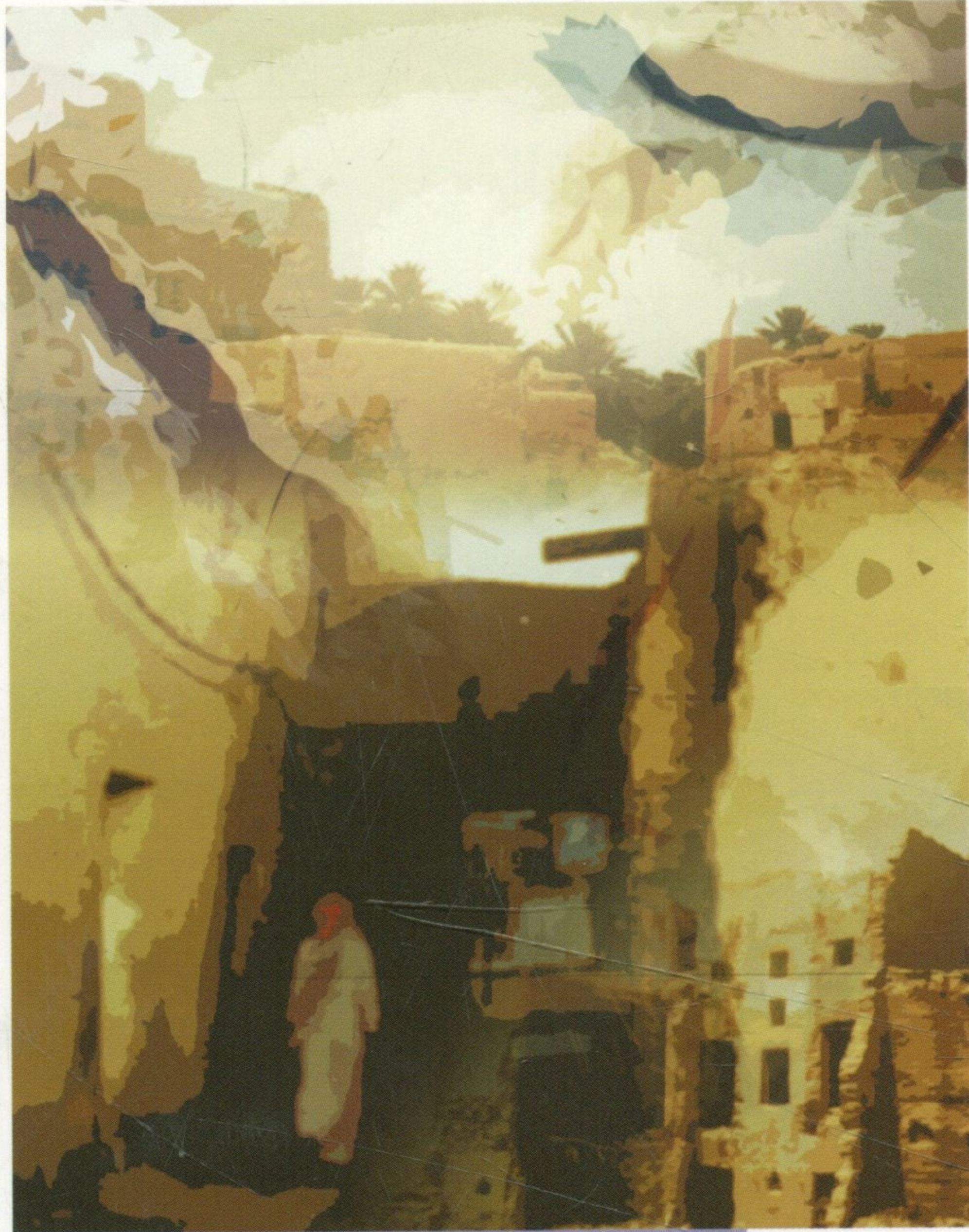


الصحراء العربية

ثقافتها وشعرها عبر العصور

قراءة أنثروبولوجية



سعد العبدالله الصويان



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

إن هذا الكتاب هو محاولة لربط الحاضر بالماضي من خلال تركيزه والتفاتته إلى المصادر الشفهية وموروثات الثقافة التقليدية. وهو بذلك يسعى إلى التركيز على أهم المصادر التي تمثل واقعنا الثقافي والاجتماعي، التي قلما تنبّه لها من يدرسون التاريخ الاجتماعي والثقافي والأدبي واللغوي في الجزيرة العربية. ولما كان البدو يشكلون غالبية سكان الجزيرة العربية، خصوصاً في الوسط والصحراء، فقد سعى الدكتور سعد العبدالله الصويان إلى التعامل في كتابه مع شعر البادية من جهة، وثقافة الصحراء في الجزيرة العربية من جهة ثانية، باعتبارهما امتداداً طبيعياً للعصر الجاهلي من حيث شعره ولغته وثقافته. فالشعر هو مرآة تعكس واقع الحياة الطبيعية والاجتماعية عموماً، ومجتمع البادية وثقافة الصحراء خصوصاً، وهذا بدوره يؤكد الترابط بين الباحث اللغوي والأدبية والمباحث الاجتماعية والثقافية، فيتضافر الشعر الجاهلي مع الشعر النبطي ويشكلان مادة ترسم صورة متكاملة لثقافة الصحراء العربية على مر العصور.

إن هذا الكتاب هو مساهمة حقيقية لتصحيح الصورة المشوهة التي تحملها النخب العربية عن التنظيم القبلي والبدوية... بصورة موضوعية وحيادية وعلمية بمنهجية جديدة قائمة على مستحدثات العلوم الاجتماعية وموروثات ثقافية تاريخية بعيدة وأقرب إلى الحقيقة والمنطق.

Bibliotheca Alexandrina



100469

ISBN 978-9953-533-47-6



9 789953 533476

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١٢٠٣ - لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

**الصحراء العربية
ثقافتها وشعرها عبر العصور
قراءة أنثروبولوجية**

الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور قراءة أنثروبولوجية

سعد العبد الله الصويان



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الصويان، سعد العبد الله

الصحراء العربية: ثقافتها وشعرها عبر العصور، قراءة أنثروبولوجية/ سعد
العبد الله الصويان.

٨١٩ ص.

ببليوغرافية: ص ٧٩٧ - ٨١٩.

ISBN 978-9953-533-47-6

١. الصحراء العربية - تاريخ. ٢. الثقافة العربية. ٣. الشعر العربي. أ. العنوان.

892

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت

ص.ب: ٥٢٨٥ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabianetwork.com

الإهداء

إلى الدكتور جواد علي

تقديراً لجهوده في توثيق حياة العرب قبل الإسلام

شكر وعرفان

من الصعب تعداد الأيادي البيضاء التي امتدت لتساعدني على إنجاز هذا العمل وخروجه إلى النور سليماً معافى. لكن من الواجب علي أولاً وقبل كل شيء أن أشكر الرواة الذين قضيت معهم أوقاتاً أحسبها من أجمل ساعات العمر وقد فتحوا لي خزائهم وكنوزهم من المعلومات الثرة النادرة عن قبائلهم وعن حياة البدو والصحراء والتي كانت سترحل برحيلهم وتندثر لولا أن الله قيض لي الفرصة السانحة لتدوينها. تلك هي المروييات التي تشكل مادة الكتاب الرديف لهذا الكتاب، أعني أيام العرب الأواخر: أساطير ومروييات شفوية في التاريخ والأدب من شمال الجزيرة العربية مع شذرات مختاره من قبيلة المره وسبيع. وهناك الوسطاء من شيوخ القبائل ورجالاتها الذين ليسوا من الرواة لكنهم استضافوني ودلوني على الرواة المجيدين وكان لتوصياتهم ووساطاتهم الأثر البالغ في تجاوب الرواة معي. وأخص بالذكر المرحوم مطلق بن عواد العبيكة الذي كان بيته في النسيم منتدا حافلاً يؤمه الشعراء والرواة من شمر ومن مختلف القبائل، وكذلك أخيه عبدالكريم في جبهه والذي كان بيته بمثابة النزل الذي أقيم فيه وألتقي فيه مع الإخباريين والرواة كلما ذهب إلى الشمال في رحلاتي الميدانية. أما الأمير الشهم مقرن بن عبدالعزيز، الذي كان أميراً لحائل في تلك الفترة التي كنت فيها أتردد على المنطقة لجمع الأشعار والسوالم والأخبار، فإنه لم يتردد لحظة واحدة في تسهيل مهمتي وقد غمرني بما طبع عليه من حفاوة وكرم.

وهناك الزملاء الذين لهم نفس الاهتمامات والذين قرأوا فصول هذا الكتاب أو بعضاً منها وكنت أستنير بأرائهم وملاحظاتهم واستمدت من تشجيعهم لي الطاقة اللازمة للاستمرار في العمل حتى تمكنت أخيراً من إكمال المشروع. وأخص بالذكر عبدالعزيز الفهد ومحمد السيف ومشاري الدايدي وسعود القحطاني والأمير فهد بن سعد بن فيصل. وأعتذر لهؤلاء جميعاً على الساعات الطوال التي كنت أستلجها من أوقاتهم الثمينة في غمرات الحماس و"الجدب" الفكري التي كانت تنتابني أثناء الكتابة للتحدث إليهم باستفاضة قد تكون مملة أحياناً عن بعض الأفكار والمواضيع المبتوثة في ثنايا الفصول. كما أتقدم بشكر خاص لكل من برنارد هيكل من جامعة برنستون Princeton University وليسا أوكريفيتش Lisa Ukreovich من الجامعة الأمريكية في الكويت AUK وألريكي فريتاغ Ulrike Freitag من مركز برلين لدراسات الشرق الحديث Zentrum Moderner Orient. أما مارسيل كوربرسهوك، رفيقي في متاهات ثقافة الصحراء والعطش الذي لا يرتوي لأشعارها وسوالمها ومغازيها، فأنا مدين له بأمور عملية ووجدانية يصعب حصرها.

وليس كل من قرأ مسودة هذا الكتاب أو أجزاء منها يتفق معي في كل ما طرحته فيه من الأفكار والآراء لذا تبقى مسؤوليتها مرهونة بي لوحدتي.

الرياض ٢٠١٠/٢/٢

المحتويات

(٢٠ - ١٣)	مقدمة
	مدخل أدبي
(٤٦ - ٢١)	توطئة: الشفاهي والكتابي في اللغة والأدب
٢١	الخلل المنهجي في دراسة الشعر الجاهلي
٢٦	النص الشفاهي والنص الكتابي
٣٢	تداخل الشفاهي والكتابي
٣٧	الكتابة والكلام
(٧٨ - ٤٧)	الشعر الجاهلي ونظريات الأدب الشفهي
٤٧	نظرية الانتحال
٦٠	نظرية الصياغة الشفهية
٦٦	العمل الميداني عند العرب
٧٥	محدودية الذاكرة
(١١٠ - ٧٩)	طبيعة العلاقة بين الشعر النبطي والشعر الجاهلي
٧٩	العلاقة الأدبية
٩٢	العلاقة التاريخية
٩٨	أوجه أخرى للعلاقة
١٠٤	وقع الحافر على الحافر
(١٣٤ - ١١١)	الشعر البدوي في مقدمة ابن خلدون
١١١	أجناس الشعر البدوي في المقدمة
١٢٠	الشعر البدوي في المقدمة وقضايا التحقيق
١٢٨	الشعر الهلالي والشعر النبطي
(١٧٢ - ١٣٥)	شعر القلطة (الوصف)
١٣٥	النزول إلى اللعبة
١٤١	استراتيجية اللعب
١٤٨	المربط والمعوسر
١٥٤	من مرحلة الخشونة إلى مرحلة التجديد
١٦١	نماذج من القلطات ومناسباتها
(١٩٨ - ١٧٣)	شعر القلطة (التحليل)
١٧٣	الرد والنظم
١٨٣	الرمز في شعر القلطة
١٨٩	الارتجال في الشعر العربي

(١٩٩ - ٢٢٦)	نظم القصيدة
١٩٩	الفيض والتدفق
٢٠٤	نحت المعاني وترويض القوافي
٢١٣	تجسيد المعاناة الشعرية
٢١٨	الليل والمرقب
٢٢٣	صب الصوت
(٢٢٧ - ٢٧٢)	الرواية والتداول
٢٢٧	استقلالية النظم عن الرواية
٢٣٣	الاركاب
٢٣٧	مجالس الشعر
٢٤٣	وظيفة الشعر
٢٥١	سאלفة القصيدة
٢٦٣	تدوين الشعر الجاهلي والشعر النبطي
(٢٧٣ - ٣٢٠)	تداخل التاريخ والأسطورة
٢٧٣	آليات التحول الأسطوري
٢٩٨	التاريخي كإعادة إنتاج للأسطوري
٣٠٢	نمر ابن عدوان نموذجاً للتحول الأسطوري
٣١٦	موثوقية المادة الشفهية
البداءة والحضارة: تضادية أم تكامل!	
(٣٢١ - ٣٤٤)	البداءة والبدائية
٣٢١	نقد النموذج الخلدوني للبداءة
٣٣١	استئناس الإبل وظهور البداءة
٣٣٧	البعير والفرس: القوة المزدوجة
(٣٤٥ - ٣٧٢)	ثنائية البدو والحضر
٣٤٥	النموذج المحلي
٣٦٠	التكامل الاقتصادي
٣٦٧	العقيلات
(٣٧٣ - ٤٠٢)	ثنائية الرموز
٣٧٣	الغرس والذود
٣٨١	الإبل كمركب ثقافي وموضوع شعري
(٤٠٣ - ٤٤٨)	ثقافة الصحراء
٤٠٣	الكرم والشجاعة
٤٣٢	نوستالجيا البداءة

(٤٤٩ - ٤٨٢)	المشهد السياسي
٤٤٩	تعدد مراكز القوة
٤٥٧	إرهاصات قيام السلطة المركزية
٤٦٤	التحول من القبيلة إلى الدولة
٤٦٨	طَيَّ صفحة البداوة
٤٧٣	القبيلة ومتطلبات الدولة الحديثة
	القبيلة: بيولوجيا أم أيديولوجيا!
(٤٨٣ - ٥٢٤)	أيديولوجية النسب القبلي
٤٨٣	المفهوم الأنثروبولوجي للنسب
٤٨٩	نظرية النسب عند العرب
٥٠٤	النسب العشائري التمفصلي
٥٠٨	النسب والاستتسار: التناظر النموذجي
٥٢٢	العصبية القبلية
(٥٢٥ - ٥٧٤)	التنظيم القبلي
٥٢٥	أنساب أم تحالفات
٥٣٣	الانتساب والالتحاق
٥٣٦	الخمسة
٥٤٧	وظيفة النسب
٥٦٠	مشيخة القبيلة
(٥٧٥ - ٦٢٠)	الحياة القبلية
٥٧٥	ملكية الأرض
٥٨٣	الحل والترحال
٥٩٦	سألقة وقصيدة للشاعر رضا ابن طارف الشمري
٦٠٢	المناخات والأكوان
	التكيف مع معيشة الصحراء
(٦٢١ - ٦٥٤)	ذئاب الصحراء
٦٢١	مهارات العيش في الصحراء: تكيف أم تماهي؟
٦٣٥	الذئب نموذجاً
٦٤٨	خوي الذيب/معشَى الذيب
(٦٥٥ - ٦٩٦)	الغزو
٦٥٥	الحنشلة والمعيار
٦٥٩	الغزو
٦٧٨	الغزو والإبل
٦٨٦	من حايف إلى عقيد: شليويح العطاوي نموذجاً

(٦٩٧ - ٧٣٨)		سلوم العرب
٦٩٧	قواعد الاشتباك	
٧١٤	التدابير والإجراءات السلمية	
٧٢٣	الثلاث البيض	
٧٢٩	الخوي	
(٧٣٩ - ٧٩٦)		القضاء العرفي
٧٣٩	الإجراءات والمرافعات العرفية	
٧٥٦	الكفالة والدخالة	
٧٧١	الوجه والحشم	
٧٧٩	الحق للقوة	
(٧٩٧ - ٨١٩)		المراجع

مقدمة

هذا العمل محاولة للتعامل مع عدد من القضايا والتعاطي معها من زوايا مختلفة لكنها متداخلة ومتكاملة، كل منها تعضد الأخرى وتدعمها. إنه في الأساس محاولة لربط الحاضر مع الماضي ولكن من جهة قلما تنبّه لها من يدرسون تاريخنا الاجتماعي والثقافي والأدبي واللغوي في الجزيرة العربية. لقد اعتاد الباحثون في محاولاتهم ربط الحاضر مع الماضي أن يركزوا على الثقافة الرسمية التي وصلتنا مدونة في مصادر مكتوبة، دون الالتفات إلى المصادر الشفهية وموروثات الثقافة التقليدية. ومن الواضح أن في ذلك انتقائية مخلة وإقصاء متعمدا لمصدر من أهم مصادر الدراسة والذي قد يكون في بعض النواحي أصدق تمثيلا لواقعنا الثقافي والاجتماعي وصلة حاضرننا بماضيينا.

كان البدو حتى عهد قريب يشكلون غالبية سكان الجزيرة العربية، خصوصا في الوسط والصحراء وكانت الشفاهة هي السمة الغالبة على ثقافتهم. لكن التعامل مع مخرجات الثقافة الشفهية يحتاج إلى أطر منهجية ونظرية تختلف عن تلك التي نوظفها للتعامل مع الثقافة الكتابية. لقد ظل العلماء في الأمم المتقدمة منكبين على البحث والتنظير والأخذ والرد في قضايا الأدب الشفهي بينما عالمنا العربي ينعم بالغفلة عن هذا كله، علما بأنه أحوج ما يكون إلى ذلك، ليس فقط لغزارة وتنوع آدابه وأشعاره الشعبية وإنما أيضا لأن مثاله الأعلى في الأدب، وهو الشعر الجاهلي، هو أدب شفاهي. هذا يحتم علينا، كي نتمثل الشعر الجاهلي تمثلا صحيحا ونفهمه حق الفهم، أن نطلع على النتائج التي توصلت إليها أحدث الدراسات العلمية عن طبيعة المجتمعات الأمية والآداب الشفاهية.

لقد وصلتنا الثقافة الجاهلية كنصوص مكتوبة وهذا ينسينا أنها ثقافة شفهية فنطبق عليها معايير الثقافة المكتوبة والأدب المكتوب واللغة المكتوبة. والذين حفظوا لنا هذا الموروث الجاهلي هم نخبة من العلماء مما جعلنا نتعامل معها كما لو كانت هي ذاتها نتاج نخبوي متناسين أنها في الأصل ثقافة شعبية أنتجتها ذهنيات أمية، فلا نفرق منهجيا بين الأدب الذي أنتجه العصر الجاهلي وبين الأدب الذي أنتجه العصر العباسي مثلا، بعدما تكرست الكتابة كآلية لإنتاج الأدب وبثه ونشره. كما أننا نغفل دور العلماء لاحقا وجهودهم في تقعيد وتنسيق اللغة الجاهلية والأدب الجاهلي ونتعامل مع هذه القواعد لا على أنها فرضيات ونظريات أنتجتها عقليات حضرية في أوج ازدهار الحضارة العباسية، وإنما نتعامل معها كما لو كانت معايير يتقيد بها الجاهليون عن وعي وإدراك حينما يتحدثون أو حينما ينظمون شعرهم. فالجاهليون لم يقيدوا أنفسهم بقواعد سيبويه النحوية ولا ببحور الخليل الشعرية وإنما كانوا يستجيبون لسليقتهم وطبعهم دون وعي بالقواعد التي تحكم إنتاجهم اللغوي والأدبي،

تماما مثلما أن القبائل في تحالفاتها ومناقلات فروعها من قبيلة لأخرى لم تتقيد بما دونه النسابون عن أنساب القبائل الجاهلية.

الخليل بن أحمد هو الذي اكتشف البنية العروضية للشعر الجاهلي مثلما اكتشف اللغويون البنية النحوية للغة الجاهليين ووضعوها لنا في قواعد مكتوبة. لذلك لا تتوهم وتعتقد أن فصاحة لغة الجاهليين وأدابهم كما وصلتنا من خلال المصادر المكتوبة يجعل نتاجهم الأدبي أقرب للأدب المكتوب الذي أنتجته النخب المتعلمة في عصور العربية اللاحقة. الأخطاء التي أوقعنا فيها هذا الوهم هو الذي حال دوننا ودون فهم الأدب الجاهلي على حقيقته من ناحية ودون إدراكنا لأهمية دراسة أدبنا الشفهي العامي من ناحية أخرى وما يمكن أن تقدمه مثل هذه الدراسة من إسهام حقيقي في فهمنا لطبيعة الأدب الجاهلي وفي التعامل مع ما يثار حوله من قضايا وإشكاليات. من خلال دراستنا للشعر النبطي سوف نتعرف على الطبيعة الشفهية للأدب الجاهلي، بما في ذلك آليات التحول الأسطوري. سوف نلاحظ مثلا أن آليات الرواية الشفهية في كلا الموروثين تنزع بطبيعتها نحو الانزلاق لاشعوريا من التفكير الواقعي إلى التفكير الأسطوري ومن السرد التاريخي إلى السرد الملحمي وبذلك يتداخل الأسطوري مع التاريخي.

شفاهية الشعر الجاهلي تجعله أقرب إلى أشعار البدو المتأخرين منه إلى أشعار شعراء الفصحى. شعر البادية وثقافة الصحراء في الجزيرة العربية يمثلان الامتداد الطبيعي والاستمرارية التاريخية لشعر الجاهلية ولغتها وثقافتها. إننا بدراسة شعر البادية نكمل الصورة المبتورة عن الأدب الجاهلي التي تنقلها لنا دواوين الشعر المكتوبة. ونحن حينما نعمق فهمنا للشعر الجاهلي من خلال فهمنا لوريثه الشرعي، أي الشعر النبطي، فإننا أيضا نعمق فهمنا لثقافة العصر الجاهلي. الشعر في الصحراء العربية خلال عصورها الشفهية، منذ العصر الجاهلي وحتى عهد قريب، يتداخل تداخلا عضويا مع مختلف شؤون الحياة. التداخل بين مكونات الثقافة الشفاهية هو انعكاس للبنية الداخلية للذاكرة الشفاهية والذهنية الشفاهية. تميل أنساق الثقافة الشفاهية نحو التداخل والاندماج بحيث أن كلا منها يفسر الآخر ويعزز وجوده، لذا فإنه من الناحية المنهجية لا يجوز لنا أن نطبق عليها معايير الثقافات التحريرية التي تميل أنساقها نحو التمايز والانقسام، من تجزئة الشريط الصوتي المتصل ومفصلته إلى حروف مستقلة أحدها عن الآخر إلى تجزئة الذرة وتقسيمها إلى نيوتونات وبرتونات.

إذا كان الشعر انعكاسا لواقع الحياة الطبيعية والاجتماعية فإن تفسيره يتحول في نهاية المطاف من مجرد عمل لغوي إلى عمل ثقافي متكامل، إلى رصد إثنوغرافي شامل لثقافة المجتمع الذي أنتج هذا الشعر والذي هو بدوره مرآة تعكس مجتمع البادية وثقافة الصحراء. لذا يصبح الحديث عن مضامين الشعر وصوره ومعانيه

حديثاً عن مضامين الثقافة ومركباتها ومكوناتها، مادية وعقلية ونفسية. ومن هنا يصعب فصل المباحث اللغوية والأدبية عن المباحث الاجتماعية والثقافية. على هذا الصعيد من الرؤية والفهم يتضافر الشعر الجاهلي مع الشعر النبطي ليشكلا مادة إثنوغرافية واحدة وتتألف القصيدة النبطية مع القصيدة الجاهلية لترسمان صورة متكاملة لثقافة الصحراء العربية على مر العصور، وسيتبين لنا أنه مثلما أن الشعر النبطي يمثل امتداداً طبيعياً للشعر الجاهلي فإن ثقافة الصحراء العربية في عصورها المتأخرة تمثل امتداداً طبيعياً لثقافة المجتمع الجاهلي. من هذا المنطلق فإنه بقدر ما ننادي بدراسة الشعر النبطي من أجل فهم أعمق للشعر الجاهلي ننادي كذلك بدراسة ثقافة صحراء الجزيرة في الحقب المتأخرة من أجل إضاءة جوانب لا زالت تخفانا في الحقب الجاهلية. سوف يتضح لنا مدى إمكانية سد الثغرات المعلوماتية في أي من الحقب المتتالية في تاريخ الصحراء العربية عن طريق اللجوء إلى ما هو متوفر من معلومات عن الوضع في الحقب الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك كله ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا أن الجزيرة العربية هي الموطن الأصلي الذي تفرقت منه الشعوب السامية، وأن قبائل البدو العربية تمثل النموذج الأولي لحياة الساميين القدماء، لذا فهي تحتل مكاناً بارزاً في الدراسات التاريخية والمقارنة التي تتعلق بعادات الساميين ودياناتهم وثقافتهم المشتركة.

قصة البداوة، قصة درامية طويلة استمرت في جملتها لمدة تربو على ألفي سنة، إنها قصة كفاح البدوي منذ مرحلة استئناس البعير، أي قبل العصور الجاهلية، وحتى العصور المتأخرة ليقهر الصحراء ويتعايش معها ويألفها كما تألفها الوحوش. إنها قصة تجربة إنسانية فريدة في التكيف والبقاء تستحق التوقف والرصد والتوثيق والتحليل. سوف يتبين لنا من خلال هذه الدراسة مدى أهمية الدور المحوري الذي لعبته الإبل في تشكيل ذهنية ابن الجزيرة العربية وثقافته كعنصر أساسي في تكيفه مع طبيعة الصحراء. لو دققنا النظر في الأدب البدوي، شعراً ونثراً، من عصر الجاهلية حتى العصور المتأخرة، لوجدناه في معظمه توثيقاً لهذه المغالبة المستمرة والكفاح المتصل بين الإنسان والطبيعة الصحراوية والذي يتم التعبير عنه بطرق مختلفة وبصور مبثّنة.

لذا فإنني أطمح أيضاً إلى أن يسهم هذا العمل في تصحيح الصورة المشوهة التي تحملها النخب العربية في أذهانهم عن التنظيم القبلي وطبيعة الحياة البدوية وقيم الثقافة الصحراوية وعن حقيقة العلاقة بين البدو والحضر في الجزيرة العربية. إننا غالباً ما نتبنى دونما نشعر وجهة النظر الحضرية وتحيزاتها ضد القبيلة ونردد أنه حالما تضحل سلطة الدولة فإن الفوضى تحل محلها ويبدأ البدو أعمال السلب والنهب ويغيرون على القرى ويفرضون عليها الأتاوت. إدانة هذه الأوضاع وشجبها أقرب إلى أقلامنا من محاولة فهم الآليات التي تحركها والظروف التي تستدعيها

والمنطق الذي يحكمها. علينا دوماً أن نتنبه إلى هذه التحيزات ضد البدو وأن نتجاوز التابوهات التي تغلغت في أذهان الحضرة من خلال طبيعة حياتهم المستقرة ونظمهم التعليمية وبلورتها الكتابة على شكل نصوص ومدونات تتراكم عبر العصور مما يمنحها البقاء والاستمرارية والقوة الأخلاقية والمرجعية. علينا أن نفهم الثقافة الشفهية البدوية فهما حقيقياً من داخلها ووفق شروطها هي حتى نتمكن من رؤية العالم بعيون بدوية.

سوف أتعامل في هذا الكتاب مع الشعر الجاهلي والشعر النبطي على أنهما يمثلان إرثاً أدبياً واحداً متصلاً يعبر عن حس جمالي مشترك وعن رؤية كونية مشتركة ويعكس استمرارية ثقافية ممتدة لم تنقطع عراها من عصور الجاهلية حتى عصورنا المتأخرة التي لا زال البعض منا يتذكر بعض ملامحها. ليس عندي أدنى شك بأن الشاعر الجاهلي لو قابل شاعراً نبطياً فإن كلاهما سوف يفهم ما يقوله صاحبه ويترجم له ويؤمن على مضمونه حتى لو أعيتته لغته إلى حد ما، وهي لن تعيبه كثيراً لأن الفروق في غالب الأحيان لا تعدو أن تكون فروقاً في طريقة لفظ المفردة، وهذا أمر من السهل تجاوزه وبسرعة. وقد سبق لي أن افترضت أن الشنفرى أو عروة بن الورد أو ذو الرمة لو قدر لأي منهم وبُعث في القرن الماضي أو ما قبله لما وجد عنتاً في أن يمتطي ذلوله ويستجنب فرسه ويمد غازياً مع شليويح العطاوي أو مع ساجر الرفدي واستمتع بمحادثة هؤلاء الأعراب وشاركهم الحداً واستعذب مقارنتهم الشعر واستحسن سوافهم وفضل شعرهم على كثير مما يقال الآن من شعرٍ بالفصحى.

المنهج التزامني synchronic approach الذي أتبناه في هذا العمل في التعامل مع الشعر الجاهلي والشعر النبطي على أنهما موروث شعري واحد يأتي ليتكامل مع المنهج التاريخي التتابعي diachronic approach الذي سبق أن بدأت في كتابي الشعر النبطي: ذائقة الشعب وسلطة النص (٢٠٠٠) والذي حاولت فيه أن أتبع بالتفصيل مراحل انتقال الشعر في بادية الجزيرة العربية من النمط الكلاسيكي إلى النمط النبطي وأوضح كيف تحولت لغته من الفصحى إلى العامية. هذا العمل الذي بين يدي القارئ يهدف إلى التأكيد على أن العلاقة بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي لا تنحصر فقط في الجوانب اللغوية والأدبية، والتي سبق وأن فصلنا القول فيها في العمل المشار إليه، وإنما تتعدى ذلك لتشمل كونهما نتاج بيئة طبيعية واحدة وانعكاساً لثقافة صحراوية رانت على الجزيرة العربية وامتدت من عصر ما قبل الإسلام وحتى بداية القرن العشرين.

وحيث أن المرتكزات التي يقوم عليها هذا العمل وتنطلق منها مجمل طروحاته هي المادة القولية المتمثلة في النصوص الأدبية، نثرية وشعرية، جاهلية ونبطية، فإنه كان لا بد من البدء بتشخيص هذا الموروث القولية كمادة شفهية لها خصائصها التي

تميزها عن النصوص التحريرية ثم معايرة قيمتها وإلى أي مدى يمكن الركون إليها كمرآة تعكس الواقع الثقافي والاجتماعي. وهذا ما انصرف إليه الجهد في الفصول الأولى من الكتاب، إضافة إلى لفت النظر أولاً إلى مختلف أوجه العلاقة التي تربط الشعر النبطي بالشعر الجاهلي من أجل تسويغ التعامل مع هذا الإرث الجاهلي والنبطي كإرث شعري واحد. كما تحاول الفصول الأولى أن توضح تطبيقياً كيف يمكن الاستفادة من علاقة الشعر النبطي بالشعر الجاهلي من أجل استخدام النبطي الذي نعرفه جيداً وهو الصق بنا زمنياً لإضاءة الجوانب المعتمدة في فهمنا للشعر الجاهلي.

باختصار، هذا الكتاب عبارة عن رصد وتحليل للتاريخ الشفهي في الجزيرة العربية بأبعاده اللغوية والأدبية والاجتماعية والثقافية (بالمعنى الأنثروبولوجي للثقافة) وعلاقات القبائل ببعضها البعض وعلاقات الحاضرة بالبادية والدولة بالقبيلة عبر العصور، ومن ثم محاولة ربط الحاضر بالماضي والشعر النبطي بالشعر الجاهلي، ولكن وفق منهجية فكرية محايدة لا تتبنى بالضرورة الخط الرسمي والسائد، وليس ذلك من باب الاعتراض على الخط الرسمي والسائد، وإنما رغبة في الموضوعية والحيادية والفهم الصحيح لهذه القضايا الشائكة والملتبسة، وبحثاً عن الحقيقة العلمية المجردة بعيداً عن أي توجهات أو مواقف مسبقة.

الكتاب ليس فيه تحد سافر لأي سلطة أو مؤسسة من أي نوع. إنه فقط إعادة نظر في بعض "المسلمات" و"الثوابت" من خلال رصد إثنوغرافي وتحليل أنثروبولوجي واجتماعي لحركة الأدب الشفهي ممثلاً بالشعر النبطي (البدوي) والتاريخ الشفهي (السوالف) كما يحكيها الرواة الشفهيون من أبناء القبائل والبدو ولفت النظر إلى شرائح مهمشة وصفحات منسية من تاريخنا الاجتماعي الممتد لعدة قرون من خلال العرض والتحليل والنقد. ولا أعني بالمسلمات والثوابت أمور تمس السلطة أو الدين أو الجنس أو أي من المحرمات أو المحضورات وإنما قضايا تتعلق بمركبات الثقافة وبنية المجتمع ومفاهيم القبيلة والدولة والبداءة والحضارة والشعبي والرسمي والعامي والفصيح، ومحاولة تفكيك هذه القضايا والمفاهيم الثقافية والاجتماعية الشائكة والمتشابكة وما يتعلق بها من ملامسات وسوء فهم. لكن لو أخذنا الدولة والقبيلة والمجتمع بمختلف شرائحه وأطيافه وتياراته الفكرية والأيدولوجية لوجدنا أن كل طرف من هذه الأطراف وعبر كل العصور كان له روايته التي تتسق مع رؤيته، وكل طرف يحاول أن يصادر الحق في كتابة التاريخ ويستأثر بتدوينه من وجهة نظره هو فقط وبما يلمع صورته ويدفع بقناعاته ويخدم مصالحه حصرياً. لذلك فإن ما نقدمه هنا قد يتعارض، دون أن نقصد ذلك، مع ما حاولت أو تحاول بعض الجهات تمريره وتكريسه. التثبيت الكتابي الموضوعي للتاريخ الذي يهدف إلى الرصد الحيادي دون خدمة مصالح معينة مهمة محفوفة بالمتاعب في أي دولة ناشئة تتلمس

طريقها نحو إعادة تشكيل هويتها وبلورة قيمها وترتيب أولوياتها، خصوصا في مجتمع يتعرض لمختلف التيارات والتجاذبات ويمر بتحويلات جذرية ويريد لتاريخه الشفهي أن يبقى عائما دون تثبيت كتابي ليتمكن من الاستمرار في إعادة توظيفه وتشكيله وإعادة رسم خارطته الاجتماعية وفق مستجدات الظروف المتغيرة ومتطلبات كل مرحلة. وهذا أمر مفهوم وله مبرراته من وجهة النظر السلطوية وصراع القوى، لكنه يجعل من مهمة الباحث الموضوعي مهمة صعبة حيث تتحول الكثير من القضايا مهما بدت بسيطة وبريئة إلى قضايا قابلة للتفجر وسوء الفهم، سيما أن مجتمعنا يتألف من قبائل وثقافات فرعية متعددة ومتداخلة ومن مناطق متباعدة كل منها كان في الماضي يشكل كيانا سياسيا مستقلا.

يثير هذا الكتاب قضايا ملحة تشكل مدار حديث لا ينقطع في معظم المجالس، قضايا سوف يضل النقاش حولها مستمرا لعقود قادمة لأنها من صميم هموم الناس، إنها مخزونات الوجدان ومكونات اللاوعي ومكونات الوعي على المستويين العام والخاص. فأنا أحاول هنا أن أقدم أدوات تحليلية تساعدنا على إعادة النظر في معطيات واقعنا المعاش لفهمه بعقلانية والتعاطي معه بصورة أفضل. لقد سئم الناس من طرح مواضيع الثقافة التقليدية والأدب الشفهي والتاريخ القبلي بشكل مبتذل في وسائل النشر والإعلام وصاروا يتطلعون لمقاربات جادة تشفي غليلهم وتروي تعطشهم لمعرفة ماضيهم وثقافتهم بشكل غير موارب يتحرى الصدق ويحترم العقول. ختاماً لا بد من التأكيد على أنني لا أدعي إطلاقاً أن النتائج التي توصلت إليها أو الآراء التي أطرحها حول القضايا التي أتعاطى معها في هذا العمل هي صحيحة أو نهائية بأي شكل من الأشكال، وأقر بأنني لم أتمكن من الوصول إلى ما كنت أطمح له من إضاءة جوانب لا يزال يكتنفها الغموض ومن الربط بين مسائل لا تزال معلقة. هذه مجرد اجتهادات مبدئية ووجهات نظر أولية قابلة للأخذ والرد على كل المستويات. إن كان هناك من ميزة لهذا العمل فهو أنه يدشن منهجية جديدة تتكئ على مستحدثات العلوم الإنسانية والاجتماعية في التعامل مع موروثنا الثقافي والاجتماعي ومع نخيرتنا التاريخية والقولية، منهجية تحاول أن تتخطى الظواهر السطحية إلى ما هو أعمق وأقرب إلى الحقيقة، منهجية تعتمد الربط المنطقي والتحليل النظري بحثاً عن البني الذهنية والآليات المستترة والأسباب الكامنة التي تقبع وراء الظواهر المحسوسة وأحداث المعاش اليومي ووقائع التاريخ العابرة. إنها محاولة للبحث عن علاقات وعن معاني لظواهر تبدو على السطح وكأنها لا علاقة بينها ولا معنى لها، أو أن علاقاتها ومعانيها يساء فهمها وتحرف عن أصلها.

ولقد أكثر، ربما لدرجة المبالغة، من إيراد الشواهد الشعرية والنثرية من المرويات الشفهية والنصوص الشعبية، وذلك من أجل أن يتعرف القارئ على كيفية التعامل مع هذه المرويات والنصوص واستحلابها كشواهد لا على قضايا لغوية

وأدبية فقط وإنما أيضا على قضايا تاريخية واجتماعية وثقافية.
 بقيت هناك بعض الملاحظات التي نود أن ننبه القارئ لها فيما يتعلق بنص
 الكتاب والتي نجملها فيما يلي:

١/ يرد في الكتاب كم زاخر من المرويات الشفهية، شعرا ونثرا، من رواة أميين نقلناها بلهجاتهم الأصلية وفق قواعد إملائية في كتابة اللهجات يجدها القارئ مفصلة في كتابينا (صويان ٢٠٠٠: ١١١-٢٧) و (Sowayan 1992: 46-72) وفي مقدمة كتاب لنا تحت الإعداد عنوانه أيام العرب الأواخر: أساطير ومرويات شفهية في التاريخ والأدب من شمال الجزيرة العربية. ونحيل القارئ إلى هذا الكتاب الأخير للمزيد من المرويات الشفهية. كذلك يمكن للقارئ الرجوع إلى كتابنا ملحة التطور البشري (تحت الإعداد) لمعرفة المزيد عن أنساق القرابة ونظم الاقتصاد ومفهوم السلطة في المجتمعات البدائية والتقليدية، وغير ذلك من القضايا النظرية التي تتقاطع مع أطروحات هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ.

٢/ إذا لاحظ القارئ في الاقتباسات العامية ما يخالف قواعد الفصحى في النحو والإملاء ولكن وفق استخدام مطرد في كل الكتاب فليعلم أن هذه قاعدة اتخذناها بما يتفق مع طبيعة هذه النصوص الشفهية وطريقة نطقها. فالأسماء والمصطلحات العامية الشائعة مثلا درجنا على كتابتها وفق نطقها العامي، كأن نكتب "وضحا" بدلا من "وضحاء" أو "سالفه" بدلا من "سالفة"، ومثلها "الرولة"، "عنزه"، وهكذا. كذلك كلمة "بن" التي ترد معترضة بين الأسماء العامية كتبناها "ابن" نظرا لأن العامة يحققونها كما لو كانت مهموزة ولأن حذفها في الشعر مثلا قد يؤدي إلى خلل في الوزن.

٣/ أحيانا قد يفصل حرف العطف "و" عن الكلمة اللاحقة، خصوصا الكلمات المقوَّسة أو العامية حتى لا يحدث لبس فيظنها القارئ حرفا من أحرف الكلمة.
 ٤/ إذا ورد بيت الشعر مفردا في محل استشهاد عابر فإنه يكتب أحيانا مع الكلام وليس في سطر مستقل.

٥/ ترد في الكتاب الكثير من الاقتباسات من مراجع لمؤلفين من العامة وأشباه العامة -مثل منديل الفهيد ومحمد العبيد- التي لا تتقيد بقواعد الفصحى في النحو والإملاء ولم نصحح لغتها لأنه ليس من أمانة النقل التعديل في النص المنقول.

٦/ كذلك لم نشأ أن نقيم وزن الأبيات مختلة الوزن إذا وردت كذلك في المصدر.
 ختاماً لا بد من الإشارة إلى أن المناداة بدراسة الآداب الشفاهية لا تعني إطلاقاً الدعوة إلى العامية، ولا أن دراسة البداوة والتنظيم القبلي تعني المناداة بالنكوص إلى عصور البداوة والقبلية. إننا ندرس هذه المواضيع كجزء من تاريخنا الثقافي والاجتماعي وكأحد محددات هويتنا وتصوراتنا الجمعية التي لا تزال رواسبها توجه سلوكياتنا على مستوى اللاوعي. ثم إنها تبقى جزءاً من المنتج الإنساني والتجربة الإنسانية التي يحرص العلم على رصدها وتوثيقها، فهي لا تقل أهمية عن اللقى

والحفريات الأركيولوجية التي لا تزال محتفظة بقيمتها كمادة علمية بالرغم من مرور آلاف السنين عليها وانقراض الجماعات التي خلفتها مطمورة تحت الأرض. إذا كان من المشروع علميا أن ندرس الثقافة البابلية أو ثقافة البيرو أو الإنكا أو سكان أستراليا الأصليين أو الهنود الحمر وأن ندرس اللغة السومرية والكتابة المسمارية والهيروغليفية فإنه من المشروع أيضا دراسة الشعر البدوي والقبائل العربية وثقافة الصحراء.

توطئة

الشفاهي والكتابي في اللغة والأدب

المشكلة المنهجية التي نواجهها في دراستنا للقصيدة الجاهلية كنتاج أدبي هي أن الشعر الجاهلي في صميمه شعر شفاهي والمجتمع الجاهلي الذي نشأ فيه هذا الشعر كان مجتمعا أميا شفاهيا. إنه لأمر مدهش حقا أن تثار قضايا مثل مسألة الانتحال أو مسألة الصياغة الشفهية أو حتى مصداقية "أيام العرب" وحقيقتها التاريخية ولا يفكر من يناقشون هذه المسائل بالرحلة إلى بادية الجزيرة العربية ودراسة شعرها وأدبها لتعميق الرؤية العلمية حيال هذه المسائل. لقد أن لنا أن نستفيد من مناهج العلم الحديثة وأن نتبنى نظرة أوسع وأعمق وأكثر شمولية في تناولنا لقضايا الأدب الشفهي والثقافة التقليدية في مجتمعاتنا العربية من عصر الجاهلية وصدر الإسلام حتى العصور المتأخرة، خصوصا فيما يتعلق بمسائل النقد الأدبي وقضايا الشعر الشفهي، قديمه وحديثه، فصيحته وعاميه.

الخلل المنهجي في دراسة الشعر الجاهلي

ما تعاني منه الدراسات النقدية في الأدب الجاهلي هو إما انزلاقها في تطبيق معايير النقد المدرسية التي نشأت في أحضان الآداب المكتوبة، مثل نظرية الانتحال، أو تبسيطها لقضايا الشعر الشفاهي وتطبيقها بشكل خاطئ، كما في نظرية الصياغة الشفاهية. أرى أن المنهج السليم لتصحيح الوضع وفهم قضايا الشعر الجاهلي على وجهها الصحيح هو تسليط الضوء عليه من منظور الأبحاث الميدانية المعاصرة عن حياة الصحراء البدوية والرعوية من ناحية والدراسات الإثنوغرافية الحديثة عن المجتمعات الأمية وآدابها من ناحية أخرى، وليس كما فعل ناصر الدين الأسد مثلا في كتابه مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية الذي حاول أن يثبت فيه تفشي الكتابة في العصر الجاهلي والاعتماد عليها في حفظ شعر الجاهلية (أسد ١٩٥٦). وأنا اتفق في هذا الصدد مع ما خلص إليه يوسف خليف من أن تسجيل الشعر كتابة "يستلزم مستوى حضاريا معينًا تكون الكتابة فيه ظاهرة حضارية لا مجرد ظاهرة حيوية، وهذا ما لم يتحقق في المجتمع الجاهلي" (خليف ١٩٨١: ١٥). كما شكك جواد علي في دور الكتابة كوسيلة لحفظ الشعر الجاهلي قبل عصر التدوين (علي ١٩٩٣/٩: ١٥٠ وما بعدها)

لا تزال الثقافة العربية تتحاشى التعامل مع الآداب الشفاهية وتفتقر إلى منهجية واضحة في الدراسات الشعبية؛ هذا بينما نجد غيرنا من الأمم في العقود الأخيرة قد خطت خطوات حثيثة في مجال البحث عن طبيعة العلاقة والفروقات القائمة بين الشفاهي والكتابي في اللغة والأدب، والدور الذي قامت به الذاكرة قبل استخدام

الكتابة ثم الدور الذي لعبته الكتابة في تحويل الأجناس الأدبية وما أحدثته من تحولات في طبيعة الأدب وسياقاته الإبداعية والأدائية، ناهيك عن العلاقة بين المبدع والمتلقي. وصار المختصون يتساعلون عن مدى تأثيرات الكتابة والقراءة على مضامين الأدب ووظائفه الاجتماعية وطرق إنتاجه ووسائل تداوله وتلقيه، وصاروا يولون أهمية خاصة للسّمات الفنية والذهنية والنفسية التي تميز عصور الشفاهة عن العصور اللاحقة التي تفتت فيها الكتابة وحل فيها التدوين محل الذاكرة في حفظ النصوص الأدبية. ثم بدأ يتجه البحث مؤخرًا نحو استكشاف وسائل المعرفة والإدراك عند الإنسان وبنية الذاكرة البشرية وطرق عملها والسبل التي تلجأ إليها المجتمعات الأمية في تخزين معارفها وتداولها وحفظها وتوريثها عبر الأجيال. وتشير الدراسات الحديثة في النقد الأدبي وفي علم اجتماع الأدب وفي الأنثروبولوجيا والفلكلور إلى أن التغير الحضاري والاجتماعي لا بد أن يصحبه، بطبيعة الحال، تغير في الأجناس الأدبية وفي وظيفة الأدب ومضامينه وفي دور الأديب في المجتمع وعلاقته بجمهور المتلقين. فأدب المجتمعات الرعوية يختلف عن أدب المجتمعات الريفية وأدب الحاضرة يختلف عن أدب البادية وأدب المجتمعات الأمية يختلف عن أدب المجتمعات الكاتبة.

ولقد أصبحت هذه القضايا مدار نقاشات ساخنة وبحوث مستفيضة عند المختصين وتشكل الدراسات التي أجريت في هذا المجال بيبليوغرافية ضخمة تشير إلى أهمية هذا الميدان الجديد من ميادين البحث وما أحدثه من تفجر معرفي غير النظرة السائدة عن الأدب وقاد إلى ثورة حقيقية في مجال النقد الأدبي. إلا أن ما يعيق البحث العلمي عندنا في هذا الاتجاه هو أن الموقف الفكري العربي مدجج بالقناعات الأيديولوجية والتوجهات النخبوية والمقولات الجاهزة لإدانة اللهجات والآداب العامية والثقافة الشفهية بوجه عام على افتراض أن الاهتمام بالإبداعات الشعبية، خصوصًا في الجانب القولي منها، يمثل معول هدم يهدد اللغة العربية الفصحى بكل ما ترمز إليه من موروثات وقيم روحية وقومية وفكرية توحد بين أبناء الأمة العربية والإسلامية. يرى هؤلاء أن الأدب العامي بلغته العامية جرثوم خطير يجب محاربتة واجتثاثه وتسخير كل الطاقات للأجهزة عليه وسحقه ومحقه حفاظًا على نقاء وصفاء أجوائنا الروحية والسياسية والفكرية. ومن هذا المنطلق تبذل جهود ومحاولات دائبة لطمس معالم الثقافة الشعبية وتطهير المجتمع من شوائبها وتعقيم الجماهير ضدها وتحصينهم بالجرعات اللازمة من الثقافة الرسمية الفصيحة. إن قصر التعامل مع الأدب عندنا على أساتذة اللغة التقليديين وانصراف علماء النقد والاجتماع والإثنولوجيا واللسانيات عن هذا الموضوع كرس النظرة الأحادية والمنهجية الاختزالية في تناول الفنون القولية على أساس أنها مجرد مادة لغوية دون التنبه إلى أهميتها كنتاج فني وكوثيقة لرصد الوقائع التاريخية وتسجيل الظواهر الاجتماعية. وأساتذة اللغة في مؤسساتنا الأكاديمية يحملون لواء المعيارية وشعارهم

"قل ولا تقل" وهمهم تمييز "الخطأ" من "الصواب" دون بذل أي جهد لفهم اللغة كوسيلة للتواصل وكسلوك إنساني ونشاط ذهني تتكشف من خلاله خفايا الطبيعة الإنسانية وديناميكية العقل البشري، كما تمليه المناهج الحديثة التي يسير عليها علماء اللغة بالمعنى اللساني العصري لهذا التخصص.

إن كثيرا من القضايا النظرية والأسئلة الملحة في الأدب الجاهلي لن نتوصل إلى حلها إلا بالنظر إلى أدب البدو وثقافة الصحراء في وقتنا الحاضر عن طريق العمل الميداني الذي أصبح من أساسيات البحث العلمي في عالمنا المعاصر. لو تمكنا من دراسة شعر البدو في سياقه الأدائي ومحيطه الثقافي والاجتماعي لاستطعنا الإجابة على العديد من الأسئلة التي تدور حول طبيعة الشعر العربي القديم، وخصوصا فيما يتعلق بدوره السياسي ووظيفته الاجتماعية وكذلك طرق نظمه وأدائه وروايته وحفظه وتداوله كتراث شفهي يعتمد على الحفظ والرواية والسماع لا على الكتابة والتدوين. إذا كانت الدواوين هي الوسيلة الوحيدة التي تربطنا بشعر الجاهلية وصدر الإسلام فإن الشعر النبطي^(١) بشكله التقليدي الشفهي المتوارث في بادية الجزيرة العربية منذ القدم، والذي يمثل الامتداد الطبيعي والسليل المباشر والمثال الحي المعاصر للشعر الجاهلي، كان إلى عهد قريب شعرا حيا قويا لا يزال بعض رواته ومن عاصروا أحداثه وظروفه يعيشون بين ظهرانينا، كما أن القليل من فحواله لا يزال على قيد الحياة. يتفق الشعر الجاهلي مع الشعر النبطي في أنه شعر شعبي ترعرع وازدهر على نفس الرقعة الجغرافية بين أبناء البادية وشعوب الصحراء العربية الذين تغلب عليهم الأمية ويعتمدون على الرواية الشفهية في حفظ وتداول معارفهم وفنونهم. المناخ الاجتماعي والبيئة الثقافية ومجمل الظروف الإنسانية والطبيعية التي أفرزت الشعر الجاهلي هي نفسها تلك التي أفرزت الشعر النبطي. إن جمع وتوثيق هذا الشعر النبطي كتقليد ينبض بالحياة ودراسته دراسة ميدانية على أسس علمية سوف تفتح لنا آفاقا رحبة للريادة العلمية والاستكشاف وسوف تتمخض عن ذلك مقترحات منهجية وأطر نظرية جديدة وسوف تتفرع عنها مواضيع تكون منطلقا لدراسات أخرى ويكون لها مردودات بالغة الأثر وبشكل قد لا نتصوره الآن على مجالات البحث الأخرى في حقول الدراسات الأدبية واللغوية والإنسانية والاجتماعية والتاريخية.

سوف نتناول في الفصول اللاحقة أبرز أوجه الاعتراض على تطبيق نظرية الانتحال ونظرية الصياغة الشفهية على الشعر العربي وما تعانیه هذه التطبيقات من خلل منهجي، بناء على النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراسة الشعر النبطي. سوف نرى أن الشعراء النبطيين وشعراء الجاهلية وصدر الإسلام يتفقون في

(١) يطلق مسمى الشعر النبطي على الأشعار العامية التي كان يتناقلها في العصور المتأخرة سكان وسط الجزيرة العربية وشمالها من البدو والحضر.

تشخيصهم لعملية النظم وفي التعبير عن المعاناة الطويلة التي يمرون بها خلال هذه العملية. وعلى خلاف ما يزعم أصحاب نظرية الصياغة الشفهية فإن الرواية تقوم على الحفظ ومحاولة استظهار نص أصلي محفوظ في الذاكرة، وليس إعادة نظم للقصيدة. والشاعر الذي يعي تماما رسالته الفنية ومسؤوليته الاجتماعية يحاول جاهداً أن يخرج بعمل يفى بهذه الرسالة ويواكب هذا الدور. من هذا المنطلق أيضاً فإن الراوي يحاول بقدر ما تسمح له الذاكرة ألا يغير في النص الذي تلقاه من الشاعر.

وبينما نجد أن تأليف القصيدة في شعر النظم يسبق إنشادها وأن الرواية عملية مستقلة عن النظم تقوم على الحفظ والاستظهار، فإن هناك جنس آخر من الشعر تندمج فيه عملية النظم مع الأداء، ذلكم هو شعر القلطة أو المراد، وهو فن شعري قائم بذاته يختلف في وظائفه ومضامينه عن شعر النظم. أي أن هناك جنسين متميزين من الشعر العربي التقليدي، جنس يكون فيه النظم سابقاً للأداء والرواية ومستقلاً عنهما، وهو شعر النظم؛ وجنس مرتجل يتم فيه النظم أثناء الأداء، وهو شعر القلطة الذي سنتناوله بالوصف والتحليل. إلا أننا سوف نجد أن الارتجال في شعر القلطة أمر مختلف تماماً عن الارتجال في الشعر الملحمي الذي قامت عليه نظرية الصياغة الشفهية، وأن شعر القلطة لا يحفظ ويروى مثل ما يحفظ ويروى شعر النظم، بل غالباً ما ينتهي وينسى بمجرد الانتهاء من أدائه.

هذا العمل الذي بين يدي القارئ يهدف أساساً إلى التقريب بين الشعر العربي القديم والشعر النبطي على مستوى النظرية والمنهج انطلاقاً من قناعتنا بأن أي سبق علمي نحققه في فهمنا لطبيعة أي منهما سوف تكون له أبعاد وتأثيرات مباشرة على فهمنا لطبيعة الآخر بحكم ما بينهما من أواصر وعلاقات قوية سنتبينها في صفحات هذا الكتاب. إلا أننا في بحثنا لعلاقة الشعر النبطي بالشعر الجاهلي لن نتوقف عند حد إيراد الأمثلة والشواهد الشعرية، بل سوف نتبنى منها شمولياً تكاملياً ينظر إلى الشعر الجاهلي والشعر النبطي كعناصر ثقافية مرتبطة وظيفياً وبنوياً مع بقية المكونات الثقافية والأنساق الاجتماعية الأخرى التي سوف نتناولها بالوصف والتحليل من خلال صورها وانعكاساتها في المضامين الشعرية والاستعارات والمجازات ومختلف الصور والمعاني. نريد أن نؤكد على أن مجتمع الجزيرة العربية ظل لقرون طويلة محتفظاً باستمراره اللغوية والأدبية والثقافية والاجتماعية وعلى أن هذه الجوانب وثيقة الارتباط بعضها ببعض الآخر بحيث يصعب فهم أي منها فهماً صحيحاً ودقيقاً بمعزل عن الجوانب الأخرى.

ولكي نعطي استنتاجاتنا وزناً علمياً علينا أولاً أن نتبين وبدقة طبيعة العلاقة بين الشعر النبطي وشعر الجاهلية وصدر الإسلام ونوثق هذه العلاقة من أوجهها المختلفة. لقد حاولت في مواضع أخرى أن أتبع بالتفصيل مراحل انتقال الشعر في

بأدية الجزيرة العربية من النمط الكلاسيكي إلى النمط النبطي وتحول لغته من الفصحى إلى العامية (صويان ٢٠٠٠: ٩٣-١٠٠؛ 163-7: Sawayan 1985). ومن أهم وأقدم المصادر التي يمكن التعويل عليها في هذا الصدد العينات التي أوردها ابن خلدون من الشعر البدوي وشعر بني هلال في مقدمته وفي بداية الجزء السادس من تاريخه. وقد سبق لي مناقشة أهمية هذه العينات في كتابي الشعر النبطي: ذائقة الشعب وسلطة النص (صويان ٢٠٠٠: ٢٣٨-٥٥). إلا أنه بعد نشر الكتاب عثرت على بعض المراجع والمخطوطات المهمة مما يضطرني إلى فتح باب النقاش مرة أخرى في هذه المسألة.

في المجتمعات الأمية، مثل مجتمع الجزيرة العربية في عصوره الماضية، يتضافر الأدب الشفهي مع بقية النشاطات الاجتماعية ويتقاطع مع مكونات الثقافة الأخرى بحيث يستحيل فصله عنها والنظر إليه كنشاط مستقل، كما هو الحال في الأدب المكتوب. تتعدد وظائف النص الشفاهي بحيث تشمل وظائف أخرى تساند وظيفته الفنية وتتعدى قيمته الجمالية. إنه أشبه ما يكون بمادة البترول الخام التي يمكننا أن نستخلص منها العديد من المشتقات إذا كانت لدينا معدات التكرير اللازمة، والتي تعني في هذه الحالة الأطر النظرية والأدوات المنهجية الملائمة. فهو نص أدبي ومادة لغوية ومصدر تاريخي ووثيقة إثنوغرافية تعكس جوانب الحياة المتعددة في المجتمع الأمي. ومن أجل إضاءة مختلف المستويات الدلالية والجمالية لهذا النص الشفهي والتعرف على وظائفه المتباينة لا بد من التطلع إليه من منظور أعم وإخضاعه لنظرة شمولية فاحصة تكسر قيود التخصصات التقليدية وتتضمن مزيجا مركبا من مناهج التحليل الأدبي واللغوي وكذلك مناهج التحليل التاريخي والاجتماعي والنفسي. ولا نقصد بذلك التقليل من شأن الأبعاد الفنية والجمالية للنص الشفاهي وإنما تسليط الضوء عليه من زوايا مختلفة للتعرف على وظائفه السياسية والاجتماعية والأيدولوجية والتعامل معه بالجدية التي تتناسب مع أهميته وخطورته كقوة فاعلة في المجتمع التقليدي. فلو أننا نظرنا مثلا إلى خطاب من خطابات بيريكليس Pericles، أحد قادة اليونان القدامى، فسوف نجد أن قيمته الأدبية تعزز وظيفته كخطاب جماهيري يقصد منه التأثير على المستمعين ودفعهم للعمل والتفكير في اتجاه معين. كذلك لو أننا نظرنا إلى قصيدة نظمها شيخ من شيوخ البادية أو فارس من فرسانها كمجرد نص أدبي فإننا نخطئ فهم القصيدة ونغمت قائلها حقه والذي لا يليق بنا أن ننظر إليه كمجرد شاعر وإنما شخص له مكانته ويتوسل بالشعر لتناول أحداث خطيرة ومعالجة أمور جليلة كإعلان الحرب أو تخليد النصر أو طلب الصلح أو الدفاع عن حق أو الحث على عمل ما، أو ما شابه ذلك.

