

دراسة حول الدور الريادي للشجر وتحليل دور المرأة في مجتمع أبناء عيل



مَشَاعِدُ مُحَجَّبَةٍ

مشاعر محجبة



د. ليلى أبو لغ

مُشَاعِرٌ مُحَبَّةٌ

د. ليلى أبو لغد

الإشراف الفني / الفنان عدلي رزق الله

© نور - دار المرأة العربية للنشر

٩ شارع مديرية التحرير - جاردن سيتي

القاهرة: جمهورية مصر العربية

فأكس: ٣٥٥٣٨٢٥

الطبعة الأولى: نوفمبر ١٩٩٥

مشاعر محجّبة

د. ليلى أبو لغد

ترجمة: أحمد جرادات



كلمة شكر

يصعب، في الحقيقة، توجيه الشكر لكل فرد على حدة من المجموعة الكبيرة التي ساهمت في هذا المشروع، بشكل مباشر أو غير مباشر، بقدر كبير أو صغير. إنني أكن لهم جميعاً شعوراً بالامتنان، ولكنني أود أن أذكر البعض منهم على نحو خاص.

إنني أتوجه بالشكر إلى أصدقاء وزملاء ومعلمين عديدين لما قدموه إلى من دعم وتشجيع ولاحظات نقدية، ومقترحات. لقد ساهم البعض في تشجيعي، ودفع بي البعض في اتجاهات مثمرة، وقرأ البعض الآخر ما كتبه أو لا بأول. وهناك من ساهموا، ببساطة، في تحفيزي لمواصلة العمل الدؤوب، حتى أعطي روحأً ملائقي العلمية.

ولم يكن بمحض الصدفة كتابة هذا العمل بدون أولئك الذين استمعوا إلى وساعدوني على إدراك الشعر الذي يسرّ هذا الكتاب أغواره. وبطبيعة الحال، فإنني، بداية، أدين بالكثير إلى الأصدقاء البدو العديدين، وإلى «الأسرة» التي ألت قلمها وأشیر بعد ذلك إلى «فوزي سنوسى» الذي يجمع بين حب الشعر الشعبي البدوى التقليدى وموهبة رائعة في الأشعار. أشير بعد ذلك إلى «ريم سعد» للعناية التي أولتها لتحرير الترجمة العربية. لم أكن أبداً لأبدأ في ترجمة وتفسير، أو حتى تقدیر الأشعار التي جمعتها، حقّ قدرها. إن هذه الحساسية الشعرية والمعرفة العميقـة باللغة العربية قد فتحت أمامي الطريق. وإنني لأنقذـم هذه الفرصة لكي أتقدم له بعميق شكري لمساعدته الكريمة. كما أنتـي شديدة الامتنان لدار المرأة العربية -نورـ التي أتاحت فرصة ترجمة عملـي هذا إلى اللغة العربية، ومن ثم قدمـت فرصة واسـعة لهذا البحث لنـشرـه في العالم العربي. كما أتوجه بشكري وامتناني -أيضاً- إلى «ريم سعد» للعناية التي أولـتها لـتحرـير الترجمـة العربية.

إن كل من عمل في مصر يعرف مدى أهمية العناية التي يقدمـها البعض عندما يتبنـون الباحـثـ. إنـني أود أن أـتقدـم بالـشكـرـ إلىـالـدـكتـورـ «أـحمدـ أبوـ زـيدـ» لماـ قـدـمهـ لـشـرـوعـيـ منـ مـسانـدـةـ مـفـعـمـةـ بـالـحـمـاسـةـ، وـلـنـصـائـحـهـ، وـلـعـرـضـهـ الـكـرـيمـ بـأنـ أـلـتـحـقـ بـقـسـمـ الـأـثـرـوـبـيـوـلـوـجـيـاـ وـالـاجـتمـاعـ فـيـ جـامـعـةـ الإـسـكـنـدـرـيـةـ. أـمـاـ «ـهـنـدـ خـطـابـ»ـ،ـ مـنـ مـرـكـزـ الـبـحـوثـ الـاجـتمـاعـيـةـ فـيـ جـامـعـةـ الـأـمـرـيـكـيـةـ بـالـقـاهـرـةـ،ـ فـقـدـ كـانـتـ مـلاـكـيـ الـحـارـسـ،ـ حـيـثـ رـافـقـتـيـ عـنـدـماـ مـرـضـتـ،ـ وـكـانـتـ تـخـفـ عـنـيـ عـنـدـماـ تـبـطـ هـمـتـيـ،ـ وـتـحـثـيـ عـلـىـ مـوـاـصـلـةـ السـعـيـ إـلـىـ درـاسـةـ قـضـائـاـ بـعـيـنـهاـ،ـ إـلـىـ جـانـبـ تـقـدـيمـهـاـ لـمـسـاعـدـاتـ تـفـصـيلـيـةـ لـأـتـعدـ وـلـأـ تـحـصـيـ،ـ بـشـأـنـ عـمـلـيـاتـ تـنـظـيمـ وـتـنـفـيـذـ الـبـحـثـ الـمـيـدـانـيـ،ـ وـقـدـ سـاـهـمـ أـصـدـقـاءـ آخـرـينـ فـيـ نـجـاحـ بـحـثـيـ هـذـاـ،ـ مـنـ مـرـكـزـ الـبـحـوثـ الـاجـتمـاعـيـةـ،ـ وـأـخـصـ بـالـذـكـرـ «ـعـاطـفـ نـداـ»ـ،ـ بـإـلـاضـافـةـ إـلـىـ أـصـدـقـاءـ فـيـ قـسـمـ الـأـثـرـوـبـيـوـلـوـجـيـاـ وـالـاجـتمـاعـ بـالـجـامـعـةـ

الأمريكية في القاهرة. كما ساهم أيضاً كثير من هؤلاء الأصدقاء والزملاء في أن أستمتع بفترات إقامتي بالقاهرة، وأشكرهم على ذلك.

أما أعضاء المجتمع البدوي الذي عشت فيه، فإنتي أدين لهم بتقديرى العميق، خاصة "الحاج" بنرجاته وأبناعه، إذ كنت عبئاً عليهم بدون شك، ولكنهم تحملوني بطف ودفء. لقد كانوا يغفرون لي بكىاسة انفعالي الفاضبة التي أحياناً ما كانت تتفجر، وشكواي من البراغيث وغيرها من مصادر الإزعاج الموجودة في حياة الصحراء، وكانوا يمزحون معى بطف عندما أكون في حالة أفضل. لقد قبلوني في حياتهم، واعتنيوا بي، وعلمني من خلال إشراكي في همومهم العميقة وما سي حياتهم اليومية. إن ذكرياتي كافة حية -ذكرياتي عن صحبتنا معاً في أمسيات الشتاء الطويلة مجتمعين حول مصابيح الكاز، وفي ليالي الصيف التي يضيئها القمر، حيث كانت تلفحنا النسمات اللطيفة عندما ندلف إلى الداخل ونحن نرتدي صنادلنا البلاستيكية حاملين الأطفال وهم نائم، والحقائب المصنوعة من جلد الماعز، وصينية الشاي، بعد يوم طويل هادئ تبادلنا فيه الحديث والفكاهة ومارسنا أعمالنا، أو بعد يوم شاق مررنا فيه ببعض الأزمات الخفيفة، أو بعد إنهاء يوم بهيج من أيام احتفالات الزفاف أو الزيارات. وتنص آخر صفة من ملاحظاتي الميدانية على التالي:

الخيام، الأغنام، الماعز... كلها من المعالم التي سأفتقدتها. أنا متاكدة من أنني سوف أنسى كثيراً من نسيج الحياة، شعور نهاية اليوم عندما نفرغ من تناول الطعام وتلتقط الأشياء في جو من الظلام شبه الدامس. عندما أجلس في غرفتي لكتابه، فإنتي أسمع أصوات الأطفال الواهنة عن بعد وهو يركضون ويصيحون. أسمع نداء الأم لأيتها. تقترب سيارة من المنزل. إنها حياة هادئة تلك التي سأفتقدا. لا يوجد هناك شعور بالوحشة أو العزلة، فهناك دائماً من يمكنك الجلوس معه. إنتي أشعر بأنني جزء من شيء ما هنا. ولا أذكر أبداً أنتي شعرت بمثل هذا الشعور من قبل.

لقد علموني، بطبيعة الحال، طريقة حياتهم، وحاولات نقل جزء من هذه الحياة في كتابي هذا، ولكنهم علموني أيضاً مباحث العالم الاجتماعي الذي يتعانق فيه الناس ويتحدثون ويصيحون ويضحكون، بدون أن يشعروا بأي خوف من أن يفقدوا علاقاتهم بعضهم البعض.

وإذا كان هناك من هم مسئولون عن كتابة هذا البحث على الإطلاق، فهم والدائي. إنتي أتوجه إليهما بالشكر لإيمانهما بعملي، ومساهماتهما، سواء عن عمد أو بدون قصد، في هذا المشروع على نحو خاص، وغير ذلك من أمور هي أكثر مما يمكنني أن أسرد.

ليلي أبو لغد

الفصل الأول

ضيفة وابنة

المجتمع

تسلك الطريق التي تنضي إلى الفرب، مخلفاً وراءك مباني الإسكندرية الفخمة وشوارعها الفسيحة التي تحفَّ بها أشجار النخيل، ومارأ بصفوِّ من بنايات بلون الرمل وشرفات تغصُّ بأطفال ورجال ونساء، الرجال، بقمصانهم الداخلية، والنساء يتحدىن مع جاراتهن بصوت عالٍ عبر الشرفات، ويحباب الغسيل التي تتدلّى منها ملابس ملونة سرعان ما تجفَّ تحت شمس مصر الساطعة. ثم تعبِّر جسراً صغيراً لا يتسع إلا لسرير واحد. وجنبًا إلى جنب مع العربات التي تجرُّها الخيول وسيارات الركاب، تقف بانتظار دورها طواوير الشاحنات وسيارات التاكسي (سيارات "البيجو" البيضاء الموجودة في كل مكان التي يطلق عليها لقب "النعوش الطائرة" من قبل الأجانب الذين كثيروا ما يشاهدون حطامها على قارعة الطريق الرئيسية). المشاة وحدهم هم الذين يعبرون الجسر بثبات.

وعندما تصبح فوق الجسر، فإنك ترى أعمدة الدخان برائحته الكريهة وعيadan القصب بسيقانه الطويلة، معلنة عن الشواطئ السبخة لبحيرة مريوط. ويقف صيادو الأسماك على جانبي الطريق ملوحين بصادهم أملأ في بيته للعابرين. ثم تمضي في سبيلك متجاوزاً البحيرة، فتصل إلى بداية الصحراء، فماذا ترى؟ إنها ليست الصحراء الرملية المقفرة الواقعة في عمق الأراضي الداخلية، ولا الشاطئ الرملي الأبيض لساحل البحر المتوسط، ولا حتى السهوب المرصعة بشجيرات الكتان التي تقع على بعد عشرين كيلو متر إلى الجنوب من الساحل. إنها أرض منبسطة ومغبرة، عبارة عن نجد جيري تنتاثر فوقه العديد من المصانع والمستودعات التي أقيمت في العراء للشاحنات والمركبات التي يتم تنزيلها على رصيف ميناء الإسكندرية.

وكما توقفت غرباً، بدأت عالم تسلل المدينة إلى المنطقة بالتناقض، لتحول محلها منازل متباشرة مكونة من طابق واحد ومبنيَّ بالحجر أو الأسمنت. ولاريبي في أن هذه المباني البسيطة المطلية، في كثير من الأحيان، بالأصفر، أو الأزرق السماوي أو الوردي والمزخرفة بتصاميم يدوية بسيطة ومحاطة بأشجار التين المقزَّمة، لدليل على أنك دخلت الصحراء الغربية التي تمتد خمسة كيلومتر حتى الحدود الليبية، وهي موطن القبائل البدوية المعروفة بمجموعها باسم "أولاد علي". لقد حلَّت هذه المنازل محل بيوت الشعر التقليدية المنسوجة من الصوف. وحتى الخيام الصيفية المخيطة من الخيش ليست دائمًا منصوبة قرب المنازل، وبخاصة في الطرف الشرقي من الصحراء، حيث بلغ عدم الترحال حدَّا بعيداً. إن نظرَةً خاطفة على امرأة تعمل لتؤكِّد لك أن البدو يعيشون بالفعل في تلك المنازل. إنك ستلاحظ بريق الفضة

في معصميها، وثوبها الطويل المربوط حول خصرها بحزام أحمر، ورأسها المكّل ببطاء أسود.

لقد تم لفت انتباهي إلى كل ذلك عندما سلكت تلك الطريق أول مرة. وبذلت قصارى جهدي لرؤيتها وحفظه عن ظهر قلب، وتسامحتُ عما إذا كنت سالفة يوماً ما. ولكن ، ما إن استقرْ مقامي في مجتمع "أولاد علي" ، حتى اختلف الأمر. فكلما عبرنا الطريق ومررتنا بالسبخات والمصانع والمساحات المكشوفة بمساكنها الملونة، كانت دقات قلبي تتسارع. صرت أعرف أنه عند نقطة التفتيش الحكومية التي لا تبعد كثيراً عن المدينة الرئيسية، ولدى انعطافنا عن الطريق المتعدد عبر الصحراء إلى الجنوب من القاهرة، سنبداً بالمرور بخيام ومساكن بعض "أقاريبنا" - هكذا بُتْ أرى علاقتي بالعائلة التي عشت معها. وكنت دائمًا أنظر عبر نوافذ السيارة لعلي أرى امرأة عمى المفضلة، أملأة في أن أتمكن من نقل ما شاهدته لن هم بانتظاري، فقد كانوا يتحرقون شوقاً اسماع أخبار العالم الذي خلفته درائي.

وفي كل مرة أيضاً كنت ألاحظ تغير الفصول في الحقول التي نمر بها. ففي فصل الشتاء، وبفضل الأمطار المتحركة، تكون براجم الشعير الغضة قد تفتحت في هذه الرقعة، ويكون الشعير قد نبت في تلك. وفي أشهر الصيف ينحسر بساط الأزهار البرية الربيعي عن تراب جاف، ونرى بين الحين والأخر جمالاً يرعى بشكل متقطع، وقطعاً صغيرة من الأغنام أو الماعز تطوف الأرض بحثاً عن الكلا، وتقسم العشب من بين شقوق الصخر. وعلى قارعة الطريق يجثم شيخ بعمامته منتظرأً، بصبر، مرور سيارة أجرة. وهذه عجوز تهتز على ظهر حمارها، وتلك امراًة، ويحدث هذا نادراً، تقطي وجهها بقطاء الرأس الأسود الذي يُطوى فيستخدم كحجاب ، تمشي برشاقة، وعلى رأسها حزمة كبيرة، وعلى ظهرها طفل رضيع، وفي أذيالها زوج من الأطفال. وكنت دائمًا التفت لأتبين إذا ما كنت أعرفهم، وذلك كي أحمل أخباراً لن هم بانتظاري.

بعد عودتي من الشوارع المكتظة والصاخبة في القاهرة أو الإسكندرية، كنت أتنفس الصعداء عندما أشاهد الفضاءات الفسيحة وأغرق في سكون لا يخترقه سوى صوت شخص ينادي عن بعد أو حمار ينهق أو كلب ينبح. ومع اقترابنا من المنطقة التي عشت فيها طوال فترة البحث الميداني تقع علينا على بعض المزروعات كأشجار التفاح، وكروم الزيتون بالإضافة إلى صفوف من الأشجار الطولية دائمة الخضرة كانت الحكومة قد قامت بغرسها لمنع انجراف التربة، ويسitan جوافة بالكاد تمت المحافظة عليه. ثم تليها منطقة قاحلة تتنصب فيها خيام ومساكن متباude على أرض صخرية، بعضها مبني بالحجر والطين ومنسجم مع الطبيعة، والبعض الآخر مطلي بالألوان. أما أنا فقد عشت في بيت حديث من الطوب الأبيض.

انعطفت بنا السيارة إلى مسار خطته عجلات السيارات التي تأتي إلى المنزل مقلة زواره وساكنيه. حاولت أن أعرف من هناك إذ ليس بوسعي التنبّه بذلك. فالأطفال، في العادة، أول من يستطلع الأمر، وهم دائمًا في موقع المراقبة والحزن. لكن خوفهم يتلاشى حال معرفتهم من تَلْكُ السيارة، بعضهم يقلل راكضاً ليعلن عن وصولي، وبعضهم الآخر يركض نحو السيارة. وما إن أصل إلى مدخل البيت حتى تكون النساء قد قدمْن لاستقبالـي، ما لم يكن ثمة ضيوف من الرجال جالسين أمامه. وفي هذه الحالة، فإنني ألقى عليهم التحية بأدب وأدلف مسرعة إلى البيت. وبعيداً عن أنظار الرجال، أجد النساء والفتيات وقد احتشدن في المدخل وطوقت إحداهن الأخرى بذراعيها. بعد أن أضع حاجياتي جانبـاً، وأقوم بتوزيع الطوى التي أحضرتها معـي، أجلس لتناول وجبة خفيفة وشرب الشاي والإحاطة بما فاتني من أحداث وأخبار أثناء غيابـي.

عشت في هذه الأسرة من أكتوبر / تشرين الأول ١٩٧٨ حتى مايو / أيار ١٩٨٠^(١) وقد تغيرت تركيبتها عدة مرات أثناء تلك الفترة، إلا أن أفرادها الأساسيين هم: رب الأسرة، وهو رجل ثري على مشارف الخمسين من عمره، ذو شخصية "كاريزمية"، وواسطه غير تقليدي بين القبائل، ويطلق عليه الناس لقب "الحاج" (وهو بالفعل قد أدى مناسك الحج في مكة المكرمة)؛ وزوجته الأولى، ابنة عمه، وهي امرأة دافئة، ممتنة الجسم، ذكية، في السابعة والثلاثين من عمرها ولكنها تبدو أكبر من سنها؛ وعدد من أولاده الثمانية عشر (عندما غادرتهم)، أما زوجته الثانية التي كان قد طلقها بشكل غير رسمي قبل وصولي بسنة واحدة، فقد كانت تعيش وأطفالها معه في بعض الأوقات، ثم انتقلت للإقامة في المنزل القديم الذي كانوا جميعاً قد عاشوا فيه، مع أمه وعائالتها أخيه، حتى لحظة قدوبي إليهم^(٢). غير أن أولادها لم يصحبوا جميعاً في تلك التنقلات. فقد عاش ولدها البالغ من العمر تسعة عشر عاماً، وهو الابن الأكبر للحاج، في أسرتنا معظم الوقت. خلال السنة الثانية من إقامتي معهم، انضمَّت إليانا زوجة الحاج الثالثة، مع أطفالها الثلاثة، إذ كان قد نشب بينهما خلاف قبل أشهر من قدمي وأعادها إلى أهلها عازماً على طلاقها. وعندما اكتشف أنها حامل ثم وضعت له توأم، اقتتنع بإعادتها إليه، وفي نفس السنة، تزوج شقيق الحاج الأصغر من امرأة ثانية وأحضرها لتعيش في أسرتنا. ومع أنه كان يمضي بعض الليالي في منزله القديم (مع زوجته الأولى وأطفالها الستة)، فقد أمضى وقتاً أطول في منزلنا، أضف إلى هؤلاء جميعاً الضيوف الذين كانوا يقضون ليالיהם في المنزل من أبناء وبنات الإخوة والأخوات، وأبناء العمومة والخالات وحتى الابناء المتوجلة التي كانت تواكب على حضور السوق المجاورة.

تكون هذه الأسرة مع قرابة خمس عشرة أسرة أخرى ما يعتبر مجتمعاً واحداً، يضم ثلاثة وخمسين من الكبار وما يقارب ضعفهم من الأطفال، بمن فيهم المراهقون غير المتزوجين. ويتالف أصغر هذه الأسر من زوجين وطفلهم الرضيع، بينما تضم أكبرها خمسة وعشرين فرداً يعيشون في أربع غرف في منزلين، ولكنهم ، بحكم مشاركتهم في الأساس الاقتصادي والطعام، يعتبرون أسرة واحدة. فالبدو يصفون الأسرة بالقول إن أفرادها "يأكلون من صحن واحد".

ينظر البدو إلى المجتمعات المقيدة باعتبارها وحدات اجتماعية تتحدد بروابط القرابة من جهة الأب^(٣). ويطلق "أولاد على" على المجتمع المقيم تعبير "نجع"؛ وهو نفس التعبير الذي أطلقه على المضارب -المخيمات- التي كانوا يعيشون فيها فيما مضى. و تستمد معظم المخيمات أسماعها من وحدة الانحدار الأبوي أو الجماعة المترددة من الأب التي تشكل قلب هذا المخييم أو ذلك، مع أن معظمها -أي المخيمات- أيضاً يضم عائلات أخرى تمتُّل الجماعة بصلة القرابة بعيدة، أو مصاهرة، أو قرابة من جهة الأم، وحتى من التابعين الذين لا تربطهم بالجماعة أية قرابة. كان الجميع يطلدون على المجتمع الذي كنت أعيش فيه مخييم عائلة "عيت" الجد الأكبر للحاج، وهي إذا توخيينا الدقة، عائلة مكونة من خمس أسر أساسية يتذعمها أبناء شقيقين. أما بمفهومها الأوسع، فتشمل وحدتي انحدار واهيتين، تتضمنان بالفقر وقلة العدد، وترتبطهما صلة القرابة بعيدة يعود نسبها إلى أربعة أجيال، فضلاً عن عدد من العائلات التابعة. لقد تمزّت روابط القرابة من جهة الأب بين العائلات الأساسية عن طريق الزواج بين أبناء وبنات الأعمام في جيل الكبار والجيل الذي يليه. ونظرًا لارتباط العديد من أفراد هذه الأسر بصلات القرابة، فإنهم يتداولون الزيارات باستمرار وينامون في منازل بعضهم البعض. وينطبق هذا الأمر بشكل خاص على الأطفال، حيث يتمتعون بحرية النوم عند أمهاتهم أو جداتهم أو خالاتهم، أو (إذا كانوا صبياناً) أعمامهم وأولاد أعمامهم.

في الماضي، كان التوزيع المكاني داخل المضيق يعكس العلاقات الاجتماعية. فكانت بيوت الشعر تُنصب بعضها بجانب البعض في خط مستقيم، جميعها باتجاه واحد. وفي الوسط تقطن الأسر الأساسية في المجتمع، وت تكون ، في العادة، من الأقرباء الرئيسيين وعائلاتهم. بينما يحتل الأقرباء البعيدين والتابعون أطراف المخيم. أما اليوم فإن المباني الدائمة تضعف الارتباط بين التوزيع الاجتماعي والتوزيع المكاني، إن المخيمات الحديثة عبارة عن خليط من البيوت والخيام. مع ذلك، فإن بيوت الأفراد الأساسيين في كل مجتمع تتحقق بعضها حول البعض، في حين يعمد القادمون من الخارج إما إلى نصب خيام بالقرب من الأسر التي يرتبطون بها، وإما إلى الانتقال إلى بيوت ، وإما إلى بناء بيوت جديدة بقربها.

وسيكون من الخطأ الافتراض، اعتماداً على هذا الوصف، بأن مجموعة المساكن هذه معزولة، كما هو الحال في المناطق الصحراوية غير المأهولة بكافة الواقع إلى الغرب. بل إن هذا المجتمع الواقع بين مدينة وقرية في منطقة مريوط الشرقية المأهولة، محاطاً بمساكن أخرى. وبالرغم من الترتيب العشوائي للمساكن وقربها بعضها من البعض، فإن الحاجز الاجتماعية بين أسر الجماعات المنفصلة (التي يحددها الانساب للقبيلة) واضحة والحدود غير المرئية معروفة. فقد كان لجماعتنا علاقات وحسن جوار مع بعض الجماعات، وصلات ضعيفة جداً مع البعض الآخر، باستثناء تلك القائمة بين الرجال الذين اعتادوا على أداء صلاة الجمعة معاً في المسجد الملحق بضريح أحد الأولياء.

وقد اتسمت درجة اتصال أفراد الجماعة بالعالم الخارجي بالتباهي الكبير. "فالحاج"، مثلًا، كان قد سافر إلى قطر لزيارة صديق كان قد التقاه في رحلة صيد في الصحراء الغربية. وبعض الرجال زار الإسكندرية والقاهرة. ومعظمهم زاروا مرسى طروح، أكبر مدينة في الصحراء الغربية، ووصلوا إلى ليبيا قبل إغلاق الحدود معها. وجميعهم تقريباً يذهبون، بين الحين والآخر، إلى سوق "الأغنام" في الغرب ويتعاملون مع الأسواق الحضرية في الشرق. وينذهب العديد منهم يومياً إلى المدينة أو القرية المجاورةتين اللتين تقع بينهما قريتهم الصغيرة. أما النساء فحركتهن أكثر تقيداً من الرجال. فجميعهن، باستثناء العجائز، لا يسافرن إلا لزيارة عائلاتهن، أو حضور فرح أو ترح، أو لزيارة الطبيب في عيادة المدينة والقرية المجاورةتين. إلا النساء الأكبر سنًا، فإنهن أكثر حركة، وبوسعهن الذهاب إلى الأسواق المحلية إذا كانت حالتهم الصحية تسمح بذلك.

إن الجماعة التي عشت معها أكثر تقليدية من غيرها في المنطقة، ولكنها كانت أكثر انحرافاً في التحولات الكبرى التي حدثت في الحياة البدوية في العقود القليلة الماضية، من الجماعات الأكثر فقرًا وعزلة التي تعيش في الغرب. ويعتبر أفراد هذه الجماعة حياة المدينة مفسدة وأن معظم سكانها يفتقرن إلى الأخلاق الحميدة، وليس لديهم أدنى اهتمام في الانتقال إليها. وقد حمّتهم ثروتهم القديمة التي تراجعت لفترة وجيزة في الخمسينيات، ثم استعادت من خلال الإدارة الاقتصادية الحكيمة للحاج، حمّتهم من تدخل الحكومة في شؤونهم وحررتهم من التعاون مع مشاريع التوطين الحكومية. وأتاح هذا النماء الاقتصادي للعائلات الأساسية إمكانية دعم التابعين والقراء من الأقارب، وبالتالي الاحتفاظ بهم في إطار الجماعة، كما مكّن الجماعة من وضع معاييرها الأخلاقية الخاصة بها والمحافظة على هويتها المستقلة.

إن كافة الاتجاهات في الاقتصاد البدوي المتغير (التي سيتم بحثها في الفصل الثاني) موجودة في الفعاليات المتنوعة

التي يقوم بها أفراد هذه الجماعة لإعالة أنفسهم. فالعائلات الأساسية تملك قطاعاً كبيرة من الأغنام التي يعتبرونها تجارتهم الرئيسية، كما تملك قطاعاً صغيراً من الجمال بهدف المباهة والحفظ على الهيبة. وهم يغرسون أشجار الزيتون واللوز، ويصرون الزيتون لغايات استهلاكم الخاص. كما أنهم يمتلكون قطعاً من الأراضي الزراعية طمعاً في تحقيق الأرباح منها. وهم أيضاً يزرعون الشعير في كل عام. وفي السنة الأولى من إقامتي بينهم، لم تهطل كمية كافية من الأمطار، ولذلك لم يحصلوا زرعهم. وفي السنة الثانية لم يأتِ محصول وغيره، مما زاد صعوبة الأحوال. إلا أنه كان للحاج، بخلاف أشقائه، صلات في القاهرة والإسكندرية مع أشخاص كان يعمل لديهم ك وسيط في تجارة الأراضي على الساحل، واقتصر بجدوى الاستثمار مع شركاته في الممتلكات في المناطق الحضرية. بينما عمل أفراد العائلات التابعة لهم في الرعي والأعمال المتفرقة كالبناء والحساب والدهان والبستنة وغيرها، فضلاً عن تربية الأرانب والحمام وقليل من الماعز.

وما التغييرات التي أدخلوها على أسلوب حياتهم إلا نوع من التكيف الطوعي مع الظروف المتغيرة. فمع أنهم استفادوا من المساعدات الحكومية في غرس الأشجار، فقد أنشأوا بيوتهم الخاصة. وعندما ادعت الحكومة ملكية كافة أراضي الصحراء الغربية، عدوا إلى وضع الترتيبات اللازمة لشراء أراضيهم التقليدية التي كانوا يعتبرونها ملكاً لهم. لقد كانت آخر مرة ارتحلوا فيها إلى المراعي الصحراوية قبل سنوات من وصولي، ولجملة من الأسباب العملية والعاطفية توافقوا عن الترحال، مع أن الفكرة تتدار من جديد في كل سنة. وليس لديهم كهرباء، مع أن الحاج كان قد اشتري مواداً كهربائية، لكنه ظل معلملاً معظم الوقت في فترة وجودي بينهم. إن أحد المساكن موصول بخط أنابيب للمياه يمر بالقرب منهم. أما معظم الأسر فترسل بناتها المراهقات لجلب الماء بالصفائح على ظهور الحمير من الحنفية الرئيسية. في فصل الربيع، يحصلون على الماء من بئر مشتركة بين عدة جماعات متظاهرة، ولديهم مدرسة حكومية كانوا قد طالبوا بإنشائها، يدرس فيها عدد من أبنائهم.

لعل هذه اللمحات تصلح كمدخل لدراسة المجتمع الذي سيتعرف عليه القارئ بصورة أعمق. إن المشكلة التي يدرسها هذا الكتاب أصبحت واضحة لي في مجرى حياتي بين هؤلاء الناس ونتيجة لتفاعلني معهم. وعليه، سيختاج القارئ إلى التعرف على شيء من تجربة العمل الميداني قبل طرح المسائل النظرية.

العمل الميداني

إن وصفاً أميناً لظروف العمل الميداني، وليس مجرد تدوين ملاحظات روتينية تبين الأوقات التي كان فيها الباحث الأنثروبولوجي في البلد المضيف، يعتبر، كما يقول ماي بري - لويس في مقدمته (١٩٦٧)، أمراً أساسياً في تقويم الحقائق والتفسيرات المطروحة في أي تقرير إثنوغرافي، ولكنه محرج في الوقت نفسه. وبالنسبة للأثربولوجيين الشباب، على وجه الخصوص، الذين ربما لم يمتلكوا بعد ناصية العمل المهني، فإن قناع السرية الذي يحب خبراء السلف الناجح في العمل الميداني يلهب الخيال. فمن السهل، على سبيل المثال، أن يتخيلاً أن أولئك الباحثين البارزين لم يساورهم الشك قط في قدراتهم أو في كفاية المادة التي جمعوها أو مشاعر المضيفين نحوهم، وأنهم، بدلاً من ذلك، كانوا قد بذلوا بالأفكار المطروحة في صيغتها النهائية الناجزة الواضحة والعميقة. غير أنه عندما تجد نفسك، ذات

يُوَم، وقد انشغل عنك الناس، وحيداً في أرض مقرفة تكابد الحمى، أو تأكلك البراغيث ، أو يسخر منك طفل فيسبّ لك النك، فإن السؤال يلح عليك: هل "هذه" هي التجربة التي تحمل اسمـاً جيلاً "كالباحث" أو اسمـاً علمياً "كجمع البيانات"؟ ومع ذلك، فإن طبيعة ونوعية ما يتعلمه الباحثون الأنثروبولوجيون يتاثر تأثراً عميقاً بشكل عالمي الميداني المتفقـد. وهذا ما يجب توضيحـه وتقصـيلـه.

أنا لا أؤمن بأن تكون المقابلة بين الباحثين الأنثربولوجيين ومضيفيهم هي الهدف الوحيد للبحث، إن الحساسية النادرة ونفذ البصيرة وحدهما يمكن أن يحررها هذا المشروع⁽⁴⁾ من النزعة الذاتية. غير أن تجاهل المقابلة من شأنه ، ليس فقط إنكار قدرة عوامل عديدة كالشخصية ولموقع الاجتماعي والصلات العميقة والحظ (ناهيك عن الاتجاهات النظرية وأساليب الوعي الذاتي) على تحديد شكل العمل الميداني ونتاجه، وإنما، أيضاً، إدامة التصورات الخيالية التقليدية للموضوعية وكلية المعرفة التي تكتف الإثنوغرافيا⁽⁵⁾.

متطلقةً من موقف وسطي، سأقدم عدداً محدوداً من عناصر عملى الميداني الأكثر أهمية في وضع مقاييس لما يمكنني القيام به واكتشافه. فمن قلب هذه التجربة التي تشكلت من خلال نظرية أفراد المجتمع إلىَ وما كنت أرتاح له في علاقاتي معهم، انبثقت المسائل التي يعالجها هذا الكتاب. وهكذا بات من الضروري تقديم الموضوع المناسب لهذه الدراسة، وهو العلاقة بين مشاعر وتجارب "أولاد علي" والخطابين المتناقضين الذين يعبران عن هذه العلاقة ومكوناتها، وهما الشعر الغنائي الشفوي عن الحب والحساسية من ناحية، وأيديولوجيا الشرف في الأحاديث العادية والسلوك اليومي من ناحية أخرى.

وصلت إلى القاهرة في مطلع شهر أكتوبر/تشرين الأول ١٩٧٨ ونزلت في فندق صغير يقع في وسط المدينة. وخلال السنوات التي انقضت على نزولي فيه آخر مرة مع عائلتي عندما كنت بعد فتاة صغيرة، لم يتغير فيه الكثير: فالغرف والتمبييدات وموظفو الفندق الظرفاء تبدو عليهم علامات الشيخوخة. أما في الخارج، فيبدو أن المدينة تعيش مخاض التغيير. فتداعي المباني القديمة المطرد يؤدي في بعض الحالات إلى انهيارها. وفي أجزاء أخرى من المدينة، يجري إنشاء الفنادق الفاخرة الكبرى على قدم وساق.

تجولات في المدينة لاتعرف عليها. لقد أصبحت أكثر ازدحاماً وضجيجاً مما كانت عليه، انتظرت وصول والدي.. وهذا قد يتوقف القارئ عند هذا الأمر، إذ أنني أشك في أن أحداً من الباحثين الأنثربولوجيين يصطحب أباه إلى ميدان العمل لإجراء الاتصالات الأولية. إلا أن والدي أصر على أن لديه عملًا في مصر وبواسعه ترتيب موعد رحلته بحيث يتواقع مع موعد رحلتي. وقد قبلت عرضه على مضض، فصحح أتفني سررت بأن أكون بصحبته، ولكنني شعرت بالحرج بسبب تلك الفكرة. وأعترف بأنني لم أدرك ما كان يعتمل في ذهن والدي خلف ذلك الإصرار الهادئ والحازن في ذات الوقت، إلا بعد أن عشت مع البدو لفترة طويلة. فهو كعربي، وإن لم يكن بدؤوا، كان يعرف ثقافته ومجتمعه بما يكفي لأن يدرك أن سفر فتاة غير متزوجة بمفردها في عمل غير محدد، بالنسبة للمضيفين، أمر غير مألوف، إن وضعها سيكون مدعنة للريبة، وسيكون من الصعب عليه إقناع الآخرين ب أنها فتاة محترمة. بالطبع كنت أعرف شيئاً عن الصورة السلبية للمرأة الغريبة في ذهن المجتمع العربي، وهي صورة تغذيها الإشاعات والأفلام السينمائية وعدم حساسية المرأة الغربية إزاء المعايير المحلية للأخلاق وأنماط التواصل الاجتماعي^(٣). بيد أنني افترضت أن بوسعي

التغلب على شكوك الناس، أولاً عن طريق إبراز النصف العربي من هويتي والابتعاد عن سلوك المرأة الغربية، وثانياً باتباع السلوك القويم. لقد كنت واحدة من حساسياتي تجاه السلوك المؤمل مني بسبب خلفيتي وتربيتي. فقد عشت في مصر أربع سنوات من طفولتي . والأكثر أهمية من ذلك أنتي قضيت العديد من العطل الصيفية مع أقارب في الأردن. وبما أنتي جزء من هذه الأسرة، يتبعين عليّ التقىد، إلى حد ما، بقواعد السلوك المناسبة للفتيات العربيات. وكانت أرى في بنات أعمامي الكثيرات نماذج لهذا السلوك. كما كنت أعتقد بأنني أخزن الكثير مما يساعدني على تلمس طرقني مع البدو وعدم الإساءة لهم.

لكن ما لم أضعه في اعتباري هو أن الاحترام لا يأتي فقط من السلوك في إطار التفاعلات بين الأفراد وإنما بالعلاقة مع العالم الاجتماعي الأوسع. فقد فاتني أن أقدر مسبقاً أن أنساً محافظين، كالبدو، يعتبرون الانتفاء للقبيلة والعائلة هو الأسمى، وتعليم البنات عندهم لم يزل حديث العهد، سيفترضون أن امرأة تعيش بمفرداتها لا بد أن تكون قد اتسلاخت عن أهلها، وخاصة الذكور منهم، إلى حد أن أحداً منهم لم يعد يهتم بأمرها. والأسوأ من ذلك أنهم قد يظلون أنها افترفت عملاً مشيناً، فنبذوها. إذ أن آية فتاة تحظى بتقدير أسرتها ورعايتها، ولا سيما الفتاة غير المتزوجة التي تُعتبر المحافظة على عذريتها وسمعتها شرطاً حاسماً لضمان زواج مناسب لها، لا يمكن أن تترك بغير حماية لتسافر وحدها وتصبح تحت رحمة من يرغب في استغلال وضعها. وبينما أن والدي بمرافقته لي، كان يبتغي إزالة مثل هذه الشكوك.

بعد أن أجرينا بعض الاتصالات في القاهرة، توجهنا إلى الإسكندرية، وهناك تحدثنا إلى الباحثين الاجتماعيين الذين كانوا يقومون بدراسة في مريوط، حيث موقع مشروع استصلاح الأراضي وتوطين البدو في الصحراء الغربية . وقد تكرم مدير البحث الميداني بتقديم السكن والمواصلات إلى أقرب مدينة بدوية إلى مركز البحث الذي يعمل فيه، ووعد بتقديمنا إلى معارفه من البدو. ما زلت أذكر اللحظات التي غادرنا فيها بالسيارة قاصدين المدينة التي لوحتها الشمس والتي بدلت الظاهيرة ، هادئة ومهجورة، وبحثنا كثيراً عن المرشد حتى عثرنا على منزله الصغير. وقد تحدث والدي ومدير البحث الميداني طويلاً بينما كنت أقيع بهدوء في المقعد الخلفي للسيارة، يتنابني شعور بالخجل، وبالكاد أفهم ما يدور من حديث ، ولا يتملكني شعور الباحثة الأنثربولوجية.

وكان والدي قد أوضح للرجل أن ابنته التي تربت في الولايات المتحدة الأمريكية، ترغب في تحسين لغتها العربية والتعرف على مجتمعهم، وأنها بحاجة للعثور على عائلة كريمة لتعيش معها. وبعد مداولات، قادنا الرجل إلى قرية صفيرة تتتألف من عدد من البيوت والخيام. وعند وصولنا، حيّانا عدد من الرجال، ودخل والدي مع بعضهم إلى أحد البيوت، بينما دُعيت مع باحثتين من مشروع مريوط إلى خيمة قريبة، حيث جلسنا، وتحلق حولنا عدد كبير من النساء والأطفال. سألتنا هنّ بعض الأسئلة وسألنا أخرى . ومرة أخرى شعرت بأنني هامشية. فهمت القليل مما قالته النساء البدويات، وكان عليّ أن أعتمد على الطالبتين الجامعيتين المصريتين في الترجمة من اللهجة البدوية السريعة النطق، غير أنهما -مثلي- وجدتا صعوبة في فهمها. لم يطلب بنا المقام، وسرعان "ما تقدسنا" في السيارة وسط احتجاج مضيقينا الذين أرادوا أن يذبحوا لنا خروفًا كما يفعلون عادة إكراماً للضيف المحتermen. لم يكن "الحاج"، زعيم تلك الجماعة، موجوداً وقتئذ، فتحدث والدي إلى إخوهه وترك له رسالة يشرح فيها الأمر ويضعني تحت حمايته، عندما عدت في

اليوم التالي، رحب بي الحاج وأعرب عن سعادته لإقامتي معهم.

لقد كان لتقديمي لهذه الجماعة تأثيره العميق على مكانتي بينهم وعلى طبيعة العمل الذي أستطيع القيام به. فهو، أولاً وبالرغم من ضعف مهاراتي اللغوية ومظهرني الأجنبي، قد حدد هويتي كمسلمة وكعربية، لكن مؤهلاتي كمسلمة كانت مهمنة، إذ لم أكن أؤدي الصلوات فضلاً عن أنهم عرفاً أن والدتي أمريكية.

إلا أن معظمهم افترضوا أنني أشاركمونا إلى أساسى من الهوية كمسلمة. وجاء حديث والدي مليئاً بالعبارات الدينية، مما دفعهم إلى الاعتقاد بأنه رجل تقى ومتدين، الأمر الذي انعكس علىي. وقد تأكدت لي مراراًً أثناء إقامتي معهم الأهمية القصوى لمشاركة إيمانهم في الهوية الإسلامية، في قبول الجماعة لي. وكما يحدث دائماً، كانت العجائز والأطفال يقولون بلا مواربة ما يتترفع عن قوله الكبار بسبب تهذيبهم. وقد ظهرت مشاعرهم العدائية تجاه الأوروبيين (النصارى، أو المسيحيين) في اعتراضات الأطفال العنفية على استماعي إلى الإذاعات التي تبث باللغة الإنجليزية، وفي شعور امرأة عجوز بالرعب من فكرة شرب الشاي من نفس الفنجان الذي شربت منه زائرة أوروبية، وفي تعليقات النساء على صديقة أمريكية قدمت لزيارتى ذات مرة (وقد أحبوها كثيراً) من أنها "تصلح لشخص على دينها".

كان واضحأً أيضاً أنني من أسرة كريمة وأصيلة، ولهذا قبلت بي أسرة الحاج كواحدة من أفرادها من دون المساس بمكانها الاجتماعية. وكثيراً ما كانت لغة والدي العربية الجليلة وحقيقة كونه "أردنياً" وليس مصرياً، مدار نقاش بينهم. فالبدو يعتقدون أن جميع العرب غير المصريين هم بدو يتحدثون لهجة محترمة كلهجتهم ويعيشون حياة تشبه حياتهم. ولهذا اعتبروا والدي ابن قبيلة مثهم وهذا أصل رفيع أيضاً، وهي مسألة على قدر من الأهمية كما سنرى في الفصلين التاليين. فلطالما سمعتهم يدافعون عن قبولهم لي على هذا الأساس.

وعلاوة على ذلك كله، كان والدي، باصطحابه لي، قد أوضح لأولئك الذين ساعيـش معهم والذين ستتوقف حياتي وعملي على رضاهـم وكرمهـم، أنـني ابنة لعائلة كـريمة يـهتم بها أقربـاؤـها من الذـكور ويـبغـون حـماـيتها حتى عـنـدـما تـضـطـرـها مـتـطلـبـاتـ إـكـمالـ درـاستـهاـ إـلـىـ العـيـشـ فـيـ ظـرـوفـ يـمـكـنـ أـنـ تـمـسـ بـوـضـعـهاـ. وـقـدـ أـخـذـ الحاجـ وأـقـرـبـاؤـهـ عـلـىـ مـحـمـلـ الـجـدـ وـعـدـهـ لـوـالـدـيـ الـذـيـ كـانـ قـدـ وـضـعـ فـيـهـ ثـقـهـ المـقـدـسـةـ لـحـمـاـيـتـيـ. وـمـعـ أـنـ الحاجـ فـهـ أـنـنيـ جـئـتـ لـتـعـرـفـ عـلـىـ عـادـاتـهـ وـتـقـالـيدـهـ، وـأـكـدـ لـيـ، فـيـ الـحـدـيـثـ الـذـيـ دـارـ بـيـنـنـاـ فـيـ الـبـداـيـةـ، أـنـ لـيـ الـحـرـيـةـ فـيـ الـذـهـابـ إـلـىـ أـيـ مـكـانـ تـنـطـلـبـهـ درـاستـيـ، شـرـيطـةـ أـنـ أـخـبـرـهـ عـنـ مـكـانـ وـجـودـيـ، إـلـاـ أـنـنيـ اـكـتـشـفـ أـنـ حـرـيـتـيـ، فـيـ الـحـقـيقـةـ، مـقـيـدةـ. فـعـنـ خـالـلـ تـلـمـيـحـاتـ الـكـيـارـ الـلـبـقـةـ وـالـعـنـيـدـةـ، أـدـرـكـتـ أـنـنيـ حـرـةـ فـيـ الـذـهـابـ إـلـىـ أـيـ مـكـانـ دـاخـلـ حدـودـ الـمـخـيمـ، وـلـكـنـ تـخـطـيـ تـلـكـ الـحـدـودـ، وـخـاصـةـ إـذـ كـنـتـ لـوـحـدـيـ، أـمـرـ غـيرـ مـقـبـولـ.

كان للقيود المفروضة على حركتي يوافع عديدة. فالقوم يخشون على سلامتي، كما أوضح لي الحاج في لحظة غضب. فإذا ما وقع لي مكروه سيكونون هم المسؤولين عن ذلك. وهم لا يستسيغون فكرة التورط في مسائل الثائر. كما أنتي، بالعيش معهم، أصبحت من أفراد عائلتهم. وبما أن الجميع كانوا ينتظرون لي باعتباري إحدى نساء جماعة الحاج، فإن تصريحاتي تتعكس عليهم وتؤثر على سمعتهم. ولا بد لهم، والحالة هذه، من أن يتاكدوا من أنني لا أفعل ما يمسهم، وذلك بضمـانـ تقـيـيـ بـعـاـيـرـ الـلـيـاقـةـ وـالـاحـشـامـ الـتـيـ تـلـتـزمـ بـهـاـ نـسـاءـهـمـ، وـذـكـرـ يـعـنـيـ أـنـ ثـمـةـ قـيـوـدـ بـخـصـوصـ الـأـمـاـكـنـ الـتـيـ يـمـكـنـ أـنـ أـذـهـبـ إـلـيـهـاـ وـالـأـشـخـاصـ الـذـيـنـ يـمـكـنـ أـنـ أـشـاهـدـ مـعـهـمـ أوـ أـتـحـدـثـ إـلـيـهـمـ. كما أـدـرـكـتـ لـاحـقاـًـ أـنـ ثـمـةـ سـبـبـاـ

آخر يقف وراء عدم رغبتهم في أن أقوم بزيارة أناس من خارج الجماعة وهو أنه سيترتب على ذلك التزامات اجتماعية لم يختاروها بأنفسهم. فإذا زرت جماعة أخرى، فسوف يستقبلونني هناك كواحدة من أفراد جماعة الحاج. وفي مثل هذه الحالة، يقيم الضيوف وليمة للضيوف الذين يحلون عليهم للمرة الأولى، وبذلك أحمل جماعتي ديناً اجتماعياً.

كانت النتيجة الأخرى لتقديمي إلى الجماعة على أنني ابنة أبي، أن أعطوني، وقبلت، دور الابنة المتبناة. فكانت مسائل الحماية والقيود من النتائج التي ترتب على هذه العلاقة. ولكن عملية التهيئة الاجتماعية لدورى هذا استتبعها أيضاً مشاركتي في الأسرة واعتباري أحد أفراد الجماعة القرابية، كما كانت هي أيضاً العملية التي تعرفت من خلالها على ثقافتهم. ومع أنني لم أفقد كلياً مكانتي كضييف في أسرتهم، فإن دورى كابنة طفى عليها شيئاً فشيئاً. فقطع اللحم المنتقاة التي كانت تترك لي جانباً في البداية، صارت فيما بعد تقدم ضيوف آخرين بدلاً مني. وأصبح مكانى خلف الكواليس عندما يكون على المسرح ضيوف. ووجدتني أساهم في العمل المنزلي أكثر مما كنت أرغب، وكان لي نصيبى الخاص من الأعمال المنزلية. وأحياناً كان الرجال يلقون إلى بالأوامر كما لم يجدوا غضاضة في أن يوكلونى في ساعات متاخرة من الليل مع الآخريات من النساء والفتيات من أجل المعاونة في إعداد الشاي وتقديمه للزائرين.

لكن ينبغي ألا أعطي الانطباع بأن هذا الدور كان مفروضاً عليّ. فقد كنت متعاونة بملء إرادي، إذ في مجتمع تحدد القرابة فيه معظم العلاقات، يصبح من المهم أن تأخذ الأدوار الاجتماعية شكل القرابة حتى تصير المشاركة ممكنة. كنت أعرف ما هو المطلوب من الابنة الطبيعية، ووجدت من الصعب أن أقاوم تلبية تلك المتطلبات. ولم يكن ما قمت به من أعمال منزلية تابعاً فقط من وضعى كابنة، لقد شعرت بالامتنان تجاه أفراد أسرتي الذين سمحوا لي بالانخراط في حياتهم واعتبروني من أفراد العائلة. ومع أنني في الأغلب لم أكن عبئاً إضافياً تقليلاً عليهم، فلم أشعر بالارتياح لوجودي بلا عمل، في حين كانت النساء والفتيات يقمن بأعمال مضنية. ومع مرور الزمن أقمت علاقات حميمة مع زوجة الحاج الأولى "قطيفة" وبناتها. وقد كنت أعمل لأعوانهم، وخصوصاً في الأوقات العصيبة، كما كان الحال عندما مرضت قطيفة، وكانت تحاول، قبل مجيء ضررتها، أن تدبر شؤون منزلها بمساعدة ابنتها المراهقة. وأثناء فترة حملها الصعب، قضيت كثيراً من وقتى معها، لأذكىها وأعتنى بصحتها، وأحاول القيام بأى عمل أحسن القيام به بدلاً منها. وأثناء فترات العمل تلك، حيث كنت أملأ خزانات الماء، وأجمع القش للطابون وأحمل أطباق الخبز وأقتصر كميات لا حصر لها من القرع للعشاء، كنت أشعر بالقلق لأن الوقت يمضي بدون أن دون في دفترى أية ملاحظات أو معلومات. وإذا شعرت بسبب ذلك بالامتعاض في بعض الأحيان، فإبني شعرت في معظم الأحيان، بأن مسؤولياتي الشخصية تجاه أولئك الذين أولونى اهتمامهم وعاملونى، لا كباحثة، وإنما كفرد من أفراد الأسرة، تأتى في المقام الأول.

وثمة جانبان من جوانب هويتي لهما تأثير على طبيعة علاقاتي الاجتماعية مع البدو، وبالتالي على نوع البحث الذي استطعت إجراءه: الأول، أنه لم يكن بإستطاعتي أن أكون ابنة بدون أن أكون ابنة. وكامرأة، وجدت نفسي، في كثير من الأحيان، في مواجهة مصاعب لا يواجهها الباحثون الذكور. ولكنني بالمقابل كنت أميزة عنهم بامكانية الوصول إلى عالم النساء بما ينطوي عليه من حميمية مبهجة لم أكن أتوقعها. في الأسبوع القليلة الأولى، حاولت التنبذ بين عالم الرجال والنساء. غير أنني أدركت، تدريجياً، أن علىّ أن اختار وأن أعلن ولائي، بشكل قاطع، لأحد العالمين، كي أكون مقبولة فيه تماماً. وباستثناء الحاج الذي تعمقت معرفتي به من خلال حديثنا اليومي ورحلاتنا الطويلة معاً بالسيارة إلى

الظاهرة بين الجنسين والأخر، فقد وجدت زياراتي للرجال معللة بسبب محدودية الموضوعات التي نستطيع الخوض فيها ضمن حدود الأدب. ولذا اخترت عالم النساء، وبدأت أرفض، أكثر فأكثر، التخلص عن صحبة النساء عندما يدعوني الرجال. وقد قوبل اختياري بتأييد صامت من قبل النساء والفتيات. وهكذا بدأت بالاندماج في عالمهن والانخراط في أنشطتهن والاطلاع على خصوصياتهن. ولأن العلاقات في عالم النساء أقل رسمية منها في عالم الرجال، فقد تمكنت بسرعة من اختراق حدود الأحاديث المؤدية.

أما الجانب الثاني فهو كوني غير متزوجة، وهي مسألة تتطوى على مشكلات أشارت لها باحثتان عربيتان في الأنثربولوجيا درستا في الغرب ثم عادتا للقيام بعمل ميداني في مجتمعيهما الأصليين (التركي ١٩٧٣، أبو زهرة ١٩٧٨). إن كوني غير متزوجة لم يزجني فحسب في دور الابنة، وإنما وضعني أيضاً في وضع ملتبس نظراً لأنني كنت أكبر سنًا من الفتيات البدويات غير المتزوجات. لقد رغبت في أن أكون جزءاً من عالم النساء، إلا أنني لم أتمكن بإحدى أهم خصائصهن، ألا وهي الأطفال. والفرق بين الفتترين يظهر أحياناً في الملابس. فعندما قررت أن أرتدي ثياباً كثابهن وقعت في مأزق، إذ أن المرأة المتزوجة ترتدي حجاباً أسود وحزاماً أحمر (انظر الفصل الرابع)، في حين تتضع الفتاة غير المتزوجة منديلاً على رأسها وأخر يلفّ خصرها. وأخيراً اهتديت إلى حل وسط، وذلك بأن ارتديت ثياباً بعضها مما تلبسه المرأة المتزوجة وبعضها الآخر مما تلبسه الفتاة غير المتزوجة، ثم عقدت منديلي بطريقة غير بدوية، وفي النهاية جرى تصنيفي في فئة متوسطة بين الفتترين المذكورتين. إن المشكلة الوحيدة الحقيقة التي سببها لي هذا الوضع هو أنه حال دون إقامتي على توجيهي أسلطة معينة عن الحياة الجنسية - حيث كان يفترض أن أكون جاهلة بهذا الأمر. ولكن النساء كن يتحدين بالكشف ويتمارحن حتى أمام الأطفال. ولذا لم أشعر بأن الموضوع كان مغلقاً تماماً.

في الأشهر الأولى، وبالرغم من تقديري لقبولهن الحار لي، شعرت بالاستياء من القيد التي يفرضها عليّ دورى ووضعى في المجتمع. لقد كان من الصعب عليّ تقبل تبعيتي وقلة حيلتي إلى ذلك الحد. ومع أننى استمتعت بالعيش فى أسرة الحاج وشعرت بالارتياح لوجودى بينهم، فقد أرقّتني الفكرة المتعلقة بما يتبعنى على الباحثين الأنثربولوجيين القيام به. كنت أؤمن بأن عليّ أن أتنقل من بيت إلى بيت، وأن أقابل كل شخص في الجوار وأن أجري عمليات مسح. ولم أعتقد أن من الملائم أن تقتصر اتصالاتي على مجموعة قرابية واحدة أو مجتمع واحد. إلا أن الخروج عن إرادة مضيفي سيكون بمثابة إهانة لهم، وسيضع مجمل علاقتي معهم في مهب الريح، وهو أمر لا يعقل أن أجازف فيه لأنهم قبل كل شيء، أخذوا على عاتقهم حمايتي والعناية بي. إن من واجبي نحوهم كفتاة تعتمد عليهم كلّياً احترام رغباتهم، وإن دورى كابنة، يجعل من الخروج على إرادتهم أمراً غير مقبول.

لقد تغيرت مع الزمن علاقاتي بالناس في إطار الجماعة، وشهدت نقلات حادة في منعطفات معينة، كما حدث عندما قدمت امرأة جديدة للإقامة معنا. فقد ألقى بي هذا الحدث في قلب دائرة المعزين. وفيما عدا مثل تلك المنعطفات كان التغيير يتم تدريجياً. ففي بداية الأمر، كنت أحاول جاهدةفهم ما يقال وما يدور حولي، وكانت أشعر بالارتباك وبيانى أكثر ميلاً للمراقبة مني إلى المشاركة في ما يجري، لكن بعد أن تعرفت إلى عدد من الناس، ومع تحسّن قدراتي في اللغة العربية، بدأت مشاركتي بالتزايد. وفي الأشهر الأولى كنت أذهب إلى القاهرة مرة كل أسبوعين أو ثلاثة أسابيع بهدف الاستحمام والأكل وشراء الدواء واستلام البريد والتحدث باللغة الإنجليزية. أما في الأشهر الأخيرة فقد كنت أشعر بأنني في درجة أدنى صرت أذهب إلى القاهرة مرة كل ثلاثة أشهر وأمضي فيها يوماً واحداً فقط لقضاء

حاجاتي الملاحة.

لكن أكثر ما أقلقني بعد الأشهر الأولى أن العلاقة مع الناس الذين كنت أعيش بينهم لم تبدُ متوارزة، ولا أقصد ذلك بمعنى فارق السلطة والثروة اللتين يمتاز بها الباحث على مبحثيه، ذلك لأنني كنت، في النهاية، مجرد ابنة تعتمد على غيرها، وليس لديها ما تقدمه، اللهم سوى صحبتها. ففي حين، كنت أطلب إليهم توخي الصدق والأمانة في حديثهم إليّ، كي أتمكن من معرفة دقائق حياتهم كما هي، لم يكن لدى استعداد لكشف الكثير عن نفسي، إنهم لا يعلمون شيئاً عن حياتي الماضية، عن أصدقائي وأسرتي، عن الجامعة التي أدرس فيها والشقة التي أقيم فيها، باختصار إنهم لا يعلمون شيئاً عن الكثير من جوانب هويتي. وبخلاف الباحثين الأنثروبولوجيين الآخرين الذين لا يقدّمون أنفسهم وحسب باعتبارهم مختلفين، وإنما يستخدمون هذا الاختلاف في إثارة النقاش، كان عليّ أن أنأي بنفسي، قدر الإمكان، عن الأميركيين، وبسبب هويتي العربية، لم أجرؤ على القول مثلاً: "في البلاد التي أتيت منها، الناس يفعلون كذا وكت...". إن تنق المعلومات التي سمعوها عن الحياة في أمريكا كانت كافية للشك في حكمة والدي في اختيار العيش وتنشئة أطفاله بين غير المسلمين.

وأخيراً خمد شعوري بالقلق، ومع تزايد مشاركتي في حياة الجماعة وفك ارتباطي بحياتي الأخرى، ومع تقاسمنا تاريخاً مشتركةً ومجموعة من التجارب التي استطعنا أن نبني عليها علاقاتنا، "أصبحت" حقاً ذلك الشخص الذي يعيش معهم، وكان ذلك كافياً للانقاء الحقيقي بيتنا. ومع أنه بقي دائماً قدر من عدم التوانى يتمثل في أنني كنت أكتب عنهم وألاحظ حياتهم، ربما على نحو أوّيق مما يفعلون، فقد كنت أشعر بأننا جميعاً، كأفراد، نتعامل مع ظروف شاركتنا فيها على نحو متساوٍ، وربما تتطابق هذه التجربة مع ما يدعوه بعض محلّي تجارب العمل الميداني بتطور تفاعل النزوات (رابيناو ١٩٧٧، ص ١٥٥).

لقد مرت لحظات أدركت فيها حدوث تحول في علاقاتي بالناس، حتى وإن سارت عملية التغيير بصورة غير ملحوظة. فقد داهمني شعور جياش بالانتفاء لهم وبأن حياتي أصبحت طبيعية، عندما أيقظتني ذات يوم وبعد مرور خمسة عشر شهراً على إقامتي، إحدى بنات الحاج التي هرعت إلى غرفتي حاملة إلى خبراً مثيراً مفاده أن جارنا قد عاد من الحج. وكنا نخشى أن يكون قد لقي حتفه أو أودع السجن لأنّه قبض عليه بدون جواز سفر أثناء حصار المسجد الحرام في مكة المكرمة، ولم نسمع عنه شيئاً منذ ذلك الحين، وحكتني على الإسراع في الاستعداد لحضور الاحتفال الذي سيقام ترحيباً بعودته سالماً. فارتديت أفضل ثيابي.

عندما كنا في طريقنا إلى الحفل شعرت بالغمر لأنّ أصبح لدى الآن كافة الملابس المناسبة: ثوب جديد كان مضيفي قد أهداه لي في حفل الزفاف الأخير. وهو مصنوع من قماش صناعي ملون، ويعتبر منأحدث الأزياء البدوية، وحزام أحمر اللون، وشال أسود أضعه على رأسني. وكنت أعرف أنّ بلوزتي الجديدة (التي كنت ألبسها تحت الثوب) ذات الألوان البراقة والتي تتخلل نسيجها خيوط معدنية، وكذلك عقدي الجديد اللامع والمصنوع من الخرز الذي أهدتني إياه صديقتي الخياطة، سيكونان موضع إعجاب. لقد استطعت أن أرى نفسي كما يراني الآخرون، وسررت عندما عرفت بأنني أصبحت، أخيراً، أرتدي ثياباً تليق بمناسبة احتفالية كهذه. كما كنت مستعدة لقطفية وجهي بالشال عند مرورنا أمام خيمة الرجال، في طريقنا إلى القسم الخاص بالنساء. عندئذ أدركت مدى عدم الارتياح الذي كنت سأشعر به لو

لم أكن أغطي وجهي.

عندما دخلنا الخيمة المكشطة بالنساء، كنت أعرف تماماً المجموعة التي ساندتم إلها، إنها مجموعة "قريبياتي". رحّبن بي وشرعن في القيل والقال واغتنياب الآخريات من الموجودات. إن شعور "نحن" وهم" شعور مركزي في التفاعلات الاجتماعية فيما بينهن. وقد انتقل إلى هذا الشعور فتصبح مركزاً بالنسبة لي أيضاً. وشعرت بالغبطة لأنني أنتهي إلى "نحن". فيما بعد، عندما أصبحت المضيقات بحاجة إلى المساعدة في إعداد الشاي للضيف، قمت بمساعدتهن، مؤدية بذلك الدور المناسب الذي ينبغي أن تقوم به الجارة القريبة.

غادرت الاحتفال برفقة عدد من نساء جماعتنا، وقضيت سحابة اليوم أنتقل من أسرة إلى أخرى، أقوم بالزيارات وأوجه الأسئلة وأستمع إلى مختلف جوانب القصة محاولة الإمساك بخيوط تلك القصة المتصلة بأخر أزمة اندلعت في المخيم، والمتمثلة في خلاف نشب بين حالة وابنة اختها. في ساعة متأخرة من بعد ظهر ذلك اليوم جاءت بعض الفتيات المراهقات بحثاً عنِي، والحنن على لرفاقتهن في جمع الحطب من بستان زيتون مجاور كانوا يقلّمون أشجاره. كان يوماً جميلاً فرحت بفكرة الخروج إلى الهواءطلق وانطلقت معهن. أشرن إلى المكان الذي قام أبناء عمومتهن فيه بقتل أفعى ضخمة، وذكرن المزيد من المعلومات عن الخلاف العائلي الذي سمعت عنه لتوٍي. قمنا بتحميل الأغصان والفروع في عربات تجرها الحمير، ومع غروب الشمس انطلقنا عائدات إلى البيت. في الطريق مررت بنا عربة يجرها حمار ويقودها شبابان من مخيمنا. فأخذت رفيقاتي سهلن امرأتان وثلاث فتيات وطفلة، وجميعهن من أسرتي - بالتلويع لهما والتسلل إليهما لأنّ يقلّلنا في عريتهما. غير أن الشابين كانوا في عجلة من أمرهما وأشارا لنا بالتحمّي جانبًا، فلم يعودا يعاملاني كضييف يتعمّن أن يعامل معاملة خاصة. ومع ذلك سرنا في أعقابهما وقفزنا إلى العربية أثناء سيرها، وكنا نطلق الضحكات وتبادل معهما النكات اللاذعة.

في ذلك المساء، عندما كانا تتحقق حول مصباح الكاز وتحدث عن الاحتفال الذي حضرناه وتبادل نتف المعلومات التي جمعناها وتشعر بالسعادة لأننا أكلنا لحماً، أدركت مدى شعوري بالإرتياح لأنني كنت أعرف كل شخص تحدثنا عنه، وأدلى بدلوي، كالآخريات، فأطّر أخباري وملحوظاتي وتفسيراتي الخاصة، وأتحمل بلا عناء ثقل الطفلة التي كانت تتّنام في حجري وأنا أجلس "متربعة" على الأرض. في تلك الليلة فقط، حين دونت تاريخ ذلك اليوم في دفتر يومياتي، عرفت أن أياماً معدودات تفصلنا عن عيد الميلاد. فقد بدأ حيّاتي الأمريكية بعيدة عنِي كل البعد.

ومع أن مشاعري نحوهم تغيرت، فلا أظن أنني أصبحت إنسانية تماماً (أي اجتماعية تماماً) تجاه العديد منهم، إلا في ذلك المأتم. فالناس كانوا يخشون أنني لا أهتم بهم بنفس القدر الذي يهتمون بي، وظهرت هذه المخاوف في الاتهامات المازحة لي بأنني سوف أنساهم حال مفارقي لديارهم وأنني لن أعود لزيارتكم قط. لم تكن والدة الحاج مستبدة، ولكنها كانت شخصية رئيسية في المخيم وتمثل قمة السلطة الأخلاقية. وكانت أعرف أنها، بالرغم من حبها لي، كانت تتّساع عن سبب وجودي معهم، وكانت دائمًا تصرف بشيء من التحفظ غير أن وفاة شقيقها أدى إلى تغيير موقفها مني. إذ حالما سمعنا بوفاته طلبت بإصرار مصاحبة نساء أسرتنا لتقديم العزاء لها. وقد وجدت المشهد برمتها، بما فيه من نواحٍ وعویل^(٢)، مؤثراً للغاية. وعندما جلست القرفصاء أمام العجوز لمعانقتها والإعراب عن عزائي لها، أجهشت بالبكاء. فقد ألمني حزنها، وخشيته على صحتها لكونها كانت مريضة لفترة من الزمن. وكلما دخلت امرأة تجدد الندب وتكررت طقوس الرثاء، فلم أتمالك نفسي وانهمرت دموعي. لقد أيقظ ذلك المأتم حزني الخاص على وفاة جدتي وابن

عمي اللذين لم أبكيهما كما يليق.

فيما بعد، سمعت من بعض النساء أن العجوز قد تأثرت تأثراً بالغاً لأنني سارعت إلى الذهاب فور سماعي النبأ، مثلي مثل قريبتها وكُناتها، كي أشاطرها الحزن، كما سمعت من أخريات أن معرفتها بأنني أهتم بها من كل قلبي وأشاركتها مشاعر الأسى على فقدان شقيقها الوحيد، قد عنى لها الشيء الكثير، ومنذ ذلك الحين، اختلفت معاملتها لي، حتى إنها بكت وهي تغنى لي بعض الأغاني المؤثرة عن الفراق قبيل مغادرتي الميدان، إن القيد والمزايا التي خلقها وضعى المميز في الجماعة لمشروعى الإثنوغرافي لا بد أن تكون واضحة في ما ذكرت، وعلى أية حال، إذا كان افتراض مضيقاً بأننى كنت جزءاً من مجتمعهم الأخلاقي، واستجنبية تتمتع بالحصانة، قد فرض على بعض القيد، فإنه في الوقت نفسه أتاح لي المشاركة فيه بطريقة لم تتح لغيري، وبصفتي ابنة، كنت مضطورة لتعلم معايير السلوك لدى المرأة داخل المجتمع، وكما هي بالضبط، من خلال المشاركة الاجتماعية وكذلك من عملية الملاحظة، لكن العائق الوحيد هنا يتمثل في أنني، مثل (التركي ١٩٧٣) اكتشفت أن الناس كانوا يتوقعون أنني أعرف أشياء لم أكن، في الحقيقة، على علم بها، وقد حال ترددي في كشف جهلي، ولا سيما في أمور الدين، دون متابعتي لبعض الموضوعات التي كان يمكن متابعتها لو لم أكن كذلك، ومع ذلك، فإن العيش في عالم اجتماعي ضمن نفس الحدود التي يعيش فيها أفراد الجماعة قد أتاح لي إمكانية فهم كيف يسير هذا العالم وكيف يفهمه أفراده.

لقد كان من المناسب لمزاجي واهتماماتي أن ينحصر عملي في مجموعة صغيرة أستطيع أن أعرف جميع أفرادها معرفة حميمة، ومع تزايد الألفة مع الناس قل اهتمامي بالتعرف إلى الغرباء، فقد كانت أحابيthem السطحة معي تبعث على الملل، وصرت أشعر بالضجر بسرعة من الرد على أسئلتهم المتكررة عن منزوعات "أمريكا". كنت مهتمة بتعقيدات العلاقات بين الأفراد في المجتمع البدوي، وأحاول معرفة المفاهيم التي كان "أولاد علي" يفهمون، من خلالها عالمهم الاجتماعي ويتصررون في إطاره، وهذا النوع من المعرفة لا يتاتى إلا من خلال معرفة النساء، بصورة حميمة، ومع مرور الزمن.

إن التغيرات التي تخلفها دراسة الحياة اليومية ليست بالهيئة، وكان يصيّبني القنوط أحياناً لأنني لم أقم بجمع تاريخ العلاقات بين الجماعات القبلية أو تتبع أنماط السيطرة على المناطق، ولكنني أعتقد أن ما ضحيت به في هذا الجانب قد عوضته باكتساب معرفة عميقة بالأفراد، يبني عليها التحليل اللاحق، وإذا ما أضفتنا القريبات من النساء المتزوجات خارج الجماعة والأنسباء والأشخاص الذين سمعت عنهن كثيراً بدون أن أتقيم، فإنهن مقتنة بأن معرفتي بالمجتمع ترتكز إلى "عينة" أكبر من الأسر الخمس عشرة التي تتتألف منها الجماعة الأساسية.

أما السؤال مما إذا كانت هذه الجماعة تعتبر مثلاً "أولاد علي" أم لا، فهو سؤال لا معنى له: فإن البدو الآخرين الذين ينتسبون إلى نفس العالم الاجتماعي والأخلاقي، ومن فيهم أولئك الذين قابلتهم في زياراتي لجماعات أخرى (خلاف المصريين) لا يختلف كثيراً بعضهم عن البعض في شيء سوى في نوعية وكمية البضائع التقليدية والحديثة التي يقتنونها، وعلى أية حال، يمكن أن تنشأ ثقافة فريدة في أي مجتمع مغلق، بما فيه العائلات المنفردة، وبهذا المعنى ربما كانت الجماعة التي أتنمي إليها مختلفة عن الجماعات الأخرى، بيد أن ذلك لا ينقص من صحة ملاحظاتي.

وقد يعتبر البعض تركيزى على عالم النساء نوعاً من القصور إلا أن تمكّن من الوصول إلى العالمين كليهما، جعل من

عملية أكثر توازناً من عمل الرجال، وفيما عدا بعض الحالات النادرة، فإن فرصة الباحثين الرجال، في المجتمعات التي تعتمد الفصل بين الجنسين، في الوصول إلى عالم النساء أقل بكثير من فرصتي في الوصول إلى عالم الرجال. إذ لم يقتصر الأمر على أن معيدي كان شخصاً طليق اللسان ولم يدخل علىَ بالمعلومات المتعلقة بشخصه وبثقافته، بل كان شقيقه الأصغر وأبيه وأبناء إخوته والرجال التابعون له زواراً معتادين لعالم النساء، وكانت أستطيع أن أتحدث معهم بحرية نسبياً. وعلاوة على ذلك، لم تكن بنية تدفق المعلومات بين عالمي الرجال والنساء متماةة. إذ فرقاً لنط التراتب السائد، فإن الرجال يتحدثون بعضهم إلى البعض في حضرة النساء، غير أن العكس لا يحدث^(٤). هذا فضلاً عن أن الشباب والرجال ذوي المنزلة الاجتماعية الدنيا يتحدثون مع أمهاتهم وعماتهم وجداتهم وزوجاتهم في شؤون الرجال، في حين لا أحد يزور الكبار من الرجال بالأخبار. إن ثمة مؤامرة صمتت تبعد الرجال عن عالم النساء^(٥).

ربما كان للأسلوب غير الموجه الذي انتهجه أثر بالغ في البحث الذي أجريته، ونتيجة التقاء المبادئ والميول الشخصية والظروف، وعدم رغبتي في متابعة طرح الأسئلة بشكل هجومي أو إجراء مقابلات، جعلت المدى الذي أستطيع معه دراسة بعض المسائل بصورة منهجية، محدوداً. كما مكتنني من وضع استفساراتي الخاصة بالمسائل التي يعتبرها البدو أنفسهم أساسية وهامة. إن وضعني في المجتمع كشخص لا حول له ولا قوة حال دون إكراه الناس على الخوض في نقاش لا يريدون الخوض فيه. كما لم تكن بي رغبة في ذلك. وكانت أقدر عالياً أنهم كانوا يعتبرونني مختلفاً عن أولئك الباحثين الذين سبق أن التقوهم. فقد سمعت قصصاً عن "الامتحانات" التي أعطاها لهم أولئك الباحثون (يقصدون الاستعمارات) والحكايات الغريبة المضحكة التي كان البدو يملئون بها تلك الاستمارات. ولكن لأنني كنت أرغب في العيش معهم فقد افترضوا أن علاقتنا تقوم على أسس اجتماعية طبيعية. ولم أنشأ أن أنتهك تلك الأسس. ولذا، نادراً ما كنت أدون ملاحظاتي أو أستخدم آلة التسجيل أثناء حديثهم (اللهم إلا فيما بعد عندما بدأت أحجم الشعر). وبدلأ من ذلك، عمدت إلى كتابة ملاحظاتي من الذاكرة أثناء الليل، أو في أوقات الفراغ خلال النهار، وكانت أحاول طرح الأسئلة أثناء مناقشة الناس لموضوع معين أو حدث معين، بدلاً من طرحها بشكل مفاجئ أو على نحو غير متوقع. وبهذه الطريقة، تذكرت من استبطاط تصورات البدو لعالمهم الاجتماعي بسلامة وبدون تكلف، واكتشاف أهمية الشعر في الحياة الاجتماعية. ولو أنتي كنت قد برمجت بحثي بشكل جامد سلفاً، لكنت الآن جاهلة بكليهما.

الشعر والمشاعر

"يكسيها ضباب الياس
العين وين ماراق جوها..."

كان جلس معاً في احتفال أقيم لعقد "صلح" بين فرعين من فروع القبيلة كانت تربطهما صلة قربي وشقة، ثم انفصل على أثر حادث وفاة نجمت عن شجار بين أبناء العمومة، عندما ألقت هذه القصيدة على مسامعي امرأة في منتصف العمر، وهي زوجة زعيم قبلي ذي نفوذ، كان الجو متقدراً. وجلست النسوة في خيمة تطلّ على السهل الذي ستقام فيه مراسم الاحتفال وتُنصب فيه بعض الخيام للرجال . ولكن يراقبن بقلق الرجال وهو يروحون ويغدون. وفي لحظة ما "اختفت" بعض النساء في أحد البيوت المجاورة وأخذن بتزويج إحدى الترانيم. وعندما بدت عليَ الدهشة أوضحت لي

المرأة التي كانت تعتبرني من مسؤوليتها وسط تلك المجموعة من النساء الغريبات أنهن تذكرن قريبهن المتوفى وأخذن بيكتنه، ومع مرور الساعات وبعد أن اتفص أن الاجتماع قد سار على ما يرام، شعرت النساء بالارتياح قليلاً. وحوارات بعضهن من من تربطهن بكلًا الفرعين المتصالحين قرابة بعيدة تسليتي باليقان القصائد، وبضمونها القصيدة السالفة الذكر.

عند عودتي إلى البيت في نهاية ذلك اليوم الطويل، سألتني نساء المخيم عن كل صفيحة وكبيرة، تخص ما رأيت ومن شاهدت وظللن يحزنن ويتجاذلن أثناء حديثي، وعندما قرأت هذه القصيدة وأعطيت أوصاف المرأة التي ألقتها أمامي، عرفنها وشرحن لي معنى القصيدة، لا بشرح معاني كلماتها، وإنما بذكر المناسبة التي قيلت فيها. فروين لي قصة فقدان الأم لولادها الوحيد، قبل عامين ونصف، الذي كان قد لقي مصرعه جراء إصابة برصاصة في الفم أثناء شجار وقع بين بعض الرجال البدو وثلة من الجنود المصريين كانوا على متن قطار عبر إحدى المناطق البدوية. ولم أتمكن، إلا بعد مرور فترة غير قصيرة، من ترجمة القصيدة وفهم أهميتها تعبير عن فجيعة أم بفقدان ولادها، فجرّتها الذكرى الأليمة للشاب القتيل بمناسبة الصلح الذي عقد بين أقاربه، وربما لأنها رأت نفسها في صورة النسوة المتوجعات.

من استماعي لملاحظتي للحياة اليومية والتفاعلات الاجتماعية على الصعيدين العام والخاص في العالم المحلي، لاحظت أن الناس كثيراً ما يغفون أو تتخلل أحاديثهم القصائد القصيرة، وكان كل منهم يبدي اهتمامه بهذه القصائد وكثيراً ما يعرب عن تأثره لدى سماعها لها . ولما لم يكن لدى اهتمام بالشعر، فإبني تجاهلتها في البداية. فقد أتيت لدراسة أنماط ومعنى العلاقات بين الأشخاص، وبخاصة بين الرجال والنساء، ولذا نادرًا ما دوّنت في ملاحظاتي الميدانية أن الناس يحبون إلقاء قصائد الحزن القصيرة. لكن، بعد وقوع بعض الأحداث، بدأت أتساءل عن معنى تلك القصائد، ولماذا تتمتع بقيمة كبرى عند البدو. فبدأت أغيرها اهتمامي.

كانت أول قصيدة سجلتها، لأمرأة من مخيم آخر تعرفها بعض نساء جماعتي. طلبت إلى أن أكتبها في دفترى. كانت تلقىها ببطء وتعيد إلقاءها على مسامعي كي أتأكد من صحة ما أكتب. ثم طلبت مني أن ألقىها أمام امرأة معينة في مخيمي. وقبل مغادرتي سألت عن اسمها فأعطتني اسمها. عندما عدت إلى البيت، قرأت القصيدة التي دوّنتها، فبدت لي مجرد مقاطع خالية من المعنى. واحتارت النسوة عندما ذكرت لهن اسم المرأة، ثم اجتمع رأيهن على أنها امرأة أخرى، وقد عرفت فيما بعد أنها أعطتني اسمًا مستعارًا. بعدها، ولدة أسبوع، وأنى ذهبت بين جماعتي، كانت النساء يطلبن مني إلقاء القصيدة التي أرسلتها معي تلك المرأة. لقد سحرتهن القصيدة، أما أنا فاخترت في أمر إخفاء المرأة لهويتها.

غير أن المرة الأولى التي أدركت فيها الطبيعة الحساسة للقصائد جاءت متاخرة قليلاً. كانت زوجة أحد الرعاة تساعد أسرتنا في إعداد الخبز في فرتنا المؤقت، عندما فاض صدرها ، في لحظة ضيق ، بوحدة من تلك القصائد. فأصررت على أن تعيد إلقاءها مرة أخرى كي أتمكن من كتابتها. في ذلك المساء ، وبينما كنت أتحدث مع الحاج حول ما رأيت وما سمعت خلال النهار، وأسائله عن أمور وأتلقى إجاباته وإيضاحاته، قرأت له تلك القصيدة. وفجأة تغير أسلوبه التعليمي الرقيق، وطلب، وقد بدا مستثاراً، معرفة قائلتها. ترددت في البداية ظناً مني أنني ربما أكون قد أفشلت سراً هاماً بدون أن أدرى، ولكن، وبعد أن اعترفت، في النهاية، أنها زوجة الراعي، ظهر عليه الارتياح، وأوضح لي أن للقصيدة علاقة باليأس من الحب، وأنها أشدتها لأنها كانت قد فقدت زوجها الأول، وأن زوجها الحالي طاعن في السن، وعلى حافة قبره. عندئذ فهمت أنه خشي من أن تكون إحدى زوجاته قد أشدتها. وعندما أطلعت قطيفة، زوجة

الحاج الأولى، على الأمر، وبختني على حماقتي وحدرتني من تبعات كشف قصائد النساء للرجال مهما يكن. وبالنسبة لي، شكلت ردود فعل الناس حيال هذه القصائد الدلالات الأولى على أهمية الشعر كوسيلة للتعبير عن مكونات النفس، والاتصال السري. فبدأت بكتابة أو تسجيل القصائد على أشرطة لدى سمعاعي لأي منها على لسان أحد، سواء ألقاها بصورة عفوية أثناء الحديث، أو أنشدتها على نحو خاص. وتبين لي أن الأغانيات الحزينة التي سمعتُ النساء، وأحياناً الرجال، يغنينها هي من نفس نوع القصائد القصيرة التي كن يلقينها.

كما أن اهتمام البدو الكبير في القصائد وموافقتهم على إدراكي لأهميتها، أكد لي بأنني عثرت بشيء في غاية الأهمية. ومع هذا، لم تكن لدى معظم النساء القدرة على شرح تلك القصائد لي. وعندما كنت أسألهن عن معنى قصيدة ما، كان يكرر كلماتها أو يصفن الحالة التي انبثقت منها تلك القصيدة. ونادرًا ما أتيحت لي فرصة مناقشة القصائد مع الرجال لأسباب ستتجلى في الفصول اللاحقة. لفترة غير قصيرة كنت أسجل القصائد "بالرموز الصوتية"، بدون أن أفهم الكثير منها، لأن الألفاظ كانت مبهمة، والصور مختلفة والإشارات غامضة، لكن في النهاية، وبمساعدة بعض أفراد الجماعة وشاب ليبي يعيش في القاهرة يتمنع بثقافة رفيعة ويتحلى بالصبر، بدأت بتفسيرها.

وأوضح لي أن هذه القصائد، التي تدعى الواحدة منها "غناء"^(١٠) نوع من القصائد الغنائية، وهي شبيهة بالـ "هايكو"^(١١) اليابانية من حيث شكلها، وأقرب إلى blues الأمريكية من حيث محتواها وطابعها العاطفي. وهي عادة تصف المشاعر المتصلة بالعلاقات بين الأشخاص وينظر إليها الآخرون باعتبارها تعابيرات شخصية عن تلك العلاقات. غير أن الأدباء الإثنوغرافية الموجودة عن "أولاد علي" لم تهيئني للأهتمام بالدور الحيوي الذي يلعبه الأدب الشفوي في حياتهم اليومية. فمن بين الباحثين الأنثروبولوجيين الذين درسوا "أولاد علي" وأبناء عمومتهم في الجبل الأخضر، لم يأت أحد على ذكر الأغاني والشعر، سوى بيترز (١٩٦٥) الذي لم يتسع في الحديث عن أهميتها. كما أن الموارد المنشورة عن شعر "أولاد علي" التي وقعت عليها يدي، لم تسعفي بآية معلومات عن السياق الاجتماعي الذي كان يلقي فيه الشعر^(١٢).

ومع ذلك، فإن الأهمية الثقافية للشعر والأغنية، المندمجين تماماً بالحياة اليومية في مجتمعات عربية أخرى تظهر بوضوح في بعض أفضل الدراسات الإثنوغرافية المبكرة. وثمة دراستان لا يمثل لهما في الأدباء الحديثة، الأولى لجرانجويست (١٩٣١ و ١٩٣٥) عن أهالي القرى الفلسطينية ، والثانية لموصل (١٩٢٨) عن بدو الرولة. إن نصوص غرانجويست مفعمة بالقصائد والأغاني المرتبطة بكل صغيرة وكبيرة من حياة أهل القرى التي تصورها الباحثة بوضوح. كما جمع "موصل" مادة شعرية غنية من أفواه بدو الرولة. وبالرغم من كثرة تعليقات العلماء والباحثين في الثقاقة العربية على الأهمية القصوى التي يعلقها العرب على الشعر، فإن عدداً قليلاً منهم حاول وضع هذا الشعر في سياقه الاجتماعي الحي. فالذين يتعاملون مع المسائل الأدبية ليسوا، في العادة، من الإثنوغرافيين. فلا هم يسجلون القصائد كما هي في مجرى الحياة اليومية، ولا هم يحللونها بالارتباط باستخداماتها الاجتماعية، مكرسين جل اهتمامهم للشعر "التقليدي" الفصيح. وقد بدأ البعض من أمثال نوتلر (١٩٧٦ و ١٩٧٨) بالنظر إلى الأشكال التقليدية الفصيحة في ضوء ما نعرف عن الأدب الشفوي بدون أن يتمكنا من الاهتمام بوحدة من المسائل الكبرى للتراث الشفوي، ألا وهي السياق الاجتماعي للشعر "المؤدي"^(١٣)؟

ولأن غالبية الشعر الذي جمعته كان يقال في سياقه الاجتماعي المحدد، فقد فهمته على أنه شكل من أشكال الخطاب الذي لا ينفصل عن الحياة الاجتماعية البدوية، وليس شكلًا فنياً غامضاً، مصمم بمعزل عن الحياة اليومية، ولا يهم سوى المتخصصين^(١). إن المسألة الهمة بالنسبة لدارسي النصوص المختلفة، من الشعر إلى الابتهاج، ومن المثل إلى الأسطورة، هي علاقة تلك النصوص بالحياة الاجتماعية. وقد نشرت مؤخرا دراستان اثنروبولوجيتان عن الشعر القبلي العربي (ميكر ١٩٧٩، كاتون ١٩٨٤)^(٢) تحددان العلاقة بين الشعر والمجتمع بطريقة تتجاوز الفكرة القديمة عن الأدب الشعبي "الفولكلور" باعتباره وعاء ومصدراً للحكمة والقيم الثقافية من ناحية، وكذلك الفكرة الغربية الجمالية عن الفنون تتغيير عن العبرية الفردية من ناحية أخرى. وحدد مايكيل ميكر، من خلال تحليله الألغي والمعقد لشعر ومجتمعبدو الرولة استناداً إلى إثنوغرافيا أوائل هذا القرن، يحدد العلاقة بين الشعر والمجتمع على النحو الآتي:

«كانت الكلمات البدوية، أكثر من الأفعال البدوية، مركز الجهد المبذول لمعرفة ما هو ممكн في العلاقات السياسية المتقلبة. وتكشف هذه الكلمات عن استراتيجيات منهجية لوضع نوع من النظام السياسي بالرغم من وجود علاقات سياسية متقلبة. ومن أشكال الصوت البدوي، يمكن للمرء أن يفهم، بشيء من الدقة، شكل التجربة البدوية» (١٩٧٩، ص ٢٧).

وتتجدر هنا ملاحظة نقطتين اثنتين: أولاهما، أن ميكر يربط الأدب بما يعتقد أنه من الشؤون المركزية لحياة الرولة، وبالذات، العلاقات السياسية المتقلبة والمصراع بين الفرسان بقوة السلاح. وثانيتهما أن ميكر، مثل ليفي- ستراوس الذي يقول، كما في "قصة اسديوال" (١٩٦٧)، بأن الأسطورة وسيلة لحل المشكلات الفلسفية- الاجتماعية في قلب المجتمع، يرى -أي ميكر- في الشعر وسيلة ذهنية للتعامل مع هذه الشؤون المركزية.

أما ستي芬 كاتون، فمع أنه يشاطر ميكر رأيه بأن الشعر مرتبط بالصراع السياسي، فإنه يحاول إقناعنا بوجود علاقة أكثر برامجاتية بين الشعر القبلي اليمني والحياة الاجتماعية اليمنية. وبالاستناد إلى روى كينيث بروك الثاقبة، وبالتركيز على استخدام الشعر في التوسط لحل النزاعات، يقول كاتون إن «الشعر بمثابة فعل مغروس في واقع تاريخي- اجتماعي، وسلاح هجومي، كالسيوف والبنادق، لكنه يستخدم الحرب الكلامية للخطاب السياسي» (١٩٤٨، ص ٨)

إن أشكال الفهم لوظيفة الشعر تختلف بعضها عن البعض بصورة ملحوظة، ولكنها تشترك في منظومة من الافتراضات التي تحتمل التدقيق، لأنها تعكس أنماطاً منتشرة من التحييز أمل أن أتناولها في عملي هذا. إن ميكر وكاتون كلّيهما يعالج مشكلة الصراع والنظام الاجتماعي باعتبارهما شأنًا مركزيًا لرجال القبائل اليمنيين والرولة، ويدرسان أنواعاً معينة من الشعر فقط، وهو شعر الرجال المفترض الرسمي. ومع أن ثمة دليلاً كافياً على أن رجال القبائل يستبد بهم الصراع والتحالفات السياسية، فإبني أعتقد أن الأهمية الكبيرة التي يعنوها المؤلفان لهذا الجانب من جوانب الحياة الاجتماعية نابعة من انغماسمهما في الأدبيات الأنثروبولوجية حول الشرق الأوسط التي نجد أن جزءاً كبيراً منها مكرس للمناقشات حول نموذج وحدة الانحدار الانقسامية. إن اهتمام الأنثروبولوجيين، وبضمهم ايقانز- بريتشارد، الرجل الذي يتحمل أكثر من غيره مسؤولية هذا النقاش بشأن تنظيم وحدة الانحدار الانقسامية، بالتنظيم السياسي في حقبة الحكم الاستعماري، هو أمر لا يدعو للدهشة^(٣). بل إنني أثير بدلاً منه مسألة أكثر عمومية، ألا وهي

العلاقة بين الرجال والسياسة.

ومع أنه من الممكن إثارة التساؤل حول مدى صحة فكرة ارتباط الرجال بمجال السياسة والنساء بالمجال المنزلي كظاهرة عالمية، وهي الفكرة التي قامت باستطلاعها الدراسات "النسوية" (دي بقوار، ١٩٥٣، إيلشتين، ١٩٨١، روزالو، ١٩٧٤)، فإن هذه الصورة تصف إحدى حقائق الحياة الاجتماعية في المجتمع الغربي الحديث.

وفي حين أنتي لا أنوي اتهام ميكروكتون وايفانز- بريتشارد وبيترز أو غيرهم بإسقاط اهتماماتهم الشخصية على الوضع بشكل غير ملائم، إلا أنه قد استمرعى انتباهي أن التمايز في وجهات النظر بين رجال القبائل العرب وبين الرجال الأوروبيين قد أدى بكل طرف منها إلى تعزيز اهتمامات معينة عند الطرف الآخر، وإهمال الجوانب الأخرى التجربة. إن هذه الجوانب، مثل الشخصي والعلاقات بين الأشخاص مقارنة بال مجرد والعلاقات بين الجماعات؛ والعائلي والخاص وغير الرسمي مقارنة بالعام والاحتفالي وال رسمي؛ هذه الجوانب ليست من شؤون النساء وحدهن (سواء الغربيات أو البيزنطيات) ولكن تجاهلها يصبح أكثر صعوبة إذا ما شملت دراسة المجتمع تجاري النساء. إن النساء في المجتمع البدوي معنيات للغاية بالمسائل السياسية المتعلقة بالقبيلة وصراع الجماعات وشئون أخرى كالصلح بين القبائل الذي يكون أزواجهن وأباهن وأولادهن طرفاً مباشراً فيه. إنهن يشاركن في الروح الجماعية العربية للمجتمع البدوي. ولكن مثلكما تتمتع النساء البدويات باللاء الشديد للقبيلة والإخلاص لاستقلاليتها، فإن الرجال البدو ليسوا مجرد نشطاء سياسيين. فهم يشرأبوا أيضاً لهم عائلات ورغبات وطموحات وي CABDON مأسياً شخصية في الحب والصداقه وخلافهما. وأعتقد أن علينا توسيع رؤيتنا للمجتمعات القبلية في الشرق الأوسط لتشمل أبعاد التجربة في تحليل الحياة الاجتماعية. وسيتضح أن جوانب الحياة هذه لا تنفصل بعضها عن البعض.

في كافة هذه المجتمعات ثمة أنواع شعرية عديدة: منها ما يكون بناؤه الفني محكماً وموضوعه بطوليأً، وهذا النوع يُلقى أو ينشد فقط في المناسبات الاحتفالية أو في سياق عام محدد^(١)، ومنها ما هو أبسط من حيث البناء الفني ويحصل موضوعه بالشؤون الشخصية والمشاعر ، وهو أكثر ملامحة للأوضاع الاجتماعية غير الرسمية. والنوع الأول يقتصر، بصفة عامة، على الرجال، أما الثاني فيميل الكبار من الذكور، رسمياً، إلى التقليل من شأنه باعتباره تتاجراً غير هام للنساء والشباب^(٢). وربما لهذا السبب، لم تدرس قصائد وأغاني الحب عند المجتمعات القبلية في الشرق الأوسط، بالرغم من كثرة الإشارات إلى انتشارها^(٣).

يتبع ميكروكتون هذا النمط ويتعاملان مع النوع الأول وحسب، وربما يعود ذلك إلى اهتمامهما بالشعر السياسي^(٤). بالنسبة لميك، كان الاختيار متعمداً. فمن بين القصائد الفنية الموجودة في مجموعة موصى انتقى للتحليل قصائد وحكايات الحرب الموجودة في فصل واحد، متوجهلاً العديد من قصائد الحب والقصائد الفنائية القصيرة الموجودة في فصل آخر. ويجد هذا الاختيار تبريراً غير مباشر فيرأى ميك هو أن الرولة لم يكن لديهم اهتمام كبير بالحياة المنزلية في المخيم يعكس شعوب الشرق الأوسط المستقرة أو شبه المستقرة (١٩٧٩: ص ٢٦ و ٩٤-٩٧). وفي مناقشته للحياة المنزلية في المخيم، يشير ميك، على خطى تشارلز دفتي، فيشير إلى "المجلس" فقط، أو اجتماع رجال القوم في خيمة الزعيم. أما كاتون الذي أمضى فترة غير قصيرة في إجراء بحثه الميداني في اليمن، فكانت خياراته أقل، وقد تجول في عالم الرجال في مجتمع قائم على الفصل بين الجنسين، وسجل على أشرطة القصائد التي يلقيها الرجال في مناسبات عامة، حيث استقبل كضيف بين ضيوف آخرين، فأجرى مقابلات مع شعراء القبيلة. لقد كانت فرصته في

الوصول إلى العالم الداخلي للبيوت والمجتمعات الحميمة للأصدقاء والأقارب، محدودة.

