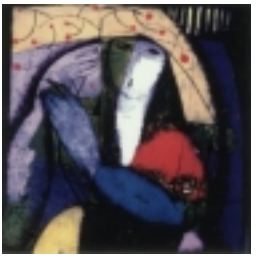
مجلة العلوم الإنسانية

مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب - جامعة البحرين

العدد 6 - صيف 2003 م



المحتويات

الأبحاث

❖ نظرية الدولة في الإسلام: الماوردي وثنائية الفقيه والمتكلم — د. إبراهيم محمد زين — 10

❖ العلاقة بين الرضا عن الوظيفة وكل من: المؤهل الدراسي والتخصص والحالة الإجتماعية والخبرة والراتب لدى المرأة البحرينية العاملة في المكتبات العامة — د. ربحي مصطفى عليان — 76

❖ «أثّر على وأكّد على»: محاولة لإختبار مقولة إستعارة القواعد في العربية الفصحى المعاصرة — د. عباس السوسوة — 114

المحور: دراسات في الأنثربولوجيا

❖ الأنثربولوجيا إزاء مشكلات السلطة والضبط الإجتماعي — د. عبدالله يتيم — 140

❖ البداوة والحضارة.. نموذج بديل — د. سعد الصويان — 186

البداوة والحضارة
نموذج بديل

د. سعد العبدالله الصويان *

ملخص البحث

بعد مناقشة التحيزات المتغلغلة في بنية النموذج الخلدوني لثنائية البداوة الحضارة حاولنا أن نقدم نموذجاً بديلاً مؤسساً على المفهوم المحلي لأبناء الجزيرة العربية أنفسهم لهذه الثنائية. الطرف البدوي في النموذج الخلدوني ينقسم في النموذج المحلي إلى بدو وحضر مما يخفف من حدة التضادية بين البدو والحضر في هذا النموذج. يختلف النموذج المحلي عن النموذج الخلدوني في أنه لا ينظر إلى هذه الثنائية من منظور تطوري، وإنما من منظور بنائي. ثنائية البداوة والحضارة في النموذج المحلي لا ترتكز على التضادية أو الصراع، بقدر ما ترتكز على العلاقة الوظيفية التناظرية «السيمترية» التي تقوم على تبادل الخدمات والمصالح. من هذا المنظور البنائي الوظيفي يمكن عدُّ البداوة والحضارة طرفين متقابلين في معادلة اقتصادية واجتماعية وسياسية واحدة، كل منهما يرتكز على قاعدة إنتاجية تختلف عن الأخرى. يتجلى تمايز البدو والحضر في النموذج المحلي في الرموز التي يتخذها كل منهما كمحددات لهويته. فالبدو في النموذج المحلي هم أهل الإبل والحضر هم أهل النخل. هذان الرمزان المحليان يختزلان الفروق بين البداوة والحضارة في النموذج المحلي، ويحصرانها في التخصص الإنتاجي الذي يتمثل في رعي الإبل أو غرس النخيل. التمايز الإنتاجي بين البدو والحضر ليس إلا توزيع عمل، يقصد منه تحقيق الاستفادة القصوى من إيكولوجيا الصحراء. ما يفصل البدو عن الحضر من تخصص في العمليات الإنتاجية هو الذي يجمع بينهما في عمليات المقايضة الاقتصادية، وتبادل المصالح والسلع.

---

* أستاذ مشارك في قسم الدراسات الاجتماعية، جامعة الملك سعود

Nomads and Settlers: An Alternative to the Khaldunian Model

Dr. Saad Abdullah Al-Swayan

Abstract

After discussing the biases inherent in the Khaldunian model of the badu-hadar dichotomy, I tried to present an alternative model based on the local native conception of this dichotomy. The badu side in the Khaldunian model splits in the local model into badu and hadar. This makes the two sides in the local model closer to each other with less tension between them. The local model differs from the Khaldunian model in that it does not view the badu-hadar dichotomy from an evolutionary perspective but from a synchronic and structural perspective. The badu-hadar dichotomy in the local model does not rest on opposition and conflict between the two ends of the continuum so much as on symmetry and functional complimentarity which are based on exchange of goods and services. From this structural-functional perspective badu and hadar can be considered as different sides of one and the same social, economic and political system, each having its own technical and productive base. Their differences are manifested in the symbols through which they identify themselves. The badu identify themselves as pastoralists associated with the camel while hadar identify themselves as farmers associated with the palm tree. These two symbols reduce the differences between badu and hadar and confine them in the local model to economic specialization which is either camel herding or farming. This difference in production is in essence a division of labor meant to maximize the utilization of desert ecology. What separates the badu from the hadar in terms of production unite them in economic exchange and mutual dependence on each other.

انتصار الثقافة الكتابية على الثقافة الشفهية، يعني في نهاية المطاف انحسار البداوة وقيمها أمام الزحف المدني المدجج بالتكنولوجيا والأيديولوجيا وأدوات الكتابة. تكاد البداوة تختفي من الوجود وهي الآن تحتضر وتموت ببطء، كما يموت البعير، ومع ذلك فإننا لم نبدأ بعدُ محاولة استكشاف حقيقة العلاقة الإيكولوجية بينها وبين الحضر، والتي تقوم على التكامل والتعاون مثلما يشوبها التوتر والصراع. في تتبّعنا لتاريخ العلاقة بين البدو والحضر، ومحاولة تفسير الصراع بينهما نجد أنفسنا، وذلك بحكم ثقافتنا المدرسية وتنشئتنا الكتابية، نتبنى دونما نشعر موقفا ذهنيا ومعرفيا، لا يختلف في بنيته وتكوينه عن موقفنا تجاه الأدب الشعبي واللهجات ونتقمص دوما وبدون وعي منا وجهة النظر المدنية/الحضرية المنحازة ضد البداوة. لقد آن لنا أن نتخطى هويتنا الحضرية في كتابتنا التاريخ ودراستنا المجتمع، وأن نتجاوز تحيزات الكتابة، ونحاول فهم الثقافة الشفهية البدوية فهما حقيقيا من داخلها ووفق شروطها هي حتى نتمكن من رؤية العالم بعيون بدوية. علينا أولا أن نفهم حقيقة البداوة لا كضد للحضارة ورمز للفوضى والدمار، وإنما كثقافة مكيفة لاستغلال مناطق إيكولوجية وموارد طبيعية غير متاحة للحضر، ولا تتواءم مع طبيعة الحياة الحضرية، بعدها علينا أن نعيد تقييم علاقة البدو مع الحضر، ونفهم طبيعتها من وجهة النظر البدوية والحضرية على حد سواء.

البدو والبدائية: النموذج الخلدوني

تمر على الجزيرة العربية دورات من الخصب ومن الجفاف. في أعوام الخصب يتكاثر الناس، ويحدث ما يشبه الانفجار السكاني. ويتلو ذلك سنين عجاف يهلك فيها الحرث والضرع فتلفظ الجزيرة بسكانها على شكل موجات متتابعة من الغزوات أو الهجرات التي تتدافع باتجاه الهلال الخصيب، وآخرها الهجرات التي قامت بها

قبائل شمر وعنزة إلى «ديرة الحِبّان (أي الحبوب)» أو ديرة «الريف والرغيف» أو «دويد العسل» كما يسمونها. وفي التاريخ الحديث وصلت جيوش الدولة السعودية الأولى إلى كربلاء، وكادت جيوش فيصل الدويش والإخوان أن تصل إلى هناك في النصف الأول من هذا القرن. لذا كان من الطبيعي أن يسود الصراع علاقة حواضر ومدنيات الهلال الخصيب مع الموجات المتعاقبة من الغزاة والمهاجرين المندفعة من قلب الجزيرة العربية. ومعلوم أن الكتابة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالتحضر، ظهرت أول ما ظهرت لدى حضارات وممالك الهلال الخصيب التي استفادت منها في حسم صراعها الثقافي والأيديولوجي مع البدو لصالحها. الكتابة كانت الوسيلة الفعالة التي استخدمتها تلك الحضارات في كتابة التاريخ، بما في ذلك صراعهم مع البدو، وفق رؤيتهم هم للأحداث وتفسيرهم لها. كما لعبت الكتابة التي نشأت في أحضان المدنية دورا أساسيا في بلورة أنساق فكرية، ومقولات أيديولوجية مناهضة للبداوة تصورها كحالة أقرب إلى الدمار منها إلى العمار، وأميل إلى الفوضى منها إلى النظام. هذا بينما الحياة البدوية حياة ترحالية لا تبني ولا تشيد، وثقافتها ثقافة شفهية لا تقيد ولا توثق. إننا بذلك نعدم الشواهد التي نستطيع من خلالها أن نفهم وجهة النظر البدوية حيال صراع البدو مع الحضر. ومع تزايد سلطة الإرث الكتابي أخذت الكتابة تحل محل المشافهة في تخزين المعارف، وتشكيل الوعي العام. وعلى مر القرون تتراكم ما تنطوي عليه الكتابة التاريخية من تحيزات ضد البدو وثقافتهم مشكِّلة بذلك تضادية بين الثقافة الشفهية والثقافة الكتابية، موازية للتضادية بين البداوة والحضارة. هذا الموروث الكتابي المنحاز ضد البداوة كان هو الأساس الذي قامت عليه الديانات، والمدنيات الكتابية اللاحقة في الشرق، بما في ذلك المدنية العربية، خصوصا وأن أهل الهلال الخصيب، وكذلك الفرس، ساهموا مساهمة جوهرية في صياغة هذه المدنية منذ مراحلها المبكرة. ولو رجعنا إلى البدايات الأولى للتاريخ العربي الإسلامي، حينما كان العنصر العربي الذي تغلب عليه البداوة هو

العنصر الفاعل والمؤثر، فإننا نلاحظ أولوية المشافهة وتفضيل التلقي الشفهي على الكتابة، كما يدل على ذلك تردد الخليفة أبي بكر في كتابة القرآن الكريم، وعدم تدوين الحديث الشريف إلا في مراحل لاحقة، وعدم منح الإجازات لطلاب العلم إلا بعد تلاوتهم لمادة علمهم تلاوة شفهية على من يأخذون العلم عنهم. وحينما ترسخت الكتابة، خصوصا مع تحول مراكز صياغة الحضارة العربية من بلاد العرب إلى بلاد الشام والعراق ومصر، ترسخت معها التحيزات المدنية ضد البداوة والتي اصطبغت في شكلها المتطرف بصبغة الشعوبية التي اتخذت من التهجم على البداوة وسيلة للنيل من العنصر العربي. الدخول إلى عالم الكتابة والموروث الكتابي يقود بالضرورة إلى التشبع بهذه التحيزات المدنية ضد البداوة وتشربها. هذا يعني أن الحضارة العربية بتحولها إلى حضارة كتابية وقعت هي نفسها في مصيدة الانحياز ضد ذاتها. لذلك نجد ابن خلدون يرى في البداوة نقيضا للحضارة وضدا لها. صعوبة انقياد البدو وأساليب حياتهم التي تقوم على الحل والترحال وعلى الغزو والغارات، لا تتوافق مع ما يتطلبه التحضر من أمن واستقرار ونظام وانضباط. طبيعة الحياة البدوية، كما يراها ابن خلدون، منافية للعمران، ومناقضة له؛ لأن البدو **أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خُلُقا وجِبلّة وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له، فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومنافٍ له... طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران، هذا في حالهم على العموم. وأيضا فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه. فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران. وأيضا فلأنهم يكلّفون على أهل الأعمال من**

الصنائع والحرف أعمالهم، لا يرون لها قيمة ولا قسطا من الأجر والثمن والأعمال، كما سنذكره، هي أصل المكاسب وحقيقتها، وإذا فسدت الأعمال، وصارت مجانا ضعفت الآمال في المكاسب، وانقبضت الأيدي عن العمل، وابْذَعَرّ الساكن وفسد العمران. وأيضا فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام، وزجر الناس عن المفاسد ودفاع بعضهم عن بعض، إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبا أو غرامة. فإذا توصّلوا إلى ذلك، وحصلوا عليه أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم والنظر في مصالحهم، وقهر بعضهم عن أغراض المفاسد. وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصا على تحصيل الفائدة، والجباية، والاستكثار منها، كما هو شأنهم. وذلك ليس بمغن في دفع المفاسد، وزجر المتعرض لها. بل يكون ذلك زائدا فيها لاستسهال الغرم في جانب حصول الغرض. فتبقى الرعايا في مَلَكَتهم، كأنها فوضى دون حكمٍ. والفوضى مهلكة للبشر، مفسدة للعمران. (ابن خلدون ١٩٨٨م: ١:١٨٧-١٨٨).

وهكذا غض ابن خلدون النظر عما يقوم بين البدو والحضر من علاقات اقتصادية وتبادلات تجارية، وتعاون، وتكامل في مختلف الأنشطة الإنتاجية، والخدمات، وسلط المجهر على الفروق الثقافية والسيكولوجية التي تباعد فيما بينهما، وتميز أحدهما من الآخر، وتصبغ علاقتهما بصبغة الصراع السياسي، والتضادية الثقافية. وتحتل البداوة في النموذج التطوري الذي يقدمه ابن خلدون لثنائية البدو والحضر مرحلة أولى بدائية متوحشة، سابقة لمرحلة الحضارة، وأصل لها، ومتقدمة على وجود المدن والأمصار. يقول ابن خلدون:

«قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي، وسابق عليه، لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما؛ لأن أول

مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قياد المدينة. وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها، أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته. (ابن خلدون ١٩٨٨م، ١:١٥٢).

ولكي يبرز التعاقبية الحضارية في هذه الثنائية عمد ابن خلدون إلى تمثيل الطرف الحضري في أرقى درجات التمدن والتحضر، بينما مثل الطرف البدوي في أدنى درجات التوحش وخشونة العيش «**فكانوا لذلك أشد الناس توحشا، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه، والمفترس من الحيوانات العجم**» (١٩٨٨م، ١: ١٥٢). ما يتضمنه النموذج الخلدوني من تضادية صارخة، وصراع حاد بين البدو والحضر لا يعكس العلاقة بين بدو الجزيرة وحضرها، بقدر ما يعكس الصراع بين ممالك الشمال وحواضرها من جهة، وبين موجات الهجمات والهجرات القادمة إليهم من قلب الجزيرة العربية من جهة أخرى.

وفي تعريف ابن خلدون للبدو ترد عبارات مثل قوله «**المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام**» و «**من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة**» **ومن** «**يتخذون البيوت من الشعر والوبر، أو الشجر، أو من الطين والحجارة غير منجدة إنما هو قصد الاستظلال والكن، لا ما وراءه وقد يأوون إلى الغيران والكهوف**». (ابن خلدون ١٩٨٨م، ١: ١٥١). أي أن ابن خلدون يشمل تحت مسمى البدو حتى الفلاحين المستقرين في قراهم الزراعية المتناثرة في أجواف الصحاري العربية. بينما يحصر مسمى الحضر في أهل المدن والعواصم والأمصار، ومن يمتهنون التجارة والصناعة، ومن بلغوا الغاية في الغنى والرفه، واستكثروا من

الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للتحضر، **ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح، وإحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه، ويعالون في صرحها، ويبالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون. وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو؛ لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وُجدهم.** (ابن خلدون ١٩٨٨م، ١: ١٥٠).

هذا المفهوم الخلدوني للبدو يتطابق مع مفهوم أهل الهلال الخصيب الذين كانوا منذ فجر التاريخ، وحتى عهد قريب يُعدُّون أهل وسط الجزيرة العربية وشمالها كلهم من البدو، بما في ذلك الفلاحون، خصوصا وأن الفروق الشاسعة بين البدو والحضر، التي نلحظها مثلا في الحواضر العربية الأخرى، لا وجود لها في وسط الجزيرة وشمالها، ولأن أهل الجزيرة، بدوهم وفلاحيهم، ألصق الناس بأهل البادية أينما وجدوا في الأقطار العربية الأخرى، وأقربهم لهم لغة وطباعا. حينما تطرق الرحالة الإنجليزي تشارلز داوتي Charles M. Doughty للعقيلات في كتابه الترحال في الصحراء العربية *Travels in Arabia Deserta* قال عنهم: إنهم عرب من وسط الجزيرة العربية، وغالبا من القصيم، حيث المدن والقرى التي تنطلق منها قوافل الإبل، مثل بريدة، وعنيزة، والعيون، والبكيرية، والخبراء، والرس، ويترددون على بلاد الشام والعراق، لجلب الإبل والتجارة. ولاحظ داوتي أن أجسام العقيلات النحيلة ووجوههم السمراء الشاحبة تختلف عن الدمشقيين بأجسامهم الأنيقة،

ووجوههم البيضاء العريضة. ولا يرى الدمشقيون أدنى فرق بين هؤلاء النجديين وبين البدو، ويعدون جميع سكان نجد بدوا أقحاحا يتكلمون العربية النقية ويُعدّون الأمير ابن رشيد، والأمير الوهابي من أمراء البدو. (Doughty 1921, 1: 49-50). ويضيف داوتي قائلا: «وسكان المدن لا يضعون كبير ثقة في هؤلاء الوافدين عليهم من سكان واحات الصحراء؛ نظرا لهيأتهم غير المألوفة، وأشكالهم الغريبة. ولذلك يحذر المسافرون منهم بعضهم البعض: الويل للحاج الذي تنقطع به مطيته، ويتأخر عن الركب، ويقع في أيدي هؤلاء العقيلات! أُفّ! سوف يقطعون رأسه، وحزام كيسه الذي يحفظ فيه نقوده! ولما خطر لي في بداية رحلتي أن أصطحب هؤلاء النجديين نهاني أصدقائي، وحذروني من أنهم سوف يقتلونني حالما تبتعد عن أنظارنا قرية المزيريب. إلا أنني فيما بعد تعرفت على الكثيرين منهم، ووجدتهم كلهم طيبين. هؤلاء هم العرب الذين زرتهم فيما بعد في بلادهم نجد». (Doughty 1921, 1:50). ويقول عبدالعزيز عبدالغني إبراهيم في كتابه نجديون وراء الحدود: العقيلات: «كان العقيلات من حضر القصيم وشمر، إلا أنهم كانوا في النهاية يعايشون البدو، ويجرون على عادتهم، ويعرفون -بحكم ما قاموا به من أعمال ارتبطت أوثق الارتباطات بالبدو والبادية- أصول التعامل مع البدو، والعيش في أوساطهم. وحين خرج هؤلاء إلى العراق والشام ومصر لم يكونوا في فكر تلك الأمصار، إلا أنهم بدو، ولم يعرفوا في كتابات تلك الحقبة إلا بذلك اللقب» (إبراهيم ١٩٩١م: ٢٣١). لم يعتمد أهل الهلال الخصيب على الإبل بشكل أساسي في شئونهم المدنية والعسكرية، ولا في أنشطتهم الزراعية والاقتصادية. لم يكونوا مثلا بحاجة إلى الإبل كوسائل للنقل؛ لأنه كانت لديهم وسائل أخرى بديلة، كالعربة، والبغال، والحمير والخيول. وكانت طرق الري عندهم تقوم في الغالب على شق القنوات؛ لجلب المياه من الأنهار، وربما اعتمدوا على مياه الأمطار. فلم يكونوا بحاجة إلى حفر الآبار العميقة للوصول إلى الماء، وجذبه بواسطة الطاقة الحيوانية، كما هو الحال في

جزيرة العرب التي يعتمد الري فيها على السواني التي تعتمد أساسا على الإبل. وهكذا لم يتآلف أهل الهلال الخصيب مع الإبل، ولم يعرفوها عن كثب، وعدّوها حيوانات غريبة وحشية لا يقتنيها إلا البدو الذين يقطنون الصحراء، ويعيشون حياة الرعي والترحال. ولم يتصور أولئك أن أهمية الإبل عند حاضرة الجزيرة العربية لم تكن تقل عن أهميتها عند البادية، ليس فقط كمصدر للحليب واللحم والوبر والجلود، وإنما كوسيلة للنقل وحمل الأثقال، والأعمال الزراعية، وكانت من أهم الوسائل التي استخدموها في أسفارهم وغزواتهم وحملاتهم الحربية.