النص الشفاهي والنص الكتابي

مع أن معظم الباحثين لا يقررون الفصل بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب بشكل مطلق ويؤكدون أنه من الصعب في بعض الأحيان إقامة حدود صارمة بينهما نظراً لما بينهما من تداخل وتفاعل وتشابك في الأشكال والمضامين والوظائف والأغراض (Finnegan 1977: 160ff)، إلا أنه من وجهة النظر المنهجية لا يجوز لنا أن نطبق دوماً وأبداً على الأدب الشفاهي معايير النقد المدرسية بحذافيرها لأنها نمت وترعرعت أساساً من خلال دراسة الأدب المكتوب وتقويمه. وكثيراً ما نقع في مفارقة تاريخية، عن قصد أو عن غير قصد، حينما نحكم على الأدب الشفاهي من منطلقات الأدب المكتوب. وغالباً ما تتحول المقارنة إلى مفاضلة بينهما متناسين أن كلا منهما وليد ظروف اجتماعية متميزة ونتاج بيئة حضارية مختلفة. ومن الأخطاء المنهجية التي يقع فيها النقاد الذين تعودوا على دراسة الأدب المدون أنهم يصمون الشعر الشفاهي بالتقليد والمحافظة والنمطية دون أن يعوا الدور الاجتماعي والسياق الحضاري لهذا الشعر وما يكتنفه من ظروف أدائية وما يقوم به من وظيفة اجتماعية. المنهج العلمي يتطلب منا طرح المسألة في إطار نظري ومنهجي يتلاءم مع طبيعة هذه الإشكالية المركبة ويأخذ في الاعتبار ما توصل إليه العلم الحديث في هذا الصدد حتى نستطيع الوصول إلى نتيجة علمية مقنعة، أو على الأقل نشق الطريق الصحيح الذي سوف يوصلنا إلى هذه النتيجة المرضية.

النص الشفاهي بطبيعته لا يكتب ويقرأ على انفراد بمعزل عن جمهور المتلقين، وإنما يقال ليحفظ ويؤدى في المجالس والمنتديات وحالما ينقل من أفواه الرواة إلى صفحات الكتب يفقد الكثير من صفاته الجمالية وخصائصه الفنية نظراً لارتباطه بسياق الأداء. هناك اختلافات جوهرية بين الكتابة الجامدة وبين الرواية الشفاهية التي تنبض بالحياة. لا شك أن عملية انتقال النص الشفاهي عن طريق الكتابة من أضمن السبل للاحتفاظ بالأصل إلى الأبد ولكن هناك اعتبارات أخرى وحالات يكون فيها الأداء الحي أفضل من الكتابة. سياق الأداء والتلقي في الأدب الشفاهي محكوم بعلاقة ديناميكية بين المؤدى والجمهور يستطيع المؤدى من خلالها أن يبرز المعالم الجمالية للنص من موسيقى وإيقاع وأغراض بلاغية ومضامين مبتكرة وأن يضيف جمال الأداء إلى جمال النص. النص الشفاهي على لسان المؤدى الموهوب أشبه بالأداء المسرحي، إذ أنه يكتسب حياة وحركة وأبعاداً إيحائية تساعد على فهمه وتدوقه والتماهي معه. وكل مرة يقدم فيها الراوي أداءً جديداً لنص شفاهي فإنه ينفخ فيه روحاً جديدة ويبعث فيه حياة جديدة. ولكن حالما يُنقل إلى كلمات مكتوبة فإنه يفقد الكثير من سماته الجمالية وخصائصه الفنية ويتحول إلى نص خامد هامد لا حياة فيه ولا حركة. هذا يعود إلى أن الحميمية والكثير من الخصائص الشفاهية المميزة التي تصاحب الأداء الشفاهي والتي تساعد على فهم النص وتدوقه لا يمكن

إبرازها خطياً وذلك مثل نبرات الصوت وتعابير الوجه وحركات اليدين وغير ذلك من الإشارات والإيماءات التي لا تترك أثراً على الورق. والإلقاء الشفاهي للقصاصد عادة يتخلله شرح بعض المفردات والتعليق على ما يرد في القصيدة من أسماء ومواقع، وكذلك رواية القصص التي توضح الخلفية التاريخية لهذه القصاصد والمناسبات التي قيلت فيها. النص الشفاهي بدون السياق الأدائي ناقص ومشوه. التدوين بتر للنص الشفاهي وانتزاع له من سياقه الأدائي الطبيعي وإيداعه في سياق مفتعل وغريب. ولا أحد يعي ذلك أكثر من اللذين يتعاملون مع تفريغ النصوص الشفاهية التي سجلت في سياقها الطبيعي (Sowayan 1982; 1992). لذلك يرى العلماء المعاصرون أن أفضل طريقة لتسجيل الأدب الشفاهي وحفظه ليس التدوين وإنما تسجيل الصور الناطقة المتحركة والتقاط النص لحظة الأداء بكل ما يحمله السياق من تفاعلات رمزية وتفسيرية.

ومما يزيد عملية تدوين النص الشفاهي صعوبة وتعقيداً، ويضيف إلى العقبات التي تعترض من يريد قراءته قراءة صحيحة، وفهمه فهماً سليماً، هذا البون الشاسع بين الحديث أو المخاطبة التي هي وسيلة نقل النص الشفاهي إلى السامع، وبين الكتابة التي هي وسيلة نقل النص التحريري إلى القارئ، خصوصاً في حالة النصوص الشعبية التي لا يتناسب نطقها مع طرق الكتابة المعتادة. فالخط العربي مثلاً ابتكر لكتابة العربية الفصحى مما يجعله غير ملائم تماماً لكتابة اللهجات العامية التي فيها من الأصوات والحركات ما لا يستوعبه الخط العربي في صورته الحالية. ولذلك نجد من يتصفح ديواناً مطبوعاً من دواوين الشعر الشعبي غالباً ما يقرأه بنطق فصيح، لأنه اعتاد أن يقرأ ما هو مكتوب على أساس أنه كلام فصيح، وهذا مما يؤدي إلى اختلال الوزن واستغلاق المعنى.

في النص الشفاهي يقوم سياق الأداء و"حضور" المؤدي والخلفية المشتركة للمؤدي والمتلقي دوراً مهماً في توصيل المعنى للمستمعين. الإيماءات والحركات وتعابير الوجه واللغة الجسدية body language وتنغيمات الصوت والشروحات ومجمل الإشارات والظروف المصاحبة للأداء الشفاهي الذي يتم وجهاً لوجه بين المبدع والمتلقي تسهّل المهمة على الإثنين، مهمة التوضيح وإزالة الغموض ومهمة الفهم والمتابعة. ويمكن للمؤدي أن يكيف النص والشروحات بما يتمشى مع طبيعة المتلقين وميولهم ومستويات إدراكهم. لكن الكتابة التي تتم بمعزل عن المتلقي تجعل المهمة صعبة. مهمة إيصال المعنى في النص المكتوب تقع كلية على كلمات النص مجرداً من شخصية المبدع وسياق الأداء، أي أن النص المكتوب شيء قائم بذاته autonomous ومستقل عن كاتبه. لذا فإن على الكاتب أن يتخيل كل المعاني الممكنة لكل كلمة يكتبها ويختار منها المعنى الذي يقصده ويضعه في السياق اللغوي المناسب الذي يزيل عنه اللبس والغموض، وعليه أيضاً أن يضع في حسبانته كل القراء المحتملين لعمله على

اختلاف أطيافهم ويكتب بطريقة تتناسب مع أذواقهم ومستوياتهم ويمكن لهم جميعاً أن يفهموها كنص مستقل الوجود ومنتزع من السياق الأدائي الحي (Olson 1977).
الأدب المكتوب فردي في إنتاجه واستهلاكه حيث أن المؤلف مُنْبَتٌ عن القارئ لا تربطه معه صلة وهدف الكاتب ليس بناء علاقة مع المتلقي وإنما توصيل رسالة معينة لقارئ مجهول. أما الأداء الشفاهي فإنه يركز على إيجاد علاقة مباشرة وارتباط حميمي بين المؤدي والمتلقي مما يقود هذا الأخير إلى الاستسلام لمؤثرات الأداء واندماجه شعورياً مع الجو العام وتمثله لأحداث النص وتقمصه لشخصياته بدلاً من النظر إليه نظرة حيادية تحليلية نقدية. أما الكتابة فإنها تفصل المبدع عن عمله وتنتزع النص من ظروف الأداء وملابسات السياق الإبداعي وتضع مسافة بين الكاتب وما يكتب وتفصله عنه كلية لدرجة تمكن القارئ الذي يقرأ نصاً لا يعرف من كتبه أن يتفحص ذلك النص بحيادية وتجرد بعيداً عن تأثيرات حضور المبدع وطفغان شخصيته عليه والنظر إلى العمل بموضوعية، مما ينمي لديه روح النقد ويشحذ ملكاته التحليلية والتأملية (Chafe 1982).

تختلف الكتابة عن الأداء الشفاهي في أنها تمنح القدرة على التروي والتنقيح وتصحيح الأخطاء واستبدال كلمة بأخرى. الكاتب يكتب بمعزل عن جمهوره وباستطاعته أثناء التأليف أن يعود لما كتبه يراجع وينقحه ويغير فيه ويعدل كيف يشاء حتى يخرج بالصورة النهائية التي يرضى عنها قبل النشر. يمكن في الكتابة مراجعة الخطأ ومسح الكلمات غير المناسبة وكأنها لم تكن لأن ما يصل إلى المتلقي هو العمل المنقح دون أن يعرف هو بعمليات التنقيح والتصحيح أو يشعر بها إطلاقاً. هذا على خلاف الأخطاء التي تحدث وجهاً لوجه في الأداء الحي (Ong 1982: 104). قد يمكن الاعتذار عن هذا النوع من الخطأ لكن لا يمكن مسح الخطأ وإزالة ما قد يسببه من حرج وتجاهله كأنه لم يكن لأنه يحدث بحضور المتلقي. وقد عبر الشاعر العربي عن ذلك أحسن تعبير في البيت الثاني من قوله:

ندمت على شتم العشيرة بعدما مضت واستتبت للرواة مذهبه
فأصبحت لا أسطيع دفعا لما مضى كما لا يرد الدر في الضرع حالبه
كذلك القارئ يقرأ وحده بصمت بعيداً عن الآخرين وعن مؤلف العمل الذي يقرأه، وبإمكانه أن يقرأ بسرعة أو ببطء وأن يتوقف أنى شاء. وإذا فقد تسلسل الأحداث أو استغلق عليه المعنى واستعصى الفهم فإن باستطاعته إعادة الكرة لبدأ من جديد من حيثما يريد. لذلك أصبح الابتكار والتفرد في الأسلوب والتعقيد في الأحداث والإغراق في الرمزية أمراً ممكناً، بل هدفاً في حد ذاته. الكاتب يصبو دوماً وأبداً إلى أن يحطم التقاليد ويتخطى المؤلف ليكون مجدداً ومثيراً يأتي بالغريب المثير الدهش. كذلك نجد أن السرد القصصي في الأدب الشفاهي سرد تراكمي يتألف من مواقف وأحداث متتالية تبدو لنا مهلهلة وتفتقر إلى عناصر الربط والدمج

القوية، وهذا يعود إلى ضعف سيطرة المؤدي الشفاهي على تسلسل الأحداث وعدم تملكه للوسائل المتاحة للكاتب الروائي والتي تمكنه من إنجاز عمل قصصي طويل حبكته متينة وأحداثه متداخلة وتترابط ترابطاً عضويًا يؤدي إلى تسلسلها بشكل مثير وتصاعدي نحو الذروة وفك العقدة. كل هذا يقود إلى تكريس فكرة التخصص في الأدب وفكرة المؤلف الأصلي وملكية الإنتاج والنص المعتمد وحق امتلاك العمل الأدبي ونشره والتكسب من ورائه والتي تتميز بها المجتمعات التحريرية عن المجتمعات الشفاهية التي لا تعرف المتاجرة بالأدب.

أما في الأدب الشفاهي فلا المبدع ولا المتلقي يتمتعان بهذا القدر من التآني والتروي المتاح للكاتب والقارئ لأن عمليات التأليف والأداء والتلقي في السياق الشفاهي عمليات آنية ومباشرة. فالشاعر مثلاً ينقل قصيدته مباشرة إلى الجمهور حيث هناك صلة وثيقة وتفاعل مستمر بينه وبينهم تصل أحياناً إلى درجة المشاركة الفعلية في التأليف والأداء. وهناك حالات تكون فيها لحظة الأداء هي لحظة الإبداع كما في إنشاد السيرة الشعبية أو في شعر القلطة أو المراد، كما سيتضح لنا في الفصول المخصصة لوصف هذا الجنس الشعري. ارتجال النص الشفاهي بالنسبة للمؤدي وسرعة زواله وتلاشيته بالنسبة للمتلقي تجعل من التكرار والإطناب والإسهاب، والتي تعد من عيوب الأدب المكتوب، أمورا ضرورية في الأدب الشفاهي. التكرار من أهم سمات الأداء الشفهي، وقد يوظف لتأكيد المعنى أو إزالة الغموض، ولكنه في كثير من الأحيان لا يؤدي هذه الوظائف وإنما هو مجرد وسيلة لالتقاط النفس وكسب الوقت وإعطاء الراوي بعض الراحة والفرصة للتفكير فيما سيأتي، وكذلك إعطاء الفرصة للمستمعين كي يتابعوا أحداث الأداء المتسارع لأن المستمع في الأداء الشفهي، بخلاف القارئ، لا يستطيع العودة إلى بداية النص لاسترجاع شيء فات. بدلا من التوقف والصمت أو الحيرة والتردد أثناء الأداء - والتي تعد عيوباً صارخة في الأداء الشفاهي لكنها أمور عادية بالنسبة للكاتب - يلجأ المؤدي إلى تكرار ما سبق أن قاله أو إعادة صياغته بشكل آخر أو ترديد ألفاظ جاهزة مثل طالع عمره سلمك الله وما شابهها ليعطي نفسه حيزاً من الوقت، وإن كان ضئيلاً، لكنه يكفي للبحث سريعاً عن الكلمات المناسبة والشكل المناسب للعبارة التالية. كما يستفيد المتلقي من التكرار في إعطاء نفسه بعض المهلة لالتقاط الأنفاس وإراحة الذهن بدلا من التركيز الشديد الذي يصعب تحمله والإبقاء عليه لفترة طويلة، فلا ضير عليه لو شرد ذهنه لبضع ثوان أو لم يسمع أو لم يفهم عبارة هنا أو كلمة هناك لأن التكرار والإطناب والإسهاب يمنحه الفرصة لتابعة الأداء دون انقطاع في التلقي أو خلل في الفهم.

وحيث أنه لا يتاح دائما للأديب الشفاهي ما هو متاح للكاتب من إمكانيات مراجعة عمله وتصحيحه وتنقيحه نجده أحيانا يقع في بعض التناقضات والأخطاء

غير المقصودة. مثال ذلك أن شاعر الإغريق هوميروس في ملحمة الإلياذة يتحدث عن مقتل أحد الأبطال ثم يصادفنا البطل نفسه في مشهد لاحق يهز رأسه استحساناً أو استنكاراً لكلام سمعه أو شيئاً رآه، ناسياً هوميروس بذلك أن ذلك البطل مات وشبع موتاً. ومن الأمثلة في الشعر العربي أن الشاعر في المقدمة المخصصة للرحلة ربما أضفى على راحلته نعوتاً تبدو لنا متناقضة كأن يصفها بالبدنة والضمور في أن واحد أو بالنشاط والتعب أو بصفات المذكر والمؤنث كما في حادثة "استنوق الجمل". والشاعر هنا أساساً لا يتحدث عن راحلة بعينها وإنما كل ما هنالك أنه يتناول موضوعاً شعرياً بحتاً وكل ما يهمه أن يراكم صفات ومفردات تتحقق فيها الشعاعية وتتمشى في تركيبها اللفظي مع متطلبات الوزن والقافية، بصرف النظر عن اتساقها مع بعضها أو مناسبتها لما ينبغي أن تكون عليه الراحلة النجبية في الواقع والحقيقة. ومن أمثلة التناقضات التي يقع فيها شعراء النبط والقصاص الشعبيون أننا نجدهم في روايتهم لتغريبة بني هلال يذكرون أن بني هلال يتفقون هم والزناتي خليفة أن يخرج في يوم الغد ثلاثون فارساً منهم وثلاثون فارساً من قوم الزناتي ليتلاقوا في ميدان الحرب، إلا أن ذياب ابن غانم في قصيدته التي يصف فيها تلك المعركة بينهم يقول:

ربي بلانا بالخلا بالف فارس وحنا ثلاثين ولا زاد زايد
لكل هذه الاعتبارات يختلف الأديب الشفاهي عن الكاتب في مفهومه لقضايا الإبداع والتجديد وهو مقيد بالظروف الموضوعية التي تحكم إنتاجه وتوجه أسلوبه. مظاهر الإبداع في المجتمع الشفاهي تختلف شكلاً ومضموناً عنها في المجتمع التحريري، كذلك تختلف في وظيفتها الاجتماعية وسياقها الأدائي، كما تختلف طرق النظم والتلقي وطرق الحفظ والتداول، ناهيك عن الاختلاف في المفاهيم النقدية والمعايير الجمالية. لا بد أن تلعب الذاكرة في المجتمعات الشفاهية دوراً رئيسياً في حفظ وترويج الإنتاج الأدبي. هذا لا يعني أن ذاكرة الإنسان الأمي أقوى وأنه أقدر على الحفظ من الإنسان المتعلم إلا بقدر ما يسمح به التمرين والتعود. المقصود هو أن المجتمعات الشفاهية تصوغ آدابها ومعارفها بأسلوب يسهل حفظه وتذكره واسترجاعه. التكرار والإرداف والإتباع والتقابل والسجع وتوازن الفقرات والقوالب اللفظية في النثر والوزن والقافية في الشعر وغيرها من خصائص الأسلوب الشفاهي ليست مجرد عناصر جمالية أو أليات لتسهيل النظم وارتجاله، بل هي أيضاً وسائل تساعد على الحفظ والتذكر والرواية. ولذا نجد المجتمعات الشفاهية تعتمد كثيراً على القوالب الجاهزة والصيغ التقليدية في التفكير والتعبير وتميل نحو النمطية في الوصف والتشخيص. وهي إلى المحسوسات أقرب منها إلى التجريد لأن المجرد يصعب حفظه وتذكره. لذا يتشابه الأبطال في القصص والمحبوبات في القصائد، فهم أنماط، لذلك نجد، مثلاً، أن الشخصيات البطولية في تغريبة بني هلال (مثل ابا زيد

وعشيقته عليا وذياب ابن غانم وفرسه الخضيراً) لا تختلف كثيراً عن الشخصيات البطولية في رحلة الضياغم (مثل عمير وزوجته ميثا وعرار وحصانه مشهور). ومن أجل تخفيف العبء على الذاكرة وسهولة التذكر يختار المجتمع الشفاهي بطلاً أو عدداً من الأبطال البارزين تدور حولهم حوادث التاريخ وتنسب إليهم جميع الأعمال البطولية ويتعلق بقية الشخصيات حول البطل ويختلفون في ظله.

الارتباط بين الشعر الشفاهي والإنشاد أمر معروف لا نحتاج إلى تأكيده هنا. فالقصيدة الشفاهية تعيش في الأسماع وعلى الألسن والشفاه وتعتمد على الحفظ والاستظهار في انتشارها بين الناس ويقاها عبر الأجيال. والمستمع قد لا تتاح له الفرصة لتلقي القصيدة إلا عدداً محدوداً من المرات حينما يرويها له الشاعر أو الراوي ولا يمكن له بعد ذلك استرجاع أبياتها إن لم يكن قد حفظها عن ظهر قلب. لذا يتحتم على الشاعر الشفاهي إذا أراد لشعره الخلود والبقاء في المحيط الأمي أن تكون أبياته سهلة المتناول قريبة المأخذ في ألفاظها وفي مضامينها كي تلتقطها الأسماع وتلجج بها الألسن ويحفظها الرواة ويشدوا بها السمار. وحتى لا يفقد الشاعر الشفاهي صلته بمستمعيه فإنه لا يبتعد كثيراً عما هو مألوف لديهم وما هو قريب إلى أذهانهم من الصور والأخيلة والمعاني والألفاظ. هذا هو المحك النقدي ومقياس النجاح في العمل الشفاهي وهذا هو المقابل الذي يجنيه الأديب الشفاهي ويرتضيه عن عمل جيد. هذا لا يعني أن الأديب الشفاهي أقل اكتراثاً بقضية الإبداع من الكاتب وأقل حرصاً منه على إضفاء لمسات فنية خاصة متميزة على إنتاجه ولكن المعادلة الصعبة التي تواجه الأديب الشفاهي هي كيفية تحقيق التوازن المطلوب بين الإبداع والاتباع، بين الابتكار والتقليد.

وليس عجباً أن تغلب على الأدب الشفاهي سمات المحافظة والتقليد فهو في الأصل نتاج مجتمعات تتحكم فيها قوى العرف والعادة، وهو مرآة لقيم خلقية ومثل اجتماعية يغلب عليها طابع المحافظة، وهو فوق ذلك كله سجل لأحداث تتسم هي ذاتها بالنمطية والتكرار. وخضوع الأديب الشفاهي لتيارات المحافظة والتقليد يمنح عمله الصبغة الحضارية الضرورية لاستمراره والتصاقه بالموروث الثقافي واندماجه في الواقع الاجتماعي. فالشاعر الشفاهي حينما يتحرك ضمن الأطر الثقافية والمعرفية وفي حدود المجالات الفنية التي ألفها جمهوره وتعود على التعامل معها فإنه يضمن نوعاً من التواصل والتجاوب بينه وبين المستمعين. مهمة الشاعر الشفاهي ليست بالضرورة إبداع شيء جديد بقدر ما هي تكرار ما هو معروف وإعادة تشكيله وصياغته حتى لا يتلاشى من الذاكرة ويبقى ماثلاً في الذهن. ومن هنا نجد أن الأدب الشفاهي عموماً يتسم بالتكرار والترداد حتى تبقى المعلومات والمعارف التي يتضمنها محفوظة متداولة متوارثة، ولكي يكون هناك تراكم معرفي واستمرارية حضارية. هذا بينما نجد أن علاقة القصيدة الحديثة بالمعرفة علاقة

تلميح وإيماء ورمز وليست علاقة تكرار وترداد ونقل مباشر، وهذا هو الغموض الذي نتحدث عنه في الشعر الحديث. القصيدة الحديثة تحد للذهن لا للذاكرة. إحلال الكتابة محل الذاكرة كوساطة توصيل من الشاعر إلى المتلقي نتج عنه تحولات جذرية في مفهوم الشعر وفي بنية القصيدة. فقد حلت وحدة القصيدة محل وحدة البيت وتححر الشعر من القوالب الجاهزة ومن الوزن والقافية اللذين يحولان دون وحدة القصيدة وانسيابها الموضوعي، لكنهما في العصور الشفاهية كانا من وسائل التذكير التي تساعد على الحفظ والاستظهار. وهذا يقودنا إلى القول بأنه لو تتبعنا مسيرة الشعر العربي من العصر الجاهلي حتى وقتنا هذا لوجدنا أنه على الرغم من التجانس اللغوي فإن الشعر القديم يختلف عن الشعر الحديث في الشكل والمضمون وفي البنية والوظيفة. الشعر العربي القديم كان في الأصل شعراً شعبياً يتناقله الناس مشافهة عن طريق الحفظ والسماع لا عن طريق القراءة والكتابة. لذا فإن من يطالبون مثلاً أن يبقى الشعر العربي موزوناً مَقْفَى سهل الحفظ والارتجال كما كان في السابق تخفاهم حركة التاريخ وطبيعة التطور.

وحيث أن الأدب في المجتمعات الشفاهية يصور البيئة ويعكس الحياة نجد أن الكلاسيكيين من إغريق وعرب وغيرهم من الذين لم يستطيعوا التخلص من ترسبات العصور الشفاهية ينظرون إلى الأدب كمحاكاة للطبيعة *mimesis*. والمحاكاة أمر يتناسب مع طبيعة المجتمعات الشفاهية التي تعتمد بصورة أساسية على التكرار والترديد والنقل والتقليد ليس لمظاهر البيئة الطبيعية والاجتماعية فقط، بل أيضاً لما سبق إنتاجه وتداوله من حكم وأمثال وقوالب جاهزة وصيغ لفظية وأشعار وحكايات وغيرها من المعارف العامة والأجناس الأدبية. أي أن المحاكاة والتقليد حالة ذهنية ونفسية مسيطرة في المجتمعات الشفاهية. ولو أعدنا النظر في تاريخ الأدب الأوروبي لوجدنا أن الفترة الكلاسيكية يغلب عليها طابع المحاكاة والتقليد. ولم يتم التحول الكلي من المشافهة والسماع إلى الكتابة والقراءة إلا بعد أن انتهى عصر التدوين والمخطوطات واخترعت الطباعة وما صاحبها من تكنولوجيا النشر والتوزيع. ولم يتجه الأدب الأوروبي نحو الإبداعية إلا مع بداية الحركة الرومانسية حيث لم يعد الأديب في العصر الرومانسي مقلداً بل مبدعاً يخلق من عدم. ولا غرو أن تظهر الحركة الرومانسية بعد ظهور الطباعة. وفي كتابه *Mirror and the Lamp* يمثل ابرامز M. H. Abrams الأدب في العصر الكلاسيكي بالمرآة التي تعكس الحياة أما الأدب الرومانسي فهو فانوس يضيء الحياة. وقال الرومانسيون لا ينبغي للقصيدة أن تعني بل ينبغي أن تكون . a poem should not mean but be

تداخل الشفاهي والكتابي

وهكذا يختلف الأدب الشفاهي عموماً عن الأدب المكتوب في البيئة الحضارية

والوظيفة الاجتماعية وفي البنية الفنية وفي اللغة والأسلوب وكذلك في عمليات النظم والأداء والتلقي والتداول. ولكن على الرغم من محاولة البعض تبسيط الأمور وتسطيحها واعتقادهم بوجود تضادية بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب وحواجز يصعب تخطيها فإن الأمور ليست بهذا القدر من البساطة. فالأدب الشفاهي، وإن كان على عمومه يتسم بسيمات مشتركة تميزه عن الأدب المكتوب، ليس برمته نتاجا متجانسا ينتظمه نسق واحد، بل إن فيه من الأنواع والأجناس والأشكال المختلفة مثلما في الأدب المكتوب. يرى غالبية الباحثين أن ثنائية الشفاهة والكتابة في الأدب تحصر بين طرفيها خطا متدرجا من الأجناس والأشكال والأنواع والمضامين والوظائف الأدبية والتي قد تتفاوت فيما بينها بتفاوت المستويات الحضارية والمراحل التاريخية، لكنها مع ذلك تتقاطع وتتفاعل على عدة نقاط من هذا الخط المتدرج بحيث يصبح من الصعب أحيانا التمييز والفصل فيما بينهما واعتبار كل منهما شكلا منعزلا تماما عن الآخر. اختلاف الأدب الشفاهي عن الأدب المكتوب لا يلغي ما بينهما من أوجه الشبه وعلاقات التأثير والتأثر وروابط الأخذ والعطاء في مختلف الأزمنة والأمكنة (Finnegan 1982: 18-19)، وهو ليس اختلافا نوعيا بقدر ما هو اختلاف نسبي (Finnegan 1977: 70ff). الإثنان متداخلان متشابكان على صعيد المادة والشكل، كل منهما يغذي الآخر ويمده بالمضامين الأدبية والعناصر الفنية مما يجعل الفصل بينهما فصلا تاما أمرا متعذرا وغير ذي جدوى في كثير من الأحيان، ويجعل من الصعب النظر إلى أحدهما بمعزل عن الآخر. لذلك فإنه مهما بدا التمييز بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب سهلا على المستوى النظري فإنه يصعب الفصل بينهما في الواقع المعاش. فليس من السهل دائما أن نفصل بين أساليب النظم والرواية الشفاهية من ناحية وأساليب النظم والرواية الكتابية من ناحية أخرى. فالأجناس الشعرية التي تتميز بصرامة الوزن والقافية والأمور الشكلية الأخرى يصعب ارتجالها وهي عادة ليست طويلة مما يسهل حفظها. كذلك لا بد من حفظ القصائد التي تغنى جماعيا وإلا كيف يمكن للمغنين أن يتفقوا؟

ولا تتم عملية التحول في عمليات النظم والتداول وفي قضايا مفاهيم الإبداع الأدبي بمجرد أن يبدأ المجتمع في استخدام الكتابة، إذ أن عملية التحول هذه تستغرق أجيالا وتتم على مراحل. اخترعت الكتابة أساساً للأغراض التجارية، وبعد ذلك شاع استخدامها في الأغراض الدينية. ولم تستخدم للأغراض الأدبية إلا في مراحل متأخرة. وحتى حينما بدأ استخدامها في مجال الأدب استخدمت لتدوين نصوص شفاهية كالشعر الجاهلي مثلاً أو الملاحم الهومرية عند الأغريق. فأول ما تشرع به أي أمة خلال انتقالها من أطوار الثقافة الشفاهية إلى أطوار الثقافة الكتابية هو الحرص على تدوين ما يمكنها تدوينه من موروثة العصور الشفهية. هذه مرحلة التدوين التي تليها بعد ذلك مرحلة التأليف، أعني أن يقوم المبدع نفسه بكتابة إنتاجه.

ولكن حتى في هذه المرحلة المتقدمة نسبياً لم تندثر ملامح الشفاهية وظل المبدع أسير العادة الشفاهية في النظم والتأليف، كما أن إنتاجه، وإن كان مكتوباً، ظل السواد الأعظم من جمهور المتلقين الذين يتألف أغلبهم من الأميين يتلقون هذا العمل عن طريق القراءة الجهرية. وقد لا يزال البعض منا يذكر كيف كان يتم ذلك في مجالسنا العامة حتى عهد ليس بالبعيد، إذ يتولى واحد من الأشخاص الملمين بالقراءة، وما أندهم في الزمن الماضي، قراءة أحد دواوين الشعر أو أحد كتب السير الشعبية أو كتب الأدب مثل كتاب المستطرف في كل فن مستظرف لقراءته على الحاضرين في المجلس من جمهور الأميين. بل إننا نسمع كثيراً عن السلاطين والأمراء الذين لا تخلو مجالسهم من مثل هؤلاء القراء. ولو تصفحنا الكثير من كتب التاريخ والأدب العربي لوجدناها ألفت لتقرأ قراءة جهرية في المجالس العامة. مثال ذلك البيان والتبيين، عيون الأخبار، محاضرات الأدباء، الأغاني، يتيمة الدهر، العقد الفريد، جواهر الأدب، وغيرها كثير مما يصعب حصره. ولعل هذا يفسر لنا بعض الخصائص الأسلوبية التي تختص بها تلك الكتب التراثية مثل السجع والاستطراد والتنقل من فن إلى آخر، وغير ذلك من الأساليب التي يتداخل فيها الشفاهي مع الكتابي. وبالإضافة إلى تغلب الأمية فإن تدوين المخطوطات باليد لا يسمح برواج الكتب بل إنه يحد من انتشارها على نطاق واسع ويجعل منها سلعة نادرة باهظة التكاليف. لذا يمكن النظر إلى القراءة الجهرية من منظور اقتصادي ترشيدي.

من المعروف أن الحفظ والاستظهار يلعبان دوراً هاماً في الثقافة العربية عبر عصور التاريخ المختلفة. كانت وظيفة الكتابة في الشعر العربي لفترة طويلة لا تتعدى تدوين أبيات القصيدة وتسجيلها. أي أن شعراء العرب أمضوا فترة طويلة يستخدمون الكتابة في تدوين قصائدهم قبل أن تحدث الكتابة أي تأثير يذكر في تحويل نظرة الشاعر نحو قضية الإبداع ونحو طبيعة الشعر ووظيفته وعلاقة المبدع بالمتلقي. ظل الشاعر أسير العادة الشفاهية في النظم والأداء وظلت الملامح الشفاهية بارزة في إنتاجه. وحتى لو كان إنتاجه مكتوباً فإن السواد الأعظم من جمهوره يتلقى هذا العمل مشافهة أو عن طريق القراءة الجهرية. فالقصيدة الفصيحة يحفظها الناس ويتناقلونها شفاهياً وينشدونها في المحافل والمجالس وتشيع بينهم. أي أنه بعد استخدام الكتابة وانتشارها استمرت الأساليب الفنية وطرق النظم والأداء والتداول أساليب وطرق شفاهية، بما في ذلك تكرار الصيغ اللفظية والقوالب الجاهزة وتعدد الروايات للنص الواحد والشك في نسبة بعض القصائد، واستمرت الحدود البينية قائمة لمدة طويلة بين الشفاهي والمكتوب. وهذا ما ينطبق أيضاً على الأدب الإغريقي والآداب الكلاسيكية عموماً. ومن هنا يؤكد بعض المختصين أن التكرار وتشيع النص بالقوالب اللفظية الجاهزة في حد ذاته لا يعد بالضرورة وفي كل الأحوال ميزة تختص بها النصوص الشفاهية دون التحريرية ولا يعني بالضرورة

الارتجال في النظم وإلغاء دور الحفظ، ولا يعني كذلك بالضرورة أن الكتابة لم تدخل في عمليات النظم والرواية، كما تشهد على ذلك الكثير من الآداب والموروثات الشعرية في العديد من المجتمعات (Finnegan 1977: 70; 1982: 18-19).

ومن ترسبات العصور الشفاهية التي ظلت عالقة بالأدب العربي والفكر العربي حتى بعد عصر التدوين غلبة روح المنافسة والمساجلة والمناظرة والمجادلة (كما في المسألة الزنبورية مثلاً) التي هي أشبه بالمبارزات الميدانية التي تفترض الخصومة بين الطرفين وغايتها معرفة الغالب من المغلوب، بدلا من البحث الهادئ الموضوعي المتجرد والمحايد عن الحقيقة المطلقة. بل إن علوم العربية من نحو وبلاغة وبيان وغيرها كان هدفها الأساسي في البداية ليس تعليم قواعد الكتابة النثرية والتأليف وإنما تعليم قواعد الخطابة على المنابر ومحاجة الخصوم ومقارعة الأنداد والتحدث في المنتديات بفصاحة وبدون لحن.

ومن الأدلة على تأصل عادات الإلقاء الشفاهي والأداء السمعي، حتى بعد ظهور الكتابة واستخدامها في الأغراض الأدبية أن القارئ في حالة القراءة الفردية حتى حينما يكون مختلياً بنفسه وليس هناك أحد يستمع إليه يقرأ بصوت مرتفع ويهز رأسه وكامل جسمه حسب إيقاع القراءة الجهرية. ونلاحظ هذه الظاهرة بشكل واضح عند حديثي العهد بتعلم القراءة من الكبار والذين لم يتمكنوا بعد من التخلص من عادة التواصل والتلقي عن طريق التلطف والسماع. ولا شك أن مناهج التعليم التي تقوم على الحفظ الصم هي من ترسبات العصور الشفاهية التي تلعب فيها الذاكرة ومملكة الحفظ والاستظهار دوراً أساسياً في تخزين المعلومات واسترجاعها.

ومن مظاهر التداخل بين الشفاهي والكتابي أن تنتشر قصيدة مكتوبة وتشيع عن طريق الرواية الشفاهية، أو أن تدون قصيدة شفاهية وتحفظ عن طريق الكتابة، أو أن ينظم الشعراء المتعلمون على غرار الشعراء الأميين، أو أن يقتدي الشعراء الأميون بالشعراء المتعلمين، أو أن يطلب الشاعر الأمي من إنسان متعلم أن يكتب له قصيدته. وقد يعيش النص الشفاهي على الألسن لعشرات السنين ثم يأتي وقت يعمد فيه أحد النساخ إلى تدوين واحدة من الروايات الشفاهية المتعددة للنص وتثبيتها خطياً لتصبح بذلك نسخة معتمدة وتحفظ من الضياع بينما تأتي عوادي الزمن على الروايات الأخرى وتطمسها من الذاكرة الجماعية بعد موت رواتها. وقد تحظى عدة روايات شفاهية مختلفة للنص الواحد بالتدوين فيصبح بين أيدينا أكثر من نسخة لروايات مختلفة للقصيدة الواحدة. وعلى الجانب الآخر، قد تبقى إحدى القصائد محفوظة لمدة طويلة عن طريق التدوين برواية واحدة لا غير. وبعد سنين طويلة تقع القصيدة في يد أحد الحفظة فيقرأها أو يسمعها فتثبت في ذاكرته ويبدأ باستظهارها وروايتها في المجالس. وهكذا تشيع القصيدة بين الناس ويتلقفها الرواة وتدخل إلى عالم الرواية الشفاهية وتبدأ التحويرات والتغييرات تدخل عليها من هنا وهناك.

التحول من الأدب الشفاهي إلى الأدب المكتوب لا يتم بمجرد إجادة القراءة بل لا بد أن تشكل الكتابة قناة أساسية للتواصل وتأخذ القراءة حيزاً كبيراً في حياة المتلقي، ولا بد أن يتم ذلك على مستوى جماهيري عريض. والكتابة التي نتحدث عنها هنا لا يقصد بها مجرد التدوين وإنما توظيف الكتابة في العملية الإبداعية ذاتها وارتباطها بها إلى درجة أننا أصبحنا الآن نستخدم كلمتي "كاتب" و "مبدع" كما لو كانتا مترادفتين، كما في قولنا "فلان الكاتب المعروف". الشاعر الأمي الذي يستعين بشخص يعرف القراءة والكتابة ويطلب منه أن يخط له قصيدته ليس كاتباً تماماً كما أن الشخص الأمي الذي ينصت لقراءة جهرية ليس قارئاً. بل إن المبدع الذي يعرف القراءة والكتابة ولكنه لا يدون عمله الإبداعي إلا بعد أن يفرغ تماماً من إبداعه لا تنطبق عليه صفة "كاتب" بمعناها الدقيق ولا يختلف كثيراً عن المبدع الشفاهي. وكان العرب قديماً يستخدمون كلمة "كاتب" بمعنى "ناسخ" ولم يستخدموها بمعنى "مؤلف" إلا في العصور المتأخرة. كما أن الأستاذ في تلك العصور القديمة لا يمنح تلميذه إجازة علمية إلا بعد أن يكون التلميذ قد قرأ على أستاذه قراءة جهرية جميع الأعمال التي يجاز عليها، أي تلقى العلم مشافهة. ولعل في تردد أبي بكر عن تدوين القرآن الكريم ما يدل على شعور الناس آنذاك تجاه حميمية التلقي الشفاهي وأن الكلمة المفقودة أصدق من المكتوبة، خصوصاً وأن الكتابة آنذاك كانت في بدايتها الأولى ولم تبلغ من الدقة ما هي عليه الآن.

ولعله من المفيد أن نذكر هنا باختلاف مفهوم الأدب عند العرب عنه عند الغرب. ارتبط الأدب عند الغرب أساساً بالكتابة. كلمة literature (وكذلك belles lettres وغيرها من المصطلحات الأدبية) تشير إلى علاقة الاشتقاق اللغوي بينها وبين كلمة letter التي تعني خطاباً تحريراً أو حرفاً من حروف الهجاء. أما المصطلح العربي "أدب" فليست له هذه العلاقة الاشتقاقية والدلالية بالكتابة. بل إن له علاقة بالتأديب والتهديب فهو يأدب، أي يدعو، إلى مكارم الأخلاق. ولما ظهر الإسلام وبدأ العرب في استخدام الكتابة في التدوين والتأليف ظلت كلمة "أدب" محتفظة بمعناها الأصلي، أي المعارف العامة التي من شأنها توسيع مدارك الفرد وصقل مواهبه وتهذيب سلوكه سواء تم تلقيها كتابة أو مشافهة، وهي بهذا أقرب إلى مفهوم lore منها إلى مفهوم literature. ولم تفقد الكلمة مفهومها الأصلي تماماً إلا في العصر الحديث بعد أن اتصل العرب بالغرب وتأثروا به ونشطت حركة التأليف الإبداعي وأصبح الأدب عندنا مربوطاً بالكتابة.

هذا وقد توجد ظروف اجتماعية وثقافية تعيق مسيرة التحول الكامل من الشفاهة والسماع إلى الكتابة والقراءة، حتى بعد ظهور الطباعة، كما في المجتمعات التي تقل فيها نسبة المتعلمين أو كما في الحضارة العربية التي تنظر إلى الأدب الجاهلي الذي أنتجته عصور الأمية والشفاهة على أنه مثال أعلى ونموذج مقدس لا يجوز نبذه

والحيد عنه. وقد يتعايش الأدب الشفاهي جنباً إلى جنب مع الأدب المكتوب، كما هو الحال مثلاً في الثقافة العربية التي تتكون مجتمعاتها من نخبة من المتعلمين الذين ينظمون شعرهم ويكتبون أدبهم باللغة الفصحى إلى جانب طبقات عريضة من الأميين وأشباه الأميين الذين يتعاطون الأدب الشعبي وينظمون شعرهم بالعاميات. ولكن برغم هذا التمايز اللغوي بين العامي والفصحى في الأدب العربي يظل التلاقح والتداخل بينهما قويا يأخذ أشكالاً مختلفة وجوانب متعددة، كما بينا في غير هذا الموضوع (صويان ٢٠٠٠ : ٤٤-٥٥).

الكتابة والكلام

نظراً لعلاقة الأدب بمحيطه الثقافي والاجتماعي فإن البحث في قضايا الاختلاف والانتلاف بين الأدب الشفاهي والأدب المكتوب وأوجه العلاقة والتداخل بينهما يقود بالضرورة إلى البحث في طبيعة الثقافات الشفاهية والتركيبة الذهنية والسيكولوجية للإنسان الأمي ورؤيته الفنية والجمالية ونظرته إلى الكون والعالم من حوله وطريقته في تنظيم معارفه وتخزينها واسترجاعها عند الحاجة وكيف تختلف المجتمعات الأمية في ذلك عن المجتمعات الكتابية.

أصل الكلمات ألفاظ منطوقة، أصوات حادثة، لكن الكتابة تنسينا ذلك أحياناً لدرجة أننا لم نعد قادرين على تذكر كلمة دون أن نتخيل تهجئة حروفها وشكلها الكتابي على الورق. إننا بذلك فقدنا القدرة على تمثيل الطريقة التي يستطيع بها الرجل الأمي أن يتخيل الكلمات كأصوات فقط دون أن ترتبط في ذهنه بتهجئتها وشكلها المرئي، المكتوب. الشخص الأمي لا يرد على باله أن السلسلة اللفظية تتألف من كلمات يمكن فصلها عن بعضها البعض وأن الكلمات هي أيضاً تتألف من "حروف" يمكن فصلها عن بعضها البعض وإعادة مزجها لنؤلف منها كلمات أخرى. ولتوضيح الفرق في التصور بين الأمي والمتعلم تخيل أبيات قصيدة مكتوبة وعلاقة الأبيات بعضها ببعض. إننا نشاهد الأبيات مترابطة على الورق كل بيت فوق الآخر بحيث يكون البيت الأول هو الأعلى والأخير هو الأسفل. ولكن هل يتصورها الرجل الأمي الذي لا يعرف شيئاً عن القراءة والكتابة بهذا الشكل؟ هل يراها مكدسة بعضها فوق بعض، أم مترابطة جنباً إلى جنب واحداً مع الآخر مثل الحلقات في سلسلة ممتدة؟ هنالك مفردات ومصطلحات فنية تتعلق بعملية النظم يستخدمها الشعراء الأميون تشير إلى أنهم يتصورون الأبيات مترابطة واحداً فوق الآخر مثل تراصف الطوب في البنيان، وربما أن رتبة الوزن والقافية خلقت لديهم هذا التصور. ولكن تصورهم عكس تصورنا، فهم يرون أن البيت الأول هو الأسفل، حسب الأقدمية، تتلوه بقية الأبيات واحداً فوق الآخر حسب تسلسل التلفظ بها حتى البيت الأخير وهو الأعلى، ولذلك نجدهم يطلقون على البيت الأول ساس أو مشد، أي الأساس

الذي تشيد عليه بقية الأبيات أو الشداد الذي تركب عليه. أما كلام النثر غير المعقود بالقوافي والأوزان فإن معرفتنا بالكتابة التي تفرض علينا أن نراه سطوراً على الورق تحول دوننا ودون معرفة كيف يتصوره الشخص الأمي. لكنني لاحظت من خلال قراعتي لمخطوطات ودواوين الشعر النبطي التي غالباً ما يدونها جُماع من أشباه الأميين الذين يتعلمون الكتابة عن كبر أنهم يقطعون الكلمات في الكتابة بطريقة خاطئة مما يدل على أنهم بحكم ذهنيته الشفهية ليس لديهم تصور دقيق لطريقة تجزئة سلسلة اللفظ المنطوق إلى كلمات منفصلة كل منها مستقل عن الآخر. ففي أحد المخطوطات مثلاً كتب الناسخ كلمة "منجلي" هكذا "من جلي" بينما كتب عبارة "من علي" هكذا "منعلي"، أي أنه لا يستطيع أن يفرق بين حرف الجر "من" الذي يكتب مفصلاً عن الإسم اللاحق به وبين المقطع "من" الذي يشكل جزءاً من الكلمة.

تجذر الكتابة واتساع نطاقها في العقود الأخيرة أنسانا حقيقة كون اللغة شفاهية في أساسها. الكلام حال التلفظ به عبارة عن سلسلة من الأصوات المتتابعة يتلو بعضها بعضاً عبر شريط زمني دائم الحركة. هذا التسلسل الزمني يفرض نوعاً من الحدود والقيود على اللغة لأن الزمن لا يتقهقر وما فات في شريط الزمن المتحرك لا يمكن إرجاعه. كما أنه يستحيل الكلام بأكثر من صوت واحد في آن واحد لأنه لا بد للأصوات والكلمات أن يتلو بعضها بعضاً كحبات العقد، الواحدة تلو الأخرى. ولا أحد يستطيع أصلاً أن يصيح السمع إلى أكثر من مصدر كلامي واحد في الآن ذاته والزيادة على ذلك نسميها ضوضاء وضجيجاً لا يفهم. الكتابة تحول هذا الشريط الزمني المتسلسل عبر الزمان إلى شريط بصري متسلسل عبر المكان الذي هو صفحة المخطوط أو الكتاب.

يصف شاعر الإغريق هوميروس الكلمات بأنها مجنحة لأنها تطير في الهواء حال التلفظ بها، لكن الكتابة قصت أجنحة الكلمات ومنعتها من الطيران، ثبتتها على الورق، أو كما يقول العرب "قيدها". مع ظهور الكتابة بدأ الإنسان، ولأول مرة، يربط اللغة بحاسة البصر. هذا التحول من حاسة السمع إلى حاسة البصر يعني تحول الكلام من حدث زمني سريع الانفلات والزوال والتلاشي إلى شيء ثابت مستقر في مكان يمكن الرجوع إليه متى ما نشاء. النص الملفوظ شريط سمعي يمر عبر الزمان، بينما النص المكتوب شريط بصري يمر عبر المكان. بإمكانك أن تتوقف وتثبت نظرك على كلمة في هذا الشريط البصري وتتمعن فيها لمدة طويلة دون أن يؤثر ذلك شيئاً على الكتابة المقيدة على سطح الورقة. لكنك لا تستطيع أن توقف الشريط السمعي لتتمعن في لفظة من الألفاظ لأن سكون هذا الشريط السمعي يعني توقف تحققه وزوال وجوده، التوقف عن الكلام يعني السكوت. يمكنك إيقاف شريط سينمائي لتثبت نظرك على شريحة منه لكنك لو أوقفت شريطاً سمعياً مسجلاً فلن تسمع شيئاً. التحقق والتلاشي مرتبطان أشد الارتباط في حاسة السمع، فأنت حالما تبدأ التلفظ

بالكلمة تحكم عليها بالزوال بمجرد نطقها. أنت تستطيع أن تبصر الكلمة المكتوبة، مهما كانت طويلة، دفعة واحدة كما لو كانت كتلة واحدة، لكنك لا تستطيع نطقها، مهما كانت قصيرة، دفعة واحدة، فلا بد من التلفظ بها مقطعا مقطعا، ولا تنتقل إلى مقطع إلا وقد زال الذي قبله وتلاشى من الوجود، إنه أشبه شيء بالكتابة على الماء.

وجود النص الشفاهي وجود أني يرتبط دائما بقائله وبلحظة الأداء العابرة ويزول بانتهائها دون أن يترك أثرا يدل عليه. إنه أشبه بالقطعة الموسيقية أو الرقصة التي ينتهي وجودها بمجرد الانتهاء من أدائها. وعلى هذا الأساس يعتمد استمرار وجود النص الشفاهي وبقائه على استمرار حدوثه، تكرار الأداء وحضور المؤدي. النص الشفاهي حدث عابر أما النص التحريري فهو شيء راسخ ساكن في الورق. الكتابة تمنح النص وجودا ماديا ثابتا ومستقرا ومستقلا عن المبدع والمؤدي، وجودا سرمديا لا يتلاشى ولا ينتهي بموت المؤدي. يتحقق وجود النص المكتوب ماديا بتسطيره على الورق أما وجود النص الشفاهي فيبقى إمكانية كامنة في الذهن ولا يتحقق ماديا إلا حينما يتشكل أصواتا وألفاظا على لسان المؤدي لحظة حدوث الأداء. الكتابة تسليخ النص من المؤدي والمتلقي وتُشَيِّئُهُ، أي تمنحه وجودا مستقلا وتجعل منه شيئا ماديا. والطباعة كرسيت تشييء الكلمات (جعلها أشياء). قبل اختراع الطباعة لم يكن لحروف الكلمات وجود فعلي قبل خطها يدويا على الورق، لكن الطباعة أدت إلى سبك حروف من المعدن (أشياء) موجودة دائما وجاهزة للاستعمال الطباعي في أي وقت. يقول والتر أونغ Walter Ong عن الطباعة أنها توجد الكلمات من أشياء معدة مسبقا (الحروف المطبعية) مثل الطوب الجاهز المستخدم في البناء. إنها تثبت الكلمات على آلات ثم تطبعها منضدة مكانيا ومكررة بنفس الترتيب على آلاف الصفحات. هذا أتاح إمكانية عمل فهراس نستطيع بواسطتها أن نحدد المكان لأي كلمة نبحت عنها في الكتاب ونجدها مثلما نجد أي شيء نضعه على رف في المستودع أو أي ملف في الأرشيف (Ong 1977: 281-3).

المفردة المكتوبة حال تدوينها على الورق تصبح شيئا مستقلا قائما بذاته وتفقد صلتها بقائلها الذي ربما يكون قد فارق الحياة. أما اللفظ فإنه مرتبط ارتباطا عضويا بشخصية المتلفظ، بنبرة صوته ونغمته وطريقة نطقه، إنه حدث، أداء حي لمؤدٍ حي. يتصور الشخص الأمي أن الكلمات تخرج من الجوف أو الصدر وتتدفق من الفم مثلما يتدفق الماء من الصنبور، وسد الفم لإجبار المتكلم على السكوت يشبه بالنسبة له إقفال الصنبور ولا يدرك أن ذلك يعني فقط منع أعضاء النطق من الحركة لإحداث الصوت. لذلك فإن للكلمة المنطوقة التي تنبع من أعماق كائن حي فاعلية وحيوية تفوق فاعلية الكلمة المكتوبة التي لا حياة فيها. وتكثر عندنا الأمثال التي تؤكد على ذلك، مثل: من فم الكحلأ أحلى، من الراس ولا القرطاس، من الراس ما يحتاج رد الرسايل.

ارتباط اللفظ بالمتلفظ في تشكيل البنية الفكرية لدى الرجل الأمي يقابله ربط اللفظ

بما يشير إليه، بحيث أن مجرد التلطف بالدال يستدعي حضور المدلول، أو أن مجرد الكلام يغني عن الفعل أو يقوم مقامه. ولذلك نجدهم يتحاشون التلطف بأسماء الأمراض الخطيرة والكائنات المخيفة والخفية فيقولون طاعوش بدلا من طاعون و مكفي الشر بدلا من السرطان و شيطاح بدلا من شيطان و البسم الله أو اهل الارض بدلا من الجن، وهكذا. وربما يكون هذا الربط الذهني بين الحديث والمتحدث والحدث هو الدافع إلى الاعتقاد بأن للهجاء أو الدعاء على الغريم تأثيرا ماديا عليه. والدعاء على الغريم ما هو إلا امتداد للهجاء، فكلا الأمرين يقصد بهما إلحاق الضرر بالخصم وكلاهما قائم على مفهوم "كن فيكون" وعلى الاعتقاد بأن بداية الخلق والحدث الأول كان في الأصل كلمة: في البداية كانت الكلمة. فالكلمة على لسان الفاعل القادر تمتلك قوى سحرية وطاقات دفينية تجعل منها في حد ذاتها سبباً كافياً لإحداث الحدث. وكلنا يعرف كيف كان الناس في الجاهلية يتحاشون الهجاء ويخافون الشعراء ويعتقدون أن القوى الخفية والشياطين تخدمهم. وقد ظل هذا الاعتقاد سائداً بصورة أو بأخرى في صحراء العرب حتى عهد قريب وكان الناس يخشون دعوة الشاعر. والدعاء على الغريم الذي لا نجد له في الشعر الجاهلي إلا حضوراً باهتاً لا يكاد يذكر تطور في الشعر النبطي ليصبح موضوعاً شعرياً بارزاً، خصوصاً في قصائد الهجاء. وقد اشتهر بعض الشعراء بأن دعوتهم مستجابة مثل ساكر الخمشي الذي دعا على أهل محبوبته لما رفضوا تزويجه منها حيث يقول:

عسى يجيهم من بني عمهم صُوك يوم به الممرور يبزعُ بخاله^(١)
ويقال أن أقرباءهم أغاروا عليهم وقتل الرجل خاله. ومثال ذلك دعوة عدوان الهريبيد على نخل راجي ابن طوعان في ملاحاة بينهما فاستعر النخل وأصبح هشيماً. يقول عدوان:

يَهَيَّيْ لِمَلِكِ قَبْسَةٍ مِنْ جَهَنَّمَ تَضْفِي عَلَى رُوسِ النَّوَابِي شُرُوقَهُ
لِيَا صَارَ مَا بِهِ لِلنَّشَامَا عَرِيْشُهُ دَوْمِ خُفَافٍ بِالْمَبَادِي عُذُوقَهُ^(٢)

خلصت الأبحاث السيكلوجية والأنثروبولوجية الحديثة إلى أن آليات التفكير الحسي التصوري والتفكير التقمصي empathatic والتموضعي situational تغلب على ذهنية الإنسان الأمي مما يجعل من غير السهل عليه التعامل مع المفردات بحيادية وموضوعية كما تعرفها القواميس والمعاجم كمفاهيم قائمة بذاتها معزولة عن صورها الحسية ووظائفها واستخداماتها العملية ومجردة من سياقاتها التي توجد فيها في الحياة اليومية. يصعب عليه مثلاً تصور الأعداد الحسابية مجردة من أشياء حسية محددة ترتبط بها؛ أربعة خرفان أو عشر دجاجات، وليس مجرد أربعة أو عشرة

(١) صوك: حرب ضروس. الممرور: رجل شجاع مع تهور وحدة في الشجاعة. يبزع بخاله: يقتل خاله بدون تردد.
(٢) النشاما: الرجال الطيبون. عريشه: ما يعترشون منه، يأكلون. المبادي: الأواني التي يقدم فيها الطعام والرطب. عذوقه: المقصود عذوق النخل. أي أنه لا يقدم للرجال الطيبين شيئاً من ثمرة نخله، لذا دعى عليه أن يهيء الله له حريقة عظيمة يغطي لهبها كل المرتفعات "النوابي" لتلتهم نخل راجي جزاء على بخله.

هكذا بدون الإشارة إلى أشياء عينية ملموسة. والبدوي لا يطلق على وسوم إبله مصطلحات مجردة مثل دائرة ومربع ومثلث بل يسميها بأسماء أشياء مجسدة يستخدمها في حياته اليومية، فالشكل الدائري يسميه حلقه والنقطة يسميها رده وثلاث النقط التي تشكل مثلث يسميها هوادي، أي أثافي، والخطوط المستقيمة مطارق والمربع باب، وهكذا.

ومن الأمثلة على التفكير التقمصي أن إنشاد السيرة الهلالية في صعيد مصر مثلا قلما يخلو من العراك بين فرقاء الجمهور الذي يؤيد كل فريق منهم طرفا أو آخر من الأطراف المتنازعة في القصة. ومثال آخر ذلك الشخص الغريب الذي قادته قدماه إلى أحد القصاصين وجلس يستمع إليه وعند الفصل الذي أودع فيه بطل القصة في السجن نهض القاص من مكانه وانصرف إلى بيته واعدأ باستكمال القصة في الغد، فتبعه الغريب وألح عليه أن يكمل له القصة حتى يخرج البطل من السجن فلا يبيت ليلته هناك.

ومن الأمثلة على التفكير التموضعي النتائج التي توصل لها الباحث السوفيتي الكسندر لوريا Aleksander Romanovich Luria في أبحاث أجراها على سكان الريف في أوزبكستان متأثرا بأراء سلفه عالم النفس السوفيتي ليف فيغوتسكي Lev Vygotski. رسم هذا الباحث صورة منشار وفأس ومطرقة وجذع شجرة طالبا من مبحوثيه أن يصنفوا هذه الأشياء ويحددوا له ثلاثة الأشياء المتقاربة من بعضها. كان من المتوقع أن يقولوا له المنشار والفأس والمطرقة بحكم أن هذه الأشياء الثلاثة تعتبر كلها من صنف واحد لأنها أدوات أو عدد. لكن الشيء غير المتوقع أن المبحوثين حددوا المنشار والفأس والجذع مبررين هذا الاختيار بما بين هذه الأشياء من ترابط في السياق الوظيفي، إذ أنك تستطيع أن تقص الجذع بالمنشار وتقطعه بالفأس، لكن المطرقة في هذا الموضع والسياق لا يستفاد منها في شيء (Ong 1982: 49-56). أي أن توارد الخواطر وتداعي الأفكار وتسلسل المعاني وطرق التصنيف عند الرجل الأمي والآليات الذهنية التي يوظفها للربط بين مكونات الكل المركب تختلف عن تلك التي يوظفها الشخص المتعلم. وإذا نحن لم نستوعب هذه الخاصية الذهنية فإن الكثير من مضامين النتاج الأدبي والفني في المجتمعات الشفاهية، والتي لا تتمشى مع طريقتنا في التفكير والتعبير، سوف تبدو لنا غريبة ومتناقضة وغير منطقية، ولذا يبالغ البعض مثلا في تصويرهم للقصيصة الجاهلية بأنها مهلهلة التركيب وأنها تفتقر إلى التسلسل وعناصر الربط بين مكوناتها.

ويصطبغ التفكير الأمي والأدب الشفاهي عموما بالصبغة الصدمية التي تعد من خصائص الثقافات الشفاهية لأن عالمها عادة مشحون بالنزاعات والصراعات مع قوى كامنة وظاهرة، خصوصا في ظل شح الموارد وشظف العيش وقسوة الحياة والخوف وانعدام السلطة المركزية التي تحفظ الأمن أو ضعفها وفي ظل عدم تمكن

الإنسان من فهم الأسباب الموضوعية وراء قوى الطبيعة والكوارث والنكبات التي تحل به والمحن والأمراض التي يتعرض لها والعجز عن تفاديها والسيطرة عليها. هذا الجهل بقوانين الطبيعة والأسباب الموضوعية لحدوث الأشياء تدفع الإنسان الأمي إلى الاعتقاد بحيوية المادة فيضفي على الأشياء دوافع أشبه بالدوافع الإنسانية ويصبح عالمه مسكونا بالأرواح التي يعزو إليها ما يحدث له من خير أو شر ويعتقد بأن وراء أي شيء يصيبه روح من هذه الأرواح يسلمها عليه أعداؤه ومناوؤوه بدافع الضغينة، وهذا يجعله يعيش حالة تأهب وترقب وريبة وهو اجس تستحوذ على شعوره وتفكيره وتصبح جزءا من مركب شخصيته (Ong 1967: 192-208). الرجل البدائي لديه إحساس دائم بأن هناك أعداء يتربصون به، كما في أحد عبارات التوراة "ما أكثر أعدائي، وما أشد كرههم لي". وكان جُلُّ دعاء العجائز عندنا قديما لمن تحبه أن يحفظه الله ويقيه من شر أعدائه وكيدهم له. المجتمعات الشفاهية التي تقوم على مبدأ انصر أخاك ظالما أو مظلوما وعلى مبدأ أنت إما معي أو ضدي، حيث لا حيادية ولا موضوعية ولا تفكير أو موقف متجرد، لا ينطبق فيها المثل الذي يقول "الخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية"، لأن أي خلاف يُشخصن من خلاف في الرأي إلى خلاف شخصي تتماهى فيه المبارزة الكلامية مع المبارزة الجسدية. ولو أنك ألقيت على شخص أمني سؤالا بدا له ملتبسا أو غامضا فإنه في أغلب الحالات سوف يحمله على محمل التعريض أو الغمز الجنسي أو على أنه محاولة منك لجره إلى مبارزة كلامية لتوقعه في مطب لفظي. لذا تشكل البذاءات اللفظية والمشاكسات والمسبة والعنف والمواجهة والتنازب بالألقاب والملاسنة والتحدي والتعجيز والتبجح عناصر مهمة من عناصر الآداب الشفاهية، مثلما يحدث في شعر الهجاء والنقائض وشعر القلطة (المراد) أو في الأشعار التي تدور بين قطبين متعارضين كل منهما يبسط حجته أمام القاضي، كما في قصائد القلم والسيوف، البيض والسمر، الجمل والترنبيل، الشاي والدخان، الخ. ولا عجب أن مباريات المصارعة والملاكمة هي أفضل البرامج التلفزيونية في مجتمعات العالم الثالث.