لقد كنتُ أتحرك داخل العالم الخاص "أولاد علي" وأضعة الحياة الاجتماعية، وبخاصة عالم المشاعر، وليس الشعر أو السياسة في مركز اهتمامات البحث. ولهذه الحقيقة صلة بنوع الشعر الذي صادفته واكتشفتْ أهميته، وبالعلاقة بين الشعر البدوي والمجتمع البدوي^(٤٠). ويمكن اعتبار "الفناء" شعر الحياة الشخصية، إذ يقوم الأفراد بإلقائها في سياق اجتماعي محدد، وتعلق، في الغالب، بالخصوصيات ويعبرون فيها عن مشاعرهم تجاه أحوالهم الشخصية وعلاقتهم الحميمة.

إن أكثر ما يسترعى الانتباه في هذه القصائد التي كان يلقيها رجال "أولاد علي" ونساؤهم الذين عرفتهم، هو ذلك الاختلاف الجذري بين المشاعر التي يعبرون عنها في القصائد وبين تلك التي يعبرون عنها في أحاديثهم وتقاعدهم الاجتماعية العادية، حيال نفس الأمور. إن نزوع البدو للنكتة أو الإنكار الاهتمام في المسائل الشخصية، والتعبير عن الغضب في الأحوال الصعبة، قد بدا لي كوسيلة دفاعية. غير أنني شعرت بالتقدير تجاه كوكبة المشاعر التي يعبرون عنها في القصائد الفنائية المؤثرة التي يتعلّق معظّمها بالهشاشة والتعلق الشديد بالأ الآخرين، وبدا لي أنهم يجدونها مؤثرة أيضاً.

إن هذا التناقض يشي بالمشكلات التي يدرسها هذا البحث. فكيف لنا أن نفهم حقيقة أن الأفراد يعبرون عن مشاعرهم بطريقة مختلفة كلياً في الخطاب الشعري عنها في الخطاب غير الشعري؟ هل يعتبر أحد الخطابين أكثر أصلابة من الآخر في التعبير عن التجربة الشخصية؟ يقول روبرت لي فاين، في تقييمه للدراسات الأثنروبيولوجية للذات، إن «الاتصال بين الأشخاص هو الوسيلة التي يمكننا بواسطتها أن نكتشف كيف يخوض الأفراد تجربتهم الحياتية وكيف تتشكل معتقداتهم الثقافية تلك التجربة» (١٩٨٢، ص ٢٩٣). ويلاحظ لي فاين الصعوبات الناجمة عن مثل هذا الاتصال الذي يحدث في ميادين عدة ووسائل عدّة، إلى جانب تناقض الرسالة التي يتم نقلها. إن رسالة الشعر في المجتمع البدوي العربي عميقـة من حيث المغزى، ومركـزة من الناحـية الثقـافية. وهي، لهذا، أمر في غـاية الأهمـية لفهم تجـربـة "أولاد علي".

إن السؤال المركزي الذي يطرح نفسه عند دراسة قصائد "الفناء" عند أولاد علي يتصل بالعلاقة بين الخطاب الشعري البدوي والخطاب المستخدم في الحياة الاجتماعية العادية^(٤١). وللبدء في دراسة هذه العلاقة، يتمنى علينا أن ننظر إلى ما هو أبعد من الإطار الباسـر الضيق لحـالة إلـقاء الشـعر وكـذلك الإـطار الأوـسع لتـاريخ حـياة الأـشـخاص الـذـين يـلقـونـهـ، وأنـ نـحاـولـ فـهمـ الـمعـقـدـاتـ الـثقـافـيـةـ الـأسـاسـيـةـ الـتيـ يـحملـهاـ أـولـادـ عـلـيـ عنـ الـجـمـعـهـ وـالـعـلـاقـاتـ الـاجـتـمـاعـيـةـ وـالـفـردــ أيـ باختصارـ أيـديـولـوجـياـ الـحـيـاةـ الـاجـتـمـاعـيـةـ^(٤٢). ولـهـذهـ الغـاـيـةـ، سـائـيـنـ فيـ الفـصـولـ (٢ـوـ٣ـوـ)ـ العـانـصـرـ الـأسـاسـيـةـ لهـذهـ الأـيـديـولـوجـياـ عـارـضـةـ المـفـاهـيمـ الـتيـ يـسـتـخـدمـهاـ الـبـدوـ لـفـهـمـ عـالـمـهـ، وـالـأـفـكـارـ السـائـدـةـ الـتـيـ تـوجـهـ أـفـعـالـهـ وـتـقـاعـدـهـ.

ونظراً لأن أيديولوجيا القرابة، وبخاصة مفهوم "الدم"، بشقيه، السلف والقرابة من جهة الأب، هي التي تشكل رؤية "أولاد علي" لعالمهم الاجتماعي، وتحدد الهوية الاجتماعية للفرد والهوية الثقافية للجماعة، وتشكل كذلك مواقف ومشاعر الأفراد تجاه الآخرين، فإنتي سأقوم بمناقشتها أولاً. إن تنظيم الحياة السياسية يتشكل حول هذه الأيديولوجيا. ولكن مسائل التراتب والسلطة والمكانة ربما تعتبر أكثر إلحاحاً باعتبارها شفوناً يومية في الحياة الاجتماعية للبدو الذين تعرّ

عليهم الاستقلالية ويعتزون بالمساواة، على الأقل في الحياة السياسية. وهنا يبرز التعبيران الأساسيان، الشرف والحسنة. ويتفق معظم الناس على أن القيم المرتبطة بفكرة الشرف، بصرف النظر عن تعريفه، إنما تقع في قلب القائد الاجتماعية في المجتمعات المتعددة لحوض البحر المتوسط^(٢٣). ومعظمهم أيضاً يدركون الصلة بين الشرف والذرجم الاجتماعي^(٢٤). غير أن تعريف قانون الشرف، وتحديد ميدان أهميته، وتوضيح الصلة بين الشرف والاحتشام الجنسي، وفهم لماذا يعتبر هذا القانون أمراً مركزاً، تبين أنها جميعاً مهمات أكثر صعوبة. وينبغي القيام بها في الإطار الإثنوغرافي لمجتمعات معينة.

في الفصلين الثالث والرابع، دراسة لمنطق أيديولوجيا الشرف وعلاقة الحشمة بالشرف في مجتمع "أولاد علي"، وتوضيح لفائدة هذه الأيديولوجيا في عقلة عدم المساواة الاجتماعية والسيطرة التي يمارسها البعض على حياة الآخرين في مجتمع يجعل من المساواة بين الأقرباء من جهة الأدب واستقلالية الأفراد أمراً مثالياً. وتقوم الأيديولوجيا بذلك من خلال الإشارة إلى مبادئ الأخلاق التي تضمن أن يتصرف الأفراد بما يحافظ على ديمومة النظام السياسي والاجتماعي. وتُعد القيمة الأخلاقية في فكر "أولاد علي"، أساس سلطة المرأة أو صدارته الاجتماعية، حيث تقاس القيمة الاجتماعية بمدى تجسيد الفرد لمثل الشخصية، وهي مثل يحملها قانون الشرف وتدور حول قيم الاستقلالية. إلا أنه إذا كان الشرف ينشأ عن قيم مرتبطة بالاستقلالية، فإن هناك العديد من الناس، وعلى رأسهم النساء، يصطدمون بعائق عديدة في سعيهم لتحقيق هذه المثل بسبب اعتمادهم على الآخرين جسدياً واجتماعياً واقتصادياً. ومع أن هؤلاء يشتغلون في الروح العامة للجماعة ويظهرون بعض فضائل الاستقلالية في ظروف معينة، فإن طريقهم إلى الشرف، في ظل هذا النظام، مختلف. فلكي يكون لهم قيمة أخلاقية، عليهم أن يظهروا الاستقلال "جسم"، الذي ينبغي أن يفهم على أنه نوع من الاحترام الطوعي تجاه أولئك الذين يجسدون المثل العليا للنظام بصورة أوثق. أما لماذا يعتبر الاحتشام الجنسي، وخاصة بالنسبة للنساء، أحد الجوانب الهامة لاحترام من هم في مرتبة اجتماعية أعلى، ولا سيما الكبار من الأقرباء الرجال، فهذا ما يوضحه الفصل الرابع، حيث تتم دراسة أفكار البدو بشأن الجنسين وموقع الجنس في نظام قائم على روابط القرابة في خط الذكور. إن الدليل على سلامة هذا التفسير للاحتشام الجنسي، هو قدرته على شرح حوادث القتل المتعلقة بالشرف ونمط حجاب النساء.

وأما تأثير هذا النظام الأخلاقي المرتبط بأيديولوجيا الشرف، على الأفراد فيما يقولونه أو يفعلونه، وحتى في تعبيرهم عن أكثر المشاعر حميمية، فهو موضوع الجزء الثاني من هذا الكتاب. ولكن، ما إن نبدأ بالحديث عن الحياة الشخصية نعود إلى الشعر، لأن الناس يعبرون عن مشاعرهم واستجاباتهم حال الأوضاع الشخصية من خلال الأحاديث العادية ومن خلال الشعر كذلك. وهكذا، بعد مقدمة موجزة، في الفصل الخامس، عن اللون الشعري الذي يستخدمه أولاد على، أنتقل في الفصلين السادس والسابع لدراسة استجابات البدو لمختلف الأوضاع الحياتية، ولا سيما في أزمات الحب والفقدان. إن الفصل المستمر والمتسق بين المشاعر التي يعبر عنها الأفراد في خطابهم الشعري وبين المشاعر التي يعبرون عنها في خطابهم العادي يقودنا إلى الاستنتاج بأن للمشاعر التي يعبرون عنها معاني ثقافية. ونحن، في الحقيقة، نستخدم لفظة مشاعر emotions or affects وليس عواطف sentiments للإشارة إلى الطبيعة الأدبية أو التقليدية لهذه الاستجابات. ومع أن كافة الاستجابات العاطفية الموجودة في الأطر الثقافية التي تقيم مشاعر معينة بشكل متفاوت كانت، في الأونة الأخيرة، موضوع بحث للعديد من الباحثين في الأنثروبولوجيا النفسية والتأويلية (انظر

جيرتز ١٩٧٣؛ لوتز ١٩٨٢، ريسمان ١٩٧٧، روزالو ١٩٨٠ و ١٩٨٣ و ١٩٨٤)، مع ذلك فإبني أود أن أخذ الأمر إلى ما هو أبعد من ذلك، فأظهر أن المشاعر يمكن أن ترمز، فعلاً، إلى القيم، وأن تعبير الأفراد عن هذه المشاعر يسهم في تصوير الذات. ويرتبط هذا التصوير بالأخلاق التي ترتبط، بدورها، بالسياسة بمفهومها الواسع. إن المشاعر المعبر عنها في الأحاديث العادلة تتسمج مع أيديولوجيا الشرف والاحتشام. أما المشاعر التي يعبر عنها في الشعر، فإنها تعبر عن ذات حساسة وضعيّة، ذات تحركها مشاعر الحب والشوق العميق، وهي، للوهلة الأولى، ليست مشاعر أفراد يحسون بالاعتزاز والاستقلالية، ولا بالعفة والвшمة.

ما الذي يرمز إليه الأفراد عن أنفسهم من خلال التعبير عن مشاعرهم غير المحشمة؟ ما الذي ينطوي عليه الشعر مما يسمح باستخدامه للتعبير عن مشاعر مناقضة للمثل العليا للشرف، بدون أن يؤدي إلى تعريض سمعة قائليه الخطير؟ ما هي الرسالة التي يريد الأفراد إيصالها عن أنفسهم وعن مجتمعهم من خلال القصائد التي تعبّر عن مشاعر تشي بتحدي النظام الأخلاقي. وإذا عرفنا أن كلا النوعين من التعبير متعارف عليه، فما هي أهمية وجود خطابين ثقافيين للتعبير عن المشاعر الفردية؟ وإذا كان ما يقوله الناس، سواء من خلال التعبير الشعري أو العادي، يمثل نافذة تطل على تجربتهم الخاصة، فما الذي يكشف عنه التناقض بين شكلي التعبير المذكورين بخصوص قدرة أيديولوجيا الشرف والвшمة على تشكيل التجربة؟ وأخيراً، ما الذي يقوله التقييم الثقافي غير العادي للخطاب الشعري عن العلاقة بين أيديولوجيا الشرف وبين تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية للبدو كل، وليس التجربة الفردية وحسب؟ ونعود إلى هذه الأسئلة في الفصل الأخير، حيث ما بدأ كلغز يتعلق بلون شعرى يقودنا لتأمل الأمور الجوهرية الخاصة بسياسة خطاب المشاعر وطبيعة الأيديولوجيا والعلاقة بين الأيديولوجيا والتجربة الإنسانية.

الفصل الثاني

الهوية من خلال العلاقات

لم أجد هذا العالم الذي جئت أشارك أهله حياتهم على الصورة التي تخيلتها من قبل، والتي كانت قد شكلته في ذهني صور رومانسية عديدة، وبناء على معرفتي بأنّ "أولاد علي" يسكنون شريطاً ساحلياً يمتد على طول الحدود الشمالية للصحراء الليبية^(١)، فقد تخيلت أنني سأرى خياماً منصوبة على امتداد شاطئ رمل أبيض وعميق البحر المتوسط الفيروزى يطل من خلفها. وتوقفت في ذاكرتي فقرة مفعمة بالحيوية من كتاب جوستين Justine، الجزء الأول من "رباعية الإسكندرية" للكاتب لورنس دوريل:

"تناولنا الشاي معاً، ثم خطرت لنا فكرة بنت لحظتها، فأخذنا ملابس السباحة واتجهنا بسيارتنا عبر الأكواخ البركانية، مبتعدين عن "برج العرب"، نحو الشواطئ الرملية المتألقة في الضوء البنفسجي المشوب بالصفرة في فترة ما بعد الظهر الأخيرة في الأقوال. وقد هدرت أمواج البحر فوق البساط الرملي النضر بلون الزيف المتكسد، وعلىخلفية مدير البحر الرحيم تجانينا أطراف الحديث. ولقد مشيينا في تلك البرك الضحلة التي تفاص بالاسفلج الممزق والمتشوه على الشاطئ؛ وغاصت أقدامنا حتى الكواحل، ولا أذكر أننا مررنا في طريقنا بأحد سوى شاب بدوي نحيل يحمل على رأسه قفصاً مصنوعاً من الأسلاك ومليناً بطريق السلوى البرية التي تم اصطيادها بواسطة الشباب^(٢)، ١٩٥٧، ص ٣٤

وقد اكتشفت فيما بعد أن البحر، وعلى الرغم من قربه من مكان إقامتهم، لم يلعب دوراً كبيراً في حياتهم، وأن إعجابهم بجمال الطبيعة الذي عبروا عنه قد ترتكز على الصحراء حيث كان يقودهم موسم الهجرة الشتوية. وكان جميع أفراد الجماعة يتحدون بنوع من الحنين عن الأرضي الداخلية للصحراء، فيشieren لها بـ"فوق" بالرغم من أن آخر مرة هاجروا فيها إلى تلك الأرضي كانت قبل سبع سنين من وصولي. وكانوا يصفون حيوانات تلك الصحراء ونباتاتها؛ الأعشاب المحببة للغزلان، نبات الخلة الذي يفتح الشهية، الأعشاب التي تشفى من العديد من الأمراض إذا تم غليها مع الشاي، الأرانب البرية التي ينبعي اصطيادها في الليل، والطرائد التي تطير فجأة من قلب الشجيرات. وهم يشيدون بالأطعمة الطيبة "الجافة" التي توفرها الحياة الصحراوية^(٣) ويدمّرون يختة الخضار الطازجة التي يعتبرونها غير صحية ولو أنها تشكل الآن جزءاً من غذائهم. ويذكرون بسرور منتجات الحليب الوفيرة في أيام الربيع بفضل المراعي الصحراوية^(٤) التي تنبتها الأمطار. كما يستذكرون طعم حليب النعاج التي تتغذى على نبات "الشيخ" الزكي الرائحة.

ومع ذلك، وعلى الرغم من تقدير البدو لهبات الطبيعة الصحراوية، فإنهم ينظرون إلى الأرضي التي يقيمون عليها الآن

من زاوية الناس والجماعات التي تقطنها. إن عالمهم عالم اجتماعي إلى أبعد حد، حيث نشاطات وعلاقات أفراده راسخة، وحيث العزلة مقوية لدرجة أن أحداً منهم لا ينام وحده، ويسود الاعتقاد بأن أولئك الذين يعيشون وحدهم يكونون عرضة لهجوم الأرواح الشريرة، أو "العفاريت" التي ترتع في الأماكن التي لا يتواجد فيها بشر.

كما أني كنت أتوقع أن أجد بدؤاً رحلاً يسكنون الخيام، ويعملون في الرعي ويعيشون حياة هادئة مع قطعانهم، ولكنني وجدت، بدلاً من ذلك، أن هؤلاء الناس الذين طالما أطروا مباحث الحياة الصحراوية يسكنون في منازل (حتى وإن استمروا في نصب خيامهم بجانب منازلهم، وقضوا معظم وقتهم فيها)، وبينينون معاصمهم بساعات برقة، ويلبسون أحذية من البلاستيك، ويستمعون إلى المذياع وألة التسجيل ويركبون شاحنات "التوبيتا"^(٤). وبخلافرأيي، لم يكونوا يعتبرون هذه المظاهر نوادرات خطر تحذر من فقدان هويتهم كجماعة ثقافية، ومن أنهم لم يعودوا بدؤاً لأن هويتهم، بصرف النظر عن تسمينهم لحياة الترحال الرعنوية وقصوة الصحراء، لم تعد تتحدد من خلال أسلوب معيشتهم، وإنما من خلال بعض المبادئ الرئيسية للتنظيم الاجتماعي وهي النسب والنظام القبلي القائم على العلاقات القرابية من جهة الأب والمرتبط بقانون أخلاقي، هو قانون الشرف والخشمة. وتنتظم عالمهم الاجتماعي هذه المبادئ الأيديولوجية التي تحدد هوية الأفراد ونوعية علاقتهم بالآخرين. وتتجتمع هذه المبادئ في مفهوم "أولاد علي" لرابطة الدم، وهو مفهوم متعدد الجوانب ذو معانٍ عديدة وقوة ثقافية هائلة. وسوف نعرض فيما يلي إلى اثنين من جوانب هذا المفهوم:

الأصل : دم الأسفاف

إن رابطة الدم تصل الناس بالماضي وترتبطهم بالحاضر، وتعدّ، كصلة بالماضي من خلال النسب، أمراً أساسياً في تحديد الهوية الثقافية. كما أن عراقة الأصل تعتبر أمراً في غاية الأهمية بالنسبة "لأولاد علي". لقد هاجرت العشائر أو القبائل المعروفة باسم "أولاد علي" من ليبيا إلى مصر. وتتفق معظم الروايات على أنهم، مثل قبائل "السعادي" الأخرى من الجبل الأخضر، متذرون من بني سليم وبني هلال، الغزاة الذين قدموا من نجد واجتاحتوا شمال إفريقية في القرن الحادى عشر الميلادى. وترجع بعض المصادر تاريخ هجرتهم إلى مصر إلى القرن السابع عشر، بينما ترجع مصادر أخرى أن تكون هجرتهم قد تمت في أواخر القرن الثامن عشر^(٥). وكما هي الحال بالنسبة "للمرابطين"، وهم جماعات قبلية مرتبطة بهم ارتباطاً غير واضح وتشارکهم الإقامة في الصحراء الغربية، فإن قبائل "أولاد علي" ظلت هامشية بالنسبة لمجتمع وادي النيل الزراعي الذي يشكل العصب demografique، والاقتصادي لمصر^(٦). وحسب كل التقديرات فإن بدو الصحراء الغربية يشكلون ما يقل كثيراً عن ١٪ من عدد السكان الكلي في مصر، وهي نسبة أخذت تتناقص باطراد خلال القرن المنصرم^(٧).

ولطالما ارتبطت مصائر "أولاد علي" بما هو أكبر من هطول الأمطار وطبيعة المراعي، على الرغم من اعتماد اقتصادهم التقليدي بشكل رئيس على قطعان الإبل والأغنام والماعن، وزراعة العبوب المعتمدة على مياه الأمطار في الأراضي الساحلية، وبعض أعمال التجارة، فلم تقرر حركتهم وسبل معيشتهم فحسب بالمنافسة الداخلية مع الجماعات القبلية الأخرى التي كانت تشارکهم أسلوب حياتهم، وإنما أيضاً بالأحداث الخارجية، السياسية والاقتصادية التي أثرت على ليبيا ومصر. فقد كانوا على تماس مستمر مع الأوروبيين، والليبيين، والمصريين عن طريق التجارة، والتهريب والغزوات

سواء استخدمت العنف أو كانت سلمية. وعلى الرغم من مرور قرون من التواصل مع الجماعات الأخرى، والمحاولات التي بذلتها السلطات المركزية المتعاقبة، بدءاً بمحمد علي ومروراً بالبريطانيين، إلى عبد الناصر وحتى النظام الحالي، للسيطرة عليهم ومن ثم احتوائهم، فقد ظل «أولاد علي» البدو محتقظين بهوية ثقافية متميزة.

في القرن التاسع عشر شكلت حرية التنقل التي كان يتمتع بها «أولاد علي»، وسيطرتهم على طرق القوافل، وعدم احترامهم للقانون عائقاً أمام محمد علي ومصدراً لأنذى، فلجاً، في نهاية المطاف، إلى منحهم حق الانتفاع من أراضي الصحراء الغربية، وإعفائهم من الضرائب والخدمة العسكرية مقابل مساعدتهم له في عملية حراسة الحدود، وقمع الثورات الداخلية، وتجريد الحملات العسكرية الخارجية. وعندما حكم البريطانيون مصر، لم يكن «أولاد علي» مستقرين أو خاضعين للسلطة بعد، مع أن العديد منهم امتهنوا الزراعة نظراً لمردودها المجزي، وأدت السكك الحديدية إلى إضعاف سيطرتهم على طرق التجارة، وأجبرتهم على التحول إلى التركيز على الأغذية أكثر من الإبل^(٤). وقد حاول البريطانيون، مدفوعين بتوسيعهم من روابط هؤلاء البدو الرحل الوثيقة مع ليبيا ومن أعمال التهريب التي كانوا يقومون بها، حاولوا، بين حين وآخر، ويدون نجاح يذكر، إلغاء الامتيازات التي كانوا يتمتعون بها بحمل الأسلحة النارية والإعفاء من الخدمة العسكرية. وابان الحرب العالمية الثانية، مني البدو بخسائر فادحة في ماشيتهم، وأبارهم، وممتلكاتهم جراء المعارك التي دارت رحاها على أرضهم بين البريطانيين والألمان^(٥).

ولم تتحول أهداف الحكومة من السيطرة السياسية الكاملة عليهم إلى الاحتواء إلا بعد قيام الثورة ومجيء عبد الناصر إلى السلطة في عام ١٩٥٢. كانت الدوافع الكامنة وراء اهتمام الحكومة في دمج البدو في السياسة، والاقتصاد، والثقافة المصرية دوافع أيديولوجية ومادية. وكما أوضح الباحث الأنثروبولوجي أحمد أبو زيد عام ١٩٥٩ فإن «ثمة رأياً سائداً، سواء كان صائباً أو خطأً، مفاده أن البداوة وشبه البداوة تمثلان مرحلة في التدهور لم تعد تتواكب مع وقائع الحياة الحضرية، وعليه ينبغي إنهاوها»^(٦)، ص ٥٥٣. ولقد أقامت الدولة مشاريع من أجل توطين البدو الرحل: فقامت باستصلاح الأراضي بغية زراعتها وقدمت غراس الزيتون، والتين، والحمضيات. كما قدمت الأعلاف من خلال الجمعيات التعاونية، وسنت قوانين تعطي كل من يبني بيته، حق الاحتفاظ بقطعة الأرض التي أقيم عليها البيت. كما عملت الحكومة على تحسين أوضاع المراعي والماشية، وتشجيع الصناعات المحلية، وتوفير الخدمات الطبية والتعليمية. وقد أحدثت مثل هذه المشاريع، إلى جانب مبادرات البدو في ميدان التجارة، تغييرًا جذرًا في الاقتصاد الأساسي وأنماط العمل لدى «أولاد علي» وساهمت في عملية الاستقرار^(٧). لكن تنبؤات أبو زيد المتفائلة بشأن تأثير المشاريع الإنمائية للحكومة على «أولاد علي» تبدو جوفاء الآن، وبعد مرور قرابة خمس وعشرين سنة:

إن تخفيف التناقض الثقافي والاجتماعي القائم حالياً بين الصحراء الغربية، بقطنهها الرحل وشبه الرحـل، وبين بقية أنحاء البلاد سيكون بمثابة تتويج لإنجازات هذه المشاريع. ويتجلـى هذا التناقض في الأنماط المختلفة في العلاقات الاجتماعية، والقيم وطرازـن التفكـير المختلفة، والبنيـة المختلفة السائدة في الصحراء ووادي النيل»^(٨)، ص ٥٥٨.

وعلى الرغم من التغيرات التي طرأت على مجتمع «أولاد علي» واقتصادهم، فإن هدف الاحتواء لم يتحقق بعد. بل على العكس من ذلك، فقد غدا جانب كبير من جوانب هوية البدو وإحساسهم بأنفسهم يتحدد من خلال تميـزـهم عن، أو

بالتعارض مع سواهم من غير البدو، فلاهين كانوا "فلوح" أو "مصريين" (قاوريين) أو "نصارى"^(١). بيد أن ثمة علامات لاندماجهم في جسم الدولة: فمعظمهم على وعي بالأحداث التي تقع على الساحة الدولية وببعضهم رأي في القوتين العظميين. ومعظمهم على قدر من المعرفة بالأوضاع السياسية الداخلية لمصر وعلاقتها الدولية، إلا أن عواطفهم لا تستثار إلا من خلال الشفون القبلية والنزاعات والمصالحات والتحالفات والأعمال العدائية بين البدو. وقد يستمعون إلى برامج الإذاعة المصرية إلا أن برنامجاً واحداً من بينها يحقق لهم الإثارة ويشدّهم إليه، وهو "إسكندرية مطروح". فمرة كل أسبوع، يتطلق الجميع، شيئاً وشيئاً رجالاً ونساءً، حول أجهزة المذيع الصغيرة، وينصتون بانتباها شديد ومتعمّة غامرة، لهذا البرنامج الذي ييرز أغاني البدو التقليدية وقصائدتهم والتحيات الموجهة إلى مختلف الأطراف، كل باسمه ونسبة القبلي.

ويتجلى إحساس البدو بهويتهم الجماعية بالتعارض مع المصريين أو الفلاحين الذي ينضوون معاً، حسب تصنيفهم لهم، تحت اسم "أهل وادي النيل". ومن وجهاً نظر هؤلاء البدو تذهب الاختلافات إلى ما هو أبعد من الفوارق في اللغة والمظهر لتصل إلى أساسيات الأصل الذي يحدده النسب، والتنظيم الاجتماعي وأنماط التفاعل بين الأفراد والطبيعة الأخلاقية^(٢). أما مدى دقة تشخيص البدو للمصريين فليس مسألة ذات بال. بالنسبة "لأولاد علي"، يشكل المصريون الذين يشاركونهم العيش في بلد ذات حدود سياسية يعتبرونها حدوداً اعتباطية، يشكلون "الآخر" الذي يعرفون أنفسهم مقارنة به. وإذا عرفنا كيف يميّز البدو أنفسهم عن المصريين، أمكننا تحديد مقاييس الهوية البدوية.

تعتبر رابطة الدم، بمعنى النسب، أساس هوية "أولاد علي". فأولئك الذين يتصل نسبهم بأي من قبائل الصحراء الغربية يعتبرون "عرباً" وليسوا "مصريين"^(٣) بقطع النظر عن كيف يعيشون وأين يعيشون. غالباً ما يطلق "أولاد علي" على أنفسهم اسم "عرب" وليس "بدو". وكما هو الأمر في العديد من الثقافات، فإن هذه الكلمة "عرب" تستخدم أحياناً بمعنى "الناس" أو "الأهل". فعلى سبيل المثال، إذا ما عاد شخص من زيارة أقربائه، فإنهم يسألون عن أحوالهم قائلين: "كيف حال عربك؟" غير أن هذا التعبير يكتسب معنى أكثر تحديداً عند استخدامه لتمييز البدو عن جيرانهم المصريين. وهو، في هذا السياق، يتضمن ادعاء البدو بأن أصولهم تعود إلى شبه الجزيرة العربية وأن نسبهم يتصل بالقبائل العربية الأقحاح من الأتباع الأوائل للنبي محمد (ص). كما يوحى بأن لهم صلة بكلفة المسلمين الناطقين بالعربية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، فمن يعتقد البدو بأنهم متّهم تماماً نظراً لأصولهم المشتركة.

إن "الدم" هو الذي يحدد الأصل أو المحتد، وهو الجانب الأكثر أهمية بالنسبة لهوية البدو وتميّزهم عن المصريين الذين يعتبرون في نظر البدو فاقدين لعرابة الأصل أو نبل المحتد "الأصل أو المبدأ". ويعبر بعض البدو عن هذا الاعتقاد بالقول بأن الدم الذي يجري في عروقهم "مختلط أو غير نقى". فيما يرجع البعض الآخر منهم المصريين إلى أصول فرعونية كما تبين القصة التالية التي رواها لي أحد رجال البدو:

«عندما هرب موسى من مصر، انطلق في أعقابه فرعون وكافة رجاله الحقيقيين ومحاربيه الأشداء، ولم يخلّقوا ورائهم إلا النساء والأطفال والخدم (العبيد)، هؤلاء الآخرين هم الرجال الضعفاء الذين كانوا يقumen بفشل أقدام النساء والعناية بالأطفال. عبر موسى البحر الأحمر ولكن رجال فرعون غرقوا جميعاً، وبالتالي لم يبقَ على قيد الحياة من الرجال سوى الخدم الذين يعتبرون أجداد المصريين. ولذلك نجدهم اليوم على هذه الشاكلة، حيث رجالهم نساء ونسائهم رجال. فالرجل منهم يحمل الأطفال بدلاً من امرأته، ولا يجلس إلا بعد التأكد من أنها جلست قبله».



أم وابنها

من هذه الملاحظات تتبين الأهمية المركزية لرابطة الدم، بمعنى النسب والأصل والصلة بالأجداد البارزين، وتتطوّي هذه الأهمية على الاعتقاد بأن طبيعة الشخص وقيمة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بأهمية أرومه. إن هذا الرجل، بعدم ربطه المصريين بماضٍ تليد أو حتى بربطهم بماضٍ مشين من العبودية في حقبة ما قبل الإسلام، إنما يريد أن يعبر عن دوينتهم، وأن عار الماضي هو الذي أنتج عيوب الحاضر.

ووسود اعتقاد بأن عراقة الأصل تصنفي على المرء سجايا وشخصية أخلاقية، وثمة مجموعة من السجايا التي تعتبر ذات قيمة كبيرة عند البدو والتي يمكن أن تتضمن جميعاً تحت عنوان "قانون الشرف". ومع أنه سيتم عرض مقتضيات هذا القانون بالتفصيل في الفصلين التاليين، فإن إيراد عدد قليل من انتقادات البدو للمصريين يصلح للتعرّيف بالأفكار الرئيسية. فرجال البدو ينعتون المصريين بعدم التحلّي بالفضيلة والشرف والإخلاص والصدق والكرم، في حين يدعون لأنفسهم جميع هذه المزايا ويعتبرونها مزايا بدوية. ومن الأمثلة التي يسوقونها على افتقار المصريين للشرف وإصرارهم على استخدام العقود في المعاملات التجارية، بينما يكتفي العربي بالكلمة.

إن الفضيلة الأساسية عند العرب هي الكرم، ويتم التعبير عنها من خلال كرم الضيافة الذي يشتهرون به. وقد عبر عن ذلك أحد الرجال البدو قائلاً «إتنا نحب أن نقوم نحن بواجبنا نحو الضيوف، لا أن يقوم الآخرون بواجبهم نحونا» والطريقة المثلثة لإقراء الضيف تمثل في ذبح شاة، وإذا لم يكن ذلك متيسراً، يمكن الاستعاضة عنها بذبيحة أصغر، وإذا تعذر الخياران، فلابد من تقديم بعض الطعام على الأقل. ولا يمكن لأي ضيف أو عابر سبيل أن يمضي بدون أن يدعى لشرب الشاي. أما المصريون، يقول أحد البدو، «فنن النادر أن يقوموا بدعوك إلى منازلهم. وستكون محظوظاً إذا ما دعوك لتناول فنجان من الشاي أو القهوة، بعد أن تكون قد دعوتهم مراراً إلى بيتك وذبحت لهم شاة وقدمت لهم كل ما في وسرك». بل إن بعض البدو يتهمن المصريين بأنهم انتهازيون ولا يعرفون للصداقة معنى.

تعتبر الشجاعة وعدم الخوف من الخصال الطبيعية المصاحبة لعراقة الأصل عند رجال البدو ونسائهم. وعلى الرغم من أن عهد الحروب القبلية قد ولى، فإن رجالهم ما زالوا يحتفظون بقيم المحاربين الذين يمتلكون السلاح ويلجؤون إلى العنف إذا ما تعرضوا للإهانة أو التحدّي. أما نساؤهم فيبدعن هذه القيم. فهم جميعاً يقولون بأن من السهل بث الخوف في قلوب المصريين، وينعتونهم بالجبن والافتقار لليزة حب القتال الذي يكتسب أهمية خاصة في أيديولوجيا الشرف كما سنرى لاحقاً.

ولعل في المزايا الأخلاقية المرتبطة بالعلاقات بين الرجال والنساء دلالة أكبر على الأصل. ويرى البدو في عدم التطبيق الصارم للفصل بين الجنسين، ومظاهر الحميمية التي يبديها الأزواج وزوجاتهم أمام أعين الناس، يرون فيها علامات على ضعف الرجال المصريين وفسق نسائهم. (وسوف يتم توضيح الارتباط بينهما في الفصلين التاليين). وقد اضطجع لي دور الرئيس الذي تلعبه عملية الفصل بين الجنسين في تعريف "أولاد علي" لثقافتهم الخاصة، عندما قمت بزيارة إلى عائلة بدوية مستقرة تعيش في "البحيرة"، وهي منطقة زراعية. وكانت هذه العائلة التي ينحدر نسبها من قبائل "أولاد علي" من ملاكي الأرض وتعيش على أرض زراعية واسعة ومنتجة. وكان أفرادها يرتدون زياً هو عبارة عن مزيج غريب من النزق الفلاحي والحضري الشائع بين أفراد النخبة الريفية، ويتحدثون اللهجة المصرية وليس الليبية. وعندما واجهت النساء بالأمر، شرعن بالدفاع المستميت عن هويتهن العربية. فقالت إحداهن: «إتنا لستنا كالفلاحين الذين

تخرج نساؤهم من البيوت ويكلمن الرجال، فنحن لا نغادر بيوتنا على الإطلاق ولا نتناول الشاي مع الرجال ولا نقني التحية على الضيوف من الرجال».

من قصة الأصول الفرعونية للمصريين آنفة الذكر، يبدو واضحاً أن البدو يعزون سهولة الاتصال بين الرجال والنساء، وإظهار الرجال لعواطفهم تجاه النساء إلى ضعف شخصية الرجال. فالقصة ترتكز على أن الخدم الذين خلفهم فرعون وراءه هم "الذين كانوا يقومون بغض أقدام النساء والعناية بالأطفال". وحتى يومنا هذا، يقول الرجل الذي روى لي القصة، لم يزل المصريون ضعاف الشخصية وشغوفين بنسائهم. ويشهد على قدم هذه النظرة اللورد كرومك في معرض تعليق له عام ١٩٠٨، ومفاده أن البدو يحتقرن الفلاحين، ويعتبرونهم عرقاً لا يتمتع بصفات الرجل (١٩٠٨، ص ١٩٠٨) وتجد مشاعر هذا الرجل صدى لدى العديد من رجال البدو ونسائهم:

«عند العرب يملك الرجل السلطة على المرأة بخلاف المصريين الذين تتصرف نساؤهم على هواهن. فعندما تخرج العائلة المصرية من المنزل، يقوم الزوج بحمل الطفل بينما تشفي زوجته أماته، وعند العرب لا بد للمرأة أن تستاذن زوجها للقيام بزيارة، وعندما يكون في المنزل ضيف، لا يجوز لها الدخول للترحيب بهم إلا إذا كانوا من الأقارب. ولا تبقى في الغرفة بعد السلام عليهم. أما إذا كانوا من غير الأقارب فإنها لا تدخل الغرفة بتاتاً».

ومن الأدلة الأخرى التي يسوقها البدو على واقع العلاقة السلطوية المعكوس لدى المصريين إظهار الأزواج المصريين حبهم لنسائهم على الملا. وقد أثارت قصص مثل قيام الرجال بالطبخ لزوجاتهم المريضات أو تقديم الورود أو إسداء أية خدمة لهن، ردود فعل قوية لدى رجال البدو ونسائهم على حد سواء. لكن النساء كن يعتمدن إلى تلطيف رفضهن لهذا الأمر بإطلاق تعليقات يشوبها التحسس، من مثل: "إن المصريين يفسدون نساعهم - إنهم يحبونهن". ولكن الرجال البدو كانوا أكثر حسماً. فقد اعتبروا مثل هذا السلوك، ببساطة، غير جولي وإنقاذاً بحكم المرأة (ولكن هذا لا ينفي أن العديد منهم يحبون زوجاتهم ويعاملونهن باحترام).

أما الوجه الآخر لضعف الرجال المصريين فيتتمثل في عدم احتشام نسائهم، فذات مرة أسدت لي امرأتان نصيحة بشأن ما يتبعن عليّ فعله عندما أنزوج: "إياك أن تدعى عريسك يضاجعك في الليلة الأولى". وعندما ذكرت لهما حالة عروسين كانتا نعرف أن الزوج بنى بزوجته في الليلة الأولى، علقت بالقول: "أوه، إنها فلاحة، والفالحات لا يُعن اهتماماً. إنهن لا يحشمن ما يتحشموش" (١)، ثم أطلقتا ضحكات مصاحبة وهما تستعيديان قصة فلاحة أخرى كانت قد أخبرت ضيوفها من النساء صبيحة الدخلة أن زوجها ضاجعها مرتين في تلك الليلة، وأضافتا قائلتين: "إنها لا تستحي على الإطلاق". إن العرائس البدويات يكن بشدة وقوع الجماع حتى وإن كان واضحاً للجميع أنه قد وقع. وقد عبرت إحدى النساء عن الأمر على هذا النحو:

«إن المصريين ليسوا مثنا، فهم لا يخجلون. فالعائلة الفلانية (عائلة مصرية نعرفها) تقوم بتعليق صورة الزفاف على جدار غرفة الجلوس حيث يستطيع الجميع أن يراها، وفيها يظهر الزوج وقد طوق زوجته بذراعيه. كما يجلس الزوجان معاً وينادي كل منهما الآخر باسم الدلع. أما المرأة العربية، فتشعر بالارتباك وتحتشم أمام أخيها الأكبر وحماتها والناس بشكل عام».

إن العديد من أفكار البدو عن المصريين مبنية على الأقاويل وعلى إقحام تفسيراتهم النابعة من ثقافتهم على السلوك الذي يسمعون عنه أو يرونه. ولا يتاح الكثير من الفرص لأولئك الذين يقطنون الصحراء بأن يروا المصريين في مثواهم.

القرابة: علاقات الدم

إن مفهوم الدم مفهوم مركزي بالنسبة للهوية البدوية من زاوية أخرى: أي من خلال الأهمية الأيديولوجية في الوقت الحاضر كوسيلة لتحديد المكانة الاجتماعية وال العلاقات بين الناس. في المقام الأول، ينظر "أولاد علي" إلى أنفسهم من زاوية كونهم قبائل ووحدات منقسمة بشكل غير واضح وتتحدد برابطة الدم أو بروابط الانحدار من جد مشترك من جهة الأب^(١٥).

ويشكل هذا التنظيم الاجتماعي القبلي جانبًا آخر يعتبر "أولاد علي" بأنه يميزهم عن جيرانهم المصريين الذين يحط "أولاد علي" من قدرهم "كشعب"، بمعنى أن المصريين ليسوا منظمين تنظيمًا قبلياً، ولا يعرفون جذورهم، ويتنمون إلى بقعة جغرافية، أو أسوأ من ذلك، إلى حكومة محلية. إن أهمية رابطة الدم في تحديد الهوية الاجتماعية تتجل في التعريف بالبدو من خلال العائلة، ووحدة الانحدار والقبيلة. ومن أولئل الأسئلة التي تطرح على أي قادم جديد هو: "من أين أنت؟" والجواب على هذا السؤال لا يكون بذكر المنطقة الجغرافية التي قدم منها الزائر (فهذا جواب على سؤال آخر هو: "أين وطنك؟")، وإنما يذكر انتسابه القبلي، ونظرًا لأن "أولاد علي" يطلقون كلمة "قبيلة" على عدة مستويات تنظيمية، فإن المرء يمكن أن ينتهي لأكثر من قبيلة في آن معًا^(١٦). ويعتمد اختياره للقبيلة التي يعرف نفسه بها على ما يريد توصيله إلى السائل. فإذا أراد التأكيد على الوحدة وقرب الصلة مع السائل، فإنه يعمد إلى الإشارة إلى مستوى مشترك من الانتساب للقبيلة (جد مشترك مثلًا)، ويقدم نفسه ك قريب له من جهة الأب.

إن الطريقة القبلية التي يفكر البدو فيها بالروابط الاجتماعية، تضفي صفة مميزة على حياتهم الاجتماعية. فقد ركزت الأدبيات الأنثروبولوجية حول البدو على كيف تقدم القرابة لغة للعلاقات السياسية. على أن حجم اهتمامي في ما إذا كان البدو منظمين سياسياً من حيث وحدات الانحدار الانقسامي (بيترز ، ١٩٧٦) أو في علاقة التناقض الانقسامي، ونظام النسب في الحياة السياسية والقرابة والمصاهرة بالاقتصاد والبيئة البدوين (بيترز ، ١٩٦٠، ص ٦٥ و ٧٦ و ٨٠، بيتكى ، ١٩٨٠) أو بالمشكلة التاريخية للعلاقات السياسية المتقلبة (ميكر ، ١٩٧٩)، أقل من اهتمامي بكيفية تشكيل أيديولوجيا القرابة للهوية الفردية ولفهم وإدارة العلاقات الاجتماعية اليومية. وهذا لا يعني إنكار أهمية القرابة باعتبارها لغة التنظيم الاجتماعي- السياسي أو جدلية العلاقة بين المجالات السياسية وال العلاقات بين الأشخاص كما سرى لاحقًا. إنما المقصود هنا هو تحويل التركيز على القرابة كتعبير عن مشاعر "أولاد علي" وأفعالهم تجاه الأشخاص الموجودين في عالمهم الاجتماعي، وذلك بهدف إظهار مدى نفاد هذه الأيديولوجيا إلى عمق الحياة اليومية والمشاعر^(١٧).

وينقسم العالم الاجتماعي "لأولاد علي" إلى فئتين: الغرباء مقابل الأقرباء، وهو تقسيم يساهم في تشكيل المشاعر والسلوك. وتسند أيديولوجيا القرابة عند البدو إلى افتراضين أساسيين: الأول أن كافة الذين تجمعهم رابطة الدم

لديهم جوهر مشترك يحدد هويتهم، بالمعنىين اللذين تحملهما الكلمة: إعطاء هوية اجتماعية لكل شخص، وتمكنه من مشاركة كل من تربطه بهم رابطة الدم في هويتهم. ويشارك الأقرباء من جهة الأب في الدم واللحام، مع أن العلاقة من جهة الأم توصف على أنها "دميّة" (أي مصغر "دم") تحمل في ثياتها اعتراف البدو بأن الصلات البعيدة من جهة الأم هي شكل ضعيف من أشكال القرابة. وثانياً، بسبب هذه المشاركة بين الأفراد، فإن كل الذين يشتركون برابطة الدم، يشعرون بأنهم قريبون بعضهم من البعض.

إن كلمة "قرابة" مشتقة من الجذر "قرب"، وتسيطر على الرؤية البدوية للعلاقات الاجتماعية أيديولوجيا الروابط الطبيعية والإيجابية التي لا تنقص عراها بين الأقارب من أصل واحد، وبخاصة الأقارب من جهة الأب، بمن فيهم المزعمين أو البعيدين، أولئك الذين يتمنون إلى نسب أبيي مشترك، كالجد الأعلى. وتدعى الروابط القبلية أو العلاقات بين الأقارب من جهة الأب "عصبية" التي عبر أحدthem عن مقاتتها بالقول: «إنها روابط "بنت كلب" لا يمكن أن تنقص عراها».^(١٦). وينظر البدو إلى المصريين باستعلاء زاعمين أن الآخرين لا يعرفون أحداً باستثناء أقربائهم المباشرين.

وتحتل القرابة من جهة الأب أولوية أيديولوجية مطلقة في سلم اعتبارات القرابة. وترتبط مفاهيم النسب والميراث والتنظيم الاجتماعي - السياسي القبلي بخط الانحدار الأبوي. وتتجدد العلاقة المتينة بين الأب والابن (أو الأب والابنة) امتدادها في الماضي وخارج نطاق الأسرة النبوية. وتنعكس أهمية القرابة من جهة الأب في كيفية توزيع الحقوق بين أفراد العائلة. فالأطفال ينتسبون إلى قبيلة أبيهم، مع أن نسب أحدهم تأثيراً على مكانتهم (أبو زيد ١٩٦٦، ص ٢٥٧)، وفي حالة وقوع طلاق، لا يحق للأم الاحتفاظ بأطفالها، مع أنها يمكن أن تأخذ أطفالها الرضيع الذين لم يبلغوا الفطام بعد لفترة مؤقتة. ويمكن أن تقيم أسرة مفصلة مع أولادها البالغين. وقد سمعت تعبيراً عن حق الأقرباء من جهة الأب في الاحتفاظ بالأطفال على لسان امرأة (من بنات عم زوجها) أثناء نقاش حاد مع ضررتها، حيث خاطبتها بالقول: «إن ابنك هو ابننا، وحتى لو قررنا أن ننحني به كما الشاة، فليس لك الحق في أن تتبسي ببنت شفة». إن مثل هذه المبالغة التي تتفجر أثناء فورة غضب، لا تُبطل لب الفكرة المتمثل في أن للأقرباء من جهة الأب حقوقاً شرعية في جميع الأطفال المولودين لزوجات الأقارب.

وينظر البدو إلى هذا الأمر لا كحق وحسب، وإنما أيضاً كرباط طبيعي مبني على المشاعر، كما يتضح من القصة التالية عن أحدى جاراتنا التي كان زوجها قد طلقها بعد إرسالها في زيارة لمسقط رأسها، ولم يعد لها منذ ذلك الحين، ولما كان ابنها صغيراً، فقد مكث معها. بعد سنة جاء جد الولد لأبيه كي يسترجع حفيده. وحسب الروايات، فقد سأله الجد حفيده البالغ من العمر خمس سنوات: «هل تود أن تأتي معي؟»، ومع أن الولد، لم يكن قد رأى جده من قبل، فقد هرع لحزم ملابسه ووضع يده بيد جده وغادر المكان بدون أن يلتفت خلفه. لقد حطم الولد قلب أمه. أما الرجال الذين سمعوا القصة فقد هزوا روسهم ولم تبدُ عليهم الدهشة، وكل ما قالوه تفسيراً لهذه الواقعية: «إنه الدم». ومع أن النساء، كذلك، يفهمن العلاقات الاجتماعية والهوية من زاوية القرابة الأبوية، فإن تجاربهن تتقودهن إلى اتخاذ موقف مختلف بعض الشيء، إذ أن العديد من العلاقات الوثيقة التي تربطهن بآطفالهن وبالنساء اللواتي يقمن معهن ليست علاقات قرابة من جهة الأب. ولذا تأثرت معظم النساء اللواتي سمعن القصة وكان رد فعلهن مختلفاً عن رد فعل الرجال، وتساءلن عما إذا كان الجد قد استخدم السحر "كتّبه" لإغواء الطفل لهجر أمه.

لقد كتب الكثير عن العلاقات الوثيقة بين الرجال، وبخاصة الأشقاء، في المجتمعات الأبوية التي ينتمي إليها الأولاد للأب وتقيم الزوجة في مسكن الأب. ومع ذلك، فإن مواقف النساء حيال الروابط التي يخلقها الزواج، تعد أوضح مقاييس على الميئنة الأيديولوجية للقرابة من جهة الأب على الهوية الاجتماعية وال العلاقات في المجتمع البدوي، وتحافظ المرأة طوال حياتها بنسبيها لقبيلتها، وعليها أن تتحاصل إلى أقربائها في نزاعاتهم مع أقرباء زوجها. وقد سمعت العديد من القصص عن نساء غادرن مساكن أزواجهن وهجرن أولادهن وذهبن إلى مسقط رعندهن في ظل ظروف كهذه. وفي مخيم قبيلة زوجها ينظر إليها الناس على أساس نسبها القبلي، وقد تنظر إلى نفسها كفريبة حتى بعد مرور عشرين عاماً على زواجهما.

ولا تستمد النساء هويتهن من خط الانحدار الأبوى وحسب، وإنما يحتفظن أيضاً بروابطهن بأقربائهن، حتى بعد الزواج، لأسباب عاطفية واستراتيجية، فالمرأة تظل معتمدة على الدعم الأخلاقي والشرعى والاقتصادى، في الغالب، على والدتها أو إخواتها أو أقربائتها الآخرين، فهو لا فقط يستطيعون ضمان حقوقها الزوجية. فالمرأة المقطوعة الصلة بعائلتها تكون عرضة لسوء المعاملة على يد زوجها والمجتمع (محسن ١٩٦٧، ص ١٥٧)، بيد أن المرأة المتزوجة التي تحظى بدعم أقربائتها، تحصل على الحماية اللازمة. فهي، إذا ما أسيئت معاملتها أو لحق بها إجحاف، تستطيع أن تقول بأنها ليست مضطربة لتحمل مثل هذه المعاملة لأن «رآها رجالاً». وعندما يغضبونها يتضىء بعض حاجياتها في صرفة، ثم توّي وجهها صوب مخيم عائلتها، وفي حالة وقوع الطلاق، يكون بوسعيها العودة إلى بيت أهلها، حيث تحظى بالدعم والرعاية. ولكن، نظراً لأنها تشارك أقربائعا ذات الانتقام، فإن سلوكها يؤثر على شرفهم وسمعتهم، مثلاً يؤثر سلوكهم على شرفها وسمعتها. إن أقربائهما، وليس زوجها، هم المسؤولون عنها في نهاية المطاف، وهو أصحاب الحق في معاقبتها على كافة الخطايا التي ترتكبها، بما فيها الزنا.

ويعنى أهميتها الاستراتيجية، تستند روابط القربي هذه على المشاعر. وتعبر النساء عن الإحساس بالصلة الوثيقة والمشاركة والمصالح المشتركة والولاء، من خلال الطريقة التي يتحددن بها عن أقربائهن وفي مواقفهن من الزيارات لمساكن الأهل، وحتى زيارات الأقرباء لهن. إن النساء دائمًا مسكونات بأخبار أقربائهن. فيهرعن لزيارة أهلهن (إذا سمح لهن الأزواج) في الأفراح والأتراح على حد سواء. وكلما حلّت مناسبة، مرض أو وفاة، زفاف أو ختان، عودة من الحج أو خروج من السجن، يقمون بالزيارة، ويصبن بالكتابة والإحباط إذا لم يستطعن، لسبب أو آخر، القيام بها. فعندما غادرت مخيمنا إحدى الزوجات الشابات «غاضبة» من زوجها بدون سبب ظاهر، ظن بعض الرجال أن رحيلها جاء بفعل أعمال السحر، غير أن النساء وجدته معقولاً، وذلك لأنها افتقدت أقرباءها وشتاقت إليهم وكانت راغبة في رؤية أخيها الذي كان قد خرج لتوجه من السجن. وقد ألحت في طلب الزيارة لعدة أيام، إلا أن انشغال زوجها حال دون تحقيقها.

وتترقب النساء زيارتهن إلى أهلهن بنوع من الإثارة، ويذكرنها بنوع من الحنين والشوق، ويغمرنهن دفء المشاعر. فعند عودتهن من تلك الزيارات، تروي النساء كيف أكرمت وفادتهن وتمت رعايتها وكيف كن سعيدات بين أهلهن. ويحضرن معهن الهدايا والثياب والحلويات والصابون والعطور والحلويات، وقد جذّلن ضفائرهن وخضبّنها بالحناء، وفاحت منها رائحة عطر القرنفل الشهي. وعندما يقوم شقيق المرأة أو رجل آخر من أقربائها بزيارتها في بيت الزوجية، بالرغم من أن الفصل بين الجنسين يحول بينها وبين الجلوس معه أحياناً، فإنها تحرص على أن تقدم له أفضل ما لديها وتقوم

على راحتها بنفسها، بدلاً من أن تعهد بذلك إلى كبريات بناتها أو ضراتها الأصغر سنًا منها، كما أن تحيّتها لأقربائهن، مهما كانت مقتضبة، تظهر مدى حبهن لهم.

ويخلق الزواج مشكلات جدية أمام تماسك نظام أيديولوجي تعطى فيه الأولوية للقرابة من جهة الأب على كل ما عادها من الأسس التي يبني عليها النسب. ويظهر التزام "أولاد على" بهذا النظام من خلال احتقارهم لليل المصريين نحو الإقامة في وحدات سكنية تضم الأسر النوبية، وهي علامة معيبة على تفضيل روابط الزوجية على روابط القرابة الأبوية. وقد عبر أحدهم عن ذلك بالقول: «يقول العرب إن أعز الناس هم الأم والأب والشقيق، وحتى لو أحب العربي زوجته أكثر من أي شيء آخر، فإنه لا يدع أحداً يعرف بالأمر، إنه يبذل قصارى جهده كي لا يظهره».

إن طريقة حل مثل هذه المشكلة التي تكتنف الزواج، تكمن في دمجه بالهوية والدم المشترك، وربما كان الزواج بين أبناء وبينات العم مفضلًا لأنه النمط الوحيد الذي ينسجم مع أفكار البدو حول أهمية القرابة من جهة الأب (انظر الفصل الرابع). وكما هو الأمر في أجزاء أخرى من منطقة الشرق الأوسط، يعتبر هذا النمط المثل الثقافي الأعلى، مع أنه ليس إلا واحداً من أنماط الزواج السائدة، نظراً لسيطرة روابط القرابة المتعددة بين الأفراد (بيترز، ١٩٨٠، ص ١٢٣-١٣٤).

ولأن تعبير "ابن العم" يتسع ليشمل جميع أفراد القبيلة، فإنه يمكن تفسير سلسلة من الزيجات باعتبارها متفقة مع هذا النمط المفضل، كما يتم تبريرها من هذه الزاوية، حتى عندما يتم ترتيبها لأسباب أخرى. وهذا حتى لو كان أبناء العم تربط بينهم روابط أوثق من جهة الأم، فإن علاقتهم يعبر عنها من زاوية القرابة الأبوية^(١). ويختلف عدد الزيجات بين أبناء وبينات العم تبعاً لعدد من الظروف البالغة التعقيد، لا مجال هنا لدراستها، ولكنها نوقشت كثيراً في الأدبيات النظرية (انظر: بورديو، ١٩٧٧، ص ٣٢-٣٣). إن حدوث الشيء فعلياً في مجتمع ما أقل أهمية من الأفضلية الأيديولوجية، أما في المجتمع الذي قمت فيه بعملي الميداني، فقد كانت درجة حدوثه مرتفعة. فمن بين رؤساء الأسر الرئيسية الخمسة، كان أربعة متزوجين من بنات أعمامهم اللواتي تربطهن بهم صلة القرابة الأولى. ومن بين الذين تزوجوا امرأتين، كان ثلاثة متزوجين من بنات أعمامهم وترتبط بهن صلة قرابية أبعد، أي نساء من فرع آخر من فروع القبيلة. وفي هذا الجيل تزوج الابن الأكبر لشقيقه، وخطط الشقيقان لتزويمزيد من أولادهما وبيناتهما من بعضهم البعض في المستقبل.

ما الذي يميز نمط زواج الأقارب من جهة الأب عن أنماط الزواج الأخرى؟ وكيف يتم تقييم هذه الاختلافات؟ على الأغلب، لا علاقة لفوائد بالإثارة الجنسية. وقد شكا بالفعل بعض الرجال الكبار من أن الجانب الجنسي، من هذه الزيجات - محدود. وكما عبر رجل متعدد الزوجات، «زوجاتي الآخريات أفضل لي شخصياً»، ثم استطرد قائلاً بأنه يفضل زوجته - ابنة عمه - لأسباب سنائي على ذكرها لاحقاً، وشكى بعض الشباب من أن المشكلة في الزواج من بنت العم تكمن في أنها مثل الأخت^(٢)، وتتأمل رجل غير متزوج قائلًا «إنك لا تشعر برغبة في الحديث معها ومغازلتها، وهي تعرف عذك كل شيء، أين تذهب ومن تقابل»، وأشار ضمناً إلى أنها، بسبب ذلك، لا تشعر برهبة تجاه زوجها، مما يقلص من فارق السلطة. وتبدى الفتيات، أحياناً، رغبتهن بروبية شيء جديد من خلال الزواج من غريباء حيث تتمنى لهن مغادرة المخيم. ولكنهن لم يكن يتحدين (على الأقل معي) عن بعد الجنسي للزواج.

إن مزايا مثل هذه الزيجات تمثل في أنها تبني على الروابط السابقة للقرابة الأبوية للتحلي بعناصر الثقة والعلاقة

الوثيقة والاندماج والولاء الملائمة لتلك الروابط. وفي حالات تعدد الزوجات، تلقى الزوجة التي تكون من أقرباء الزوج من جهة الأب معاملة أفضل من تلك التي تلقاها ضرأتها. فالرجل اشتكت من افتقار الزواج من ابنة العم إلى الفموض، وادعى أيضاً أنه لا يضربرها كما يضرب زوجته الغريبة، كما أن الرجل الذي اعترف بتندني الإثارة الجنسية في علاقته مع ابنة عممه، يعتبر أن زوجته تلك تحتل المرتبة الأولى في حبه وأنها المسئولة عن أسرته. وقد حاولت زوجاته الآخريات، عبثاً، أن يحلن مكانها في قلبه، وهو أمر مستحيل على حد رزمه، لأنها «في نهاية المطاف ابنة شقيق أبي. وأعرف أنها في غيابي ستعتني بي منزلي، وتقريري ضيوفى على أكمل وجه، وتحمي ممتلكاتي وكافة أطفالى. ألم تلاحظي أنها ب رغم حبها لأطفالها أكثر من غيرهم، تعتنى بأطفالى من زوجاتي الآخريات، وتحميهم حتى من قسوة أمهاطهم. ذلك لأنهم في نهاية الأمر الأقرب إليها، فهم أقرباؤها وهم قبيلتها. كما أن ما يدور في ذهنها يدور في ذهني أيضاً. أما الغربيات فلا يبدين اهتماماً بمن يدخل البيت وما يهدى أو يسرق منه إثناء غيابي، لا يكتثرن باسمى وسمعتي. أما ابنة شقيق أبي فإنها تهتم بي وبأشيائى لأنها أشياؤها كذلك».

وثمة رجل آخر كان يعامل زوجته التي تجاوزت سن اليأس، بالرغم من أنه لم يعد ينتمي إليها، معاملة خاصة، فيعتبرها ربة الأسرة ويائمنها على أمواله ومقتنياته الثمينة ويصطبغها وحدها في زيارات الهامة. وقد فسر ذلك بالقول: «عندما أذهب في زيارة للأغرب، أصطحب ابنة شقيق أبي لأنني أثق بها». وقد كان جميع أطفاله من زوجاته الآخريات ينامون وبالأكلون معها ويقضون معها وقتاً أطول مما يقضونه مع أمهاطهم، وكانوا ينادونها «حنى» أو الجدة، وهي التي يشعر الأطفال تجاهها بأعمق مشاعر الحب.

وترى النساء في هذا الزواج فوائد لا تحصى، حيث يكن أكثر أمناً وقوه إذا ما تزوجن من أقارب من جهة الأب، لأنهن، في هذه الحالة، يبقين بين أولئك الذين يحتم عليهم واجبهم حمايتها، وحيث يكن أقل تبعية واعتماداً على أزواجهن ما دام حقن في الحصول على الرعاية والمساعدة يستند إلى إرث مشترك، كما أنهن يشعرن بالارتياح في المجتمع الذي يعيشن فيه بين أقربائهن الذين يشاطروننهن المصالح والأحبة وتجارب الحياة. وحتى في حالة فشل تجربة الزواج، فإنهن لا يترکنن أطفالهن. إن الزيجات بين أبناء وبنات العم المقيمين معاً غالباً ما تكون أكثر وداً لأنها تبني على حميمية علاقات الطفولة في مجتمع تكون فيه العلاقات بين الجنسين من غير الأقرباء مقيدة للغاية و بعيدة أو حتى عادئة (انظر الفصل الرابع).

وعلى النقيض من ذلك تلقى الزوجات اللواتي لا ينحدرن من نفس النسب الأبوي لزواجهن، معاملة مختلفة عن تلك التي يلقينها نظائرهن من بنات الأعمام أو حتى أمهات أو أخوات الأقرباء الأساسيين من جهة الأب. ففي المخيم الذي كانت تقيم فيه، كان الرجال، عندما يشترون الأقمشة واللحى لنساء المخيم في المناسبات الاحتفالية المختلفة كالأعراس، يعمدون إلى إغفال أو التقصير في الهدايا للنساء الغربيات، وكخطوة دفاعية، كانت النساء الغربيات يعden إلى إقامة تحالفات فيما بينهن. غير أن هذه العملية لم تكن عشوائية: فالقرابة من جهة الأب تخلق وشائج خاصة حتى بين النساء الغربيات المتزوجات داخل جماعة قرابة واحدة. فقد كانت امرأتان تنتهيان إلى نفس القبيلة ومتزوجتان من اثنين من رجال مخيمنا، تقضيان معاً وقتاً طويلاً، وتساعد إداهما الأخرى في عملها وتساندها في خلافاتها مع الآخريات، فإذا تخاصمت إداهما مع امرأة ما أو عائلة معينة، فإن الأخرى ترفض التحدث معها تضامناً مع قريبتها. وهذا، ومهما يكن من أمر العوائق المادية^(٢)، فإن زواج النساء من أقاربهن من جهة الأب من شأنه أن يحميهن من أن



أكرباء يعدون الشاي في أحد مضارب الصحراء

يصبحن عرضة لأذى أناس لا يحافظون على مصالحهن في الواقع، ويبقين على مقربة من مصادر الدم، ويعفي الرجال من الاضطرار إلى استقدام نساء إلى أسرهم ولاعن الأول ومصلحتهن الرئيسية يكمنان في مكان آخر.

وهكذا نرى أن قرابة الدم تشكل الأساس الوحيد المقبول ثقافياً للعلاقات الاجتماعية الوثيقة في مجتمع "أولاد على" ولكن القرابة الأبوية، بالرغم من كونها أساسية، ليست العامل الوحيد في تكوين الهوية الاجتماعية. إن "أفراد "أولاد على" يتحدون على أسس أخرى متنوعة، وهم عادة ما يحاولون أن يدرجوا تلك الأسس تحت مفهوم القرابة.

الروابط الأموية والحياة المشتركة

بالإضافة إلى القرابة من جهة الأب، فإن الرابطتين الأكثر أهمية بين الأفراد هما القرابة من جهة الأم والإقامة المشتركة «العشرة». وبينما للوهلة الأولى أن هذين الأساسين لتشكيل العلاقات لا يتضمنان تحت لواء مبدأ القرابة الأبوية السائد، ولكن البدي في حقيقة الأمر، لا يفهمونهما على هذا النحو، وإنما يعملون على التوفيق بين كل من هاتين الرابطتين وبين تنظيم وحدة الانحدار، بحيث يخضعونهما معاً لمبدأ القرابة الأبوية.

ومما يسهل مهمتهم الخاصة بالروابط الأموية، حقيقة أن التمييز بين الأقرباء من جهة الأب والأقرباء من جهة الأم غير قاطع تماماً. إن الزواج بين أبناء العمومة أو الخوالة المتوازية يؤدي إلى دمج الروابط الأموية. وكما يشير (بيترز ١٩٦٧، ص ٢٧٢)، فإن كثافة الروابط المتداخلة التي يخلقها الزواج اللحمي داخل وحدة الانحدار والتبادل المستمر النساء بين نفس وحدتي الانحدار عبر عدة أجيال تضفي قدرًا من الإبهام على مسألة امتنال السلوكيات والمشاعر للقوانين. لكن في الحالات التي تتخطى على صلات وروابط متعددة، يميل البدو إلى إعطاء الأولوية، على الأقل في أحاديثهم ومخاطبتهم لبعضهم البعض، إلى الروابط بين الأقرباء من جهة الأب. وفي المخيم الذي كنت أعيش فيه، كان ثمة شقيقان تزوجا من شقيقتين من بنات عمهمَا وكان الأطفال يخاطبون أعمامهم وعماتهم وأخوالهم وخالاتهم باستخدام الكلمات التي تدل على القرابة من جهة الأب وليس الأم، فيقولون «سيدي وعمتي» وليس «خالي وخالتني».

صحيح أن الأقرباء من جهة الأم يتمتعون، بشكل عام، بروابط حميمة وصلات وثيقة، غير أن الانحدار الأموي لا يحدد الهوية الاجتماعية نظراً لتعذر استمراره لأكثر من جيل، وأنه لا يخلق شعوراً قوياً بالتوحد مع الآخرين. والإشارات الوحيدة للاعتقاد بوجود شيء مشترك هي في بعض الأمثال التي تتحدث عن شبه الأطفال بأخوالهم. إن شرف الانحدار الأموي يساهم في رفع مكانة أطفال المرأة أمام أطفال ضرائرها. وإن العوامل التي تعزز العلاقات الاجتماعية القائمة على القرابة من جهة الأب، كالمسؤولية القانونية المشتركة والملكية المشتركة والإقامة المشتركة، تادرأً ما تعزز الروابط الأموية، ولكن الرابطة التي ترمز لها كلمة "دمية"، وهي مصفر كلمة "دم"، تحمل في ثناياها مشاعر الولاء والتفاهم والالتزام بالحضور المتبادل وتقديم الهدايا في المناسبات المختلفة.

إن حميمية العلاقة مع الأقرباء من جهة الأم لا تتعارض مع مبدأ القرابة من جهة الأب. وإن نظرية متمعنة إلى العلاقة بين أقرباء المرأة وأطفالها لتكشف، في الحقيقة، عن أن الرابطة الأموية تتبع بصورة غير مباشرة من القرابة الأبوية نفسها. أولاً، لأن الكبار، وليس الأطفال، هم الذين يبدعون العلاقات. والرابطة مع طفل المرأة هي امتداد للرابطة بين المرأة نفسها وبين أقربائها من جهة أبيها، وقد عبر أحدهم عن ذلك بالقول: «إن المرأة تعتبر دوماً جزءاً من قبيلتها،

حتى عندما تزوج شخصاً من خارج القبيلة، ولذا يهتم أقرباؤها ببناتها لأنهم يهتمون بها. فهم يغدون حبهم على المرأة وأطفالها عندما يزورونهم. ويمكن أن نجد دليلاً غير مباشر على الطريقة التي يفهم بها البدو مثل هذه العلاقات في الكلمات التي تستخدم للتعبير عن "ابن الأخ والاخت أو بنت الأخ والاخت" والمبنية على علاقة الأشياء: فجميع أبناء وبنات الإخوة والأخوات، مهما كانت درجة القرابة وفي أي جيل، يدعون ابن أخي أو ابن اختي "ابن أخي أو ابن اختي". ومن وجهة نظر أولئك الذين يقيّمون العلاقات، فإن الروابط مع أبناء وبنات الإخوة والأخوات تنسجم مع روابط القربي من جهة الأب ما دام هؤلاء ليسوا سوى أولاد الأقرباء من جهة الأب.

في المجتمع البدوي تتسم العلاقات بين الأمهات والأولاد بالحميمية على مدى الزمن مع بعض الاستثناءات. إن الرابطة بين الأم وطفلها القائمة على اعتماده عليها في البداية، ومن ثم الاهتمام بها، رابطة مفروغ منها، وتمثل الاستثناء الوحيد الذي لا غبار عليه عن القاعدة التي توازي بين التقارب والقرابة من جهة الأب. وعندما يكبر الأطفال، بعد أن يكونوا قد عاشوا مع أقربائهم من جهة الأب وتوحدوا معهم، فإنهم يشعرون بالحب أو يتبعون من الصلة مع الأقرباء من جهة الأم كامتداد لحبهم لأمهاتهم. فإذا كانوا يحبون أمهم، فإنهم سيحبون الذين تتوحد معهم أو يتوحدون معها. وهكذا ليس ثمة خلط ولا تنافس، من منظور الطفل، بين الأقرباء من جهة الأم والأقرباء من جهة الأب. فجميعهم ينظر إليهم كأقرباء للأم من جهة الأب، والمنافسة، إن وجدت، فهي بين الأم والأب، كما عبر عنها أحد الآباء في سؤاله لابنته التي كانت في الثانية من عمرها وهو يداعبها، وزوجته تجلس إلى جانبه: «ابنة من أنت؟ ابنة أمي؟ أم ابنة أمك؟».

أما النوع الثاني من العلاقات الوثيقة في المجتمع البدوي، فهي تلك التي تقوم بين الذين يعيشون معاً من غير الأقرباء، أو تربطهم، كما عبر عنها أحدهم «قرابة من القلب». فمن خلال قلب الصورة منطقياً، ييرر "أولاد علي" تطور الروابط الوثيقة بين الأفراد من هم ليسوا أقرباء من جهة الأم أو لا ينتمون إلى نفس القبيلة، أو أنهن ينتمون إلى نفس القبيلة ولكنهم يرتبطون بصلة قرابة بعيدة. وما دام الأقرباء الذين تربطهم علاقة نسب وثيقة يعيشون قرب بعضهم البعض، فإن الإقامة المشتركة والقرابة الأبوية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً. وعند الحديث عن مثل هذه العلاقات، يعمد "أولاد علي" إلى التأكيد على علاقة القرابة الأبوية مهما كانت بعيدة -إن وجدت. وعندما لا توجد صلة نسب، فإنه يجري القليل من شأن طبيعة العلاقة، وخلق روابط شبيهة بروابط القربي من خلال الأفعال.

إن الرابطة التي تنشأ عن العيش معاً أو عن الحياة المشتركة تسمى "الشارة". ومع أنها لا تتصف بالديمومة^(٣)، فإنها تتطوّر على روابط شبيهة بروابط القربي، من مشاعر الحميمية الدائمة، فضلاً عن التوحد المؤقت والالتزامات المترتبة عليها والمتمثلة في المساعدة والوحدة. ويرمز إلى هذه الرابطة بفكرة المشاركة في الطعام التي ترمي، في الثقافة البدوية، إلى عدم وجود عداوة. وينطبق التعبير المستخدم لوصف العلاقة القائمة على القرب والحياة المشتركة «عيش وملح» على الأزواج والزوجات، والجيران السابقين وال الحاليين، والعائلات الراعية والتابعة على السواء.

ومع التوقف عن الترحال، بدأ تنوع واستمرارية الجiran بالتغيير. ففي القرى الصغيرة المستقرة، أصبح الجiran مجموعة شبه قرالية: يتزاورون ويساعد بعضهم البعض في الأعياد، وفي مناسبات الختان والأعراس والماتم والولادة والمرض، ويحترمون مشاعر الحزن لدى العائلات المجاورة أثناء فترات الحداد، ويتخذون موقفاً موحداً ويرضون الصنوف في مواجهة الجماعات الأخرى، وخاصة تلك التي تعيش بالقرب منهم، كما أنهم يقضون معاً وقتاً طويلاً.

وتضم العديد من المخيمات، وبخاصة الغنية منها، عدداً من العائلات أو الأفراد من التحقوا بالجماعة أو ب الرجال معينين كتابين. فكان في المخيم خمس أسر من هذا النوع، جميع أفرادها مرتبون بشكل وثيق بالعائلات الأساسية لدرجة أتني اعتدت خطأ، في البداية، بأنهم أقرباء، كان بعضهم، فعلاً، أقرباء بعدين، وهو أمر كان يجري التاكيد عليه، لكن معظمهم لم يكونوا كذلك، وكان يجري التقليل من أهمية هوبيتهم القبلية إلا في حالات الأزمات. ومع ذلك، قضى معظمهم حياتهم كلها، كالأقرباء، ضمن الجماعة. فعلى سبيل المثال، كانت إحدى تلك العائلات تتكون من شاب وزوجته وطفليه والده الضرير. وكان والده العجوز قد عمل راعياً لدى أبناء الأقرباء الأساسيين الحالين - من جهة الأب - كما كان والده من قبله. وتحاطبه النساء والأطفال بالكلمة التي تستخدم في مخاطبة العم القريب «سيد» نظراً لأنه يندر أن يخطب كبار السن في الجماعة بدون استخدام كلمة قرابية. لقد كان الشاب من الزوار الدائمين للأسر الأساسية، يقوم على خدمة الضيوف في غياب رجالها أو يساعد في تقديم الوجبات في حضورهم، ويساعدهم في العمل وما شابه. لقد كان يلعب دوراً اجتماعياً مشابهاً للدور الذي يقوم به أبناء الأخ في العائلات الأساسية الذين كان على صلة وثيقة بهم فعلاً.

واثمة عائلة أخرى من العائلات التابعة عاشت مع هذه الجماعة ما يربو على ثلاثين عاماً. وكان رب العائلة قد التحق بالمخيم وعمل راعياً في بادي الأمر ثم انتهى به الأمر شريكاً لأحد الرجال الذين كان في حمايتهم، وأنثناء إقامتي هناك، قرر شقيق الأخير الزواج من ابنة العجوز الشابة الجذابة، ومما يثير الاهتمام اختلاف الموقف الذي وجدت فيه العروس، وبقية نساء المخيم، عن الموقف الذي وجدت فيه عروس أخرى غريبة تزوجت في المخيم في نفس الوقت. فالعروض الغربية كانت مرتبكة وقلقة، والناس من حولها كانوا متورطين، ولكن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لابنة التابع، فقد ربطتها روابط العشرة بنساء المخيم كافة، وعندما علقت على ذلك الاختلاف، جاعني التفسير «هذه العروس ولدت في المخيم، وليس ثمة شعور بالغربة، الجميع مرتابون».

إن مجرد العيش معاً يمنحك حقوقاً وواجبات شبيهة بتلك التي تمنحها القرابة، كما يتضح في المثالين التاليين. فقد شعرت امرأة كانت شقيقة وجارة لرجال الجماعة الأساسية (كونها متزوجة من رجل ينتمي إلى واحدة اندحر مختافية ويعيش بالقرب منهم) شعرت بالسخط لعدم دعوتها لمرافعه أقربائها من الرجال بمناسبة خطبة شقيقها "السياق" ولزيارة العروس التي تم حسب الطقوس المتبعه بعد الزفاف "زوره"، حيث يكون اللحم متوفراً وقربيات العريس لا يضطربن للعمل. وقد قالت المرأة في معرض ما يشبه المرافة: «لماذا فعلوا ذلك؟ إنني أخترهم! وحتى كجارة لهم كان يجب أن يدعوني». كما وبّخت امرأة إحداهن لأنها لم تتميد المساعدة لقريبتها الحامل، وتحدثت لها عن امرأة أخرى قامت جارتها «ولم تكن قريبتها» بإعداد الخبز لها وإحضار الماء من البئر وحتى غسل ملابسها.

ولا يجوز الالتفاء ب Pettigrew الأمر هنا بالقول بأنه ما دام الأقرباء يعيشون معاً، فإن أولئك الذين يعيشون معاً يُنظر لهم كأقرباء. إن السؤال هو: لماذا يخلق العيش معاً مثل هذه الروابط القوية؟ ونظراً لأن العلاقات تتدعم بالمشاعر القوية، لا بالمسؤوليات القانونية، فإبني أعتقد أن الجواب يمكن في مواقف البدو من "الآلفة". فتعبير "موالف عليه" يستخدم لوصف مشاعر الطفل الجياشة نحو من تعنتي بهـ غير أنهـ متعلقـ المفرطـ بهاـ (كجدهـ أوـ أخيـهـ الكـبرـىـ أوـ زـوـجـةـ أبيـهـ). وتجلىـ هذهـ "الآلفـةـ"ـ فيـ الاحتـجاجـ العنـيفـ الذـيـ يـبـدـيهـ الطـفـلـ عـنـدـماـ يـجـبـ عـلـىـ فـرـاقـ رـاعـيـتـهـ،ـ فـيـكـيـ بـحـرـقـةـ وـيـرـفـضـ تـناـولـ الطـعـامـ أوـ تـهـدـيـتـهـ.ـ كـمـ يـسـتـخـدـمـ التـعبـيرـ بـالـرـتـبـاطـ بـفـكـرـةـ أـرـضـ الـوطـنـ.ـ فـالـنـاسـ يـقـولـونـ بـأنـهـمـ يـشـعـرونـ بـالـقـلـقـ «ـوـلاـ

يعرفون كيف يجلسون أو يمكثون في مناطق غير مأهولة لهم أو لم يعتادوا عليها». وهكذا تنشأ فكرة التعلاق بالملوّف. إن العيش معًا، يجعل الغرباء مأهولين، وبالتالي أشبه بالأقرباء الذين يكونون مأهولين طبعاً بحكم كونهم عائلة واحدة.

التوحد والمشاركة

يرمز "الدم المشترك" إلى العلاقات الاجتماعية الوثيقة فقط لأنها، حسب مفهوم "أولاد علي"، يؤدي إلى اندماج الأقرباء بعضهم ببعض، والأقرباء يشتراكون في الاهتمامات والشرف، كما يشتراكون في الإقامة والملكية والعيشة^(٣).

وهم يعبرون عن هذا الإحساس المشترك من خلال الزيارات، والقيام بالطقوس الاجتماعية المتباينة، والمشاركة في العمل والاستجابات العاطفية والأسرار. ويدفعهم لرؤهم الشديد إلى امتناع السلاح معًا في أوقات الشدة. وفي حالات القتل، يتم التعبير عن هذا الولاء بطريقة مؤسسية، وذلك من خلال المسئولة المشتركة عن دفع "الدية".

ويعبّر هذا التوحد القوي مع الأقرباء من جهة الأب عن نفسه بطرق عديدة. الأولى، تتمثل في أن الأفراد يتصرفون، في العديد من المواقف، انطلاقاً من أن ما يمس أقاربهم يمسهم. فالإهانة التي توجه لأحدهم تعتبر موجهة للجماعة القرابية باكملها. كما تعتبر إهانة أحد الأقرباء إهانة النفس. فقد ناشدت امرأة جميع المستمعات، في معرض تهديدها بترك زوجها لقيامه بشتم والدها وتلطيخ اسمه أثناء مشادة حامية بينهما، قائلة «إذا قال أحدهم مثل ذلك عن أبيك، هل تبقين معه؟». كما أن الأفعال المشينة التي يرتكبها أحد أفراد العائلة تجلب العار على بقية أفرادها، مثلاً يستفيد كل فرد من الأمجاد التي يصنعها أحد الأقرباء من جهة الأب أو صنعها أحد الأسلاف من خط الانحدار الأبوى. إن المنطق الذي يقف خلف أعمال الثأر أو القتل دفاعاً عن الشرف (وهي نادرة للغاية في الممارسة) يتمثل في أن الإهانة الموجهة لأي فرد أو الفعل المشين الذي يقترفه أي فرد، إنما يطالان الجماعة باكملها وليس الفرد وحده^(٤).

أما الطريقة الثانية، فتتمثل في أنه ينظر إلى الناس، وخاصة من قبل الغرباء على أنهم جمِيعاً ممثُلون لجماعاتهم القرابية، ويمكن أن يحل كل منهم محل الآخر. فعندما يُكرَم الضيف ضيفة، فإن ذلك يعني أنه إنما يكرَم جماعته القرابية برمتها، وهو ما يفسر لماذا تذبح الذبائح للنساء من الضيوف أو لأفراد غير مهمين لذواتهم. ولهذا كان أفراد عائلتي المتبناة يسألونني بشغف عن كيفية معاملتي عندما أقوم بزيارة لعائلات من خارج المخيم، لأنهم كانوا يعتبرونها مؤشراً على مدى التقدير الذي تكتنف تلك العائلات لهم- أي أفراد عائلتي. وللأداء التزام ما للجماعة باكملها، لا يلزم سوى حضور شخص واحد من الجماعة الأبوية للاحتفالات أو المناسبات التي تقام خارج نطاق الجماعة. وفي ترتيبات الزواج، يكون الأفراد أقل أهمية من الجماعات القرابية. فيأتي الرجال ويطلبون يد إحدى البنات، بدون اهتمام بواحدة محددة، ما دام قد وقع اختيارهم على العائلة المصاشرتها "ناسبها". وكان يتم رفض بعض الرجال الذي يتقدمون للخطبة بسبب بعض الصفات تجاه جماعاتهم القرابية، وفي إحدى الحالات، طفى النسب القبلي للخاطب والعلاقات بين القبيلتين على الروابط الشخصية الوثيقة مع رجال مخيمنا، والنابعة من وجود قرابة أموية.

وغالباً ما يصف الناس وجود روابط بينهم، سواء كانت مبنية على القرابة الأبوية أو الأموية أو الحياة المشتركة، باستخدام عبارة "نمشيلهم ويجونا" أي نذهب إليهم ويأتون إلينا. وهذا تعبير جميل عن الطريقة التي يتم فيها التعبير

عن الروابط بين الأفراد والمحافظة عليها. ويشير "الذهاب والمجيء" إلى تبادل الزيارات اليومية أو الزيارات التي تكون جزءاً من الطقوس الاجتماعية في "مناسبات" خاصة، وهي في العادة، في حالات الأزمات والتحولات. وبما أن هذه المناسبات مرتبة، بشكل غير رسمي، حسب أهميتها، فإن التناقض عن حضور بعضها يفسر كعامة على إنهاء العلاقة وقطع الروابط.

إن الدوافع وراء مثل هذه الزيارات تمثل في رغبة المرء في التوحد مع الآخرين (الشعور بأن ما يحدث لأقربيه يحدث له)، وفي التواجد بين أولئك الذين يشاطرون المشاعر. كما تعتبر الزيارات مناسبات لتنمية التوحيد بين أولئك الذين يرتبطون بروابط مشتركة أصلًا. ويشير ذلك بوضوح أكبر في الزيارات الأقل ارتباطاً بالطقوس والتي تتم عادة في الأوقات العصبية. فانتفاء الشهرين الأولين من فترة إقامتي في الميدان، غاب مضيفي مدة من الزمن لسبب غامض، وكان الضيوف يتربدون على منزلنا، وبعدهم يبيت فيه. في ذلك الوقت، لم أكن أعرف أن هذا الطوفان من الزوار غير طبيعي. فقد ظننت أن البدو أناس اجتماعيون إلى هذا الحد. وعندما عاد مضيفي، أقيم احتفال، نبحث فيه الخراف وحضره عدد كبير من الضيوف الذين بدوا مبهجين وحيويين. وقد فهمت، فيما بعد، أنه كان قيد الاعتقال والاستجواب من قبل السلطات الحكومية. وأن الجميع كانوا قلقين بشأنه وأنهم تجمعوا تعبيراً عن قلقهم ولكنكي يقفوا إلى جانب أقرب الناس له وأكثريهم تأثراً بالحدث. وفي أعقاب عودته سالماً، حضر كل من يتعنى له الخير لمشاركتهم في فرхهم. وكذلك فإن زيارات المرضى تتبع نظاماً مشابهاً. فالتناقض عن زيارة المريض يعتبر إهانة ويحدث صداعاً في العلاقات لأن فيه ابتعاد عن الاهتمام "ال الطبيعي" بخير من تحب.

بيد أن الوفاة تعتبر، بالطبع، أسوأ الأزمات. وأن لا تذهب إلى مخيم المتوفي ولك صلة به أو بأبي من أقاربه أو المقيمين معه معناه أنك تقطع الروابط. وستأتي على وصف طقوس الماتم بالتفصيل في الفصل السادس، غير أن نظرة موجزة إلى أحد جوانب سلوك النساء أثناء الحداد من شأنه أن يوضح نوعية الزيارات الطقوسية المتبادلة. فالنساء اللواتي يأتين لتقديم التعازي يعنون يسرعن بالعويل «يعطون» عندما يقتربن من البيت أو المخيم. ثم تقرفص كل منهن أمام المرأة الأقرب لها من بين أفراد عائلة المتوفي وتبدأ بالبكاء معها "يتباكون". إن هذا العويل الطقوسي ليس مجرد بكاء عادي، وإنما ترتينية تفترق القلوب تندب فقدان المرأة لعزيز من أفراد عائلتها هي. وعندما سألت عن مثل هذا السلوك غير العادي أجبت إحداهن بالقول «هل تعتقدين أنك تبكين الشخص المتوفي؟ لا إنك تبكين لنفسك وعلى أولئك الذين قضوا في حياتك». ثم ترد المرأة الأقرب للمتوفي بترتينية تندب فيها فقيدها. وتحدث النساء عن الذهاب للبكاء مع امرأة ما، الأمر الذي يوحي بأنهن يفهمن الأمر على أنه مشاركة في التجربة. إن ما يشاركن به هنا هو الحزن ولا يتم هذا النوع من المشاركة من خلال التعاطف مع المرأة المفجوعة وحسب وإنما بإعادة تجربة فجيئتها هي، بشكل فعلي وبصحبة هذه المرأة، بفقدان عزيز. إن المشاركة بمثل هذه التجارب العاطفية قد تعزز الشعور بالتوحد الذي يؤدي بدوره إلى تمتين الروابط الاجتماعية. كما أن المشاركة في الطقوس التي تعبّر عن المشاعر قد تولد مشاعر كتلك التي يحس بها الشخص المتأثر مباشرة بالحدث، وبذلك يتم خلق حالة توحد بين الناس لم تكن موجودة تلقائياً من قبل. ويمكن أن تتطبق نفس العملية على المناسبات السعيدة، كالاحتفال بالأعراس والختان والعودة من الحج أو الخروج من السجن.

ووصاحب عملية الذهاب والمجيء تبادل الهدايا والذبائح والنقود والخدمات^(٢)، وأعتقد هنا أن مثل هذه المبادرات لا

تعتبر دينياً كما يقول بيترز (بيترز، ١٩٥١، ص ١٦٦-١٧) وإنما نوع من الاعتراف بطريقة مادية ملموسة بوجود هذه الروابط . ومع أن الهدايا المتبادلة عنصر أساسي في العلاقات الاجتماعية، فإنها لا تخلق العلاقات وإنما تعكس وجودها وتشير إلى استمرارها. وإذا كان تقديم الهدايا يشكل أحياناً عبئاً على الناس فإن ذلك يعود إلى أن الخبرة الفردية واحتمالات الشخصية والتاريخ لا يمكن أن تقررها مثل التنظيم الاجتماعي.

إن المشاركة هي الموضوع المشترك الذي يتكرر عبر طرق التعبير عن الروابط والمحافظة عليها. والشعور بالتوحد مع الأفراد القريبين للمرء يشجع على القيام بالزيارات التي تشكل مناسبات للمشاركة في الأحداث العاطفية التي تؤدي إلى توسيع قاعدة ما هو مشترك. فبتقديمهم الهدايا إلى بعضهم البعض (سواء كانت سلعاً مادية أو خدمات) فإن الناس يتقاسمون ما لديهم. وسنرى في الكتاب أن المشاركة في الأفكار والمشاعر وبخاصة تلك التي لا تنسجم مع مبادئ الشرف والحسنة هي مؤشر هام كذلك على العلاقات الاجتماعية الوثيقة.

الهوية في عالم متغير

إن التغيرات الجذرية التي تؤثر في الوقت الراهن على "أولاد علي" تتفاعل بطرق معقدة مع أيديولوجية الدم التي حددت معالمها آنفاً. فلا تزال القرابة هي المبدأ الأيديولوجي السائد للتنظيم الاجتماعي، وبالرغم من اختلاف مظهر الأرضي، فإن أنماط الاستقرار تتسم بالاستمرارية، فمع أن تجمعات المنازل والخيام التي وصفتها في الفصل الأول أصبحت اليوم أكثر شيوعاً من المخيمات التقليدية المبعثرة التي تتألف من خيمتين إلى عشر خيام، إلا أن كلها يطلق عليه نفس الاسم القديم "نجع" (وجمعها نواجع) وينظر إليها على أنها متشابهان. وقد تكون المساكن دائمة إلا أن المجتمعات التي تحمل اسم وحدة الانحدار أو العائلة المهيمنة للجماعة تبقى وحدات محددة اجتماعياً وليس جغرافياً.

لقد أدت الحالة الاقتصادية الجديدة التي نتجت عن اشتغال البدو في الاقتصاد النقي - عن طرق التهريب والعمل المشروع وبيع الأراضي والزراعة - إلى تغيير حجم الثروة وتوزيعها. ونظرًا لأن الاقتصاد يعتمد على تربية قطعان الماشية وزراعة الحبوب البسيطة التي تعتمد كلياً على مياه الأمطار فإن الموجودات تكون غير ثابتة في منطقة يتراوح معدل سقوط الأمطار السنوي فيها بين بوصتين وأربع بوصات وتتعرض إلى موجات الجفاف مرة كل سبع سنوات. ويحدث أن تتفق قطعان الماشية في موسم واحد، وقد يهطل المطر وقد لا يهطل على الأرض المزروعة. ومع وجود أغذية وفقراء دائمًا بين البدو فإن الدنيا كثيراً ما تقلب لأهلها ظهر المجن بصورة غير متوقعة. ولذا يصبح تركيز الثروة بأيدي أشخاص معينين أو عائلات معينة أمراً غير مضمون. لكن التدرج الاجتماعي اليوم أصبح أكثر وضوحاً ورسوخاً فالأغنياء يملكون رأس المال الذي يستثمرون في مشروعات مريحة بينما الفقراء لا يملكون.

ولعل العامل الأكثر أهمية في تعزيز النفوذ الاجتماعي والسياسي، يتمثل في التوسيع التدريجي لأنواع الموارد التي يمكن أن تصبح ملكية خاصة، والتي مكنت البعض من جعل الآخرين يعتمدون عليهم، وبالتالي يخضعون لسيطرتهم. وفي حين كانت المكانة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية غير مرتبطة معاً في السابق - لأن المكانة والقيادة كانتا تعتمدان بشكل أساس على النسب والسمعة المكتسبة - نجدها اليوم وقد أصبحت متشابكة على نحو متزايد.

ولا يعني ذلك أن تفكك النظام القبلي قد أصبح وشيكاً. فلم تزل روابط القربي تتقاطع مع التفاوت في الثروة، والصلات

الرجال أكثر توجهاً نحو العالم الخارجي، وقد زادت المواصلات الآلية من قدرة الرجال وحدهم على الحركة، ومع أن الرجال لا يزالون يديرون أعمالاً مع أقرباء لهم تعرفهم النساء، فإنهم كذلك يقيمون صلات مع غرباء لا يعرفنهم ولا يقابلنهم، وهكذا يعيش الرجال والنساء من ينتهي إلى نفس المجتمع، في عالمين اجتماعيين مختلفين، واليوم يقضى رجال ونساء الأسرة الواحدة معاً وقتاً أقصر، ويتناقص عدد المعارف المشتركة، ولهم تجارب متباينة في الحياة اليومية، إن هذه الموجة سوف تتسع باتساع كونية التعليم، ما دام الأولاد يلتحقون بالمدارس، على نحو متزايد، بينما تُعد القيم القديمة للبنات في البيوت^(٣). ولن يمضي وقت طويلاً حتى يصبح الرجال المتعلمين وتبقى النساء أميات.

إن التغيرات الحاملة في العلاقات بين الرجل والمرأة وفي مكانتهما النسبية وفرصهما ليست نتيجة للنفور من النظام القديم ولا لمحاكاة الثقافات المستوردة. كما أنها بالتأكيد، ليست نتاجاً للسياسات الحكومية. إن البدو لا يشعرون بعدم الاستمرارية، مع أنهم يعترفون بأن الأمور كانت تبدو مختلفة قبلأربعين عاماً مثلاً. إن إحساسهم بالتواصل قد يكون نابعاً من استقرار المبادئ الأساسية لحياتهم، والتي تخلق أشكالاً مختلفة ضمن إطار جديدة نجمت عن الاستقرار واقتصاد السوق.