وحينما كانت الجيوش الغازية تنطلق من قلب الجزيرة على ظهور الإبل، لتهاجم أطراف العراق والشام، كان أهل تلك النواحي يعدون أولئك الغزاة بدوا، لأنهم جاءوهم على ظهور الإبل التي ارتبط اقتناؤها عندهم وركوبها بالبدو، علما بأنه قد يوجد من بين الغزاة، وربما شكلوا الغالبية منهم، من ينتمون إلى فئات الحضر من سكان القرى الزراعية والمدن. ومنذ عرف أهل الشمال هذا الجنس من البشر عرفوه قادما إليهم على الإبل، رمز البداوة ومعيشة الصحراء، فربطوه بها، كما تشير إلى ذلك بعض النقوش الآشورية التي تخلد انتصارات الملوك الآشوريين ضد الغزاة من البدو وأسرهم، وأخذ إبلهم، مثل جندب العربي الذي أخذ منه الملك الآشوري شلمناصر الثالث ١٠,٠٠٠ عشرة آلاف بعير في معركة وقعت عام ٨٥٥ قبل الميلاد قرب قرقر شمال حلب. وفي المصادر الأثرية القديمة التي تأتي معظمها من منطقة الهلال الخصيب، وكذلك في التوراة والإنجيل، وحتى عند ابن خلدون، ترد الكلمتان «بدو» و«عرب» كمفردتين مترادفتين تشيران إلى سكان قلب الجزيرة العربية وشمالها، دون التفريق بين الرعاة منهم، والفلاحين. ولقد سيطر النموذج الخلدوني لثنائية البدو والحضر على الثقافة العربية، وتبنته كموقف رسمي لها، وأصبح هو النموذج الشائع والسائد. وعلى الرغم من تطور الدراسات الأنثروبولوجية في العصور الحديثة ما يزال هناك من يرى أن البداوة بمفهومها العربي، والتي تشير

إلى رعاة الإبل الذين ينتجعون الصحراء بحثا عن المراعي لقطعانهم، مرادفة للبدائية، تلك المرحلة المتوحشة التي تمثل البدايات الأولى لتطور الجنس البشري. ومما كرس هذا النموذج أولوية البداوة وسيادة مفاهيمها وقيمها وتصوراتها في الثقافة العربية، وما تعكسه مفردات اللغة العربية من تجذر في البيئة الصحراوية والحياة الرعوية. ولقد فسر البعض هذه الأولوية الثقافية واللغوية على أنها أولوية تاريخية، وأن البداوة سابقة للحضارة. وربما ساهم في شيوع هذا الفهم الخاطئ العلاقة اللفظية، ولا أقول الاشتقاقية، بين البدو والبدائية، وأن البدو مثلهم مثل الجماعات البدائية، يعيشون حياة تنقل غير مستقرة. البدائية بالمفهوم الأنثروبولوجي الصرف تشير إلى تلك الجماعات الصغيرة المعزولة التي تعيش على الالتقاط، وعلى الجمع والصيد، وتشكل فيها العلاقات القرابية الأساس الذي تقوم عليه كل العلاقات الاقتصادية والسياسية. هذه المرحلة البدائية تسبق مرحلة الزراعة، واستئناس النبات والحيوان. وتعيش الجماعات البدائية حياة تنقل دائب، بحثا عن الطرائد، وعن المصادر الطبيعية للغذاء. فحينما تنضب مصادر الغذاء الطبيعية في مكان ما تضطر الجماعة إلى الإنتقال إلى مكان آخر. وحياة التنقل التي يعيشها البدائيون تختلف عن حياة التنقل التي يعيشها البدو لأن البدو يتنقلون بحثا عن المراعي لإبلهم، بينما يتنقل البدائيون بحثا عن القوت لأنفسهم. والإنسان البدائي ليست له سلطة تذكر على الحيوانات التي يصطادها، فهو لا يغذيها، ولا يربيها، ولا ينميها، وهي لا تعتمد عليه في شيء البتة. أما البدوي فإن حيواناته لا تستطيع البقاء بدون رعايته وقيامه على خدمتها، فهو يرعاها، ويسقيها ويحميها من الوحوش، ويعالجها إذا مرضت، ويجلب لها الفحل، ويساعدها أثناء الولادة، ويستنسل الأنواع الجيدة منها. وانتفاع البدوي من حيواناته لا يقتصر على أكلها، كما هي الحال بالنسبة للإنسان البدائي، بل هو يستفيد من حلبها وركوبها كما يستفيد من صوفها، وجلودها، وعظامها. كل هذه الأنشطة المرتبطة بعلاقة البدوي

بحيواناته، بما تتطلبه من أدوات، وتقنيات، ومهارات، ومعارف، تشكل ثقافة أرقى من أن نقول عنها: إنها بدائية. لذا لا يجوز لنا مقارنة البداوة بالبدائية؛ لأنها تختلف عنها نوعيا، وتتفوق عليها بمراحل من الناحية الثقافية، ولأن متطلبات الحياة الرعوية لا تقل عن متطلبات الحياة الزراعية، من حيث المستوى التكنولوجي، ومستوى التنظيم السياسي والاجتماعي. وفي إطلاق صبغة البدائية وصفة التوحش على البدو تجاهل لحقيقة أنثروبولوجية مفادها أن المجتمعات البدائية بطبيعتها مجتمعات صغيرة معزولة، ليس لها أي احتكاك بالمجتمعات المتحضرة، وحالما يحدث هذا الاحتكاك، خصوصا إذا كان مكثفا ومتصلا، يبدأ المجتمع البدائي في التغير بفعل تأثيرات الحضارة الأقوى. والمجتمعات البدوية ليست مجتمعات معزولة، بل إنها ترتبط ارتباطا عضويا مع المجتمعات الحضرية، التي تشكل معها أجزاء مترابطة من الصورة الأكمل، والمجتمع الأشمل الذي يتحرك بكامل طبقاته ومكوناته في مسيرته التاريخية وصيرورته الثقافية. الاختلاف الثقافي بين البدو والحضر لا ينبغي حمله على محمل أن الثقافة الحضرية أرقى وأكثر تطورا من الثقافة البدوية. قد يكون هذا صحيحا في الجانب المادي من الثقافة، ولكننا نخطئ في اعتماد هذا الجانب مقياسا وحيدا للتقدم الثقافي لسببين؛ السبب الأول أن ثقافة الحضر المادية متاحة للبدو يستفيدون منها، ويتعاملون معها كيف يشاءون، وعدم استخدامهم أداةً من أدوات الحضر لا يعكس تخلفهم الثقافي بقدر ما يعكس عدم حاجتهم استخدام تلك الآلة كوسيلة إنتاجية. الاختلاف التقني المادي بين البدو والحضر لا يعكس اختلاف المستوى الثقافي بينهما، بقدر ما يعكس اختلاف حاجة أولئك عن حاجة هؤلاء. ويجلب البدوي معظم أدواته وحاجاته المادية من الحضر، فهو لا يصنعها بنفسه، أي أنه يشارك الحضر ثقافتهم المادية ويستفيد منها بالقدر الذي يلبي حاجته. المتخصصون من الصناع والحرفيين يقدمون خدماتهم، ومهاراتهم للبدو والحضر على حد سواء. أين الفارق التقني بين البدو والحضر، إذا كان كل ما هو

متاح للحضر هو متاح أيضا للبدو؟ والسبب الثاني الذي يمنع من اتخاذ الجانب المادي مقياسا وحيدا للتقدم الثقافي هو أنه حتى لو افترضنا أن الثقافة المادية أكثر تطورا عند الحضر، فإن البدو لا يقلون تطورا عن الحضر في الجوانب الأخرى من الثقافة، إن لم يتفوقوا عليهم، مثل التنظيمات الاجتماعية، والسياسية، والقضائية، والقدرات الحربية، والفصاحة، والبيان وغيرها. لا أحد ينكر دور البدو في الفتوحات الإسلامية قديما، وفي توحيد المملكة العربية السعودية حديثا. كيف يمكن لمجتمعات بدائية أن تلعب مثل هذه الأدوار العظيمة التي تنم عن قدرات حربية، ومهارات تنظيمية، ولوجستية هائلة! منذ حوالي ١٠,٠٠٠ عشرة آلاف سنة انتقل الإنسان من مرحلتي الجمع والصيد، وبشكل متزامن، إلى مرحلتي الزراعة والرعي، وذلك بعد أن نجح في تدجين بعض أنواع النباتات، وخصوصا الحبوب، واستئناس الحيوانات، بما فيها الضأن، والماعز والبقر، والحمير، والكلاب. لذا نستطيع القول: إنه منذ أن تجاوز أهالي الشرق الأدنى مرحلة الجمع والصيد، وهم منقسمون إلى فلاحين يحرثون الأرض، وإلى رعاة يقومون على تربية قطعان الماعز والضأن، ويزاحمون الفلاحين على موارد المياه والأراضي الخصبة. أي أن ظهور الرعي كان متزامنا مع ظهور الزراعة، ولم يكن سابقا له. أما البداوة بمفهومها العربي الذي يشير إلى رعاة الإبل الذين يعيشون حياة الحل والترحال، ويتوغلون في البيد والقفار، فإنها لم تظهر على مسرح التاريخ إلا بعد ذلك بآلاف السنين، ذلك أن استئناس البعير لم يتيسر إلا منذ حوالي ٤,٠٠٠ أربعة آلاف سنة، وكانت البداية، كما يقول ريتشارد بولت Richard W. Bulleit، في منطقة حضرموت وما جاورها، حيث تم استئناس البعير هناك كمصدر غذائي، وليس كوسيلة للنقل والسفر (Bulliet 1975: 36-56). وبعد أن نشطت تجارة البخور، التي كانت في البداية في يد أهالي حضرموت، بين جنوب الجزيرة وبلاد الروم ومصر وبلاد الرافدين ظهرت أهمية هذا الحيوان، كوسيلة للنقل، وحمل البضائع، بعد أن كان مجرد مصدر للصوف، واللحم، والحليب،

ومشتقاته. وبعدما أدرك الساميون في شمال الجزيرة أهمية تجارة البخور بدأوا زحفهم التدريجي إلى جنوب الجزيرة حتى تم لهم بسط نفوذهم هناك، وسيطروا على تلك التجارة. وعن طريقهم تم نقل البعير من جنوب الجزيرة إلى شمالها في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وبدأ توطينه هناك. لقد أحدث استئناس البعير نقلة نوعية، وتحولات جذرية في تنظيم المجتمعات الرعوية، واعترافا من البدو بأهمية الإبل في حياتهم يسمونها «عطايا الله». الإبل جعلت من البداوة أمرا ممكنا وضروريا في الوقت نفسه. يضطر البدو إلى التوغل في القفار بحثا عن المراعي لإبلهم التي بدونها لا يستطيعون التوغل في القفار. تفوق البعير على باقي وسائل النقل وكفاءته كأداة للركوب، وقدرته على حمل الأثقال مكنت البدو من التوغل بعيدا في الصحراء، واستغلال موارد رعوية لم تكن متاحة لهم من قبل. أعطت الإبل البدو القدرة على الحركة السريعة، وقطع المسافات الطويلة مما ضمن استمرارية الاتصال، وكثافته بين الجماعات المتباعدة. قبل استئناس البعير واستخدامه كوسيلة للنقل والركوب، لنا أن نتصور صعوبة الانتقال والحركة على المجموعات الرعوية البسيطة التي لا تملك إلا الشاء والماعز، وليس لديها من وسائل النقل إلا أبدانها، وبعض الحيوانات التي ليست لها كفاءة الإبل، مثل الحمير. عدم وجود الإبل يقف عائقا دون الاتصال والتنسيق بين الجماعات المتباعدة التي تفصلها مسافات الصحراء البعيدة المهلكة؛ ليشكلوا مع بعضهم البعض جماعة أكبر وقوة أخطر لأغراض الهجوم، أو الدفاع. وقد تحدث مصادمات بين الجماعات الرعوية على الماء والمرعى، ولكن قبل استئناس الإبل لم يكن من الممكن شن الغارات والغزوات للكسب والاستيلاء على قطعان الآخرين، وسوقها، والهرب بها في مجاهل الصحراء. وتزداد أهمية البدو مع ازدياد أهمية الإبل كوسيلة من أنجع وسائل النقل والمواصلات عبر الطرق الصحراوية، حتى أنها استطاعت أن تكتسح العربة التي اختفت تماما من الوجود. وتشير الشواهد الأثرية إلى أن الآشوريين في الحقب الأخيرة من حكمهم الذي انتهى مع نهاية القرن

السابع قبل الميلاد استخدموا الإبل في أغراض النقل وفي الأعمال العسكرية. ومنذ ذلك التاريخ أصبح البدو من أهل الإبل المتمرسين بركوبها، يشكلون فرقا في جيوش الإمبراطوريات والممالك في ذلك الوقت، مثل الإمبراطورية الرومانية، والإمبراطورية الفارسية. ومما عزز من مكانة البعير في شمال الجزيرة ظهور مملكة الأنباط العربية، التي يمتد تاريخها من سنة ٣٠٠ ثلاثمائة قبل الميلاد حتى سنة ١٠٥ مائة وخمس بعد الميلاد، ومن بعد ذلك مملكة تدمر. وقد توثقت علاقة الأنباط والتدمريين بإخوانهم، وأبناء عمهم من البدو رعاة الإبل في الصحراء العربية الذين كانوا يستعينون بهم في نقل البضائع على إبلهم، وفي حراسة القوافل التجارية، مما فتح الباب، وأفسح المجال أمام أولئك البدو أخيرا لاحتكار وسائل النقل، والاستحواذ على الحركة التجارية، والحصول على الثروة التي مكنتهم من اقتناء السلاح، وأسباب القوة اللازمة بعد أن كانوا جماعات مستضعفة لا حول لها ولا قوة، تعيش على هامش الحياة الاقتصادية، والسياسية. ومع ازدياد فاعلية الإبل كوسيلة من وسائل الحرب بدأت تبرز أهمية البدو، ويشتد بأسهم وبدأ الحضر والفلاحون يستشعرون قوتهم، ويدركون خطرهم. وكانت مملكة الأنباط في أوج قوتها قادرة على كف أذى البدو، ومنعهم من الاعتداء على الحواضر والقرى الزراعية. ولكن بعد أن قضى الرومان على الأنباط، واحتلوا عاصمتهم البتراء عمت الفوضى جزيرة العرب، واحتد صراع القبائل البدوية فيما بينها وبين بعضها، وكذلك فيما بينها وبين الفلاحين، وصار البدو يفرضون الأتاوات على القبائل الضعيفة، وعلى الفلاحين، وعلى المسافرين، والقوافل التجارية التي تمر عبر ديارهم. وليس من المستبعد أن من أهم الدوافع وراء نشوء الغزو وأعمال السلب والنهب هو محاولة القبائل القوية احتكار وسائل النقل التجاري، الإبل، ومنع القبائل الأخرى من امتلاكها بأعداد تمكنهم من دخول المنافسة، وكذلك إجبار القوافل التجارية التي تمر عبر ديارهم من دفع الإيلاف، أو الخاوة، وإلا تعرضت للنهب والسلب.

ولم يتحول البعير إلى مصدر قوة حقيقية للبدو، وعامل حاسم في صراعاتهم الحربية إلا بعد أن اكتمل تطوير النوع الملائم من الأشدة، وذلك لم يتم إلا منذ أقل من ٣٠٠٠ ثلاثة آلاف سنة. استئناس البعير في حد ذاته لا يكفي؛ ليجعل من البدو قوة ضاربة تهدد الفلاحين والحضر، وتسيطر على الطرق التجارية. كان لا بد لهم، إضافة إلى الإبل، من تطوير صناعة الأشدة، وأدوات الركوب. يرى Bulliet أن أول نوع من الأشدة تم اختراعه هو ما نسميه الآن الحداجه، أو الهولاني الذي ظهر أول ما ظهر في جنوب الجزيرة، وما يزال شائع الاستخدام هناك. ويمكن استخدام هذا النوع من الأشدة في النقل، والأغراض السلمية، لكنه لا يلائم الأغراض الحربية، مثل الشداد الذي طوره عرب الشمال في حقبة متأخرة. (Bulliet 1975: 87-110).

استئناس البعير، واختراع الشداد من المنجزات الحضارية التي ساهمت بها ثقافة البدو، وشكلت قفزة تكنولوجية لا يستهان بها في تاريخ الجنس البشري. وهذا في حد ذاته يغني للتدليل عى أنه من الخطأ معادلة البداوة بالبدائية، التي لا تمتلك الخبرات الواسعة، ولا المعارف التقنية، ولا القوة التخيلية التي تمكنها من الربط بين هذه الخبرات والمعارف للخروج بمنتج على هذا المستوى التقني الرفيع. ومن مكملات هذا المنجز الحضاري اكتشاف العلاقة التكاملية بين البعير والحصان. وقد لاقى هذا الاكتشاف نجاحا كبيرا بين عرب الصحراء، حتى أنه أصبح لا غنى للبدو عن الخيل في حروبهم وغاراتهم، وأصبحت الخيل مصدر قوة القبيلة، ورمز عزتها «الخيل عزٌّ للرجال وهيبة»، وصارت تقاس قوة القبيلة بعدد خيلها التي يسمونها «السبايا»؟ لأنها الأداة التي تمكنهم من السبي. استطاع البدو توظيف علاقة الاعتماد المتبادل بين البعير والحصان؛ ليجعلوا من الحصان بسرعته الفائقة مكملا للبعير بصبره اللامحدود، وقدرته على التحمل، وحمل الأثقال. الإبل جعلت من تربية الخيل في الصحراء، والاستفادة منها في الهجوم والدفاع أمرا ممكنا. بدون الخيل يصعب على البدوي الدفاع عن إبله، واستنقاذها من الغزاة. وبالمقابل تحصل

الخيل على معظم غذائها من حليب النوق. يقول عمرو بن براقة:

غبرت خيلنا نقاسمها القو ت ولم يبق حاصد المحل عودا
شتوة توسع الجمال لها الرس ل ونسقي عيالنا تصريدا

ويقول جرير:

إنا كذاك لمثل ذاك نعدها تسقى الحليب وتلبس الأجلالا

ويقول جرير أيضا:

نعشيها الغبوق على بنينا ونطعمها المحيل على الصفار

ويقول كنعان الطيار:

مغذّاةٍ على حب الشعير ودرّ خلاف طلقٍ ما يزادِ

ويقول مشعان بن هذال:

ياسعيد بدّوا بالغبوق الكحيله قم بدّها بالبر قبل العيالِ
احلب لها الشقحا الشناح الطويله لعيون بيضٍ نقّضن القذالِ

ويقول عبدالله بن هذال

مرجان كرّب سابقي في جلاله واحلب لها من درّ ذودٍ خواوير

ويقول هادي المسيحير المعيضي العجمي:

قال ابن مرزوق الذي له حصانِ من خيل نجدٍ طيّباتٍ عموقه
منايحه من جل ذودي ثمانِ ما حن نذوق الا شرايد غبوقه

ويقول أحدهم:

أبـدّيـهـا ولا ابـدّي عـلـيـهـا سـوى الضـيـفـان في عسـر الـلـيـالِ

وفي الغارات البعيدة لا تستطيع الخيل نقل راكبيها هذه المسافات الطويلة، كما أنها بخلاف الإبل، لا تستطيع الصبر عن الماء والغذاء لمدة طويلة خلال الصحاري المقفرة ومساحاتها الشاسعة. لذا يحتاج الغزو البعيد إلى إبل؛ لحمل الماء والحشيش أو الشعير للخيل، وهؤلاء يسمون «زماميل»، وإبل أخرى، «ركايب» أو «جيش»، يمتطيها الغزاة مستجنبين خيولهم التي لا يعتلون ظهورها إلا «حزّة الغاره». يقول ساجر الرفدي:

يـامـا حـلا المسـلاف بـاوّل ظـعـنـهـا مستـجـنـبـيـن الخيـل يبرا لهـن خور

بعد امتلاكهم الخيل والإبل تمكن البدو من فرض سيطرتهم على الطرق التجارية مما ضمن لهم الحصول على الثروة التي مكنتهم من امتلاك أدوات الحرب والأسلحة الفتاكة، مثل السيف والرمح، بدلا من القوس، والسهام. وأصبحت الجزيرة معبأة بالإبل، والخيل، والسلاح، والرجال. واشتد الصراع بين البدو أنفسهم للسيطرة على طرق التجارة وبين الممالك الحضرية التي كانت تحاول فرض سلطتها وسيطرتها عليهم. وهكذا استجدت على الصحراء العربية ظروف استدعت تنظيما اجتماعيا، وسياسيا، يتجاوز مستوى تنظيم الجماعات البدائية، والجماعات الرعوية البسيطة، تنظيما يتناسب مع متطلبات الغزو، ومع أغراض الدفاع والهجوم. ولم يكن أمام البدو نموذج تنظيمي يحتذونه سوى النظام العائلي، ولا أيديولوجيا اجتماعية سوى أيديولوجيا قرابة الدم. ولذلك استعاروا مفاهيم القرابة ومفرداتها؛ ليبنوا منها تنظيما جديدا متطورا يتجاوز في حجمه وتركيبته التنظيم القرابي، ذلك هو التنظيم القبلي. ويشكل التنظيم القبلي قفزة حضارية في مجال التنظيم

الاجتماعي والسياسي لا تقل في أهميتها عن استئناس البعير، واختراع الشداد في المجال التكنولوجي.