المعارف الشفاهية معارف تكديسية تراكمية تقوم على حشد المعلومات وتجميعها لكنها تفتقر إلى وسائل المزج والدمج وآليات الربط والتركيب وإلى أدوات التأمل والنقد والتحليل التي توفرها الكتابة والتي تمنح القدرة على الاستنباط والاستقراء والاستنتاج والتعميم وتقود إلى صقل ملكة النقد والتحليل وإلى نشأة العلوم. في الثقافة الشفاهية يختزن كل فرد ما يعرفه في صدره ولا سبيل إلى تبليغه للآخرين إلا بالمشافهة وإذا مات مع علمه حيث لا سبيل إلى تقييده وضمان بقائه. لذا تبقى هذه المعارف الفردية المخزونة في الصدور مبعثرة وفي حالة انفصال دائم عن بعضها البعض، ومهما بلغ الفرد من العلم فإنه لا يستطيع الإحاطة بكل ما هو معلوم لدى الآخرين من أبناء جيله وجنسه. أما في الثقافة الكتابية فإنه يمكن تدوين المعارف

من كل الأفراد والمصادر في كتب تودع مجتمعة ومفهرسة في مخازن ومكتبات وأرشيفات يمكن لأي من كان أن يطلع عليها وتبقى إلى الأبد وكل جيل يضيف إليها ما يستجد لديه. بفضل الكتابة تراكمت المعارف الدقيقة الموثوقة التي مكنت من بلورة وإتقان التحليل السببي المحايد والتصنيف التجريدي الدقيق وما يقود إليه ذلك من التساؤل والفضول والتعطش إلى المعرفة لذاتها. هذا لا يعني أن الإنسان الأمي يفتقر إلى الحكمة والعقل والمنطق لكن هناك عمليات ذهنية ومنطقية لا تتحقق إلا بالكتابة مثل كون الطيران لا يتحقق إلا بالأجنحة.

اللغة والكتابة كلاهما خاصيتان إنسانيتان يتميز بهما الإنسان عن بقية الكائنات، لكن اللغة خاصة بيولوجية وجدت منذ وجد الإنسان بينما الكتابة خاصة ثقافية اكتسبها الإنسان في وقت متأخر من تاريخ وجوده على الأرض ولا تزال بعض الجماعات تفتقر للكتابة. لا يقل عمر الإنسان العاقل *homo sapiens* على هذه الأرض عن خمسين ألف سنة لكنه لم يخترع الكتابة إلا في فترة متأخرة جداً من هذا التاريخ الطويل ومنذ مدة وجيزة لا تزيد عن أربعة آلاف سنة على يد السومريين. تكلم الجنس البشري خلال تاريخه الطويل على هذه الأرض عشرات الآلاف من اللغات التي اندثر معظمها دون أن تترك أثراً لأنها لم تعرف الكتابة. واللغات المعروفة والموثوقة لا يتعدى عددها ثلاثة آلاف لغة لكن ما كُتب منها كتابة أبجدية وأنتج أدبا مكتوباً لا يتعدى المائة والباقي غير مكتوب (Edmonson 1971: 323, 332). ولكي ندرك التغييرات الجذرية التي أحدثتها الكتابة على المجتمع الإنساني علينا أن نتذكر أنه لولا الكتابة لاستحال قيام الدولة العصرية بمساحتها الجغرافية الشاسعة وعدد سكانها الكبير وتنظيماتها المعقدة وأجهزتها البيروقراطية الضخمة وقنوات اتصالاتها المكثفة وسجلاتها المدنية وأرشيفاتها وتعاملاتها الاقتصادية. كانت القبيلة أو دولة المدينة التي تغطي رقعة جغرافية صغيرة لا يتجاوز عدد سكانها بضعة آلاف هي أكبر كيان سياسي ممكن التحقيق في مراحل ما قبل الكتابة.

الكتابة مهدت الطريق لظهور العلوم العصرية والصناعات والتكنولوجيا ومختلف الإنجازات الحضارية التي يتوقف عليها تطور الجنس البشري. علوم الفلك والرياضيات والمنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية إجمالاً لم يكن من الممكن لها أن تتحقق وتنمو وتتطور بدون الكتابة. هناك عمليات رياضية أبسطها القسمة والضرب وعمليات منطقية مثل القياس والاستدلال وعمليات ذهنية مثل الاستنباط والاستقراء والتجريد يستحيل أصلاً إجراؤها بدون الاستعانة بالكتابة. كما أن الملاحظة والرصد والمسح والتوثيق الدقيق وعمليات الإحصاء وجمع المعلومات، التي هي أهم أدوات البحث العلمي، لا يمكن تحقيقها بدون الكتابة. فالبابليون مثلاً تمكنوا بفضل ملاحظتهم وتسجيلهم لحركات الكواكب والأجرام السماوية لمئات السنين والمقارنة فيما بينها أن يكتشفوا عبر الأجيال ما تنطوي عليه من نظام مما مكنهم من التنبؤ

بالكسوف. هذا عدا إمكانيات عرض المعلومات التي تتيحها الكتابة على شكل قوائم أو جداول ثنائية الأبعاد أو بشكل هرمي، إضافة إلى الأشكال والخرائط ومختلف وسائل التوضيح. تصور صعوبة الحديث شفاهيا عن الأنساب وتتبع تسلسلها من جد واحد لعدة أجيال متعاقبة بينما يمكن توضيح هذه المعلومات بسهولة عند كتابتها في مشجر النسب.

تسطير الكلام على الورق يوحي بقدر من الترتيب والتنظيم والتحكم وغيرها من مفاهيم الضبط والربط التي تتعلق بتجاربنا الحسية المرتبطة بالحيز المكاني كالإبصار والحركة. ترتيب الكلمات على الورق وصفها في سطور منضدة لا بد وأن تكون له انعكاسات على تنظيم الأفكار التي تعبر عنها الكلمات، كما أنه لا بد وأن يترك أثراً هائلة على ملكات الإنسان الإدراكية والوجدانية وعلى وسائله في تخزين وتنظيم واسترجاع مستودعاته الذهنية والنفسية. يقول جاك غودي Jack Goody إن نمو المعارف الإنسانية لا يتوقف على المضامين بل يفترض أيضا عمليات محددة تتعلق باليات الاتصال بين الأفراد ووسائل توريث المعرفة من جيل إلى جيل.

الثقافة في نهاية المطاف مجموعة العمليات التواصلية، ولذا فإن الاختلاف في وسائل الاتصال المعلوماتي غالبا له نفس الأهمية التي لأساليب الإنتاج المعلوماتي، لأنها تشمل تطوير سبل التخزين والتحليل والتوليد للمعرفة الإنسانية، إضافة إلى تحويل العلاقات بين الأفراد المعنيين. . . . التدوين، خصوصا الكتابة الأبجدية، فسح المجال لإمكانية تفحص الكلام بشكل مغاير وذلك بإعطاء اللفظ المنطوق شكلا ثابتا. هذا التفحص سمح بتوسيع آفاق الممارسات النقدية، ومن ثم نمو العقلانية والتساؤل والمنطق. . . وهذا مما أدى إلى دفع عجلة النقد، لأن الكتابة وضعت الكلام أمام نظر الإنسان بطريقة مختلفة، كما أنها وسعت في الوقت نفسه من إمكانية التراكم المعرفي، خصوصا المعرفة ذات الطابع المجرد، ذلك لأنها غيرت طبيعة الاتصال لتتخطى العلاقة الشخصية المباشرة وجها لوجه، مثلما غيرت نظم تخزين المعلومات. بهذه الطريقة أصبح هناك مجالا أرحب من "الأفكار" متاحا لجمهور القراء. وهكذا لم تعد مشكلة التخزين في الذاكرة هي المسيطرة على العمليات الذهنية عند الإنسان. تحرر العقل الإنساني من هذا العبء ليتفرغ لتحليل "النص" المقيد. . . وهذه عملية مكنت الفرد من أن يفصل بين شخصه وإبداعه ليتفحصه بشكل موضوعي مجرد وعقلاني. الكتابة أتاحت إمكانية مراجعة المعلومات التي أنتجها البشر خلال فترة ممتدة من الزمن، كما أنها شجعت كذلك النقد والتفسير من ناحية وأكدت سلطة الكتاب من ناحية أخرى (Goody 1977: 37).

تعلم الكتابة له تأثير ملحوظ على الأنساق المسؤولة عن تنظيم العمليات الذهنية، حيث أن الكتابة نظام رمزي خارجي يتدخل في تنظيم المعالجات الفكرية ويؤثر على بنية الذاكرة وطرق التصنيف وحل المسائل والمعضلات (Goody 1987: 205, 216). الكتابة ليست مجرد وسيلة عالية الكفاءة لتسجيل المعلومات وحفظها وتذكرها، بل هي أيضا وسيلة ناجعة لتنظيم المعرفة وترتيبها وتصنيفها والتعامل معها بطريقة تساعد على تحليلها ومعالجتها وإخضاعها لمختلف العمليات المنطقية والنقدية. تدوين النصوص وتثبيتها بواسطة الكتابة ثم وضعها جنبا إلى جنب والنظر إليها بالتزامن،

بدلاً من سماعها بالتتالي، والمقارنة فيما بينها يساعد على اكتشاف ما فيها من غموض وتناقضات وأخطاء وتضارب وكذلك ما فيها من انتظام واطراد واتساق مما يمكن صياغته على شكل قواعد أو قوانين علمية. اكتشاف قواعد اللغة من نحو وصرف غير ممكنة بدون تقييد الألفاظ والعبارات وتثبيتها كتابياً بحيث يمكن المقارنة فيما بينها والنظر إليها بالتزامن، بدلاً من سماعها بالتتالي الذي هو سمة الكلام الشفاهي. كما أن تثبيت الكتابة للروايات المتعددة للقصيدة الواحدة أو الحادثة التاريخية هو الذي يسهل علينا اكتشاف ما بين هذه الروايات المختلفة من تضارب وتباين واختلافات تصعب ملاحظتها في ظل الرواية الشفاهية الشاردة. ومن هنا نجد أن اكتشاف قواعد اللغة العربية وأوزان الشعر العربي، وغير ذلك من الإنجازات العلمية في مجالات اللغة والأدب لم تأت إلا بعد تفشي الكتابة في القرن الثاني الهجري، وفي هذه الفترة ذاتها أيضاً بدأت الاختلافات في رواية القصائد الجاهلية تشكل معضلة تسترعي الانتباه وتثير التساؤلات والشكوك. وقبل ذلك عند الإغريق نجد أن ظهور الكتابة ارتبط بظهور علم التاريخ على يد هيرودوتس Herodotus وعلم القياس المنطقي على يد أرسطو Aristotle.

غياب الكتابة غيب الحس التاريخي عند الرجل الأمي وجعله يعيش دائماً في الحاضر. أحداث الماضي البعيد التي لم تعد ذات صلة بالحاضر تنتفي الحاجة لإعادة الحديث عنها وتكرارها فتتبخر من الذاكرة أو تُحوّر وتحدّث بشكل تلقائي وعفوي وتدرجي غير محسوس، وربما غير مقصود، في انتقالها شفاهياً من راوٍ لآخر ومن جيل لجيل مما يفقدها هويتها الأولى لتصبح متوافقة مع متطلبات كل عصر. فالمفردات التي فقدت دلالاتها تندثر في حال التوقف عن استخدامها أو تستبدل بغيرها أو يتغير نطقها أو دلالاتها لأنها لم تقيد في قواميس ومعاجم تحفظها من الضياع وتسجل تاريخها الدلالي وتستعرض المعاني المختلفة التي مرت بها في استخداماتها عبر العصور. فالكتابة مثلاً سجلت لنا مفردات العصر الجاهلي والتي يمكننا الرجوع إليها والتحقق منها بصرف النظر ما إذا كنا نستخدمها الآن أم لا، لكننا لا نملك أي معلومات ذات بال عن اللغة العربية في العصور التي سبقت العصر الجاهلي لأنها لم تصلنا عن طريق التقييد الكتابي. الرجل المتعلم يعرف الكثير من خلال قراءته واطلاعه على المصادر المكتوبة عن التاريخ العربي منذ عصور ما قبل الإسلام حتى الوقت الحاضر، على خلاف الرجل الأمي أو البدوي في الصحراء الذي لا يعرف من التاريخ إلا نتفاً من الروايات الشفاهية المشوشة التي لا يتعدى عمقها الزمني مائتي سنة. غمّر الماضي بمقتضيات الحاضر ومتطلباته يجعل الإنسان الأمي ينظر إلى أمس دائماً بعيون اليوم دون أن يدرك حقيقة التغير والتطور أو يعي مسيرة الزمن وعمق التاريخ فيركن إلى الاعتقاد بأن العالم كان وما زال وسيظل كما هو. فالأنساب والأصول والتشكيلات القبلية القديمة تُنسى

ويتصرف أبناء القبيلة كما لو كان التكوين القبلي الحاضر أزليا منذ بداية الخليفة. الشعوب الشفاهية تعكس التاريخ وترويه بالمقلوب بحيث تبدأ من الحاضر باتجاه الماضي، تماما مثل تتبع النسب من الأحياء نكوصا إلى الأسلاف. خذ مثلا الأسطورة التي تتحدث عن نشأة ولاية الغونجا Gonja في شمال غانا. تقول الوثائق التي سجلها الإنجليز في بداية دخولهم المنطقة مع بداية القرن العشرين أن مؤسس الولاية كان له سبعة أبناء كل منهم يحكم مقاطعة من مقاطعات الولايات السبع. ومع مرور الوقت اندمجت أحد المقاطعات بجارتها بينما اختفت أخرى بسبب تعديل الحدود. وهكذا تقلصت مقاطعات الولاية من سبع إلى خمس. وحينما أعيد تسجيل تاريخ الولاية مرة أخرى بعد ستين سنة من المرة الأولى تبين أن الأسطورة عدلت وحدثت تلقائيا بحيث أصبح أولاد المؤسس خمسة فقط بعدد المقاطعات المتبقية من الولاية (Goody 1968: 30-34). مثل هذه التغييرات تزحف على النص الشفهي دون أن يشعر بها أحد ودون أن يستطيع أحد أن يقف في طريقها وذلك لعدم وجود نص أصلي مثبت يمكن الرجوع إليه للمقابلة والتحقق. وإذا ما تدبرنا مثل هذه الحقائق ووضعناها نصب أعيننا أدركنا أن الكثير من التغييرات التي طرأت على نصوص الأدب الجاهلي بعد ظهور الإسلام قد يكون مرد معظمها في المقام الأول إلى مثل هذه الآليات، التي هي من خصائص وطبيعة الآداب الشفاهية والثقافات الأمية، وليست دائما وبالضرورة، كما يزعم أصحاب نظرية الانتحال، تزييفا مقصودا أو تدليسا متعمدا تحدوه الدوافع السياسية والاعتبارات الدينية، وإن كنا لا ننفي هذه الاعتبارات على وجه الإطلاق، بل نوكد على أن طبيعة النقل الشفاهي تسهل عمليات الانتحال.

الشعر الجاهلي ونظريات الأدب الشفهي

النتائج التي يقود إليها تطبيق نظرية الصياغة الشفهية على الشعر الجاهلي لا تختلف كثيرا عن نظرية الانتحال في أنها تلقي بظلال كثيف من الشك حول حقيقة وجود الشعراء الجاهليين وحول مصداقية الشعر الجاهلي وموثوقيته التاريخية، وفي الزعم بأن هذا الشعر الذي نطلق عليه مسمى الشعر الجاهلي لا يعود أصلا إلى العصر الجاهلي وإنما إلى عصر التدوين الذي ابتدأ مع بداية القرن الثاني للهجرة. ولكن على الرغم من اتفاق النظريتين في النتائج التي توصلتا إليها فإن كلا منهما يعزو ذلك إلى أسباب مختلفة. ترى نظرية الانتحال أن الرواة الإسلاميين تعمدوا بوعي وعن قصد انتحال هذه الأشعار ونسبتها لشعراء جاهليين يحدوهم إلى ذلك دوافع عديدة مختلفة، أهمها الدوافع الدينية والسياسية والقبلية والشعبوية. أما أصحاب نظرية الصياغة الشفهية فهم يرون أن ما حدث هو نتيجة حتمية تعود أساسا إلى طبيعة النظم الشفهي كما حددتها النتائج التي توصلت لها نظرية الصياغة الشفهية oral formulaic theory التي استحدثها العالم الأمريكي ميلمان باري Milman Parry من خلال الأبحاث التي أجراها على الشعر الملحمي في يوغوسلافيا ثم طورها من بعده تلميذه ألبرت لورد Albert Lord وروج لها في كتابه *The Singer of Tales*. تطبيق نظرية الانتحال أو نظرية الصياغة الشفهية على الشعر العربي تقوم على تفويض جهود اللغويين العرب في دراستهم وفهمهم لطبيعة هذا الشعر وتفترض عدم إدراكهم لخصائصه الشفهية.

نظرية الانتحال

يفترض أصحاب نظرية الانتحال من أمثال فلهم ألفرت Wilhelm Ahlwardt وإغنتس غولدتسيهر Ignace Goldziher وديفيد مرغوليوث David Samuel Margoliouth وطه حسين أن الدين الإسلامي أحدث تغيرا جذريا في جزيرة العرب وقطية بين الماضي والحاضر أصبح معها من المستحيل أن يكون هناك أي نوع من الاستمرارية بين العصر الجاهلي وصدر الإسلام، لا في اللغة ولا في المفاهيم والمصطلحات الدينية. يقول مرغوليوث إن "وجود أفكار إسلامية في أعمال واضحة الوثنية هو دليل واضح على أنها زائفة منحولة، كذلك فإن استعمال اللهجة التي جعلها القرآن كلاسيكية يدعو إلى ارتياب شديد" (مرغوليوث ١٩٨٦ : ١٢١).

هذا الموقف يفترض أن الدعوة المحمدية هي نقطة الصفر والبداية التي منها انطلقت لاحقا فجأة ودفعة واحدة كل التطورات الروحية واللغوية التي طرأت على الجزيرة العربية مع بداية القرن السابع الميلادي، أو كما يقول مرغوليوث "لقد كانت

رسالة محمد حدثا هائلا في بلاد العرب وكانت تتضمن قطعا للصلة بالماضي، مما لا نجد له إلا نظائر قليلة في التاريخ" (مرجوليوث ١٩٨٦ : ١٠٩). كما يستشهد مرجوليوث على موقفه هذا بمقولة "الإسلام يجب ما قبله" والتي يبدو أنه فهمها فهما خاطئا. لكن الواقع أن الرسالة المحمدية جاءت نتيجة حتمية وتتويجا طبيعيا للتراكم التدريجي لهذه التطورات التي سبقتها ومهدت لها وهيأت لقبولها.

ولنبداً بالمسألة الدينية. فهم من ناحية يقولون أن الشعر الجاهلي، على خلاف النقوش، لا يكاد يتضمن أية إشارات دينية، ولو كان هذا الشعر صحيحا لأعطانا صورة واضحة وصادقة عن ديانات العرب ومعتقداتها في الجاهلية، ثم يعودون من ناحية أخرى، وعلى النقيض من ذلك، يسوقون العديد من الشواهد الشعرية التي يزعمون أنها متشعبة بروح الإسلام ومصطبغة بصبغته الدينية ولا يمكن إلا أن تقوم دليلا على زيف هذا الشعر واختلاقه من قبل الرواة المسلمين، وحجتهم في ذلك أن هذه الشواهد تتضمن مفردات ومصطلحات وردت في القرآن الكريم مثل الله والرحمن والجنة والنار والجحيم وجهنم والحياة الدنيا والحياة الآخرة، وهلم جرا. ولكن إذا سلمنا بأن القرآن أنزل بلسان عربي مبين فما عساه أن يستخدم إلا مفردات شائعة بين العرب من قبل يعرفونها ويفهمونها! فالقرآن لم يأت بمفردات جديدة غير معروفة وإن كان في بعض الأحيان استخدم هذه المفردات بمعانٍ ودلالات جديدة. فالجنة مثلا لها معنى دنيوي معروف قبل الإسلام ويشير إلى الحديقة الغناء التي تُجنُّ "تخفي" من في وسطها لكثافة أشجارها، كذلك النار تعني هذه النار التي نوقدها، وإن زاد توقدها وحرارتها عن الحد المعتاد سميت جحيما أو جهنما، لكن الإسلام استخدم هذه المفردات كمصطلحات دينية تشير إلى ما يناله الإنسان من ثواب أو عقاب في الحياة الآخرة جزاء على ما قدم في دنياه. ومن المعروف أن غالبية المفاهيم والشعائر الإسلامية من صلاة وحج وصدقة كانت موجودة من قبل لكن الإسلام هذبها وصرفها كلها خالصة لوجه الله. ومن المعروف أيضا أنه في زمن النبي محمد وقبله كان هناك الكثير من المصلحين والدعاة ومدعي النبوة من أمثال الأسود العنسي ومسيلمة وقس بن ساعدة وورقة بن نوفل وأمّية بن أبي الصلت الذي ترد في شعره الكثير من المفردات والمفاهيم القرآنية لدرجة أن كليمان هوار اتهم النبي محمد باستعارتها منه (حسين ١٩٢٧ : ١٤٢). ولا ننس أيضا أن الكثير من المفردات القرآنية ترد في الكتب السماوية التي سبقت الإسلام بعدة قرون والتي كان بعض العرب على علم بها. ثم إن كلمة مثل "الله" قد تستخدم للإشارة على وجه العموم إلى أي إله معبود. أما عبارة "قبلة القصاد" التي يستدل منها مرجوليوث أن البيت الذي وردت فيه منحول على عنتره (مرجوليوث ١٩٨٦ : ١١٤) فلا حجة فيها لأن كلمة "قبلة"، وإن كانت في الإسلام تشير إلى الجهة التي يؤمها المصلي، كانت أصلا

تستخدم للإشارة إلى أي جهة يؤمها الشخص لغرض ديني أو دنيوي. وكذلك "ركوع" و "سجود" فالناس يسجدون لله الواحد القهار، كما يفعل المسلمون، لكنهم قد يسجدون لأي آلهة أو أي شخص عظيم.

ويصعب علينا أحيانا معرفة ما إذا كان هذا الشاعر الجاهلي أو ذاك بدويا أو حضريا، ولكننا في موضوع الدين يمكننا أن نستدل بالشعر النبطي ونقول بأن شعراء الحضر أكثر تعرضا للدين من شعراء البدو الذين من عاداتهم ألا يكثرثوا كثيرا بأمر الدين التي يجهلون لها ولا يلقون لها بالا، خصوصا منهم الموغلون في البداوة، لأن الدين حضري، كما في القول المأثور. وهذا ما تشير إليه كتب الرحالة الذين جابوا الصحراء العربية في القرن التاسع عشر من أمثال والن: (Wallin 1979: 311, 134, xxxi) وبوركهارت (Burckhardt 1831/I: 282) وبالغريف (Palgrave 1865-66/I: 33, 10) والليدي أن بلنت (Blunt 1879/I: 216) وموري Murray الذي يشبهه عدم اكتراث البدو بالدين بعدم اكتراث قبائل بني إسرائيل بتعاليم النبي موسى: (Murray 1935: 147, 173, 200) وألوييس موزيل الذي يقول عن قبيلة الروله "لقد أدهشني ما وجدته من تحول البدو إلى الإسلام منذ عام ١٩٠٩. ففي عام ١٩٠٨ وعام ١٩٠٩ لم أر رويليا واحدا يقيم الصلاة لكن الأمر أصبح مختلفا في عام ١٩١٤" (Musil 1927: 426). وهذا أيضا ما تشير إليه أشعار البدو، كما في قول منديل الفهيد (فهيد ١٩٩٥: ٢٢٣):

هذا خال نيب ابن هدلان من أمراء الخنافر قحطان يدعى المزحم في وقت آل سعود
يرغمون البوادي على تقويم دينهم والصلاة وكانوا على جهل عظيم وهو بدوي قال أبيات
بنوع من الشرك ولكنه من بعدها بوقت حسن الله سيرته وكان من أطوع جماعته بالدين
أما الأبيات:

يأليت من ياخذ وري العبر شدّه ما عاد نسمع بالمساجد ونين
إن مت حطوني مع المستردّه حانور قبيري لا يجي المسلمين^(١)

وما أكثر النواذر التي تحكى عن جهل الأعراب بأمر الدين وقلة اكتراثهم بها. الحياة البدوية بطبيعتها معرضة للهلاك بسبب القحط والجوع والغزاة وأسباب أخرى، لذا فهي بحكم الضرورة حياة عملية دنيوية تستنفد طاقتها المحدودة للتشبث بالحياة والبحث عن البقاء في هذه الدنيا دون أن يكون لديها رصيد فائض من الطاقة للبحث في أمور الغيب والحياة الآخرة. وربما فسرت الإشارات الدينية في النقوش أن النقوش لا يرومها إلا الأمم التي نالت حظا من الحضارة والاستقرار والرخاء مكنها من توظيف الكتابة ومن بلورة عقيدة دينية واضحة. ولقد أصاب أ. بروينلش Erich Braunlich في قوله:

لوحظ منذ وقت طويل أن قصائد العصر الجاهلي لا تفصح إلا قليلا جدا عن ديانة العرب
القدماء، وهذا أمر غريب. وقد أرجع البعض هذا الأمر إلى كون العلماء المسلمين صدموا
بالمضمون الوثني للمواضيع الدينية ولهذا استبعدوها وحذفوها. ومن المؤكد أن هذا الأمر

(١) المستردّه: المرتدون، ويقصد المسلمين من أبناء البادية الذين ارتدوا عن أعرافهم القبلية.

حدث في بعض الأحيان. لكنه ينبغي علينا ألا نبالغ في تقدير هذه التغييرات. ذلك أن حملة الشعر، البدو، كانوا في كل الأزمان قليلي الحظ من التدين، ولا يمكن في هذا المجال أن يوضعوا في نفس مستوى شعوب النقوش العربية الجنوبية.

... ولما كانت اللغة والوزن مشتركين بين اللهجات وثابتين جوهريا، فإن الموضوعات المطروقة مشتركة بين الشعراء وثابتة نسبيا. ولهذا السبب يميل جاسكل Gaskel ومعه الحق إلى افتراض أن "الأوثان الحاملة لخصائص القبائل" لم تكن أبدا مألوفة في الشعر، بعكس الاعتقاد في المصير وفي علائم البخت omina وهو اعتقاد كان ملكا مشتركا، وفي مقابل "الله" الذي كان، على الأقل من حيث الاسم، إن لم يكن أيضا في التصور، يسمو فوق كل القبائل في العصر الجاهلي. لهذا ليس بغريب أن يظهر اسم "الله" مرارا عديدة في الشعر الجاهلي. فمجرد ورود اسم "الله" ينبغي ألا يعد سببا كافيا للطعن في صحة بيت من الشعر (الجاهلي).

... وليس من الممكن أن نفحص هاهنا عن كل المواضيع التي أوردها مرجوليوث وذكر أنها تحمل طابعا إسلاميا. وربما ينبغي علي أن أضيف هاهنا كلاما عاما، فأقول إن مجرد الإشارة إلى وقائع جاهلية، يرد ذكرها أيضا في القرآن، لا تدل على اعتماد هذه الأشعار على القرآن وعلى أنها إسلامية المصدر. فمن الممكن جدا أن تكون جزءا من "أساطير الأولين" الشائعة في الجاهلية والتي أخذ أهل مكة الكفار على النبي إدراجها في وحيه. وأدرج من بين هذه ذكر عاد وثمود وإرم في الشعر (بروينلش ١٩٨٦: ٤٠-٤١).

ومع ذلك فإن الشعر الجاهلي لا يخلو من الإشارة إلى المعتقدات الوثنية والأصنام، عدا الإشارة إلى ممارسات وثنية أخرى لا يقرها الإسلام مثل الغزو والسلب والنهب والمفاخرات القبلية والحض على الثأر وشرب الخمر والقمار والاستقسام بالأزلام ووآد البنات والسبي وأمور أخرى يطول شرحها. وقد ألف ابن الكلبي كتابا كاملا عن الأصنام أورد فيه عشرات الشواهد الشعرية لشعراء معروفين يشير فيها قائلوها إلى الأصنام. وفي كتابه يتبين أن ابن الكلبي كان يبحث ويلح في البحث عن شواهد شعرية ليستشهد بها في كتابه لكنه في كثير من الأحيان لا يجد بغيته مما يدل على أن الأصنام والمواضيع الدينية لم تكن تشكل في ذاتها موضوعا شعريا خصبا كالأطلال مثلا أو الراحلة أو المطر أو الخيل أو غير ذلك من المواضيع المفضلة لدى الشعراء الجاهليين. كما أن محاولات ابن الكلبي في البحث والتي لم تكن دوما تكلل بالنجاح لدليل على أنه لم تكن هناك حملة منهجية منظمة من قبل اللغويين العرب لتنقية الشعر الجاهلي من المعتقدات الوثنية، كما يزعم أصحاب نظرية الانتحال، لأن عصر ابن الكلبي كان مبكرا (توفي عام ٢٠٦ هـ) وسابقا على الكثير من اللغويين الذين يفترض أنهم قاموا بتلك الحملات التطهيرية. ثم لماذا يظهر اللغويون الشعر من أي إشارة للأصنام والمعتقدات الوثنية ولا يفعلون ذلك في أسماء الأشخاص (تيم اللات، زيد مناة، عبد العزى، عبد مناف، الخ). وفي الأمثال وأيام العرب وقصصهم وأخبارهم التي وصلتنا من العصر الجاهلي والتي تزخر بتلك الإشارات، علما بأن تطهير النصوص النثرية أسهل من تطهير النصوص الشعرية المحكومة بقيود الوزن والقافية. وكانت عبادة العرب للأصنام في الجاهلية أمر مسلم

به ومفروغ منه بالنسبة للعلماء ولعامة الناس ولم يكن الخوض في ذلك يسبب حرجا ولا حساسية لأي أحد. والواقع أنه لو افترضنا أن اللغويين العرب عبثوا بمضامين الشعر الجاهلي مدفوعين إلى ذلك بدوافع التقوى والورع الديني لكان الأولى بهم أن يستزيدوا من ذكر الأصنام ويؤكدوا على تخبط الجاهليين في الممارسات الوثنية ليؤكدوا فضل الإسلام ودوره في انتشال العرب من ظلمات الجهل والشرك إلى نور التوحيد والإيمان. ولماذا يُعمل اللغويون أقلامهم لتنقية الشعر الجاهلي، الذي قيل قبل الإسلام، من ذكر الأصنام ويتركون خمريات الشعراء المسلمين وأشعارهم التي تترع بالمجون والغزل بالذكر!

ومن الغريب جدا أن يزعم طه حسين أن ما ورد في الشعر الجاهلي عن الجن وأخبارهم والاعتقاد بوجودهم كله وضع بعد الإسلام لتبرير سورة الجن ولجأرة ما تفرضه العقيدة الإسلامية من الاعتقاد بوجودهم (حسين ١٩٢٧: ١٢٣-٥). الأمر الطبيعي أن نزع أن سورة الجن وما ورد من ذكر لهم في سور القرآن الأخرى يفترض وجود الاعتقاد بالجن ورسوخه عند عرب الجاهلية. أليس الاعتقاد بالجن والأرواح موجود لدى كل الشعوب وفي كل الأزمنة والأمكنة؟ ولدينا في الشعر النبطي العديد من القصائد التي يقال أن الجن قالتها أو أوحى بها إلى قائلها، مثل القصيدة التي مطلعها (ثميري ١٩٧٢: ٣٣):

ياقارع الدمام سم اقـرعه قم عـز من لا طول ليله ينام
سقوى سقى الله وادي المـجمعه من رايح يوضي بجنح الظلام
كما روى لي شخصيا محمد ابن حويل ابن علي العصيمي سالفه طويلة عن والده حينما كان نازلا على بنبان مع اثنين من جماعته المصابين بالجدرى "مجدر" منها قوله:

يوم جا ليلة من الليال، الركائب ضُعا ف والبيت صغير والزمان واطيهم وفي الشتا وربعه عنده
مجدر وهو، يعني والدي، مقلط دلاله على النار ويصب ويتقوى وانا لحقت عليه ما ينام من الليل
الا الربع. قال: والله ليا الرجال اللي يوم جا وجلس مرتكي له على مشعاب وعليه بشت مرقة
برقع حمر، لبايد، بشيت وشيقر يقولون مرقة بلبايد حمر، ويرتكي على المشعاب والنار
مجذوي^(١) والدلال عليها. قال اللي جلس على الرماده، اللي هو من الجن:

سمعت نجر دن وانتـه تغني وجيتك على حس الغنا والدين
والليل ظلمما والذبابه حـدني وسمعت نجر يقعد النايمن^(٢)
استقعد أبوي وهو مرتكي على النجر حاطه تحت كوعه قال:
وابوي لو يمحنك ما ممتحني لو ان عندك من يجـر الونين
ما يجتمع في المجلس انسي وجني لكن انت قم عن مجلسي ياللعين

(١) مجذوي: أي جمر يتلظى بدون لهب.

(٢) يعتقد أهالي نجد أن الجن باستطاعتهم التخفي والتستر عن بني الإنسان ولكن الجني إذا تقمص جسد حيوان وراه الذئب في تلك الحال لا يستطيع الجني أن يعود إلى أصله فيأكله الذئب، يقول ابن لعبون:
في صحنه كنه قفا الترس مقلوب فرح به الجني على فـده الذيب

نَفَضَ بِشْتِهِ الْجَنِيِّ وَقَالَ: أَعْرَا مِنْكَ وَإِبْرَاءُ، وَسَرَى حِدْرَ ظِلَامِ اللَّيْلِ.
 هذا بالنسبة للدين، أما بخصوص اللغة فإن المشككين بصحة الشعر الجاهلي يزعمون أن من الدوافع التي كانت وراء انتحال الشعر الجاهلي رغبة اللغويين في إيجاد شواهد من الشعر العربي القديم لشرح وتفسير المفردات والألفاظ القرآنية والأحاديث النبوية. ويرد السير تشارلز ليال Sir Charles James Lyall على هذه الادعاءات قائلاً بأن

الشعر القديم مليء بالألفاظ كانت غريبة على العلماء الذين كانوا أول من عرض هذا الشعر على محك النقد. فقد كانت تنتمي إلى مرحلة لغوية أقدم من عصرهم، وكانت غير مستعملة في الزمن الذي كتبت فيه القصائد وجمعت الدواوين. ولا بد من أن يتنبه كل من اتصل بالشروح القديمة وعرفها (وهي المادة التي جمعت منها المعاجم الكبيرة فيما بعد) إلى أن الشراح -الذين يختلفون اختلافا كبيرا فيما بينهم- توصلوا إلى شرح الصعوبات بمقابلة عبارة بأخرى، وبالجدل والنقاش، لا بالرجوع إلى لغة الخطاب التي لم تعد تحوي الألفاظ التي يبحثون عن معناها. وتعتمد المعاجم كل الاعتماد على الشعر القديم وعلى القرآن والحديث، وتفترض صحة الشعر الجاهلي كما تسلم بصحة القرآن والحديث (أسد ١٩٥٦: ٣٧٣-٤).

وهذا يتفق مع أ. بروينلش في قوله:

ولو كانت "كل الأشعار الجاهلية وربما كل الأشعار السابقة على العصر الأموي" منحولة، وأنها صنعت على الأبر في العصر الأموي، فإنه لن يكون مفهوما لماذا فضل علماء اللغة الذين ازدهروا في نفس العصر، باعتبار اللغة أداة مساعدة لتفسير القرآن، نقول لماذا فضلوا أخذ شواهدهم من الشعر الجاهلي على أخذها من الشعر الأموي، لأنه لن تكون لغة الشعر الجاهلي أقرب إلى القرآن من لغة الشعر الأموي (بروينلش ١٩٨٦: ١٤١).

ويستبعد المشككون في الشعر الجاهلي وجود لغة أدبية مشتركة قبل نزول القرآن تنتظم كافة القبائل العربية من شمال الجزيرة إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها. يقول مرغوليوث:

فكل هذه القصائد نظمت بلغة القرآن، وإن عثرنا هاهنا وهامناك على كلمة أو شكل يقال إنه ينتسب إلى قبيلة بعينها أو منطقة من المناطق. فإن افترضنا أن فرض الإسلام على قبائل شبه الجزيرة العربية قد وحد لغتهم، لأنه زودهم بنموذج لسلامة اللغة لا نزاع فيه وهو القرآن، فإن ثم نظائر لهذا، فالفتح الروماني فعل الشيء نفسه في إيطاليا وبلاد الغال (فرنسا) وأسبانيا. لكن من الصعب أن نتصور وجود لغة مشتركة قبل مجيء الإسلام بهذا العامل الموحد، لغة تختلف عن لغات النقوش وانتشرت في كل أرجاء شبه الجزيرة العربية. فلا بد أنه كانت بين القبائل المختلفة، أو على الأقل مجموعات القبائل، اختلافات واضحة في النحو والألفاظ (مرغوليوث ١٩٨٦: ١١٨-٩).

ويكرر طه حسين نفس المقولة بإسهاب وإطناب ويؤكد أن القرآن فرض لغة قريش وجعلها لغة موحدة على قبائل العرب بعد أن كانت قبل الإسلام تتحدث لغات ولهجات مختلفة، وأن القبائل العربية قبل الإسلام كانت متقاطعة متنازعة "وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات" (حسين ١٩٢٧: ٩٣)، ثم يتساءل:

كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات، وإذا لم يكن نظم القرآن، وهو ليس شعرا ولا مقيدا بما يتقيد به الشعر، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل، فكيف استطاع الشعر، وهو مقيد بما تعلم من القيود، أن يستقيم لها؟ وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي، أي كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة، وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل؟ (حسين ١٩٢٧: ١٠٣).

ولقد تصدى عدد من الباحثين للرد على هذه التساؤلات والشكوك منهم أ. بروينلش الذي يتفق مع طه حسين ومرغوليوث في تأكيدهم على اختلاف عربية الجنوب عن عربية الشمال لكنه لا يستبعد احتمال أن بعض الأفراد من جنوب الجزيرة العربية، وليس كل أهل الجنوب، كانوا يتقنون لغة الشمال لدرجة تمكنهم من نظم الشعر بها، كما أن البعض من قبائل الجنوب كانت أصلا قد تركت موطنها الأصلي وهاجرت واستقرت بين القبائل العدنانية. وطه حسين يشكك في هذه الهجرات أو أنه ينفي حدوثها مع العلم أن تدافع القبائل العربية من جنوب الجزيرة العربية ووسطها نحو الشمال ظاهرة معروفة وموثقة وكانت مستمرة حتى وقت قريب، وآخر هذه الهجرات هجرة شمر الجربا وعنزة إلى العراق وبلاد الشام وهجرة الضياغم إلى الجبلين. أما بالنسبة لعرب الشمال فإنه على الرغم من اختلاف لهجاتهم وجدت لديهم لغة أدبية مشتركة ينظمون بها شعرهم، كما أن الفروق اللهجية في النطق يمكن أن تظهر في هذه اللغة الأدبية المشتركة لو أن الكتابة لم تطمسها وتوحد نطقها (بروينلش ١٩٨٦: ١٣٢-٣). أما فلهلم ألفرت فيقول بأن اختلاف اللهجات ينحصر غالبا في اختلاف الألفاظ والمفردات أو معانيها، لكنه لا يطال الأشكال النحوية والاشتقاقية التي يقوم عليها الوزن والقافية "ولو كان الأمر بخلاف ذلك، لكان علينا أن نفترض أن النحويين قاموا بتعديل أشعار الشعراء غير القرشيين من أجل أن يصبوها في قالب الوزن وهذا أمر غير ممكن" (ألفرت ١٩٨٦: ٤٦). ومن المستبعد أن تستطيع قريش أن تفرض لغتها على العرب، كما يزعم طه حسين (حسين ١٩٢٧: ٨٩)، بهذه السرعة التي تمت بها بعيد البعثة وانتقال الأمة العربية من عصر ما قبل التاريخ والتدوين إلى عصر التاريخ والتدوين. الأخرى أن وجود لغة مشتركة بين القبائل العربية هو الذي سهل انتشار الإسلام وسهل على العرب في كل أصقاع جزيرتهم فهم الرسالة القرآنية. ولا ننس أن شتى القبائل العربية من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب ومن أقصى الشرق إلى أقصى الغرب كانت ترسل وفودها إلى الرسول لمبايعته وكان التفاهم معها يتم بكل سهولة ويسر ودون أدنى مشقة. وقبل ذلك كان الشعراء من نجد والحجاز يفدون على المناذرة في العراق والغساسنة في الشام ويمدحونهم وينالون عطاياهم. ثم أنه لو كانت هناك أشعار أو آداب بلغات القبائل الخاصة في العصر الجاهلي فلماذا لم يصلنا منها شيئا ولم

يسجلها اللغويون الذين صرفوا جزءا من اهتمامهم لتسجيل وتوثيق ظواهر اللهجات القبلية؟

ومن أوجه القصور في الدراسات العربية التي تحول دوننا ودون فهم هذه المسائل عزل الأبحاث اللغوية والأدبية عن الاعتبارات الإثنوغرافية وعدم قدرتنا على الانسلاخ من هويتنا الحضرية والتحرر من ريق العيشة المدنية لنتقمص الشخصية البدوية ونتمثل تحديات الحياة الصحراوية ونتخيل المعيشة الرعوية بكل أبعادها. حركية القبائل العربية التي أتاحتها استئناس الإبل وتنقلاتها في غزواتها وبحثها الدؤوب عن المراعي لأذوادها وحياتها البدوية المتقلبة خلف قطعانها تكثف عمليات التواصل والاختلاط فيما بينها مما يضطرها إلى إيجاد وسيلة للفهم المشترك مهما تباعدت المسافات، وهذا بدوره يؤدي إلى تقارب اللهجات. ولكل قبيلة تحالفات أو علاقات سياسية ودبلوماسية وقانونية معقدة ومتشعبة مع القبائل الأخرى التي لا يدرك أبعادها إلا من سبر غور حياة القبائل البدوية، وهذا موضوع لا يتسع المقام هنا للخوض فيه بالتفصيل. فقط علينا أن نتذكر بأن القبيلة ربما تقضي فصل الربيع على ضفاف وادي الرمة ثم تقضي فصل الصيف على ضفاف الخابور أو البليخ أو على مشارف حلب الشام، بحثا عن الماء والمرعى. تمعن هذه السالفة التي سجلتها من عبطان ابن برجس ابن هيكل الربع وذعار ابن مجول الربع:

هيكال الربع ولد عم سند الربع، واحد ولد عبهول والثاني ولد عبهيل. هيكال صار به زَعْلَةٌ على عبدالله ابن رشيد. ركب ذلوله وسير على مقحم، هو بِنَعَجِه ومقحم بخب التمياط. قال: يامقحم، ركبنا التومان يقولون القاع الفوقي طيبه ونبي نزوع هالسنة عن ديرة ابن رشيد، نبي نزوج يم هكالديار الشماليه هذيك، نغرب. قال مقحم: لا ياهيكل، البل عطتنا راس حوار، ولاد -معه خمس قطعان مقحم- ولا نقوى نشيل، نصبر هالسنة ياراع العليا وانشا الله الدايره نغرب، هالسنة قضبنا الوقت، ولا من شي يغضب حيل على ابن رشيد، وابن رشيد شيخ شمر، حنا وغيرنا. جا لُهْلُه بِنَعَجِه. ويغرب هيكال معه الوجعان ومعه ابن درعان الثابتي ومعه ابن معبيل. الربعة بينهم هم والهذال عيافه وعرافه، ما ياكلوننا الهذال ولا ناكلهم، جلينا عندهم قبل ومثنه صارت صحبة بيننا، متعاملين حنا واياهم على إن جهامتكم يالتومان ومظهوركم هو ركبكم، بيننا صحب، عملُه. يوم جوا شناق المات، قربوا لابن هذال وازعج له هيكال هكالركاب اتنا حنا التومان جيناكم واننا نزلنا وزنكم حسب العملة اللي بيننا قبل. قال: والله اما الربعه مطلعين، الربعه مطلعين، واما اللي معهم عليهم العقال مثني. يوم جوه ابن درعان وابن معبيل والوجعان ذبح لهم الذبيحه وقال لهم: والله اما رفيقكم بدل لي النيه، يبي العقال مثني عليكم، هذا هو مرسل لي رجأله ابن مقحيط، وش انتم شايفين؟ قال ابن معبيل: ياراع العليا من قاد الذبيخ بيعره. قال: ايه انتم شيلوا على اباعركم بسكوت ويجينن المسكي اللي عند الفلان، راعي عندهم من المسكا، يجينن. المسكا من عنزه، سبعة. يوم جا قال: ترى لك بعير انت، بدل ما شرطك حوار أو لقاح نبي نعطيك بعير ونبيك ترفقنا عن ربك، نبي ترانا قُصَرا، جيرانك، على شاتنا. قال: انا رجل هذولفي براسي ما افككم انا. قال: انت وراك عرب يفكوننا حنا واللي غيرنا، وانت نبيك سنن مخبول معنا نتعلث بك. مشاهم المسكي لين وصلوا المسكا. قبل ما يمشون، يوم هم بديرة الهذال ورجال ابن هذال

عند هيكل يبي يأخذ منه العقال مثني على اللي معه من غير التومان، قامن حريمه، حريم هيكل يشيلن على الزمل وما حملوا من الزمل يُطَرَّ بعيد لا يشوفه رجال ابن هذال. بيت هيكل مخومس، كبير. رجال ابن هذال عندهم قاعد يتعشى. يوم ثار: الله يخلف عليهم، يا والله الكتبان يشوفهن. قال: انت اخلفت النية ياراع العليا! قال: اخلفته، مد رجلك، ويحط بهن الحديد، حد رجال ابن هذال لا ينهج يم معزبه، ابن مقيحيط اللي جاي يم هيكل يبي يأخذ العقال مثني. وانزلوا يالتومان على المسكا بالعلمه، شمالي سوريا من شرق، بالقعره. وانزلوا عليهم وحيوا بهم وهذا. يوم وصلوا المسكا هدوا ابن مقيحيط، رجال ابن هذال. يوم هدوه جاك ونوخ على بيت ابن قُلادان، كبير المسكا. قال: وش جايك؟ قال: جايين مرسلن ابن هذال يبي المثني. قال: المثني بين الحنايا والثنايا لعن الله أبو فرتك انت وابن هذال؟! يوم هم بديرتك ما قويت تاخذ عليهم شي، واليوم يوم جونا وقاصرونا تبي تاخذ عليهم العقال مثني، ما تخسا أنت وابن هذال. تونس هيكل عند المسكا ويوم انه جا عاد بالصفري واعبر طال عمرك من عند حويقة ابن مهيد حول حلب من جاي، ومنه يعبر للجزيره ويصير منزله يم طابان وحران هناك، من دون ماردين، يم ديرة الترك. ومنه عبر من عند الزاغور وولدن نياقه بالمعيزيله. غرب من الجبل قبل الربيع وصيف عند المسكا بحلب وصفر يم حران وماردين وولدن نياقه نكس بالمعيزيله بشنق لينه، بسنته، فر هالديار كله ما دارت عليهم السنه، وهم رحيل على اباعر.

ويقول دونالد كول Donald Cole الذي أمضى عامين يتنقل بصحبة قبيلة المرة في الربع الخالي أن القبيلة تقطع مسافة لا تقل عن ١٢,٠٠٠ ميلا في تجوالها في العام الواحد (Cole 1975: 39). ومن ناحية أخرى فإن الغزوات عادة لا تتم بين قبائل متجاورة وإنما بين قبائل متباعدة. وكلما بعدت المسافة كلما ضمن الغزاة عدم وجود ثغرات في القوانين القبلية "سلوم العرب" تلزمهم برد المنهوبات وكلما ضمنوا صعوبة الثأر لمن سقطوا قتلى في القبيلة التي هاجموها. وعادة ما تستغرق الغزوات ثلاثة أشهر، وقد ينطلق الغزاة من الأحساء في أقصى الشرق لغزو قبيلة حجازية في أقصى الغرب، مثلما كان يفعل العقيد فهد الدامر من قبيلة العجمان. ويقول ديكسون H. R. P. Dickson إن فيصل الدويش في أحد مغازيه انطلق من هجرة الأرتاوية في وسط نجد باتجاه الغرب مرورا بقبه ثم حائل واتجه مسرعا إلى الوجه على البحر الأحمر ومنها اتجه شمالا وهاجم قبيلة بلي ثم هاجم قبيلة بني عطية شمالا منها وأخيرا عاد بما كسبه عن طريق لينه ثم الرخيمية ثم حفر الباطن ثم الصمان عائدا إلى نقطة انطلاقه بعد أن أمضى أربعة أشهر وقطع ما لا يقل عن ١٥٠٠ ميلا (Dickson 1949: 354). وبعض ألقاب عقداء البدو تدل على بُعد مغازيهم مثل تركي ابن مهيد شيخ الفدعان من عنزه الذي كان يلقب الهذاب ودهام ابن قعيشيش أحد مشائخ الفدعان أيضا الذي كان يلقب مسواط بقعا، والمسواط (من الفعل يسوط) يكنى به عن كثرة الحركة وعدم الاستقرار، وصنيتان ابن شمیلان من بني رشيد الذي يلقب لوفان، كناية عن أنه يحذف "يلوف" نفسه في كل اتجاه بحثا عن الكسب. وكل هذه أمور سوف نفصل الحديث فيها حينما نتطرق إلى الحروب القبلية والغزوات، ولكن لا بأس من إيراد بعض الشواهد السريعة لتوضيح بعد المسافات التي يجتازونها في

غزواتهم. يقول ساجر الرفدي من قصيدة يصف فيها بعد غزواته التي تصل من نجد وحائل إلى جبل سنجار وإلى دير الزور:

كم عزيمة زحناه مع نوضة الطير
من حد حائل لين سنجار والدير
ومن نجد جبنا الصفر هن والمغاطر
مر مسانيد ومر محادير

ويقول ساجر أيضا يعدد الأماكن التي وطأها خيله من أبا الهيل إلى شبيح إلى قفار إلى حائل إلى الشعب إلى بيضا نثيل إلى الحفر:

على النضا والخيل دايم مشاويح
ياما عدينا يم ابا الهيل وشبيح
ومن الشعب جبنا حلال المصالح
وهل الحفر فاجيتهم بالمصايح

وهذه بعض أبيات من قصيدة لسليمان اليمني يصف فيها جرأة ساجر الرفدي ويصف بعد غزواته وأنه في غزوة واحدة، وعلى الرغم من بعد المسافات، هاجم الدويش شيخ مطير ثم شن الغارة على ابن لامي، زعيم آخر من زعماء مطير، وبعد أربعة أيام شربوا من جو خضرا وبعدها انقلبوا لمهاجمة ابن علي من شيوخ عبده من شمر وابن طوالة من شيوخ الأسلم:

غنام هام ويم طلعاه جئنا
شيفنا واغرنا فوقهن وانتدبنا
وهمنا الدويش بديرتنا وانقلبنا
وصبح اربع من جو خضرا شربنا
والصبح من فوق الركائب ركبنا
ولابن علي وابن طوالة ضربنا

والأعداء، مثلهم مثل الأصدقاء، مضطرون للتواصل والتخاطب مع بعضهم البعض وإيجاد أول لغة مشتركة للتفاهم وثانيا صيغة سهل حفظها وتذكرها وتداولها في ظل غياب الكتابة والتدوين. ومما يسهل وجود هذه اللغة المشتركة والصيغة الموحدة والمفاهيم العامة بين هذه القبائل أنها كلها تقطن نفس البيئة الإيكولوجية وتمارس نفس الحياة الرعوية وتواجه نفس التحديات التي تتطلب نفس الحلول. منذ نشأة البداوة العربية وحتى أفولها في القرن العشرين كان الشعر هو لغة التخاطب المشتركة بين القبائل البدوية، مهما كان موضوع التخاطب، من رد المنهوبات إلى افتداء الأسرى إلى التهديد والوعيد إلى طلب الصلح أو التحالف إلى طلب الجوار، وهلم جرا. يسجل الباحث الهولندي مارسيل كوربرسهوك P. Marcel

(١) عزبه: إبل عازية في المرعى. زحناه: نهباها. عندهن: الضمير يعود للإبل. نوضة الطير: نهوضه من عشه في الصباح وطيرانه طلبا للرزق.

Kurpershoek انطباعاته عن الشعر البدوي بعد أن أمضى بعض الوقت يدرسه دراسة ميدانية مباشرة:

في بيئة الصحراء العربية نجد أن أي قصيدة أو سألقة تقدح أخرى غيرها - إما كمجارة لها أو معارضة أو مناقضة- يصبح الفضاء القبلي بكامله جراً ذلك مفروشا بشبكة متداخلة الخيوط من الموروثات القولية. تتحول هذه الموروثات ويطرق لا حصر لها إلى أصداء يُرجع بعضها البعض عبر الزمان والمكان وتشكل نصاً شعرياً تتجادل خيوطه التي لا ينتهي نسجها. لا ينطبق هذا على القصائد فقط بل أيضاً على الرواة أنفسهم الذين قد يتماهى أحدهم في مرحلة من مراحل النقل مع النص ويصبح هو ذات البطل الذي يخلده النص (Kurpershoek 1995: 4).

ربما يصعب على المرء في ظل الاختلافات القائمة بين مختلف لهجات القبائل ومناطق الجزيرة العربية في عصور العامية أن يتصور وجود ذلك الانتظام والاتساق اللغوي في عصور الفصحاة كما تحاول أن تصوره كتب النحو واللغة. التععيد والتقنين في كل شيء، وليس في اللغة وحدها، يميل دوماً نحو التنسيق والتشذيب والتهديب والقفز على الفروقات والتمايزات والتركيز على العموميات والعوامل المشتركة بحثاً عن الأطراد والاتساق والانتظام والابتعاد عن التشتت والشذوذ. وكتابة النصوص الشفهية تؤدي حتماً إلى تسوية الفروق الصوتية واللفظية وطمس الاختلافات في النطق. التفاوت الذي كان موجوداً في لغة عرب الجاهلية المحكية وكما كانوا يتخاطبون بها لا يقل عن التفاوت الموجود في لغة أهل الجزيرة ولهجاتهم في عصور العامية المتأخرة. لكن مع ذلك تبقى بين لهجات الجاهلية قواسم مشتركة وسمات مميزة توحيدها وتجعل منها جميعها ما نسميه باللغة الفصحى، مثل حركات الإعراب ووجود صيغة المثني وما يتعلق بالضمائر وأسماء الإشارة وغيرها من الظواهر الصرفية والصوتية. ومع ذلك لا بد من الإقرار بأن اللغة العربية التي كان يتكلمها العرب الأوائل لم تكن بذلك الانتظام الذي أضفته عليها الكتابة فيما بعد وجهود اللغويين العرب وأن الفروقات اللهجية في النطق والتلفظ كانت تتسرب إلى اللغة الفصحى المشتركة. لكن الانتباه لهذه الحقيقة لا يعني أن اللغويين العرب فبركوا ما نسميه باللغة الفصحى أو أن الحقائق النحوية والصرفية والصوتية التي تشكل في مجموعها ظاهرة الفصحاة لم تكن موجودة في عصر الجاهلية وصدر الإسلام. هذه اللغة الفصحى التي نتعلمها في المدارس ليست بالتحديد الدقيق ما كان يتكلمه العرب الأوائل ولكنها في نهاية المطاف شيء مؤسس على العربية التي كان يتكلمها أولئك الأوائل بنحوها وصرفها وأصواتها لأن القرآن الكريم وأشعار تلك الفترة تفترض ذلك. القواعد النحوية والصرفية والصوتية التي صاغها اللغويون العرب تسندها النصوص التي وصلتنا من تلك الحقبة. أشعار الجاهلية وصدر الإسلام وأمثالها ومجمل نصوصها الأدبية لا تستقيم معنى ومبنى ووزناً إلا بحركات الإعراب وغيرها من مظاهر الفصحاة. التشكيك في الحقائق اللغوية التي تشكل في

مجموعها ظاهرة الفصاحة سوف يترتب عليه تداعي البناء اللغوي لمجمل النصوص الشعرية والأدبية التي وصلتنا من تلك الحقبة، أو رفض هذا الإرث الأدبي جملة وتفصيلا على أنه مختلق من اللغويين العرب الذين كانوا يحيكون مؤامرة تضليلية ليوهموا الناس أن عرب الجاهلية وصدر الإسلام كانوا يتكلمون لغة وينتجون أدبا وفق القواعد التي زورها أولئك اللغويون والنصوص التي دلسوها (صويان ٢٠٠٠: ٨٨-٩١).