وإذا أمعنا النظر، وجدنا أن معظم التغيرات البارزة كانت سطحية، فهي لا تتبين بزوال الثقافة البدوية والمجتمع البدوي بقدر ما تبين انفتاح البدو على المبتكرات المفيدة وقدرتهم على استيعاب عناصر جديدة في بنى قديمة. فالسيارات والشاحنات "بك آب"، على سبيل المثال، التي شاعت استخدامها عبر الصحراء الغربية، أصبحت اليوم دليلاً على مكانة الفرد كما كانت الفرس في الماضي. ولذلك نجد أن شراء سيارة جديدة يستحق ذبح شاة ويطلب القيام برحلة إلى "الولي" لجلب تعويذة يتم تعليقها على المرأة الأمامية للسيارة... فالرجال يقيمون بسياراتهم، لذلك تجدهم يأخذون صوراً مع سياراتهم، وفي بعض أغاني البنات، يشار إلى الرجال ليس بأسمائهم وإنما بلون وطراز سياراتهم، كما في الأغنيتين التاليتين:

"يا سوق الجيب افضل

نديروك شاي بحليب لو ما عيب ..."

"التوبيوتا أول ما جدوا

جابوا نور العين وردوا ..."

وكسابقاتها من الحيوانات لا تستخدم السيارات للنقل وحسب، وإنما أيضاً في إقامة الطقوس. ففيما مضى، كانوا يُحضرون العروض من بيت أهلها إلى بيت عريتها في هوج على ظهر جمل يرافقها الرجال والنساء على ظهور الخيل أو الحمير أو أية مطاييا أخرى، يغدون ويرقصون ويطلقون النار. أما اليوم، فمع أن ضخامة موكب العروس لم يزل يحتفظ بأهميتها السابقة، فإن تركيبته قد تغيرت. فسيارات التوبوتا والدايسون والبيجو تتتسابق، وقد أخرج الرجال رعسهم من السيارات المسرعة، يطلقون العبارات النارية من بنادقهم، والنساء يجلسن في المقاعد الخلفية يغنين الأغاني التقليدية. وكما كان الموكب في السابق يتحلى حول خيمة العروس قبل إنزالها من على الهووج، تحيط السيارات بالبيت الجديد أو بضريره مليء في هذه الأيام.

من الواضح إذن أن المبادئ التنظيمية الأساسية للحياة الاجتماعية والسياسية والأيديولوجيا والقيم قد صمدت. فإذا كانت الأعراس الحديثة اليوم تستخدم الميكروفون والأضواء اللامعة التي يمكن رؤيتها على بعد أميال في سماء الليل الصافية، ويؤتي بالعروس في سيارة، يتبعها "جهازها" في شاحنة "بك آب"، فإنها-أي الأعراس-لم تزل تقام في أيام تقليدية ميمونة من أيام الأسبوع وفيها تغنى الأغاني والأشعار التقليدية، وتذبح الذبائح وتقام الولائم. ولم تزل دخلة العريس على عروسه تتم في فترة بعد الظهر، ويتم إظهار الدليل على عذرية العروس بشعور بالانتصار. كما لم تزل الزيجات مرتبطة بتاريخ التحالفات القبلية من خلال الزواج، وتقوم العائلات بترتيبها، ويقوم الأقارب من الرجال بالتفاوض على مهر العروس. وعند الزواج، لا يستقل العريس عن والده اقتصاديًّا، ولكنه يُدخل زوجته في إطار العائلة الممتدة. وإذا كانت النساء قد استبدلن أحذيةهن الجلدية المزركشة وعباءاتهن الفضفاضة الداكنة بأحذية بلاستيكية قرنفلية اللون وقمash صناعي زاهٍ، فإنهن لم يتخلين عن الحجاب الأسود الذي يستخدمه لإظهار احترامهن، والحفاظ على المسافة التي تفصل الرجال عن النساء وعلى الاحترام بينهما (انظر الفصل الرابع).

إن التغيرات الأكثر جذرية التي طرأت على حياة "أولاد علي" هي نتيجة للظروف الجديدة التي قوَّضت عمل المبادئ التقليدية. ويفتقر هذا جليًّا في المدن. فتوحد الأقارب يقع على الوجود المشترك، ولكنه يتعزز بالملكية المشتركة والإقامة معاً. إن دراسات البدو الذين استقروا في مدينة "مرسى مطروح" تُظهر أن انماط الإقامة التي تقررها الصدفة أو عوامل خارجة عن إرادتهم قد أدت إلى إضعاف الروابط بين الأقرباء لصالح الروابط بين الجيران» (عبد الحميد، ١٩٦٩، ص ١٢٩). وقد يؤدي إدخال التعليم والعمل المأجور، في نهاية المطاف، إلى تهميش الحياة الرعوية وإضعاف سلطة العائلة والقبيلة - مع هجر البدو المتعلمين لحياة الصحراء - وسياسة القبيلة وقيم الشرف والحسمة الموجودة في صميم عالم البدو. إلا أن ذلك لم يحدث بعد. فمع أن "أولاد علي" بدعوا بالاستقرار، فإن ذلك لا يعني أنهم قد تحولوا إلى فلاحين. ومع احتفاظهم بنظامهم القبلي فهم أيضًا يرثون تحت نير السيطرة السياسية ويفضلون حماية الاستقلالية التي يتمتعون بها عن طريق تقليص التعامل مع السلطات الحكومية إلى أدنى حد. ومع احتكارهم بغير البدو والخطط الحكومية المتعددة التي تستهدفهم، ما زالوا بعيدين كل البعد عن الاستيعاب. وكما سنرى في الفصلين القادمين فإن لأيديولوجيا الشرف والحسمة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعرافة الأصل، تأثيراً قوياً على كل فرد من أفراد "أولاد علي".

مستويات الفروع. وتتجلى قيمة الاستقلالية السياسية لدى "أولاد علي" في مقاومتهم المستمرة التي ورد ذكرها في الفصل الثاني، لمحاولات بسط سلطة الدولة عليهم، سواء من قبل القوى الاستعمارية، أو من قبل الحكومة المصرية فيما بعد.

تبدي العلاقة بين الاستقلالية والهرمية الاجتماعية الأكثر اتساعاً في الصحراء الغربية، بين قبائل "السعادي"، وهم "أولاد علي" الحقيقيون، والقبائل التابعة لهم تقليدياً، وهم "المرابطين". ويُعرف "السعادي" بأنهم القبائل "الحرة" بينما كلمة "مرباط" تعني "مربوط أو مقيد"، أي مقيد بروابط التبعية. وفيما مضى، كان "المرابطين" يدفعون الإتاوة لأوليائهم من "أولاد علي"، ولم تكن لهم حقوق في أراضي القبيلة، وكانوا يعتمدون على أوليائهم في حق استخدام الأرض والأبار والمراعي. ومع أن "المرابطين" اليوم يتمتعون بالاستقلال، وقدرُون على امتلاك الأرض، ولم يعودوا يدفعون الإتاوة، فإن امتياز الحرية يبقى مصدراً للتمايز الاجتماعي بسبب التأثير المعنوي لأسلافهم.

وبالرغم من الخطاب المتعلق بالتكافؤ والمساواة في الحقوق بين الأقرباء من جهة الأب، فإن ثمة أشكالاً عديدة من عدم المساواة في المكانة الاجتماعية والسلطة في إطار العشيرة أو وحدة الانحدار. وتصل هذه الأشكال إلى حد وجود فوارق في درجة الاستقلالية، وتتصل بالسيطرة على الموارد، كما هو الحال في التمايز بين "السعادي" و"المرابط". أما التمايز الرئيس فهو بين كبار السن وصغر السن من الرجال، ويتضمن تمايزاً في سلطة اتخاذ القرار. فالكبار يسيطرون على الموارد كالأبار والأراضي التي تمتلكها القبيلة (الماشية ملكية فردية ومسألة مختلفة)، وهو يتخدون القرارات ويقومون بترتيبيات الزواج للصغرى. وهذه العلاقة، في الحقيقة، هي النموذج السائد في الأسرة المتمدة، حيث يتمتع الأب وإخوته (الأعمام) بالسلطة على الأبناء وأبناء الإخوة. وعلى نطاق أوسع، فإن جميع الكبار يتميزون عن الصغار باعتبارهم أشخاصاً أكثر أهمية في إطار وحدة الانحدار الذي يتمنون إليه جميعاً. كما أن جميع الصغار، باعتبارهم أشخاصاً أقل أهمية، يذعنون للكبار ويقومون على خدمتهم، وفي المجتمعات العامة للقوم، يجلسون بهدوء في حواشيهم، منصتين لهم ولا يتحدثون في حضرتهم إلا نادراً.

وبالمثل فإن التفاوت في داخل الأسرة بين " رب الأسرة" والأفراد التابعين له في الأسرة النووية، أي المكونة من الزوج والزوجة وأطفالهما (الذين يُعرفون باسم "واشون") - هو تفاوت في الاستقلال النسبي. إن الأسرة، كما سأبین في الفصل التالي، هي بمثابة نموذج أولي للعلاقات الهرمية. فرب الأسرة هو الذي يتحكم بالموارد، والتابعون له هم الأضعف والأصغر سنًا ولا يتحكمون بأية موارد بصورة مستقلة. وثمة علاقات أخرى داخل الأسرة تتسم بعدم المساواة، كما هو الحال في العلاقة بين الإخوة الأكبر والأصغر، إذ أن الأكبر سنًا منهم يتقدّمون على الأصغر. كما أن علاقة عدم المساواة بين الجنسين تعتبر من النتائج المترتبة على العلاقات العائلية السائدة. فلرب الأسرة سلطة على البنات، كما على الأبناء، وللإخوة الأكبر سنًا سلطة على الأخوات الأصغر مع أن الأخوات الأكبر سنًا يقمن بالعناية بأخواتهن الأصغر أثناء فترة طفولتهم ويمكنهن أن يطلبن إليهم القيام ببعض الشؤون.

على أن العلاقات الأسرية ليست وحدها التي تقدر عدم المساواة بين الجنسين. فالمرأة دائمًا، كما توحّي الكلمة الشائعة، في الإشارة إليها، "وليه" أي (تحت الحماية). أما العلاقة التراتبية بين الذكر والأنثى، عموماً، فهي مستقلة

إلى حد ما عن أدوار معينة (انظر الفصل الرابع). وعلى سبيل المثال، فإن ميزات السن والمسؤولية عن الإخوة الأصغر تمحي في حالة الأخوات الأكبر والإخوة الأصغر بعد بلوغهم سن الرشد، حيث يصبح حتى الإخوة الأصغر مسؤولين عن الأخوات الأكبر ويتمتعون بالسلطة عليهم، وكذلك الأمر بالنسبة للعلاقة بين الأم والابن، حيث يكون للأم، في البداية، السلطة الكاملة، وتتمتع بحرية الحصول على الطعام وغيره من الموارد، وتعطي التعليمات لأبنائها بما يجب عليهم فعله، إلا أن هذه العلاقة تصبح، مع مرور الزمن متساوية. كما أن الزوج والزوجة ليسا متساوين، مع أن كليهما راشد ويتحدر، في العادة، من قبائل أو وحدات انحدار متساوية في المنزلة، ومع ذلك، ربما كانت هناك حدود صارمة لقدرة الرجل على فرض إرادته على زوجته في بعض الأحيان، إلا أنها تظل معتمدة عليه وتتابعة له.

النموذج العائلي للهرمية الاجتماعية

يحل التناقض الأساسي بين المثل العليا المتمثلة في الاعتماد على الذات والاستقلالية، من جهة، وبين واقع عدم المساواة من جهة أخرى، لدى "أولاد علي"، باستخدام إحدى المفاهيم المتمثلة في أن علاقات عدم المساواة بعامة، تفهم من خلال علاقات عدم المساواة في إطار العائلة. ونظرًا لأن المصطلحات توحى بعلاقات تحتمل الغموض من خلال القياس على علاقات معروفة جيداً، فإن هذا القياس على العلاقة العائلية، سواء استخدم بصورة بлагوية أو مجازية، يؤدي إلى إسقاط الصفات التي يعتقد بأنها ملزمة للعلاقات العائلية على العلاقات بين الأشخاص خارج نطاق العائلة^(١).

إن استخدام المصطلح العائلي يقلل من وقع التناقض الكامن في علاقات عدم المساواة، وذلك بطرح مسألة أخرى غير علاقة السيطرة والخضوع البسيطة. ويحل التكامل محل التعارض، بما يحمله الأول من أفكار مؤثرة عن الوحدة والهوية، وتأكيد على روابط الحب والهوية بين أفراد الأسرة. والأكثر أهمية من هذا، هو أن المصطلح العائلي يوحى بأن على الأقواء التزامات ومسؤوليات بحماية الضعفاء ورعايتهم. فأفراد العائلة الضعفاء، كالرّضع والأطفال عموماً الذين لا حول لهم ولا قوة، يعتمدون على الأقواء، إن مسؤولية الأقواء هذه تجاه الضعفاء، مبعثها، حسب المصطلح العائلي، ليس الإحساس بالواجب وحسب، وإنما الاهتمام والحب كذلك. وهكذا فإن في التقسيم القائم بين الأقواء والضعفاء تكمّن وحدة الشعور بالحب والاهتمام، والتعبيران الرئيسيان في هذا المنطق الذي يعطي مشروعية لعدم التكافؤ هذا، مما تتبعه والمسؤولية المترافقان معًا في إطار نظام أخلاقي واحد.

وثمة علاقاتان عائليتان محددتان تقدمان لنا نماذج على هذا الامتداد المجازي للمصطلح العائلي، وهما علاقتا الأب بالابن، وعلاقة الأخ الأكبر بالأصغر، ففي حالة العلاقة بين "السعادي" و"المرابطين"، فإن النموذج هو الأخوة. فكل قبيلة "مربطين" ارتبطت بقبيلة "سعادي" أو فرع منها بعلاقة أخوة "خوة". ومقابل دفع الإتاوة إلى "أخيه" "السعادي"، فإن "المربط" يتألم حق حمايته. إذ أن "السعادي" وحدهم هم الذين يحملون السلاح، ومنهم المقاتلون، الأمر الذي يمكن "المرابطين" من أن يباشروا أعمالهم، من رعي الأغنام والزراعة، بدون خوف من التعرض لمضايقات القبائل الأخرى. كما كان الأولياء من "السعادي" مسؤولين أيضًا عن تمثيل تابعيهم من "المرابطين" في النزاعات. وعن طريق تشبيه هذه العلاقة بذلك التي تقوم بين الإخوة، يجري التخفيف من وطأة الدلالات الاستقلالية الكامنة في هيمنة "السعادي"، ليحل محلها التركيز على جانب الحماية والشراكة المتكافئة من العلاقة، وفي نفس الوقت، فإن هذا النموذج يدل على

كان من أكثر الرجال احتراماً وثرا، وقد ورث عن أبيه قطبيعاً كبيراً من الماشية، إلا أنه وخلال عشر سنوات أخذ يبدد ثروته، ويقول الناس إنه صار يقبل بنهم على كل ما هو جيد في السوق، فيشتريه حتى لو لم يكن نافعاً. كما كان يتصرف بصورة غير لائقة في المجالات الأخرى أيضاً. فعلى سبيل المثال، دخل ذات يوم بيت امرأة عجوز كان يعرفها في صباح، شاكياً لها اتساخ ملابسها، ومتوسلاً إليها أن تغسلها له. ووافت العجوز، إلا أنها احترت فيما سيلبسه أثناء ذلك. فاقتصر أن يلبس أحد ثيابها. وحدث أن كان الثوب الذي وقع بيدها شفافاً بعض الشيء، فظل يضحك وبعلق على بروز أعضائه التناسلية تحت الثوب، وفسر الناس سلوكه المستهجن وغير اللائق هذا على أن الرجل فقد عقله. وأهم ما في الأمر، على أيّة حال، هو أنه أخذ يطارد النساء، وبيع ممتلكاته، بما في ذلك أغذامه، لشراء الهدايا لهن واجتذابهن إليه، ولإقناعهن بالزواج منه. وبسبب ولعه الشديد بالنساء، أصبح أضحوكة للناس وموضعًا للتقدير في المنطقة برمتها.

إن حالة "خيش" توضح أولوية السلوك الشريف على المكانة المكتسبة عن طريق السن أو الثروة. لقد انتهك قانون الشرف بعجزه عن السيطرة على رغباته. فقد قام بملائحة النساء وتخلى عن الحياة بتعليقاته الداعرة. ونظرًا لكونه عديم المسؤولية تجاه عائلته، وعدم قيامه بدوره ك والعائل لها فقد خرق الميثاق الذي يقضي بأن يقوم القوي بإعالة الضعيف، ومع أنه كان أكبر سنًا من معظم الرجال الذين كان يعاشرهم، فإنه لم يعد يحظى باحترامهم.

إن الرجل الذي يحتاج إلى النساء يسمى "أهبل" أو "حمار"، وكلا التعبيرين يشير إلى غياب "العقل". وتستخدم هذه الإهانة في وصف الرجل الذي يبدي عجزه عن السيطرة على شهواته الجنسية. وغالباً ما يلصق وصف الحمار بالرجل الذي يتخذ عدة زوجات، سواء كان موسرًا (كما كان الحال بالنسبة لأحد هم الذي تزوج اثنتين وثلاثين امرأة خلال حياته)، أو فقيراً (كما كان الحال بالنسبة لآخر ظل يأخذ كل ما تصل إليه يده ليدفع مهر زوجة جديدة، مع أنه كان عاجزاً عن إطعام وكساء من كنَّ على ذمته). كما كان هذا الوصف يطلق على الزناة، وعلى من يتربدون على المؤسسات، فكان الواحد منهم يوصف بأنه "باتاع صبياً". ومن النتائج المرتبطة على أفعالهم أن أقرباً لهم كانوا إما يتبرعن منهم، أو يكتفون بالسخرية منهم. وكانت الإدانة لهم شديدة عندما كانوا يهملون مسؤولياتهم العائلية، ويختلفون عن تأمين معيشة من يعولون. وفي الحالات التي لا تشکل هذه الأفعال خطراً على معيشة المعالين فإن السلوك نفسه كان يعرض أصحابه للسخرية فقط. وخلف ظهور هؤلاء، كانت النسوة يعبرن عن موقفهن منهم بالإشارات البذرية والنكات البذلة، ويعتبرنهم حمقى تحكم بهم شهوتهم الجنسية.

إن احتقاراً أشد من هذا يلحق بالرجل الذي لا يكون عبداً لشهواته فحسب، وإنما يتخلى عن استقلاليته، فيعترف باعتماده على امرأة بعينها. وعلامة الضعف هذه من شأنها أن تقلب التوازن المناسب لعلاقات القرى بين الجنسين. فقد قالت لي إحدى النساء المسنات: إن الرجل عندما يكون رجلاً حقيقياً (فيه رجولة) لا يغير اهتمامه للنساء». امرأة أخرى شابة زادت على ذلك قائلة إن «الرجل الذي يسمع كلام زوجته عندما تطلب منه أن يفعل شيئاً إنما هو أحمق ليس إلا». وأوضحت ثلاثة، وهي مسنة أيضاً أن «كل من يتبع امرأة ليس رجلاً، ولا ينفع لشيء». العديد من النساء وافقنها الرأي، وأضفمن أنه إذا كان الرجل أحمق، فإن المرأة تركه كالحمار». وإذا كان هذا هو شعور النساء تجاه المسألة، فإن موقف الرجال نحوها، بالطبع، أشد.



عائلة تابعة تحصد الشعير

يفقد الرجل سيطرته وشرفه إما بسبب عدم صرامته تجاه النساء عموماً - وهذا يعتبر ضعفاً في الشخصية، وإما نتيجة لتعلقه الشديد بأمرأة بعينها يقوده إلى الخوف من فقدانها أو الابتعاد عنها. والرجل الذي ينقصه الحزم يوصف بالرخاوة، أو الميوعة، أو اللطف المفرط - وهي صفات مثيرة للشفقة. وينتقد مثل هذا الرجل لعدم جرأته في تصرير زوجته، وأخوته من أن يأمرها بإحضار الطعام إليه عندما يعود إلى البيت. وإذا ما احتاج إلى شيء فإنه يتطلب من بناته، بدلاً من امرأته، لأنها لا تتزحزح قيد أهلة عندما يخاطبها. وهي تقضي نهارها في الزيارات في أرجاء المخيم، بدون أن يسألها عما تفعل.

وحتى لو لم تكن شخصيتها رخوة - وتمسك بمعظم القيم التي يتطلبه قانون الشرف - فإن الرجل قد يبدو أحمق، فيخسر شرفه، إذا ما تعلق بأمرأة بصورة مبالغ فيها.

وهناك الكثير من الحالات التي تدل على أهمية التصرف بموجب الفضائل الأخلاقية لقانون الشرف في تحقيق المكانة الاجتماعية الرفيعة أو إضفاء الشرعية عليها. فالأشخاص الذين يتبعون مثل هذه المكانة يتحملون مسؤولية أكبر في الحفاظ على المثل الثقافية، كما أن تجسيدهم لهذه المثل هو الذي يبرر مسؤوليتهم عن الآخرين، وبالنتيجة سيطّرهم عليهم. وربما كان من المفارقات أن تستلزم السيطرة الأكبر للتراوّم أكثر صرامة بالقواعد الاجتماعية، لا أن تعطى ترخيصاً ل أصحابها بخرق هذه القواعد. إلا أن هذا المعيار يبدو ملزماً لما يدعوه بورديو «الأشكال الأولية للسيطرة». فهو يلاحظ أن «العظماء»، في القبائل، هم أولئك الأقل قدرة على الخروج على الأعراف الرسمية، وأن «الثمن الذي يدفعونه مقابل قيمتهم المتميزة هو امتثالهم المتدين لقيم الجماعة» (١٩٧٧، ص ١٩٣). ويربط بورديو الفضيلة الأخلاقية بالسلطة، حيث يقول إن «طبيعة النظام مبنية على أن يكون للمسيطرین مصلحة في الفضيلة... وعلى من يسيطرون أن يتمتعوا بـ«فضائل» سلطتهم، لأن الأساس الوحيد لسلطتهم هو الفضيلة» (١٩٧٧، ص ١٩٤).

حدود السلطة

عندما يعرف الأفراد قيمة استقلاليتهم، ورؤُؤنون بالمساواة، يجد أولئك الذين يمارسون السلطة على الآخرين أن أوضاعهم متقلقة. وفي المجتمع البدوي، لا تعتمد الأفضلية الاجتماعية أو النفوذ على القوة، وإنما على إظهار الفضائل الأخلاقية التي تجلب احترام الآخرين. ويوصف الأشخاص الذين يتمتعون بموقع النفوذ بأن لهم مكانة اجتماعية «قيمة»، تتبدى من خلال الاحترام الذي يلقونه. ولكل احترام الآخرين، وخاصة التابعين، على مثل هؤلاء الأشخاص أن يتزموا بمثل الشرف، وأن يؤمنوا العيش و يقدموا الحماية لتابعيهم، وأن يتمتعوا بالنزاهة، فلا يستغلون مكانتهم لتحقيق مكاسب لا يستحقونها. وعليهم أن يمارسوا سلطتهم بحذر شديد حتى لا ينتقصوا من استقلالية تابعيهم، الأمر الذي قد يبعث على التمرد عليهم أو التشكيك في مصداقيتهم.

ولأنه يفترض في من يملكون السلطة أن يعاملوا تابعيهم، حتى الأطفال منهم، ببعض الاحترام، فإن عليهم أن يتخلوا ما أمكن من الممارسات التي تلفت الأنظار إلى عدم المساواة الكامن في علاقاتهم. فاستخدام التعابير اللطيفة التي تخفي طبيعة مثل هذه العلاقات أمر مستحب. وعلى سبيل المثال، فإن أفراد قبيلة «السعادي» لا يحبون تسمية «الرابطين» بهذا الاسم في حضورهم. وفي إحدى المرات، قام مصيحي بتصحّحه عندما أشرت إلى «رعاة» بهذا الاسم قائلاً: «نحن

نفضل أن ندعوهم «أهل الغنم» إن لهذا التعبير وقعاً لطيفاً، وكذلك الأمر، فإن استخدام التعبير المجازية الودية يساعد في تغليف علاقات عدم المساواة، كما هو الحال في حالة «الولي» و«التابع».

ويتضرر من أولئك الذين يملكون السلطة أيضاً أن يحترموا كرامة تابعيهم بإظهار الحد الأدنى الممكن من سلطتهم عليهم على الملا. ولأن مكانة العائل تتطلب وجود تابعين، فإن الأول يجاذب بخسارة قاعدة سلطته إذا ما خسر ولاعهم. فعندما يقوم الولي بتوجيه الأوامر أو الإهانة لتابعه، أو بضريه أمام الملا، فإنه بذلك يعرض على التمرد الذي يهدد مكانته. ومثل هذه اللحظات تكون مشحونة بالتوتر، إذ من المحتمل أن يسرع التابع بالحاجة إلى الرد على الإهانة العلنية للحفاظ على كرامته أو شرفه. وفي الواقع الحال، فإن رفض إطاعة أوامر غير معقولة، أو موجهة بطريقة مذلة، له انعكاسات إيجابية على التابع، ويحد من سلطة الشخص الذي أصدر تلك الأوامر.

إن السكوت على الطغيان لا يدوم طويلاً، فمعظم التابعين يلجئون إلى اتخاذ خطوات يمكن أن تحد من سلطة أوليائهم. فيبعس أي شخص، رجلاً كان أو امرأة، أن يلجأ إلى أحد الوسطاء للتدخل بنيابة عنه. كما أن ثمة حلوأً أخرى أكثر جذرية، وهي متاحة للجميع باستثناء الأطفال الصغار. فباستطاعة التابعين أن يتركوا أولياءهم ببساطة وأن يتخدوا لهم أولياء جددأ. كما أن الفتيا يسعون دوماً للتخلص من طغيان الأب أو العم بتركهما والانضمام إلى الآخوال أو الأصحاب، إن وجدوا، أو حتى الالتحاق بكتابعين بعائلة أخرى. وخلال الأعوام العشرين الأخيرة، صار بإمكان الشبان الذهاب إلى لبيبا العمل هناك.

أما الإخوة الأصغر سنًا، فيتخاصرون عادة من هيمنة أخوهم القساة الأكبر سنًا بالانفصال عنهم والمطالبة بحصتهم من الميراث، ليؤسسوا أسرأً مستقلة. هذه «الدينامية» واضحة في حالة الإخوة الأربع الذين كانوا يشكلون العائلة الأساسية في الخيم الذي كنت أعيش فيه. فقد استقلَّ الاثنان منهم وأقاما في منزلين مستقلين، بينما استمرَّ الاثنان الآخرين بالعيش معاً، مقسمين الممتلكات وقطعن الماشية، والنفقات. وخلال وجودي هناك، بدأت تدبُّ الخلافات بينهما. فمع أن الأخ الأكبر كان الأكثر احتراماً بين الجماعة كل، إلا أن الاثنين ظلا يقمان بمعظم أعمالهما بصورة مشتركة، وبدون احتكاك. وكان الأخ الأصغر ينزل عند إرادة أخيه الأكبر، وينفذ قراراته عادة.

إلا أن التوترات وصلت حدتها ذات يوم وطفت على السطح، إذ عاد الأخ الأكبر إلى البيت ظهر أحد الأيام معكر المزاج، فلم يجد غداًه جاهزاً. فذهب إلى إحدى زوجاته وعنتها قائلاً إن أطفاله قد اشتراكوا من أنهم جياع. واتهمها بمحاولة تجوييع أطفاله، وهدد بضرりها. وعندما حاول أخوه الأصغر أن يتدخل، تحول الأخ الأكبر إليه، وأخذ يشتمه. وبعد أن اتهمه بالكسيل (لأنه لم ينفذ وعده بالعناية بالماشية ذاك اليوم)، سأله كيف يسمع لزوجته أن تظل جالسة في غرفتها بينما هناك الكثير من الأعمال المنزلية مما لم ينجز بعد. ثم توجه إلى زوجته الأخرى حاملاً عصا غليظة، وهو يصرخ ويهدد.

استنشاط الأخ الأصغر غضباً، وخرج لإحضار والديهما. وعندما وصلت الوالدة يرافقها أحد ولديها الآخرين، تحدث مطولاً إلى ولديها المتخصصين. وعبر الأخ الأصغر عن رغبته في الانفصال عن شقيقه الأكبر، بينما عنته شقيقه الثالث على حساسيته المفرطة بسبب بعض كلمات، مذكرًا إياه بأنها صادرة عن أخيه الأكبر الذي لو ذهب إلى حد ضريه لما كان عليه أن يجد في ذلك ضيراً. كما أغرتت الوالدة عن عدم موافقتها على انفصال الشقيقين. وفي نهاية الأمر، هدأ

الجميع، إلا أنه من المحتمل أن تؤدي بضعة أحداث أخرى مماثلة إلى انفصال الأخ الأصغر في منزل مستقل.

وحتى المرأة تستطيع مقاومة طغيان الزوج بالذهاب إلى بيت أهلها غاضبة "مفتاظة". وهذا هو الرد المقبول على الإهانة الذي يجبر الزوج أو من يمثله على تحمل التقرير من قبل أقرباء المرأة، ويضطره أحياناً إلى استرضائهما بالهدايا. ومع أن النساء أقل قدرة على الاعتراض على طغيان الأب أو ولد الأم، إلا أن هناك وسائل غير رسمية مختلفة لمقاومة محاولات فرض القرارات غير المرغوب فيها. وكملجاً آخر، هناك دوماً الإقدام على الانتحار، فقد سمعت عن عدد من الشباب من الجنسين الذين أقدموا على الانتحار، في مقاومتهم اليائسة لقرارات الآباء، وخاصة في أمور الزواج. وإنحدر الحكايات التي روتها لنا امرأة مسنّة توضح إلى أي مدى يمكن أن تذهب مقاومة القوة، حتى من قبل النساء. فتقول "نافلة" متذكرة:

«كان زوجي الأول من ابن عمي. وكان يقيم في مضاربنا. وفي أحد الأيام جاء الرجال إلى خيمتنا. رأيت الخيمة تمتليء بالرجال، فتساءلت عن السبب. وسمعت أنهم قد جاؤوا لطلب يدي «يخلطوا فيها» فمشيت حتى طرف الخيمة، وصحت بهم قائلة: «إذا كنتم تخططون للأمر، فتوقفوا. إنني لا أريدك»، إلا أنهم مضوا في مهمتهم على أية حال. وكنت أبكي كل يوم وأقول لهم إنني لا أرغب في الزواج منه. كنت صفيرة، ربما في الرابعة عشرة. وعندما بدوا بcreur الطبول والغناء، أكد لي الجميع أن ذلك كان احتقاء بزفاف ابن عم آخر، فأخذت أغنى وأرقص منهن. واستمر الاحتفال عدة أيام. وفي يوم الزفاف، أمسكت بي عمتي وإحدى قريباتي في الخيمة، وأغلقتها فجأة وأحضرتا طشت الفسيل كي استحم. أخذت أحضر وأصرخ. وفي كل مرة حاولتا رفع الإبريق لصب الماء على جسدي كت أذنفه بعيداً.

حضر أقارب العريس ومعهم العجمال، ثم سحبوني إلى الهودج، وأخذوني إلى خيمته. وعندما دخل العريس الخيمة بعد ظهر ذلك اليوم (ليبني بها) بدأت بالصرخ. وفي الليل، اختبات بين البطانيات. وبحثوا في كل مكان فلم يجدوني. فاستنشاط أبي غضباً. وبعد أيام قليلة، أصرّ على أن أبقى في خيمتي مع نوجي. وحالما غادر والدي المكان، ركضت وأختبات خلف الخيمة التي كانت فيها أخت العريس. وأخذت وعداً منها بأن لا تخبر أحداً بأنني كنت هناك. ونمت في خيمتها.

إلا أنهم أجبروني على العودة. وفي تلك الليلة، وقف أبي يحرس الخيمة عن قرب حاملاً بندقيته. وكلما حاولت الخروج منها كان يسحب نفساً من سيجارته ليريني أنه ما زال هناك. وفي النهاية لففت نفسي بحصيره القش. وعندما جاء العريس، بحث عني في كل مكان، فلم يجدني.

في نهاية الأمر، عدت إلى بيت أبي. وادعيت أن جنًّا قد تملكتني. جعلت جسدي يتشنج، وقلبت عيني، فأخذ الجميع يترافقون، وأحضروا لي البخور، وراحوا يصلون من أجلي. ثم أحضروا "الفقيه" لمعالجتي، فعزا حالي إلى نزاج الإكراه. ثم قرروا أنني ربما كنت بعد صبغة، وأنه لا يجوز إجباري على العودة إلى زوجي. خرجت من حالة الملل التي كنت فيها، وشعرت بالامتنان والشكر لله تعالى إلى حد أنهم أجبروا أهل زوجي على منحي الطلاق. وأعادت عائلتي المهر لهم، بينما بقى أنا في البيت».

لم تستطع "نافلة" معارضه قرار أبيها مباشرة، إلا أنها تمكنت بالرغم من ذلك من مقاومة رغبته بوسائل غير مباشرة. وقد شكل تمردها عقبة في طريق سلطة والدها، والأهم من ذلك ربما، سلطة عمها. وهو شبيه بالخيارات الأخرى

للمقاومة من قبل التابعين الذين يلقون معاملة غير عادلة، أو تسام معاملتهم ويترسرون للمهانة أمام الملأ. وتشكل العقوبات السماوية الخارقة للطبيعة التي يبدو أنها ترتبط بالضعفاء والتابعين، الكابح النهائي لإساءة استعمال السلطة. إذ يعتقد أن عقاب السماء يحل أثراً إساءة معاملة الفروع المعروفة بالورع من "المرابطين" الذين يسبب دعاؤهم موت المسيء أو انهيار وحدة انحداره. وفي إحدى الحكايات اليدوية، أن امرأة وقعت طريحة الفراش، وصار الدم يظهر في الطعام الذي كانت تعدد عندما منعت الطعام عن فتاتين صغيرتين، وذلك عقاباً لها على إساءة معاملة المسكينتين. ويمكن أن تكون الإصابة بمس - كما توضح حكاية نافلة - أحد أشكال المقاومة. إذ يبدو أن معظم حالات الجنون التي سمعت عنها ارتبطت بإساءة المعاملة، مثل ضرب الزوجة، إلا أنها على عكس حالة "نافلة"، لم تكن مفتعلة.

إن هذه العقوبات جماعها تساهم في وقف سوء استخدام السلطة من قبل الأشخاص ذوي النفوذ الذين تمكّنهم مواردهم من أن يكونوا مستقلين، وأن يسيطروا على حياة من يعلوّهم. وفي نفس الوقت، فإن رموز السلطة، من ناحية أخرى، لا يخلون من ضعف تجاه تابعيهم، نظراً لأن مكانتهم تعتمد كلياً على الاحترام الذي يلقونه من هؤلاء الآخرين عن طيب خاطر.

الحشم: شرف الضعيف

تبني معظم التحليلات لمسألة الشرف منظور أولئك المتربيين على قمة الهرم الاجتماعي الآخرين على تحقيق المثل الاجتماعية العليا. ومع ذلك، فيجدر التساؤل عن الكيفية التي يحل بها أولئك التابعون في قاعدة الهرم التناقض بين قبولهم بهذه المثل، وبين أوضاعهم الخاصة المحدودة الإمكانيات التي نادرًا ما تتبع لهم أن يحققوا هم أنفسهم هذه المثل. إن التوترات بين المثل الثقافية البدوية الخاصة بالفرد، وبين واقع الهرمية الاجتماعية في غاية الحرج بالنسبة لهؤلاء. فهم، كبدو، يشاركون أولياءهم في احترام الاستقلالية والمساواة، بصفتها قيمة الشرف. فالأفراد من ذوي المرتبة الأدنى، وخاصة صغار السن والنساء، يمكن أن يتمتعوا بحسب رفيع، أو "أصل"، بسبب انتسابهم القبلي، أو مجرد كونهم بدواً، قياساً بالمصريين. إلا أنهم كتابعين، يظلون محدودي القدرة على تحقيق المثل السلوكية التي تجسد "الأصل". فمحدودية سيطرتهم على الموارد تمنعهم من ممارسة الكرم، والقدرة على الإعالة اللتين تشكلان حجر الرحي بالنسبة للقوة (القدر). ويحكم وضعهم، فإن استقلاليتهم وقدرتهم على الاعتماد على النفس تكونان في الحدود الدنيا، ولا يستطيعون فرض إرادتهم إلا في حالات اجتماعية معينة. زُدْ على ذلك، فإن معارضتهم لأولياء نعمتهم، وذوي السلطة عليهم، لا تؤتي مردوداً إلا عندما تكون قرارات الآخرين -أي الأولياء- غير معقوله تماماً، أو معاملتهم لتابعهم مهينة.

إن إحدى الطرق التي يحل بها أولئك التابعون في قاعدة الهرم التناقض بين مواقعهم الحقيقة، وبين المثل العليا للنظام، هي أن يظهروا خصوصهم لمن هم في السلطة على أنه طوعي، وباختيارهم. وهذه الحالة ليست سوى الصورة المعازية لما ذكرنا سابقاً من أن على الأشخاص الذين في السلطة أن يكسبوا الاحترام من خلال أهليتهم الأخلاقية: فالملاطفة الحرة من قبل التابعين ضرورية لشرعية من يديهم السلطة. وما هو طوعي، حر بالطبيعة، وبالتالي فهو عالمة على الاستقلالية. ومن هنا، يصبح الخضوع الطوعي هو الشكل المشرف للتبعية.

إن القيمة التي تعطى للخضوع الطوعي يمكن الحكم عليها من خلال حالات متعددة. ففي سرده للأحداث التي أدت إلى تركه المدرسة، أكد لنا أحد الشباب أهمية مبدأ الخضوع الطوعي للنظام في المدرسة وراح يصف كيف أن أحد المدرسین استدعاه مع ابن عم له ذات يوم إلى مكتبه، وهدد بضربيهما بسبب قيامهما بالتشویش أثناء سير الحصة. فما كان من الشاب إلا أن رد قائلاً: «إياك أن تضرربنا. إنك لا تستطيع ذلك. نحن ندرس هنا بمحضر إرادتنا. لستنا فلاحين. وهناك رجال وراغنا. وستعرف ما الذي سيحصل لك إذا مدت يدك على أبي منا».

ولم يعد إلى المدرسة لما تبقى من العام، وخلال عطلة الصيف، قام إخوه الأكبر سنًا بـ«الجلاء» على المدرّس عندما رأوه في السوق المحلية، وهربوا. إن هذا مثال متطرف زاد في تعقيداته كون المدرس مصريًا، ولذا فهو في نظر البدوي الصغير أدنى شأنًا، وتعوزه كل الفضائل الأخلاقية، فلا يحق له أن يبسط سلطته عليه. ويتضمن رد فعل الفتى إيحاء بأن الفلاحين قد يتحملون مثل هذه المعاملة، أما البدو فلا.

أما النساء فهن دائمًا تابعات بدرجة ما. كما أن الأيديولوجيا البدوية تقضي بأنهن يجب أن «يحكمن» من قبل الرجال، وأن يكن مطاعات. ومع ذلك، فإن لهن، بصفتهن بدويات، انتماًاتهن القبلية، ويمكن أن يكن بنات «أصل». وكما هو الحال بالنسبة للتتابع الآخر - الفتيان مثلًا - فخضوع النساء مذلٌّ بصورة شخصية، ولا قيمة له بالنسبة لأوليائهن، مالم يمنع بحرية. وفي مناسبات عدة، كانت النساء والفتيات يجرين المقارنات بين البدويات، وبين المصريات أو الفلاحات، من حيث استكانة الآخرين للقهر. ففي وصف عروس جديدة من مناطق فلاحية، على سبيل المثال، كما الناس يقولون: «إنها من الشرق. انظروا إليها. إنها تعمل بلا كلل، وتخدم حماتها بدون أن تنطق بكلمة، وتقبل بتنظيف كل تلك الأوساخ والعناية بكل أولئك الأطفال - من والد زوجها - إن امرأة عربية (بدوية) ما كانت لتحمل كل هذا وكانت ستفرضه بالتأكيد». وفي نفس الوقت، كانوا يوجهون الانتقادات لعائلة الزوج بسبب اختيارهم فتاة من أصل وضع، ملهمين إلى أن كل ما كانت تريده والدة العريس خادمة لا تسبب لها أية متابعة.

ويشقق الناس عادة على المرأة التي تبدو مطيعة لزوجها لأن ليس لها أي خيار آخر، إما لأنها تتبع إلى عائلة شديدة العوز، وإما لأنها بلا قريب يمكن، أو يستطيع، أن يعولها إذا رغبت في ترك زوجها. إلا أنهن يتظرون إلى مثل هذه المرأة ببعض الازدراء أيضًا، ويصفونها بأنها ليست فحسب وديعة وهادئة «هادبة»، وإنما أيضًا مداعنة لشقة «غلابة»، وفقرة «راقدة ريح».

إن من يجبون على الطاعة يكونون موضعًا للازدراء، بينما يعتبر من يذعنون باختيارهم شرفاء، ولفهم طبيعة ومعنى ولادات الخضوع الطوعي، علينا أن نستكشف أبعاد مفهوم «الحشم». إذ يحتل هذا المفهوم - الذي ربما كان من أشد المفاهيم تعقيدًا في الثقافة البدوية - موقعاً مركزاً بين الأفكار المتعلقة بوضع الفرد في إطار المجتمع. ويقاد لا يمر يوم بدون أن تبرز صيغة أو أخرى لهذه الكلمة في الأحاديث العقوبة. ومع ذلك، يبدو أن دلالتها تتبدل حسب موقعها في السياق. ففي قاموس اللغة العربية الفصحى الحديث، نجد عدداً من الكلمات المشتقة من الأصل الثلاثي «حشم» وتحمل معانٍ مختلفة، ويضمّنها الحشمة والخجل والحياء. والكلمة بمفهومها الأوسع، تعني «اللياقة». إلا أن قبول أي من هذه المعاني غير مأمون العواقب، إلا إذا افترضنا مسبقاً أننا نفهم ما يعنيه «أولاد على» بالضبط.^(٤) وكما يقول بول ريزمان (١٩٧٧، ص ١٣٦) في الإشارة إلى مفهوم مشابه لدى قبيلة «الفلاني» في الفولتا العليا، فإن «وجود تعبير مسلم به

لضمون معقد ينطوي على خطر خلق الانطباع الخطأ بأننا إذا ما عرفنا التعبير، فإننا تكون قد أحطنا بدلاته كلّياً. على أية حال، فإن اللجوء إلى القاموس لتحديد الدلالات الثقافية أمر يحتمل قدرًا من عدم الموثوقية. والخلاف الذي أثاره (أنطون ١٩٦٨) باعتماده على التعريفات المعجمية في مقالته المشهورة حول حشمة النساء العربيات بالغ الدلالة. إن كلمة "حشم" هي إحدى التعبيرات الرئيسية التي بنى عليها تحليله في حقيقة الأمر. فقد كتب في هذا السياق يقول: «إن كلمة "حشم" تشير إلى الحياة أو ضبط النفس، بينما تدلل كلمة "احت sham" على الحشمة والاحترام؛ وكلتا هما مشتقة من الأصل الثلاثي الذي يعني التسبب في الاحمرار خجلاً». وإلى هذا الحد، فإن التعريف يكتفي الغموض. ثم يضيف قائلاً: «إلا أن صيغة أخرى مشتقة من نفس الأصل (محاشم) تعني فرج المرأة». والعديد من الإشارات القرائية إلى الحشمة والعلفة هي إشارات إلى حمامة فرج المرأة» (أنطون ١٩٦٨، ص ٦٧٩). وتشكل هذه التعريفات جزءاً من برهانه على صحة تفسيره لحشمة النساء على أنها مرتبطة كلياً بالمسألة الجنسية.

أما ردّ (أبو زهرة ١٩٧٠) على مقالة أنطون فمتعدد الوجوه. فهي توجه جزءاً من نقدنا إلى اعتماد الأخير على سبر مفردات معجمية موجودة في «متاحف اللغة»، لكنها إما غير معروفة «للقرؤين الأميين» الذين يناقش موضوعهم، وإما أنها ذات دلالات مختلفة في اللهجات العربية المختلفة (أبو زهرة ١٩٧٠، ص ١٠٨١). وباللجوء إلى أكثر المعاجم العربية دقة يتبيّن لها أنه ليس هناك أي ذكر للفرج في معاني كلمة «محاشم»، وعلاوة على ذلك، فهي تورد معاني أخرى مختلفة تماماً للكلمة في اللهجتين العاميتين التونسي والمصرية. إن محاولتنا لفهم كيف يشكل مفهوم "الحشم" أحد مكونات مجتمع "أولاد علي" يجب أن توجه في الأساس، إذن، ليس إلى بطون المعاجم الفاسدة اللغة العربية الفصحى، وإنما إلى الاستعمالات اليومية للتعبير.

إن الكلمات المشتقة من الأصل "حشم" تستخدم في الأحاديث اليومية في صيغ نحوية مختلفة، لكل منها دلالة تختلف قليلاً عن الدلالات الأخرى. والقطباني اللذان تناولوا مجموعتا الدلالات الاستعملالية يتعلق أولاهما بحالة داخلية، بينما يتعلق الآخر بطريقة التصرف. وهكذا، فإن «حشم» تتضمن كلتا الدلالتين: الشعور بالخجل في حضور الأشخاص الأقوى، والتصرفات التي تعبّر عن الشخص والنابعة من هذا الشعور. وفي الحالة الأولى، يعطى "الحشم" مفهوماً يدل على خبرة غير طوعية (ويمكن حتى أن نصفها بأنها عاطفة)، أما في الحالة الثانية، فيدل على مجموعة من التصرفات تتوافق مع "قانون الحشمة". إن هذه الخبرة تتسم بكونها غير مريحة، وترتبط بمشاعر الخجل والحرج، أو العيب. أما التصرفات فهي التي تترتب على قانون الحشمة، وتشكل لغة قوامها السيطرة الشكلية على الذات، وطمسمها. أما المعنى الثقافي لهذه التصرفات فيشمل التعبيرات الأكثر تطرفاً وظهوراً للعيان، مثل وضع الحجاب، والاحت sham في اللباس (تفعلية الشعر، وستر الذراعين والساقين وأعضاء الجسم البارزة)، كما يشمل الإيحاءات الأكثر خصوصية، كغض البصر، والوقفة المتواضعة ولكن الجادة، وضبط النفس في تناول الطعام، والتدخين، والحديث، والضحك، وإطلاق النكات.

إن "الحشم" يرتبط بشكل وثيق بمفهوم «العقل»، والحس الاجتماعي، والسيطرة على النفس لدى الأشخاص الأشراف، وكما أن امتلاك "العقل" يمكن الأشخاص من السيطرة على حاجاتهم وانفعالاتهم امتثالاً لمثل الشرف، فإنه يمكنهم كذلك من إدراك النظام الاجتماعي، وموقعهم فيه. فالأطفال الذين يقال بأنهم ناقصو «عقل»، يجب تعليمهم كيف «يتحشّموا»، والغرض الأساسي من إشراكم في الواقع الاجتماعي هو تعليمهم كيف يفهمون هذه المواقف، وأن

يتصرّفوا خاللها على نحو لائق، أي أن يعرّفوا متى «يتحشّمون». والأمهات كثيراً ما يعنّنّ أطفالهن بقول ما معناه: «تصرّف بلياقة» أو «ليكن عندك قليل من الحياة»^(١). والدلّالات المزدوجة واضحة هنا في الربط بين الشعور وبين السيطرة الطوعية على التصرفات.

إن مفهومي «الجسم» و«العقل» يتقاربان إلى حد بعيد في الأفكار ذات العلاقة بالمرأة المثالية. فالمرأة «العاقة» تكون حسنة التصرف، وسلوكها في الحياة الاجتماعية يتسم باللياقة، وهي دائماً متسقة مع مكانتها. ويمتدّ هذا أيضاً إلى التصرفات العامة التي يجب أن تنسجم مع السلوك الذي تستلزمـه الحشمة. ويصف الناس المرأة «العاقة» بأنّها تعرف متى تتكلّم، وممّا تصفّي. وهذا الوصف يلفت الانتباه إلى حقيقة أنها مطيبة، نظراً لأن العرف في المجتمع البشري يقضي بأن يصغي التابع عندما يتكلّم الوالي. ويقال عن القائد أو الشخص المهم إن له «كلمة». بينما توصف المرأة المثالية بأن صوتها خفيض «حسّها واطي»، ولسانها ليس طويلاً.

إن الصورة السلبية للمرأة التي ينقصها «العقل» أو التي لا «تحتشم» يمكن أن تتحذّل أحد شكلين، فتوصف المرأة بأنّها إما «قاوية» أو «قحبة». والصفة الثانية هنا «قحبة» - تشير بشكل واضح إلى الجانب الجنسي تحديداً، الذي سنعالجـه في الفصل القادم، حيث أرى أن الامتثال للأعراف الخاصة بالجنس هو مجرد ظهر من مظاهر الشخص لمن يمثلون المثل الاجتماعية العليا. أما الصفة الأولى «قاوية» وهو مشتق من الأصل «قوى» فله صلة متينة بهرمية العلاقات. فيستخدم البدو هذه الصفة بصورة خاصة في الإشارة إلى المرأة فقط. وهي تعني شيئاً قريباً من «قوية أكثر مما يجب»، وتؤوّي بالجسارة المفرطة. وتاتي الدلالات السلبية مثل هذا النوع من الجسارة من عدم ملامعتها لمن هم في وضع التابعين، أو ذوي المكانة الأدنى في الهرم الاجتماعي. فمثلاً، يستخدمـ هذا التعبير في الحديث عن المرأة أو الفتاة المشاكسة لمن هم أكبر منها سنًا، أو تجادلـهم كثيراً، وترفضـ أن تفعلـ ما يطلبـ منها، وترد عليهم الكلام، أو تتعلـلـ الأشياء بدون إذنـ منهم. كما أن النساء الناضجات اللواتي يرفضـن طلبات أزواجـهن وأقاربـهن المباشرين، أو يعصـنـ أوامرـهم يُدمـغـنـ أيضاً بأنـهنـ «قويات»، وينقصـنـ «الجسم». أما كثـراتـ الكلامـ فيـصبحـ عـرضـةـ للـعقـابـ.

إن البدو يعزّون مثل هذا السلوك غير المقبول إلى التربية السيئة، وبالذات تدليل الأطفال. ومع أن الأمهات يهددن ويعاقبنـ الأولادـ مثلـ البنـاتـ، إلاـ أنهـنـ يـقلـنـ إنـ البنـاتـ يـجبـ أنـ يـعاملـنـ بدـلـالـ أقلـ حتـىـ لاـ يـصـبحـنـ قـويـاتـ، وأنـ الأولـادـ يـضاـضاـ يـجبـ أنـ يـعـاقـبـواـ أقلـ حتـىـ لاـ يـصـبحـواـ هيـابـينـ. كماـ يـجبـ تـدـليلـ الأولـادـ أـيـضاـ، حتـىـ يـصـبحـ لـديـهمـ شـعـورـ بالـقـوـةـ، وليـسـ الضـعـفـ، فيـ التعـامـلـ معـ الآخـرـينـ. وتنـطـلـقـ النـسـاءـ منـ هـذـهـ الأـفـكـارـ فيـ تـبـرـيرـ اعتـقادـهـنـ بـأنـ الأولـادـ يـجبـ أنـ يـرـضـعـواـ مـدـةـ أـطـلـولـ مـنـ الـبـنـاتـ. إـحدـىـ العـجـائزـ أـوضـحـتـ لـنـاـ الصـورـةـ قـائـلةـ: «كـلـاـ كانـ الـوـلـدـ قـويـ الشـكـيمـةـ، كانـ ذـلـكـ أـفـضلـ».

إن المعتقدات المختلفة حول قيمةـ الجـسـارـةـ عندـ الـأـوـلـادـ وـالـبـنـاتـ تـلـامـعـ معـ مواـقـعـهـمـ الـمـسـتـقـبـلـةـ فيـ الـهـرـمـ الـاجـتمـاعـيـ، وـمعـ أنـ «ـالـجـسـمـ» يـنـطبقـ حـقـيقـةـ عـلـىـ حـالـاتـ اـجـتمـاعـيـةـ مـحـدـدةـ فـقـطـ، تـضـمـ أـشـخـاصـاـ ذـوـيـ مـرـاتـبـ غـيرـ مـتـكـافـةـ، فإنـ النـسـاءـ يـوـضـعـنـ فيـ كـثـيرـ مـنـ الـأـحـيـانـ فيـ مـوـاـقـعـ تـسـتـلزمـ تـدـريـبـهـنـ عـلـىـ الـاحـشـامـ فـيـ سـلـوكـهـنـ الـعـامــ. أيـ أنـ يـكـنـ خـاضـعـاتـ، وـمـطـيعـاتـ، وـمـتـعـاوـنـاتـ وـيـكـنـ كـلـامـهـنـ نـاعـمـاـ، وـأـنـ يـكـنـ مـرـهـفـاتـ الـإـحـسـاسـ فـيـ الـمـوـاـقـعـ الـاجـتمـاعـيـةـ الـتـيـ تـنـتـطـلـبـ

الاحتشام، فالبنات يكتنن ليصبحن تابعات، فالواحدة منهن تستبدل بوضعها كابنة وضع الزوجة. وفي أحسن الأحوال، فإن النساء، كأمهات وربات أسر، يمكنهن حيازة بعض الممتلكات، وأن يكون لهن نفوذ على أولئك الرجال الذين يجب أن يعتمدن عليهم، وهم عادة من الأبناء، في تسخير أعمالهن، وفي التعامل مع الآخرين. أما الأولاد فيكتنن ليصبحوا معاليين، إذا لم يكن لمجموعة كبيرة، فعلى الأقل لزوجاتهم وأطفالهم، وبذلك لن يكونوا بحاجة للخضوع للكثيرين.

ومع ذلك، ثمة تناقض في النظرة البدوية للمرأة القوية على ما يبدو، فبينما يعتبر وصف المرأة بأنها «متحشمة» مدحًا لها في جميع الحالات، فإن وصفها بأنها «قاوية» ليس إهانة لها بالضرورة في جميع الحالات أيضًا. فالنساء يصلن إلى النظر إلى البنات القويات بشيء من التهيب، ويقسط لا بأس به من الاحترام، وإن كان، في ممارستهن الاجتماعية، يعمد إلى توبخهن باستمرار حتى لا يخرجن عن جادة الصواب. ونظراً لمعرفتي بالقيمة الهائلة التي تعطى للحشمة، فقد دهشت عندما اتفقت أمامي بعض نساء المخيم الكبير سناً في مناقشتهن حول مراهقات المخيم على أن عدد الفتيات اللاتي كن جديرات بالتقدير لا يتعدى الثالث. وهن الأكثر اعتداداً بالنفس - فقد كن الأشد حيوية، والألع ذكاء، مع أنهن كن مصدرًا للمتعاب بالنسبة لأمهاتهن. حتى إن والدة إحداهن لم تخف شعورها بالفخار بأنها هي نفسها كانت «قاوية»، مثل ابنتها، عندما كانت في سنها.

وفي الواقع الحال، فإن النساء يلقين الإعجاب لتحليلهن بالعديد من الصفات التي يتحلى بها الرجال في المجتمع البدوي. ويتُنظر منهن، كبدويات، وكبنات «أصل» أن يعبرن عن معظم الفضائل المرتبطة بالشرف التي تعطي المشروعية لسلطة المعاليين. والفرق هنا هو أنهن لا يستطيعن أن يعبرن عن هذه الفضائل إلا في المواقف التي تفترض المساواة الاجتماعية - أي عندما لا «يتحشمن» - وحيث تكون المثل التي توجه سلوكيهن هي تلك التي تتطلب الجرأة والقوة، وليس السلبية. فعلى سبيل المثال، ينتظر من المرأة أن تكون حيوية «حرة»، ومحبة العمل وتقن عملها وأن تكون صلبة (جسدياً وعاطفياً). وتقوم النساء بالأعمال الصعبة، كنصب الخيام، وجمع الحطب، وجلب الماء، بينما يوجه النقد الشديد للكليل والكسالي. ويقيّم عاليًا ذكاء المرأة الذي يتبدى في مهاراتها الكلامية، من سرد الحكايات إلى الغناء. كما أن حسن التدبير أو البراعة، وهي علامة أخرى من علامات الذكاء، تظهر في نجاح المشاريع التي تتولاها ك التربية الدجاج والأرانب على نطاق محدود، أو الخياطة وأعمال الحياكة. ويتبدى الاهتمام بالقرارات العملية للمرأة كذلك من خلال المثل المتعلقة بالجمال الأنثوي. وبالنسبة «لأولاد علي» الذين يمقتون التحول والهزال والسوق في المرأة، تماماً كما في الرجل، فإن المرأة الجميلة هي التي يشع وجهها المتورد بوجه الصحة «حمراً»، وتنتمي ببنية متينة «معنقرة».

وعلى المرأة التي تريد كسب� الاحترام، أن تبدي الفضائل الأخلاقية المتمثلة في الكرم والصدق، بالإضافة إلى الثقة بالنفس. فالمرأة الجيدة (الولية الزيتية) تحسن استقبال ضيوفها، وتقوم بواجبها نحوهم، فهي (صاحبة واجب). وأكبر إهانة لها هي اتهامها بالبخل. كما أن عدم رغبتها بمشاركة الآخريات في ممتلكاتها الشخصية، أو محاولتها تكليس السلوكيات المالية على حساب ضرائيرها والنساء الآخريات في بيتها تقابل بالاستكار. وفي هذا المجال، فإن مقتنيات المرأة لا تتضمن ممتلكات ثمينة، وإنما بعض الأغراض البسيطة، كقطع الصابون، والعطور، والقرنفل، والحناء، إلا أنه ليس منتظراً منها أن تشارك الآخريات في ثروتها الشخصية التي حصلت عليها في زفافها أو بعد ذلك، كالحلي الذهبية والملابس. وينتظر من النساء اللواتي يتسلمن مسؤولية موارد الأسرة - الطعام في المكان الأول - أن يكن كريمات مع الآخريات، وي تعرضن للنقد إذا قصرن في تقديم الطعام الجيد للأخرين في مجتمعهن. وقد سمعت حكايات تنضح

بالمرارة عن نساء معينات قمن بإخفاء قدور الطعام عن عابرات السبيل، وأكثر الحوادث التي يتذكر ذكرها هي تلك التي تتعلق بمنع الطعام عن النساء الحوامل، إن بعض هذه القصص يعود إلى خمسة عشر عاماً إلا أنها لم تفقد حرارتها برغم مرور الزمن.

على أنه يجب أن يكون واضحاً من هذا الاستطراد الخاص بما هو متظر من النساء فيما يخص التزامهن بالمثل الثقافية، أن النساء كتابات يسعين من أجل الشرف حسب المعايير التقليدية، ويشاركن عوائلهن نفس المثل العليا لصورة الذات، والسمعة الاجتماعية التي يحافظون على اقتداء بها في حياتهن اليومية. ومع ذلك، فإن الحالات التي يمكن أن يتحقق فيها هذه المثل، وخاصة فيما يتعلق بالاستقلالية والجسارة، محصورة تماماً. وكما أن التابعين يستطيعون كشف زيف سلطة أوليائهم عن طريق الخروج على طاعتكم، فإن الأكثر قوة يستطيعون هم الآخرين كشف حقيقة تابعيهم، من حيث كونهم فاقدين للمثل الأساسية، من استقلالية وقدرة على المواجهة.

وربما كان إدراك إمكان تعرضهم للإذلال هذا هو الذي يثير فيهم مشاعر "الحشم" (الخجل، أو الحياء، أو الإحراج) عندما يكونون في حضرة من هم أعلى منهم شأناً في الهرم الاجتماعي. ومع ذلك، فيندر أن تسمع بشخص يتصف بالحياة أو الخجل بصورة عامة. فغالباً ما يجري استخدام حرف الجر «من» بعد الفعل، لإيحاء بأن الأشخاص يخجلون من»، وبتعبير أدق «يخجلون في حضور» آشخاص آخرين بعيتهم. وهذا التفسير تدعمه حقيقة أن ثمة تعبيرين آخرين يستخدمان بالتبادل تقريباً مع العبارتين اللتين أشرنا إليهما لوصف نفس الحالة، وهذا التعبيران هما: «يخاف من» و«يحترم».

ومع أنه من الصعب علينا معرفة الأبعاد الذاتية لتجربة الخجل التي يبدو أنها تتراوح بين الشعور الأولي بعدم الراحة، والانزعاج الشديد، إلا أنه من الممكن استنتاج بعض خواصها من بعض الحوادث. فلدي ذياري لإحدى الأسر الغربية ذات مرة، أحست بالدوار والغثيان الذي ربما كان مبعثه التوتر الشديد. وعندما وصفت أعراض ما حدث لي لنساء الجماعة التي كنت أعيش معها، هزت النسوة روسئن بصورة العارفات بالأمر، وقلن لي إنني قد كنت «مت Hessme». ومع أنني سمعت عن حالات أخرى بنفس الشدة، إلا أن الأكثر شيوعاً، هو ذاك الشعور الصامت بالحياة الذي يجعل الأفراد توأقين للخروج من الموقف بأسرع وقت ممكن.

وينظر "أولاد علي" إلى الضعف النسبي أو الهشاشة على أنها نوع من الانكشاف مما يعني وبالتالي أن الحماية تنطوي على عدم الانكشاف. ويبدو أن الشكل الأمثل لذلك يمكن في تجنب المواقف المؤدية إلى المواجهة. لكن إذا ما وقعت المواجهة بالضرورة، فالأفضل استخدام الأقنعة، «فالحشم» إذن، حين يظهر في صورة شعور بالانزعاج أو الخجل، هو الذي يدفع إلى تجنب الشخص الأشد قوة، كما أنه حين يأخذ شكل التصرفات المحتشمة التي تولد لها هذه المشاعر، فإنه يخدم كقناع واقٍ للذات يستخدم عندما يصبح الانكشاف لسيطرة الأقوى أمراً لا يمكن تجنبه.

إن الفئات التي يمكن أن "يتحشم" منها الشاب تشمل الأب والأقراء من جهة الأب من الرجال الذين ينتمون إلى نفس الجيل، والرجال، من الجيل نفسه، ومن ينتمون إلى وحدات انحدار متساوية في المكانة الاجتماعية، وإخوته الأكبر سنًا، وخاصة من خلف منهم الأب في السيطرة على الميراث.

إن التابعين "يتحشمون" من أوليائهم ومن يعادلونهم في المكانة، والنساء "يتحشمن" من بعض النساء الأكبر سنًا،

ويخصّصة من يرتبطون معهن بصلة النسب، ومن معظم الرجال الأكبر سنًا، سواء كانوا أقرباء أم أنسباء، إلا أنهن لا «يتحشمن» من الرجال التابعين، مهما بلغ سنهن، وخاصة إذا كان قد عرفنهم لفترة طويلة، والقاعدة العامة هي أن الأشخاص «يتحشمون» من أولئك الذين يستحقون الاحترام - أي أولئك المستوين عنهم، و/أو أولئك الذين يظهرون فضائل الشرف.

إن تعبير «الانكشاف» قد تعود جذوره إلى النظرة السائدة لدور الحياة، فلأن الأطفال يولدون بلا حول ولا قوة، ولكنهم الأكثر تبعية، فهم ليسوا فحسب معرضين للأذى بشكل مطلق، ولكنهم أيضًا مكتشوفون كلياً للأقواء الذين يعتنون بهم، والذين يرونهم في عريهم، وفي أكلهم وشربهم «وقضاء حاجتهم». كما أنهم لا يعتمدون بالسيطرة على ذاتهم. لكنهم عندما يبدون بالنمو ويطورون سيطرتهم على الذات وحسهم الاجتماعي، فإنهم يصبحون أقل تبعية، وتزداد قدرتهم على اختيار طاعة أولياء أمورهم. كما أنهم يصبحون أقل «انكشافاً»، فيرتدون الملابس، ويقضون حاجتهم على انفراد، ويسيرون قادرین على الاحتفاظ بأسرارهم.

إن الناس يشعرون بالحرج في حضور الأكبر منهم سنًا، ليس لأن هؤلاء يسيطرُون في هذه المرحلة على الموارد، ويمسكون بزمام السلطة فحسب، وإنما أيضاً لأن الكبار يحتمل أن يكونوا قد عرفوهم في أوضاع من الصعف الشديد والانكشاف في السابق. وحسب نفس المعيار، فإن الأفراد لا يخافون أو يخجلون من رأوه في وضع انكشاف أو ضعف شديد. والنساء لا «يتحشمن» أبداً من الرجال الأصغر سنًا حتى لو كانوا يعلوونهم، وعرفن أنهن يتحكمون بموارد أكبر، أو من التابعين لأنفاجهن أو أقاربيهن، وربما كان مرد ذلك إلى أنهن كنْ قد رأينهم في أوضاع الانكشاف، أو على الأقل الخضوع لأبائهن، وأوليائهن أو أي شخص آخر. إن حالة الضعف المشتركة لهؤلاء تجاه من هم أقوى منهم يوحّد هذه الفئات من التابعين في حالة من المساواة النسبية، بالرغم من الفوارق الاجتماعية، واختلاف الجنس.

إن السمة الثقافية للصلة الوثيقة بين الانكشاف والضعف تزكيها المقولات التوضيحية التي يستخدمها البدو في تفسير المرض والمصابات. «فالعنين الشرير»، والسحر، والإصابة بمس - وهي المصادر الأكثر شيوعاً للأمراض والمحن - تتم جميعاً عن طريق انكشاف الضحية لمؤثرات أشد قوة.

كما أن «الفقير» يميل إلى تشخيص الأمراض على أنها نتيجة للإصابة بالعين، فيصف المريض بأنه «منظور». وطريقة عمل السحر تعتمد على تعرض (انكشاف) الضحية للسحر، والحجاب، أو حتى مجرد استعمال ماء غمضت فيه الرقية. وزيادة على ذلك، فإن البدو يعتقدون أن حليب الأم التي وضع طفلها حديثاً يمكن أن يجف إذا ما تعرضت للمسκوكات الذهبية (فراجلات) الموجودة في عقد امرأة أخرى. ويردد سبب الأمراض الخطيرة إلى التقاء الإنسان مع «الجن» في الأماكن المهجورة عادة، حيث يمكن أن «يركبوه» - أي يتلبسوه - إذا اقترب منهم كثيراً، فيستحوذون عليه. إن تجرب اللقاء مع الجن هذه يجري وصفها دائمًا بلغة مشحونة بالخوف. كما أن الخوف هو السبب في أمراض أخرى، كاليرقان الذي يعتقدون أن أعراضه المتمثلة في الأصفرار تعود إلى ارتفاع نسبة عصارة الصفراء نتيجة لشحنة مصدرها الخوف.

إن السلامة في المواجهة مع القوى المتسلطة، غبية كانت أو اجتماعية، تتعزز بتحاشي المواجهات أصلًا، أو بوضع

العراقيل بين المرأة وبين هذه القوى. وأكثر الطرق شيئاً في الوقاية من العين الشريرة، و«الجن»، والسحر هو الحجاب، وهو ورقة أو أكثر، يقوم «الفقيه» بكتابية آيات قرآنية فيها، وفي أغلب الأحيان بالخريشة عليها بما يظن الناس أنه آيات قرآنية. والكلمة التي يستخدمها «أولاد علي» لهذا الشيء هي «الحجاب»، وتعني الكلمة في مناطق العالم العربي الأخرى، بصورة خاصة، حجاب المرأة.

وبنفس الطريقة، فإن على المرأة أن «يتحشم» إذا ما أرادت حماية نفسها من هم أشد بأساً، وذلك بأن يتصرف بحشمة، وهو أمر يتضمن التغطية أو اتخاذ الأقنعة. وهذه حقيقة تتبدى في طيف واسع من التصرفات التي يعتبرها البدو من علامات الاحتشام، وأول هذه التصرفات أن يكون البابس محتشماً، وهذا يشمل، بالنسبة للنساء، تغطية الوجه، أي حجبه بالمعنى الحرفي للكلمة. كما يجري حجب الحاجات والرغبات «الطبيعية». ومن هنا يتضمن أن تتحشم أمام أحد الأشخاص أن لا تتكل أو تشرب في حضوره أو حضورها، وكذلك أن لا تدخن أو «تشرب» السجائر. عليك أن تصطنع الجدية، وأن لا تنتظر إلى عيني من هو أعلى منك شأنًا وأنت تتحدث إليه. وتقطوي هذه التصرفات على المخاطبة الرسمية في أحد وجهيها، وعلى طمس الذات في وجهها الآخر، وهذا وسيطتان لتقنيع طبيعة المرأة، وعدم كشف الذات أمام الآخرين.

إن أفضل أسلوب للوقاية هو التجنب الكامل للمواجهة، فليس ثمة خطر من الانكشاف إن لم يكن هناك اتصال. وهذا لا يشمل الأفراد فقط، بل إن فئات بكمالها غير متساوية بعضها. يتحاشى بعضها، إن الفصل على أساس الجنس، وبدرجة أقل على أساس الأجيال من سمات الحياة الاجتماعية «لأولاد علي»، حيث يجري تبريره بالاستناد إلى مفهوم «الجسم» الذي يشعر به ذوو المرتبة الأدنى في الهرم الاجتماعي. ومن هنا، فإن البدو لا يعنون عزل النساء والياافعين عن عالم الذكور الراشدين إلى رغبة الرجال الراشدين في إبعادهم، وإنما يرون فيه استجابة النساء تجاه خرق الرجال البالغين لعامليهن الارتياح الذي يشعرون به في حضور من هم أقوى منهم. وتشكل استجابة النساء تجاه خرق الرجال البالغين لعامليهن الخاص تاكيداً على صدق هذا التفسير. إذ ما إن يدخل رجل راشد يتمتع بالاحترام إلى مجلسهن حتى تصبح الأصوات الوحيدة التي تسمع هي هسهسات الاعتدال في الجلوس أو الوقوف، وتعديل وضع الملابس، وأعين الأطفال المفتوحة على اتساعها وهم يقتربون من بعضهم البعض، ومن ثم ذلك الصمت الذي يخيم فجأة على غرفة تكتظ بالنساء الثرثارات، والأطفال الصابحين في العادة. فالزاج يتغير كلّاً، وحتى الشبان من كريميي المحتد يلوذون بالصمت ويبدون غير مرتاحين في حضور أقربائهم الأكبر سنًا، ولا يضحكون أو يلقون النكات، وإنما يجلسون بهدوء ويصفون مع الاستعداد لتاذية الخدمات. وليس من غرابة في أنهم هم أيضًا يفضلون عالم أقرانهم، من التابعين الراشدين، وحتى النساء من أمهات وعمات وخالات وجدات. إن عملية الفصل تقلل من الفترة الزمنية التي يضطر الضيفاء لقضائهما وهم يشعرون بعدم الارتياح، ويتحسرون بتحفظ زائد، وذلك بتقليل اتصال بين غير المتساوين في المكانة^(١).

إن عدم المساواة تتخذ بناء على هذا شكل المسافة الاجتماعية التي يعبر عنها من خلال شكليات «الجسم»، وطمس الذات، والتحاشي، في نهاية المطاف. أما الألفة الاجتماعية، بين الأفراد وفي وسط الأقران، فيجري التعبير عنها بغياب «الجسم»، وكذلك في الرغبة بالمشاركة في كل شيء، أي بأن يكشف المرء ذاته لآخرين. إن هذه المعطيات تشكل خلفية الحوارات الطقوسية بين المضيف والمضيفة أثناء تناول الطعام. فكلما أظهرت الضيف أنها قد انتهت من الأكل، تقرّعها

مخيفتها قائمة: «ماذا؟ هل هذا كل أكلك؟ مَاذا دهاك؟ هل أنت متحشمة؟»، وتجيب الضيف دائمًا: «بالطبع أنا لست متحشمة». إن الفرض من هذا الحوار هو إيجاد المناخ الملائم للقول بأن العلاقة بين الجانبين يجب أن تسودها الألفة والمساواة، لا التمايز والتبعاد الاجتماعي.

إن "الحشم" يُعد مؤشرًا للعلاقات الهرمية، وهو مؤشر دقيق إلى حد أن أول سؤال طرحته أمراً شابة تزوجت في جماعتنا، على قريبات زوجها الشابات كان: من "يتحشم" من من؟ وكانت هذه طريقتها في التعرف على المراتب في الهرم الاجتماعي لمجتمعها الجديد. إذ أن هذه المعلومات ضرورية لها في تحديد استجاباتها الاجتماعية بصورة ملائمة، وفي إجاباتهن، اعتبرن التدخين علامة على "الحشم" في العلاقات بين الرجال، وليس الحجاب في العلاقات بين الرجال والنساء.

ما الداعي إلى كل هذه الوقاية؟ وما الذي يخافه الضعاف؟ إن هذه أسئلة تصعب الإجابة عليها. ولكنني أعتقد أنه في أعمق "الحشم" يقع الخوف من أن المواجهة مع من هو أشد قوة ستظهر أن المرأة واقع تحت السيطرة، وهذه حالة تتعارض مع المثل العليا للاستقلالية والمساواة. وربما كان مبعث الخوف والانزعاج هو اهتزاز صورة الذات في عين المرأة نفسها، وفي عيون الآخرين، ونظرًا لأن النساء، وبصورة أشد الشiban والتباين، يتشاركن جميعاً في المثل الثقافية العليا للشرف، ويقيسون أنفسهم بمعاييره، فإن ارتداء الأقنعة والتحاشي يمكن أن يكوننا واقياً من اكتشاف التقصير في تلبية متطلبات هذه المثل، وهو أمر لا مندوحة عنه بالنسبة لمن تنقصه الاستقلالية.

إن "الحشم" لا ينظر إليه على أنه سلوك وقائي سلبي، وإنما باعتباره نابعاً بصورة عفوية من الفرد، ولا يمكن فرضه من قبل الأقوى بالإكراه. أما مسألة كون "الحشم" استجابة للشعور بالضعف والخوف من الانكشاف، أو أنه مجرد تصرفات متحشمة تحمي المرأة في مثل هذه الحالات، فامر قليل الأهمية: حتى لو لم ينطوي الأمر على شعور بالضعف تجاه أفراد بعيتهم، فإن الشخص، بتصرفه بصورة متحشمة، يظهر على الأقل اعترافاً ما بموقعه بالنسبة للآخرين في الهرم الاجتماعي، وكذلك احتراماً، إن لم يكن للأفراد الذين يتمتعون بسلطة أكبر، فلنظام الذي يمنح هؤلاء الأشخاص سلطتهم. إن الأمر، إذن، ليس إذعانًا، وإنما سيطرة على النفس، تقطع الطريق على الحاجة إلى استعراض القوة من قبل الأقوى وهو أمر يؤدي إلى كشف ضعف التابع. وبناء عليه، فإن "الحشم" الذي يصدر عن التابع ابتداءً، هو تصرف طوعي، وعلامة على الطريقة المشرفة التي يتصرف وفقها الضعفاء والتباينون في مجتمع يقدر القوة والاستقلالية أعلى تقدير. إن هذه الاستراتيجية في صون شرف الضعفاء تقوم على تعزيز الهرمية الاجتماعية عن طريق ربط الفضيلة بالخضوع.

الفصل الرابع

الحشمة والنوع والجنس

أيديولوجية النوع والهرمية الاجتماعية

يشكل الخطاب الأخلاقي للشرف والخشمة الوسيلة التي يستخدمها "أولاد علي" لتقديم تبرير عقلاني للهرمية الاجتماعية، وعدم المساواة بين الأفراد في ممارسة حرية الاختيار في شؤون حياتهم، وفي التأثير على الآخرين. وتتضح هذه المسألة أكثر ما تتضح في أيديولوجيا النوع عند البدو، فحسب التفكير البدوي، تقترب شبكة القيم الملازمة للاستقلالية التي دعوتها بالشرف، بصورة عامة، بالرجلة، كما تشير الأوصاف التي وردت سابقاً «لرجل الحقيقي». أما الحشم فيقترب بالأنوثة. إلا أن البدو لا ينكرون أن بعض النساء يمكن أن يحققن شرقاً أكثر من بعض الرجال، أو أن بعض الرجال، أو فئات منهم (التابعين كالفتىان والرجال الأدنى شأنها) أكثر خصوصاً من بعض النساء (المسنات والنساء من العائلات البارزة). ومع ذلك، في المطلق، تقترب الذكرة بالاستقلالية، والأنوثة بالتبعية. وهذا يتناقض مع حقائق النظام الاجتماعي القائم على الروابط في خط الذكور التي تعزز هذه الحقائق، كما تعزز النظام الاقتصادي البدوي الذي يسيطر بموجبه الذكور الأكبر سنًا على الموارد، ويعولون الآخرين، وحيث تشكل النساء التابع التموزجي^(٤)، ولأن "أولاد علي" يفلجون التراتب الاجتماعي بلغة الأفضلية الأخلاقية، فإن هذا الاقتران يتضمن فكرة أن أفضلية الرجال تستند إلى تفوقهم الأخلاقي.

إن تفضيل الذكرة على الأنوثة عند البدو ينعكس في سلسلة الأقوال الماثورة التي لا حصر لها، وفي المؤسسات، والطقس، والرموز، كما يتضمن مظاهر أخرى. ومع أن هناك أسباباً اجتماعية مهمة للتقليل من شأن المرأة، كما يتضح من تفسير البدو لفضيلتهم الأبناء على البنات، فإن التقليل من قدر المرأة هذا يجري تبريره عادة عن طريق الإشارة إلى دونيتها الأخلاقية. فحسب أيديولوجية "أولاد علي"، يشكل الارتباط بين المرأة وبين التنااسل الذي، وإن كان بحد ذاته أمراً إيجابياً، تنفسه بعض الأمور المتعلقة به كالحيض والجنس، يشكل مصدراً لهذه الدونية الأخلاقية.

وثمة اعتقاد بأن هذا الارتباط العضوي بين المرأة وبين الحيض والجنس على حد سواء، يحول بطرق مختلفة بينها وبين تحقيق الفضيلة الأخلاقية التي يتمتع بها أولئك الذين يتمسكون بقانون الشرف. كما أنه يحدد المسار الذي يجب أن تسلكه لكتب الاحترام، وهو طريق الاحتشام. وفي هذا الفصل، سأحاول أن أوضح لماذا تشكل العفة، أو الاحتشام الجنسي، بصفتها من مظاهر الخضوع الاجتماعي "للحشم"، ضرورة لشرف المرأة، إذ أنتي أرى أن التنكر للطبيعة الجنسية الذي يعتبر من علامات "الجسم"، هو طريقة رمزية لإظهار الطاعة لأولئك الأشخاص، في الهرم الاجتماعي،

الذين يمثلون المثل الثقافية العليا والنظام الاجتماعي نفسه، بصورة أوّلية. إن هذا التفكير يعد أمراً ضرورياً لأن الجنس يمثل التهديد الأكبر للنظام الاجتماعي، ولسلطة أولئك الذين يضعهم هذا النظام في أعلى الهرم.

القيمة الاجتماعية للذكر والأنثى

إن إحدى الطرق التي يعبر بها البدو عن إعطائهم قيمة للذكر تفوق قيمة الأنثى تتمثل في تفضيلهم المعتاد للبناء على البنات. ويردد الرجال والنساء أقوالاً مثل: «الرجال يجمعون النساء (أي يتزوجون لهم زيجات)، كي ينجبن الأولاد. أما البنات فلا قيمة لهن». وتحتفل النظرة إلى الحمل بالعلاقة مع كون الجنين ولداً أو بنتاً. فإذا كانت الحامل متضخمة، وتشعر بالثقل، وتتمنى كثيراً، يتمنى الناس بأنها ستلد بنتاً، أما من تحمل بولد فيقال إنها تكون خفيفة، وتبقى كذلك طيلة فترة الحمل، وتتمنى قليلاً، وخاصة في شهرها الأخير.

ويستقبل الناس مولد الصبي بحماس أكبر من مولد البنت. فقد حدثتني إحدى العجائز، في معرض وصفها لنشاطاتها كقابلة، عن تلك اللحظات السعيدة في الأيام الخوالي عندما ولد صبياً في يوم واحد على يدها، قائلة: «من الأفضل إنجاب الصبيان، والجميع يعبرون عن فرحتهم بذلك، فإذا كان المولود ذكراً فإنهم يهربون إلى والد الطفل لإبلاغه بالنبأ السعيد . إما إذا كان المولود بنتاً، فإنهم ينزعجون: الأم التي تلدتها تتزعج والقابلة التي تولدها تتزعج كذلك، إن أحداً لا يذهب لإبلاغ الرجال ولا يتناول عشاءه. حتى الخيمة تعلن الحداد. أما إذا كان المولود ولداً، فإن الجميع تقferهم السعادة: الخيمة والأب والأعمام. أما الأم فإنتي عاجزة عن وصف سعادتها».

وعندما تزور النساء امرأة وضعت طفلها حديثاً، فإنهن يدخلن البيت بالزغاريد ويقدمن التهاني بحماس، عندما يكون المولود صبياً. أما عندما يكون المولود بنتاً، فإنهن يكتفين بالقول: «الحمد لله على سلامتك». كما يستقبل الناس ميلاد البنت عادة بالمقوله الفلسفية: «كل ما يأتي من عند الله حسن». وقد علق أحد الآباء لدى سماعه أن زوجته قد جاءت له بابنة خامسة من مجموع سبعة أطفال قائلاً: «كله واحد». إلا أن ابنته البالغة من العمر ١٥ عاماً، كانت أقل حياداً، فردت على النبا بتزديدي عبارة نعم: «إذا بنتي اعطيها ليه»، مما أدى بالنساء الأكبر سنًا إلى توبيخها قائلات: «عيّب عليك. البنات لطيفات». ويعترف الناس بأن موت الرضيع الذكر يسبب إزعاجاً أشد من موت الأنثى، مع أن كلتا الحالتين تستدعي رد فعل يتسم بالحزن الذي يمتنزج بالتسليم بإرادة الله.

ومع ذلك، فإن التمييز المعلن للأولاد لا ينعكس في طريقة معاملة الذكور والإثاث في سنوات عمرهم المبكرة، أو في المحبة التي تظهرها الأمهات، ويبديها الآباء والآخرين تجاههم، سواء في مرحلة الرضاعة أو عندما يبدون بالمشي. ومع أن الناس يعتقدون أن الأولاد يجب أن يرضعوا حليب أمهاthem مدة أطول من البنات، كما رأينا في الفصل السابق، فهذه مسألة لا تتعلق بتفضيل الأولاد ، وإنما تعود إلى الفكرة المتصلة بالعلاقة بين الدلال في مرحلة الطفولة، وبين تطور الجسارة. وفي حقيقة الأمر، فإن الطعام يعتمد إلى حد كبير على عوامل خاصة وظروف معينة كما يتغير توقيته من عائلة إلى أخرى، وحتى في إطار العائلة نفسها، بغض النظر عن جنس الرضيع.

إن ثمة سبباً اجتماعياً هاماً وراء تفضيل الأبناء. فالنظام القبلي يتمحور حول مبادئ خط الانحدار الأبوي، والتضامن في إطار النسب من ناحية الأب، ويقوم على العلاقات بين الرجال. ومهما كانت الأهمية الاقتصادية والاجتماعية

والعاطفية للأبناء والأقرباء، ومهما عظم تأثيرهم، فإن زيادة فروع القبيلة لا يتحقق إلا عن طريق ازدياد عدد الذكور، والقوة لا تقاد إلا بعد الرجال. ومن هنا، فليس من المستغرب أن يعبر الرجال عن تفضيلهم للأبناء الذكور بدون مواربة.

ولأن المجتمع القبلي يتمحور حول الذكورة، فإن مصالح الرجال والنساء لا تتطابق دائمًا. ونظرة النساء إلى أبنائهن وبناتهن أكثر تقيداً وتناقضاً من نظرة الرجال. وهذه حقيقة يعرفها البدو. فيقولون إن «البنت في مصلحة أمها، والولد في مصلحة بوه (أبيه)». وتفتر من الانحياز للأبناء في إطار الأسرة، الرغبة في إنجاب البنات اللواتي سيساعدن في الأعمال المنزلية. ومع أن الأسرة التي لا تضم سوى البنات تثير الشفقة، فإن الناس يعترفون بالصعوبات العملية في إدارة منزل ليس فيه سوى الرجال والصبيان. والصورة المثلث هنا هي أن تضم الأسرة عدداً كبيراً من الأبناء، وعددًا قليلاً من البنات. كما أن العلاقة التي تسود بين الأمهات وبناتهن هي علاقة ود واعتماد متبدلين، إذ يقضين وقتاً طويلاً معاً. وتعتمد الأمهات على بناتهن في الأعمال المنزلية، وفي مراقبتهن، وفي العناية بهن، في مرحلة الشيخوخة من حياتهن، كما تتميز العلاقة بين الأم وابنتهما بقوة الوشائج العاطفية.

ومع ذلك، فالنساء يشاركن أزواجهن بصورة عامة، في تفضيلهم للأبناء، بسبب شكل التنظيم الاجتماعي والاقتصادي للحياة. فالآباء يشكلون ضماناً اجتماعياً للمرأة، وهي تشعر بالسعادة عندما تلد ذكراً، لأن هذا يكفل لها وضعاً قوياً في مؤسستها الزوجية، وأمام زوجها. وفي وقت لاحق، عندما يرث الآباء أبناءهم، فإنها تتقدم عليهم في إعالتها (بشكل عام تعمر النساء البدويات، كما هو الحال بالنسبة للنساء بشكل عام، أكثر من الرجال). أما في حالة الطلاق، فغالباً ما تعيش الأم في بيت أكبر بناتها (إذا كان موجوداً)، مما يكسبها وضعاً تتمتع من خلاله ببعض الاستقلالية والقدرة، حيث تقوم زوجته، أو زوجات، على خدمتها، بينما يعيش أطفالها حولها.

إن جوهر المشكلة مع البنات، من زاوية نظر الأمهات، هو أنه بسبب ذكورية الوسط الذي تقيم فيه، وأبوية خط الانحدار، يتغير على البنات، ما لم تتزوج من ابن عمها، أن تفتقد مسقط رأسها وأن تتجه أطفالاً ينتهيون إلى قبيلة أخرى. وقد أوضحت هذه الصورة إحدى النساء بالقول:

«الابنة ستمضي، ستتزوج وتتركك. وإن تصلها حتى أخبارك. ولكن إذا حالفك الحظ ، فإن الابن سيرعاك ويعتني بك فيشيخوختك. يمكن أن تكون البنات "حنونات" أكثر، إلا أنهن يمضين في سبيلهن. هذا إذا لم يتزوجن داخل الجماعة.».

أما الابنة التي تزوج خارج المخيم، فلا تستطيع زيارة أهلها إلا إذا سمح لها بذلك زوجها أو أحد أقربائه، ونادرًا ما يتاح لها أن تفتقد أسرتها الجديدة لفترة من الوقت. وتختلف المسافة الاجتماعية بين أطفالها وبين أهلها، تبعاً لعوامل عديدة. ولكن بالرغم من الود الشديد تجاه الآقارب لجهة الأم فإن المسافة القانونية، والسياسية لا يمكن القفز عنها. وتذكر أقوال إحدى النساء المسنات حول ابنتها التي تزوجت في جماعة أخرى تعيش في الجوار أهمية هذا العامل، إذ أوضحت أنها كانت تفضل ابنتها هذه على كل أولادها (وهم رجال محترمون وأحوالهم مزدهرة عاشت بينهم كرئيسة أسرة)، وذلك لأن ابنتها أتت لزياراتها والعناية بها عندما أصابها المرض بينما قصر أبناؤها حتى في السؤال عنها (وهذه مبالغة). ومع ذلك، فقد كانت تفضل أطفال أولادها على أطفال ابنتها هذه، نظراً لأن هؤلاء الآخرين «يتمنون

إلى أناس آخرين».

ومع أن النظام القبلي يتحمّر حول خط الانحدار الأبوي، وأن الميراث، وظروف الإقامة التي يهيمن عليها الذكور تقلل من شأن الإناث ابتداءً، وتمنعهن من تحقيق المكانة الاجتماعية المتاحة للرجال، وتضعن على أطراف خط الانحدار الأبوي، إلا أنه يعطيهن مكانة، مهما كانت مؤقتة، إلى جانب إخواتهن في القبيلة، ووحدة الانحدار. فليس هناك من ينكر أنه يمكن للنساء التمتع بعراقة السلالة (الأصل)، بل حتى نقل شيء منه إلى أبنائهن (أبو زيد ١٩٦٦، ص ٢٥٧) وتقوم المكانة الثانية للنساء، في المنظومة الفكرية البدوية، على نوع من الدونية الأخلاقية، المنبثقة عن مقاييس قانون الشرف التي يقياس بها الأفراد.

الأسس «الطبيعية»، للدونية الأخلاقية للأثنى

ثمة تناقض رمزي بين الذكر والأنثى في المنظومة الفكرية البدوية. فقبل كل شيء، تتحدد هوية الإناث عن طريق الربط بينهن وبين التناسل، لا في ما يتعلّق منه بالجانب الاجتماعي المرتبط بالأمومة، وإنما بجوانبه الطبيعية من حيض، ولادة، وممارسة جنسية. ويتم إبراز هذه الخصائص الطبيعية بصورة رمزية في ألوان ملابس المرأة، وخاصة في الحزام الأحمر الملائم للباس النساء، بينما تعكس ملابس الذكور صفات الرجال الأكثر ارتباطاً بالثقافة (والدين). إن الربط بين النساء وبين الطبيعة يعتبر عقبة في سبيل قدرتهن على تحقيق نفس المستوى من القيمة الأخلاقية التي يتعنت بها الرجال. كما أن عدم قدرة النساء على الاستقلال عن الطبيعة يحط من شأنهن في ما يخص إحدى أهم فضائل الشرف، ألا وهي السيطرة على الذات، المرتبطة «بالعقل» (أي الحس الاجتماعي أو المنطق).

يسود الاعتقاد بدونية النساء الأخلاقية في جوانب أخرى تتعلق بالقيم المرتبطة بالشرف، إلى جانب السيطرة على الذات. ومعظم المقولات التي وصلت إلى مسامعي في هذا الصدد كان مصدرها الرجال، فلم تتطوّر أي من النساء للبلاء بها إلا نادراً، مع أنهن نادراً ما أبدين معارضة لها. في المقابل، وعلى سبيل المثال، يقال عن الرجال إنهم أشد بأساً وأكثر جسارة من النساء. ويقال عن النساء إنهن يخفن من العتمة، وإن قدرتهن على الاحتمال ضئيلة «ما يتحملونه». وتوصف أحاديث الرجال بأنها مليئة، أما أحاديث النساء فهي فارغة، أو تتم عن الجهل. ويقول البعض إنه ما تحدثت أمرتان إلا وكان الشيطان ثالثهما. والأهم من كل ذلك، أنه يقال عن الرجال بأنهم أكثر صدقاً واستقامة، الأمر الذي أوضحته أحدهم من خلال روايته التالية عن «السقوط من النعيم»:

«إن الله خلق حواء من ضلع آدم السفلي المعوج. وهذا هو السبب في أن النساء نوات عوج دوماً. ولا يتكلمن بإستقامة.

كل شيء كان متوفراً لآدم وحواء في جنة عدن. وفي أحد الأيام كان الشيطان يعزف على مزماره «زمارة» فراح آدم وحواء يصفيان. ثم توقف عن العزف، وقال لحواء: «كلي من هذا الثمرة الشهية (من الشجرة التي حرمتها الله عليهما)، وإلا فابتني لن أعزف لكما ثانية». ويسبب رغبتها في أن تستمع للاحانة ثانية، وافتقت. وكان آدم وحواء يعتقدان أن السبب في منعهما من أكل الفاكهة هو أنها سامة، ولكن عندما رأى آدم أن حواء لم تمرض أو تمت بعد أكلها،



صورة أطفال يلتقطون الخبزة

تشجع وأكل منها أيضاً، وبينما كان يبتلعها، أعاد النظر في المسألة، فلعلت الفاكهة في حنجرته، ولهذا السبب أصبع الرجل تقاحة آدم.

وعندما رأى الله أن آدم وحواء قد عصياه، طردهما من الجنة إلى الأرض، فهبطت حواء في الغرب، بينما هبط آدم في الشرق، ثم بدءاً رحلة البحث، كل عن الآخر: هي في اتجاه الشرق، وهو في اتجاه الغرب، وكانت النقطة التي تتوسط المسافة بينهما تقع على جبل عرفات (قرب مكة).

فوصلت حواء أولاً، وعندما رأت آدم مقبلاً، جلست في الحال، وتصرفت كأنها كانت هناك منذ دهر، وعندما اقترب منها، حيا كل منهما الآخر وتعانقاً، إلا أن حواء استدارت محاولة الانسحاب من العناق، إذ لم ترد أن تظهر أنها كانت مشتاقة للقياه، كما كان هو مشتاقاً لقياهما، وما زالت النساء كذلك حتى يومنا هذا فهن دوماً يحاولن الابتعاد متظاهرات بعدم الاهتمام»^(١).