يشكل نظام القرابة الأساس الذي تقوم عليه جميع العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمعات البدائية البسيطة. الأشخاص الذين ينتسبون إلى الأب أو الجد نفسه يوحد بينهم هذا الانتساب في لحمة واحدة بحكم انحدارهم من النطفة نفسها التي يتشكل منها الدم الذي يجري في عروقهم، ويربط بينهم بصلة القربى. وعلى قرابة الدم يقوم مفهوم العائلة الذي يعد من المفاهيم البديهية وحقائق الحياة الأساسية التي يعيها الإنسان، وتشكل محددا من أهم محددات الطبيعة البشرية، وعنصرا من أهم عناصر الثقافة التي يتميز بها الجنس البشري، مثلها مثل اللغة، وانتصاب القامة، واستخدام الأدوات. والعائلة هي النواة التي يقوم عليها بناء المجتمع. ولتكوين تجمع أكبر من العائلة النووية بإمكان عدد من العائلات التي تلتقي في جد واحد أن تتحد مع بعضها البعض. ويتوقف حجم هذا التجمع على المسافة الفاصلة بين أفراد العوائل النووية التي يتكون منها التجمع، وبين الجد الذي يجمعهم. العائلات التي تجتمع في الجد الثالث أصغر بطبيعة الحال من تلك التي تجتمع في الجد الخامس، والتي تجتمع في السابع أكبر منهما، وهكذا إذا أردنا زيادة حجم التجمع ما علينا إلا أن نصعد إلى أعلى (أو ننزل إلى أسفل؟) في تعداد الجدود وبالعكس إذا أردنا تقليص حجم التجمع. وكلما صعدنا جدا واحدا في تعداد الجدود تضاعف حجم الجماعة. وتختلف نظم القرابة، وحجم العائلة، وتركيبة الجماعة من مجتمع إلى آخر وفق ما تقتضيه معطيات الإيكولوجيا، والتكنولوجيا، وأنماط الإنتاج في كل مجتمع. الجماعات الرعوية تتطلب حجما مثاليا يتوافق مع متطلبات الرعي، واستغلال موارد الصحراء من الماء والمرعى. فهي من جهة لا ينبغي أن تكون كبيرة الحجم لدرجة تشكل معها عائقا يحد من حرية الحركة والتنقل التي تتطلبها حياتهم، لكنها من جهة أخرى تكفي للنهوض بمهمة القيام على القطيع، الذي

يشتركون في ملكيته، وحمايته من الأعداء. وبطبيعة الحال، فإن حجم الجماعة يحدد حجم ما تمتلكه من حلال، والذي ينبغي بدوره أن يكون حجما نموذجيا؛ لاستغلال المراعي الصحراوية على الشكل الأمثل، فهو ليس كبيرا بحيث يجور على المراعي ويؤدي إلى تدهورها، وليس صغيرا بحيث تبقى بعض المراعي بدون استغلال. وجماعة الخمسة هي الجماعة التي تعطي هذا الرقم النموذجي في الأفراد والحلال. أقرباء الرجل الذين يلتقون معه في الجد الخامس يسمون الخمسة. وأفراد الخمسة يشتركون في الملكية، ويتساوون في الدم، بمعنى أنه لو أراق أحدهم دم شخص آخر من جماعة أخرى فإن جميع أقرباء الضحية حتى الجد الخامس ملزمون بالثأر لدم قريبهم، وإن لم يدركوا الثأر من المعتدي نفسه بإمكانهم الاقتصاص من أي قريب له يجتمع معه في الجد الخامس. وإذا اضطر القاتل إلى ترك قبيلته، واللجوء إلى قبيلة أخرى فإن جميع أفراد خمسته عادة يرحلون معه. ونظام الخمسة نظام طبيعي حيث أنه امتداد لنظام العائلة، ويبدو أنه موغل في القدم، ومن المحتمل أنه كان النظام السائد بين البدو قبل استئناسهم البعير، حينما كانوا يقومون على رعي الأغنام، بل قد يكون موروثا من العصور الحجرية ومراحل الجمع والصيد.

القبيلة هي مجموعة من الخمسات التي توصلت إلى اتفاقية دفاع مشترك، مع استقلالية كل منها في تسيير شئون حياتها اليومية. في مجتمعاتنا المعاصرة نعدُّ مثل هذا الإجراء تحالفا، وندخله في نطاق السياسة، ونعطيه مصطلحا سياسيا، لكن المجتمع البدوي لا يفرق تفريقا حادا بين الاجتماعي والسياسي. ولذا يستخدمون مفردات العلاقات القرابية؛ للإشارة إلى العلاقات السياسية، ويصبح الحليف ابن عم. استخدم المتحالفون الأصليون مصطلح ابن عم للإشارة إلى بعضهم البعض؛ لأن هذا كان مصطلحا جاهزا، فاستعاروه للإشارة إلى أن التزامات الحلفاء واحدهم تجاه الآخر تشبه التزامات أبناء العم الذين ينتمون إلى النطفة نفسها. وهذا استخدام مجازي، شبيه باستعارة كلمة عم التي تشير إلى العم الحقيقي؛

ليخاطب بها العبد سيده، والشاب من هو أكبر منه سنا، مما يعني أن المتكلم يحترم المخاطب مثلما يحترم عمه، وهي بذلك، مرادفة لكلمة «سيّدي» العصرية. كذلك الزوجة تدعو زوجها ابن عم حتى ولو لم يكن كذلك ولكن على افتراض أن المرأة عادة تتزوج ابن عمها. ومثله استخدام المتكلم كلمة «ياخوي» للتخاطب مع أي شخص في سنه ومقامه أو كلمة «بْناخي» للإشارة إلى أي قريب له، حتى لو لم يكن ابن أخيه فعلا. ولتقريب المصطلح المستعار من دلالته الأصلية قد يعمد المتحالفون إلى محاكاة علاقة القربى كحقيقة بيولوجية محاكاة مجازية بأن ينحروا شاتا، ويتلقوا دمها الساخن في إناء يغمسون أيديهم فيه.

وتختلف الخمسة عن القبيلة في أن الخمسة حقيقة بيولوجية، أما القبيلة فهي نسق أيديولوجي قابل للتكيف والتحور، بما يتمشى مع الظروف الطارئة والمستجدة. لا يمكن لرجل غريب أن يدخل في خمسة ليست خمسته، وينتسب لهم؛ لأنه لو دخل معهم لشاركهم في مالهم ودمهم، وشاركوه في ماله ودمه، لأن ما تمتلكه الخمسة في العادة ملك مشاع لأفرادها. كما أن الجد الخامس للطرفين حقيقة معلومة يصعب التلاعب بها، أو قل: إن التلاعب بها ليس بسهولة التلاعب بالأجداد البعيدين الذين بدأت ذكراهم تحلق في عالم الأسطورة، وتحولوا من شخصيات تاريخية إلى عناصر أدبية ومواضيع شعرية. لكن بإمكان شخص غريب أن ينضم إلى قبيلة غير قبيلته، وينتسب إليها. وفي العصور الأخيرة يتم ذلك بأن يذبح الحليف شاتا، يسمونها شاة الحلف ويدعو لها أعيان القبيلة وشيوخها؛ ليكونوا شهودا على الحلف، ويقسم المتحالفون أنهم جماعة واحدة، وأن حليفهم يِدّي مدّاهم، ويجلي مجلاهم، أي يؤدي مثل ما يؤدون من المغارم، ويجلي معهم لو اضطروا للجلاء عن ديارهم، أي أنه معهم على السراء والضراء. وهذا النوع من التحالف عادة لا يقتصر على فرد واحد، أو عائلة واحدة وإنما في الأغلب على مجموعة خمسة، لها رئيس تقع عليه مهمة القيام بمراسيم الحلف وطقوسه. وسموه حلفا لأن المتحالفين كانوا يأخذون على أنفسهم

العهود، ويقسمون على مناصرة بعضهم بعضا، ولذلك سموه حلفا، وكان المتحالفون في العصر الجاهلي يغمسون أيديهم في الطيب، أو الدم أثناء عقد الحلف، ويرددون «الدم الدم والهدم الهدم»، ولذلك سميت اليمين المغلظة غموسا. ومن الأحلاف المشهورة في الجاهلية حلف الفضول، وحلف المطيبين.

ولا يتعارض النظام القبلي مع نظام الخمسة، ولا يلغيه، ويستمر هذا النظام في أداء وظيفته في الظروف العادية، ووقت السلم كوسيلة لتنظيم حركة أفراد القبيلة داخل ديرتهم، واستغلالهم مواردها المائية والرعوية. ويشكل أفراد الخمسة بدنة متلاحمة وسمهم واحد ونخوتهم واحدة وغالبا ما تتحرك بيوتهم في الاتجاه نفسه وبالقرب من بعضها البعض على هيئة فريق أو نجع، يعتمد أفراده على بعضهم البعض في عمليات الرعي والدفاع، ومد يد العون السريع، والمساعدة العاجلة في أي أمر طارئ. هؤلاء هم بنو العم الحقيقيون الذين يشكلون عصبة، وهذه المفردة تشير إلى قوة تلاحمهم وتكاتفهم، كما لو كانوا معصوبين، ومربوطين في كتلة واحدة، ويسمونهم «لابة» إشارة إلى أنهم لقوة تلاحمهم يصعب اختراقهم، مثل ما يصعب اختراق صخور اللابة، وهي الحزن، هؤلاء هم «دنِيّة» الرجل وعزوته الذين يشد بهم ظهره، «عُصابة راسُه، لِحّ رُقبتُه».

ومع تقادم الزمن، وطول استخدام مصطلح ابن العم؛ للإشارة إلى الحلفاء الذين تتكون منهم القبيلة تأتي أجيال غالبيتها لا تدرك أن المصطلح استخدم أساسا بطريق المجاز، وتوهموا أنهم حقيقة أبناء عم، وأقرباء يلتقون في جد بعيد. وهكذا يتحول البناء القبلي من قرابة مجازية إلى أيديولوجيا قبلية تحتم على من ينتمون إليها التمسك بأي سبب من الأسباب، أو وسيلة من الوسائل، لإثبات قرابتهم مع بعضهم البعض. وتأتي الأسطورة والميثولوجيا؛ لسد الفجوات، وردم الثغرات والتناقضات التي تثقل الأيديولوجيا القبلية. يبدو النظام القبلي متسقا ومتماسكا طالما صدقنا هذه الأساطير، والحكايات الميثولوجية. ولكن حالما نزيل هذه الغشاوة،

وننظر إلى النظام القبلي بعين مجردة، وعقلية محايدة، فإنه يتداعى بسهولة، وتظهر تناقضاته بصورة صارخة. ومع ذلك فإن الأيديولوجيا القبلية من القوة بحيث يصعب انتزاعها من النفوس، على ما فيها من تناقضات، وأحداث خارقة للعادة.

والجد الخامس هو الحد الذي تقف عنده عادة قدرة الذاكرة الشفهية على التذكر ويصعب عليها تذكر ما بعد ذلك. وينبغي أن نضيف أنه لا يفيد الرجل كثيرا أن يتذكر أسماء أجداده فقط، إن لم يعرف أيضا تاريخهم وأفعالهم، وكذلك أسماء أعمامه البعيدين، والقريبين، وأفعالهم. وهذا مما يثقل على الذاكرة الشفهية، ويجعل من الصعب عليها أن تتخطى الجد الخامس من حيث البعد الزمني، ومن حيث كم المعلومات التاريخية التي ينبغي استيعابها، عدا من لهم اهتمام خاص وموهبة فذة في هذا الموضوع. ولا شك أنه كلما تعدينا الجد الخامس، وابتعدنا عنه أصبح التذكر صعبا، وضعف الشعور بالقرابة، وخفت حدة العصبية. وكثيرا ما نلاحظ أنه بعد الجد الخامس تبدأ الاختلافات الواضحة بين الرواة في سلسلة أسماء الجدود. وليست محدودية الذاكرة المسئول الوحيد عن هذا الاختلاف، بل لا يستبعد أحيانا أن يكون الاختلاف مرده إلى اختلاف المصالح، وتضارب الأهواء، ومحاولة كل طرف من أطراف هذه الاختلافات تبني التسلسل الذي يخدم أهدافه. واختلافات التسلسل أحيانا تعكس التحولات التي طرأت على القبيلة، إما نتيجة نقض أحلاف قديمة، والدخول في تحالفات جديدة، أو انتقال الشيخة من بيت إلى بيت، أو من فرع في القبيلة إلى فرع آخر. وغالبا ما تتولد عن اختلافات التسلسل أساطير متضاربة حول نشأة القبيلة، وتاريخ أجدادها. وهناك دائما داخل المجتمع القبلي نفسه نخبة واعية لحقيقة النسق، ومدركة لمواطن الضعف في الأيديولوجيا القبلية، مما يجعلها قادرة على المناورات البارعة داخل هذا النسق، أو إعادة تشكيله. يدرك هؤلاء أن العلاقة القبلية، وإن اتخذت مظهر العلاقة القرابية، في حقيقتها علاقة سياسية يمكن توظيفها لتحقيق أهداف سياسية. وما عليهم في بعض الأحيان إلا أن يستبدلوا

أسطورة بأخرى تفسر الطريقة التي تغير بها الوضع، عما كان عليه في السابق، وتعطي تبريرا لهذا التغيير. إنها ممارسة لا تختلف عما نسميه في عصرنا الحاضر إعادة كتابة التاريخ، أو كتابته من وجهة نظر معينة، مع تحفظنا على استخدام كلمة 'كتابة' هنا؛ لأننا نتحدث عن تاريخ شفهي يروى ولا يدوّن.

قرابة الدم، إذاً، هي الأساس الأيديولوجي الذي ينبني عليه مفهوم القبيلة، ويحدد مكانة الفرد ويسير مجمل العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمع القبلي، مما يعطي هذه العلاقات أساسا أخلاقيا، وقوة معنوية، بدلا من كونها مجرد إجراءات نفعية، أساسها التعاقد الاجتماعي، كما هو الحال في المجتمع المدني. الأيديولوجيا القبلية، بما تفترضه من علاقة القربى بين أفراد القبيلة الواحدة، هي التي تغذي روح العصبية فيهم، وتمنحهم الثبات والبسالة في الدفاع عن بعضهم البعض. يعدّ أبناء القبيلة أنفسهم أخوة وأبناء عم ملزمين بحكم ما بينهم من علاقة القربى، حقيقية كانت أم تخيلية، بمد يد العون والمساعدة لبعضهم البعض وحماية حقوقهم والدفاع عن مصالحهم المشتركة، وهذا من باب صلة الرحم التي هي أمر طبيعي في البشر، كما يقول ابن خلدون. شعور المرء أنه يقاتل إلى جانب إخوانه وأبناء عمه يهبه الشجاعة والإقدام، لأنه من الواجب على الإنسان أن يبذل جهده في الدفاع عن لحمته، إخوانه وبني عمه. ويعزز من بسالته ثقته بأنهم يبادلونه الشعور نفسه وأنهم لن يتخلوا عنه، لعدوهم بسهولة. هذه هي العصبية التي يحدثنا عنها ابن خلدون في قوله: إن المدافعين «**لا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم، ويخشى جانبهم، إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم**». (ابن خلدون ١٩٨٨م، ١: ١٦٠). ويضيف ابن خلدون أن من صلة الرحم النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم

هلكة؛ لأن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه، أو العداء على من هو منسوب إليه بوجه (١٩٨٨م، ١: ١٦٠-١٦١). وكلما قويت عصبية الجماعة واستبسلوا في الدفاع عن بعضهم البعض هاب الناس جانبهم، ويصبح الانتساب إلى هذه الجماعة مصدر فخر وعزة لأفرادها. وفي الأزمات والحروب التي يلعب فيها الشعر دورا تعبويا، وتحريضيا، نجد الشاعر الفارس يكرر التأكيد على أنه لولا دعم أبناء عمه، «لابته، ربعه، دِنِيّته»، من أبناء القبيلة لما استطاع أن يفعل شيئا لوحده، ويؤكد القرابة وعلاقة الدم بينه وبينهم، ويعزوا سر شجاعتهم القتالية إلى نقاء دمهم وعدم وجود دم أجنبي بينهم. إنها شجاعة جماعية، والتزام مشترك بين من يعدون أنفسهم نتاج نطفة واحدة، وسلالة جد واحد. يقول الشيخ راكان بن حثلين:

جينا نْقَدّي لابةٍ ما بها اجناب ... من صلب يامٍ سالمين الوهومِ
يامَيّةٍ قِدْهم على الحرب دِرّاب ... سقم الحريب اللي لراسه يزومِ

ويقول الشيخ دخيل بن قويد:

ناخذ على خيل المعادين مشواح ... لعيون من تزهى العشارق خدوده
مع لابةٍ نكسب بهم عز وافراح ... أولاد زايد سعد من هم عضوده
عادات ربعي باللقا كسب الامداح ... ياسعد من هم بالحرايب جنوده
ربعي نهار الهوش يهدون الارواح ... وقولٍ بلا فعلٍ يْفَشّل ردوده

ويقول الفارس خلف الأذن يفتخر بشجاعته ويشيد بجماعته من آل مرعض من الشعلان:

بالكف من صنع الهنادي قضيّه ... عليه من دم المخالف تقل دبْس
أجي مع اوّل سربةٍ مِرْعضيّة ... واصير بنحور النشاما لهم حبس
قدّام ربعٍ كل ابوهم دِنِيّه ... ألكد ملاكيدٍ لفارس بني عبس

ويؤكد الشيخ محمد بن هادي بن قرمله على أن جنوده من بني عمه وليسوا أجراء ومرتزقه في قوله:

لي لابة ما جمّعوا بالعلايف من نسل قحطانٍ وتعزى على هود

وفي الحروب التي جرت بين حائل وعنيزة نجد عبيد بن رشيد يفتخر في قصائده التي وجهها إلى أمير عنيزة ابن سليم بأن الرجال الذين يحاربون معه من بني عمه، بحكم أن إمارة الرشيد أساسها قبلي، ويعير ابن سليم بأن جنوده جموع ملفقة من الجزارين والطباخين، على أساس أن إمارة ابن سليم أساسها مدني. ولخضير الصعيليك قصيدة قالها أمام عبدالعزيز بن متعب الرشيد -وكان مجلسه مكتظاً بشيوخ قبيلة مطير- يحضه في أبياتها الأخيرة على ألاّ يحالف الأجناب، وأن يضع ثقته فقط في شمر؛ لأنهم «بِدّه عصب جده»:

افطَن لْشَمّر مثل زمل الصخانِ تقضي بهم الحاجه بليّا خساره
بِدّك عَصَب جدّك عن الامتحان لي من صدقان الاجانيب باره
مطيريا منّه بك الفَتْق بان كالسلك بالابره غدوا لك سعاره

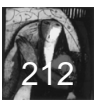
النظام القبلي، بحكم أنه مؤسس مجازا على نظام القرابة، يقود إلى حدة أيديولوجيا النسب عند البدو، بينما تخف عند الحضر والفلاحين المستقرين؛ لأن طبيعتهم المستقرة، وارتباطهم بالأرض، يفرض عليهم تنظيما اجتماعيا وسياسيا يختلف في أساسه عن البدو الرحل. ومن غير المستبعد أن أساس الطبقة الاجتماعية التي لا ينتمي أفرادها إلى قبائل معروفة، والتي يطلق عليها العامة في الجزيرة العربية مسمى «خضيريه» وأسماء أخرى، لا داعي لتعدادها، هم من سكان الجزيرة الموغلين في القدم، والذين انتقلوا من الأطوار البدائية إلى طور الزراعة مباشرة، دون المرور بحياة البداوة التي تتطلب تنظيما قرابيا وانتماء قبليا.

تتجلى خصوصية التنظيم السياسي في المجتمع القبلي بمقارنته مع التنظيم السياسي في المجتمع الحضري. الأول أساسه قرابة النسب والانتماء إلى نطفة واحدة، بينما الثاني أساسه قرابة الجوار والانتماء إلى مكان واحد، تربة واحدة. الفرق بين شيخ القبيلة وأمير القرية أو المدينة لا يقتصر على مسمى اللقب (أحدهما شيخ والآخر أمير)، وإنما على الأسس الشرعية التي يستمد كل منهما سلطته والآليات المتاحة له؛ لفرض هذه السلطة. يستمد شيخ القبيلة سلطته من أفرادها بحكم القرابة التي تربطه بهم. واللقب «شيخ» لا يوحي بسلطة استبدادية، وإنما زعامة تقليدية يتبرّك بها الناس، ويتبعونها طوعا، لا كراهية بما وقر في نفوسهم لها من الوقار والتجلّة، دون أن توجد وسائل ضغط أو ضبط رسمية؛ لممارسة هذا النوع من السلطة وفرضها على الغير. والشيخ لا يحتاج إلى قوة بوليسية لفرض إرادته؛ لأنه لا يفرضها على أحد، بل الناس هم الذين يقصدونه، ويتبعونه لحاجتهم إلى رأيه وكرمه وشجاعته وغير ذلك من الخصال التي تميزه من الكافة. والشيخ لا يمارس القهر على أبناء قبيلته؛ لأنه «**محتاج إليهم غالبا للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطرا إلى إحسان ملْكَتهم وترك مراغمتهم، لئلا يختل عليه شأن عصبيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم**». (ابن خلدون ١٩٨٨م، ١: ١٨٩-١٩٠). أما الأمير فإن لقبه يوحي بأنه الآمر الناهي الذي يفرض أوامره فرضا، وغالبا ما يكون تحت إمرته عدد من الأرقاء والأجراء؛ لحمايته وليرهب بهم من يناوؤونه، ويستعملهم في فرض سلطته؛ لأن حكمه، كما يقول ابن خلدون، يقوم على القهر والسطوة والإخافة.

