة إلى ذوي المرأة (ز٦). «بعد اجتماع الطرفين في بيتي أنا القاضي العشائر (العشائري) عودة بن نصّار أبو ركيبة، وبعد سماع أقوال الطرفين حكمت باسم جلالة الملك المعظم في الغرم والجرم على الخاطف سالم إبن سلامة إبن شباط إلى والد الابنة المخطوفة حسب أصول العشائر وعوائد العرب وإرهاباً علي (على) المتجاسر سالم إبن سلامة إبن شباط».

وعندما يقول: «عوائد العرب»، فإنما يعتبر هذه المبادىء مشتقة بوضوح من الإسلام وقد أقرّ - بنفس الحكم - شرعية الزواج لأنه تم «حسب سنة الله ورسوله»، ومع هذا قضى على الخاطف أن يدفع غرامة لسوء عمله وسلوكه.

وفي قضية أخرى، حكم القاضي العشائري حمد بن جازي / الحويطات، بقيمة الدية للمرأة بنصف قيمة دية الرجل، وذلك لأن المرأة نصف الرجل «المرأة نصف الرّجل». ومثل هذا النوع من الدية، لا يكون إلا عندما يكون القاتل من نفس مجموعة القتيلة، وذلك عندما يقع القتل في ظروف طبيعية وعادية. وفي الإسلام، نجد أيضاً، أن دية المرأة تحسب بمقدار نصف دية الرجل، ولها نصف ما يستحقه في الإرث، وشهادتها نصف شهادته.

وفي الشريعة الإسلامية، لا تُنْكح الثيب إلا بموافقتها العلنية، أما البكر فإمارة موافقتها السكوت. ففي عام ١٩٤٦ (م ش م، تاريخ ١٩٤٦/٨/١٤)، لم يوافق القاضي العشائري عودة إبن نجاد على زواج الثيب رغماً عنها، وإنما بموافقتها فقط حيث قال «لا يجوز زواجها جبراً، إلا برضاها وبقبول منها».

(٢) العوايد

تستخدم عشائر الأردن عدداً من الاصطلاحات التي تعني بشكل متزامن

لنفس المعنىٰ. فمثلاً، يقولون: «أصول» ـ أي عوايد؛ «سوادي» ـ أي عادات سائدة ومتعارف عليها؛ إسْلوم / إسنوم ـ أي عادات متفق عليها دونما جدال، ومسلّم بها؛ «معرفة» أي وعي لما يدور من علائق إجتماعية، وما هو موجود من عادات.

ومن الملحوظ، وجود عدد من الإشارات إلىٰ أكثر من مصدر تشريعي في آن واحد، في الأحكام التي يصدرها قضاة العشائر الأردنيين، كما تلاحظ في قضية الأرملة المخطوفة (م ش م، س، ١٩٤٨)، والتي نظرها وحكم فيها القاضي العشائري عودة بن نصّار.

لقد حملت العشائر الأردنية ـ وخاصةً البدوية عاداتها عبر الأجيال، كما أن هناك نمطان من أنماط العوايد المعترف بها عندهم، وهي:

(١) عادات عشائرية عامّة، تعالج الاعتداءآت الجرميّة الرئيسة مثل: الإعتداء على العرض؛ القتل، تقطيع الوجه، واختراق حرمة البيت، رغم أن مدىٰ شناعة وفظاعة هذه الجرائم تختلف في تفصيلاتها من قبيلة إلىٰ أخرىٰ.

(٢) العادات العشائرية الفردية ـ أي المحصورة بالقبيلة نفسها، حيث أن لدىٰ كل قبيلة / مجموعة عشائر عاداتها الخاصّة بها التي تناسب وضعها الخاص ومفاهيمها. وقد تتفق وتتسق هذه العادات، أو تتناقض وتختلف مع عادات العشائر الأخرىٰ.

وتعتبر «العوايد» عند الأردنيين ـ وخاصةً البدو قواعد لتشريعاتهم وقوانينهم، حيث تنظّم طريقة حياتهم، والتي يجب على جميع أفراد القبيلة إطاعتها. من هنا، فإن التشريع البدوي مرتبط بعوايدهم وهويتهم القبليّة. ففي عام ١٩٤٦ (م ش ب، تاريخ ١٩٤٦/٩/١٨) أصدر القاضي الشيخ مثقال الفايز / بني صخر حكماً، إبتدأه بقوله (ز ٩ ب): «إن العوايد بين بني صخر» ـ أي حسب عادات بني صخر وبناءً عليها: فإنه عندما يبيع شخص فرساً إلىٰ شخص آخر، فإن أوّل مهرين تلدهما هذه الفرس المباعة تكون من

حق وملك البائع، لا الشاري، وتسمىٰ هذه المثاني. وبناءً عليه، فإنه إذا ما أقدم شخص غير البائع أو الشاري، على قتل هذه الفرس قبل أن تتم الصفقة، فإن على القاتل أن يزوّد الشاري بفرس (عوضاً عن المقتولة)، ويزوّد البائع بمهرين (عوضاً عن المثاني).

ومن الواضح أن هذا الحكم جاء استنباطاً من «العوايد»، كما أن القاضي هنا قد أشار في حكمه إلىٰ جميع المصادر القضائية التي تعتمدها العشائر، وذلك لتعزيز وتقوية قراره.

وكما ذكرنا سابقاً، فإن «العوايد» تأتي متضاربة أحياناً مع الإسلام. وعلىٰ سبيل المثال، فإنه كان يحدث قبل منتصف الخمسينات من هذا القرن العشرين، إن المرأة قد يزوجها أقاربها ثانية دونما مراعاة للعدة الشرعية. ففي عام ١٩٥٥ (م ش م، تاريخ ١٩٥٥/٩/٢ ـ ز ٥ أ). طُلِّقت إمرأة (أ) من زوجها السابق، وتزوجت رجلاً، وهي حامل من زوجها الأول. وتقدم زوجها السابق (ب) باستدعاء إلىٰ قائد شرطة معان في ١٩٥٥/٨/٦، مدّعياً أن المرأة كانت زوجته الشرعيّة، رغم أنه طلقها على أثر خلاف بينه وبين أهلها، وأن الجنين الذي في بطنها هو ولده، وليس ولد الزوج الجديد. وكان والد الفتاة قد زوجها ثانية من إبن عمها (جـ)، وقد تم ذلك وهي حامل في شهرها الثامن. كما قدّم الزوج السابق طلباً إلىٰ القاضي الشرعي بمعان، يعتبر فيه الزواج الجديد غير شرعي، لأن الفتاة حامل، وعلى أثر ذلك قام القاضي باحتجاز الفتاة ووالدها وزوجها الجديد لبضعة أيام، تَمَّ بعده إخلاءهم بالكفالة.

وعندما ولدت هذه المرأة، كان جنينها ميتاً، مما زاد الطين بلّة حيث ادعىٰ الزوج السابق أن الجنين ولده، وأنه يطالب بحقوقه كاملة، على أن الموت ناتج عن الإجهاض. وقد أحيلت القضية إلىٰ القاضي العشائري جدّوع العودات، الذي أصدر حكماً ينم عن عبقرية وحكمة، وقرّر مايلي: «يمين من علي (والد الفتاة) إبن عودة على أن يحلف بالله العظيم على أنه وابن أخيه مرزوق (الزوج الجديد) وزوجته (الأنثىٰ مدار البحث) لم يتسببوا لولد وللأنثىٰ (أمه) بأي شيء

يضر بصالحهم».

ثم وقع القاضي: مصلح القضيّة.

من الواضح أن هذا الحكم جاء في منتهىٰ الحكمة، وينم عن بصيرة فَذَّة، ويرضي الطرفين ويفرحهما. وعلى أية حال، فإنه إذا كان والد الأنثىٰ أقدم بمساعدتها وزوجها الثاني على ارتكاب الإجهاض، فإنه كان إجراءاً لمصلحتهم، ولا يضر بصالحهم، وذلك لأن الإجهاض كان سيلغي تشبث الزوج السابق ومطالباته، وقضيته التي كان يسعىٰ لتحقيقها.

ومن جهة أخرىٰ، فإن الشرط الذي وضعه القاضي لأداء اليمين قد بين أنهم لن يكونوا إلا أبرياء. كما أن القاضي وقع في نهاية حكمه: مصلح القضيّة، وليس القاضي العشائري، وذلك لأن الحالة لا تتفق مع الإسلام إطلاقاً، رغم إنسجامها مع «العوايد». ومثل هذه القضايا والإجراءآت لم تعد موجودة، ولا تحدث الآن (١٩٨٢).

(٣) المثيلة / السابقة.

وهي السابقة القضائية العشائرية، وتستخدم عدة إصطلاحات في التعبير عن هذا المفهوم العرفي، وذلك علىٰ النحو التالي: (١) السابقة؛ (٢) المثيلة ـ أي حالة مشابهة سابقة للحالة التي تتم معالجتها والنظر فيها؛ (٣) السادية (الجمع: السوادي) وهي السابقة التي أصبحت شائعة، وتصبح عادةً يتقيد بها الناس، ويتخذونها قاعدة للانطلاق أو القياس، (٤) ساتية مضت ـ أي حكم قضائي سابق يُتّخذ للاستئناس به في قضية مشابهة.

وتتفق السابقة أحياناً مع «العوايد»، بينما تؤسس أحياناً مبادىء جديدة، وتكون مستقلة عما اعتاده الناس، وإن كانت لا تتعارض مع الذوق العام. فأي قرار مهم وخلّاق يأتي به قاض بدوي مشرّع يصبح سابقة قضائية للحالات

المشابهة. وأما الإشارة إلىٰ «المثيلة» فيكون في عدد من الحالات والقضايا في عمليات التقاضي البدوية، ولأسباب عدّة:

(١) لا بد للقاضي، قبل أن يصدر حكمه، أن يدعم قراره بالإشارة إلىٰ ما كان قرره هو أو غيره من قضاة العشائر وسيقول حينها: «كان الحكم في قضية سابقة مشابهة، كيت وكيت» ويذكر إسم القاضي الذي اتخذ المثيلة أو أصدرها، «وهذي مثيلتها صارت / مضت من عند فلان». أما إذا كانت السابقة المعتمدة مأخوذة من قاض أو لدىٰ عشائر خارج عشيرة أو قبيلة الخصوم و / أو القاضي، حينها لا بد قبل إعتمادها من موافقة القاضي والخصوم جميعاً، على اتخاذها أساساً يُركن إليه وذلك لأن السابقة يجب ألا تتعارض مع «عوايد» القبيلة. ولهذا، فإن المثيلة يجب أن تكون مبنيّة على حكم سابق صدر في قضية نظيرة للقضية موضع النقاش، ضمن القبيلة أو القبائل الحليفة لهم، أو التي تتشابه في عاداتها معهم؛ أو المبنيّة على قرار من الدولة التي تعتبر عندهم هي: «راعية الطّولة» إي السيطرة.

(٢) عندما يشير القاضي إلىٰ المثيلة / السابقة. فهو يُري معرفته للتقاليد البدوية وإحاطته بها، الأمر الذي يعطيه رصيداً أعظم، ومجداً أكبر لدىٰ القبائل، وذلك لوجود تنافس، وأحياناً صراع، بين القضاة أنفسهم وكلٌّ منهم يحاول أن يكون موضع احترام أكبر لفصاحته وحصافته، ووعيه لعمليات التقاضي البدوية، ومعرفته السابقة القضائية. ولهذا، فإنه لمن الضروري للقاضي أن يثبت المثيلة ويتلوها على الحضور والخصوم قبل إصدار حكمه في القضية التي ينظرها أمامهم.