إلا أن علامات الدونية الأخلاقية هذه لا تقتصر على النساء، فالجميع يعترفون بأن الرجال يمكن أن يكونوا غير شرفاء، وجهلة، وجباء، وما إلى ذلك، ولو لم تكن الحالة كذلك، لما كانت هذه القيم قادرة على توفير المقاييس التي يمكن بواسطتها تقدير القيمة الأخلاقية، وتبرير الهرمية الاجتماعية.

إن خصوصية الإناث تتلخص في الرابط بينهن وبين الطبيعة، وهيــ أي الطبيعةــ مصدر قيمتهن سلباً أو إيجاباً، والبدو لا يخطئون من شأن كل ما هو طبيعي، وله صلة بالإنجاب، فالنساء، على سبيل المثال، باعتبارهن مصدراً للإنجاب مسئولات عن ولادة الأطفال المنتظرین والمحبوبين من قبل الجميع، والرجال يفضلون أن يولد لهم أكبر عدد من الأطفال يستطيعون إعالتهم، أما النساء اللواتي يعانين من أعباء العمل، والإجهاد، ولا يكن عادة في كامل عافيتهم، فيفضلن عدداً أقل من الأطفال، لا سبب إلا لأنهن لا يستطيعن تحمل المزيد من العبء بإنجابهم والعناء بهم، ومع ذلك، فما إن يواجهن صعوبة في الحمل أو حالة إجهاض حتى يلجان إلى المختصين في طقوس الحمل، أو المداوين الشعبيين، أو الأطباء، وخصوصية المرأة تجلب لها التقدير وتجعلها محظوظة الإعجاب والحسد أيضاً، أما النساء العاقرات، فيواجهن حياة كئيبة، حيث يعيشن في خوف دائم من أن أزواجهن سيتخذون لأنفسهم زوجات آخريات في أحسن الأحوال.

إن الارتباط بين الإناث والخصوصية يتعدى دورهن كمصدر للإنجاب، إلى أفكار تتعلق بالخير العميم، فمن الأقوال التي تتردد دائماً لدى سماع أخبار ولادة البنت: «سنة البنات سنة خير»ــ أي أن الإناث من المواليد يجعلن معهن مراجع طيبة، فيكثر الحليب والزبدة، أما في سنة الأولاد فلا مطر، ولا مراعي، ولا حليب.

كما يجري ربط البنات بصورة رمزية بالمطر (وهو ضروري للمراعي وم الحصول الشعير اللذين يعتمد عليهما عيشهم) من خلال الطقوس التي كانت تمارس سابقاً في زمن الجفاف، ولدى «أولاد على» تقوم للمواسم يعتمد على حركة النجوم في السماء في فصل الشتاء، ويعتمدون عليه في تحديد وقت زراعة الشعير، وتقدير مدى خصب المراعي الصحراوي في الربيع، وهذا أمران يعتمدان بالكامل على معدلات سقوط الأمطار وتوقيتها، والمطر ضروري تماماً في الفترة المعروفة باسم «جوزة»، الواقعة في أواسط كانون الأول، ففي الماضي، عندما كان المطر ينحبس في هذه الفترة، كان الأطفال يقدرون بعض طقوس الاستسقاء، وكانت ثمة دمية تدعى «زرافة» تلعب دوراً محورياً في هذه الطقوس، ويتشكل من ربط رعش الخبز ومغزل الحياة معاً، وكلاهما مرتبط بالنشاطات الأنثوية، وكانت الدمية هذه تكتسي بثوب أحمر

وحزام أحمر، ومتديل حريري، «مثل عذراء».

إن العلاقة بين النساء وبين طقوس بعينها في ثورة الحياة تعكس أيضاً الربط الرمزي بينهن وبين الخصب. ويتم الربط بصورة وثيقة بين النساء والحياة، بينما يربط بين الرجال وبين الموت. فالرجال هم الذين يتولون ليس ذبح الماشية فحسب، وإنما يتبادلون الذبائح من الأغنام^(٣) في الاحتفالات أيضاً، بما في ذلك الماتم. أما النساء فلا يقمن بعملية الذبح. ومع أنهن يتواجدن في كافة الاحتفالات، فإنهن لا يجلبن الهدايا، أو يقمن بتبادل التقدمات في الماتم. إلا أنهن يقمن بالزيارات وجلب الهدايا لمن تلد طفلًا جديداً، بينما يمتنع الرجال، كقاعدة عامة، عن زيارة الأمهات الجدد، أو تقديم الهدايا لهن. أما بالنسبة لجميع الاحتفالات الأخرى، فإن الطرفين، رجالاً ونساء، يحضرانها، ويتبادلان فيها الهدايا بصورة متوازية، وإن كانت منفصلة.

إن امتلاك المرأة رحماً يهب الخصوبة يحمل معه مزايا أخلاقية أخرى ذات مضمون إيجابي. ومن الحكاية الشعبية التالية التي سررتها لي امرأة مسنة خلال مناقشة حول القيمة النسبية للأولاد والبنات، ما يشير إلى أن الاختلاف في الطبيعة الأخلاقية بين ابنة محبة حنون، وابن شديد غليظ ينبع من الفروقات في تركيبهما الجسدي. تقول العجوز:

«كانت هناك امرأة لها تسع بنات. وعندما حملت بعدها، دعت الله أن يرزقها ولدًا، وأنذرت نذراً بأن تضحي بإحدى بناتها إذا جاءها ولد. وحدث أن ولدت صبياً، فحق النذر. وعندما قرر القوم الرحيل وشدوا رحالهم فعلاً خلفت المرأة إحدى بناتها ورعاها.

من رجل على فرسه قرب المكان، فوجد البنت موثقة، فسألها عن قصتها، ثم فك وثاقها، وأخذها معه، وعاشت في رعايته.

أما الصبي ولدتها الوحيد فكبر وتزوج امرأة طلبت منه أن يجعل من أمه خادمة. ففعل هذا، وأجبرت الأم على القيام بكلة الأعمال المنزلية، خدمة لكتتها (على العكس مما هو متعارف عليه في العلاقة بين الحماة والكتنة).

وفي أحد الأيام قرر الابن ومن معه الرحيل إلى ديرة أخرى، فحملوا عيسهم، وارتحلوا بعيداً بعيداً. وكان على الأم أن تسير على قدميها، تهش على الغنم، فأصابها التعب، وفي النهاية تختلف عن ركبهم. لقد ضلت سبيلاً وهامت على وجهها إلى أن وصلت بعض المضارب، فاستقبلها أهلها ودعوها إلى بيوبتهم. وعندما سألواها عن قصتها، قالت لهم إنها لم تكن خادمة أصلاً، وحكت لهم ما أصابها، وعندما نقلوا القصة إلى إحدى النساء، تبين أن تلك المرأة لم تكن سوى ابنتها التي هجرتها طفلاً. فجاءت إلى المرأة العجوز تسأليها، وما إن اقتنعت بأنها أمها حقاً حتى عانقتها وراحت تقبليها، ثم أخذتها إلى خيمتها، ففسلت ثيابها، وأطعمتها، وأحاطتها بكل عناية.

من بعض الوقت، قبل أن يأتي الابن باحثاً عن أمه. وعندما وصل إلى المضارب، راح يسأل الناس: «هل رأى أحدكم خادمة عجوزاً تتجول في هذه الأنهاء؟»، فدعته إحدى النساء (وكان أخته التي لا يعرفها) إلى خيمتها. ثم طلبت أن يؤتني إليها بكبش يذبح على شرفه، ثم سأله: «أين هو رحم الكبش؟» فنظر إليها الأخ مستغرباً، وقال: «ليس لكبش رحم. ألا تعرفين ذلك؟».

ثم كشفت له عن حقيقة أمرها، وأخبرت بالقصة، ورفضت أن تدعه يأخذ أمه معه، وعنفته على إساءة معاملتها».

إن العبرة في القصة تستند إلى ازدواجية المعنى بالنسبة للأصل الثلاثي «رحم» الذي اشتقت منه كلمة «رحم»، وكذلك الكلمة «الرحمة». وهكذا، فإن القصة تربط بين الأرحام (الأنوثة) وبين الرحمة والرأفة. أما العجوز التي سررت لي هذه القصة فأضافت: «هل رأيت؟ ليس الذكر رحم. ليس لديه سوى قضيب صغير، مثل إصبعي هذا (محركة إصبعها في إيماءة تطفع بالازدراء ، وهي تضحك)، «والذكر ما يرحمش، الأنثى تحن وترحم، والبنت هي التي ترعى أمها، وليس الولد».

يتضح من هذه القصة، وتعليق المرأة العجوز عليها، أنه على الرغم من الانحياز للأولاد في الثقافة والمجتمع البدوين، فإن قيمًا إيجابية معينة ترتبط عادة بالإناث، وخاصة في علاقاتهن مع النساء الأخريات، وخصوصاً أمهاتهن. إن التضاد الواضح في القصة بين عقوق الابن لأمه، وحرصن الابنة على أمها وغفرانها لخطيئتها يتم ربطه بالفرق بين طبيعتيهما، إذ أن الإناث أرحموا، وليس للذكور مثلها.

إن القيمة الإيجابية التي تسurg على الإناث من خلال الربط بينهن وبين الخصوبة يجري مقابلتها بالقيمة السلبية للمظاهر الأخرى المترتبة بالخصوصية، كالحيض، والجنس. فكل من هذين العاملين يمنع النساء من أن يكن قادرات على تحقيق مثل الشرف ، بطريقة مختلفة. فالحيض يحط من قدر المرأة، إذ يمسس بطهرارتها . وبصفته قوة طبيعية لا سلطان للمرأة عليه ، فإنه يمثل نقطة ضعف لا مهرب منها، ومصدر عجز عن السيطرة على الذات والاستقلالية التي صيفت لتكون عالماً للرجل. وبالنظر إلى أن النساء أشد اتباطاً بالجنس بسبب قدرتهن على الإنجاب، فإنهن لا يمكنن تجسيداً للنظام الاجتماعي، كما هو الحال بالنسبة للرجال الكبار من قمة الهرم الاجتماعي، وإنما تقضيه . ولأن الشرف يكتسب عن طريق تجسيد المثل الثقافية، فإن النساء يعتبن أنفسهن شيئاً في المجال الأخلاقي أيضاً.

إن الطهارة هي مظهر من المظاهر الأخلاقية التي لا تستطيع النساء اكتسابها بسهولة، بسبب الدنس «الطبيعي» الناجم عن الحيض.

وإحدى الروايات عن "السقوط من النعيم" تصف كيف أن حواء لم تكن تحيسن في جنة عدن، وأن دمها بدأ ينزف فقط عند سقطها. وتحيسن المرأة الشهري إنما هو تذكر السقوط في الخطيبة الأرضية، أو على الأقل في ما هو ليس سماوياً. ومع أن هناك خمسة أركان للعقيدة الإسلامية، فإن الصلاة هي أكثر الفروضخمسة وضوهاً في تحديد الطهارة على نحو يومي. والنساء يعتبنن معاقات بسبب الحيض لأنّه يدنّسهن . وتبالغ البدويات في مدى دنس الحيض إلى حد الامتناع عن الاستحمام، وحتى تمثيل شعورهن خلال الدورة الشهيرية . وعمليّة الاستحمام التي تدلّ على انتهاء الدورة هي بمثابة تأدية لفرض الوضوء، تستطيع المرأة بعدها استئناف صلواتها، وعلى العكس من ذلك، فإن الرجال لا يواجهون أية موانع «طبيعية» من تأدية فرائضهم الدينية . فمعظم الرجال من البدو (على الأقل في الجماعة التي عشت بينها) يحاولون تأدية الصلوات الخمس يومياً مظهرين طهارتهم، ومؤكدين هذه الطهارة بالوضوء.

إن الدنس المرتبط بالحيض لا يقتصر على أيام الدورة الشهرية فقط، وإنما يمتد لدى الأنثى من بداية بلوغها حتى وصولها سن اليأس، وإلى ما بعد ذلك . ويتم ربط الرجال بصورة رمزية بالطهارة والحق (ما هو مقدس) واللون الأبيض^(٤). ويجلس الرجال في العادة في الجانب الأيمن من الخيمة، والنساء في الجانب الأيسر . وعند السؤال عن السبب، يجيب الناس ببساطة بأن الرجال «أفضل»، وهو تعبر لا يخلو من دلالات دينية . والأبيض، إلى جانب الأخضر،

هو أحد ألوان الإسلام، وحجاج بيت الله يرتدون ملابس الإحرام، وهي عبارة عن قماش أبيض غير مخيط. ومن الملابس الشائعة والمفضلة لدى "أولاد علي" ما يدعى «الجرد»، وهو عبارة عن عباءة صوفية بيضاء، تقطع الثوب وتعقد عند إحدى الكتفين على طريقة الرداء الروماني الفضفاض. في حين يتم الربط بين النساء من جهة، وبين الذئن، واليسار، واللونين الأحمر والأسود (الذين ستناقش أهميتها الرمزية في القسم التالي) من جهة أخرى. فهن لا يرتدين اللون الأبيض أبداً. وحتى عندما يذهبن لأداء فريضة الحج، فإنهن يفضلن عدم ارتداء لباس الإحرام الأبيض، وإنما يحتفظن بقطن بخطاء الرأس التقليدي الأسود، هذا إذا لم يرتدين معه الثوب الأسود الذي يكسو الجسم كله، والحزام الأحمر، أي القطعتين الرئيسيتين في لباس المرأة.

إن الأساس الديني للفرق بين الطهارة والذئن، وقوه المشاعر إزاء هذه المسألة اتضحا بصورة جلية عندما ألقى، بدون انتباه، قطعة من الملابس النسائية في وعاء الغسيل الخاص بملابس الرجال. إذ شهقت النساء وسارعن إلى إخراج القطعة من الوعاء، ويدأن بتوبويحي على خلط ملابس النساء بملابس الرجال، وأيلقني بأن النساء لسن نظيفات، وأن ملابسهن، وملابس الأطفال، تغسل متفصلة عن ملابس الرجال، وملابس النساء في سن اليأس اللواتي يمكن غسل ملابسهن، باستثناء الداخلية منها، مع ملابس الرجال. وفي تفسير ذلك، لم يزد ما قلته على أن «الرجال يؤدون الصلاة» إن ذلك ينطوي على أن الرجال ظاهرون ومتدينون، وكذلك النساء في سن اليأس اللواتي يصلحن بصورة منتظمة في أغلب الأحيان. أما النساء في سن الحمل، فهن لا يملن للصلاحة بصورة منتظمة تماماً، حيث يعيفنن أنفسهن، بالاعتماد علىأطفالهن الكثُر، بالقول إنهن لسن نظيفات، وفي عجلة من أمرهن بسبب انشغالهن الدائم، بحيث لا يتبقى لديهن الوقت للوضوء لأداء الصلاة في مواعيدها، وحتى لو أردن أداءها في مواعيدها، فهن غير قادرات على ذلك بسبب الحيض.

إن الفرق بين الذكور والإثاث، من الناحية الدينية ومن ناحية المقوس، واضح تماماً في تحريم قيام النساء بذبح الحيوانات. وهذا أمر يتم بطريقة محددة وحسب الأصول الإسلامية، إذ يجب أن يولي الرجل وجهه نحو الكعبة، وأن يحز عنق النبحة بسرعة، وبضربة واحدة، وهو يردد «بسم الله والله أكبر». وحسب العادات البدوية، فالرجال وحدهم هم المسروح لهم بالذبح، مما يخلق للناس الكثير من المضايقات. فكتيراً ما كنت أشاهد البنات يترافقن في المضارب بين خيمة وأخرى، وهن يحملن الأرانب من أذانها، أو الدجاجات من أرجلها، بحثاً عن رجل يذبح الحيوانات التي كانت الأمهات تتنوّى طبخها. إن ذئن الإناث في ذاته واضح في مسألة من يقوم بعملية الذبح في غياب الرجال، إذ إنه إذا تعذر العثور على رجل لهذه الغاية، فيمكن اللجوء إلى امرأة في سن اليأس لتقوم بالعملية، شريطة أن تضع السكين في يد ولد تم ختانته. فتمسك هي بيده داخل يدها وهي تحز رقبة النبحة، إلا أن التكبير يظل من حق الولد وحده. وطهارة الذكر التي لا تنازع وأوضحة للعيان هنا: فحتى الصبي الذي لا يؤدي الصلاة يظل أكثر طهارة من امرأة قطعت النسل ومواقبة على الصلاة.

إن المصدر الآخر، الأشد تأثيراً لدونية الأنثى الأخلاقية هو الجنس الذي يتم ربط النساء به بصورة وثيقة من خلال وظائفهن التناسلية. فالحمل يشكل برهاناً لا يدحض على النشاط الجنسي لا شبيه له عند الرجال. والخصوصية التي تنشطها الممارسة الجنسية هي التي تحدد النساء الشابات كإناث. وفي حقيقة الأمر، فإن النساء يقللن من إظهار علام الخصوصية، نظراً لأنها تلفت النظر إلى ممارسة الجنس^(٥)، فيحاولن، مثلاً إخفاء حقيقة حملهن لأطول فترة ممكنة.

فيخففين انتفاح بطونهن بالأحزنة العريضة، أما عملية الولادة، فتعتبر أمراً دنساً، بالرغم من إيجابيتها من ناحية إنجاب الأطفال الذين يقيمهم المجتمع البدوي تقبيماً عالياً. وبغض الرجال ليسوا على استعداد حتى لأن يأكلوا طعاماً أعدته امرأة وضعت حديثاً. إن التناقض الذي يكتنف الإنجاب ينعكس في النظرة المختلطة تجاه المرأة التي أنجبت حديثاً، فمثل هذه المرأة التي توصف بأنها أقرب إلى الله، لأن دعواتها مستجابة تتم المائة بينها وبين المرأة الحائض: فالاتصال الجنسي معها من المحرمات (الأربعين يوماً من تاريخ الوضع)، وتتصح بعدم الاستحمام، ولا تستطيع تأدبة الصلاة حتى يتوقف نزفها.

لماذا يجب أن يؤدي ارتباط النساء بالإنجاب، وخاصة بالممارسة الجنسية الضرورية له، إلى دونية النساء الأخلاقية؟ إن الجواب على ذلك ذو شقين، يرتبطان بقيمتين في شبكة الشرف البدوية التي تحدد مقاييس القيمة الأخلاقية. وأولى هاتين القيمتين تتصل بعلاقة الفرد بانفعالاته ووظائفه الطبيعية، وهي بالتحديد قيمة الاستقلالية والسيطرة على الذات. أما الممارسة الجنسية والإنجاب، كما الحيض، فيتم تقديرها سلباً باعتبارها أموراً طبيعية لا سيطرة تذكر للإثاث عليها، مما يفتح الطريق أمام الآخرين للسيطرة عليهم. وهي بذلك تحط من قدرة المرأة على تحقيق المثل الأعلى الثقافي المتمثل في السيطرة على الذات. إن الرجال يريدون الأطفال لتخليل نسبهم، والنساء هن الوسيلة لذلك. وقيمتهم المتمثلة بالقدرة على الإنجاب تدفع الرجال إلى الرغبة في السيطرة عليهم. أما النساء ، فيفقدن السيطرة على أجسادهن من خلال الجنس والحمل. والمفارقة، فإن الأطفال، الذين يشكلون ضماناً ملائكة المرأة في وقت لاحق، يعرضونها في البداية لمزيد من التبعية لزوجها، فيعززوا سيطرته عليها. فهي مربوطة به بسبب أطفالها الذين ستقدّهم إذا ما تركته بالطلاق، أو باختيارها. وحتى في حياتها اليومية، فهي أقل حرية في أن تتسافر وتقوم بالزيارات، وحتى في أن تتحكم بشؤونها اليومية.

إن الربط بين غياب الاستقلالية وبين الجنس والإنجاب لدى المرأة واضح من المواقف التي يصف البدو بناء عليها بعض النساء بأنهن مثل الذكور «متذكريات» أو مثل الرجال «كيف الرجال» والتسمية الأولى (متذكريات)، تطلق على النساء اللاتي وصلن سن اليأس، فعدن أقل نشاطاً من الناحية الجنسية، ولا قدرة لديهن على الإنجاب، (وهن عادة مطلقات أو «مهجورات» أو أرامل)، وأكثر طهارة، وأقل خصوصاً لسيطرة الآخرين. أما التسمية الثانية (كيف الرجال) فتطلق على النساء اللواتي بدون رجال، فمن أجل مناكفة إحدى المطلقات التي رفضت الزواج ثانية، كانت توصف بأنها مثل الرجال. وثمة امرأة أخرى «هجرها» زوجها (لا ينام معها بدون أن يطلقها رسمياً) أخبرتني. بأنها «تعيش مثل الرجل»، وامرأة ثالثة أكبر سنًا بقليل، ومطلقة منذ كانت شابة، ولم تتزوج ثانية كان يشار لها بأنها «متذكرة». وهؤلاء النساء يشتراكن في أمرين أساسيين: فهن لسن تحت سيطرة الزوج، كما أنهن لسن في وضع إنجاب الأطفال. ولأن البدو في معظمهم لا يستخدمون أيّاً من وسائل تنظيم النسل المنهجية والموثوقة، فإن الممارسة الجنسية التي يمكن إخفاوها تقتصر على الرجال، ومن وصلن سن اليأس فقط من النساء، نظراً لأنه لا يمكن عزلها عن الحمل والولادة.

القيمة الثانية من شبكة قيم الشرف التي تحول الممارسة الجنسية مع النساء دون تجسيدها هي الالتزام بالمثل العليا للنظام الاجتماعي التي يتضمنها مفهوم "العقل" (الحس الاجتماعي). فقد لاحظنا أنه يتظر من الرجال الراشدين أن يتمثلوا لأعراف النظام الاجتماعي ويتمسكون بها - وفي الحقيقة يجسدونها - وأن يتزموا بمثله العليا لتبرير مكانتهم في

قمة الهرم الاجتماعي. إلا أن الجنس، كما سأوضح لاحقاً، يشكل تهديداً للنظام الاجتماعي. وبناء على ذلك، فإن "العقل" الراوح يتضمن الابتعاد عن الجنس، وأن النساء، الأشد ارتباطاً به، يتمتعن بقسط أقل من الشرف الذي يترتب على العقل "الراوح".

حزام أحمر: رمزية النوع والجنس

إن رمزية النوع، وخاصة فيما يتعلق بالجزئين المتميزين من لباس المرأة، وهو الحزام الأحمر، والحجاب الأسود، تلقي الضوء على أفكار "أولاد علي" حول الربط بين الأنوثة وبين الجنس. فبالنسبة للنساء، تتلازم المعرفة الجنسية والممارسة مع الزواج، والانتقال من العذرية إلى وضع المرأة يشكل نقلة نوعية. فالقيمة الإيجابية المتمثلة في الشخصية التي نقاشناها سابقاً في إطار الطقوس المتعلقة بالملط والارتباطات الرمزية مع الوفرة، هذه القيمة ترتبط بوضوح بالعذري، وليس بالنساء الراغبات المتزوجات اللاتي فقدن خصائصها بشكل لا يشهده غموض. وهذا الانتقال يجري التعبير عنه من خلال التغيير الدراميكي في اللباس^(١). ففي الأعراس التقليدية تغطى العروس تماماً بعباءة الرجل البيضاء (جرد) من لحظة خروجها من بيت أبيها إلى حين فض بكارتها الذي يتم عادة في ساعة مبكرة من عصر يوم الزفاف. ومنذ تلك الساعة، تحول إلى ارتداء ملابس النساء المتزوجات التي تتكون من قطعتين في غاية الأهمية: لباس الرأس الأسود الذي يمكن ثنيه ليصبح حجاباً، والحزام الصوفي الأحمر. وهذا يمثلان انتقال الفتاة إلى طور المرأة عند البدو. فكثيراً ما كان الناس يقولون لي: «تفنعي واتحرمي وتقبي بدوية».

يرمز الحزام الأحمر الذي تلبسه كل امرأة متزوجة إلى خصوبيتها وارتباطها مع خلق الحياة. والأحمر، كما رأينا في الطقوس الرمزية للاستسقاء، يرتبط بالأنثى والخصب، وهو لون الزفاف والختان، وكلاهما تعبير عن الاحتفاء بالشخصية. وفي كلتا المناسبتين يجري نشر حزام أحمر كبير على الخيمة، أو حتى على المركبة التي تحمل العروس إلى منزل عريسيها. كما ترتبط الأحزمة بالشخصية أيضاً، فمع بدايات البلوغ، تبدأ الصبية بالانتقال تدريجياً إلى لبس نوع ما من الأحزمة، ولا يزيد هذا عادة على منديل ملون، وذلك إلى حين زفافها، حيث يصبح الحزام الأحمر ضرورياً. ويعتبر عدم ارتداء الحزام عاراً أو أمراً مخلاً باللباقة. وكانت لدى وصولي إلى الموقع لأول مرة أرتدي القمصان والتنانير الطويلة، فأخذت الفتيات بانتقادي لعدم ارتداء الحزام، مع أن للتنانير أحزمة عادية، وعندما بدأت بارتداء منديل حول خصري، عمّ السرور الجميع.

لدى سؤاله عن معنى أحزمة النساء، أوضح لي أحد الرجال أن الصبياً الشابات لسن بحاجة إلى ارتدائها، لأنهن «لا يعرفن شيئاً»، في إشارة إلى المسألة الجنسية. ثم أضاف، بشيء من الحرج، قائلاً إن عدم ارتداء الحزام بالنسبة للمرأة الناضجة يشير إلى أنها «مستعدة لأي شيء»، بما يحمله هذا التعبير من إيحاءات جنسية أيضاً. وفيحقيقة الأمر، فإن الوقت الوحيد الذي تخلع النساء فيه، أحزمتهن هو عندما ينعن مع أزواجهن، مما يؤكّد الارتباط الجنسي المشار إليه. وتداعُّ معظم النساء عن الحزام باعتباره أمراً يرتبط بالعرف، ويعرّين عن إدانتهن للنساء اللواتي لا يرتدينه (المصريات على سبيل المثال) باعتبارهن لا يخجلن. ثم يوضّحن حاجتهن إلى ارتدائه، لأنهن يعملن كثيراً، ومن الممكن أن تصاب ظهورهن بالتنرق إذا لم يفعلن ذلك، وحتى هذه الحجة توفر سندًا غير مباشر للربط بين الحزام وبين

الخصوصية والقدرة على الإنجاب، نظراً لأن الحيض يدعى «الظهر» أحياناً، ويعتقد أن هذا الجزء من الجسم هو مصدره، تماماً كما يجري الحديث عن أن الأطفال يأتون من «الظهر».

ومما يؤكد هذا التفسير الموقف من استخدام أحزمة بلون غير اللون الأحمر، ففي أحد الأيام، قمت بربط منديل أسود حول خصري، فتعرضت للتأنيث الشديد. وعندما سألهن عن السبب، أجابت إحدى النساء بأن ارتداء الألوان القاتمة «حراماً» نظراً لأنها تعبّر عن الجحود «بالحياة التي يمنحها الله». أما المرأة التي تعلن الحداد على قريب لها فتستبدل بالحزام الأحمر قطعة بيضاء من القماش. ومع أنني لم أستطع الحصول على توضيح لمعنى الحزام الأبيض، فمن المحتلم أن يمثل فقدان الاهتمام بالحياة، نظراً لأن انتهاء فترة الحداد، وعودة المرأة إلى الحياة الطبيعية، والاهتمام بالأحياء، تتفق مع استئناف ارتداء الحزام الأحمر. إلى جانب ذلك، فإن النساء يتوقفن في فترة الحداد عن استخدام الحناء (صبغ شعورهن) كما يمتنعن عن صبغ الصوف المعد للحياة (واللون الغالب في الصياغة هو الأحمر). ولا أدرى ما إذا كان اللون الأبيض هنا صلة بالطهارة والتدين، والذكرة.

من غير المسموح به ارتداء الحزام الأحمر بدون ارتداء الحجاب الأسود أيضاً. وفي البلدات، حيث تأثر البدو بالأزياء المصرية، تتخلص العديد من النساء من الحزام الأحمر، إلا أنهن يحتفظن بقطاء الرأس الأسود. وفي كل أنحاء العالم الإسلامي، تجري تقليدية الرأس عادة على الاحتشام. كما أن الرجال البدو يرتدون غطاء الرأس، ويعتبرون أن من لا يرتديه وقحاً وقليل دين. ويتألف غطاء الرأس عند المرأة من طبقتين يمكن أن تتحول إحداهما إلى حجاب. ولا ترتدي نساء البدو حجاباً سميكاً، كما هو الحال في منطقة الخليج، ولا حجاباً دائماً يغطي الأنف والفم، كما هو الحال في المغرب، وإنما يجري إرخاء غطاء الرأس الأسود غير المعتم تماماً، وعده بطريقة تسمح بإسداله على الوجه بكامله، أو تركه ينحسر عنه، أو ثنيه بدرجات بين بين تبعاً للشخص الذي تتعامل معه المرأة في موقف بعينه. واستتم معالجة القواعد المقدمة، والدلالة الاجتماعية للبس الحجاب في الجزء الأخير من هذا الفصل.

إن اللون الأسود يرتبط بالعديد من الدلالات، معظمها سلبي، فغالباً ما يستخدم اللون الأسود كنقيض للأبيض، لون الدين والطهارة. وفي التعبير البدوي عن وصف الشخصية الإنسانية، على سبيل المثال، يوصف الأشخاص حسنو النوايا، والخلصون، والذين لا يحملون في قلوبهم ضغينة، بأنهم «بيض القلوب»، بينما يوصف من يتصرفون بسوء نية، أو مقاصد خبيثة بأنهم «سود القلوب». ولدى الحديث عن التقدير الاجتماعي، يعبر عن ذلك بالكلام عن «بياض الوجه» عندما يريد أحدهم القول بأنه ليس لديه ما يخجل منه أو يخفيه، وبالمقابل، يقال عن لحقه العار، أو ساعت سمعته بأنه قد «تسود وجهه». والحجاب يؤدي حرفياً إلى تسود الوجه، ومن هنا، فإنه يرمز للعب، وبخاصة العيب الجنسي.

والحجاب ليس القطعة السوداء الوحيدة في لباس النساء، ففي الماضي، كان يرتدين عباءة سوداء اللون عندما يسافرون لمسافات طويلة أو يقمون بزيارات اجتماعية أو رسمية. وما زالت النساء المسنات يرتدين مثل هذه العباءة، إلا أن العديد من النساء الشابات قد هجرنها. ومع ذلك ، فما زالت النساء جمیعاً يرتدين الشال الأسود الذي يطلق عليه اسم «الملاية» (وهو لباس بدوي وخاص بالفلاحات المصريات)، أثناء الزيارات الرسمية. وإحدى الإشارات التي تدل على معنى العباءة السوداء والشال وبالتالي الحجاب الأسود، يمكن أن تستشفها من تعليق إحدى النساء وهي تشاهد جارتها الشابة الأقل منها شأناً والأصغر سنًا وهي تخرج لحضور أحد الأعراس في قرية قريبة، مرتدية عباءة سوداء

اللون من قماش نصف شفاف، حيث قالت الأولى إن مثل هذه العباءات الجديدة تعتبر غير محترمة بنظر العديد، ومثيرة، وإن من يلبسها ينقصهن الحياة.

تؤكد هذا الربط بين اللون الأسود والحياة، الحكاية الشعبية الغنية بالمعاني عن سفاح الأم وأبنها التي روتها إحدى النساء ذات مساء في حشد من النساء والأطفال. إن العبرة من الحكاية تردّ أصول حجاب النساء الأسود إلى أن طبيعتهم الجنسية هي جزء من البنية المضادة، إلا أن الحكاية تحمل في طياتها مضامين أخرى حول العلاقة المعقّدة بين المرأة، والجنس، والأخلاق. وفي روایتي لها، سأضع الإرشادات الجانبية وتعليقات المرأة التي سررت الحكاية بين هلالين.

«كان ياما كان، كانت هناك امرأة عاقد طلبت من «فقيه» رحال دواء يمنحها القدرة على الإنجاب. فأعطتها أشياء أشبه بالبيض، وطلب منها أن تطبخها، ولكن بدون أن تأكلها حتى صباح اليوم التالي. فطبختها، ثم ذهبت لإحضار بعض الماء، وبينما كانت خارج البيت، عاد زوجها، ونظر في القذر فوجد "البيضات"، فأكلها وعندما عادت إلى البيت ورأت القر فارغاً، أصيبت بالذعر، وقالت لزوجها: «يا ولاته، إنك ستحمل طفلًا». ولم يصدقها زوجها، إلا أنه أدرك فيما بعد أنه كان حاملاً. مر الوقت، وفي أحد الأيام أخذ يحس بالام المخاض. ف جاء إلى زوجته يسألها ماذا يفعل. فقالت له: «اذهب ورابط خلف تلك الشجرة حتى تلد الطفل. فإذا كان صبياً، أحضره إلى البيت. أما إذا كان بنتاً، فاتركها في مكانها»، فذهب إلى الشجرة، وظل يدفع ويدفع، متشبثاً بالشجرة، حتى تمت الولادة فكانت بنتاً. ثم غادر المكان بأقصى سرعة».

حط طائر وحمل الطفلة بعيداً. ثم وضعها في عش له على شجرة باسقة، وأخذ يجلب لها الطعام كل يوم. وكبرت الفتاة لتصبح أجمل فتاة يمكن أن يتضورها الخيال. ولم تكن في جمالها فتاة أخرى.

تحت الشجرة كان هناك ينبوع ماء، وكان عند محمد به سلطان الذي يعيش في قلعة لا تبعد كثيراً عن المكان، فرس جميلة أرسلها مع أحد عبيده لتزدّي ماء اليابس. إلا أن الفرس كانت تبتعد نافرة عن عين الماء، وترفض أن تشرب. وعندما عاد العبد ومعه الفرس غضب محمد به سلطان غضباً شديداً، وأخذ يصيح: «ماذا تقصد؟ كيف ترفض الشرب؟». وقطع رأس العبد. وفي اليوم التالي، أرسل مع الفرس عبداً آخر، إلا أن شيئاً لم يتغير، فقرر في اليوم الثالث أن يذهب بنفسه، وعندما أقترب من عين الماء، اندفعت الفرس متبعنة عنها، إلا أنه لمح صورة الفتاة في الماء عند تلك اللحظة، فوقع في حبها على الفور.

ذهب إلى امرأة عجوز وأخبرها أنه يريد الفتاة. فقالت إنها تستطيع مساعدته، ولكن عليه أن يحضر لها خيمة، وبكشا، وقدراً للطبع، وطاحوناً حجرياً، ففعل. ثم ذهبت إلى هناك وشرعت ببناء الخيمة تحت الشجرة التي كانت الفتاة تعيش فوقها. وصارت تفعل كل شيء بصورة خاطئة، محاولة تثبيت الخيمة مقلوبة، ووضع الأعمدة خارجها فما كان إلا أن أخذت الفتاة تناديها قائلة: «يا جدي، ليس هكذا. إنك تقلبين الخيمة رأساً على عقب!»، فأجبت المرأة العجوز: «تعالي وسامعيوني، أرجوك، علميني كيف يكن ذلك». إلا أن الفتاة رفضت. وفي النهاية، تمكنت العجوز من نصب الخيمة.

وبعد ذلك، شرعت العجوز في ذبح الكبش، محاولة ذبحه من ساقه، فنادتها الفتاة قائلة: «كلا يا جدي، ما هكذا يذبح الكبش. عليك أن تحزم رقبته». مما كان من العجوز إلا أن ردت عليها قائلة: «يا بنتي، أرجوك أن تنزل لي وتعلميني

كيف أفعل ذلك؟، إلا أن الفتاة رفضت ثانية.

بعد ذلك، قامت العجوز بإشعال النار، ووضعت القدر فوقها مقلاوياً فنادت الفتاة صائحة: «يا جدتي، ما هكذا يكون الطيب، أقلي القدر لتكون فتحته إلى أعلى». فردت السيدة العجوز: «انزلي وأريني كيف، أرجوك». فرفضت الفتاة مرة أخرى، ثم حملت العجوز الكبش وحاوالت وضعه في القدر حياً، فصاحت الفتاة: «ما هكذا يطبخ اللحم». فرجتها العجوز أن تنزل، إلا أنها رفضت مجدداً.

بعد أن وضعت الكبش في القدر، شرعت العجوز في طحن بعض القمح. وبخلاف من أن تضع القمح فوق قطعة من القماش، وضعته فوق التراب مباشرة، وبدأت بالطحن، فنادتها الفتاة: «لا، لا يا جدتي، حرام أن تضعي نعمة ربنا على الأرض، أفردي تحته كيساً من الخيش أو ما شابه»، فتجاهلتها العجوز، فما كان من الفتاة إلا أن نزلت عن الشجرة، والتقطت القمح، ووضعته فوق أحد الأكياس.

كان محمد بوه سلطان يختبئ قريباً، وعندما انحنت لإنتزال الدقيق قفز من مخبئه وأمسك بها، وأردها وراءه على فرسه، وانطلق. أما الفتاة فأخذت تصيح وتصرخ: «اللعنة عليك أيتها الجدة، اللعنة عليك أيتها الجدة!»، ولم تتوقف عن الصراخ حتى وصل إلى القلعة، وهناك تحدث إلى الفتاة قائلاً: «أرجوك أن تشاركيني حياتي، إذا أردتني والدأ لك، فسأكون كذلك، وإذا أردتني آخاً، فليكن، وإذا رغبت بي زوجاً، فهو كذلك». فما كان منها إلا أن تزوجته. (كانت تعرف مصلحتها تماماً).

كان الشخص الوحيد الذي يعيش معها في القلعة أمه العجوز. وذات يوم، قرر محمد بوه سلطان أن يؤدي فريضة الحج، وقبل مغادرته، أعطى أمه وزوجته ك بشـاً قائلـاً: «إذا توفيت إحداكـما، فعلـي الآخرـي أن تدبـح هذا الكـبش على قبرـها، وإذا توفـيت أمـي، فلتـدفنـ في السـاحة». ثم انتـقلـ إلى زوجـته ليـقولـ لها: «منـ أجلـ خـاطـريـ، افـعلـيـ أيـ شـيءـ تـطلـبهـ مـثـلكـ أمـيـ، حتـىـ لوـ طـلـبـتـ مـثـلكـ أـنـ تـخلـعـ عـيـنـيـكـ». (وكـانتـ عـيـنـاـهاـ رـائـعـتـينـ).

لم يكـدـ يـفارـدـ المـكانـ حتـىـ بدـأـ الـحـمـةـ بـمـناـكـافـةـ الـفـتـاةـ. فـطـلـبـتـ مـنـهاـ أـنـ تـنـزـعـ عـيـنـيـهاـ، فـوـافـقـتـ . فـمـاـ كـانـ مـنـهاـ إـلـاـ أـنـ أـلـقـتـ بـالـفـتـاةـ خـارـجـ الـقلـعـةـ، بـعـدـ أـنـ اـسـتـحـوـذـتـ عـلـىـ عـيـنـيـهاـ الـجـمـيلـيـنـ. فـأـخـذـتـ الـفـتـاةـ تـسـيرـ وـتـسـيرـ، بـعـدـ أـنـ فـقـدـتـ بـصـرـهاـ، إـلـىـ أـنـ صـادـفـتـ «مـقـصـ»^(٣) تـلـاحـقـهـ أـفـعـيـ كـبـيرـةـ. فـتوـسـلـ إـلـيـهـاـ أـنـ تـخـبـهـ مـنـ الـأـفـعـيـ، وـوـعـدـهـاـ بـأـنـ يـمـنـحـهـاـ كـلـ مـاـ تـطـلـبـ إـذـاـ سـاعـدـتـ. فـخـبـائـهـ فـيـ صـنـدـوقـ لـخـنـ الـقـمـحـ. وـعـنـدـمـاـ اـبـتـدـعـتـ الـأـفـعـيـ، خـرـجـ مـنـ الصـنـدـوقـ وـشـكـرـهـ. ثـمـ سـالـهـاـ عـمـ تـتـمنـيـ. فـطـلـبـتـ قـلـعـةـ أـكـبـرـ مـنـ الـتـيـ كـانـتـ فـيـهاـ بـمـرـتـينـ، وـعـيـنـيـنـ جـدـيـدـيـنـ، وـبـيـسـتـانـاـ مـلـيـئـاـ بـكـلـ أـنـوـاعـ الـأـشـجـارـ الـمـعـرـوـفةـ. فـمـنـحـهـاـ مـاـ تـتـمـنـتـ، وـعـاـشاـ مـعـاـ مـعـاـ فـيـ الـقـلـعـةـ الـكـبـيرـةـ.

عـنـدـمـاـ عـادـ مـحـمـدـ بـوـهـ سـلـطـانـ مـنـ الـحـجـ، أـجـهـشـتـ الـمـرأـةـ الـتـيـ وـجـدـهـ بـالـبـكـاءـ قـائـلـةـ: «لـقـدـ ذـيـحـنـاـ الـكـبـشـ فـوـقـ جـسـدـ أـمـكـ الـعـجـوزـ السـكـينةـ». لـقـدـ وـجـدـ قـبـراـ فـيـ السـاحـةـ. إـلـاـ أـنـ وـجـدـ أـيـضاـ أـنـ زـوـجـتـ قدـ تـفـيـرـتـ كـثـيرـاـ، فـسـأـلـهـاـ: «لـمـاـذـاـ جـلـدـكـ طـوـيـلـةـ؟». وـهـكـذـاـ عـاـشـاـ مـعـاـ لـفـتـرـةـ مـنـ الـوقـتـ كـرـوـجـينـ (ـمـحـمـدـ وـأـمـهـ).

وـفـيـ أـحـدـ الـأـيـامـ، أـعـلـنـتـ الـمـرأـةـ بـأـنـهـ حـاـمـلـ. (ـوـكـانـتـ تـكـذـبـ، إـذـ أـنـهـ كـانـتـ قدـ بـلـغـتـ سـنـ الـيـأسـ). وـقـالـتـ إـنـ الـوـحـامـ قدـ اـشـتـدـ بـهـ، وـإـنـهـ تـشـتـهـيـ أـكـلـ الـعـنـبـ. فـأـرـسـلـ مـحـمـدـ أـحـدـ عـبـيـدـهـ إـلـىـ الـقـلـعـةـ الـتـيـ اـنـتـصـبـتـ شـامـخـةـ فـيـ غـيـابـهـ بـحـثـاـ عـنـ

العنب. فما كان من العبد إلا أن ذهب إلى القلعة، وأبلغ السيدة التي استقبلته قائلًا: «إن زوجة محمد بوه سلطان تشتهي العنب، فهلاً أعطيتنا بعضاً منها؟». فأجابتها المرأة: «يالها من كذبة! إنها ليست زوجته، وإنما أمه!»، وطلبت من «المقص» أن يقطع لسان العبد حتى لا يتكلم. وعاد العبد خالي الوفاض، مقصوص اللسان. فاستشاط محمد غضباً، وفي اليوم التالي، أرسل عبداً آخر، فعاد إليه بلسان مقطوع أيضاً.

وفي نهاية الأمر، قرر أن يذهب بنفسه. وعندما وصل إلى القلعة صاح سائلاً: «أليس لديكم عنب لزوجة محمد بوه سلطان؟ إنها في وحام الحمل»، فسمع المرأة ترد قائلة: «يالها من كذبة! إن تلك المرأة أمه وليس زوجتها!». فأصيب بصدمة، ومضى يسألها: «ماذا تقصدين؟». وعندما كان «المقص» على وشك أن يقطع لسانه، تعرفت المرأة على زوجه، فأفاقت. وروت له ما حدث في غيابه: كيف أخذت أمه عينيها، وطردتها من القلعة، ودفنت الكبش بكامله في الساحة.

عاد محمد إلى قلعته، وطلب من «زوجته» أن تحفر قبر أمه، فحاولت شبيه عن ذلك متضرعة: «لا، لا، ما الذي يدفعك إلى رؤيتها؟»، إلا أنه أصر على ذلك، وعندما انتهيا من الحفر لم يظهر له سوى الكبش، فاجتاحته سورة من الغضب، وألقى بأمه في النار. [أصيّبت المستمعات، ومعظمهن فتيات صغيرات، بالصدمة لهذا. فما كان من المرأة التي كانت تسرد الحكاية إلا أن علقت قائلة: «هذا ما كانت تستحقه!». ثم أعاد زوجته الحقيقة لتعيش معه في تبات ونبات.]

(يقال إن حجاب النساء أسود بسبب ما فعلته تلك الأم). ومع أن هذه الحكاية معقدة وغنية في عبرها، بحيث يمكن تحليلها على عدة مستويات، فإنني سأشير إلى بعض النقاط فقط. إن ربط حجاب النساء الأسود بفعل الجنس السفاحي المخل يعزّز عملية الربط بين الإناث ، وبين الجنس، كقيمة سلبية. ويُوحى هذا الربط السفاحي بأن المرأة لا ترتبط فحسب بالجنس العادي الذي يفترضه الزواج، وإنما بالمارسة الجنسية غير الشرعية التي تخرق الأعراف الاجتماعية والدينية. إن سفاح المرأة-الابن يهدّد أهمية الروابط بين الرجال، وسيطرة الآباء على زيجات أبنائهم، وهم الأساس الذين يبني عليه النظام الاجتماعي البدوي . ففي هذه الحكاية، ليس هناك أب، بل أم فقط، عادة على أن الرغبة الجنسية لدى الأم العجوز تخلو من أيّة شفاعة يمكن أن تُردد إلى احتمال حدوث الحمل والإنجاب، إذ أنها كانت قد وصلت سن اليأس، ولا ثمرة فيها. ومن هنا، فإن حجاب العار الأسود يرتبط بصورة وثيقة مع نوع من الجنس مجرد من ارتباطه الإيجابي بالخصوصية، وخارج عن سيطرة أولي الأمر من الرجال. وسأعود إلى هذه النقطة في الجزء الثاني.

إن تصوير الحكاية لنوعين من النساء يغنى الحكاية بامتثالتين أكثر أهمية فيما يتعلق بالقيمة الأخلاقية للأثنى. إذ أن كل ما عرضناه حول الفرق بين الجنسين فيما مضى قد يوحى بأن نظرة البدو إلى دونية النساء الأخلاقية مطلقة، تربط النساء «بالطبيعة»، من ناحية، التي يُرمز لها بالثنائية المترادفة لحزام الخصوبة الأحمر، وحجاب الجنس الأسود، وتربط الرجال، من ناحية ثانية، بالأبيض، لون التدين، والأكثر «ثقافة»^(٤)، إلا أن الحكاية تميز بوضوح بين الإناث الطيبات، وإناث الخبيثات، معارضة شخصية الأم العجوز الشريدة التي تتحكم بها شهواتها الجنسية، بالزوجة الجميلة الصالحة.

وتشير الحكاية، من خلال تصويرها للمرأة الصالحة، أن القيمة الأخلاقية للأثنى متغيرة، وتلمح إلى الأساليب التي يمكن أن تلجأ إليها النساء لتصحيح الخل الناجم عن دونيتهن الأخلاقية. فأولاً وقبل كل شيء، تبين أن المرأة الصالحة

هي المرأة الأقرب إلى الذكورة، الأمر الذي ترمز إليه مسألة أنها مولودة من أبيها. وفي الحياة الاجتماعية، يمكن أن تقابل هذا صورة المرأة التي تظل على علاقة لصيقة بأقاربها الذكور، وثاني هذا المعايير، عقفتها التي تسبغ عليها صفة ترتبط بمصدر في غاية الأهمية من مصادر الفضيلة الأخلاقية، وتتضح شخصية المرأة الشابة الصالحة من عدم سكتها على ارتکاب المرأة العجوز إثم ترك «نعمه الله» تلامس الأرض، وثالثها، احترامها وطاعتها لزوجها ووالدته إلى حد التخلّي عن عينيها، وأخيراً، طهارتها، حيث تدعى بأنها لا رغبة لها في الرجال وتحتاج بشراسة عند اختلافها بالقوة، وباختصار، فإن المرأة تستطيع، بصورة جزئية على الأقل، أن تتجاوز دونيتها المترتبة على وظائفها "الطبيعية" عن طريق "الحشم". ولفهم أبعاد هذه المسألة، لا بد من استكشاف موقع الجنس في النظام البدوي.

الجنس والنظام الاجتماعي

إن جذور اعتبار الجنس قيمة سلبية في الفكر البدوي توجد بصورة رئيسية، في أحشاء النظام الاجتماعي، فحيث يُشكّل الانحدار من أصل مشترك، والقرابة الأبوية الأساس الشرعي الوحيد والرئيس للترابط بين الناس، يشكل رباط الجنس تهديداً لذلك الترابط من زاوية كونه يوحد الأفراد خارج هذا الإطار للعلاقات الاجتماعية. هذا التفسير يتناقض مع ذاك الذي قدمته ميرنيسي (١٩٧٥) التي تسبّب النظرة السلبية للقيمة الجنسية في المجتمع المغربي إلى المنظومة الفكرية الدينية، وهي تقول بأن العقيدة الإسلامية تربط بين المرأة والفتنة، وتحث الرجال على تحاشي النساء خشية الوقوع في الغواية، بدلاً من توجيه طاقتهم لرضاء الله ولخدمة النظام الاجتماعي. وعلى النقيض من ذلك، فإبني أعتقد أن هذه النظرة السلبية إلى الجنس يجري ربطها بالدين لا لسبب إلا لأن التقوى تشكّل أحد معايير القيمة الأخلاقية في مجتمع مسلم، ومادام المعتقد والممارسة الإسلامية يشكلان المثل العليا للمجتمع البدوي، يظل التماهي بين النظام الاجتماعي السادس والأوضاع القائمة من جهة، وبين الإسلام من جهة أخرى أمراً حتمياً. فهي تمنع هذا المجتمع الشرعية، إلا أنه يجري خلط المثل الدينية، من ثم، بالمثل الاجتماعية، فيصبح الشرف الشخصي مرهوناً بالامتثال لكليهما.

يوجد بالفعل أساس ديني للاعتقاد بأن الممارسة الجنسية تسبّب الدنس. فعلى سبيل المثال، لا يسمح لمن لم يغسل بعد الممارسة الجنسية بأن يقيم شعائر الصلاة، أو أن يدخل المسجد. ومع ذلك ، فإن التطهّر من هذا الدنس لا يكفي الرجل أو المرأة إلا مراعاة بعض القيود، والقيام ببعض الأفعال التطهّرية البسيطة. وفي هذا السياق، يوضح "أولاد على" أنه من الواجب الاغتسال بعد الممارسة الجنسية مباشرة لتقليل احتكاك المرأة ببني شخص قبل غسل «الجنابة». ويضيفون إلى ذلك أنه يجب توخي الحذر من أن ينسكب ماء الاغتسال في أي مكان يمكن أن يطاله الناس. كما أن قطعة الصابون التي تستخدم في الاغتسال يجب أن تحفظ بعيداً عن أيدي الأطفال، أو المصلين. ويسود الاعتقاد بأن الظهور أمام الأطفال بملابس التي تم ارتداؤها أثناء الممارسة الجنسية يمكن أن تؤذى عيونهم^(٣). وعلاوة على ذلك، يؤكد البدو أن من الحرم الذهاب إلى الأماكن التي يوجد فيها أي نوع من الطعام أو «نعمه الله»، كالبساتين مثلاً، بدون إزالة «الويساخة».

إلا أن الإسلام، وكما تشير ميرنيسي (١٩٧٥، ص ٢-١)، يعتبر الجنس حقيقة إيجابية نسبياً، من حقائق الحياة، وقوه

محركة فعالة لا بد من إيجاد المخارج الشرعية لها. وتلاحظ أنه ليس هناك من تناقض بين الروحانية والتدين وبين الشهوة الجنسية، كما أنه لا فصل بين العقل والجسد في الإسلام، كما هو الحال بالنسبة للمسيحية. فثمة حضن للرجال والنساء على الزواج، ولا يطلب حتى من رجل الدين أن يظل أعزب. وهذه النظرة هي السائدة بين البدو، ويعتبر رفق الممارسة الجنسية لفترة طويلة أو العجز الجنسي من طرف أي من الزوجين سبباً كافياً للطلاق.

ومن هنا، فإن الإسلام باعتباره رمزاً للخير الأعلى في كل المجتمعات الإسلامية، ومجتمع "أولاد علي" من بينها، وبتقنيته لكافة المظاهر والتصورات الجنسية باعتبارها مصدر تهديد، إنما يساهم في تعزيز النظرة السلبية للجنس. وفي كل الأحوال، فإن مصدر قوة وثبات هذه النظرة ليس مردده إلى الأيديولوجية الإسلامية، وإنما إلى النموذج القبلي في البناء الاجتماعي القائم على أولوية العلاقات المبنية على رابطة الدم، والمنظّم على أساس خط الانحدار الأبوي. فالجنس، حتى في شكله الشرعي اجتماعياً، وال محلل دينياً الذي يتمثل بالزواج، لا يستقر بصورة ثابتة في هذا الإطار، مع أنه ضروري لإعادة إنتاج المجتمع، والحفاظ على وحدات الانحدار. فصيغة الزواج بين أبناء العمومة المباشرين وحدها هي التي تلائم هذا النموذج، الأمر الذي يفسر أفضليّة هذه الصيغة تجاه الصيغة بين "أولاد علي"، فقد أصبح للزواج من أبناء العم صيغة قانونية مؤسسيّة تتمثل في "ادعاء الحق في أبنة العم"، أو «مسك بنت العم»، وهي تحمل في ثناياها دلالات عاطفية إيجابية^(١). إن هذه الصيغة تعتبر مثالياً نظراً لالتزامها بمبدأ خط الانحدار الأبوي، وإلحاقها رباط الزوجية برباط القرابة وهو رباط أسبق وأكثر شرعية^(٢).

إن الجنس، جنباً إلى جنب مع الروابط التي يقيّمها بين الأفراد، ليس مجرد تهديد للنظام الذي يحكم العلاقات الاجتماعية في صراع بين المفاهيم، وإنما يشكل تهديداً لتماسك الجماعة القرابية من جهة الأب. ويمكن ملاحظة هذا التهديد، وخاصة للجماعة السكنية الأبوية المتعددة ، في الأدبيات المتعلقة بالمجتمعات ذات التنظيم المماثل، من الصين القديمة (وواف ١٩٧٢)، إلى زيناكستان (كولير ١٩٧٤). فيلاحظ كولير (١٩٧٤، ص ٩٢)، أنه في الأنظمة التي تتسم بالسيطرة المشتركة على الموارد، تختلف مصالح النساء اللواتي يتزوجن خارج الجماعة، بالضرورة، عن مصالح الرجال الذين يتزوجونهن، وتتناقض غاياتهن مع غايات كبار الأقرباء من جهة الأب الذين لا هم لهم سوى الحفاظ على وحدة هذه الجماعة. فولاءات النساء اللواتي يتزوجن خارج الجماعة تكون لأنبيائهن وليس للجماعة القرابية لأزواجهن. وقد يقمن بالضغط باتجاه الفصل الأسري بين الإخوة الراشدين لتحسين فرص الوصول إلى الموارد، وإلى السلطة التي تؤول للشخص المتربع على قمة الهرم الأسري المستقل. ولا بد من الإشارة إلى أن المبادرة نحو الانفصال لا تأتي بالضرورة من طرف الزوجات اللاتي كثيراً ما يتم استخدامهن كأعذار، أو ككباش فداء من قبل الإخوة الأصغر سنًا الساعين إلى التحرر من سلطة إخوانهم الأكبر، وتحقيق استقلاليتهم بصورة تتناقض مع الأيديولوجية السائدة الداعية إلى التلاحم بين الأقارب من ناحية الأب (دينش ، ١٩٧٤ ، ص ٢٥٦).

وفي الزواج، ينشأ تناقض على المصالح بين الرجال كذلك، ولكن بدرجة أقل من النساء. فأطفالهم يظلون جزءاً من وحدة الانحدار الأبوي. ومن هنا، فإن أية مصلحة خاصة بهم تنجم مع مصالح وحدة الانحدار، ولكن، وكما يشير ريسمان

بالنسبة لقبائل الفلاني الأبوية الانحدار، فإن الروابط الجنسية تؤدي إلى تشتت الجماعة القرابية الأبوية:

«إن الرباط الجنسي ، ذاك الرباط الذي لا يجوز إظهاره بذكر اسم الشريك الآخر فيه، يفصل المرأة عن جماعته الأبوية بتوحيده مع زوجته. وكلما ازدادت «خصوصية» هذا الرباط، اقترب الرجل من الاستقلال الحقيقي عن هذه الجماعة. ونتيجة لذلك، وإلى المدى الذي تصبح معه النساء في أكواخهن رمزاً للجنس المشروع، وما يترتب عليه من حق في الذرية، فإنهن في حقيقة الأمر يشكلن سبباً ضرورياً لتفريق الرجال» (رسمان ١٩٧٧، ص ٥٨).

إن الجنس والزواج يهددان أيضاً سلطة وسيطرة الأقرباء الأكبر سنًا الذين يمثلون مصالح الجماعة القرابية من جهة الآباء . والبدو يدركون المنافسة القائمة بين الروابط الجنسية، وروابط القربي، كما تبين القصيدة الغنائية التالية عن العريس ليلة زفافه:^(١٢)

كيف يرد الباب وراه
ينسى بوه اللي رباه ...

طال ذراعك عالم الخدة
ينسى بوه وينسى جده...”

وهذا التحدي للعلاقة التراتبية بين المعالين والاتباع، أو الأكبر والأصغر سنًا، يحتل موقعاً مركزاً في نظرية البدو إلى الجنس. فما إن تقادر المرأة ربع أهلها عند الزواج، حتى يتوجب عليهم أن يقسموا ولاية أمرها مع زوجها وأقربائه. وعندما تنجب الأطفال، يزداد ارتباطها بجماعة زوجها وثوقاً، ليدخل في منافسة مع ولائها لجماعتها التي ولدت فيها بالرغم من استمرار عضويتها في خط الانحدار الأبوى والقبيلة الذين تتسبّب إليهم. ويقول بيترز (١٩٦٥، ص ١٢٩-١٣١) في إشارة إلى بدو الجبل الأخضر، إن الزواج بالنسبة للشباب، يقوّض السلطة الكلية لأقربائه الكبار، وذلك بإعطائه منطقة خاصة به خاضعة لسلطته، مهما كانت صغيرة. أما كبار القوم فإنهم من جانبهم يتوجهون عن عمد أعراس الشبان من أقربائهم، مدركين في الوعي التهديد الذي تشكله مثل هذه الزيجات لسلطتهم. وعليه، فإن والد العريس، وأعمامه الكبار، لا يشاركون أبداً في إطلاق النار، ابتهاجاً بخطوبية أو زواج ابن أو ابن الآخر، كما أن الآب لا يشارك أبداً في المجموعة التي تذهب لإحضار العروس إلى بيت الزوجية. ولا حاجة للقول، بأن العلاقة الجنسية خارج الزواج (وهي نادرة الواقع) تزيد من التحدي لسيطرة كبار الأقرباء من جهة الآب على تابعيهم.

إن الأفراد يرون في تهديد النظام تهديداً لسلطتهم الشخصية كلما اقتربوا أكثر من التوحد مع المصالح التي يمثلها النظام الأبوى . وهذا ينسحب أيضاً على العلاقات بين الرجال والنساء. فالرغبة الجنسية قوة داخلية يصعب السيطرة عليها، ومن هنا فهي تمثل تحدياً كاماً لأحد الأسس التي يقوم عليها الشرف، وهي السيطرة على الذات. إن الخضوع للشهوة الجنسية، أو حتى الحب العذري، يمكن أن يؤدي بالمرء إلى عدم الالكتراش بالاعراف الاجتماعية، والالتزامات الاجتماعية المتصلة بقيم الشرف، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى خفوت صوت "العقل"، كما في حالة الرجال الذين يوصفون بأنهم حمقى أو حمير. والجنس يمكن أن يؤدي إلى التبعية التي تتضارب مع أكثر القيم المرتبطة بالشرف سمواً، إلا وهي الاستقلالية. ومن الممكن أن يفقد الرجال موقع المسؤولية كمعالين مستقلين إذا ما أصبحوا تابعين

للنساء لإشباع شهوتهم الجنسية. والنساء، ناهيك عن الآخرين، يفقدن احترامهن لمثل هؤلاء، وقد يستخدمن مثل هذه التبعية لصلحتهن، ويقلبن بذلك العلاقات التراتبية بين الرجال والنساء رأساً على عقب.

إن كل تهديد لتماسك الجماعة القرابية من جهة الأب، ولسلطنة وسيطرة الكبار، يواجه، عند كل نقطة، باستراتيجيات اجتماعية وأيديولوجية مضادة. والزواج من ابن العم هو الاستراتيجية المنطقية لنزع فتيل أي تهديد للرباط الجنسي في هذا النظام الاجتماعي. وفي هذه الحالة، فإن الرباط الجنسي لا يخرق المبادئ الأساسية للنظام الاجتماعي، لأن الزوجين وببساطة، مرتبطان أصلاً بعلاقات القربي والهوية المشتركة. ونظراً لأن تعبير ابن العم لا يقتصر على أبناء العم المباشرين، ليشمل أيّاً من الأقارب لجهة الأب من الجيل نفسه - وبالتالي أيّاً من أفراد القبيلة بمختلف فروعها - فإن عدد الزيجات التي لا تشكل تهديداً للنظام الاجتماعي، يظل كبيراً ويسمح بخيارات واسعة. كما أن إعطاء الأولوية لزواج الأشد قربي يضمن أن تتبع العديد من النساء البدويات وحدة الانحدار أو الفرع نفسه الذي يتتمي له زوجها وأقاربه. مثل هؤلاء النساء لا يشكّلن «الذودة التي تعيش داخل تفاحة الجماعة الأبوية»، على حد وصف كولير (١٩٧٤)، وإنما أفراداً يشاطرون المجتمع الذي تزوجوا فيه مصالحة واهتماماته.

إن أولوية روابط القربي على رابطة الزواج يجري تثبيتها وفرضها بطرق أخرى. فالنساء البدويات يحتفظن بانتمائهن القبلي وبصلتهن مع أقربائهم، وخاصة الإخوة والأباء. كما يحافظن على اعتمادهن على أقربائهم للحصول على الدعم الأخلاقي، والاقتصادي، والاجتماعي. ونظراً لأن صلاتهن مع أهلهن نادراً ما تقطع كلياً، فإن تبعيّتهم لأنزاجهن لا تكون مطلقة أبداً. ومع وجود مسارب بديلة للحصول على الدعم والاحترام، فإنهن أقل اعتماداً على استراتيجية استعمال الأبناء إلى جانبهن طلباً للأمان، من النساء في الأنظمة الاجتماعية الأبوية الأخرى، مثل النظام الصيني، (والف ١٩٧٢) وتستمر لعائدهن لأقربائهم كذلك. وهكذا فإن أقرباء المرأة قد يطلبون منها أن تترك زوجها إذا ما دخلوا معه، أو مع أي من أقربائه، في خصومة أو نزاع.

إن هيمنة كبار الأقارب على عملية اختيار الأزواج ليست سوى طريقة أخرى للحد من التهديد الذي يشكله الزواج للنظام. فالعائلات هي التي ترتيب الزيجات للشباب والشابات. وعلاقات الحب التي يمكن أن تؤدي إلى الزواج تواجه معارضة قوية، وإذا ما اكتشفت يجري قمعها. وفي جزء كبير من منطقة الشرق الأوسط، تتم معارضة الأيديولوجية السائدة - المتمثلة في أن الرجال هم القائمون على ترتيب الزيجات - بالتأثير الذي تمارسه النساء في اختيار الشرك. أما بالنسبة "لأولاد على"، فمع تنوّع التأثيرات في مسألة من يقوم على ترتيب الزيجات، الا أن الغلبة للرجال في القبائل ووحدات الانحدار ذات المكانة الأعلى، بينما تتمتع النساء بدور أكبر في العائلات الأقل أهمية وثراء. وفي كل الأحوال، فإن الرجال هم الذين يتولون إجراءات الزواج الرسمية، والمفاوضات حول مهر العروس. إن سحب حق القرار من يدي من سيتزوجان يعزز سلطة الأقرباء على الأفراد، وعلى الزوجين بصفتهما وحدة اجتماعية.

إن هيمنة أواصر القربي تتعزز بالتقليل من أهمية انفصال الزوجين واستقلاليتهما عن الأهل. فرباط الزوجية نفسه لا تكتفي القدسية، فلا هو غير قابل للحل ولا هو اقتصاري (على الأقل بالنسبة للرجل). والطلاق شائع، ويمكن إجراؤه بدون صعوبات^(١٧): فمن بين الثلاثة والخمسين الكبار في الأسر الأربع عشرة التي تكون الجماعة التي عشت بينها، مرّ ثمانية عشر رجلاً - أو ما يقارب الثلث - في تجربة الطلاق مرة واحدة على الأقل، وخمسة منهم لأكثر من مرة. ولا يعتبر

الطلاق وصمة، فالمطلقات يتزوجن بسهولة، ولا يقل مهرهن كثيراً عن مهر العذارى. كما أن النواج المتعدد أمر يلقى التفهم عادة، مع أن ميل النساء إليه أقل من ميل الرجال.

حتى من زاوية السكن والقدرة الاقتصادية، فإن الوحدة الزوجية تكاد لا تظهر إلى الوجود في سنواتها الأولى. فمعظم الأزواج الشبان يعيشون في أسر متعددة يتحكم بمواردها زعيم الأسرة، والشاب المتزوج حديثاً نادراً ما يتمتع بالاستقلال الاقتصادي، وإنما يعمل شراكة مع إخوته. كما أن الزوجة الشابة تتلقى الهدايا، كالملابس مثلاً، ليس من زوجها وإنما من أبيه الذي يجلب الهدايا لجميع النساء في الأسرة - أي زوجاته، وزوجات أبنائه، وبناته، وأخواته، وكل من يعيشن في بيته. وفي الماضي، إلا في الظروف الصعبة للغاية، كانوا ينصبون خيمة مستقلة للعرسرين، يحضرون إليها العروس يوم زفافها، وكانت تنصب أمام المخارب (وهي صف من الخيام عادة). وبعد أسبوع «العسل» الأول، كانت الخيام تقدم إلى الأمام لتصبح في موازاة خيمة العرسرين. أما في أيامنا هذه، فتحضر العروس إلى غرفة تضاف إلى بيت والد العريس. ولا تعتبر الأسرة الزوجية في أي من الحالتين متفرقة، إذ أن الموارد لا يجري اقتسامها، فيظل الزوجان بلا موارد خاصة بهما.

وعلى المستوى الأيديولوجي، فإن محاولات التقليل من أهمية العلاقة الزوجية، وإخفاء طبيعتها باعتبارها رباطاً جنسياً بين الرجل والمرأة، لا توقف. فيدور الحديث عن الزواج بصفته رابطة بين الجماعات، أو العائلات أو وحدات الانحدار أو القبائل، ويتم التأكيد على حفظ الأنساب. والبدو لا يشيرون إلى الزواج أبداً بالكلمة العربية المعتادة "جواز" أو "زواج"، التي تحمل دلالة مباشرة على العلاقة بين اثنين، أي العلاقة الجنسية الخاصة، وهو ما يجدونه ظناً وفاصحاً أكثر مما يجب. ويفضلون استخدام تعبير «بني البيت»، الذي يوحى ببناء أسرة ووحدة انحدار في آن واحد. إن هذا التعبير يبعد الأنماط عن أهمية الزواج بصفته رباطاً يجمع بين رجل وامرأة، ويؤكد أهميته في تأسيس جماعات قرابة والمساهمة في نموها.

إن قانون الحشمة هو الاستراتيجية الأخيرة في تقويض الرباط الجنسي، فإذا أمكن جعل الفرد يعيش التجربة التي يقتضي معها بأن التهديد الموجه للنظام الاجتماعي هو تهديد لمكانه الفردي، يصبح بالإمكان إعادة إنتاج هذا النظام عن طريق الأفعال التي يقوم بها الأفراد في حياتهم اليومية. وهذا بالضبط ما يحدث مع "أولاد علي"، إذ يترتب على الأشخاص الأقل حظاً في النظام الاجتماعي، إذ ما أرادوا تحقيق الفضيلة، أن يكتبوا في أنفسهم كل ما يهدد هذا النظام، وخاصة في حضرة من يمثلونه ومن يستقيدون منه أكثر.

إعادة نظر في الحشم: الخضوع والتذكر للجنس

إن قانون الحشمة يقلص التهديد الذي يشكله الجنس للنظام الاجتماعي إلى حدوده الدنيا عن طريق ربط الفضيلة أو الموقف الأخلاقي بالتذكر له. ولتجاوز الانتقادات من أخلاقيتهم الذي يجره عليهم تراجع قدرتهم على السيطرة على أنفسهم وعلى أجسادهم، وارتباط ذلك الوثيق بما يهدد النظام الاجتماعي، فإن على الناس أن ينثروا بأنفسهم عن الجنس، وعن الوظائف التناسلية. وبالنسبة "لأولاد علي"، فإن القرب من قوة الجنس "الطبيعية" يوفر محوراً يمكن على

أساسه قياس القيمة الأخلاقية للشخص، فكلما ازدادت قدرة المرأة على التفكير للجنس، ارتفعت قيمتها الأخلاقية. إن هذا الارتباط واضح في «الحشم»، الذي يشكل شرطاً ضرورياً للمرأة الفاضلة. فوصف امرأة ما بأنها «تحشم»، في إشارة إلى الشعور الذي يشكل دافعاً للاحتشام الجنسي، وكذلك التصرفات التي تدل عليه سوء إطراء لها ما بعده إطراء، والنساء اللواتي يطلق عليهن هذا الوصف هن اللواتي يتصرفن بعفة، متذكرات لأية اهتمامات جنسية، ويتحاشين الالقاء بثي رجل ليس من أقربائهن. إن المرأة الحسية لا تعرف بأي اهتمام بالرجال، ولا تفعل ما يجذبهم إليها في التصرف أو اللباس، وتختفي كل دلالة على الارتباط الجنسي أو العاطفي (حتى في زواجها). ومن لا تفعل ذلك، توصف «بالقحبة» أو «الشرموطة».

وأضمن الطريق لتحاشي لفت انتباه الرجال تمثل في تجنب الالقاء بهم. فمع أن ضرورات تقسيم العمل، وطبيعة عمل المرأة تجعل مسألة الفصل أمراً غير عملي بالنسبة «لأولاد علي»، إلا أن النساء يتحاشين الرجال بطرق أخرى. فالمرأة التي تحشم لا تترك فرصة للرجال بأن يرواها، إلا إذا لم يكن من ذلك مناص، أو كما هو الحال بالنسبة لفئات بعضها من الرجال (سنن نفسها لاحقاً)، إذا لم يكن ثمة ضرورة لتحاشيهم. وهي لا تذهب إلى السوق، ولا تظهر على الضيوف أو الغرباء الذين يزورون منزلها. وإذا لم يكن هناك مناص من الاتصال بالرجال، فإنها تحجب. إضافة إلى ذلك، فهي تتصرف وتلبس بطريقة لا تلفت النظر إلى جمالها. فاستعمال مستحضرات التجميل (باستثناء الكحل) يواجه بالاستكبار، وجداً لها الطويلة الحسية، وأقراطها الذهبية، يجب أن تخفي تحت «طرحتها».

وقد أشرنا سابقاً إلى حشمة ثوب المرأة البدوية. ومع ذلك كله، فالكل يدرك أن الثوب المحتشم، وحتى الحجاب، لا يضمنان الاحتشام، فالنساء المستفات يشتكن من أن الشابات لا يتحشمن كما كان من يفعلن في الماضي: فحجاب الشابة أقل سماكاً، والأسوأ من ذلك أن شابات اليوم يرفعن روعسهن من وراء الحجاب أثناء الحديث مع الرجال، وباختصار فإنهن لا يتصرفن كما يجب.

وكما أشرنا في الفصل الأخير، فإن المتلازمات السلوكية للاحتشام هي جملة من الأفعال الشكلية، وطمس الذات، بما في ذلك الامتناع عن الكلام أو الأكل أو الضحك. وأي تصرف غير محتشم يتعلق بهذه المسائل في حضرة الرجال يفسر على أنه غزل مشين. وقد وبختني ذات مرة فتيات الأسرة المراهقات لأنني غازلت بعض الرجال الذين كنت أقابلهم. وكان دليلاً على ذلك أنني تصرفت بحسية زائدة، وظهرت على محياني وفي عيني إشارات معبرة.

إن النساء الصالحات ينكن اهتمامهن بالأمور الجنسية، كما ينكنن لرغباتهن الجنسية. وأحد الأهداف المهمة لعملية التهيئة الاجتماعية هو تعليم البنات ذلك. فعندما ضحكت إحدى الفتيات الصغيرات ذات مرة من جم العضو التناسلي الضخم للحمار، عنقها أختها الأكبر سناً قائلة: « بدون كلام قحب! ». فتاة أخرى وقفت بزوجة عمها الجديدة، فقالت لها: «إذا أردت الحقيقة، فاتأ لا أعرف حتى ما معنى الحب هذا، إنني أسمع عنه في الأغاني، فهذا يعطي فتاته عقداً، وذاك يعطيها خاتماً، ولكنني لا أعرف كيف يشعرون ». فأنجبت المرأة الأكبر سناً معربة عن رضاها قائلة: « بوركت من فتاة! ». وتوجه الانتقادات لأية فتاة شابة تلمح إلى أنها ترغب في الزواج. وإذا ما دب الحماس في الشابات وهن يغنين ويصفقن في العرس، أو يحومن حول مكان العروسين أثناء عملية فض بكارة العروس، فإن أمهاتهن يوبخنهن قائلات: « ما الذي يشغل بالكن؟ هل تتطلعن إلى يوم زفافكن؟ ».

والكثير من الاختلاط الاجتماعي يأخذ شكل المناكفة المرحة، كما هو الحال في الحادثة التالية التي شهدتها بنتها: كانت قصسان النوم الخفيفة من الطراز الغربي قد بدأت بدخول المناطق الصحراوية على أيدي الباعة المتجلولين، بعد أن أصبحت أمراً شائعاً في المناطق الحضرية. فقامت فتاتان مراهقتان معروفتان بحبهما لكل ما يأتي من المدينة بشراء قميصي نوم «بشكش» لجهاز عرسهما. فكان أن استنشاطت الجدتان غضباً وطلبت إدحاهما من حفيتها أن تحضر لها قميص النوم أثناء جلسة لمجموعة من النساء. فعرضته على الزائرات، وسألتهن عما إذا كان قد شاهدن في حياتهن شيئاً معييناً أكثر منه، ثم لبست القميص اللليموني المائل إلى الخضراء فوق ثوبها الضخم، وأخذت ترقص بصورة استفزازية في أنحاء الغرفة. وعندما هددت بالخروج من الغرفة لتريه للرجال، ضجت النساء بالضحك، وسحبنها بعيداً عن الباب، ثم اقترحت الجدة الأخرى أن تشعل بهما النار. وفي النهاية أبلغت الفتاتان اللتان تعرضتا للتأنيب بأن تحاولا إعادةهما إلى البائع المتجلول.

عندما تسمع الفتاة التي تتحشم أن شخصاً ما جاء يطلب يدها، تأخذ في البكاء، والعرس الصالحة تبدأ بالصرخ، عندما يحاول عرسها الاقتراب منها، وتحاول أن تدفعه بعيداً عنها. وتثير عدم رغبتها في الحديث إلى العريض، أو الإجابة على أي من أسئلته، تشير الإعجاب، على حد قول الشبان الصغار الذين يسترقون السمع من خلف النافذة في ليلة الدخلة.

وحتى النساء المتزوجات يتوجب عليهن إنكار أنهن شغوفات بأزواجهن، تاهيك عن الرجال الآخرين. وتربوي إحدى النساء الشابات أن ابنة عمها الأكبر سنًا قرستها بين ساقيها عندما أمسكت بها وهي تتصبص على رجل جذاب من طرف الخيمة، ويتمهم الناس المرأة بأنها بلا «حشم» إذا أقبحت عن أنها تشتهي زوجها، خاصة عندما تصبح في أواسط العمر، أو يكبر أبناؤها. وتلقي قصص النساء اللواتي يحملن في سن متاخرة بعض الاستنكار بالرغم من الإعجاب بالمرأة الولود. وأثارت إحدى النساء في جماعتنا الكثير من اللغو عندما أرسلت أولادها الكبار لينتموا عند جدتهم لتلتف نظر زوجها النافر بأنها في انتظاره. وعندما عاد، كانت تبدو شديدة الحيوية، إلى حد أنها قالت بدعاية إن على زوجها أن يحضر لها بعض هدايا العرس (انظر قصة صيفية في الفصل السابع). وأحد أشكال الإهانة التي يمكن أن توجهها امرأة إلى أخرى يكون بالإشارة إلى حجم فرجها (إذ يسود افتراض هنا بأنه كلما كان حجم الفرج أكبر، كانت المرأة أكثر شبقاً).

إن النساء الحبيبات يعمدن إلى تقييع علاقاتهن الجنسية أو العاطفية، والنساء نادراً ما يستخدمن أسماء أزواجهن، وإنما يشرن إليهم ببساطة بلفظة «هذاك» أو، إذا كان ودودات، بلفظة «الشايپ»، أو «صاحب بيتي». وهن يتصرفن بصورة رسمية، ويبقين على مسافة من أزواجهن، في حضور الآخرين على الأقل، ولا يظهرن أية عواطف في العلن، بينما يتصرفن بحرج شديد إذا ما أظهرت تجاهن مثل هذه العواطف. ومع أنهن سرعان ما يعترفن بأن الغيرة موجودة دوماً، فإن البيو لا يحترمون المرأة التي تعرف بأنها تكره صرتها التي يحبها زوجها أكثر منها، أو يقضى معها وقتاً أطول. وتفسر مثل هذه الغيرة على أنها دليل على الرغبة المفرطة، أو الاهتمام الزائد بالزوج. وللحفاظ على سمعتهن، فإن معظم الزوجات يعمدن إلى تغليف اعتراضاتهن على الضرة، أو عدم رضائهن عن الأزواج متعددي الزوجات، باعتبارات مادية، فيشتكن من عدم المساواة في توزيع الامتيازات المادية، وليس العاطفية.



سيدة مستقلة مع ابنة اختها

إن أهمية التنكر للجنس بالنسبة لحشمة المرأة واضحة من المعالجة التي أوردناها للمرأة الصالحة. ولكن لماذا يشكل التنكر للجنس أمراً أكثر أهمية بالنسبة لفضيلة المرأة منه للرجل؟ إن «الحشم» في مظهره العادي، وبصفته خصوصاً للعوازل وذوي المرتبة الاجتماعية الأعلى، يشكل السبيل إلى الشرف، وهو أمر ضروري للأئمـة التابعة، تماماً مثـاماً هو لأولئك الذكور التابعين لأي سبب ولـأيـة فـترة من الزـمن سـواه بـسـواه. ومع ذلكـ، فـفي جـانـبهـ الآخرـ، أيـ فيماـ يـتعلـقـ بالـخـجلـ الجنـسيـ والـحـشـمةـ، فإـنهـ يـظـلـ أـكـثـرـ أـهمـيـةـ بـالـنـسـاءـ لـنـسـبـةـ لـلـرـجـالـ، وكـماـ لـاحـظـنـاـ سـابـقاـ، فإنـ شـرفـ الرـجـالـ يـترـكـزـ أـيـضاـ عـلـىـ تـحـكمـهـ بـعـوـاطـفـهـ وـوـظـائـفـهـ «ـالـطـبـيعـيـةـ»ـ، بماـ فـيـ ذـلـكـ الـجـنـسـ. بـيدـ أـنـ، لأنـ الرـجـالـ أـقـلـ اـرـتـبـاطـاـ مـنـ النـاحـيـةـ الـعـضـوـيـةـ بـالـجـنـسـ، فإـنـهـ أـقـلـ حـاجـةـ إـلـىـ التـنـكـرـ لـهـ. فالـقـوـىـ الرـئـيـسـيـةـ التـيـ يـتـوـجـبـ عـلـىـ الرـجـالـ التـحـكـمـ بـهـاـ فـيـ دـاخـلـهـ هـيـ الـخـوفـ، وـالـأـلـمـ، وـالـجـوـعـ، وـالـتـبـعـيـةـ. وـمـنـ هـنـاـ، يـتـعـينـ عـلـىـ الرـجـلـ التـنـكـرـ لـلـجـنـسـ مـاـ دـامـ يـقـودـهـ إـلـىـ التـبـعـيـةـ. وـبـاسـتـطـاعـتـهـ أـنـ يـفـعـلـ ذـلـكـ بـإـدـانـةـ وـتـجـنبـ كـلـ مـاـ يـمـثـلـهـ، أيـ النـسـاءـ. إـذـ يـجـريـ الـرـيـطـ بـصـورـةـ وـثـيقـةـ بـيـنـ النـسـاءـ وـبـيـنـ الـجـنـسـ الـذـيـ يـهـدـدـ الـنـظـامـ الـاجـتمـاعـيـ الـوـجـهـ بـالـكـامـلـ لـمـلـحـةـ الرـجـلـ، وـذـلـكـ بـسـبـبـ نـشـاطـهـنـ التـنـاسـيـ، وـعـدـمـ قـدـرـتـهـنـ عـلـىـ إـخـافـةـ آثارـ الـجـنـسـ، بـسـبـبـ الـحـمـلـ. وـهـذـاـ الـرـيـطـ الـوـثـيقـ يـعـنـيـ أـنـهـ لـيـمـثـلـ تـجـسـيدـاـ لـلـنـظـامـ، كـماـ هـوـ الـحـالـ بـالـنـسـبـةـ لـلـرـجـالـ الـكـبـارـ فـيـ قـمـةـ الـهـرـمـ الـاجـتمـاعـيـ، وـإـنـماـ يـمـثـلـ نـقـيـصـهـ. وـمـنـ هـنـاـ، يـطـلـبـ مـنـ النـسـاءـ، لإـثـبـاتـ التـحـلـيـ بـالـأـخـلـاقـ، التـنـكـرـ لـرـغـبـاتـهـنـ الـجـنـسـيـةـ أـكـثـرـ مـنـ الرـجـالـ.

إلا أنه تجدر الإشارة، على أية حال، إلى أن الحط من قيمة الجنس، والتنكر له اللذين يتضمنهما «الحشم» ليسا ضروريين بنفس المقدار لشرف المرأة، في كافة الأوضاع الاجتماعية. إن «الحشم» يرتدي أهمية قصوى أمام الناس، وفي الواقع التي تعامل المرأة من خلالها مع ذوي المكانة الأعلى والغرباء، وبدل استخدام حرف الجر «من» على طبيعة «الحشم» المرتبطة بالظروف. فالناس لا يتذمرون من المرأة أن تتصرف بخشمة، أو أن تشعر بالخجل، تجاه طبيعتها الجنسية أثناء التعامل مع الأقران والمقربين. وفي إطار المجموعات النسائية التي تربطها القرابة الوثيقة أو تقارب السن، أو الألفة لسبب أو آخر، تكون الأحاديث عادة ماجنة، ولا تبدي الفتيات أو النساء البدويات حياء أو تحفظا زائداً. كما أن العديد من أشكال التعامل بين النساء، وبعض الفئات من الرجال - وخاصة أبناء الأخ والأخت - تحمل الكثير من البساطة والحميمية. وما دامت المرأة عفيفة وتتصرف باحتشام مع الرجال الآخرين، تظل إشاراتها الدالة على اهتماماتها الجنسية تلقى التسامح الذي لا يخلو من دعاية. وعلى سبيل المثال، لم تتورع إحدى النساء، وكانت من النوع الحيوي والمرح، عن القول مازحة، بعد أن ابتعدت عن زوجها مؤقتاً للإقامة مع والدتها (بسبب شعورها بالاكتئاب لوجود ابنها الوحيد في السجن): «مضى على ابتعادي عن الشايب خمسة أشهر. لم أذقه منذ ذلك الحين، تركته لامرأة أخرى. وأقل ما يمكن أن يفعلوه (أسرة والدة المرأة) هو أن يعطوني بقشيش». وقد روت إحدى بنات عمها الحادثة لصديقاتها بعد عودتها، معلقة عليها وهي تضحك: «ما تحشمش! ولم تقصد بذلك انتقادها.

تحاشى النساء رجالهن في وسط الناس، إلا أنهن يكن بودات وأليفات في حياتهن الخاصة. وفي هذا السياق، ادعت المرأة التي كنت أعيش في بيتها أنه لا اعتراض لديها على أن تأكل مع زوجها، ولكنها ترفض ذلك في حضور نساء آخريات. وبدت في غاية الحرج عندما حاول زوجها أن يضع رأسه في حضنها أثناء جلوسي معهم، مع أنه كان قد مضى على وجودي معهم أكثر من سنة، وكانت أعرف كلّيهما جيداً. وتزداد الشكلانية والمسافة بين الأزواج وزوجاتهم في حضور الرجال، وخاصة كبار السن. ولكن حتى أمام الشبان الصغار والأطفال، فإن الرجال يخفون عواطفهم

وأشواقهم تجاه زوجاتهم. ويقول الناس، في هذا، إن أبناء الرجل وبناته لن يتحشموا منه، إذا ما شاهدوه وهو يبدي عواطفه تجاه أمهم. فالتعلق بالنساء يفسر على أنه تبعية لهن، ويعرض حق الرجل في السيطرة عليهن للخطر، واحترام تابعيه له للانتقام.

إن طبيعة الاحتشام الجنسي، المرتبطة بالظرف هي مفتاح دلالته. ففي الفصل السابق، أوضحت أن مفهوم الحشم عند «أولاد علي» يتمثل في خجل ذوي القيمة الأخلاقية الأدنى (الشعور بالحرج، والاستحياء، والخجل) من/والخصوص الطوعي إلى ذوي القيمة الأخلاقية الأعلى الذين يتمتعون بالسيطرة عليهم. وهكذا، «فالحشم» لا لزوم له إلا في إطار أوضاع اجتماعية محددة - أي أثناء التعامل مع الأعلى شأنًا. وأود أن أضيف إلى ذلك هنا أن الاحتشام الجنسي في المجتمع البدوي تحكمه نفس الأوضاع الاجتماعية المحددة التي تحكم الطاعة، ويمكن فهمه بصورة أفضل باعتباره مظهراً من مظاهرها. ويمكّنا هذا التفسير من فهم آنماط التحجب لدى نساء «أولاد علي» التي تبدو بغير ذلك محيرة وغير قابلة لفهم (كما ساوضح في الجزء التالي). فلأن الرجال الشرفاء، أي أولئك المسؤولين عن الآتاء، يجسدون قيم النظام، ويتمثلون، ويتحملون مسؤولية الحفاظ عليه، فإن الجنس يشكل تحديا، لا للنظام فحسب، بل لمكانة هؤلاء الرجال أيضاً. ومن هنا، فإن التعبير عن الجنس يعتبر نوعاً من التحدي، وإخفاذه دلالة على الطاعة.

إن من هم أدنى مكانة في الهرم الاجتماعي القائم على الشرف، يعبرون عن احترامهم للنظام الاجتماعي السائد بإظهارهم الاحتشام الجنسي أمام ممثلي هذا النظام الذكري. فعندما سألت أحد الرجال ذات مرة، لماذا تتحشم النساء، أجاب: «احتراماً لقبيلتهن (وحدة الانحدار التي يتمنين لها)، وأزواجهن وأنفسهن». ونتيجة للعجز عن التوحد مع هذا النظام عن طريق تجسيد مثله العليا بأنفسهن، فإن النساء، وممثلهن الشباب والرجال الفقراء، يظهرون الطاعة لأولئك الذين يجسدونها، مكتسبين بذلك لأنفسهم الشرف الذي حققه من يملكون «العقل» أي الحس الاجتماعي بالامتثال لمتطلبات النظام. وليس من قبيل الصدفة، أن توصف المرأة التي «تحشم» بأنها «عاقلة».

إن ربط الاحتشام الجنسي بالاحترام لمن هم أعلى مسؤولية ينعكس في نظرة البدو للمرأة الفاضلة. فالمرأة المثالية في احتشامها توصف بأنها «بنت الراجل». فعندما سألت الفتيات عن سبب بكاء العروس عندما يأتي أحدهم طلب يدها، أجبنني: «حتى يعرف الجميع بأن أبيها رجل، وأنه أحسن تربيتها». وعند السؤال عن العلاقة الجنسية قبل الزواج، أو الهرب مع الرجل، وهي أقفع أشكال الخرق لقانون الحشم، لم يكن هناك تفسير غير هذا. فكلما كنت أسأل النساء عن الدوافع وراء ممارسة بعض البنات للجنس قبل الزواج، أو الهرب، كان الجواب يأتي: «إنهن عاهرات لا يأبهن بأبيائهن، ولا يخفن من أقربائهم». وكما رأينا في الفصل السابق، فإن مفهومي الطاعة والخوف متقاريان كثيراً في التعبير البدوي، وكثيراً ما يستخدم أحدهما للدلالة على الآخر.

إن هذا التحليل للعلاقة بين الاحتشام الجنسي والطاعة لأولئك الأعلى مسؤولية يتبع لنا إعادة تفسير ظاهرة طالما حيرت المراقبين للعلاقات الاجتماعية العربية: ألا وهي العار الذي يلحق بالأقرباء نتيجة لسوء السلوك الجنسي لإحدى قريباتهن. إن المشاركة في العار يمكن أن تعنى في أحد جوانبها إلى التوحد مع الأقرباء التي وصفناها في الفصل الثاني، إلا أن الهوية الاجتماعية المشتركة لا تفسر لماذا يكون العار الذي يلحق بالأقرباء أكبر من ذلك الذي يلحق بالمرأة نفسها، أو لماذا يغسل قتلها هذا العار. إن فهمنا لعفة المرأة على أنه مظهر من مظاهر الطاعة، يتبع لنا أن نرى

كيف أن البدو يفسرون الخروقات على أنها سلوك يدل على عدم الخضوع والوقاحة. ولأن مكانة الرجال في التراتب الاجتماعي تتحقق بالخصوص الطوعي الذي يظهره لهم تابعوهم، فإن سحب هذا الاحترام يشكل تحدياً لسلطة هؤلاء الرجال، ويضعف مكانتهم. كما أن تمرد التابع يشكل عاراً لوليه في عيون الآخرين بإثارة الشك حول قيمته الأخلاقية التي تشكل أساس سلطته. ومن هنا، فإن رفض المرأة أن "تحشم" (أي تتنكر لطبيعتها الجنسية) يهز مكانة الرجل المسئول عنها. واستعادة هذه المكانة، عليه أن يعيد فرض أفضليته الأخلاقية عن طريق الإعلان بأن فعلتها غير أخلاقية، وأن يظهر قدرته على السيطرة عليها التي تتجلّى في أعلى أشكالها على صورة استخدام أعلى درجات العنف^(١٤).

إن مسألة اعتبار العار الذي يلحق بالأقرباء أشد من ذاك الذي يلحق بالزوج نتيجة الزنا يمكن تفسيرها أيضاً على هذا الأساس. فإذا كان عدم الاحتشام الجنسي يشكل إساءة من يعتمدون على المرأة في تجسيد سلطتهم، فمن الأولى أن يلحق العار بصورة أشد بـأولئك الأكثر مسؤولية عنها. وسلطة زوجها عليها محدودة على الدوام بفعل السلطة الغالية لأقاربها في نظام أبيوي شامل، إلى حد أن المرأة، حتى بعد زواجها، تحافظ بروابطها مع أقربائهما الذين تشاركتهم وحدة الهوية، وتظل تابعة لهم. وكما يشير ميكر (١٩٧٦) في معالجته البارعة لمسألة الشرف في الشرق الأوسط، فإن العرب يقونون على طرفي نقيف في هذا الصدد مع أتراك البحر الأسود الذين يتولى الزوج عندم السلطة الكاملة على زوجته بعد الزواج. وبينما عليه، فإن العار الذي يلحق به نتيجة خيانتها الزوجية أشد، وعلى ذلك فهو الذي يتحمل مسؤولية إيقاع العقوبة عليها.

معنى التحجب

إن أفضل اختيار لصلاحية هذا التفسير "الحشم" - أي مساواة التنكر للجنس بالطاعة - هو قدرته على تفسير نمط استعمال الحجاب لدى المرأة. فالبدو يعتبرون الحجاب مماثلاً في المعنى «للحشم»، أو مؤشراً دقيقاً له، على الأقل. فالتحجب الذي يخفى الحياة الجنسي ويرمز إليه هو الفعل الأكثروضوحاً في التعبير عن الطاعة المحتشمة. فعندما سألت الزوجة الجديدة التي أشرنا إليها في الفصل السابق صديقاتها الشابات «من يتحشم من من»، حصلت على قائمة بالرجال الذين تتحجب أمامهم بعض النساء بعينهن.

إن الحجاب مطوعي وظيفي في نفس الوقت. "فأولاد علي" يرون فيه ممارسة تقوم بها النساء للتعبير عن فضيلتهن عند لقائهن بفئات محددة من الرجال. والنساء لا يرونوه مفروضاً عليهم فرضاً من قبل الرجال. فإذا كان هناك من يتحمل مسؤولية فرض الشكل الملائم من الحجاب على المرأة، إلى جانبها هي، فهو النساء الآخريات اللواتي يرسمن الطريق للمستجدات (العرائس)، ويناكفن الشابات بالقول بأنهن يتوجبن لرجال لا يستحقون طاعتهن، وينتقدنهن على عدم التحجب لرجال يستحقون الطاعة.