لو تفحصنا ما وصلنا من دواوين الشعر الجاهلي لوجدنا أنها، مقارنة بما فقد من الدواوين والمجموعات المثبتة في المصادر القديمة، لا تمثل إلا نسبة قليلة من مجموع الدواوين التي تمكن العلماء العرب من جمعها في القرن الثاني الهجري والتي كانت بدورها، وبشهادة أولئك العلماء، لا تمثل إلا قدرا ضئيلا من الشعر الجاهلي الذي فقد جله، أو كما يقول أبو عمرو بن العلاء "ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير". ومع ذلك فإن القصائد التي بين أيدينا والتي يربو عددها على ١٥,٠٠٠ بيتا تشكل كما لا بأس به. هذا الموروث الشعري الضخم يشكل في مجموعه قصائد متناصبة يفترض بعضها بعضا ويفسر بعضها بعضا، صهرتها الرواية والتداول على مر العصور وتعاقب الأجيال، كلها تشترك في نفس الخصائص الفنية والشكليات والمضامين والأغراض وفي الذخيرة اللغوية وأسماء الأشخاص والمواقع، وغير ذلك من السمات التي تجعل منها إرثا أدبيا متماسكا متناصبا رغم تنوعه وامتداده عبر الزمان والمكان. يضاف إلى ذلك أن اللغويين العرب وجهوا عنايتهم، إضافة إلى الشعر والأدب، إلى جمع اللغة والأنساب والمواقع ونباتات الصحراء وحيواناتها والخيل والإبل وأيام العرب ومواردهم وديارهم وفرسانهم وشيوخهم، وغير ذلك من المباحث التاريخية والإثنوغرافية التي تتقاطع وظيفيا مع المباحث الشعرية والأدبية وتستلهمها وتعتمد عليها وتُستخلص منها، مثلما أنها تفسرها وتشرحها. هذا التماسك الطبيعي والتلاحم العضوي والانصهار بين مكونات الموروث الشعري الجاهلي الضخم من جهة، وبينه وبين مجمل المعارف الغزيرة المتعلقة بحياة الجاهلية وتاريخها من جهة أخرى، يجعل من الصعب علينا أن نتصور أن الشعر الجاهلي في غالبية مزيف ومختلق، مهما كانت الدواعي والأسباب. كل علماء العربية الذين عاشوا في القرن الثاني الهجري والذين لا تفصلهم عن أقدم نص جاهلي أكثر من ثلاثة قرون كانوا متيقنين ومتفقين على أن ما جمعوه ودرسوه هو شعر جاهلي صحيح في جملته، وإن كان لا يخلو من شوائب الانتحال. هل من الممكن لأولئك العلماء، على كثرتهم وعلى اختلاف أهوائهم وتوجهاتهم ومشاربهم ومذاهبهم، والكثير منهم مشهود له بالنزاهة والأمانة ورجحان العقل، أن يتفقوا جميعا على تدبير وحبك هذه الخطة المحكمة

للتزوير والتدليس وأن يخلقوا هذا الموروث الشعري الضخم من لا شيء؟ محال. وعلينا أن نتذكر في هذا الصدد أنه بينما تقوم أوزان الأشعار اللاتينية والأغريقية مثلا على النبر stress فإن أوزان الشعر العربي وتفاعيله وتقطيع أبياته تقوم على البنية المقطعية للكلمات syllabic structure والتي بدورها تقوم على علاقة السواكن consonants بالحركات vowels الطويلة منها والقصيرة. وطالما اتفقت اللهجات في بنيتها المقطعية فإنه لا عبرة في هذا الشأن باختلافات النطق الأخرى من تفخيم أو إمالة أو تلتلة أو كشكشة أو كسكسة أو عنعنة، فكل هذه الظواهر لا تأثير لها على الوزن ما دام النطق والإيقاع اللفظي هو هو في حركاته وسكناته. وعلينا أيضا أن نتذكر بأنه توجد داخل النسق اللغوي الواحد لأي أمة أو مجتمع تفاوتات في مستويات الخطاب تختلف باختلاف الغرض الفني والوظيفة الاجتماعية. وينتقل المتكلم بين هذه المستويات بحرية تامة حسب الظروف والمناسبات الاجتماعية والسياقات اللغوية. وهذه حقيقة لغوية لم تحظ بما تستحقه من الاهتمام من قبل اللغويين العرب ولم يتم التنبه لها إلا في العصور المتأخرة على يد المختصين في علم اللغة الوظيفي وعلم اللغة الاجتماعي، وبمساعدة من أحدث الدراسات الإثنوغرافية والأنثروبولوجية. فلو نظرنا إلى أي لغة لوجدنا أن الأسلوب المستخدم في الأحاديث العابرة غير ذلك المستخدم في المناسبات الدينية أو الرسمية. واللغة الأدبية التي تستخدم في نظم الأشعار وصياغة الأمثال وحبك الحكايات وسرد السوالم أرقى من تلك المستخدمة في التخاطب اليومي أو في تبادل النكت. ولذلك فإن الأسلوب اللغوي الذي كان يستخدمه عرب الجاهلية في نظم الشعر كان بطبيعة الحال أرقى من الأسلوب الذي كانوا يستخدمونه في أحاديثهم العادية، وإن كان الأسلوبان ينتميان إلى نفس النسق اللغوي الفصيح، مثلما الأسلوب اللغوي الذي يستخدمه الشعراء العاميون في نظمهم أرقى من الأسلوب الذي تلجأ إليه العامة في أحاديثها اليومية، بما فيهم الأطفال والنساء وبقية مكونات الشرائح الاجتماعية التي تتوسل بتلك اللغة في تخاطبها اليومي. الفرق بين هذه المستويات اللغوية في الجاهلية وصدر الإسلام تستوي درجته مع الفرق بين اللغة الأدبية التي يستخدمها الشعراء العاميون وبين الكلام العادي الذي يلجأ إليه عامة الناس ويتخاطبون به في يومنا هذا. تختلف اللغة الفنية المستخدمة في الشعر والأدب عن لغة التخاطب اليومي سواء عند عامة الناس في العصر الجاهلي، عصر الفصاحة، أو عند العامة في العصور المتأخرة، عصور تفشي العاميات. وكانت هناك اختلافات بين لهجات القبائل والمناطق المختلفة في العصر الكلاسيكي، كما هي الحال الآن، لكن لغة الشعر والأدب الذي يتداوله عامة الناس آنذاك على اختلاف قبائلهم ومناطقهم كانت لغة متجانسة إلى حد بعيد تسمو فوق اللهجات ويفهمها الجميع، وهي بهذه الخاصية لا تختلف مثلا عن لغة الشعر النبطي التي يفهمها جميع أبناء القبائل والمناطق في وسط الجزيرة العربية

وشمالها ويجيدون استخدامها على اختلاف لهجاتهم.

نظرية الصياغة الشفهية

نظرية الصياغة الشفهية من النظريات الأدبية التي شاعت في النصف الثاني من القرن العشرين ولقيت رواجاً في الأوساط العلمية في بلاد الغرب ومنها استمد بعض المستشرقين أحدث آرائهم عن الشعر الجاهلي بعدما هدأت الزوينة التي أثارها مرغوليوث وطه حسين وغيرهم حول قضية انتقال هذا الشعر والشك في حقيقة وجوده. ولكن ما هي بالتحديد نظرية الصياغة الشفهية؟

كان ملمان باري مهتماً أساساً بدراسة ملاحم الأغريرق وفهم الوظيفة الفنية للصيغ اللفظية التي يكثر تردادها في تلك الملاحم لدرجة تسترعي الانتباه. وحيث أنه لا يوجد موروث شعري حي يمثل الملاحم الإغريقية المنقرضة رأى أن الخيار المنطقي المتوفر له هو الالتفات إلى الشعر الملحمي في يوغوسلافيا والذي كان حينها ما زال تقليداً معاشاً. ذهب باري وتلميذه لورد إلى الميدان لدراسة الشعر الملحمي في يوغوسلافيا وهناك لفت انتباههما ما لاحظاه على نصوص الملاحم من مرونة لفظية وكثافة في استخدام الصيغ والعبارات المكررة. واكتشف باري من خلال الملاحظة الميدانية ودراسة أداء المنشدين اليوغوسلافيين أن التكرار له وظيفة أساسية تتمثل في مساعدة المنشد على النظم أثناء الأداء لا قبله وفي إعفاء ذاكرته من حفظ نص الملحمة حفظاً حرفياً صماً نظراً لطولها الذي قد يتعدى ١٣,٠٠٠ ثلاثة عشر ألف بيتاً يستغرق إنشادها كاملة ما لا يقل عن ١٦ ساعة. لذلك فإنه بدلاً من حفظ النص الملحمي كلمة كلمة وبيتاً بيتاً يرتجل المنشد الملحمة أثناء الإنشاد بسرعة تصل إلى عشرين بيتاً في الدقيقة، كل بيت منها طوله عشرة مقاطع صوتية. أي أن الشاعر - وهو في الغالب أمي - لا يحفظ الملحمة من نص مكتوب وإنما يتلقنها مشافهة ويتمثلها من خلال سماعها تنشد من عدد من المنشدين في مناسبات مختلفة حتى يستوعب بالتدريج ما تتضمنه من أحداث ومواقف وصور وأفكار ومواضيع، كما يحفظ عبارات وصيغ ومقاطع لفظية مناسبة وجاهزة يستخدمها لينظم الملحمة "على الطائر" بسرعة فائقة أمام المستمعين حينما يحين له الوقت لاحقاً لممارسة الإنشاد بنفسه. أي أن عملية النظم تتم خلال عملية الإنشاد أو الأداء، وليس قبلها. لذا فإن كل مرة ينشد فيها الشاعر ملحمة لا يترتب على ذلك تذكر نص محفوظ وجاهز للملحمة وإنما نظم جديد لنص يختلف عن النصوص التي ألقاها في زمن سابق أو التي سيلقيها في زمن لاحق، مما يلغي دور الحفظ والذاكرة. أو بعبارة أخرى، فإن نص أي ملحمة لا يختلف فقط من شاعر لآخر، بل حتى من أداء لآخر عند نفس الشاعر الذي بإمكانه أن يسهب أو يوجز حسب نشاطه ومزاجه وحسب ظروف الأداء وسياقه والوقت المتاح ورغبة المستمعين ونوعيتهم وتجاوبهم. فالشاعر لا يحفظ

الملحمة حفظاً صماً عن ظهر قلب ويستظهرها ليعيدها طبق الأصل في كل مرة يلقيها أمام المستمعين، بل إنه يعيد إبداعها من جديد. ونتيجة لذلك، فإنه لا يجوز أن نفترض أن الملحمة لها نص أساسي معتمد أو مؤلف أصلي، حيث أن الشعر الملحمي يتصف بالتغير الدائم وعدم الثبات ونصوصه في تشكل مستمر.

وقد وجدت نظرية الصياغة الشفاهية متحمسين دفعهم حماسهم إلى تطبيقها على الشعر الشفاهي بجميع أجناسه وفي كل المجتمعات، وذهبوا إلى أن مجرد وجود صيغ اللفظ الشفاهية المكررة oral formulas والاختلاف في الرواية أو في نسبة القصيدة في أي موروث شعري شفاهي يكفي في حد ذاته للتدليل على أنه شعر ينظم ويؤدى بنفس الطريقة المتبعة في شعر الملاحم في يوغوسلافيا وفي بلاد اليونان قديماً. وبذلك وضعوا أي موروث شعري شفاهي يقال في أي مجتمع أمي على طرف نقيض من الشعر المكتوب منكرين أن يكون هناك أي تداخل أو تشابه أو علاقة بين الإثنين (Lord 1960: 129). يقول هؤلاء إنه بينما نجد أن القصيدة المكتوبة لها نص أصلي ومؤلف معروف ويتم نظمها قبل الأداء وبصورة مستقلة عنه وأداؤها ليس إلا تذكراً أو قراءة للنص الأصلي المحفوظ أو المدون، فإن القصيدة الشفاهية ليس لها نص أصلي ولا مؤلف معروف، ويرى هؤلاء أنه على الرغم من ادعاء المؤيدين بأنهم يلقون على أسماع الجمهور نصاً تلقنوه وحفظوه عن ظهر قلب فهم في الحقيقة ودونما يعون ذلك يعيدون نظم القصيدة من جديد. ومع عدم وجود نص أصلي ثابت مستقر فإنه لا يجوز القول بأن القصيدة الشفاهية تروى بروايات مختلفة لأن كل أداء جديد للقصيدة هو في حقيقته نص مستقل وليس رواية مغايرة لنص أصلي يمكن تحديده والعثور عليه.

وممن تحمسوا لنظرية الصياغة الشفاهية اثنان من المستشرقين هما جيمز مونرو James Monroe ومايكل زويتلر Michael Zwettler الذين حاولا تطبيقها على الشعر الجاهلي. وبما أن الشعر الجاهلي شعر شفاهي يتسم بتكرار العبارات والصيغ اللفظية ويتسم باختلاف واضح بين روايات القصيدة من مصدر لآخر والاختلاف في نسبتها أحياناً، لذا يرى هذان المستشرقان أنه لا يجوز لنا أن نتصور أن هناك نصاً أصلياً لمعلقة امرئ القيس مثلاً، كما لا تصح نسبة هذه المعلقة لهذا الشاعر الذي يحتمل أنه لم يوجد أصلاً. فكل من روى هذه القصيدة أو أنشدها هو في الواقع لا يسترجع نصاً حفظه عن ظهر قلب بل هو مؤلف جديد لنص جديد، إذ ليس هناك نص أصلي ولا مؤلف أصلي لتلك القصيدة. ويمكن قول ذلك عن جميع القصائد الجاهلية مما يعني أن ما بين أيدينا من قصائد يفترض أنها تعود للعصر الجاهلي هي في حقيقة الأمر ليست كذلك. أما ادعاء علماء العرب الأوائل بصحة هذه النصوص الشعرية ونسبتها إلى قائلها المزعومين في العصر الجاهلي فهذا يرجع في نظر زويتلر ومونرو إلى أن أولئك العلماء لم يكونوا قد توصلوا بعد للنتائج

التي توصلت لها نظريات النقد الأدبي الحديثة وإلى عدم وعيهم بخصائص النظم الشفاهي نظرا لانغماسهم وتأثرهم بالبيئة الحضرية الكتابية التي نشأوا فيها والتي تفصل في الشعر بين النظم والأداء وتفترض حفظ النص الشعري وتداوله طبقا لأصله المكتوب الذي ألفه شاعر بعينه (Monroe 1972: 10, 31; Zwettler 1978: 88). لذا يمكن إغفال معظم ما كتبه الأقدمون عن الشعر الجاهلي على أنه يفتقر إلى الموضوعية والروح العلمية. ويصدر زويتلر حكمه على الشعر الجاهلي قائلاً بكل ثقة إن "العملية الشعرية المزدوجة والمتمثلة في النظم الشفاهي والرواية الشفاهية تتحد في عملية واحدة هي عملية الأداء الشفاهي" (Zwettler 1976: 199). ثم يعود لينكر وجود عملية نظم تسبق عملية الإنشاد وينفي دور الذاكرة في حفظ القصيدة وروايتها ونسبتها لقائلها وذلك في تأكيده على أن "الكثير - إن لم يكن الغالبية العظمى - من القصائد أضيفت لها أسماء قائلين في وقت لاحق ومتأخر عن العصر الذي يفترض أنها قيلت فيه أو تم تدوينها فيه" (Zwettler 1976: 204). وعلى هذا الأساس لم تعد قضية الانتحال في نظر زويتلر ومونرو مسألة ذات بال لأن الشعراء والرواة الجاهليين كانوا أصلاً يعيشون الحالة الشفاهية وكانوا يرتجلون النظم ارتجالاً دون الاعتماد على الذاكرة (Monroe 1972: 37).

من السمات التي يتخذها زويتلر ومونرو دليلاً يسند مزاعمهما، إضافة إلى اختلاف الروايات، تشعب النصوص الشعرية بالقوالب والصيغ اللفظية الجاهزة التي يكثر تكرارها وتداولها بين الشعراء، ويريان أن ذلك يضعه في مصاف الأشعار الملحمية التي شخصها باري ولورد. والصيغ اللفظية التي يتحدثون عنها قد تتألف من بيت كامل، وقد تقتصر على كلمة واحدة أو على صيغة مركبة من صفة وموصوف مثلاً أو من مضاف ومضاف إليه أو جار ومجرور أو منادى وحرف النداء، أو غير ذلك من العبارات المؤلفة من كلمتين ملتحمتين معا بشكل لا انفكاك فيه وكأنما هما تكوينان كلمة واحدة أو صيغة لفظية مجمدة وذلك لمناسبة هذا المركب اللفظي لمتطلبات الشكل الشعري من وزن وقافية مثل "يا أيها الراكب" أو "لمن طلل" أو "لمن الديار" أو "بانة سعاد" أو "يا صاحب" أو "يامن لقلب" أو "يامن لعين". ومن الأمثلة على الصيغ اللفظية قول طرفة بن العبد:

وقوفا بها صحبي علي مطيهم
والذي يرد عند امرئ القيس في قوله:

وقوفا بها صحبي علي مطيهم
ويمكننا إيراد المزيد من الشواهد من شعر امرئ القيس كما في قوله:

بضاف فويق الأرض ليس بأعزل
ضليع إذا استدبرته سد فرجه
عصارة حنأ بشيب مرجل
كان دمء الهاديات بنصره
والذي يتطابق لفظياً مع قوله:

بضَافِ قُويقِ الأرضِ ليس بأصهب عصارة حناء بشيب مخضب	ضليعُ إذا استدبرته سد فرجه كان دمء الهاديات بنحره ويمكن أن نقيس على ذلك قول جري الجنوبي:
طويل الذرا للريح فييه زليل وللحر الاشقر في نراه مقيل	يقول جري واشرف اليوم مرقب طويل الذرا تهفي الحواويم دونه والذي يتطابق لفظيا مع قوله:
طويل الذرا للريح فييه فنون وللحر الاشقر في نراه زيون	يقول جري واشرف اليوم مرقب طويل الذرا تهفي الحواويم دونه
لكن الكثير من المختصين في دراسة الأدب الشعبية يرون أن مثل هذه الصيغ اللفظية المكررة تعد سمة من سمات فنون القول التقليدية عموما دون أن يعني ذلك بالضرورة وفي كل الأحوال أنها ميزة تختص بها النصوص الشفهية دون التحريرية ولا يعني بالضرورة الارتجال في النظم وإلغاء دور الحفظ حرفيا عن نص أصلي لقائل معروف، كما تشهد على ذلك الكثير من الآداب والموروثات الشعرية في العديد من المجتمعات التي، كما يدل عليها اسمها، تتسم بالتقليدية والنمطية والتكرار. وأقرب مثال يمكننا الاستشهاد به الشعر النبطي الذي لا نشك أن عملية النظم فيه تتم بصفة مستقلة وسابقة على عملية الأداء التي تتم بعد نظم النص من قبل شاعر محدد وحفظه حفظا صما، كما لا نشك أنه في معظمه ليس شعرا منحولا ولا مختلقا. ويمكننا إيراد العديد من الأمثلة على الصيغ اللفظية المكررة في الشعر النبطي لكننا نكتفي بالأمثلة التالية على صيغة صاح الصياح والتي التقطناها على عجل. يقول سليمان اليميني:	
عن طاري الفرعه ليا صاح صياح	أنذرتكم يابشر من عامنا العام ويقول عقاب العواجي:
صاح الصياح وحان وقت المثاري	في معتلجهن حاضر حُضرة ابليس ويقول مسلط الرعوجي:
المال يحسدى والملابيس دونه	صاح الصياح وقربوا كل مشوال ويقول ظاهر الشليخي الدهمشي:
والمال هج وكثر الازوال حاديه	صاح الصياح وفرعن العذارى ويقول فهيد الفواري العمودي:
وتسابقن ريع المغني جناديب	صاح الصياح وحين ثار المغيب ويقول محدى الهداني:
حتى جواب المنع ما يدركونه	صاح الصياح وقيل ما من عوافي ويقول مشعان ابن هذال:
وقامت تُراذي سبأقي من سكرها	صاح الصياح وقيل ما من عوافي ويقول محدى الهداني:

وان صاح صياح من الضد مزحوم ويقول دعسان ابن حطاب الدويش:	تجيك دَقَلات السببايا فزوع
وان صاح صياح من الضد مضهود ويقول باني ابن مشروع العوهلي:	غز اللوى والطرش جا له تَبِرْجَاد
وان صاح صياح ورا طارف النبا ويقول سيف ابن غزِيل العجمي من آل شامر:	ثم اقبلت قحص ترائع بقودها
وان صاح صياح ورا طارف الدبش ويقول راكان ابن حثلين:	زين المعاني سابقني دني لها
وان صاح صياح ورا طارف النوق ويقول حسين ابن حريش:	ركبوا على خيل جذبها الصياح
وان صاح صياح ورا النشر خايف ويقول ضيف الله العفار:	يازين صف عنانها مع رسنها
وان صاح صياح الضحى جن حثوم ويقول آخر:	الخيال بالفرسان عجل همائم
وان صاح صياح الضحى واندبوني ويقول بصري الوضيحي:	أنا احمد اللي جاب لي بنت عيده
وان صاح صياح الضحى للمجيب ويقول خضير الصعيليك:	عصلا عامودي ما حلا من لحنها
لى صاح صياح الضحى بالطويلات ويقول تركي ابن حميد:	يفرح بهم راعى القطيع المتل
لى صاح صياح براس الغاره ويقول فهيد ابن شغبان العجمي:	وغارت على حص الوبر عدوانها
لى صاح صياح وكثر الكتال ويقول راع النحيا جرمان العجمي:	يلكز جواده صوب ضيده وينصاه
والى ما صاح صياح مريب لم يلتفت مونرو وزويتلر في تطبيقهما لنظرية الصياغة الشفهية لا إلى تداخل الأدب الشفهي مع الأدب المكتوب، كما بينها في الفصل السابق، ولا إلى نقاط الاختلاف بين طبيعة الشعر الجاهلي وطبيعة الشعر الملحمي من حيث البنية الفنية والوظيفة الاجتماعية وأنهما جنسان أدبيان مختلفان أحدهما عن الآخر تمام الاختلاف ولا يمت أحدهما للآخر بأي صلة أو نسب. يلجأ مونرو وزويتلر في إثبات نظريتهما عن الشعر الجاهلي إلى ما يبدو وكأنه مقاييس علمية صارمة وأدوات بحث دقيقة مثل الإحصاء والتعداد. الركون إلى هذا المنهج دون غيره لربما يقودنا إلى الاستنتاج الخاطئ بأن ذلك الموروث الشعري ينطبق عليه ما ينطبق على الشعر الملحمي، بمعنى أن النظم والإنشاد يندمجان في عملية واحدة مما يجعل البحث عن	

نص أصلي أو قائل أصلي جهدا ضائعا وعبثا لا طائل من ورائه. من السهل جدا أن ننخدع بالإحصائيات وتعداد المرات التي تتكرر فيها الصيغ اللفظية في القصيدة الواحدة أو الموروث الشعري ككل. هذه المقاييس المطاطة (مثلا: كيف نحدد نسبة التكرار اللازم لتدخل أي عبارة في عداد الصيغ اللفظية؟) تقف ضعيفة أمام شواهد أخرى أقوى منها وأصدق دلالة. الشواهد التي نستطيع الركون إليها هي الشواهد التي نحصل عليها حينما نحول أنظارنا إلى عمليات الإبداع والأداء والتداول ونبحث في النصوص الشعرية عن رؤية الشعراء والرواة حيال هذه القضايا وندعم الأدلة التي نحصل عليها بهذه الطريقة بالأدلة التي نحصل عليها من استجواب الشعراء والرواة ومن ملاحظة هذه العمليات ملاحظة مباشرة عن طريق العمل الميداني. فقد أثبتت الأبحاث الميدانية واستقصاء آراء الشعراء والرواة والنقاد وتحليل مضامين مطالع القصائد أن الوضع بالنسبة للشعر العربي على العكس تماما مما يراه أصحاب نظرية الصياغة الشفهية. الدرس الذي كان يمكن أن يستفيده مونرو وزويتلر من منهجية باري ولورد هو أننا نستطيع عن طريق توظيف المنهج المقارن أن نعكس النتائج التي نتوصل إليها من دراستنا لتقليد شعري حي نابض على سلفه المنقرض أو على الأقل على شعر ينتمي إلى نفس الجنس الأدبي، مثلما درس باري ولورد الشعر الملحمي في يوغوسلافيا لفهم ملاحم هومر. ومن هنا كان الأولى لنا كي نفهم الطبيعة الشفهية للشعر الجاهلي وكيفية نظمه وأدائه وحفظه وتداوله دراسة الشعر البدوي في العصور المتأخرة، وهو ما يسمى بالشعر النبطي، الذي هو سليله المباشر ومثاله الحي المعاصر. دراسة الشعر النبطي دراسة ميدانية إضافة إلى تحاليل مضامينه ومضامين الشعر الجاهلي وما تحويه من إشارات لعمليات النظم والرواية والأداء كلها تؤيد استنتاجات علماء العربية الأوائل في أن نظم القصيدة عمل شاق مضمّن يسبق عملية الرواية والأداء، وهذا ما يدحض فرضيات مرغوليوث ووطه حسين وزويتلر ومونرو.

لا اعتراض على تطبيق فرضية باري ولورد على أشعار السيرة الهلالية وغيرها من السير والملاحم في الأدب العربي والتي تتشابه إلى حد كبير مع الملاحم الهومرية واليوغوسلافية من حيث الشكل والمضمون والوظيفة. شاعر الربابة الذي ينشد السيرة الهلالية منشد محترف يرتاد المقاهي وغيرها من التجمعات في مناسبات معروفة مثل ليالي رمضان لينشد السيرة التي يستغرق إنشادها لمدة قد تصل شهرا كاملا أمام جمهور يدفع له أجرا مقابل أدائه. وقد يدفع أجره صاحب المقهى الذي يأتي به من أجل جلب الزبائن لمحلّه. وتتحدث السيرة عن أحداث وقعت في الزمن الغابر وتستمد مادتها من الخرافات والأساطير، ولا أحد من المستمعين يدقق في مدى تاريخية وصحة الأحداث التي يرويها المنشد لأن وظيفة السيرة في المقام الأول وظيفة ترويحية، لذا يغلب فيها عنصر الدراما والإثارة والتشويق والبطولات الخارقة.

وجميع السير والملاحم أينما وجدت غالباً ما تنحى هذا المنحى وتؤدي هذه الوظيفة، وهي بذلك تختلف تماماً عن القصيدة وما ينطبق عليها لا ينطبق بالضرورة على القصيدة بواقعيتها التاريخية والاجتماعية ومضامينها الجادة ووظائفها السياسية الخطيرة، ناهيك عن مشقة النظم الذي تفرضه صعوبة الوزن والقافية:

والعديد من الباحثين المختصين في مجال الأدب الشفهي والتاريخ الشفهي ممن لهم اطلاع وثيق على آداب الشعوب البدائية والأمية والمجتمعات التقليدية في آسيا وأفريقيا يعترضون على تطبيق نظرية الصياغة الشفاهية بشكل متعسف على كل أجناس الشعر الشفاهي، وقد استعرضنا بعض هذه الآراء بشيء من التفصيل في موقع آخر (Sowayan 1985: 183-90). يرى هؤلاء أن التقاليد والموروثات الشعرية التي تؤدي أدواراً سياسية أو اجتماعية أو دينية والأشعار التي تتحدث عن حوادث التاريخ أو توثق الأنساب أو سلالات الملوك وكل الأشعار التي تسجل مواضيع جادة وتتناول قضايا خطيرة، يتم تداولها وروايتها بواسطة الحفظ الصم والاستظهار من الذاكرة (Chadwick & Chadwick 1940: 3, 867-8; Vansina 1961: 42). ورغم اعتراضات هؤلاء على التطبيقات الخاطئة لنظرية الصياغة الشفاهية تحديداً فإن أحداً منهم لا ينكر أن الأدب الشفاهي الذي يوجد بين جماعات تغلب عليها الأمية يختلف على وجه العموم في طبيعته عن الأدب المدون الذي يوجد في مجتمعات قطعت أشواطاً بعيدة في مضمار الثقافة والتعليم (Finnegan 1982: 10-12). لا ينكر هؤلاء وجود بعض الفروق بين الشعر الشفاهي والشعر المكتوب ولا يعترضون على النتائج التي توصل إليها باري ولورد بخصوص الشعر الملحمي في يوغسلافيا وبلاد الإغريق ولا ينكرون أنها تنطبق على الأشعار الملحمية أينما وجدت، كما هو الحال مثلاً بالنسبة لأشعار السيرة الهلالية وغيرها من السير في الأدب الشعبي العربي. فهم يرون أن طول القصائد الملحمية المفرط يجعل حفظها صماً أمراً متعذراً، كما أن متطلبات الوزن والقافية في الأشعار الملحمية ليست بنفس الصرامة التي هي عليه في الأجناس الشعرية الأخرى مما يجعل عملية الارتجال فيها أمراً ميسوراً. لكنهم يعترضون على من يريدون أن يطبقوا فرضية باري ولورد بحذافيرها على كل أجناس الشعر الشفاهي مهما اختلفت أشكاله ومضامينه ووظائفه وأن يلغوا تماماً دور الحفظ والذاكرة والنظم الذي يسبق الأداء (Finnegan 1977: 18, 74-5, 83).

العمل الميداني عند العرب

يتلخص موقف زويتلر ومونرو في أن اللغويين العرب بحكم معيشتهم في الحواضر بعيداً عن البادية وبحكم انغماسهم بالتقاليد الكتابية في النظم والتلقي بعيداً عن المشافهة ومتطلباتها، كل ذلك ألقى على أعينهم غشاوة حجبت عن

بصيرتهم إدراك السمات الشفهية التي تميز الشعر الجاهلي عن الشعر المكتوب، خصوصاً فيما يتعلق بعمليات النظم والرواية والأداء. وهذا يتفق مع موقف مرغوليوث الذي يقول عن رواية اللغويين العرب للشعر الجاهلي "إننا على أرض راسخة حين نتعامل مع النقوش، ويمكن الاعتماد على القرآن فيما يتعلق بأحوال العرب الذين توجه إليهم في زمن النبي. أما فيما يتصل بتاريخ الشعر العربي فعلى أن نلجأ إلى مصادر أخرى، معظمها يعالج أزمنة وأحوال ليست لهم خبرة بها، وتكوينهم (العقلي) جعلهم يفترضون أشياء كثيرة أضلتهم سواء السبيل" (مرغوليوث ١٩٨٦: ١٢٩). ويجهل أو يتجاهل زويتلر ومونرو ومرغوليوث أن اللغويين العرب لم يتوصلوا لما توصلوا إليه من نتائج وهم متكئين على مقاعدهم الوثيرة في أبراجهم العاجية بل إنهم اعتمدوا بشكل أساسي على الملاحظة الميدانية والمعاشية والاحتكاك المباشر. هذه العلوم الجملة والمعارف الغزيرة التي خلفها لنا أولئك اللغويون لم تتأت لهم إلا بشد الرحال في الفيافي والقفار الموحشة وتكبد مشاق السفر في المفازل والصحاري الشاسعة بحثاً عن حرشة الضباب وأكلة اليرابيع من العرب الأقحاح ليستقصوا أخبارهم وليدونوا شعرهم ويفسروا ما استغلق عليهم من معانيه وألفاظه ويستقصوا ما تضمنه من أيام ووقائع. وباليقينا نقتدي بهم ونحذو حذوهم ونستفيد من الأسس النظرية والأصول المنهجية التي بلوروها في جمع ودراسة آدابنا ومآثوراتنا الشفهية. والواقع أن ادعاءات زويتلر ومونرو تنطبق عليهما هما أكثر مما تنطبق على اللغويين العرب كما سنوضحه الآن.

لا أحد ينكر أن علماء العرب الأوائل هم أول من مارس العمل الميداني في جمعهم الشعر الجاهلي من مصادره الشفهية إما بشد الرحال إلى البوادي أو عن طريق مقابلة الرواة والإخباريين الذين كانوا يتوافدون من البادية إلى البصرة والكوفة. وعلى الرغم من أن هؤلاء العلماء لم يخصصوا العمل الميداني بمؤلفات مستقلة تبين منهجهم في الجمع ولم يكتبوا بشكل مباشر عن طريقتهم في استجواب الرواة وفي جمع واستقصاء المادة اللغوية والأدبية من مصادرها الشفهية إلا أنه يمكننا استنباط ذلك عن طريق تتبع الأدلة غير المباشرة والمتناثرة في ثنايا أمهات الكتب. ولعل أول من حاول جمع هذه الشواهد والأدلة ولم شتاتها عبدالرحمن جلال الدين السيوطي في كتابه المزهري في علوم اللغة وأنواعها الذي كرس فيه ما لا يقل عن فصلين لهذا الغرض، عنوان أحدهما "معرفة من تقبل روايته ومن ترد" (سيوطي د. ت. ١: ١٣٧-٤٤) ويضم عدة عناوين فرعية مثل "اللغة تؤخذ سماعاً" و"الأخذ عن الصبيان" و"رواية أشعار المجانين" . . . الخ. وعنوان الفصل الآخر "معرفة آداب اللغوي" (سيوطي د. ت. ٢: ٣٠٣-٤١) ويضم عدة عناوين فرعية منها "الرحلة" و"الرفق بمن يؤخذ عنهم" و"ذكر كيفية العمل عند اختلاف الرواة" و"امتحان القادم" . . . الخ. ومن المؤلفات المعاصرة التي سدت فراغاً كبيراً ولبت حاجة ملحة كتاب رواية اللغة للدكتور

عبد الحميد الشلقاني الذي تطرق فيه بشيء من التفصيل لمناهج البحث الميداني عند علماء البصرة والكوفة. ولا يفوتني أن أنوه بمقالتي كتبهما الدكتور طه الحاجري، الأولى نشرها في مجلة الكاتب المصري بعنوان "أبو عبيدة" (حاجري ١٩٤٦)، والثانية نشرها في مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية بعنوان "الرواية والنقد عند أبي عبيدة" (حاجري ١٩٤٩).

قام البحث الميداني عند الجيل الأول من علماء البصرة والكوفة في بدايته على الأخذ من الأعراب الذين يفدون من البادية لقضاء حوائجهم في سوق المريد عند البصرة أو الكناسة عند الكوفة. ومن العلماء الذين اشتهروا بالأخذ عن أولئك الأعراب الواقدين إلى المدن أبو عمرو بن العلاء وأبو عبيدة والأصمعي والجاحظ. وكان الأصمعي يكتب عن الأعراب في المريد في ألواح (حموي ١٩٠٦/٢: ٢٠٢). ويقول ياقوت إن الجاحظ "تلقى الفصاحة عن العرب شفاها بالمريد" (حموي ١٩٣٨/١٦: ٧٥). وأخذ أبو عبيدة عن ابن داود بن متمام بن نويرة شعر أبيه متمام. يقول أبو عبيدة عن ذلك الإخباري "قدم البصرة في بعض ما يقدم له البدوي من الجلب والميرة، فنزل النحيت، فأتيته أنا وابن نوح العطاردي، فسألناه عن شعر أبيه متمام، وقمنا له بحاجته وكفيناه ضيعته، فلما نفذ شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويصنعها لنا، وإذا كلام دون كلام متمام، وإذا هو يحتذي على كلامه فيذكر المواضع التي ذكرها متمام والوقائع التي شهدها. فلما توالى ذلك علمنا أنه يفتعله" (جمحي ١٩٧٤/١: ٤٧). وقد ذكر الشلقاني أسماء ما يقرب من أربعين أعرابيا وأعرابية أخذ عنهم علماء البصرة (شلقاني ١٩٧١: ٧٢-٧).
بعد هذه المرحلة الأولى اتجه البحث الميداني عند العرب وجهة أخرى، إذ أخذ العلماء يشدون الرحال إلى جوف الصحراء ويتغلغلون في أعماق المجتمع البدوي لجمع اللغة والشعر والأمثال من فصحاء العرب الأقحاح. وقد احتد التنافس بينهم في هذا الأمر حتى أن علماء البصرة كانوا يفخرون على علماء أهل الكوفة بقولهم "نحن نأخذ اللغة عن حرشة الضباب وأكلة اليرابيع (أي البدو الأقحاح) وأنتم تأخذونها عن أكلة الشواريز وباعة الكواميخ (أي المقيمين في الحواضر)" (حموي ١٩٠٦/٢: ٢٠٥). ويقول أبو عبيدة "أخذنا اللغة من الأعراب البوالين على أعقابهم" (زبيدي ١٩٥٤: ١٩٤).

وفيما ذكره البصريون عن الكوفيين شيء من المبالغة، فقد رحل علماء الكوفة من أمثال الكسائي وأبي عمرو الشيباني وعبدالله بن سعيد الأموي إلى البادية وأخذوا عن العرب الخالص. يقول ياقوت عن الكسائي "خرج ورجع وقد أنفذ خمس عشرة قنينة حبرا في الكتابة عن العرب، سوى ما حفظ" (حموي ١٩٣٨/١٣: ١٦٩). ويقول ثعلب "دخل أبو عمرو إسحاق بن مزار البادية ومعه دستيجتان من حبر فما خرج

حتى أفناهما يكتب سماعه عن العرب" (أنباري ١٩٦٧: ٦٣).

ومن علماء البصرة الذين رحلوا إلى البادية أبو عمرو بن العلاء الذي قال عنه أبو عبيدة "كانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتا له إلى قريب من السقف . . . وكانت عامة أخباره عن عرب قد أدركوا الجاهلية" (جاحظ د. ت. ١/ : ٣٢١). والأصمعي لا يشق له غبار في هذا المجال. يقول الشلقاني "وأكثر من جال في البادية عبد الملك بن قريب الأصمعي. وهو يكاد يذرع البادية فتراه في حمى ضرية يستمع إلى غلام من بني أسد وفي بلاد بني عامر يستنشد رجلا من أهلها ويناقش أعرابية في منى وفي أودية بني العنبر" (شلقاني ١٩٧١: ٨٢). ويقول الأصمعي عن تجربته في البادية "سمعت صببية بحمى ضرية يتراجزون فوقفت وصدوني عن حاجتي وأقبلت أكتب ما أسمع إذ أقبل شيخ فقال: أكتب كلام هؤلاء الأقزام الأدناع؟" (سيوطي د. ت. ٢/ : ١٤٠). ويقول في مناسبة أخرى "كنت أغشى بيوت الأعراب وأكتب عنهم كثيرا حتى ألفوني وعرفوا مرادي. فأنا يوم مار بعذارى البصرة قالت لي امرأة: يا أبا سعيد إئت ذلك الشيخ فإن عنده حديثا حسنا فاكتبه إن شئت. قلت: أحسن الله إرشادك. فأتيت شيخا هماً فسلمت عليه فرد علي السلام وقال: من أنت؟ قلت: أنا عبد الملك بن قريب الأصمعي. قال: ذو (الذي) يتتبع الأعراب فيكتب ألفاظهم؟ قلت: نعم، وقد بلغني أن عندك حديثا حسنا معجبا رائعا، واخبرني باسمك ونسبك. قال: نعم، أنا حذيفة بن سور العجلاني . . ." (سيوطي د. ت. ٢/ : ٣٠٧-٨). ويروي عن الأصمعي قوله:

سهرت ليلة من ليالي البادية، وكنت نازلا عند رجل من بني الصيذاء من أهل القصيم، وكان -والله- واسع الرجل، كريم المحل. فأصبحت وقد عزمت على الرجوع إلى العراق، فأتيت أبا مثنوي فقلت: إني قد هلعت من الغربة واشتقت أهلي ولم أفد في قدمتي هذه إليكم كبير علم، وإنما كنت أغتفر وحشة الغربة وجفاء البادية للفائدة. فأظهر توجعا ثم جفاء ثم أبرز غداء له فتغديت معه، وأمر بناقة له مهرية كأنها سبيكة لجين فارتحلها واكتفلها، ثم ركب وأردفني وأقبلها مطلع الشمس. فما سرنا كبير مسير حتى لقينا شيخا على حمار له جملة قد ثمغها كالورس فكأنها قنبيطة وهو يترنم. فسلم عليه صاحبي وسأله عن نسبه. فاعتزى أسديا من بني ثعلبة. فقال: أتتشد أم تقول؟ فقال: كلا. فقال: أين تؤم؟ فأشار إلى ماء قريب من الموضع الذي نحن فيه. فأناخ الشيخ وقال لي: خذ عمك فأنزله عن حماره. ففعلت. فألقى له كيسا قد كان اكتفل به ثم قال: أنشدنا رحمك الله وتصدق على هذا الغريب بأبيات يعيهن عنك ويذكرك بهن. فقال: إي هاالله إذا. ثم أنشدني . . . (قالي ١/١٩٨٠ : ١٦٩-٧٠).

ومن أساتذة الأصمعي الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي الذي أمضى فترة طويلة في البادية جمع خلالها أشعار زهير وأمرؤ القيس وجريير وغيرهم وقد أخذ عنه الأصمعي أشعار الهذليين وأشعار تأبط شرا. ويقول الشافعي عن نفسه "خرجت عن مكة فلزمت هذيل في البادية أتعلم كلامها وأخذ طباعها، وكانت أفصح العرب. فبقيت فيهم سبع عشرة سنة أرحل برحيلهم وأنزل بنزولهم. فلما

رجعت إلى مكة جعلت أنشد الأشعار وأذكر الآداب والأخبار وأيام العرب" (حموي ١٩٣٨/٦: ٣٦٩).

ونستطيع أن نستخلص من هذه الشواهد منهج العرب في العمل الميداني وطريقتهم في استجواب الإخباريين والتعامل معهم. فنلاحظ مثلا أن الأصمعي كان بالإضافة إلى جمع النصوص اللغوية والأدبية حريصا على تحديد مكان جمع المادة وتحديد عمر الإخباري واسمه وهويته واسم قبيلته وغير ذلك من المعلومات التوثيقية التي تعد من أساسيات العمل الميداني. وكانت لهم مهارة في استجواب الرواة والإخباريين الذين يأخذون عنهم وخبرة في استدراجهم للحديث. فقد مر بنا تودد الأصمعي إلى أحدهم بقوله "بلغني أن عندك حديثا حسنا رائعا" ليستحثه على الإدلاء بما لديه، كما أخذ بيد أحدهم ليساعده في النزول من على حماره، كما مر بنا كيف كان أبو عبيدة يقوم بحاجة ابن داود بن متمام بن نويرة ويكفيه ضيعته. ويبدو أنه كانت لديهم طرقا مدروسة في الاستجواب. يقول الشلقاني عن الرواة "كان طلاب اللغة يتعلقون بهم ويستمعون إليهم ويكتبون عنهم أو يهيئون لهم الأسئلة بطريقة يفهمها الأعرابي، وقد يتكلفون في السؤال وضعا خاصا يتطلب إجابة خاصة، وقد يحملونهم على مجرد الكلام" (شلقاني ١٩٧١: ٧٠-١). ويتضح لنا ذلك من هذا الموقف "سئل أبو عمرو بن العلاء عن اشتقاق الخيل فلم يعرف. فمر أعرابي محرم فأراد السائل سؤال الأعرابي، فقال له أبو عمرو: دعني فأنا أطف بسؤاله وأعرف" (زبيدي ١٩٥٤: ٤٩). وفي موقف آخر يناقش أبو بكر بن دريد أبا زيد في مسألة لغوية ويمر بهما أعرابي محرم فأراد ابن دريد أن يسأله فقال له أبو زيد "دعني فأنا أعرف بسؤاله منك" (قالي ١٩٨٠/١: ٩٧).

وكان مجلس العالم لا يضم تلامذته ومريديه فقط بل أيضا بعض الرواة والإخباريين الذين يرتادون هذه المجالس إذا قدموا من البادية إلى المدينة وكان العلماء يحتفون بهم ويشجعونهم على ارتياد مجالسهم للاستفادة منهم في تفسير المفردات وتصحيح اللفظ وتحديد المواقع التي ترد في القصائد وغير ذلك من المعلومات الضرورية لتفسير الشعر الجاهلي. وكان العلماء يحترمون آراء الإخباريين وتفسيراتهم ويأخذون بها ويحتكمون إليهم في المسائل المستعصية. تقول المصادر أن أحد الإخباريين وهو شبيل بن عزرة الضبيعي كان يألف حلقة أبي عمرو بن العلاء وكان أبو عمرو يجله ويحترمه ويلقي له لبد بغلته ليجلس عليه (زبيدي ١٩٥٤: ٤٩). ويقال عن الأصمعي أنه قرأ في أحد مجالسه قصيدة لأبي ذؤيب فلما وصل إلى قوله "بأسفل ذات الدير أفرد جحشها" قال أعرابي حضر المجلس "ضل ضلالك أيها القارئ، إنما هي ذات الدبر، وهي ثنية عندنا" فأخذ الأصمعي بذلك فيما بعد (قتيبة ١٩٦٦/١: ٨٣). وكان رؤبة بن العجاج يفسر شعر امرئ القيس ليونس بن حبيب

(جمعي ١٩٧٤/١: ٥٣).

ولا نغالي إذا قلنا إن المنهج الذي اتخذه أبو عبيدة منذ أكثر من اثني عشر قرناً يخوله لأن يحتل مركزاً متقدماً في صفوف علماء اللغة والفلكلور في عصرنا الحاضر. يقول طه الحاجري إن أصل أبي عبيدة الخزري مكنه من التحرر من ربة الإلف للحياة العربية، هذا الإلف الذي يحيط بالعربي ويصد عنه شعور العجب الذي يعتبر من أكثر البواعث على أن ينتبه الرجل لما حوله تنبهاً قويا ويراه جديراً بالتسجيل (حاجري ١٩٤٦: ٢٨٤). كان أبو عبيدة راوية مدققاً يسند الأخبار إلى أصحابها ويتحرى الصدق والدقة. وكان لا يتردد في إيراد الروايات المختلفة للخبر نفسه، ويروي في الموضع الواحد عن عدة رواة، وهو حريص على استيفاء تفاصيل الصورة بكل أجزائها ويؤديها كما رويت له في العبارة والمعنى، لذلك كانت روايته لأيام العرب أصدق صورة وأدقها للحياة العربية، كما كان يتمثلها هؤلاء الأعراب، وهم أقرب الناس صلة بها، وأدناهم إلى تمثيلها. فالعبارة عبارة بدوية، والسياق عربي بدوي، والصورة عربية بدوية خالصة (حاجري ١٩٤٦: ٤٦٤). هذا الحرص على تمييز الروايات المختلفة وإفراد كل رواية على حدة وإسنادها إلى صاحبها وإيرادها بالعبارة نفسها التي رويت بها يؤكد على أن أبا عبيدة لا يختلف كثيراً في منهجه عن علماء الفلكلور المعاصرين.

ويتفق أبو عبيدة مع علماء الفلكلور المعاصرين أيضاً من الناحية النظرية. فهو لا يجمع قصص العرب وأشعارهم كمادة أدبية ولغوية حسب، بل كانت من وجهة نظره مرآة ثقافية واجتماعية ومصدراً يعين الباحث على تمثل الحياة العربية قبل الإسلام. أي أنه كان حريصاً على معرفة السياق الاجتماعي والإطار الثقافي للشعر العربي وذلك من أجل فهم هذا الشعر فهما سليماً والتعرف على خصائصه الفنية. يقول الحاجري عنه:

لم يكن من رواة الأخبار بالمعنى القريب اليسير، فيكفيه من القصة أن يروي حوادثها ويسوق أجزاءها كيفما اتفق له ويظفر من ذلك بإرضاء النزوع الساذج عند العامة. وإنما كان . . . يتعمق ويتغلغل ويستقصي للتماس المقومات المختلفة للحياة العربية حتى يستطيع أن يتمثلها تمثلاً صادقاً شاملاً ودقيقاً، ويتعرف جو هذه الأقاليم يعرفها مستبصراً دائباً حتى يحيط بوجوهه المختلفة. وقد يكون في تلك الأخبار، مع هذا التقصي، ما يتيح له بعض ذلك. ولكن هنالك - ولا ريب - ما لا يتيح له غير شعر هؤلاء الشعراء الذين عاشوا في ذلك الجو وانطبوعوا به، ولا يكاد يجد الوسيلة إليه في غير تلك الصورة الشعرية التي تعبر عنه تعبيراً دقيقاً وتصوره تصويراً حياً نابضاً. وبذلك كانت دواعي أبي عبيدة إلى رواية الشعر لا تقف عند المقتضيات القريبة لرواية الخبر، كما هو الشأن عند عامة الرواة. وجدير بمثل هذا الاعتبار أن يرفع من مكانته في رواية الشعر ويميزه فيها عن غيره من رواة الأخبار.

وكما كان لهذا الاتجاه أثره على ذلك النحو في رواية أبي عبيدة للشعر، كذلك كان له أثره في مبلغ فهمه له وإدراكه لمعانيه. ذلك أن تمثله للحياة العربية الجاهلية هذا التمثل

وإحاطته نفسه بصورها ومدركاتها واستغراقه في ذلك من شأنه أن يجعله أدنى إلى فهم الصور الفنية الصادرة عنها وأدق في إدراكها، إذ يجعل معرفته للغة بدلالاتها الإفرادية والتركيبية معرفة حية متصلة عنده بحقائقها، لا معرفة حفظ وتلقين فحسب (حاجري ١٩٤٩: ٦٦).

ومنذ الجيل الأول ولعدة أجيال لاحقة ظلت رواية الشعر وتدارسه وتناقله بين العلماء وتلامذتهم تتم مشافهة عن طريق السماع والتلقين "حتى لا يلحن فيه من ينشده، ولذلك كانوا ينبزون في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث من يلحن فيه بأنه صُحُفي يأخذ عن الصحف، ولا يأخذ شفاها عن مشيخة العلماء باللغة والشعر. ومن ثم ضعّفوا من يروي عن المدونات ولم يقبلوا روايته إلا أن يكون قد أخذها عن شيخ، ولذلك ضعّف ابن سلام رواية من يتداولون الشعر القديم من كتاب إلى كتاب، يقول: ليس لأحد أن يقبل من صحيفة ولا يروي عن صُحُفي" (ضيف ١٩٦٠: ١٦٠).

الرحلة إلى البادية مكنت اللغويين من التعرف على طبيعة الصحراء والمجتمع البدوي وبيئته الاجتماعية مما أعانهم على فهم وتذوق ما جمعه من أشعار وأخبار. يقول الشلقاني "لم تقتصر الفائدة المرجوة من هذه الرحلات على مجرد الاطمئنان والنقل عن خلص الأعراب، ولكن الرواة تعرفوا على طبيعة هذه الأماكن وعلى طبائع ساكنيها، وعرفوا نبتها وجبالها ووديانها وأعانتهم هذه المعرفة على اكتشاف غوامض الشعر واكتشاف صحيحه من زائفه" (شلقاني ١٩٧١: ٨٤). كما تعرفوا "على البلدان والأماكن فعادوا يحملون علما غزيرا غير اللغة ومفرداتها، عادوا يعرفون بالجزيرة وبمعالمها واستطاع رجل كالأصمعي بسبب توسعه في هذه الرحلات أن يلم إماما كبيرا بطبيعة البادية وأن يضع فيها كتابا يسميه كتاب جزيرة العرب" (شلقاني ١٩٧١: ٨٦). ونتيجة لهذه النشاطات العلمية حدث تفجر معرفي هائل وألفت الكتب الكثيرة عن أيام العرب وأنسابهم وقبائلهم وديارهم ومواردهم وعن نباتات الصحراء وحيواناتها وتضاريسها وجغرافيتها وعن حياة البدو وطباعهم وغير ذلك من المواضيع التي كانت قد ألفت في الأساس كمراجع لتفسير الشعر الجاهلي ثم استقلت فيما بعد لتصبح مواضيع قائمة بذاتها.

خلاصة القول أن علاقة اللغويين العرب الأوائل بالشعر العربي لم تكن عن طريق القراءة والدواوين المخطوطة بل عن طريق السماع والمعاشة والملاحظة والاحتكاك المباشر والاختلاط من خلال العمل الميداني، والجيل الأول منهم أخذوا عن شعراء ورواة أدركوا العصر الجاهلي، مثل أبي عمرو بن العلاء الذي سبق أن ذكرنا أن "عامه أخباره عن عرب قد أدركوا الجاهلية". ولا يعقل أن يفوت على هؤلاء العلماء المتمرسين، الذين عايشوا ذلك الموروث الشعري وكانوا ألصق بأهله وأكثر دراية به من غيرهم من المتأخرين وأمضوا أعمارهم في تمحيصه وتحقيقه، لو أن الشاعر كان ينظم قصيدته ارتجالا أثناء إلقائها أو لو أن الشاعر أو الراوية غير في نص القصيدة

كل مرة يرويها لهم، كما يفعل منشدو الملاحم. بل إنهم ميزوا بوضوح بين الراوية والشاعر وأكدوا أن النظم عملية مستقلة ومنفصلة عن الإنشاد وسابقة له إلا في حالات الارتجال التي كانوا متنبهين لها ولكنها لم تكن في نظرهم هي طريقة النظم المعتادة والمتبعة في أغلب الحالات. ومع ذلك فإنهم كانوا واعين تماما لما يعثور الرواية الشفهية من اضطرابات مثل تعدد الروايات وتضاربها واختلاف نسبة القصيدة لأكثر من قائل وانتحال الأشعار. يقول الجمحي "وفي الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه . . . وقد اختلفت العلماء بعد في بعض الشعر، كما اختلفت في سائر الأشياء، فأما ما اتفقوا عليه، فليس لأحد أن يخرج منه" (جمحي ١٩٧٤: ٤). وهو الذي يقول "نظرت قريش فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية، فاستكثرت منه في الإسلام". ويقول أبو عمرو بن العلاء "لما راجعت العرب في الإسلام رواية الشعر بعد أن اشتغلت عنه بالجهاد والغزو، واستقل بعض العشائر شعر شعرائهم، وما ذهب من ذكر وقائعهم، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم، فأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم. ثم كانت الرواية بعد فزادوا في الأشعار التي قيلت، وليس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك، ولا ما وضعوا ولا ما وضع المولدون" (نقلا عن جواد علي ١٩٩٣/٩: ٢٦٠). وقد شكلت قضية الانتحال مبحثا من أهم المباحث التي أطال اللغويون الخوض فيها وأشبعوها تمحيصا وتدقيقا وبينوا الدوافع والعوامل التي تحدد إليها (ضيف ١٩٦٠: ١٤٨-٧٥). لكن ذلك لم يصل بهم إلى حد إنكار حقيقة عامة الشعر الجاهلي ونفي وجود الشعراء الجاهليين على الإطلاق كما فعل مرغوليوث وطه حسين، ولم يكن هناك ما يمنعهم من الإنكار لو قادتهم بحوثهم وقناعاتهم العلمية إلى ذلك. كل ما هنالك أنهم حاولوا ابتداء منهجية علمية ملائمة تعينهم في تمحيص الشعر الجاهلي وتحقيقه لإثبات الصحيح منه واستبعاد الزائف والمنحول وذلك عن طريق نقد المتن والرواية معا. وكان كتاب طبقات فحول الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي من الأعمال الرائدة في هذا المجال. ويكفي أن المصطلح الفني الذي استخدمه طه حسين وغيره من المتأخرين للإشارة إلى هذه القضية، وهو مصطلح "الانتحال"، هو أصلا من ابتداء أولئك العلماء الأوائل، فهو في حقيقة الأمر لم يأت بشيء من عنده عدا الخروج بالقضية عن حدودها المعقولة. ولا يسعنا إلا أن نتفق مع يوسف خليف في قوله "أن الشعر الجاهلي قد لقي من عناية القدماء نصيبا موفورا، وأن نقاد هذا الشعر لم يشكوا في شيء منه إلا سجلوا هذا الشك، وحسبنا هذا الشك دليلا على عناية القدماء بأمر هذا الشعر. أما ما كان التزييف فيه بارعا إلى درجة خفيت على القدماء أنفسهم من النقاد والرواة، فما أظن أننا نبيح لأنفسنا الادعاء بأننا أدق حسا بالشعر الجاهلي من هؤلاء القدماء الذين كانوا أقرب منا عهدا بعصر هذا الشعر" (خليف ١٩٦٦: ١٧٠-١).

وهناك مفاصل في موروثنا الأدبي يتقاطع فيها الأدبي مع التاريخي، خصوصاً ما يتعلق بحياة الشعراء والأحداث التي يخلدونها في أشعارهم والتي تحيلها الروايات الشفهية عبر القرون إلى مواد أقرب إلى الأسطورة منها إلى التاريخ. وقبل أن يكتب ابن خلدون مقدمته لم تكن كتابة التاريخ علماً له مناهجه التي تضبطه وتحفظه من الزلل، وكانت كتابة التاريخ أشبه بالروايات الشفهية التي يتناقلها الرواة دون تدبر أو رؤية نقدية تمحصها لتمييز صدقها من زيفها. ومثلما انبرى ابن سلام في ميدان الأدب لاستحداث منهجية نقدية في محاولة منه لتمييز الشعر الصحيح من المنحول فقد قام ابن خلدون بجهد مماثل في مقدمته فيما يخص كتابة التاريخ، والتي يمكن الاستفادة منها وتطبيقها على المعلومات التاريخية المنبثقة في ثنايا المادة الأدبية. وقبل ابن خلدون كان التاريخ لا يختلف عن السوالف التي تروى شفها في المجالس كلون من ألوان المسامرة يهدف إلى المتعة والموانسة، مثله في ذلك مثل الأدب. وهكذا لم يكن النقاد والمؤرخون العرب غافلين عن مزلق التعاطي الشفهي مع المادة الأدبية والتاريخية. يستهل ابن خلدون مقدمته بتبيان الأسباب الواعية وغير الواعية التي تحو بالرواة إلى ما يسميه "الكذب" في التاريخ وما يمكن أن نسميه نحن "الانتحال" والتي نرى أنها تنطبق على النص الأدبي مثلما تنطبق على النص التاريخي. والأسباب التي أوردها ابن خلدون في مقدمته لا تعدو أن تكون ملخصاً لتلك التي

يقول مارغوليوث وطه حسين أنها تدفع رواة الشعر للانتحال. يقول ابن خلدون:

ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات للأراء والمذاهب؛ فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه؛ وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين؛ وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد؛ فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير؛ وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع؛ فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجارة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة؛ فالنفوس مولعة بحب الثناء؛ والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة؛ وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها. ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران؛ فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله؛ فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها؛ أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب؛ وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض. وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم (خلدون ١/١٩٨٨: ٤٦-٧).

محدودية الذاكرة

ومع كل ما سبق أن قلناه لا مفر من الإقرار بأن أي شعر شفهي لا يقيد بالكتابة ويعتمد أساسا في روايته وتداوله على الذاكرة لا بد أن يطاله التغيير كلما ابتعدنا زمانا ومكانا عن منبعه الأصلي، مهما كان الحرص على حفظه والعناية به. القصيدة التي تعتمد في وجودها وتداولها على الرواية الشفهية تصبح، بحكم محدودية الذاكرة البشرية، عرضة للنسيان وللتحريف وللتغيرات اللغوية ولتعدد الروايات وللأختلاف في نسبتها إلى قائلها. وكلما ابتعدت القصيدة زمنيا ومكانيا عن قائلها الأصلي تراكمت التغيرات التي تطرأ عليها وأصبح تحقيقها وردها إلى أصلها أمرا متعذرا. وحدث مثل هذه التغيرات في الأدب المكتوب مرده إلى العيب المتعمد والتلفيق المقصود، لكن حدوثه في الأدب الشفهي يعود أساسا إلى طبيعة الرواية الشفهية في حد ذاتها. وهذا هو ما نستفيدة من معرفتنا بطبيعة الأدب الشفهي، كما أرشدتنا إلى ذلك الأبحاث الحديثة، وكيف يختلف في آليات نظمه وتداوله عن الأدب المكتوب، مما يجعل من الخطأ أن نفرض عليه نفس المعايير والمقاييس التي نفترضها في الأدب المحرر. كما لا يستبعد أن هناك تعديلات وتحسينات مقصودة من قبل الرواة التي لو أمكن للشعراء الاطلاع عليها فلربما استهجنوا بعضها ورفضوه ولربما حبذوا بعضها وأقروه. وينبغي أن لا نخلط، كما فعل عبدالرحمن بدوي في مقدمته لكتابه دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، بين مثل هذه المواقف المعتدلة التي اتخذها بعض اللغويين العرب القدامى وبعض المستشرقين والدارسين المحدثين، وبين مواقف الرفض المطلق التي ينادي بها المشككون في صحة الشعر الجاهلي. ويتخذ تيودور نيلدكه Theodor Noldeke موقفا متزنا في مجمله حيال الشعر الجاهلي عبر عنه في مقالة له كتبها سنة ١٨٦١ ونقلها إلى العربية عبدالرحمن بدوي في كتابه السالف الذكر:

لا شك في أن شذرات الشعر العربي القديم كما هي عندنا الآن تختلف اختلافا شديدا عن صورتها الأصلية. فأدب شعب من الشعوب لا يمكن أن يبقى في صورته الأصلية وقتا طويلا بدون مساعدة الكتابة. وكلما ازداد انصهار مادة الأدب، فإن ما يبقى يزداد تغيرا؛ حتى تثبته الكتابة نهائيا. وطالما بقيت القصائد حية في أفواه الشعب، فإنها كانت معرضة لكل مصائر الأدب الشعبي. ذلك أنه مهما يكن من قوة الذاكرة عند العرب، كما هي الحال عند كل الشعوب الموهوبة التي تندر أو تنعدم فيها الكتابة، مما لا نستطيع أن نتصوره في عصرنا الحاضر الغارق في الكتابة، فإن أقوى الذاكرات لا تستطيع أن تحول دون حدوث تغييرات تدرجية قوية فيما تحفظ.