(٣) أسباب نفسيّة، حيث تستخدم للمساعدة في تخفيف حدة التوتر لدىٰ الخصوم، والوصول إلىٰ درجة قبول الحكم عندما يصدره القاضي. فعندما تكون القضية جِدّية أو معقدة، فإن القاضي يبذل ما وسعه الجهد لتخفيف التشنج، واستفراغ توتر الأعصاب، وذلك بتلاوة «المثايل» أو «المثيلة»، الأمر الذي يعمل

على التقليل من التشنج والغضب، وبذلك يكونوا مستعدين لقبول حكم القاضي.

(٤) ويأتي ذكر المثيلة لتحاشي أي رفض أو استئناف لحكم القاضي، ذلك أن الاستئناف من حق الخصوم، كما أن لهم حق رفض القرار كلّه.

(٥) وعندما يحتدم الجدال حول القضية مدار البحث، دونما توصّل إلى اتفاق نهائي بين الأطراف، فإن القاضي حينها يتلو أو يذكر المثيلة / المثايل، كمثال لاقناعهم بصحة وجهة نظره، لعلّه يصل معه إلى مرحلة فض النزاع، وإنهاء القضيّة.

(٦) ومن جهة أخرى، فإن القاضي يذكر «المثيلة» ليبيّن المستوى الرفيع من الحصافة والحكمة التي كان أجداده يتمتعون بها، وانهم استطاعوا ابتكار تلك السوابق.

(٧) وهي أيضاً، وسيلة لتوجيه الخصوم، ومن يحضر الجلسة، وتثقيفهم جميعاً بالتقاليد العشائرية، وتذكيرهم بآبائهم وأجدادهم ومضافاً إلى هذا وذاك، فإنها وسيلة لإظهار كم هي أحكام صحيحة تلك التي يصدرها هو، ودقة انطباقها على، واتفاقها مع السوابق القضائية القديمة، التي كانت موضوع احترام وتقدير الآخرين من قبل.

(٨) هناك أربع طرق لعرض المثيلة:

(أ) عندما يطلب القاضي نفسه إلى أحد الخصوم أن يأتي «بمثيلة» يعرفها هو (الخصم).. وتأتي هذه عندما يدّعي الخصم أن لديه «مثيلة» للقضية الحاضرة التي ينظرونها، والتي لا علم للقاضي بها (بالمثيلة)، أو عندما يعجز القاضي عن تقديم «سابقة» تنطبق على هذا الموضوع. وإذا ما كان الوضع كذلك، فإن القاضي يطلب حينها إلى الخصم أن يقول المثيلة التي أشار إليها. ولا بد من وجود شهود على حدوث ووجود مثل هذه «السابقة»، وعليهم أن يحلفوا يميناً على صحّة ذلك، مع تسمية القاضي الذي شرع هذه «المثيلة».

وعندما لا تكون «المثيلة» بتفاصيلها متوفرة، فإن للقاضي أن يعطي الخصم «فترة إمهال»، لا تتجاوز مدة شهر، لتقديم «السابقة»، والشهود عليها.

(ب) وقد يسأل أحد الخصوم القاضي أن يدعم حكمه «بمثيلة» سابقة، وفي هذه الحالة، فلا خيار للقاضي إلا أن يأتِ بما طلب الخصمان أو أحدهما، وإذا لم تكن لديه معرفة بإحدى السوابق، فإنه يرسلهم إلى قاضٍ آخر، أكثر منه معرفة وعلماً بهذا النمط من القضايا و«المثايل».

(جـ) عندما يدّعي (ب) أن سلوكية وادعاءات (أ) غير سليمة، فإن لـ (أ) الحق في أن يطلب من (ب) سماع سابقة تعزز وجهة نظر (ب) التي تفنّد مزاعم (أ)، ومثل هذه الطلبات تأخذ الشكل التالي:

«(أ) يقول لـ (ب): إذا أتيت بمثيلة تثبت ادعاءك بأن ما قلته أمر غير صحيح، حينها سأعترف لك (أي لـ ب) بما تزعمه ضدي، واقبل حكم القاضي وقراره، حتى ولو كانت ضدِّي ـ إذا جبت «مثيلة» تبطل ما أقول، أنا لك محمّل وامْزَمَّلْ».

(ﻙ)عند رفض حكم القاضي من قبل وكيل أو كبير طرف النزاع (خاصة إذا كان الحكم غير مألوف، أو غير عادي) إلا إذا احتوى الحكم «مثيلة» جاء بها القاضي أو الخصم الآخر الذي لم يرفض الحكم.

إن مهمة القاضي لصعبة وحرجة حقاً. فعليه أن يكون دقيقاً، وحذراً، وواعياً للسوابق القضائية، وان أية بوادر تبيّن جهله للإجراءات القضائية (بما فيها السوابق)، سيعرض مركزه القضائي للضياع من يديه.

وقد يكون للقضية التالية (م ش ب، تشرين الأول، ١٩٤٥) التي حدثت لدى بني صخر، دور في توضيح أهمية عمل «المثيلة» القضائية لدى العشائر الأردنية. ففي عام ١٩٤٥ أقدم تركي الحيدر / على قتل عبدين من عبيد حمولته الزين / بني صخر، كما قتل فرساً كان العبيد القتلى قد اشتروها من مخلد، والذي كان أحد حراس الأمير عبدالله ـ أمير شرق الأردن آنذاك. أما مخلد فقد

طالب أسياد العبيد من الزبن، «بالمثاني» لفرسه القتيلة، وذلك لأن الأسياد قد تلقوا دية العبدين والفرس. أما الزبن فرفضوا طلبات مخلد هذه، وزعموا أن تركي (القاتل) هو الذي يجب أن يدفع «المثاني» لمخلد. ولكن تركي رفض أيضاً لأنه دفع الدية للعبيد والفرس معاً، في آن واحد.

وأحضرت القضية هذه، أمام القاضي العشائري، ابن زهير من بني صخر. وقبل هذا الحضور، قام عضوب الزين وليُّ العبيد القتلى بمثيلة تدعم رأيه وحجته، مفادها أن من يقتل الفرس يجب أن يدفع المثاني لمالكها الأول. أما القاضي فقد طلب ابراز هذه «السابقة» مشترطاً وقوعها لدى بني صخر. جاء عضوب بسابقتين، وبعد ذلك أصدر إبن زهير حكمه في الجلسة الثانية، بعد أن توفرت له الأدلة والإثباتات فقضى (ز ٩ أ): بما يلي: طالما أن السابقة قد حدثت لدى بني صخر في قضيتين متماثلتين، فإن على تركي (القاتل) أن يدفع «مثاني» الفرس إلى مخلد، وليس لمخلد بعدها أي حق بمطالبة الزبن أسياد العبيد الضحايا، وهم لا يدفعون له ذلك، رغم أنهم تسلّموا الدية، لأن القاتل هو الذي يجب أن يدفع المثاني.

«فعلى موجب هاتين السابقتين فرضت أن مخلد يلحق تركي في «مثاني» الفرس المقتولة».

(٤) الاجتهاد

وتعني هذه الكلمة إختلاق حكم جديد من قبل قاضٍ مشرّع مختص، ضمن مجال حقله وصلاحياته وسلطته ووظيفته في القضايا الروحية والقضائية، في قضية لا سابقة فيها من قبل؛ بمعنى: استنباط وصياغة تشريع و/او قانون جديد. ويكون هذا مبنيًّا على ذكاء القاضي الخاص، أو تفسيره للقانون الموجود. أما لدى العشائر: فإن اصطلاح «قَلْطَةْ»، يعني القاضي الذي يمارس الاجتهاد، أي الذي يقوم بهذه المهمة ضمن الإطار الذي ذكرناه وأثبتناه.

إن هذا النمط من الحكم القضائي الخلّاق قد ساعد العشائر في معالجة القضايا الجديدة التي تبرز بسبب التغير الاجتماعي، أو أية قضية جديدة لا سابقة لها ولا مثيلة ويعود الاجتهاد عند العشائر للأسباب التالية:

(١) لأحداث التغير في «العوايد» المتعارف عليها، ويتم مثل هذا، بعد انعقاد مجلس عشائري. ففي عام ١٩٤٥ ([م ش ب) ثم عُقِدَ مجلس عشائري لدى بني صخر، تألف من شيوخهم وقضاتهم. وقد قرر المؤتمرون تقسيم الواجهات (المناطق) العشائري لبني صخر بين عشائرهم وحمائلهم، وبيّنوا حدود كل واحدة منهن. وتجسّد هذا القرار في إتفاقية تم بموجبها تقسيم وتجزئة الهويات العشائرية ضمن بني صخر، من حيث امتلاك الأرض والهيمنة عليها؛ كما أصبحت القاعدة القضائية الشرعية، والسابقة، التي يتم بناء عليها فض النزاعات المتعلقة بالأراضي.

وهناك إتفاقية أخرى بين بني صخر وُقّعت (بضم الواو وتشديد وكسر القاف) في ١٩٦٥/٥/٩، (ز ٨ أ)، وذلك عندما اجتمع عدد من شيوخ وقضاة بني صخر، وغيروا شكل الدية فأصبحت تُؤدَّى نقداً بدلاً من الجمال التي أصبحت نادرة لديهم إلى حدٍّ ما.

وقد تم توقيع وتصديق الاتفاقيتين أعلاه من قبل قضاة وشيوخ عشائر بني صخر، وغيروا بذلك ما كانوا متفقين عليه سابقاً من «عوايد» وطوّروا تشريعاً جديداً، وحدّاً مقبولاً جديداً، وبالنتيجة أصبحت هذه قواعد يتقيد بها القضاة عند إصدارهم قراراتهم، في قضايا الدية، والنزاعات على الأرض.

(٢) لمعالجة قضايا جديدة، لا يوجد لها «مثيلة» سابقة معروفة لدى القاضي وأناسه من حوله. حينها على القاضي المشرّع، المنوط به مهمة التشريع لقبيلته في مجال اختصاصه، أن يتصدّى لهذا النوع من القضايا الجديدة، ويعالجها، ويصيغ قرارات جديدة بشأنها، تصبح قانوناً في هذا الحقل، وسابقة يُعْتَمد عليها، ويُركَنُ إليها مستقبلاً.

فلدى بني صخر مثلاً، أسس القاضي «القَلْطَة» محمد بن زهير تشريعاً جديداً لمعالجة قضايا جديدة من مختلف الأنماط. وعلى سبيل المثال نظر عام ١٩٤٩ (م ش ب، تاريخ ٤٩/٥/١٨ ـ ز ٣ ب) في قضية تتعلق بنوع جديد من الجروح الخطيرة، مصحوبة بجريمة تقطيع الوجه. وأما تفاصيل القضية فكان على النحو التالي: في ١٩٤٧/٥/٩ قام لافي وجزا ألْحَلْبا باطلاق النار على علي السبيلة (وجميعهم من بني صخر)، مما نتج عنه إصابته بجرح خطير. وقد وقعت الجريمة بينما كان المصاب علي دخيلاً لدى الشيخ حديثة الخريشة / بني صخر. طالب المرحوم حديثة بحقه في تقطيع وجهه من لافي وجزا الحلبا لما اقترفاه، كما طلب طرد / جلاء الفاعلين من ديرتهم، وأن يدفعوا تعويضاً إلى الرجل الجريح.