ومع أن أندرسون (١٩٨٢، ص ٤٠٣) يشير بحق إلى أن «الحجاب يردّ الأفعال إلى نموذج للسلوك بشكل عام وليس إلى العفة بشكل خاص»، إلا أنه يبالغ في تقويمه لهذه المسألة، وهو يجهد للتتصدي للمفاهيم الخاطئة السائدة التي تقصر تفسيرها على الدافع الجنسي. (انظر أنطون ١٩٦٨، ميرنيسي ١٩٧٥، دواير ١٩٧٨)^(١٥). إن التحجب وسيلة للطاعة،

إلا أن مفرداته التي يستخدمها هي مفردات الجنس أو العفة، والحكاية الشعبية لعلاقة السفاح بين الأم وابنها التي مر ذكرها توضح ذلك بجلاء، تماماً مثلما توضحه حقيقة أن النساء البدويات لا يتحجبن أمام النساء الآخريات، بغض النظر عن مدى توحدهن مع وحدة الانحدار، ومع النظام الاجتماعي، وأكثر البراهين على ذلك قطعاً توقيت الحجاب في دورة حياة المرأة، فالفتيات يبدأن في ارتداء الحجاب فقط عندما يتزوجن، أي عندما يصبح لهن نشاط جنسي، كما يبدأن بخلعه تدريجياً مع وصولهن إلى سن اليأس، وعندما استفسرت من إحدى الصديقات عن سبب عدم تحجب العذارى، ضحكت، وقامت ببذلة تشير إلى عملية الجماع، وتساءلت: «ألم يقم الرجل بالدخول في المرأة المتزوجة؟ إذن عليها أن تتحجب». أما الاستثناءات من أصول التحجب فهي تثبت القاعدة، فلدى سؤالي امرأة في منتصف العمر لماذا لا تتحجب، أجبت: «أنا لا أشتري ولا أبيع (والإشارة هنا للزواج والجنس)». وهؤلاء النساء اللاتي وصفناهن سابقاً بأنهن «مسترجلات» أو «يعشن كالرجال» أقل استخداماً للحجاب من النساء اللواتي يعيشن مع أزواجهن، مما يؤكّد التفسير الذي أوردهناه لمعنى الحجاب، أي أنه يحجب الحياة الجنسية.

آخر المؤشرات على ارتباط الحجاب بالجنس يتضح من لجوء النساء إليه لإخفاء شعورهن بالحرج لدى سمعهن إشارات جنسية، حتى في صحبة الرجال الذين لا يتحجبن أمامهم في العادة. فاثنان زيارتي الأولى للأسرة البدوية التي عشت فيها لاحقاً، أخرجت دفتر ملاحظاتي بسذاجة وسائل رب الأسرة منْ كان متزوجاً منْ من؟ فما كان من جميع النساء الحاضرات إلا أن أحمرت وجنتهن حياءً، وأخفين وجههن خلف أحجبتهن، فأدركت أني قد ارتكبت خطأ، بيد أن وقتاً طويلاً مضى قبل أن أدرك سبب ذلك. وعندما أبلغت إداهن زوجها بنبأ خطوبية تمت في غيابه، سحب حجابها وغطت به فمهما. وفي تجمع لعدد من القربيات في إحدى مناسبات الزواج، أخذت امرأة مسنة بمداعبة ابن أخيها، وهو رجل له قيمة، حول حياته الزوجية، فما كان من النساء الأصغر سنًا اللاتي كن يجلسن منفصلات بعض الشيء وظهورهن تواجه الرجل، إلا أن تحجين فجأة، وانتقلن إلى غرفة أخرى. وفي حادثة أخرى، شجب لون المطلقة التي «كانت تعيش كالرجل» ولا تتحجب عادة، وأنزلت حجابها لتستر وجهها عندما كشفت ابنة شيخ العشيرة الذي كانت تجلس معه التي لا يزيد عمرها عن سنة ونصف، عن مؤخرتها العارية وهي تلعب حولهما.

إن التحجب بسبب الخجل من الجنس، سواء ما يتعلق منه بالشخص نفسه، أو بصورة عامة، يختلف عن التحجب، طوعياً كان أو قسرياً، والذي بهدف منع الفواية أو الإثارة. فلو كان الهدف من الحجاب هو منع الاهتمام الجنسي، لما كان هناك معنى للنظام البدوي الذي يسمح للنساء بأن يتعاملن بدون حجاب، وبصورة اعتيادية، مع العديد من الرجال الذين يمكن ببساطة أن يجتذبهم جنسياً، وليسوا محرمين عليهم بموجب الشريعة الإسلامية، وفي مقابل ذلك، لما تحجين أمام بعض الرجال المحرمين عليهم شرعاً من أقربائهم المقربين.

وعلى أية حال فإننا إذا ما فسّرنا الحجاب على أنه ستر الحياة الجنسية، لوجدنا من الأسهل فهم السبب الذي يمكن وراء تحجب النساء أمام البعض دون الآخر. فالحجاب، وـ«الحشم» في مجلمه، يشكل مؤشرًا على إدراك المرأة لوقع الجنس في النظام الاجتماعي، ورغبتها في أن تتأى بنفسها عنه، مبرهنة على أنها تملك «العقل»، أي الحس الاجتماعي الذي يجعلها تنسجم مع المثل الاجتماعية العليا. وكما أوضحت سابقاً، فإن هذا الابتعاد عن الجنس يمثل طريقتها في إظهار الاحترام للنظام، ممثلاً في أشخاص من يعبرون عن مصالحه، ويجدون مثله العليا في أشمل صورة، ومن خلال طاعتها لأولئك الذين يحتلون المراتب الأعلى في الهرم الاجتماعي، تستطيع المرأة اكتساب ذلك النوع

من الشرف المتأخر للأضعف أو الأدنى.

ترتدي النساء الحجاب عادةً أمام أبائهن، وأعمامهن الأكبر سنًا، وكبار القوم، وأبناء عمومتهن الأكبر سنًا، وكبار الأنسباء، ويمثل إلى التحجب أمام الرجال المتزوجين أكثر من غير المتزوجين. كما يتحجبن دائمًا أمام المسندين من غير الأقرباء، أو الغرباء، ما لم يكن هؤلاء ذوي مكانة اجتماعية أدنى بصورة واضحة، أو من غير البدو. وإذا كان والد المرأة متوفياً، وانتقلت المسئولية عن العائلة إلى ابنه الأكبر، فمن المحتل أن تبدأ بالتحجب أمامه. والنساء لا يرتدين الحجاب لزواجهن، أو أخواتهن، وأبناء عمومتهن، وأنسباءهن، الأصغر سنًا، أو أمام تابعي أزواجهن، أو من هم أدنى منهم مرتبة. وإذا كان الفارق في السن بين المرأة وزوجها كبيراً، فإنها في الأغلب، لا تتحجب أمام من يصغرونه سنًا حتى لو كانوا أكبر منها سنًا. وفي الحالات التي تختلط فيها الأمور، يتقدم التصنيف حسب الجيل، كما هو الحال بالنسبة للأقرباء، على التصنيف حسب الأعمار الفعلية للأشخاص^(١). ولا تتحدد القواعد الضمنية للحجاب بمبادئ القرابة والمحاورة إلا بمقدار ما تتفق مع التراتب الاجتماعي، وعندما يفقد الرجال شرفهم بسبب الجن، أو التبعية المفرطة، أو انعدام الصدق والأمانة، أو لأي سبب آخر، فإن النساء يتوقفن عن التحجب أمامهم.

إن المبدأ الفاعل هنا هو أن النساء يتحجبن لن لهم سلطة عليهم، أو مسئولية أكبر عن النظام. ولا يتحجبن لن هم في مرتبة أدنى في الهرم الاجتماعي، أي التابعين ومن هم بدون شرف. ويستثنى الأزواج لأنهم غالباً يشاركون زوجاتهم العيب بسبب اتصالهم الجنسي معهن. كما أن غير البدو ليسوا مسئولين، بالطبع، عن الحفاظ على المثل العليا للنظام، أو تجسيدها. ولذا فإنهم ليسوا موضع احترام النساء البدويات. ونظراً لأن البدو يصنفون المصريين على أنهم ناقصوأهلية في شتى المجالات الأخلاقية الرئيسية (انظر الفصل الثاني)، فإن البدويات يسرن في شوارع الإسكندرية أو القاهرة بلا حجاب^(٢). إلا أنهن يتحجبن، حتى لو كن في داخل سيارة، لدى مرورهن بالبلدات البدوية في محافظة مرسى مطروح.

والنساء يتحجبن أقل كلما تقدم بهن العمر، ومرد ذلك جزئياً إلى حقيقة أنهن يلتقين عدداً أقل من الرجال الأكبر منهن سنًا، أو المسئولين عنهن. فمع وفاة كبار القوم مع تقدم السن، تصبح النساء المسنات محاطات بصورة متزايدة بأبنائهن وأبناء إخوتهن وأخواتهن الذين لا «يتحسنون» منهم، لا أنهن قد رأينهم مكشوفين وفي أضعف حالاتهم عندما كانوا أطفالاً فحسب، وإنما أيضاً لأنهن قد شاركنهم التبعية للكبار. وهؤلاء النساء اللاتي كن مسئولات بصفتهم كباراً أيضاً عن تربية أولئك الشبان، يصبحن أكثر توحداً مع النظام الاجتماعي. وعلاوة على ذلك، فإنهن مع تراجع نشاطهن الجنسي، يصبحن أكثر بعداً عن الجنس «ال الطبيعي» الذي تربط به المرأة عادة، ويصبحن وبالتالي أقل شعوراً بالخجل. فهن الآن أشبه بالرجال، ويسعنن بالتعلق إلى الفضائل الأخلاقية المقتلة في العزم، والمسئولية، وغضط النفس، والعلفة التي تبرد مكانة الرجال في نظام التراتب الاجتماعي.

إن النظام البدوي لا يخلو من مرونة، فهو يترك المجال للمرأة لتحكم بنفسها على المكانة النسبية، وحتى لمناقشته هذه المكانة^(٣). فعلى سبيل المثال، قضت امرأة سنوات عمرها المبكرة مع أقربائها لأمها، ولم تكن تتحجب أمامهم أبداً خلال زيارتها لهم بعد زواجهها. وعندما لامتها أمها على ذلك، ردت عليها بالحججة: «كأننا جميعاً صغاراً عندما غادرتهم». كما أن عروسًا تزوجت من رجل مسن ولم تتحجب أمام بعض أقربائه، أجابت، عندما سألتها قريبات زوجها عن

السبب، بأنها قررت أن تتحجب للرجال الأكبر سناً من زوجها فقط، مضيفة بأنها لم تر أن أيّاً من الحاضرين كان كذلك. كما أن النساء يستخدمن الحجاب للتعبير عن درجة الطاعة، ابتداءً من تغطية الوجه بكماله وهو الشكل الأكثر رسمية، إلى تغطية جزء بسيط من الوجه بتمييل الحجاب إلى أحد جانبيه، وهو شكل رمزي.

وفي بعض الظروف، تتوقف المرأة عن الحجاب تعبيراً عن مكانة معينة. فالنساء اللواتي يعتبرن أنفسهن فاضلات تماماً، غالباً ما يعلنن عن هذا بعدم استعمال الحجاب. فإحدى النساء نادراً ما تتحجب، ببرر ذلك بالادعاء أن «وجهها أبيض»، أي أنه ليس هناك ما تخجل منه. كما أن النساء اللواتي يصلن منتصف العمر يعلنن عن هذا التغيير في وضعهن عن طريق التحجب لعدد أقل من الرجال. أما النساء المسنات، ومن يتمتعن بمكانة رفيعة (نتيجة لنسبهن المشرف أو الزواج من رجال أثرياء لهم تابعون كثر) فيتحجبن لعدد أقل من الرجال بالمقارنة مع الشابات ومن هن أدنى مرتبة (الفقيرات أو زوجات التابعين)، وبذلك يفرضن المساواة الأخلاقية مع الرجال الكبار.

إن الفتاة الوحيدة من الناس الذين تتحجب لهم النساء عادة، ولا يخضعون لهذا المبدأ، كما يبدو للوهلة الأولى، هم الغرباء وغير الأقرباء. وفي الحقيقة، فإن النساء يعلنن إلى التحجب لغير الأقرباء أكثر من الأقرباء المساوين لهم في السن والمكانة. وفهم هذه الظاهرة، لا بد من التذكير بالشعور بالتوحد مع الأقرباء الذي أشرنا إليه في الفصل الثاني. فإذا كانت المكانة الاجتماعية للرجل ترتبط في المجتمع الأوسع أيضاً بمركب الشرف، فمن الطبيعي أن تعتمد على الاحترام الذي يبديه التابعون لأوليائهم. ولأن النساء يعتبرن في حالة توحد مع أقربائهن الذكور، فإنهن يشاركنهم اهتمامهم بالمكانة الاجتماعية في العلاقات بين الجماعات. ومن هنا فإن حركاتهن الدالة على الاحتشام الجنسي، بما في ذلك التحجب البادي للعيان، إنما تعزز شرف أقربائهن ومكانتهم الاجتماعية، عن طريق إشعار الآخرين بأن نساعهم يحترمنهم. وعلى العكس من ذلك، فإن عدم التحجب أو التذكر للجنس، مثله مثل سوء السلوك الجنسي، يسيء إلى الأقرباء، ويسليهم شرفهم. وهكذا، فإن التحجب أمام الغرباء هو تعبير عن الاحترام للأقرباء في غيابهم.

يمكن فهم الحجاب لدى "أولاد علي" على أحسن وجه باعتباره منظومة مفردات في لغة رمزية للتواصل والتفاهم حول الأخلاقية. ففي مياءات تحاشي الغير، وطممس الذات، بكافة أشكالها، بما في ذلك غض البصر والتحكم بالأكل والكلام والراحة، إنما هي "تعبيرات" أخرى في لغة الاحتشام المتخصصة هذه. وكل مفردات هذه المنظومة ليست سوى إيماءات تدل على الطاعة لمن هم أرفع مرتبة في الهرم الاجتماعي، ومن يظهرون التزاماً أكبر بالقيم المتصلة بالشرف لدى "أولاد علي". إلا أن الحجاب شيءٌ فريد من حيث إنه خاص بالنساء، وله دلالته الجنسية المحددة، وكما رأينا فيما سبق، فإن الجنس يشكل أشد الأخطار الكامنة على النظام الذي يقوم على خط الانحدار الأبوي وعلى سلطة أولئك الذين يحافظون عليه، وبالتحديد الأقرباء من جهة الأب. ويتم ربط النساء بالجنس بسبب نشاطهن التناصلي. وعلى ذلك، يترتب على النساء التذكر لطبيعتهن الجنسية لإظهار الاحترام لذلك النظام الاجتماعي، ومن يمثلونه. ويتم ذلك عن طريق إخفاء اهتماماتهن الجنسية بأن يتحاشين الرجال وأن لا يظهرن اهتمامهن بهم، وأن يرتدين ملابسهن بصورة محشمة كي لا يلفتن أنظارهم إلى مفاتنهن الجنسية، وبأن يتحجبن. ويا بتعادهن عن الجنس، وما يرتبط به من دلالات معادية للمجتمع، فإنهن يجنبن أنفسهن العار الأخلاقي، ويكتسبن النوع الوحيد من الشرف المتأخر لهن وهو الحشم، أي الشرف المترتب على الخضوع الطوعي، وهو الفضيلة الأخلاقية للتابعين في المجتمع البدوي.

إن الأخلاقية مسألة طوعية بحكم تعريفها. وكما هو الحال بالنسبة للطاعة المفروضة، فإن الاحتشام إذا ما تحول إلى إكراه النساء على اعتزال الرجال أو الحجاب، فإنه -أي الاحتشام- يصبح بلا قيمة، سواء بالنسبة للنساء، أو بالنسبة لأولئك الذين تستمد مكانتهم شرعيتها من طاعة تابعيهم لهم. «والحشم» لا يمكن فرضه بالقوة، فليس بمقدور الآخرين أكثر من القول بأن موقفاً ما يشكل أمراً يتعمّن على المرء أن يشعر حياله بالخجل، وأن يتصرف باحتشام. أما الشخص صاحب "العقل"، أو الحس الاجتماعي، أي الشخص الذي يرغب في أن يكون صالحًا، فيتحشم كلما رأى ذلك ملائماً.

هكذا قدمت توصيفاً لنظومة أيديولوجية تدعم عدم المساواة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، بالرغم من حقيقة أن مبادئ المساواة تتّمنّ بتقدير واضح. والموضوعة المركزية للنظام الأخلاقي الذي يتمثل فيه الأفراد هذه الأيديولوجية هي وجود سبل متصلة لنيل الشرف، وملائمة لمن يمتنون بالاستقلالية الاجتماعية والاقتصادية من جانب، والتبعين من جانب آخر. ويمكن التعبير عن المكانة الأخلاقية عبر قانون الشرف، أو عبر قانون الحشم، بالعلاقة مع مرتبة الشخص، سواء كانت هذه فعلية أو محتملة. إضافة إلى ذلك يوفر هذا القانونان المقاييس التي تتحدد على أساسها حقوق الأفراد في المراتب الاجتماعية. فالناس ينالون الشرف بإظهار الفضائل المتصلة بالشرف في نظام "أولاد علي" للمثل العليا، وهي مثل تحصل في الغالب بالاستقلالية الذاتية. والنساء والتبعين الآخرون يعتبرون أدنى قيمة أخلاقياً بسبب تبعيتهم (أي عدم استقلاليتهم)، إلا أنهم يستطعون نيل الشرف بإظهار طاعتهم لأوليائهم.

ولأنه يجري ربط النساء بالجنس، والجنس يهدد سلطة من يمثلون النظام ومثله العليا -أي الذكور في الأساس- فإن النساء يظهرن طاعتهن عن طريق كبت الجنس أمام الرجال. إن هذا الشكل من الطاعة هو الحشمة الجنسية.

وأخيراً، إن الشرف والвшمة متربّطان بصورة جدلية في بناء شرف العائلة أو وحدة الانحدار. فتظل العائلة تحتفظ بشرفها، مادام رجالها «رجالاً حقيقين» يجسدون المثل العليا للمجتمع البدوي، بما في ذلك إعالة وحماية تابعيهم، وما دامت نساؤها وتابعوها محشّمين، يطّيعون عائلتهم، ويعزّزون دعواهم برفعة مراتبهم في الهرم الاجتماعي. وإذا فشل الرجال في القيام بدورهم، خسرت النساء شرفهن، وإذا فشلت النساء أو التابعون في القيام بدورهم خسر الرجال شرفهم. وهكذا، فإن جميع الأفراد مسؤولون عن شرف جميع الأقرباء الذين يتّوحون معهم.

إن اهتمامي فيما يخص أيديولوجية الشرف هذه لا ينصب على أسبابها أو جذورها -وهذه مسألة كثُر حولها الجدل في الأدبيات التي تتناول مجتمعات حوض البحر المتوسط (انظر مثلاً: أنطون ١٩٦٨، بورديو ١٩٧٧ ، دنيش ١٩٧٤ ، جودي ١٩٧٦ ، أورترن ١٩٧٦ ، بيج ١٩٨٣ ، شنايدر ١٩٧١ ، شارما ١٩٧٨ ، تيليون ١٩٦٦ ، يالمان ١٩٦٢). وثمة آراء تقول بأنه لا جواب عليها، نظراً لتعقيدات الحياة الاجتماعية الإنسانية، وإنما يتترك اهتمامي بصورة أكبر على الآثار التي تتركها هذه الأيديولوجية على الأفراد. وأميل إلى الاعتقاد بأن الأنظمة الاجتماعية الاقتصادية لا تستطيع إعادة إنتاج نفسها بصيغة معينة بدون أفعال الأفراد، والأفراد توجههم الأفكار، وخاصة الأفكار المتعلقة بمسائل ثقافية كالأخلاق والفضيلة. أما بالنسبة "لأولاد علي" فإن هذه الأفكار ترتبط بصورة وثيقة بالشرف والвшمة. وهكذا فإن إعادة إنتاج النظام تتم بأفعال الأفراد المدفوعين برغباتهم لتجسيد ما هو صالح وخير -أي ذاك الذي يكسبهم احترام

الآخرين واحترام أنفسهم. أما بالنسبة للطريقة التي تولد عبرها أيديولوجية الشرف والحسنة المقولات الأخلاقية، وتتصوّغ أفعال الأفراد، والأهم من هذا أو ذاك، كيف تؤثر على المشاعر والخبرات في العلاقة مع الآخرين، فستكون موضوع القسم الثاني من كتابنا.

الفصل الخامس

شعر الحياة الشخصية

إذا انتقلنا من منطق النظام الأيديولوجي "لأولاد علي" إلى الطرق التي يمكن من خلالها أن نفهم كيف يشكل هذا النظام، في تجسده كنظام أخلاقي، أفعال الأفراد وأقوالهم، فإنه سيقودنا إلى العالم الحميم للحياة الشخصية البدوية. حيث ينبغي أن تولد المثل العليا للنظام الأخلاقي طرقاً للأفعال والأقوال، وبخاصة ما يتعلق منها بالمشاعر. غير أن المرأة، كما أسلفت في المقدمة، لا يستطيع الحديث عن الحياة الشخصية "لأولاد علي" بدون التطرق للشعر، ذلك الشكل الهام والحيوي والرقيق القيمة من أشكال التعبير الذي يحمل في ثناياه أبعاداً مؤثرة لحياة المشاعر. لذا، وقبل دراسة خطاب "لأولاد علي" المتعلق بالحياة الشخصية، سأقدم لحة عن كيفية استخدام الشعر وكيفية استجابة الناس له، مع خلفية عن اللون الشعري الأكثر ارتباطاً بمشاعر الحياة الشخصية، ألا وهو "الفناء".

عن الشعر في السياق

أثناء وجودي في الميدان، كنت نادراً ما أتمكن من تسجيل شيء على آلة التسجيل، باستثناء احتفالات الأعراس. وكان الناس يتهمون ألي، مازحين، بالثرثرة، ويمتنعون عن السماح لي بتسجيل أحاديثهم العادية أو الأغاني التي كثيراً ما كانت تتخل تلك الأحاديث. على أية حال، كانت البطاريات تتفد باستمرار، نظراً لأن أحب شيء إلى قلوبهم كان الاستماع إلى الأشرطة. لقد كانوا يستمتعون بأشرطة الأعراس التي سجلتها، بالرغم من أن الغناء يكاد لا يسمع بسبب اختلاطه بضجيج الأحاديث وبكاء الرضع وصرخ الأطفال. غير أن شريطًا بعينه كان مطلوباً بشكل خاص، وهو شريط حدث أن سجلته لحدث عفوياً وأغانٍ عفوية لأمرأتين كانتا معاً تخيطان خيمة. وكانتا مرتاحتين إلى وإلى بعضهما البعض، وياستثناء الأطفال، فقد كنا بمفردنا في المنزل. وبينما كانتا تخيطان قطعاً من القماش مختلفة الألوان لتزيين واجهات الخيمة بها، شرعتا بالغناء وكانت كل منهما ترد على الأخرى بالتناوب. وقد بدأت "عزيزة" الغناء بالقصيدة التالية التي تعني أن الشاعرة قد حاولت التحليل بالصبر بدون جدوى فاضطررت أخيراً للإسلام:

"الصبر ما قضى حاجات
مليت والرجا بابو قفل..."

فردت زميلتها بقصيدة تقول فيها إن من الأفضل أن يحل الصبر محل الحب. ثم غنت "عزيزة" قصيدة عن استمرارية الذكريات، فردت عليها صديقتها بنصيحة مفادها أن عليها أن تنسى الذين يسببن لها الألم. فعادت "عزيزة" إلى

موضوعها الأول، وهو الصبر، بهذه القصيدة:

"إن فادها الصبر عالياس

العين ما جنایة دائرة..."

وهي، هنا، تثير يائساً مطباً بحيث يعجز الصبر عن السيطرة عليه أو على الأفعال التي قد يدفع اليأس ضحيته للقيام بها. ثم جاء الرد باغنية كنت قد سمعتها في سياق آخر، تحدّر من الآثار السينية لإثارة قصص حب قديمة.

وكما أدرت هذا الشريط لنساء الجماعة، كن يجلسن بهدوء ويستمعن له باهتمام، وعلى وجوههن تبدو الكآبة والألم. بعضهن يهزّن روسهن بحزن ويطلقن تعليقات من مثل: «يا لسوء حظها» أو «هذه أخبار تبعث على البكاء» وبعضهن الآخر ي يكن فعلاً. ومع أن ثمة حاجة إلى مزيد من الإيضاحات حول استخدام الشعر في الحياة الاجتماعية البدوية لتفهم سبب تعلق النساء بذلك الشريط ولماذا كان يثير ردود فعل قوية كذلك، فإنه يمكن رسم الخطوط العامة لبعض عناصر الموضوع. إن أحد أسباب تقدير النساء لذلك الشريط بالذات يمكن في أن القصائد المسجلة عليه يجب بعضها عن البعض حيث اتخذ التبادل شكل المحادثة^(١). إن لوهبة الارتجال والقدرة على اللعب بالصيغة اللغوية قيمة رفيعة في الثقافة البدوية، وحتى لو كررت النساء قصائد سمعها الجميع، فإن قدرتهن على استذكارها في الوقت المناسب هي موضوع إعجاب.

يتمتع البدو بحساسية تجاه الجمال وقوّة عناصر النص الشفوية المثيرة للعواطف والذكريات، كالصوت والجنس والنفمة والإيقاع، وهي عناصر يجري التركيز عليها أثناء الإلقاء. وعندما تغنى «الفنانة» يعتمد الكثير من تأثيرها على طريقة الأداء (وهي حزينة في العادة)، ومهارة المغني/ المغنية وصوتها. فقد كان غناء «عزيزة» حزيناً للغاية، وكان صوت صديقتها جميلاً.

وربما كان اكتشاف تقدير البدو للشعر أمراً محيراً أكثر بالنسبة للغربياء، وهو يستند، جزئياً، إلى الخلفية الثقافية المشتركة، بما في ذلك معرفتهم بمجموعة كبيرة من القصائد. ومع أن «أولاد علي» يقدرون الاستعارات المبتكرة والصور الجديدة، فإنهم لا يصرون عليها. وحتى الصور المألوفة والعاديّة، تلك الموجودة في هذه القصائد التي تتركز جميعاً حول الموضوعات التقليدية، وبينما المستهلكة فإنها تستمد دلالاتها الفنية من المقارنات بين النصوص. إن الأفراد يعرفون من القصائد ما يجعل كل قصيدة جديدة قادرة على إثارة الخيال والمشاعر لدى الآخرين منمن يختزنون كلمات وعبارات وموضوعات مشتركة. فتتحرك في ذاكرتهم «قریناتها» من الأغاني، أو تتويعات على نفمة ما، أو قصائد تلقى في مناسبات مشابهة. كما تعيد بعض القصائد إلى الذاكرة حالات معينة كانت قد سمعت أو قيلت فيها، كما في قصص الحب مثلًا. إن القصائد تتكتسب معانٍها من خلال الصور والتجارب المستمدّة من العالم المشترك لمجتمع صغير ومتجانس ثقافياً.

ولكنني أعتقد أن الشريط قد نجح في تحريك مشاعر النساء البدويات إلى هذا الحد بسبب الحب الذي كن يحملنه «عزيزة» التي عرفنها طوال حياتهن، ولعرفتهن بالظروف الصعبة التي عاشت في ظلها. فلن يفسّر تلك الأغاني الغامضة، التقليدية والمحدثة، باعتبارها تقصّ عن تعبيرات شخصية، ويفهمن العناصر الشعرية المذكورة على أنها

أدوات لتبیان ونقل وإثارة المشاعر التي تستمد معناها وحدتها من مجرى حياة عزيزة.

لقد كانت النساء يعرفن أن عزيزة التي كانت قد ولدت في مجتمعهن وقضت فيه معظم سنّي عمرها الثلاث والثلاثين، واجهت مشكلات متكررة مع شقيقها النك والمتبنى بالفقر الذي كانت تعيش معه. لقد كان شقيقها بالكلاد يستطيع أن يعول نفسه، ولم يكن قادرًا على إعالة أي من زوجاته (كان قد تزوج من أربع نساء) وعجز عن الاحتفاظ بأيٍّ منها، فتركها جميعاً بعد أن فشل في الحمل منه، فضلاً ذرعاً بإعالة شقيقته المطلقة. كان موقفه مبعث عار بالنسبة لها، وذلك نظراً لأن المرأة يفترض أن تكون دائمًا قادرة على الاعتماد على والدها ومن بعده على شقيقها.

كان تاريخ حالتها الزوجية محزناً. فقد كرهها زوجها بعد زواجهما بفترة قصيرة وصار يلحق بها الأذى، فهربت إلى بيت أهلها، لتفاجأ بوفاة والدها. بعد انتهاء فترة العزاء، تم إقناعها بالعودة إلى بيت زوجها، حيث قامت خضرتها بإساعة معاملتها، وتسببت في توريطها بمشاكل مع زوجها الذي كان يفضي معظم وقته بعيداً عن البيت، إذ كان يعمل في ليبيا، فطلقتها. ولكنها رفضت الزواج من غيره، وذلك لأنها كانت تقوم بتربية ابنتها بمفردها - إذ أن المرأة لا يحق لها أن تأخذ إلى بيت زوجها الجديد ابنتها من زوج آخر، ويمكن أن تفقده إذا ما تزوجت من رجل آخر. وكان قد سمح لها بإحضاره معها لأنه كان رضيئاً عندما تركت زوجها. وفي حركة غير عادية، تمنت أخيراً من الحصول على أوراق تسجيله الحكومية، وكانت تأمل في أن تساعدها تلك الأوراق في الاحتفاظ بالوصاية عليه. ومع ذلك فقد عاشت في خوف دائم من احتمال فقده.

ومما زاد الطين بلة أن "عزيزة" بدأت تعاني من مرض جلدي ومؤلم، ظهر في البداية أثناء الفترة الحرجة التي سبقت طلاقها. فكان يظهر على فترات ثم يختفي، وهكذا. وقد راجعت الأطباء «والفقهاء»، بدون أن يفلح أحدهم بمساعدتها. ويبدو أن الجميع عزا المرض إلى حالة التعاسة والكبت التي كانت تقاسيها وكانت تتسلّم بأن حالتها تزداد سوءاً كلما فكرت في حظها العاثر ولاحظ آخرون أن القروح كانت تظهر عليها كلما تراجعت مع شقيقها.

كان بوحها بمشاعرها الشخصية الآلية في الشعر مؤثراً ويرجع مشاعر الناس. وبناء على معرفتهم بظروف حياتها، كانوا يدركون بأن البأس الذي كانت تغنيه مصدره زواجهما التعب ومرضاها وفقرها ووحدتها. وعندما تفني ذكرياتها وعدم قدرتها على النسيان، كانوا يفهمون أنها، بالرغم من مرور الزمن، لم تزل مسكونة بتجربة زواجهما الفاشل ومجروحة بالمعاملة المجرحة لزوجها. وعندما تفني الصبر، فإن عزيزة تعرب عن أملها بأن بعد العسر يسراً. إن تبييضها للعزيمة يقنق المستمعات كما يقلق صديقتها التي بذلك قصارى جهدها في سبيل نصحها وراحتها من خلال الشعر - ولكنهم جميعاً يعرفن كم هي ضيقة فسحة الأمل.

إن قصائد "الفناء" الغامضة التي تبدو غير شخصية والمرتبطة بالصيغ المعروفة وما هو تقليدي تقصّح، في هذا السياق، عن مواقف شخصية تتبع لمن يعرفن عزيزة إلقاء نظرة على كيفية مرورها بهذه التجربة المرة. إن ما تكشفه تلك القصائد للنساء وما تطلعهم عليه، يسامح في تذوقها بنفس القدر الذي ساهم فيه جمال الشكل والشاعرية الداخلية. ومعظم القصائد، ما تتميز بالمجاز الأخاذ أو الصور الشعرية المشيرة، لها تأثير ضعيف نظرياً. إن السياق أمر هام، ليس للتذوق فحسب، وإنما لفهم معنى القصيدة كذلك^(٢). فليس من السهل أن يفسر "أولاد علي" القصائد بدون معرفة السياق - فكلما سألت أحدهم عن معنى قصيدة معينة، كان يبادرني بسؤال: «من القائل؟».

ونظراً لأن "أولاد علي" يفسرون القصائد على أنها تعبيرات شخصية في سياق اجتماعي محدد، فإنني سألجا إلى تركيز الاهتمام على تحليل طريقة استخدام الأفراد "للفناوة" والدور الذي يلعبه الشعر في الحياة الاجتماعية والفكر البدوين، على حساب الشاعرية وتحليل الشكل ومقارنته مع الأشكال الأخرى للشعر العربي. وفي الفصول التالية سوف أسأل عمّ يقوله الناس بشأن تجاربهم من خلال قصائدهم، وما هي أهدافهم من إلقائها ومن يخاطبون بها. وفي هذا الخصوص، فإنني أتفق، بعض الشيء، مع طلبة الأدب الشفوي من ذوي الاتجاهات المعنية بمسائل السياق والأداء، ومن يركزن على الحالة الفردية والاجتماعية للقصائد الملقاة التي تستخدم في التفاعلات الاجتماعية، والإبداع الذي تتطوّر عليه عملية تطوير الأشكال التقليدية كالاغاني والأمثال والحكايات الشعبية (ت.ب. سياتل ١٩٧٧، كروكر وسابير ١٩٧٧، ميل ١٩٧٨، جوزيف ١٩٨٠). ومع ذلك فعند التركيز على الاستخدام الاجتماعي لهذا الخطاب، فإن هذه الدراسات قد تنفرد برأيتها للفنون، بوصفها انعكاساً للتجارب الإنسانية العميقه وتعبيرها. ولذا، أحافظ على الاحتفاظ بكليهما ضمن دائرة رؤيتي.

شعر الذات والمشاعر

إن اللون الشعري الذي ألقته عزيزة وصديقتها يسمى "الفناء". ويوضح استخدام الشعر في المحادثة ورد فعل الآخرين عليه، الكثير عن دور الشعر في الحياة البدوية. إن "أولاد علي" يتوجهون عند إلقاء قصائد "الفناء" وسماعها. كما يقيمون وزناً خاصاً لرسالة الشعر، وتحركهم المشاعر التي تعبر عنها القصائد، وكثيراً ما تنهمر الدموع من عيونهم لدى سماعهم لها، والقصيدة الجيدة بالنسبة لهم، هي تلك التي تثير مشاعر المستمعين. فيقولون "إن الشعر الجميل يبكيك"، وإنه يمكن أن يؤثر في الناس بحيث يحملهم على تغيير أفكارهم وأفعالهم. ومثل هذه الاستجابات العميقه تتوقف على معرفة المستمع بالشخص الذي يلقي القصيدة، والظروف الحياتية التي تشكل القصيدة استجابة لها، والخطوط العامة للعلاقات الاجتماعية في المجتمع البدوي. إن "أولاد علي" يرون في القصائد تعبيرات شخصية، حتى في حالة معرفتهم بأنها تقليدية وجاهزة.

"الفناء" هي اللون الشعري والفنائي الوحيد المذكور في الدراسات المبكرة "لأولاد علي" الذي ظل يشكل جزءاً هاماً من الحياة اليومية، ولم يزل يُؤدي في احتفالات الأعراس والختان (فولاز ١٩٠٨ و ١٩١٣، هارقان ١٨٩٩، سمارت ١٩٦٦ و ١٩٦٧) على الأقل في الجزء الشرقي من الصحراء الغربية في مصر، ذلك الجزء الذي طالما شهد تحولات على مدى العقود القليلة الماضية^(٢). إن كلمة "فناء" تعني "أغنية صغيرة"، ونظراً لأنها تلقى أو تغنى على شكل أنشودة وتتميز عن الأغاني من حيث القافية واللحن المعروفين لدينا الذين ينطبقان على تصوراتنا للأغاني، فإنني أدعوها شعراً^(٣). أما البدو أنفسهم فيصفونها، مع غيرها من أنماط الشعر والأغنية، بأنها «قول»، وهو مصطلح عام يعني، ببساطة، كل ما يقال^(٤).

و "الفناء" تتميز عن الألوان الشعرية والفنائية الأخرى لدى "أولاد علي" بالشكل والمضمون والسياق. فالألوان الأخرى تتائف، في العادة من أبيات شعرية متعددة، موزونة، وأحياناً، مقفاة، يلقيها أو يغتنيها متخصصون، في الأغلب من الرجال، في حين تتألف "الفناء" من بيت واحد، مكون من نحو خمسة عشر مقطعاً، وينقسم إلى شطرين، ويمكن لأي

شخص أن يلقيها أو يغනيها. ويقوم الرجال والنساء بـأيقانها بـأساليب متنوعة، كل حسب مواهبه وظروفه الاجتماعية وتقلبات الحياة الشخصية والعلاقات بين الأشخاص^(١). وعندما تلقى، في غمرة الحديث، وفي المناجاة بين الأحبة في قصص الحب، فإن قصائد "الغناء" هذه، تقال في نغمة رتيبة، مطولة وحبسية الأنفاس، مع تشديد أصوات العلة الطويلة، ووقفة في الوسط لتحديد بداية الشطر الثاني، وعندما تغنى، سواء أثناء العمل أو في المناسبات الرسمية كالأعراس والختان، فإنها تتميز بـعلو الوتيرة وتكرار الكلمات في بيت الشعر ومد المقاطع المفردة لتصبح فقرات لحنية كاملة (سمارت ١٩٦٦ ص ٢٠٦)^(٢). على أن الجانب الأكثر إثارة للاهتمام من جوانب الشكل المغنی هو نظام الكلمات، فالكلمات لا يتم تكرارها فحسب، وإنما قلبها كذلك. ولوضريح هذا الوصف أرى من المفيد ضرب المثال التالي:

٤ ٣ ٢ ٤

ـ دمعي زاد يا مولاي

٥ ٨ ٧ ٦ ٩

ـ خطر عزيز في وان الزعل"

في هذين البيتين تغنى الكلمات على النحو التالي:

ـ في وان (٨٧)

ـ في وان (٨٧)

ـ في وان الزعل (٩٨٧)

ـ في وان (٨٧)

ـ عزيز في وان الزعل (٩٨٧٦)

ـ في وان (٨٧)

ـ في وان (٨٧)

ـ عزيز في وان الزعل (٩٨٧٦)

ـ في وان (٨٧)

ـ في وان (٨٧)

ـ في وان دمعي (١٨٧)

ـ دمعي زاد يا مولاي (٤٣٢١)

ـ في وان (٨٧)

ـ في وان (٨٧)

ـ خطر عزيز (٦٥)

ـ خطر عزيز في وان الزعل (٩٨٧٦٥)

من الواضح هنا أن التكرار يتغير وفقاً لهوى المغني ومزاجه، وثمة مجال واسع أمام الفرد للعب على وتر اللغة، وخلق عنصر التشويق والتلاعُب بالنبرة والحدة. إن القاعدة العامة الوحيدة في نظام الكلمات تتمثل في أن جميع الكلمات باستثناء الكلمة الأولى من الشطر الثاني، تقنى دائمًا في البداية، تليها كلمات الشطر الأول، وعندما تقترب من النهاية، تقنى الأغنية بكمالها من البداية حتى النهاية، بما فيها الكلمة الأولى المفقودة من الشطر الثاني، وفقاً لنظمتها الصحيح بشكل عام^(٩).

وكفالبية الشعر الشفوي، فإن "الفناء" تعتبر محدثة وتقليدية^(١٠). فالأفراد إما يقتبسون القصائد من الرصيد الثقافي، وإما يولفونها بصورة ارتجالية معتمدين على المخزون التقليدي من الموضوعات، والمجاز والاستعارات والعبارات والبني، ويبدو أنهم لا يعيرون اهتمامًا كبيرًا للمسائل المتعلقة بالمؤلفين، ويمكن معرفة إلى أي مدى يعتبر الشكل تقليدياً من خلال مقارنة الأمثلة التي جمعها المستكشف الألماني ج. س. أبوالد فولز في عام ١٩٠٦ (فولز ١٩٠٨) بتلك التي قمت بجمعها، حيث نجد أن القصائد التي تقارب المئة التي نشرها تتشبه إلى حد كبير تلك التي قمت بتسجيلها بعد مرور قرابة خمسة وسبعين عاماً، في نفس المنطقة، بل إن بعضها متlapping.

كما أن اللون الشعري منتشر على نطاق واسع. "فأولاد علي" ليسوا وحدهم الذين يقومون بتأليف وإلقاء قصائد "الفناء" وإنما الجماعات القبلية في الجبل الأخضر تفعل هي الأخرى، مع أن الليبيين يسمون هذا اللون «علم» أو «صوب خليل» (وهي أسماء معروفة "لأولاد علي" ولكنها غير مستخدمة). ويعتبره الباحثون في التراث الشعبي من الليبيين (بين فيهم: جبريل ١٩٧٣، قادر يوه ١٩٧٧ ، الغنائي ١٩٦٨) واحداً من أهم ألوان الشعر الشعبي والأغنية الشعبية في ليبيا^(١١). كما أن ثمة تداخلاً هاماً بين القصائد التي قاماً بجمعها وتلك التي قمت بتسجيلها، على بعد مئات الأميال وعبر حدود كانت مغلقة لمدة سنوات. إن عدداً قليلاً من القصائد متطابقة فعلياً، وعدداً أكبر منها يحمل صوراً شعرية وعبارات واستعارات وموضوعات مشتركة.

إن القول بأن القصائد جاهزة وتقلدية في أن معًا لا يعني إنكار ما ينطوي عليه هذا اللون الشعري من إمكانات خلاقة هائلة. فالعناصر والبني (التركيب) ممتزجة بطرق لا حصر لها للتعبير عن معانٍ جديدة. وأحد مؤشرات هذا التنوّع هو أنني وجدت من بين القصائد المئة والأربعين التي قمت بتسجيلها إبان فترة إقامتي، عدداً قليلاً من القصائد المكررة، لكن الأكثر أهمية، كما تبين حالة عزيزة، هو أن هذا الشعر يجد تعبيره الحقيقي ويستمد معناه في النهاية، من الأطر الاجتماعية التي يتجسد فيها الشعر. إنني أحلل الشعر البدوي في سياق حياة الناس.

إن موضوع هذا اللون المحب يميزه، أكثر من أي شيء آخر، عن الألوان الأخرى للشعر والأغنية، وهو الذي يفسر مكانته الخاصة في المجتمع البدوي. "فالفناء" هي شعر المشاعر الشخصية. فهي تدور حول مشاعر الناس تجاه مختلف الأحوال وال العلاقات الإنسانية. حتى إن نظرة خاطفة إلى المفردات الشعرية للفناء كفيلة بالكشف عن هذا المضمون. إن الصيغ البسيطة السائدة إلى حد أنها تحدد، عملياً، اللون، هي كلمات عن النفس والحبب. فأحد التعبيرات(الكلمات) الستة التالية يتكرر في غالبية القصائد التي سمعتها.

إن الكلمات التقليدية الثلاث المستخدمة للتعبير عن النفس في قصائد "الفناء" إنما تشير في الحقيقة إلى أجزاء من الشخص. وهذه الكلمات المجازية الثلاث صفة واحدة مشتركة، وهي أنها أسماء تتبع للشاعر التحدث عن نفسه

بصيغة الفائب، وهي أحد عناصر اللامشخصنة، ساتحدث عن أهميتها في الفصل الأخير. إن الكلمة الأكثر شيوعاً والأقل تحديداً في الوقت ذاته التي تعبّر عن النفس، هي "العين". ويفتح هذا التعبير الباب على مصراعه أمام الاحتمالات المجازية المرتبطة بالعيين الحقيقة ووظائفها، بما في ذلك البكاء. وكثيراً ما ترمز "العين" إلى النفس^(١٠)، وأحياناً تأخذ المعنى المعاكس لتدلّل على المحبوب. ولا ريب في أن استخدام كلمة العين وصورها المجازية لا يقتصر على ثقافة "أولاد علي"، بل ينعكس في الأغاني والتعبيرات والمصطلحات في مجتمعات عربية أخرى وفي المعتقدات الثقافية حول المرض وتعاسة الحظ فيما يتعلق بـ"بعين الحسود".

والكلمة الثانية الأكثر شيوعاً للتعبير عن النفس هي "العقل" التي توحّي بالصلة بين النفس والمشاعر. فمعنى الكلمة في قصائد "الفناء" يختلف عنه في سياق آخر، كالذى تمت مناقشته في الفصلين الثالث والرابع. ففي الشعر لا تعني كلمة "عقل" الياقة أو المعرفة الاجتماعية، كما في الحديث العادى. والترجمة الأكثر دقة للكلمة ربما كانت "اللب" أو حتى "النفس"، بدللات عقلية أو فكرية أقل مما ينطوي عليه مفهومنا لها. ويقول البيو إن "العقل" في القلب. هكذا أشارت إحدى النساء بيدها إلى قلبها في معرض حديثها عن "العقل". وفي تفسيره لقصائد الفناء يفسر الباحث في التراث الشعبي الليبي قادر بيه كلمة "عقل" بأنها "قلب". ويؤكد تعليق إحدى البدويات على الغناء أن الشعر مرتبط بمشاعر النفس، حيث قالت «بأن أولئك الذين يغنون إنما يحسون إحساساً قوياً بشيء ما يعتلج في قلوبهم»، مستخدمة كلمة "عقل" بدلاً من "قلب".

اما التعبير الشعري الثالث المستخدم في الإشارة إلى النفس فهو "خاطر" وهي كلمة يصعب شرحها. ويؤوي السياق الأكثر شيوعاً الذي تستخدم فيه الكلمة، وهو سياق الحديث العادي، بأن الكلمة تشير إلى القلب أو المشاعر، أو ما يمكن أن نعتبره العالم الداخلي للإنسان. فعند انتهاء طقوس الماتم، يقوم كل من ينفر أهل الفقيد بسؤالهم عن "خاطرهم". فعلى سبيل المثال، إذا فقدت امرأة عمتها، فإن النساء يسألنها «ازاي خاطرك على عمتك؟». وكما فسر كلمة "عقل"، فإن قادر بيه، مثل جبريل، يفسر كلمة "خاطر" بأنها تعني "قلب" كذلك.

كما أن ارتباط المشاعر القلبية في قصائد "الفناء" بالحب والتعلق بالأخرين يتبدى على نحو أوضح في المفردات الثلاث الأخرى التي يتميز بها هذا اللون الشعري والتي يمكن استخدامها بمعنى العزيز أو الحبيب، وهي: (عزيز، علم، أولاف). وقد تصف هذه الكلمات الأشخاص الذين تتحدث عنهم القصائد أو الأشخاص الذين تخاطبهم القصائد^(١١). وجميعها يمكن، ولكن ليس بالضرورة، أن تشير إلى حبيب يعينه أو حبيبة يعينها، ولكنها لا تحدد الجنس. ولقد ساقت لي حادثة طريفة أول ارتباط وثيق للكلمة بهذا اللون الشعري. فذات مساء، وبعد أن تناولنا العشاء، كنت أتجاذب أطراف الحديث مع بعض النسوة والأطفال، وفجأة رفع صبي لم يتجاوز الخامسة من عمره عقيرته بالفناء وبصورة استعراضية. وقد أتبع الصبي نمط وحن "الفناء" ولكنه لم يكن يعرف أيّاً من كلماتها نظراً لصغر سنّه، فاكتفى بتكرار عباره «يا عزيز يا عزيز». أما الكلمة الثانية التي تستخدم للإشارة إلى الحبيب فهي «علم»، وهي تطلق على اللون الشعري نفسه في ليبيا. وأما الكلمة الثالثة أولاف فهي مشتقة من "الألفة" التي كنت قد ناقشتها في سياق الحديث عن العلاقة الوثيقة التي تربط بين أولئك الذين يعيشون معاً في الفصل الثاني. بيد أن هذه الكلمة لا تحدد جنس الشخص أو عدد الأشخاص المشار إليهم. وكثيراً ما تظهر في القصائد المغناة عن العائلات أو الأطفال، مؤكدة على حقيقة أن

قصائد "الفناء" ليست مجرد قصائد حب رومانسي وحسب، وإنما تدور حول كافة أشكال الارتباط بالآخرين كذلك.

ومع أن طيف المشاعر التي تعبر عنها "الفناء" واسع وموضوعاتها متعددة، فإنه يمكن استخلاص تعميمين تؤيد صحتهما قصة "عزيزه" الآنفة الذكر. الأول أن المشاعر التي يتضمنها الشعر، باستثناء قصائد "الفناء" التي تغنى في مناسبات العرس والختان، تميل إلى السلبية أو القلق. وحتى قصائد الحب والعاطفة التي تستخدم التعبيرات المجازية للنار واللهم، فإنها تركز على الجوانب الأليمة للتجربة. فقد سالت ذات مرة امرأة كبيرة السن عن هذا العدد الكبير من القصائد التي تتحدث عن الحزن، فأجابتها ضاحكة «إن التي تحصل على ما تريد تحقق السعادة وتتسكت». وقد أيد عدد من الأفراد الملاحظات التي تحصلت لها من أن الناس يلجنون إلى الشعر عندما يواجهون مصاعب شخصية. فقد قالت إحدى النساء: «أنا أغنى عندما أشعر بالاكتئاب والإحباط، عندما أكون متضايقة». وقال رجل عجوز: «أنا أغنى لأهدى روحي وبخاصة في الأوقات العصيبة— هذه هي الأوقات التي أغنى فيها».

أما التعميم الثاني، فمع أن لجميع القصائد التي سمعتها سترياً— صلة بالمشاعر القوية التي تنشأ في العلاقات بين الأشخاص، فإن الإشارات الأكثر شيوعاً فيها تتعلق بالحب العذري بين الرجال والنساء. إن "الفناء" هي اللغة المثلية للغزل والحب. فلم تتحذذ المواجهة بين العاشق في القصص الرومانسية البديوية التقليدية شكل "الفناء" وحسب، وإنما يرى أن الشباب والفتيات كانوا فيما مضى يتبادلون الشعر، من نوع الإنشاء والرد عليه المرتجلين، عندما يلتقيون عند البئر أو في مناسبات أكثر رسمية كالأعراس وجز الصوف أو درس الحبوب، أو احتفالات الوشم أو في ما يعرف "بالجلس"^(٣). وعلى أية حال، فإن الفصل المتزايد بين الجنسين الذي صاحب التغير الذي طرأ على تقسيم العمل، واندثار العادات الأربع الأخيرة وكذلك التغير الذي طرأ على طقوس الزفاف، قد أدى إلى الحد من المناسبات التي تجري فيها مثل تلك المبادرات^(٤). فكما لاحظ أحد المسنين، بأسف، «لم يعد ثمة مناسبات للفناء». وعندما سمعت مجموعة من النساء كنّت في زيارتنهن أن ابن أخيهن الشاب قد أله أغنية لفتاة التقاه، ضحكن وقلن بعجب: «مثل أيام زمان». إن الطريقة الحديثة هذه الأيام— وهي نادرة— تتمثل في قيام الشباب والفتيات المتعلمين بتبادل القصائد المكتوبة.

إن ما تبقى من الصلات بين "الفناء" والحب العذري، قد أصبح غير مباشر أكثر فأكثر. فهناك الموضوع، بالطبع، وحقيقة أن "الفناء" لم تزل تغنى علينا في مناسباتين مرتبطتين بالجنس، لا وهم العرس والختان (وهناك ارتباط بين الختان والعرس من عدة جوانب بما في ذلك الكلمة التي تطلق على كليهما، وهي "فرح")^(٥). إن قصائد "الفناء" لا يتم تبادلها بين الرجال والنساء. فالقصائد التي تغنى في هذه الاحتفالات هي قصائد مدح أو تهاني أكثر مما هي قصائد مشاعر شخصية كالتي تحدثنا عنها آنفاً. ولم يعد الرجال يغنون قصائد "الفناء" في الأعراس إلا نادراً، فهذه باتت ميداناً للنساء اللواتي يغنين في مراحل مختلفة من احتفالات العرس، بما فيها «ليلة الحنا»، قبل يوم الزفاف وإحضار العروس «الزفة». وتغنى عائلة العروس وصديقاتها أغاني الوداع، ي يكنها فيها ويتمنن لها السعادة في بيتهما الجديد، ويحذرنهما من السكوت على سوء المعاملة، أما قريبات العريس فيقدمن له التهاني على النصر الذي أحرزه ويباركن الزواج ويرحبن بالعروض ويمجدن عائلة العريس، وأحياناً عائلة العروس، حسب طبيعة العلاقة. وكثيراً ما ينعكس التناقض بين العائلات في هذه القصائد. وتكون الأغاني عادة، في أسلوبها ومضمونها، مليئة بالحيوية والمرح، وليس

وبالمثل، فإن الأغاني التي تغنّيها النساء في احتفالات الختان تقدم التهاني للصبي والديه وأقربائه، مشيرة له على أنه «عرس». ولكن هذه المناسبة، كما في الأعراس، تعتبر مناسبة للفناء عن أمور أخرى أيضاً. ففي إحدى حفلات الختان غير العادية، استخدم والد الصبي مكبرات الصوت واستأجر راقصة وجوقة موسيقية بدوية، وفيها غنى العديد من الشباب المحليين من حضروا الاحتفال كضيف. وكانت «الفناء» من بين الألوان الشعرية المغناة. كانت تلك المرة الوحيدة التي سمعت فيها رجالاً يغنون على الملا، ولذا يمكن الافتراض أن الأمر أصبح نادر الواقع. أما النساء اللواتي كنت أجلس معهن مستمعة فقد هزهن الحنين، وقدرن الفناء تقديرأً كبيراً.

إن المناسبات العامة كاحتفالات الأعراس والختان، متقطعة مع أنها تشكل جزءاً ذا أهمية خاصة من الحياة الاجتماعية. وما أطلق الشرارة لاهتمامي في القصائد هو كثرة ما تدخل تلك القصائد الأحاديث العادية بين الأفراد. إنني هنا أركز على استخدام الشعر^(١٢). فالناس يغنون قصائد «الفناء» عندما يكونون وحدهم أو مع أصدقاء من نفس الجنس. ويلاحظ سمارت (١٩٦٦، ص ٢٠٦) أن الرعاة يغنوونها عندما يكونون بمفردهم ليلاً. وقد سمعت نساء يغنينها أثناء العمل، وعندما تكون المرأة وحدها أو جالسة مع غيرها من النساء بعيداً عن الرجال. وفي أغلب الأحيان، يقوم الناس بإلقاء تلك القصائد وليس بغنائها، ويغطون ذلك خلال الأحاديث العادية، مع من تربطهم بهم علاقات حميمة.

ثمة سمات تميز قصائد «الفناء» المغناة أو الملقاة في سياق غير رسمي. والناس يغنوون عن أنفسهم وعن أحوالهم في هذه الحياة. وفي سياق الأحاديث العادية، تكون القصائد التي يلقوها إما تعليقات على الحالة التي يدور عنها الحديث، وإما تعبيرات مقتضبة ولكن مؤثرة عن مشاعرهم إزاء تلك الحالة^(١٣). وكما أشرت آنفاً في حالة «عنزة» فإن الرجال والنساء كثيراً ما يلقون الأشعار عن علاقاتهم بالأحبة. وباختصار، إن «الفناء» شعر الحياة الشخصية، شعر الحميمية، وإن خطاب المشاعر هذا هو خطاب التحدى أيضاً، كما سنرى.

الفصل السادس

الشرف والهشاشة الشعرية

خطاب فقدان

إن الشعر، بالطبع، ليس الوسيلة الوحيدة التي يعبرُ من خلالها "أولاد علي" عن مشاعرهم ويتحدثون عن تجارب حياتهم الشخصية، فهم يفعلون ذلك أيضاً من خلال اللغة العادية والسلوك البسيط. ومع ذلك، يستخدم الأفراد الشعر في حياتهم اليومية بطريقة ملفتة، كما أشرنا في مقدمة هذا الكتاب: يستخدمونه للتعبير عن مشاعر خاصة، تختلف جذرياً عن تلك التي يعبرُون عنها تجاه نفس الأرضاع بلغة غير شعرية. وهكذا، يمكن اعتبار كل أسلوب في التعبير خطاباً مميزاً عن الحياة الشخصية. وكلمة "خطاب Discourse" هنا لا تشين، ببساطة، إلى الشكل اللغوي، كما في التمييز بين الكلام الرسعي والعلادي^(١)، وإنما تستخدمها بالمعنى الذي قصده فوكو (١٩٧٢ و ١٩٨٠) أي كمنظومة من المقولات الكلامية وغير الكلامية المحكمة بقواعد وتقسم بالانتظام التي تنظم الواقع الاجتماعي والشخصي، وتعتبر انعكساً له في نفس الوقت^(٢).

إن استخدام مصطلح "الخطاب" كمختصر لمجموعة من المقولات وضعها أناس عديدون في إطار اجتماعية مختلفة، أمر يبرره وجود نمط معين من المشاعر التي يتم التعبير عنها من خلال الوسيطين المذكورتين. ويلجا الناس، في العادة، إلى الشعر عندما يواجهون مصاعب شخصية، غير أن كوكبة المشاعر التي يعبرُون عنها استجابةً لتلك المصاعب، سواء في قصائدهم أو في أقوالهم العادية الكلامية وغير الكلامية، قليلاً ما تتدخل. إن خطاب الحياة العادية بالنسبة لأولئك الذين يواجهون تجارب فقدان أو سوء المعاملة أو الإهمال، إنما هو خطاب العداء والمرارة والغضب. أما خطاب الحب المفقود الذي ستناقشه في الفصل التالي، فإنه خطاب اللامبالاة المتحفزة وإنكار الاهتمام، فيما خطاب الشعر، بعكس ذلك، هو خطاب الحساسية والضعف المعبر عن مشاعر الحزن الدمر، والإشراق على الذات، والإحساس بالخدعة، أو، في حالات الحب، خطاب الارتباط وعمق المشاعر.

وقبل الدخول في تحليل التناقضات المثيرة للفضول بين الخطابين المذكورين، أود أن أرسم معالم الخطابين الشعري والواقعي، وذلك من خلال تقديم بعض الحالات التي تتضح نمط الردود الفردية على فقدان الحبيب وتظهر مدى تشعب الخطابين في الحياة الاجتماعية. وسيتضح أن الخطاب الواقعي قابل للتفسير بالرجوع إلى أيديولوجيا الشرف والحسنة التي قمنا بالكشف عن قانونها فيما سبق. إن المشاعر التي يعبرُ عنها الناس في الحياة العادية تتشكل عبر المثل العليا لهذا القانون الأخلاقي وتنسجم معها. (تفسير الخطاب الشعري هو موضوع الفصل الأخير).

مسائل الكرامة

توضح إحدى حالات الحب المرفوض نمط الرواية المزدوجة، وتبين التوتر القائم بين المثل العليا لقانون الشرف وبين متطلباته العاطفية وبين المثل العليا والمتطلبات العاطفية للشعر، فمع أن الأقرباء المقربين إلى "رشيد"، الرجل الذي هربت زوجته بعد شهر من زواجهما، علموا بهذا الرفض، إلا أن معظم الذين لم يعرفوا رشيد حق المعرفة رأوا في هذا الرفض نوعاً آخر من الاستجابة لقى الدعم والتشجيع من أقربائه وأصدقائه.

ففي أعقاب هروب المرأة مباشرة، أخذ رشيد يبحث عن شخص يضع عليه اللوم، فكان السؤال الذي يتتردد على ألسنة الجميع «من خربها؟» أي من الذي سبب لها التعاسة أو سمع أفكارها؟ فشرع رشيد وشقيقه بإجراء تحقيق مكثف في الأحداث والظروف التي سبقت رحيلها. وبعد أن تم إقصاء الاحتمال بأن يكن أحد أفراد الأسرة، طفلاً كان أو امرأة، قد تسبب بازعاجها، تحولت أنظارهما إلى أعمال السحر، واقتنع رشيد بأن زوجته الأولى تتحمل مسؤولية ما حدث، وقد تأكدت شكوكه إثر زيارته "للقيقة" بهدف تكهن أسباب هروب العروس. وسرى الاتهام همساً بين الجماعة، وفي مواجهة معارضة عدد من نساء المخيم، أصرَّ رشيد على أن ينحي باللائمة على زوجته الأولى، رافضاً، بغضب شديد، التحدث إليها أو زيارتها. وبدأ ينام بمفرده في غرفة الضيوف.

كما كان رد فعل أقربائه الذين نظروا إلى المسألة باعتبارها أزمة عائلية وليس شخصية، كان رد فعلهم غاضباً كذلك، فمع أن بعضهم اشتبه بالزوجة الأولى وابتعد عنها، فإن الآخرين وجهوا غضبهم صوب العروس، فقد اعتبروا هروبيها إهانة لوحدة الانحدار التي ينتسبون لها، كما رد العديد منهم أقوال ابن عم رشيد الذي غنى، بتحدى، أغنية عرس تقليدية مفادها أن النساء كثُر، وبإمكانه أن يختار من هي أفضل منها. وتتنازع الرجال قائلين «إذا لم تكن تريديننا، فالطلاق أمّها، وإن نطالب حتى باسترداد مهرها».

بعد مفاوضات وضفت على العودة، وافقت العروس على العودة، بعدها بيوم أو يومين، تحدثت مع رشيد على انفراد، سألته عن شعوره، فأجابني بأن كل شيء على ما يرام لأن الزوجة عرفت أنها مخطئة. ثم سأله، إذا كان قد قال شيئاً، نظر إلى بارتباك لأنني ذكرت شيئاً لا يليق ذكره في الأحاديث التي تدور بين الرجال والنساء، ولكنه ألقى القصائد التالية مفترضاً أنني لن أدرك مدلولاتها:

بلولهم غير دموع

الخاطر عزا دار في العلم...»

عزيز لكتنا ما هان

سياراتها خططاً وجعنتي...»

بعد مرور أيام قليلة تأكّدت الشكوك التي كتّ أضمرها في أن القصائد التي سمعتها كانت تعبر عن مشاعره الشخصية تجاه تلك الحالة. فذات مساء، كان رشيد يجلس مع زوجته العائدة عندما طلب مني الجلوس معهما وأن أحضر دفتر ملاحظاتي. ثم طلب مني أن أقرأ القصائد التي كان قد ألقاها على مسامعي. وأنشاء قرائتي لها، كان يبدو

مرتبكاً وتصرف كأنه لم يسمع بها من قبل. وقد بدا مشدوهاً عندما طلبت منه تفسيرها لي. في اليوم التالي أفضت لي زوجته بسريرتها، فأخبرتني بأن تلك القصائد كانت عنها. ومن الواضح أن الزوج استخدم هذه الوسيلة غير المباشرة لنقل مشاعره إلى زوجته.

إن هذه القصائد تكشف عن مشاعر الحزن والألم التي سببها فقدانه لها، وهي بعيدة كل البعد عن مشاعر الغضب والرغبة في توجيه اللوم للآخرين التي صاحبت إطلاعه الاتهامات باستخدام السحر. وعندما أسمعت هذه القصائد إلى بعض الثقات من النساء، تأثرن بها، مع أنهن كن أنفسهن النساء اللواتي شاركن في إدانة رشيد واعتبرته غبياً ويتقصده الرجولة، عندما كشف عن حزنه على رحيل عروسه وأعرب عن رغبته في استرجاعها. إن اختلاف موقفهن مما يقال في الشعر عن موقفهن مما يقال في الأحاديث العادلة يوحى بأن الوجه الشعري يتم الحكم عليه بمعايير مختلفة عن تلك التي يتم الحكم بموجبها على التعبير غير الشعري.

كما اتسمت ردود فعل مبروكة، زوجة رشيد الأولى، حيال أحداث ذلك الزواج، بنفس النمط الازدواجي. فعندما تناهت إليها مزاعم السحر أول مرة، كانت ردة فعلها غاضبة وهددت بالعودة إلى أقربائهما، وطلبت الطلاق. كما تقوفت بنكبات لاذعة حول «السحر» الذي استخدمته، من أين حصلت عليه، وإلى أي مدى كان فعالاً. فعلى سبيل المثال، عندما أرسلت طعاماً إلى إحدى النساء في بيت صرتها، أرسلت معه رسالة تحذيرية من أنها ربما تكون قد وضعت « شيئاً » في طنجرة الطعام، في إشارة إلى « مطاعيم » السحر. غير أن قصيدين ألقاها فيما بعد، تحدثاً عن تلك الحادثة، بطريقة مختلفة. فبالطريقة الأولى، عبرت مبروكة عن هول الخطأ الذي ارتكب بحقها، وبالطريقة الثانية، عبرت عن إحساسها بالعزلة والوحدة داخل الجماعة، نظراً لأن الزيارات تعتبر أمراً ضرورياً للحفاظ على العلاقات الاجتماعية، كما تُعدّ أحد مباحث الحياة الكبرى:

اتهموا خاطري بأقوال

طلع براء وذنب أخذوا...

عليه ما قدرت نجول

تمت بريته بيت الفنى ...^(٣)

إن النمط المزدوج للتعبير عن المشاعر يتضح بجلاء أكبر في رد فعلها المبكر تجاه نبا الزواج. كانت الاستجابة الفورية لمبروكة هي لوم شقيق زوجها على هذا القرار، واتهامه بتشجيع أخيه على اتخاذ زوجة ثانية، حتى يزداد عدد الأبناء في وحدة الانحدار. ويرغم أنها كانت قريبة الصلة بزوجته لمدة خمسة عشر عاماً، إلا أنها توقفت عن زيارة منزلها ورفضت مساعدتها في حياة خيمة، وهي مهمة كبيرة، وذلك برغم مساهمة جميع النساء الأخريات في هذا العمل. وعندما قدمت لها هدايا العرس التقليدية التي تعطى للزوجة الأولى، ألقى بها على الأرض ورفضت قبولها، حتى توسلت إليها شقيقة زوجها أن تفعل.

وقد بترت غضبها بأن أنحت باللائمة على شقيق زوجها، وبإشارة إلى بعض حالات عدم المساواة في المعاملة،

وانتهاك التقاليد والأعراف في إجراءات الزواج. فعلى سبيل المثال، رفضت قبل هدايا العرس لأنها لم تكن مماثلة تماماً للهدايا التي قدمت للعروس - موضوع الخلاف صندل على الطراز الغربي قدم للعروس ولم يقدم لها منه، كما رفضت حضور العرس لأنهم لم يحضروا العروس إلى منزلها، وإنما إلى بيت شقيق زوجها وزوجاته. وكانت تقول للجميع بأن ذلك إجراء غير مأثور، وعندما سالتها عن شعورها نحو ذلك الزواج، أبدت الملاحظات المذكورة حول انعدام المساواة، وادعى بأنها غاضبة، فقط لأن الأمور لم تسلك الطريق الصحيح.

قبل الزواج بوقت قصير، كنت جالسة مع عدد من بناتها وبينات أخيها، عندما شرعت، بتشجيع مني، بـ«الملاحم»، واحدة تلو الأخرى. وقد عبرت القصائد عن ردود فعل ومواقف مختلفة تجاه الحدث، وعن نبرة عاطفية مختلفة كذلك. وتمثل النماذج التالية، وهي جزء من سلسلة طويلة، من القصائد، طيفاً من المشاعر التي عبرت عنها في ذلك اليوم. وفي القصيدة الأولى، تصف إحساسها بأن الفضب واليأس يغمرانها. واليأس هو شعور بالقنوط المطبق الذي يظهر بقوه في قصائد "الفناء":

"مساك ياس وغيظ"

"براخ خاطري ضيق بهن ..."

وفي قصيدة أخرى تعبر عن إحساسها بالهجر، مستخدمة صوراً شعرية من الطبيعة:

"شجرة خاطري من الياس"

"زمان موتا عروقها ..."

وفي قصيدة ثالثة تناشد زوجها الغائب رد شيء من الاعتبار لها مقابل كل ما قدمته له، مستخدمة صوراً بحرية عن السفن والموانئ، تقول فيها:

"شحتن خاطري بغلانك"

«بفضولك مراسى ديرلى»

إن هذه الردود الشعرية المبكرة على زواج رجلها من امرأة أخرى، لا تعبر عن مشاعر الفضب واللوم التي عبرت عنها عندما رفضت هدايا العرس وعندما هددت بتركه، بقدر ما تعبر عن التعاسة والضعف. ومع الاقتراب من النهاية، تتحول القصائد منحى مختلفاً، فنجد فيها تفسيراً لسلوكها الغاضب:

"علت أسعارها على الناس"

"قفلت بابها ما ميرت ..."

وأخيراً:

"لو كان هايدوني خير

من حاش عاندو عاندتهم ..."



امرأتان تتحدثان بينما تتدفقان على بقايا جمرات من طايبون الخبر

إن الغضب ولو الأخرين من الردود الشائعة جداً بحيث يحرص الناس على تجنب احتمال تعرضهم للوم. فقد أدى الخوف من أن تعزى لهم مسؤولية تدمير الزواج أو إفساد أمره، إلى انعدام رغبة العديد من أفراد الجماعة في زيارة منزل العروس. وإن المخاوف ذاتها هي التي تكمن خلف عدم حضور أقرباء امرأة أخرى لأمها حفل زواج زوجها من امرأة أخرى. ذلك أنهم كانوا يعتقدون بأن قربتهم التي لم يمر على زواجهما غير سنة، ربما تطلب الطلاق، ولا سيما أنها كانت صفيرة السن وجميلة ولم تجب أطفالاً بعد، وهي لذلك مرفوعة للزواج. فإذا تركت زوجها، قد يتهمون بأنهم هم الذين زرعوا الفكرة في رأسها. إن وضع اللوم على الآخرين عند التعرض للأذى، أمر يتعلم الفرد منذ نعومة أظفاره؛ إذ عندما يعود الطفل إلى أمه باكيًا، فإنها تبادر إلى سؤاله «من الذي فعل ذلك بك؟» وليس «ما الذي حدث؟».

وثمة موقف بديل للغضب في حالات الفقدان، باستثناء الوفاة، يتمثل في الالتبالاة أو الإنكار الدافعي للاهتمام، وهو سلوك تتسنم به مسائل الحب الكبرى (انظر الفصل السابع)، ولكنه ينطبق أيضاً على أصغر حالات الفقدان. فعلى سبيل المثال، يعتبر «أولاد على» الشعر الطويل الكثيف جزءاً من ثروة المرأة، وقد انه خسارة كبيرة. فإذا شاهدت امرأة تمشط شعرها، وأبدت ملاحظة بأنه يتساقط، وهو أمر شائع بين النساء بسبب تدهور صحتهن، فإنها ترد بعبارة: «إن شاء الله ما يروح» أي (الله لا يرده). وتستخدم العبارة نفسها للطفل الذي لا يطيع أو يرفض تلبية نداء أمه، بنوع من التحدي. كما يتحدث الناس، بنفس الطريقة، عن الأشياء المفقودة وعن الذكريات الجميلة التي طواها الزمن.

إن إظهار الالتبالاة يمكن أن يكون علامة على التقبل الرواقي للحالة التي لا يكون للفرد عليها سلطان. ويمثل الفراق نمط الفقدان الذي يعتبر التقبل الرواقي قانوناً له. وبرغم ذلك فإن قصائد الفراق من القصائد الأكثر عدداً وإثارة المشاعر التي يغනيها الناس، تعبيراً عن مشاعر الحزن والشوق، ويتم التعبير عن أثر الفقدان على النفس، من خلال استخدام الاستعارات والتغييرات المجازية عن المرض. وتقطي الأمثلة القليلة التالية هذا المدى من المشاعر فالقصيدة التالية تنتهي على أن العالم الطبيعي مرأة للعالم الداخلي المعتم للشخص المهجور:

«ليلة فراق عزيز

غطاط لا نجوم ولا قمر ...»

والقصيدة الثانية تصف، باستخدام الاستعارات المستمدّة من التجربة النفسيّة، الآثار الأليمة للفراق، فـ«الإفراط في البكاء يؤدي إلى العمى»:

«فراق الشقيق صعب

القلب صاف والعين غوتنت ...»

أما القصيدة الثالثة فتشير إلى محاولة التحلّي بالسلوك الرواقي عند الفراق:

«شديد عزم في التصميم

العقل ما بكا نين فارقوا ...»

أما الرد على الرفض والازدراء فيمكن أن يأتي على شكل إنكار دافعي أكبر للاهتمام، كما توضح زيارة إحدى النساء

وتدعى «مقدم» إلى مسقط رأسها. «مقدم» امرأة في السنتين من العمر، وهي العمة المفضلة للأقرباء الأساسيين من جهة الأب في جماعتنا، وكثيراً ما كانت تلك المرأة العجوز تأتي لزيارتنا فتفضي أسبوعاً أو اثنين، أو أكثر، وتقيم بضعة أيام مع كل أسرة من الأسر الأساسية مقسمة وقتها بين أبناء وبنات إخوتها، ذات ليلة، جاءت لتثامن في المنزل الذي كنت أقيم فيه، وحيث تقيم «قطيفة» زوجة ابن أخيها الحاج وابن أخيها الآخر وزوجته، ولا كانت «قطيفة» تواقة لرؤيا «مقدم» سعيدة بها، فقد دعتها للنوم في غرفتها، إذ كان زوجها غائباً. ولكن، في اللحظة التي كانتا تعدان الفراش للنوم، عاد الحاج على نحو غير متوقع، مما حدا بالعجز إلى الإصرار على ترك الغرفة كي لا تحرمه من غرفته وزوجته، فقدمت لها غرفتي التي كانت بمحاذاة غرفة ابن أخيها الآخر وزوجته، تخلفت بعض الوقت لاتحدث مع الحاج، بينما ذهبت «مقدم» وحفيقات أخيها إلى غرفتي، حيث قدمت لها الزوجة البطانيات والمخذات، عندئذ عاد زوجها وبدأ يشكوك من نقص البطانيات، كما أنه انزعج لأن الأطفال سيكونون في القسم الذي يخصه من المنزل، ولذا اضطررت «مقدم» إلى الانتقال الثانية، لكن هذه المرارة إلى غرفة خالية حيث قضت ليلة غير مريحة، بدون فراش تقريباً.

وفي اليوم التالي، كانت «مقدم» صامتة على غير عادة. لم تقل شيئاً عن محنتها في الليلة الماضية. غير أنها، بعدئذ، ألمت بعض القصائد تعبّر فيها عن مشاعرها تجاه المعاملة الشائنة على يدي ابن أخيها. كما تعبّر القصائد عن الدهشة والألم من ذلك السلوك السخيف.

ما نحسبوك تدبر

سيات كيف هذين يصعبو ...

«رمانا جداب الاوطان»

على ناس عوجا لفتهم ... ^(٤)

وقد شرحت لي القصيدة الأخيرة، فعند البحث عن المراعي، كان الناس يذهبون إلى منطقة جديدة حيث يجدون قبائل غريبة لا يستطيعون فهم لغتها «ناس مش ناس». وهي بهذا تشير إلى طردها من الغرفة ذلك المساء، وإلى عدم استيعابها للسلوك الذي يفتقر إلى الاحترام وكرم الضيافة الذي أقدم عليه ابن أخيها. فلماذا عبرت عن ذلك شعراً؟ لأنها لو لفت الانتباه لذلك السلوك من خلال الخطاب الاجتماعي العادي، لكن ذلك بمثابة اعتراف بالإهانة. ولذلك، لجأت، بدلاً من ذلك، إلى الظهور بمظاهر التجاهل أو عدم الاهتمام، وهي استراتيجية من شأنها حفظ ماء الوجه، تماماً متلماً يفعل رد الهجوم، أخذين قانون الشرف بعين الاعتبار. وهكذا اعترفت «مقدم» بالجرح الذي أحسست به من خلال الشعر فقط.

التعامل مع الموت

إن الموت هو الفجيعة الكبرى والخسران النهائي. وكما في حالات الفقدان الأخرى، تأخذ استجابة «أولاد علي» لفقدان الأعزاء شكلاً مختلفاً في السلوك العام العادي، عنه في الشعر. لكن الأفراد، في تلك الحالات، يعبرون عن مشاعرهم من خلال طقوس البكاء في الجنازة «بكًا» وهي متساوية بينويًا ومشابهة تقنيًا للشعر. إن هذا الشكل هو واسطة لنقل

نفس المشاعر التي يحملها الشعر، لأسباب سنوضحها في الفصل الأخير.

وتحمل الحالات الثلاث التالية النمطية الثقافية لرذوذ الفعل تجاه الموت وتحوي بالتعبيرات الثقافية التي يفسر "أولاد علي" من خلالها الموت. وفي اللغة والسلوك اليوميين، تأخذ ردة فعل الناس تجاه الموت شكل الغضب واللوم، وهي مشاعر قريبة الصلة بدافع الأخذ بالثأر الذي تعكسه وتدعمه مؤسسة الثأر كما وصفها بيترز (١٩٥١ و ١٩٦٧). وبيرغم ذلك، سواء في الشعر أو في "البكاء"، فإن هؤلاء الأفراد الغاضبين أنفسهم يعبرون عن حزنهم وعن التأثير المدمر لفقدان الأعزاء على سعادتهم الشخصية:

الحالة الأولى تصرف إحدى العائلات تجاه مرض ووفاة إحدى بناتها عن سبعة عشر عاماً، بصورة مقاجئة. وبالرغم من أن الطبيب شخص مرضها على أنه سلطان، فقد اتهمت العائلة الرجل الذي كان قد أفرزها بإطلاقه عيارةً نارياً من بندقيته في الهواء أثناء قيامها برعي الماعز، اتهته بأنه هو الذي تسبب في وفاتها. وتدعى عائلتها أن الفتاة أصيبت بالمرض على أثر تلك الحادثة. وقد استمر نزاعهم الغاضب مع الرجل عدة أشهر إلى أن عرضت القضية على القضاء القبلي، حيث طالبت عائلة الفتاة بالدية، وهي التعويض التقليدي عن القتل ضمن فرع القبيلة (انظر: بيترز ١٩٦٧).

ومع ذلك، فقد قويت وفاتها، أثناء الجنازة وحتى بعدها بما يزيد على شهر، بكثير من "البكاء" باعتباره من طقوس التفجع على الفقيد. فعند سماع نبأ الوفاة، تبدأ نساء "أولاد علي" "بالعياط" بصوت عالي ويدون كلام، ثم "بالبكاء"، وهو يحمل ما هو أكثر من البكاء. إنه ترنيمة تفجع تعبّر من خلالها النساء المفجوعات وأولئك الواطئ قدمن لمواساتهن، عن حزنهن. تبدأ النساء المفجوعات بندب الفقيد بعبارة «يانا»، ثم تتدبر النساء الواطئ قدمن لمواساتهن شخصاً عزيزاً عليهم كان قد توفي (أب أو أم في العادة). ومثمناً تغنى القصائد، تأخذ الترنيمة شكل قصيدة قصيرة من جزعين، مع تكرار الكلمات في نظام معين يتبع لعنـا رتبـاً واحدـاً. إن الطبقة الخاصة للصوت المتهدج، مع البكاء والنشيـج المصاحـبـين له يجعلـ من بكـاءـ الفـقـيدـ مشـهـداً يـفـطـرـ القـلـبـ. إن الـبـدوـ لا يـساـوـونـ بـيـنـ "الـعـوـيلـ"ـ وـ"الـفـنـاءـ"ـ،ـ وـلـكـنـهـ يـلاـحظـونـ التـشـابـهـ بـيـنـهـماـ،ـ مـنـ حـيـثـ بـنـيـةـ كـلـ مـنـهـماـ وـتـعبـيرـهـ عـنـ الحـنـنـ الـذـيـ يـلـفـتـ الـانتـباـهـ إـلـىـ فـجيـعـةـ الدـنـابـةـ.

أما الرجال، بشكل عام، فلا "ينوحون"، مع أنهم، أحياناً، يكونون بصمت. وفي الحالة سالفة الذكر، قيل إن شقيق الفتاة أخذ «ينوح» مما يشهد على حزن عائلتها الذي فاق كل احتمال. وكقاعدة عامة، يقوم الرجال الذين يحضرون لتقديم العزاء بمعانقة المفجوعين بفقيد، عناقاً كثيناً وطويلاً يضطر الآخرون معه لإبعادهم عنهم وينصح المعزون أهل الفقيد بأن يتحلوا بالصبر «شد حيلك» ويواسونهم بعبارات مؤثرة عن مشيئة الله. إلا أن الاستثناء الوحيد لقاعدة، بأن الرجال يتحاشون "العوين"، يتبدى في قيام المتحדרين من أولياء محليين بطقوس الندب في الاحتفالات السنوية عند أضرحة الأولياء والأنبياء، ويقوم الرجال الذين ينتمون إلى وحدة انحدار من الأولياء بغناء "قصائد" جدهم الأعلى بصوت متهدج لدى تلقهم من خيمة إلى أخرى، مسبفين بركاتهم على أولئك الذي جاءوا لتقديم الاحترام، ولعنةـهمـ علىـالـذـينـ يـعـارـضـونـهـمـ.ـ ويـصـفـ النـاسـ هـذـاـ الغـنـاءـ عـلـىـ أـنـهـ "ـعـوـيلـ"ـ عـلـىـ الـوـلـيـ.

وثمة حالة أخرى، وهي حالة وفاة امرأة مسنة، أثارت رذوداً حادة بين أقربائها، فبعد عودتها إلى مخيّم زوجها بوقت قصير إثر قيامها بزيارة لأقربائها استغرقت وقتاً طويلاً، قضت المرأة نفسها فجأة في منتصف الليل. فهرعت قريباتها

لأبيها إلى المخيم، ويدأن بالصياغ والنواح لمدة يومين، وقدمن لبناتها العزاء، وتقبلن بدورهن العزاء، على فقدانها.

عادت النساء إلى جماعتهن غاضبات ومنزعجات لأن زوج الفقيدة عاملهن بوقاحة، وحملته مسئولية وفاتها. بعضهن كن مقتنعتات بأن الصدمة التي أحدثتها أنباء قيامه بالتخفيط للزواج من امرأة أخرى، قد أودت بحياتها، وألمحت آخريات إلى أن الرجل خنقها. غير أن الوصف الحي لوفاة المرأة جاء على لسان إحدى بنات أخيها التي كانت قاسية ذرامية مدحشة. فقد وصفت بنبرة مفعمة بالحيوية، كيف وصلت إلى المخيم لتجد جثة عمتها ملقاة في المكان الذي سقطت فيه، وساقها مكشوفتان ووجهها بالكاد يغطيه حجابها. ولم يقم أحد بتجهيزها على الطريقة الإسلامية، وذلك بوضع بعض قطرات من الماء في حلقها وإغلاق فكيها. ثم قامت بنت أخيها بتنقييد الحالة المزرية التي وجدت فيها عمتها، ملقة بنفسها على أرض الخيمة ومخرجة لسانها من فمها والزيد يسيل من جانبيه، وروت كيف وبخت النساء الذين كانوا هناك قائلة: «ماذا دهاكم، ألم تشاهدو جثة في حياتكم؟ كان بوسعكم على الأقل، أن تعاملوها كما يفعل الناس المحترمون. كان بوسعكم أن تضعوا عليها غطاءً، وأن تعاملوها بشيء من الاحترام!». ثم أخبرتنا كيف ساعدت النساء في تجهيز الجثمان للدفن، وكيف أمرت أقرباها بإحضار كفن لأنق بدلًا من ذلك الكفن الوضيع الذي أحضره أقارب الزوج. لقد كانت مقتنعة تماماً بأن عمتها ماتت خنقاً وأن زوجها هو الفاعل.

كان كبير القوم والزعيم غير الرسمي لأقربائها من جهة الأب مسافراً عندما وصلت أنباء وفاة المرأة، وعند وصوله، كان الجميع قد عالوا من تشيع الجنازة. ولما أخبروه بالنبي، طلب مقابلة جميع الذين حضروا، رجالاً ونساء، وسألهم عما شاهدوا، وكان اثناء حديثهم يعبر عن دهشته واستقراره ويتمتم بكلام من مثل: «عليه اللعنة»، و«سنطلب منه حلف اليدين!»، مشيراً إلى الملاجأ الأخير في تقرير ارتكاب الذنب، وهو حلف المتهم وأقرباؤه اليدين عند ضريح أحد أولياء الله الصالحين. غير أنه بعد أن قابل بنات المرأة المتوفية وشهوداً آخرين في مخيم الزوج، قرر أنه لم تكن بين الزوجين أية مشكلات، وأن الوفاة كانت طبيعية. هدا الغضب، وبعد الناس بالتسليم بأنها ربما قضت كسيرة القلب على ولدها الوحيد الذي فقدته مؤخراً. وبرغم ذلك فإن أول رد فعل أخذ شكل الاتهام الغاضب الذي وازنه «عوبل» الحداد اثناء الجنازة.

أما الحالة الثالثة، فهي الأكثر دلالة. فردة الفعل على إحدى جرائم القتل تظهر بوضوح كيف أن الغضب العارم والرغبة في الثأر من جانب أقرباء القتيل تم موازتها بمشاعر المعاناة الرهيبة التي يعيّر عنها، ليس «بالعوبل» وحسب، وإنما بالقاء الشعر أو غنائه^(٧). وتحتفل هذه الحالة عن الحالتين الأخريتين من حيث وجود سبب حقيقي للغضب وشخص يستحق اللوم. وكانت حادثة مقتل أحد شباب الجماعة، وهو أصغر الرجال سنًا في الجماعة القرابية الأبوية التي تشكل عصب المجتمع، قد وقعت قبل سبع سنوات من وصولي، حيث لقي حتفه متأثراً بجراحه على أيدي رجلين من قبيلة أخرى، وذلك ردأً على قيامه بضرب أحد أقاربهما في وقت سابق. وقد وصف رد الفعل الأولى على الشجار بنفس الطريقة: فالجميع، رجالاً ونساءً وأطفالاً، هرعوا إلى مخيم الخصوم وهم يصرخون ويلقون عليهم المجارة. كان الشاب يتنفس عندما عثروا عليه، فحمله الرجال إلى المستشفى في الإسكندرية، حيث فارق الحياة بعد بضعة أيام. ولقد أجمع كافة الذين وصفوا الحدث على أن مشاعر الحزن وطقوس الحداد التي تلت الوفاة كانت غير عادية ودامـت وقتاً طويلاً.

لم يكن الجو مليئاً بالحزن وحسب، وإنما أيضاً، بالغضب الموجه إلى عائلة المسؤولين عن القتل وغيرهم. فعلى سبيل

المثال، أدى الخلاف حول القضية إلى انقسام فرعين من قبيلة القتيل، بشكل رسمي، إذ أن أحدهما كان يؤيد تسوية سلمية للمشكلة، والآخر يرى أن للطرف المعتدى عليه الحق في الأخذ بالثأر. وخلال إقامتي هناك، كانت الأجراء العدائية ما تزال مشحونة بين الجماعتين بذرائع مختلفة. لقد فرت جماعة القتلة إلى ليبيا، وحاولت جماعة القتيل اقتقاء أثرها. بل إنها قامت بمحاولة ثأر فاشلة. وبعد المحاولة أقنع أفراد جماعة القتيل أنفسهم بقبول إجراءات الصلح، وأعلنوا الصحف عن الفاعلين. على أنهم لا يزالون يشتكون ويعلنون كلما أتوا على ذكر خصومهم.

غير أن القصائد التي كان أقرباء القتيل المقربون يغنوها، تعبّر عن منظومة أخرى من المشاعر فضلاً عن الغضب والرغبة في الثأر. وتشير كافة تلك القصائد إلى المعاناة التي سببها موت الشاب، وتميز بثلاثة موضوعات هي: انعدام النوم، وهو في الشعر التقليدي البدوي، مرتبط بالبكاء والحزن، والمرض، وهو في السينولوجيا الشعبية ناجم عن المواتف السلبية، واليأس الذي ينطوي على فتور الهمة، أو البؤس الذي لا أمل في الخلاص منه، أو الحزن المفرط. من أوائل القصائد التي سمعتها عن حادثة الوفاة، قصيدة ابن عم القتيل. الأولى تطالب بالبحث الدوّب مما يُثير منه (وبالتالي فيها بعض الغضب)، وأما الثانية فتثير فقط الذكريات الحزينة.

"يطول حدود مناه"

"ولابات في يوم هني..."

"خطروا على غلاد"

"بكًا العين في وان الطرب..."

وألقت والدة القتيل قصيدة تلمح إلى عدم قدرتها على النسيان وإلى الذكريات الحزينة التي تسرق النوم من عينيها:

"النوم حرمه عاز"

"إن جانا يجونا في أوله ..."

وثمة قصائد أخرى لقريبات وأقرباء آخرين تعج بالاستعارات التي تعبر عن المرض. ومع ذلك، تبدو قصائد الرجال والنساء مختلفة.

يعكس ابن عم آخر للقتيل مشاعر أخيه، مشبهًاً معاناته بمرض عضال لا يستطيع الشفاء منه إلا إذا أخذ بالثأر (والعظام هنا هي موضوع الثأر):

"يتضامر تقول سليل"

"طالب عظم في دين سلك ..."

وغيت شقيقة القتيل قصيدة تشير فيها إلى سقمها وسوء صحتها جراء فقدانها لشقيقها:

"خليت يا عزيز العين"

"تموج لا نماء ولا عافية ..."

أما أرملة القتيل، فقد ألتقت، ذات ليلة، عدة قصائد، مما أدهش صديقاتها اللواتي لم يسبق أن سمعنها تلقي أية قصائد من قبل، ومن قصائدها هاتان القصيدتان:

"اللي مريض فيه ياسات"

"ودوني دواء دا إسمه ..."

"العين غارقة في اليأس"

"تقول يا نصبيي في الغلا ..."

إن اليأس الذي تشير إليه يظهر أيضاً في قصائد قرباتها:

"العقل فيها عذاب شديد"

"من اليأس ولا غير يا علم ..."

"العقل ما نسيهم يوم"

"صابرية مغير دالي ياسهم ..."

إن هذه القصائد تعبر عن الكرب والألم اللذين يسببهما الموت من خلال ذكر بعض الأعراض كالمعاناة الجسدية والبكاء والنوم المقلق، والكتابة والإحساس بحضور القتيل والفتور واليأس⁽²⁾. وعلى عكس الخطاب العادي، فإن الخطاب الشعري هنا يكاد لا يتحدث عن الفحض والثار.

خطاب الشرف

أعتقد أن المشاعر التي يتم التعبير عنها في التفاعلات العامة، هي المشاعر الملائمة لما يمكن أن يدعى خطاب الشرف، وبعزم تمسكها واتساقها إلى حقيقة أنها تتولد في سياق الأيديولوجية السائدة التي أوضحتها في القسم الأول من الكتاب. ففي الفصل الثالث، نجد أن فضائل الشخص الذي يتمتع بالشرف مرتبطة بالاستقلالية. فالشخص المثالى، عند "أولاد علي"، هو "الرجل الحقيقى" الذى يكون في منتهى السيطرة على النفس، والذي يدل على استقلاليته بالتحرر من سيطرة الآخرين عليه، وعلى قوته وقدراته برفضه الخضوع لهم. وهو يفرض احترامه لأنه يتمتع بدرجة عالية من السيطرة على النفس، جسدياً وعاطفياً. إن هذه الخصائص المثالىة تلقي التقدير من الجميع، مع أن ثمة تناوتاً في فهم الأفراد والفتات الاجتماعية في المجتمع البدوى لتلك الخصائص. وباستثناء التعامل المباشر مع ذوى المراتب العليا، حيث الطاعة هي التي تحظى بالتقدير الأعلى، فإنه يتوقع حتى من النساء أن يتصرفن وفقاً للمثل العليا المرتبطة

بالشرف.