الغرس والذود: النموذج المحلي

عرب الجزيرة الذين يدمجهم أهل الشمال، وكذلك النموذج الخلدوني تحت مسمى البدو يتمايزون فيما بينهم على المستوى المحلي، ويقسمون أنفسهم حسب

اصطلاحهم والعرف الدارج بينهم إلى بدو، وهم رعاة الإبل الذين يعيشون حياة الحل والترحال، وحضر، وهم الفلاحون المستقرون في قراهم الزراعية ممن يسكنون بيوت الطين ومن يستعملون الفلح من الغراسة والزراعة. الطرف البدوي في النموذج الخلدوني ينقسم في النموذج المحلي إلى بدو وحضر. لذلك تخف حدة التضادية الثقافية بين البدو والحضر في هذا النموذج، وتتقلص المسافة الفاصلة بينهما، وتصبح أقرب من المسافة الفاصلة بين البدو والحضر في النموذج الخلدوني. وهكذا تختلف نوعا ما دلالة كل من البدو والحضر في النموذج المحلي عنها في النموذج الخلدوني؛ كما يختلف النموذج المحلي عن النموذج الخلدوني في قِصر المسافة الثقافية بين البدو والحضر، وفي أنه لا ينظر إلى هذه الثنائية من منظور تطوري تعاقبي «دایاكروني» وإنما من منظور بنائي تقابلي «سنكروني». ثنائية البداوة والحضارة في النموذج المحلي لا ترتكز على التفاضلية، أو التضادية، أو الصراع في علاقة البدو والحضر بقدر ما ترتكز على العلاقة الوظيفية التناظرية «السيمترية» التي تربط بينهما، والتي تقوم على تبادل الخدمات والمصالح والسلع. من هذا المنظور البنائي الوظيفي يمكن وصف البداوة والحضارة لا على أنهما مرحلتان ثقافيتان متعاقبتان على سلم التطور الحضاري إحداهما تسبق الأخرى، بل على أنهما وسيلتان مختلفتان لكن متكاملتان ومترابطتان للتكيف مع البيئة الصحراوية. إنهما وجهان لعملة ثقافية واحدة، أو طرفان متقابلان ومتوازيان في معادلة اقتصادية واجتماعية وسياسية واحدة، كل منهما يرتكز على قاعدة إنتاجية وتكنولوجية تختلف عن الأخرى، تبعا لما تمليه معطيات الإيكولوجيا التي تحدد مصادر العيش وطرق كسبه. ما بين الثقافة البدوية والثقافة الحضرية في النموذج المحلي من اختلاف، وما يشوب علاقتهما من توتر منشؤه اختلاف المناطق الإيكولوجية التي يستغلها كل منهما؛ ليستخلص منها موارد رزقه، ومن ثم اختلاف الأدوات والأساليب اللازمة؛ لاستخراج هذه الموارد. منذ وجد الفلاحون والرعاة



والصراع بينهما على أشده في منافسة حادة على موارد البيئة الصحراوية الشحيحة. صراع البداوة والحضارة صراع قديم يعود، كما تحدثنا الأسطورة، إلى أيام قابيل وهابيل، إنه نتيجة طبيعية لهذه الثنائية، ومكون أساسي من مكوناتها. لكنه في النموذج المحلي ليس صراعا بين جماعات همجية بربرية بدائية وبين أمم راقية متحضرة. إنه، وإن اتخذ طبيعة الصراع الثقافي والسياسي، في حقيقته صراع إيكولوجي بين مجموعتين تكادان تكونان متعادلتين، ومتساويتين تقنيا وحضاريا.

يتضح لنا التمايز الذي يحمله أهل الجزيرة العربية في أذهانهم بين البدو والحضر من خلال الاطلاع على أدبهم وشعرهم، الجاهلي والنبطي. البداوة والحضارة، كما يصورهما هذا الأدب، هما النمطان النموذجيان للحياة اللذان يحتلان بؤرة الشعور لدى الإنسان في الجزيرة العربية، وهما القطبان الأساسيان اللذان يحدان رؤيته، وتتذبذب بينهما مشاعره وأفكاره. وكثيراً ما يرد ذكر الحضر والبدو مقترنين ببعضهما في الشعر النبطي. وقد استطاع بعض الشعراء أن يختزل هذا الموضوع، ويحوله إلى إشارة عابرة أو جزئية فنية صغيرة نستشف منها حضورا ذهنيا دائما لهذه الثنائية في الضمير الجمعي، كما يعكسه المخيال الشعري. يقول عبدالله بن رشيد من قصيدة له مشيرا إلى أن البدو والحضر لكل منهما أسلوب حياة يختلف عن الآخر:

الحيضري ما يستوي غير ببلاد والبيدوي ما يستوي له تحضريه

وهذه أبيات من قصيدة يتضرع فيها أحد الشعراء إلى الله، ويرجوه أن يجمعه بعشيره، مشبها رجاءه برجاء فلاح ركّب محالته، ومد رشاءه وبدأ يزرع، أو برجاء بدوي يهيم في البراري بحثا عن الماء والمرعى:

أرجيه رجوا واحدٍ زَرّاع صَدّر محاحيله وْمَدّ رْشَيّه
وارجيه رجوا البدو للمرباع وارجيه لو عِقْب اربعٍ حُولِيّه

وقال شاعر آخر:

حمام يلعي بالبساتين ... يلعب طرب والهم ما جاه
هو معجبه حضر مقيمين ... هل القصور اللي مْبَنّاه
أو معجبه بدوٍ مْقَفّين ... يتلون بَرّاقٍ نِثَر ماه

وقد يرسم الشاعر مشهدين متتاليين، أحدهما مستقطع من حياة الحاضرة، والآخر من حياة البادية، كما في قول عبيد بن هويدي الدوسري:

ياتل قلبي تل شمشول الاسراق ... مَعَ دعاجينٍ سَروا حايفينه
غَدوا لهم مع سومة الصبح بِنْياق ... وْتَنَحّروا ضِلعٍ زمى زابنينه
أو تل حبل السانيه عِقْب الاعلاق ... سوّاقها ناسٍ مناطيق دينه
لى جت مع السندا فلا هيب تنساق ... لا شك يبغى يهينها الله يهينه

ومما يؤكد حضور ثنائية البداوة والحضارة كحقيقة ذهنية في ثقافة أهل الجزيرة، هو ما يحمله بدوها وحضرها كل منهما تجاه الآخر من مشاعر غامضة تتراوح بين الإعجاب والازدراء، ومن صور نمطية متضادة تجمع بين الخساسة والنبل. النزعة الحربية التي تلون شخصية البدوي، وتصبغ قيمه ورؤيته في الحياة بصبغة أرستقراطية، تجعله يستنكف الفلاحة، ويزدري الأعمال اليدوية والحرف والصناعات التي لا تليق بالنبلاء والفرسان. ويأنف البدو من سكنى القرى، ويشمئزون من الروائح الكريهة المنبعثة من مجاري البيوت وأسمدة الحقول. يحتقر البدو حياة الحضر ويعيرونهم بأنهم يأكلون لحم الدجاج، بدلا من صيد البر، ويشربون حليب البقر أو العوف، بدلا من حليب النوق الخلفات. والقصص والأشعار التي تروى عن ازدراء البدو للحضر وأنفتهم من سكنى القرى كثيرة، منها: قصة ميسون بنت بحدل مع معاوية بن أبي سفيان، وهي قصة مشهورة. ومثله قول بخوت

المرية لما تركت البداوة واستقرت قرب إحدى مدن المنطقة الشرقية: وجودي على بيت الشعر عقب بيت الطين// وجودي على شوف المغاتير منثرّه. وقول إحدى بنات العجمان لما زوجها أهلها من رجل حضري:

ما لي بدارينٍ ولا بالقطيفِ ولا بذا الحله ولا من دَهَلها
شفّي على وضحاً حْباله تهيفي أسبق من اللي عَلّقوا في دِقَلها
وْلَقْط الزبيدي من ترابٍ نظيفِ في قفرةٍ يعجبك ريحة نفلها

وهذا حسن بن سرحان، شيخ مشايخ قبيلة بني هلال، يفتخر بأنه ليس حضريا وإنما بدوي يتتبع مواطن الكلأ لإبله، ويدفع عنها الأعداء وذلك في قوله:

أنا حسن ما ني ولد حيضريّه ولا زهْمَلَتْني عند بيبان دوره
دِرْني وتلقاني ورا شمّخ الذرى أضرب بعيدان القنا من يِدوره

ومن الأمثلة على ازدراء البدو للحضر حكاية بداح العنقري الذي كان يركب فرسه ويذهب إلى منازل بدو كانوا قاطنين بالقرب من ثرمداء؛ ليستعرض فروسيته أمام إحدى الفتيات التي أعجبه جمالها، لكن الفتاة لم تأبه به وقالت لأحد النسوة التي كانت تحاول أن توجه نظرها إليه «خيّال القْرى زين تصفيح»، أي أن خيال القرية يجيد الاستعراض، لكنه لا يجيد الكر والفر. وفي صبيحة أحد الأيام أغارت خيل قبيلة الفضول على القطين، واستاقوا إبلهم، ولم يستطيعوا فكها حتى كر العنقري على فرسه واستنقذ الإبل. وفي هذه المناسبة قال قصيدته المشهورة، ومنها:

الله لَحَد ياما غزينا وجينا وياما رِكبنا حاميات المشاويح
وياما تعاطت بالهنادي يدينا وياما تقاسمنا حلال المصاليح
وراك تزهد ياريش العين فينا تقول خيّال القْرى زين تصفيح
ترى الظفر ما هوب للظاعنينا قَسْمٍ وهو بين الوجيه المفاليح
البدو واللي بالقْرى نازلينا كِلٌ عطاه الله من هَبّة الريح

وينتهي الأمر بأن يتزوج بداح من عشيقته لكن حياة الحضر لم ترق لها فقالت قصيدة، منها:

واشيب عيني من قعودي بقريه ... ومن بيقرانِ رِبْطها في حلوقها
هنيّ بنات البدو يرعن بقفره ... ريح الخزامى والنفل في غَبوقها

وهذا شاعر مطير حنيف بن سعيدان يعبر في الأبيات التالية عن حسرته؛ لتحول الدويش من حياة البداوة إلى حياة التحضر، بعد ما استقر في هجرة الارطاوية:

واشيخنا وان شافت النار ناره ... لى من كلٍّ حَطّ عطفه ومسيوق
كم واحدٍ ينوي وفيصل دماره ... على النقا ما فيه سرقٍ ولا بوق
واليوم فيصل ساعْيٍ بالتجاره ... صكّوا عليه الحضر يمشي مع السوق
ميراقمحي ياسابقه كل غاره ... وذودٍ يبي مع طيحة الوسم زملوق

وقد عبر الجربا في الأبيات التالية عن معارضته الدولة السعودية الأولى، والدعوة السلفية التي تتبناها؛ لأن متطلباتها تتعارض مع متطلبات البداوة:

ونّيت ونّة من شْلِع مِنْه له ضرس ... أو ونّة اللي غادي له بضاعه
من شوفتي للذيب يجلس على الدرس ... من عقب فرسه صار قلبه رعاعه
الدين يصلح للذي مهنته غرس ... راعي قليبٍ دبّر الحب صاعه
والا غلامٍ طمن الكف للمرس ... يعطي لطلاب الجنايا رتاعه
ياهل مشاويل الرمك رايكم عمس ... مير اجلبوها وارخصوا بالمباعه
لى صار ما طارى المغازي لها رمس ... وقلايعٍ ناتي بها كل ساعه

ولقد بلغت حدة التوتر بين البدو والحضر ذروتها حينما تفاقمت حركة الإخوان قبل القضاء عليها في معركة السبلة. وفي القصائد والعرضات التي قالوها للإشادة بانتصار الملك عبدالعزيز في معركة السبلة، استغل شعراء الحضر هزيمة الإخوان

للتشفي من البدو والسخرية بهم. وقبل هؤلاء جميعا سبق وأن عبر حميدان الشويعر عن نظرة الحضري إلى البدوي في قوله:

البدوي إن عطيته تسلّط عليك قال ذا خايفٍ ميربالك عطاه
إن ولى ظالمٍ مفسدٍ للكمام وان ظُلِم زان طبعه وساق الزكاه
مثل كلبٍ الى رِمِي فهرٍ يروح وان رُمِي له بْعظمٍ تبع من رماه
حاكمٍ ياكلونه ومنهم يخاف من رخاميّته ماهنينٍ ثواه
وحاكمٍ هو دواهم بفعلٍ يشاف كلما خالفوا لحق فيهم مناه
كل يومٍ عليهم صباحٍ شرير غير ذبح اللحى عزل بوشٍ وشاه

وهناك أبيات مشهورة لبديوي الوقداني في هذا المعنى منها قوله:

البدو ياباغٍ من البدو ثابه البدو لو شافت معك شي تنهبك
لى جو على العيشه سواة الذيابه عَدّت مخالبهم عن الزاد مخلبك
احذر تِطَرّف ياخذونك نهابه والا تخاويهم يحتّون مزهبك
كِبْ البدو ياجعلهم للذهابه حيث ان مذاهبهم تخالف مذاهبكُ

على الرغم مما تتسم به حياة البدو عموما من قسوة وشظف وضنك، مقارنة بحياة الحضر، فإن البدوي يجد العزاء فيما تمنحه له إبله من حرية واستقلالية وقدرة على الحركة، مما لا يتوافر للفلاحين المستقرين. وهذا ما قصد إليه أحد عبيد عقاب بن عجل في قصيدة قالها، يلوم عمه؛ لسماعه مشورة من زين له بيع الإبل والاستقرار وفلاحة الأرض، ويذكر الشاعر عمه بما حدث للشيخ سعدون الذي استطاع بفضل إبله أن يتحاشى هجمات الدولة العثمانية التي رفض الخضوع لها:

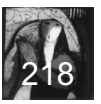
ياعقاب عقب البل خرابيط وعْلوم يابو جهز لا تْعيرفكرك لغيرك
إمّا انت والا عافتٍ خلّوا الدوم واتبع هوى "العليا" و"لعبه" و"ظيره"

ما شفت سعدونِ سنة هجمة الروم ... لولا نْياقه ما سعت له بْخيره
أرسل على الذفرات من كنّسِ كوم ... وشالوا على حيلِ سْمانِ ظِهيره
أقفى كما طيرِ كفخ يدرج الحوم ... من فوق نوقٍ عين خمسِ مسيره

ويقول ابن عيسان الشبيتي، يمدح الإبل، ويذم الغنم، ويقول في البيت الأخير: إن الإبل، رمز حرية البدو، واستقلاليتم، هي التي تحملهم عبر المفازات، والمظامي إلى جوف الصحراء حيث لا تستطيع يد أي حاكم أن تصل إليهم:

يالله من حرش العراقيب يالله ... وابوي ما اعجل وردها والصدير
ما هيب من صفر العيون المهبّاه ... اللي عليها يَزرْبون الحضير
دايم وراعيها تكالح ثناياه ... يخاف من سبعٍ عليها يغير
هي النُفَد لى ما عطوا درب مظماه ... والا من الحاكم خَبَطْهم نذيرُ

إضافة إلى ما يحمله كل منهما تجاه الآخر من مشاعر متضادة، وصور نمطية يتجلى تمايز البدو، والحضر في الرموز التي يتخذها كل منهما كمحددات لهويته. فالبدو، في النموذج الخلدوني، هم أهل الوبر، أي: بيوت الشعر المتنقلة، والحضر هم أهل المدر، أي: بيوت الطين الثابتة. أما في النموذج المحلي فإن رمز البداوة ومصدر عزة البدوي هي الإبل، بما تمثله من حركية، وتنقل، واستقلال عن سلطة أي حاكم أو دولة. أما رمز الحضارة الزراعية، ومصدر عزة الحضري فهي النخلة، بما تمثله من استقرار، وثبات، ورسوخ، واستمرارية في العطاء. هذان الرمزان المحليان، الذود والغرس، يختزلان الفروق بين البداوة، والحضارة في النموذج المحلي، ويحصرأنها في التخصص الإنتاجي الذي يتمثل إما برعي الإبل، أو غرس النخيل. هنا يتحول الفرق بين البداوة، والحضارة إلى مجرد اختلاف في وسائل الإنتاج، وإلى شكل من أشكال التخصص، وتوزيع العمل، فهناك أعمال تتطلب الاستقرار، وهناك أعمال تتطلب الترحال.



منذ فجر التاريخ وحضر الجزيرة العربية يشتغلون بحراثة الأرض وزراعتها. تنتشر القرى الزراعية على سفوح الجبال حيث تتجمع مياه الأمطار المنحدرة من الأعالي، كما هي الحال بالنسبة لجبال طويق، وجبال أجا وسلمى، وعلى جنبات الوديان الكبيرة، مثل: وادي فاطمة، ووادي حنيفة، ووادي الدواسر، ووادي الرمة، وغيرها.

يجرف الوادي في جريانه التربة الخصبة فيودعها على ضفتيه، كما تنساب مياهه إلى أسفل من خلال التربة والصخور المسامية؛ لتتجمع تحت سطح الأرض في مصائد صخرية، أو غرينية. ويحفر الفلاحون آبارا عميقة للوصول إلى الماء الذي يجذبونه لري زراعتهم بواسطة السواني. إلا أن مناخ الصحراء بجفافه وحرارته يجعل من الزراعة عملا شاقا، ومكلفا، ومردوده ضئيل. قسوة المناخ، وشح المياه، وبساطة التكنولوجيا والاعتماد كلية على الطاقة الحيوانية، والبشرية، تقوم عوائق تحد من حجم الفلاحة، وتحول دون زراعة مساحات كبيرة. إنتاج المساحات الصغيرة المزروعة لا يكاد يكفي حاجة الإنسان، وليس هناك فائض طاقة لإنتاج غذاء حيواني. الفلاح سيضطر إلى أن ينتج بنفسه وفي مزرعته علف الحيوانات التي يقتنيها؛ لذا يقتصر جهده في تربية الحيوانات على الحد الأدنى، والضروري الذي يحتاجه في أعمال المزرعة من إبل للسواني، إلى حمار للنقل والمواصلات، إلى بقرة، أو اثنتين للحصول على الزبد، والحليب ومشتقاته. يكرس الفلاحون جهدهم لإنتاج ما يحتاجه الإنسان من غذاء نباتي، ومنتجات زراعية، بينما تترك للبدو مهمة الإنتاج الحيواني من أغنام، وإبل، وخيول.

وقد ساهم استئناس النخلة منذ حوالي ٨,٠٠٠ ثمانية آلاف سنة إلى انتشار الزراعة في المناطق الجافة؛ لأن عروق النخلة تضرب بعيدا في أعماق التربة لتحصل على الرطوبة اللازمة. ومن المؤكد أن اهتمام العرب بالنخلة موغل في القدم حيث تم استئناسها قبل البعير بما لا يقل عن ٤٠٠٠ أربعة آلاف سنة. يقول الألوسي في حديثه

عن الفلاحة « وهي من أسباب معايش العرب العامة، لا سيما سكنة اليمن، والبحرين، وعمان، وهجر، وغالب بلاد نجد، فسكنة هذه البلاد كلها غالب معايشهم من الحرث والغرس، ولهم في غرس النخيل اهتمام وأي اهتمام! وما ورد عنهم في شأنه كلام طويل، ومعرفتهم بشئونه، كمعرفتهم بالخيل»٠ (الألوسي د. ت. ٣: ٤١٧). والمفاضلة بين الإبل، والنخيل موضوع قديم حيث نجد في كتاب ذيل الأمالي والنوادر لأبي علي بن إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي ما نصه:

قال أبو علي: وحدثنا أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد قال حدثنا أبو حاتم عن الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء قال: لقيت أعرابيا بمكة، فقلت له: ممن أنت؟ قال: أسديّ، قلت: ومن أيهم؟ قال: نهدي، قلت: من أي البلاد؟ قال: من عمان، قلت: فأنى لك هذه الفصاحة؟ قال: إنا سكنا قطرا لا نسمع فيه ناجخة التيار، قلت: صف لي أرضك، قال: سيف أفيح، وفضاء صحصح، وجبل صردح، ورمل أصبح؛ قلت: فما مالك؟ قال: النخل، قلت: فأين أنت عن الإبل؟ قال: إن النخل حملها غذاء، وسعفها ضياء، وجذعها بناء، وكربها صلاء، وليفها رشاء، وخوصها وعاء، وقروها إناء. (بغدادي ١٩٨٠:١٦).