وتم النظر بالقضية من قبل القاضي محمد الزهير الذي ابتكر وصاغ اجتهاداً، أصبح سابقة «مثيلة» لتغطية هذا الصنف من القضايا بشكل عام، وذلك لأنه كان مخوّلاً ومؤهلاً من الناحية العشائرية لأن يفعل ذلك.

فقد قرر أن من يهاجم ويجرح الآخر، وينتج عن ذلك جروح خطيرة، فإن الجاني يجب أن «يجلا» من ديرة قبيلته حتى يشفى الجريح من جرحه «على الجارح أن يجلي حتى يشفى الجريح».

وبعد شفاء الجرح هذا، فإن على المخطىء أن يطلب الدخالة لدى أحد شيوخ قبيلته، أو القبائل الأخرى، طلباً للأمن والحماية لنفسه من جهة، والتماس الصلح من الضحية وذويها من جهة أخرى، وذلك ليتدخل هؤلاء الشيوخ نيابة عنه، لعلهم يحصلون على موافقة الطرف الآخر على الصلح. وإذا رفض الجريحُ الجاهة، فإن على الطرفين أن يمثلا أمام القاضي العشائري ومعهما خبير بتقدير قضايا الجروح (مقطع دم)، ليقوم بدوره بتقدير مدى التعويض الذي يجب أن يُدفع مقابل الجرح، وللوصول إلى صلح بينهما وانهاء الموضوع. أما جريمة تقطيع الوجه فتأخذ أولوية على قضية الجرح الخطير (وإن الوجه بادي على الجرح).

وأما نص الوثيقة كما جاءت بكلمات محمد الزهير، فهي كالتالي:

«١ ـ إني أقول أن الشخص الذي يجرح شخص آخر، على الجارح أن يجلى حتى أن يشفى الجريح ومن ثم يدخل عند أحد الشيوخ أو بعض الناس ومن ثم يقوموا بالجاه والوجاه وإذا لم يقبل الجاه الجريح، يساقوا الطرفين إلى مقطع الدم، ومن ثم يقدر الجرح وتحسم القضيّة»

والأمر الجدير بالملاحظة في هذا «الاجتهاد»، في أنه أسس تشريعاً جديداً في قضايا الجروح الخطيرة المصحوبة «بتقطيع الوجه». وهذا المبدأ القانوني الجديد يتناقض مع مثيله في التشريع الحويطي. فالأولوية لدى الحويطات تعطي للجروح الجديّة وليس لتقطيع الوجه. (الدم بادي على الوجه).

وأما سبب تقديم «تقطيع الوجه»، على الجروح الخطيرة الشخصية لدى بني صخر، فهو لأنه إذا ما ثبت بأن الجريح ارتكب جريمة تقطيع الوجه، فإنه سيفقد حقه وقضيته. أما لدى الحويطات فإن الأولوية تعطى للجرح على الوجه، وذلك لأن الجرح إثبات بحد ذاته على ارتكابه، بينما يتطلب «تقطيع الوجه» برهاناً كافياً، والذي قد يستغرق وقتاً من الزمن.

٥) خبرة القضاة

كان أبناء العشائر يحضرون، منذ نعومة أظفارهم، اجتماعات رفاقهم، ولقاءات العشيرة المختلفة، حيث يستمعون إلى قصص عشائرية، واشعار بدوية، وقصص الحب والحرب، ويتعلمون التقاليد والتشريعات البدوية، ويسمعون أحكام القضاة، كما أن واحدهم يحضر بدون دعوة، جلسات التقاضي العشائري والتي تعتبر مفتوحة ما عدا في حالات خاصة جداً ونادرة وقد أعطاهم هذا، الفرصة لسماع المحاجة ولتعديل الحجج والأحكام. وعندما لا تكون للبدوي فرصة لحضور الجلسات، فإنه عادة يسأل من حضر ليقص عليه

ما سمع ورأى واستوعب، ثم يقومون بمناقشة هذا كله، ويبدون آراءهم ووجهات نظرهم بالمحاججة والأحكام.

ويهيء القاضي العشائري ابنه و/أو أخاه و/أو أحد أقاربه الأدنين، ليكون وريثه في مهمة القضاء، وبذلك يرسل وريثه المحتمل لحضور جميع القضايا التي ينظرها غيره من القضاة، ضمن القبيلة أو خارجها، ويتيح له قبل هذا التأهيل فرصة، حضور ورؤية عمليات التقاضي جميعها، ويستفيد بذلك من هذه الخبرة؛ لأن العشائر يعتبرون المجالس مدارس.

ويعود الوريث المحتمل من حضور جلسات التقاضي، فيخبر القاضي الذي أرسله عن كل ما سمع ورأى ولاحظ، وما هي تعليقاته، ثم يتم بحث الأمر بينهما. ومثل هذا النقاش لا يتيح الفرصة للمتدرب أن يعبّر عن رأيه فحسب، بل وللقاضي أن يعرف الثغرات والهنات في فهم المتدرّب للأمور، ويرشده إلى نقاط الخطأ، وطرق الصواب، وما هو كاف وملائم، أو غير كاف ولا ملائم فيما جرى، وفي الحكم الذي أصدره القاضي في تلك القضية. وقد أعطى مثل هذا الإجراء، كلا من الوريث المحتمل والقاضي، فرصة الاستفادة من خبرات القضاة الآخرين.

وقد كان لكل فرد في القبيلة فرصة وحرية التعبير عن آرائه في هذه المجالس، وذلك يعني أن آراءً عدّة كانت تُقَدَّم (بضم التاء، وفتح وتشديد الدال) في كل قضية. وبتلك الوسيلة كانت المعرفة القضائية والخبرة لدىٰ المجموعة تعمّان وتتسعان يوماً بعد يوم؛ وبذلك تنطبق المقولة العرفية: «المجالس مدارس».

وهناك نمط آخر من الخبرة، وهي خبرة القاضي نفسه. فقد يطوّر ويحسّن، على مرّ الزمن، من معرفته، إلىٰ الدرجة التي قد يتمكن معها من إبتداع «الإجتهاد» في قضايا جديدة ضمن صلاحياته وقدراته القضائية. ولا تعطيه خبرته مصدراً لقرارته فحسب، وإنما تعني أيضاً أن الناس يحترمون

ويثمّنون الخبرة، وفي حالات كثيرة يُضَمِّن القاضي في قراراته عبارة: «حسب خبرتي الشخصية»، ويضيفها إلىٰ قائمة المصادر الأخرىٰ للتشريع العشائري، التي يضعها في لائحة القرار، قبل الوصول إليه، ليدعم حكمه هذا.

نجد إذن أن خبرة القاضي الشخصية مهمة للغاية كواحدة من المصادر الرئيسة المعتمدة في ابتكار قانون جديد. فخبرة القاضي العشائري التشريعية والقضائية تمثل ملخصاً للمجموع العام لخبرات كل من التقاضي والعشائر على حدّ سواء. فالخبرة بالنسبة للقضاة والناس تشكل إذن، مصدراً ثميناً للغاية، للتشريع العشائري الأردني.

(٦) آراء كبار القبيلة

يطلق إصطلاح كبير (الجمع ـ كبار) عند العشائر الأردنية، على جميع الأشخاص الذي يتسلّمون مركزاً في القبيلة (شيوخ، قضاة، وجهاء)، فهو إصطلاح مرن يدل على الأفراد الذين يتولون عدة أنماط من المهمات والوظائف العشائرية. وللكبار سلطة ابتداع وصياغة قوانين جديدة لعشائرهم، كما أنهم أحد المصادر الرئيسة لهذه القوانين. وتستخدم العشائر إصطلاح «كبارنا» للإشارة إلىٰ أي شخص محترم، مؤهل لتمثيل شخص أو مجموعة في أي أمر، يخوّلونه أن يعمل أو يقول بالنيابة عنهم. (ويستخدمون الجميع في معرض المفرد، والمفرد في معرض الجمع ـ كبير ـ كبارنا)، وقد يكون «الكبير» قريباً لنفس العشيرة أو مجموعة العشائر، وقد يكون من خارجهما، ولا يمت إليهما بصلة القرابة، والمعتاد أنه من الأقارب الأدنين للفرد أو الجماعة الذين يمثلهم.

وفي بعض الحالات، فإن الكبار يأتون بمبادىء قضائية جديدة لعشائرهم، إذا ما خولتهم لعمل ذلك؛ لأنهم يمتلكون الحكمة، والخبرة، والإهتمام بشؤون عشائرهم. ولهذا فإنهم يبتكرون قوانين جديدة مناسبة لعشائرهم هذه. ففي عام ١٩٥٠ (م ش م تاريخ ١٩٦٠/٦/٢٣ ـ ز ٤أ) نشب نزاع حول أرض الفجيج (في جبال الشراة ـ محافظة معان)، فيما بين الذيابات والهدبان، وكلاهما

حمولتان من عشيرة الطواهية / الحويطات. وقد أحالوا القضية إلىٰ كبارهم، واتفقوا على قبول قرار «الكبار» دونما سؤال أو رفض، وذلك لأن هؤلاء الشيوخ كبار هاتين الحمولتين، وان ما يقررونه سيكون موضع قبول دونما تحفظ (وهم كبارنا وما فعلوه جائز دون رجعة).

(٧) شعراء البدو

يلعب الشعراء دوراً مميزاً في المجتمع العشائري بوجه عام والبدوي بوجه خاص ويؤثرون في التشريع بشكل بيّن واضح. فقد يخلق بيت شعر بدوي واحد مفهوماً قضائياً، أو قانوناً جديداً، أو يكيِّف «الحد المقبول». وعلىٰ سبيل المثال، ما حدث في نهاية القرن التاسع عشر عندما أقدم شخص (أ) على قتل أحد أبناء عمّه (ب)، جلىٰ (أ) على أثرها من ديرته إلىٰ ديرة أعدائه، حيث طلب الدخالة ـ الأمن والحماية ـ في بيت شيخ القبيلة المعادية. وراح شقيق (ب)، وهو (جـ) يطلب الثأر، فتتبع أثر (أ) إلىٰ بيت الشيخ الذي يؤيه. وتمكن (جـ) من قتل (أ) في داخل خيمة الشيخ، وهو فعل يعتبر إهانة فادحة للشيخ.

قام الشيخ وأخذ القاتل (جـ) كرهينة عنده، رغم أنه كان ضيفاً، لكنه تجاوز حدود الضيافة واللياقة بقتل المستجير. وأصابت الحيرة شيخنا هذا، ماذا يفعل لضيفه (جـ)؟، وما هو الإجراء الذي سيتخذه بحقه ليثأر لدخيله؟: أما أخوة (جـ) الآخرين، فقد إجتمعوا، وقرروا إرسال شاعر حاذق، ليقنع الشيخ بإطلاق سراح شقيقهم القاتل (جـ)، من الموت المحقق، وذلك بإلقاء أبيات من الشعر البدوي ضمن قصيدة جميلة. وقال الشاعر:

لا صار ضيفك معتدي لك على الجار
من عندي وأنّك سليم من صوابه

أي ما دام أن ضيفك إعتدىٰ على جارك المستجير بك، وكلاهما أغراب عليك، فالبلاء يلحقهما، ولا علاقة لك بذلك، وإنك سليم من أي عار يلحقك بسبب ذلك، أو نتيجة عنه. وقد أدىٰ هذا البيت إلىٰ إغراء وإقناع

الشيخ لإطلاق سراح (جـ)، كما أصبح هذا البيت قانوناً جديداً، عند النظر في قضايا مشابهة.