ثمة مشاعر معينة فقط تعتبر ملائمة لتقديم الذات من زاوية هذه المثل، فلنـ الضـعـفـ والـجـبـ منـ الـأـمـرـ الـبـغـيـضـةـ، ينـاضـلـ الـأـفـرـادـ لـتـاكـيدـ اـسـتـقـالـيـتـهـ وـقـوـتـهـ، مـنـ خـلـالـ مـقاـوـمـةـ الإـكـراـهـ أوـ مـنـ خـلـالـ رـيـوـدـ الفـعـلـ العـدوـانـيـ تـجـاهـ الـفـقـدانـ، وـفـيـ قـمـةـ مشـاعـرـ الـمـقاـوـمـةـ يـاتـيـ الـغـضـبـ الـذـيـ يـتـركـزـ عـلـىـ لـوـمـ الـآـخـرـينـ، كـمـاـ أـنـ ثـمـةـ اـسـتـراتـاجـيـةـ بـدـيـلـةـ مـنـ أـجـلـ التـاكـيدـ عـلـىـ الشـرـفـ، تـتـمـثـلـ فـيـ الإـنـكـارـ الدـفـاعـيـ لـلـاهـتـامـ، وـبـالـتـالـيـ إـنـكـارـ مـجـدـ وـجـودـ الـإـسـاءـةـ، كـمـاـ يـلـاحـظـ بـورـديـوـ (1979ـ، صـ10ـ٨ـ)، فـيـ «ـالـلـاـسـتـجـابـةـ»ـ، أـوـ دـرـدـ، يـمـكـنـ أـنـ تـعـبـرـ عـنـ رـفـضـ الرـدـ الـاـنـتـقـاميـ، وـالـذـيـ تـلـقـىـ الـإـسـاءـةـ يـرـفـضـ أـنـ يـعـتـبرـهـ إـسـاءـةـ، وـبـتـرـفـعـهـ ... يـجـعـلـهـ أـيـ إـسـاءـةـ تـرـتـدـ عـلـىـ صـاحـبـهـ، فـيـقـدـهـ الشـرـفـ». وـفـيـ الـأـمـثـلـةـ الـتـيـ خـرـبـنـاـهـاـ، ظـهـرـ هـذـاـ الرـدـ فـقـطـ فـيـ حـالـاتـ الـإـسـاءـةـ عـلـىـ أـيـدـيـ أـشـخـاصـ نـوـيـ مـرـتـبـةـ اـجـتمـاعـيـةـ أـدـنـىـ، كـمـاـ فـيـ حـالـةـ «ـمـقـدـمـ»ـ أـوـ فـيـ حـالـاتـ الـحـبـ، كـمـاـ سـنـرـىـ لـاحـقاـ، وـكـمـاـ فـيـ وـسـائـلـ الـدـافـعـ الـمـوجـهـ ضـدـ فـرـضـ إـرـادـةـ الـآـخـرـينـ عـلـىـ النـفـسـ، فـيـ «ـالـروـاقـيـةـ»ـ وـهـيـ الـبـدـيـلـ الـثـالـثـ تـنـسـجـمـ مـعـ الـمـثـلـ الـعـلـىـ الشـرـفـ. فـاعـتـرـافـ الـمـرـءـ بـأـنـ مـجـرـوـحـ أـوـ مـتـاثـرـ تـأـثـرـأـ عـبـيـقاـ بـقـدـانـ عـزـيزـ مـعـنـاهـ الـاعـتـرـافـ بـالـافـتـقـارـ لـلـاسـتـقـالـيـةـ وـالـسـيـطـرـةـ عـلـىـ النـفـسـ، وـهـوـ بـمـثـابـةـ تـبـعـيـةـ نـاجـمـةـ عـنـ الـضـعـفـ. وـهـذـهـ هـيـ صـفـاتـ الـضـعـيفـ وـالـصـغـيرـ وـالـفـقـيرـ وـالـأـنـثـيـ. وـهـذـاـ، فـيـ الـأـفـرـادـ، بـرـدـهـمـ عـلـىـ فـقـدانـ الـأـعـزـاءـ بـالـغـضـبـ وـوـضـعـ الـلـوـمـ عـلـىـ الـآـخـرـينـ، أـوـ بـيـنـكـارـ الـاـهـتـامـ بـالـمـوـضـوعـ، إـنـمـاـ يـعـيـشـونـ وـفـقـاـ لـقـانـونـ الشـرـفـ، وـيـضـفـونـ الـطـابـ الـدـرـامـيـ عـلـىـ مـطـالـبـتـهـمـ بـالـاحـترـامـ الـذـيـ يـسـتـحـقـهـ الشـرـفاءـ.

وبـالـمـثـلـ، فـيـ أـيـديـوـلـوـجـيـاـ الشـرـفـ تـقـدـمـ الـمـفـاهـيمـ الـاـسـاسـيـةـ الـتـيـ تـكـنـ خـلـفـ الـرـيـوـدـ عـلـىـ أـكـثـرـ حـالـاتـ الـفـقـدانـ رـاـدـيـكـالـيـةـ –ـأـلـاـ وـهـيـ الـمـوتـ– عـلـىـ أـقـلـ فـيـ الـتـفـاعـلـاتـ وـالـاتـصـالـاتـ الـاـجـتمـاعـيـةـ فـيـ الصـيـغـةـ غـيرـ الـشـعـرـيـةـ. وـبـيـدـوـ مـعـقـولـاـ الـافـتـرـاطـ أـنـ الـاـهـتـامـ بـالـاـسـتـقـالـيـةـ وـالـفـخـرـ يـجـعـلـ الـأـفـرـادـ مـيـالـيـنـ إـلـىـ تـقـسـيـرـ حـالـاتـ الـفـقـدانـ عـلـىـ أـنـهـاـ تـحدـ أـوـ هـجـومـ شـخـصـيـ، إـنـ الـمـقاـوـمـةـ هـيـ الرـدـ الـمـشـرـفـ عـلـىـ الـهـجـومـ، وـالـغـضـبـ هـوـ الـشـعـورـ الـذـيـ يـنـسـجـمـ مـعـ الـمـقاـوـمـةـ سـوـاـ اـعـتـبـرـ دـافـعـاـ أـوـ مـصـاحـبـاـ لـهـاـ. إـنـ النـاسـ، بـرـدـهـمـ الـفـاضـبـ عـلـىـ الـأـلـمـ الـذـيـ يـسـبـبـهـ فـقـدانـ الـأـعـزـاءـ، إـنـمـاـ يـؤـكـدـونـ عـلـىـ قـوـتـهـمـ وـقـدـرـاتـهـ أـيـ عـلـىـ رـفـضـهـمـ الـاسـتـسـلامـ لـاـ يـفـرـضـهـ الـآـخـرـونـ عـلـيـهـمـ، وـوـضـعـ الـلـوـمـ عـلـىـ الـآـخـرـينـ عـلـىـ مـعـنـاهـ يـرـكـزـ عـلـىـ الـغـضـبـ.

إنـ الـدـرـاسـاتـ السـيـكـيـلـوـجـيـةـ وـالـتـقـاـفـيـةـ لـحـالـاتـ الـفـقـدانـ تـشـيرـ إـلـىـ وـجـودـ طـيـفـ مـنـ الـاـسـتـجـابـاتـ الـعـاطـفـيـةـ وـالـسـلـوكـيـةـ تـتـرـاـوحـ مـنـ الـحـزـنـ إـلـىـ الـعـدـاءـ (ماـرسـ 1974ـ، روـزنـبـلـاتـ وـالـشـ وـجاـكـسـونـ 1976ـ). وـمـعـ أـنـ الـخـطـابـ الـشـعـرـيـ أـوـ الـطـقـوـسـيـ الـبـدـيـويـ نـادـرـاـ مـاـ يـحـمـلـ تـهـيـدـيـاتـ بـالـقـاتـالـ أـوـ مشـاعـرـ الـغـضـبـ، فـيـ التـعـبـيرـ عـنـ هـذـهـ الـمـوـضـوعـاتـ فـيـ الـخـطـابـ الـعـادـيـ يـوـحـيـ بـأـنـ "ـأـلـاـدـ عـلـىـ"ـ يـعـبـرـونـ عـنـ طـيـفـ الـمـشـاعـرـ الـمـرـتـبـتـةـ بـالـجـمـيعـ وـالـفـقـدانـ، وـلـكـنـ بـطـرـيـقـةـ مـحـدـدـةـ ثـقـافـيـاـ وـغـيرـ عـشـائـيـةـ. يـقـولـ لـيـ فـايـنـ (Bـ 1982ـ)ـ إـنـ الـأـفـرـادـ الـذـيـنـ يـنـتـقـمـونـ إـلـىـ ثـقـافـاتـ مـعـيـنـةـ يـفـسـرـونـ، بـصـورـةـ اـنـتـقـائـيـةـ، الـمـوتـ مـنـ حـيـثـ الـمـوـضـوعـاتـ السـائـدـةـ لـلـعـلـاقـاتـ بـيـنـ الـأـشـخـاصـ. وـيـقـولـ هـنـتـجـتـونـ وـمـتـكـالـفـ (1979ـ، صـ4ـ٣ـ)ـ إـنـ "ـالـفـوـارـقـ الـثـقـافـيـةـ"ـ تـؤـثـرـ عـلـىـ الـمـادـةـ الـعـاطـفـيـةـ إـلـىـ إـنـ طـيـفـ الـمـشـاعـرـ الـمـقـبـلـةـ وـكـوـكـبةـ الـمـشـاعـرـ الـمـلـائـمـةـ لـحـالـاتـ الـمـوتـ، مـرـتـبـتـةـ اـرـتـبـاطـاـ وـثـيقـاـ بـالـعـادـاتـ وـالـمـفـاهـيمـ الـخـاصـيـةـ بـكـلـ مجـتمـعـ". وـتـشـكـلـ الـاـسـتـجـابـةـ الـبـدـيـويـ دـغـمـاـ لـلـمـوـاقـفـ الـأـشـرـيوـلـوـجـيـةـ بـشـأنـ الـتـرـكـيبـ الـثـقـافـيـ الـمـشـاعـرـ الـمـرـتـبـتـةـ بـالـمـوتـ، مـعـ تـعـدـيلـ وـاحـدـ: وـهـوـ أـنـ الـأـشـكـالـ الـتـقـاـفـيـةـ الـمـخـلـفـةـ قدـ تـحـمـلـ فـيـ شـتـاـيـاـهـ مـنـ نـظـمـوـنـاتـ مـخـلـفـةـ مـنـ الـمـشـاعـرـ.

إن نفس الأشخاص الذين يقدمون أنفسهم، بقوة، كأشخاص غير ضعفاء وحازمين في حالات فقدان، والذين يتذمرون، وعلى نحو دراماتيكي، لشاعر العجز والضعف والسلبية التي قد تعرّض للخطر صورتهم كأناس أقوياء ومستقلين، هؤلاء الأشخاص يصوّرون أنفسهم في قصائدهم بشكل مختلف. ففي القصائد وطقوس البكا، يعبرون عن مشاعر الحزن ويعترفون بالشعور بالانهيار: فالدموع والاعتلال علامة على تأثير فقدان الأعزاء عليهم، والإشارات الدائمة "لليأس" تكشف عن الإحساس بالعجز. ومن زاوية نظر "أولاد علي"، تعتبر السلبية العاجزة في مواجهة الإساءة علامة على انعدام الرجولة، والضعف في مواجهة الألم الذي يسببه فقدان يوحى، بلغة الشرف، بالتبعية والضعف. إن خطاب الشعر وطقوس التفعع هو خطاب الهشاشة والضعف والتبعية.

أما لماذا يستطيع البدو أن يعبروا من خلال الشعر عن مشاعر الضعف التي من شأنها انتهاك قانون الشرف، ولماذا يستطيع المستمعون أن يطبقوا منظومة مختلفة من المقاييس، فيما يتعلق بالتوافق مع المثل العليا للمجتمع، على التعبير بهذا الأسلوب، وما هي أهمية وجود خطابين متناقضين، فهي جميعاً أسئلة ستتم معالجتها في الفصل الأخير. ولكنني تكون قادرین على ذلك، لا بد من دراسة بُعد آخر لاستخدام "الفنادة" في الحياة الاجتماعية. وفي الفصل التالي، سوف ألقى نظرة على العلاقة بين الشعر والحب.

الفصل السابع

الحشمة وشعر الحب

خطاب الحب

إن العلاقات الشخصية، وخاصة علاقات الحب مع أشخاص من الجنس الآخر، تعتبر ذات أهمية كبرى بالنسبة للبدو. إنها فعلاً، تقع في صلب أيديولوجيا الشرف والخشمة. علاقات الحب تشكل تهديداً للنظام إلى حد يجعلها تخضع للتحكم الصارم من خلال التلاعُب الرمزي. فيتم احتواء خطر الجنس بتحويله إلى عنصر من عناصر قانون الأخلاق الذي يتم بموجبه الحكم على قيمة الفرد. والخشمة، بما فيها التنكر للصلة مع أفراد من الجنس الآخر من غير الأقرباء، تُؤسِّر على أنها فضيلة أخلاقية - وهي بالنسبة للنساء، الفضيلة المطلقة. كما يفسّر التنكر للجنس على أنه أحد جوانب السيطرة على النفس وإطاعة أولئك الذين يمثلون النظام الاجتماعي. إن ارتباط النساء "الطبيعي" الوثيق بالجنس يلقي عليهن مسؤولية النأي بأنفسهن عنه بغية كسب الاحترام، ولكن على الرجال، كذلك التنكر لاهتمامات الجنسية، إذا ما أرادوا تأكيد استقلاليتهم.

كما تقع علاقات الحب في صلب الحياة الشعرية. وكما لاحظنا في الفصل الخامس، يربط "أولاد علي" "الفناء" بالحب الرومانسي أكثر مما يربطونها بأي موضوع آخر^(٤). غير أن الشعر لغة حب متميزة عن ومتعارضة مع الخطاب العادي المتعلق بمثل هذه الأمور. ويمكن ملاحظة نفس نمط الاستجابات المتناقضة الذي يميز استجابات الأفراد تجاه فقدان في أشكال التواصل بشأن علاقات الحب. ففي مسائل الحب، وبدلاً من استخدام خطاب الغضب المتعلق بالشرف مقابل خطاب الضعف والهشاشة الشعري، يُستخدم خطاب الانعزal المتعلق بالخشمة متوازناً مع خطاب الارتباط الشعري والمشاعر العميقية. وتتبدى هذه الثنائية في طريقة استجابة الناس إزاء حالات الحب المرفوض وترتيب الزيجات، والطلاق، وتعدد الزوجات.

العشاق العاشرون

ترتبط قصائد "الفناء" بموضوع الحب المرفوض الشائع، بتجلياته العادية والأسطورية. إن التجارب الحقيقية للعشاق من أفراد المجتمع، والتجارب الأسطورية للأبطال (والبطلات) التراجيديين لقصص الحب الرومانسية البدوية، تظهر، في العادة، توتراً بين رغبات العشاق كأفراد وبين متطلبات النظام القائم على القرابة وترتيب الزيجات وأولوية الزواج بين أبناء وبنات العم. كما ترتبط قصائد "الفناء" بالحب الرومانسي، من حيث إن العشاق يتداولون القصائد عندما يكونون

معاً (مع أن هذه الحالة كانت أكثر شيوعاً في الماضي). وعندما يفترقون يغنين أغاني حزينة للتعبير عن أشواقهم. وفي حكايات الحب البدوية، يتحدث العشاق إلى بعضهم البعض بالشعر.

ومع أن "أولاد علي" يعطون العائلات الحق الذي لا جدال فيه، في ترتيب الزيجات لأبنائهما، فإن لهذا النظام، كغيره، تكلفة. صحيح أن العديد من الزيجات تدور طويلاً وليس تعيسة، بسبب الحظ والتوجه الشخصي ودعم الجماعتين القرابيتين للزوجين، وجود روابط معاشرة أو قرابة سابقة وتقليل متطلبات الزوجين إلى حدتها الأدنى. إلا أن ثمة زيجات لا تطب سوى التعasse.

تشاً التعasse عندما يكون أحد الشريكين كارهاً للأخر الذي اختاره الآخرون له، أو عندما يكون راغباً في الزواج من شخص آخر وحرم منه. فتاریخ الحياة الزوجية "لتافله" الذي أوردهنا في الفصل الثالث لتوضيح حدود الإكراه، يتضمن عدة حالات من الكره، ففي زواجهما الأول من ابن عمها الذي تم ترتيبه من قبل العائلة، كانت تعرف العريس، ولم تكن راغبة في الزواج منه، وقاومت بنجاح. وفي زواجهما الثاني، كرهت العريس في اللحظة التي رأته فيها يوم الزفاف، وهذا النوع من الكره شائع جداً، وخاصة بالنسبة للنساء اللواتي لا يكن لهن رأي في زواجهن، إلى درجة أن له مصطلح خاص (زهد) يعرف به وتصاحبه تصرفات محددة ومتعارف عليها. وإذا رفضت عائلة الفتاة مساندتها في طلبها للطلاق، أو رفضت عائلة الزوج منحها الطلاق، فإن الزوجين يعيشان حياة غير سعيدة.

وكتيراً ما يحدث أن يكن أحد الشريكين غير سعيد في زواجه الذي قام الآخرون بترتيبه، لأنه يفضل الارتباط بشخص آخر. ومع تناقص فرصه الاتصال بين الفتيات والشبان من المراهقين، باستثناء المدن الكبرى حيث التعليم المختلط، فمن المحتمل أن المشكلة اليوم أصبحت أقل تعقيداً مما كانت عليه في الماضي. وحسب أقوال الرواية فقد كانت قصص الحب الرومانسية والوله سائدة في الماضي، حيث الحب المثالي محاط بالسرية ويختفي لقاءات خاصة في أماكن معزولة، وتبادل التذكرة الرمزية كالحلي أو المقتنيات الشخصية الأخرى، ويتسم، فوق ذلك كل، بتبادل الشعر.

إن قصص الحب الرومانسي لا تنتهي، في العادة، بالزواج لعدد من الأسباب، فزواج المحبين يواجه بالمعارضة، ويشكل انتهاءً للمثل الأعلى المتمثل في تحكم العائلة بالزواج، وهو يمثل مبادرة فردية، وبالتالي تحدياً للنظام. إن قبول زواج المحبين معناه إضفاء الشرعية، في الحياة الاجتماعية، على عاطفة لا تتباين من العلاقات بين الآخرين. فقد قال أحد الرجال إن قصص الحب الرومانسي يمكن أن تؤدي إلى الزواج فقط إذا ما حرص الحبيبان على السرية التامة للعلاقة بينهما بحيث لا يتihan لأحد، وخصوصاً أقارب الفتاة، فرصة الشك، مجرد الشك، بأنهما يعرفان بعضهما البعض، وإذا ما لجأا إلى التحايل على عائلتيهما، بحيث تقومان بترتيب الزواج. إن عدم موافقة كبار الرجال أمر مفهوم، لو اقتصر الأمر عليهم، إلا أن النساء، كذلك، يشاركنهم الرأي، ويبينن عدم موافقتهن بالإدعاء بأن زواج المحبين لا ينجح لأن المرأة التي تتزوج نتيجة لعلاقة حب، تصبح ضعيفة أمام زوجها. والمرأة التي تتبع قلبها، إنما تفعل ذلك على حساب أقربائها، فتكون وحيدة في مجتمع زوجها ويعوزها دعم أقاربيها، وعليه، فإنها لا تجد ملجاً تلوذ به إذا تعرضت لسوء المعاملة، ولا سندأ تستند إليه لتحقيق حقوقها.

والشخص الأكثر مسؤولية عن منع وقوع زواج الحب هو ابن العم الأول للفتاة. فبتدخله ومطالبته بالفتاة لنفسه، وهو حق تمنه له العادات، يستطيع أن يسحق أية آمال يعلقها أي منافس محتمل. وفي بعض الأحيان تكون مطالبته

بالفتاة معززة برغبة حقيقة في الزواج منها، وفي كثير من الأحيان، تكون بتحريض من أقربائه، أو أنه يفعل ذلك كي يحافظ على شرف الجماعة القرابية الذي تعرض للتهديد بسبب الرغبات المخلة لفتاة من قرباته تفتقر إلى الحشمة. إن هذا التهديد لسلطة الأقرباء يشكل أساس المشكلة مع قصص الحب.

ويستفيد أبناء العم، عادة، من هذا الحق، كما تشهد بذلك القصص التي لا تحصى، حقيقة كانت أو خيالية، لعشاق سيني الطالع أو زيجات حب مرفوض. وقد اشتكت العديد من الرجال من أنهم حرموا من الزواج من فتيات أحالمهم بسبب تدخل أبناء عمومتهن، ومن أن العديد من النساء تزوجن من أبناء عمومتهن، فالحالج مثلًا، كان قد وقع في حب ثلاثة نساء ورغب في الزواج منهن قبل أن يتزوج امرأته الحالية، ولكنه منع من ذلك، في الحالات الثلاث، على أيدي أبناء عمومتهن، لقد مر في أول قصة حب رومانسية عندما كان في السابعة عشرة من عمره، وروايتها للقصة مثيرة للاهتمام لأن فيها إشارة للدور الذي لعبه الشاعر. وقد شعر هو والده بالخدر إزاء ذلك التحدى الرومانسي، وهي حقيقة هامة سأناقشها في الفصل الأخير. ولكنني ساكتفي، هنا، بالإشارة إلى أن الناس يعززون النظام الاجتماعي ويعقون كل من يحاول انتهاكه. وسأعيد، فيما يلي، صياغة قصة "الحاج":

«كان ذلك عام ١٩٥٠. كنت أعيش فتاة من قبيلة المرابطين. كان والدها والدي صديقين حميمين. كانت الفتاة صلبة ولكن جميلة أحببتها وأحببتني. كنا نقوم بترتيب لقاءات بيننا عبر الأصدقاء الذين كانوا يقللون الرسائل بيننا، لم تكن اللقاءات تتوم أكثر من دقائق معدودات، يلقي فيها أحدهما الشعر للأخر، إنني لم أمسها قط. كنا نلتقي لنتحدث فقط، وليس لأي هدف آخر، أقسم على ذلك. فنحن بشر ولستنا بهائم، لقد كان ذلك حبًا حقيقياً، حباً من ربنا.

وذات يوم، وبعد كثير من التخطيط، تمكنا من ترتيب موعد لقاء خاص. كنا في الصحراء، بعيداً عن المضارب. جلسنا معاً، على مسافة محترمة، وكانت أضع بندقتي في حجري. وفجأة ظهر ثلاثة من أبناء عمها (لست أدرى كيف عرقوها باللقاء). يبدو أنهم كانوا يراقبونها.

كادت الفتاة أن تموت خوفاً، فقد عرفت أنهم سيقتلونها أو يقتلوني. ولكنني كنت أحمل بندقية، وهم عزل، فسألتها: «هل ستكونين في أمان في بيت أبيك؟»، فأجبت بنعم، فنهضنا وسررت معها ببطء باتجاه مضربها. وسار ثلاثة بقرينا يراقبون كل خطوة. ولكنني أوصلتها بسلام وأمان، وشرحت لوالدها كل شيء.

جاء والدها لرؤيه والدي وأخبره بكل ما حدث. فكانت فضيحة كبيرة غير أن والدي كان مغرماً بي، كما كان والدها مغرماً بها. وقال إنه راغب في تزويج ابنته إلىّي. وكان والدي راغباً في دفع مهر العروس. لم يسبق أن أفلت أحد بشيء من ذلك، إلا أن الجميع احترمني لأنني لم أهرب تاركاً فتاتي، وإنما أوصلتها إلى منزلها، بشجاعة، وجميلتها من كل سوء، وقد أظهرت تلك الحادثة أنني كنت رجلاً حقيقياً.

بيد أن أبناء عمها منعوا وقوع الزواج. ودعوا إلى عقد جلسة قبلية "ميعاد" لحل المشكلة. وخرجوا بقرارات تمنعني من رؤيتها والتحدث إليها ثانية. وقالوا إن عليّ ألا أحاول الاتصال بها مرة أخرى. ثم قام أحد أبناء عمها بالزواج منها. ولم تنزل تعيش معه. وزوجها الآن صديق لي، ولذلك فإنني أراها من وقت لآخر. وأسلم عليها عندما أذهب إلى بيتهم (دلالة على الألفة).

لقد انتهى كل شيء الآن، حتى المشاعر. ولكنها -أي المشاعر- عاشت طويلاً وكانت حزيناً جداً وقتئذ. وكان والدي

يطلب من الناس إلقاء القصائد التي أفتتها فيها وريودها عليها، لأنها كانت قصائد جميلة^(٣). ولقد تزوجت في وقت متاخر، كنت في الثلاثين من عمري، ذلك لأن الأمر نفسه ظل يتفكير. لقد حدث مرتين بعد ذلك. فقد أحببت فتاة وأحببتي، ولكن لم يكن ثمة «نصيب». وفي كل مرة منها، كان أبناء عم الفتاة يحولون دون الزواج. وأخيراً، استسلمت، وبيت على استعداد للزواج من آية امرأة كبيرة في السن».

يشعر من الاعتزاز بمهاراته الشعرية، عرض "الحاج"، ذات يوم، أن يسجل لي بعض قصائد "الفنادة" ثم راجعنا الشريط معاً، حيث قام بتفسير القصائد الاشتئ عشرة التي غناها. والقصيدة الأولى كان قد ألقاها عن الفتاة "المرابطية" بعد زواجهما من ابن عمها بستين. وأوضح لي أنها تتحدث عن ياسه جراء عدم تمكّنه من الزواج منها، ولأنه لم يتقدّم منها سوى الذكريات الاليمة، فهو عندما يفكّر بها، يصاب بالمرض ولذا، يُمني لو يستطيع نسيانها:

تھاں پاچاں

لو كان ما علينا يخطروا..."

وفي قصيدة أخرى عن امرأة متزوجة كان قد أحبها، يصف العناء الذي يصيبه في محاولته الظفر بنظرية خاطفة، ولو عن بعد، لتلك المرأة التي لا تملك أن تلقاء، والكلمة التي يستخدمها للتعبير عن المرأة المتزوجة شائعة في هذا اللون الشعري، مع أنها غير مستخدمة في العامية. فهي مشتقة من نفس الأصل الثلاثي لكلمة "رهينة":

مذاہلہ کیا عین

أولافن مراهين ما فضوا....

نواج تقلیدی

إن الشعر، كما توضح هذه الحالة، هو الوسيلة التي يتم من خلالها التعبير عن مشاعر الحب والشوق. صحيح أن غالبية الناس لا يعيشون حياة درامية، ولا يتوقفون توقاً شديداً للممنوع، ولا يموتون كسيري بواجههن أحواً شخصية صعبة، كثيراً ما تنجم عن الطريقة التي يبني فيها المجتمع البدوي العلا والنساء.

وتتعكس العلاقة المعقّدة بين الشعر وخطاب الحياة اليومية في ردود فعل "فأيقنة"، وهي شابة في الخامسة والعشرين من عمرها، تجاه ترتيب زواجهما من رجل. فإذا وضعنا ردودها الشعرية إلى جانب ردودها الواقعية، أمكننا أن نرى كيف تشبّثت بمشاعر ردّاً على متصارعة. فقد كان ألم ما يعتنيها في التفاعلات الاجتماعية العاديّة، حرصها على أن تحافظ على صورتها كفتاة بدوية مثالية من عائلة طيبة وتعرف معنى "الحشم"، بمعنّيه، الاحتشام الجنسي واللياقة. وكامرأة طيبة، يتعين عليها لا تقاوم زوجاً قام أشقاءها بترتيبه، لأن ذلك من شأنه أن يشكّل تحدياً للنظام. وفي نفس الوقت ينبعغى لا تعبّر عن اهتمامها بالرجال، ولا حتى بزوجها، كي تحافظ على صورتها كامرأة تتمتع بالاحتشام الجنسي. ففي تفاعلها مع الآخرين في أسرة زوجها وفي حديثها معه، كانت متمسكة بهذه المقاييس، أما في قصائدتها، وخاصة تلك التي ألقتها في الأشهر الأولى لزواجها، فقد عبرت عن مشاعر مختلفة تجاه زواجهما، مختلفة



أم وابنتها

تماماً عن تلك التي عبرت عنها في حديثها أمام الناس.

رُفِّتْ "فايقة" زوجة ثانية، وك搖ل راشد، قام زوجها بنفسه بترتيب زواجه، مستخدماً صديقه ك وسيط، ومع أنه يدعى بأنه رأها قبل الزفاف، فقد أصرّت على أنها لم تره قط. ونظراً لأنّه لم تكن ثمة زيجات سابقة بين عائلتيهما، ولأنّ كلاً منهما يتسبّب إلى عائلة ذات مكانة رفيعة، ولا تربطهما صلة قرابة، فقد كانت المفاوضات شاقة وطويلة ومهر العروس غالياً. ولذا أقيمت حفلة زفاف كبيرة.

في البداية، بدّت الأمور على ما يرام. وكانت فايقة تشعر بالخجل، إذ لم تكن تعرف أيّاً من نساء جماعة زوجها. فكانت نادراً ما تتكلّم وقليلًا ما تتكلّم في الأسابيع الأولى. وهذا أمر طبيعي، فالغربيات يتوقع أن يشعّن بعدم الراحة وأن «يتحسّمن». وكانت النساء اللواتي يعيشن في أسرتها وأخوات زوجها والزائرات، يناففنها باستمرار بالأمور الجنسية، وكان حديثهن معها مليئاً بالغمز عن المتع الزوجية. ولكنها كانت تظاهر بالبراءة وبالجهل بتلك الأمور، منكرة معرفتها بما ترمي إليه النساء. لقد وجّدن إصرارها مزعجاً إلى حد ما لأنّه يعكس شعورها بالغربة، إلا أنّهن أدركوا، في نفس الوقت، أنّ عليهن احترامها ما دامت تفعل ذلك بداعف الاحتشام الجنسي.

بعد مرور قرابة أسبوعين على زفافها، بدأت بالظهور أولى الإشارات إلى إنّها لم تكن سعيدة في زواجه. وقد غلّفت عدم رضاها بعبارات تعزّز صورتها باعتبارها غير معنية بالرجال والجنس وتدل على أنها تكرس نفسها لجماعتها القرابية. فويخت الفتيات، ذات ليلة، لأنّهن كنّ يغنّين أغاني الأعراس، بالقول: «من الخطأ الرقص والغناء للعروس ليلة زفافها، فما الذي يحتفل به الناس؟ هل يحتفلون بفراقها لأعزّائها؟»، ذات يوم، بعد أسبوع قليلة من زواجها، انفجرت بالبكاء، زاعمة أنّ السبب يعود إلى افتقادها لأهلها. وبعد يومين من تلك الواقعية، أسرّت إلى حماتها بأنّها « Zahida » (أي نافرة من زوجها). تلك الليلة، سهرت مع النساء حتى وقت متأخر، متّجاهلة بعناد مناشدتهن لها الذهاب إلى غرفتها، حيث كان زوجها بانتظارها على آخر من الجمر. وظلّت هكذا، تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى، ليلة بعد ليلة.

ذات مساء، وعدتني بالمساعدة في تفسير بعض أغاني الزفاف، وجلسنا معاً في غرفتها. وبعد قليل شرعت بإلقاء قصائد وأغاني جديدة. غنّت أولًا أغنية طويلة مؤداها أنّ مشاركة امرأة أخرى في الزوج ليست بالأمر الحسن، ثم ألقت قصيدة قصيرة بدّت أقرب إلى الحكم، وتدور حول نفس الموضوع، وهو الامتعاض من تعدد الزوجات.

"الموت والعمى والفقير
والعزّا ولا صوب الغني...."

ثم ألقت سلسلة من قصائد "الغناؤ" عن القسمة والنصيب أو قدر الإنسان في الحياة. وعندما سألتها عمّا إذا كانت أغنية بعينها تتحدث عنها، ضحكت وقالت إنّها مجرد أغنية، ثم سألت إن كان لذلك أهمية، واعترفت قائلة: «نعم، حتى هذه الأغنية هي عني»، ويبدو أن تلك القصائد إنما تعبّر عن عدم رضاها عن الزواج الذي تم ترتيبه لها. ففي القصيدة الأولى تشير إلى أنها مستفزّة من أمر ليس بيدها عليه حيلة، وتقصد اختيار شريك حياتها:

"تريد يا عزيز تخيب
وتعارك على شيء ما قسم...."

وفي الثانية، تقول بأن نصيبها سيء لدرجة أنها لا تمنى مثلاً صديق:

"اقسامي بلا غيات"

"الصاحب الله لا يجيبهن..."

وشرحـت لي القصيدة الثالثة على أنها تدور حول امرأة لم تستطع نيل ما تبتغي.

"ما من اللي يا عين

"اجرحك غير قولي ما قسمش..."

بعد بضعة أيام، رافقناها (شقيق زوجها وشقيقته وأنا)، في زيارة رسمية لوالدها⁽³⁾. كانت رحلة شاقة عبر الصحراء حيث واجهـنا مشكلة العثور على الطريق، وحيث علـنا في عاصفة رملية. لم نمكث طويلاً هناك لأن شقيق زوجها كان على عجلة من أمره وتـواقاً للعودة. فخـاب أمل فـايـقة، إذ كانت راغبة في البقاء كـي تـتمكن من رؤـية شـقيقـها الأصغر الذي أطلق سراحـه لتـوـهـ من السـجـنـ، ويفترـضـ أنـ يكونـ فيـ طـرـيقـ عـودـتـهـ إـلـىـ بـيـتـ أـبـيهـ. وعـندـماـ عـدـنـاـ، قـالـتـ إنـهاـ مـريـضـةـ وتـذـمـرتـ منـ عدمـ تـرـكـهاـ فـيـ بـيـتـ والـدـتهاـ، حيثـ سـيـحـضـرـ شـقيقـهاـ.

بعد عـودـتـناـ منـ الرـحـلـةـ أـخـذـتـ فـايـقةـ تـبـحـثـ عـنـ الـأـخـطـاءـ فـيـ كـلـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـجـمـاعـةـ زـوـجـهاـ، فـرـاحـتـ تـشـكـوـ، لـيـ وـلـنـسـاءـ الجـمـاعـةـ الـأـخـرـيـاتـ، مـنـ أـنـ رـجـالـ الـجـمـاعـةـ يـهـلـونـ نـسـاءـهـمـ وـأـطـفـالـهـمـ، وـيـرـهـقـونـهـمـ، وـأـنـ أـسـلـوبـ حـيـاتـهـمـ مـرـعـبـ، بـخـلـافـ مـاـ اـعـتـادـتـ عـلـيـهـ، كـوـنـهـاـ مـنـ بـنـاتـ الـمـدـيـنـةـ. وـمـنـ غـيرـ الـواـضـعـ مـاـ إـذـاـ كـانـتـ تـهـدـفـ مـنـ وـرـاءـ ذـلـكـ إـلـىـ إـهـانـتـهـنـ وـحـسـبـ، أـمـ إـلـىـ اـسـفـرـازـهـنـ بـحـيـثـ يـصـبـحـ رـاغـبـاتـ فـيـ إـرـسـالـهـاـ إـلـىـ أـهـلـهـاـ. كـمـ بـدـأـتـ بـإـلـقاءـ مـزـيدـ مـنـ الـأـشـعـارـ وـجـدـتـهـاـ أـكـثـرـ سـلـبـيـةـ مـنـ سـابـقـاتـهـاـ. فـكـانـتـ الـقـصـيـدةـ الـأـولـىـ الـتـيـ أـلـقـتـهـاـ بـعـدـ عـودـتـهاـ كـنـيـةـ وـمـحبـةـ:

"عـلـىـ صـدـيرـيـ حـطـيـتـ

"شـاهـيدـ بـلـاـ مـوتـ يـاـ عـلـمـ..."

وفيـ الـيـوـمـ التـالـيـ أـلـقـتـ قـصـيـدـتـيـنـ أـسـمـعـتـهـمـ فـيـمـاـ بـعـدـ لـبـعـضـ النـسـاءـ الـلـوـاـتـيـ أـعـطـيـنـ تـفـسـيـرـاـ لـهـمـاـ عـلـىـ أـنـهـمـ تـتـحـدـثـانـ عـنـ عـدـمـ سـعـادـتـهـاـ بـالـزـوـاجـ وـدـرـغـبـتـهـاـ فـيـ وضعـ نـهـاـيـةـ لـهـ. وـكـانـ لـدـيـهـنـ شـكـ فـيـ أـنـ فـايـقةـ تـرـغـبـ فـيـ الزـوـاجـ مـنـ شـخـصـ آخرـ. وـالـقـصـيـدـتـانـ هـمـاـ:

"زـعـمـةـ مـاـ تـرـيدـ العـيـنـ

"تـزـهـاـ جـدـيدـ وـبـرـوقـ حـالـهـاـ..."

"إـنـ مـاـ جـداـ صـوبـ جـدـيدـ

"صـدـاعـ الـعـقـلـ مـاـ زـالـ يـاـ عـلـمـ..."

وـعـنـدـمـاـ سـأـلـتـهـاـ، عـلـىـ اـنـفـرـادـ، عـنـ هـذـهـ الـقـصـائـدـ وـعـنـ مـشـاعـرـهـاـ نـحـوـ زـوـاجـهـاـ، قـالـتـ فـيـ الـبـداـيـةـ إـنـهـاـ غـيرـ سـعـيـدةـ لـأـنـ زـوـجـهـاـ دـمـيمـ وـكـبـيرـ فـيـ السـنـ (وـلـمـ يـكـنـ كـذـلـكـ). غـيرـ أـنـهـاـ فـيـ حـدـيـثـ أـخـرـ بـيـنـنـاـ جـرـىـ بـعـدـ بـضـعـةـ أـيـامـ، وـيـدـلـاـ مـنـ الإـشـارـةـ إـلـىـ رـغـبـتـهـاـ فـيـ رـجـلـ آخـرـ، نـحـتـ مـنـحـيـ آخـرـ، فـقـدـمـتـ نـفـسـهـاـ كـاـمـرـأـةـ مـحـشـمـةـ وـلـاـ جـنـسـيـةـ، مـعـرـفـةـ بـرـعـبـهـاـ مـنـ الـجـنـسـ،

وكتبوا طيبة ترتبط بأوثق الصلات مع أقربائها وتكرّس نفسها للإسلام. وقالت بأن لا شأن لها بالزواج:

- لا أحب أن أكون متزوجة، ولا أحب الرجال. أود أن أذهب إلى عائلتي وأن أعيش معها إلى الأبد، من الأفضل العيش بدون رجل، ما فائدة الزواج؟».

- هل تكرهين جميع الرجال؟

- لا، فقط الرجل الذي يريد أن يأخذني. لم أكن أريد الزواج، لقد طلبني العديد من الناس، ولكنني رفضت. كنت أريد فقط أن أبقى مع أقربائي الذين أحبهم، أريد أن أصلي وأن أؤدي فريضة الحج، أماأطفال شقيق، فإنني أهتم بهم جدًا، فانا التي ربّتهم، ما أهمية هذا الزواج، بعيداً عن الأحباب الذين لا تستطيعين حتى زيارتهم، الرجال؟ لم أحبهم قط، إنني أخافهم وأقرفهم.».

كيف كان شعورك ليلة زفافك؟

«كنت خائفة جداً، ومرتبكة، يا إلهي، كم كنت مكسوفة ومسميتة، لقد شعرت بالغثيان، ولم أستطع تناول الطعام، أمضيت الأسبوع الأول بطولة على تلك الحال... مسميتة ومرتبكة. لا أريد ذلك، كل ما أريد هو أن أعود إلى أهلي، وإن أفلتها مرة أخرى، لن أتزوج ثانية».

بعد يومين من ذلك الحديث، هربت فايدة، مخلة وراعها اهتماجاً كبيراً في صفوف الجماعة واهتمامًا كبيراً وتكهنات كثيرة حول دوافعها، لكن، في النهاية، تم إقناع فايدة بالعودة إلى بيت الزوجية، بعد مفاوضات شاقة وبعدما أشيع عن استخدام القوة من قبل إخواتها والترهيب من قبل والدتها.

غير أن فايدة لم تعط قط جواباً واضحاً ومحدداً على السؤال: «لماذا هربت؟»، وعندما لا يكون جوابها «ليس هناك سبب...»، كانت تصر على أن زوجها بدا لها فجأة كروح شريرة، فهربت والرعب يملأ قلبها، أما الناس فقد طرحوا عدداً من الفرضيات: بعضهم قال إن ما فعلته لا يعود كونه مناورة لبنتها لترفع من مكانتها لدى زوجها ولتضمن مكاناً لها في قلبها، وافتراضوا أن هدفها الحلول محل ضررها، والبعض الآخر اعتقاد أنها هربت بسبب غيرتها من الزوجة الأولى، واشتبه آخرون بوجود أعمال سحر، ويبدو أنه لا يمكن تبني أي من هذه الفرضيات بشكل قاطع.

لكن قصائدها أظهرت ما اعتبره الناس «الحقيقة». وبعد عودتها، بدأت تشكو من المرض كثيراً، وتدافع بعناد عن فعلتها أمام جميع النساء اللواتي كن يمارسن عليها الضغط ويقمن بتوبيقها، وتلتقي أو تقني العديد من قصائد «الفناء». وتدور كافة قصائدها تقريرياً حول موضوع تحمل الخط العاثر ومكافحة الشوق من أجل شيء لا تستطيع الحصول عليه، كانت المرأة الوحيدة التي نكثت فيها بالوعد الذي قطعته على نفسها بعدم كشف أي من قصائد النساء للرجال، حين قرأت بعض قصائدها لشقيق زوجها الذي كان محظوظاً للغاية بشأن حقيقة مشاعرها، وكانت قد أفسحت له بأنها ألغت على مسامعي بعض القصائد، ورجاني أن أسمعه إياها، أصفى لها باهتمام شديد، وكمؤيد للنظرية الثالثة بأنها فعلت ذلك كمناورة غايتها تحسين مكانتها عند زوجها، صُفعَ لها سمع، وغير رأيه على الفور، وكان أثناء استماعه للقصائد، يطلق تعليقات من مثل: «هل الأمر بهذا السوء؟ لم أكن أدرك ذلك، إنها حقاً منزعجة».

وعندما تحدثت إلى بعض الثقات من النساء، أكدن لي بأنها لم تكن تعيسة فحسب، وإنما كانت تحب رجلاً آخر. وما واجهتها بالأمر دافعت بالسؤال عن أخبرتني بذلك. تظاهرت بأنني استنتجته من خلال قصائدها، فأعترفت لي بأنها كانت ترغب في الزواج من رجل آخر من قبلية أخرى، ولكن أشقاءها رفضوا طلبه على خلفية عداء بين العائلتين. وقالت بأنها لم تعرفه معرفة فعلية ولكنها سمعت بأنه شاب وسيم وثري.

وهكذا يمكننا استخلاص بعض النقاط الأساسية حول استخدام الشعر في الحياة الاجتماعية من ردة فعل هذه المرأة تجاه الزواج الذي يرتبه الآخرون. ويبدو أن "الفناء" هي الوسيلة التي استطاعت المرأة من خلالها أن تعبّر عن استجابات غير ملائمة ثقافياً لامرأة بدوية شابة. فالإذعان لقرارات أشقائهما وأقربائهما، وخاصة فيما يتعلق بالزواج، كان لائقاً، نظراً لأن الاحترام يتطلب التنكر للحب أو إنكار الاهتمام بشيء من هذا القبيل. وقد حاولت أن تسليك الطريق الصحيحة، أو على الأقل أن تقدم نفسها كفتاة تمثل للمثل العليا السائدة. وحتى في هربها، حاولت اتباع الوسائل المعتادة لإعلان عدم سعادتها بالزواج، إلا أنها، في قصائدها التي ازدادت عدداً وحدة مع تفاقم شعورها بالتعاسة، عبرت عن منظومة مختلفة من المشاعر، وقدّمت جانباً آخر من الأحساس لم يكشف عنه النقاب في أية وسيلة أخرى. وحقيقة أن الآخرين يعتقدون بأن القصائد تعكس ردود فعلها بصورة أكثر دقة وموثوقية مما يعكسه سلوكها وحديثها العاديان، وهي حقيقة مثيرة للفضول أكثر من حقيقة أنها استخدمت الشعر للتعبير عن مثل تلك المشاعر.

الزواج والطلاق وتعدد الزوجات

حب الشباب عابر، سواء انتهت نهاية سعيدة أو لا. وما إن يتزوج الأفراد ويستقرّوا ويبدعوا حياتهم الراسدة، حتى يجدوا أنفسهم في مواجهة أنواع مختلفة من أزمات الحب. إن معظم أفراد "أولاد علي" يتزوجون في سن مبكرة - الإناث بين الخامسة عشرة والعشرين، والذكور بين السادسة عشرة والثلاثين - حسب وضعهم المالي. والعديد من الزوجات الأولى لا تدوم طويلاً، بل تن分成 عراها في الأشهر الأولى بسبب تناحر الشباب أو مصاعب الزواج. ومعظمهن يستمرون مع الشريك الثاني.

إن المثل الثقافية العليا للحشمة هي التي تشكل سلوك وموافق الزوجين كل منهما تجاه الآخر. وحتى لو طرر الزوجان مع الزمن روابط مودة بينهما، فمن النادر أن يظهرها بعدهما على الملأ، فهما لا يقضيان معاً وقتاً طويلاً ولا يخوضان في حديث مطول، ولا يتناولان الطعام معاً، ولا يعملان جنباً إلى جنب. كما أن كلاً منهما يتحاشى، من باب الأدب، الحديث عن الآخر أمام الناس، ولا يذكر صاحبه بالاسم. وعندما يتحدث الرجال والنساء عن أزواجهم أو عن الزواج، فإنهم يعمدون إلى التعبير عن مدى محدود ونوع خاص من المشاعر، وفي أحسن الأحوال يؤكدون عدم اكتراهم أو استقلاليتهم العاطفية. وتطلق النساء النكات للإيحاء بالبعد عن أزواجهن وقلة اهتمامهن بهم، وفي حالات النزاعات الزوجية، تطفو على السطح الإهانات والشكوى المرّة، ولكنها دائمًا تصاغ بلغة مادية وليس عاطفية، ويتبرّرها بالمطالبة بالحقوق والواجبات.

وأحياناً تعزّز بعض النساء هذه المقاييس من خلال المناكفة. فقد دهشت ذات مرة عندما دخلت امرأة شابة أحد

المنازل وهي تبكي. وكان زوجها قد أعادها إليه بعد هجرها لمدة سنتين. وهو اليوم يقسّو عليها لأن دجاجاتها توسم في البيت، ويريدوها أن تتخلص منها. ولكنها قضت سنوات في تربية دجاجاتها، وتستفيد منها في إعالة أطفالها، وقد اتفقت جميع النساء الموجودات في الرأي مع امرأة عجوز حين قالت: «ولماذا وافقت على العودة إليه؟ وما حاجتك برجل؟ إن دجاجاتك أفضل كثيراً من الزوج».

إن من غير اللائق أبداً أن تشكو امرأة كبيرة السن من فقدان زوجها كشريك جنسي. ويقول بعض الرجال إن الزوجين كبيري السن يجب أن يكونا أشبه بأخ وأخت. وتعتقد النساء أن من «الغيب في وجه الولي» أن يكون بينها وبين زوجها اتصال جنسي عندما يكبر أولادها. ولذا نالت إحدى النساء في جماعتنا التقدير الكبير على ردها الهادئ والمتزن على هجر زوجها لها وزواجه من امرأة أخرى، بينما واجهت أخرى، ستفقد حكايتها لاحقاً، النقد على اعترافها بالرغبة في زوجها النافر.

غير أن الارتباط العاطفي الذي ينشأ بين الزوجين على الرغم من الانزواء الثقافي والاجتماعي للعلاقات العاطفية بينهما، يمكن أن يكشف عنه النقاب، في الشعر على الأقل، عند تعرض العلاقة للخطر. فالطلاق يمكن أن يكون حدثاً حاسماً في حياة الناس. وفي السنوات الأولى للزواج أو قبل إنجاب الأطفال، سواء كان بسبب النزوج أو الزوجة، نادرًا ما يسبب الطلاق أي كرب. فالمراة تعود إلى عائلتها وتتزوج، في الأغلب، بعد ذلك بوقت قصير. ولا يلحق الطلاق بالمرأة آية وصممات، بل إن المطلقات كثيراً ما يطلبن مهوراً غالياً. إن ما يزيد على ثلث الراشدين في جماعتنا طلقوا رسميأً مرة واحدة على الأقل⁽⁴⁾.

لكن إذا ما وقع الطلاق بعد عدة سنوات من الزواج، فيمكن عندها أن يسبّب مشكلة حقيقة. ذلك أن المرأة في مثل هذا الوقت، تكون قد أنجبت عدة أطفال، ومن غير المعقول أن تطلب الطلاق، حتى لو تعرضت للإساءة، أو كانت غير سعيدة في حياتها الزوجية، لأنها ستتجبر على ترك أطفالها، وهو أمر لا تطيقه معظم النساء، والأكثر شيوعاً في هذه المرحلة من الزواج، هو أن يطلق الزوج زوجته بعد نزاعات زوجية، أو «يتركها» ليرتبط بزوجة أصغر سنّاً. وفي هذه الحالة يكون أمامها خيارات: إما العودة إلى أقربائها وإما البقاء مع أبنائهما. وغالباً ما تخطر البقاء مع أبنائهما، وعندئذ يكون النزوج مسؤولاً عن طعامها وكسائتها ومواءها. وفي حالة الطلاق الفاضب، فإن الزوجين لا يقضيان معاً أية فترة من الوقت ولا حتى يسلم أحدهما على الآخر في المخيم. أما في حالة الطلاق الودي، أو عندما «يترك» الزوج امرأته الأولى (وهي عادة ابنة عمه) ليتخد زوجة أصغر، فإن الأولى تحافظ بموقعها كرئيسة للأسرة، وتستمر في مناقشة أمور المعيشة، مع زوجها السابق، وتظل مسؤولة عن أمواله وتشارك في المسائل الخصوصية التي تتطلب الكتمان.

ويوضح حالة «صفية» التأثير الشخصي المدمر للطلاق غير المرغوب به، والضغط الاجتماعي والثقافية التي تمارس بهدف عدم الاعتراف بالألم الذي يسببه، والأكثر أهمية من ذلك، هو أن ازدواجية ردها على الطلاق، من خلال التفاعلات الاجتماعية العادلة من ناحية، ومن خلال الشعر من ناحية أخرى، وربما فعل أفراد جماعتها تجاه هذه التعبيرات المختلفة، تبين أهمية دور «الفنانة» في الحياة الاجتماعية.

في أحد الأيام حدثتني تلك المرأة، وهي في الأربعين من عمرها، عن حادثة طلاقها التي كانت قد وقعت قبل عام من قدومي إلى المخيم، حيث قضت سنتي حياتها الزوجية العشرين. قالت: «كانت ابنتي الصغرى ترضع عندما تركني. كنت

مربيضة ومتعبة، كان الوقت بعد الظهر، وكفت جالسة بقرب الفرن عندما جاء «الرجل»، وقال لي فجأة:

-أنت طالق.

-شكراً، لا بأس، ردت عليه.

-بوسعك الذهاب إلى أهلك الآن. قال.

ـ وأترك بناتي هنا ليصيبحن خادمات للنساء الآخريات؟ أجبته. لا، سأمكث هنا مع أطفالي، أضفت.

مررت سنة ونصف بدون أن يكلم أحدنا الآخر، في الوقت الحالي نسلّم على بعضنا البعض، أنا لا أريده، ولا أريد منه شيئاً سوى أن يبني لي بيئاً أعيش فيه مع ابني، مكاناً أشعر فيه بانتي في بيتي. لم أكتثر عندما طلقني، فإنتي لم أكن أحبه، لقد اتخذ زوجة أخرى، ولكن ذلك لا يضيرني، إنتي لا أتشاجر معها، ولم أفعل؛ مثل هذه الأشياء لا تزعجنا».

لم تذهبني هذه الأقوال. فنبرة عدم الاكتتراث العدائية فيها منسجمة مع ما يعبر عنه الرجال والنساء في حديثهم عن النزاج، حتى أولئك الذين لم تشملهم حوادث الطلاق أو تعدد الزوجات. وكما لاحظنا في الفصل الأول، فإن هذا النوع من الردود العاطفية على الأوضاع المفولة، هو من سمات الحياة الزوجية.

ومع ذلك، وبعد يومين من هذا الحديث، وبينما كنت أجلس مع عدد من النساء في منزلها وتنجادل أطراف الحديث، طرقنا إلى أبواب زوجها السابق، ومكان وجوده، حيث كان في رحلة خارج المخيم، فإذا بها تلقي هذه القصيدة القصيرة.

ـ خططها سريب عزيز

ـ كيف نسها نسيل به...

ـ إنتي أتذكر المرأة الأولى التي التقيت فيها «صفية». كنت قد وصلت مع فتاة جامعية مصرية، في أول زيارة لي إلى المخيم. سألتها صافية عما إذا كانت إحدانا متزوجة، فأجبتها بالتفتي. مالت ثم قالت: «إياك أن تتزوجي، وماذا ستتعلمين بالزواج؟ إن الرجال ليسوا أكثر من أولاد كلب. إنهم لا يفيدونك بشيء». بعد مرور بضعة أشهر على إقامتي بين الجماعة، أربت آلة التسجيل التي بحوزتي لمجموعة من النساء لأول مرة، فتطوعت بعضهن لغناء، ومن بينهن صافية التي قدّمت هذه الأغنية:

ـ يا انظار يرون عظم

ـ تغالى عرب ويقارقوا...

ـ فلم يكن ثمة من شك عند جميع النساء اللواتي سمعن الأغنية على الشريط فيما بعد، في أنها تقصد زوجها السابق.

ـ إن انعدام التوافق بين ما قالته صافية في حديثها العادي وما عبرت عنه في الشعر، أمر ملفت. فقد تراوحت أقوالها العادبة بين إنكار الاهتمام بخساراتها ويرفض زوجها لها، والتعبير عن المراارة والغضب. ومع ذلك فإن قصيديتها المذكورة تتركان انطباعاً حزيناً. فاللموع المرتبطة بصور الفيضان، والإشارة إلى العيون، تعتبر دلالات على الحزن

والمعاناة، وإن تحذيرها لنفسها من النتائج المترتبة على إطلاق العنان لنفسها، ونصيحتها لعينيها بأن تكونا قويتين، يوحيان بضرورة التخطي بالحذر وبذل الجهد في سبيل السيطرة على الحزن.

إن ريد فعل النساء الآخريات في الجماعة، بمن فيهن ضرائرها، على أقوالها، سواء الشعرية أو غير الشعرية، تعطي مؤشرات قيمة على وظائف «الفنارة»، فالأغنية المسجلة على الشريط أثارت أصوات المزاح المتواتر من جانب النساء المحركات من إظهار عدم الاحتشام، وأصواتاً متعاطفة مع صفيحة من جانب أولئك اللواتي كان لديهن اهتمام بها، وفهمنَّ حالتها وتتأثرنُ بالقائلها. وكانت قد ألقىت القصيدة الأخرى بحضور عدد من النساء، بمن فيهن ضرائرها اللواتي لم يقلن شيئاً، وعندما سألتها عن معنى القصيدة، قالت إحدى ضرائرها مازحة: «إذهي واسألي «الراجل» عندما يعود». لكن صفيحة رجتني ألا أفعل.

بعد مرور بضعة أشهر على حديثي معها، قرر زوج صفيحة إعادة إياها إليه. فبدأت، فجأة، بارتداء ملابس جميلة، ووضع «الكحل»، في عينيها، واقتصرت أن ينام أطفالها الكبار عند جدتهم، وليس في غرفتها. وقالت مازحة، إنها بانتظار «النقطوط». إن ابتهاجها الصارخ بالعودة إلى الزوج صدم الجميع، وشرع الناس بالقالق وبالقالق وبمناكمتها. حتى إن حماتها الغاضبة قالت باستهجان: «انظروا، إنها تريده، وقد أصبح ابنتها رجلاً». لم تكن مشاعرها غريبة أو مفاجئة، فقد عرفت النساء تماماً، من خلال قصائدها، كم كانت مرتبطة بالرجل، لكنهن تعاطفن معها عندما كانت تعبر عن تلك المشاعر من خلال الشعر، أما عندما عبرت عنها خارج إطار الشعر، أي في الحياة العادية، فقد بدأن بانتقادها.

من هذه الحالة يمكننا أن نستخلص عدداً من الملاحظات المتعلقة بدور الشعر في المسائل المرتبطة بالقلب: إن مشارع الارتباط بحبيب التي تعتبر انتهاكاً للقانون الأخلاقي، ومركيزاً، بالنسبة للنساء، الاحتشام الجنسي، تجد طريقها للتعبير من خلال الشعر. وبصورة عامية، فإن البوج الشعري ينافقه إعلان عدم الافتراض والتذكر للارتباط العاطفي، وهي مشارع تتسمج مع الأيديولوجيا الثقافية بشأن الحب الجنسي. وعندما ينزلق الأفراد ويوصلون مشاعرهم عبر وسائل غير ملائمة، يأتي النقد الحاد لينبههم إلى خطيبتهم، وبذلك يتم تعزيز النظام.

ويتبدي نفس نمط خطاب الحب المتشعب في ردود امرأة أخرى تزوج زوجها من امرأة أخرى. ومثل الطلق، يمكن أن يشكل تعدد الزوجات مصدراً للمعاناة، إلا أن الاهتمام بفقدان حب الزوج يعتبر أيضاً أمراً تعوزه اللياقة من الناحية الثقافية، والحسنة من الناحية الشخصية.

وظاهرة تعدد الزوجات عند «أولاد علي» في تزايد مستمر بفضل تدفق الثروات الكثيرة من ارتقاء أسعار أراضيهم التقليدية على ساحل المتوسط بطريقة جنونية، وعوامل اقتصادية أخرى. وقد فهمت من مناقشاتي مع كبار السن من أفراد الجماعة أن المرأة في الأجيال السالفة كانت تفضل الطلق على تقبيل الفسرة، أو تلجاً إلى تصعيب الحياة على زوجها في محاولة لتنبيه عن عزمه على الزواج من امرأة أخرى. أما اليوم، فإن زميلاتها النساء يوينن الزوجة الأولى وبهدئ من روعها بالقول: «هل أنت المرأة الوحيدة التي حدث لها هذا؟ هذا أمر متوقع هذه الأيام. إنه يحدث لكل امرأة». وتتزوج النساء قائلات بأن المرأة الفقيرة وحدها هي التي تستطيع الاحتفاظ بزوجها، لأن الرجل الفقير لا يملك المال اللازم للزواج من امرأة أخرى. وفي المجتمع الذي عشت فيه، كان ما يزيد على ثلث عدد الرجال ممن مضى على زواجهم أكثر من ستين متزوجين من أكثر من امرأة. إن العلاقة بين الثروة وتعدد الزوجات واضحة تماماً، فمن بين



سيدات يحضرن زكرباب الحليب

أولئك الرجال ثمة شخص واحد فقط لا ينتمي إلى إحدى العائلات الأساسية الثرية.

وتختلف ردود فعل النساء تجاه الزواج الثاني أو الثالث من امرأة إلى أخرى، ففي بعض الحالات، وخاصة عندما تستشار الزوجة الأولى أو تتفاوض أو حتى تختار الزوجة الجديدة بنفسها، فإن الأمور تمر بسهولة ويسر. ويشير الناس دائمًا إلى أمثلة على أسر تعيش فيها الضرائر «كالإخوات». وفي جماعتي عدد من الضرائر المتعاونات اللواتي يندر أن يتشارجن، ويظهرن كزميلات تربطهن صلاتوثيقة. وفي حالات أخرى، تستقبل المرأة نبأ قرار زوجها الزواج من امرأة ثانية برباطة جأش أقل، وتكون فيها العلاقات بين الضرائر متوتة أو متفرجة.

وفضلاً عن الضغوط الاجتماعية التي تمارس ضد إظهار ردود فعل سلبية على احتفال تقاسم الزوج، فإن ثمة ضغوطاً داخلية تمارس على الأفراد للتصرف وفقاً للاحتشام الجنسي، تقرر العديد من الاستجابات العامة للنساء في مثل هذه الحالة الصعبة. إن الاهتمام بإظهار عدم الافتراض حيال فقدان حب الزوج هو الذي يخلف ردة فعل إحدى النساء تجاه زوجها الزوج من امرأة أخرى. فذات يوم، اتهمها زوجها بسرقة عشرة جنيهات فقدت من جيبه (فيما بعد عثر عليها في جيب آخر). وقد جرحتها الاتهام الكاذب، فغضبت غضباً شديداً، ولكنها، بدلاً من الذهاب إلى أهلها، كما يمكن أن تفعل في مثل هذه الظروف، أجبرت نفسها على البقاء خوفاً من أن يسمى الناس تفسير دوافعها وأن يفترضوا أنها تركت بيت الزوجية بسبب نية زوجها الزواج من امرأة أخرى وليس بسبب الاتهام الكاذب. وفي الأسر التي أصبح فيها تعدد الزوجات حقيقة واقعة، كثيراً ما تستقبل المرأة الإساءة، متنهزة انتهاك حقوقها لإضفاء الشرعية على شعورها بالاستياء. فالزوجة غير السعيدة يمكنها دائمًا أن تجد انتهاكاً لما حقوقها تعلق عليه شكوكها، لأن تعدد الزوجات، أمر يخضع للتنظيم الدقيق في المجتمع البدوي. إن المتطلبات الاجتماعية التي تفرض على الزوج أن يعامل زوجاته على قدم المساواة، ابتداء من قضاء ليلة عند كل واحدة منهن بالتناوب، إلى جلب الهدايا المتطابقة، وحتى كل قطعة صابون، هذه المتطلبات تفتح الباب على مصراعيه أمام احتمالات المظالم والشكوى.

ومع ذلك، فإذا شعرت النساء بأنهن في التفاعلات الاجتماعية الواقعية، مجريات على إخفاء علامات الغيرة الصريحة ومشاعر البوج وهي مؤشرات على حب الزوج والارتباط به. فإن بوسعي التعبير عن هذه المشاعر من خلال الشعر. وتوضح الحالة التالية العلاقة بين الأقوال الشعرية والعادية بشأن فقدان حب الزوج، بالتركيز، بشكل خاص، على تصوير عدم الافتراض في الخطاب العادي، وليس الغضب.

في أول حديث دار بيننا بعد سماعها نبأ عن زوجها على الزواج من زوجة أخرى، بعد زواج دام ستة عشر عاماً، شكت "مبروكة"، زوجة رشيد وأم أطفاله الستة، من أن زوجها لم يسبق أن اشتري لها أشياء جميلة. ولكنها انكرت أن زواجه المقرب يزعجها بشيء، وأكدت قائلة: «دعوه يتزوج. هذا لا يهمني. ولكن عليه أن يشتري لي أشياء جميلة، إنه تافه، وقد كان دوماً كذلك. الرجل الحقيقي هو الذي يعتني بعائلته ويسعى لتوفير كل ما تحتاجه».

ومع تقدم سير ترتيبات الزفاف، بدأت المشاكل بالظهور، ففي الفصل السابق ذكرت أن مبروكة غضبت عندما اكتشفت أن الهدايا التي قدمها لها زوجها لم تكون متساوية لتلك التي قدمها لعروسه الجديدة، وأنها رفضت هداياه. كما قدمت بعض القصائد الحزينة التي ألفتها، وهي قصائد تعبر عن ارتباطها بزوجها وشعورها بالهجر.

لم تحضر مبروكة العرس، ولم تشارك في الإعداد له كما تفعل الزوجة الأولى في العادة. وعندما حضرت شقيقتها ولم

تجدها هناك ذهبت لتحدث إليها، فأصرت مبروكة بهدوء على القول بأن بعض الجيران كانوا بحاجة ماسة لها لتساعدهم في عرس كانوا يقيمونه في نفس الوقت، ولهذا لم تحضر عرس زوجها.

وعندما أمضى زوجها مع عروسه عدة أيام زيادة على « أسبوع شهر العسل » المتعارف عليه، قالت مبروكة إنها غير مهتمة، وأضافت أنه ليس في نيتها زيارة منزل العروس الجديدة لتقديم التهاني لها، ولا ترغب في استقبال زوار، ونقلت إحدى نساء الأسرة عنها قولها: « دعوه يبقى هناك، عندها ». وتصادف أن كنت في زيارة لها، عندما عاد زوجها بعد مرور عشرة أيام على زواجه ومعه بضائع من السوق. كانت هادئة، إلا من غمغمة حول ما لم يجلب من السوق. تناول بندقيته وخرج للصيد، وعندما ابتعد، قالت لي: « لم ترِه منذ سنوات »، فسألتها، بتعاطف، عما إذا كانت تتفقده، فأجبت بفظاظة: « أبداً. هل تعتقدين أنه عزيز على؟ إنني لا أأسأل عنه، وبوسعه أن يأتي ويدهب كما يشاء ».

بعد لحظات ألقت بعض القصائد تتحدث إحداها عن الرعب الذي اجتاحها مع أحداث الماضي القريب، والذي أيقظه ظهوره المفاجي، وتغير أخرى عن إحساسها بالخيانة:

« ديماء خلو العقل »

« حامرات بمواعيدهن.... »

في تلك الأثناء انضمت لنا حماة مبروكة وصديقة حميمة لها، وشاركتا، بشكل ثقائي، في الحديث فأضافتا بعض القصائد المعبرة عما كانت تمرّ به، والملفت للنظر أن نفس هاتين المرأةين قاما، في السابق، بتوبیخها أو مناكفتها على ردود فعلها الغاضبة، وما هما اليوم تقومان بمواستانها بإظهار تعاطفهم معها من خلال الشعر. بالنسبة لهاتين المرأةين، يشكل الخطاب الشعري وسيلة تستطيعان من خلالها الاعتراف بشرعية الارتباط العاطفي بالرجل. إن الموضوعات المشتركة بين جميع القصائد التي ألقينها هي الحزن والمعاناة واليأس، ومن بين تلك القصائد، ظهرت واحدة تشير بوضوح إلى تعدد الزوجات، حيث « الرجل الفني » هو الرجل المتزوج:

« حدن كيف سيل العلو »

« دموعي على صوب الغني... »

كما أثارت قصيدة أخرى، غنتها صديقتها، يائساً مطبقاً ومن القوة بحيث يستطيع أن يدفع المرء إلى هجر المجتمع البشري والهياكل على وجهه في البرية مثل حيوان:

« حَلَّاك يا سهم يا العين »

« ضليل توري على الاقنية... »

مع مرور الزمن بدأت مبروكة بالتكيف. ولم تزل أحياناً تشكو من المرض والحمى وألم الأسنان. وأجهضت مرة، ولكنها تأدرأً ما تحدث عن زوجها. واستقرت، مع ذلك بـالقاء الشعر، وتعكس القصائد التي ألقتها بعد الزواج ببضعة أشهر حزناً ممتزجاً بالتسليم الفلسفية بالأمر الواقع:

« عزاي في عزيز الصبر »

« وانتي عليك يا عين البكا... »

وتشير قصيدة ثالثة إلى الجهد الذي تبذله لتحكم السيطرة على اهتمامها به:
"الصبر خير من التفكير
عليه كان يا عين تقدري..."

إن هذه الحالات تؤكد الصلة القوية بين الشعر ومسائل الحب، سواء الرومانسي أو النرجي، وتثير لنا اعتبار "الغناوة" خطاباً للحب، وهذا الخطاب يبيو متعارضاً مع خطاب اللغة العادلة الواقعى الذي تشكله القيم الاجتماعية والمثل العليا الشخصية المرتبطة بالشرف. إن الأفراد الذين تأتي أفعالهم وأقوالهم العادلة وفقاً لقانون الحشمة، والذين يتحملون الآلام في سبيل تقديم أنفسهم بصورة أخلاقية وكائنات يستحقون الاحترام، يستخدمون الشعر للحديث عن حظهم العاشر وسوء طالعهم ومحنتهم الشخصية في الحب، والتعبير عن مشاعرهم التي تنطوي على انتهاء لقوانين الحشمة. إن القصائد عبارة عن وسائل تعبير عن الارتباط العاطفي، بالأحبة أو الأزواج، الذي لو جرى التعبير عنه مباشرة عبر العلاقات الاجتماعية العادلة، لتسبب في تحطيم سمعة أصحابه وعرض للخطر مطالبتهم بالاحترام، ولادي، على المستوى الفردي، إلى تقويض صورة الذات التي يقدمها الآخرين. وفي الفصل الأخير سأتحول إلى الأسئلة التي تثيرها هذه الملاحظة: إن خطابات الحب المتقاضة تتعايش مثلاً تفعل خطابات الشرف والشاشة المختلفة التي استعرضناها في الفصل السادس.

الفصل الثامن

الأيديولوجيا وسياسة المشاعر

ما هو السر في أن الأفراد في المجتمع البدوي يبدون قادرين على التعبير بالشعر عن مشاعر الضعف التي تخرق قانون الشرف، ومشاعر الحب الرومانسي التي تخرق قانون الحشمة، بدون أن يجلب ذلك لهم الإزدرا، أو فقدان احترام الذات الذي يتربّى على تجسيد المثل الأخلاقية لمجتمعهم؟ وما هي أهمية أن يكون للأفراد خطاباً ثقافياً يمتنعون بالشرعية والاعتراف، يعبرون من خلالهما عن تجاربهم و العلاقات فيما بينهم. إن تحليل الأطر الاجتماعية التي يتم فيها إلقاء القصائد الشعرية، وكذلك خصائص اللغة والشكل الشعريين، لا بد من أن يوحى لنا ببعض الإجابات على السؤال الأول، كما أن كشف النقاب عن الدلالات الثقافية للخطاب الشعري، وصلته بالنظام الاجتماعي والسياسي كفيلة بجلاء ما يتبقى من غموض. إن قدرتنا على تحديد ما يتضمنه الفصل بين الخطابين البدوين من تأثير على العلاقة بين أيديولوجية المجتمع الرسمية، والخبرة الفردية، تعتمد بصورة حاسمة على إيجاد الإجابات الملائمة لهذه الأسئلة. وهذا ينسحب أيضاً على مقدرتنا على الإحاطة بالسبب الكامن وراء تمجيد "أولاد علي" للخطاب الشعري الذي يخرق أيديولوجية الشرف والخشمة.

الأطر الاجتماعية للخطاب

إن أحد مفاتيح الإجابة على اللغو المتمثل في قدرة الأفراد على التعبير عن مشاعر معينة عبر إحدى القناتين، دون الأخرى، يتمثل في الأطر الاجتماعية التي تتجلى فيها فاعلية كل من الخطابين. فباستثناء المناسبات، تقتصر مشاركة الأفراد في نتاجهم الشعري على الأصدقاء المقربين، والأنداد، أو العشاق. ويشارك الرجال في شعرهم أقرباؤهم من الجيل نفسه، أو من هم أدنى مرتبة منهم، إذ أنهم لا ينشدون قصائدهم في حضور الكبار من أقربائهم من جهة الأب أو أوليائهم. أما النساء فيليقين شعرهن لأقرب قريباتهن، والنساء من أفراد الأسرة، أو جاراتهن. ونظراً لأن الحدود الطبقية في عالمهن أقل وضوحاً، فإن الفئات من النساء اللاتي يشاركنهن الشعر أكثر اتساعاً.

وفي الغالب، يشارك الماء في شعره أولئك الأفراد الذين لا «يتخشم» منهم. وكما أوردت سابقاً، فإن "الجسم" يعبر عن حالة من الحرج والخجل، وكذلك عن التصرفات الملزمة للخشمة أو الطاعة. وـ"الجسم"، بوصفه حالة من الشعور بالخجل، يتبدى خلال المعاملات الشخصية بين الأشخاص غير المتكافئين، أو الغربياء، ويجد بعده المتصل بالمفاهيم في مصطلح "الانكشاف"، ويتجلّى من خلال لغة تسم بالشكلانية، وطمس الذات، وإخفاء نقاط أو مصادر الضعف

«الطبيعية» للتبعية التي تشتمل على كل ما له علاقة بال حاجات الجسمية، والجنس، وما إلى ذلك. وبهذا المعنى، فإن «الحشم» يعادل المسافة الاجتماعية، باعتباره استجابة لتلك المسافة، ووسيلة لحفظها عليها.

إن الشعر هو خطاب الحميمية. والمشاركة في الشعر، مثل الكشف عن موقع الضعف الطبيعي، تعبر عن غياب «الحشم» بين الأفراد. كما يعتبر الشعر مؤشراً لفروق الاجتماعية باتباعه لخطوط التقسيم الاجتماعي، ولا يتخطى، في العادة، الحدود التي ترسمها تميزات السلطة والمكانة، بما في ذلك الحدود المرتبطة بالجنس. إذ أن أكثر الرجال حسراً ذاك الذي يفصل الرجال عن النساء. فالنساء يحرصن على أن لا يسمع الرجال غنائمهن، ويدعين أقصى حالات الحرج (يتحشمن) إذا ما وقع ذلك^(١). وبلغ التردد بهن إلى حد الامتناع عن قول الشعر أمامي حتى طمأنتهن بأنني لن أكشف عنه لأي من الرجال أبداً. ومن جانب آخر، فإن الرجال يمكن أن يحسوا بالخجل أيضاً إذا ما سمعت النساء شعرهم. ومع أن رجلاً كنت أعرفه جيداً تطوع بأن ينشد لي بعض ما ألفه من قصائد، إلا أنه أصرَ على أن أغيره جهاز التسجيل لكي يقوم بتسجيله على شريط في خلوته. إلا أن هذا الاحتشام في مسألة الشعر لا ينطبق على التعامل بين الذكر والأنثى فحسب، فالشباب لا ينشدون في حضور من هم أكبر منهم سنًا أيضًا. وفي فترات سابقة، لم يكن الكبار من الرجال يشاركون في مظاهر بعينها من احتفالات العرس، وخاصة تلك التي يقوم فيها الشباب بالفناء. وهذا شكل من التحاشي يقول بيترز (١٩٦٥) إنه شائع بين بدو الجبل الأخضر أيضًا.

إن الاستثناء الوحيد من هذا الحاجز ليؤكد القاعدة. فكما أوردت سبايا، يكتسب تبادل الشعر بين الرجال والنساء صفة الإلزام، وليس مجرد القبول، في ظروف الفزل والحب الرومانسي. ففي المواقف الرومانسية، يجري تخطي المسافة بين الجنسين مع سبق الإصرار، ليحل محلها إعلان المودة، بين من كانوا الأكثر تباعدًا في الظروف العادية، وذلك عبر التواصل الشعري. وفي مثل هذه الحالات، يشكل الشعر علامة على المودة بين الأكثر تباعدًا في الظروف العادية.

وفي الوقت نفسه، تعزز المشاركة الشعرية التقارب بين العشاق، وتميزه بوضوح عن المسافة الاجتماعية بين غير العشاق. وتجعل ذلك عن طريق إعطاء هذا التقارب مادة أسراره. فعلى العكس من الأقنعة والشكليات السائدة في الخطاب الاجتماعي القائم على الفصل بين الجنسين، يتجلّى الخطاب الشعري في صورة الكشف عن النفس، والألفة، ومشاعر الضعف والهشاشة والإسلام، وما يتخلله من عواطف تشكل خرقاً لقانوني الشرف والвшمة. وتظلّ القصائد التي تعبّر عن هذه المشاعر في خصوصيتها وسرتها أشبه بـ«الأسرار»: فالأسرار تستبعد كل من لا يشتراكون فيها، وترتبط بوشائجها من يعرفونها فتقربهم من بعضهم البعض أكثر فأكثر. وهكذا، فإن الفئات التي تضم المتساوين تزداد تماساً، بينما تتفاوت التقييمات بين غير المتساوين، مدفوعة بذلك البني التي يقوم المجتمع البدوي على أساسها.

إن الخطاب العادي علني، ولا أسرار فيه. وهو موجه إلى جمهورة الناس التي تضم أي عدد من فئات الأفراد نووي الأشكال المختلفة من العلاقات مع الذات. والعالم العلني، العالم هو الحلة التي يقدم فيها الناس أنفسهم للحكم عليهم. وكما يقول جوفمان (١٩٧١، ص ١٨٥)، هو الميدان الذي «يتحرك فيه الفرد مكبلاً لحفظ على صورة لذاته ثقى القبول في عيون الآخرين». كما جرى وصف اللقاءات الروتينية بين الأشخاص أيضًا على أنها «مواقف درامية للرقابة الاجتماعية الهدافة إلى الحفاظ على النظام العام»، حيث يخفى الناس «عن أنظار الآخرين حقائق عن أنفسهم (بما في ذلك، ردود فعلهم ونواياهم العاطفية) يعتبرون الكشف عنها أمراً في غاية الخطورة» (لوفين ١٩٨٢، ص ٢٩٧).

حدود فهم "الحشم" على أنه اذعان لأولئك الذين يمثلون النظام الاجتماعي، فمن غير المستغرب أنه إذا ما جرى خرق للمثل العليا، كما هو الحال في القصائد، فإن ذلك لا يتم في حضور الناس الذين «يتحشم» منهم الأفراد.

ينتمي خطاب الشرف والخشمة بالنسبة "لأولاد علي"، إلى هذا الميدان العام من التفاعلات اليومية، بلغتها العادية. وفي هذا المجال، يناضل الأفراد لخلق صورة عن أنفسهم تتسق مع المثل الشخصية العامة: إذ يحاول كل منهم الظهور بمظهر القوي، والمستقل بذاته، والمسطير على نفسه، متكتراً ليوله الجنسية التي تعتبر مصدرًا للتبعية، وتحدياً للنظام الاجتماعي، على حد سواء. والاتصالات الوحيدة التي تلائم هذه الصورة هي الغضب وتوجيه اللوم للآخرين، ونكران الاهتمام.

لقد أكد محللون آخرون بعد الاجتماعي لخطاب الشرف في المجتمعات العربية، إلا أنهم لم يوفقا في التوصل إلى أنه مشروط بالسياق الاجتماعي. فيقول أبو زيد (١٩٦٦، ص ٢٥٨) إن الشرف يتصل بالامتثال للأعراف الاجتماعية السائدة بالنسبة "لأولاد علي"، كما يرتبط بتحقيق المثل الاجتماعية. ويلاحظ بوريبيو (١٩٧٩، ص ١١١) أن «الإحساس بالشرف يتبدى أمام الآخرين وذروة الشرف هي، قبل كل شيء، ما يدفع رجلاً ما لأن يدافع عن صورة ذاتية محددة في عيون الآخرين، مهما كلفه الأمر». ويقول إيكمان (١٩٧٦، ص ١٣٨) في حديث عن «التحشم» إن «المولد الأساس للتحشم ليسوعي الأخلاقي النابع من الذات، بقدر ما هو تصرف الفرد العلني تجاه من تربطه بهم علاقات يومية لصيقة». وعلى كل حال، فليس هناك بين هؤلاء المحللين من يتناول الخطابين بالمعالجة خارج الإطار العام.

قد يحلو لنا أن نستنتج من ارتباط الخطاب بشروط السياق الذي يتجلّى فيه بأن الأفراد من "أولاد علي" يعيشون حالة فضام بين العام والخاص، تتعلق بالظاهر الذي يحب الأفراد أن يعرفوا به ، بالعلاقة مع المثل الثقافية، من جهة، ويرغبتم في الكشف عن باطنهم أو " Dixihiem الحقيقة " من جهة أخرى. وقد نميل إلى تفسير تجليات طرح الذات في الإطار العام، سواء منها ما يدل على الشرف أو على الخشمة، على أنها أقنعة تستخدم عند الحاجة لتكب الرضا الاجتماعي، وتفسير الخطاب الشعري الذي يعبر عن الضعف والحب الرومانسي على أنه انعكاس بسيط للتجربة الشخصية، والمشاعر الحقيقة التي يجري إلقاء الأصدقاء عليها، إذ أن مثل هذه النظرة هي السائدة في بناءنا الثقافي نحن، حيث يجري الحديث عن "الذات الحقيقة" التي تعبّر عنها تصرفاتنا العفوية، مقابل النظرة المؤسسة التي تعبّر الذات "حقيقة" ما دامت تعبّر عن المثل الاجتماعية فحسب (قارن مع: تيرنر ١٩٧٦).

إن هذا التفسير يعني من مشكلتين. أولاهما افتراضه أن هناك اغتراباً "جوفمانيا" لدى النوات الاجتماعية عن المثل الثقافية ل مجتمعها. إذ أننا، بإدراكنا لحقيقة أن التعبيرات اليومية تسترشد بقانون الشرف الذي تفرضه الأيديولوجية الرسمية، قد نتبين مع جوفمان موقفاً سوداويأ، يرى في أشكال التعبير عن الشرف والخشمة هذه مجرد تصرفات عقلانية في طرح الذات، كما يرى أن: «الأفراد، بصفتهم يقدّون أنواراً، يقصرون همّهم على إدامة الانطباع بأنهم يعيشون وفقاً لمقاييس المثل العديدة التي تستخدم في الحكم عليهم ...، إلا أن هؤلاء الأفراد، في أدائهم الفعلي، ليسوا معنيين بالمسألة الأخلاقية المتمثلة في تحقيق المقاييس المطلوبة، وإنما مشغولون بالمسألة الأخلاقية المتمثلة في «صنع» انطباع مقنع بأن هذه المقاييس يجري تحقيقها». (جوفمان ١٩٥٩، ص ٢٥١).

إلا أن هذه النظرة المسرحة تماماً تسيء تفسير معنى الامتثال للمطلب الاجتماعي في المجتمع البدوي، وتحظى من

قيمه. كما أنها تستهين بالقدرة التحفيزية للرغبة في أن يكون المرء أخلاقياً أو صالحاً. فالأفراد في مجتمع "أولاد علي" ينظرون إلى المقاييس الأخلاقية على أنها قيم، أكثر منها معايير، ومن هنا، فإن تحقيق هذه المقاييس الأخلاقية أمر يتعلق باحترام الذات، والفخر، ولا يدخل في باب الواجبات^(٣). فليس هناك مصدر لتعريف الذات وتقدير قيمتها غير ذاك المقياس. كما أن الفضيلة الأخلاقية تبرر المكانة بين المجموع. والانتفاء لا غنى عنه لأن الحياة خارج هذا المجموع مستحيلة، وليس هناك مجموعة اجتماعية بديلة عن جماعة الأقرباء من جهة الأب التي يولد المرء فيها، أو جماعة أخرى يرتبط بها الفرد كما في بعض الحالات ولكنها تظل مكونة من بدو آخرين. وهكذا، فإن الاحترام الذي يكتسب عن طريق تجسيد الفضائل المتضمنة في القانون يتطابق مع احترام الذات. وهذا التمازج بين احترام الذات، واحترام الآخرين، يجعل تمييز غوفمان بين تحقيق المقاييس الأخلاقية، وخلق الانطباع بتحقيقها لامعنى له. فبالنسبة للأفراد في مجتمع "أولاد علي"، يظل الامتثال لقانون الشرف وتتجسيد المثل الثقافية التي يتطلبها هذا القانون، ليس مجرد تصرفات فارغة تدخل في باب إدارة الانطباعات، وإنما مادة الأخلاق بعينها. وفي هذا تكمن القوة الهائلة لأيديولوجية الشرف والحسنة، بصفتها وسيلة لإدامة نظام ما لعلاقات القوى: فعن طريق تطوير المثل العليا في قيم، وبمعايير أخلاقية، تضمن هذه الأيديولوجية الرغبة لدى الأفراد في فعل ما يديم النظام، نافية بذلك الحاجة إلى اللجوء للعنف أو القوة بصورة مكشوفة.

القناص الوقائي للشكل

إن التسليم بأصلية خطاب الحياة اليومية يعني أن التعبير العلني العام غير الشعري لا يمكن صرف النظر عنه باعتباره مجرد قناع يخفي وراءه المشاعر العفوية الدفينية. إلا أن انتقاداً ثائباً يوجه لهذه الصيغة يتعلق بشكل وسمة الخطاب «الخاص». فلا قصائد "الفناء" ولا المراثي الطقوسية التي تردد في الماتم، والتي ترتبط معها، يمكن وصفها بأنها تعبيرات عفوية وأصلية عن المشاعر. فالأفراد يلجؤون إلى الأشكال الجاهزة للتعبير عن مشاعرهم الشخصية التي تبدو مناقضة للمثل الثقافية، ومن هنا فإن شعرهم، الحميم والمؤثر، ذو بنية ثقافية مؤسسة - أي أنه تقليدي إلى حد كبير، ولذلك بصيغ معروفة وبكتاباتهم أكثر ثباتاً. وفي المحصلة، فإن هذا الخطاب يظل وبصورة أكثر إحكاماً، أسيراً في شكله ومضمونه للموروث، وأكثر جموداً في بنائه من خطاب الحياة اليومية. ومن الصعب وصف أي منها بأنه أقل «ثقافية» من الآخر، تماماً كما يستحيل تصنيف أي منها بأنه أقل «اجتماعية» من الآخر.

وقبل الدخول في مناقشة أهمية هذا التقيد الثقافي للمشاعر، أود أن أوضح كيف توفر الطبيعة الثقافية والشكل الجامد للشعر قدرأ من الحماية للفرد في التعبير عن المشاعر "المنحرفة" التي تشكل خروجاً على الشرف والحسنة. فالشاعر يلغف العبارات باقتنعة الصيغة الفنية، والعرف، والتقاليد، بحيث تتلام مع مهمة التعبير عن الذات فيما يتعارض مع المثل الثقافية الرسمية. وكما أشرنا، فإن "الفناء" هي عبارة عن لون فني منطلق، صارم في شكليته، وأسلوبه. والصيغة الجاهزة تجعل المخسون غير شخصي، وغير فردي، وبذلك تسنم للناس بأن يتصلوا من المشاعر . التي يعبرون عنها، إذا ما وصلت إلى الجمهور الخاطئ، عن طريق الادعاء بأن المسألة «ليست أكثر من مجرد أغنية»^(٤). ونظرأ لأن الفموض يسود جو القصائد الملزمة بالشكل التقليدي والصيغة الجاهزة، فإنه يشكل حماية تضمنبقاء



شباب يرعون القنم

هوية الشاعر والمخاطب وتفاصيل موضوع القصيدة مجهولة. فالضمائر تظهر في صيغة الجمع، حتى عندما يقصد بالإشارة فرد، وجنس المخاطب يندر تحديده، ولا تضم القصائد أية أسماء أبداً، لضمان أن تبقى معرفة الأهمية الحقيقة للدلائل، ومن هو المقصود بالإشارات في نطاق أقرب المقربين إلى قائلها.

إن أسلوب الصيغة الجاهزة يظهر الأقوال في صورة غير عادية، ويعززها عن غيرها من أشكال الكلام. كما أن السمات اللغوية الشكلية تهيء الناس لاستقبال هذه الأقوال الشعرية بدون إحساسها للمقاييس العادية، وبصورة تفوق المؤشرات الموضوعية للسياق الاجتماعي الذي ترتبط به. إن اختلاف ردود فعل نفس الأفراد، تبعاً لاختلاف أسلوب التعبير - شعراً كان أو فعلاً عادياً - تجاه أشواق «رشيد» لعروسه وحنين «صفيّة» لزوجها، وبين الترابط القائم بين الشكل والمضمون. فهو لأء الأفراد ألغوا الخطاب الشعري من مقاييس الشرف والخشمة نفسها التي طبقوها بلا هواة على الخطاب العادي. فهم يتعاطفون مع المشاعر التي يتم التعبير عنها شعراً، ولكنهم يدينون هذه المشاعر إذا ما جرى التعبير عنها في صيغة غير شعرية.

والأهم من هذا وذاك، أن اللغة الشعرية، أو بالأحرى توصيل المشاعر من خلال الشعر، تسمح للأفراد بأن يضعوا تجاربهم في صيغ مماثلة لصيغ الآخرين، وربما بأن يعطوا بعداً إنسانياً عاماً لهذه التجارب. وهذا التوحد مع الآخرين يجعل التعبير الشخصي يبدو كأنه امتداد للنسق الاجتماعي، بالرغم من الخرق الواضح للقانون الأخلاقي. ويساهم الارتباط الخاص لقصائد "الفناء" بقصص الحب الرومانسي التقليدية وحكايات العشق التراجيدية، فإن الأفراد لا ينفكون يستذكرون هذا العالم الأسطوري الرائع، كلما استقرقوا في قراءة القصائد. ويتغريهم تجاربهم الشخصية في قالب شعري، فإن الأفراد يقرنون أنفسهم ضمئاً ببطال وبطلات الأغنية التراجيدية المحبوبين. إنهم يعيدون تشكيل تجاربهم الخاصة في صيغة فخمة ذات قيمة ثقافية، ليترفعوا بها عن مجال الحياة اليومية، حيث تكون عرضة لأن يتم التعامل معها على أنها علامات على انعدام الخشمة، أو تمرد فردي على من هم أعلى مكانة، وعلى النظام الذي يمثله هؤلاء.

وفي نفس الوقت، فإن قصائد "الفناء" تستحضر عالماً من التقاليد، نظراً لأن الحكايات المرتبطة بها يجري التعامل معها على أنها قصص حقيقة من الماضي البعيد، كما أن للعديد من القصائد تارياً طويلاً، وإن كان غير محفوظ أحياناً. والصلة مع التقاليد تتبدى أيضاً في ربط الناس بين الغناء وبين الماضي الذي تحن إليه غالبيتهم باعتباره عصراً ذهبياً مضى. وباختصار، تكتسب المشاعر التي تخرق مثل الشرف والخشمة شرعية اجتماعية من خلال ربطها بعالم البدو التقليدي، فتبدو أقل خطراً: إذ أن الأشعار، بصفتها جزءاً من ميراث ثقافي عظيم، لا يمكن لها أن تمثل أشكالاً من التمرد على قيم المجتمع. ونظراً لأن التعبيرات الشخصية التي تخرق القانون يتم عرضها في قالب تقليدي خاضع لشروط الصياغة المتعارف عليها، فإن هذه الخروقات يندر أن ينظر إليها على أنها خروج على العام^(٤). وهذا، فإن شكل الخطاب يحدد قدرته على حمل أنواع معينة من الرسائل التعبيرية دون غيرها، وبطرق مختلفة. والشعر، بصفته شكلاً، يوفر طريقة محتشمة لنقل مشاعر غير محتشمة، وطريقاً مشرفة لإيصال مشاعر (التبعة).

معنى الشعر

ومع ذلك، يظل الإغراء قائماً بتفسير الأقوال الشعرية للأفراد على أنها تجليات، حتى لو كانت مقتنة وغير مباشرة، نابعة من التجربة الشخصية. كما يظل الاشتباه قائماً بأن المسافة التي تفصل بين ما يقوله الناس في أحد الخطابين، وما يقولونه في الآخر هي دليل على الرياء. إن التحليل لمسألة كيف أن مشاعر الغضب وعدم الاكتثار تلائم مثل القانون الأخلاقي للشرف والحسمة، قد أظهرت أن المشاعر دلالة ثقافية، وأن المشاعر المختلفة يجري تقويمها بصورة مختلفة، وأنها -أي المشاعر- يمكن أن تستعمل لترمز إلى شيء يتعلق بمن يعبر عنها. وليس هناك من سبب يدعو إلى الافتراض بأن المشاعر المعبر عنها في الخطاب الشعري أقل دلالة، بالمعايير الثقافية، أو أن التعبير عنها لا يسهم في خلق صورة مطابقة للذات. ومثل أي وسيلة للتوصيل، فإن الشعر لا يظل مجرد أداة للتعبير، وإنما للإقناع أيضاً^(٤).

وكما أن أفعال الناس وأقوالهم في تقاعدهم الاجتماعي اليومية يوماً تقلل موجهة، جزئياً، نحو الآخرين، فإن تناجمهم الشعري يتوجه لجمهور ما. ومع أن الناس يفرون عندما يكونون لوحدهم، إلا أنهم يلقون القصائد عادة في حضور آناس آخرين، أو يخاطبون آناساً غير موجودين بلهجة المخاطبة، مثل: «يا علم»! والشعر، مثله في ذلك مثل الخطاب العام للشرف، ليس مجرد انعكاس بسيط لتجارب القائل ومشاعره (مهما كان تأثير التقاليد والبني الثقافية في عملية صياغته). وحتى إذا كانت الصلة بين المشاعر من جهة، وبين القيم الثقافية، والقوة المحفزة للرغبة في الاحترام، وكسب الاحترام، عن طريق الامتثال لشروط القانون الأخلاقي، من جهة أخرى، واضحة كل الوضوح في المقولات العادية المعلنة للناس، فإن هذا لا يعني أن التعبير الشعري يفتقر إلى الدوافع. فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما مصدر هذه الدوافع؟ ولائية غایات ترمي؟ والإجابات ليست بسيطة.

لقد أشرت فيما تقدم إلى بعض وظائف الشعر. وأولاها، أنه نظراً لأن الخطاب الشعري مؤشر على الحميمية الاجتماعية، فإن قول الشعر لأفراد بعينهم يعزز التواصل معهم، بل يخلق حالة من المودة فيما بينهم. ومن هنا فإن إلقاء الأشعار يشكل في مجمله استراتيجية لتجسير الهوة الاجتماعية، تتجلى في أوضح صورها في استخداماتها في مجال الغزل. والثانية هي أن الأفراد، بصياغة تجربتهم الشخصية في إطار التعبير الشعري، يقومون بحماية أنفسهم، بطريقتين، من النقد الذي يوجه عادة لانتهاكات القانون الأخلاقي: فبالتعبير عن المشاعر الشخصية حيال التجارب الحياتية في صياغات عامة معترف بها، وتقاليدية، على شكل القصيدة الغنائية الشفوية التقليدية، يعرب الأفراد عن تماثلهم مع الآخرين، ويرسخون شمولية خبراتهم، كما أنهم بإلقاء أشعار الحب في القصص الرومانسية، يصوفون تجاربهم الشخصية الخاصة في أشكال لها قيمتها الثقافية.

إن تركيز الاهتمام على الجوانب البلاغية في الشعر يوحى بأمر مختلف، بشأن الدوافع الكامنة وراء إلقاء الشعر. فمع صعوبة التعميم، نظراً لأن قصائد "الفناء" تختلف كثيراً في مضامينها، نستطيع القول إن الهدف من العروض الشعرية هو تحريك مشاعر الناس والتأثير عليهم، بحيث يجعلهم يتصرفون تجاه المرء بطريقة معينة. وإحدى الطرق التي يتم بها هذا هي تشكيل صورة عن الذات لدى الآخرين بواسطة وصف أنواع معينة من المشاعر، وبينما تستهدف التعبير المستخدمة في الخطاب العادي كسب الاحترام والتقدير للفرد الذي يتم كسبه بالامتثال للقيم الرسمية

للاستقلالية، التي يعتقها المجتمع البدوي، فإن الأهداف الكامنة وراء العروض الشعرية من شقين: كسب التعاطف، والحصول على العون. ففي الشعر، يُؤدي طرح التجربة بشكل يثير فيهم ذكريات الطفولة إلى كسب تعاطفهم، وينزع فتيل الانتقادات الأخلاقية.