وقد أمدني الباحث الهولندي مارسيل كوربورسهوك ببعض النصوص من الشعر النبطي موضوعها المفاضلة بين امتلاك الإبل، وامتلاك النخيل. من هذه النصوص محاورة بين أخوين، بدوي، وحضري. قال البدوي أبياتا، منها هذا البيت الذي يمتدح فيه أحد إبله بغزارة اللبن:

لي فاطر حدبا القرا مسميّه يرويك من قبل العَطيف وْشالها

فأجابه أخوه الحضري بقصيدة، منها هذه الأبيات التي يؤكد فيها أن النخل أفضل؛ لأنها توفر ظلالا باردا يقضي فيه وقت القيلولة، ويشبه النخل بقوام الفتيات اللاتي خضبن أيديهن بالحناء. ويحذر أخاه البدوي من لص يفك عقال ناقته

ويسرقها في ليلة ظلماء لا يظهر فيها قمر:

قال العياضي الذي له غَرْسه حدب الجريد مقيّله بظْلالها
ياما حلا دَقْلاتها في وسطها مثل الصبايا خضّب الحنا لها
حاذِر على فاطرك حايف ليله لى غابت القمرا يفك عْقالها

ورفع البدوي، والحضري قضيتهما إلى أبيهما ليحكم بينهما، فأنشد الأب قصيدة، منها الأبيات التالية التي يوضح فيها الاعتماد المتبادل بين النخل، والإبل، وأن لا غنى لأحدهما عن الآخر. فالنخل تعتمد على الإبل في جذب الماء من الآبار لريها، كما أن الغرب يصنع من جلد البعير، وكذلك السريح يقد منه. ويقول: إنه بدون الإبل يستحيل السفر، وتستحيل الزراعة. لكن الأب يستدرك في البيت الثاني عشر؛ ليبين أن الإبل عرضة للنهب، وللهلاك السريع في سنين الجدب الحلول، وامتلاك الإبل يتطلب امتلاك الخيل التي تعد من أهم وسائل الدفاع عنها، وحمايتها من الغزاة. ويعود الأب ليؤكد أن سنين الجدب لو قضت على الإبل فلن تقضي على النخل الراسخة عروقها في أعماق التربة حيث تجد الماء، وتقاوم الجفاف، وتستمر في العطاء. كما يختلف النخل عن الإبل في أنه ليس عرضة لنهب الغزاة:

البل ياناجي تسوق لْنا النخل وجلودها لِظْهورها تبّاع
جْلودها تِجْعل غروبٍ للنخلَ تِظْهر لك الجم من صليب القاع
الغرس لولا المسمنات تْسوقه كان النخل مثل الضباع مقاعي
البل لولا البل غدينا ضاعه كنا دراويشٍ طعام سْباع
البل لولا البل تحاوسوا العرب ضاقت على السفّار والزرّاع
ياما حلى البل يوم هدّ ابْها الجمل قد هو لْجِلّ عْشارها صوّاع
اقعد سْبوعينٍ إلى من زرتها بانت لك الحايل من المقراع
عامٍ مجاريرٍ وعامٍ درّها والعام الاخر حاشٍ ينباع

ياما حلى البل يوم تِكْهِب عِرْفَه ... لى سنّدت قعسٍ من المرباع
ياما حلى البل يوم يكها مارد ... سرفاتها تغشّم على القرّاع
يِردَ ذي ويْهِد كل صْخيفه ... وتلقى لها من حوضها فرّاع
أويّها لولا حلولِ شِفتها ... تجعل حلال البدو منه اقطاع
أويّها لولا الهيام وشايه ... وْصيحة عْصيرِما لها فَزّاع
يمسي وراعيها بكبده كَيّه ... ويصبح بها متبجّح الطمّاع
من كان يبغى البل يشري سابق ... قبٌ تعالج صرفة المصراع
ياحظ من هو له فسيلِ ناعم ... إلى غلى بْباب التجار الصاع
فْلانيب ذالّ ان الركاب تخزّها ... ولا تضيع لى اخطا بهن الراعي
أمّا الغينا في السنين المريفه ... الراسخات الناعمات القاع
ياطول ما نزعب بها طول الدهر ... لين اشترينا البل من بيّاع

ونشب خلاف بين جماعة ابن حصن، وهو من الدواسر الأقدمين، منهم من يقول إنَّ الإبل أطيب، ومنهم من يقول: إنَّ النخل أطيب، فرد عليهم ابن حصن مفضلا النخيل، ومؤكدا أنها بخلاف الإبل ليست لقمة سائغة للغزاة. ثم يستطرد في آخر القصيدة؛ ليصف المشاق التي يتعرض لها صاحب الإبل في سقيها، ورعيها، ويبين المخاطر التي يواجهها للدفاع عنها ضد الغزاة:

دايرت انا الناس الى كلٌ له اجناس ... ولكل نفسٍ هوى وشفوفها معها
كلِ هوى باله وانا هوى بالي ... غينا وربّي من السيّات يمنعها
هدب الجرايد وحملِ دايم زايد ... وعبّابة العرق جدولها مشارعها
يازين لى جيت اناها في طرف يومِ ... لكن وصف الصفا صيفة مصنّعها
صفر الكرب كنها بالورس مطليه ... كنك بزوليّة التاجر مقوبعها
بنّة لقاحه الى حوّل ملقّحها ... بنّة زبادِ ومسكِ عند بايعها
شبّهت اناها الى حوّل معدٌلها ... محّالة زيّن الصراف صانعها
ما دارها سرد خيلِ في دهف ليل ... ولا زَلْوَعَتْها السبايا من مراتِعْها

الغرس يبغي بني عمٍّ مناعير بسيوف هندٍ وداودٍ مدارعْها
نبغي حَثَرها لاهالي ضمّرٍ قود قِد الهبايب من المنشا تزوزعها
البل سلاطين مال الناس واسياده والله يلوم الصبي اللي يودّعها
البل تبي مايحٍ ومعدّيٍ فوقه وْوَراه الاخر الى قادت يقرّعها
البل تبي راعيٍ ماهوب عجّاز لى جات في عرفةٍ لي هو يونّعها
البل تبي لابةٍ للقفر نزّاله لى جا النذر من حفيفٍ ما يْزَلْوِعْها
ومخيّراتٍ مَعَ كل ابلجٍ نادر تسمع ورا المنجم الخايف تهوّعها
وعيال عمٍّ على قبٍّ عياطير عجلٍ من اوماي الايدي في ترايعها

ومن طرائف المقارنات في الشعر العربي تشبيه الإبل المحملة بالظعينة في سيرها بالنخل المثمرة، توحيد الرمزين؛ الإبل رمز البداوة، والنخل رمز الحضر. يقول امرؤ القيس، ويستطرد في وصف النخل:

فشبهتهم في الآل، لما تكمشوا، حدائق دوم، أو سفيناً مقيرا
أو المكرعات، من نخيل ابن يامن دوين الصفا اللائي يلين المشقرا
سوامق جبار، أثيث فروعه، وعالين قنوانا، من البسر أحمرا
حمته بنو الربداء، من آل يامن بأسيافهم، حتى أقر وأوقرا
أطافت به جيلان، عند قطاعه تردد فيه العين، حتى تحيرا

ويقول رميح الخمشي:

شفت الظعاين غلّسٍ حين راعيت متفرّقاتٍ كنّهن همّل الغيد

أما إذا كان الشاعر حضريا فلربما عكس الصورة، وشبه نخله بالإبل كما في قول ناجي بن كليب الدوسري من الأفلاج:

ياغرس ياللي بالفضا كنه اقطاع مثل الجهام اللي على العد مقروع

ويكفي ما قدمناه حتى الآن من شواهد شعرية؛ ليقوم دليلا على أن أهل الجزيرة العربية يحملون في أذهانهم تصورا نظريا لطبيعة مجتمعهم يصنّف هذا المجتمع إلى شقين: بدو، وحضر، كل منهما له خصائص تميزه من الآخر، وطريقة مغايرة في الحياة. هذا التصور النظري هو ما سميناه النموذج المحلي لثنائية البدو، والحضر. لكن هذا النموذج المحلي، كأي تصور نظري، وكأي عملية نَمْذَجة، يقدم صورة مبسطة، ومنمطة لواقع اجتماعي متداخل التركيب. ثنائية البداوة، والحضارة في النموذج المحلي تحصر بين طرفيها خطا متدرجا من أنماط الحياة، وسبل التكيف مع بيئة الصحراء، والتي قد تتفاوت فيما بينها بتفاوت معطيات الجغرافيا والمناخ، لكنها مع ذلك تتشابك، وتتداخل على عدة نقاط من هذا الخط المتدرج بحيث يصبح من الصعب التمييز والفصل فيما بينهما، وعدّ كل منهما وحدة اجتماعية، واقتصادية منعزلة عن الأخرى، بل إن أنماط الحياة هذه تتقاطع، وتتفاعل على مختلف المستويات التنظيمية، والأنشطة الاقتصادية؛ لتشكل مع بعضها البعض نظاما اقتصاديا واحدا، ورؤية اجتماعية، وثقافية واحدة؛ لذلك فإنه بقدر ما يسهل التمييز بين البدو، والحضر على المستوى النظري يصعب الفصل بينهما في الواقع المعاش. وهذا بحكم ما يقوم بينهما من علاقات متشعبة ومكثفة، وبحكم أن وجود أي منهما ضروري لوجود الآخر، على خلاف ما يفترضه النموذج الخلدوني من أن البدو فقط هم الذين لا غنى لهم عن الحضر في حاجاتهم الضرورية، بينما لا يحتاج الحضر إلى البدو إلا في الحاجي والكمالي. (ابن خلدون ١٩٨٨، ١:١٩١-١٩٢).

ولا أدل على ضبابية الحدود الفاصلة بين البداوة، والحضارة في صحراء الجزيرة العربية، وصعوبة الفصل بينهما من أن البدو الذين يعيشون في المناطق الجبلية التي تتوافر فيها المياه، وتنمو فيها أشجار النخيل دون حاجة إلى السقيا، كما في أجا، وسلمى، وجبال الحجاز، يعيشون جزءا من السنة حياة حضرية، والجزء الآخر يعيشونه حياة بدوية، هؤلاء يبدون في فصلي الشتاء، والربيع بحثا عن المراعي

لإبلهم، ويحضرون في فصل الصيف، وهو ما يسمونه وقت المحضار، لجني التمر من نخيلهم التي يكلون العناية بها من تأبير، وغيره إلى بني عمهم وقرابتهم من الحاضرة الذين يحصلون مقابل ذلك على قسط من الثمرة.

وقد تختص بعض فروع القبيلة في رعاية الإبل، بينما يتخصص البعض الآخر في غرس النخيل. فلو نظرنا إلى قبيلة الدواسر مثلاً لوجدنا أن فرع المساعرة، وشيخهم ابن قويد لا يملكون نخيلا، ويسمون 'أهَل الخيل'؛ لأنهم بدو صرف، بينما نجد الوداعين أهل نخيل، ولا يملكون إبل. أما الرجبان فهم أصحاب نخيل، لكنهم أيضا أهل إبل، ويقال: إن شيخهم ابن وثيلة يملك أحد آبار الضيرين شمال فلاة الهضب، كما أفادني مارسيل كوربورسهوك، ويدرك شعراء الدواسر هذا الأمر، ويكثرون من التطرق له في قصائدهم، كما في قول سعد بن مدوس الفصام: حضرٍ ليال القيض وان جا المخاضير// بدوٍ نُطرّد بالوسامي زهرها. ويقول جلحان الدوسري:

حِنّا هل البل واقتسمنا في المدر حضرٍ ليال القيظ بدوٍ في الربيع
يرصَخ بنا غرسٍ تمايل بالثمر دونه نورّد شذرة السيف الوريع

ويقول شلعان بن ظافر الودعاني في هذا المعنى:

يرصخ بنا غرسٍ تمايل عذوقه ولا بنينا من ورا الدار سورها
السور حد السيف والخيل والقنا وذيدانا ترعى بعالي قورها
حن درعها الضافي وحنا جمالها حتى غدت جنه تبارى نهورها
بدويه حضريه شاويه فيها المعاوش من جميع جذورها

ويقول مدوس الدوسري:

في وِرْدِنا نروى المزاريج الحيام وبيعاتنا نرخص بها حدب الجريد
غرسٍ ثمرها للمداغيش الحشام ومناسفٍ يلقى بها الجوعان عيد

إلى نصاها معسرٍ وقت الصرام نملا مزاهب لاجْنبي منها وكيد
وان جا البراد وهاضهم برق الوسام روّوا وطوّوا واعلن الشيخ الشديد
قاد السلف يبرى مثوّرة العسام قبٌ عليها من يوصّلها البعيد

وأثناء تجوالي في جبلي شمر، وفي منطقة النفود شمالا حتى الجوف لاحظت أن سكان كل قرية من القرى الصغيرة المنتشرة في هذه المنطقة الواسعة ينتمون إلى الفرع نفسه من قبيلة شمر، أو غيرها من القبائل الموجودة هناك. وتوجد في جبل شمر قرى زراعية أهلها من حاضرة تميم، وكل قرية من هذه القرى تربطها علاقة عرفية مع أحد فروع بادية شمر الذين يشاركونهم محصول القرية من التمور مقابل حمايتها، وعلى أساس أن شمر هم الملاك الأصليون لهذه القرى التي تقع في باديتهم، مثل قرية الحفير قديما مع ابن ثنيان، أحد شيوخ سنجاره، أو قرية السبعان مع ابن طواله، أحد شيوخ الأسلم. وهناك قرى زراعية يعتمد وجودها على الرقيق الذين يسخرهم البدو للعناية بنخيلهم، مثل ما كان عليه الوضع قديما في خيبر في الشمال بالنسبة لقبائل ولد علي من عنزه، وفي وادي الدواسر في الجنوب بالنسبة لقبيلة الدواسر. النموذج الخلدوني لثنائية البداوة، والحضارة يسير في حركة تطورية آحادية الاتجاه، بمعنى أن التغير يسير دائما من البداوة إلى الحضارة، وليس العكس؛ لأن التمدن- كما يقول ابن خلدون- غاية البدوي بينما لا يتشوف الحضري إلى أحوال البادية (ابن خلدون ١٩٨٨، ١: ١٥٢).

أما في النموذج المحلي فإن المراوحة بين البداوة، والحضارة أمر غير مستغرب، فقد نجد أن الأسرة أو الفخذ بكامله يتحول، لسبب أو لآخر، من البداوة إلى الحضارة، أو العكس، حسب ما تمليه المصلحة والظروف. والتحول من البداوة إلى الحضارة عملية مستمرة، لكنها تتم ببطء، وعلى مراحل. حينما يصل البدوي إلى درجة من الفقر لا يملك معها راحلة لتحمله، ولا شيئا من المواشي فإنه يضطر إلى الاستقرار في أحد القرى، أو المدن يُهَتْل للبحث عن عمل يعتاش منه، كأن يعمل

جمّالا، أو راعيا لأهل البلدة، أو سائقا لسوانيهم. أو قد يصل إلى درجة من الغنى وتكدس الثروة بحيث يصبح من المستحيل عليه أن يدير كل ما يمتلكه من قطعان الماشية مما يضطره إلى بيع بعضها، واستثمار القيمة في شراء الدور، والمزارع، والعقارات، ثم يصل بعد ذلك إلى مرحلة يجد فيها نفسه ملزما بالاستقرار في المدينة لإدارة أملاكه، والإشراف عليها، ومزاولة الأعمال التجارية. وقد يتحول الحضر إلى البداوة نتيجة جفاف الآبار، أو استنزاف التربة، أو اضطراب الأحوال السياسية، مثال ذلك قبيلة الحويطات التي يستنتج البعض من اشتقاق الاسم أنهم كانوا في الأصل فلاحين، وتردد الروايات الشفهية أن الزميل من سنجاره، والدغيرات من عبده كانوا أصلا فلاحين ورعاة ماعز وشياه لا يتعدون شعابهم وجبالهم، ولم يقتنوا الإبل ويتوغلوا في الصحراء إلا مؤخرا بعدما قويت قبيلة شمر.

وتذكر الرواية الشفهية أنه حينما مرت فلول شمر المنهزمة أمام عنزة في موقعة بيضا نثيل على يد مفتاح الغيثي، زعيم الدغيرات، وجدوه «يرغى»، أي يصنع الإقط من حليب الغنم، ولما طلبوه أن يترك «السوادين»، أي الغنم وبيوت الشعر، وينهزم معهم بالسلّة، أي: الخيل، والإبل، والرجال، أجابهم أنه وكل جماعته أهل سوادين، مما يعني أنهم لم يكونوا يملكون إلا الغنم، وبيوت الشعر دون الإبل، والخيل. والدغيرات يدعون أولاد علي، ويقال: إن عليا هذا كان في الأصل يحترف تأبير النخل لأهالي جو في منطقة أجا. وكانت له ابنة رائعة الجمال. وفي ذات يوم مرّ بها شباب من شبان القبيلة، الذين كانوا يحضرون إلى جو في الصيف لجني ثمار نخيلهم، فبهرهم جمالها، لكنهم عابوها أن أباها يعمل أبارا. ولما اشتكت الفتاة لأبيها وروت له ما حدث لها مع شباب القبيلة صمم الرجل على أن يثأر لكرامته، ويثبت رجولته، ونبل أصله. ودبر خطة تكفل له ذلك، لكنه لم يشرع بها إلا بعد ارتحال القبيلة؛ لأنه أراد أن يؤجل المواجهة معهم لحين يتم استعداداته. لما ارتحلت القبيلة عمد إلى مكان مشهور بجودة الملح، وجلب منه، حاجته وانكب على تجهيز ما يحتاجه من ملح

البارود، وكانت البارود المستخدمة آنذاك هي النوع المسمى فتيل. وكان محتاجا لكمية كبيرة تكفيه مهما طالت المناوشات بينه وبين القبيلة حينما يحضرون في الموسم القادم. وفعلا لما توافدت القبيلة في الصيف لجني النخيل جلس لهم هو وأبناؤه في قمة الجبل الذي يحرس جو وصدهم عن دخول المكان، وأعلن ملكيته المطلقة لجو ولا أحد يدخلها إلا بإذن منه، ووفق شروطه هو. بذلك أصبحت جو ملكا للدغيرات.

وبالإضافة إلى الفلاحين، والبدو رعاة الإبل هنالك طرف ثالث يدخل ليضيف دليلا آخر على عدم دقة فرز أهل الجزيرة العربية إلى صنفين منفصلين، ومتمايزين تمام التمايز: بدو، وحضر. الطرف الثالث هم الشوايا، أو «الشاوية»، وهم البدو المتخصصون في تربية الماعز، والضأن. وعلى خلاف أهل الإبل، لا يستطيع الشوايا التوغل في الصحراء ولا يحتملون مشاق النجعة البعيدة، لعدم استطاعة ماشيتهم على ذلك، وحاجتها للماء بشكل يومي. هذا الصنف من البدو لا يربّون الخيول، ولا يمارسون الغزو، وليست لديهم النزعة الحربية التي لدى رعاة الإبل، وغالبيتهم يدفعون أتاوة «خاوة» للقبائل القوية التي يعيشون في كنفها، وتحت حمايتها، وعلى هذا الأساس يعدون أدنى منزلة من رعاة الإبل، لكنهم مع ذلك من القبائل الأصيلة والنبيلة. وكثيرا ما يورد الشعراء مقطوعات شعرية يصفون فيها نبل رعاة الإبل، وأفضليتهم، وعدم استطاعة أهل الغنم مجاراتهم في بعد النجعة والارتحال. يقول ابن قويفل يمدح الشعلان: إنهّم أهل إبل ينزلون بعيدا في الخلاء، وليسوا أهل غنم:

نَزْل الخلا ما هم فراقين سِقْسان ... ما سَقْسِقوا للعنز تتلي ظَعَنهم

ويقول ابن سبيل:

مظهورهم كِن الطماميع تشعاه ... يتلي سلف خيّال من قرّبت به
ياقِرْب مسراحه وما ابعد معشّاه ... تِمْسي مْحَوّشة الغنم تشتمت به

ويقول نافع بن فضليه من بني علي من حرب:

يِمْطِر على دارٍ يِربَّه خليفان بالقيض رعيان الغنم ما يجونه
ما يدهله ياكود خيلٍ وقطعان فيها النصي كن الغدارين لونه

ويقول الشاعر أبو جري بعدما رحل عنه الشيخ جزاع بن عجل من عبده من شمر:

شالوا على العتلات ما هن قَعادين طْوال الخطا ما هن رحايل شواوي
ودّي بهم ياجري لو هم تعيبين لا شك ما عانق هل الخور شاوي
بغيت اشيل وصار ما من بعارين هَلَ الندا شالوا وانا صرت ثاوي

ويقول عدوان الهربيد من السويد من شمر موجها الكلام إلى جريس، ابن أخيه، قائلا له: إننا أهل غنم نسوقها، نجل الحبص، ولا نستطيع مجاراة قبيلة الرمال في حلهم وترحالهم:

جينا نِجلّ الحبص جَلّ الوداعِ قرايفٍ ما بين رامي ومصفار
نتلي مصلّح ناقته والْمْتاعي ربعٍ يدورون المغازي والاسفار
هل الشداد مْدَلّهين القطاع كم راس حيدٍ زوّلوا عنه الاشجار
مِطْنين راع الضان بالانقطاع ومرضين بعصير النزل كل صقّار
ياجريس قِلْ عن دربهم بانهزاع ما ظَنّتي بارى هل القود حمّار