(٨) قانون الدولة وسياستها

بعد تأسيس الأمارة بشرق الأردن عام ١٩٢١، أخذت الدولة المبادرة في إصدار «قوانين الإشراف على البدو». وقد نظمت هذه القوانين، ولو من الناحية الرسمية، نظّمت عمليات التقاضي العشائري، كما كيَّفت عدداً من «العوايد» البدوية، وأصبحت أحد مصادر التشريع العرفي العشائري. وقد بحثنا في موقع آخر من الرسالة (الباب الأول وغيره)، دور الحكومة بشرق الأردن في تعديل وتحوير التشريع العشائري، ونمط حياة العشائر، مثلما بيّنا في قضية تغيير قيمة «الدية» ونوعها من «دية أجناب»، إلى «دية إبن العم» فيما بين أهل الجبل والسردية (ز ١٠).

هـ مبادىء تشريع وقانون العشائر الأردنية.

E-Principles of Bedouin Legislation and Law

أما وقد بحثنا مصادر التشريع العشائري، فإننا نمضي الآن قُدُماً لبحث المبادىء التي تقف وراء هذا التشريع. ومن خلال دراسة التشريع القبلي يمكن أن نشتق المبادىء التالية:

(١) خضوع تشريع وقانون العشائر، لعادات هذه العشائر.

(٢) لا يعتبر المتهم بريئاً ولا مذنباً إلا أن يتم إثبات أي منهما.

(٣) يجب تحقيق العدالة.

(٤) خضوع القرارات القضائية للإستئناف.

(٥) حفظ «الحد المقبول» باستخدام الصلح، وفض النزاع بطريقة ترضي طرفي الخصومة في القضية موضع البحث والنظر.

(٦) امتيازه بالمرونة، وذلك حسبما يقتضيه أمر المبدأ والعادة.

(٧) التقيد بالزمان والمكان المحددين عند الذهاب إلىٰ القاضي والمثول أمامه، وعرض القضية عليه.

وبعد بيان مبادىء التشريع العشائري، فإننا سنتحدث على كل منها بالتفصيل.

(١) خضوع تشريع وقانون العشائر الأردنية لعاداتها

عندما ينظر القاضي العشائري في حالة أمامه، فإنه يبحث عن عادة شائعة معترف بها، ليحل النزاع حسبما تقتضيه هذه العادة، فيكون بذلك حكمه مشتقاً منها، ومبنيّاً عليها. وبذلك يختلف التشريع باختلاف العادة، التي بدورها قد تختلف من قبيلة إلىٰ أخرىٰ، ومن زمن إلىٰ آخر.

وعندما تبرز عادة جديدة، وتصبح مقبولة لدىٰ الجميع، فإن ما يخصها ويتعلق بها من تشريع، يُبْطِل العادات السابقة، إذا كان يتناقض معها.

أما خضوع التشريع للعادة وتبعيته لها، فواضح في عدد من الحالات التي اقتبسناها في هذه الرسالة؛ وسوف نبيّن هنا مثالاً آخر على ذلك. فقد حدث أن خُطِبت فتاة تدعىٰ صالحة إلىٰ جندي يسمىٰ سمّور أصويوين، وكلاهما من الحويطات (ز ه ب). وبعد توقيع عقدة النكاح، إعترض إبن عم الفتاة وهو نايف بن حمد الجازي على صفقة الزواج هذه، وعلى أثر ذلك إتفق الطرفان (م ش م، في ١٩٥٣/٧/٢٥) على المثول أمام القاضي متعب إبن عبطان، والذي كان قراره كما يلي:

«إن العادة المتّبعة، والتي نعرفها بين عموم عربان عشائر الحويطات بأن ولد العم إذا اعترض إبنة عمه قبل زواجها من مخطوبها فلا يوجد عليه أي حق حتىٰ ولو كان الشخص الخاطب قد دفع المهر كاملاً (. . .) وتعتبر صالحة زوجة للجندي نايف حمد باشا ولا يحق للجندي سمور الذي خطبها سابقاً أي حق بها واعتبرت منفصلة عنه انفصالاً تاماً».

(٢) لا يعتبر المتهم بريئاً ولا مذنباً. إلا أن يتم إثبات أي منهما.

عندما ينكر شخص متهم ما يوجه إليه من إتهام بارتكاب جريمة، أو عندما يتجرأ شخص فيتهم آخر دونما دليل كاف علىٰ ذنبه، فإن المتهم يصبح في موقع، بحيث يجب عليه البرهنة على براءته أو على الخصم أن يثبت إدانته. ولكي يصل إلىٰ أحد الأمرين، فإن عليه أن يمر خلال الإجراءآت القضائية المتعلقة بهذه القضية، أو هذا الإتهام، بنفس الأسلوب الذي يسلكه الشخص المذنب؛ حيث عليه أخذ «عطوة»، والمثول أمام القاضي العشائري. وإذا عجز المُتَّهِم (بكسر الهاء) عن إثبات التهمة علىٰ المتَّهَم (بفتح الهاء)، فإن على الأخير أن يثبت براءته؛ وإذا ما أثبتها، فإن له الحق العشائري في الإدعاء علىٰ من إتهمه الذي يصبح بدوره خاضعاً لنفس العقوبة التي كانت ستترتب على المُتَّهَم (بفتح الهاء) الأول، فيما لو ثبت تجريمه.

وتختلف العشائر الأردنية في هذه النقطة عما تسلكه المحاكم المدنية والشرعية بالأردن، حيث أن المتَّهَم (بفتح الهاء) إذا ما برهن لدى هذه المحاكم براءته فمن النادر أن يكون له الحق في أن يشكو من اتهمه، حتىٰ ولو لحقت به خسارة كبيرة. ورغم أن المحاكم المدنية قد تبنت جواز الشكوىٰ من الناحية النظرية من حيث المبدأ، إلا أنها نادراً ما تطبقه من الناحية العملية. فقد يهرب الشخص بجلده وريشه كي لا يقع فريسة المماطلة وضياع الوقت وصعوبة الإثبات ثانية. ورغم ما في القانون المدني من جواز إقامة الدعوىٰ من قِبَل البريء على من إتهمه، ضمن دائرة الإفتراء أو الأخبار الكاذب، ألا أن ذلك يستحيل إذا ما كان مصدر الضرر أو الإتهام أحد أعضاء القضاء، بينما يجوز للبريء في العرف العشائري أن يشكو القاضي إذا أساء إليه، بعكس المحاكم المدنية والشرعية تماماً.

وعند العشائر، إذا رفض المتهم (بغض النظر عن كونه بريئاً أو مداناً)، أن يخضع للإجراءآت القضائية، فإن ذلك يعني في عرفهم أنه مذنب مدان.

وإذا برهن المتهم براءته، فإنه لا يتحمل دفع النفقات المتعلقة بالقضيّة، بل وله حق المطالبة بكل ما دفعه و أنفقه، بحيث يضمنه المفتري.

وعلى سبيل المثال (م ش م، مؤرخة في ١٠/١٠/١٩٥٣)، أُتُّهم (بضم التاء) شخص من السَّعيديِّين من قبل أحد أقاربه، بسرقة ثلاثة جمال. وذهب الطرفان إلى المبشِّع حسب الشروط التالية:

(١) على المدعىٰ عليه أن يخضع للبشعة نيابة عن نفسه وأخيه وأبيه، ليبرهن أنهم جميعاً أبرياء من التهمة الموجهة إليهم (بريئون من التهمة الموجهة إليهم).

(٢) وإذا ثبتت برائة المتهم فيجب على من إتهمه أن يدفع مصاريف «المبشّع»، ولا حق له بعدها بمتابعة القضية ضد المُتَّهم.

(٣) وإذا ثبتت إدانة المتهم بالبشعة (إذا طلع من عند المبشِّع وغيث)، فإن عليه أن يدفع ثمن الجمال الثلاثة وجميع المصاريف المتعلقة بالقضية.

وبذلك نجد أن أي إتهام يلقيه أحد الأطراف ضد طرف آخر، يعتبر في قانون العشائر أمراً جدِّيَّاً، ويترتب عليه وجوباً أن يمرّ عبر عمليات قضائية، لتأكيد العدالة لكلا الطرفين. وبمعنى آخر لا بد من إتخاذ الإجراءآت التي تُتَخَّذُ بحق المجرم كاملة، حتىٰ إذا ما ثبتت السلامة والبراءة إنتفت عنه العقوبة، وثبت حقه في إقامة الدعوىٰ على المفتري.

(٣) يجب تحقيق العدالة

حيث أن «العوايد» تختلف من قبيلة إلى أخرى، وأن العدالة تتحقق من خلال إرضاء اهتمامات الطرفين المتخاصمين حسبما تقتضيه «عوايدهم»، فإن العدالة العشائرية شيء نسبي، وذلك لاعتمادها على العادة الخاصة بالقبيلة / أو مجموعة العشائر. وما يمكن اعتباره «عدالة» لدى عشائر بني صخر، قد لا يعتبر كذلك لدى الحويطات، والعكس صحيح أيضاً.

وعلى سبيل المثال، فإن الحويطات يعطون الأهمية والأولوية لجريمة الجروح الخطيرة على جريمة تقطيع الوجه «الجرح بادي على الوجه»، كما ذكرنا سابقاً، وذلك بعكس مفهوم بني صخر حول هذا الموضوع. وعلى أية حال، فإن ظروف القضيّة غالباً ما تؤثر في تحديد مفهوم العدالة. وما تراه العشائر «عدالة»، قد لا يتفق مع آراء ومفاهيم غيرهم، والعكس صحيح أيضاً. وعلى سبيل المثال، فإن العشائر يرون من العدالة أن ينتقم الشخص أو يثأر لجريمة، أو قضية خطيرة، الأمر الذي لا يتفقون فيه مع أبناء المدينة من غير العشائر الأردنية.

وهناك قضايا يتم حلها لدى العشائر، حسبما تقتضيه تعليمات الشريعة الإسلامية السمحاء، والاجتهاد العرفي. وفي جميع الحالات فإن الهدف الرئيسي لكل قاضي عشائري، هو تحقيق العدالة ضمن خط القيم العشائرية، مهما كان مصدر التشريع أو ظروف القضيّة.

(٤) خضوع القرارات القضائية للاستئناف

تستخدم العشائر استئناف قرار القاضي كوسيلة تساهم في تحقيق العدالة، هذا إذا ما شعر أحد الأطراف أن الحكم كان مجانباً للعدالة والصواب[١٤] وهناك طرق عدّة للاستئناف عند العشائر الأردنية:

(١) قد يتم بناء على طلب من احد الخصوم أو من كليهما. وعند طلب الاستئناف يقول المستأنف: «ارفعني على القاضي الفلاني».

(٢) إذا رفض القرار الحكم «وكيل»، أو «كبير» أحد الأطراف، سواء أكان الرفض مبادرة منه، أو بتحرير إليه من أحد الخصوم، على أساس أن الخصم المهزوم كان غير مؤهل لعرض قضيته أمام القاضي. وأما التبرير الآخر للاستئناف فيمكن في الادعاء بأن القضية كانت خارج صلاحيات القاضي و/أو وظيفته وسلطته.

(٣) إذا اعتمد قرار القاضي على إثبات شهود لا يوثق بهم، حينها يترتب على المستأنِفْ أن يثبت ذلك للقاضي نفسه.