وبسبب الثروة الهائلة التي تملكها اللغة العربية فكثيرا ما حدث أن استبدلت كلمات أو عبارات بكلمات أخرى أو عبارات أخرى، إما عن قصد ابتغاء تيسير الفهم، أو عن غير قصد. وذو الرمة يشكو من أن الناس كثيرا ما أفسدوا رواية قصائده، بأن وضعوا عبارة من نفس المعنى والوزن مكان عبارة سهر الليالي في الظفر بها، ولهذا أوصى باستعمال الكتابة لتأمين المحافظة على النص. ومن ناحية أخرى فإن تخلخل تركيب القصائد العربية ساعد على سقوط بعض الأبيات والمواضع أو التغيير في ترتيبها. فلو لم يكن ترتيب

الأجزاء اعتباطا ولو لم يكن بناؤها مفككا، كما يعتقد الناس عادة، فإن الشكل الحالي للقصائد -حيث يعوز كل خيط للاهتمام به في الترتيب- كان سيكون أكثر إحكاما ورسوخا. أما أن الترتيب الأصلي قبل التقييد قد اختلط فيدل على هذا وجود نصين لقصيدة واحدة بحسب رواية مدرستين نحويتين مختلفتين، ويرجعان إلى روايتين مختلفتين، ودائما تقريبا تتكونان من عدد من الأبيات متفاوت وترتيب مختلف. . . . ولم يكن من النادر أن تضم إلى بعضها البعض قطع منعزلة ذات مصادر مختلفة، إذا سمحت بذلك القافية والوزن، وكان المضمون مناسباً (نيلدكه ١٩٨٦: ٢١-٣).

وينتهي نيلدكه مقالته بالتأكيد على أنه "مهما يكن من التغييرات والتحريفات التي أصابت نصوص القصائد القديمة (الجاهلية)، ومهما تعرضت له روايتها من اضطراب، فإنه تفوح من هذه الشذرات روح منعشة تدل على أن قوة الشعر العربي البدوي وجماله لم يضيعا" (نيلدكه ١٩٨٦: ٣٩). وينسجم موقف نيلدكه هذا مع الموقف المعتدل الذي عبر عنه لاحقا هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb في رده على المشككين في صحة الشعر الجاهلي حيث يقول:

تروى العديد من الحكايات عن بعض الرواة المشهورين وقدراتهم الخارقة على الحفظ، حتى قيل أن أحدهم أنشد في إحدى المناسبات ٢,٩٠٠ قصيدة طويلة في مجلس واحد. لكن مثل هذه الحكايات تحمل في طياتها العديد من علامات الاستفهام. فهل من الممكن حقيقة، على افتراض حسن النية، أن يحفظ الرواة عبر هذه المدة الطويلة نصوصا أصلية موثوقة خالية من الأخطاء والتعديلات ومن بعض التهذيب هنا وهناك، أو من الحذف أو التبديل (خصوصا في ظل التركيب المهلهل نوعا ما للقصيدة العربية)؟ ألا يمكن أن يرتكب الرواة أخطاء حول نسبة القصائد وينسبونها لغير قائليها أو يبدلوا أبياتا من قصيدة إلى أخرى تشبهها في الوزن والقافية؟ معظم الشعر العربي القديم يتعلق بأحداث محددة أو شخصيات معينة ولا يمكن فهمها فهما تاما بدون معرفة هذه الأحداث والشخصيات التي ما أن تختفي من الذاكرة حتى تسقط القصائد المتعلقة بها من دائرة التداول أو تُلحق ببعض الحكايات التقليدية المتواترة وربما تُعدل لتتوافق مع هذا السياق الجديد. ولعل من أشد العضلات التي نواجهها هو ما الذي يضمن عدم لجوء بعض الرواة الطموحين إلى تمرير قصائد من نظمهم أو من نظم شاعر مغمور على أنها من نظم شاعر مشهور من القدماء؟ ومع ذلك كان اللغويون الذي جمعوا الشعر القديم في القرن الثامن متنبهين لهذه الإشكاليات، لربما بشكل مفرط كما يبدو من الاتهامات بالنحل والتزييف التي كان يتبادلها الخصوم من الجماع والعلماء. وهناك فئة من النقاد المعاصرين ذهبوا إلى أبعد من ذلك، وبناء على هذه الاتهامات المتبادلة أو فرضيات أخرى أنكروا حقيقة وجود الشعر الجاهلي برمته أو الكم الأكبر منه. لكن هذا نقد مفرط. سوف نرى لاحقا أنه كان من غير الممكن لرواة القرن الثامن، لو لم يكن لديهم عدا نتاج القرن السابع الذي لا يُشك في صحته، أن يتصوروا شعر ما قبل الإسلام المختلف تماما، وأن يتمكنوا من انتحال كل هذه التلوينات الفردية والمحلية. ومع الإقرار بأنه من الصعوبة بمكان إيجاد دلائل موضوعية للتأكد تماما من صحة أي قصيدة بعينها، إلا أنه (بالرغم من احتمالية مصادر الخطأ الممكنة، والتعديلات اللفظية وإعادة التركيب) ما من شك أن نواة الشعر المقبولة بوجه عام من جمهور العلماء والمنسوبة إلى شعراء القرن السادس هي صورة أمينة لنتائجهم الشعري ومنهجم وهي بذلك موثوقة فعلا. من المؤكد أن معظم النتاج الشعري الذي لا شك أنه كان غزيرا قد ضاع ولكن ما بقي منه يشمل على الأقل كل تلك الأعمال

التي كان كل جيل من الرواة ينظر إليها بإجلال (Gibb 1963: 20-1).

ومثلما تخون الذاكرة بعض الرواة فينسبون بعض أبيات القصيدة ويسقطونها أو يغيرون في ترتيبها أو يستبدلون بعض الكلمات بأخرى غيرها، فإنهم أيضا ينسبون في بعض الأحيان قائل القصيدة أو ينسبون لها سهوا لغير قائلها الأصلي، إما بسبب الانتماء إلى نفس القبيلة أو المنطقة، أو للتشابه في الإسم أو في الأسلوب الشعري أو في الموضوع أو الوزن والقافية، أو ما شابه ذلك من الأسباب. وربما تعمد الرواة نسبة القصيدة إلى غير قائلها أو ربما أغار الشاعر على أبيات أو قصيدة ليست من نظمه. وتعد هذه قضية أساسية بالنسبة لمن يشككون في صحة الشعر الجاهلي من أصحاب نظرية الانتحال وأصحاب نظرية الصياغة الشفهية. لكن مجرد الشك أو الاختلاف في نسبة القصيدة أو سرقتها لهو دليل على اقتناع جمهور الرواة بأنه لا بد لكل قصيدة من قائل وإلا لما تنازعوا في الأمر، وهذا وجه الاختلاف بين شعر القصيد وشعر الملاحم. فلم نسمع مثلا أن أحدا حاول أن ينسب ملحمة من الملاحم إلى شاعر بعينه أو يدعي أنه قائلها. وإذا لم يساورنا شك في نسبة قصائد ذي الرمة وجرير والفرزدق والأخطل وغيرهم من شعراء صدر الإسلام الذين يمثلون امتدادا طبيعيا لأسلافهم الجاهليين، وإذا كان العرف السائد آنذاك نسبة القصيدة إلى شاعر بعينه، فما الذي يمنعنا من القول بإمكانية صحة نسبة القصائد التي سبقت عصر الإسلام بمدة وجيزة إلى قائلها وبأن لكل قصيدة جاهلية، مثلما لكل قصيدة إسلامية، قائل بعينه حتى وإن اختلف الرواة في تحقيق النسبة أو نسوها أو تعمدوا نحل القصيدة لغير قائلها؟ ومثلما أن اللصوصية لا تلغي نظام الملكية الفردية فإن السرقات الشعرية لا تنفي نسبة نظم القصائد إلى شعراء محددين، بل إنها تؤكد ذلك. فلولا ثبوت هذا الحق الأدبي والملكية الفكرية لما ساغ لنا أن نتهم من ينتحل قصيدة ليست له بالسرقة. ولولا الحرص على إثبات هذا الحق وهذه الملكية لما حرص الشعراء على نفي تهمة السرقة عن أنفسهم. يقول طرفة بن العبد:

ولا أغير على الأشعار أسرقها عنها غنيت، وشر الناس من سرقا
ويقول الأعشى:

فكيف أنا وانت حال القوا في بعد المشيب كفى ذاك عارا
ويقول حسان بن ثابت:

لا أسرق الشعراء ما نطقوا ولا يوافق شعورهم شعري
ويقول ابن هرمة:

ولم أتحل الأشعار فيها ولم تعجزني المدح الجياد
ومن الشعر النبطي قول ابن محاسن:

أولف النظم والقيفان والبنا ما هيب عارية من كل قصار
وقول عيادة ابن عبيكة:

قال الذي يبدع حليّات الامثال أبيات صنّع ما قمشهن عاريه
ويقول الفرزدق مدعياً أن البعيث "ابن حمراء العجان" يسرق شعره:
إذا ما قلت قافية شرودا تنحلّها ابن حمراء العجان
ومع جزع الفرزدق لسرقة البعيث منه إلا أنه هو مشهور بإغارته على الأبيات
الجيدة لمعاصريه من الشعراء المغمورين ومن هم أدنى منه منزلة شعرية لأنه يرى
نفسه أجدر بها منهم. نقرأ في كتاب الاغانى أن الفرزدق مر بابن ميادة الرماح والناس
حوله وهو ينشد:

لو ان جميع الناس كانوا بربوة وجئت بجدي ظالم وابن ظالم
لظلت رقاب الناس خاضعة لنا سجدوا على أقدامنا والجماجم
فسمعه الفرزدق فقال: يا ابن الفارسية، لتدعنه لي أو لأنبشّن أمك من قبرها.
فقال له ابن ميادة: خذه لا بارك الله لك فيه. فقال الفرزدق:

لو ان جميع الناس كانوا بربوة وجئت بجدي دارم وابن دارم
لظلت رقاب الناس خاضعة لنا سجدوا على أقدامنا والجماجم
ومر الفرزدق يوماً بالشمردل وهو ينشد قصيدة له حتى بلغ إلى قوله:
وما بين من لم يُعطِ سمعاً وطاعة وبين تميم غير حَزّ الغلاصم
فقال له الفرزدق: والله لتتركن هذا البيت أو لتتركن عرضك. قال الشمردل: خذه
على كره مني. فضمنه الفرزدق في قصيدته التي مطلعها:

تحن بزوراء المدينة ناقستي حنين عجلت تتبع البو رائم
ومر الفرزدق بذئ الرمة وهو ينشد قصيدة له من أربعة أبيات مطلعها:
أحين أعادت بي تميم نساءها وجردت تجريد اليماني من الغمد
فلما فرغ من إنشاد القصيدة طلب الفرزدق من راويته عبيد بن ربيعة بن حنظلة
أن يضمها إلى شعره. فقال ذو الرمة: نشدتك الله يا أبا فراس. فقال دع ذا عنك،
وانتحلها وأدعها لنفسه. وكان الفرزدق يقول "خير السرقة ما لا يجب فيه القطع"
يعني سرقة الشعر. فلو لم يكن مفهوم الملكية الشعرية أمر مسلم به ومتعارف عليه
لما عد ما يفعله الفرزدق تسلطاً على الآخرين وانتهاكاً لحقوقهم.

طبيعة العلاقة بين الشعر النبطي والشعر الجاهلي

لا نأتي بجديد إذا قلنا أن هنالك علاقة وثيقة تربط الشعر النبطي بشعر الجاهلية وصدر الإسلام. فلقد أثير هذا الموضوع من قبل وتطرق إليه العديد من الباحثين. غير أن ما كتب في هذا الصدد حتى الآن لا يعدو إيراد بعض الأمثلة والخواطر العابرة التي لا تفي الموضوع حقه من الدراسة والتحليل ولا تتجاوز بنا مستوى الشواهد إلى مستوى الرؤية الكلية الشاملة. حينما نتفحص عن كثر علاقة الشعر النبطي بالشعر العربي نجد أنها ليست علاقة مسطحة ذات بعد واحد وليست من البساطة بالقدر الذي يتصوره البعض. إنها موضوع شائك الدروب كثير المنعطفات تحكمه قوانين متشعبة لا بد من لم شتاتها كي يتسق النقاش وتتضح الرؤية وتستقيم طرق البحث. ولا يمكن أن نترجم شعورنا البديهي بتلك العلاقة بين الشعرين النبطي والعربي القديم ونبوره من مجرد حدس وإحساس إلى أفكار منتظمة ومقولة متكاملة ما لم نكون صورة ذهنية واضحة لهذه العلاقة وما لم نتمثلها على أوجهها المتعددة ونحدد معالمها المختلفة. يمكننا أن نميز بين نوعين من العلاقة بين الشعر النبطي والشعر العربي القديم؛ علاقة أدبية وعلاقة تاريخية. العلاقة الأدبية علاقة مصطنعة مبنية على المحاكاة الشعورية والتقليد الواعي ويختص بها المتعلمون من شعراء النبط ممن لهم اطلاع على كتب الأدب ودواوين الشعر العربي التي تأثروا بها مباشرة وحاولوا محاكاتها والسير على نهجها. أما العلاقة التاريخية فإنها أعمق من كونها مجرد علاقة تشابه معان أو تطابق صور، إنها علاقة طبيعية عضوية أساسها النسب اللغوي والفني وقوامها الاستمرارية التاريخية والثقافية بين مجتمعات الجزيرة العربية من العصور القديمة حتى الآن، كما سيتبين لنا بشكل واضح ومفصل في ثنايا الفصول اللاحقة.

العلاقة الأدبية

من المعروف أن أول من أدرك العلاقة بين الشعر الجاهلي وبين ما نسميه الآن بالشعر النبطي هو العلامة العربي ذو الفكر الثاقب والبصيرة الواعية عبد الرحمن بن خلدون، والذي سوف نناقش آراءه في الفصل اللاحق. ثم مرت بعد ذلك قرون لم يلتفت أحد من كتاب العربية لهذا التراث الأدبي الضخم حتى قبض الله له نخبة من الكتاب والباحثين من أبناء الجزيرة الذين يفهمون هذا الشعر ويقدرونه فشمروا عن سواعدهم لدراسته من أجل استجلاء نواحيه الفنية والتأكيد على أنه امتداد طبيعي للشعر العربي القديم. ففي النصف الثاني من القرن الفائت، أي على إشراقة شمس العلم والمعرفة على بلدان الجزيرة العربية وفي بداية مسيرتنا الثقافية، كان الشعر النبطي من أول المواضيع التي طرحت على الساحة الفكرية، فالشيخ محمد بن عبد

الله بن بليهد نوه به في عدة مواضع من أجزاء كتابه صحيح الاخبار عما في بلاد العرب من الآثار. وفي الجزء الثاني من هذا المؤلف أفرد ابن بليهد أكثر من عشرين صفحة للحديث عن الشعر النبطي ومقارنته بالشعر العربي القديم (بليهد ١٩٧٢/٢: ١٨٩-٢١٠). وفي سنة ١٩٥٢م قام الأستاذ خالد بن محمد الفرج بنشر ديوان النبط: مجموعة من الشعر العامي في نجد وقدم له بكلمة موجزة لعلها أحسن ما قيل عن الشعر النبطي وعلاقته بالشعر الجاهلي. وبعد ذلك كتب الشيخ عبد الله بن خميس كتابه القيم الأدب الشعبي في جزيرة العرب وتناول بشيء من التفصيل علاقة الشعر النبطي بالشعر العربي وعقد العديد من المقارنات بينهما في عدة مواقع من كتابه، كما تعرض ابن خميس لهذه المسألة في مواضع أخرى من كتبه وفي مقالاته العديدة التي نشرها في مختلف الصحف والمجلات. كما تعرض أيضاً لهذا الموضوع شفيق الكمالي في كتابه الشعر عند البدو (كمالي ١٩٦٤: ٢٨٣-٣٠٤). ومع أن هذا الجيل الرائد من الكتاب بذلوا مساعي حميدة وجهوداً مشكورة في سبيل رصد العلاقة بين الشعرين النبطي والعربي وسبر غورها ولفت الأنظار لها، إلا أنهم لم يوفوا المسألة حقها من البحث والتمحيص، وبقيت الكثير من المسائل المتعلقة والفجوات التي يحتاج ردمها إلى بذل المزيد من الجهد والتقصي.

قد يتوهم البعض أن شعراء النبط، بحكم عامية لغتهم، كلهم أميون لم يكن لديهم أي إلمام بالقراءة والكتابة وعلى أن المشافهة كانت الوسيلة الوحيدة لذيوع الشعر النبطي وانتشاره بين الناس. وحتى الآن لم يرق أحد من الكتاب يبحث مدى انتشار التعليم بين شعراء النبط ودوره في حفظ إنتاجهم وفي ربطهم مباشرة بتيار الأدب العربي الفصيح عن طريق القراءة والاطلاع. لذا يلزمنا في بداية هذا البحث أن نؤكد على أن كون الشاعر ينظم باللغة العامية لا يعني بالضرورة أنه لا يجيد القراءة والكتابة ولا يعني أنه لم يتصفح كتب الأدب ودواوين الشعر العربي. بل إن من شعراء النبط من كانوا على مستوى لا بأس به من التعليم، بل ربما يكون السبب الرئيسي في بقاء ما تبقى لنا من قصائد هؤلاء هو قدرتهم على كتابتها وحفظها من الضياع والاندثار. وهناك العديد من الأمثلة والشواهد التي تثبت أن بعضهم، خصوصاً شعراء الحضر، نالوا قسطاً من التعليم مكنهم من القراءة والاطلاع على دواوين الشعر العربي التي تأثروا بها. نستدل على ذلك بما ورد من شواهد في أشعارهم وفي ما جادت به المصادر من نواذر مقتضبة غاية الاقتضاب عن حياتهم.

يذكر المؤرخ حمد بن لعبون في مخطوطه التاريخي أن ابنه الشاعر المعروف محمد ابن لعبون "حفظ القرآن وتعلم الخط وكان خطه فائقاً". أما شاعر عنيزة الشهير محمد العبدالله القاضي فلقد كتب عنه أحد أحفاده في مقدمة ديوانه، الذي نشره خالد الفرج في مجموعته ديوان النبط، أنه "حفظ القرآن وهو ابن ثمان وقرأ الفقه

على أحد علماء بلده ثم صار ميّله إلى الأدب والتاريخ . . . وله خط جميل كتب صحيح البخاري. "بالإضافة إلى هذه المعلومات الشخصية فإن المتطلع إلى شعر ابن لعبون والقاضي والهزاني وغيرهم من شعراء الحاضرة يشم فيه رائحة العفص والزاج ويلاحظ عليه سمات الأدب والتأدب. فمثلاً عندما يتهجى الشاعر في أبياته حروف بعض الأسماء أو الكلمات فهذا دليل واضح على معرفته بحروف الهجاء وقواعد القراءة والكتابة. انظر إلى قول محمد العبدالله القاضي:

فكم أمسيت من بيت التراب
جضيع له كما ألف بلام
وهو يكاد يكون تقليداً لقول الشاعر العربي:

إني رأيتك في نومي تعانقني
كما تعانق لام الكاتب الألفا
وقول ابن لعبون:

صغرت بعينك يا عظيم العظام
أصغر من النقطة حدر دارة الجيم
ويقول الهزاني:

ياركب لي بارسان روس المراسيل
عوجوا مقاوذهن الين ازن قافي
تحملوا ملفوظ منظوم ما قيل
عَفْصِ وَزَاجِ زَجِّ فِي صَفْحِ صَافِي
من ميم حاسين ونون بتسجيل
بِمَنْمَقٍ مَا بِهِ عَنِ الْكُلِّ كَافِي
لى ميم حاسيم ببدال التماثيل
أمثال من مثلي لمثلك ولافي
وأحياناً يلمح الشاعر في أبياته إلى أنه كان يكتب قصيدته بيده خلال عملية النظم. يقول محمد العبدالله القاضي:

أحضرت لي من ناعم الطرس مصقول
مزاج زاج جاز حلو انتلاله
ويقول سليم ابن عبد الحي:

سِرُّ يَاقَلَمٍ مِنْ بَيْنِ مَفْرُوضِ الْأَصْبَاعِ
بِالزَّاجِ شَرَعٌ وَاضِحٌ الطَّلْحِ تَشْرِيعِ
والى نهرك القلب ليأك ترتاع
كن خادماً في شوفة القلب ومطيع
تراي ابكتب بك جواب له انواع
لو هو يثمن بالدنانير ما بيع
في حب عمهوج من البيض مثلاع
طفل غرامه مزرع القلب تمزيع

هنالك الكثير من الأمثلة الأخرى التي تدل على أن شعراء النبط - ولو أن السواد الأعظم منهم كانوا أميين - قد وجد بينهم من كان لديهم قسط من التعليم ومن كان على اتصال مباشر بالأدب العربي والشعر الفصيح عن طريق المطالعة والقراءة. فالقصائد المهملة (التي تخلو جميع أبياتها من الحروف المنقطة) والمنقطة (التي تخلو جميع أبياتها من الحروف المهملة) التي نظمها القاضي وابن لعبون والعوني وغيرهم لا تدل فقط على أن هؤلاء الشعراء كانوا متعلمين (فأين للشاعر الأمي أن يميز بين الحروف المهملة والحروف المعجمة؟) بل هي تدل أيضاً على أنهم كانوا على اطلاع بما يجري في دنيا الشعر العربي يتأثرون به ويتفاعلون معه، وكانوا على علم بتيارات الأدب الفصيح في عصوره المتأخرة وكانوا يحاولون تقليده ومجاراته حتى أن بعضهم قد بالغ في استعمال المحسنات البديعية والزخارف اللفظية.

وأول من تنبه لهذه الظاهرة خالد الفرّج حيث يقول في مقدمة مجموعته ديوان النبط أن الهزاني "كانت له يد في الأدب العربي، وليتها لم تكن، لأنه قلّد أدباء عصره في استعمال البديع وتزويق الألفاظ، ونسج الآخرون على منواله، وأفسدوا روعة الشعر البسيط وسلاسته وانسجامه، وظهر التكلف على ما نظموه. وتلاه ابن لعبون فنسج على منواله، وبالغ في استعمال الجناس والاستعارات البديعية، حتى أنه قلّد الحريري والصفى الحلي في نظم المهملات من النقط والمعجمات". كما عقد الشيخ عبدالله بن خميس فصلين كاملين في كتابه الأدب الشعبي في جزيرة العرب سمي أحدهما "الأغراض البلاغية في الشعر النبطي" والآخر "ترف الشعر النبطي" وحشد فيهما كما من الأمثلة لمختلف الأغراض البلاغية والمحسنات البديعية.

وبالإضافة إلى نظم المهملات واستعمال المحسنات البديعية من تورية وجناس وطباق فقد تفنن شعراء النبط في محاكاة الشعراء المولدين فرصعوا أشعارهم وتفننوا في تعقيد الأوزان وفي تعدد القوافي الداخلية في الشطر الواحد وفي جناس القوافي متشبهين في ذلك بالدوبيت وبفن الزهيري الذي يزدهر في بلاد الفرات. وقد ألف عبدالله بن عبدالعزيز الضويحي كتاباً كرّسه لرصد هذه الظواهر وتتبعها بالتفصيل وأورد لها العديد من الأمثلة (ضويحي ١٩٩٦). ومن المعاضلات التي يعتمد استخدامها على معرفة القراءة والكتابة ولا يجيدها إلا المتعلمون من شعراء النبط ما يسمى بالأبجدي والدرسعي والريحاني ويستخدمونه عادة لتأريخ الحوادث أو للتغيز أو للتعمية على اسم المحبوبة، أو ما يسمونه الغطو، والقصد من ذلك كله إظهار المهارة والشطارة لا غير^(١) ومعروف أن حساب الأبجدي هو قرن كل حرف من حروف "أبجد هوز" برقم مقابل من واحد حتى الألف. وفي الدرسي يقرنون كل حرفين معا بحيث يحل الحرف محل قرينه، فإذا أرادوا الراء من "در" استعاضوا عنها بالذال وإذا أرادوا السين من "سع" استعاضوا عنها بالعين، أو العكس. أما في الريحاني فيرمزون لكل حرف هجائي باسم كائن من الكائنات أو شيء من الأشياء يبدأ بذلك الحرف، فإذا أرادوا حرف الفاء جاءوا بأي فاكهة من الفواكه لأن الفاء من الفواكه وإن أرادوا الميم أتوا باسم مدينة لأن الميم من المدن. خذ مثلاً هذا البيت الذي يجمع بين الدرسي والريحاني ويرمز فيه الشاعر إلى محبوبته واسمها "ساره" بكلمة "عود":

سميها "عود" بتالي جوابي بالدرسعي وكُمالة الاسم بالداب
هذا الإسم "ساره" لأن الحرف "ع" في الدرسي يحل محله قرينه "س" والحرف
"واو" يحل محله قرينه "ا" والحرف "د" يحل محله قرينه "ر" والداب من الهوام التي
ترمز لحرف الهاء. والبيت التالي يجمع بين الأبجدي والدرسعي والريحاني ويرمز

(١) عن الأبجدي والدرسعي والريحاني انظر (خميس ١٩٥٨: ٣٦١-٦) وكذلك (ضويحي ١٩٩٦: ٦٧-٧٢).

مكررا في كلا البيتين لاسم المحبوبة "هيا":
 اسمه بالابجد عندنا في حسابه
 وبالدرسعي "لام" و"فا" يعتنى به
 خمسة عشر ياللي جدوده عريبه
 مع حصّة في مفرق له غريبه
 فالعدد خمسة في الأبجدي يعني "هـ" وعشرة يعني "ي" والحرف "ل" بالدرسعي
 قرين الحرف "هـ" و"ف" قرين الحرف "ي" والحصّة في قوله "مع حصّة" من اليواقيت
 التي ترمز للحرف "ي" أيضا. هذه الطريقة في الترميز والتعمية التي يلجأ لها شعراء
 النبط المتعلمون لإظهار مهارتهم ومعرفتهم بحروف الهجاء والأعداد تختلف كلية عن
 الطريقة التي يلجأ لها المطبوعون من شعراء النبط من الأميين، خصوصا بين أبناء
 البادية، كما في هذا البيت للشيخ ظاهر ابا ذراع الظفيري يرمز به لبنت الشيخ
 التميّاط واسمها "قهوه":

سميها يعزم عليه المشاكيل
 وهذا البيت يرمز للإسم "شعاع":
 يعبا لدسمين الشوارب لهاوه
 يامن سميّه يجي بين الليال وبين الايام
 وهذا البيت يرمز للإسم "نعمه":
 باقفاية الليل واقبال النهار من الاسامي

سميها يزرع على ساحل الطاش
 والاسم الآخر يدركه كل من هاش
 يجلب على الاروام حمر الطرابيش
 قولوا لي اسمه يالعيال المداغيش^(١)
 من أمثلة التكلف في استعمال الجناس اللفظي قول القاضي:

فجا ما لجا بي داج في لاج مهجتي
 سلام تسلسل من سلايل مسايل
 رجيته رجا رجوى رجا راج طائر
 بالارسال سال بسرّ الاسرار ساهر
 ومن أمثلة التشريع قصيدة ابن لعبون التي مطلعها:

ما لون ياقلب دوى به جراح
 ياقلب لو هب الهوى لك وناح
 باهداك لي ما ترعوي قول نصاح
 بالك تجي له يالغوي وين ما راح
 ومن أمثلة اللف والنشر المرتب قول الهزاني:

الثنايا والعواتق والخذود
 الجدايل والنواهد والحجول
 صافيات ناعمات كاملات
 سابحات قاعدات حائرات
 الردايف والخواصر والبطون
 بالمواعد والمواصل والكذوب
 باطلاط باخلات ميسرات
 زاميات ضامرات هايفات

والألفيات جنس آخر من الأجناس الشعرية التي أجاد فيها شعراء النبط وغالبا
 ما يكون موضوعها الغزل والنسيب. والألفيات من هذا النوع نادرة جدا في الشعر
 الفصيح (رافعي ١٩٥٣-١٩٥٤/٣: ٣٦). لكنها شائعة جدا عند شعراء النبط الذين
 يتفننون في نظمها ويذهبون فيه كل مذهب، خصوصا فيما يتعلق بتعقيد الأوزان
 والقوافي (خميس ١٩٥٨: ٣٥١-٤؛ ضويحي ١٩٩٦: ١٦٥-٨٨). ويذكر والتر أونغ
 Walter Ong أن نظم الألفيات كان شائعا في بداية تفشي الكتابة في بلاد الغرب، لأن

(١) لأن من يهوش وتظهر شجاعته في الهوش يثنون عليه قائلين: ونعم.

نظم أبيات القصيدة على حروف الهجاء يساعد على حفظها وتذكرها (Ong 1982: 100). ويبدو أن الهزاني هو الذي ابتدع هذا الجنس الشعري حيث حوّر مفهوم الألفية الذي يعني في الشعر الفصيح قصيدة تعليمية من ألف بيت إلى مفهوم آخر يعني بناء مطالع الأبيات في القصيدة على حروف الهجاء، لذا فهي تتطلب إماما بالقراءة والكتابة. والذي يدفعنا لهذا الاعتقاد أن ألفية الهزاني أقدم نموذج نعثر عليه لهذا اللون في الشعر النبطي وأنه نظم ألفيته على غرار الألفيات الفصيحة، بمعنى أنه خص كل حرف من حروف الهجاء ببيت واحد لا غير، بينما نجد شعراء النبط المتأخرين يخصصون الحرف الواحد ببيتين أو أربعة وتكون القافية مربوعة.

ومن المفاهيم التي أخذها شعراء النبط المتعلمون من الشعر العربي الفصيح وحوروها وطوروها مفهوم عرائس الشعر. عروس الشعر في المفهوم الفصيح تعني قصيدة رائعة الجمال تشبه العروس في حسنها وبهائها يهديها الشاعر لمدوحه. وقد احتفظ شعراء النبط القدامى بهذا المفهوم كما في الأبيات الأخيرة من قصيدة للشعبي يمدح فيها الشريف بركات ابن مطلب حيث يقول:

خذها لديك عروس شعر ما حبت لوصال غيرك يا شريف المنزل
بكر عن اوباش الملا صيونه أمست لعرضك يا حسيني تهذل
ولا تقال العرائس إلا لغرض المدح. وقد أجاد كل من ابن خميس والضويحي في وصف وتشخيص هذا الجنس الشعري والتمثيل له (خميس ١٩٥٨: ٣٥٤-٦١؛ ضويحي ١٩٩٦: ٤٩-٦٧). يقول ابن خميس:

أما العرائس فهي التوصل إلى غرض من الأغراض -ومعظمها المدح- بواسطة تخيل فتاة فتانة استبدت بنصيب كبير من الحسن فأصبح لها مطلق الاختيار في الملوك والزملاء والأمراء، ولها راند لا يكذبها، له دراية ومعرفة بأحوال هذه الطبقة وما لكل منها وما عليه، فيسيرها عليهم فردا فردا فينم من يستحق الذم على لسانها ويظهر عدم ميلها إليه، ويتخلص من آخرين تخلصا حسنا، حتى يصل بغيتها ومنتهى أملها فتلقى لديه عصا التسيار ويقع عليه الاختيار (خميس ١٩٥٨: ٣٥٤-٥).

والحقيقة أن العروس تحاول أن تتخلص بلباقة من الشخصيات التي يستعرضها الشاعر أمامها -عدا فتى أحلامها طبعاً- لأسباب شخصية لا ترغبها هي لكنها لا تعيب الشخص نفسه، كأن يكون مزواجا أو متلافا للمال أو كثير الأسفار أو مغتربا. لكنها لا تدم أحدا منهم، لأن الشاعر لو ألحق بهذه الشخصيات شخصا زميما فإن في ذلك خطأ لقدر العروس وأقدارهم جميعا، خصوصا الشخص المدوح. وغالبا ما يبدأ الشاعر بطلب يد العروس لنفسه ليبعد الشك عنها ويؤكد بذلك على جمالها وعلى خلوها من أي عيب يمس العرض ويدنس الشرف، لكنها ترفضه متعللة بحدة مزاجه أو قلة ذات يده أو ما شابه ذلك. ونظم العرائس من الأساليب البارعة ليس للمدح فقط بل أيضا لاستعراض الشخصيات البارزة في المجتمع وتشخيص سلوكهم وتقييم أفعالهم وتحديد مراتبهم وللنقد الاجتماعي المبطن بشكل عام وذكي لا

يضير الشاعر الذي لا يذكر في الشخصيات التي يستعرضها إلا ما هو في صالحها بينما تقع مهمة الانتقاد وإبراز السلبيات على عاتق العروس التخيلية التي تتحمل هي، وليس الشاعر، تبعة ما تقول. وبعد أن يستعرض ابن خميس قصيدة الشاعر ناصر العريني في مدح الأمير محمد بن عبدالرحمن آل سعود يعلق قائلاً:

ورغم أن هذه القصيدة ذات مغزى عادي، إلا أننا نستطيع أن نلحقها بالشعر التمثيلي لأسلوبها الحوارية الشيق وتجسيمها للصور والأخيلة في ذهن القارئ على نمط الشعر التمثيلي النادر وجوده في الفصح، وإن كان هذا غير مقصود للشاعر (خميس ١٩٥٨: ٣٦٠-١).

ومن الدلائل الأخرى على أنه كان يوجد من بين شعراء النبط من أهل الحاضرة بعض المتعلمين ما كانت تقوم بينهم من مراسلات شعرية مكتوبة يسمونها إخوانيات، تشكل جنساً شعرياً متميزاً ومختلفاً عن المراسلات الشعرية التي يقصد منها أهداف واضحة ومحددة كأن يبعث الأب بقصيدة إلى ابنه الغائب يطلب مساعدته أو يحثه على القدوم إليه، كما أنها تختلف عن النقائض الشعرية أو القصائد التي يبعث بها الشعراء وأمراء المدن وشيوخ القبائل للتحدي أو التهديد أو لطلب الصلح أو لالتماس العون والمساعدة أو ما شابه ذلك من المواقف في حالات الحروب والأزمات. الإخوانيات التي نعنيها هنا جنس شعري يختص به الشعراء المتعلمون من أبناء الطبقات الأرستقراطية في الحواضر والغرض منها أدبي بحت (ضويحي ١٩٩٦: ١٠٥-٢٩). فحينما يعجب أحد الشعراء بما يسمعه عن شاعر آخر شاعريته فذة وشخصيته متميزة يقوم بنظم قصيدة يوجهها إليه بغرض التعرف عليه وامتحان شاعريته. وقد تتضمن القصيدة الموجهة، إضافة إلى عبارات التحية والسلام والمديح والتعبير عن المودة والإعجاب والرغبة في التعارف والصدقة واللقاء، بعض الأغراض التي يطلب من الشاعر الآخر حلها، لكنها غالباً ما تتضمن الشكوى من لواعج الحب وتباريح الغرام وصد الحبيب وطلب النصح والمشورة أو المساعدة في تحقيق الوصال. وعادة ما يرد الشاعر الآخر بقصيدة لها نفس الوزن والقافية والمعنى وعدد الأبيات وتتضمن شكوى مماثلة مع التذكير بشهداء الغرام وقتلى العشق وحالة المحبين ومعاناتهم والاعتبار بمصائر من سلف منهم والتأسي بهم وذلك من باب التعزية والمواساة. كما يتضمن الرد تعاطف الشاعر واستعداده لبذل النفس والنفيس ومساعدة الآخر بالمال والرجال للحصول على ما يريد أو يعده بأن يرسل ركائب في كل الأنحاء لتجوب أحياء العرب بحثاً عن محبوبته. وإذا كانت قصيدة الرد على نفس الوزن والقافية سميت "مقاضاة"، لكن إذا كانت القصيدة الأولى طويلة وقوافيها صعبة واستنفذ قائلها كل القوافي ولم يترك مجالاً للشاعر الآخر ليجد قوافي جديدة لم يأت بها صاحبه فإن الرد يمكن أن يكون بقافية مغايرة، وفي هذه الحالة تسمى قصيدة الرد "مباريه" (سعيد ١٩٨١: ٩٩-١٠٠).

وتنم مضامين هذه القصائد عن أن قائلها من "الأدبائية" الذين يتمتعون بثقافة دينية وأدبية لا بأس بها. فمعظم شهداء الغرام الذين يستشهدون بهم مثلاً هم من العشاق الذين لا يعرفهم إلا من له اطلاع على كتب الأدب العربي، هذا بالإضافة إلى الشكل الأدبي والصنعة الفنية المتمثلة بالمحسنات البديعية والزخارف اللفظية التي لا يجيدها إلا من لهم إلمام بأساليب البلاغة والبديع. وغالباً ما تتضمن هذه الإخوانيات وصفاً للكتابة وأدواتها من حبر وقلم وقرطاس، وربما يذكر الشاعر استلامه للقصيدة على شكل رسالة مكتوبة مغلقة وأنها حال استلامه لها فرح بها وقبلها ووضعها على رأسه احتراماً لمرسلها وتقديراً له. يقول الشاعر محمد العبدالله القاضي في مقاضاته لقصيدة بعث بها له الأمير أحمد ابن محمد السديري:

أهلاً بغير ألفاظ ما فاض لرواة	وابدیت سدّ كان للغير ما ابدیت
أهلاً وحي منمق من هل الذات	قبّلت ختمه واستلمته وهليت
ما جاب نجاب لفاني بشرفات	هلّيت واسترّيت فيهن وفرّيت
ورزّيت في عالي البنيّات رايات	وبنيت به صرح الفرح واستقرّيت
لكن في كسفي من الملك دولات	بخاتم سليمان تفضويت ما شيت

ويقول في قصيدة أخرى موجهة للسديري:

تريضوا ياركب مقدار مشروب	كاس يفض الغيظ ما دمت انا اجيب
منمق بمسطر الطرس مكتوب	شرف النبا بمسجلات المكاتب

ويقول أيضاً:

ياحي منظوم لفاني بشواره	سجل برق سجلة رجز الاسطار
ساعة بعيني جلّ حلو انتظاره	طرس ينمق به غريبات الاخبار
صحيت من خمر الهوى والسكره	واجريت زاج فوق طرس الوطر سار

ومن أقدم النماذج التي وصلتنا من المراسلات الإخوانية تلك التي جرت بين رميزان ابن غشام وخاله جبر ابن سيار. وإضافة إلى مراسلاته مع رميزان تثبت مخطوطات الشعر النبطي لجبر مراسلات أخرى مع شعراء آخرين مثل سعود ابن مانع وخليل ابن عايد وابن دواس وابن عيسى وشخص يدعى جبينان. كما تراسل عبدالمحسن الهزاني مع عدد من شعراء عصره منهم سليمان ابن عفالق الذي تراسل هو أيضاً مع حسين ابن موسى الصايغ. وربما دفع إبداع جبر ورميزان والهزاني في هذا اللون الشعري إلى حماس من أتى بعدهم إلى تقفي خطاهم. وقد أصبحت القصائد الإخوانية التي يتبادلها الشعراء المتعلمون، وحتى غير المتعلمين، وبيت فيها كل منهم شكواه إلى صاحبه من آلام الحب ويستنجد به ليسعى في الوصل بينه وبين من يحب من المواضيع الشائعة في الشعر النبطي. وبإمكاننا عن طريق تفحص مضامين المراسلات الشعرية ودراستها أن نستشف طبيعة العلاقات الشخصية والأدبية وعلاقات التأثير والتأثر التي كانت تربط بين شعراء النبط المتعلمين. فنحن

نعرف مثلاً أن محمد ابن لعبون (١٧٩٠-١٨٢١) تراسل مع أحمد ابن محمد السديري (ت ١٨٦٠) وأن عبدالله ابن ربيعة (ت ١٨٥٦) تراسل مع محمد العلي العرفج (ت ١٨٤٢) كما تراسل محمد العبدالله القاضي من عنيزة (١٨٠٩-١٨٦٨) مع السديري والعرفج، كما اشتهر ابن لعبون وابن ربيعة بالنقائض المتبادلة بينهما. ويشكل هؤلاء الشعراء ما يشبه المدرسة الشعرية المتميزة بمفرداتها ومواضيعها ومضامينها وأغراضها وأساليبها الفنية.

ومن الأدلة الأخرى التي يمكن إيرادها للتعرف على مدى شيوع التعليم بين شعراء النبط ما يورده البعض منهم من اقتباسات وتضمينات استعاروها مباشرة من الشعر الفصيح مما ينم عن ثقافة أدبية واطلاع على كتب الأدب العربي. فقد اقتبس شعراء النبط المتعلمون الكثير من معاني الشعر العربي، فمن يقرأ مثلاً قول الشاعر أبي حمزة العامري:

لا تكريه عـدم الكـريم من الغنى	فالسيل حرب للمكان المعتلي
لا يشك أنه اقتبسه من قول أبي تمام:	
لا تنكري عطل الكـريم من الغنى	فالسيل حرب للمكان العالي
كذلك قول أبي حمزة العامري أيضاً:	
المال يحيى رجال لا طبياخ بها	كالسيل يحيى الهشيم الدمدم البالي
مأخوذ من قول حية بن خلف الطائي:	
والمال يغشى أناس لا طبياخ بها	كالسيل يغشى أصول الدندن البالي
وقول محمد ابن مسلم:	
فإن كنت في كل المشاحي مؤدب	رفيقك فما تلقى الذي ما توادبه
مأخوذ من قول الحطيئة:	
فإن كنت في كل الأمور معاتباً	صديقك لم تلق الذي لا تعاتبه
وقول القاضي في الديار:	
احترت فيها كني مذهب لي	جملة فماشٍ فارطٍ ضاع بسهال ^(١)
مأخوذ من قول المتنبي:	
بليت بلى الأطلال إن لم أقف بها	وقوف شحيح ضاع في الترب خاتمه
وبيت ابن لعبون:	
أزورك وجلباب اسود الليل دقتي	واصدّر وحاشية ابيض الصبح سروالي
مأخوذ من قول المتنبي:	
أزورهم وسواد الليل يشفع لي	وأنتني وبياض الصبح يغري بي
وقوله:	
اللي بكفه صارمٍ أو سلاله	مثل الذي خضب يمينه والاشمال

(١) قماش: لؤلؤ.

مأخوذ أيضاً من بيت المتنبي:

ومن في كـفـه منهم قنـاة
وقوله:

ما سلّمت شمس الضحى منه بغروب
مأخوذ من قول المتنبي في مدح كافور:
ولا تجاوزه شمس إذا شرقت
وقوله:

في صحصح كنه قفى الترس مقلوب
مأخوذ من قول الأعشى:

وبلدة مثل ظهر الترس موحشة
وقول رميزان:

ليت الذي حدر الثرى ظاهر الثرى
شبيه بقول الشاعر العربي:

أسكان بطن الأرض لو يقبل الفدا
فياليت من فيها عليها وليت من

وهكذا نجد أن شعراء النبط المتعلمين على اتصال مباشر بالشعر الفصيح يقرأونه ويتذوقونه ويحاكونه ويقتبسون منه المعاني والصور. وهذا مجال واسع من البحث لا يمكننا استقصاؤه ولم شعثه هنا ولكن لو حاولنا أن نحصر اهتمامنا على معلقة امرئ القيس ودراسة تأثيرها على شعراء النبط المتعلمين لوجدنا في ذلك الدليل القاطع والحجة الناصعة على أن هؤلاء الشعراء كانوا يتفاعلون مع الشعر الجاهلي بصورة مباشرة وأن علاقتهم به كانت علاقة أدبية، كما هي الحال بالنسبة لشعراء العربية في العصور الأدبية المتأخرة. وقد كان لمعلقة امرئ القيس تأثير بالغ على المتعلمين من شعراء النبط، والدليل على اطلاعهم على شعره قول الشاعر سليمان ابن عفالق يمدح صديقه الشاعر حسين الموسى الصايغ:

كم فكرة يالليث تغري الزمرد
وهناك العديد من شعراء النبط حاولوا معارضة معلقة امرئ القيس واقتباس

بعض المعاني والصور التي وردت فيها. انظر إلى قول امرئ القيس يصف المطر:

كان ذرا رأس المجرم غدوة
كان مكاي الجواء غديّة
كان السباع فيه غرقى عشية
وقارنه بقول الهزاني:

من السيل والغثاء فلكة مغزل
صُبْحن سلافا من رحيق مفلفل
بأرجائه القصوى انابيش عنصل

(١) يعتقد أهالي نجد أن الجن باستطاعتهم التخفي والتستر عن بني الإنسان ولكن الجنى إذا تقمص جسد حيوان وراه الذئب في تلك الحال لا يستطيع الجنى أن يعود إلى أصله فيأكله الذئب. انظر ما شابه ذلك عند الألويسي (٣٤٩: ٢/١٣١٤).

واضح من الجازيات الروائع
على كل جزع فوقه السيل جارع

وشال عروى ودلعه وعرض مغرا
جاب صوت عجب على ما طرى

علي بانواع الهموم ليبتلي
بكل مغار الفتل شدت بيذبل
بامراس كتان إلى صم جندل

كن النجوم بها تعلق بلامراس
متجند من صنعة الهند مصقول

في جندل والحبل محكم ومفتول
يشدي لوج البحر هول على هول

وللشاعر عبد العزيز المحمد القاضي قصيدة طويلة يعارض فيها معلقة امرئ القيس. ونحن هنا لا يعنينا مدى نجاح القاضي أو فشله في مجارة امرئ القيس إذ أن كل ما نريده هو لفت انتباه القارئ إلى أن القاضي اطلع على المعلقة وقرأها بيتاً بيتاً واستوعب معانيها وطريقة تأليف أجزائها قبل الشروع في نظم قصيدته، حتى أنه ينهي قصيدته بمقطع طويل يصف فيه المطر وأثره على الطبيعة، تماماً كما يفعل امرؤ القيس. ولا يتسع المقام إلا لذكر أبيات قليلة من هذه القصيدة:

كما ساق موج طاف موج على طاف
مصايح رهبان بحرؤى لها لافي
على خلفهم والركب ضيع له ارداف
وشاح كشح في فاصله لولو صافي^(١)
ولا الصبح باروح منك هم ولا شافي

وحايل وحبلى جابها الشوق ميلاف
بيكي وهي تعطيه من حشمتي قافي^(٢)

فألهيتهها عن ذي تائم محول
بشق وشق عندنا لم يحول

وقد كان لهذا المقطع من المعلقة الذي يتحدث فيه امرؤ القيس عن طريقه ليلاً لخير

وثار غبار الأرض من ضرب ودقه
فوق الغثا شروى أنابيش عنصل
وقول عبد العزيز المحمد القاضي:

كن طميئه بطوفان سيله تدوم
والمكا فوق زهر النفل بالطرب

وانظر إلى قوله يصف طول الليل والنجوم:

وليل كموج البحر أرخى سدوله
فيالك من ليل كأن نجومه
كان الثريا علقت في مصامها
وقارن ذلك بقول الهزاني:

كم ليلة منها بدا الشيب بالراس
ومن ساعة فيها تجاوزت الاطعاس
وقول عبد العزيز المحمد القاضي:

كن النجوم تشد للخد بحبال
واسبل بهيم الليل بالقطب الاذيال

وللشاعر عبد العزيز المحمد القاضي قصيدة طويلة يعارض فيها معلقة امرئ القيس. ونحن هنا لا يعنينا مدى نجاح القاضي أو فشله في مجارة امرئ القيس إذ أن كل ما نريده هو لفت انتباه القارئ إلى أن القاضي اطلع على المعلقة وقرأها بيتاً بيتاً واستوعب معانيها وطريقة تأليف أجزائها قبل الشروع في نظم قصيدته، حتى أنه ينهي قصيدته بمقطع طويل يصف فيه المطر وأثره على الطبيعة، تماماً كما يفعل امرؤ القيس. ولا يتسع المقام إلا لذكر أبيات قليلة من هذه القصيدة:

ذوايب متون الليل عن ذيله الضافي
قامت نجومه في مثانيه كنها
لكن الثريا هادي الركب وانثنى
تعرض لها الجوزا نظيمه لكنه
متى يا بهيم الليل بالصبح تنجلي
ويقول فيها:

فقبلك كم صافيت بكر وثيب
وكم ذات طفل جاضعتني وطفلها

وهما بيتان مأخوذان من قول امرؤ القيس:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع
إذا ما بكى من خلفها انصرفت له

(١) بحرؤى: في انتظار وترقب. كشح: شع وبع بتالق.

(٢) حشمتي: تقديرها لي واحترامي.

العشيقة متشحا بسيفه ومتحديا أهلها وأفراد عشيرتها صدى واسعا لدى شعراء النبط. وبعضهم، خصوصا الفرسان والأمراء وذوي الشأن منهم، وجه معنى ذلك المقطع من المعلقة وجها آخر صرفه عن كونه مشهدا من مشاهد اللهو والمجون والعبث ليتحول إلى موضوع من مواضيع الشجاعة والجرأة وتحدي الصعاب والأهوال في سبيل الوصول إلى الهدف المنشود وتحقيق الطموحات النبيلة. انظر إلى قول أبي حمزة العامري:

وبساقتي ضواري تحداء
مِاضي الذباب ينوضُ في يمنائي
نعم الرفيق بليلة ظلماء
سم الأقساعِ أو زلال الماء^(١)
فرت فزيز الجادل الكسلاء
وانا فلا جنني ولا شيطائي
خيالها المعروف بالهيجاء

أسري لها والليل ما حتّ النداء
متقلد صافي الحديد صارم
يضوي به القلب الجسور على العدا
أيضا وحديبا في حزامي كنها
همزتها بالنايفه من صابعي
ويش انت ياهاالجنني اللي رعيتني
أنا ابو حمزه من سلالة عامر
أو قول رميزان ابن غشام:

وبالكف من صنع الهنود مصقل
يبغي عساني منه اذل وأجقل
يضحك الى ما ناش حد المفصل
يرخي الحسام على الهموم وتنجلي
تراه لصعول الرجال يذل
وكم جاهل بالسيف حاش المنزل
وقامت عيون العاشقين تبهذل
ولقيت انا ما فوقها الا الترمل^(٢)
ونبّتها مخافة انه تخجل
زند لها لين النجوم تكمل

أسري لها عقب العتيم بساعه
أخاف من سبع الظلام يهومي
ما لي حذا سيفي صديق صادق
ومن كان يبغي الهم يجلي خاطره
ياجبر حد السيف مفتح الفرج
كم عاقل جلّ المراحل فاتته
لى ناموا الحساد والواشي سرى
أخذت سيفي واعتليت بدارها
وهمزت باطراف البنان ردوفها
وسدتها زندي وصار وسادتي

كل ما قدمناه من الشواهد والأدلة يثبت بدون أدنى شك أن هنالك عدداً من شعراء النبط لم يكونوا يجيدون القراءة والكتابة فحسب بل كانت لهم صلة مباشرة بالشعر العربي قديمه وجديده وكانوا يمارسون نظم الشعر كعملية أدبية محضة تستخدم فيها الكتابة وتراعى فيها الصنعة الأدبية. وهؤلاء الشعراء المتعلمون لعبوا دوراً أدبياً يشبه إلى حد ما الدور الذي لعبه الشعراء المولدون في الحواضر الإسلامية خلال العصر العباسي وما بعده عدا أنهم كانوا ينظمون بالعامية بدل الفصحى. وتتشابه هاتان الفئتان من الشعراء المولدين والنبطيين المتعلمين أيضاً في

(١) حدبا: خنجر.

(٢) صعول الرجال: الرجال الأشداء الأقوياء. حاش المنزل: حظي بالمكانة العالية والمقام الرفيع. الترمل: نوع من القماش الخفيف.

طبيعة علاقتهم بالشعر العربي القديم حيث عرفوه مباشرة عن طريق الدواوين وكتب الأدب وبذلوا جهداً واعياً في محاكاته وتقليده كمثال أدبي يحتذى على الرغم من أن معظمهم كانوا بعيدين كل البعد عن الإطار الحضاري والبيئة الاجتماعية التي تولد عنها هذا الشعر واستوحى منها صورته ومعانيه. أي أن هذه العلاقة كانت بالدرجة الأولى علاقة أدبية شكلية مصطنعة وليست علاقة طبيعية عفوية أو ما يمكن أن نسميه علاقة تاريخية.

التمييز بين العلاقة الأدبية والعلاقة التاريخية أمر حاسم ومهم في فهمنا لصلة الشعر النبطي بالشعر العربي فهما علمياً دقيقاً. إلا أن كتابنا حتى الآن أغفلوا هذا التمييز ولم يولوه ما يستحقه من العناية والتمحيص. بل إن الكثير منهم التبس عليهم الأمر فبينما نجدهم يناقشون ما نسميه هنا بالعلاقة التاريخية -مفترضين أن تلك هي العلاقة الوحيدة القائمة بين الشعر النبطي والشعر العربي- إذ بهم يوردون أمثلة شعرية لا تمت إلى العلاقة التاريخية بصلة لأنها من صميم العلاقة الأدبية. كأن يستشهدوا بقول ابن لعبون:

تبصّر خليلي هل ترى من ظعابين تقازن بهم فوق الشفا من حزمها
أو قوله:

ينشدنني يوم انتوى الكل برحيل هل عند رسم دارسٍ من معـوّل
أو قوله:

اقفى مُصِرّاً كن جاكات شاله جلمود صخر حطه السيل من عال
أو قوله:

ضحكتي بينهم وأنا رضيع ما سوت بكوتي يوم الوداع
وإذا ما تطرق ابن خميس لمثل هذه الأمثلة فإنه لا يرى فيها تقليداً ولا تأثيراً مباشراً وإنما هي عنده تقع ضمن وقع الحافر على الحافر. فهل جاء شعراء النبط مقلدين، أو اتفق لهم على سجيّتهم العربية الأصيلة وليس للتقليد أثر عليهم؟! أما محيط هؤلاء الشعراء فلا يسمح لهم بالتقليد، ولا يمكن أن نقول إن هذه الصور البديعية البارزة في شعر النبط جاءت نتيجة لمحاكاة وتقليد وإنما للكمة مرتكزة في طبع العربي" (خميس ١٩٨٥: ٢٢٣). ويكرر ابن خميس قناعته هذه في موقع آخر وأقصى ما يقر به أن هذا مما يدخل في باب التضمين الذي يعده باباً من أبواب البلاغة.

ومن غير المستبعد أن بعض الشعراء النبطيين كانوا يحاولون في نظمهم مجازاة الشعر الفصيح لكن درجة تمكنهم من الفصحى قصرت بهم عن الإجابة فيها. التعليم المتاح لأولئك الشعراء لم يمكنهم من بلوغ المستوى الذي يسمح لهم بنظم قصائد فصيحة تنقل أسماءهم من قائمة شعراء النبط إلى قائمة شعراء الفصحى. لكن التعليم مكنهم على الأقل من تدوين قصائدهم فظلت محفوظة عن طريق النقل

الكتابي إلى وقتنا الحاضر. وربما كان بعضهم يجيد النظم بالفصحى لكنهم كانوا يحاولون مخاطبة جمهورهم من العامة وممدوحهم من الشيوخ والأمراء الأميين باللغة التي يفهمونها. الجمهور الذي يخاطبه أولئك الشعراء جمهور أمي وكذلك الأمراء والشيوخ الذين يرعون الشعر والشعراء مقابل مدحهم وتخليد مآثرهم عاميون أميون. لذلك حتى لو فرض أن الشاعر متعلم يجيد النظم بالفصحى فإن الطريق الأقرب بالنسبة له من أجل التأثير على الجماهير والولوج السريع إلى ممدوحيه هو النظم باللغة التي يفهمونها وهي اللغة العامية. كذلك على القوم لو قالوا شعرا فإنهم قائلوه باللغة التي يجيدونها ويجيدها من حولهم وهي اللغة العامية، حتى لو فرض أنهم نالوا قسطاً من التعليم. لو نظم الشاعر المتعلم الذي يعيش في مجتمع أمي بالفصحى التي يصعب على العامة فهمها فلن يجد من يستمع له ولن تروج أشعاره بين الناس، لذا ينصرف إلى النظم بالعامية لكسب الجمهور وليضمن رواج شعره.

كل ما تقدم ذكره يؤكد على التداخل وعلاقات التأثير والتأثر بين العامي والفصيح وبين الشفهي والمكتوب في الأدب العربي لدرجة يصعب معها الفصل بينهما أو النظر إلى أحدهما بمعزل عن الآخر. ولا أحد ينكر أن شعراء النبط المتعلمين رغم قلتهم لعبوا دوراً بارزاً في سد بعض الفجوات التي تباعد بين الشعر النبطي والشعر العربي القديم والتي جاءت نتيجة لبعده الزمن وفارق اللغة. فلقد بثوا في أشعارهم العامية التي كانت تلقى رواجاً بين الناس الكثير من الأساليب والصور الشعرية التي جلبوها مباشرة من الشعر العربي فتأثر بهم واقتبس منهم الكثير من الشعراء الأميين. إلا أن العلاقة الأدبية بين الشعر النبطي والشعر العربي القديم علاقة ثانوية تأتي لتعزز وتكمل العلاقة الأوثق والأهم بين هذين الشعرين، أعني العلاقة التاريخية.

العلاقة التاريخية

أهم من العلاقة الأدبية وأبعد أثراً وأعمق هو ما نسميه بالعلاقة التاريخية. لو غضضنا الطرف عن الفارق اللغوي بين القصيدة الجاهلية والقصيدة النبطية لأصبح من الصعب أن نفصل بينهما لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون. لا تختلف القصيدة النبطية في شيء عن القصيدة العربية من حيث العمود الشعري والعناصر التركيبية والوسائل الفنية التي تركز عليها في بنيتها وتأليف أجزائها. وهناك تشابه كبير بين القصائد الفصحى والقصائد النبطية في المطالع الاستهلاكية ويتفق الشاعران الفصيح والنبطي في تعبيرهما عن البواعث التي أثارت أشجانها وأيقظت مشاعرهما وحدت بهما لنظم القصيدة، فهي إما نواح الحمامة أو حنين الناقة أو أي مشهد من المشاهد المثيرة للوجد والأسى. وكلاهما يشتكي من كبده الحرى وقلبه الموجه، يبات ساهراً يرعى النجوم ويتقلب على فراشه كما لو كان راقداً على الشوك

أو الجمر، تفيض عيناه بالدمع الذي ينسكب منهما مثلما ينسكب الماء من المزايدة المفرية وتؤلاناه كما لو أنهما سملا بالشوك أو السنبل أو القرنفل، وكل هذه الأمور ستتضح لنا حينما نناقشها بالتفصيل في الفصل الذي نتحدث فيه عن نظم القصيدة. ثم إن الشعر النبطي لا يختلف عن الشعر العربي في شيء لا من حيث الوظائف الاجتماعية ولا من حيث الأغراض المتمثلة في الغزل والنسيب والتشبيب والاعتذار والمدح والهجاء والرثاء والحكمة والمفاخرة وتخليد الأعمال البطولية والمعارك الحربية والأحداث القبلية، وغيرها من المواضيع، كما سيتبين لنا بجلاء في الفصول القادمة. تشابه مضامين الشعر النبطي مع مضامين الشعر العربي القديم ليس مرده التقليد، فهو تشابه عضوي، تلقائي، لا شعوري يمليه تشابه الظروف والعلاقة التاريخية بينهما وكون الشعر النبطي سليل الشعر العربي القديم. المناخ الاجتماعي والبيئة الثقافية ومجمل الظروف الطبيعية والإنسانية التي أفرزت الشعر الجاهلي هي نفسها تلك التي أفرزت الشعر النبطي. انظر مثلا لقول الشاعر عبدالله ابن سبيل يصف استعداد القبيلة للرحيل:

والبيت هدن الخدم زين مبناه
وقارنه بقول علقمة بن عبدة التميمي:
رد الإماء جمال الحي فاحتملوا
أو قول قيس بن الحدادية:
أدنى الإماء جمالات قراسية
كذلك قارن قول عبدالله ابن سبيل:
سقوى الى جت نقضة الجزو بالصيف
والعشب تلوي به شعوف من الهيف
بقول ذي الرمة:

حتى إذا معمعان الصيف هب له
وصوح البقل نساج تجيء به
والى جانب ما تمليه العلاقة التاريخية بينهما من تشابه في المضامين يوجد هناك أيضا تشابه في الشكل والبنية، بما في ذلك البحور والأوزان والقوافي (صويان ٢٠٠٠: ١٤٥-٨٦). وتوضيح هذه القضايا الشكلية يتطلب منا إيراد العديد من القصائد الطويلة بكاملها وهذا مما لا يسمح به المقام، لذا سوف نكتفي بذكر بعض الوسائل الفنية المتاحة أمام الشاعر والتي يوظفها في نشر الصورة الشعرية

(١) الجزو: وقت الربيع الذي تجتريه فيه الطباء "الجوازي" وبعض الحيوانات الصحراوية الأخرى بالهواء البارد والعشب الأخضر عن شرب الماء، وحينما يشتد الحر تطلب هذه الحيوانات الماء وهو ما يقال له نقضة الجزو. ابعده ثرى نقعه: أي أن الإنسان يحفر عميقا في الرمل "الثرى" ولا يصل إلى الرطوبة نظرا لجفاف التربة. كنت مزونه: اختفت السحب في موسم الصيف، في هذا الوقت صار الشاوي، أي راعي الغنم، يحتاج لشرب الماء ولم يعد يكتفي بشرب الحليب من سعنه، وهو صميل اللبن الصغير.