ويقول صاحب غنم كان جارا لرفاعي ابن عشوان من شيوخ مطير يندب حظه؛ لأنه راعي غنم لا يستطيع مجاراة رفاعي وجماعته من أهل الإبل. وفي البيت الأخير يسائل نفسه قائلا: ما الذي حداني لمصاحبة هؤلاء، حيث إنني لا أمتلك لا إبلا «أدوّه» لها، ولا خيلا «أتاعي» لها، أي: أناديها:

شدّوا وشالن البْني الجحاليف من فوق كل مْشَرْهَفٍ ما يْباعِ
وتقاودوا قحص المهار المزاغيف وقادوا لقطعانٍ يقودَه رفاعي

وراعى الغنم ياخذ زمانين ما شيف غدت على ساقة هل البل ضياع
مقسوم والا ما عليّه تحاتيفيا عاد لا مْدَوّه ولاني مْتاعي

وهكذا ينقسم أهل الجزيرة حسب نمط الإنتاج إلى: حضر مستقرين يعملون في فلاحة الأرض، وشوايا شبه مستقرين يقومون على رعي الشاء، والماعز، وبدو رحل يقومون على رعي الإبل. إلا أن هذه الفئات الثلاث، على الرغم من تمايزها الإنتاجي، ونمط حياتها اليومي، تشكل مع بعضها البعض طبقة الأصيلين، أي: المنحدرين من أصول قبلية. التي تقابلها طبقة غير الأصيلين ممن لا ينتمون لأصول قبلية. لا يقل الحضري عن البدوي فخرا بانتمائه القبلي الذي يعدّ جواز المرور إلى طبقة الأصيلين. هذا يجعل الحضري ابن عم البدوي بحكم انتماء الاثنين إلى القبيلة نفسها، بما يفترضه ذلك من تسلسلهما من الجد نفسه، والمتوقع من أبناء القبيلة الواحدة، بدوهم، وحضرهم، أن يتكاتفوا، ويتآزروا، ويعين بعضهم بعضا. ومما يعزز هذه العلاقة ويمنحها صفة الديمومة ما يقوم بين بدو القبيلة، وحضرها من اتصالات مكثفة، وزيارات متبادلة، وتبادل خدمات ومنافع، وتزاوج، وتضامن، وتكافل. ولا يقل حضر القبيلة عن بني عمهم البدو في تمسكهم بقيم البادية من كرم، وشجاعة، وربما شاركوهم في غزواتهم، وفي أحيان كثيرة لا تكاد تميز لهجة البدوي منهم من لهجة الحضري. ويصطبغ الانتماء القبلي بين البدو، والحضر بنظرة أرستقراطية تتحدد من خلالها المهام، والأدوار التي يمكن للأصيلي ممارستها، وتلك التي لا تليق به، وتحط من قدره. من ينحدرون من أصول قبلية لا يليق بهم من الحِرَفِ إلا القتال، والرعي، وفلاحة الأرض، والتجارة. أما ممارسة الحرف اليدوية، والمهن الوضيعة، فإنه مما يخدش في الأصل، وربما أدى إلى الخلع من القبيلة؛ لذلك يتركون الحدادة، والخرازة، والجزارة، والصياغة، وما شابهها من الحرف إلى طبقة الصناع الذين لا ينتمون إلى أصول قبلية. ويكفيك للتدليل على ازدرائهم للصناعة أنهم يلقبون من ينكرون أصله بأنه صانع. ويشكل هؤلاء الصناع

والحرفيون طبقة اجتماعية شبه منبوذة لا يدخل معهم الأصيليون في علاقات تزاوج، ويقابل طبقة الصناع عند الحضر طبقة الصلب والسيدان عند البدو، والذين ينتقلون من قطين إلى قطين، ومن قرية إلى قرية، ليقوموا بإصلاح السلاح، وأدوات الركوب، وكذلك الأدوات الزراعية، والأواني المنزلية، وغيرها من المعدات والأدوات.

الروابط السياسية والاقتصادية

ما يفصل البدو عن الحضر من تخصص في العمليات الإنتاجية هو الذي يجمع بينهم في عمليات المقايضة الاقتصادية وتبادل المصالح والسلع والخدمات. وتتجدد هذه العلاقة سنويا في فصل القيظ، وقت المقاطين، حينما تقطن كل قبيلة على مواردها، وآبارها غير بعيد من إحدى القرى، أو المدن التي عادة ما تربطها مع القبيلة علاقة حلف، أو نسب، وهناك الكثير من القرى التي هي أشبه ما تكون بقواعد للبدو؛ إذ يقوم وجودها، واقتصادها على ما تقدمه لهم من خدمات تجارية، وحِرَفية، وفي أيام المقاطين، تصبح القبيلة أقرب ما تكون إلى الحضر، ليس فقط في كونها تقطن عادة بالقرب من تجمع حضري؛ لغرض المقايضة والتبادل، وإنما أيضا من حيث التنظيم الاجتماعي؛ لأنها في هذه المدة من السنة تستقر مثلما يستقر الحضر، وتتجمع مثلما يتجمعون، ناهيك عن ارتياد البدو سوق القرية، أو المدينة والاحتكاك بالحضر، وممارسة البيع، والشراء اللذين هما من مظاهر الحياة الحضرية. هذا هو الوقت الذي تتجدد فيه علاقة البدو مع الحضر، وتتكثف من خلال الاعتماد المتبادل، وحاجة كل منهما إلى الآخر. ولا ينحصر تعامل البدو مع الحضر خلال هذه المدة في تبادل السلع، بل يتعدى ذلك إلى التبادل الاجتماعي، والتثاقف الناتج عن تكثيف الاتصالات، وتجديد العلاقات، وتبادل الأخبار، وتناشد الأشعار. هذا هو الوقت الذي يجني فيه الفلاحون محاصيلهم الزراعية من تمر، وقمح، وغير ذلك من المحاصيل التي يحتاج إليها البدو، مثلما يحتاج إليها الحضر.

يجلب البدو إلى سوق القرية ما يريدون بيعه من ماشية، وسمن، وإقط، ومنتجات صوفية لمقايضتها بما يتوافر لدى الحضر من قمح، وتمر، وملح، وسكر، وقهوة، وشاي، ودخان، وقماش، وحبال، وغيرها من المنتجات والمصنوعات التي لا تتوافر في الصحراء. وبعد حصاد الزروع يسمح الفلاحون للبدو بالاستفادة من حقولهم المحصودة، ورعي ماشيتهم على ما يتبقى من قصب القمح بعد الحصاد، بينما يستفيدون هم من روث الماشية في تسميد هذه الحقول.

التمايز الإنتاجي بين البدو، والحضر ليس إلا توزيع عمل يقصد منه تحقيق الاستفادة القصوى من إيكولوجيا الصحراء، بما يشمله ذلك من معطيات المناخ، والبيئة الطبيعية. هذا التمايز الإنتاجي يعزز الاعتماد المتبادل بين البدو، والحضر، ويؤكد العلاقة التكاملية بينهما، وحاجة كل منهما إلى الآخر، وارتباطهما كل بالآخر، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون إشارة مقتضبة في قوله:

اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه، ونشيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم، والبقر، والمعز، والنحل، والدود؛ لنتاجها، واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح، والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو؛ لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع، والفدن، والمسارح للحيوان، وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروريا لهم، وكان حينئذ اجتماعهم، وتعاونهم في حاجاتهم، ومعاشهم، وعمرانهم من القوت، والكن، والدفء، وإنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك. (ابن خلدون ١٩٨٨، ١: ١٤٩-١٥٠).

ومما يؤكد اعتماد البدو على الحضر قولهم «عيشة البدوي على الفلاح». ويشكل التمر الذي ينتجه الحضر عنصرا أساسيا في غذاء البدو، لا يستطيعون العيش

بدونه، ويقول المثل: «لو التمر عند البدو ما باعوه» مما يؤكد أهميته بالنسبة لهم، خصوصا أنه يسهل نقله، وحفظه لمدة طويلة، ولا يحتاج إلى معالجة قبل أكله. وبالمقابل فإن حيوانات الحضر من إبل يستخدمونها في أسفارهم، ونقل بضائعهم، أو ضأن يستفيدون من ألبانها يودعونها عند البدو، إذا لم يكونوا في حاجة إليها. كما أن أهل الغرس من الفلاحين لا غنى لهم عن الإبل التي يجلبونها من البدو ويستخدمونها في السواني؛ لجذب الماء من الآبار العميقة؛ لري غرسهم وزراعتهم.

تتألف السواني من: محالة مسننة وعريضة، تثبت فوق فوهة البئر على ارتفاع محدد، تحملها عرائض من نبوع النخيل، وتسندها دعائم من خشب الأثل السميك، تسمى الواحدة منها «دامغة». ويسند الدوامغ «زرنوقان» يبنيان من الحجر متقابلان، على جانبي البئر، تحت المحالة، وفوق «الكافّه» تثبت الدراجة. و«الكافة»، عبارة عن فرش صخري طويل يوضع على حافة البئر ليكف تسرب الماء من الإزاء «اللزا» إلى البئر. يمر على المحالة حبل سميك يسمى «رشا» مفتول من ألياف النخيل وعذوقها، وعلى الدراجة حبل أقل سمكا يسمى «سريح»، وهو عادة مقدود من جلد البعير. ويُربط أحد طرفي السريح بالقتب المثبت على ظهر البعير، والطرف الآخر بفوهة الغرب التي يتدفق منها الماء في الإزاء، مثلما يربط أحد طرفي الرشاء بالقتب، والطرف الآخر بالجانب الآخر من الغرب. وتركز الشواهد الشعرية، الفصيحة والنبطية، على الدور الأساس الذي تلعبه الإبل في عملية السواني، التي يبدو من هذه الشواهد أنها لم يطرأ عليها تغيير يذكر منذ العصر الجاهلي، حتى تم استبدالها بالمكائن في العصر الحديث. ومن أشهر الشواهد في الشعر الجاهلي قول لبيد:

فصرفت قصرا والشئون كأنها ... غرب تحث به القلوص هزيم
بكرت به جرشية مقطورة ... تروي المحاجر بازل علكوم
دهماء قد دجنت وأحنق صلبها ... وأحال فيها الرضخ والتصريم
تسنو ويعجل كرها متبذل ... شثن به دنس الهناء دميم

وقول علقمة بن عبدة التميمي:

فالعين مني كأن غرب تحط به ... دهماء حاركها بالقتب محزوم
قد عريت حقبة حتى استطف لها ... كتر كحافة كير القين ملموم
قد أدبر العر عنها وهي شاملها ... من ناصع القطران الصرف تدسيم
تسقي مذانب قد زالت عصيفتها ... خدورها من أتي الماء مطموم

وقول بشر بن أبي خازم:

ألم يأتها أن الدموع نطافة ... لعين يوافي في المنام حبيبها
تحدر ماء الغرب عن جرشية ... على جربة تعلو الدبار غروبها
بغرب ومربوع وعود تقيمه ... محالة خطاف تصر ثقوبها

ومن الشواهد النبطية قول مرسا العطاوية:

ياجر قلبي جر غربٍ على بير ... على ثلاث حيل وبُهن زرقا
ساعة يصبّنّه الاهن محادير ... تحرّفنّ بُسرع والغرب يرقا

وقول بندر بن سرور:

يامل قلبٍ تلّه الحب تلا ... تل الرشا في وسق ملحا جلاله
في غربها تسعين شلح ومشلٍ ... وتجفل ليا سمعت ضريس المحاله

وقد لعب تجار عقيل، ويسمون العقيلات أيضا، دورا أساسيا في دمج إنتاج الحضر الزراعي، وإنتاج البدو الرعوي في نظام اقتصادي شامل متكامل، مستفيدين في ذلك من الإبل كوسيلة للنقل، ومن خبرتهم بحياة الصحراء، ومعرفتهم بشئون القبائل، وأعرافها، وطرق التعامل مع البدو. لن ندخل في متاهات البحث عن أصل تسمية

عقيل، ومتى أطلق هذا الاسم؟ وهل هو مشتق من العقال الذي يعقل به البعير؟ (لأن اعتماد عقيل الأساس كان على الإبل كوسيلة للنقل)، أم من العقال الذي يضعه الرجل على رأسه؟ (والذي يعد مكونا أساسيا من مكونات الزي لأبناء وسط الجزيرة العربية)، أم من أنهم ورثوا هذه المهنة؟ والاسم من العقيليين الذين كانت لهم السيادة قديما في شرق الجزيرة العربية. ويمكن الرجوع في هذا الأمر إلى قائمة صغيرة -لكنها آخذة في التنامي- من المراجع التي بدأت تتجمع عن العقيلات، ومن أهمها ما كتبه رائد هذا المجال إبراهيم المسلم، وما كتبه أبو عبدالرحمن بن عقيل، وعبدالرحمن السويداء، وكذلك عبدالغني إبراهيم الذي بذل جهدا يشكر عليه لا من حيث المصادر التي رصدها، ونخلها، ولا من حيث الأفكار التي طرحها. ولا يهمنا هنا البحث عن أصل الاسم، واشتقاقه اللغوي، بقدر ما يهمنا البحث في الدور الذي اضطلعت به هذه الطبقة من النخبة، والتجار، خصوصا فيما يتعلق بدور العقيلات كحلقة وصل تربط بين الحاضرة، والبادية، وكذلك فيما يتعلق بكونهم يمثلون شكلا من أشكال الاستمرارية الثقافية، والاجتماعية في صحراء الجزيرة العربية على مر العصور. هذا عدا عن دور الإبل، وارتباطها بنشاط العقيلات.

تمثل قوافل عقيل مجالا من أهم مجالات النشاط الاقتصادي الذي نتج عن استئناس الإبل، وهي تنظيم أفرزته الجزيرة العربية في تفاعلات بدوها، وحضرها مع بعضهم البعض، وفي تفاعلاتهم مع الحضارات النهرية المجاورة. إنها تقوم على تصدير منتجات الجزيرة العربية إلى بلاد الرافدين، والشام، ومصر، ثم تعود حاملة ما تنتجه هذه البلاد وما تستقبله موانؤها من سلع، وبضائع أوربية، وهندية. إنها استمرار لأنشطة تعود بداياتها إلى الحقبة التي تلت استئناس البعير، حينما بدأ أهل الجزيرة العربية يستفيدون من الإبل في أغراض الركوب، والنقل، وحمل البضائع، خصوصا على يد الأنباط، والتدمريين، ومن بعدهم قريش. قوافل عقيل هي العير التي كانت تسيرها قريش صيفا، وشتاء إلى الشام، واليمن، واللطائم التي

كان النعمان يسيرها كل عام من الحيرة لتباع له في سوق عكاظ. ولعله من المفيد لو تمت قراءة الموروث الأدبي الجاهلي، ومصادر التاريخ، والأخبار من ذلك العصر، وجمع كل ما يمكن الحصول عليه من مادة إثنوغرافية يمكن أن تساعدنا على تصور الكيفية التي كانت تنظّم، وتدار، وتسيّر فيها العير، واللطائم، ومقارنتها بقوافل العقيلات، ولا أشك أن المفاجئة ستكون مذهلة، أعني فيما يتعلق بمدى الصلة والشبه بين تلك الحقبة المبكرة، والحقبة المتأخرة التي نتحدث عنها الآن. ولقد وفر لنا الأستاذ إبراهيم المسلم بعض المعلومات الأساسية والمفيدة عن طريقة تسيير قوافل العقيلات ووصف الطرق التي يعبرونها، والموارد التي يمرون بها، والأنشطة التي يمارسونها. عقيل مؤسسة تجارية تمثل حلقة من أهم حلقات الوصل التي تربط البادية بالحاضرة وتؤكد ما بينهما من تكامل اقتصادي، وتداخل ثقافي، وسياسي. وهي ظاهرة حضرية، وبدوية في آن واحد، ينتمي إليها التجار من البدو، والحضر، وإن كان الحضر يشكلون الغالبية، لا سيما أن البدوي إذا نمت تجارته إلى حد معين سيضطر إلى الاستقرار الذي يقود إلى التحضر. يحتك العقيلي بالبدوي، وتتشابك مصالحهما على عدة مستويات. تصدر الصحراء العربية كل سنة بواسطة العقيلات إلى بلدان الهلال الخصيب، ومصر مئات الرءوس من الخيل، وآلاف الرءوس من الإبل التي تنتجها مراعي الصحراء، ويشتريها العقيلات من البدو. إضافة إلى ما يشتريه العقيلات من البدو من منتجات لبنية، مثل: السمن، والإقط. ويشتري العقيلي من البدوي الإبل التي يستخدمها في نقل البضائع، والحجاج، والمسافرين، والكثير من العاملين في قوافل العقيلات من أبناء القبائل، خصوصا الأدلاء، والحراس، والرعاة، والملاحيق، وما شابه ذلك من مهن القيام على الإبل، والعناية بها. ويدفع العقيلي لشيخ القبيلة مبلغا من المال مقابل كل بعير يشتريه من مضارب القبيلة، ويدفع للخوي والرفق من أبناء القبيلة الذين يتعهدون بحماية روحه، وممتلكاته من أبناء قبيلتهم، والتكفل برد ما ينهبونه من ماله، هذه الخوة التي

يدفعها تجار عقيل لشيوخ البادية الذين يمرون بديارهم، ويستقون من آبارهم هي الإيلاف الذي كانت تدفعه قريش لقبائل الجاهلية. ومثلما كانت قريش تسيّر قوافلها في فصلي الشتاء والصيف، فإن قوافل العقيلات تختلف في الحجم، وخط السير، والفصل الذي تتحرك فيه تبعا لاختلاف أغراضها، وأنشطتها التجارية. وموعد انطلاق القوافل التي تنقل البضائع التي تجلبها السفن الشراعية من أوربا، إلى موانئ البحر الأبيض المتوسط، أو من شبه القارة الهندية إلى موانئ الخليج محكوم بمواعيد هبوب الرياح الموسمية التي تسيّر هذه السفن. القوافل التي تجلب القمح، والحبوب من الشام تبدأ رحلتها إلى نجد بعد موسم الحصاد، والتي تجلب التمور من العراق بعد صرام النخيل، أما القوافل التي تجلب الخيل، والإبل إلى العراق، والشام، ومصر فإنها عادة تغادر نجد قبيل فصل الصيف الحار، مع نهاية فصل الربيع بعد أن تشبع هذه الأنعام من المراعي وتختزن الطاقة التي تعينها على الرحلة، وحتى تصل إلى الأسواق بدينة وفي حالة جيدة. ويقول المسلم: إن قوافل بيع الخيل، والإبل تضم الواحدة منها عددا من الخيول يتراوح ما بين ١٠٠ إلى ٢٠٠ رأس، وعددا من رعايا الإبل تتراوح ما بين ٢٠٠ إلى٣٠٠ رعية، والرعية الواحدة تعدادها ٨١ إلى ٩١ رأسا من الإبل. (الرقم الفردي في الرعية يشير إلى القعدة التي يركبها الراعي، وهي عادة بلون يختلف عن لون الرعية، وتتعت الرعية بلون قعدتها). وهكذا فإن القافلة الواحدة تجلب إلى أسواق الشام، والعراق، ومصر مما تصدره الصحراء العربية من ثروة حيوانية ما بين ١٦,٠٠٠ إلى ٢٧,٠٠٠ رأسٍ من الإبل، وهو رقم كبير، عدا الخيل. وعلينا أن نتذكر أنَّ هناك عددا من قوافل العقيلات تتجه من مناطق مختلفة من الجزيرة إلى بلاد العراق، والشام، ومصر كل عام. ويتبين لنا من هذه الإحصائيات أهمية الإنتاج البدوي الرعوي بالنسبة لاقتصاد الجزيرة العربية، حيث إنه هو النشاط الوحيد القادر على توفير الفائض للتصدير، بينما نجد أن الإنتاج الزراعي لا يكفي حاجة السكان، مما يضطرهم إلى الاستيراد من الخارج.

إضافة إلى تصدير ما تنتجه بلاد العرب من الإبل، والخيول إلى أسواق الهلال الخصيب، ومصر، يتعهد العقيلات بنقل البضائع، والمسافرين عبر الصحراء الموحشة. ويتعهد كبار التجار من العقيلات بنقل الحجاج الذين تنطلق قوافلهم من طهران، والكويت، والبصرة، وبغداد، والشام، وقد تصل القافلة إلى ٥٠,٠٠٠ ألف شخص. ومن مسئولية متعهد النقل أن يؤمن لجميع هؤلاء الحجاج الإبل، وكافة مستلزمات الرحلة من الخيام، والأثاث، والفرش، والأغطية، والكوايج، والهوادج، والطعام، والطباخين، وأدوات الأكل والطهي، والأواني، والقرب، والصملان، والحياض الجلدية لسقيا الإبل، وعدة السقيا من الآبار من المحال، إلى المقامات، إلى الحبال والدلاء. وكذلك توفير الحرس، والرعاة، وسائقي الإبل، والأدلاء الذين يعرفون طرق الصحراء، ودروبها، وموارد المياه، والرفق من القبائل التي يمرون بديارها.