(٤) إذا لم يتفق حكم القاضي مع «عوايد» الشخص المحكوم عليه، أو إذا كان القاضي غير مؤهل لممارسة مهمة التشريع، وبالتالي لاحق له في تجاوز «الحد المقبول» والعوايد. وعلى سبيل المثال: في منتصف الستينات من القرن العشرين مَثُل (بضم الثاء) كل من محمد الفايز، وعمه عواد السطّام الفايز، وكلاهما من بني صخر، أمام القاضي العشائري شراري البخيت ـ من نفس العائلة، وأعطى شراري حكمه لصالح عوّاد، إلا أن محمّد استأنف القرار ضد قرار القاضي شراري، وتم إحالة القضيّة من قبل محافظ عمان، ومن خلال شرطة البادية، إلى قاضيين عشائريين من بني صخر، هما: ظاهر الذياب، وعلي الخريشة (ز ١٣ ب)، وقد نظرا القضية كمحكمة استئناف عشائرية، وقررا أن حكم القاضي الشراري بن بخيت كان غير عادل؛ وذلك لأنه لم يقبل شهادة شقيق محمد لصالح محمد.

أما قبول هؤلاء القضاة لاستئناف محمد الفايز، ورفضهم لقرار شراري فقد كان مبنيًّا على مبدأ بني صخر، الذي يكمن في فلسفتهم في قبول وشروط الشهادة وحلف اليمين. أما فيما يتعلق بالشهادة فقد قال القضاة.

«١ ـ قبول شهادة النوري الفايز لمصلحة أخيه محمد أو عليه، ذلك لأن القاعدة العشائرية المعترف بها تجيز للأخ أن يشهد لمصلحة أخيه أو ضد مصلحته، إلا إذا ثبت به عيب يحرمه من أداء الشهادة.

٢ ـ قبول شهادة حمادة بن ظاهر الذياب إذا كانت لديه معلومات تثبت شهادة النوري أو أنها تفيد معلومات معتبرة ومثبتة في القضيّة.

٣ ـ لا تُرَدُّ شهادة الشاهدين المذكورين أعلاه إلا إذا ثبت بها أو بأحدهما عيب يحرمه من الشهادة المقبولة.

٤ ـ طالما قبل القاضي الشيخ شراري البخيت يمين عواد السطام، كان عليه أن يقبل يمين محمد الفايز. . .».

وحيث أن القاضي شراري لم يكن مشرّعاً عشائريًا، فقد كان عليه عند النظر في هذه القضيّة أن يتبع السوابق القضائية التي وضعها مشرّوعوا العشائر من قبله، وحيث أنه لا يحمل الصلاحيات القبلية لإيجاد سابقة قضائية قبليّة، فإنه بعمله هذا قد اخترق المبادىء القضائية المتعارف عليها. وبناء عليه، فإن حكمه قد لقي الالغاء مصيراً له من قبل محكمة الاستئناف العشائرية، التي تشكلت للنظر في حيثيات القضية والحكم فيها.

(٥) وحسبما يقتضيه التشريع العشائري، فإن تنفيذ قرارات القاضي يتم من خلال «كفلاء» ـ مفردها «كفيل»، يتم تعيينهم باتفاق الطرفين، أو بطلب منهما وبدون هؤلاء الكفلاء، فإنه يتعذر فرض هذه القرارات؛ وبالتالي لا قيمة لوجودها، إذا لم تنفذ، ويمكن لأي طرف من أطراف النزاع، أو أحد كبارهم، رفض الحكم الذي يصدره القاضي، على أساس أنها غير صالحة، وذلك لأن القاضي أصدر قراره بدون تعيين «كفلاء» مسبقاً لتوكيد تنفيذها. وبعد عام ١٩٢١، أصبحت الدولة في كثير من الأوقات تقوم بدور «الكفيل»، أي أنها كانت معنية بتنفيذ قرارات قضاة العشائر، حيث كان ذلك جزءاً من تحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع.

(٦) عندما تفوق العقوبة التي يفرضها القاضي، ما تعارف عليه المجتمع المحلي للقبيلة من عقوبة مناسبة لهذا النمط من القضايا. وعلى سبيل المثال، قررت قيادة الجيش العربي عام ١٩٤٦ (م ش م، تارتيخ ١٩٤٦/٣/٢١) رفض الحكم الذي أصدره القاضي حمد بن جازي / الحويطات، وذلك لأنه فرض حكماً عالياً من الغرامة، بما لا يتفق وحقيقة الاعتداء. وقد جاء هذا الرفض بناءً على توصية محكمة استئناف عشائرية شكلتها القيادة لهذه الغاية، وجاء الرفض لأن القاضي «يحكم بهذه الغرامة الفادحة».

(٧) عندما يصدر القاضي حكمه لصالح إبنه أو أحد أقاربه. ففي عام ١٩٤٦ (م ش م، تاريخ ١٩٤٦/٦/١٢)، كفل ماجد حمد الجازي / قطعة أرض كانت موضع نزاع بين شخصين من عشيرة المراعية، وجميعهم من

الحويطات، وقد حاول أحد الخصوم زراعة قطعة الأرض هذه أثناء أن كانت مكفولة من قبل ماجد ـ أي أنها كانت في وجهه. أما ماجد فقد اعتبر هذا الفعل تقطيعاً لوجهه ـ «جريمة تقطيع الوجه». وبناء عليه مَثُلَ ومن تجاوز الكفالة أمام القاضي حَمْدْ بن جازي، الذي أصدر قراراً لصالح ولده ماجد، كان مضمونه أن على المعتدي دفع أربعين جنيهاً فلسطينياً، وخمسين رأساً من الغنم إلى ماجد. إلا أن قيادة الجيش العربي نسّبت إلى مدير شرطة معان، بأن الصلح بين الخصمين يجب أن يحلّ محلّ الغرامة الفادحة التي فرضها القاضي على خصم إبنه.

(٨) عندما يغيب أحد أطراف الخصومة، ولسبب مقنع مُبَرَّر، معلوماً لخصمائه و/أو للقاضي. وإذا ما أصدر القاضي حكماً لا يتفق ورغبة أو أمنية الغائب، يحق حينها للغائب أن يستأنف هذا الحكم، في اللحظة التي يعرف فيها بحدوثه، هذا إذا ما كان لديه سبب مقنع لغيابه. أما الأسباب المبرِّرة للغياب عند العشائر الأردنية، فهي موضع بحثنا في البند السابع من مبادىء التشريع القبلي، في هذا الباب.

(٩) إذا أصدر القاضي قراره أو حكمه مبنيًّا على أدلّة زائفة، حينها: «ما يُبنى على الباطل فهو باطل»، ويعتبر الحكم غير صالح؛ وفي هذه الحالة، فإن الإستئناف الذي يتقدم به الطرف المتضرر، يلقى القبول حالاً وبقوة. وعلى سبيل المثال، إذا ما قرر القاضي تزويج إمرأة تبيّن أنها متزوّجة من آخر، ولا زالت في عصمته «في عصمة زوجها»، فإن الزواج الجديد سيكون غير شرعي، ويُفسخ حالاً.

(١٠) عندما يبرز دليل جديد يعطّل صلاحية ومصداقية الحكم السابق، ويغير ظروف القضيّة وتكييفها القانوني، ومثل هذا، عندما يُجرَّم شخص ويُدَانُ بجريمة ما، ثم يبرز شخص آخر ويعترف باقتراف الجريمة نفسها، وتستخدم المحاكم النظامية والشرعية بالأردن المبدأ الثامن والتاسع والعاشر.

(١١) وبعد عام ١٩٢١، اشترطت قوانين الإشراف على البدو، بأن

القاضي لا بد له من اعتراف الدولة به. وبناء عليه، فإن أية قضية ينظرها قاضٍ غير معترف به رسميًّا، فإن حكمه يعتبر غير صحيح أبداً، وهو خاضع للاستئناف، بل للرفض تلقائياً.

(١٢) إذا برهن أحد الأطراف أن القضية مدار البحث قد تم النظر بها وإصدار حكم فيها من قبل. ورغم أن هذا الأمر ضمن الإجراءات السابقة للمثول أمام القاضي، إلا أن بعض الأطراف أو كلها ينتظرون القرار، فإذا كان لصالحهم سكتوا، وإلا عارضوا واستأنفوا، وبالتالي فإن التغاضي قد يكون عفويًّا أو مقصوداً، كما أن القرار قد يكون على غير وفاق مع القرار السابق الذي صدر بشأنها، مما يثير الأطراف، فيطالبون كلهم أو بعضهم بالاستئناف. وعلى سبيل المثال، إذا وقع نزاع على قطعة أرض، وتم النظر فيه منذ جيل أو جيلين، فإن المتضرر يعمد إلى إعادة فتح ملف القضية ثانية على سبيل الخطأ أو العمد. وبعد أن يُصْدِرَ القاضي حكمه في الأمر لصالح الفريق الذي كان غير مقتنع بالحكم السابق، فإن بمقدور الطرف الآخر استئناف قرار القاضي هذا، على أساس أن الخلاف حول قطعة الأرض كان قد حُلَّ، وعلى المستأنف حينها أن يأت ببرهان على أن الحق تم في الماضي. والملحوظ أن المحاكم المدنية تستخدم هذا المبدأ أحياناً.

لقد اعترفت الحكومة بمبدأ وطريقة الاستئناف، بعد عام ١٩٢١، حيث تم إصدار قانون خاصْ لهذه الغاية يحمل هذا الاسم: وهو محكمة استئناف العشائر لعام ١٩٣٦؛ حيث احتوى عشرة مواد. نقتبس منها أن: «محكمة الاستئناف العشائرية ذات صلاحية مطلقة للنظر والبت بصورة قطعية في جميع الدعاوي الحقوقية والجزائية التي تعرض عليها بصورة إستئنافية من محاكم العشائر وفق أحكام قانون محاكم العشائر لسنة ١٩٣٦» (م: ٢: أ).

ومن القضايا المذكورة أعلاه، يمكن أن ندرك ونرى، أن لأي فرد في المجموعة العشائرية الحق في الاستئناف ضد أي قرار قضائي من أي قاضٍ عشائري. كما أن نظام الاستئناف العشائري ما هو إلا شكل من أشكال المراجعة

القضائية»، التي تضبط سلوكية القاضي وقراراته، ليؤكد أنه عادل، من جهة، ومن جهة أخرى، لإعطاء الحق لمن يرى نفسه مغبوناً أن يستأنف إلى قاضٍ آخر، إذا لم يقتنع بحكم القاضي الذي نظر قضيته. وبناء عليه، فإن العدالة تتحقق. كما أن هذه السلوكية والمبدأ والإجراء، ترينا مدى تقدم وسموّ النظام القضائي العشائري وعمليات التقاضي عند العشائر الأردنية التي تعتزّ بهويّتها الاسلامية والاردنية.

(٥) حفظ الحد المقبول متوازناً

وذلك باللجوء إلى الصلح، وإصدار القرار الذي يرتاح إليه الخصمان، ويقتنعان به وبطبقاته، وبذلك يكسب قبولهما ورضاهما، فينتهي ما بينهما من نزاع. فالقاضي العشائري حريص على حفظ وديمومة العلاقات القرابية بين أطراف النزاع. ويقول القاضي عادة «أصلحنا بينهم»، أو «وراحوا مصطلحين» ـ أي أن طرفي الخصومة قد غادروا بيتي وقد حلّ بينهم الوئام بدل الخصام، والصداقة بدل العداوة. ولمزيد من التفصيل عن حفظ «الحد المقبول» متوازناً، فإننا قد بحثنا ذلك في بداية هذا الباب.

(٦) امتيازه بالمرونة، حسبما يقتضيه أمر المبدأ والعادة.