وتكثيفها وبسط أرجائها وإبراز تفاصيلها ليؤكد المعنى الذي يرمي إليه ويدفع حركة النظم وبنية القصيدة إلى الأمام. ولنبداً بالأسلوب التراكمي والأسلوب الاستطرادي. الأسلوب التراكمي يعتمد على حشد الأمثلة وتكديس الشواهد التي تتعلق بموضوع واحد في عدة أبيات من القصيدة. استخدم شعراء العربية الأسلوب التراكمي لكنه لم يكن شائعاً بينهم حتى جاء شعراء النبط فطوروه وتوسعوا في استخدامه. ومنه قول السمهري العكلي اللص:

وَأُنْبِئْتُ لَيْلَى بِالغَرِيرِينَ سَلَّمْتَ
فَإِنْ التِّي أَهَدْتَ عَلَى نَائِي دَارِهَا
عَدِيدَ الحَصَى وَالْأَثْلِ مِنْ بَطْنِ بَيْشَةَ
وقول الشاعر النبطي:

عَلِيٍّ وَدُونِي طَخْفَةَ وَرَجَامِهَا
سَلَامًا لِمَرْدُودٍ عَلَيْهَا سَلَامِهَا
وَطَرْفَائِهَا مَا دَامَ فِيهَا حَمَامِهَا

سَلَامٌ يَاللِّي هَرَجَكُم يَنْعَشُ الحَالِ
سَلَامٌ عِدَّةٌ مَا يُسَمَّى مِنَ المَالِ
وَعِدَّةُ الشُّهُورِ وَعِدَّةٌ مَا هَلَّ بِهَلَالِ
وَعِدَّةُ نَفُودِ السَّرِّ فَنَجَالِ فَنَجَالِ
قُلْ لِي هَلَا يَا صَاحِبِي طَيِّبِ الفَالِ

أما الأسلوب الاستطرادي فهو من أدوات البناء الفني التي ورثها الشعر النبطي عن الشعر الجاهلي وهو أجود سبكا من الأسلوب التراكمي وأحكم نسجاً ولا يستطيعه إلا شاعر موهوب يمتلك زمام النظم ويجيد تصريف القوافي. والاستطراد لغة مأخوذ من استطراد الفارس لقريته في الحرب، وذلك أن يفر من بين يديه يوهمه الانهزام، ثم يعطف عليه على غرة منه. ومعناه الاصطلاحي أن يكون الشاعر في غرض من أغراض الشعر ثم يخرج منه إلى غيره لمناسبة بينهما ليعود مرة أخرى إلى الموضوع الأول. من خلال الاستطراد يعلق الشاعر حركة القصيدة وتقدمها الموضوعي مؤقتاً ليقيم حدثاً وصيفياً أو مشهداً درامياً يصور من خلاله منظراً من مناظر الصحراء أو موقفاً من مواقف الحياة فيها، كقول الشاعر سويلم العلي الذي يوظف أسلوب الاستطراد التراكمي توظيفاً بارعاً حيث يكس استطرادين الواحد تلو الآخر. في الاستطراد الأول يشبه حاله بحال الذئب الذي يتفنن في وصفه، وفي الاستطراد الثاني يشبه حاله بعجوز خانة الدهر:

قَالَ الَّذِي عَدَى بِنَائِفِ هَضَابِهِ
ذَيْبٍ وَرِدْ لَهُ مَارِدٍ مَا لَقِيَ بِهِ
دَوْجٌ وَلَا بِهِ مِنتَبِي مَا عَوَى بِهِ
يَبِي يُصَابِحُ مَنْزِلٍ كَدَّ كَلَابِهِ
أَذْنٌ عَلَيْهِ الظُّهْرُ مَا أَدْمَى بِنَابِهِ
بُدُوٌّ مِنَ الْاَوْنَسِ خَالَ جَسْنَابِهِ
بُوصَفَهُ نَزَلَتْ وَحَضَبِ الرَّاسِ مَا بِهِ
فِي رَاسٍ لِحْلُوحِ عَوَى عَوِيَةِ الذَّيْبِ
إِلَّا الْاِثَارِي فَوْقَ سَوْدِ الْمَغَارِيْبِ
وَاقْفَى يَهُومُ مَعَ السَّبْبُولِ الْهَابِيْبِ
رَحْمٌ يُجَذَّبُهَا مِنَ الرِّبْقِ تَجَذِيْبِ
وَإَيْسَ وَطَاحٌ بَطَّلَ بَعْضَ الْمِرَاقِسيْبِ
دُونَ الْوَوْنَسِ تَزْمِي رُهُودِ وَحِرَادِيْبِ
دَمْعٌ يُشْعَبُ نَاشِفَ الْخَدِّ تَشْعِيْبِ

ابكي بكي عود تمضى شيبابه عياله صغار وفي ديار الاجانيب
تناسعت من بين الاشفا عذابه يجفل من الما عقب ما هن حواطيب
دلى يهاب سلوب قوم تهابه لو هو يهاب بتالي العمر ما هيب^(١)

ومن أمثلة الاستطراد في الشعر الجاهلي مقارنة الناقة بالنعامة أو الثور الوحشي الذي تتعقبه كلاب الصيد. والواقع أن أي تشبيه أو مقارنة يعقدها الشاعر بين شيئين تحمل في طياتها بذرة الاستطراد وذلك بأن يصرف الشاعر اهتمامه مؤقتاً عن المشبه ليلتفت إلى المشبه به ويستطرد في الحديث عنه. فلو نظرنا إلى معلقة لبيد برواية الأنباري (أنباري ١٩٦٣ : ٥٠٥-٩٧) لوجدناه حين يقارن ناقته بالسحابة التي تحدها الرياح لا يخصص لهذه المقارنة إلا عجز البيت الرابع والعشرين، فهو لا يتوسع في رسم هذه الصورة ويطورها بينما يفعل ذلك حين يقارن الناقة بالأتان الوحشية (من البيت ٢٥ إلى البيت ٣٥) أو بالبقرة الوحشية (من البيت ٣٦ إلى البيت ٥٢). ويختلف الأسلوب الاستطرادي عن الأسلوب التراكمي في أنه عمل فني معقد التركيب بحيث يمكن للشاعر أن يقحم استطرادا ضمن استطراد آخر. فحينما يستطرد لبيد في مقارنة ناقته بالأتان الوحشية نجده يستطرد داخل هذا الاستطراد ليقارن في البيتين الواحد والثلاثين والثاني والثلاثين الغبار الذي تثيره الأتن الوحشية بعدوها بدخان نار العرفج إذا أصابتها ريح الشمال. وهناك عدة قصائد جاهلية وإسلامية ونبطية يأخذ موضوع الاستطراد فيها النصيب الأوفر من أبيات القصيدة وربما القصيدة كلها، وهو يكثر في موضوع التوجد.^(٢) ومن أشهر الاستطرادات المعروفة في الأدب العربي قصيدة أبي ذؤيب الهذلي التي قالها في رثاء أبنائه والتي يوظف فيها أسلوب الاستطراد التراكمي توظيفاً بارعاً حيث يكس ثلاثاً استطرادات الواحد تلو الآخر. ومن الشعراء الذين برعوا في استخدام هذا الأسلوب من بين شعراء النبط عبدالله ابن سبيل وسويلم العلي السهلي. وهناك عدة استطرادات قصصية جميلة في الشعر العربي تستغرق القصيدة كلها أو معظم أبياتها نذكر مطالع البعض منها. خذ مثلاً ذلك المقطع من أحد قصائد امرؤ القيس الذي يصف فيه صراعاً شرساً بين الصقر والذئب (١٣ بيتاً) يبدأ بقوله (صفدي وحاوي ١/١٩٧٤ : ٢٧٣-٥):

كأنها حين فاض الماء واحتفت صقعاء لاح لها في المرقب الذيب

(١) لطلوح: قمة جبل شديد الانحدار. المغاريب: الجوابي وأماكن سقيا الإبل على حافة البئر يصبح لونها أسود. منتبي: من النبا، أي المكان المرتفع. السبول اللهايب: الرمال الملتهية من حرارة الشمس. رخم: الغنم لونها أسود ورؤوسها بيضاء. الربوق: رباط الغنم. رهود وجراديب: وهاد ونجاد. حضب الراس ما به: نزلت دموعه. يشعب: لشدة جريان الدمع وحرارته يشقق الخد مثلما تشقق الشعاب الأرض. تناسعت: تساقطت واحدا تلو الآخر. يجفل من الما: لأن برودة الماء تؤلم أسنان العجوز المتأكلة بعدما كانت قوية حواطيب: لا تحس بالألم. سلوب: ثياب.

(٢) عن استطرادات التوجد في الفصحى والنبطي انظر ما كتبه أبو عبدالرحمن بن عقيل في (دوسري ٢/١٩٩٠ : ٤٦٣ وما بعدها) وانظر كذلك (Kurpershoek 1994: 42-50).

وقول الشنفرى مستطردا في وصف الذئب الذي يشبه نفسه به (١٠ أبيات)
(صفدي وحاوي ١/١٩٧٤ : ٦٩-٧١):

وأغدو على القوت الزهيد كما غدا أزل تهـاداه التنائف أطحل
وقول كعب بن زهير مستطردا يصف مرافقته للذئب (٧ أبيات) (صفدي وحاوي
١/١٩٧٤ : ٢٢٤-٥):

قطعت يماشيني بها متضائل من الطلس أحيانا يخب ويعسل
وقول حميد بن ثور مستطردا في رواية قصة تخيلية لامرأة ظنت أن ابنها قتل في
المعركة ثم فاجأها بقدومه سالما (٢٤ بيتا) (صفدي وحاوي ١/١٩٧٤ : ٥٨٨-٩١):

فوجدني بجمل وجد شمطاء عالجت من العيش أزمانا على مرر القل
وقول أبي صخر الهذلي مستطردا في رواية قصة تخيلية لامرأة فقدت ابنها
الوحيد في معركة مع الأعداء (٢٧ بيتا) (سكري ٢/١٩٦٣ : ٩٥٩-٦١):

فما وجد شمطاء العوارض أفلتت بنيتها فلم يبق الزمان لها أهلا
وحيثما نتحدث عن الاستطراد وعن الأسلوب التراكمي فإننا لا نقارن في هذه
الحالة بين مضامين الشعر الفصيح والشعر النبطي، فهذا موضوع واسع متشعب
سوف يستغرق منا فصول هذا الكتاب كلها. إننا هنا نقارن بين أساليب النظم
والوسائل التي يستعين بها كل منهم في بناء القصيدة وفي هندسة وتشبيد المعمار
الشعري، عن أدوات البناء لا عن مواد البناء. وهذا باب آخر من أبواب التشابه
والاتفاق بين الشعر العربي والشعر النبطي، يضاف إلى التشابه بينهما في
المضامين. فأنت لو قارنت قول الخنساء:

حَمَّالُ أَلْوِيَةِ هَبَّاطِ أَوْدِيَةِ شَهَادِ أُنْدِيَةِ لِلجَيْشِ جِرَارُ
نَحَارِ رَاغِيَةِ مَلْجَاءِ طَاغِيَةِ فَكَأكَ عَانِيَةِ لِلعَظْمِ جَبَّارِ
وقول مخلد القتامي:

مخلد بدا المشراف ويولف القاف كنه لبين مشعاف عرب مفاهيق
يامل قلب تاق من عقب الافراق يومي كما المسباق بين المعاليق^(١)

فإن وجه المقارنة هنا يقع في الشكل وليس في المضمون حيث أن كلا الشاعرين
يستخدم أسلوب الترصيع. ومن الاتفاقات الشكلية التعبير عن استحالة الأمر
واستبعاد حدوثه، كما في قول القتال الكلبى اللص:

إني لعمر أبيهم لا أصالحهم حتى يصالح راعي الثلة الذيب
أو قول أبو ذؤيب الهذلي:

فتلك التي لا يبرح القلب حبها ولا ذكرها ما أرزمت أم حائل
وحتى يؤوب القارضان كلاهما

(١) المشعاف: الناقة سنامها مردوم ووبره كثيف. عرب: نوق أصيلة، معربة. مفاهيق: راحت من المرعى إلى بيوت أهلها. تاق: من التوق وهو الشوق. المسباق: سير من الجلد يربط في رجل الصقر حتى لا يطير ويهرب من صاحبه. المعاليق: نياط القلب.

ويقابل ذلك قول وضحا المشعان:

والله ما انسى صاحبي يابن فراج
ويصحي سماه ولا يتمناه دراج
وقول فالح الحنيني:
ما انساه كود طويق ينسى مكانه
وقول بخيت ابن ماعز العطاوي:
قالوا لي اصلح قلت ما دونها اصلاح
والا حسا يرحل وينزل بالاسياح
وقول أخيه شليويح العطاوي مؤكدا ملازمته لظهور الإبل في غزواته:
ما اخلف وعدهته يقع تخلف الريح
والا يشد الضلع ضلع البقوم^(١)
لاحظ في المصراع الثاني من بيت شليويح أنه كرر كلمة الضلع مرتين مضافا في
الثانية إلى البقوم ليحدد بدقة أي ضلع يعنيه. وهذا شبيه بتكرار كلمة "أجواء" في
قول الحطيئة:

وكادت على الأجواء أجواء ضارج
أو تكرار كلمة "حوران" في قوله أيضا:
ألا طرقت هند الهنود وصحبتني
بحوران حوران الجنود هجود
ولا يسعنا انطلاقاً من العلاقة التاريخية بين الشعر العربي القديم والشعر
النبطي كما هي متمثلة في الشكل والمضمون أن نعتبر اللاحق مجرد تقليد ومحاكاة
للسابق، بل هو امتداد له وهو عملية خلق وإبداع مستجدة تخضع لنفس الأساليب
الفنية والظروف الثقافية والاجتماعية التي كانت توجه الشعر العربي القديم وتتحكم
في شكله ومضمونه. أي أن الشاعر النبطي لا يتجشم معارضة قصيدة جاهلية معينة
ولا يتكلف تقليد بيت بعينه ولكنه يطرق نفس المهيع ويغترف من نفس المعين ويصدر
من نفس الموارد التي استقى منها الشاعر الجاهلي مادته وأغراضه، ومن هنا يأتي
اتفاق المعاني وتطابق الصور والتشاكل في البنية والتركيب بين القصيدة النبطية
والقصيدة الجاهلية.

وإن كانت العلاقة الأدبية بحكم محدوديتها ونطاقها الضيق واضحة المعالم بارزة
السمات نستطيع تحديدها والإشارة إليها بدون غموض فإن العلاقة التاريخية
مسألة لطيفة في منتهى الشفافية لا يمكن تشخيصها والإيماء إليها بسهولة ويسر بل
لا بد من أعمال الفكر وكد الذهن للغوص إليها واستجلائها وعرضها أمام القارئ.
وهذا بالطبع لا يعني أنها علاقة باهتة خافتة يصعب إدراكها، بل على العكس فهي
قوية متينة نحس بها لأول وهلة. ولكن المشكلة هنا تتلخص في كيفية التعرف على
أوجه هذه العلاقة وتحديد مصادرها وفصلها عن العلاقة الأدبية القائمة على التقليد

(١) وعدهته: الضمير يعود إلى الإبل التي يمتطيها الغزاة. وقبل الغزو كان الغزاة يتواعدون مكانا معيناً يجتمعون فيه، ويقول شليويح إنه لا يخلف هذا الموعد لحرصه على الغزو.

والمحاكاة. وهذه العلاقة متشعبة النواحي شاسعة الأطراف ليس من السهل الإلمام بها والإحاطة بجميع جوانبها، فهي تتخلل الشعر النبطي وتنتشر في جميع أرجائه وتأتي من كونه انعكاسا لنفس البيئة الطبيعية والاجتماعية التي يعكسها الشعر الجاهلي. ومن هنا فإن المقارنة بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي تتحول من مجرد مقارنة أدبية إلى مقارنة ثقافة العصر الجاهلي وثقافة العصور اللاحقة في بادية الجزيرة العربية، وهذا ما سوف نحاول عمله في الفصول اللاحقة.

أوجه أخرى للعلاقة

يمكننا أن نوسع مدارات المقارنة بين العصر الجاهلي وما تلاه من العصور خلال القرون والحقب المتتالية على الجزيرة العربية بحيث لا تقتصر على الشعر بل تمتد لتشمل مجمل النتاج الأدبي وإفرازات المخيلة الشعبية من أهازيج وأمثال وكنايات ونوادر وشوارد وقصص وخرافات وأساطير، بل حتى مفردات وعبارات وتراكيب لغوية مما لم يرد له ذكر في المعاجم وكتب اللغة. وكان المرحوم الشيخ حمد الجاسر قد تنبه لهذه الناحية وأشار إليها بإيجاز وأورد في مقدمته لكتاب عبدالله بن رداس شاعرات من البادية (رداس د. ت. ٩-١١) بعض الأمثلة التوضيحية التي يمكن مضاعفتها إلى ما لا نهاية. وقد ألفت بعض المصنفات في هذا المجال، إلا أن معظمها اقتصر على محاولات يقصد منها رد بعض الكلمات العامية إلى أصلها الفصيح. لكن مجالات البحث والمقارنة أوسع من ذلك بكثير، وسوف أورد فيما يلي أمثلة مجتزأة لما أقول من أجل التأكيد على عمق وتشعب العلاقة بين العصر الجاهلي والعصور المتأخرة لعل ذلك يفتح بابا من أبواب الدراسة التي نحن بأمس الحاجة لها. خذ مثلا قول طرفة:

إن تنولَه فـقـد تمنعه وتريه النجم يجري بالظهر
(انظر كذلك جواد علي ١٩٩٣/٤: ٥٤٣). فالناس عندنا ما زالوا يقولون إن فلانا
أرى فلانا نجوم الظهر بمعنى أساء معاملته وسامه سوء العذاب. وخذ قول الكميت:
أحلامكم لسقام الجهل شافية كما دماؤكم يُشفى بها الكلبُ
وقول الفرزدق:

ولو شرب الكلبى المراض دماءنا شفتها وذو الخبل الذي هو أدنف
ولا يزال العامة يعتقدون أن شرب دماء الأشراف يشفي من داء الكلب الكلب،
وهو ما يسمى المغلوث بالعامية، ومن المشتهر بين الناس أن دماء قبيلة البرزان من
مطير تشفي منه.

ولو تقصينا كتب الأمثال العامية التي ألفها محمد العبودي (١٩٧٩) وعبدالكريم
الجهيمان (١٩٨٣) لوجدنا أن الكثير من أمثال العرب القديمة ظل العامة يتوارثونها
بأشكالها ومضامينها حتى وقتنا هذا دون أدنى تغيير أو مع بعض التغييرات

الطفيفة. خذ على سبيل المثال المثل القائل مثل رضاح العبس، ورضاح العبس هذا شخص راهن أناسا آخرين على أن يكسر ملء سلة كبيرة عبسا. والعبس هو نوى التمر. وهذه لا شك عملية شاقة لكن الطمع في كسب الرهان دفعه إلى ذلك. وبعدما أوشك على الانتهاء ولم يبق عليه إلا نواة واحدة وينتهي العملية ومن ثم يكسب الرهان رمى بتلك النواة المتبقية لأنه مل وكل، فخسر الرهان. ويضرب هذا المثل للشخص الذي يبذل جهداً كبيراً ووقتاً طويلاً في عمل ما ولكنه يتخلى عنه في اللحظة الأخيرة فيكون بذلك ضيع وقته وجهده بدون طائل. ويشابه هذا المثل مثلاً جاهليا ذكره المفضل بن محمد الضبي في كتابه أمثال العرب. زعموا أن أناساً من العرب كانت لهم في مملكتهم شدة، فكلفوا أمة لهم طحيناً وأوعدوها إن لم تفرغ منه ضربوها، فطحنته، حتى إذا لم يبق إلا ما لا بال به ضجرت فاختنقت حتى قتلت نفسها. فقيل كالطاحنة، فذهبت مثلاً يضرب للذي يكسل عن الأمر بعد اتضاحه (ضبي ١٩٨١: ١٧٣).

وفي الحكاية الشعبية التي يرويها العامة في عصرنا هذا عن أبي زيد الهلالي مع ابن اخته عزيز ابن خاله يقولون إن أبا زيد حينما عزم على زيارة محبوبته علياء التي تقطن دياراً بعيدة وتفصله عنها مفازات موحشة أراد أن يبحث عن راحلة وعن رفيق قادرين على قطع هذه المفازات وتحمل مشقاتها. لذلك عمد إلى أولاد أخته يمتحنهم واحداً واحداً وذلك بأن يطلب من كل واحد منهم أن يفلي رأسه وأثناء ذلك يغرس أبو زيد مرفقه في فخذ الولد ليعرف مدى قدرته على التحمل. ولم ينج من هذا الامتحان الصعب عدا عزيز. ثم عمد إلى ذود الإبل وصار يأتي بها واحدة تلو الأخرى ويعقلها على بيت النمل فلا تستطيع مقاومة قرصه لها فيشتد رغاؤها وتثور لتشرد إلا واحدة ظلت باركة في مكانها "تَقْصَعُ الجِرَّةَ" كما يقولون، كناية عن عدم مبالاتها وقوة تحملها. ونقرأ في بلوغ الأرب عن مفاخرة قيس بن مسعود وحاجب بن زرارة عند النعمان أنهما كي يثبت كل منهما أن ناقته أحسن أدبا من ناقه صاحبه "أخذوا ناقتيهما، فأناخوهما على قريتين للنمل، فأما ناقه قيس بن مسعود فتضورت، وتقلبت ثم لم تثر، وأما ناقه حاجب فمكثت وثبتت." وفي طريق العودة من زيارتهم لعلياء يتسبب أبو زيد في قتل ابن اخته عزيز غيرة منه لما رآه من جرأته وعزيمته. لكنه حزن عليه فقبره وعقل ناقته عند قبره، ويقول في ذلك:

وماها غدى يسبح مع كل جانب	دفقت على قبر الهلالي قربه
تركتهما تدرى عليها الهباب	حطيت على قبر الهلالي جوخته
في ماقع يشوفها كل صاحب	حطيت على قبر الهلالي فتخته
خليتها تعتب حوالى النصاب	وعقلت على قبر الهلالي بكرته
	وفي بيت الجميع الذي يقول:
مثل البليبة سملة الهدم	أو من لأشعثت بعلى أرملة

يشرح صاحب المفضليات كلمة "البلية" بقوله إنها البعير الذي كان الرجل يركبه في الجاهلية فإن مات شدُّ عند قبره وفقئت عيناه وشد عقاله وترك بلا علف حتى يموت. فكانوا يقولون إن صاحبه إذا حُشر يوم القيامة ركب عليه في المحشر. ويقول ابن سعيد الأندلسي في نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب عن حبس البلية "وكانوا إذا مات الميت يشدون ناقته إلى قبره، ويعكسون رأسها إلى ذنبها، ويفطون رأسها بوليّة -وهي البرذعة- فإن أفلتت لم ترد عن ماء ولا مرعى ويزعمون أنهم إنما يفعلون ذلك ليركبها صاحبها في المعاد، فيحشر عليها ولا يحتاج أن يمشي" (أندلسي ١٩٨٢: ٧٨٨).

وخذ مثلاً شخصية الخلاوي التي أصبحت شخصية شعبية تتأرجح بين الحقيقة التاريخية والخيال الأسطوري. فهناك الكثير من القصص التي تحاك حول هذه الشخصية ويتناقلها الناس على أنها حقائق تاريخية. إلا أن البحث والمقارنة تثبت أن هذه القصص موهلة في القدم تتوارثها الأجيال شفهيّاً عبر القرون. وهنا يبدأ الشك يتسرب إلينا حول نسبتها إلى الخلاوي. من الحكايات المنسوبة إلى الخلاوي أن البعض أرادوا أن يمتحنوا صدقه وتثبته في القول (وهذا بدون شك له علاقة بكون الخلاوي حاسباً فلكياً يتوقع الناس منه تحري الدقة والصواب) فتكفّلت عجوز من العجائز بذلك. فدعت الخلاوي إلى وليمة فلما حضر قدمت له أقراصاً قليلة من المراصيع فأكل منها قليلاً وأسأر نذرا يسيرا -على عادة أهل نجد. فلما انتهى سأله العجوز: هل شبعت؟ وكانت تتوقع أن تدفعه المجاملة إلى أن يقول نعم شبعت فيرتكب بذلك جريمة الكذب، لكن رده كان: ما أكلت خيراً ولا خليت خيراً! وحل الخلاوي مرة على قوم فلما هم بمغادرتهم تظاهروا بأنهم يريدون الرحيل وشدوا على جمالهم ثم أرسلوا من يعترض الخلاوي في طريقه ويسأله: هل رحل القوم؟ علماً بأنه بعد مغادرة الخلاوي لهم أنزلوا حمولهم وأعادوا بناء بيوتهم حيث أن قصدهم هو مجرد حمل الخلاوي على الكذب. لكن جواب الخلاوي لرسولهم حينما سأله هل رحل القوم هو: شنوا ولا مدوا وراي البدو بدوات (أي قد يبدي لهم رأي فيغيرون نيتهم).

ويطالعنا في كتاب أمثال العرب للمفضل بن محمد الضبي نص يقول: زعموا أن رجلاً مضى في الدهر الأول كان له عبد لم يكذب قط. فبايعه رجل ليكذبه، وجعلا الخطر بينهما أهلها ومالهما. فلما تبايعا قال الذي زعم أن العبد يكذب لمولى العبد: أرسله فليبت عندي الليلة فإنه يكذبك إذا أصبح. فأرسله مولاه معه، فبات عنده، فأطعمه لحم حوار، وعمدوا إلى لبن حليب فجعلوه في سقاء قد حرز فحضخضوا ذلك اللبن الحليب فسقوه، وفيه طعم الحليب وفيه حرز السقاء. فلما أصبح الرجل احتمل وقال للعبد: الحق بأهلك. فلحق العبد حين احتمل القوم ولما يسيروا فلما توارى عنهم العبد حلوا مكانهم في منزلهم الذي كانوا فيه. وأتى العبد سيده فقال له:

ما قروك الليلة؟ فقال: أطمعوني لحماً لا غثاً ولا سميماً، وسقوني لبناً لا محضاً ولا حقيناً. قال: على أية حال تركتهم؟ قال: تركتهم قد ظعنوا فاستقلوا، فما أدري أساروا بعد أو حلوا: وفي النوى يكذبك الصادق. فأرسلها مثلاً. وأحرز مولاه مال الذي بايعه وأهله (ضبي ١٩٨١ : ١٦٣).

وتتشابه الأسطورة التي يتناولها الرواة الشعبيون عن الشاعر النبطي بركات ابن مبارك الشريف مع تلك التي ورثناها من العصر الجاهلي عن الشاعر عمرو بن قميئة. تقول الأسطورة إن بركات شب فتى وسيما في حُضن والده مبارك، شريف مكة، أو عمه حسب رواية أخرى. وكانت امرأة أبيه قد صَبَّت به وصارت تتحين الفرصة لمرآودته عن نفسها. وصددها بركات ولما طال إلحاحها شجها في وجهها. وخافت الزوجة أن يجهر بركات بخيانتها أمام والده فقررت أن تستبقه. وجاءت بجربوع صغير سلخت جلده ولطخت جثته بالدماء ولفتها. وحينما عاد الشريف مبارك إلى البيت تظاهرت الزوجة بأنها تعاني من آلام مبرحة وأرته الجربوع الملفوف مدعية أنه جنينها أسقطته في محاولتها الدفاع عن نفسها حينما هاجمها بركات بعنف وقسوة بغية النيل منها. وغضب مبارك من بركات وأغلظ له في القول وقسى عليه في الكلام وأهانته في مجلسه. وتذكرنا هذه الأسطورة بأسطورة مماثلة جرت لعمرو بن قميئة مع عمه مرثد بن سعد بن مالك والتي يرويها صاحب كتاب الأغاني على النحو التالي:

كانت عند مرثد بن سعد بن مالك عم عمرو بن قميئة امرأة ذات جمال، فهويت عمراً وشغفت به ولم تظهر له ذلك، فغاب مرثد لبعض أمره -وقال لقيط في خبره: مضى يضرب بالقداح- فبعثت امرأته إلى عمرو تدعوه على لسان عمه، وقالت للرسول: انتنني به من وراء البيوت، ففعل، فلما دخل أنكر شأنها، فوقفت ساعة ثم راودته عن نفسه فقال: لقد جئت بأمر عظيم، وما كان مثلي ليدعى لمثل هذا، والله لو لم أمتنع من ذلك وفاءً لعمي لأمتنع منه خوف الدناءة والذكر القبيح الشائع عني في العرب. فقالت: والله لتفعلن أو لأسوانك، قال: إلى المساء تدعينني، ثم قام فخرج من عندها، وخافت أن يخبر عمه بما جرى، فأمرت بجفنة فكفئت على أثر عمرو، فلما رجع عمه وجدها متغضبة، فقال لها: مالك، قالت: إن رجلاً من قومك قريب القرابة جاء يستامني نفسي ويريد فراشك منذ خرجت، قال: ومن هو؟ قالت: أما أنا فلا أسميه، ولكن قم فاقتف أثره تحت الجفنة، فلما رأى الأثر عرفه. (أصفهاني ١٩٨١ / ١٨: ٧٧).

ويحكى رجال قبيلة الرمال من شمر حكاية طويلة عن شيخ قديم لهم يدعى ابن قدران منها أن ابن قدران تقدم قومه في طريقهم إلى الشمال ليطلب من أحد الأمراء أن يسمح لهم بالنزول في حمايته والرعي هناك. وتظاهر ذلك الأمير بالقبول لكنه في سريره بيّن لهم الغدر. وأصر على ابن قدران أي يبقى في ضيافته وهو في حقيقة الأمر يريد أن يبقيه رهينة عنده ريثما يرسل رسلاً إلى قومه يستعجلهم المجيء حتى إذا جاءوا انتهب أموالهم. ولما علم ابن قدران بهذه المكيدة طلب من الأمير مقابلة الرسل لبيعث إلى قومه بوصية يخبرهم فيها عن الطريق ويحثهم على سرعة القدوم.

وحمل الرسل وصية مغلّفة بلحن القول خفيت معانيها على الأمير وعلى الرسل. ومن هذه الوصية طلبه من قومه أن يأخذوا طريقا بمحاذاة وادي النسلي (أي أن ينسلوا ويهربوا خفية) وأن يحملوا بيته تارة على جملة الأملح وتارة على جملة الأوضح (أي أن يواصلوا السير والهرب بالليل والنهار) وأن يتخذوا عليق الخيل من "حب سلخط" (أي حبس من يحمل الخط، المكتوب، وهو الرسول لهم). ويورد منديل الفهيد قصة أخرى مشابهة لهذه جرت على الشيخ جديع ابن هذال حينما وقع أسيرا في يد الشيخ الفرغ، شيخ بني علي من حرب (فهيد ١٩٨٥: ١١٨-٢١). وهذا شبيه بالقصة التي أوردها أبو عبيدة في شرحه لنقائض جرير والفرزدق عن ناشب بن بشامة العنبري وكان أسيرا عند بني ثعلبة لما رأى أنهم عازمون على غزو قومه وقال أريد رسولا أبعثه لأهلي وأوصه ببعض حاجتي. وكان من وصيته أنه ملأ كفه رملا وسأل الرسول: كم في كفي؟ فقال لا أدري وإنه لكثير ما أحصيه. ثم أوماً إلى الشمس بيده وقال له: ما تلك؟ قال: هي الشمس. ثم أوصاه وصية منها قوله: اذهب إلى أهلي فأبلغهم عني التحية والسلام وقل لهم فليعرّوا جملي الأحمر ويركبوا ناقتي العيساء وأخبرهم أن العوسج قد أورق وأن النساء قد اشتكت. فلما جاء الرسول إلى قوم ناشب قص عليهم قصته معه وما أوصاه به فعرف القوم أن الرمل الذي وضعه بيده يشير إلى كثرة عدد القوم الذين سيغزونهم وإشارته بيده إلى الشمس تعني التأكيد وأن الأمر أوضح من الشمس وتأمّره الوصية أن يعرفوا جملة الأحمر، أي يخلوا الصمان ويرتحلوا عنه، ويركبوا ناقته العيساء، أي ينزلوا الدهناء ويتحرّزوا فيها، وإبراق العوسج يعني لبس القوم السلاح استعداداً للحرب، وأما اشتكاء النساء فيعني أنهن قد خرزن الشكاء والقرب ليحملوا بها الماء في غزوتهم (عبيدة ١/١٩٠٥: ٦-٣٠٥). وترد في النقائض حكاية مشابهة جرت على كرب بن صفوان بن شجنة بن عطار بن زيد مناة (عبيدة ٢/١٩٠٥: ٦٦٠). كما يورد أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي حكايات مشابهة في كتاب الأماي (بغداد ١/١٩٨٠: ٧، ٢٢٣). وقد يكون لهذه الروايات أساس تاريخي لكن تكرارها بهذا الشكل قد يوحي أن الموضوع تحول من حدث تاريخي إلى موضوع أدبي.

ونقرأ في كتب الأيام عن عدد من الوقائع والحروب التي كان السبب في إثارتها أن شخصاً أو أناساً تعمدوا كشف عورة امرأة من نساء خصومهم للسخرية منهم والاستهانة بهم. تقول الرواية إن الذي هاج يوم الفجار الثاني أن فتية من قريش قعدوا إلى امرأة وضيئة حسّانة من بني عامر بن صعصعة وهي جالسة بسوق عكاظ وعليها برقع فسألوها أن تسفر عن وجهها فلما أبت عليهم أتى أحدهم من خلفها فشد دبر درعتها بشوكة إلى ظهرها فلما قامت تقلص درعها عن دبرها (بياتي ٢/١٩٨٧: ٥٠٤-٥٠٥). وكان الذي هاج يوم النفرات أن زهير بن جذيمة كان يعشّر

هوازن (أي ياخاهم بلغة البدو المتأخرين) فإذا كان أيام عكاظ أتى زهير إلى السوق وتأتيه هوازن بالسمن والإقط والغنم فأتته عجوز بسمن في نحي واعتذرت إليه واشتكت السنين التي توالى على الناس فذاقه فلم يرض طعمه فدعسها بقوس في يده عطل في صدرها فاستلقت لحلاوة القفا فبدت عورتها فغضبت من ذلك هوازن (بياتي ١٩٨٧/٢: ١٠٥-٦). وعلى هذا المنوال نسمع من الرواة المتأخرين أن سبب الحرب بين الغرير والطوالة من قبيلة الأسلم من شمر أن امرأة من الطوالة ذهبت لجلب الماء. ولما حملت القربة المملوءة بالماء على ظهرها جاء أحد رجال الغريرة فرفع ثوبها من الخلف وأدخل طرفه تحت القربة فظهرت عورتها. ولما قال لها الرجال: استري عورتك يا امرء قالت: إن كان لي رجال فهم يسترون عورتي فنشبت الحرب بينهم. ومثل ذلك حدث لامرأة تدعى بيذا من الحفاة في بلدهم رهاط حسب الروايات الشعبية مما أدى إلى حدوث فتن وحروب أدت إلى تفرقهم وتشتتهم وكانت السبب في جلاء الأساعدة وهجرتهم إلى بقعا.

ونقرأ في شرح نقائض جرير والفرزدق أن قيس بن زهير في حرب جرت بين عبس وذبيان طلب من قومه أن يولوه أمرهم وهدد إن هم لم يفعلوا "لأتكأن على سيفي حتى يخرج من ظهري" (عبيدة ١٩٠٥/١: ٩٤). وتطالعنا في أيام العرب العديد من المشاهد لفرسان أو شيوخ يهدد الواحد منهم بأنه سوف يتكئ على ظبة سيفه إن لم يُطع قومه أمره. وهذا النوع من التحدي والتهديد نسمعه كثيرا في سؤال المتأخرين من أبناء البادية.

وفي حكاياتهم عن السعالي والغيلان أن نجابا جسورا، وهو صاحب البريد، يجوب البراري لوحده جيئة وذهابا حاملا الرسائل بين المشائخ والأمراء. وفي ليلة شديدة الظلمة والبرودة شعر بأن وقع خطى مطيته تباطأ فتلمس بيده من خلفه فوجد رديفا له بشعر كثيف فلم ترتعد فرائصه وكل ما قاله متعجبا والله شعري ضافي وكان رديفه غولة فقالت والله عقل وافي. فاحتال على الغولة بأن أناخ راحلته وأوقد نارا عظيمة وصار يدهن يديه ورجليه من دهن معه ويصطلي على النار فصارت الغولة تعمل مثلما يعمل فأحرقت النار شعرها المدهون وهرب الرجل وصارت تجري وراءه وهي تحترق وتصيح: واصيدة صديتها وافخت منها. واحترقت وصارت جثة هامدة. وهذا ما ذكره الألويسي في كتابه بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب:

وحكى الأصمعي عن بعضهم: أنه خرج وصاحب له يسيران فإذا غلام على طريق فقال له: من أنت؟ قال: أنا مسكين قد قطع بي! فقال أحدهما لصاحبه أردفه خلفك. فأردفه فالتفت الآخر إليه فرأى فمه يتأجج نارا فشد عليه بالسيف فذهبت النار ففعل ذلك مرارا فقال ذلك الغلام: قاتلكما الله ما أجلكما! والله ما فعلتها بأدمي إلا وانزع فؤاده! ثم غاب عنهما فلم يعلما خبره (الألويسي ١٣١٤/٢: ٣٥٤).

ويورد الألويسي حكاية يطول شرحها (الألويسي ١٣١٤/٢: ٣٥٦) لكنها تشبه خرافة يتداولها العامة عندنا مفادها أن أحدهم ذهب على حماره لجمع الحشائش من

البرية. ولما جنه الليل حمل ما جمعه على حماره وهم بالمغادرة فرأى قنفذا فاصطاده ووضع في خرجه حماره وركب الحمار وقفل راجعا إلى بلده. وفي الطريق سمع صوتا ينادي من بعيد: يامنصور! يامنصور! فسمع القنفذ يجيب من الخرج: منصور بذب العير مصرور.

وقع الحافر على الحافر

قلنا في بداية هذا الفصل أنه كانت هناك قلة من شعراء النبط يحسنون القراءة مما مكنهم من الاطلاع عن كثب على كتب الأدب وقراءة دواوين الشعر العربي فاستعاروا منها مباشرة بعض المعاني والصور. وبعد ذلك بينا أن شعراء النبط، المتعلمين منهم وغير المتعلمين، استمروا في استخدام نفس الوسائل والأدوات الفنية التي كان يستخدمها أسلافهم من شعراء العربية، وقلنا أن هذه الناحية الشكلية تمثل جانبا آخر من جوانب الاستمرارية بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي يضاف إلى اتفاقهما وتشابههما في المضامين. أما أوجه الشبه والتلاقي بين مضامين الشعر العربي ومضامين الشعر النبطي الناجمة عن علاقتهما التاريخية والثقافية فهي أكثر من أن تُستقصى أو يُحاط بها، وهي تتدرج من الكليات، المتمثلة في عمود القصيدة وبنيتها، نزولا إلى الجزئيات، المتمثلة في الصور والتشبيهات والاستعارات والمعاني الفردية والتفاصيل الصغيرة. فانت لا تكاد تقرأ بيتا من هذا إلا وتجد ما يقابله في ذلك، وهذا ما سوف نكرس له بقية الفصول من هذا الكتاب والتي سوف نبحت فيها علاقة الشعر النبطي بالشعر الجاهلي من منظورها الثقافي الأشمل والأعم. لكننا أحببنا أن نورد في الأسطر التالية نماذج من تلك التفاصيل الصغيرة، التي تضاف إلى ما سبق أو ما سيأتي ذكره، لا بقصد الحصر والاستقصاء وإنما فقط للتمثيل ولفت الانتباه إلى بعض الجزئيات الدقيقة التي قد لا يلتفت لها القارئ المستعجل أو قد تند عن ملاحظة الراصد والمتتبع، وكذلك لتوضيح الفرق بين الاستعارات الأدبية المباشرة التي سلف ذكرها وبين توارد الخواطر أو، كما يقولون، وقع الحافر على الحافر، الذي يأتي من كون هذين الموروثين يمثلان نتاجا لذهنيات ورؤى متماثلة ومن كونهما انعكاسا لنفس الظروف البيئية والقيم الاجتماعية.

*** الناس يتغيرون وليس الدهر.

تقول الخنساء:

إن الجديدين في طول اختلافهما لا يفسدان ولكن يفسد الناس

ويقول محمد العوني:

تقولون دنيانا علينا تغيّرت

الأيام هي الأيام ما زاد عَدّها

هذي لياليها وهذي شهورها

*** المصاب الهين أمام المصاب الجلل.

سمع الأسود بن زمعة بن عبدالمطلب امرأة تبكي على بعير لها أضلته فقال
يبكي على أبنائه الثلاثة الذين قتلوا يوم بدر:

اتبكي أن يضل لها بعير
فلا تبكي على بكر ولكن
وبكي إن بكيت على عقيل
وقال شاعر شمري يرثي بنيه الجريا:

الطير ما هو خلفه لو غدى الطير
لى جا نهار فيه شر بلا خير
وسمع شالح ابن هدلان شخصا يدعى الهويدي ينادي بأعلى صوته بين
بيوت الحي يبحث عن صقره الذي ضاع منه فقال شالح قصيدة يرثي فيها ابنه ذيب
منها:

الطير والله يالهويدي غدى لي
لى جا لهن فوق الطريح اجتوال
*** عدم الإقامة على الضيم.

يقول الشنفرى:

وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى
ويقول سعدون العواجي:
شبر من البيدا يعوضك الافزاع
*** إغاثة المستصرخ.

يقول زهير بن أبي سلمى:

إذا ما سمعنا صارخا معجت بنا
ويقول عبيد ابن رشيد:

وان صاح صياح على كل مشراف
*** تشبيه الرجال بالنساء لعجزهم.

تقول امرأة من من جديس تحرض قومها:

وإن أنتم لم تغضبوا بعد هذه
ودونكم طيب العروس فإنما
يقول عبدالرحمن بن دارة الفزاري:

ياراكبا إما عرضت فبلغن
لئن أنتم لم تثأروا بأخبيكم
وبيعوا الردينيات بالكحل واقعدوا
ويقول عبدالله بن الحر الجعفي

الم تر قيسا قيس عيلان برقعت
ويقول خطاب ابن سراح:

لحاها وباعت نبلها بالمغازل

عَدَنَ مَلَاثِمُنَا وَهَآكُن لِحَانَنَا
وَتَقَلَّدَنَ بِسَيِّفِنَا يَانِسَانَا

مصافي المشاش ألفا كل مجزر
أصاب قراها من صديق ميسر
إذا هو أضحى كالعريش المجور

حاله كما حال البغل من غذاها
همه رقاده والروابع نساها

إذا ما عد من سقط المتاع

تراك من حسبة هدوم به ازوال

يصير معنا من حساب الزهاب

نكسا ولا وكلا ولا معزالا
ربا عليه ولا الفصيل عيالا

على أيمن الطير المصبج ناعبه
شديدا على الجار الملاصق جانبه
عبوسا إذا ما الضيف حطت ركائبه
يخب إلى أمر العشيرة راكبه

لا تاخذين الا الذي فرز الابطال
بالمدرک ما بينهم تقل عدال
حبس السرايا صارم السيف قتال
على القسا يصبر على الحمل لو مال

ولا يراني زيرا لها إذا ذهبنا

يالببيض عدن الملائم علينا
حطن خلائيل الذهب في يدينا
*** في وصف الإنسان الخامل.

يقول عروة بن الورد:

لحي الله صعلوكا إذا جن ليله
يعسد الغنى من دهره كل ليلة
قليل التماس المال إلا لنفسه
ويقول عبدالله ابن سبيل:

هني من قلبه دلوه وممنوح
بين الاظله كنه السدو مطروح
*** الرجل الوضيع ضعيف الهمة.

يقول قطري بن الفجاءة:

وما للمرء خير في حياة
ويقول خلف ابو زويد:

إن كان ما تدعى على كل قاله
ويقول دغيم الظلماوي:

خطو الولد يوم الملاقا نكبته
*** تحذير النساء أن تتزوج العاجز واللئيم.

يقول حجر بن محمود الشيباني:

وإذا هلكت فلا تريدي عاجزا
يوما ولا برما يكون لبونه
ويقول البراء بن قيس التميمي:

فإن أنت خيبرت المناكح فأنكحي
ولا تنكحي جبسا عباما ملعنا
ولا بطنا لا يبرح الدهر قاعدا
ولكن فتى ذا نجدة وسماحة
ويقول مريد العدوانى:

بالعذب ياللي لاشقر الراس قضيت
اللي يقول لحربة الرمح رويت
أو الذي كد صار له باللقا صيت
أو الذي يشمخ لهم ربعة البيت
*** العفة عن الجارات.

يقول يزيد بن الصامت:

لا أخادع جاري عن حليلته

- ويقول العيار بن شبيم:
ولا إلى جـارتـي أدب إذا
ويقول عنتره بن شداد:
وأغشى فتاة الحي عند حليلها
وأغض طرفي ما بدت لي جارتـي
ويقول عايد ابن محمد الهذيلي:
قصيرتي ما أكثر عليها التسناح
ويقول جريس ابن جلبان:
ما نيب في حرمة قصيري بطمّاع
قصيرتي ما أكثرت فيها التلمّاع
ويقول محمد ابن منديل:
دع بالك الجارات يازيد مجنب
جاراتنا يازيد مثل امهاتنا
*** تشتت الحي عند الرحيل.
يقول امرؤ القيس:
تبصر خليلي هل ترى من طعائن
فريقان، منها جازع بطن نخلة
ويقول الشعبي:
والحي من دار الغضي متفاوت
ويقول سالم ابن تويم الدوّاي:
اللي نبي قسقى جنوب نشيره
ويقول عبدالله ابن سبيل:
قلت جهامتهم من الجو قسمين
*** اليأس من رؤية المحبوب لبعده المسافة وأهوال الطريق.
يقول امرؤ القيس:
وكم دونها من مهمه ومفازة
ويقول فهد ابن صليبيخ:
واصاحبي دونه فياض وحمادي
*** اليأس من رؤية المحبوبة لمنعة رجالها.
يقول العجير:
ودونها معشر خزر عيونهم
عدوا علينا ذنوبا في زيارتها
وحال من دونها شكس خلائقه
ويقول الأختل:
لقد كان يحلو لي زمان حديثها
- جن علي الظلام فساطرقا
وإذا غزى في الحرب لا أغشاهها
حتى يوارى جارتـي ماواها
لى غاب واليهـا عليها الف امان
لى غاب واليهـا عليها الف امان
لو انه ازين من ظبي البـيـان
عن الشين حذرا لا تقرب حدوده
الاجواد ما تجعل ذراها وقوده
سوالك نقبا بين حزمي شعبيعب
وأخر منهم قاطع نجد كبكب
ذا مجنب عنها وهذا مشمل
واهلي من الجوبه شمال يشدون
الزمل حذر والظعن سنّدوا به
وكم أرض جذب دونها ولصوص
والدبديه والبطن وخشوم الانفاد
لو تخمد النار من حرّ لما خمّدوا
ليحجبوها وفي أخلاقهم نكد
كـأنه نمر في جلده الربد
وليس بنزر كاختلاس المصارم

وما الوصل إلا رجعتها للمسالم	فحالت قروم من بني البشر دونها ويقول نمر ابن عدوان:
مثل السباع اللي على الموح تمشي كلُّ معه مريوش من فوق عمش	من دونها يا عَقَاب ربع زحوله ياكنهم يا عَقَاب طابور دوله ويقول كنعان الطيار:
عِيَان واعزّي لمن دار شوقه ومحرّمين ضدّهم ما يذوقه	لى واعشيري حال دونه مسطر حامين من فيد ليأ حد الاجفر *** تشبيه رقاب الخيل بجذوع النخل.
وهاديهما كان جذع سحيق	يقول المفضل النكري:
الى اقبلن ارقابهن مثل الانبعاث	تشق الأرض شائلة الذنابي ويقول محمد ابن هذيل:
وإن تقبلوا ياخذنكم في الترائب	رَكَاز مهتش الغلب بالانحانيج *** الطعن في الإقبال والإدبار.
الى اقبلن ارقابهن مثل الانبعاث والعلط باوراك المداريع شسراع	يقول دريد بن الصمة:
ويخرج من غم المضيق ويجرح	وإن تدبروا ياخذنكم في ظهوركم ويقول محمد ابن هذيل:
تَلْحَق ولا تَلْحَق نهَار المثاراه	رَكَاز مهتش الغلب بالانحانيج واقفن هراب باهلهن مدابيح *** سرعة الجواد طاردا أو مطرودا.
بها نتايا كل ساق ومفرق	يقول المرقش الأصغر:
بايماننا نفلي بهن الجماجما	ويسبق مطرودا ويلحق طاردا ويقول عبدالله ابن سبيل:
من دونهن عود العريني عصانا	وجدي عليهم وجد راعي قحوم *** التعصي بالسلاح.
يدا معول خرقاء تسعد ماتما	يقول سلامة بن جندل:
	إذا الهندوانيات كن عصينا ويقول عبد المسيح بن عسلة العبدي:
	غدونا اليهم والسيوف عصينا ويقول سعدون العواجي:
	نفكهن من لابة معدتدينا *** تشبيه يد الراحلة السريعة بيد الجاد في عمله.
	يقول عميرة بن طارق:
	كان يديها إذ أجد نجاؤها ويقول جبر ابن سيار:

طبيعة العلاقة بين الشعر النبطي والشعر الجاهلي / ١٠٩

شـرـوى يدِ أومى بها بذارها
طقاحة الخرجين يومي راسها
ويقول شايح الامسح:
ياكن يد الوضح ليا من نزرته
يد صانع يرجى العشا بالعمائل
والايد البذار يا كب حبه
بالقيض حاديهها سموم القوايل
*** حث المسير ومواصلة السير بالسرى.

يقول مالك بن نويرة:
ثلاث ليال من سنام كأنهم
بريد ولم يثووا ولم يتزودوا
ويقول مبيريك التيناوي:
ظعاين تسري وتجري من السيف
ومن واقصه ما شيعوا بالمقام
*** الجرأة على السرى في الليلة الشديدة البرد.

يقول الشنقري الأزدي:
وليلة نحس يصطلي القوس ربها
واقطعه اللاتي بها يتنبل
سعار وأرزيز ووجر وأفكل
دعست على غطش وبغش وصحبتي
ويقول الصبي العايزي:
كم ليلة شتوية هرمزيه
من البرد ما يسري ولو جاع ذيبها
تصبح بها حرش العراقيب جثم
بالاثفان تنحى صيبها عن حليبها
عرضتها روي ارب غنيمه
يجيبها رب البرايا واجيبها
*** العزم على السير مع شدة الحر.

يقول جرير:
بيوم من الجوزاء مستوقد الحما
تكد صياصي العين منه تصيح
ويقول بركات الشريف:
تلوذ باعضاد المطايا بخاديه
بيوم من الجوزاء مستاقد الحما
*** المدح باجتماع النقيضين.

يقول لبيد:
ممقـرُّ مـرُّ على أعدائه
وعلى الأذنين حلو كالعسل
ويقول محمد ابن هذيل في مدح محمد ابن رشيد:
وللي يود الطف من ام الجنينا
للند مثل الحصف في موحش الغار
*** الفطنة بالفطرة لا بالتعليم.

يقول عبيد بن الابرص:
لا يعظ الناس من لا
يعظ الدهر ولا ينفع التلبيب
لا ينفع اللب عن تعلم
إلا السجيات والقلوب
ويقول عبدالله ابن رشيد:
ترى الموصي يذهل اللي موصيه
إن ما حصل مر يزغرت بالاكباد
*** أذى الأقارب مضرة للنفس.

يقول المتلمس يعاتب خاله الحارث بن توأم اليشكري:

وما كنت إلا مثل قاطع كفه بكفأ له أخرى فأصبح أجنما
وقال العريني من أهل العارض يلوم العزي ابن عيد الذي هو أيضا من أهل
العارض وكان قد قال قصيدة يمدح فيها عبدالعزیز المتعب الرشيد بعد وقعة
الصريف:

يابادع للقسيل في دار الاجناب شبّهت بك موسى قطع في قضيبه
*** ظلم ذوي القربى.

يقول طرفة بن العبد:

وظلم ذوي القربى أشدّ مرارة على النفس من قطع الحسام المهند
وتقول الدقيس الصليبية:

ياوئتي ياما بكبدي من الجور ونة ضعيف ضاهدينه رفاقه
*** ما يفيد معنى كافة الناس وكلهم.

يقول الأعشى:

في فتية كسيوف الهند قد علموا أن هالك كل من يحسفى وينتعل
ويقول عبدالله ابن رشيد:

ان كان هو ركب الرشاش للمحاله واستثقلت ماني من الحرب ملال
نصبر كما تصبر رواسي جباله ما تنهزع من وطى حاقى ونعال
*** آثار السيل المدمرة.

يقول طرفة بن العبد:

وضباب سفير الماء بها غرقت أولاجها غير السدد
ويقول الشعبي:

تشوف حيات الرمال لكنّها قطع الحبال على غثاه المزبدا
*** تشابه المعاني لتشابه المواقف.

شن عمرو بن عمرة من بني زرارة بن عدس غارة على طيء وكان يطلب عمرو
بن ملقط الطائي فظفر بطريف بن مالك وطريف بن عمرو الطائيين لكن عمرو بن ملقط
أفلت منه فقال علقمة بن عبدة في ذلك:

أصبن الطريف والطريف بن مالك وكان شفاء لو أصبن الملاقطا
ومثله صاهود ابن لامي لما غزا السويلمات من عنزة يطلب شيخهم مطلق
الديب فانتصر عليهم لكن مطلق أفلت منه فقال صاهود:

ندوسهم ياعبيد مع فجة النور كما يدوس الفرق فرخ القطامي
ياليتها في مطلق وافي الشور هذيك هي اللي عليها السنام

الشعر البدوي في مقدمة ابن خلدون

من أجل إثبات علاقة الشعر النبطي تاريخيا ولغويا بشعر الجاهلية وصدر الإسلام وانحداره منه مباشرة لا يكفي أن نورد بعض الأمثلة على التشابه والاتفاق بينهما في الأشكال والمضامين. لا بد لنا أيضا من تحديد المحطات التي مر بها الشعر في الجزيرة العربية في مراحل تحول لغته من الفصحى إلى العامية، وأن نتتبع هذا التحول من خلال الشواهد الشعرية. لقد حاولت في موقع آخر أن أقدم طرحا متكاملًا وصيغة نظرية شاملة لهذا التحول اللغوي، بما في ذلك إثبات أبوة الشعر الجاهلي للشعر النبطي وتفسير الفارق اللغوي بينهما ورسم المسار الذي سلكته لغة الشعر في بادية الجزيرة العربية في طريق تحولها من النظام الفصيح إلى النظام العامي (صويان ٢٠٠٠: ٩٣-١١٠). سوف أقتصر في هذا الفصل على مناقشة الآراء النظرية والشواهد الشعرية التي أوردها ابن خلدون في مقدمته وأهميتها في عملية الربط التاريخي واللغوي بين الشعر النبطي والشعر العربي القديم.

أجناس الشعر البدوي في المقدمة

مرحلة انتقال الشعر في بادية الجزيرة العربية من النمط الكلاسيكي إلى النبطي يلفها الغموض نظرا لاتساع الفجوة الزمنية التي تفصل ما بين آخر نموذج وصلنا من الشعر البدوي الفصيح وبين أول نموذج وصلنا من الشعر النبطي. تتسم هذه الفترة من تاريخ الجزيرة العربية بالاضطراب وشح الوثائق المدونة، فنحن لا نعرف بالتحديد المراحل التي مرت بها لغة الشعر في الصحراء العربية في تحولها من الفصحى إلى العامية، ولا متى طغت العامية على اللغة وبدأ أعراب الجزيرة الأميون ينظمون شعرهم بلغة لا نتردد ولا نتحرج في إطلاق صفة العامية عليها، لغة تخطت مرحلة الفصاحة وتجاوزت ظاهرة اللحن لتصبح عامية غامرة لا تخطئها العين!^(١) إذا كان أقصى مرامنا أن نتبين متى تفتت العامية لدرجة أن بدو الصحراء صاروا ينظمون بها شعرهم فإنه حسبنا العثور ولو على بيت واحد من الشعر العامي الذي نعرف بدون شك نسبته والعصر الذي قيل فيه. وهنا تتجه الأنظار عادة إلى مقدمة ابن خلدون التي ظلت حتى الآن من أهم وأقدم المصادر التي يمكن الاستفادة منها لسد الفجوة الزمنية الواسعة التي تفصل ما بين الشعر الفصيح والشعر النبطي في بادية الجزيرة العربية.^(٢) أورد ابن خلدون في مقدمته وفي بداية

(١) حاولت الإجابة عن هذه التساؤلات في مواضع أخرى، انظر (صويان ٢٠٠٠: ٩٣-١٠٠) وكذلك (Sowayan 1985: 163-7).

(٢) وإن كانت ظهرت في الآونة الأخيرة دلائل تشير إلى أن الشاعر أبا حمزة العامري ربما كان أقدم من ابن خلدون وبذلك يكون رائد شعراء النبط وأقدم شاعر نبطي حفظ لنا التاريخ شعره، هذا عدا أن أقدم نص يرد فيه

الجزء السادس من تاريخه عينة من قصائد بني هلال، التي يرى البعض أنها تمثل المرحلة الانتقالية من الشعر الفصيح إلى الشعر النبطي. وفي غمرة حماس هؤلاء لهذا الرأي فاتهم طرح بعض التساؤلات التي لا بد من التحقق منها قبل البت النهائي في قيمة المقطوعات التي أوردها ابن خلدون كنماذج لبدايات الشعر النبطي. من هذه التساؤلات مثلاً: متى نظم الهلاليون هذه الأشعار؟ قبل تغريبتهم؟ أم أثناءها؟ أم بعد استقرارهم في المغرب وانقطاع صلتهم بالجزيرة العربية؟ من قالها؟ هل هم الأشخاص الذين تنسب إليهم أم أحفادهم الذين أرادوا تسجيل أمجاد أسلافهم وتخليد ذكراهم؟ هل هذه الأسماء التي نسب ابن خلدون هذه المقطوعات إليها شخصيات حقيقية لها وجود تاريخي أم أنها من اختراع القصاص ومنشدي السيرة؟ هل تلقى ابن خلدون المقطوعات التي أوردها مشافهة من الرواة أم أنه عثر عليها مخطوطة؟ هل هذه الأشعار بداية الشعر النبطي أم بداية شعر السيرة؟ هذه بعض القضايا التي سنتطرق لها في الأسطر التالية.