وقد تضم القافلة الواحدة آلاف الأفراد الذين يتقسمون إلى خبر، أي فرق، يتراوح حجم الخبرة من ٦ إلى ١٠ أشخاص. وكل خبرة لها شراعها، أي خيمتها. والقافلة لها أمير يتولى قيادتها وينظم مسيرتها ويرأس أفرادها، ويصحبه حاشية من التجار والمرافقين يستشيرهم ويساعدونه في مختلف المهام الإدارية والإشرافية. يحدد المسلم حجم القافلة التجارية بحوالي ٣٠٠ إلى ٤٠٠ شراع، وحرس يتراوح عددهم من ٢٠٠ إلى٤٠٠ وخويا، ومساعدين؛ لنصب الخيام، وعمليات التحميل والتنزيل، يصل عددهم ما بين ٤٠٠ إلى٦٠٠ رجل. ولكل رعية من الإبل راعٍ، ومساعد له يسمى ملحاق مهمته تجميع ما يشذ من الإبل، إضافة إلى الرفق، والأدلاء، والطهاة، والقهوجية. كما تضم القافلة بعض الصناع، والنجارين، والخرازين الذين يعملون على إصلاح ما يحتاج إلى إصلاح من الأشدة، والقرب، وأدوات التحميل، وغير ذلك من الأشياء. وقد يصل عدد الجميع إلى ٣٠٠٠ شخص. إنها مدينة متحركة. يقول السويداء: **إن القوافل لها تنظيم خاص يتكون من أمير القافلة الذي يرجع إليه**

رؤساء ''الخبر'' الفرق الذين معه، وكل ''خبرة'' أو فرقة موكول إليها مهام معينة، كدلالة الطريق، وملاحظة الإبل، والخيل، ورعيها إن كانت القافلة من قوافل بيع المواشي، أو فرق تحميل الأحمال، أو فرقة ''الثاية'' وهي الموكول إليها الخيام والأمتعة، وإعداد الطعام، والقهوة، وفرقة ''القلوط'' وهم طلائع القافلة أو عينها التي تسبقها لتطمئن إلى أمن الطريق، وفرقة ''الملاحيق'' وهي التي تكون في مؤخرة القافلة مع الرعيان؛ لحث المتأخر من القافلة، و''خبر''، أو فرق الحراسة المسلحة التي تنقسم بدورها إلى أربعة أقسام قسم عن يمين القافلة، والآخر عن يسارها، وثالث أمامها، ورابع خلفها، و''خبرة''، أو فرقة المعرفين من أفراد القبائل التي ستمر القافلة بأراضيها أثناء عبورها. (السويداء ١٤١٦: ٣٦).

كذلك كتب السويداء عن تنظيم القوافل قائلا:

القوافل التي تكون تجارتها الخيول أصعب من التي معها الإبل، نظرا لأن الإبل تتحمل الظمأ، والسير لمسافات طويلة، دون الحاجة إلى الماء من الخيل، كذلك تختلف القافلة التي تحمل الحجاج الذين تتراوح قوافلهم ما بين ٢٠٠٠-٣٠٠٠ فرد، وقد تزيد على ذلك، فمثل هذه القافلة الكبيرة تحتاج إلي حوالي نصف هذا العدد من رجال الخدمات، الذين يعملون في التحميل، والتنزيل، والسقيا على الموارد، فإذا تصورنا أن مع هذه القافلة حوالي ثلاثة آلاف بعير، فما هو المورد الذي يكفيهم من الماء؟ إلا أن يكون ذلك على مراحل، وتستمر عملية السقي بالليل، والنهار، على مدار الساعة، بحيث تروى إبل القافلة، ويأخذ الرجال ما يحتاجون من الماء في قربهم ورواياهم، كما أن هذه القوافل الكبيرة تحتاج إلي العديد من الحراس، أما القوافل التجارية فإن الجند المرافقين للقافلة يتناسب طرديا مع مقدار الأمتعة التي ينقلونها، وتبعا لقيمتها حيث تتحمل هذه القيمة تكاليف الحراس، ومصاريفهم، وغالبا ما يكون لحمل كل بعير من القماش رجل مسلح واحد يحرسه، أما إذا كان المتاع المحمول من السكر، أو البن، وما إلى ذلك

من السلع الأدنى سعرا، فيقوم كل عقيلي بحراسة بعيرين، ولا يقل عدد الحراس المصاحبين لقوافل التجارة عن مائة حارس، بالإضافة إلى شيوخهم، يضاف إلى ذلك عدد كبير من الرجال يعرفون بالجمالة، مهمتهم العناية بالإبل، وتتراوح أعداد الإبل في قوافل السلع ما بين ١٢٠٠-٥٠٠٠ بعير، وغالبا ما يكون ثلث هذا العدد محملا بالسلع، وثلثه الآخر لركوب التجار، والمسافرين، والثلث الأخير للأحمال مما يخص رجال القافلة، من خيم، وأواني، وأطعمة، وغيرها. (السويداء ١٤١٦: ١٧٩-١٨٠).

هذه المعلومات التي قدمها لنا السويداء، والمسلم، والرحالة الغربيون عن العقيلات سجلوها من واقع ما تسنى لهم معايشته، أو نقلوه من أفواه الرواة الذين عايشوا تلك الحقبة. لو أتى لنا الأثاريون بهذه المعلومات منقوشة على ألواح من الطين لحضارة قديمة لقلنا: إننا أمام حضارة عظيمة. تسيير حملات بهذا الحجم الضخم، والتنظيم المذهل، ليس أمرا بسيطا، وهذا يتطلب منا إعادة النظر في تقييمنا لحضارات الجزيرة العربية قديما، وحديثا، وتنظيماتها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وبطبيعة الحال فإن حركة عقيل وأنشطتهم التجارية رهن بازدهار المحاصيل الزراعية، والرعوية عند الحضر، والبدو، والتي تبقى، على الرغم من تمايزها، عرضة للظروف القاسية نفسها، والبيئة الشحيحة، وسبل المعيشة والأنشطة الاقتصادية للبدو، والحضر على حد سواء محكومة على مدار العام بكمية سقوط المطر المتأرجحة ما بين الشحيحة إلى القليلة جداً إلى القليلة، ولكن من النادر أن تصل إلى الكمية الكافية، ويخشى البدو، والحضر توالي سنوات الجدب والجفاف، ويتلهفون لمشاهدة السحب المحملة بالغيث، ويطربون لما يصحب ذلك من صوت الرعد، وتلاعج البرق، ويطلبون من الله في كل صلاة أن يغيث البلاد، والعباد، وأن يرسل عليهم رحمته. وإذا انقطع المطر غارت مياه الآبار، ومات الزرع، ويبس العشب، وأشجار الحمض والرمث. لا يستطيع الفلاح أن يزرع بدون ماء، والبدوي

يهلك ما بيده من ثروة حيوانية، وتشتد معاناة الناس، ويصيبهم الضر. المطر، أو الغيث، هو عنصر الحياة الأساس، وعليه تقوم حياة الحضر، والبدو على حد سواء. وشحة المطر في البيئة الصحراوية جعل منه شيئا عزيزا؛ ولشدة حاجة أهل الصحراء إلى المطر، وأهميته في حياتهم، وكثرة ترقبهم له تولدت لديهم حاسة قوية، ومهارة ملحوظة في معرفة النجوم، والأنواء، والسحب، وشيم البرق لمعرفة موقع المطر، وكميته. أضفت ثقافة ابن الصحراء ممثلة في لغته العربية على المطر إيحاءات، ودلالات رفعته من مجرد عنصر طبيعي إلى رمز للحياة، والنماء، والخير، والعطاء، والكرم، والرحمة. وقد تنبه الشعراء لما للمطر من قوة رمزية، ومن أهمية في حياة الناس، حضرهم، وبدوهم، فجعلوا من وصفه، بمختلف مظاهره الجوية وآثاره البيئية، موضوعا شعريا خصبا، قلما تخلو منه قصائدهم. بسبب ندرة المطر، وشح الموارد كانت الحياة في بلدان الجزيرة العربية قبل نهضتها الحديثة كفاحاً متواصلاً، وتعباً لا ينقطع في سبيل الحصول على ما يقوّم الصلب، ويقيم الأود لمواصلة الكد والكدح، وكان الجميع، بدواً وحضراً، يعيشون حالة مستمرة من الترقب والحذر خوفاً من الحروب، والمجاعات، والكوارث الطبيعية من السيول الجارفة، إلى البَرَد، إلى العواصف، إلى الجراد، وغير ذلك من الآفات. البيئة الصحراوية القاسية في مناخها وطبيعتها، والشحيحة في مواردها جعلت الحصول على البلغة أمراً عسيراً، مما نمى لدى أبنائها نزعة التنافس، وما يولده ذلك من جسارة وجرأة. في ظل هذه النزعة التمردية، وفي ظل انعدام الثروة، وفائض الإنتاج، يصبح قيام دولة مركزية قادرة على فرض الأمن، والاستقرار في المجتمع أمرا متعذرا؛ لذلك فإنه بعد خروج الخلافة من الجزيرة إلى بلاد الشام، والعراق، عادت الفتن إلى وسط الجزيرة، والصحراء العربية مما أدى إلى تفسخ النظام السياسي، وتداعي سلطة الدولة. في ظل الظروف الاقتصادية الشحيحة التي لا تسمح بقيام سلطة توحد الجميع في قوة واحدة، فإن القرى، والقبائل تتشظّى سياسيا، وتنعزل عن

بعضها البعض، وينعدم التعاون فيما بينها، وتسود علاقاتها الصراعات المستمرة والحروب. تحولت القرى إلى حصون مسورة، ونكص البدو إلى عاداتهم الجاهلية في الغزو والكسب. كل قبيلة، وكل قرية، وكل إمارة لها قصة تحكيها، وتاريخ حافل بالصراعات المستمرة والمناوشات التي لا تنقطع. ومثلما تقوم بين القبائل علاقات حرب، وعلاقات سلم، كذلك الحال مع الحضر، وأهل القرى. قد تبدو حياة البادية للحضر حياة عنف، ومذابح، وفوضى عارمة، وأن القبائل لا تتوقف عن قتل بعضها البعض. لكن الواقع أن الدم المسفوك في الحروب التي تقوم بين القرى والمدن بعضها البعض، أغزر بكثير من الدماء التي أريقت في الحروب القبلية. لا ننكر أنه قامت هنا وهناك، وعلى مدد متباعدة مشيخات، وإمارات صغيرة -تذكرنا بإمارات كندة، والغساسنة، والمناذرة في عصر ما قبل الإسلام- استطاعت أن تمد سلطتها، وتفرض السلام على وسط الجزيرة، وتجبر القبائل والقرى على الخضوع لها. غير أن ما تؤكده مصادر التاريخ المحلية، وتصوره الأشعار التي وصلتنا من تلك الحقب هو أن مدد السلام كانت مدداً قصيرة، ومتباعدة. ومما يؤكد ذلك أن الرجل آنذاك، بدويا، أو حضريا، كان يحمل سلاحه أينما ذهب، ولا يتخلى عنه، ويعده مكملا لزيه، ومتمما لرجولته، مثله مثل العباءة، أو العمامة. لو تفحصنا الأوضاع السياسية، والاجتماعية في الجزيرة العربية قبل نهضتها الحديثة؛ لوجدناها بشكل عام لا تشبه الأوضاع في المناطق النهرية المجاورة مثل حوض النيل، وبلاد الرافدين، والشام، وفارس التي كانت تشكل كيانات سياسية كبيرة يتخذ الحكم فيها طابع المركزية والاستبداد. كانت أوضاع الجزيرة العربية أقرب شبها ببلاد اليونان القديمة. ولنبدأ بالجغرافيا والمناخ. لا توجد في اليونان أنهار دائمة الجريان، ومناخها يميل إلى الجفاف، والزراعة فيها محدودة لقلة الأراضي الخصبة التي تتوافر فيها المياه، والتي تنحصر في السهول الضيقة التي تحيطها الجبال الجرداء. كل هذه العوامل تشكل عائقا يحول دون ازدهار الزراعة، وتجعل اليونان في حاجة مستمرة إلى

الخارج في تأمين جزء كبير من متطلباتها الغذائية، خصوصا القمح، مثلهم في ذلك مثل أهل الجزيرة الذين كانوا يجلبون معظم ما يحتاجونه من الحبوب من العراق، والشام، أو ما يسمونها «ديرة الحِبّان» أي: البلاد التي تكثر فيها الحبوب، ومن أهم أشجار بلاد اليونان شجرة الزيتون التي تشبه النخلة في وفرة الإنتاج، وعدم الحاجة إلى عناية فائقة، وكلاهما ثمرته سهلة النقل والحفظ، إلا أن كلا منهما بطيئة النمو تحتاج في البداية وقبل أن تبدأ الإنتاج إلى عمل شاق، وصبر وجهد متواصل يتطلب سنينا من الاستقرار؛ لذلك لا تزدهر زراعتها إلا في ظل سلطة قوية تفرض الأمن، وكان قطع أشجار الزيتون والنخيل من الأساليب المتبعة في الحروب لإضعاف المدينة المحاصرة، وتجويع أهلها، ومن هنا أصبح غصن الزيتون، وجريد النخل، يرمزان للسلام، والاستقرار. وقد حالت وعورة التضاريس والطبيعة الجبلية دون الاتصال بين الجزر التي تتشكل منها بلاد اليونان، والتي تتناثر في البحر كما تتناثر الواحات في صحراء الجزيرة العربية. هذا نَمّى لدى الإغريق النزعة الانفصالية، أو الروح الاستقلالية؛ لذلك كانت البلاد مقسّمة إلى عدة وحدات سياسية صغيرة، تعرف باسم المدينة الحرة، أو المدينة الدولة polis، وهي دويلة ذات سيادة مستقلة تتألف من مركز حضري، أي: مدينة، والمناطق القريبة منها، والخاضعة لها. كتب عبداللطيف أحمد علي، عن دولة المدينة يقول: **بدأت دول المدن اليونانية على شكل مراكز مدنية كانت تقام عادة داخل مساحة ضيقة في السهول الصغيرة الكثيرة في العالم اليوناني، وسرعان ما اتسعت رقعتها اتساعا لم يتعد الحيز الضيق الذي أتاحته لها الطبيعة. على أن ضيق المساحة الشديدة في حالة بعض السهول، أو قيامها في موقع غير ملائم، أو جدب الأرض لعدم توافر المياه، لم يتح لبعض الجماعات الرعوية، أو حتى الريفية أن تبني مراكز مدنية، فظلت تعيش في قرى، ومزارع متناثرة. فإذا حدث أن نشأت دولة مدينة في سهل، ولم تكن متصلة بمنطقة خلفية، أو "ظهير" يكفي لمدها بالقوى البشرية اللازمة، فإن دولة**

المدينة في هذه الحالة، مثل: كورنثه بالقياس إلى أثينا، كانت تعجز عن أن تصبح قوة كبرى، على الرغم من رخائها الاقتصادي، وموقعها الجغرافي الممتاز. (علي ١٩٧٦: ٧٦). **وتقوم** دولة المدينة في بداياتها على أساس قبلي، حيث إن القبيلة كانت هي التنظيم السائد بين الإغريق أثناء هجرتهم إلى جنوب شبه جزيرة البلقان حتى استقرارهم في الجزر اليونانية، وكان سكان كل مدينة ينقسمون إلى فئات ثلاث هي: أهل الجبل من الرعاة، وأهل السهل من المزارعين، وأهل الساحل من التجار، وكانت كل فئة من هذه الفئات الثلاث بحاجة إلى الأخرى، وقامت بينها علاقات تبادل وتكامل اقتصادي، وسياسي، وعسكري. وهذا قريب الشبه بما كان عليه الوضع في مجتمعات الجزيرة، إذا أضفنا طبقة العقيلات إلى ثنائية البدو، والحضر. أضف إلى ذلك أن شح الموارد في بلاد اليونان، وفي بلاد العرب دفع بالسكان هنا وهناك إلى المغامرة، وامتهان التجارة، والنقل، والعمل في مجالات الاستيراد والتصدير. مثلما كانت سفن التجار الإغريق تمخر عباب بحر أيجة وتصارع أمواجه العاتية، كانت إبل العقيلات تخترق متاهات الصحراء العربية ومفازاتها. البعير، سفينة الصحراء، جعل الإبحار في الصحراء أمرا ممكنا. ومثلما قامت صراعات بين مدن الإغريق في محاولة كل منها للسيطرة على طرق التجارة في بحر أيجة، كذلك قامت صراعات بين مدن الجزيرة العربية للسيطرة على طرق التجارة الصحراوية. ويذكر المسلم أن مهنا الصالح قد اكتسب ثقة الولاة في بغداد، والبصرة، وتمكن أن يترأس قوافل الحجاج منافسا لآل رشيد، وكانت قوافله عام ١٢٦٥هـ/١٨٤٩م يصل عدد الإبل فيها إلى خمسين ألفا، تحمل الحجاج، وحرسا يصل إلى عشرين ألفا. تسيير مثل هذه القافلة الضخمة، وتوفير مستلزماتها، وتأمين حراستها وحمايتها من القبائل التي تمر بها مهمة جسيمة لا يستطيع القيام بها إلا شخصية فذة ذو قوة مادية، وقوة معنوية، وليس مستغربا أن تكون إمرة هذه القوافل بيد أناس يمثلون زعامات سياسية في بلدانهم، ومثلما تأسست في الماضي البعيد إمارات، وممالك على

هذا النشاط التجاري واللوجيستيكي، مثل: مملكة الأنباط، ومملكة تدمر، فقد تأسست إمارات في العصور المتأخرة معتمدة في استمرارها، وقوتها على نشاط العقيلات، مثل: إمارة الرشيد في حائل، وإمارة العليان، والمهنا في بريدة، ومعظم الصراعات التي تنشأ على منصب الإمارة في البلد الواحد، أو بين الإمارات المختلفة غالبا ما يكون السبب فيها حدة التنافس على عائدات النقل، والتجارة عبر طرق الصحراء. وكان يسود بين أهل الجزيرة العربية عاملان متنازعان؛ نزعة انفصالية تغذيها رغبة كل مدينة، وكل قبيلة في الاستقلال، والاحتفاظ لنفسها بمواردها المحدودة، ومقدراتها الشحيحة، تقابلها نزعة نحو الاندماج والتوحد؛ لما يحققه ذلك من استقرار، وسلام يساعد على ازدهار الزراعة، والتجارة، وتنمية الموارد، وتأمين الطرق، وحفظ الأرواح، والممتلكات، والفراغ السياسي الذي ينجم عن غياب السلطة المركزية يؤدي بطبيعة الحال إلى تعدد مراكز القوى، قبلية، وحضرية، التي يحاول كل منها جاهدا الاحتفاظ باستقلاليته، وتوسيع نفوذه. أما القرى الصغيرة، والقبائل الضعيفة فإنها تصبح مسرحا لهذه القوى المتصارعة التي يحاول كل منها بسط سلطته عليها وإخضاعها، واستغلال مواردها، وفي مثل هذه الأوضاع يصبح البدو عادة هم أصحاب اليد العليا، ويسود قانونهم وشرعتهم، مشكلين بذلك خطرا حقيقيا يهدد الفلاحين في قراهم الصغيرة المعزولة المتناثرة في الصحراء. ومما يسهّل عليهم ذلك طبيعة حياتهم المتحركة، وممارستهم للغزو بشكل مستمر، وما يملكونه من عدة الحرب، ووسائل النقل، مثل: الإبل، والخيول، وقدرتهم على حشد أعداد كبيرة من المحاربين من أبناء القبيلة الواحدة، وفي هذه الحالة تضطر القرى الضعيفة إلى دفع إتاوة خاوة للبدو؛ لدفع غائلتهم، واتقاء هجماتهم التي قد تتسبب في إتلاف المحاصيل، وقطع السابلة، وتوقف الأنشطة الزراعية، والتجارية، والأخاوة في نظر البدوي عار، ما بعده عار وذل؛ ما بعده ذل لكنها في نظر الحضري مبلغ زهيد مستعد لدفعه ليوفر على نفسه عناء الحرب، ونفقاتها الباهظة، يقول الشاعر نامي

بن ثعلي من العضيان من عتيبة معرضا بأهل نفي الذين كانوا يدفعون الخاوة للعضيان:

حـط الاخـاوه يـاغـمـيصـانِ يـاقـايـد الـعـجـلـه بـاذانـيـهـا

فأجابه الشاعر عبدالله بن سبيل أمير نفي قائلا له إننا نرمي لك عرموشا مثل الذي نرميه لكلب الغنم الذي يحميها من الذئب:

أعـطـيك شـلـوٍ مـثـل سـحـمـانِ تـنـبـح ورا الـقـريـه واهـالـيـهـا

والبدو لا يفرضون الخاوة على القرى فقط، بل كذلك على القبائل الضعيفة، كما أن المدن القوية أيضا تفرض على القرى الأضعف منها دفع ما يسمونه العشير، فهذا حميدان الشويعر يقول عن قرية الداخلة:

واهـل الـداخـلـه الـنـواصـر خـاطـرهـم مـقـطـوعٍ ظْـهَـره
ابـن مـاضـي راع الـروضـه يـاخـذ مـنـهـم ربـع الـثـمـره

وله قصيدة أخرى وجهها إلى أمراء وثيثه يقول فيها: إن ضعف جدّهم لهّس العنقري، أي جرّأه، أن يأخذ منه حلاوي نماه، أي ما تغلّه نخيله من التمور:

جـدّكـم رَخْـمـةٍ مـاكـرٍ لـلـطـيـور لـهّـس الـعـنـقـري، كَـلْ حـلاوي نماه

ويقول محمد بن سعود بن مانع الملقب هميلان في قصيدته العينية المشهورة التي يسجل فيها نجدته لبني عمه العبادل في وادي بريك ضد آل عايذ، ويبين أن العبادل كانوا يدفعون لآل عايذ جزءا من تمورهم اتقاء لشرهم:

نـزلـنـا بـهـا والـعـبـدلي كـان قـبـلـنـا لْـطـيـب الـجـنـا مـنـهـل لـذيـذ الـنـوايـع
يـهـديـه لاشـرارِ مْـدارات شـرهـم ومـن بَـرّ خـوف الـشـر فـالـبِـر ضـايـع

وغالبا ما كان رميزان بن غشام يفتخر في شعره باستقلالية الروضة تحت قيادته.