إن مرونة التشريع العشائري الأردني خاضعة، وتخضعه للتغيير من فترة زمنية إلى أخرى، ومن مكان إلى آخر، بنفس المقدار والأسلوب الذي نجد فيه هذا التشريع خاضعاً «للعوايد»، والتي هي بدورها خاضعة للتغيير أيضاً، وذلك لأنهم يأخذون مبدأ القرابة بالحسبان، كما يأخذون المصالحة والمفاهمة، ونمط العقوبة التي يجب فرضها، بعين الاعتبار.

وعلى سبيل المثال، يفرض القاضي العشائري عقوبة غليظة ثقيلة على الجاني / أو المخطىء الذي يقترف جريمة خطيرة، حتى إذا ما أصدر حكمه من حيث المبدأ، بدأت المرحلة الثانية في تخفيض العقوبة، من خلال التماس ذوي الجاني للرحمة والحلم من ذوي المتضرر، ومن القاضي. ومثل هذا الأسلوب

القضائي العرفي يقودنا لبحث «المبدأ والعادة».

فالتشريع العشائري متأثر للغاية بمفهوم «المبدأ والعادة»، والذي بحثه المؤلف وطبقه في كتاب آخر (العبادي، ١٩٧٦، ص ٤٢٣ ـ ٥). ويتغير هذا المفهوم حسب الزمان والمكان ونمط العلاقة القرابية بين الجماعات (أي هل هم أبناء عم أم أجناب؟) والحكومة و/أو التغير الاجتماعي.

أما «المبدأ» فهو قواعد نظرية تعتمدها عشائر الأردن لإعطاء الحكم القضائي عند إصدار الحكم الأولي في القضية التي تكون مدار البحث. أما «العادة» فهي العقوبة المُنَفّذة، أي التي يتم الوصول إليها في النهاية بناء على اتفاق الطرفين المتخاصمين، ليصار إلى تنفيذها وتطبيقها، والتي بموجبها يجد المتضرر تعويضاً كافياً لما لحقه من ضرر، ويلقى الجاني/ المعتدي عقوبة كافية على ما اقترفه من ذنب، الأمر الذي يعيد كلاً منهما إلى موقعه على «الحد المقبول».

ويبدو لنا من الناحية النظرية أن تشريع العشائر وقانونها، وقرارات القضاة، دقيقة للغاية، وتحمل في طياتها عقوبة غليظة على الجريمة؛ وفي الحقيقة فإن القانون مطبق بشكل أكثر وأكبر مرونة وليونة. ومع هذا، فكثيراً ما تتفق المبادىء النظرية مع التطبيق العملي ـ أي «المبدأ»، مع «العادة»، ولكنها لا تكون كذلك في أحيان أُخر.

فالتشريع العشائري ينظر إلى أربع قضايا من الاعتداء على أنها من حيث «المبدأ» أفظع الجرائم في عرف المجتمع العشائري، وهي: العِرْض؛ والدم؛ وتقطيع الوجه؛ وحرمة البيت ـ وهي الاعتداء على حرمة البيت والعائلة داخل الخيمة. ويترتب على اقتراف هذه الجرائم الأربعة عقوبات عالية وثقيلة من حيث «المبدأ»، أما من حيث الممارسة العملية ـ أي «العادة»، فإن العقوبة تعتمد على مدى الخطورة المتفقة مع كل جريمة، والتي تختلف (أي مفهومية مدى الخطورة)، من مكان، وقبيلة، وفترة زمنية إلى أخرى..

فإذا ما أردنا معرفة أهمية وخطورة هذه الجرائم لدى بني صخر

والحويطات، وعباد، والعشائر الأخرى في وسط الأردن وجنوبه، وبني خالد في الشمال، وجدنا أن هذه الخطورة تختلف من حيث ما يترتب عليها من عقوبة، حسب نظرتهم المحليَّة لأهميتها ودرجتها. ومع هذا فإن ترتيبها من حيث الأهمية عندهم يأتي على النحو التالي: (١) العرض (٢) الدم (٣) تقطيع الوجه (٤) حرمة البيت.

أما لدى عشائر الرولة، فَتُعْطى الأهمية الرئيسية بالدرجة الأولى لجريمة «تقطيع الوجه»، حيث يترتب عليها عقوبة عالية، وهي قتل سبع رقاب من أقارب المعتدي، بالإضافة إلى عقر مواشيهم، ونهب ممتلكاتهم؛ ثم تأتي جريمة «القتل» بالدرجة الثانية، تتبعها «العرض»، وينتهي مطاف الأهمية بجريمة اختراق «حرمة البيت».

ومضافاً إلى هذا، فإن قانون الرولة يخوّل المحارب، أو الغازي، في حالات الحرب أو الغزو، حق نهب بيوت الأعداء، وسلب ما تحتويه من عقارات منقولة. وهم بذلك لا يعتبرون فعلهم هذا، في مثل هذه الظروف والحالات نوعاً من اختراق «حرمة البيت».

أما لدى أهل الجبل، فإن قانونهم يضع «القتل» ـ الدم، في المقدمة، ثم تلحق به جريمة «تقطيع الوجه»، ثم «حرمة البيت» ثم يأتي «العرض» أخيراً، في خاتمة المطاف.

وهكذا، نجد أن الأولوية المعطاة للعقوبة والجزاء لهذه الجرائم، تختلف من حيث الممارسة العملية (العادة)، من قبيلة، ومكان، وفترة زمنية إلىٰ أخرىٰ، مع أنهم من حيث «المبدأ» يعتبرون هذه الجرائم جميعها في منتهىٰ الخطورة الجِدِّيَّة، وذلك لأنها تلمس وتنزِّل من قيمة شرفهم وكرامتهم، وبنيان الأمن والحماية للمجموعة، والمجتمع العشائري بأكمله.

فمن حيث «المبدأ»، نجد أنَّ أيًّا من هذه الجرائم يلقىٰ من يرتكبها الجزاء الصارم، والعقاب الحازم، أما في «العادة» فإن هناك اختلافات وتبايناً

في درجة العقوبة. فعلىٰ سبيل المثال، تعتبر قضايا العرض، أخطر القضايا وأهمها لدىٰ عشائر وسط وجنوب الأردن، وأما من حيث الممارسة العملية، فهناك إختلافات واسعة النطاق، في هذه الأهمية.

فمثلاً، إذا ما واقع رجل امرأة بموافقتها، فإنه يترتب على ذلك عدد من أنماط العقوبة، أو لها أن أقاربها يجب أن يقتلوها؛ وبالمقابل؛ فإن أقارب الجاني يجب أن يقتلوه أيضاً، أو يعلنوا براءتهم منه، مما يعطي ذوي الأنثىٰ فرصة الإنتقام منه. وإذا لم يقدم ذوو الزانية (ويسمونها العايبة ـ أي لارتكابها أمراً معيباً عليها وعلى قومها) على قتلها، وذهبوا إلىٰ القاضي، حينها يتم تطبيق المبدأ العشائري في ذلك، والمتجسِّد في المقولة التالية: «حقّها في شقِّها» أي أنها فقدت حقها بموافقتها على المواقعة وممارسة الجنس. وتطبيق هذا المبدأ يعني معابة كبيرة علىٰ أقاربها، وذلك لأنهم تصرّفوا بطريقة غير لائقة بعدم قتل إبنتهم «العايبة». أما قتلها فيعتبر بالنسبة لهم في مثل هذه الحالة نوعاً رفيعاً من الشرف ودفع الأذىٰ.

ثم نأتي إلىٰ نمط آخر من قضايا العرض. فمن يقدم علىٰ مهاجمة امرأة بقصد الاعتداء علىٰ عرضها بغير رضاها، يعتبر مقترفاً لأفظع وأعلىٰ نمط جريمة في المجتمع العشائري. وتسمىٰ هذه: «صايحة الضحىٰ»، وهو إصطلاح يستخدم عندما يشير مظهر الفتاة إلىٰ عنف الهجوم وعنف المقاومة، ويقولون: «ثوبها بداية وخرزها قدايد» ـ أي أن ثوبها ممزق إلىٰ أسمال وشرائح، وخرزها مبعثر لتقطيع العقد، وذلك ناتج عن عنف الهجوم عليها من جهة، ودفاعها عن نفسها المصحوب بالصياح من جهة أخرىٰ.

ومثل هذه الجريمة تقتضي أربع ديات، مع مصادرة جميع الممتلكات المنقولة العائدة للجاني وإخوته وأبيه. ومضافاً إلىٰ ذلك، فإنه يجب إتباع الإجراءآت العشائرية ـ أي العطوة، والتقاضي، والجاهات، والصلح. ومضافاً إلىٰ هذا كله، فإن الجاني يجب أن يلقىٰ حتفه قتلاً على أيدي أقاربه أو ذوي الأنثىٰ. وفي مثل هذه الحالات من الهجوم الإجباري، فإن المستقبل الزواجي للأنثىٰ لا يتأثر

كثيراً وذلك لأنها كانت تحت طائلة الإكراه الذي لا قبل لها ولا طاقة بدفعه؛ بينما يختلف الأمر لو أن ما حدث كان برضاها، وموافقتها، حينها تدعىٰ: «خانسة»، وقد لا تجد زوجاً، وإن وجدته، فذلك بصعوبة، ولا يكون بمستوىٰ يمكن احترامه.

وأما فيما يتعلق بدية المرأة، فهي من حيث «المبدأ» نصف دية الرجل، هذا إذا ما قُتلت في ظروف طبيعية. أما إذا قُتِلت دونما مبرر، أو سبب مقنع، فإن ديتها ـ من الناحية العملية ـ أربعة أضعاف دية الرجل ـ (مربّعة)، واحدة منها للشرف، وثانية لاستغلال ضعفها، وثالثة لاختراق حرمتها، ورابعة للدية العادية عن قتل إنسان.

أما دية الرجل، فهي من حيث «المبدأ» سبعة جمال، بينما ينطبق هذا الرقم من الناحية العملية، أي من حيث «العادة» ـ على القتل إذا وقع على الأجناب فقط، أما إذا كان القتيل إبن عم، فإن ديته ترتفع إلىٰ خمسين بعيراً، مضافاً إليها بعض المواد الأخرىٰ (ذكرناها في الباب الأول). وحتىٰ الخمسين بعيراً هذه ـ أي دية إبن عم ـ تخضع من الناحية العملية للتخفيض عن الدفع. فمثلاً أقدم أحد أفراد عشيرة السلايطة على قتل رجل من الحجايا (م ش ب، تاريخ ١٠/١١/١٩٥٤). وقد ذهبت جاهة نيابة عن السلايطة يوم ١٠/١١/١٩٥٤، وذلك لإصلاح الحجايا. وقد اتفقوا على مقدار الدية بأنها: «خمسين بعير، والسّلع فرس وذلول وبندقية». أما السلع فتتألف من فرس وذلول وبندقية. وكان أحد شروط الصلح، فيما يخص كيفية دفع الدية ونوعيتها أنه «يجوز الدفع في هذه المدّي أغنام أو إبل أو نقود». وبعد طلب الرحمة والتماس العفو والحلم من ذوي القتيل، وافقوا على تخفيض قيمة الدية المطلوبة إلىٰ النصف.

إن هذا يوضّح المبدأ العشائري، بوضع ما يجب أن تكون عليه العقوبة الغليظة المشدّدة من حيث «المبدأ»، وكيف أن «العادة» ـ أي الممارسة العملية

عندهم، مبنيّة على الرأفة والتسامح، وكيف يعمل مفهوم «المبدأ» و «العادة» في حالات دفع الدية.