يقول «أولاد علي» إن قراءة الشعر تؤثر في الناس، وتؤدي إلى تغيرات في أفعالهم وموافقهم. وينعكس هذا الجانبان في تعليقات الناس حول القوة التأثيرية للشعر^(٧). إن الغاية من الشعر المتمثلة في تحويل مواقف الناس وتحرير مشاعرهم، تظهر جلية في مقولات مثل «الشعر الجيد يبكيك». أما قدرة الشعر على التأثير في الأفعال، فتنعكس في القصص المؤثرة عن الأوقات التي كان فيها مجرد سماح قصيدة من شخص لحقت به إساءة يجعل المستمع يغير مسار أفعاله . والنموذج الأمثل لمثل هذا التغيير، قصة الحب التي تتحدث عن المرأة التي نزلت من هودج عرسها، عن ظهر البعير الذي كان يقلها إلى بيت عريسها، لتهرب مع عاشق لها بعد أن سمعت «غناؤته». وثمة قصيدة ساحرة سمعتها، تشير بصورة مباشرة، إلى قدرة الشعر على إحداث التغيرات المطلوبة، إذ تقول:

ذهب قيسهن الأولف

كتبه زنني يجيبيهن ...

إن لقحة الشعر التأثيرية علاقة بمصطلحه. فالشعر يرتبط بالضعف والهشاشة، والتبعية المستسلمة، والحميمية. وهو نوع من الكشف عن الذات أمام المقربين. وهذه التجارب والأوضاع ترتبط في مجملها بصورة وثيقة بالطفولة، في المجتمع البدوي، حيث يعتبر «أولاد علي» الأطفال عاجزين وتابعين بطبيعتهم، والطفل الذي لم يدخل في الإطار الاجتماعي بعد، ولم يصبح له «عقل» بعد، حر في أن يصرخ من الآلام، وأن يعبر عن خوفه، وأن يطلب مساعدة الآخرين، بدون أن يلومه أحد. كما أن الأطفال يعيشون في عالم حميم، فيقوم كل من يصادفونه في الأسرة أو الجماعة بحملهم، أو بهدفهم، ومداعبهم وإظهار الحب لهم. ولا مكان لأوجه التمييز المرتبطة بالسن أو الجنس بالنسبة إليهم، فيظهر الرجال مودتهم لهم بنفس القدر الذي تظهره النساء، أو الأطفال الأكبر سنًا.

وفي هذا السياق، فإن الأفراد عندما يستثنون في أشعارهم تجارب ترتبط بالطفولة، وبخلقهم حالة من التشابه بينهم وبين الأطفال الصغار، يكتسبون، بصورة مجانية، هوية يفترض فيها أن تستتبع نوعاً معيناً من الاستجابات لدى الآخرين، ويعوسون لنوع من العلاقة يعزز هذه الاستجابة. وكأننا بفن الشعر يقول على لسان صاحبه: «أنا كالطفل. أرجوكم أن تعاملوني كما تعاملون الأطفال، واحكموا علي بالمقاييس التي تحكمون بها على الأطفال». وهذا النداء موجه بصورة مباشرة إلى جمهور القصائد، وهو المقربون الخلق الذين يلتقيهم المغني في جماعته، وبصورة سحرية «إلى الأشخاص الغائبين الذين كانوا السبب في معاناته، أو من يشكلون موضوع الرغبة، ومن تاختط بهم القصائد ضمناً»^(٨).

إن هذا النداء يُؤطر، قبل كل شيء، العلاقة الاجتماعية بين المغني وجمهوره الفعلي أو المحتمل، بصفتها علاقة تقوم على المشاركة والتكامل، كما هو الحال في إطار الأسرة الواحدة، وليس باعتبارها علاقة تناقض وتنافس على الموضع بين أشخاص مستقلين. والشاعر/ الشاعرة يسعى في خطابه إلى أن يستدر من جمهوره مشارع الرفق التي يستدرها الطفل التابع من يتولون رعايته. والعديد من القصائد تستجدي العون والرعاية بصورة مكشوفة، فتولد علاقات أخرى

بين القوي وبين من لا حول له ولا قوة. وعلى سبيل المثال، فالبعض ينادى الآخرين معالجته (عالجوني، اشفوا جراحي)، والبعض الآخر يتضرع إلى الله، وفي حدتها الأدنى، تسعى إشارات التسليم بالضعف إلى استرضاء الأفراد الأشد قوة الذين يرى فيهم الشاعر مصدر ألامه، أو الخطر عليه. وبشكل الالتزام من قبل القوي بحماية الضعيف، ورعايته، أحد العناصر الحاسمة في العلاقات البدوية العائلية. وهذا ينسحب على العلاقات بين غير المتساوين. وفي أسوأ الحالات، فإن القوي يمتنع عن فرض سيطرته على الضعيف.

إن تناول الشعراء مع الأطفال يعفيهم أيضاً من المسئولية عن الأقوال التي تصدر عنهم في التعبير الشعري. فبالنسبة "لأولاد علي"، يظل الأطفال أبرياء، وعلى خلق، كما يعتقدون، مع غيرهم من المسلمين، أن الأطفال مواههم الجنة بدون حساب. بينما تبدأ مرحلة الاندماج الاجتماعي بعد الخامسة فقط، وتتحقق تدريجياً مع التقدم في السن، وصولاً إلى ذروتها في الشباب المبكر، حيث ينتقل الفرد إلى موقع الاستقلالية، والسيطرة على الذات، والاعتراف بمكانته في البرم الاجتماعي. ويشتمل هذا الاندماج على تعلم خطاب الشرف، والتضوج، ومسؤولية الامتثال لقيم قانون الشرف. ومكذا، فإن الأفراد يجبون الآخرين على تعليق الشروط العادلة للحكم على القيمة الأخلاقية عندما يتشبه هؤلاء أنفسهم بالأطفال، وبذلك يقطعن الطريق على الانتقادات التي يمكن بغير ذلك أن توجه إلى البوح الشعري عن المشاعر التي تخرق الأعراف الأخلاقية، وخاصة تلك المتعلقة بالجنس. ومصطلح الطفولة هنا يوحي بأن التعبيرات الشعرية ليس لها صفة أخلاقية، إلا أنها ليست لأخلاقية.

والشعر لا يأتي، على أية حال، خطاباً منعزلاً. فبالنسبة للفرد والمقربين له/ لها، يتعاشش يوماً ما يقال شعراً، وما يقال في اللغة العادية: فالتناول فيما بينهما ضروري لمعنى كل منها. ويمكن النظر إلى كل من الخطابين المتناقضين على أنه تعليق على الآخر، تماماً مثل التعليقات السرية على العالم الظاهر للعيان (سيمل ١٩٥٠، ص ٢٣). وللمفارقة، يبدو الخطاب الشعري كأنه يعلق على الخطاب العادي للحياة اليومية بطرق تؤدي في النتيجة إلى إغناه معنى هذا الأخير، وتعزيز شرف الشخص الذي يلقي الشعر. ومن هنا، فيمكن للمرء أن يعتبر الشعر، وما يمثله من تعبير عن المشاعر، جزءاً لا يتجرأ من الشرف.

إن التجاذبات الشعرية للضعف والتعلق بالآخرين تعطي بعداً للاستقلالية الصارمة التي تتبدى خلال التفاعلات الاجتماعية العادية في ثلاثة طرق على الأقل: أولاً، أن الأفراد في اعترافهم بوجود موقف تجاه الآخرين، وطيف من المشاعر نحوهم خارج حدود نظام الشرف، يظهرون أن امتثالهم لمتطلبات القانون في أفعالهم اليومية أمر طوعي. وصفة الطوعية هذه حاسمة بالنسبة للشرف الذي يدور في المقام الأول حول مسألة الاستقلالية، وكذلك بالنسبة للخشمة. وكما يقول ريسمان بالإشارة إلى مجتمع قبائل "الفلاني": حيث يستخف الرجال علانية بالأخلاق الرسمية في سعيهم الدعوب إلى النساء:

«إن هذا التحدى يعزز قيمة الفرد، سواء بالنسبة لذاته، أو في عين مجتمعه. فبخرقه للقانون الأخلاقي، يبيّن الفرد أنه يتمتع بذات حرية وأن أعماله لا تتقرر بصورة آلية عن طريق القواعد الاجتماعية، والضغوط الاجتماعية. وإذا ما كان الفرد حرّاً في أن لا يمتثل لهذه القواعد، فإن امتثاله لها يكن، وبالتالي، طوعياً، وبذلك تتعزز قيمة ولائه لهذا المجتمع» (١٩٧١، ص ٦٦).

وعندما يتصرف الناس بقسوة وكبراء في حياتهم اليومية، بينما يبدون مشاعر تدل على الضعف في الوقت نفسه، فإنهم يظهرون أن تصرفهم حسب ما يقتضيه القانون الأخلاقي يتم بمحض اختيارهم. وهذا العامل له أهمية أكبر بالنسبة للحشمة. فكما بينت في الفصلين الثالث والرابع، يرى البدو في الإكراه تغريباً للتصرفات من معناها. فخposure النساء، تماماً مثل خposure التابعين، كالشبان مثلاً، يكون مذلاً لهن، ولا قيمة فيه لمن هم أعلى مكانة، ما لم ينظر إليه على أنه يقدم طوعاً. ويتصرفون بصورة محتشمة مع ذوي المكانة الأعلى اجتماعياً؛ وتغييرهم عن مشاعر غير محتشمة مع خصائصهم، فإن التابعين يظهرون للملأ بأنهم يعلنون، باختيارهم، الاعتراف بأنهم هم أعلى منهم سلطة، وكذلك بالنظام الاجتماعي الذي يمنحك هؤلاء الأشخاص سلطتهم.

إن التعبير عن المشاعر بصيغة شعرية يعطي معنى لخطاب الحياة اليومية بطريقة ثانية. فبإيصالهم لمشاعرهم الملتهبة عبر قناة تقليدية صارمة، وفي إطار اجتماعية محددة، يظهر الأفراد قدرًا من السيادة على الذات، والسيطرة التي تساهم في إغناء الشرف. أما أصحاب المشاعر من يفقدون السيطرة على أنفسهم، مثل تلك الشخصيات التراجيدية من يموتون كسييري القلوب، أو يصابون بمس من الجنون جراء الأسى والحزن، فإنهم وإن نالوا تعاطف الناس الشديد، إلا أنهم يفقدون شرفهم، ويحسرون مكانتهم بصفتهم أعضاء في المجتمع. ويرؤكد تفسيرنا هذا، ما يطرأ على المكانة الاجتماعية لمن يعبرون بصيغة غير شعرية عن ردود فعلهم على فقدان الأعزاء أو الأوضاع الشخصية الصعبة. فالمجانين والحمقى والأطفال، جميعهم يعبرون عن تجاربهم بطريقة ينقصها التماسك، فهم يكشفون عن الأشياء في غير موضعها الاجتماعي الملائم، ويتسمون بالصراحة الزائدة. ومن ينتهيون لهذه الفئات الثلاث جميعاً، يعتبرون خارج المجتمع بصورة ما - فهم ليسوا كائنات اجتماعية كاملة الأهلية، أو أعضاء معترف بهم في المجتمع. والسقوط إلى هذه المرتبة لا يعود، في معظمها، إلى كونهم تابعين أو غير فاعلين، أو غير قادرين على شهواتهم، وإنما لأنهم ناقصو "عقل"، الأمر الذي يتبدى في هذا الإطار الاجتماعي في عدم قدرتهم على تمييز الأوضاع الاجتماعية، وعلى استخدام الصيغ الثقافية الملائمة للتعبير عن مشاعرهم. أما أولئك الذين يبدون مشاعر قوية من التعلق والضعف عبر الطريقة المقررة ثقافياً، فباستطاعتهم الادعاء بأنهم مازالوا يجسدون المثل الثقافية.

أما الطريقة الثالثة، فتتبدي في أن الأفراد يفرضون على الآخرين الانطباع بأن امثاليهم للقانون، وأمثالهم للمثل الثقافية المرتبطة باستقلال الشخصية، لا يتسم بالضيافة أو البساطة، وذلك عن طريق الكشف عن هذا الجانب الآخر من تجربتهم. ويشير بورديو إلى أنه، وفقاً لنظام الشرف عند «القبائل» فإن الشخص الذي يكون عرضة للغضب الشديد، ولكنه مع ذلك، يتمكن من ضمان احترام الآخرين، يظل أملاً للتقدير. ويضيف في هذا السياق، أن الشرف له مفزاه فقط بالنسبة للرجل الذي يملك «أشياء تستحق الدفاع عنها» (١٩٧٩، ص ١١٩).

وبناءً على هذا المنطق، فمن الجائز القول إن أكثر الرجال احتراماً، ذاك الذي يظل قادرًا، بالرغم من صراعه مع مختلف المشاعر الجياشة، ولحظات الضعف التي تجتاحه، على أن يحافظ بمكانته اللائقة كفرد في مجتمع "أولاد علي"، أي شخص يحتفظ بشرفه، وقد فهمت من أحد البدو أن هناك ثلاثة أسباب شائعة تبعث على الجنون، وكلها مرتبطة بالفقدان: أن تخطفه منه يد المون شخصاً عزيزاً، وأن تفقد كل مالك بعد غنى، وأن تخفق في نيل من تحب. وهذه هي الأشياء بعينها التي تدور حولها الأغاني، مما يشير إلى أن الشعر يعتبر علاماً على العواطف الجياشة التي جرى التعامل معها في صيغة إبداعية. وقد يكون للشعر عند البدو كل هذا التقدير لأنه، وبدقه، يتبع للناس فرصة التعبير

عن، والمحبين، تنوّع، عمق تلك المشاعر التي ينبعي التغلب عليها كي يظل المرء على وفاته لقيم مجتمعه. إن التعبير عن الشعور بالضعف والعشق شرعاً يمكن أن يعطي معنى للقوة والاستقلالية التي يبديها الأفراد في حياتهم اليومية. إن القصائد تكسب قائلها تعاطف وإعجاب من حولهم.

سياسة المشاعر

من الواضح أن الأفراد يجدون في الشعر درعاً واقية لهم من النتائج المترتبة على إطلاق الأقوال، والتعبير عن المشاعر، التي تتناقض مع النظام الأخلاقي. وهم بإشرافهم المقربين الخالص فقط في هذه المشاعر "غير الأخلاقية"، وحجبها خلف قناع صبغ تقليدية غير شخصية إنما يظهرون قدرأً من السيطرة على الذات، يعزز في حقيقة الأمر مكانتهم الأخلاقية. إلا أننا إذا ما انتقلنا من مسألة كيف يستخدم الأفراد الشعر، إلى الشعر نفسه بصفته خطاباً ثقافياً، ومنظومة من المقولات المنضبطة بقواعد محددة تمثل رؤية ما للواقع، فإن أسئلة أكثر إثارة للحيرة تطرح نفسها: فإذا كان الانفصال بين الرسالتين اللتين يحملهما الخطابان، اليومي والشعري، يتبدى لا على المستوى الفردي فحسب، وإنما على المستوى الثقافي أيضاً، وإذا كان الخطاب العادي هو ذاك الذي يتولد بالاتساق مع القيم التي تدعم النظام الاجتماعي والسياسي القائم، فهل تستطيع القول إن الشعر هو الخطاب المتأهض المؤسسة القائمة؟ وإذا ما كان الشعر مرتبطاً بمعارضة النظام، فلماذا لا يجري قمعه أو إدانته؟ بل لماذا يتم تمجيده؟

إن طبيعة "الفناء" المعادية للمؤسسة واضحة، ليس فحسب بالعلاقة مع المشاعر التي تحملها عادة، وإنما في ارتباطاتها أيضاً. وأوثق ما ترتبط به هو القصص الرومانسية البدوية. إذ يجري دائماً تضمين القصائد في حكايات الحب التي تمجد المسار التراجيدي للعلاقات الرومانسية التي تكون موضع إدانة عادة، باعتبارها تهديداً للنظام الاجتماعي. وأكثر موضوعات قصص الحب البدوية إثارة للمشاعر، تدور حول الحب المرفوض، وخاصة بين رجل وامرأة من قبيلتين مختلفتين، حيث تروي هذه الحكايات على أنها قصص حقيقة من الماضي البعيد⁽⁴⁾. وفي القليل منها، يقع ابن العم في غرام ابنة عمه، إلا أن أباها الموسر الذي لا يريد لها أن تتزوج من ابن أخيه الفقير، يحول دون زواجهما. ومن متابعي مثل هذه القصص، فإنها تفضي عادة إلى نهاية سعيدة، حيث ينتصر ابن الأخ على عناد عمه. أما الحكايات الأكثر شيوعاً، فتدور حول عاشقين لا صلة قرابة بينهما، حيث ينتهي الحب إلى الخذلان على يد ابن عم الفتاة، كما في قصة الحب النموذجية التالية:

«كان يا ما كان ... فتى وصبية يعشق كل منها الآخر. عندما سمع ابن عمها بالخبر، استشاط غضباً، وأقسم أن لا يدعها تتزوج الفتى، ومسكها» لنفسه. وكان الفتى والصبية يلتقيان سراً ويتجاذبان أطراف الحديث في خيمة جارة عجوز، وفي أحد الأيام، أعلن الفتى بأنه خارج في رحلة طويلة، إلى واحة سيوه ليجلب بعض التمور. ووعد الفتاة بأن يتزوجها بعد عودته، قائلة:

"زها في غيابي نقص
والحزن يبنتا مرّة غلا ..."

ثم مضى في سبيله برفقة قافلة من الجمال، وغاب لمدة طويلة، وفي طريق عودته، وعندما أصبح على مسافة يومين من أهله، وقع فريسة للمرض وقضى نحبه، وكان قد أوصى رفيق دربه «إذا مت في الطريق، فخذ جثمانني إلى بيت أهلي لأدفن هناك». فحمله صاحبه على ظهر الجمل حتى أوصله إلى أهله، عندما سمع الأهل بما حدث، أخذوا بالبكاء والعويل، وبالمقابل، فإن الصبية عندما شاهدت الجمال عائداً إلى مضارب أهله، راحت تتسائل: «لم لا أسمع الزغاريد، وأذيز الرصاص (من علامات الاحتفال)؟»، وهرعت لتعرف ما حدث، وعندما علمت بما أصابه، راحت تبكي وتندب مع قريباته.

اكتشف ابن عمها أنها ذهبت إلى مضارب حبيبها، فتبعدوا، ودخل البيت حيث كانت، وانتزعوها من بين الندبات، ودارح يضربيها، حاولت الهرب، فطاردها، وظل يضربيها حتى فارقت الحياة، تماماً فوق تربة قبر حبيبها الرطبة.

اجتاحت ابن عمها سورة غضب، فراح يشتمها قائلاً: «حتى وأنت ميّة، تتظلين تحبّة!»، وأمر بأن لا تدفن قريباً من فتها، فحملوها مسافة كيلو متر، بعيداً عنه، ودفونها هناك.

بعد برهة من الزمن، تفتح شاهد قبر الفتى عن نخلة، بينما بزغت نخلة أخرى من شاهد قبر الصبية، وراحت النخلتان تكبران وتكتران، حتى تعلقت سعفهما عالياً في عنان السماء، وعندما رأى ابن العم ذلك، استنشاط غضباً، وراح يفك: «لم تزل غير قادرة على فراقه، حتى في الموت؟»، فخرج يبحث عن خطاب يقطع له الشجرتين، بينما كان الخطاب يحاول تقطيع النخلة التي استطالت فوق قبرها، طار الفأس من يده، فأصاب عينيه، وأفقدته بصره، طرق الخطاب عائداً إلى بيته، حيث لزم فراش المرض، وفي المنام، جاءه طيف الفتى منشداً:

الله يقطعك يا نجار
قطيع دلي في ملاهم ...

ثم غادره وهو يقول:

لا بد من غلا ينْبَتِ أثمار
يتعالقون في سماهم ...

تنسم هذه القصة بسمات عديدة لافتة للنظر، فهي منحازة إلى جانب رغبات الأفراد، ضد متطلبات النظام، ممثلة في حق الأولوية لابن العم في ابنته عمه، حيث يحاول أن يضع النظام موضع التطبيق بينما ترفض الصبية والفتى الانصياع لذلك، والبطلة متمرة و«تحبّة»، فهي فاقدة للحشمة، ونهايتها المأساوية يمكن أن تشكل درساً «لالأولاد على» حول القوة المطلقة للنظام، ومع ذلك، فهي وحبيبها يشكلان في نفس الوقت ظاهرة بطولية، وتمرد هما ينتهي إلى انتصار من نوع ما، والناس الذين يستمعون إلى مثل هذه الحكايات يمتلئون إعجاباً بتصرفات العاشق، ولا يدينونها على أنها لا أخلاقية، كما أنهم يتذوقون الشعر الذي يعبر عن مشاعر العاشق.

إن الشعر يرتبط بمعناهضة المؤسسة بطرق أخرى غير هذه الصلة المكشوفة بالحب الرومانسي، والجنس، فالناس ينظرون إلى الشعر باعتباره لا إسلامي، وإلى إلقاء الشعر على أنه مثار للنقوى، كما هو الحال بالنسبة للعوايل في الجنائزات الذي يعتبر إثماً من وجهة نظر دينية (ولذلك لا تقوم النساء اللواتي أدين فريضة الحج بالندب في الماتم).

وحقيقة أن كلمة «يفتئ» بحد ذاتها لا تقال في الجلسات المختلطة للرجال والنساء، تشير إلى طابعها العادي للمؤسسة. والدليل الآخر على هذا قول الناس إنهم «يتحشمون»، أو يخرجون، أو يخجلون من الفتاء أمام غير الأقرباء، والمسنين منهم خاصة. كما أن كبار السن يتحاشون التواجد في المناسبات التي كانت تغنى فيها قصائد «الفناء» على الملا، كالاعراس وجراً الصوف، وحتى الصياغة البلاغية للشعر تعطيه نكهة مناهضة للمؤسسة كأن الشعر يمثل لغة الطفل الذي لم يتوحد اجتماعياً بعد، والمتقارضة مع الخطاب العادي المعبر عن توافق الكبار، والحلقة الأخيرة، والأكثر إقناعاً، تتمثل في من ينشد أو يلقي «الفناء». فمع أن الرجال الأكبر سنًا يتلون إلقاها بين الحين والآخر، فإن قصائد «الفناء» ترتبط بصورة أوثق بالشبان والنساء، أي التابعين من غير أصحاب الامتيازات، وهم آخر من يمكن أن يجسد مثل المجتمع البدوي، والأقل اتفاقاً من النظام في شكله القائم. إن الشعر، بأشكال متعددة، هو خطاب المعارضة للنظام، والتحدي لن يمثّله: فهو مناهض للمؤسسة، مثلاً هو مناهض للأخلاق.

إن وجود أشكال من الخطاب المنشق أو الهدام ربما كان مسألة مائلة، ووجه الغرابة في خطاب «أولاد علي» التمرد يمكن في كونه ذا مستوى ثقافي رفيع ومجان. فمع أن الشعر يتناول الحياة الشخصية، إلا أنه ليس فردياً، أو عفويًا، أو مزاجياً، أو غير رسمي، وإنما عام، وتقليدي، وخاضع للشكل المتعارف عليه. أي أنه فن عالي التطور. والأهم من هذا أن الخطاب الشعري المعبر عن التحدي لا تجري إدانته، أو حتى القبول به على مضمون كما قد توحى قيود الزمان والمكان والشكل التي تقيده. والشعر خطاب له امتيازاته في مجتمع «أولاد علي». ومثل العرب الآخرين، وربما مثل العديد من الثقافات الشفوية، فإن البدو يكونون تقديرًا خاصاً للشعر، وللفنون المنطقية الأخرى فالجميع يصفون بانتباه عندما تلقى القصائد أو تغنى. كما أن الناس يحفظون القصائد عن ظهر قلب ويرددونها وينتعلون بها. أما بالنسبة «أولاد علي»، فالشعر يمثل أفضل ما في ثقافتهم، وما يعتبرونه بذوياً متميزاً. والشعر مرتبط لديهم بالماضي الجيد، عندما كانوا يعيشون بدون أدنى تدخل من قبل الحكومة المصرية في شؤونهم، يرحلون حيثما يشاءون، ويقومون برعى أغاثهم، وي实践中 صهوات جيادهم، ويستعرضون شجاعتهم وصلابتهم.

والناس ينتشرون بالشعر، وتشدّهم قصائد «الفناء»، لكنهم في نفس الوقت، يعتبرونها مصدرًا للخطر، ومعادية للدين، وغير لائق إلى حد ما، كما هو الحال بالنسبة لأي شيء مناهض للمؤسسة. ولهذه الإزدواجية في الموقف من الشعر أهميتها، وهي ذات معنى فقط في حدود الدلالة الثقافية للمعارضة. ولأن الخطاب العادي يتشكل وفقاً لقيم الشرف والخشمة، وهي المعايير الأخلاقية للأيديولوجية التي تبقي على نظام «أولاد علي» الاجتماعي والسياسي، فمن الطبيعي تتوقع أن يتشكل الخطاب الشعري المناهض للمؤسسة بمضامينه المتناقضة، من منظومة قيم معارضة. إلا أن هذا ليس واقع الحال. فالأشعر يرى سوى خطاب يتحدى النظام، فيصبح رمزاً للحرية - وهي القيمة العليا للنظام، وإحدى المستلزمات الأساسية لقانون الشرف.

ويصفه إعلاناً عن الاستقلالية، وعن التحرر من سيطرة النظام، فإن الشعر يلقي التقدير من «أولاد علي»، حتى لو كان يحمل في طياته دعوى هداة، ويرتبط بأولئك الذين ينكر عليهم المجتمع استقلاليتهم. إن إعجاب الناس بالشعر شبيه بإعجابهم الصامت برفض الشبان والنساء الخضوع للطغيان، ورفضهم لسيطرة النظام، أو من يمثّله. وفي القصة التي أوردتها في الفصل السابع، يشير الحاج إلى أن أباه قد طلب منه أن يسمعه القصائد التي أنشدتها للمرأة التي كان يتودد لها، علامة على الرضا والإعجاب. كما أن والده أظهر افتخاره وإعجابه بابنه لخروجه على النظام،

ومواجهته لابناء عم الفتاة. وفي قصة الحب الرومانسية المأساوية المذكور آنفًا، تناول البطلة الإعجاب بسبب التحدى الذي أبدته، بالرغم من أن ابن عمها يصفها بأنها «حبة». وكما أوردت في الفصل الثالث، فمن غير المحب لدى «أولاد على» أن تكون المرأة وكذلك الرجل، سهلة الانقياد. وأنذر أنني فوجئت تمامًا، عندما اكتشفت بعد سماع الكثير عن قيمة «الحشم»، أن النساء في جماعتتنا كن يعتبرن إحدى الفتيات الأبرز بين فتيات المخيم لأنها كانت صعبة المراس، تردد على تقرير أمها بالصراخ، وترفض أن تفعل ما يطلب منها، وتوجه التعليمات لأخواتها، إضافة إلى أنها كانت الأولى في صفتها (وإحدى البنات القليلات فيه). وقد اعترفت والدتها، بفخر، بأنها هي نفسها كانت «وعرة»، عندما كانت صبية. كما أن جرأة الفتاة الشديدة - وهذا بالتأكيد لا ينطبق عليها بالمعنى الجنسي، إذ أنها كانت مستقيمة تماماً، وحتى، عداية تجاه الأولاد- ثالت إعجاب أمها الحانق من تصرفاتها في بعض الأحيان.

أود أن أشير إلى أن ازدواجية الموقف تجاه الشعر، تماماً مثل الازدواجية تجاه تحدي النظام من قبل أولئك الذين يشكل الاحتشام طريقهم الوحيد إلى الشرف، قد يعكس توبراً أساسياً في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية البولونية. وقد تكون هذه الازدواجية ناجمة عن الاعتراف القلق بأن نظام التراتب الاجتماعي في إطار وحدة الانحدار والعائلة، يخرج في حقيقة الأمر المعتقدات الأساسية لنظام سياسي مبني على تفرع الأنساب. وجميع من يتناولون سياسيات المجتمعات العربية القبلية بالتحليل بما في ذلك كاتون (١٩٨٤)، كول (١٩٧٥)، إيشانز-بريتشارد (١٩٤٩)، لانكستر (١٩٨١)، ميكر (١٩٧٩)، بيترز (١٩٦٧) يؤكّدون أهمية الاستقلالية والمساواة بصفتها المبادئ النظرية التي يسند إليها النظام السياسي، والتي صمم من أجل تعزيزها إلى أبعد حد. وهذه هي المبادئ التي يؤكد عليها "أولاد علي" في وصفهم لتشكيّاتهم الخاصة في التنظيم السياسي. فقيم الشخصانية المتضمنة في قانون الشرف تلائم ذلك الطراز من الحياة الذي يتوجب على الرجال بمقتضاه أن يكونوا مستعدين للمقاتلة من أجل الدفاع عن أنفسهم، أو وهذا إن كان ميكر على صواب) أن يروا في حياة تحتمل العنف والمغامرة في كل لحظة، ويتيحها لهم الترحال بحثاً عن الكلأ، أمراً يرعى لهم.

ومع ذلك، فإننا إذا ما انتقلنا من الشؤون الخارجية في العلاقة بين الرجال أو مجموعات الرجال، إلى القضايا الداخلية في إطار المخيم والعائلة- أي من المنظور الرسمي للسياسة إلى الميدان الذي لا يجد عادة تعبيراً عنه في لغة القوة- فإن المشكلة تصبح واضحة. وفي هذا الإطار «الم المحلي» يضع النظام السيطرة على الموارد والسلطة على التابعين، في أيدي الذكور الأكبر سنًا من الآباء، فيخلق بذلك سيطرة داخلية تتناقض مع المثل العليا. وكما أوضحنا، بهذه السيطرة الهرمية تجد تبريرها عن طريق صياغة قانون أخلاقي يعطي لامتيازات الكبار أسبابها المنطقية، ويسعى الكرامة على خصوص التابعين. ويجري تخفيف حدة هذا التناقض بإسباغ صفات الشراكة التي ينطوي عليها المصطلح العائلي، على علاقات عدم المساواة، إلى جانب تركيز الأضواء على "الخير" الذي ترتبط به الحشمة الطوعية. إلا أن التناقض لا يحل تماماً أبداً، إذ أنه غير قابل للحل، والشعر خير ما يعبر عن هذه المشكلة. فهو بصفته خطاباً متربداً يعبر غالباً عن أولئك الذين يقطّعون النظام حقهم، ويلقى التمجيد نظراً لأن رفض سيطرة الآخرين يشكل أحد مفاتيح الحياة السياسية البدوية، ويجري تحاشيه من قبل الكبار لأنَّه يهدد بالكشف عن عدم شرعية سلطتهم.

لقد بدأت دراستي هذه بفرضية ترى أن من المهم النظر إلى الشعر الذي يتناول الحياة الشخصية، دون الشعر الأوسع انتشاراً الذي خضع لدراسات أشمل، ويتناول عالم الرجال الذي يتخذ من البطولة، والعنف، والسياسات القبلية، موضوعاً له. إلا أن الشعر الشخصي قد عاد بنا إلى السياسة. ومهما كان الأمر، فقد قادنا ذلك إلى منظور واسع للسياسة، يشتمل على أكثر من مجرد النظام الذي تنتظم بموجبه العلاقات الخارجية، ليشمل النظام الذي يحكم العلاقات الداخلية للسيطرة أيضاً - وهذا نظامان يحكمهما التضاد. وأهمية الشعر الحاسمة في ثقافة "أولاد علي" تنبثق من أنه يعكس هذا التعارض.

إنه لن المغربي تتبع الصلة ما بين اندثار الشعر - أو، حتى نكون أكثر دقة، انحساره المتزايد إلى داخل حدود العالم الخاص بالأصدقاء المقربين، واحتفائاته التدريجي عن احتفالات المناسبات العامة - وبين التغيرات التي طرأت على البنية الاجتماعية والسياسية "لأولاد علي". وكما أشرنا في الفصل الثاني، فإن التوطين، والاندماج المتزايد في اقتصاد السوق، وأمتداد الملكية الخاصة إلى جميع أنواع الموارد، أدت إلى شكل أكثر ثباتاً من انعدام العدالة في توزيع الثروة، وبالتالي إلى هرمية اجتماعية أكثر جموداً، وإلى تفاوت مترافق بين أوضاع الرجل وأوضاع المرأة. وقد يؤدي تحويل حالة عدم المساواة الاجتماعية، إلى صيغة مؤسسيّة، وما يرافق ذلك من قيود متزايدة على الاستقلالية السياسية للمجموعات المحلية والأفراد من قبل سلطات الحكومة المركزية في الصحراء الغربية، إلى نسف الأسس التي تقوم عليها أيديولوجية الشرف التي تنتهي إلى طراز مختلف من النظام، وتساعد في استمراره. وإذا كان الشعر رمز التحدى، ويتمتع بقيمة رفيعة نظراً لأن السيطرة لم تكن مقبولة، فهل يمكن أن نزعزع اضمحلال دور الشعر، بصورة ما، إلى هذه الظروف الجديدة؟ إن شباب البدو يستمعون اليوم إلى محطات الراديو المصرية، ويتعرفون أكثر فأكثر على الثقافة الشعبية المصرية، كما أنهم في الغالب غير قادرين على قرض الشعر أو إلقائه. وهذا أمر يلقى استئناف الأجيال الأكبر سنًا، والمناسبات العامة التي ينشد فيها الشعر التقليدي تتناقص باضطراد. غير أن البدو، تماماً كما يمضي الأذرياء في اقتتاء قطعان الإبل التي لا جدوى منها في عصر الشاحنات، ويستمر العديد من الرجال في تلميع بنادق الصيد الخاصة بهم بوقع شديد، مع أنهم لا يستعملونها إلا نادراً في صيد بعض الطيور البرية الموسمية - ما زالوا يتعلّقون بأيديولوجية الشرف، وبالشعر سواء بسواء، ويربون فيما رموا لآخيهم التلّيد. ولكن لا يسعنا الآن سوى الانتظار لمعرفة إلى متى يظل الحال هكذا.

الأيديولوجية والتجربة

مهما كانت القيود المفروضة على الأطر الاجتماعية التي تلائم الخطابين، ومهما كان الشكل مناسبًا لمضمون الشعر الذي يحمله، وبغض النظر عن الدلالة الثقافية للخطابين، فإن حقيقة أكيدة تظل تسم الحياة الثقافية لبدو "أولاد علي"، وهي أن لديهم خطابين ثقافيين مكتulti السمعات فيما يتعلق بالذات، وبالمشاعر الشخصية. وقد أصبح من الضروري في هذه المرحلة من معالجتنا، وبعد أن تناولنا الدلالات الثقافية لهذين الخطابين بالتحليل، أن ننتقل إلى معالجة العلاقة بينهما وبين التجربة الفردية.

لا مجال للشك بأن أيديولوجية الشرف هي الأيديولوجية المسيطرة أو الرسمية للثقافة البدوية. وفي الفصلين الآخرين،

أوضحت كيف أن استجابات الأفراد للمواقف التي يمررون بها في حياتهم الشخصية، تتشكل على أساس هذه الأيديولوجية، ومن خلال الأخلاق. فالمشاعر التي كان الأفراد يبدونها في خطاب الحياة اليومية كانت تلك التي تعبر في أفضل صورة عن المثل العليا لهذا النظام الأخلاقي: أي الاستقلالية المكافحة، ونكران الضعف والشوق. إلا أن التعمايش، في إطار التعبير الشعري للناس، بين منظومتين متعارضتين من المشاعر يثير التساؤل حول مدى هيمنة الأيديولوجية السائدة على التجربة الفردية، أو صدق تعبير السلوك العادي عن هذه التجربة.

إن علماء الأنثروبولوجيا يفترضون بصورة عامة أن وصف أيديولوجية أو ثقافة مجتمع ما، يطابق وصف سلوك وتجارب أفراده. فحتى بورديو الذي ربما كان أكثر المنظررين العاملين في مجال الإثنوغرافيا الشرق أوسطية دراية، يميل أحياناً إلى اتخاذ موقف يمنح الأيديولوجية الرسمية دوراً شمولياً في صياغة التجربة. فيقول على سبيل المثال:

«إن اللغة الرسمية، وخصوصاً منظومة المفاهيم التي يكون بواسطتها أفراد مجموعة ما تصورهم عن علاقاتهم الاجتماعية (نموذج وحدة الانحدار أو مفردات الشرف، على سبيل المثال)، هي التي تجيز وتفرض ما تنص عليه، وتحدد ضمناً، الخط الفاصل بين ما هو قابل للتفكير وما هو غير قابل للتفكير» (١٩٧٧، ص ٢١):

ومع أننا لن نتمكن من أن نعرف بدقة مدى العلاقة بين التجربة والتعبير عنها، إلا أنه من الممكن الافتراض بأن هناك بعض التطابق بينهما، وبأن الدراسة المتبصرة للخطابين الثقافيين تعطينا فكرة عن التجربة الفردية. إن وجود خطابين ثقافيين يقودنا إلى الاستنتاج بأن أيديولوجية الشرف السائدة لا ترسم الحدود لما «يجوز التفكير به، وما لا يجوز»، أو ربما لما «يجوز الشعور به، أو لا يجوز». كما أن توصيفات الخطاب الأخلاقي للشرف لا تغطي المدى الكامل للتجربة عند «أولاد علي».

هل يمثل الشعر منظومة أخرى من القيم والمثل الشخصية التي تشكل التجارب الفردية؟ كما رأينا سابقاً، فإن المشاعر التي يحملها خطاب التحدي الشعري تستمد الكثير من معناها من معارضتها للمشاعر السائدة في الحياة العادية. وبصورة مماثلة، فمن الممكن القول إن الشعر منحاز إلى حرية التجربة خارج إطار النظام الرسمي. فما الذي يستنتج، إذن، من تجارب الضعف والارتباط العاطفي التي يعبر عنها الشعر؟

أحد الاحتمالات هو أن هذه عبارة عن تجارب طبيعية تقع خارج «الثقافة»، من حيث كون الأيديولوجية السائدة هي التي تشكلها. ومثل هذا التصور يستتبع الافتراض بأن آية ثقافة مضطربة بالضرورة إلى التضحية بالكثير، أو استثناء الكثيرون، بإعطائهم صيغة متميزة للوجود الإنساني. وإذا جاز لنا استخدام لغة علم الهيدروليكا، فقد نصف هذا الذي يجري استثناؤه من نظام ثقافي ما، بأنه سيتفجر، إن لم يكن في الخطاب العام العادي، ففي موقع آخر - وهو في حالة النظام البدوي، في الشعر. إن فكرة «التفجر» هذه تتطوى على افتراض أن الأيديولوجية الرسمية ليست فحسب عاجزة عن أن تحدد كلية تجارب الأفراد الذين يعيشون في مجتمع معين، وإنما أيضاً عن أن تشمل المدى الكامل لهذه التجارب.

إن الصلة التي ذكرناها بين المشاعر والصور في الشعر من جهة، وتلك التي يراها البدو ملائمة للطفولة، من جهة أخرى، يمكن اعتبارها برهاناً على أن التجارب التي يجري التعبير عنها بالشعر ليست مجرد انفجارات فوق ثقافية، وإنما آثار شواهد على تجارب ما قبل ثقافية أيضاً. فالطفل - برغم هذا أو ذاك - لم تتم تهيئته الاجتماعية بعد ليصبح

جزءاً من الصيغة الثقافية، كما أنه، لما يمتلك بعد الدوافع التي تجعله يمثل لقيمها. وهذا الترابط مع الطفولة قد يقودنا أيضاً إلى التساؤل عن طبيعة التوق للعلاقات الحميمة، ومكامن الضعف الدفين في الناس الذين جرى دمجهم الاجتماعي في عالم الاستقلالية في سن مبكرة.

إن المشكلة مع هذه التفسيرات تتمثل في أنها لا تأخذ بالحسبان خصوصية الصيغة التي يتم التعبير عن التجارب من خلالها، وهي الصيغة الشعرية- التقليدية. والتجارب المعبر عنها في الشعر لا تزيد عفوية أو مجانية للثقافة عن تلك المعبر عنها في الخطاب العادي. وقد لا تتواءم مع التجارب التي تجيزها الأيديولوجية السائدة، إلا أنها في نفس الوقت، ليست خاصة، وشخصية وغير رسمية، والمشاعر التي لا يسمح بها في نظام الشرف، يسمح لها بأن تطفو على السطح هنا، فتعطي صيغة ثقافية بدوية متميزة، وتم إجازتها وتشكيلها ورسم حدودها عن طريق نطاق الموضوعات والصور البلاغية المحددة للون الشعري. وبنقى هذه التجارب التمجيد والإقرار من خلال الأشكال التي تستخدم للتعبير عنها، كما أن الصياغة اللغوية، في الشكل والأداء على حد سواء، تلفت النظر إليها وتحتها مكانة خاصة. أضف إلى ذلك أن الغلو في التعبير عن المشاعر في الشعر قد يبرز أهمية الرسالة المراد توصيلها أيضاً^(١).

إن خطوط الخطاب الشعري، تماماً مثل خطوط الأخلاقية الشخصية، هي معطيات ثقافية، فالأفراد في مجتمع "أولاد علي" يولدون في وسط يسمعون فيه قصائد "الفناء" وينشدونها، فتزدهر بمحصنة غنية من المفردات للتعبير عن مشاعر بعينها. ويظل من المستحيل معرفة مدى تشكيل الشعر لتجاربهم في حياتهم الوجدانية، ولكن يبدو من المحتمل أن التقاليد الشعرية تؤدي بهم إلى المرور بمواقف تتكرر على الدوام، بطرق متشابهة. وعلى سبيل المثال، فإن قصص العشق يمكن أن تحدد الأجراء، وتقدم المثال لتفسير الأحداث في حياة الناس العاطفية، وأن ترسم إطار هذه الأحداث. كما أن العديد من القصائد التي يلقاها الأفراد لتصوير معاناتهم الخاصة في الحب مستوحاة من قصص عاطفية بعينها. ومن خلال استلهام القصائد من حكايات العشق الرائعة هذه للتعبير عن مشاعرهم الخاصة، فإن الأفراد بتحديد مواقفهم بطريقة معينة تخصهم، وتخص الآخرين، ربما يقومون بقولبة حياتهم حسب الصور المعممة ثقافياً عبر القصص القديمة. وعن طريق الإشارة إلى هذه القصص من خلال استخدام قصائد "الفناء" فإن الناس ربما ينظرون رغباتهم وأحوالهم بصفتها جزءاً من ميراث مأساوي وإنساني مأثور. فهل يؤثر هذا على كيفية معايشتهم لهذه التجارب؟

أعتقد أنه من الأصول القول إنه ربما كانت هناك أيديولوجيات على الأقل في الثقافة البدوية، تقدم كل منها للناس نموذجها الخاص لأنواع التجارب بدلاً من تقديم أيديولوجية واحدة جامدة يفترض أنها تحكم في التجربة^(٢). إن الخطورة في هذه الصيغة تكمن في أنها تظل توحى بنظام ثقافي شديد الجمود يهدى بتقييم الإنسان ليتحول إلى كائن آلي. وأود أن أفترض بدلاً من ذلك، أن هذين الخطابين ليسا قابلاً جاماً، وإنما لغات يمكن الناس أن يستخدموها للتعبير عن أنفسهم. وباحتثهما الفرصة للناس كي يعبروا عن تجاربهم، فإن هذين الخطابين قد يمكنناهم من الإحساس بذلك التجارب، ولكن يبقى الأمر أن الناس هم، الذين يصوغون هذه الأقوال.

أعتقد هنا أن لحقيقة كون الشعر فناً علاقة بالموضوع. ومع أنني لا أستطيع التصديق للأسئلة الهائلة المتعلقة بدور الفن في المجتمع، أو بالعلاقة بين الفن والتجربة الفردية^(٣)، فإبني أود أن أشير إلى نقطتين. أولاهما، أن الشعر، بصفته فناً،

يفسح المجال أمام قدر من الإبداع، فالصور الشعرية والصيغ الخاصة "بالفنواة" محدودة والقواعد قد تشكل قيداً، إلا أنها ليست سجناً، فهناك مجال على الدوام للتراتيب الجديدة، والتعبير عن المشاعر الجديدة، وربما بعث الحياة في تلك المشاعر التي تتجاوز ما قيل وما اختبرته المشاعر من قبل. وبهذا المعنى، فإن الشعر قد لا يكون مجرد رمز للتعبير عن حرية الفرد في تحدي سلطة الثقة في تحديد وتأطير التجربة فحسب، وإنما يمكن استخدامه كأداة في عملية التحدي هذه.

وثانيهما، وأشار هنا إلى ما قاله بيتسون (١٩٧٢)، أنني أود أن أطرح بعض التأملات حول وظيفة أخرى للشعر. يقول بيتسون وجراة، في مقالة له عن الفن الباليزي بضرورة تبني نظرية إلى الفن (بما في ذلك الشعر) تكون بمثابة نظرية تصحيحية لفهم المحدود للغاية والمدمر للعالم كما يقدمه الوعي العادي. ويرى أن للفن «وظيفة إيجابية في الإبقاء على... «الحكمة» التي تمثل، على حد تعبيره، إدراك «الدوائر المتشابكة»، بالتعارض مع الآراء ذات الأهداف القصيرة المدى التي تجعل الحياة اليومية فعالة (١٩٧٢، ص ١٤٧). وأود هنا، بعد أن أنحي جانباً منظوره الجليل، ومفرداته السiberانية، أن أعرض اقتراحأ له ضلة بنظرته، بأن ينظر إلى أشعار "أولاد علي" عن الذات والمشاعر على أنها عامل تصون النظام الاجتماعي والسياسي، لا بد من أن تستتب المواقف الدفاعية والعدائية، وأن تجعل من العديد من أشكال المودة الإنسانية شبه مستحيلة ، إذا ما سمع لها بالوصول إلى حدتها الأقصى.

فالشعر يذكر الناس بأن ثمة طريقة أخرى للوجود، ويشجع ويعكس جانباً آخر من التجربة، بكشفه عنها. كما يمكن لرسالته أن تظل في إطار المسموح به من خلال استخدام شكلياته الطقوسية. إن هذه الرؤية تظل حية بفضل من هم أقل انتقاداً من النظام الذي تحافظ عليه أيديولوجية الشرف. وربما كان تقدير الناس لهذه الرؤية نابعاً من شعرهم بأن كلفة هذا النظام، بما يفرضه من قيود على التجربة الإنسانية، أعلى مما يجب بكثير.

الملحوظات

الفصل الأول

- ١- لقد وجدت من الضروري أن أرحل، على فترات ندية، إلى القاهرة والإسكندرية، كما حدث فترة اقطاع -أيضاً- عندما عدت إلى الولايات المتحدة لمدة شهرين في صيف ١٩٧٩.
- ٢- اتضح لي، بعد أن عشت لفترة طويلة مع الأسرة، أن قبومي كان حافزاً على انتقالهم إلى المنزل الجديد. لقد قرروا أن حجم المنزل القديم الصغير جداً لن يوفر لي إقامة مريحة. أما المنزل الجديد الذي كان يتميز باتساعه، فقد كان أكثر أناقة من المبني البسيط الذي عاشوا فيه جميعاً سنوات، كما كان مبنياً على الجانب الآخر من الطريق المؤدية إلى قلب المجتمع، وذلك لتأكيد مطالبهم بالأرض التي أقيمت عليها. لقد شعر الذين انتقلوا إلى المنزل الجديد بالوحدة إلى حد كبير في بداية الأمر، وأحسست بأنني مسؤولة عن حالة التفرق التي شهدتها حياة هذه الأسرة، وعن إحداث التفرقة بين النساء، ورفاقتهن. ومع مرور الوقت، وجدت النساء تعويضاً من فقدان رفيقاتهن، فيما تحقق لهن من علوٍ في المكانة واندیاد في الراحة، وقمن بتطوير روابط وثيقة مع مجموعات أخرى من الأسر.
- ٣- لم تكن الروابط الفعلية في داخل المجتمع السكني بهذه البساطة، وهو ما يبيو واضحأ من تركيب المجتمع الذي عشت فيه، إذ لم يكن محبوأ بذلك الذين تجمعهم روابط القرابة من ناحية الآب، كما يتضح سلباً من وصف المخيم الذي قدمه بيترز (١٩٦٥). راجع الفصل الثاني الملحوظة رقم ٢٢.
- ٤- أثير التدقيق في ذات الباحث والعنابة بتناول علاقته بمبحوثيه في حالة بول ريسمان (١٩٧٧) وفيينست كرابانزانو (١٩٨٠ ب) نتائج مفيدة، ويعود الإدراك ونفاذ البصيرة إلى أن كل الباحثين لم يركز على نفسه بشكل مبالغ فيه. أما العمل الذي قدمته ماندا سيرزارا بعنوان "تأملات باحثة أنثروبولوجيا" (١٩٨٢) فنجد مثالاً لما يمكن أن يحدث عندما يختل التوازن.
- ٥- للاطلاع على مناقشة حول تقاليد الكتابات الإثنوغرافية، راجع كرابانزانو (١٩٧٧)، وماركس وكوشمان (١٩٨٢).
- ٦- للاطلاع على مثال كلاسيكي حول تنتائج عدم حساسية امرأة أمريكية تجاه أنماط التواصل الاجتماعي والمعايير الأخلاقية في مصر، راجع: فيفيان جورنيك (١٩٧٣) في "البحث عن علي محمود".
- ٧- تجري مناقشة طقوس الحداد في الفصلين الثالث وال السادس.
- ٨- يشير كل من مخلوف (١٩٧٩) بالنسبة لليمن، وروجرز (١٩٧٥) بالنسبة لجنوب فرنسا، أيضاً، إلى ميزات الاحتضان الاجتماعي للنساء في حضرة الرجال، من أجل الحصول على المزيد من المعلومات.
- ٩- للاطلاع على معالجة فكرة استبعاد الرجال عن عالم النساء، راجع أبو لغد (١٩٨٥). وللاطلاع على وصف حي مجتمع يفصل بين

الجنسين في العراق، راجع فربينا (١٩٦٥).

١٠- يشتراك الـ "هايكو" وغيره من أشكال الشعر الياباني الأخرى في الكثير مع الـ "غناءة" البدوية. ولا يمكن وجه الشبه في التشكيل فقط وإنما في الوظيفة أيضاً. لاحظ على سبيل المثال، التشابه بين تبادل الشعر كنفط للتواصل السري بين المحبين في القرن الحادي عشر، في رواية ليدى موراساكى شيكابو "خرافة الفنجي" وبين التبادل البدوي للشعر في الغزل، كما سيرد وصفه في الفصلين الخامس والثامن، وربما يمكن الفارق الأساسي في أن الـ "غناءة" تعد شكلاً شفهياً غير مكتوب، ومن ثم، فإن خط اليد -الذي يعد ذا أهمية كبيرة بالنسبة للتقاليد الشعرية اليابانية- غير ذي صلة بحالتنا محل الدراسة.

١١- قام بعض الرحالة والمستشرقين الألمان بجمع أمثلة من أشعار "أولاد علي" في نهاية القرن التاسع عشر، وباكمورة القرن العشرين، ويحفل بعض من هذه الأعمال المجموعة بالأخطاء. وفي الستينيات، قدم ج.ر. سمارت دراسة عن أغاني وأشعار "أولاد علي"، ولكنه لم ينشر سوى القليل من أعماله. ومثله مثل الباحثين الألمان الذين يشير إلهم بهم باستمرار، لا يعد سمارت باحثاً إثنوفراينياً ولم يعش مع البدو، لقد أجرى دراسته في شهور قليلة، وهي غضون ذلك، سافر كثيراً (سمارت ١٩٦٦، ص ٢٠٢) ومن ثم لم تكن لديه -على الأرجح- فرصة كبيرة لسماع القصائد والأغاني في سياق الأداء الطبيعي. وكان بيده، في بعض الحالات، غير وائق بشأن المناسبات التي أقيمت فيها هذه الأنواع من الأشعار أو الأغاني، ويوجد -أيضاً- جزء صغير من الأذبيات باللغة العربية حول الشعر الشعبي الليبي، وهي توفر أمثلة وتاويات ورموزاً، ولكن يجب القول مرة أخرى إنها كلها مواد قليلة من زاوية ارتباطها بالسياق. وسوف تجري مناقشة هذه المصادر في الفصل الخامس وفي الملحق.

١٢- يبدو أن سوابيان (١٩٨٥) يعد استثناء هاماً، وإنني لأشعر بالأسف لأن كتابه ظهر بعد أن أكملت كتابة المخطوطة، ولذا، لم أتمكن من إدماج أطروحاته، وللاطلاع على مسح جيد في مجال الأدب الشفوي، راجع: فينيجان (١٩٧٧).

١٣- استخدمت مصطلح "الخطاب" هنا بمعناه اللغوي الضيق، كشكل رسمي من أشكال التواصل (راجع، على سبيل المثال، لا بوف ١٩٧٢). أما بخلاف ذلك، نسوف أستخدم المصطلح بمعناه الواسع، كما هو مشروح في الفصل الأول، باللحظة رقم ٢١ (التي سترد لاحقاً).

١٤- كانت الدراسستان غير متوفرتين حتى عدت من العمل الميداني.

١٥- للاطلاع على نقاش بارع حول الأنثروبولوجيا والاستعمار، راجع: أسد (١٩٧٣).

١٦- يشير كاتون (١٩٨٤، ص ٤٢) إلى اعتقاد رجال القبائل اليمنية أنه من الرجلية إنشاد الشعر وأنه من العار على الرجل أن يغنى الأشعار علنية. أما النساء فيقين الشعر، ولكن هذا التمييز غير قائم بالنسبة "لأولاد علي"، على الرغم من أن غناء الأشعار يعد أمراً مُخزيناً وغير ملائم في السياقات الاجتماعية التي تختلف عن تلك المرتبطة بالعلاقات الحميمة واحتفالات الزفاف. راجع الفصلين الخامس والثامن.

١٧- يشير كاتون في مناقشته للقاء في مواجهة الفنان، إلى صحة هذا التقييم بالنسبة لليمانيين. أما قادر بيه (١٩٧٧، ص ١٣٩-١٣٧)، فهو يشير في الهاشم إلى تقليل بعض رجال البدو الليبيين من شأن أشعار معينة كان قد جمعها، وقال عنها الرجال إنها أشعار نسائية. ونسوف تجري مناقشة العلاقة بين الشعر والمرأة والشباب في الفصل الثامن، وللاطلاع على نظرية شيقة حول ارتباط الشباب والأغاني عند قبائل الدينكا، راجع دنچ (١٩٧٢ و ١٩٧٣).

١٨- يشير لانكستر (١٩٨١، ص ٦٨) إلى المواهب الشعرية لدى نساء الزيمة، ولكنه سمع الأسف- لا يقدم تحليلًا لهذه الأشعار. وهناك ندرة عامة في الأبحاث في هذا المجال، ولذا، فإن الدراستين التاليتين تعدان استثناء: دراسة بويسن (١٩٧٩ / ٨٠) للقصائد الحزينة لنساء باشتون،

ورداً على قصائد الزفاف لنساء البربر المغاربة.

-١٩- يصدق نفس الشيء على تكيدات جيرتز (١٩٧٦) حول العلاقات المتواترة والتبادلات الشعرية في المغرب، كما يصدق أيضاً على تركيز سوايان (١٩٨٥) على قصائد الرجال والسياسة.

-٢٠- قد يكون من المحتل أيضاً تركيز "أولاد علي" على الأشعار المرتبطة بآحوالهم الشخصية أكثر من تركيزهم على أشعار البطولات، وربما يرجع ذلك إلى قلة اهتمامهم بالمقامات السياسية في ظل ظروف السلام النسبي وجودهم شبه المستقر الرهن على عمل مؤتلف من الرعي والزراعة. ويطرح ميكر (١٩٧٣، ص ٢٠٨-١٩٣) وجود هذا النوع من الاختلاف بين بدو شرقي ليبيا ("أولاد علي" من أقربائهم) والبدو الرعويين الصرف في شمال الجزيرة العربية، في الفترة المبكرة من هذا القرن. إن ما أطروه من فرضيات بشأن دور المتغير الشعري (الفصل الثاني) يؤيد هذا التفسير.

-٢١- استخدامي لمصطلح "الخطاب" للإشارة إلى الأفعال والكلمات المستعملة في الحياة اليومية، كما تمت صياغته عبر أيديولوجية الشرف المهيمنة، يعد متسقاً مع الاستخدام الحالي الذي يتبعه فوكو (١٩٧٢ و ١٩٨٠) ونقاد الأدب من مختلف الأنواع، هذا على الرغم من أنه مصطلح أكثر اتساعاً من الاستخدام الشائع في اللغويات الاجتماعية. راجع صفحة ١٣٧ ، واللحظة الثانية في الفصل السادس، من أجل الاطلاع على تعريف أكثر تحديداً.

-٢٢- استخدم مصطلح "أيديولوجيا" بمعنى واسع (راجع: بورديو ١٩٧٧)، للإشارة إلى ما يفضل كثير من الأنثروبولوجيين أن يطلقوا عليه ثقافة، وأنا لا أعني المصطلح بمعنى التمويه الماركسي بل بالأحرى، فإن الأيديولوجيا هي مادة لتعريفات العالم، تتيح للناس الإدراك والفعل. وينبغي تحديد علاقتها بالنظم الاجتماعية والسياسية، طبقاً لكل مرحلة تاريخية وإثنوغرافية.

-٢٣- لا أطروه للنقاش فيما بعد- فهو يحتل نفس المرتبة، ولكنه يطبق على النساء والضعفاء. راجع الفصلين الثالث والرابع، واللحظة رقم ٩ بالفصل الثالث.

-٤- راجع الفصل الثالث، اللحظة رقم ٢، حيث توجد إشارة إلى الأديبيات التي تطرح قضية "الشرف والحياة" في مجتمعات البحر المتوسط.

الفصل الثاني

١- "الصحراء الليبية" هو أحد الأسماء التي تطلق على الصحراء الشاسعة التي تسمها الحسود المصري-الليبية. وفي غالبية الدراسة، سوف أشير إلى الجزء المصري من الصحراء بالمصطلح الذي يفضله المصريون وهو: الصحراء الغربية.

٢- الكلمة التي يستخدمها البيو تعبيراً عن الطعام الجاف هي "الناشف": ومن بين أنواع الأطعمة التي يجري تصنيفها كأطعمة جافة نجد: الحبوب، والتمر، ومنتجات الألبان. أما الخضراء فلا تعتبر من الأطعمة الجافة. وفي الحقيقة، فإن المزيد من استكشاف نظام تصنيفهم للطعام يبيو أمراً مشوقاً.

٣- على الرغم من أنني استخدمت كلمة "الربيع" للإشارة إلى الموسم، إلا أن البيو لا يستخدمون هذه الكلمة بنفس الطريقة. إن كلمة "الربيع"

لا تعني بالنسبة لهم موسمًا معيناً، وإنما تشير إلى حالة الماء. فعندما يهطل مطر وفي في الفترة الممتدة من أكتوبر إلى يناير، وتزدهر الشجيرات وينمو العشب في الصحراء، تكتسي الصحراء باللون الأخضر، فيقولون هذا هو "الربيع"، أما في السنوات السيئة، عندما يقل المطر ويختفي الأخضرار من الصحراء، فلا يكون هناك "ربيع".

٤- تحدث هذه التغيرات، بطبيعة الحال، للبدو في مختلف أنحاء الشرق الأوسط. أما بالنسبة لبعض الحالات الأخرى، مثل الأردن وسوريا والعربية السعودية، فيمكن الرجوع إلى: أبو جابر (١٩٧٨)، وشاتي (١٩٧٦ و١٩٧٨)، وإبراهيم وكول (١٩٧٨)، وكاتاكورا (١٩٧٧) ولانكستر (١٩٨١).

٥- باستشهاده بالتقرير الذي أعده أولئك الذين قدموا مع نابوليون عام ١٧٩٨ حول أن "أولاد علي" كانوا في حالة حرب مع قبائل "هنادي" المصرية بالقرب من الإسكندرية -فإن أوبرماير (١٩٦٨، ص ٧) يختلف مع ما يطرحه إيفانز- بريتشارد (١٩٤٩) حول أن عملية الترحيل قد تمت بعد عام ١٨٠٠. والأكثر ترجيحاً، هو إجبار قطاعات معينة على الرحيل من أراضيهم في ليبيا عبر عملية من «التغيير البطيء» المستمر والتراكم البسيط، وهو ما يعد اليوم جزءاً من النظام البيجيدي للعلاقات الإقليمية (بهنوك، ١٩٨٠، ص ١٦٢). وقد دخل الباكون في معركة رئيسية في فترة نهاية القرن، استعانت فيها قبائل "الحرابي" بمساعدة من الأتراك والعرب من طرابلس (إيفانز - بريتشارد ١٩٤٩، ص ٥٠، وجونسون ١٩٧٣، ص ٣٢، وأوبرماير ١٩٦٨، ص ٥).

٦- لا يدعى "المرابطون" وجود أي علاقات تربط بينهم وبين قبائل "السعادي"، كما أنهم لا يدعون وجود علاقات تربط بينهم، على الرغم من انتسابهم إلى جماعات تسمى قبائل. وهناك نوعان من قبائل "المرابطين": أولئك الذين كانوا يدفعون الجزية سابقاً، وأولئك الذين كانوا يضمون شخصيات دينية تقية أو مقدسة ("مرباطين" بالبركا). ويرغم اعتبارهم، بشكل عام، أنفس منزلة من الناحية الاجتماعية والسياسية، إلا أن أولئك الذين لم يفتقدوا صيتها كأشخاص أتقياء ينظرون إليهم بنوع من الرهبة والإجلال. لقد اعتنوا على أن يقوموا بدور المصلحين الذين يبذلون جهوداً من أجل إحلال السلام، واستمر نورهم كمدافعين. وهناك تشوش شديد حول الأصول التي ينحدرون منها وحول وضعهم الاجتماعي، مما يطرح الحاجة إلى دراسة متأنية لهذه المجموعات. وبطريق بيترز (١٩٧٧) للنقاش العلاقة بين القبائل الحرة والقبائل التابعة من مختلف الانتماء، ولكن دراسته معنية بفترة شديدة التبكيت في ليبيا، وبيدو الوضع فيها مختلفاً. وبهذا (١٩٨٠) يدرس فترة أكثر حداثة. أما بالنسبة لي، فإنني أخذت بعين الاعتبار بعض جوانب العلاقة بين "المرابطين" وـ"السعادي"، وذلك في الفصل الثالث. ومع هذا، لم أستطع أن أضمن في بحثي الكثير مما يتعلق بأتوارهم الاجتماعية والدينية.

٧- تتراوح تقديرات العدد الكلي للسكان ما بين ١٢٠ ألفاً و ١٧٠ ألفاً، وهي تقديرات غير دقيقة بدون شك، ذلك أن الأرقام التي تشير إلى التعداد السكاني للصحراء الغربية لا تفرق بين البدو وبين غير البدو الذين هاجروا إلى المراكز الحضرية -مرسى مطروح على نحو خاص- والأراضي المستصلحة في مريوط. علامة على ذلك، لا تشير الأرقام، خاصة بالنسبة "لأولاد علي"، إلى ما إذا كانت قبائل "المرابطين" متضمنة أو لا.

٨- المصادر الخاصة بتاريخ "أولاد علي" أثناء هذه الفترة تضم: بيير (١٩٦٩)، وفون دميرشر (١٩٣١)، وفواز (١٩١٣)، وأوبرماير (١٩٤٥)، وأوبرماير (١٩٦٨) وستاين (١٩٨١).

٩- في عام ١٩٤٠، طلب البريطانيون من البدو الفرار من التقدم الإيطالي في الغرب، وقاموا بإعداد معسكرات لللاجئين، منهم بالقرب من العامرة في الشرق، وقد تقدمت قوات المحور إلى داخل الصحراء الغربية عام ١٩٤٠، ومع حلول ١٩٤٢، كان روميل قد تقدم بمقر قيادته إلى مرسى مطروح. وبعد هزيمة الألمان في العلمين في نوفمبر ١٩٤٢، عاد البدو إلى أراضيهم ليجدوا أنهم فتقوا الكثيرون، (أوبرماير، ١٩٦٨).

من ١٦-١٧، ويوجرا ١٩٧٣، من ١٤٤). والبيو كبار السن الذين تحدثت معهم، كانوا يتذكرون الحرب، والمسكرات المزجحة، وقصص القتال، وقوافل المظلات، والطائرات. وهنّما مررنا على مقابر العلمين، تنكر أحد الرجال بعض المشاهد المرؤة التي ثلت المعارك، وهي مشاهد أجساد الشباب التي كانت تتناثر في كل مكان. وبعد وجود الألقام الأرضية من موروثات الحرب، وهي تنفجر في البيو وتشوههم وتقتلهم كل عام.

١٠- للاطلاع على نقاش حول المشروعات التي تمت وأثارها، انظر: بوجرا (١٩٧٣) وستاين (١٩٨١).

١١- لا يشكل المسيحيون -الأوروبيون أو المصريون الأقباط- نقطة مرجعية حيوية للهوية الذاتية، ذلك أن الاتصال بهم كان محدوداً للغاية، وهم لا يشكلون بالنسبة لأغلب البيو إلا ما يمكن أن يزيد قليلاً على أن يكونوا شائعة. وفي كل الحالات كان بينهم متفرداً بالنسبة للبيو، مع أنه لم يكن مفهوماً إلى حد كبير، كما أن اللغات الأوروبية كانت تعد غريبة. ويوجد النصارى على هامش عالم البيو، وبعد وجودهم ضرورياً للتمييز بين المسلم وغير المسلم، وهو تعزيز أساسي، وإن كان تجريبياً، إذ نادرًا ما يتصل بالحياة اليومية.

١٢- اللهجة البنوية وثيقة الارتباط بلهجـة شرق ليبـيا، وتختلف عن لهـجة أهل القاهرة واللهـجة المصرية الـريفـية، من ناحـية المـفردـات اللـفـوـية والـنـطقـ وـبعـضـ عـنـاصـرـ قـوـاعـدـ الـلـفـةـ. عـلـوةـ عـلـىـ ذـلـكـ، فـإـنـ مـلـابـسـ "أـلـاـدـ عـلـيـ" تـخـتـلـفـ عـنـ مـلـابـسـ الـمـصـرـيـنـ فـيـ الـحـضـرـ الـذـيـ وـصـفـهـ الـبـيـوـ بـاـنـهـ "لـابـسـ كـالـاقـنـديـ" (يعـنىـ أـنـهـ يـرـتـبـونـ الـمـلـابـسـ الـفـرـقـيـةـ)، وـلـاـ يـضـعـونـ شـيـئـاـ عـلـىـ رـوـسـهـمـ). كـمـاـ تـخـتـلـفـ مـلـابـسـ "أـلـاـدـ عـلـيـ" -أـيـضاـ- عـنـ مـلـابـسـ الـفـلاحـيـنـ وـالـصـمـاـيـدـ الـذـيـنـ يـرـتـبـونـ رـجـالـهـمـ الـجـلـابـيـةـ الـفـضـيـاضـةـ ذاتـ الـأـكـامـ، وـنـوـعـاـ مـاـ مـنـ أـنـوـاعـ أـغـلـيـةـ الرـأـسـ أوـ الـعـمـانـ، أـمـاـ نـسـاءـهـمـ فـيـرـتـبـينـ رـدـاءـ مـطـرـزاـ بـيـنـ حـزـامـ، وـيـغـطـيـنـ رـوـسـهـمـ بـفـطـاءـ أوـ مـنـدـيلـ أـسـوـدـ. وـيـخـتـلـفـ الرـداءـ الـبـنـويـ مـنـ زـوـاـيـاـ عـدـةـ هـامـةـ، وـيـعـتـبـرـ أـكـثـرـ "حـشـمةـ"ـ، وـمـنـ ثـمـ يـتـمـاشـيـ مـعـ الـوـقـارـ الـذـيـ يـنـصـ عـلـىـ الـقـرـآنـ. وـيـوـضـعـ الـبـيـوـ فـوقـ رـوـسـهـمـ أـغـلـيـةـ كـثـيرـةـ، وـتـقـطـعـ مـلـابـسـهـمـ أـنـرـعـهـمـ حـتـىـ رـسـخـ الـيدـ، كـمـاـ تـقـطـعـ أـجـسـادـهـمـ حـتـىـ كـاحـلـ الـقـدـمـ. وـالـرـجـالـ يـرـتـبـونـ فـوقـ رـوـسـهـمـ الـ"ـصـمـادـةـ"ـ، وـهـيـ غـطـاءـ الرـأـسـ يـشـبـهـ الـغـطـاءـ الـذـيـ يـسـتـخـدـمـ فـيـ بـقـاعـ أـخـرىـ مـنـ الـعـالـمـ الـعـرـبـيـ، وـلـكـهـ هـنـاـ يـجـريـ لـفـهـ -عـادـةـ- كـيـ يـحـيطـ بـالـرـأـسـ كـعـمـامـةـ، وـقـدـ حـلـ مـحـلـ غـطـاءـ الرـأـسـ التـقـليـديـ الـأـحـمـرـ الصـفـيرـ الـذـيـ يـطـلـقـ عـلـيـ "ـشـنـاـ". وـتـحـتـ الرـداءـ الـذـيـ يـطـلـقـ عـلـيـ "ـثـوبـ"ـ، وـبـأـعـلـاءـ، تـوـجـدـ يـاـقـاتـ الـقـعـصـانـ، وـبـهـ أـكـامـ وـجـبـبـ عـدـ الصـدـرـ- يـلـبـسـ جـمـيعـ الرـجـالـ "ـشـنـاـ". وـهـوـ عـبـارـةـ عـنـ بـنـطـلـونـ فـضـقـاـضـ، وـلـكـهـ يـضـيقـ عـنـ كـاحـلـ الـقـدـمـ. وـفـيـ الـمـنـاسـبـاتـ الـرـسـمـيـةـ أـوـ الـاحـتـفـالـيـةـ، لـاـ يـكـنـ رـؤـيـةـ أـىـ رـجـلـ بـيـنـ الـسـرـوـالـ، وـهـوـ عـبـارـةـ عـنـ بـيـضـاءـ صـوـفـيـةـ بـيـضـاءـ كـبـيرـةـ مـرـبـوـطـةـ عـنـ الـأـكـاتـفـ وـتـتـدـلـيـ مـثـلـ ثـيـبـ التـوـجـهـ الـرـومـانـيـ الـفـضـقـاـضـ. أـمـاـ النـسـاءـ فـيـجـدـنـ "ـالـجـردـ"ـ سـهـوـ عـبـارـةـ عـنـ بـيـضـاءـ صـوـفـيـةـ عـدـيدـةـ وـيـرـبـطـنـهـاـ مـعـاـ فـيـ كـلـتـهـ مـنـ الـشـرـائـطـ الـمـعـقـودـةـ، ثـمـ يـغـطـيـنـ رـوـسـهـمـ بـقـعـاشـ أـسـوـدـ يـسـمـيـ طـرـحةـ. وـتـقـومـ النـسـوـةـ بـالـفـطـرـةـ بـطـرـيـقـةـ مـعـيـنـةـ بـحـيثـ تـقـطـعـ الـشـعـرـ وـالـرـقـبـةـ وـالـأـكـاتـفـ، كـمـ يـكـنـ جـذـبـاـ لـتـقـطـعـ الـوـجـهـ كـبـرـقـ اوـ حـجـابـ. وـتـتـصـفـ أـرـدـيـةـ النـسـاءـ بـأـكـامـهـاـ الطـوـلـيـةـ، كـمـ يـصـلـ طـولـ الرـداءـ إـلـىـ كـاحـلـ الـقـدـمـ، وـلـكـهـ يـتـجـمـعـ وـيـرـبـطـ عـنـ الـخـصـرـ. وـلـاـ يـكـنـ أـنـ تـسـيرـ اـمـرـأـ بـيـنـ حـزـامـ، وـالـحـزـامـ الـأـكـثـرـ اـنـتـشـارـاـ لـوـنـهـ أـحـمـرـ، وـيـنـسـجـ مـنـ الـصـوـفـ، وـيـصـلـ عـرـضـهـ إـلـىـ نـوـحـ ٦٦ بـوـسـةـ، أـمـاـ طـولـهـ فـيـصـلـ إـلـىـ نـوـحـ ٦٦ أـنـدـامـ. وـتـقـومـ النـسـوـةـ بـثـيـبـهـ وـلـفـهـ عـدـ مـرـاتـ حـولـ الـخـصـرـ، وـيـرـبـطـنـهـ بـدـيـوسـ أـمـانـ كـبـيرـ، وـيـتـسـنـ النـسـاءـ فـيـ ثـيـاتـ الـحـزـامـ مـجـمـوعـةـ مـذـهـلـةـ مـنـ الـأـشـيـاءـ الصـفـيرـةـ قـطـعـ الـصـابـونـ، الـلـيـمـونـ، الـلـيـ، الـنـقـودـ، الـتـوـابـلـ. أـيـ كـلـ مـاـ يـرـغـبـ فـيـ حـمـلـهـ مـعـهـنـ أـوـ إـخـفـائـهـ عـنـ عـيـونـ الـأـخـرـينـ، وـفـيـ الـفـصـلـ الـرـابـعـ سـوـفـ أـقـمـ بـرـاسـةـ الـرـمـزـيـةـ الـتـيـ يـشـيرـ إـلـيـهاـ الـحـجـابـ الـأـسـوـدـ وـالـحـزـامـ الـأـحـمـرـ، وـهـاـ مـفـاتـيـحـ الـأـنـوـيـةـ.

١٣- نـظـرـاـ لـوـجـودـ نـظـامـ رـسـمـيـ لـلـتـبـنـيـ بـالـنـسـبـةـ لـلـأـقـرـادـ أـوـ الـقـطـاعـاتـ الـقـبـلـيـةـ كـلـ، فـإـنـ رـوـابـطـ النـسـبـ لـيـسـ دـائـماـ، بـطـبـيـعـةـ الـحـالـ، هـيـ رـوـابـطـ الدـمـ. وـهـذـاـ هوـ السـبـبـ فـيـ وـجـودـ بـعـضـ الـاـخـلـافـاتـ فـيـ الـأـنـاطـرـ الـعـرـقـيـةـ بـيـنـ "ـأـلـاـدـ عـلـيـ"ـ. وـبـيـنـ وـاـضـحـاـ مـنـ شـكـارـ الـبـرـيـطـانـيـنـ أـنـ نـظـامـ الـتـبـنـيـ كانـ مـنـتـشـرـاـ عـلـىـ نـطـاقـ وـاسـعـ خـلـالـ الـعـقـودـ الـأـوـلـىـ مـنـ الـقـرنـ الـعـشـرـينـ، فـعـلـىـ سـبـيلـ الـمـثالـ، اـقـرـجـ چـيـنجـزـ بـرـاـمـليـ، ضـابـطـ حـدـودـ الـمـنـطـقـةـ الـكـانـتـةـ فـيـ بـرـجـ الـعـربـ، فـيـ مـذـكـرـةـ (لـنـدـنـ، ١٩٢٦)ـ أـرـسـلـ بـهـاـ إـلـىـ بـرـيزـ الـحـربـ بـتـارـيـخـ ٢٤ـ سـبـتمـبرـ ١٩٢٦ـ، زـيـادـةـ عـدـ الـرـجـالـ الـذـيـنـ يـمـكـنـ تـجـنـيدـهـمـ

بإيكراه، وذلك بالتخلص من الفلاحين الذين يتم تبنيهم داخل القبائل البوية، وعادة من خلال دفع إتاوة، ليتجنبوا التجنيد الإجباري. لقد أداه هذه «الممارسة الشائنة»، وقدم تقريراً بأن نحو ثلث كل قبيلة يتكون من الفلاحين المتبنيين (وهذه بالطبع مبالغة). وفيما يحصل بهذا الموضوع، فقد استمعت إلى قصة، ربما تكون غير صحيحة، حول محاولات جينينجز-براملي تصحيح الوضع. فعندما كان معلم يختبرني في أسماء أجزاء خيمة البدو، كان يضحك ويقول إنني سأصبح بذوية حقيقة. لقد روى لي أن «براملي»، وهو رجل بارع مختلف مع البدو، قد عمل اختباراً لفضل البوبيين الحقيقيين عن الفلاحين الذين يزعمون أن لهم وضعياً قبيلياً: دعا كل رجل منهم إلى خيمة بذوية تقليدية وطلب إليه أن يحدد أسماء أجزاء الخيمة. وقال معلمي بفخر إن البدو الحقيقي فقط هو الذي يمكنه أن يجب إجابة صحيحة.

١٤- سوف أقوم بدراسة مفهوم الحشمة المركبة في الفصلين الثالث والرابع.

١٥- للاطلاع على شرح بارع للقضايا التي يتضمنها تحليل هذا النموذج من العلاقات السياسية المرتكزة على انقسام الأنساب، راجع: ميكرو (١٩٧٩)، ص ١١-١٥ و ص ١٨٢-٢٠٨.

١٦- إن دور النموذج الانقسامي كأيديولوجية في الحياة الاجتماعية قد أضحي، مرة أخرى، محل تساؤل في الأعمال الأخيرة التي قدمها دارسو المغرب، مثل إيكلمان (١٩٧٦)، وجيرتز (١٩٧٩) اللذين يريان أن النموذج الانقسامي يخفي وقائع الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الغربية. كما يقترحان، على الترتيب، مفهوماً آخر للروابط الحميمية (القرابة)، وفكرة الروابط الثانية المتغيرة كنماذج أكثر دقة. ومن ناحيتي، فإنني أميل إلى الاتفاق مع كوم - شيلينج (١٩٨١) حول إمكانية أن يكن هذا التقسيم زائفًا، وأن كلا النموذجين يعتبران أيديولوجية متاحة للأفراد ونافذة المفعول على مختلف المستويات التنظيمية.

١٧- إذا كان «أولاد علي» قد استخدما تبشير القرابة لوصف أو تنظيم العلاقات السياسية، فإن ذلك يرجع إلى ما يمد به هذا الاستخدام من استعارة قوية للتعبير عن العلاقات الاجتماعية الوثيقة، ويحمل بين طياته الكثير من المشاعر. إنه يجعل التحالف والنظام السياسي يبدو «طبيعياً»، وليس تعسفياً. ومع ذلك، فإن بيترز يُنكِّرنا بلا نفترض أن نموذج العلاقات الاجتماعية الذي يعتقد البدو يعد انعكاساً دقيناً للأسلوب الذي يسير عليه مجتمعهم. إنه يطرح ضرورة النظر إلى نظام الانقسام في الأنساب كنموذج شعبي «يجعلهم قادرين، دونما استخفاف بعقليتهم، على فهم مجال علاقاتهم الاجتماعية، كما يجعلهم قادرين على إيجاد البررات لبعض العلاقات على نحو خاص». ولكنه يستمر قائلاً: «يعد خطأً جسيماً أن نخلط بين النموذج الشعبي والتحليل السوسيولوجي» (١٩٦٧، ص ٢٧٠). وأضيف على ذلك أن إخراج تبشير القرابة من عالم المحلي أو العالم الكائن بين الأشخاص، وإعطائه «أولوية» أيديولوجية في المجالات ذات القيمة الثقافية، مثل العلاقات السياسية والاقتصادية - يقوى شرعيته ويعزز قدرته الأصلية في الإخبار عن العلاقات القائمة بين الأشخاص.

١٨- المصطلح الذي يستخدمه «أولاد علي» للتعبير عن الروابط العصبية (القرابة من جهة الأب)، أو الأقارب من أصل واحد يترجمه روزنثال «الشعور الجماعي»، وذلك في ترجمته لكتاب مقدمة ابن خلدون (١٩٥٨). عادة على ذلك، فإن عيساوي (١٩٥٠) يترجم نفس المصطلح كالتالي: «التضامن الاجتماعي». ومن المثير للاهتمام أن تعليقات ابن خلدون في القرن الرابع عشر حول «الشعور الجماعي» تتلاقى إلى حد كبير مع الملحوظات التي تقدمها مناقشاتي لمفاهيم «أولاد علي» عن الحياة الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، هناك قسم بعنوان «الشعور الجماعي ينتج فحسب من علاقات (الدم) أو شيء يماثلها»، وهو يطرح في هذا القسم أن روابط الدم المعروفة، باقترانها بالصلات الوثيقة، تؤدي إلى تحقيق أعظم تضامن، لأن علاقات القرابة تخلق روابط طبيعية من المشاعر والتوحد (على سبيل المثال: تؤدي بشخص إلى الشعور بالعار إذا ما تعرض قرب له لمعاملة ظالمة). وكلما توثقت روابط القرابة، تمايز الشعور الجماعي. ويضيف ابن خلدون، مع كل، إمكانية تطور نفس المشاعر ولكن مع الجيران والخلفاء أو مع التابعين، وذلك عندما تتطور بينهم علاقات وثيقة كمثل التي تميز روابط القرابة (١٩٥٨، ص ٢٦٤-٢٦٥).

- ١٩- يصف بورديو نفس عملية "قراءة" علاقات القرابة بطرق مختلفة حسب السياق الاجتماعي، وهو يشير إلى أن القراءة الرسمية (الذكورية) تعرف بالروابط من خلال الرجال، بينما تشير القراءة (الأنثوية) المهرطية إلى علاقات مباشرة أكثر من خلال النساء (١٩٧٧، ص ٤٢-٤١).
- ٢٠- تقدم ماكابي (١٩٨٣) بيانات مستفادة من قرية لبنانية. وتوضح هذه البيانات أن الرغبة الجنسية تقل في الزيجات التي تتم بين أبناء العمومة، خاصة الذين كانت تربطهم علاقات حميمية في أثناء فترة الطفولة. وهي تطرح أن هذه النقطة تؤكد أطروحة ١. ويف (١٩٧٠) القائلة بأن التألف في فترة الطفولة يخدم الرغبة الجنسية (ترتکز أطروحة ويف على تحليل لتاريخ نوعين من الزيجات في تايوان: زوجة الأبن المتبناة، والزواج بين الغرباء).
- ٢١- التقسيمات المبكرة حول تفضيل العرب للزيجات بين الأقارب من جهة الأب توضح أن ذلك بهدف الحفاظ على الملكية داخل الأسرة، وهو الوضع الذي انتقده مورفي وكاساندان (١٩٥٩)، وكذلك كيسير (١٩٧٤). وهناك أدبيات عديدة تعالج عملية تفضيل الزيجات بين الأقارب من جهة الأب، ويقدم بورديو (١٩٧٧، ص ٢٢-٢٣) موجزاً للمواقف المختلفة. أما إيكمان (١٩٨١، ص ١٢٩-١٣١) فلا يكتفي بتقييم موجن، بل يقدم أيضاً قائمة كاملة نسبياً من المواد التي تدور حول هذا الموضوع.
- ٢٢- الألم العاطفي الناتج عن انتفاء هذه الديمومة يبدو واضحاً في أحد الأمثل التالية أقاها مضيفي، فيما يتعلق بإقامتي مع أسرته: "حرام عشرة بسبب الفرق".
- ٢٣- يعترف بورديو بالروابط التي تتشكل عبر الملكية المشتركة، في تطبيقه التالي: «إن علاقات النسب لا تتنسم بالقوة الكافية من جراء نفسها، بحيث يكون بمقدورها تحديد العلاقة بين الأفراد الذين تجمع بينهم تحديداً كاماً، كما أن قيمتها التنبؤية لا تظهر إلا عندما تتفق مع المصالح المشتركة الناتجة من الملكية المشتركة للميراث المادي والرمزي، وهو ما يستتبعه الهشاشة الجماعية، فضلاً عن الملكية الجماعية» (١٩٧٧، ص ٣٩-٤٠). على أنه، وكما يوضح بيترز (١٩٦٥ و ١٩٦٧) بالنسبة للبدو القوروبيين الذين يرعون قطعان الإبل، فإن موطن الإقامة، والملكية المشتركة، والقرابة، لا تتطابق في الممارسة. ولا يعد "أولاد على" استثناء. ففي قلب المخيم الذي عشت فيه كان هناك الأبناء الكبار لرجلين بالإضافة لمن يعاونهم - بما في ذلك الزوجات والأطفال والتابعون. وكانت توجد أيضاً الأسر الفقيرة التي تتضمن لفروع من نفس القبيلة. ويقتصر بيترز مواد جيدة، مبنية على المقارنة، تتعرض لفترة أواخر الأربعينيات في ليبيا، وكان تقديره أن مستوى الإقامة المشتركة للاتسبياء من ناحية الأب كان عالياً، ويصل إلى ٨٠٪ (١٩٦٧). إلا أنه يوضح في تحليله للروابط بين أعضاء مخيم معين أن عدداً من أنماط الروابط الأخرى، خاصة من خلال النساء، كان يحدد التركيب الفعلى للمخيم (بيترز ١٩٦٥). وخشية من التعارض بين الرسم التخطيطي الذي يقدمه بيترز ووصفه اللفظي - يمكن أن نجد التصويبات في ج. ديفيز (١٩٧٧، ص ٢٣٥-٢٣٤).
- ٢٤- للاطلاع على مقارنة مبهرة حول بُنيّة الشرف المشترك للجماعة بكل منها لدى الآتراك والعرب، راجع: ميك (١٩٧٦)، وراجع - أيضاً - الفصل الرابع، للاطلاع على شرح وتوضيح لمعنى القتل دناماً عن الشرف.
- ٢٥- يأتي رجل أو مجموعة من الإخوة ومعهم خروف أو ماعن، إلا إذا كانوا يعانون من الفقر الشديد، أو تربطهم بالجماعة علاقات من بعيد - في هذه الحالة يستبدلون بالخرفون بالخرفون عشرة جنيهات. أما بالنسبة للنساء، فإن هدية من النقود تعد أمراً ضروريًا. بالإضافة لذلك، يمكن أن تجلب النساء أنواعاً أخرى من الأشياء مثل الحلوى، أو البسكويت، أو الشريبات - لكن هذه أمور اختيارية غير إلزامية. وفي احتفالات الغتان، تقدم النساء النقود إلى أم وجدة الصبي الذي ستجري له العملية. وفي الزيارات المنزلية يقدمونها إلى زوجة أو زوجات الرجل، وإلى أمه، وأحياناً، إلى أخواته الإناث. وفي الزفاف، فإن العروس، وأم وجدة وأخوات العريس، يحصلون جميعاً، في الصباح التالي لحفل الزفاف، على هدية الزفاف (النقوط) من جانب أسرة العريس. ويقدم أقارب العروس النقود لأمها وجدتها، وربما لاختها الكبرى. وعادة ما تكون قيمة هذه

الهدايا المالية قليلة (ترواح بين ١٠ قروش وجيء مصرى)، ولكن يصعب أن تكتسب النساء حرية الحصول على كعيات محدودة من المال، حتى وإن كانت بهذا الحجم الضئيل، وتعتمد الكمية المقدمة في أي مناسبة على مقدار التبادلات السابقة للهدايا، تماماً مثلما يعد تقديم الرجال للتضحيات بمثابة مقابل للهدايا السابقة. (الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة هو الهدية التي تحصل عليها العروس الجديدة من النسوة أقارب زوجها ومن جيرانه، وهذه الهدية تجعلها تبدأ في الدخول إلى شبكة تبادل الهدايا في الجماعة، كما أنها تعد بداية لنشوء العلاقات بينها وبين أولئك النساء، وأول نزهاتها ستكون لرب الهدية عندما تحل مناسبة ملائمة). وتأخذ النساء بعين الاعتبار كمية النقود التي حصلن عليها، ويحاولن زيادتها قليلاً عند تقديم هدية في المقابل، ولأسباب عملية، عادة ما تتفق النساء عند تقديم هدية عند مبلغ جيء مصرى واحد، أما الرجال، فهم لا يزيدون عدد الغراف بصفة عامة، ولكنهم يحاولون تقديم هدية أحسن من الهدية التي تلقواها، وذلك عن طريق تقديم حيوان من نوعية أعلى.

٢٦- يعد الفرق بشأن الناحية الجنسية هو العائق الأساسي أمام تعليم الفتيات، وحتى الخمس سنوات الماضية، كانت المدارس الوحيدة المجاورة لمنطقة جماعتنا تقع في المدينة، أي تبعد بنحو أربعة كيلومترات عن مكان إقامة الجماعة، وبطبيعة الحال، لم يكن أحد يهتم بإرسال ابنته إلى مكان بعيد كهذا، وعندما تم تشييد مدرسة في إطار موقع الجماعة، التحقت بها بعض الفتيات، ولكن تسربت غالبيتهن فيما بعد، وتركزت شكوكهن على الانفصال والعقود البدينية التي يمارسها المعلمون الحضريون، ولم تواجه الفتيات أي معارضة في المنزل بسبب تقبيهن أو تهربهن من المدرسة. هناك فتاة واحدة فقط في الجماعة هي التي أكملت دراستها حتى الصف الخامس، لقد سمح لها والدها بالاستمرار برغم احتجاجات إخوته، إذ كانوا يعتقدون أنها كبيرة ووصلت إلى السن التي لا يُسمح فيها بالاختلاط بالصبية من خارج الجماعة، وقد اشتكت النساء اللاتي تتلمزن من أن المدرسة جعلت الفتيات غير مطبيعات وكسلائي، إن تتنفس الفتاة الملتقة بالصف الخامس يشير بالفعل إلى الأثر الهام الذي قد يتركه التعليم على أنماط الحياة البدوية، وعندما تشعر الفتاة بالفضي من عبء العمل الروتيني اليومي التقليل المتوقع أن تقوم به، فإنها تلعن «هذا النطع العفن من الحياة البدوية». كما أن الفتاة عبرت عن رغبتها في الزواج من شخص متعلم ويعيش حياة حسنة في المدينة، ومع ذلك، فإن الفتاة كانت شديدة التحامل، في نفس الوقت، ضد الأجانب، والنصارى، وحتى المصريين، وقامت بالذماء بإخلاص وقوة عن القيم البدوية، وخاصة القيم المتعلقة بالاحتشام والسلوك القويم. ونجد أن نسبة التحاق الفتيات بالتعليم ترتفع في المناطق الحضرية التي تتوارد فيها المدارس وتحظى فيها التعليم باحترام أكبر. مع ذلك، وطبقاً للأرقام التي يقدمها شتاين حول وضع التعليم في الصحراء الغربية عام ١٩٧٦، لم تكن الفتيات تشكلن أكثر من ٢٩٪ من طلبة المدرسة (١٩٨١، ص ٣٩). ولا يبدو واضحاً ما إذا كانت الأرقام التي يقدمها تضم السكان غير البدوين أو لا، خاصة في مرسي مطروح، وإذا كانت تضمهم، فإنها في هذه الحالة يشوّهها التضخم.

الفصل الثالث

- ١- قام بودك (١٩٦٩) بدراسة الوظائف المقننة للقياس والاستعارة وذلك في مجال الدعاية، كما درسها تامبياه (١٩٦٨) في مجال السحر.
- ٢- توجد أدبيات عديدة في هذا المجال، وبعد الكتاب الذي قام بيرستيانى بتحريره (١٩٦٦) من الأدب الكلاسيكية. وفي نهاية الفصل الرابع، يمكن الرجوع لبعض المواقف النظرية. قام كل من ج. ديفيز (١٩٧٧) وجيلمور (١٩٨٢) بتلخيص بعض المواد المتنوعة، وذلك في العروض التي قدمها حول أنشريولوجيا منطقة البحر المتوسط. وعلى الجانب المسيحي، قدم كامبل (١٩٦٤) وصفاً إثنوغرافياً جيداً، بينما قدم بلوك (١٩٨١)، وبراندنس (١٩٨٠)، وجيلمور (١٩٨٠)، وهيرزفلد (١٩٨٠)، وبيت-ريفنز (١٩٧٧) أطروحتا ذات دلالة. وفي الجانب الإسلامي من منطقة البحر المتوسط، طرح ميكر (١٩٧٦)، وبورديو (١٩٦٦ و ١٩٧٧ و ١٩٧٩) مناقشات مثيرة حول الشرف، وللإطلاع على معالجة أكثر

تقليدية لقانون الشرف في العالم الإسلامي، راجع أبو زيد (١٩٦٦)، حول "أولاد علي". ومؤخرًا، أثارت ديكان (١٩٨٤) نقطة هامة، تؤكد أنها قطعاً التحليلات التي قمت بها، وهي تتعلق بضرورة عدم النظر إلى مفاهيم الشرف والعار كثنائي متعارض، ويحذر هيرزفلد (١٩٨٤) من مخاطر إضفاء الطابع المادي على الأفكار المعنوية بثقافة منطقة البحر المتوسط.

٣- تسمى مسألة القيمة الأخلاقية "المرابطين" ببعض التعقيب، نظرًا لوجود قبائل معينة ترتبط بالتقوى الدينية، عادةً على أن أغلب الألياء والمداوين قد جاؤوا من قبائل "المرابطين". ويقتربن الإسلام لدى "أولاد علي" بالأخلاقيات، حتى إنهم يلاحظون في بعض الأحيان أن أفكارهم حول الشرف تتعارض مع المبادئ الإسلامية.

٤- رأيت أن أرجع إلى نسخة حديثة من هذه الدراسة، وهي تلك النسخة التي ظهرت بدايةً في كتاب بيرستياني (١٩٦٦)، لأن ترجمتها أفضل، فضلًا عن أن الكاتب قد أدخل عليها بعض التعديلات.