وللشاعر زيد الخشيم قصيدة في ديرته قفار يستهلها بالافتخار بأن قفار، بخلاف غيرها من القرى الأخرى، من القوة بحيث لا تضطر إلى شراء الحماية عن طريق دفع الأخاوة، أو العشير:

لي ديرةٍ سمر الغرايب قْباله بشرقيّ اجا يازين زمّة حيوره
بالسيف حامينه دَوالي رجاله من كل طمّاعٍ يبي من عشوره

وقيام إمارة حضرية قوية، وقادرة على الحفاظ على استقلال الإمارة ضد القوى الأخرى، وعلى صد عدوان البدو، يتطلب كثافة سكانية، وكذلك توافر الفائض الإنتاجي من أجل تحقيق الثروة اللازمة لتشكيل قوة ضاربة، وتجهيزها بما يلزم من السلاح، ووسائل النقل، والاتصال، ومما يساعد على ذلك وقوع قاعدة السلطة على مفترق طرق الحج، والتجارة، وكذلك توالى سنوات الخصب، والمطر، وتوافر الماء في الآبار، وازدهار الزراعة، وقد تتوافر الظروف الملائمة لمدينة من المدن في مدة من الزمن، ثم تتغير الأحوال فتنضب موارد المدينة، وتضعف الإمارة فيها نتيجة أسباب داخلية، كأن تتوالى عليها سنوات الجدب، أو يعم الوباء، أو نتيجة ظروف دولية كأن تتحول طرق الحج، أو التجارة، أو تظهر اختراعات جديدة تحدث انقلابا في وسائل النقل والمواصلات، وكما هي الحال في أثينا القديمة، أو أسبرطة، يشكل التجار في هذه المدن المستقلة، وبالتحديد تجار عقيل، طبقة أوليجاركية تلعب دورا مهماً في تشكيل سياسة المدينة، ورسم علاقتها مع القرى، والمدن المجاورة، والقبائل القريبة، أو تلك التي تمر عبرها قوافلها التجارية، وكان لهم تأثيرهم البالغ في توجيه سياسات الأمير؛ لأنه في الواقع اعتلى الإمارة بموجب تعاقد ضمني، أو صريح مع هذه الطبقة بالذات، يلتزم بموجبه برعاية مصالحها مقابل الحصول على دعمها ومساندتها. وهذا ما تشير إليه قصيدة الشاعر محمد العبدالله القاضي التي يفتخر فيها بديرته عنيزة، والتي تستحق منا وقفة قصيرة، وتؤكد الرواية الشعبية أن القاضي بعدما قال قصيدته المشهورة التي امتدح فيها طلال بن رشيد، ومطلعها:

طلال لو قلبك حجر أو حديدي، غضب عليه الأمير زامل السليم؛ لأنه عدّ أن مدح القاضي لطلال بن رشيد، عدو عنيزة اللدود، خيانة لا تغتفر. عندها قال القاضي قصيدته في عنيزة، لكنه لم يعتذر من الأمير زامل، ولم يمدحه، بل مدح المدينة ورجالها لينفي عن نفسه تهمة عدم الولاء لوطنه، كما يشير إلى ذلك البيت الأخير من القصيدة، وكذلك ليثير نخوة أولئك الرجال؛ لينصروه أمام جور الأمير، وذلك بتذكيرهم بأنهم هم أصحاب القوة، والنفوذ، والثروة، والجاه، وأن الأمير بدونهم لا يستطيع أن يفعل شيئا. القصيدة ليست قصيدة مدح، إنها قصيدة فخر؛ لأن الشاعر يعدّ نفسه من الطبقة التي يتحدث عنها في قصيدته. ويبدو أن خطة القاضي نجحت، واستمرت الضغوط على زامل من وجهاء المدينة الذين أعجبتهم القصيدة حتى اضطر إلى استدعاء الشاعر، ليطيب خاطره ويكافئه على القصيدة. حضر القاضي، وقال له زامل: اطلب ما تشاء مكافأة على قصيدتك العصماء في بلدك عنيزة. أجاب القاضي: اللي أبيه يازامل إنه إلى جا الديره ضْيوف ما يَعَقْبَن عليهم بعدك أحد، إلى ضيّفتهم أنت أضيّفهم أنا بعدك. هذا تأكيد على انتماء القاضي للطبقة الأرستقراطية التي يفتخر بالانتماء إليها في قصيدته. كذلك أراد القاضي أن ينفي عن نفسه الحاجة إلى عطاء ابن رشيد، وهي تهمة حاول زامل أن يلصقها به. تقول الرواية الشعبية إن قصيدة القاضي في مدح طلال بن رشيد وقعت في يد زامل فأضاف إليها هذا البيت بقصد تشويه سمعة القاضي، وتصويره كما لو كان يستجدي ابن رشيد. يقول البيت:

ياشيخ انا طالبْك ميّة مجيدي مع مشلحٍ ياشيخ انا مشلحي ذاب

ونلاحظ أن القاضي في قصيدته، مثله مثل زيد الخوير في القصيدة التي أشرنا إليها سابقا، لم يمدح حاكما، ولا أميرا، وكان يفتخر برجال عنيزة، نخبة من المواطنين، جماعة، بل قل طبقة أرستقراطية، هو من بينهم، طبقة من الشجعان المحاربين، ومن أصحاب الرأي، ومن القادرين على البذل والكرم. يستهل القاضي

قصيدته بأبيات يطلب فيها السقيا لديرته، ثم يقول:

يسقي مفالي ديرةٍ ضَمّ جالَه وحْماه هو مربى الجوازي والاطفال
بِرْباه حور العين يسحر جماله غربيّه الضاحي وشرقيّه الجال
دارٍ لنا وادى الرمه هو شماله لَجّة غْروسَه دايره تِقل تِفْصال
في روضةٍ شِرْف المباني قْبالَه مِتْمايْلٍ كالدوح شامله الاقبال
غين وبساتين ظليلٍ ظلاله وفواكه فيها الثمر والحِمل مال
فسايلٍ كالتين ياحَيّ فاله ماها ومرعاها مريٍّ وسلسال
كالليل والا الحشر لَجّة مَحاله راجٍ ومحتاجٍ ولاجٍ ونزّال
دارٍ لنجد مْشَرّعٍ كم عنى له كْرام النفوس اهل القواعد والافعال
الضيف هو وايا الضعيف ارتكى له وَفْقٍ من الباري بها عز واقبال
دارٍ يْجير الجار بَه من جلاله ما ساقت الخاوه للاول ولا التال
دار الندى دار السعد والشكاله لين اوحشوا من جا لجاله بالافعال
حَمَوا حْماها بالمراجل رْجالَه بْحَرْبٍ وضربٍ يِسْنِد العايل ان عال
صالوا وصادموا الدول دون جاله وصبرٍ وتقديمٍ وتوخير الاحوال
بْرايٍ وتدبيرٍ وعقلٍ وصماله ما ثَمَّنَوا أو طاوعوا شور ذلال
بْعَزمٍ وْجَزْمٍ كان هَمَّوا بْقاله زمل التخوت اللي يشيلون الاثقال
فان بْرِكَوا للراي شالت خْماله العفو ما اصبرهم على كل الاحوال
شالَوا حْمولٍ ما يْراوَز مِشالَه عِقَال في حالٍ وفي حال جِهَال
أخيار واشرارٍ الى جا مجاله هم سورَها وحْماه كان الوحل حال
عْدامٍ شَغاميمٍ كرامٍ سْبالَه نَوَّر بْنَوّارِه وبازهاره اشكال
يعْجِبك مرباع الغميس ان غدى له من وادي الروضه الى خشمه العال
ما حدّر الوادي وغرْب وْشماله رامه ومهْرِه والبريقا الى الجال
ومقْياظها حد الوعر من سَهاله عدم البصر والسمع والمال والحال
أمٌ لنا من عَقّها من عْياله ما يعجب الناظر بشوفه ويهتال

وإذا أمعنا النظر في التاريخ السياسي لشبه الجزيرة العربية تأكد لنا ما سبق أن ذكرناه من تناظر البداوة، والحضارة، وتوازنهما ثقافيا، واجتماعيا، مثلما يمكن لمدينة، أو قاعدة حضرية، أن تنمو وتزدهر في ظل الظروف المواتية؛ لتصبح دولة تبسط سيادتها على مناطق شاسعة من الجزيرة، كذلك يمكن للقبيلة أن تتحول إلى دولة دون أن تمر بمراحل تطورية، وتتدرج من البداوة إلى التحضر، ثم الدولة، لكن، بطبيعة الحال، لا بد للدولة متى ما قامت من قاعدة حضرية، وهذا يأتي بشكل ملازم لنشوء الدولة، ومتزامن مع قيامها، وليس سببا ضروريا سابقا لقيامها، والإمارات، والمشيخات التي توالت على الجزيرة العربية قامت شرعية البعض منها على أساس مدني حضري بينما قامت شرعية البعض الآخر على أساس قبلي، مثل: دولة الجبريين، ودولة آل حميد، ودولة آل رشيد، ولقد كاد ابن شعلان حديثا أن يؤسس لقبيلة الرولة دولة مركزها الجوف، وسواء كانت الإمارة أساسها قبلي، أو حضري، فإن قوتها مرهونة بقدرتها على استغلال، وتسخير الموارد البشرية، والمادية من الحضر، والبدو على حد سواء، ودمج الإنتاج الرعوي، والإنتاج الزراعي في نظام اقتصادي متكامل.

الخلاصة

في تتبّع كتابنا لتاريخ العلاقة بين البدو، والحضر، ومحاولة تفسير الصراع بينهما نجدهم بحكم ثقافتهم الكتابية يتبنون موقفا معرفيا تشوبه تحيزات الكتابة، ويتقمصون وجهة النظر الحضرية المنحازة ضد البداوة، والتي بلورتها، وشكلتها مدنيات الهلال الخصيب. كان من الطبيعي أن يسود الصراع علاقة مدنيات الهلال الخصيب مع الموجات المتعاقبة من الغزاة والمهاجرين المندفعة من قلب الجزيرة العربية، ومعلوم أن الكتابة، التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالتحضر، ظهرت أول ما ظهرت لدى حضارات وممالك الهلال الخصيب التي أفادت منها في بلورة مقولات

أيديولوجية مناهضة للبداوة، وعلى مر القرون تتراكم هذه التحيزات مشكلة تضادية بين الثقافة الشفهية، والثقافة الكتابية، موازية للتضادية بين البداوة، والحضارة. هذا الموروث الكتابي المنحاز ضد البداوة كان هو الأساس الذي قامت عليه المدنيات اللاحقة في الشرق، بما في ذلك المدنية العربية، خصوصا وأن أهل الهلال الخصيب ساهموا مساهمة جوهرية في صياغة هذه المدنية. هذا يعني أن الحضارة العربية بتحولها إلى حضارة كتابية، وقعت في مصيدة الانحياز ضد ذاتها؛ لذلك نجد ابن خلدون يرى في البداوة نقيضا للحضارة، وضدا لها. ولقد سيطر النموذج الخلدوني لثنائية البدو، والحضر على الثقافة العربية، وتبنته كموقف رسمي لها. وتحتل البداوة في النموذج االخلدوني مرحلة بدائية متوحشة، سابقة لمرحلة الحضارة.

وبعد مناقشة التحيزات المتغلغلة في بنية النموذج الخلدوني لثنائية البداوة، والحضارة حاولنا أن نقدم نموذجا بديلا مؤسسا على المفهوم المحلي، والتصور التقليدي لأبناء الجزيرة العربية أنفسهم لهذه الثنائية، عرب الجزيرة الذين يدمجهم أهل الشمال، وكذلك النموذج الخلدوني تحت مسمى البدو يتمايزون فيما بينهم على المستوى المحلي، ويقسمون أنفسهم إلى بدو، وحضر، أي: أن الطرف البدوي في النموذج الخلدوني ينقسم في النموذج المحلي إلى بدو، وحضر، مما يخفف من حدة التضادية بين البدو، والحضر في هذا النموذج، ويختلف النموذج المحلي عن النموذج الخلدوني في أنه لا ينظر لهذه الثنائية من منظور تطوري تعاقبي دایاكروني، وإنما من منظور بنائي تقابلي سنكروني، وثنائية البداوة، والحضارة في النموذج المحلي لا ترتكز على التضادية، أو الصراع بقدر ما ترتكز على العلاقة الوظيفية التناظرية السيمترية، التي تقوم على تبادل الخدمات والمصالح. من هذا المنظور البنائي الوظيفي يمكن عدّ البداوة، والحضارة لا على أنهما مرحلتان ثقافيتان متعاقبتان على سلم التطور الحضاري، بل على أنهما وسيلتان مختلفتان، لكن متكاملتان للتكيف مع البيئة الصحراوية. إنهما طرفان متقابلان في معادلة

اقتصادية، واجتماعية، وسياسية واحدة، كل منهما يرتكز على قاعدة إنتاجية تختلف عن الأخرى، تبعا لما تمليه معطيات الإيكولوجيا التي تحدد مصادر العيش، وما بين الثقافة البدوية، والثقافة الحضرية في النموذج المحلي من اختلاف، وما يشوب علاقتهما من توتر منشؤه اختلاف المناطق الإيكولوجية التي يستغلها كل منهما؛ ليستخلص منها موارد رزقه، ومن ثم اختلاف الأدوات، والأساليب اللازمة لاستخراج هذه الموارد، وصراع البداوة، والحضارة في النموذج المحلي ليس صراعا بين جماعات همجية، بربرية، بدائية، وبين أمم راقية متحضرة، وإنما هو في حقيقته صراع إيكولوجي بين مجموعتين تكادان تكونان متعادلتين، ومتساويتين، تقنيا وحضاريا.

البداوة، والحضارة، كما يصورهما الشعر الجاهلي، والشعر النبطي، هما النمطان النموذجيان للحياة في الجزيرة العربية. ومما يؤكد حضور ثنائية البداوة، والحضارة كحقيقة ذهنية في ثقافة أهل الجزيرة هو ما يحمله بدوها، وحضرها كل منهما تجاه الآخر من مشاعر غامضة، ومن صور نمطية متضادة، إضافة إلى ذلك يتجلى تمايز البدو، والحضر في الرموز التي يتخذها كل منهما محددات لهويته. فالبدو، في النموذج الخلدوني، هم أهل الوبر، أي بيوت الشعر المتنقلة، والحضر هم أهل المدر، أي بيوت الطين الثابتة، أما في النموذج المحلي فإن رمز البداوة هي الإبل، أما رمز الحضارة الزراعية فهي النخلة. هذان الرمزان المحليان يختزلان الفروق بين البداوة والحضارة في النموذج المحلي، ويحصرانها في التخصص الإنتاجي الذي يتمثل، إما برعي الإبل، أو غرس النخيل. هنا يتحول الفرق بين البداوة، والحضارة إلى مجرد اختلاف في وسائل الإنتاج، وإلى شكل من أشكال التخصص، وتوزيع العمل. التمايز الإنتاجي بين البدو، والحضر ليس إلا توزيع عمل يقصد منه تحقيق الاستفادة القصوى من إيكولوجيا الصحراء. هذا التمايز الإنتاجي يعزز الاعتماد المتبادل بين البدو، والحضر، ويؤكد العلاقة التكاملية بينهما، وحاجة كل منهما إلى

الآخر، وارتباطهما كل بالآخر، وما يفصل البدو عن الحضر من تخصص في العمليات الإنتاجية هو الذي يجمع بينهم في عمليات المقايضة الاقتصادية، وتبادل المصالح، والسلع والخدمات.

ولو تفحصنا الأوضاع السياسية في الجزيرة العربية قبل نهضتها الحديثة، لوجدناها بشكل عام لا تشبه الأوضاع في المناطق النهرية المجاورة التي كانت تشكل كيانات سياسية كبيرة، يتخذ الحكم فيها طابع المركزية والاستبداد، وكانت أوضاع الجزيرة العربية أقرب شبها ببلاد اليونان القديمة، فقد حالت وعورة التضاريس، والطبيعة الجبلية دون الاتصال بين الجزر التي تتشكل منها بلاد اليونان، والتي تتناثر في البحر كما تتناثر الواحات في صحراء الجزيرة العربية. أضف إلى ذلك أن شح الموارد في بلاد اليونان، وفي بلاد العرب دفع بالسكان هنا وهناك إلى المغامرة، وامتهان التجارة، والنقل، والعمل في مجالات الاستيراد والتصدير. فمثلما كانت سفن التجار الإغريق تمخر عباب بحر أيجة، وتصارع أمواجه العاتية، كانت إبل العقيلات تخترق متاهات الصحراء العربية ومفازاتها. البعير، سفينة الصحراء، جعل الإبحار في الصحراء أمرا ممكنا، ومثلما قامت صراعات بين مدن الإغريق في محاولة كل منها السيطرة على طرق التجارة في بحر أيجة، كذلك قامت صراعات بين مدن الجزيرة العربية للسيطرة على طرق التجارة الصحراوية، وكما هي الحال في أثينا القديمة، أو أسبرطة، نشأت في وسط الجزيرة العربية مدن شبه مستقلة يشكل التجار فيها، وبالتحديد تجار عقيل، طبقة أوليجاركية تلعب دورا مهماً في تشكيل سياسة المدينة، ورسم علاقتها مع القرى، والمدن المجاورة، والقبائل القريبة، أو تلك التي تمر عبرها قوافلها التجارية، وكان لهم تأثيرهم البالغ في توجيه سياسات المدينة، وقد لعب تجار عقيل دورا أساسيا في دمج إنتاج الحضر الزراعي، وإنتاج البدو الرعوي في نظام اقتصادي شامل، وشكلوا حلقة من أهم حلقات الوصل التي تربط البادية بالحاضرة، وتؤكد ما بينهما من تكامل اقتصادي، وتداخل ثقافي، وسياسي.

المصادر

إبراهيم المسلم

١٤٠٤/١٩٨٤ رحلتي مع العقيلات. الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، الرياض.

١٤٠٥/١٩٨٥ العقيلات. دار الأصالة للثقافة والنشروالإعلام.

أبو عبدالرحمن محمد بن عمر بن عقيل

١٤١٥/١٩٩٤ مسائل من تاريخ الجزيرة العربية. دار الكتاب السعودي.

أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي،

١٤٠٠/١٩٨٠ كتاب ذيل الأمالي والنوادر. دار الآفاق الجديدة، بيروت.

عبدالرحمن بن زيد السويداء

١٤١٦/١٤٩٦ عقيلات الجبل. النادي الأدبي بحائل.

عبدالرحمن بن خلدون

١٤٠٨/١٩٨٨ ديوان المبتدأ والخبر (ج١). دار الفكر، لبنان.

عبدالعزيز عبدالغني إبراهيم

١٤١١/١٩٩١ نجديون وراء الحدود: العقيلات. دار الساقي، لندن.

عبداللطيف أحمد علي

١٣٩٦/١٩٧٦ التاريخ اليوناني، العصر الهللادي. دار النهضة العربية، بيروت.

محبوب بن سعد بن مدوس الفصام الدوسري

١٤١٠/١٩٩٠ من أشعار الدواسر (جزآن). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

مطاوع صفدي، وإيليا حاوي

١٣٩٤/١٩٧٤ موسوعة الشعر العربي (٥ أجزاء). شركة خياط للكتب والنشر، بيروت.

منديل بن محمد بن منديل الفهيد

١٣٩٨/١٩٧٨ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج١،ط١). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤٠١/١٩٨١ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٢). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤٠٣/١٩٨٣ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٣). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤٠٥/١٩٨٥ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٤). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤١١/١٩٩٠ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٥). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤١٣/١٩٩٢ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٦). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤١٣/١٩٩٢ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج١،ط٢). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤١٥/١٩٩٥ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٧). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

١٤١٩/١٩٩٩ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية (ج٨). حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

Bulliet, Richard W.
1975 The Camel and the Wheel. Harvard University Press.
Doughty, Charles Montagn
1921 Travels in Aabia Deserta (2 vols). Random House, New York.