وفي الجلسات القضائية، يصرّ العشائر للحصول على حكم القاضي الصحيح وسماعه، ليروا فيما إذا كان الإعتداء يستحق عقوبة عالية أو خفيفة. فالمدعي المتضرر يطلب إلىٰ القاضي أن يصدر أقسىٰ وأعلى حكم ينص عليه القانون في هذه القضيّة.

وإذا ما كانت العقوبة قاسية، فإن ذلك يثلج صدر المدعي، الأمر الذي يساعده للعودة إلىٰ موقعه الصحيح على «الحد المقبول». في الوقت الذي يشعر فيه الجاني أن مرتبته قد أُطيح بها، ويجب عليه بالتالي أن يلتمس العفو و «الشومة» من المتضرر، وذلك بتقليل وتحوير العقوبة من أعلىٰ وأثقل درجة إلىٰ أخفِّها ـ أي من «المبدأ»، إلىٰ «العادة».

ولمزيد من التوضيح علىٰ ذلك، ندرج القضية التالية (م ش م ـ ز ١٤ ب)، حيث أصدر القاضي العشائري حمد الجازي، قراره في ١٩٤٥/٦/٢٦، على شخص يدعىٰ عيسىٰ الدوسقان، لقاء ما ارتكبه عيسىٰ من جريمة «المعيار» ـ أي إطلاق العار على الآخرين ـ ضد أبو سميِّح، وجميعهم من الحويطات. أما حكم حمد فكان قاسياً على عيسىٰ، حيث قرر: «قطع لسانه وحتّ لسانه». كان هذا هو المبدأ، ولكنه قدم إليه أيضاً ما يطبّق في واقع الحال ـ العادة ـ وهي «أو يشريهن بماله»، أي دفع نقود كبدل للغرامة. وقد عنىٰ هذا أن على الجاني دفع دية واحدة بدلاً من قطع لسانه، وثمناً له، ونصف دية عوضاً عن تكسير أسنانه.

وأما من حيث «المبدأ»، فإن لذوي المجني عليه أن يقطعوا لسان هذا الشخص، ويكسِّروا أسنانه، ولكن الأمر يختلف من حيث «العادة» ـ أي عند التطبيق، حيث تم إستبدال القطع والتكسير بغرامة، ومثل هذه الخطورة التي كانت ستلحق بالجاني وذويه قد أعطت المتضرر الفرصة في أن يبين ما يمنحه للمعتدي من عفو وصفح، وحلم وبالتالي إظهاره كشخص ذي شهامة وكرامة

وعلوّ وسموّ، بينما أجبرت الجاني في أن يستجدي الرحمة، الأمر الذي يعيده إلىٰ موقعه الصحيح علىٰ «الحد المقبول»، وبالتالي يعود كل منهما حيث كان، المتضرر بالإرتفاع، والجاني بالإنخفاض. وبعد ممارسة الضغوط الإجتماعية لتحويل «المبدأ» إلىٰ «العادة» صدر حكم القاضي، وكان خفيفاً، حيث قال: «وبعد ذلك توجّهنا عليهم، وفاتوا العموم إلا خمسة رؤوس من الغنم» ـ أي بعد أن أصدرنا حكمنا، وعرف كل منهم ما له وما عليه، إلتمسنا من المتضرر أن يبين ما عنده من رحمة وحلم تجاه الجاني. وقد كان المتضرر وأقاربه عند حسن الظن، حيث عَفَوْا وصفحوا عنهم، وتنازلوا عن كل ما يترتب لهم من عقوبة أو غرامة، إلا خمسة رؤوس من الغنم، يتم دفعها بدلاً عن هذا كله.

من الواضح هنا أن المرحلة النهائية في الممارسة العمليّة، هي حفظ «الحد المقبول» متوازناً، وذلك لإعادة بناء علاقات طيّبة بين الأقارب، ولإظهار ما يتمتع به الشخص المتضرّر من حلم، وتكرم علىٰ من أساء إليه. وهكذا، توجد هناك دائماً، فجوة ما بين «المبدأ»، والممارسة العملية ـ أي «العادة». وهذا أيضاً يُظهِر (بضم الياء*) مرونة التشريع العشائري، وكيف أن دفع الدية، أو التعويض خاضع للعقوبة.

إن أحد الأهداف الرئيسة لتطبيق «المبدأ»، و «العادة» هو إعلان الحكم حسبما يقتضيه «المبدأ» أولاً، ثم ما تؤول إليه الأمور حسب «العادة»، وما هذا كله إلا تهدئة لأعصاب المتضرر / المجني عليه، وبذلك يمكنه أن يُرعب الجاني، بتهديده أنه سيمارس حقه في تطبيق العقوبة حسب «المبدأ»، والذي يتطلب عقوبة عالية وثقيلة. وهكذا، ومن خلال الوسائل النفسية يصل التشريع إلىٰ الهدف النهائي وهو تحقيق علاقات جيدة فيما بين الخصمين وأقاربهما. كما أن ذلك يعطي المتضرر سمعة عالية لشهامته وعفوه وصفحه.

وبناءً على مايقتضيه «المبدأ»، فإنه ليس للقاضي حق تنزيل أو تقليل العقوبات التي يفرضها من خلال قراره، وذلك لأن هذا حق للمتضرر نفسه؛ أما حسب «العادة»، فإن القاضي إذا ما كان من نفس قبيلة الخصماء، فإن لديه

الصلاحيات في التقليل لجزء من العقوبة، إذا ما وافق المجني عليه على ذلك، والذي (أي المتضرر) له حق أن يسامح (يشوم) للفاعل كلية.

وتتم ممارسة مثل هذا التسامح والصفح، تحت مظلّة «الجاهة»، واستجداء الرحمة، والإلتزامات المتبادلة، والحقوق والواجبات، «الشومة»، والعلائق القرابية، وأيضاً الأخذ بعين الإعتبار أن المتضرر قد يكون هو يوماً ما مكان الجاني، وفي ذلك يقولون: «حط حالك مكاني». وإذا لم يسامح المجني عليه الآن، فإنه يجب أن يتوقع من الآخرين مستقبلاً عدم الصفح عنه إذا ما أصبح موضع مطالبة أو إدعاء أو كان هو الفاعل المطلوب، ويقولون: «مثل ما أنا أنت». من هنا، نجد أن «المبدأ»، و «العادة» تعملان معاً في «العوايد» العشائرية، وتشريعهم، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى حفظ «الحد المقبول» متوازناً، وبالتالي تتحقق العدالة في المجتمع العشائري الأردني.

(٨) التقيد بالزمان والمكان المحدّدين عند الذهاب للقاضي والمثول أمامه وعرض القضية عليه

تحث الوثائق المتعلقة بالتقاضي العشائري، وجميع الإتفاقات الشفوية، على الوقت الدقيق الصحيح لحضور الخصماء أمام القاضي. وإذا ما تعذر على أحد الطرفين المثول في المكان والزمان المحددين، وحضور الجلسة، دونما سبب مقبول، فإن الطرف الذي يغيب هو الذي يخسر القضيّة. وعلى سبيل المثال: في عام ١٩٥٧ (م ش ب، تاريخ ١٩٥٧/٩/٢٤) حدثت قضية من نوع «تقطيع الوجه»، فيما بين الشيخ متقال الفايز (صاحب الوجه)، وسالم عقله الرديني المتهم بالتقطيع. وقد وافق الطرفان على المثول أمام القاضي العشائري سلامة الرديني من الزبن. وقد ذهبوا إلى القاضي المذكور تحت الشروط التالي:

«لا يجوز لأي طرف التخلف عن الحضور في المكان والزمان المحدّدين، «وكل من يتخلف عن الحضور» سيعتبر فاقداً لقضيته تماماً، أي «مفلوج»، وبالتالي يخضع للعقوبة، ويدفع رزقة القاضي».

ورغم أهمية الموعد، وضرورة حضوره، فإن هناك معاذير شرعية يجوز معها التخلف عن حضور الجلسة القضائية، وما يترتّب أثناءها بسبب غيابه يعتبر باطلاً ويحتاج إلىٰ إعادة نظر ومحاكمة وقرار، حتىٰ ولو كان القاضي قد أصدر حكمه، وذلك يتطلب إعادة التقاضي، وسماع القضية من القاضي إياه، وكأن شيئاً لم يكن من قبل. أما الأسباب المقنعة، فيسمونها: «مُخلِّقات المواجِيْبْ»، وهي على النحو التالي:

(١) عند موت الطرف المعني، أو أحد أقاربه الأدنين، وذلك لأن عليه تنفيذ الإلتزامات والواجبات والحقوق المترتبة عليه تجاه جماعته.

(٢) في حالة سوء الجو، ويعبّرون عن ذلك بقولهم: «سيل جارف» ـ أي حاد وقوي يتعذر إجتيازه إلىٰ الطرف الآخر الذي يؤدي إلىٰ مكان التقاضي؛ و «مطر صارف» ـ أي يصرفه عن الناس إلىٰ شؤون أولاده وأهله، فلا يتمكن معها من المغادرة خوف الخطر على الأهل والمال والماشية.

(٣) الدولة: لقد اعتبرت العشائر الدولة، بعد عام ١٩٢١، أنها صاحبة السلطة والحول والطول على رعاياها، والبدو منهم، فيقولون: الدولة راعية الطولة. فهي قادرة على منع أي شخص من الذهاب أمام القاضي. وإذا أُحتُجِزَ (بضم التاء وكسر الجيم)، أو طُلِبَ إليه من قبل المسؤولين أن يذهب إلىٰ مكان آخر، في الوقت الذي تكون فيه مجريات القضية وجلستها قيد الاستماع، حينها يكون لهذا الطرف الغائب سبباً مشروعاً لا يُناقش لغيابه. ويتطلب الأمر إعادة المحاكمة ثانية، إذا لم يَرْضى بالحكم الذي صدر في غير حضوره.

(٤) إذا أثبت المتغيّب أنه كان مريضاً للغاية، وكان غير قادر على الحضور وسماع المحاكمة.

(٥) إذا وُجد عدوّ قوي للشخص، لا طاقه له به، على طريقه إلى بيت القاضي.

(٦) في حالة وقوع حرب أو غارة استدعت مشاركة الغائب، دفاعاً عن نفسه وماله وعرضه.

(٧) عندما لا يكون لدى طرف من الأطراف علم حول الموضوع بشكل عام. أي أنه غير مُبَلّغ، ليحضر هذا اللقاء.

وحسبما يقتضيه التشريع العشائري، فإن غياب أحد الأطراف بدون سبب مقنع أو مُبَرَّر (بضم الميم وفتح مع تشديد الراء الأولى)، إنَّما يعني أنه تجنب المواجهة القضائية مع خصمه، ولهذا فإن مزاعم الغائب القضائية تعتبر بلا أساس من الصحّة. وبناءً عليه، فإنه يفقد قضيّته.