٥- يصف لانكستر (١٩٨١، ص ٦٧) نفس القراءة على تحمل الآلام الجسدية باعتبارها من خصائص بدو الرولة.

٦- يبيو، بالفعل، وجود اختلافات في استخدام كلمة "عقل". والتفسير الذي يقدمه إيكمان لهذه الكلمة عند دراسته للحالة المغربية يشبه زاوية التفسير التي استخدمتها في دراستي لحالة البيو. ويطرح إيكمان أن «العقل هو القدرة على تبيان آنماط السيادة والإذعان القائمة فعلًا، وإن كانت عايرة، في النظام الاجتماعي، إلى جانب القدرة على التصرف والفعل بصورة ملائمة» (١٩٧٦، ص ١٤١). وهو يشير إلى أن «العقل ينمو في الفرد مع قدرته على إدراك النظام الاجتماعي، وعلى تحقيق خبط نفسه حتى تتسنم أفعاله بالفعالية في إطار هذا النظام» (١٩٧٦، ص ١٢٨). أما لدى الـ "باشتون" في أفغانستان، فيطرح أندرسون (١٩٨٢، ص ٤٠٥) أن العقل هو «حسنة» أو نوع من «الرشد»، و«يظهر كتعاون وكريمانة، ويمكن اكتسابه عن طريق التعلم في المجتمع، وعلى نحو خاص في العبادة العلنية». إن مقارنة متنقمة للمعتقدات المحلية حول "العقل" في مجتمعات العالم الإسلامي يمكن أن تكون مادة لدراسة مشوقة.

٧- طبقاً لما تقوله بوير (١٩٧٨)، فإن المقاربة يؤمنون بمعتقدات مماثلة. وهي تقول: «بما أن أصول مسؤولية الذكر غير معروفة بشكل يقيني وليس مثيراً للدهشة أن يقال إن أغلب الرجال يحصلون على نصيبهم في الحياة من "العقل" (الذكاء، المسؤولية) في فترة متأخرة نسبياً من العمر، وهناك اعتقاد بأن ازدهار العقل لا يبدأ قبل سن الأربعين، حيث يتتوفر السياق الأكثر ملاءمة لتطوير المسؤولية» (١٩٧٨، ص ١٠).

٨- للإطلاع على المزيد حول "العواقل" في الصحراء الغربية، راجع: محسن (١٩٧٥، ص ٣٩).

٩- قد يستهوننا، على سبيل المثال، ترجمة كلمة حشم ببساطة كـ "حياة" أو "خجل" Shame، وبذلك تنسى مناقشتنا "أولاد علي" في قلب الخطاب الأنثروبولوجي المأثور حول الشرف والحياة. غير أنه، وكما سبقنا فيما بعد، فإن قيامنا بذلك يستلزم بالضرورة تفسير المفهوم بصورة معاكسه لما يعنيه، وبالنسبة "أولاد علي"، فإن الحشمة والحياة ينتهيان إلى أشكال الشرف. أما العار فهو أمر آخر.

١٠- يشير س. بيفيز (١٩٨٢، ص ١٥٦-١٥٧) إلى استخدامات مماثلة للمصطلح في المغرب.

١١- للإطلاع على معالجة مفصلة للأفكار الخاصة بعملية الفصل الجنسي، راجع أبو لغد (١٩٨٥).

الفصل الرابع

١- يتسم وضع الإناث في هذا النظام الاجتماعي بالسوء، فهن ممنوعات من الحصول على تلك الأمور التي تعمل على تيسير نيل الشرف. وعلى الرغم من احتفاظ النساء بهويتهن القبلية، وتثيرهن على وضع أطفالهن إلى حد ما (أبو زيد، ١٩٦٦، ص ٢٥٧)، إلا أنهن غير قادرات على توثيق انتسابهن للقبيلة. ومن ثم فالنساء تابعات لخط الانحدار الأبي، وبالتالي تابعات لسلسلة الأنساب التي يحملن خاللها بعض جوانب الشرف. أما من الناحية الاقتصادية، فالنساء غالباً تابعات، وتحتاج النساء بحق التملك، ومن حقهن أيضاً طبقاً للشريعة الإسلامية الحصول على نصف قدر الميراث الذي يحصل عليه الأخ الذكر. ولكن في الممارسة، نادرًا ما تملك النساء أي نوع من أنواع الملكية الإنتاجية -أرض أو ماشية- وهن يعطين نصيبيهن من الميراث لأخوتهن الذكور، على أساس إمكانية العودة لمواطنهن الأصلية، إذا ما اقتضت الحاجة، وبافتراض أن الإخوة الذكور مستعدون دائمًا لمعناية بهن ومساندتهن. والاطلاع على مادة إضافية حول العلاقة بين الإخوة والأخوات، وحول استمرار تبعية النساء واعتمادهن على الإخوة الذكور في الحياة الزوجية، راجع: جرانكيثيس (١٩٣٥)، وبرينقلد (١٩٦٠). إن هذه التبعية الاقتصادية تحد من قدرة النساء على العمل المستقل، كما أنها تحد من قدرتهن على التصرف بسخاء أو على كسب تابعهن. وبكلمات أخرى، تحد التبعية الاقتصادية للنساء من "القدرة" أو القوة التي تعد عنصرًا أساسياً للشرف.

٢- من المثير للاهتمام مقارنة هذه القمة بحكاية شعبية قصيرة جمعتها بوير (١٩٧٨، ص ٤٥) في تاريدات بالمغرب، وهذه الحكاية تصف كف كان آدم وحوان سحان عن بعضها يوماً، وعندما وجد آدم حواناً، أخيراً، أنكرت أنها حتى بحث عنه.

٣- لم أشاهد أبداً ممارسة أداء هذا النوع من الطقوس، ولكنني وجدت إشارات لنفس نوع الديمية في بحث جرانكلسيت (١٩٣٥، ص ٨٤) التي تلاحظ استخدام القرويات الفلسطينيات، في احتفالات الزفاف، لتمثيل العروس يطلق عليه أيضاً اسم "زفافة". أما ر. چوزيف، فيشير إلى استخدام دمية مماثلة في احتفالات "عروس المطر" التي تقيمها جماعة البربر المغربية.

٤- للاطلاع على مواد أخرى حول معنى اليمين واليسار بين العرب، راجع تشلهود (١٩٧٣).

٥- قد يرجع السبب في أن النساء نادرًا ما يُعرفن اجتماعياً كأمهات، إلى الطبيعة المحرجة لوضع الاجتماعي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنشاط الجنسي والممارسة الجنسية. وعلى خلاف غالبية البقاع الأخرى في العالم العربي، يعد استخدام الكلمة نادرًا في الصحراء الغربية، فليس من علامات الاحترام أن يطلق على أي امرأة "أم فلان". ويستخدم البدو الأسماء الأولى عند التوجّه بالحديث، والاسم الأول عادة ما يليه إما الاسم الأول للأب وإما الإشارة إلى الانتماس القبلي، والأمر الأكثر دلالة على ذلك هو أن الناس الذين تربطهم علاقات قرابة بشاب من تاحية الأم ويقومون بالإشارة إليه أو تعريفه باستخدام الروابط الأمية، يطلقون عليه «فلان، وأبوه هو فلان»، ويستعاض هنا باسم الأب عن اسم الأم. فالآبنة حقيقة اجتماعية يجري التشديد عليها في النظام الاجتماعي المتغير حول الأفكار التي تأخذ بعين الاعتبار انحدار الأصل من الخط الأنبوى، وهو أمر لا يرتبط بشكل وثيق بالمارسات الجنسية الطبيعية.

٦- علامات التفسير في اللباس الخاص بفترة الانتقال تسم بالدراما تيكية الشديدة بين بيو "الرشايدة" التقليديين في شرق السودان، (راجع: سونج ١٩٨٢).

7- تعني الكلمة عادة "المقص" ، ومع معرفة أن المرأة عادة ما تأمره بقطع الأسنان، فإنه يبيو من المقبول اعتباره نوعاً من أنباء المقصات المتراكمة.

٨- تذكرنا هذه المعادلة الجامدة بـأولتر (١٩٧٤) الهامة التي تقول بأن الحط من قدر الإناث بشكل عام يرتكز على ارتباطهن الرمزي الوثيق بـ«المليئة» في مقابل «الثقافة». حيث يرتبط الرجال بـ«الثقافة» بصورة أوثق، إن أطروحتي مثل كثير من الأطروحات التي يومض بها العمل الذي أورنته أولتر (راجع على سبيل المثال: ماكورماك وستراثران ١٩٨٢) - تفيد بأن الصورة البسيطة لتلك الأطروحة لا تتدعم عبر مختلف الثقافات.

٩- تلاحظ جرانكليس (١٩٧٥، ص ١٦١) وجود اعتقاد مشابه بين القرويين الفلسطينيين في أواخر سنوات العشرينات. وتقول إن القرويين يعتقدون أن المرأة غير الطاهرة يمكن أن تؤذى الآخرين، وتشهد بقول أحد مبحوثيها «إذا كانت عيناً أحد الأفراد غير جيدة، وظللت تنظر إليها باستمرار امرأة غير طاهرة، فهذا أمر سئ بالنسبة لها».

١٠- يؤكد ابن العم، من خط الانحدار الأبوي المواري، حقه في النزاج من ابنة عميه الأولى، حتى وإن كانت ترغب هي أو أبوها في زوجة أخرى، وكثيراً ما يحدث، أن الزيجات التي يقوم الآب أو الأخ بترتيبها يتم منها في اللحظة الأخيرة عن طريق ابن أخي الآب. وهناك حالات دراما تيكية شديدة، مثل تلك التي حدثت أثناء وجودي في العمل الميداني: تجمع ضيوف حفل الزفاف، وفجأة ظهر عم العروس وبصحبته أنصاره الذين يهددون باستخدام السلاح، وكانتا يركبون شاحنة، وحملوا العروس معهم. وعادة ما يؤكد أولاد العم حقهم في النزاج قبل الزفاف بفترة طويلة، ويفزعن، إما بتوبيخ مالي وإما بتعذر المفاوضات بين أقارب العروس العينة والعرس.

١١- تتبع أطروحتي نفس الخطوط التي يتبعها بورديو، فهو يعتبر أيضاً أن نزاج أبناء العم هو «رفض للاعتراف بعلاقة المصاهرة لما هي عليه»، ويكتب قائلاً إن هذا النوع من الزواج «يتتسق تماماً مع التعبير الأسطوري -الطقسي للتقسيم الجنسي للعمل» (١٩٧٧، ص ٤٤).

١٢- مع ذلك، أحياناً تحمل القصائد الغنائية التي تنشد للعروس رسالة العكسية، وهي ضرورة أن تنسى أسرتها، وكمثال، أقدم أغنية الزفاف التالية:

كان عليك لفة بابديه

بوك اللي رياك انسبيه...*

١٣- للاطلاع على مزيد من المواد حول الطلاق بين «أولاد علي»، راجع الفصل السابع، الملاحظة رقم ٤.

١٤- يمكن أن نجد نفس هذه الدينامية في الأمور المتعلقة بالثار. فالقتل يعد هجوماً على جماعة الفضيحة، ويكشف عن أن هذه الجماعة تتسم بالضعف، إذ أنها يمكن أن تتعرض للخطر من وجهة نظر الآخرين. والانتقام من القاتل هو أسلوب لإعادة تأكيد السلطة والقوة، كما أنه طريقة لمحو العار الناجم عن تعرض الجماعة للهجوم. أما قضية القتل دفاعاً عن الشرف فهي قضية مقددة. وعلى الرغم من أن قتل المرأة -كتاعدة- هو الوسيلة الوحيدة لاستعادة الشرف، إلا أنه يبود نادر الحديث في الواقع الأمر. لقد سمعت حكايتين فقط عن إخوة قتلوا أخواتهم الإناث لسوء سلوكهن الجنسي، وقد حدث الواقعتان منذ ١٥ سنة. ولكنني سمعت حكايات أكثر بكثير ولكنها مكتتمة عن نساء انتقلت أسرهن للعيش في مناطق بعيدة، أو تزوجن من غرباء من مكان بعيد ومن ثم لم يسمعوا عن الفضيحة، أو تزوجن من أبناء عمومة مستعدين للتستر على الأمر من أجل الأسرة. وفي مثل هذه الحالات نجد الصراع قائماً بين مُثل الشرف، وواقع حميمية الأسرة، والواقع الإنسانية. راجع - أيضاً: أنطون (١٩٦٨).

١٥- قدم ثلاثة من الباحثين الأنثروبولوجيين، بالإضافة إلى أندرسون، كتابات تتميز بنفاذ البصيرة حول التحجب، وتحدد هذه الكتابات الاستخدامات والمعاني المتعددة للتحجب في السياقات الإسلامية، (أبو زهرة ١٩٧٨، وفيشر ١٩٧٨، ومخلوف ١٩٧٩). لقد أوضحوا اقتران

التحجب بالأخلاق، ولكنه لا يتخلص لديهم إلى زاوية تبسيطية تخصل الواقع الجنسي أو الإسلام. وبشكل عام، فإن الأعمال التي قدمها الأشريروالجيين المخصوصون حول التحجب في الهند وباكستان تعد أكثر تطوراً، ربما لأنهم اضطروا للنظر إلى العوامل الاجتماعية أكثر من العوامل الدينية، ذلك أن بعضـاً فقط من المجموعات التي تحجب في الهند هي من المسلمين. ويوضح جيفري (١٩٧٩) كيف يتم استخدام التحجب والعزلة -نثراً لارتباطهما بالإسلام والتقوى- لتعزيز أصالـة القائمين على رعاية الأماكن الإسلامية المقدسة في دلهي، وتناول شارها (١٩٧٨ و ١٩٨٠) الوضع في شمال الهند، حيث تتحجب النساء الهنديـيات، ولكن أمام مجموعة من الناس -فقط أقارب الزوج- تختلف عن المجموعة التي تتحجب أمامها المرأة البوذية. وهي تقدم أطروحة هامة حول وظيفة هذا النوع من الحجاب في وضع تحكمه قاعدة الزواج من خارج القرية. وهناك أيضاً عدد ممتاز من المقالات التي تتضمنها مجموعة قام بتحريرها بابانيك ومبنول (١٩٨٢).

١٦- كانت أسبقيـة الجيل على السن واضحة في حديث سمعته مصادفة بين رجل وزوجـة خالـه الشـابة. لقد تـحجبـتـ أمـامـهـ فـأخـبـرـهـاـ أـنـهـ لاـ دـاعـيـ لـذـلـكـ وـقـالـ «ـكـيـفـ أـنـادـيـكـيـ بـخـالـتـيـ إـذـاـ تـحـجـبـتـ أـمـامـهـ؟ـ».

١٧- قد يكون هذا السلوك سبيـباً في ملاحظة كينيت (١٩٢٥) المخـلـلةـ حولـ أنـ نـسـاءـ "ـأـلـادـ عـلـيـ"ـ لاـ يـتـحـجـبـنـ. فـعـنـدـمـاـ جاءـ أحـدـ الـاجـانـبـ (ـكـانـ بـرـيـطـانـيـاـ)ـ لـزـيـارـةـ أـسـرـتـناـ وـكـانـ الرـجـالـ غـائـبـينـ،ـ لـاحـظـتـ قـيـامـ النـسـاءـ بـتـحـيـةـ الضـيـفـ وـهـنـ غـيرـ مـتـحـجـبـاتـ،ـ بـلـ وـالـكـثـرـ مـنـ ذـلـكـ أـنـهـنـ كـنـ يـنـظـرـنـ إـلـيـهـ بـدـوـنـ خـلـجـ أوـ اـرـتـبـاـكـ.

١٨- يمكن استخدام حتى الظروف لتبرير موقف غير تقليدي تجاه التحجب. هناك امرأة شابة (تبلغ من العمر نحو ٢١ سنة ولديها طفل) ترجمـتـ ابنـ عـمـهاـ الـذـيـ هوـ ابنـ خـالـتهاـ أـيـضاـ،ـ وـعـاـشـتـ،ـ مـنـ ثـمـ،ـ فـيـ نـفـسـ الـخـيـمـ الـذـيـ تـرـعـرـعـتـ فـيـهـ،ـ وـقـدـ لـاحـظـتـ أـنـهـاـ لـمـ تـحـجـبـ أـمـامـ وـالـدـهـاـ.ـ وـعـنـدـمـاـ تـسـاعـلـتـ عـنـ السـبـبـ،ـ أـوـضـحـتـ لـيـ قـرـيبـاتـهـاـ (ـوـهـنـ فـيـ سنـ المـراهـقـةـ)ـ أـنـهـاـ بـدـأـتـ فـيـ التـحـجـبـ أـمـامـ وـالـدـهـاـ عـنـدـمـاـ أـصـابـهـاـ مـرـضـ،ـ عـرـضـ وـالـدـهـاـ أـنـ يـصـطـحـبـهـاـ لـلـطـبـبـ فـيـ الـدـيـنـةـ،ـ وـمـنـ ثـمـ رـكـبـتـ مـعـهـ فـيـ الـجـزـءـ الـخـلـفـيـ مـنـ شـاحـتـهـ،ـ ثـمـ هـبـتـ رـيحـ أـزـاحـتـ الـحـجـابـ عـنـ وـجـهـهـاـ.ـ وـبـعـدـهـاـ قـرـرتـ أـلـاـ تـهـمـ بـالـتـحـجـبـ أـمـامـهـ بـعـدـ ذـلـكـ.

الفصل الخامس

١- راجع الملحق للاطلاع على خلفية حول تبادل القصائد والألعاب اللغوية في تكوينات وأداء "غناء" "أولاد علي".

٢- للاطلاع على مناقشة تفصيلية رائعة، تتميز بالحساسية الشديدة، حول الطرق العديدة التي تستقي منها النصوص معانيها من مختلف السياقات، راجع: بيكر (١٩٧٩).

٣- أغلب أنواع القصائد والأغاني -بما في ذلك "البرأكة"، و"المجرودة"، و"الطلق"- التي سجلها سمارت (١٩٦٦ و ١٩٦٧) وهارتمان (١٨٩٩) وفوارز (١٩٠٨ و ١٩١٢)، أصبحت لا تُقْنَى الآن بانتظام -على الأقل بواسطة بعض البنو الذين عشت معهم، ويجري تهريب شرائط تسجيل هذه الأغاني من ليبيا، وهي ذات شعبية عالية، وقد تألفت معها من خلال ذلك المحيط. وتقتربن أغلب هذه الأنواع باحتفالات الزفاف التي شهدت تغيراً دراماتيكياً في العقود القليلة الماضية. لقد كانت احتفالات الزفاف والختان تستمر سبعة أيام في الماضي. وكانت الأنشطة الرئيسية تضم الغناء وإلقاء القصائد، وذلك ما يقوم به في الفالب الشباب من الذكور، وكان "الصف" هو الأداء الأساسي في حفلات العرس، حيث كان

الشباب من الرجال يشكلون نصف دائرة ويصفقون ويفنون، بينما تقوم امرأة شابة سعادة ما تكون أخت أو ابنة عم العريس - بالرقص وهي كاملة التحجب في وسط الدائرة (للاطلاع على وصف لهذا الأمر، راجع: عبد الحميد، ١٩٦٩، ص ١٣٠-١٤٠، وماسنون ١٩٧٥)، وقدريوه (١٩٧٧، ص ١١٤). وكانت أغاني الرجال تدور حول امتداح جمال الراقصة وتفاصيل لأجزاء من وجهها وجسدها. إن غالبية النساء اللاتي تزبد عمرهن على ٣٠ عاماً يتذكرون ذلك جيداً. ومع كل، ففي كافة حفلات العرس التي حضرتها، كانت النساء يرقصن أمام بعضهن البعض فقط. وهناك نوع أدبي آخر من أنواع أغاني الزفاف يقتربن بإحضار العروس التي كانت تأتي في الماضي في هودجها على ظهر الجمل، وتاتي الآن في سيارة أو شاحنة. وفيفترض سمارت (١٩٦٦، ص ٢٠٧) عن حق أن هذا النوع الذي يسمى "براككة" يقتربن بهذا الجزء من طقوس حفلات العرس، ويقوم سمارت بترجمة وتحليل مثال عليه.

٤- وفي مناقشته العامة للشعر البدوي، يؤكّد سمارت أن «التمايز بين الاثنين (الشعر والأغاني) لم يحظ أبداً بتصوير أو وصف واضح» (١٩٦٦، ص ٢٠٢). كما يؤكّد سمارت أن تصنيفه التقريبي للجسم الأساسي من الأشعار الصحراوية إلى صنفين -قصائد (شفوية أو ملقاء) وأغاني (مرثية أو مُفتنة) - لا يرتکز على أكثر من سمعاه هو شخصياً لقطع اثناء أدائها (١٩٦٧، ص ٢٤٦).

٥- يلاحظ سمارت (١٩٦٧، ص ٢٤٧-٢٤٨) أيضاً أن مصطلح «قول» يبيّن أنه المصطلح العام الوحديد للشعر والفنانة.

٦- يقول سمارت (١٩٦٦، ص ٢٠٦) إن «الفنانة» كانت هي نمط الأغاني الوحيدة الذي سمع النساء يغنينه. وفي الواقع الأمر، تغنى النساء نمطاً آخر من الأغاني الطويلة، وأحياناً يلقين قطعاً صغيرة من الشعر الشفوي الذي يعتبرنه شعر الرجال. وفي إحدى حفلات العرس، اجتمعن مجموعة من النساء كبارات السن في دائرة ويدأن في أداء بعض الأغاني التي يغنينها الرجال، تقليدياً، في حفلات العرس. وفي ظل الظروف العادية، لم تكن النساء ليؤدين هذه الأغاني (حتى الرجال قالوا إن ذلك)، ولكن قامت النساء بالفنانة لتاكيد هويتهن البدوية في مقابل الأغاني الفلاحية المصرية التي كان اتباع العروس يغنونها. وعلى الرغم من أن الرجال والنساء يغنون «الفنانة»، فإن قادريلوه (١٩٧٧، ص ١٣٧-١٣٩) يشير في الهاشم إلى واقعة مثيرة، وهي شعور بعض الرجال بالازدراء تجاه عدد من الأشعار التي قام بجمعها، حيث اعتبروها أشعاراً نسائية. وهنا يستذكر قادريلوه تعييزهم على أساس نوع الجنس. أما بالنسبة لي، فلم أستئن هذا التمايز في المجتمع الذي مارست فيه عملي البداني، وقد سمعت نساء يرددن أشعاراً سمعن الرجال يلقنها. إن هذه القضية الخاصة بالتنوع (الذكر والاثني) وعلاقتها بالشعر تتطلب المزيد من البحث والدراسة.

٧- تبيّن «الفنانة» مختلطة تماماً عند إلقائها وعند غنائها، مما يصعب معه تحديد البحر الشعري، بل ويصبح في بعض الأحيان غير ذي صلة بالموضوع. ويطرح سمارت (١٩٦٧، ص ٢٥) أن أغاني «أولاد علي» - بما في ذلك الفنانة - يتم تلحينها على أساس توكيده بعض النعمات. أما الفنان (١٩٦٨) فيصف البحر على أنه «المقتضب». ولسوف يتضح، من خلال الأمثلة الواردة في هذا الكتاب، وجود تنوع كبير في الأذان الشعرية، ولكن الوزن الشعري يرتبط ببرياط وثيق بالشعر عند إلقائه، أما عند غنائه فعادة ما تصبح حاسة الوزن اللحنى مفقودة تماماً.

٨- يميل أصحاب الأصوات الجيدة إلى كثرة تكرار الكلمات، لأن ذلك يعطيهم فرصة للعب مع اللحن وإطالة الأغنية. ويقترح قادريلوه (١٩٧٧، ص ١٢٢) أن الاختلاف في الطول يعتمد على مكان أداء الأغاني: فإذا كان المكان هو المدينة، فيسهل سمعها، أما إذا كان المكان هو الصحراء، فيتطلب الأمر إبراز الصوت وتكرار الكلمات، حتى يمكن سمعها على مسافات واسعة، ولكن يبدو أن هذا الاقتراح يميل إلى الحدس بدرجة عالية. وقد اقترح دون جينكينز (عبر اتصال شخصي) إمكانية مثيرة جداً، ولكن لا يمكن إقامة الدليل عليها، وهي أن شكل الغناء يؤدي إلى تمثيل الواقع المتعدد والأحساس المكتوبة التي تعبّر عنها القصائد نفسها، في الحياة البدوية.

٩- للاطلاع على دراسة نقدية لفائدة مفهوم القالب، راجع: فينيجان (١٩٧٦).

- ١٠- يقدم قادر بيه (١٩٧٧) تقديرًا بأن هذه الأغاني تشكل ٦٠٪ من الأدب الشفوي في شرق ليبيا، غير أن هذا الرقم يبدو اعتباطياً، ويقول الفناني (١٩٦٨، ص ٧) إن هذه الأغاني محبوبة جدًا، وهو الأمر الذي يمكنني تأكيده بالنسبة للأولاد على..
- ١١- إنني أقوم بترجمة المصطلح بطرق مختلفة، طبقاً للقصيدة، فعندما يعتمد المعنى على الصورة المجازية للعين على نحو خاص، فإنني أقوم بالترجمة حرفيًا، ولكن في أحيان أخرى أترجمها بمعنى "النفس".
- ١٢- كلمة "عزيز" هي مصطلح عربي متعدد معناها، ويعني به من بين أشياء أخرى -نادر، غالٍ، أو محظوظ. أما أصل الكلمة "علم" فهو غامض، ولكن الاشتقاد الأكثر ترجيحاً هو الكلمة التي تعني شيئاً مشهوراً أو شيئاً شديد الوضوح، بمعنى أن يكون في موضع مرتفع. وإذا توسعنا في ذلك، نجد أن الكلمة عند تطبيقها على الناس، فإنها تعني شخصاً رفيع المقام أو هاماً، بمعنى شخص محظوظ، وربما تكون هناك بعض الحقيقة فيما يفترضه قادر بيه (١٩٧٧، ص ١٢٥) من أن استخدام الكلمة في هذا النوع الأدبي، إنما يعود إلى فكرة أن الشعر يعبر عن القيم الاجتماعية البارزة، وحتى السامية، لل المجتمع البدوي، ولسوف نأخذ هذه الإمكانية بعين الاعتبار في الفصل الأخير.
- ١٣- كان الجاحب التنافسي في تأليف الشعر يحتل موقعاً مرکزاً في مؤسسة "المجلس"، حيث كان يحتشد الشبان في خيمة امرأة موهوبة غير متزوجة لتبادل الشعر معها. ويقال إن الشاب الذي تعتبر قصيده أفضلاً على قصيدها يحظى بمكافأة، وهي حق الزواج منها. وعلى الرغم من أن البيو الذين عشت معهم قد سمعوا عن هذه المؤسسة التي وصفها جبريل (١٩٧٣، ص ٦٦)، إلا أن أحداً منهم لم يشهد لها، وعندئذ شك في أن وجود هذه المؤسسة، إن كان صحيحاً بالفعل، كان في الماضي البعيد، وهناك مناسبات أخرى لغناء "الفناء" ولكن يبدو أنها تلاشت، ولم يذكر لي سوى عملية جزّ الخراف (وتجري مناقشتها في الملحق). كما يشير قادر بيه (١٩٧٧، ص ١٠٨) أيضاً إلى عملية درس الحنطة، فضلاً عن عملية دق الوشم.
- ١٤- كان تبادل "الفناء" شائعاً في حفلات العرس في الماضي القريب، وفي فترات حديثة، في مناطق تبعد عن موقع بحثي من ناحية الغرب، وطبقاً للرواية، كان الشباب يشكلون نصف دائرة أمام المخيم ويغنون أو يلقون أنواعاً طويلة من الشعر -موجهة أساساً للراقصة (الحجال)- كما كانوا يوجهون "الفناء" أيضاً، ولكن بشكل فردي، إلى محبيواتهم من الفتيات أو النساء، وكانت النساء والفتيات يتجمعن في خيمة قريبة ويسمعن ما يقتنه الرجال، وكانت بعض النساء، بصفة فردية، يستجنبن عن طريق الغناء.
- ١٥- للاطلاع على تحليل عالي المستوى للعلاقة بين حفلات الزفاف والختان، والاهتمام بالجانب الجنسي في طقوس الختان، راجع: كرابانزانو (١٩٨٠).
- ١٦- لإعطاء نكهة النوع الأدبي "الفناء" الخاصة بحفلات العرس، فإنني سوف أقدم بعض الأمثلة التي يمكن للقارئ أن يقارنها "بالفناء" الأكثر شيوعاً وغير المرتبطة باحتفالات العرس. في إحدى حفلات الزفاف، وفي الطريق لإحضار العروس من منزل والدها، قامت ابنة عم العريس بغناء أغاني عديدة، بما في ذلك التالي:
- مؤلفين دار الملو
- حننا في الوطن ماننزلوا...

وهي بذلك تكون قد مدحت أسرتها كأسرة عالية المقام وذات أخلاقيات سامية، كما أنها لمحت بالطبع لأسرة العروس التي ينبغي بدورها أن تكون من مقام مسائي، مادامت تعتبر أسرة مناسبة للزواج منها. وفي غنوة أخرى، عبرت عن زفافها بابن عمها بتشبيهه بالصقر الذي يحضر فريسته (العروis) إلى المنزل. ولم أكن قادرة على تحديد نوع الطائر الذي يطلقون عليه اسم "طروشون"، ومن ثم فقد ترجمته كعصافير لأنهم

شرحوا لي أنه طائر صغير جداً. مع ذلك فربما يكون المقصود هو البوة، النقطة الهامة هي أنه طائر وضيع يتعارض مع الصقر العظيم.

”طير حر مو طروشون“

جلا كمامت جاب صيده...“

والنسوة قربيات العروس، يغنين لها في الليلة السابقة على حفل الزفاف، ويصطحبنها إلى منزل زوجها. وتعبر كثير من أغانيهن، مثل الأغنية التالية، عن مشاعر الحزن لفراقها:

”شكا البيت والجيران“

على مشيتها عين الأزلي...“

إن إحساسهن بالفقدان يطرح قيمة الفتاة التي يقمن بذاتها إلى عريسها. وفي ”الفناء“ التالية، يشير أقارب العروس إلى عدم اهتمامهم بالمهن، ملحمين إلى أن أسرة العريس هي التي ربحت:

”خسران صاحب الملاط“

وكاسب اللي واخدو العلم...“

ولاتمثل هذه العينات المدى الكامل للمشاعر التي تعبّر عنها قصائد العرس. وبالإضافة إلى التعبيرات الجاهزة والمترقبة بشأن المرح والسعادة، فهناك نقاط محددة تخص الأفراد المرتبطين بالموضوع أو بالزواج نفسه. فعلى سبيل المثال، وأثناء حفل الزفاف الثاني للرجل، من المرجح أن يُذكر أقارب زوجته الأولى بفضائل قريبتهم ملتزمين اهتماماً.

وهناك أيضاً نوع من أغاني الزفاف المقافية معروفة باسم ”شتاوة“، وهي تصاحب ”الفناء“، ولكن تغنيها الفتيات غير المتزوجات فقط. وعلى الرغم من أنني لم أجده ارتباطاً بين ”الشتاوة“ و”الفناء“ التي تتخللها أثناء احتفالات الزفاف، إلا أنني أعتقد أن ذلك قد يرجع إلى اختفاء بعض التقاليد. ويصف قادربيه (١٩٧٧، ص ١٤) ارتكاناً على مائته اللبيبة -هذين النوعين باعتبارهما يرتبطان من ناحية الموضوع أو الفكرية الأساسية، بينما يضيف جبريل (١٩٧٣، ص ٩٢) أن الرجال يغفون نوعي الأغاني عندما ترقص الراقصة أمامهم في حفل الزفاف. ولأن النساء كفنن عن الرقص أمام الرجال في حفلات الزفاف، وأصبحن بدلاً من ذلك يرقصن أمام بعضهن البعض، فلا يثير الدهشة أنهن قد اقتبسن الأغاني التي تصاحب الرقص، وربما أنهن قد فنقن البنية الأصلية للروابط بين الأفكار الرئيسية.

١٧- نظراً للاختلافات القائمة في سياق ومضمون الأداء ، فإنني أعتبر ”الفناء“ الخاصة بحفلات الزفاف والختان منفصلة، من حيث التصنيف، عن تلك التي تلقى في الحياة اليومية. ولا يفرق ”أولاد علي“، في مفرداتهم اللغوية، بين الحالتين، ولكن بمقورهم تحديد السياقات الملائمة لكل حالة منها. وسوف يتم إجراء تحليل لقصائد الزفاف في دراسة أخرى.

١٨- يشبه قادربيه (١٩٧٧، ص ١١٦) ”الفناء“ بالأمثال. مع ذلك، ينفي تذكر أن البيولديهم أمثل، وهم يميزون بوضوح بينها وبين القصائد. ويطرح قادربيه مجدلاً أن ”الفناء“، مثلها مثل الأمثال، تحوي قصصاً يدل عليها المثل، ولكن يستمر المثل مفهوماً حتى بعد أن تضيع القصة. أما من وجهة نظري، فإنني أرى أن وجه الشبه يمكن في الوظائف الاجتماعية للأنواع الأدبية. فيتميز النوعان الأدبيان بأشكالهما اللغوية التي تختلف عن المحدثة العارية وإن كانت جزءاً منها - يستخدمها الأفراد في التفاعلات الاجتماعية للتعبير عن مواقف حالية معينة من خلال صيغ ثقافية تشير إلى الماضي. وعلى الرغم من أن الأمثال تعامل أكثر نحو المومضة، والقصائد تعامل أكثر نحو التعبيرية، فإن كليهما يتميز ببلاغته،

ويهدف إلى حث أو تعريف المواقف من أجل القيام بالفعل، كما يقول بورك (١٩٦٩). ولسوف تجري مناقشة هذه النقطة في الفصل الأخير، للاطلاع على تحليل مبكر لاستخدام الأمثال، راجع: شيتل (١٩٧٧).

الفصل السادس

- ١- يطرح كل من بيكر (١٩٧٩) وإيرفين (١٩٧٩) أن قضية الرسمي أو غير الرسمي تتسم بتعقيد شديد أكثر مما يشير إليه بلوخ (١٩٧٥) في أطروحته حول التمييز بين الكلام الطقوسي والكلام العادي، ويلاحظ أن درجة الرسمية وغير الرسمية يمكن أن تختلف سواء في أفعال الكلام أو في السياقات الاجتماعية لها، فإن الكاتبين يلفظان انتهاها نحو إمكانية أن نجد الكلام اليومي رسميًا وبصاغًا، تماماً مثل إمكانية أن نجد الكلام الطقوسي أو الخطاب الرسمي مطروحًا بصورة غير رسمية، بل ويتميز نسبياً بالتلقائية، وهذه الإمكانية دالة هامة بالنسبة لدراستنا هذه، لأنها تعني أن الخطابين يمكن اعتبارهما متكافئين، ومن ثم يمكن مقارنتهما.
- ٢- في إطار المصطلحات التي يستخدمها فوكو، يمكن الإشارة إلى هذه الخطابات بمصطلح أكثر دقة وهو "تشكيلات خطابية"، ولكنه مع ذلك يشير إلى التباس استخدامه لكلمة خطاب ويدفع عن ذلك الالتباس (١٩٧٢، ص. ٨٠). كما أنه يلاحظ في عمل لاحق (١٩٨٠) أن الخطابات مرتبطة بالسلطة. راجع- أيضًا: سعيد (١٩٧٨).
- ٣- لقد ترجمت كلمة الغنـي (حرفيـاً: الرجل الثـري) كالتالي: "الرجل المتزوج"؛ وذلك لأنـها تعـبر شـعرـيـاً شـائـعـاً يـصـفـ، بـطـرـيـقـةـ مـخـفـفـةـ، الرـجـلـ المـتـعـدـ الزـوـجـاتـ، (وهـذاـ أـمـرـ لاـ يـشـيرـ الـدهـشـةـ، فـبـشـكـلـ عـامـ الرـجـلـ الثـريـ هوـ الـذـيـ يـتـخـذـ أـكـثـرـ مـنـ زـوـجـةـ).
- ٤- قـمـتـ بـتـرـجـمـةـ الـكـلـمـةـ الـعـرـبـيـةـ "ـخـاطـرـ"ـ فـيـ هـذـهـ الـقـصـيـدـةـ كـالتـالـيـ: "ـرـوـحـ"ـ رـاجـعـ الـفـصـلـ الـخـامـسـ لـلـاطـلاـعـ عـلـىـ تـقـسـيـرـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ، وـعـلـىـ تـحـذـيرـ بـعـدـ إـضـفـاءـ أـيـ دـلـالـاتـ مـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ عـلـيـهـ.
- ٥- الدليل على أن هذه العبارة صياغية يمكن أن نجده في التقرير الذي قدمه تشارلز بوتي فيما يتعلق بالبدو العرب (وهو وارد في مبكر ١٩٧٩، ص. ٢٨)؛ «كل كلام [البدو] هو أسلوب من أساليب اللغة العربية، ولكن كل قبيلة لها استخداماتها، ودائماً ما يعني الجيران من التبيين الذي تحمله ألسنة جيرانهم، يوسف يقولون إن [كلائهم] يعد إلى حد ما (وعج)».
- ٦- للاطلاع على مناقشة شاملة للثار والانتقام، راجع: بلاك-ميشو (١٩٧٥)، وبينز (١٩٦٧ و ١٩٥١).
- ٧- هذه الأعراض وثيقة الشبه بربود الأفعال العاطفية والسلوكية التي وردت في الدراسات الخاصة بالموت، ويشير ماريس (١٩٧٤، ص. ٣٦) للأعراض التالية: «الألام البدنية وسوء الصحة، وعدم القدرة على التخلص من الماضي - ويتم التعبير عن ذلك، على سبيل المثال، من خلال إطالة التذكر في الذكريات، والإحساس بوجود المترقب، والتشتت بالمعتقدات، وعدم القدرة على استيعاب فقدان، والمشاعر غير الواقعية، والانسحاب نحو الفقر والشعور باللامبالاة». وهناك مسح أجري على مختلف الثقافات حول ربود الأفعال تجاه الموت، وهو دراسة مستندة من "Human Relations Area Files" (روزنبلات وآخرون ١٩٧٦، ص. ٦). وتشير هذه الدراسة إلى أنه عادة على العواطف القوية، فإن الموت يستثير تغيرات في أنماط السلوك، بما في ذلك «فقدان الشهية وما يتربّ عليه من نقص في الوزن، واختلال أنشطة العمل، وفقدان الاهتمام بالأمور التي كانت تثير الاهتمام عادة، وحدوث تقلص في درجة الاختلاط الاجتماعي، واضطراب النوم، والأحلام المزعجة».

الفصل السابع

- ١- يُعرف جبريل (١٩٧٣، ص ٧٦) النوع الأدبي المعروف في ليبيا باسم "صوب خليل" عن طريق الطول والونز والموضوع. ويرى أن كافة هذه القصائد تتناول بعض جوانب الحب أو المشاعر تجاه المحبوب. وهو يبالغ في هذا الأمر، برغم وجود قليل من الشك حول الارتباط الوثيق "للفناء" مع الحب أكثر من أي موضوع آخر. وكثير من الأمثلة الواردة في الفصل الخامس كانت قصائد حب، وبعض الحالات التي وصفناها في الفصل السادس كانت تتعلق بالفرقان في الحب، ويمكن أن نجد أمثلة أخرى في الملحق.
- ٢- نظراً لوجود علاقات الاحترام بين الأب والابن، فلا يغنى الابن أبداً أمام والده، ويشير الاهتمام الذي أبداه والد "الحاج" بقصائد ابنه إلى الإعجاب الخفي الذي يكنه لابنه، أما سبب وجود مثل هذا الإعجاب، فسوف ندرسها في الفصل الآخرين.
- ٣- جرت العادة على اصطحاب العريس في زيارة رسمية (تسمى "نوردة") إلى منزل أسرتها بعد مرور ١٥ يوماً على الزفاف، وتقديم هدية، بعض الخراف للتضحية، وربما -أيضاً- بعض من الشاي والسكر والتحقيق. وفي الحالة محل الدراسة، فقد أخذتها أسرة العريس بالفعل لزيارة أخيها وأمهما اللذين عاشت معهما قبل الزواج. بعد ذلك زاروا أعمامها، الرجال البالغين الذين رغبت أسرة العريس في مصاہرتهم. وكانت هناك زيارة خاصة لوالد العروس، لأنها يعيش متفرسلاً عن أمها، إذ كان قد طلقها منذ عدة سنوات، بالإضافة إلى زيارة إلخوتها الذكور. كان الأب هو الأخير في قائمة الزيارات، لأنها يعيش في مكان بعيد نسبياً. وفي غالبية الحالات، تكفي زورقة واحدة، ولكن أسرة العريس اغتنمت الوضع المقدّر في إقامة أهل العروس (في العادة يعيش والد الفتاة وأعمامها في مخيّم واحد) لإظهار مدى كرمهم.
- ٤- يتسم الطلاق بين "أولاد علي" ببعض التعقيد. فمن حق الرجل، طبقاً للشريعة الإسلامية، أن يطلق زوجته بإن يقول لها "أنت طلاق" ثلاث مرات متتاليات، وهو ما يعد بالنسبة للبيو طلاقاً "نهائياً"، أو ما أسميتها أنا طلاقاً رسمياً. وعادة ما يطلب البيو -أيضاً- من الزوج أن يكتب هذه الصيغة على الورق حتى يتم الاعتراف بالطلاق. وبعد هذا النوع من الطلاق، لا يحق للزوج أن يسترد زوجته بدون إعادة الزواج منها مرة أخرى رسمياً، وهو الأمر الذي لا يستطيع القيام به إلا إذا تزوجت هي من شخص آخر ثم طلقت منه، كما يتوجب عليه -أيضاً- أن يدفع لها مهرًا جديداً. مع كل، فهناك حالات عديدة من الطلاق غير النهائي وهو النوع الأكثر شيوعاً. فإذا ما تفوه الزوج بالجملة السالفة الذكر مرة واحدة، يمكنه أن يسترد زوجته في حالة موافقتها. ولقد شهد المجتمع الذي عشت فيه حالات كثيرة من ابتعاد الأزواج عن بعضهم البعض في فترة ما بهذه الطريقة. وفي بعض الحالات، عادت الزوجة إلى أسرتها لفترات تتراوح بين يومين و٩ شهور. وفي حالات أخرى، ظلت الزوجة في المخيّم. وفي العادة، فإن على الزوج أن يهدّيها هدية من الحلوي أو المال، عندما يقرر أن يستردها.

الفصل الثامن

- ١- يصدق هذا التحشم بشأن "الفناء" حتى على أغاني احتفالات الزفاف. وقد اكتشفت ذلك أثناء موكب زفاف، عندما تحدثت زوجة الرجل الذي كان يقود السيارة التي كانت تقلنا عن مدى شعورها بالحرج عندما غنت أمام زوجها. كانت تلك هي المرة الأولى التي تفعل فيها ذلك، على الرغم من أنها كانت متزوجين منذ ما يقرب من عشرين عاماً.

- ٢- يطرح ترнер (١٩٧٦، ص ١٠٠-١٠٨) أن الاختلاف بين القيم والمعايير «يكون في المقام الأول في عين المشاهد... الشيء (القيمة) والقاعدة (المعيار) هنا بنيتان يمكن للفرد أن يلتحقما بنفس الظاهر». البنية الرئيسية في خبرة الفرد تؤدي إلى تبيان فوارق واختلافات هامة في علاقته بالبنية الاجتماعية». ثم يمضي مجادلاً بأن مختلف المفاهيم حول الذات -في نموذجه: الذات كثوة دفع، والذات كمؤسسة- تمثل مختلف الخبرات الخاصة بهذه الظواهر.
- ٣- إن استخدام وسيط صياغي عن المشاعر التي تهدى الصورة الذاتية يمكن أن يخدم الأفراد الذين يلقون القصائد كآلية سيكولوجية، تماماً مثلما يعمل التمايز مع خبرات الآخرين -المفهوم، ضمناً، عبر استخدام قصائد معروفة للتعبير عن المشاعر- على تحقيق حالة من الطمأنينة السيكولوجية في فترات الأزمات.
- ٤- ولهذا السبب، فإنني أجد تحليل بويسن (١٩٧٩، ص ٢٢٨-٨٠) للنوع الأدبي الخاص بأغاني الحب لنساء «باشتون» (والسمة «لاندلي») ضعيفاً إلى حد ما. إنها تطرح أن خيانة النساء وأغاني الحب التي تتجدهن هي «التمرد الشخصي الفردي ضد نظام يذكر حقها في تقرير مصير جسدها واختيار مصيرها». ومع ذلك، فهي تلاحظ أيضاً أن «عصيّان النساء لا يقف متحدياً القانون الاجتماعي للشرف لدى الباشتون». وأعتقد أنها لم تأخذ في اعتبارها إمكانية أن تكون خطابات أغانيات الحب جزءاً إلى حد ما من القانون، أو على الأقل مقبولة ثقافياً، وهو الأمر الذي ينبغي أن يكون متحققاً إذا ما كانت هذه الأغاني تمثل نوعاً أدبياً معروفاً.
- ٥- للاطلاع على مناقشة مثمرة حول وظيفة اللغة في الأداء أو سوء التعبير، راجع: أوستين (١٩٧٥).
- ٦- يشير بورك (١٩٦٩، ص ٥٠) إلى هذا التعريف المزدوج للغة البلاغية، بصفته الأمر الذي يغير السلوك و/أو الأفعال «وهكذا، فإن فكرة الحث على السلوك قد تتيح تطبيق المصطلحات البلاغية للبني الشعرية المصرف، ويمكن تصنيف دراسة الأساليب الفنائية تحت عنوان الصور البلاغية، عندما تضع في الاعتبار قدرة هذه الأساليب على الإقناع أو نقل الموقف الذهني إلى القراء، حتى يرغم أن أنواع القبول المستارة ليس لها نتيجة عملية صريحة».
- ٧- بطبيعة الحال، فإن الشخص الموجه إليه القصيدة بإمكانه في حالات عديدة أن يسمعها، في نهاية الأمر، من شخص آخر، ولكن في أغلب الحالات فإنيأشك في أن هذا يحدث. ويمكن عمل دراسة رائعة حول متابعة مسار «غناء» معينة من خلال الجماعة، والاطلاع على مناقشة هامة حول الوظائف الممكنة لعمليات الاتصال بالأفراد الفائين والذين توجه إليهم القصائد -مثل دور السحر، وبطاقات التحية، وأغاني الحب-.
رجاء: بونتريج (ب.ت.).
- ٨- تعتبر هذه الحكايات جزءاً من نوع أدبي يختلف عن نمطين آخرين من الحكايات الشعبية، سواء في جانبها التراجيدي أو في اندماجها مع «الغناء». وعلى الرغم من أنني قمت بجمع عدد قليل فقط، إلا أنني أعرف أن هناك الكثير.
- ٩- أتقدم بشكري وامتناني إلى روبرت أ. ليثين لأنه أثار انتباهي لهذه النقطة.
- ١٠- هذه، بطبيعة الحال، هي عبارة جيرتز الموقعة (١٩٧٣ ب، ص ١٢٣).
- ١١- تعتبر قضية العلاقة بين الفن والتجربة الفردية من القضايا المعقّدة بالدراسة. ومن بين الأنثربولوجيين الذين كتبوا مؤخرًا حول هذه القضية، نجد فريديريش (١٩٧٩)، وذلك فيما يتعلق باللغة الشعرية على نحو خاص، كما كتب أيضًا جيرتز (١٩٧٦) حول نفس القضية.
- ١٢- راجع: رابابورت (١٩٧١)، للاطلاع على أطروحة مثيرة حول العلاقة بين المقوس وقدسية الرسائل.

الملحق

صيغ الفناوة ومواضيعها

تعتبر "فناوة" "أولاد علي" شكلاً من أشكال الشعر الشفوي التقليدي. وبلاشك، سوف يجد علماء الأدب الشفوي والشعر العربي أن التحليل الشامل لهذا النوع الأدبي والاهتمام بالنص أمراً مشوقاً ومثيراً للانتباه. وما يلي، هو مناقشة موجزة وأولية حول استخدام صيغ "الفناوة" ومجالات موضوعاتها، وهذه إشارة لثراء هذا المجال الذي يتطلب التحليل.

يشتق البدو أشعارهم من مخزونهم الثقافي أو يرتجلونها، متلاعبين بالموضوعات والعبارات والبنى المألوفة لديهم. ولهذا فقد ميزت الخطاب الشعري باعتباره خطاباً صياغياً، ولكنني أعني شيئاً أقل صرامة من استخدام الصيغ الفعلية الواقعية، التي أوضح لورد وياري أنها عناصر أساسية في تأليف وإلقاء الشعر الملحمي التقليدي (راجع: لورد ١٩٧١). ونظراً لغياب القافية، وعدم الاحتياج إلى الحفاظ على الوزن الطويل، فضلاً عن الضغط الناجم عن سرعة التأليف أثناء الأداء، فإن الصيغ المعقّدة تصبح أقل أهمية في هذا النوع الأدبي. ومع ذلك، تتكرر الصور والتعبيرات والموضوعات. و"لفناوة" مفردات لغوية خاصة بها، ونادرًا ما نسمع مصطلحاتها الشائعة المميزة في سياق أي حديث عادي. ولكن البعض من هذه المصطلحات موجود دائمًا بحيث يمكن اعتبارها إما تقليدية وإما بسيطة.

ويبدو أن "أولاد علي" لا يهتمون كثيراً بالتفرق بين الأشعار الأصلية والأشعار المسموعة والمكررة، وهو ملمع يميز الشعر الشفوي (لورد ١٩٧١، ص ١٠). وفي واقع الأمر، لم تكن الإيجابيات التي حصلت عليها، كردود على أسئلة خاصة باسم القصيدة، جديرة بالثقة. ففي العادة، عندما يخبرني أحدهم أن قصيدة ما هي قصيدة، سرعان ما اسمعها من غيره. وقد أخبرني كثيرون أنه كان بمقدور كل فرد «في الأيام الغابرة» تأليف قصائد، ولكن منذ ذلك الحين، أصبح عدد قليل هو الذي يقدر على ذلك، أما الغالبية فهي تردد فحسب هذه القصائد على التعاقب. وحتى في هذا الإطار، هناك عدد محدود من الأفراد المعروفين كموهوبين بصفة خاصة، وكهتممن بالشعر. وهم الذين يقومون بتأليف قصائد أصلية، ويذكرون تاريخ ومناسبة تأليفها. وعلى سبيل المثال، ألقى رجل قصيدة وأخبرني أنه قام بتأليفها منذ ٨ سنوات حول امرأة متزوجة كان قد أحبها.

وفي ظل ظروف خاصة فقط، وقليلة، يقتبس الناس أو يكررون بوعي ذاتي قصائد الآخرين. الظرف الأول: هو إعادة سرد قصص الحب أو الخيال العاطفي البدوية المشهورة التي يجري فيها الحوار بين المحبين عن طريق الشعر في شكل "الفناء". أما الظرف الثاني: فهو عندما يقومون بعملية ربط فيما بين أحداث الحياة الواقعية التي تضم تبادل الشعر. وفي كلتا الحالتين، تبدأ القصائد بكلمة "قالت..." أو "قال...".

وعلى أية حال، فالخطأ الفاصل بين القصائد الأصلية وقصائد مخزونهم الشعري رفيع جداً. وعند إلقاء الشعر بصورة فردية سواء في المناسبات الرسمية مثل حفلات الزفاف، أو في سياق المحادثة العادية - يميل الناس إلى إعادة دمج العناصر الصياغية بصورة إبداعية خلقة، أو إلى التوسيع في الموضوع المأثور في إطار القيود التقليدية من أجل ابداع أغانيهم الخاصة، ويمكننا رؤية هذه المسألة من خلال مقارنة القصائد.

استخدام الصيغ

تعتمد أبسط التنويعات المستخدمة في القصائد على إحلال بعض الكلمات والتعبيرات محل الأخرى لإحداث تغير محض قليل في المعنى، وتوضح القصيدتان التاليتان هذه المسألة، وقد ألقاها أشخاص مختلفون منذ نحو عام:

"يا أنظار ديرون عزم
تغالي عرب ويفارقوا..."
"مكتوب يالعين عليك
تغالي عرب ويفارقا..."

وبالمثل، فإن استبدال التعبيرات أو مصاريع الأبيات الشعرية يمكن أن يفضي إلى تغييرات بسيطة في المعنى، كما يبدو ذلك واضحأً من القصيدتين التاليتين التي سجل فولز أولاهما عام ١٩٠٦ وسجلت أنا الثانية في عام ١٩٧٩ :

"دمعي ما يجيب حبيب
على داك يا عين اصبرى..."
"دمعي ما يجيب حبيب
بلا بال يا عين اسكنى..."

وهنالك بديل آخر، وهو الاحتفاظ بإطار القصيدة أو نمط البناء مع تغيير المضمون. وهذا يتضح من القصيدتين التاليتين، وقد قمت بتسجيل أولاهما، أما الثانية فقد سجلها قادر بوه (١٩٧٧، ص ١٤٤)، وتدور القصيدتان حول فكرة "قبل" و "بعد":

"اليوم باعدوا بالدار

"اللي قبل عيطة تجيهم..."

"صبرون يا عزيز سنتين

"اللي قبل اليوم يكدهن..."

وهناك عديد من القصائد عبارة عن تنويعات لوضع ما وتلاعب بالاستعارات الشائعة. وفيما يلي نقدم قصبيتين مختارتين من عدد كبير من القصائد التي تدور حول جراح الحب.

"جروح يا عزيز غلاك

"بيأن أيام ونعاوذ أخرى..."

"جروحي قبل بريئات

"والليوم يا عذابي نجازن..."

ومن المرجح أن هذه القصائد هي ما يشير إليه "أولاد علي" باعتباره "الأغنية الأخت". على الرغم من أن هذه الأمثلة الخاصة لم توصف بذلك. ويضم أحد أشكال التبادل المأمة الرد على قصيدة أحد الأفراد "قصيدة أخت". أي قصيدة أخرى تدور حول نفس الموضوع أو تلتقط الصورة أو الكلمة أو الاستعارة الأساسية فيها. وعندما تلقى امرأة قصيدة، وت رد عليها امرأة أخرى بقصيدة، يشير الناس إلى ذلك باعتباره مثلاً على "الأغنية الأخت".

"خدني الليل بالساعات

"سمور نن ياعين يقربوا..."

"سمورك عقاب الليل

"عذاب غير ياعين تحملني..."

وتسمى أيضاً أغاني جز الخراف، أحياناً، "بالأغنية الأخت". وفي إحدى المرات، كانت عملية جز الخراف السنوية في الريع مناسبة احتفالية قام بها بعض الشباب من الرجال في المخيمات، ولم يباشرها المتخصصون الذين يسافرون الآن من مخيم لأخر. وتختلف "الفناءة" الخاصة بعملية جز الخراف (چلامه) عن "الفناءة" الأخرى من زاوية الإشارات الضعنية والرموز الشعرية، إذ ترتبط بلغة مجازية وتخيلات تخص الخراف والماعن. فعلى سبيل المثال، تحل كلمات خاصة بالخراف (الفنم) والماعن، تحمل نفس السجع، محل الكلمات المعبرة عن الحبيب: علم وعزف، وذلك في الأغاني المعبرة عن عملية الجز (راجع الفصل الخامس). فتستخدم كلمات بديلة تشير إلى أمور مثل الذئب، واللبن، والرزيد - وهي الكلمات التي ترتبط بدرجة كبيرة برعي الأغنام. ويبدو صريحاً وأوضحاً المعنى الحقيقي للقصائد التي تتعلق عادة بالحب، وما يواكبها من "الأغنية الأخت"، وهو ما ينبعي معرفته حتى يمكن تقدير أغنيات عملية الجز تقديرًا كاملاً.

وربما نجد حتى أن الرد السريع الحاسم أو حضور البديهة أكثر شيوعاً من التجاوب مع "الأغنية الأخت" في "غناءة" الآخرين، وعادة ما يكون هو الشكل الذي تتخذه الحوارات الرومانسية، وقد سمعت عدداً من مثل هذه الأحاديث الشعرية حول مختلف الموضوعات، ويوضح التبادل التالي في إحدى قصص الحب طبيعة قصائد "الرد". قال الرجل:

"عيب يا عزيز عليك
تنسيني وأنا يوم فاكرك..."

ويمكن أن ترد الفتاة على هذه القصيدة باستخدام أي طريقة من الطرق المتنوعة، بما في ذلك:

"غلاك لا تخاف عليه
مدسوس بين عيني وهدبها...
أو "بأغنيتها الأخت":

"غلاك لا تخاف عليه
حتى إن غبت عامين تجده..."

ويقدم قادريله (١٩٧٧)، والفتاي (١٩٦٨)، وجبريل (١٩٧٣) أمثلة عديدة من قصص الحب التي تروي حكايات حقيقة تتضمن مثل هذه التبادلات الشعرية، والمؤشر للانتباه أن الكاتبين الأولين يربطان بين الشخصي التي تحوي تبادلاً يكاد يكون متطابقاً، على الرغم من عدم تطابق الحكايات نفسها (قادريله ١٩٧٧ ، ١٣٢-١٣٣ ، والفتاي ١٩٦٨ ، ص ٨). كما أنهما يطرحان أن الأفراد، إلى جانب تلاعبيهم بالصيغ في نظمهم التقائي للشعر، يتلاعبون أيضاً حتى في مجال رواية حكايات يختلف طولها طبقاً للناس، وذلك باستخدام طرق معروفة، ولا يهتمون كثيراً بإعادة إنتاج القصيدة كلمة بكلمة.

وتعتبر "الأغنية الأخت" وقصائد الرد شكلين موسعين ثقافياً من أشكال التلاعب اللغظي الشعري، ولكن الأفراد يتلاعبون أحياناً بصورة تقائية بالقصائد لتحقيق أغراض فكاهية أو جدية. وعن طريق استبدال الكلمات المتعارضة، يمكن أن يقدم الناس تعبيرات ساخرة في العادة - حول مختلف المواقف. وفي مثل هذه الحالات، كما هو الوضع في حالة أغاني عملية الجن، يعتمد المعنى على الآلقة المسبقة، سواء لراوي القصيدة أو المستمع، مع النص الأصلي. وفي أحد الأيام، كانت امرأة تخبر زوجها. كان قد تم إحضار قطيع كبير من الفن إلى المنطقة المجاورة لتسmineh وبيعه في السوق، وأجبر التابع الشاب المسؤول عن رعاية القطيع على قضاء لياليه في الخارج مع الفن وليس داخل البيت مع زوجته. وقد قالت المرأة مغنية:

"فظولاً ربيع العين
يمسى معاي وبيات في الخلا..."

و "قطولاً" هو التصغير الحنون لاسم الرجل، مما يطرح أن المغنية كانت تعبر عن مشاعر الزوجة في القصيدة. وقد ردت الزوجة على هذه المضایقات بغضب ساحر، وعبرت عن جرحها مما يمكن أن يكون قد أثير من شكوك في أنها لا تراعي غياب زوجها في الليل، وهو ما يشير بالتالي إلى العلاقة الجنسية وبهد صورتها محشمة. ومع ذلك فقد كانت قصيتها طريفة، وذلك لأنها ألت قصيدة شديدة الجدية، متّعة نفس الشكل:

"القلب يا بعيد الدار

يمسى معاي وبيات عندك..."

وهناك قصائد أخرى تعتمد في تأثيرها ومعناها على أساليب ملتوية مقارنة بالقصائد المألوفة. في إحدى الحالات، تم فيها تغيير كلمة واحدة، استطاعت امرأة عجوز أن تغير بشكل أساسى معنى قصيدة، ملقيه الضوء على تعليق كانت تود الإشارة إليه يتعلق بموقف راهن. لقد ألت بود القصيدة التالية لزوجة ابنتها الذي تزوج لته من زوجة أخرى:

"ثلاثين مركب صوب

واسقات قانون خطو..."

وكما اكتشفت مؤخرًا، فإن هذه القصيدة ليست سوى تحويل لقصيدة أخرى "صحيحة" أو أكثر تقليدية، ومعروفة على الأرجح للمستمعين الآخرين:

"ثلاثين مركب صوب

واسقات قانون وغلاء..."

وكلمة "قانون" هنا تعني "واجبات الحب". كما فسر الرواة مصطلح "قانون" في هذه الحالة باعتباره الواجب أو الالتزام. ومع مجرد تغيير الكلمة من "غلا" إلى "خطا" (تمشياً مع تخيلات القصيدة المشتقة من حياة البحر)، فإن المرأة ألت الضوء بصورة حادة مؤثرة على الظلم الذي تعرضت له زوجة ابنتها في هذا الموقف. فبدلًا من أن تحصل على العطف الواجب بعد كل سنوات الزواج هذه، فقد فقدت كل شيء.

الموضوعات

على الرغم من إمكانية الجدال في أن دراسة الرموز اعتماداً على موضوعات أو كلمات أساسية لا يقدم سوى القليل، مادام معنى القصيدة مشتقاً أساساً من السياق والاستخدام الاجتماعي، إلا أن نظرة متعمقة للموضوعات الشائعة يمكن أن تعطينا إحساساً بالمجالات التي تلقى فيها "الغناء" باعتبارها مميزة عن أنواع الشعر الشفوي الأدبية الأخرى.

ومن خلال تفحص سريع لمجموعة القصائد التي جمعتها، يبرز عدد محدود من الأصناف الأولية المركزة على الموضوعات أو الاستعارات الأساسية. ولا ينبع إعطاء هذه المجموعة من القصائد تحديداً وزناً غير مناسب، ما دامت لا تمثل تجمعاً منتظماً لعينات، وإنما تمثل فقط القصائد التقائية أو الطوعية التي تم الاستماع إليها وتسجيلها. وقد تختلف هذه الأصناف عن تلك التي يمكن تحديدها من تحليل مجموعة أخرى، على الرغم من أن قائمة جبريل (١٩٧٣) ص ٧١ حول «الدعائم الشعرية» التي تقوم عليها «الفناء» تقترب من قائمتي. ومع ذلك، فمن المشوق التأمل في التغيرات التي تحدث عبر الزمن. فعلى سبيل المثال، لا يوجد لدى فواز (١٩٠٨) أي قصيدة حول «اليأس»، مع أنني وجدت أنه واحد من أكثر الموضوعات التي يجري تناولها، هذا على الرغم من أن بعض الاختلافات يمكن أن تعزى أيضاً إلى الجنس (Gender)، حيث إن أغلب القصائد في مجموعة هي قصائد نسائية - وأشك في أن لديه القليل منها، إن كان لديه على الإطلاق - ولا يلقيها الرجال.

لقد جمعت ٤٥ قصيدة، وتقع غالبيتها في إطار عدد من الأصناف المتداخلة المتشابكة التي ترتكز على موضوع أساسي أو صورة أساسية، وتضم كثير من القصائد عناصر. وكل القصائد تقريباً تتعلق بالمشاعر القوية التي تنشأ في إطار العلاقات الشخصية بين الناس. وبينوا واصحاً، في حالات عديدة، الإشارة إلى علاقات الحب بين الرجال والنساء، وكثيراً ما تتسم القصائد بغموض إشاراتها، وتصف المشاعر التي تنشأ في كافة أنواع العلاقات الحميمة بما في ذلك العلاقات بين الأقارب، وبين الأصدقاء وبين الأمهات، وبين الأطفال.

وياستثناء «فناء» حفلات الزفاف التي تعبير عن مشاعر السعادة والفرح وتنعي الخير والترحيب والتنافس الأسري، فإننا نجد أن القصائد التي تعبير عن المشاعر الإيجابية غير شائعة. فهناك عدد كبير ومتكرر من القصائد التي تدور حول «اليأس»، وعادة نتيجة لفقدان الحبيب أو الإخفاق في نيل الحب. ولهذا الشعور كيان مستقل، سوف نقوم باستكشاف طبيعته وأثاره التدميرية على الشاعر في بعض الصور التالية:

«بنيت في غياب اليأس

قصور وين ماجا هدفن...»

ويمكن أن يجري وصف اليأس أيضاً في صورة مستقلة من الطبيعة. وفي القصيدة التالية، نجد الخيال أكثر اتساقاً في اللغة العربية منه في الإنجليزية، ذلك أن فتحة البئر تسمى «عين»:

«عاهم عجاج اليأس

بيار الفلان إن عمن...»

وفي القصيدة التالية، نجد أن اليأس مجسم على نحو مبهم:

«زعام يا اليأس النزل

والأَرْفِيق دَائِمَاً الْخَاطِرِي..."

وفي بعض الأحيان، تتمازج مع قصائد اليأس تلك القصائد التي تدور حول حالات الانفصال، والترحال، وبعد المسافات، وهي الخبرات التي كثيراً ما تتكرر في حياة البدو. وهنا يجري التعبير عن مشاعر صعوبة الفراق، والشوق للبعيد، فضلاً عن الإحساس بالفراغ بعد رحيل الحبيب، والشقاء الناتج من عدم وصول أي أخبار. وربما تكون هناك مبالغة في تقديم هذه الموضعية في مجموعتي، وذلك لأن الناس الذين عشت معهم غنو لي كثيراً عندما كنت أستعد للرحيل في إجازة أثناء فترة عمله الميداني، كما غنو لي كثيراً بعد ذلك عند عودتي لوطني. كانوا يغنوون لي متقدمين الحالة التي افترضوا أنني أمر بها - وهي وجودي بعيداً عن وطني وأحبابي.

وينتقل الحزن في "الغناء" - بصرف النظر عن أسبابه - عادة عبر صور خيالية للدموع والبكاء، تمثل صورة المطر الغزير، أو الفيضان، أو الجداول المائية، أو السراب والأوهام. كما يمكن وصف الحزن أيضاً من خلال تأثيره على العين والرموش الحبرى وإحداثه للعمى. وقد قدمنا أعلاه أمثلة عديدة على هذا النوع.

وهناك مجموعة أخرى من قصائد المعاناة ترسم صوراً خيالية لأمراض الجسم. ذبول الجسد، هزاله، الدوار، الصداع، الألام غير المحددة، إلخ...، هذه كلها بعض الأعراض الشعرية للخبرات العاطفية الأليمة. وعادة ما يكون الأمر ليس مجرد مرض، وإنما جروح الحب والالتهابات، والعلاج، والدواء أو المرض العضال. وتعد غالبية هذه الصور الخيالية متألقة من قصائد الحب العربية، من القصائد الغنائية في مرحلة ما قبل الإسلام إلى المرحلة الأندلسية (الموشحات) -
راجع: كامبتون (١٩٧٦، ص ٦٠) - التي ترتبط "الغناء" بجزء منها (جبriel، ١٩٧٣، ص ١١٤).

إن المعاناة العاجزة والحزن هي المشاعر الوحيدة على الإطلاق التي تجد تعبيراً عنها في القصائد. وهناك قصائد جزئية متهدبة ترتبط بالغضب والإحساس بالخيانة. يقوم الناس بتعنيف وتوبیخ وشتم الآخرين من خلال الشعر، مع ندرة حدوث ذلك وجهاً لوجه. ويشتق الخيال في هذا النوع من الجلسات التي تعقدتها القبيلة لمناقشة المظالم، والشكوى، وتسوية الخلافات، والتماس البعض الحصول على حقوقهم.

وقد يعتقد البدو أن العقل يرتكز في القلب، ولكنهم يعتبرونه أيضاً عميق الارتباط بالأفكار والذكريات، وأخيراً، بالقلق. وتحذر قصائد كثيرة من مخاطر القلق والإفراط في التفكير. وعادة ما يرتبط التفكير والتذكر في الشعر بتنوع من الأمراض مثل القلق والأرق والضجر والتشوش. بل وقد تقضي الأمور إلى الشيخوخة المبكرة، كما تطرح هذه القضية.

"تشيب وأنت في مصباتك
العقل لو شاكيك يا علم..."

أما الصنف الأساسي الأخير، فهو الذي تحده الم الموضوعات الفلسفية أو الدينية، بما في ذلك (ولكن ليس مقصورةً

عليها) الأغاني التي ينشدھا في الموالد أولئك الذين ينحدرون من ذرية "المرابطين" الظاهر، وذلك لتهداة أنفسهم أو من يمرون بمحنة. وعادة ما يلقي الأفراد قصائد تتناول موضوعات مثل قدرة الله على تغيير الأشياء، أو ثبات القدر والمصير (النصيب) - وهو ما يكتب (المكتوب)، فالله فرض على الفرد الكثير (القسمة). كما تعزى البليا والمحن أيضاً إلى الحظ (البخت)، وهو يعتبر في المطاف الآخرين هبة من الله. أما الصبر، فيعتبر أحد الفضائل الدينية الكبرى، ومفروض على الفرد التحلي بالصبر في مواجهة المواقف الصعبة. وتدل هذه القصائد على أهمية العقيدة الإسلامية في حياة "أولاد علي".

BIBLIOGRAPHY

- Abd al-Hamid, "Awatif. 1969. "Al-usra al-badawiyya al-mutawattina fi marsa matruh" (The sedentarized Bedouin family in Marsa Matruh). Master's thesis, Alexandria University, Egypt.
- Abou-Zeid, Ahmed M. 1959. "The Sedentarization of Nomads in the Western Desert of Egypt". *UNESCO International Social Science Journal* 11:550-58.
- 1966. "Honour and Shame Among the Bedouins of Egypt". In *Honour and Shame*, ed. J. G. Peristiany, 243-59. Chicago: University of Chicago Press.
- 1979. "New Towns and Rural Development in Egypt." *Africa* 49:283-90.
- Abu Jaber, Kamel, Fawzi Gharaibeh, Saleh Khasawneh, and Allan Hill 1978. *The Bedouins of Jordan: A People in Transition*. Amman. Jordan: Royal Scientific Society Press.
- Abu Jaber, Kamel, and Fawzi Gharaibeh. 1981. "Bedouin Settlement: Organizational, Legal, and Administrative Structure in Jordan. "In *The Future of Pastoral Peoples*, ed. John Galaty, Dan Aronson, Philip Carl Salzman, and Amy Chouinard. 294-301. Ottawa: International Development Research Center.
- Abu-Lughod, Lila. 1985a. "A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10:637-57.
- 1985b. "Honor and the Sentiments of Loss in a Bedouin Society". *American Ethnologist* 12:245-61.
- Abu Zahra, Nadia. 1970. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Reply". *American Anthropologist* 72:1079-87.
- 1974. "Material Power, Honour, Friendship, and the Etiquette of Visiting". *Anthropological Quarterly* 47:120-38.
- 1978. "Baraka, Material Power, Honour, and Women in Tunisia". *Revue d'histoire maghrébine* 10-11:5-24.
- Altorki, Soraya. 1973. "Religion and Social Organization of Elite Families in Urban Saudi Arabia". Ph. D. diss., University of California, Berkeley.
- Anderson, Jon. 1982. "Social Structure and the Veil: Comportment and the Composition of International in Afghanistan". *Anthropos* 77:397-420.
- Antoun, Richard T. 1968. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions". *American Anthropologist* 70:671-97.
- Asad, Talal. ed. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York: Ithaca Press.
- Austin, John L. 1975. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Awad, Mohamed. 1954. "The Assimilation of Nomads in Egypt". *Geographical Review* 44:240-52.
- Baer, Gabriel. 1969. *Studies in the Social History of Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bateson, Gregory. 1972. "Style, Grace, and Information in Primitive Art". In *Steps to an Ecology of Mind*, 128-52. New York: Ballantine Books.
- Beauvoir, Simone de. 1953. *The Second Sex*. New York: Knopf.
- Beck, Lois, and Nikki Keddie, eds. 1978. *Women in the Muslim World*. Cambridge, Mass. :Harvard University Press.

- Becker, A. L. 1979. "Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre". In *The Imagination of Reality*, ed. A. L. Becker and Aram Yengoyan, 211-43. Norwood, N.J.: Ablex.
- Behnke, Roy. 1980. *The Herders of Cyrenaica*. Urbana: University of Illinois Press.
- Black-Michaud, J. 1975. *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*. New York: St. Martin's Press.
- Black-Michaud, J. 1975. "Introduction". In *Political Language and Oratory in Traditional Society*, ed. Maurice Bloch, 1-28. London: Academic Press.
- Bloch, Mauric. 1975. "Introduction". In *Political Language and Oratory in Traditional Society*, ed. Maurice Bloch, 1-28. London: Academic Press.
- Blok, Anton. 1981. "Rams and Billy-Goats: A Key to the Mediterranean Code of Honour". *Man*, n.s. 16:427-40.
- Boesen, Inger W. 1979/80. "Women, Honour and Love: Some Aspects of the Pashtun Woman's Life in Eastern Afghanistan". *Folk* 21-22:229-39.
- Bourdieu, Peirre. 1966. "The Sentiment of Honour in Kabyle Society". In *Honour and Shame*, ed. J. G. Peristiany, 191-241. Chicago: University of Chicago Press.
- 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge Universtiy Press.
- 1979. "The Sense of Honour". Chap. 2 in *Algeria 1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandes, Stanley. 1980. *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bujra, Abdalla S. 1967. *A Preliminary Analysis of the Bedouin Community in Marsa Matruh Town*. Cairo: Social Research Center at the American University in Cairo.
- 1973. "The Social Implications of Developmental Policies: A Case Study from Egypt". In *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society*, ed. by Cynthia Nelson, 143-57. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Burke, Kenneth. 1969. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Campbell, John K. 1964. *Honour, Family , and Patronage*. Oxford: Oxford University Press.
- Caton, Steven. 1984. "Tribal Poetry as Political Rhetoric from Khawlan At-Tiyal, Yemen Arab Republic". Ph. D. diss., University of Chicago.
- Cesara, Manda [pseud.]. 1982. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. London: Academic Press.
- Chatty, Dawn. 1976. "From Camel to Truck: A Study of Pastoral Adaptation". *Folk* 18:114-28.
- 1978. "Changing Sex Roles in a Bedouin Society in Syria and Lebanon". In *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie, 399-415. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Chelhod, Joseph. 1973. "A Contribution to the Problem of the Preeminence of the Right, Based on Arabic Evidence". In *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, ed. Rodney Needham, 239-62. Chicago: University of Chicago Press.
- Cole, Donald P. 1975. Nomads of the Nomads: *The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. Chicago: Aldine.
- Collier, Jane. 1974. "Women in Politics". In *Women, Culture, and Society*, ed. Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, 89-96. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Comaroff, John, ed. 1980. *The Meaning of Marriage Payments*. London: Academic Press.

- Combs-Schilling, M. Elaine. 1981. "The Segmentary Model Versus Dyadic Ties: The False Dichotomy". *MERA Forum* 5(3):15-18.
- Compton, Linda Fish. 1976. *Andalusian Lyrical Poetry and Old Spanish Love Songs: The Muwashshah and Its Kharja*. New York: New York University Press.
- Crapanzano, Vincent. 1977. "On the Writing of Ethnography". *Dialectical Anthropology* 2:69-73.
- 1980a. *Rite of Return: Circumcision in Morocco*, Vol. 9, *The Psychoanalytic Study of Society*, ed. Warner Muensterberger and L.Bryce Boyer. New York: Library of Psychological Anthropology.
- 1980b. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cromer, Earl of. 1908. *Modern Egypt*. Vol. 2. New York: Macmillan.
- Davis, John. 1977. *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Davis, Susan. 1983. *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*, Cambridge, Mass.: Schenkman.
- Deng, Francis Mading. 1972. *The Dinka of the Sudan*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- 1973. *The Dinka and Their Songs*. Oxford: Clarendon Press.
- Denich, Bette S. 1974. "Sex and Power in the Balkans". In *Woman, Culture, and Society*, ed. Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, 243-62. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Dumreicher, Andre von. 1931. *Trackers and Smugglers in the Deserts of Egypt*. London: Methuen.
- Durrell, Lawrence. 1957. *Justine*. New York: Dutton.
- Dwyer, Daisy H. 1978. *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco*. New York: Columbia University Press.
- 1981. *The Middle East: An Anthropological Approach*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Elshtain, Jean. 1981. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press.
- Falls, J. C. Ewald. 1908. *Beduinen-Lieder der Libyschen Wuste*. Cairo: Verlag F. Diemer, Finck & Baylaender.
- 1913. *Three Years in the Libyan Desert: Travels, Discoveries, and Excavations of the Menas Expedition*. London: T. Fisher Unwin.
- Ferneau, Elizabeth. 1965. *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Finnegan, Ruth. 1976. "What Is Oral Literature Anyway? Comments in the Light of Some African and Other Comparative Materials". In *Oral Literature and the Formula*, ed. Benjamin A. Stoltz and Richard S. Shannon III, 127-66. Ann Arbor: Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies, University of Michigan.
- 1977. *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, Michael M. J. 1978. "On changing the Concept and Position of Persian Women". In *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie. 189-215. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- 1980. *Power/Knowledge*. Ed. colin Gordon. New York: Pantheon Books.

- Friedrich, Paul. 1977. "Sanity and the Myth of Honor". *Ethos* 5:281-305.
- 1979. "Poetic Language and the Imagination". Chap. 13 in *Language, Context, and the Imagination*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Galaty, John, Dan Aronson, Philip Carl Salzman, and Amy Chouinard, eds. 1981. *The Future of Pastoral People. Proceedings of a conference Held in Nairobi, Kenya, 4-8 August 1980*. Ottawa: International Development Research Center.
- Greertz, Clifford. 1973a. "Person, Time, and Conduct in Bali" Chap. 14 in *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1973b. "Religion as a Cultural System". Chap. 4 in *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1976. "Art as a Cultural System. *Modern Language Notes* 91:1473-99.
- Geertz, Clifford, Hildred Geertz, and Lawrence Rosen. 1979. *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Hildred. 1979. "The Meanings of Family Ties". In *Meaning and Order in Moroccan Society*, by Clifford Geertz, Hildred Geertz, and Lawrence Rosen. 315-91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest, and John Waterbury, eds. 1977. *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. London: Duck worth.
- Al-Ghannay, Abd Rabbuhu. 1968. *Dirasat fil-adab al-sha'bi* (Studies of popular culture). Benghazi, Libya: Maktabat al-andalus.
- Gilmore, David. 1980. *The People of the Plain: Class and Community in Lower Andalusia*. New York: Columbia University Press.
- 1982. "Anthropology of the Mediterranean Area". Annual Review of Anthropology 11:175-205.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Doubleday.
- 1971. *Relations in Public*. New York: Basic Books.
- Goody, Jack. 1976. *Production and Reproduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gornick, Vivian. 1973. *In Search of Ali Mahmoud: An American Woman in Egypt*. New York: Saturday Review Press.
- Granqvist, Hilma. 1931/35. *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Vols. 1 and 2. Helsinki: Sodstrom.
- Hartmann, Martin. 1899. *Lieder der Libyschen Wuste*. Abh. f.d. Kunde des Morgenlandes 11,3. Leipzig: Brockhaus.
- Herzfeld, Michael. 1980. "Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems". *Man*, n.s. 15:339-51.
- 1984. "The Horns of the Mediterraneanist Dilemma". *American Ethnologist* 11:439-54.
- Huntington, Richard, and Peter Metcalf. 1979. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibn Khaldun. 1958. *The "Muqaddimah": an Introduction to History*. Vol. 1. Trans. Franz Rosenthal. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ibrahim, Saad E., and Donald P. Cole. 1978. *Saudi Arabian Bedouin*, Cairo Papers in Social Science, vol. 1, no. 5. Cairo: American University in Cairo.
- Irvine, Judith. 1979. "Formality and Informality in Communicative Events". *American Anthropologist* 81:773-90.

- Issawi, Charles. 1950. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis* (1332-1406). London: John Murray.
- Jeffery, Patricia. 1979. Frogs in a Well: *Indian Women in Purdah*. London Zed Press.
- Jibril, Salah al-Din Muhammad. 1973. *Tajridat habib ma' kitab khalil wa qasa'id ghazaliyya* (The battles of Habib with the Book of Khalil and poems of courtship). Benghazi, Libya: Maktab qurina lil-nashr wal-tawzi.
- Johnson, Douglas L. 1973. *Jabal al-Akhdar, Cyrenaica: An Historical Geography of Settlement and Livelihood*. University of Chicago Department of Geography, Research Paper no. 148. Chicago: University of Chicago.
- Joseph, Roger. N.d. "The Semiotics of Reciprocity: A Moroccan Interpretation". Unpublished manuscript.
- Joseph, Terri Brint. 1980. "Poetry as a Strategy of Power: The Case of Riffian Berber Women". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5:418-34.
- Katakura, Motodo. 1977. *Bedouin Village: A Study of a Saudi Arabian People in Transition*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Kennett, Austin. 1925. *Bedouin Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keyser, James. 1974. "The Middle Eastern Case: Is There a Marriage Rule?" *Ethnology* 13:293-309.
- Labov, William. 1972. "Rules for Ritual Insults". Chap. 8 in *Language in the Inner City*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lancaster, William. 1981. *The Rwala Bedouin Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, Edmund, ed. 1967. *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967. "The Story of Asdiwal". In *The Structural Study of Myth and Totemism*, ed. Edmund Leach. 1-47. London: Tavistock.
- Le Vine, Robert A. 1982a. "Gusii Funerals: Meanings of Life and Death in an African Community". *Ethos* 10:26-65.
- 1982b. *Culture, Behavior, and Personality*. 2d ed. New York: Al-Dine.
- Lichtenstädter, Ilse. 1976. *Introduction to Classical Arabic Literature*. New York: Schocken Books.
- London. Public Record Office. 1926. Lt. W. Jennings-Bramly to Minister of War. FO 141/514.
- Lord, Albert B. 1971. *The Singer of Tales*. New York: Atheneum.
- Lutz, Catherine. 1982. "The Domain of Emotion Words on Ifaluk". *American Ethnologist* 9:113-28.
- Mc Cabe, Justine. 1983. "FBD Marriage: Further Support for the Westermarck Hypothesis of the Incest Taboo?" *American Anthropologist* 85:5--69.
- MacCormack, Carol P., and Marilyn Strathern eds. 1980. *Nature, Culture, and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Makhlof, Carla. 1979. *Changing Veils: Women and Modernisation in North Yemen*. London: Croom Helm.
- Marcus, George, and Dick Cushman. 1982. "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology* 11:25-69.
- Marris, Peter. 1974. *Loss and Change*. New York: Pantheon Books.
- Mason, John P. 1975. "Sex and Symbol in the Treatment of Women: The Wedding Rite in A Libyan Oasis Community". *American Ethnologist* 2:649-61.
- Matar, Abd al-Aziz. 1966. "Khasa'is al-lahja al-badawiyya fi iqlim sahil maryut" (Peculiarities of the Bedouin dialect in the region of coastal Mariut). *Majallat Majma' al-lugha al-'arabia* 20:99-105.

- Maybury-Lewis, David. 1967. *Akwe-Shavante Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Meeker, Michael. 1976. "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs" *International Journal of Middle East Studies* 7:243-70, 283-422.
- 1979. *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mernissi, Fatima. 1975. Beyond the Veil: *Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge, Mass.: Schenkman.
- Mills, Margaret. 1978. "Oral Narrative in Afghanistan: The Individual in Transition". Ph. D. diss., Harvard University.
- Mohsen, Safia Kassem. 1967. "Legal Status of Women Among the Awlad 'Ali". *Anthropological Quarterly* 40:153-66.
- 1975. *Conflict and Law Among Awlad 'Ali of the Western Desert*. Cairo: National Center for Social and Criminological Research.
- Murasaki, Shikibu. 1976. *The Tale of Genji*. Trans. Edward G. Seidensticker. New York: Knopf.
- Murphy, Robert, and Leonard Kasdan. 1959. "The Structure of Parallel Cousin Marriage". *American Anthropologist* 61:17-29.
- Murray, George W. 1935. *Sons of Ishmael: A Study of the Egyptian Bedouin*. London: Routledge.
- Nusil, Alois. 1928. *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. New York: American Geographical Society.
- Needham, Rodney, ed. 1973. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nelson, Cynthia, ed. 1973. *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society*. Berkeley: Institute of International Studies, University of California.
- Nimkoff, Meyer F. 1965. *Comparative Family Systems*. Boston: Houghton Mifflin.
- Obermeyer, Gerald J. 1968. "Structure and Authority in a Bedouin Tribe: The 'Aishaibat of the Western Desert of Egypt". Ph.D. diss., Indiana University.
- Ortner, Sherry. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?" In *Woman, Culture, and Society*, ed. Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, 67-87, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- 1976. "The Virgin and the State". *Michigan Discussions in Anthropology* 2:1-16.
- Paige, Karen Eriksen. 1983. "Adolescence, Maturation, and Psychosocial Ritual". NIMH Final Report, Grant # ROI MH 31516.
- Papnek, Hanna, and Gail Minault, eds. 1982. *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*. Columbia, Mo.: South Asia Books.
- Peristiany, Jean G., ed. 1966. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Peters, Emrys L. 1951. "The Sociology of the Bedouin of Cyrenaica". Diss., Lincoln College, Oxford.
- 1960. "The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica". *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain* 90:29-53.
- 1965. "Aspects of the Family Among the Bedouin of Cyrenaica" In *Comparative Family Systems*, ed. M.F. Nimkoff, 121-46.
- 1967. "Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica". *Africa* 37:261-82.
- 1977. "Patronage in Cyrenaica". In *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, ed. Ernest Gellner

- and John Waterbury, 275-90. London: Duckworth.
- 1978. "The Status of Women in Four Middle East Communities". In *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie, 311-50. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1980. "Aspects of Bedouin Bridewealth Among Camel Herders in Cyrenaica". In *The Meaning of Marriage Payments*, ed. John L. Comaroff, 125-60. London: Academic Press.
- Pitt-Rivers, J. A. 1977. *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Qadirbuh, 'Abd al-Salam Ibrahim. 1977. *Ughniyat mun Biladi: Dirasa fil ughniya al-sha'binya* (Songs from my country: A study of folk songs). Benghazi, Libya: Al-shirka al-'amma lil-nashr wal tawzi. wal-il'an.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Rappaport, Roy. 1971. "Ritual, Sanctity, and Cybernetics". *American Anthropologist* 73:59-76.
- Riesman, Paul. 1971. "Defying Official Morality: The Example of Man's Quest for Woman Among the Fulani". *Cahiers d'études africaines* 11:602-13.
- 1977. *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1983. "On the Irrelevance of Child Rearing Practices for the Formation of Personality". *Culture, Medicine, and Psychiatry* 7:103-29.
- Rogers, Susan Carol. 1975. "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in a Peasant Society". *American Ethnologist* 2:727-56.
- Rosaldo, Michelle Z. 1980. *Knowledge and Passion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1983. "The Shame of Headhunters and the Autonomy of Self". *Ethos* 11:135-51.
- 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling". In *Culture Theory*, ed. Richard Shweder and Robert A. Le Vine, 137-57. Cambridge University Press.
- Rosaldo, Michelle Z., and Louise Lamphere, eds. 1974. *Woman, Culture, and Society*. Stanford, Calif. : Stanford University Press.
- Rosenberg, Daniel V. N.d. "Magical Language and the Language of Magic". Unpublished manuscript.
- Rosenblatt, Paul C., R. Patricia Walsh, and Douglas A. Jackson. 1976. *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective*. New Haven, Conn.: HRAF Press.
- Rosenfeld, Henry. 1960. "On Determinants of the Status of Arab Village Women". *Man* 60:66-70.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Salzman, Philip Carl. 1978. "Does Complementary Opposition Exist?" *American Anthropologist* 80:53-70.
- Sapir, J. David, and J. Christopher Crocker, eds. 1977. *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schneider, Jane. 1971. "Of Vigilance and Virgins". *Ethnology* 10:1-24.
- Seitel, Peter. 1977. "Saying Haya Sayings: Two Categories of Proverb Use". In *The Social Use of Metaphor*, ed. J. David Sapir and J. Christopher Crocker, 75-99. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sharma, Ursula. 1978. "Women and Their Affines: The Veil as a Symbol of Separation". *Man*, n.s.13:218-33.
- 1980 *Women, Work, and Property in North-West India*. London: Tavistock.
- Shweder, Richard, and Robert A. Le Vine, eds. 1984. *Culture Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Simmel, Georg. 1950. *The Sociology of Georg Simmel*, ed. Kurt H. Wolff. Glencoe, III. : Free Press.
- Smart, J. R. 1966. "A Contribution to the Study of Form in Egyptian Bedouin Poetry". *Journal of Semitic Studies* 11:202-16.
- 1967. "A Bedouin Song from The Egyptian Western Desert". *Journal of Semitic Studies* 12:245-67.
- Sowayan, Saad Abdullah. 1985. *Nabati Poetry: The Oral Poetry of Arabia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Stein, Lothar. 1981. "Contradictions Arising from the Process of Sedentarization Among the Aulad Ali Bedouins of Egypt". In *Contemporary Nomadic and Pastoral Peoples: Asia and the North*, ed. Philip Carl Salzman, 33-34. Studies in Third World Societies, no. 18. Williamsburg, Va.: Department of Anthropology, College of William and Mary.
- Tambiah, Stanley. 1968. "The Magical Power of Words". *Man*, n.s. 3:175-209.
- Tillion, Germaine. 1966. *Le harem et les cousins*. Paris: Editions du Seuil.
- Turner, Ralph. 1976. "The Real Self: From Institution to Impulse". *American Journal of Sociology* 81:989-1016.
- United Nations Research Institute for Social Development. N.D. "The Role of Perceptions, Attitudes and Values of People in Relation to Environmental and Developmental Measures and Programmes: Land Reclamation in Mariout, Egypt, Research Design". Typescript.
- Wikan, Unni. 1984. "Shame and Honour: A Contestable Pair". *Man*, n.s. 19:635-52.
- Wolf, Arthur. 1970. "Childhood Association and Sexual Attraction: A Further Test of the Westermarck Hypothesis". *American Anthropologist* 72:503-15.
- Wolf, Margery. 1972. *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Yalman, Nur. 1963. "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93:25-59.
- Young, William C. 1982. "Decorated Bedouin Clothing: The Cultural Logic of Abstract Designs". Paper Presented at the 16th Annual Meeting of the Middle East Studies Association, Philadelphia.
- Zwettler, Michael. 1976. "Classical Arabic Poetry Between Folk and Oral Tradition". *Journal of Asian and Oriental Studies* 96:198-212.
- 1978. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*. Columbus: Ohio State University Press.

المحتويات

كلمة شكر

٥	١
٩	ضيفة وإنية	
٩	المجتمع	
١٣	العمل الميداني	
٢٤	الشعر والمشاعر	
٢١	٢
٣٢	الهوية من خلال العلاقات	
٣٨	الأصل: دم الأسلاف	
٤٤	القرابة: علاقات الدم	
٤٧	الروابط الأمومية والحياة المشتركة	
٤٩	التوحد والمشاركة	
	الهوية في عالم متغير	
٥٥	٣
٥٥	الشرف وفضائل الاستقلالية	
٥٧	الاستقلالية والهرمية الاجتماعية	
٥٩	النموذج العائلي للهرمية الاجتماعية	
٦٦	الشرف: الأساس الأخلاقي للهرمية الاجتماعية	
٦٩	حدود السلطة	
	الحشم: شرف الضعيف	
٧٩	٤
٧٩	الحشمة وال النوع وال الجنس	
٨٠	أيديولوجية النوع والهرمية الاجتماعية	
٨٢	القيمة الاجتماعية للذكر والأنثى	
٨٩	الأسس "الطبيعية" للدونية الأخلاقية للأنثى	
٩٤	حزام أحمر: رمزية النوع وال الجنس	
٩٨	الجنس والنظام الاجتماعي	
	إعادة نظر في الحشم	
	الخضوع والتذكر للجنس	

١٠٤	معنى التحجب
١١١	٥ شعر الحياة الشخصية
١١١	عن الشعر في السياق
١١٤	شعر الذات والمشاعر
١٢١	٦ الشرف والهشاشة الشعرية
١٢١	خطاب القدان
١٢٢	مسائل الكرامة
١٢٧	التعامل مع الموت
١٣١	خطاب الشرف
١٣٥	٧ الحشمة وشعر الحب
١٣٥	خطاب الحب
١٣٥	العشاق العاشرون
١٣٩	زواج تقليدي
١٤٣	الزواج والطلاق وتعدد الزوجات
١٥٣	٨ الأيديولوجيا وسياسة المشاعر
١٥٣	الأطر الاجتماعية للخطاب
١٥٦	القتاع الوقائي للشكل
١٥٩	معنى الشعر
١٦٣	سياسة المشاعر
١٦٧	الأيديولوجية والتجربة
١٧٣	الملاحظات
١٩١	الملحق : صيغ الفنادرة ومواضيعاتها
١٩٩	ببليوغرافيا



ماذا تقدم لك ،نور؟

- نور، نشرة فصلية متخصصة بالتعريف بما ينشر من الإنتاج الفكري للمرأة العربية وأما ينشر عنها.
- تفتح نوافذ على عالم كتابة المرأة العربية بتقديم منتظم لاختبارات مميزة من الكتب الروائية والابحاث والترجمات.
- تعرف بالدوريات التي تصدر عن المرأة العربية.
- تقدم سير مختصرة عن الباحثات والكاتبات والعلماء العربيات.
- تعرض للنوات المتخصصة عن المرأة العربية.

رئيسة التحرير: أمينة رشيد