يتناول ابن خلدون في الفصل المعنون "في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد" من مقدمته شعر البدو ويتحدث عن خصائصه اللغوية وسماته الفنية والأدبية، ويقدم في هذا الفصل وفي بداية الجزء السادس من تاريخه العديد من القصائد التي اقتبس معظمها من بدو بني هلال في شمال أفريقيا. ويؤكد ابن خلدون أنه إذا ما أخذنا في الاعتبار ما يحتمه مرور الزمن من حدوث تغيرات تدريجية على لغة البادية فإن شعر البدو في عصره، على خلاف الزجل والموشحات وغيرها من أشعار أهل الأمصار، يمثل الامتداد الطبيعي لشعر الجاهلية وصدر الإسلام من حيث اللغة والشكل والوظيفة والأغراض، وحتى في الأوزان والعروض:

أما العرب أهل هذا الجيل المستعجمون عن لغة سلفهم من مضر، فيقرضون الشعر لهذا العهد في سائر الأعراب على ما كان عليه سلفهم المستعربون ويأتون منه بالمطولات مشتملة على مذاهب الشعر وأغراضه من النسيب والمدح والثناء والهجاء ويستطردون في الخروج من فن إلى فن في الكلام. وربما هجموا على المقصود لأول كلامهم وأكثر ابتدائهم في قصائدهم باسم الشاعر ثم بعد ذلك ينسبون (خلدون ١/١٩٨٨: ٦-٨٠٥).

ثم يردف قائلاً في القيمة الأدبية لشعر البدو:

ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة وفيهم الفحول والمتأخرون. والكثير من المنتحلين للعلوم لهذا العهد، وخصوصاً علم اللسان، يستنكر صاحبها هذه الفنون التي لهم إذا سمعها ويمج نظمهم إذا أنشد، ويعتقد أن ذوقه إنما نبا عنها لاستهجانها وفقدان الإعراب منها وهذا إنما أتى من فقدان الملكة في لغتهم. فلو حصلت له ملكة من ملكاتهم لشهد له طبعه وذوقه ببلاغتها إن كان سليماً من الآفات في فطرته ونظره، وإلا فالإعراب لا مدخل له في البلاغة، إنما البلاغة مطابقة الكلام للمقصود ولتقتضى الحال من الوجود فيه، سواء كان الرفع دالاً على الفاعل والنصب دالاً على المفعول أو بالعكس. وإنما يدل على ذلك

مسمى "نبطي" للدلالة على هذا الشعر هو بيت من أبيات إحدى قصائد أبي حمزة، مما يدل على شيوع التسمية وتداولها منذ ذلك الوقت. انظر في ذلك (صويان ٢٠٠٠: ٢٥٥ وما بعدها).

قرائن الكلام، كما هو في لغتهم هذه. فالدلالة بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكة: فإذا عرف اصطلاح في ملكة واشتهر صحت الدلالة، وإذا طابقت تلك الدلالة المقصود ومقتضى الحال صحت البلاغة. ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك (خلدون ١/١٩٨٨: ٨٠٦).

لقد سرد ابن خلدون النماذج التي أوردها في مقدمته من الشعر البدوي بطريقة مضللة إلى حد ما قد توهم القارئ المستعجل بأن هذه النماذج تنتمي إلى نفس الجنس. إلا أن هذا المسرد يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أجناس: (١) أشعار ذاتية تاريخية لا نشك في نسبتها وهي التي نعتبرها بدايات شعر الملحون في شمال أفريقيا، (٢) أشعار تدخل في نطاق السيرة الهلالية وتعتبر الإرهاصات الأولى لها، (٣) قصائد تقف في مواجهة بقية القصائد وتتميز عنها في كونها تأتي فعلا من بادية المشرق وليس من بادية المغرب وهي بذلك تعتبر مثلا جيدا لبدايات الشعر النبطي.

(١) أشعار ذاتية لشعراء هلاليين من المغرب. على الرغم من الاهتمام النظري الذي أبداه ابن خلدون تجاه شعر البدو في عهده وحديثه عن علاقة ذلك الشعر بالشعر العربي القديم الذي ترعرع في بلاد العرب، فإن معظم النصوص الشعرية التي ساقها لم تأت من بدو الجزيرة العربية وإنما أتت من بدو بني هلال، وقد قيلت بعد هجرة القبائل الهلالية واستقرارها في شمال أفريقيا، بعيدا عن بلاد العرب. ومن المعلوم أن بني هلال وبني سليم بدأوا هجرتهم من الجزيرة على شكل موجات بشرية منذ نهاية القرن الرابع الهجري، وكانت لغتهم - فيما يقال - فصيحة آنذاك وشعرهم فصيحاً. وبعد مرورهم على العراق والشام واستقرارهم لبعض الوقت في مصر اجتازوا إلى المغرب في أواسط المائة الخامسة. يذكر ابن خلدون في بداية الجزء السادس من تاريخه أن بني هلال وسليم انتقلوا إلى المغرب في أواسط المائة الخامسة. وبعد عدة أسطر يقول "وكان شيخهم أواسط هذه المائة الثامنة أبو ذئب وأخوه حامد بن حميد". أي أن ابن خلدون جاء ليكتب عن بني هلال بعد ثلاثمائة سنة من استقرارهم في المغرب وبعد حوالي أربعمئة سنة من تركهم لجزيرة العرب. أي أن هذه القصائد كلها جاءت في وقت متأخر ربما تجاوز مائتي سنة من قدوم بني هلال إلى المغرب بعد أن بدأت لهجة الهلاليين في شمال أفريقيا تختلف عن لهجة أسلافهم في جزيرة العرب وبعد أن قطعوا صلتهم بعرب الجزيرة. من بين هذه النماذج قصائد قالها المتأخرون منهم، وبعضهم ممن عاصروهم ابن خلدون. وهذه لا نشك في نسبتها ولا في تاريخية الأحداث التي تتطرق إليها ولا في حقيقة وجود الأشخاص الذين قالوها أو وردت أسماءهم فيها. ينسب ابن خلدون هذه القصائد إلى قائلها من رجالات وشيوخ بني هلال الذين عاصر بعضهم ويذكر أسماءهم ويحدد المناسبات التي قالوا فيها قصائدهم والشخصيات التي وجهوها لهم. من هذه القصائد قصيدة يوردها ابن خلدون لأمير من أمراء بني هلال كان قد وجهها إلى منصور أبو علي. ويقدم ابن

خلدون للقصيدة بقوله "ومن شعر علي بن عمر بن إبراهيم من رؤساء بني عامر لهذا العهد أحد بطون زغبة يعاتب بني عمه المتطاولين إلى رياسته". ومنها هذه الأبيات:

الأيام ياربوع كان بالأمس عامر	بحي وحلته والقطين لمام
وغيد تداني للخطا في ملاعب	دجى الليل فيهم ساهر ونيام
ونعم يشوق الناظرين التمامه	ليام ما بدا من مفرق وكظام ^(١)
وغدفاً دياسمها يروعوا مربها	واطلاق من سرب المها ونعام ^(٢)
واليوم ما بيها سوى البوم حولها	ينوحوا على اطلال لها وحممام
وقفنا بها طور طويل نسالها	بعين سخين والدموع جمام
ولا صح لي منها سوى وحش خاطري	وسقمي من اسباب عرفت وهام
ومن بعد ذا تدني لمنصور بو علي	سلام ومن بعد السلام سلام

ويقدم ابن خلدون القصيدة السابقة لهذه القصيدة بقوله "ومن قول خالد (بن حمزة بن عمر شيخ الكعوب) يعاتب إخوانه في موالة شيخ الموحدين أبي محمد بن تافراكين المستبد بحجابه السلطان بتونس على سلطانها مكفوله أبي اسحق بن السلطان أبي يحيى وذلك فيما قرب من عصرنا". ونورد منها هذه الأبيات:

يقول بلا جهل فتى الجود خالد	مقالة قوال وقال صواب ^(٣)
مقالة حبر ذات ذهن ولم يكن	هريج ولا فيمما يقول نهاب
تفوّهت بادي شرحها عن مارب	جرت من رجال في القبيل قراب
بني كعب ادنى الأقربين لدمنا	بني عم منهم شايب وشباب

لاحظ في البيت الثاني استخدام ذات ذهن بدلا من ذي ذهن، وتنتشر ظاهرة استخدام الأسماء الخمسة بطريقة خاطئة في الشعر الهلالي وكذلك في الشعر النبطي القديم. كما نلاحظ اختلاف قاموس الشعر الهلالي عن قاموس الشعر النبطي في استخدام كلمات مثل هريج في الشطر الثاني من البيت الثاني بمعنى ثرثار وكلمة قبيل في الشطر الثاني من البيت الثالث بمعنى قبيلة.

وهذه أبيات من قصيدة سلطان بن مظفر بن يحيى من الذواودة أحد بطون رياح وأهل الرئاسة فيهم قالها في معتقله بالمهدية في سجن الأمير أبي زكريا بن أبي حفص أول ملوك أفريقية من الموحدين يحن فيها إلى قومه ويتوجد على رؤيتهم (والقصيدة تذكرنا بقصيدة راكان ابن حثلين، شيخ قبيلة العجمان، التي قالها وهو في سجن الأتراك ومطلعها: أنا اخيل ياحمزه سنا نوض بارق):

وكم من رداح أسهرتني ولم أرى	من الخلق أبهى من نظام ابتسامها
وكم غيرها من كاعب مرجحته	مطرزة الأجفان باهي وشامها
أرى في الفلا بالعين أظعان عزوتي	ورمحي على كتفي وسيري أمامها

(١) "يشوق" كتبت "يشوف" في النسخ المطبوعة.

(٢) "سرب" كتبت "شرب" في النسخ المطبوعة.

(٣) قارن هذا المطلع بمطلع بيت لعميرة بنت ابن راشد من آل ضيغم تقول فيه:

عليهن بلا جهلا عمير ابن راشد اخوي الذي يشكى المعادي فعاليه

بجرعا عتاق النوق من فوق شامس
إلى منزل بالجعر فريات للوى
ونلفي سرة من هلال بن عامر
بهم تضرب الأمثال شرق ومغرب
عليهم ومن هو في حماهم تحيه
فدع ذا ولا تأسف على ماضي مضى

أحب بلاد الله عندي حشامها
مقيم بها، ما الذ عندي مقامها!
يزيل الصدا والغل عني سلامها
إذا قاتلوا قوم سريع انهزامها
مدى الدهر ما غنى بغين حمامها^(١)
فذى الدنيا ما دامت لحي دوامها

وإضافة إلى هذه القصائد التي ذكرها ابن خلدون في مقدمته والتي لا نشك في نسبتها ولا في صحة الأحداث التي تتحدث عنها، يذكر كذلك في بداية الجزء السادس من تاريخه تفاصيل كثيرة عن بني هلال ويورد لهم مزيدا من الأشعار منها أبيات في مدح دريد، أحد بطون الأثبج من بني هلال، الذين يقول عنهم ابن خلدون "وأما دريد فكانوا أعز الأثبج وأعلامهم كعبا بما كانت الرياسة على الأثبج كلهم عند دخولهم إلى أفريقية لحسن بن سرحان بن وبرة إحدى بطونهم"، تقول الأبيات:

تحن إلى أوطان وبرة ناقستي
دريد سرة البدو للجود منقع
وهم عربوا لعرب حتى تعربت
وتركوا البازمين ثنية

لكن بها جملة دريد جوارها
كما كل أرض منقع الما خيارها
بطرق المعالي ما بنوا في قصارها
وقد كان ما يقوى المطايا حجارها^(٢)

(٢) اشعار السيرة الهلالية. إلا أن الأسطورة تتداخل مع التاريخ فيما ذكره ابن خلدون عن بني هلال من أخبار وأشعار في المقدمة وفي بداية الجزء السادس من تاريخه. لذلك نجده، إضافة إلى النماذج الشعرية التي سبقت الإشارة إليها، يورد في مقدمته وتاريخه نماذج أسطورية تدرج في أشعار السيرة الهلالية وتدور في فلكها. حينما نتفحص القصائد التي وردت في المقدمة مثلا نجد ابن خلدون يقدم الأولى بقوله "فمن أشعارهم على لسان الشريف ابن هاشم يبكي الجازية بنت سرحان . . .". والثانية بقوله "ومن قولهم في رثاء أمير زناتة أبي سعدى . . ." والثالثة بقوله "ومن قولهم على لسان الشريف بن هاشم . . ." والرابعة بقوله "ومن قولهم في ذكر رحلتهم إلى الغرب . . .". وفي استخدام ابن خلدون لعبارة "ومن قولهم على لسان" في تقديمه لبعض القصائد المنسوبة إلى شخصيات هلالية قديمة تنصل من نسبة هذه القصائد وإيحاء قوي بأنها قصائد منحولة قالها المتأخرون منهم وغالبيتها مما يدخل ضمن دائرة السيرة الهلالية، أي أن الشريف لم يقل القصيدتين المنسوبتين إليه وإنما قالها الرواة على لسانه وأن قائلها وقائلي القصيدتين الأخرتين غير معروفين ولا يمكن تحديد الفترة التي قيلت فيها هذه القصائد. من هذه القصائد مرثية الزناتي

(١) "بغين" كتبت "يفينا" في النسخ المطبوعة، والغين النخل.

(٢) أظن أن المعنى المقصود في هذا البيت هو أن البازمين كان جبلا عسير المرتقى يصعب على الإبل اجتيازه لكنهم مهدوه وعملوا في وسطه ثنية تمر منها الإبل، وقد سمعت الكثير من الحكايات بهذا المعنى من بدو العصور المتأخرة.

خليفة والقصيدتان المنسوبتان إلى الشريف شكر بن هاشم. وتصادفنا في هذه الأشعار الكثير من أسماء الشخصيات والأحداث الأسطورية التي لا تزال تشكل جزءاً من السيرة الهلالية التي يتداولها الرواة حتى وقت قريب. خذ مثلاً هذه الأبيات من قصيدة الشريف:

ونادى المنادي بالرحيل وثوروا وعرج عاريها على مستعيرها
وسدا لها الأريا زياب بن غانم على يدين ماضي بن مقرب أميرها
وقال لهم حسن بن سرحان غربوا سوقوا النجوع ان كان انا هو غفيرها
وخذ أيضا هذين البيتين في رثاء الزناتي:

أياليف كبدي ع الزناتي خليفه قد كان لاعقاب الجياد سليل
قتيل فتى الهيجا زياب بن غانم جراحه كأفواه المزداد تسيل
ومما يقوي الافتراض بأن السيرة الهلالية كانت منذ ذلك الوقت قد أخذت في التبلور قول ابن خلدون:

ولهؤلاء الهلاليين في الحكاية عن دخولهم إلى أفريقية طرق في الخبر غريبة: يزعمون أن الشريف بن هاشم كان صاحب الحجاز ويسمونه شكر بن أبي الفتوح، وأنه أصهر إلى الحسن بن سرحان في أخته الجازية فأنكحه إياها، وولدت منه ولداً اسمه محمد. وأنه حدث بينهم وبين الشريف مغاضبة وفتنة، وأجمعوا الرحلة عن نجد إلى أفريقية. وتحيلوا عليه في استرجاع هذه الجازية فطلبته في زيارة أبويها فأزارها إياهم، وخرج بها إلى حلهم فارتحلوا به وبها. وكنتموا رحلتها عنه وموهوا عليه بأنهم يباكرون به للصيد والقنص ويروحون به إلى بيوتهم بعد بنائها فلم يشعر بالرحلة إلى أن فارق موضع ملكه، وصار إلى حيث لا يملك أمرها عليهم ففارقوه، فرجع إلى مكانه من مكة وبين جوانحه من حبها داء دخيل، وأنها من بعد ذلك كلفت به مثل كلفه إلى أن ماتت من حبه. ويتناقلون من أخبارها في ذلك ما يعفي عن خبر قيس وكثير ويروون كثيراً من أشعارها محكمة المباني متفكة الأطراف، وفيها المطبوع والمنتحل والمصنوع، لم يفقد فيها من البلاغة شيء وإنما أخلوا فيها بالإعراب فقط، ولا مدخل له في البلاغة كما قررناه لك في الكتاب الأول من كتابنا هذا. إلا أن الخاصة من أهل العلم بالمدن يزهدون في روايتها ويستنكفون عنها لما فيها من خلل الإعراب، ويحسبون أن الإعراب هو أصل البلاغة وليس كذلك. وفي هذه الأشعار كثير أدخلته الصنعة وفقدت فيه صحة الرواية فلذلك لا يوثق به، ولو صحت روايته لكانت فيه شواهد بأبياتهم ووقائعهم مع زناته وحروبهم، وضبط لأسماء رجالاتهم وكثير من أحوالهم. لكننا لا نثق بروايتها. وربما يشعر البصير بالبلاغة بالمصنوع منها ويتهمه، وهذا قصارى الأمر فيه. وهم متفقون على الخبر عن حال هذه الجازية والشريف خلفاً عن سلف، وجيلاً عن جيل، ويكاد القادح فيها والمستريب في أمرها أن يرمى عندهم بالجنون والخلل المفرط لتواترها بينهم (خلدون ١/١٩٨٨: ٢٥-٦).

ولا تخلو القصائد الهلالية التي أوردها ابن خلدون من بعض الظواهر اللهجية التي كانت قد بدأت تميز لغتها عن لغة الشعر النبطي منذ ذلك الوقت. ففي البيتين التاليين من قصيدة قيلت على لسان الشريف بن هاشم نلاحظ في البيت الأول ورود كلمة نحنا بدلاً من حنا أو ما يقابلها بلهجة أهل الجزيرة، وفي بيت سابق نجد كلمة ينوحوا بدلاً من ينوحون، وفي الكلمة الأخيرة من البيت تلحق الشين في نهاية الفعل

المسبوق بأداة النفي ما. وفي البيت الثاني نجد الفعل نصدفوا بدلا من نصدف؛ إضافة إلى ظواهر لهجية أخرى مما يتميز به كلام أهل المغرب العربي ويقوم دليلا على أن هذه الأبيات منحولة على الشريف الذي يفترض أنه من الحجاز ولهجته حجازية:

تبدى ماضي الجبار وقال لي أشكر ما نحنا عليك رضاش
نحن غدينا نصدفوا ما قضي لنا كما صادفت طعم الزباد طشاش

ونلاحظ في هذه الأمثلة أن هناك فرقا واضحا في اللغة بين أشعار السيرة والأشعار الذاتية التي قالها أشخاص حقيقيون من بني هلال ممن لا يرقى الشك إلى وجودهم التاريخي. لغة أشعار السيرة ابتعدت عن اللغة البدوية وطلعت عليها لهجة أهل المغرب، مما يدل على شيوعها بين رواة السيرة من أهل الحواضر منذ ذلك الوقت. أما الأشعار الذاتية فإنها أقرب إلى لغة البادية والعربية الفصحى، وهذا في الأغلب راجع إلى أن شيوخ الهلالين كانوا ما زالوا يعيشون عيشة البادية، وربما أن بعضا منهم نال قسما، ولو ضئيلا، من التعليم، بحكم مواقعهم، وكانوا يبذلون جهدا واعيا لتقريب أشعارهم من الفصحى ومجارات لغة البدو. ولو صح زعمنا بأنهم متعلمون، فلربما نستنتج أيضا أن ابن خلدون لم يحصل على هذه الأشعار مشافهة، وإنما أتته من مصادر مخطوطة كتبها ناظموها بخطوط سقيمة تصعب قراءتها. ومن الجائز أن يكون هذا هو السبب فيما تعاني منه هذه الأشعار من اضطراب وتفكك وما نجده من صعوبة في قرائتها وفهمها. من غير المستبعد أن ابن خلدون نفسه لم يكن قادرا على قرائتها قراءة سليمة وتدوينها بشكل صحيح. كانت الهوة قد اتسعت في عهده بين لغة البادية ولغة الحاضرة بحيث أصبح من الصعب على أهل المدن والأمصار من أمثال ابن خلدون فهم لغة البدو بسهولة. وهذا بالفعل ما يؤكد ابن خلدون في خاتمة هذا الفصل حين يقول "وأمثال هذا الشعر عندهم كثير وبينهم متداول. ومن أحيائهم من ينتحله ومنهم من يستنكف عنه - كما بيناه في فصل الشعر - مثل الكثير من رؤساء رباح وزغبة وسليم لهذا العهد" (خلدون ١٩٧٠/٣: ٣٨٩-٩٠).

ومن المحتمل أن أشعار السيرة التي أوردها ابن خلدون تمثل النواة التي انبثقت منها فيما بعد السيرة الشعبية وتطورت عنها وانتشرت في جميع الأقطار العربية. فالقصة التي أوردها مثلا عن الجازية وشكر الشريف لا تزال تروى بنفس الطريقة والأسلوب في بلدان المشرق العربي. وقد لا يجانبنا الصواب إذا قلنا إن السيرة في عهد ابن خلدون كانت قد تخطت المرحلة الجينية وأصبحت تقليدا حيا ناميا متداولاً في الأوساط الشعبية. وهذا ما يراه الدكتور عبدالحميد يونس الذي يؤكد في كتابه الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي أن القصائد الهلالية التي أوردها ابن خلدون تمثل الطور الغنائي الخالص للسيرة الهلالية والذي كان سائدا قبل القرن السادس الهجري وتلاه من بعد القرن الثامن الطور القصصي. ويرى يونس أن ما ذكره ابن

خلدون في مقدمته وفي تاريخه عن بني هلال قد لا يكون دقيقا من الناحية التاريخية لكنه "يدل بجلاء على أن سيرة بني هلال كانت حية نامية من الناحية الأدبية على الأقل في عهد هذا المؤرخ الكبير" (يونس ١٩٨٦ : ١٣٨). وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن السيرة كانت قد بدأت تتشكل أثناء هجرة بني هلال وترحالهم من المشرق إلى المغرب ولم يستقروا هناك إلا وقد اكتمل نموها.

٣) اشعار بدوية من المشرق. بينما يورد ابن خلدون ما لا يقل عن ٢٠٠ بيت من الشعر الهلالي من شمال أفريقيا نجده لا يورد إلا ستة عشر بيتا من أشعار البادية في المشرق العربي؛ ستة منها لامرأة قيسية من حوران وعشرة لشاعر من قبيلة الهلبا من جذام في الصحراء المصرية (والهلبا من القبائل المصرية التي يذكرها ابن خلدون في الجزء السادس من تاريخه). يقدم ابن خلدون مقطوعة المرأة الحورانية بقوله "ومن شعر عرب البرية بالشام ثم بنواحي حوران لامرأة قتل زوجها بعثت إلى أحلافه من قيس تغريهم بطلب ثأره." ويقدم القصيدة الأخرى قائلا "ولبعض الجذاميين من أعراب مصر من قبيلة هلبا منهم"، وهي قصيدة يهجو فيها الشاعر بني قومه الذين لم يهبوا لمساعدته في حاجته بينما يشيد بمن وقفوا معه. وقد أضاف ابن خلدون إلى مقدمته هذه القصيدة الأخيرة في فترة لاحقة. من المعروف أن ابن خلدون لم يتوقف عن تنقيح المقدمة وتهذيبها طوال حياته. وقد أمضى الفترة الأخيرة من حياته في مصر واستمر هناك يجيل النظر في المقدمة ويعدل فيها ويحدثها ويضيف إليها ما يستحق الإضافة. وهناك التقى بالشاعر الهلباوي الذي أخذ منه القصيدة المذكورة. ولا نجد هذه القصيدة إلا في مخطوطات المقدمة المتأخرة مثل مخطوطة Huseyin Celebi 793 المودعة في مكتبة Orhan Cami في Bursa في تركيا، وفي النسخ التي نقلت عنها لاحقا. وناسخ هذه المخطوطة هو ابراهيم بن خليل السعدي الشافعي المصري وتم الانتهاء من نسخها يوم الأربعاء ٨ شعبان ٨٠٦، أي بمدة طويلة بعد وصول ابن خلدون إلى مصر في ١ شوال ٧٨٤ وقبل سنتين من وفاته عام ٨٠٨. أما في النسخ المطبوعة فإن هذه القصيدة لا تظهر إلا في أقدم نسخة محققة للمقدمة حققها المستشرق الفرنسي إتيان مارك كاترمير Etienne Marc Quatremere سنة ١٨٥٨ وأعيد نشرها في بيروت سنة ١٩٧٠، وكذلك في الترجمة الإنجليزية التي أعدها فرانز روزينثال Franz Rosenthal ونشرها عام ١٩٦٧. وقد اعتمد Rosenthal على مخطوطة Huseyin Celebi 793 السابقة الذكر بينما اعتمد Quatremere على مخطوطات نسخت من الأصل الذي اعتمد عليه Rosenthal.

ما عدا قصيدة المرأة الحورانية وقصيدة الشاعر الهلباوي التي أضافها قبيل وفاته، فإن كل الأشعار البدوية التي أوردها ابن خلدون جاء بها من شمال أفريقيا. هذا يعني أنه أقام فرضيته بخصوص علاقة الشعر البدوي بالشعر العربي القديم

أساساً على أشعار بدو الصحراء المغربية، لا بدو الصحراء العربية. ويبدو أن علاقته ببدا الصحراء العربية كانت غير وثيقة ومعرفة بهم غير مباشرة، حيث إن عصره جاء بعد انقطاع رحلات الطلب وبعد أن أصبحت الجزيرة العربية مغلقة وشبه معزولة عن العالم الخارجي، ولم يعد علماء المسلمين ينظرون إليها كمصدر إشعاع روحي وأدبي كما كانت في السابق، ولم يعد رواة الشعر واللغة قادرين ولا راغبين في شد الرحال إلى هناك كما كان يفعل أسلافهم للأخذ عن الأعراب "البوالين على أعقابهم". ولم تطأ قدم ابن خلدون بلاد العرب إلا مرة واحدة وهو في طريقه إلى الحج، لكنه لم يمكث طويلاً ولم يبذل أي محاولة لاستثمار فرصة وجوده هناك للاحتكاك بالبدو في الحجاز أو نجد والتعرف إلى لغتهم وشعرهم وأدبهم. وعلى العكس من ذلك فإن علاقته ببدا الصحراء المغربية كانت طويلة وكان على اطلاع وثيق بشؤونهم وأحوالهم. ونظير خبرته في هذا المجال لم يكن أمراء المغرب وسلاطينه يستغنون عن خدماته وبعثوه في سفارات إلى القبائل هناك. بل إنه أكمل المسودة الأولى من مقدمته في مدة لا تتجاوز خمسة أشهر بينما كان يمضي ثلاث سنوات من العزلة في قلعة ابن سلامة في الصحراء تحت حماية أولاد عارف، شيوخ عشائر السويد من قبيلة زغبة الهلالية. وكان قبل ذلك قد أمضى بعض الوقت مع عرب الذواودة. ولا شك أنه استقى من هؤلاء الأعراب معلوماته الأولية عن بني هلال وما أورده لهم من أشعار.

ومع ذلك فإنه من الواضح أن ابن خلدون حاول أن يستقصي الوضع في بادية الجزيرة العربية والحصول على ما أمكنه من معلومات عن الأحوال هناك وأن يتعرف إلى الأسماء المتداولة في شمال الجزيرة وشرقها لهذا اللون من الشعر. التسميات التي يوردها ابن خلدون ليست من اختراعه وإنما كانت متداولة بين الناس في بوادي الجزيرة العربية فسجلها وحفظها. وربما كانت هذه التسميات متداولة بين عرب بني هلال توارثوها من أجدادهم الذين جلبوها معهم من الجزيرة العربية. لكن الاحتمال الأقوى أنها أسماء كانت شائعة بين المتعلمين والنساج من أبناء المدن ممن لهم اهتمام بهذا اللون من الأدب وحرصوا على جمعه. وهذا ما نستشفه من قول ابن خلدون:

فأهل أمصار المغرب من العرب يسمون هذه القصائد بالأصمعيات نسبة إلى الأصمعي راوية العرب في أشعارهم. وأهل المشرق من العرب يسمون هذا النوع من الشعر بالبدوي والهوراني والقيسي. وربما يلحنون فيه ألحانا بسيطة لا على طريقة الصناعة الموسيقية. ثم يغنون به ويسمون الغناء به باسم الحوراني نسبة إلى حوران من أطراف العراق والشام وهي من منازل العرب البادية ومساكنهم إلى هذا العهد (خلدون ١/١٩٨٨: ٨٠٥-٦).

ويورد ابن خلدون هذه الأسماء بصورة مقتضبة وسريعة مما قد يقود إلى الخلط في المفاهيم بالنسبة للأسماء التي قال بأن أهل المشرق يستخدمونها في الإشارة لما أصبحنا الآن نسميه بالشعر النبطي. أرى أن قيسي و بدوي من الأسماء التي تطلق

على هذا الشعر كفن أدبي، وهو ما يقابل قولنا نبطي أو عامي أو شعبي. أما حوراني فإنه، على ما يبدو اسم لحن من الألحان التي يغنى بها هذا الشعر، مثل قولنا صخري في أحد ألحان الربابة المنسوبة إلى قبيلة بني صخر، أو قولنا لحن جوفي نسبة إلى الجوف، وهذا ما يؤيده قول ابن خلدون في الاقتباس السابق "وربما يلحنون فيه ألحانا بسيطة لا على طريقة الصناعة الموسيقية. ثم يغنون به ويسمون الغناء به باسم الحوراني نسبة إلى حوران".

الشعر البدوي في المقدمة وقضايا التحقيق

معظم القصائد الهلالية التي وردت في مقدمة ابن خلدون وتاريخه قد نال منها التحريف والتصحيف لدرجة لم يعد من السهل قراءتها وإقامة وزنها وفهمها والتحقق من لغتها وطريقة التلفظ بها. وصفحات المقدمة التي ترد فيها القصائد الهلالية من أصعب الصفحات على النساخ والمحققين والمترجمين، خصوصا في غياب أدوات التشكيل والتنقيط وعدم ملاءمة الخط العربي تماما لكتابة نصوص الشعر العامي. ولا نجد من بين جميع النسخ المطبوعة والمحققة والمترجمة من المقدمة من لا يخطئ أخطاء فادحة في كتابة هذه الأشعار وفهمها، بل إن بعض النساخ والمحققين يقفز الفصل الذي ترد فيه هذه الأشعار ولا يورده البتة والبعض منهم يعترف بعجزه مثل طبعة دار الشعب التي ورد فيها "أثبت ابن خلدون في الفصل كثيرا من الأشعار العامية المغربية ونظرا لعدم إمكان الإفادة منه للعجز عن فهمه فقد أثرنا حذفه" (دار الشعب د. ت.: ٥٤٩)^(١). وبدون الرجوع إلى النسخ الأصلية من المقدمة التي خطها ابن خلدون بيده أو نسخت تحت إشرافه فإننا لا نستطيع أن نحدد أين تقع المشكلة أو على من تقع المسؤولية. من الممكن مثلا أن ابن خلدون عثر على هذه الأشعار مكتوبة أصلا بخط تصعب قراءته عليه وعلى النساخ الذين كانوا يعملون تحت إشرافه. وينبغي أن لا نستبعد إمكانية أن ابن خلدون ونساخه، بحكم نشأتهم المدنية، كانوا بعيدين عن هذا الشعر ولغته وأجوائه مما حال دون تمثلهم له تمثلا صادقا وفهمهم له فهما عميقا ودقيقا يحول دونهم ودون ارتكاب بعض الأخطاء فيه، هذا عدا ما لحق بالمخطوطات التالية من تحريف وتصحيف جراء جهل النساخ المتأخرين عموما بأشعار البادية وانقطاع صلتهم بها لغويا وثقافيا. وينبغي أن لا ننسى أن ابن خلدون كان فيلسوفا ومفكرا ومؤرخا موسوعيا لا نتوقع منه الإلمام بكل فن أو علم يتطرق إليه وأن يجيده إجادة تامة ويحيط إحاطة شاملة بكل دقائق الموضوع وتفصيله المتشعبة. صحيح أنه أدرك بفكره الموضوعي وحسه العلمي وبصيرته الثاقبة أهمية الأشعار التي سمعها من بدو بني هلال أو تلقاها منهم كتابة، وعرف قيمتها الفنية، لكن ذلك لا يعني بالضرورة الإلمام بها والتضلع فيها لأنه بحكم

(١) انظر كذلك (بدوي ١٩٦٢: ١٢٣).

ثقافته الفصيحة وحياته المدنية كان بعيدا عن نطق هذه الأشعار نطقا صحيحا وفهمها فهما دقيقا، ولذلك فلربما ارتكب بعض الأخطاء في كتابتها، كما تشير إلى ذلك النسخ المخطوطة من مقدمته. ويمكننا جلاء هذه المسألة بالاطلاع على المخطوطات التي كتبها ابن خلدون بنفسه أو أشرف على نسخها.

ظهرت أول طبعتين للمقدمة متزامنتين في سنة ١٨٥٨، وهما طبعة بولاق التي حققها الأستاذ نصر الوفا الهوريني وطبعة باريس التي حققها المستشرق الفرنسي إتيان مارك كاترمير Etienne Marc Quatremere. المخطوطات التي اعتمد عليها هذان المحققان وغيرها من النسخ المخطوطة والمطبوعة أفاض في وصفها والتعريف بها كل من ناثانيال شميت Nathaniel Schmidt وفرانز روزينثال Franz Rosenthal وعبدالرحمن بدوي وعبدالواحد وافي (بدوي ١٩٦٢: ٤٣-٢٢٢؛ وافي ١/١٩٨١: ١١-٢٤، ٧٧-٨٤، ١٠٧-٩، ٢٤٢-٧٥؛ Schmidt 1927: 171-6؛ Rosenthal 1967/I: lxxxviii-cix). كما أفاض هؤلاء في الحديث عن المراحل التي مرت بها المقدمة وما طرأ عليها من تعديلات وإضافات أثناء حياة ابن خلدون، إضافة إلى الأعمال والدراسات التي ظهرت عن المقدمة في مختلف اللغات.

يقول روزينثال عن نسخة بولاق إنها من السوء بحيث يمكن تجاهلها (Rosenthal 1967/I: ciii). وليست نسخة باريس بأوفر حظا من نسخة بولاق. ومع ذلك فإن هاتين النسختين تكادان تكونان النسختين الوحيدتين اللتين اعتمد عليهما من جاء بعدهما من النسخ العربية، حيث نقلت طبعات مصر عن طبعة بولاق ونقلت طبعات لبنان عن طبعة باريس، دون الرجوع إلى المخطوطات الأصلية. يقول روزينثال "يوجد للمقدمة عدد كبير من النسخ المخطوطة والمطبوعة، حيث تدرس في المدارس والكليات في أنحاء الأقطار العربية. وفي السنوات الأخيرة صارت تظهر علينا مع كل عام مزيد من الطبعات لكن معظمها لا قيمة له، حيث تتزايد فيها الأخطاء الطباعية التي تشوهها" (Rosenthal 1967/I: c). "وتوجه من خلال هذه الأخطاء إهانة كبيرة إلى فن الطباعة الشريف" (Rosenthal 1967/I: civ). وقد أعطى عبدالواحد وافي أمثلة عديدة لمثل هذه الأخطاء الفاحشة (وافي ١٩٨١: ١٥-٨). هذا على الرغم من أن معظم هذه الطبعات العربية تكتب على صفحة العنوان "روجعت هذه الطبعة وقوبلت على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء"، وهو ادعاء كاذب. بل إن غالبيتها لا تعدو أن تكون مجرد صور زنكوغرافية لطبعات رديئة سابقة، كما يؤكد على ذلك تشابه الخط وحجمه وتطابق أرقام الصفحات وحذفها لنفس الفصل الذي نتحدث عنه. وخلو هذه الطبعات من تواريخ النشر يجعل من الصعب تتبع تسلسلها ومعرفة من صور عن من.

ومما يفاقم من مشكلة النساخ والمحققين غياب أدوات التشكيل والتنقيط في المخطوطات القديمة وتراص الكلمات في الخط العربي مما قد يقود إلى خطأ الناسخ أو القارئ في تقطيع الكلمات أمام نص لا يفهمه. ولا ننسى عدم ملاءمة الخط العربي

تماما لكتابة نصوص الشعر العامي، وهذا ما كان قد أدركه ابن خلدون وحاول التغلب عليه، لذلك نجده يراوح أحيانا بين الكتابة الصوتية التي تحاول تقريب الخط من طريقة النطق -كقلب الألف المقصورة إلى ممدودة مثلا- وأحيانا بين إرجاع المفردات العامية إلى أصلها الفصيح من أجل تقريب المعنى للقارئ. لذلك يتحول تحقيق أو ترجمة الأشعار الهلالية في هذه الحالة إلى عمل تخميني. يقول روزينثال في هذا الخصوص:

الأشعار في الغالب صعبة الفهم. وعلى عكس الموشحات والأزجال التي سنوردها أدناه، والتي عكف الدارسون المحدثون على دراستها، فإن الأشعار الهلالية لم تلق أي عناية. وهي تشكل مصدرا أوليا قيما لدراسة تاريخ اللغة العربية في شمال غرب أفريقيا. ومن شروط دراستها -وهو ما لا يتوفر لهذا المترجم^(١) مع الأسف- معرفة اللهجات العربية المعاصرة في شمال غرب أفريقيا، وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا بمعايشة من يتكلمونها بشكل يومي ولعدة سنين، علما بأن ذلك قد لا يكون مفيدا بالدرجة المأمولة، وهذا ما لا يمكن التحقق منه إلا من خلال التجربة.

والنسخ المطبوعة غير مفيدة فيما يتعلق بهذه النصوص الشعرية. التصحيحات التي يمكننا أن نجريها عليها بعد الرجوع إلى المخطوطات الأصلية أكثر مما يمكننا أيراده هنا، وهو ما نبهنا عليه في بعض الحالات فقط. وبمساعدة النصوص الصحيحة الواردة في المخطوطات لم تعد مهمة الترجمة مستحيلة كما يعتقد دو سلان de Slane. لكن محاولتنا هنا -والتي غالبا ما تقتفي أثر دو سلان الريادي- ليست مضمونة في معظم الحالات، وفي مواضع كثيرة لا تقتصر فقط على تلك التي وضعنا حولها علامات استفهام. وياحبذا لو تم نشر هذه النصوص الشعرية بعد كتابتها كتابة صوتية صحيحة على يد أهل الاختصاص في هذا الميدان. الكتابة الصوتية التي أوردناها هنا في الحواشي اعتمدنا فيها ما أمكن على النطق الفصيح وتورعنا عن المجازفة ومحاولة تخمين كتابتها وفق نطقها العامي (Rosenthal 1967/III: 415-6).

ولا شك أنه من المفيد لمن يريد تحقيق هذه الأشعار لو أنه يجيد لهجة شمال أفريقيا، كما يقول روزينثال. ولكن من المفيد أيضا الرجوع إلى مخطوطات ابن خلدون الأصلية لاستبعاد ما وقع فيه النساخ المتأخرون من تصحيحات وتحريفات، وكذلك الاستعانة بخبرات المختصين في دراسة لغة الشعر النبطي وأوزانه، والذي يعد من الناحية الفنية والأدبية أقرب تقليد شعري معاصر لتلك الأشعار الهلالية المنقرضة. هذا الشرط الأخير لن يساعد فقط في تصحيح الأخطاء التي اقترفها المتأخرون من النساخ، بل أيضا تلك التي يحتمل أن ابن خلدون نفسه وقع فيها، إذ أنني عند العودة إلى بعض النسخ المخطوطة من المقدمة بدأ يساورني الشك في أن ابن خلدون ربما لم يكن متمكنا كل التمكن من فهم ما يخطه قلمه من أشعار بدوية. لذا يحتاج تحقيق هذا الفصل من المقدمة إلى متخصص له معرفة بالشعر النبطي ولغته ليتمكن من توجيه المعنى وإقامة الوزن في الأشعار الهلالية وكتابتها كتابة صحيحة وشرحها شرحا دقيقا، نظرا لقربها من الشعر النبطي في اللغة والبناء

(١) المقصود بالمترجم هو روزينثال.

الفني.

وقد أتيت لي فرصة الاطلاع على مصورات لصفحات هذا الجزء من المقدمة صُورت من ستة ميكروفيلمات لست مخطوطات مختلفة؛ ثلاث منها جاءت من المكتبة الوطنية بباريس Nationale Bibliotheque، وهي تحمل الأرقام 1524, 1517, 5136، وهذه هي المخطوطات التي اعتمد عليها Quatremere وأشار لها بالحروف A, C, D (بدوي ١٩٦٢: ١٠٩، ١١٥، ١١٧) وسوف استخدم هذه الحروف نفسها عند الإشارة لهذه المخطوطات في الأسطر التالية. وقد حصلت على هذه الصور للمخطوطات الثلاث عن طريق قسم المخطوطات في مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض. والميكروفيلمات التي صُورت منها هذه الأوراق موجودة في المركز تحت الأرقام 20884, 20896, 29718. كما تكرم المركز وأمدني مشكوراً بصور للصفحات المطلوبة من مخطوطة عندهم تحمل الرقم 2111، وهي بخط أحمد بن يوسف ويعود تاريخ نسخها إلى سنة ١٨٨٥ وتتألف من ٢٣٦ صفحة مقاسها ٢١x٣٣ سم، وعنوانها مكتوب بخط مختلف وهو "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر عبدالرحمن بن محمد بن خلدون". وكتابة هذه المخطوطة جيدة وواضحة لكنها مليئة بالأخطاء، وهذا بلا شك عائد إلى أن تاريخ نسخها متأخر. وسوف أرمز لهذه المخطوطة بالحرف B. كما أمدني قسم المخطوطات في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بصور لصفحات من ميكروفيلم لمخطوطة عندهم يحمل الرقم 1026F. وتوجد النسخة الأصلية لهذه المخطوطة ضمن مجموعة أحمد الثالث Ahmad III الكائنة في مكتبة طوب قابوساراي Topkapusaray في إسطنبول تحت الرقم 3042. وتتألف هذه المخطوطة من ٢٩٧ صفحة كبيرة، كل منها يحتوي على ٢٥ سطراً مكتوبة بالقلم العريض، ولم أعثر فيها على تاريخ النسخ. وكتب عنوانها بخط مختلف وهو "الجلد الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى بالمقدمة". كما كتب على صفحة العنوان أن ملكية المخطوطة آلت إلى محمد بن عبدالرحمن الضارب في سنة ٨١٨ (بدوي ١٩٦٢: ١١١-٢؛ Rosenthal 1967/I: xcvi-xcvii). وهذه من المخطوطات التي اعتمدها روزينثال في مقدمته وقال عنها إنها "المخطوطة الوحيدة الباقية من بين المخطوطات القديمة التي تتضمن أقدم نصوص المقدمة" (بدوي ١٩٦٢: ١٠٠)؛ Rosenthal 1967/I: xciii). وسوف أشير لهذه المخطوطة بالحرف E. كما أمدني قسم المخطوطات بمكتبة جامعة الملك سعود بصورة لمخطوطة عندهم تحمل الرقم 589S، وعدد صفحاتها ٢٧٣ صفحة لكن الصفحة الأخيرة فيها مفقودة، وهي الصفحة التي يكتب عليها عادة تاريخ النسخ واسم الناسخ. وقد كتب عليها المسؤول عن قسم المخطوطات أنها تعود إلى القرن التاسع الهجري. وخطها جميل لكن تصويرها غير واضح، وقد كتب الرقم ٨٨٨ مرتين على الصفحة الأولى. ولما قارنت الصفحة ٢٦٦

من هذه المخطوطة مع الصفحة المصورة على صفحة ٤٣٤ من الجزء الثالث من ترجمة روزينثال وجدتهما متطابقتين تماما مما أكد لي أن هذه صورة من مخطوطة بيني تشامي Yeni Cami 888 إحدى المخطوطات التي اعتمد عليها روزينثال في ترجمته ووصفها بأنها تتألف من ٢٧٣ صفحة ونسخها عبدالله بن حسن بن الفخار ويعود تاريخها إلى ١٠ جمادى الأولى ٧٩٩ هجرية (Rosenthal 1967/I: xciii). لكن رداءة تصوير هذه المخطوطة المهمة لم يمكنني مع الأسف من الاستفادة منها كما هو مأمول، وسوف أرمز لها بالحرف F. والمخطوطتان الأخيرتان كلتاهما تحملان على صفحة العنوان ختم وقف السلطان أحمد خان بن غازي سلطان محمد خان^(١).

وبمقارنة هذه المخطوطات وجدت المخطوطة A تحتل المرتبة الأولى من حيث القيمة ووضوح الخط، إضافة إلى أنها المخطوطة الوحيدة التي تتضمن قصيدة الشاعر الهلباوي والتي لا تظهر في النسخ المطبوعة إلا عند Quatremere. ولا نقل عنها قيمة المخطوطة F لولا أن تصويرها الرديء لا يسمح بقراءتها بسهولة. وخط المخطوطة E واضح ودقيق لكنه ليس بجودة المخطوطتين السابقتين، كما أن التنقيط وعلامات التشكيل غالبا ما تحذف في هذه المخطوطة وفي المخطوطة A. والمخطوطة B كتبت بخط نسخي جميل لكنها تفتقد إلى دقة المخطوطات الثلاث المذكورة آنفا والكثير من الكلمات فيها إما ساقطة أو أخلفت عن الأصل. والمخطوطة D كتبت بخط مغربي صغير الريشة، وهو خط مقروء لكن الكثير من الكلمات سقطت. أما المخطوطة C فهي الأسوأ بين هذه المخطوطات. إجمالا، يمكننا القول إن المخطوطات الثلاث A, E, F تشكل قاعدة جيدة يمكن الاعتماد عليها للتحقيق. أما المخطوطات الثلاث الأخرى فيمكن الرجوع إليها كمصادر ثانوية، خصوصا C و D.

وقد تأكد لدي بعد فحص هذه المخطوطات أن معرفة ابن خلدون بلغة الشعر البدوي وأساليبه لم تكن عميقة كل العمق، أو من المحتمل أن ذاكرته لم تسعفه، إن كان اعتمد في نقل الأشعار على ذاكرته، أو أن المصادر الخطية التي اقتبس منها هذه الأشعار، إن كانت مصادره خطية، لم تكن جيدة، أو أن النساخ الذين اعتمد عليهم لم تكن لهم دراية بهذا الشعر. وقد وجدت الكثير من الأبيات لا تستقيم وزنا ولا معنى مما يدل على أنها دونت بطريقة خاطئة. وهذا مما يجعل مهمة تصحيح هذه الأشعار وتحقيقها مهمة في غاية الصعوبة، حيث إن المشكلة لم تعد مشكلة تصحيف أو تحريف بقدر ما هي أخطاء في الأصل. ليس أمامنا في مثل هذه الحالة إلا أن نوظف معرفتنا في الشعر النبطي لشحن إدراكنا وتوجيه إحساسنا في محاولتنا لترميم النص واستعادة الشكل الصحيح للكلمات المدونة خطأ وإرجاعها إلى أصلها المفقود ومعناها المقصود. وكلما كان المحقق ضليعا ومتمكنا من لغة الشعر النبطي

(١) أتقدم بجزيل الشكر لقسم المخطوطات في كل من مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ومكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ومكتبة جامعة الملك سعود.

وأوزانه وصوره ومجازاته واستعاراته كان أقدر على النهوض بهذه المهمة نظرا للعلاقة التي تربط بين هذين الموروثين.

باختصار، تحقيق الأشعار الهلالية والبدوية التي وردت في مقدمة ابن خلدون يتطلب الرجوع إلى المخطوطات الأصلية والتمرس في لغة الشعر النبطي/البدوي ومعرفة لهجة عرب الشمال الأفريقي (حسب اقتراح روزينثال). وأنا شخصيا ينقصني الشرط الثالث. ولكن مع ذلك فإن توفر الشرطين الأولين يمكن أن يؤدي إلى نتائج لا بأس بها. ولا يسمح المقام هنا بتطبيق هذا الإجراء عمليا على كامل النصوص الشعرية ولذا سوف نقتصر في المعالجة على ثلاثة نصوص فقط هي قصيدة المرأة الحورانية وقصيدة الشاعر الهلباوي، خصوصا وأن هاتين القصيدتين هما أقرب النماذج للشعر النبطي وأن قصيدة الهلباوي لم تنشر إلا عند Quatremere. والنص الثالث هو مطلع القصيدة التي وجهها خالد بن حمزة بن عمر إلى شبل بن مسكيانه بن مهلهل. وهذا المطلع يعاني من بعض الأخطاء التي يمكن تصحيحها بسهولة لمن يعرف لغة الشعر النبطي، وهي تصحيحات بديهية حالما تتضح للقارئ يقبلها بدون تردد.

يقدم ابن خلدون مقطوعة المرأة الحورانية قائلا "ومن^(١) شعر عرب البرية^(٢) بالشام ثم^(٣) بنواحي^(٤) حوران لامرأة قتل زوجها بعثت^(٥) إلى أحلافه من قيس تغريهم بطلب^(٦) ثأره تقول^(٧)"

تقول فتاة الحي أم سلامه	بعين أراع الله من لا رثى لها
تبليت طول الليل ما تالف الكرى	موجعة كن السيفا في مجالها
على ما جرى في دارها وإعنا لها	يلحظة عين غير البين حالها
فقدتوا شهاب الدين يا قيس كلكم	ونمتوا عن اخذ الثار ما إذا وفيا لها
أنا قلت إذا ردوا الكتياب تسرني	وتبرد من نيران قلبي ذبالها
أياحيف تسريح الذوايب واللحي	وبيض العذارى ما حميتوا جمالها

وجد في المخطوطات الأصلية أن كلمة السفا في عجز البيت الثاني كتبت صحيحة لكنها تغيرت في المخطوطات المتأخرة، خصوصا إذا نقلت عن أصل غير منقط، إلى الشفا أو الشفا، لأن النساخ المتأخرين لا يعرفون كلمة السفا. ومن الواضح أن السفا هي المقصودة، بمعنى أن عينيها تؤلمها من قلة النوم لحزنها على فقد زوجها كما لو أن سفا سنابل القمح سقط فيها، وهذا تعبير لا يزال شائعا عند شعراء النبط وبنفس

(١) هذه الكلمة ساقطة من C.

(٢) "نمر" في B بدلا من "البرية".

(٣) عبارة "بالشام ثم" ساقطة من B.

(٤) "نواحي" في C بدلا من "بنواحي".

(٥) "بعثت" في D و B، "وبعثت" في C.

(٦) "وتطلب" في D.

(٧) كلمة "تقول" ساقطة من جميع النسخ عدا B.

المعنى. العبارة الأخيرة في صدر البيت الثالث غير منقطة في المخطوطات الأصلية، وحيث أن النساخ فهموا أن المرأة تبكي زوجها المقتول، أبو أولادها، فإن المتأخرين منهم وجه المعنى بطريقة تتفق مع هذا الفهم، خصوصا وأن العبارة تأتي بعد عبارة في دارها، فكتبها بعضهم وأبو عيالها والبعض الآخر كتبها وعيالها لكن الصيغة التي أثبتناها هنا هي التي يستقيم بها الوزن وتتفق مع لغة الشعر البدوي وصيغته اللفظية، وتعني العناء والشقاء الذي تعانيه المرأة لفقد زوجها. وترتيب الكلمات في عجز البيت الثالث ورد في المخطوطات الأصلية كما أثبتناه هنا، وهو الترتيب الصحيح من حيث الوزن والمعنى (إلا أن كلمة عين سقطت في المخطوطة C)، لكن هذا الترتيب يختل في المخطوطات المتأخرة فنجد مثلا في B يصبح بلحظة عين البين غير حالها. العبارة الأخيرة في البيت الرابع كتبت ما ذا مقالها في كل النسخ المطبوعة ما عدا Quatremere وكتبت في المخطوطة B ما لي وما لها. لكن يبدو لي أن المعنى المقصود هو التبكيت كما لو كانت الزوجة تؤنب قومها قائلة لهم ما هذا بوفاء منكم لها والضمير في لها يعود إلى مآثر زوجها وكرمه وأعماله الجليلة تجاههم. وقد فهم معظم النساخ مصراع البيت الخامس على أنه يشير إلى كتاب أو مكتوب (ربما من قبيلة قيس يعدونها بأخذ الثأر لزوجها أو يخبرونها بأنهم أخذوا بثأره فعلا). لكنني في تحقيقي للقصيدة وجهت المعنى وجهة أخرى وفهمت أن الكلمة لا تشير إلى كتاب وإنما إلى كتائب الخيل المغيرة التي كان يقودها زوجها ضد أعدائهم فسقط في ميدان المعركة فهرب عنه قومه ولم يثنوا خيلهم دونه لإظهاره والدفاع عنه. فالمرأة، وفق هذا المعنى، تقول لو أن كتائب خيل قومها ردت، أي ارتدت وحاولت إنقاذ زوجها، لسرها ذلك. هذه القراءة، وكذلك قراءة ماذا وفالها في البيت السابق، تتفق مع الكثير من المرثيات في الشعر النبطي التي تسجل حوادث مماثلة ومن أشهرها مرثية عبطا بنت بنية الجربا التي ترثي فيها مقتل أبيها على يد فرسان عنزة بعدما هرب عنه قومه، تقول:

جمع حباله ثم لمه وشاله	وتقنطرت من كثر الاقفا والاقبال
عزاه ياذيب السبايا جفاله	يانعم والله ياهل الخيل خيال
ياما عطى من كل قبا سلاله	سباقة الغاره من الخيل مشوال
ياما شربتوا من حلاوي دلالة	وقت القسا يرخص لكم غالي المال
ياما نحا بالسيف من صعب قاله	وياما لطم من دونكم كل من عال
ما اهد زرق رمحه ولا اهد ثنى له	ما حصل عنده عركة تسمح البال

ومثل ذلك قصيدة لزوجة جديع ابن هذال ترثيه وقد قتل في وقعة كير بين عنزة وشمر من جهة وبين مطير من جهة أخرى، ومنها قولها:

لومي على اللي يلبسون السراويل	ما عفتوا ارقابهن يوم طاح
خلوه بوجيه العصاة المغاليل	وراجوا عليه مغلبين الرماح

والكلمة الأولى في البيت الأخير من قصيدة الحورانية تكتب اياحين أو حين حتى

في المخطوطات الأصلية ولكن معنى البيت لا يستقيم إلا إذا قرأناها يا حيف، وهي كلمة معروفة ترد كثيرا في الشعر النبطي للتعبير عن الأسى والأسف والتبكيك. تقول الشاعرة لقومها: يا حيف أي تباً لكم كيف تطلقون شعوركم التي ترمز للرجولة والنخوة والشجاعة وأنتم عاجزون عن الذب عن محارمكم.

أما قصيدة الشاعر الهلباوي فقد قلنا إنها لا توجد إلا في مخطوطة Huseyin Celebi 793 المودعة في مكتبة Orhan Cami في Bursa في تركيا، وفي النسخ التي نقلت عنها لاحقاً مثل المخطوطة التي رمزنا لها بالحرف A أعلاه وقلنا إنها إحدى المخطوطات التي اعتمدها Quatremere في تحقيقه للمقدمة، وهو الوحيد من بين النسخ المطبوعة الذي تظهر عنده قصيدة الهلباوي. ويقدم ابن خلدون قصيدة الهلباوي قائلاً: ولبعض الجذاميين من أعراب مصر من قبيلة هلبا منهم:

يقول الرديني والريديني صادق	يُهَيِّي بيوت محكمات طرايف
ألى أيها الغادي على عيديه	جمالية ملوا النسياع اللطائف
عليها غلام لا يرى النوم مغمم	عظيم الغنا ندب بالاخبار عارف
إذا جيت لي من حي هلبا جماعه	برازية أشراف للحرب زاييف
ولي من بني دراد كل مجرب	كفاهم إلهي معظمت التلايف
أتاني مع الخطار علم مطوح	وتفريق سييات وراي مخالف
وانا كيف اقر الضيم وانتم جماعه	على كل صهال طويل المعسارف
على أوآه لو ان راي يضممكم	ولو ان فييه المال والروح تالف
ولي من وليد عليا عبيد ابن مالك	بها شرف عالي على الناس شارف
وخلان صدق من ضينا آل مسلم	أمير بهم جملة جميع الطوايف

في البيت الأول أضفت حرف الواو إلى والرديني وفي البيت السابع أضفت انا إلى وانا كيف. وقد قمت بهذه الإضافات لجزمي بأنها سقطت سهواً في المواقع المذكورة لأن وجودها ضروري لإقامة الوزن والمعنى ولأنها عادة ترد في الشعر النبطي على شكل صيغ لفظية ملتصقة دائماً مع بعضها وجاهزة للاستعمال الشعري كما أوردتها هنا. والكلمة الأخيرة في صدر البيت الثاني ترد في المخطوطة ايديه لكنني قلبتها إلى عيدهية وهي من الصفات المعروفة للإبل النجبية وترد كثيراً في الشعر النبطي. والكلمة قبل الأخيرة في عجز البيت وردت الساع في المخطوطة لكنني قلبتها إلى الساع ومفردها نسع وهي حبال الرحل التي تشد إلى بطن الناقة. وفي المخطوطة ترد الكلمة قبل الأخيرة في صدر البيت الثالث اليوم لكن كلمة النوم هي الأصح، أي أن المندوب الذي بعثه الشاعر بقصيدته يواصل السير بالسرى ولا ينام. كما استبدلت كلمة سات التي ترد في المخطوطة بكلمة سبات أي شتائم. واستبدلت كلمتي ردا في البيت التاسع وكلمة ذرا في البيت العاشر بالكلمتين ولد و ضنا. أما صدر البيت الثامن فقد استعصى علي تقويمه واجتهدت فيه حسب استطاعتي.

ويقدم ابن خلدون قصيدة خالد بن حمزة بقوله "ومن أشعار المتأخرين منهم قول خالد بن حمزة بن عمر، شيخ الكعوب، من أولاد أبي الليل، يعاتب أقبالهم^(١) أولاد مهلهل^(٢) ويجيب شاعرهم شبل بن مسكيانة بن مهلهل^(٣)، عن أبيات فخر عليهم فيها بقومه^(٤):"

يقول وذا قول المصاب الذي نشأ	قوارع قييفان يعاني صعبها
يريح بها حبال المصاب إلى انتقى	فنون من انشاد القوافي غذابها
محبيرة مختارة من نشادنا	تجديني ليا نام الوشا ^(هـ) ملتهى بها
مغربلة عن ناقد في غضوننا	محكمة القييفان دابي ودابها
تهيض تذكاري بها ياذوي الندى	قوارع من شبل وهذا جوابها
ياشيل جيتنا من حذاكم طرايف	قرايح يريح الموجعين الغنا بها
فخرت ولم تقصر ولا أنت عام	سوى قلت في جمهورها ما أعابها
لقولك في ذم المسيقى ابن حمزه	حامي حماها عاد باني خرابها

ترتكب جميع النسخ المطبوعة في نقلها لهذه الأبيات أخطاء فاحشة لا يتسع المجال لذكرها كلها ومناقشتها فقد قمت بتصحيحها وأكتفي هنا بالإشارة إلى بعض منها. فلقد صححت مثلا كلمة قيعان في الشطر الثاني من البيت الأول ومن البيت الثاني بكلمة لها معنى ودلالة وهي قيغان بمعنى قوافي، أي أبيات شعرية، وهي كلمة معروفة لدى شعراء النبط؛ كما صححت كلمة فراح في بداية الشطر الثاني من البيت الرابع لتصبح قرايح أي أشعار من القريحة. وفي النسخ المطبوعة يكتب صدر البيت الثاني يريح بها حادي المصاب إذا سعى ويكتب عجز البيت الثالث تحدى بها تام الوشا ملتهابها ويكتب صدر البيت السادس اشبل جنينا من حباك طرايف ويكتب صدر البيت الثامن لقولك في أم المتين بن حمزة.

الشعر الهلالي والشعر النبطي

اختلف العلماء والمختصون حول القيمة التاريخية والطبيعة اللغوية والأدبية لهذه الأشعار الهلالية التي أوردها ابن خلدون. فهذا الدكتور عبدالحميد يونس يرى أنها تمثل الإرهاصات الأولى لشعر السيرة، كما مر بنا. أما علماء نجد والجزيرة العربية فإنهم يرون أنها تمثل المرحلة الانتقالية من الشعر الفصيح إلى الشعر النبطي. وأول من ألمح إلى هذا الرأي وأوعز به خالد الفرج في مقدمته لمجموعه ديوان النبط مجموعة من الشعر العامي في نجد حيث يقول "على أن أقدم ما وصل إلينا من الشعر العامي في

(١) "أقتالهم" في النسخ المطبوعة، لكن "أقبالهم" أصح، وهي من "قبيل".