وفي الختام، فإن التشريع العشائري الأردني ينبع من روحية هذه العشائر الإسلامية الإنسانية المتصفة، بالعمق وتلبية الحاجات، والتركيز على الاهتمامات وقد ساهم بشكل كبير وفعَّال في تنظيم جميع مظاهر حياتهم، كما حقق العدالة أيضاً. كما عمل هذا التشريع على ترتيب علائقهم القرابية، سواء فيما بين الأفراد في داخل القبيلة الواحدة، أو مع قبائل أخرى خارج القبيلة، كما ساعد أيضاً على تطوير الأمن والحماية العشائرية. ويستمد هذا التشريع مبادءه ومصادره من الشريعة الإسلامية و«العوايد»، والاجتهاد... الخ... كما بيّنا سابقاً، والتي من أجلها وبسببها تم تطوير التشريع العرفي العشائري، وبعبارة أخرى، فإن تشريع العشائر منسوج مع هويتهم التاريخية والدينيّة الإسلامية والاجتماعية، كما أنه يهدف إلى تحقيق العدالة، والعلاقات المتناغمة، وتحقيق توازن «الحد المقبول» ضمن المجتمع الأردني القائم على العشائر في حقيقته، وان حاول البعض تعمية الحقيقة، تلك التعمية التي لا أساس لها من الصحة ولا ننسى التأثير الكبير للدولة على التشريع، كما بيّنا سابقاً ولاحقاً من هذه الرسالة.

وهكذا فإن مجتمع العشيرة الأردني؛ متناغم متآلف في نظامه القبلي، وان تباينت اللهجات والمشارب وبعض الفرعيات التي أخذت بالذوبان والانحسار مع الزمن والتمازج وبلورة الشخصية الوطنية الأردنية. كما أن من الإهانة بمكان

أن تُنْكر على أي أردني حقيقي أنه ليس إبن عشيرة، سواء أكان بـدوياً أم فَـلَّاحاً، سواء أكان في المدينة أو القرية أو بيت الشعـر. فالعشـيرة هي الهويـة الصغيرة التي يرتبط بها اسمه ووجوده ضمن هويته الـوطنية الأردنيـة، وإذ قيل لـلأردني: لَسْتَ إبن عشيرة، فكأنك تقول له: لست أردني.

obeikandl.com

الحواشي ـ الباب الثاني

Foot Notes of Chapter II

(١) تميَّز العشائر الأردنية بين نمطين من القانون العرفي، ويسمّونهما «شريعة»، وذلك على النحو التالي: (١) النمط الفردي للشريعة والذي يختص ب وينطبق على عادات عشيرة الشخص.

(٢) «الشريعة العامة» ـ وهي العادات السائدة بحيث تشكل القاسم المشترك الأعظم لجميع عشائر الأردن ـ خاصة البدوية منها، وتنطبق عليهم، وبهذا النمط، يفرَّق البدو ما بين «شريعتهم»، وشرائع غير البدو ـ أي عاداتهم؛ وأما بالنمط الأول فيميزون ما بين «شريعة» قبيلتهم، و«شريعة» القبائل الأخرى. وأما عندما يقولون: «شريعتنا / طريقتنا» ـ أي: «تشريعنا» أو «عوايدنا» فإنما يقصدون تشريع عشيرتهم / قبيلتهم التي ينتمون إليها، بالمقارنة مع العشائر الأخرى، والأمر نفسه ينطبق عندما يقصد البدوي مناظرة عاداته قبالة عادات غير البدو. وبنفس الأسلوب تتعامل العشائر غير البدوية، ولكن بطريقة أقلّ وضوحاً وتميّزاً.
ويقولون: «شريعتهم»، أو «طريقتهم» ـ أي قانونهم وعوايدهم عندما يتحدثون بشكل واسع النطاق عن علاقات البدو مع غير البدو، أو العلاقات الشرعية / القضائية للعشائر الأخرى مع عشيرتهم / قبيلتهم. ويستخدم البدو اصطلاحات أخرى لتعني نفس المعنى لكلمة شريعة، وهذه الاصطلاحات هي: «طريقة» (وسيلة، طريقة حياة، نمط الحياة، التشريع)، «العادة» (الجمع ـ «عوايد»)، العرف، تشريع «الحد المقبول»). وبشكل عام، فإن أبناء الأردن / العشائر يستخدمون كلمة «عوايد» كاصطلاح عام ليعنوا به تشريعهم، وقانونهم العرفي، وعاداتهم، «والحد المقبول».

(٣) يوجد لدى كل قبيلة من عشائر شرق الأردن عائلات تعتبر «فقيرة» ـ أي ذات مكانة روحية لدى هذه العشائر. ولكل عائلة من هذه تأثير روحي على حمايل محددة، سواء أكانوا من حمايل قبيلة العائلة، أو من خارجها. وعندما يشعر أي فرد من هذه الحمايل أنه مسحور أو يعاني من المرض، فإنه غالباً ما يمرّ خلال عملية شفائية محددة والتي بموجبها يقوم «الفقير ـ الذي ينتمي إلى هذه العائلة الروحية، باستنصار الله سبحانه، والأرواح الطاهرة، وذلك لابراء المريض من سقامه. ولا يستطيع فرد من عائلة «فقيرة» أخرى أن يشفي فرداً من حمولة لا تكون ضمن مجال سيطرته الروحية. وتنظر العشائر إلى «الفقير» على أنه «سيِّد»، ورجل ذي مكانة روحيّة. ويعتبرونه وهو يمارس طقوسه الروحية، متفوقاً عليهم روحيًّا، وذلك لاعتقادهم باتصالاته مع الله سبحانه، وأجداده، والأرواح.
ويحصل «الفقير» على جُعْل سنوي من النوع، أي كمية من الحبوب، و/أو الأغنام، من كل عائلة من عائلات الحمولة التي تقع ضمن سيطرته وتأثيره. كما أن هذا العطاء السنوي يُعْتَبَرُ مقابل رعايته الروحية، وتقديمه لبعض الطقوس إذا لزم الأمر. وقد اختفت هذه الظاهرة بشكل

واسع في نهاية الستينات من القرن العشرين.

(٤) ومن العائدات المتمنّاه لمثل هذا الشخص، من قبل أقاربه، أنه يصبح ذي حق أن يكون أول من يُقدّم إليه فنجال القهوة في اللقاءات الجماعية، والتعاليل، وحتى في حضور الشيوخ أو الضيوف = راعي الفنجال الأول =. ومقصد مثل هذا التصرف والحافز، هو إظهار بسالته وشجاعته وإقدامه، وتشجيع أفراد القبيلة جميعاً ليدافعوا عن قبيلتهم، وليكونوا بواسل «نشامى».

(٥) إنهم يُعبرون عن اختراق حرمة «الحد المقبول» نحو الأعلى بأسلوب إيجابي، بقولهم: «لمع حظّه»؛ أو «انتهض حظّه»؛ أو «فوق الحدّ» ـ أي فوق الحد المقبول. أما اختراق «الحد المقبول» سلبيًا نحو الأسفل فيعبرون عنه في المقولة التالية: «أقلّ من الحدّ»؛ «طاح عن الحدّ» ـ أي نزل عن موقعه الذي كان عليه على الحد المقبول

(٦) يتحدث Cunnison، (١٩٦٦، ص: ٩) عن مفهوم مشابه لدى عرب البقّارة في السودان، حيث يسمّونها «السُرَّة».

أما عشائر الأردن، فيعتقدون، أن الحد الأعلى لامتداد عمر الإنسان قد يصل إلى المدى الذي يرى فيه الشخص حفيد حفيده وهو لا زال على قيد الحياة، أي أن حياته قد تطول إلى خمسة أجيال. ويعبّرون عن هذه الفكرة بقولهم: «يا جدّ كَلِّم جدّك».

(٧) لدى مطالعة كل من، Cohen، ص: ٢) Peters (١٩٦٠، ص ٢٩) لمعنى الحمولة، ربطا الكلمة بالتصور الأنثوي الأموي (أي الرحم)، متضمناً تجمعاً مبنيًا على قاعدة أمومية، وذلك بما يقابل ويعارض النمط التجمعي الأبوي المعتاد لدى عشائر الأردن

(٨) لاحظ Lancaster (١٩٨١) لدى الرولة، هذا المفهوم الهام القائم على أساس الهوية المتعددة الدوائر ذات المركز الواحد، ولكنه يحوم حول الفكرة دونما إيغال بالتفصيلات أو ذهاب بالعمق (ص: ٢٤). وهو يبحث مفهوم البدوي لهويته، وارتباطها ببقية العالم، كما وجده لدى الرولة، ولكن بحثه جاء مختصراً، دونما غوص إلى قلب هذا الموضوع.

أما Cunnison، فيبدي ملاحظة عابرة عن مفهوم مماثل لدى عرب البقارة في السودان. ويرينا أيضاً كيف أن عرب «الْحُمْر» يعرّفون على أنفسهم وعلاقاتهم ببقية العالم، فالفرد من «الْحُمْر»: «يقول أنه ينتمي إلى مقاطعة كردفان، أو أنه من البقّارة، أو أنه عربي، موضّحاً ومعتّزاً أنه ليس مزارعاً مستقرّاً، ولا ابن مدينة، ولكنه بدوي (س، ص ١٠ ـ ١١).

(٩) اعتادت العشائر رواية قصّة قبيلة الضيغم، عندما كسر أحد أفراد العشيرتين سن فتاة من العشيرة الأخرى، فكان إنتقام ذويها لها أن كسروا أسنان تسعين فتاة من بنات عشيرة الجاني الأول.

(١٠) لقد بحثنا دور المرأة البدوية بالتفصيل في كتاب آخر لنا، وهو: المرأة البدوية، عمان، ١٩٧٣.

(١١) وكما أعلمني نجله في تشرين الأول، عام ١٩٧٢، لم يحدث بعدها أن أصدرت نساء الحجايا أية مسبّات أو شتائم، منذ ذلك التاريخ.

(١٢) لقد رأيت بيت ابن نعيم في تشرين لعام ١٩٨٠، عندما بُنِيَ لاستخدامها في حفل عرس لدى عشيرة اللوزيين من البلقاء، في الجبيهة. وقد كان طول البيت حوالي سبعين متراً، وبعرض ثمانية أمتار تقريباً.

(١٣) هناك شعر موزون يُذكّر بالنصر الذي أحرزته عبّاد بدعم من بني صخر، وهو: عبّاد مع بني

صخر: خلايق تعمي النظر. أي أنهم كثيرو العدد، إلى الدرجة التي يصاب بالعمى كل من يراهم من الأعداء ولا شك أن المبالغة بالعدد كانت واردة وضروريّة، وذلك لإرعاب أعدائهم.

(١٤) لقد روى لي تفاصيل هذه المعركة أحد الذين شاركوا فيها، وهو عوّاد السطّام الفايز، (تاريخ الرواية ١٩٨٢/١/١٥).

(١٥) تستخدم العشائر عدداً من الاصطلاحات للتعبير عن الاستئناف، وهي على النحو التالي: «المرفعاتيّة» ـ وبها يقول الطرف الذي يرى نفسه مغبوناً، أو غير مقتنع بحكم القاضي، يقول للقاضي بعد صدور القرار مباشرة ـ «إرفعني على القاضي الفلاني ـ أي إنني أريد استئناف حكمك إلى القاضي الفلاني» ـ وقد يسمّي قاضياً بعينه، أو يقول نمطاً معيّناً من القضاة بدون ذكر الأسماء كأن يقول: إلى قاضي قَلْطَةْ أو منشد، أو عقبي.

ويسمى الاستئناف أيضاً: «سوم الحق»، أو «عرض الحق»، أو «طوف الحق»، وهذه الاصطلاحات جميعاً تعني تحويل القضيّة إلى قاض آخر لينظر فيها، غير القاضي الذي نظرها.

وتسمى أيضاً: «عرض فرض القاضي الفلاني» ـ أي رفع / تحويل الحكم الذي أصدره القاضي الحالي، إلى مراجعة قضائية من قبل قاضٍ آخر.