(٢) "مهلل" في C.

(٣) "هلل" في C.

(٤) "فيها بقومه" ساقطة في C. وتختلف المقدمة في B عن بقية المخطوطات حيث تقول: "ومن أشعار المتأخرين منهم قول خالد بن حمزة بن عمر، شيخ العرب من أولاد مولاهم أهل التل يعاتب أقبالهم أولاد مهلهل ويجيب شاعرهم شبل من مكناسة بن مهلهل عن أبيات فخر عليهم فيها لقومه.

نجد هو أشعار بني هلال وما أورده لهم ابن خلدون في مقدمته من أشعار لا تختلف عما هي عليه الآن أشعار أهل نجد" (فرج ١٩٥٢ / ١: ز-ح). وقد دفع أبو عبدالرحمن بن عقيل بهذه الفكرة إلى حدودها القصوى في تأكيده أنه تم تصدير هذه الأشعار الهلالية من المغرب إلى الجزيرة العربية لتصبح النواة التي أنبتت الشعر النبطي، أو هكذا يفهم من قوله:

لغة العرب في عصر ابن خلدون بالمغرب وغيره هي بداية البداية للشعر العامي بلهجة أهل نجد. وقد هذا الشعر العامي إلى نجد ولم يصدر منها، وتعشقتة قبائل نجد بتأثير السحر الملحمي الأسطوري في أدب اللغة الهلالية في عهود الفروسية العربية. واعتبرت هذا الشعر الهلالي العامي بداية البداية، لأن فيه ما ليس من عامية أهل نجد (عقيل ١٩٨٢: ٥١).

وبعد أن يورد بعض النماذج من شعر بني هلال يردف ابن عقيل قائلاً:

إن شكل هذه القصائد ومنهجها هو المثال الذي احتذاه الشعر العامي بلهجة أهل نجد . . . وبدراسة عاجلة للشعر الهلالي الذي دونه ابن خلدون أو دونته الأسطورة ثم مقارنة ذلك بالدراسة العاجلة للشعر العامي النجدي في بدايته فإن نتيجة المقارنة تسلمنا إلى الجزم بأن الشعر العامي بلهجة أهل نجد وليد الشعر الهلالي العامي (عقيل ١٩٨٢: ٥١-٢).

ومما عزز توهم علمائنا أن القصائد الهلالية التي أوردها ابن خلدون في مقدمته تمثل في مجملها بدايات الشعر النبطي ما ذكره في مقدمته عن الشعر البدوي وما قاله عن الشبه بين النماذج التي أوردها منسوبة لبني هلال وبين الشعر العربي القديم وتأكيد أنه شعر البدو في عصره يمثل امتداداً طبيعياً للنمط الجاهلي في نظم الشعر. ويوحى طرح ابن خلدون النظري وكما عبر عنه في مقدمته بأنه يتحدث عن الأشعار التي يتداولها أبناء البادية في الجزيرة العربية، خصوصاً وأنه يورد العديد من الأسماء لهذا الشعر في المشرق (حوراني، قيسي، بدآوي) بينما لا يورد إلا اسماً واحداً من المغرب (أصمعيات). لكن ما ساقه من قصائد هلالية يؤكد أن حديثه عن شعر البدو جاء بناء على معاشته لبقايا بادية بني هلال في بلاد المغرب وليس بدو الجزيرة العربية بالذات والذين من المرجح أن معرفته بهم آنذاك لم تكن مباشرة.

قصيدة المرأة الحورانية وقصيدة الشاعر الهلباوي هما المثالان الوحيدان اللذان يقتربان في لغتهما من لغة الشعر النبطي ويمكن اعتبارهما يمثلان المرحلة الانتقالية بينه وبين الشعر الفصيح. ومما يسترعي الانتباه في أبيات الحورانية أمران؛ أولهما أنها تنتسب إلى قيس، وأحد الأسماء التي أوردها ابن خلدون لهذا اللون من الشعر مسمى قيسي. والأمر الآخر أنها من منطقة حوران التي تنسب إليها بعض الألحان التي يغنى بها هذا الشعر كما يقول ابن خلدون في الاقتباس السابق "وربما يلحنون فيه ألقانا بسيطة لا على طريقة الصناعة الموسيقية. ثم يغنون به ويسمون الغناء به باسم الحوراني نسبة إلى حوران". وتؤكد مخطوطات المقدمة على أن المرأة الحورانية بدوية وتقدم القصيدة بقولها "ومن شعر عرب البرية". وهذا مما يجعل من هذه

الأبيات نصا نفيسا دلالتة بالغة الأهمية بالنسبة لنشأة الشعر النبطي وبداياته الأولى. من أهم هذه الدلالات، وهذا ما ينطبق أيضا على قصيدة الشاعر الهلباوي، أن فصاحة هذا النص الذي يحتل موقعا وسطا بين الفصحى والعامية ليس مردها إلى التعليم والدراسة لأن القائلة بدوية أمية والبدو عادة لا يتعلمون في المدارس، وبالأخص نساءهم. كما أن عامية النص ليس مردها إلى أن القائلة من النبط أو العجم، بل هي أعرابية من قيس. نستطيع أن نقول بكل ثقة واطمئنان أننا أمام نص شفهي أبدعته قريحة أمية لغتها فطرية سليقية. أي أن هذا النص يعكس حقيقة الوضع الذي كانت عليه لغة الشعر البدوي في ذلك العصر، وهي لغة لم تفقد تماما كل مقومات الفصاحة لكن شوائب العامية بدأت تظهر عليها بوضوح، لا من حيث النحو ولا من حيث المفردات والعبارات. استقامة الوزن مثلا تتطلب منا تشكيل بعض الكلمات وتحريكها حسب النظام الفصيح في النطق، وفي الوقت نفسه تحتم علينا استقامة الوزن نطق بعض الكلمات نطقا عاميا. هذا عدا بعض التراكيب والعبارات العامية مثل كن السفا، يا حيف، بيض العذارى، الخ. كما أنها تتمشى من الناحية اللهجية مع كلام أهل الجزيرة، على خلاف القصائد الهلالية التي بدأت تظهر عليها سمات لهجة أهل المغرب.

وبحكم أن هذه المقطوعة جاءت من بادية حوران شمال الجزيرة العربية فهي بذلك تكون أقرب النماذج إلى ما نسميه الآن بالشعر النبطي ويمكن اعتبارها نموذجا جيدا يمثل بدايات الشعر النبطي ويعكس اللغة الشعرية بين بدو الجزيرة العربية في طور انتقالها من الفصحى إلى العامية. وبقياس الماضي على الحاضر فإن في حوران وإلى عهد قريب شعر لا يختلف عن شعر البادية في الجزيرة العربية إلا بقدر ما يمليه اختلاف اللهجة. وقد قمت في عام ١٩٩٣ بزيارة إلى منطقة السويداء وجبل العرب في سورية وجمعت من هناك سوائف وأشعارا مما يدخل في صميم الموروث النبطي/البدوي في تعريفه الشمولي.

ونحن لا نعرف متى قتل الرجل الذي رثته زوجته الحورانية، لكن من المحتمل أن ذلك حدث قبل زمن ابن خلدون بفترة غير قصيرة. وبذلك تكون هذه المقطوعة من أقدم النماذج التي وصلتنا من الشعر العامي من بادية الجزيرة العربية وهي تقدم برهانا قاطعا على أنه في القرن الثامن الهجري، عصر ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨ هـ)، كانت العامية قد طغت وأصبحت لغة الشعر في الصحراء العربية وبادية الشام. وشيوع التسميات قيسي وهوراني وبدو بين أهل المشرق، كما يقول ابن خلدون، يفيد تفشي هذا الشعر الملحون قبل وقت ابن خلدون بين أبناء القبائل البدوية في شرق الجزيرة العربية وشمالها؛ لأن مواطن القبائل القيسية، كما هو معروف، هو شرق الجزيرة وشمالها، وبادية حوران هي المنطقة الفاصلة بين شمال الجزيرة وبلاد الشام.

ونسبة الشعر إلى قيس وحوران قد لا تخلو من دلالة لها أهميتها. من المعروف لدى علماء العربية أن منطقة حوران في شمال الجزيرة العربية ومنطقة البحرين في شرقها، حيث تسكن قبائل قيس، من مناطق الأطراف البعيدة عن مناطق الفصاحة القحة والاستشهاد اللغوي في قلب الجزيرة العربية. فمنذ أيام الجاهلية كانت لغة عرب تلك المناطق لا يحتج بها ولا يعدون من العرب الفصحاء بمقاييس النحويين القدماء وعلماء اللغة الكلاسيكيين. وتدل الشواهد على أن اللحن بدأ يتفشى في عربية سكان تلك الأطراف قبل نجد ووسط الجزيرة وكان كلامهم أسرع في التحول من النسق الفصيح إلى النسق العامي. ولكن هذا لا ينفي أن أصل الشعر النبطي عربي وأنه امتداد للشعر العربي القديم ولا يمت للأنباط بصلة، لأن القبائل التي جاءت منها أقدم نماذج قبائل عربية وليست نبطية، وإن "فسدت" لغتها. هذا عدا كون هذه النماذج تمثل مرحلة انتقال طبيعية متدرجة من الفصحى إلى العامية. ويؤكد ابن خلدون أن حوران من منازل عرب البادية ومساكنهم، بمعنى أنه حتى لو جاء هذا الشعر من منطقة حوران التي تقع على أطراف العراق ومشارف الشام فإن من يتعاطونه وينظمونه ويتغنون به هم من عرب البادية الأقباح وليسوا من الأنباط ولا من شعراء الحاضرة. كما تشير المسميات قيسي و بدوي على عروبة هذا الشعر وأعرابيته، فلا أحد يشك في بداوة قبائل قيس ولا يطعن في انتمائها إلى الجنس العربي.

وفي الختام لنا أن نتساءل عن حقيقة العلاقة اللغوية والأدبية بين المقطوعات الهلالية في المقدمة وبين بدايات الشعر النبطي، إذ ليس هنالك ما يشير ولو من بعيد إلى أن عرب الجزيرة على علم بها ولا نعلم أنه كانت هناك وسائل اتصال مباشر بين بدو المشرق وبدو المغرب وما ينتج عن ذلك من عمليات التثاقف والاحتكاك. لكن هذا لا ينفي وجود الشبه بين المقطوعات الشعرية الهلالية التي أوردها ابن خلدون وبين شعر بادية الجزيرة العربية في ذلك الوقت. لو تمعنا في أقدم النماذج التي وصلتنا من الشعر النبطي وقارناها بنماذج الشعر الهلالي التي أوردها ابن خلدون لوجدنا تشابها ملحوظا في اللغة ونظام القوافي والعروض ولوجدنا أنها كلها قيلت على البحر المشتق من الطويل والذي يسميه أهل نجد الهلالي، وهذه التسمية يطلقونها على كل ما هو قديم موغل في القدم (كانت نظرة أهل نجد المتأخرين إلى بني هلال لا تختلف عن نظرة العرب القدماء إلى قوم عاد).

إلا أن هذا التشابه في نظري لا يعني أن الشعر الهلالي الذي ورد في مقدمة ابن خلدون هو الأصل الذي نشأ منه الشعر النبطي لكنه يعني أنهما فرعان انحدرتا من أصل واحد هو الشعر العربي الفصيح، وأنهما سارا في بداية نشأتها وتطورهما في طريقين متقاربين متوازيين ثم بدأ يتباعدان شيئا فشيئا من حيث اللغة والشكل والوظائف والمضامين حتى افترقا ليتحول أحدهما فيما بعد إلى ما نسميه الآن

الشعر النبطي. أما الفرع الآخر الذي ترعرع بين بني هلال في المغرب العربي فإنه انقسم بدوره إلى شعر قصصي يمثل بدايات السيرة الهلالية، وشعر ذاتي تاريخي يمثل البذرة التي نبت منها شعر الملحون الذي ابتعدت لغته كثيرا عن لغة الشعر النبطي.

ومع التسليم بهذه النتيجة فإنه ما زال بإمكاننا الاستفادة من تفحص الشعر الهلالي القديم الذي أورده ابن خلدون في تلمس بدايات الشعر النبطي والأجواء اللغوية والاجتماعية التي نشأ فيها، وذلك لقربهما من بعضهما في بداية نشأتها ولكونهما انحدرتا من أصل واحد. ولا أدل على ذلك من أن ابن خلدون يدمج قصيدة قالتها بدوية من بادية الشام مع قصائد بدو شمال أفريقيا، وكأن هذه القصائد برمتها تنتمي إلى إرث شعري واحد. ويسوق ابن خلدون ملاحظات شكلية تنطبق على الشعر الهلالي بنفس المصادقية التي تنطبق بها على الشعر النبطي. والقصائد التي جاءت في المقدمة تؤكد دقة ملاحظات ابن خلدون وعلى مدى التشابه بين الأشعار الهلالية والأشعار النبطية القديمة، مع فوارق في اللهجة لا تخفى على عين البصير باللغة. ومن أوجه الشبه البارزة بين شعر بني هلال في المغرب والنماذج القديمة من الشعر النبطي أن ذكر الديار مربوط بذكر الخيل والنعم والحسناوات اللاتي كان الشاعر يسامرهن ويتلهى بمداعبتهن، كما في قصيدة علي بن عمر بن إبراهيم من رؤساء بني عامر وقصيدة سلطان بن مظفر بن يحيى من الذواودة. وهذا موضوع تقليدي يكثر الشعراء النبطيون من طرقه، ونجد الكثير من الأمثلة عليه.

ولكن ماذا عن الأشعار التي تدخل في فلك السيرة وما علاقتها بالمقطعات التي كانت متداولة تداول شفهيًا بين أبناء الجزيرة العربية حتى عهد قريب وينسبون لها إلى بني هلال؟ ما هي علاقة هذه المقطعات الشفهية بما أورده ابن خلدون وهل يمكن الاعتماد عليها كنماذج تمثل بدايات الشعر النبطي ومرحلة الانتقال من النسق الفصيح إلى النسق العامي في لغة شعر البادية في الجزيرة العربية؟

ما أورده ابن خلدون من أشعار السيرة الهلالية يشكل النواة التي نشأت منها هذه الملحمة العربية التي أصبحت رواياتها فيما بعد تتداخل على امتداد الوطن العربي كله، بما في ذلك الجزيرة العربية. قصة الجازية مع الشريف شكر التي ذكرها ابن خلدون في الجزء السادس من تاريخه لا تزال قيد التداول الشفهي عندنا في نجد. الزناتي خليفة وزياب ابن غانم وحسن ابن سرحان لا تزال أسماءهم تتردد على ألسنة الرواة في مختلف أنحاء الجزيرة العربية. ومع ذلك تبقى القصائد الهلالية المتداولة في وسط الجزيرة العربية شيئًا مختلفًا عن ما سجله ابن خلدون، مثلما تختلف روايات السيرة الهلالية من بلد عربي إلى بلد عربي آخر. ومن غير المستبعد أن روايات السيرة الهلالية المتداولة في نجد تتأثر بما يسمعه المسافرون من

أبناء الجزيرة من عقيلات وغيرهم من منشدي السيرة في مقاهي مصر والشام. فالرواية التي يظهر فيها عزيز ابن خاله كمرافق لأبي زيد في رحلته الريادية هي الرواية المتداولة أصلاً في الجزيرة العربية، وهي أقرب في نسجها إلى الخرافة "السبحانية" منها إلى الأسطورة. أما الرواية التي يظهر فيها ومرعي ويونس فقد تكون مستعارة من الروايات المصرية والشامية. والمقطعات الهلالية المتداولة في نجد، شأنها شأن ما شاكلها من أشعار الضياغم وما يدور في فلكها من صنف أشعار شائع الأوسع وغيره، لا يصح الاعتماد عليها في تأريخ بدايات الشعر النبطي وتتبع مراحل نموه وتطوره وذلك نظراً لطبيعتها الشفهية والأسطورية. الأشعار التي وصلتنا عن طريق الرواية الشفهية فقط لا يمكن الاعتماد عليها كأساس قوي لتأريخ الشعر النبطي، خصوصاً إذا كانت هذه الأشعار مما تبدو عليه المسحة الأسطورية أو الروائية. وكلما كان الشاعر موعلاً في القدم وكلما أحكم النسج الأسطوري حول شخصيته ازداد شكنا في صحة نسبة أشعاره وفي قيمتها كمصدر للبحث في نشأة الشعر النبطي ومراحل تطوره اللغوية والفنية. وحتى لو سلمنا بصحة نسبة قصيدة من القصائد القديمة إلى قائلها المزعوم فإن عدم ثباتها لفظياً عن طريق الرواية الشفهية يجعلنا في شك وحذر من الاعتماد عليها كنموذج يمثل الواقع اللغوي والأدبي للعصر الذي يفترض أنها قيلت فيه. ومما يقوي شكنا في نسبة بعض الأشعار النبطية إلى القدماء أننا نجد أبياتاً تروى باللهجة العامية وتنسب إلى شخصيات من العصر الجاهلي مثل كليب والمهلل وجساس وعنترة! وقد جمعت بنفسني الكثير من هذه الأشعار من الرواية سعود ابن جلعود من أهالي سميرا قرب حائل. كما ينسب رواة السيرة الهلالية أشعاراً نبطية منسوبة للزنتي خليفة الذي يفترض أنه من مشائخ البربر من شمال أفريقيا، وحتى البربر في شمال أفريقيا يطلق عليهم الرواة الشعبيون لقب الروم.

هذا يقودنا إلى مسألة مهمة تتعلق بقيمة النص كشاهد تاريخي ولغوي على عصره. إذا كان قائل القصيدة شخصاً حقيقياً له وجود تاريخي ووصلتنا القصيدة عن طريق الثبت الكتابي أو التسجيل الصوتي بالشكل اللغوي الذي قيلت فيه أصلاً، دون أن ينالها أي تحريف أو تغيير، فإنه لا أحد يشك في قيمتها كشاهد لغوي وتاريخي. أما إذا لم تدون القصيدة واعتمدت في وجودها وتداولها على الرواية الشفهية فإنها تصبح عرضة للتحريف والتغيير اللغوي وتعدد الروايات والاختلاف في نسبتها إلى قائلها. وكلما ابتعدت القصيدة زمنياً ومكانياً عن قائلها الأصلي تراكمت التغيرات التي تطرأ عليها وأصبح تحقيقها وردها إلى أصلها أمراً متعذراً، مما يضع ظلالاً من الشك حول قيمتها كشاهد لغوي وتاريخي.

أما إذا نحل الرواة، لسبب أو لآخر، قصيدة ونسبها لشخصية حقيقية لها وجود تاريخي فإنه لا يعتد بهذه القصيدة من الناحية التاريخية، إلا إذا أردنا أن

نبحث في البواعث والظروف السياسية والاجتماعية الداعية إلى نحلها. كما أن القصيدة المنحولة لا تصلح كشاهد لغوي على لغة عصر قائلها المزعوم لكنها قد تصح كشاهد على لغة العصر الذي نحلت فيه، والتي قد تختلف عن لغة القائل المزعوم بحسب قربها أو بعدها زمانيا عن عصره. أي أن النحل يفقد النص قيمته التاريخية لكنه مع ذلك يبقى شاهدا يمثل الواقع اللغوي والأدبي للعصر الذي نحل فيه. فالقصائد التي يرويها العامة عندنا في نجد حتى عهد قريب وينسبونها إلى المهلهل وكليب وجساس لا علاقة لها إطلاقا من الناحية اللغوية (ولا التاريخية) بهذه الشخصيات وإنما هي نماذج من لغة العصر الذي نحلت فيه، أو بالأحرى لغة العصر الذي تم فيه تدوينها أو تسجيلها صوتيا، والتي قد تختلف عن اللغة التي تم فيها الانتقال أصلا. فمن الممكن مثلا أن تعيش شخصية في الجاهلية مثل عنتر بن شداد وبعد تفشي العاميات يقول الرواة والقصاصون الشعبيون أشعارا على لسان عنتر باللهجة العامية ويتداول الناس هذه الأشعار ويتوارثونها عن طريق الرواية الشفهية لعدة قرون وتتعرض جراء ذلك لتغيرات لغوية تنأى بها عن الأصل المنحول، ثم يأتي بعد ذلك من يدونها برواية العصر الذي تم فيه التدوين ولغته التي تختلف عن لغة الرواة الأقدمين الذين نحلوها أصلا والتي هي بدورها تختلف عن اللغة التي كان يتكلم بها قائلها المزعوم عنتر وينظم بها شعره.

هذه الاحترازاات العلمية تفرض علينا التريث في قبول ما ينشر في بعض المصادر المطبوعة على أنه نماذج من الشعر النبطي القديم، خصوصا في حالة عدم نص الجامع على مصادره التي استقى منها هذه النماذج، أو في حالة كون هذه المصادر مصادر شفوية أو حتى مصادر خطية نسخت في أوقات متأخرة.

شعر القلطة (الوصف)

يُميز شعراء النبط بين جنسين متميزين من الشعر، جنس يكون فيه النظم سابقا للأداء والرواية ومستقلا عنهما، وهو ما يسمونه شعر النظم؛ وجنس آخر مرتجل يتم فيه النظم أثناء الأداء، وهو ما يسمونه شعر القلطة. تأليف القصيدة في شعر النظم يسبق الرواية التي هي عملية مستقلة عن النظم تقوم على الحفظ والاستظهار، كما سنرى لاحقا. أما في شعر القلطة فإن عملية النظم تندمج مع الأداء بحيث تكون لحظة الأداء هي لحظة الإبداع، وهذا ما سنوضحه في هذا الفصل والفصل الذي يليه. ما نيسطه أمام القارئ في هذا الفصل من وصف لشعر القلطة وما نقدمه في الفصل اللاحق من تتبع وتحليل ليس إلا محاولة لاستكشاف هذا الموروث الشعري من الداخل واستشفاف معايير نقدية ومقاييس فنية منبثقة منه ومؤسسة عليه. إننا لن نستخدم القلطة كحقل تجارب لنظريات جاهزة ومقولات مسبقة. ما نقوم به هنا محاولة أولية لبلورة نظرية نقدية تستوحي بنيتها وتستمد مصطلحاتها من القلطة كإبداع قولِي وفن أدائي وأداة للتعبير والفاعلية السياسية والاجتماعية. لذا سوف نعول كثيرا على إيراد الشواهد الشعرية والإفادات القولية من الشعراء والمتذوقين لشعر القلطة باللغة المحكية التي عبروا عنها بها لنطلع القارئ على ما لدى هؤلاء من ثروة في المصطلحات النقدية والأدبية التي تنم عن وعي وإدراك لمتطلبات العملية الإبداعية ومقتضياتها، والتي يمكن تطويرها لتشكيل الأساس لنظرية نقدية نابغة من معطيات الفن ذاته. كل ما سأفعله في الصفحات التالية هو إفساح المجال أمام شعراء القلطة المبدعين والمتذوقين الواعين لهذا اللون الشعري لإسماع أصواتهم والتعبير عن رؤاهم ولممة ذلك وتنسيقه ليشكل منظومة نقدية متكاملة تتسق وتتآلف مع الطبيعة الحقيقية لشعر القلطة وما يتميز به فعلا من وسائل إبداعية خاصة وتقنيات فنية فريدة تميزه عن شعر النظم. وسوف نتوسع في الحديث عن شعر القلطة في هذين الفصلين نظرا لندرة الدراسات التي تتناول هذا الجنس الشعري.

النزول إلى الملعب

تسمى المبارزة الشعرية قَلْطَه، وهي تسمية مشتقة من قَلَطَ بمعنى تقدم إلى الأمام للمبارزة وقبول التحدي؛ وتسمى أيضا رِدْيَه أو مُرَادَ لأن الشاعرين الخصمين كل منهما يرد على الآخر؛ وتسمى كذلك محاوره لأنها حوار بين شاعرين؛ والتسمية الأخيرة حديثة إلى حد ما يستخدمها المتعلمون والمتقنون للإشارة إلى هذا الفن الشعري. وعند بادية الحجاز يسمون هذا الفن مُبَادِعَ، إشارة إلى تناوب الشاعرين

في بدع الأبيات وإنشادها؛ كما يسمونه لعِبْ لأنه، مثله مثل اللعب، مؤسس على قواعد وأصول ويتضمن عنصر المنافسة وما تنطوي عليه من فوز أو خسارة ومفاجآت أخرى يصعب التنبؤ بها. وهناك مسميات أخرى أقل شيوعاً يمكن إيرادها للإشارة إلى المبارزات الشعرية غير أن الاسم الأكثر شيوعاً هما القلطة أو الرد. وتطلق هذه الأسماء على جنس المبارزات الشعرية بشكل عام. أما حين الإشارة إلى مبارزة محددة بين شاعرين، أي شوط واحد، فإنها تسمى قاف (لأن أبياتها تبنى على قافية واحدة)، أو طاروق (من طرَّق أي وزن أو بحر لأن أبياتها تبنى على بحر واحد)، أو محرف (أي اتجاه لأنها تتجه وجهة محددة في مضمونها)، لكن المصطلح الأكثر شيوعاً هو رديته وجمعها رديّات.

تتألف المبارزة الشعرية "الردية" في الغالب من شاعرين يحاول كل منهما التفوق على الآخر وإبراز قدراته الشعرية. يتناوب الشاعران بدع الأبيات وإنشادها لعدة جولات بحيث تشتمل كل جولة عادة على بيتين. ويقف المرددون "الصفوف" أو "الشياله" أو "الرداه" في صفين متقابلين ليلتقطوا أبيات كل شاعر وينشدوها من بعده بحماس ظاهر مع التصفيق الموقع والحركات الجماعية المنتظمة لكن دون استخدام أي آلة أخرى، كالطبول مثلاً، وذلك لتسهيل الأداء وتمكين أكبر عدد ممكن من الحضور للمشاركة في الإنشاد. ويستهل أحد الشعراء القلطة بأن يتقدم ويرتل بيتين يحيي فيهما جمهور الحاضرين وصفوف المرددين، وقد يحدد اسم خصم معين ويتحداه للنزول إلى الميدان لمواجهة. يلقي الشاعر بيته الأول الذي يتناوب المرددون إنشاده بحيث يردد أحد الصفين الشطر الأول من البيت، أي صدر البيت، بينما يردد الصف الآخر الشطر الثاني، أي العجز. ويستمر الصفان في إنشاد البيت على هذا المنوال لبضع دقائق بينما يستغرق الشاعر في التفكير وينشغل في بدع البيت الثاني الذي يليه حال الانتهاء منه على المرددين الذين ينشدونه بنفس الطريقة. ويسمى البيتان الأولان من القلطة وسيمه لأنهما يسمان، أي يحددان اللحن والوزن والقافية التي ينبغي على الشاعرين أن يتقيدا بها. ثم يتقدم "يقلط" شاعر آخر ويرد على تحية الشاعر الأول ببيتين على نفس الوزن والقافية يعلن فيهما قبوله للتحدي. بعد ذلك يعود الشاعر الأول لينشد بيتين جديدين يرد فيهما على خصمه ثم يقوم الشاعر الثاني بالرد ببيتين آخرين من عنده وهكذا دواليك حتى نهاية الرديّة. وبعد الانتهاء من طقوس التحايا والتقدير والود، كما يقول الدكتور عبدالله العتيبي "تأخذ المحاوره الشعرية مجراها الطبيعي في محاولة كل شاعر إرضاء نزعة التباهي الذاتية في نفسه، وانتهاز كل الفرص الممكنة في سبيل تأكيد ذاته، وتفوقه الشخصي". ويصف الدكتور العتيبي القلطة في مقاله "القلطة: فن المفاخرة الذاتية" على النحو التالي:

فن شعري ارتجالي يلقي بطريقة إنشادية، وفق صيغة لحنية خاصة به، يبدؤها الشاعر الواقف أمام (الرداه) المنشدين الواقفين في صفين متقابلين، بحيث يتقاسمون شطري

البيت الشعري، حسب نظام معين، يقتضي أن يردد الصف المقابل للشاعر صدر البيت المرتجل، ويردد الصف الواقف خلف الشاعر عجز نفس البيت، لفترة من الزمن تحددها مبادرة الشاعر الآخر المنافس بالرد ببيت آخر، هو في الحقيقة إجابة على الشاعر الأول، وبنفس الوزن والروي، وهكذا تستمر المحاوراة بين الشعارين أو بين أكثر من شاعر يتقاسمون المحاوراة أو يكون شاعر فذ أمام مجموعة من الشعراء حتى يوشك الوقت على الانتهاء وتوشك قريحة الشعراء على النضوب فيلجأون إلى أقذع الألفاظ مما يحتم على الحاضرين إنهاء هذه المحاوراة الشعرية، على عكس البداية التي تكون عادة بالتحية والسلام (عتيبي ١٩٨٤: ١٧١-٢).

وفي كتابه الشعر النبطي - أصوله - فنونه - تطوره يعطي الشاعر طلال السعيد وصفاً أوفى وأدق لشعر القلطة نابع من تجربته الشخصية وممارسته لهذا الفن:

النظم الارتجالي بالشعر النبطي يعني أن الشاعر يلتزم بتأليف البيت الشعري وتلحينه وغنائه بنفس اللحظة أي دون إعداد سابق وهذا اللون يسمى قلطة أو محاوراة شعرية أو مساجلة أو ردية وقد امتاز بها الشعر النبطي حيث لا يوجد الشعر المرتجل إلا عند شعراء النبط فقط. وتقوم القلطة على أساس أن يتقابل شاعران وراء كل شاعر صف، ويبدأ أحدهم بأول بيت فيغنيه ثم يغني الصف المقابل الشطرة الثانية منه ويغني الصف الثاني والذي يقف خلف الشاعر الشطرة الأولى ويتناوب الصنفان الغناء حتى يؤلف الشاعر البيت الثاني فيشير للصف بالتوقف ويغني هو بيته الثاني ويردده الشيالة وهكذا حتى يرد الشاعر الثاني بيتين أيضاً على نفس الوزن والقافية والمعنى وهكذا تستمر المحاوراة بينهما وتتطرق لمواضيع كثيرة قد تصل للتجريح الشخصي بين الشعراء. والقلطة من المواقف الصعبة على الشاعر حيث يضطر الشاعر لمسايرة خصمه والدفاع والهجوم حسب الموقف أمام الجمهور ليبرر موقفه ويكسب الموقف وهي تعتمد على قوة خلفية الشاعر وشدة لمح وسرعة بديته أضف إلى ذلك قوة القريحة وإذا وجدت لدى الشاعر الموهبة فهو يكتسب القلطة بالمران والممارسة حيث إنها تكتسب بواسطة المراسم فيتعلم الشاعر كيف يرد وكيف ينفذ إلى الخصم، وهناك أيضاً عامل الصوت فجمال صوت الشاعر له دور كبير بالقلطة حين يستطيع تأدية اللحن وجمال الصوت قد يغطي بعض غلطات الشاعر.

والقلطة من الفنون المحبوبة لدى الجماهير حيث يحرص عليها الكثيرون، إلا أن ما يعيبها هو بعض الشعراء المتطفلين على الشعر حين يخرجون عن حدود المعقول ويتعمدون التناول على الخصم والتجريح الشخصي له والتعرض حتى لقبيلته بالشعر مما قد يسبب بعض المنازعات التي قد تزيد عن كونها منازعات عادية بين الشعراء أنفسهم وقد تمتد للجمهور.

إلا أن القلطة بحد ذاتها فن محبوب وهي عبارة عن امتحان لمقدرة الشاعر متى ما كانت سليمة ولا تتطرق للمواضيع الشاذة فيكون القصد منها التسلية والاحتكاك لكسب الخبرة والتنافس الشريف السليم بعيداً عن الابتذال.

وقد ازدهرت القلطة بالكويت بعهد المغفور له الشيخ أحمد الجابر الصباح الحاكم العاشر للكويت حيث كان مولعاً بها يجمع شعراءها حوله، لدرجة أنه رحمة الله عليه سافر ذات مرة بزيارة للمملكة العربية السعودية فاصطحب معه شاعر القلطة المرحوم صقر النصافي وأقيمت على شرف المرحوم أحمد حفلات قلطة شارك بها صقر النصافي.

من أشهر شعراء القلطة بذلك الوقت صقر النصافي وسليمان بن شريم وجعيلان الدغباسي وعبدالله بن غصاب وابن بصري ومرشد البذال وغيرهم (سعيد ١٩٨١: ٦٨ -

وتفصل بين صفى المرددين مساحة يتحرك فيها الشاعران تسمى الميدان أو الملعبه. وتشير كلمة لعب، بالإضافة إلى اللعب المعروف، إلى نظم الشعر والغناء والرقص وكذلك المطاردة على ظهور الخيل. وأحيانا يستخدم شعراء القلطة عبارات وألفاظا مجازية يشيرون بها إلى أنفسهم على أنهم فرسان حقيقيون يدخلون ساحة المعركة الكلامية والفروسية القولية يحملون السلاح للإجهاز على الخصوم. ويقولون إنه لا بد للشاعر أن يكون رابط الجأش ثابت الجنان ليتقدم إلى الميدان ويتبادل اللكمات الكلامية مع خصم قوي عنيد أمام حشد من المتفرجين وأن يكون دائما حاضر الذهن مستعدا للمفاجآت من خصمه اللدود. ويشبه شعراء القلطة مبارياتهم الشعرية بالمبارزات الحربية والمباريات الرياضية مثل المصارعة والملاكمة وكرة القدم. وهم لا يفهمون مصطلح "محاورة شعرية" كما يفهمه المثقفون الذين يطلقونه على هذا الفن الشعري تشبيها له بالجدل الأدبي والحوار الفكري، بل إنهم يفهمونه على أنه يقصد به تشبيه المحاورات الشعرية بمحاورة اللاعبين في ميدان كرة القدم حينما يتقدم أحدهم بالكرة ويراوغ الآخرين الذين يحاولون انتزاعها منه. وكما هي الحال بالنسبة لكرة القدم يتقاذف الشاعران فيما بينهما المعاني والأبيات ويتلاقفانها ويحاول كل منهما أن يبرز مهارته ويتفوق على الآخر. ولكل شاعر مشجعون ومريدون يشدون من عضده ويقوونه ضد خصومه. والمباريات الشعرية لها قوانين مثل المباريات الرياضية وقد تنتهي بالفوز أو الخسارة أو التعادل. ومن المفترض أن يتقبل كل من الشاعرين الفوز أو الخسارة بروح رياضية عالية؛ ولو حدث أن حصل بينهما خلاف أو شجار فلربما امتد ذلك إلى جمهور المشجعين.

ومن الأصول المتبعة إذا ما تواجد عدد كبير من الشعراء في نفس المناسبة أن يحجم الشعراء الكبار عن المبارزة في بداية اللعب ويتركوا المجال أمام الشعراء الأقل شأنًا. والقصد من وراء ذلك هو إتاحة الفرصة للشعراء المبتدئين ليكتسبوا بعض الخبرة والمران بينما ينتظر الشعراء الكبار ريثما يحتشد الجمهور وتقوم الصفوف وينشط اللعب ويتحمس الحاضرون ويتهيؤون لسماع الكبار. ويترفع الشعراء المرموقون عادة عن مبارزة شاعر مغمور بينما يحرص الشعراء المبتدؤون على منازلة الشعراء الكبار من أجل أن يتعلموا منهم تقنيات هذا الفن ولأن هذا بالنسبة لهم مدعاة للافتخار والمباهاة. وقد يبرز أحد الشعراء وتطبق شهرته الآفاق لدرجة أن الشعراء الآخرين يفدون إليه من مناطق نائية لمبارزته والاستمتاع باللعب معه. ويروى أن الشاعر سليمان ابن شريم بعد أن تبارى مع الشاعر علي القرني والذي كان حينذاك في بداية مشواره الشعري قال له: رح عاد قل للناس انك رانيت ابن شريم، أي أن نزولك معي في اللعبة أمر يحق لك أن تتباهى به أمام الناس.

وهكذا نرى أن المبارزة في الغالب الأعم تكون بين شاعرين اثنين داخل الحلبة

يتناوبان بدع الأبيات. والشاعر الذي يبدأ المحاوره "ياسم" يترك الخاتمة لزميله الذي يقفل المحاوره وينهيها، وذلك حتى يتساوى توزيع عدد أبيات المحاوره بين الخصمين ويكون نصيب كل منهما مثل الآخر تماما. والأبيات التي يتناوب الشاعران إيرادها قد تتألف من بيتين في كل مرة، وهذا هو الأغلب وهو ما يسمونه محجوز وقد تتألف من بيت واحد ويسمون ذلك مطرود. هذا هو النموذج المثالي. لكن هناك حالات تشذ عن هذه القاعدة، كما هو واضح من كلام الدكتور العتيبي الذي سبق إيرادها، فتكون المحاوره بين أكثر من شاعرين أو أن يكون أحد الشعاعين أنشط من الآخر وأسرع في الإحضار فيفوز بنصيب الأسد من أبيات المحاوره. وفي الماضي كانت القلطة أقرب إلى أن تكون منافسة بين مجموعتين متقابلتين منها إلى أن تكون بين شاعرين فردين يتناوبان إيراد الأبيات ويتساويان في فرصة البدع وعدد الأبيات التي يوردها كل منهما. وهذا ما تؤيده شهادة محمد ابن صلاح المطيري حيث يقول:

لى صارت المحاوره بين فخذين أو قبيلتين موجودين في الملعبه هذولا شعأرهم كثيرين وذولا شعأرهم كثيرين وكل من عنده جابه يرى ان رفيقه ما سد اللازم فيقوم الى جت عنده قال خلّه لي، خلّه لي، يتحاسدون عند البيت، يعطي بيته ويرجع للصف. هذي تحصل، يتجادعون البيوت. الشاعر يقلت يجدع البيت الى جهزه ثم يرجع لمكانه بالصف. خصوصا الى صار المعنى معروف وواضح تفاخر وما شابه ذلك. خصوصا انه الى وقت قريب الشعأر ما كانوا يتطرقون بالمحاورات الا للافعال اللي بينهم هم والقبائل الاخرى، مغازي وقوامات، حتى عقب الحكم السعودي والى فقره قريبه.

يقول أحمد الدامغ "قد يكون التحاور بين أكثر من اثنين وربما تشكلت من فريقين يصل أفراد الفريق إلى ثلاثة يتبادلون الرد على الفريق المماثل لهم في العدد. وقد يكون هناك بعض التحديات من الشعراء المتمرسين في هذا المجال فيحاور أحدهم أكثر من واحد" (سبيعي ١/١٩٨٤: ٧). ومن الأمثلة على الرد الجماعي ما حدث في أحد ملاعب الكويت حينما تقابل جويهر "ج" وابن غصاب "غ" من شعراء الكويت مع ابن عمير "ع" وابانمي "ن" من شعراء نجد:

ج: جيتك مع السده ما عاد لي رده	والخط لا تاصله تاظاك رجلياًه
ع: يالله ياوالي تراني لحالي	ان قلت بيت يرد جويهر عليه
ن: جيتك مع السكه ما عاد لك فكه	العقرب الكاسره جا عندها حيه
غ: جانا معه فتنه هو مكمل تتنه	يالله دخيلك عن اللي ناوي نيه
ع: جينا بنوماسي لي يابعد راسي	جوك النجادا على جيش ورجليه
ج: هذا اجنبي لافي من فوق هياف	يبغى لنجد ولا بالكف خرجيه
ن: ركبت في شوعي ولا شفت منقوعي	ثلاثة اشهر وملحوق بربيته
غ: بالقرم تدين بالذمه وهين	على رجا الله توقيهم سناويه
ن: مقطع الخيشه عيى على عيشه	اضمن عليه وسلفني نصيفيه

وفي الرد الجماعي حينما يتقدم شاعر من أحد المجموعتين ويلقي بيتا أو أكثر

فإنه بإمكان أي شخص من المجموعة الأخرى أن يتقدم إلى اللعبة ويرد عليه ثم يعود إلى مكانه في صفوف المردين. وبإمكان الشاعر المجيد من أي من المجموعتين أن يواصل إيراد الأبيات الواحد تلو الآخر دون التقيد بعدد معين حتى يتمكن شاعر آخر سواء من مجموعته أو من المجموعة الأخرى من أن يأتي بشيء من عنده. المهم في الأمر هو أن يستمر الإنشاد ولا يتوقف الأداء. وليست هناك بداية أو نهاية واضحة لكل محراف أو طاروق من حيث المضمون بل إن الشعراء والمنشدين يستمرون في إيراد الأبيات على نفس الوزن والقافية حتى تستهلك القوافي أو يسأمون اللحن فيعمدون إلى تغيير الطرق. وفي مثل هذه الحالة قد لا يكون التحدي هو الدافع إلى الأداء وإنما مجرد الرغبة في الغناء والسمر، خصوصا أنه في ذلك الوقت لم تكن هناك وسائل أخرى متاحة لهم ليرفها عن أنفسهم. وهناك مناسبات يضطرون فيها إلى إقامة حفلات من هذا النوع حينما لا يريدون أن يغالبهم النوم لسبب أو لآخر أو لوجود شخص لدغته أفعى لأن الملدوغ، في اعتقادهم، يجب عليه أن يبقى يقظا حتى لا يسري السم في جسده ولا ينام حتى تنام الحية التي لدغته وذلك عند ظهور نجمة الصبح. وإذا لم يبرأ الملدوغ في اليوم التالي قالوا إن الحية التي لدغته انقلبت على ظهرها وهذا أمر خطير يلزم لمواجهة السهر المتواصل والغناء طوال الليل لمدة أسبوع كامل. ويقال إنه حينما نشطت حركة الإخوان وحرمت على الناس جميع أنواع اللهو كان البعض منهم حينما يشتد شوقهم إلى الغناء يتظاهرون بأن بينهم شخصا ملدوغا وأنهم مضطرون للبقاء بجانبه والغناء طوال الليل حتى لا يغلبه النعاس.

والقلطة وإن كانت، في الغالب الأعم، من إبداع شاعرين اثنين إلا أنها تعتبر في بنيتها ومضمونها قطعة شعرية واحدة تخضع جميع أبياتها لنفس الوزن والقافية وتتألف في بنيتها الظاهرية من ظفائر مجدولة مع بعضها البعض من الادعاءات والنقائض التي تشكل وحدة واحدة. ومفهوم القتل والنقض من أهم المفاهيم في شعر القلطة (مما يذكرنا بنقائض جرير والفرزدق). ويعني ذلك أن أحد الشعراء ينشد أبياتا محكمة السبك كظفائر الحبل المفتول بقوة يضمنها بعض الألغاز والرموز والمعميات أو يثير قضية ضد خصمه مدعمة بالحجج والبراهين. وتكون مهمة الخصم أن يقلب السحر على الساحر وينقض فتل الشاعر الأول وذلك بفك رموزه وحل ألغازه أو تفنيد ادعاءاته ونقض حججه وقلب براهينه بحيث تكون ضده لا لصالحه. ومن الأمثلة التي يمكن إيرادها في هذا الصدد بيتين من رديّة بين شاعرين يتحدى أحدهما الآخر بقوله:

أنا بطني كبير وياكل الرجال عرض وطول لك الله ما تجي لي ربع لقمه يا عبيدالله
فيجيب عبيدالله قائلا:

تراني سم ساعه وان كليت السم كيف تقول يطيح السم في بطنك ومت ولا رحمك الله

وهذه أبيات من رديّة بين الشاعرين حامد العتيبي ومصالح الحارثي. يقول مصالح مخاطبا حامد قاصدا تعجيزه:

زرعت نجد العريض ومن برد ما العين أسقيه واحطه بلاد يا حامد وتحريتها كراعي
فأجابه حامد بأنه سيحكم الهبوب بحيث لا يستطيع مصالح أن يذري حبه:
أنا حكمت الهبوب وحب مصالح من يذريه اللي يلیم مصاريف الفقاري والشباع
وفي رديّة بين الشاعر علي العباد وأحد الخصوم، وهو من الشخصيات المهمة.
يبدأ الخصم بالسخرية من علي العباد الذي ترفض "زهرة"، على قبحها ودمامتها،
من الاقتران به قائلة بأنها يمكنها أن "تحيك" أي تقبل وتتحمل أي شخص آخر ما
عداه هو:

حيّ الله اللي خطب زهره وعيت تقول تقول كلش نحيكه غير علي العباد
فيجيب علي العباد بأن "زهرة" رفضته لا لشيء إلا لأنها تصر على ألا تتزوج إلا
من أعيان البلد، والمقصود بذلك طبعا هو الشاعر الخصم:

الله خبير بالمعزّب ويش زهره تقول تقول ما ناخذ الا من شيوخ البلاد
والمثال الآخر الذي يمكن إيراد هو هذه القلطة التي جرت أمام أحد رجال الدولة
الكبار بين الشاعر عبدالله ابن ناقي "البحر" والشاعر علي أبو ماجد. يبدأ البحر
بتعيير أبو ماجد بأنه يمتهن الخرازة، وهي مهنة محتقرة عند عرب الجزيرة،
وخصوصا خرازة الحذاء "القديمة":

ألا ياسعد عينك يا أبو ماجد لي علكت السير إلى جتك "القديمة" جاب راعيها رباين
ويرد أبو ماجد مذكرا البحر بأنه صانع يشب الكير ويمتهن حرفة أوضع وأخس
وهي حرفة جلي القدور وتلميعها والتي لا يزاولها الا السيدان أي الصلب:
عسى ما انتب تعيرني بها وانته تشب الكير مع السيدان لا حوشت لا دنيا ولا دين
فيعاود البحر الهجوم واسما أبو ماجد بالحمار:

علامك يا أبو ماجد قمت تنهق ياشبيه العير اجيبك عند عماني وتبعدني وتدنييني
ولا ينفي أبو ماجد التهمة لكنه يستغلها ليسجل نقطة ضد البحر فيصفه بأنه
أتان خضراء تتحرش به:
أنا عير على ما قلت وحلمك ما يبي تفسير كما انك عيرة خضرا على روحك تدبيني

استراتيجية اللعب

من أجل الوصول إلى مركز مرموق والاحتفاظ به ينبغي على شاعر القلطة أن يبدأ التدريب المتواصل في سن مبكر وأن يحضر كل ما يستطيع حضوره من المبارزات بين الشعراء الكبار ليستفيد منهم وأن يرهف السمع ويستوعب ما يشاهد ليصقل موهبته ويكتسب الخبرات اللازمة. وقد يبدأ التمرين أولا بمفرده أو مع أصدقائه المقربين حينما يضمهم مجلس من المجالس أو حتى وهم مسافرون مثلا في رحلة على السيارة. وقبل أن يقط الشاعر المبتدئ إلى الملعب ليواجه الجماهير

المحتشدة ويتبارز مع شاعر معروف يلزمه الوثوق من نفسه والتأكد من موهبته الشعرية حتى لا يتعري أمام الجمهور الذي سوف يقابله بالسخرية القاسية والاستهجان الشديد إذا ما فشل في الامتحان لأي سبب من الأسباب.

وليس بمقدور الشاعر أن يهيء نفسه ويستعد لخصمه قبل النزول إلى الميدان لأنه لا يعرف مسبقا من سيقابله في اللعبة، ولا الوزن والقافية التي ستحددهما الوسيمه ولا القضايا التي سيثيرها الخصم، ولا الاتجاه الذي ستسلكه المحاوره، وغير ذلك من العناصر التي تحكم اللعب ويصعب التنبؤ بها والتخطيط لها. هذه الأمور كلها لا تتضح إلا أثناء المحاوره. كل ما يستطيع عمله الشاعر قبل البدء هو تجهيز الوسيمه ولكن حتى ذلك غير مضمون لأن الوسيمه قد تكون من نصيب الشاعر الآخر كما أن للخصم الحق في رفض الوسيمه لو شك في أنها أعدت سلفا.

ويتميز بعض الشعراء بقدرتهم على الهجوم والدفاع. ويتميز البعض الآخر بالظرف والفكاهة أو برشاقة العبارة أو جودة السبك أو جزالة المعنى، وهكذا. ولا يكفي أن يكون الشاعر قادرا على بدع الأبيات وأن يتمتع بصوت رخيم وشكل وسيم لكي يحقق الشهرة والنجومية كشاعر رد متميز. إذ لا بد له أيضا أن يكون موسوعي الثقافة يعرف الموارد والمواقع والديار والقبائل ومواطنها ووسومها وأنسابها ومشائخها وفرسانها وغير ذلك من المعلومات التي تساعد في تسديد الأهداف إلى خصمه حينما يحين وقت المفاخرة أو الملاحاة والمهاجاة. ويعتمد شاعر القلطة على رصيده المعرفي وما يختزنه في الذاكرة من معلومات تاريخية وجغرافية ليعزز موقفه الدفاعي أو الهجومى. وشعر القلطة في نهاية الأمر لا يعدو أن يكون مبارزة ذهنية واستعراضا للمعرفة والفهم. لذا يحتاج الشاعر إلى الحضور الذهني وسرعة البديهة وعمق الإدراك والبصيرة والقدرة على التمويه والتعمية واستخدام اللغة المجازية المبهمه لتغليف المعنى وتعجيز الخصم. هذا عدا الثروة اللغوية الواسعة والمعرفة الدقيقة بمعاني الكلمات ورموزها. ويشبه شعراء القلطة أنفسهم بالخصوم الذين يشتبكون في نزاع قضائي "دعوى شرعية"، كل منهم يحاول، بكل ما أوتي من قوة العارضة وسرعة البديهة وسعة الحيلة، أن يبرئ ساحته ويثبت التهمة ضد خصمه. لذا لا بد لأبياته أن تصيب الهدف وتحقق الغرض وتفحم الخصم. ولا يستفاد من البيت الذي لا يسدد هدفا أو يشكل ردا مناسبا "غطا، خِصْمَة" لأبيات الخصم مهما كان جميلا في صورته وبليغا في عباراته، لأن هذا مجرد صَفَ كلام أو حكي مُقَادى. وبيت الحشو الذي يتمشى مع الوزن والقافية لكنه لا يثير معنى جداليا أو يتضمن حجة دامغة يسمى قارعه، أي أنه يلتزم بالوزن والقافية لكنه خال من أي مضمون. ويشبه البيت الخالي من المضمون بالخرطوش الفارغ من الرصاص "عبرود". هناك عدة عوامل تحدد مستوى القلطة وأمدتها. من هذه العوامل حماس المردين

والجمهور، الحالة الذهنية والنفسية لكل من الشعاعين أثناء المحاوره، مناسبة القلطة ومحدودية الوقت المتاح، ما إذا كان هناك شعراء آخرون ينتظرون دورهم في اللعبة، وهكذا. ويختلف طول القلطة الواحدة لكنها في الغالب تتراوح ما بين ست إلى عشر جولات، أي من اثني عشر إلى عشرين بيتا مقسمة بين الشعاعين المتحاورين، وتتراوح في مدتها الزمنية من نصف الساعة إلى الساعة. وإذا ما أراد الشاعر إنهاء القلطة إما لاستنهاك المعنى أو لنفاد الكلمات التي يمكن استخدامها في القوافي يقولون شاب القاف أي شاخت القوافي وضعفت المعاني وأصبح الاستمرار متعذرا. وقد يلجأ الشاعران إلى أن يشيَّبون القاف، أي ينهيان الرديَّة، إما برغبة منهما أو بطلب من الجمهور لتحاشي الدخول في معانٍ حساسة أو جارحة. وبعد انتهاء القلطة يسم أحد الشعاعين وسيمة جديدة ويبدأ رديَّة أخرى إذا كانت لا تزال لديهما الرغبة في الاستمرار أو يتركان اللعبة ويتقدم للمبارزة شاعران آخران غيرهما أو يتبارز أحدهما مع شاعر آخر. وأحيانا تبدأ القلطة وتنتهي إلى لا شيء إما لأن اللحن ثقيل يصعب ترديده على الصفوف أو لصعوبة الوزن والقافية أو لأن أبيات أحد الشعراء أغضبت الشاعر الآخر لدرجة أنه يرفض الاستمرار.

ويفضل دائما أن يكون الشعاعان المتبارزان قريبين في المستوى والجودة أحدهما من الآخر. فالشاعر القوي يتدنى مستوى أدائه أمام خصم ضعيف. أما إذا كان الشعاعان كلاهما من الشعراء الفحول فإن القلطة الواحدة قد تستمر بينهما إلى الساعتين أو أطول. ويشبه الشعراء المحاوره بالمحادثة. هناك ساعات يجد الإنسان فيها نفسه متجليا يرغب في الحديث وهناك ساعات أخرى يرغب فيها الصمت والانطواء؛ كما أن هناك أشخاصا لا تمل الحديث معهم بينما هناك أشخاص لا تجد ما تقوله لهم. والشاعر القدير إذا تقابل مع خصم يرتاح له ويرغب في اللعب معه يستطيع أن يبني الوزن ويؤسس القافية في الوسيمه بطريقة تسهل على الخصم مهمته "يسمَّح له الطريق" ويبتعد عن الإيغال في التلغيز والتعميات اللفظية. وبهذا يفتح باب الشعر على مصراعيه أمام الشعاعين ليصولا فيه ويجولا حسبما يتفق لهما. يقول شليويح ابن شلاح المطيري:

اللي يحدد مدة المحاوره الوقت وانسجام الشاعر مع المحاوره. بعض الأحيان يفتح المجال ويتوقفون الشعار في توسيع المجال والمعاني ولا تنقضي الخصمه بينهم. ولا تُصدَّق ان الشاعر تبي تضيق عليه من ناحية القاف، حتى لو القاف عسر. اذكر لك طواريق تاخذ ثلاث ساعات من البدايه للنهائيه قاف واحد. لكن لو طلب الجمهور ان الشاعر يُشَيَّب القاف شَيَّبه وعطاهم غيره. لكن الى صرت انا ورفيقي مستمرين في موضوع ما نُشَيَّب القاف لما ينتهي موضوعنا. والرديَّة عاد تنفرع لعدة معاني. والشعار ما هم سوا. فيه شعار قويين وبيوتهم قويه لكن ما تاجد عنده المناقشه اللي مثل القتل والنقض، يعني هو يفتل وانا انقض. تلقى تصوير وهيكل وتنكيت لكن ما تعرف وشو اتجاهه. شاعر قوي، وبيوته قويه، لكن تبي موضوع يعالجه معك ما تلقى. وفيه

شعَار لا، هوائته انه يقضب موضوع ويناقشه معك من مبتداه إلى منتهاه وهذا جازي ينتهي في منتصف الطاروق ثم نعود إلى اشبعناه مناقشه ننتقل لموضوع ثاني وثالث. وبعض المرات الشاعر يجيب بيت في معنى والبيت الثاني في معنى ثاني يختبر ذكا قبيله، هو ينتبه والا ما ينتبه، هو يعرف والا ما يعرف.

ما يحدد موضوع القلطة واتجاهها العام هو السياق الأدائي والمحيط الذي تتم فيه وطبيعة العلاقة بين الشعاعين. الردييات التي تقام في المناسبات الرسمية في وقتنا هذا ويحضرها مسؤولون في الدولة غالبا ما تكون مهذبة. إلا أن هناك مناسبات، وخصوصا في الأزمنة السابقة، تصل فيها المحاوره إلى أدنى درجات الفحش والبذاءة والإسفاف. وكما يقول الدكتور العتيبي "عادة تكون القلطة مسالمة وأخوية لا تتفق ونهايتها المقذعة". إلا أنه في الآونة الأخيرة أصبحت المحاورات أكثر تهديبا وصار الشعراء يتحاشون الإهانات اللفظية والمشاحنات القبلية والألغاز وغيرها من وسائل التعجيز والعداء السافر التي من شأنها إعاقة الأداء وتعطيل الحفل. ومن الأمثلة على الألغاز في شعر القلطة قول أحدهم:

انشدك عن عذرا تهجرع بالحنين من بطنها تسمع حنين حوارها
فرد عليه محاوره:

هذيك محالة حضير زارعين الله يسقيها ويسقي دارها
وقول الآخر:

انشدك عن عذرا ولدها طار في بطنها ويئسع حننيه
فرد عليه محاوره:

هذيك صمعا صنعة الكفار عسى ولدها ما يجي فييه
وإذا كان الشعاعان تربطهما روابط المعرفة والصدقة يبدأ كل منهما بإلقاء التحية على الآخر والإشادة به ولكن عادة بعبارة لا تخلو من الدعابة والسخرية لإضفاء روح النكتة على المحاوره وتسليه الجمهور. ومهما كان عمق الصداقة التي تربط بين الشعاعين المتحاورين فإنه لا بد من أن تطغى روح التنافس على المحاوره وتتخللها عمليات الشد والجذب والاستفزاز لرفع مستوى الأداء وتسخين اللعبة وإثارة الجمهور وشد انتباههم. ولربما حاول الشعاعان في القلطة أن يزيلا ما قد يكون بينهما من سوء تفاهم مثلا أو أن يبحثا بعض القضايا الخاصة بينهما أو أن ينبه أحدهما الآخر إلى مؤامرة تدبر ضده أو إشاعة تحاك حوله، أو غير ذلك من القضايا التي يتسع فيها المجال للمحاوره والأخذ والرد. ولكن على أن يغلف ذلك كله بالتورية والتمويه والعبارة المجازية التي لا يفك رموزها إلا ذوي الحس المرهف من الشعراء والمتذوقين لهذا اللون الشعري. ولفهم معنى الأبيات فهما صحيحا لا بد من معرفة الحادثة أو القضية التي بُني عليها المعنى. وكثيرا ما يردد المنشدون "الصفوف" والجمهور أبيات الشاعر دون فهم المعنى المقصود منها، ولذا يقولون معنى الشعر ببطن

الشاعر وتلغيم الأبيات بالمعاني الغامضة التي قد يصعب فك رموزها أحيانا حتى على الخصم يسمى دَفْن أو غَطْو. والبيت الغامض الذي يحتمل أكثر من تفسير يقال له قوي، مليات، وسيع.

وإذا كان بين الشعارين خصومة حقيقية فإن كلا منهما يحاول تعمية معانيه عن الآخر بقصد إرباكه وتعجيزه وإحراجة. أما إذا كان اللعب مجرد الترفيه عن الجمهور فإن الشاعر الذي لا يفهم المغزى من أبيات محاوره لا يجد غضاضة في أن يحاول بطريق خفي أن يفهم منه المعنى المقصود أو أن يرد عليه بأبيات يسأله فيها عن اتجاه المعنى. وأحيانا قد يخطئ الشاعر في فهم المقصود من أبيات زميله فيرد عليه ذاك بأبيات ينبهه فيها إلى خطئه وقد يرشده فيها إلى ما تعنيه الأبيات. يقول الشاعر جارا لله وصل السواط:

ليا ما عرفت المعنى ما هو عيب لو جيت خصيمك وقلت: انت معنك وينه؟ ما يعلم الغيب الا الله.
العيب الى جيت البيت فاضي، مثل الصفرة بلا عبَّوه، ترمي بها من البندق وتكذب. الى منك ما فهمت المعنى في أصول الشعرا ما هو عيب الى نشدت زميلك قلت: وين معنك؟ حتى تتفقون وتمشون. والا تنشده من ضمن الابيات اللي ترد بها عليه: وين انت متجه؟ ويرفع لك النيشان لين تطيح على المعنى.

ويقول الشاعر مطلق الثبتي:

إذا لم يفهم الشاعر معنى خصمه ما فيه عيب ولا مانع انه يروح له يوشوش له باذنه يسأله. مثلا لو كنت مسافر وحصلت أشياء ما أدري عنها وجابها قبيلي بالرد أسأله عنها.

وفي هذه الرواية يوضح الشاعر محمد ابن تويم كيف ينبه الشاعر زميله إذا لم يهتد إلى المعنى:

فيه عتيبي اسمه حامد وحارثي اسمه مصلح، شعار دهاة. حنا ما لحقناهم بس يُعلموننا عنهم. وهم متحابين حيل، اصدقا، زملا، ويحبون بعضهم بعض، الحارثي والعتيبي. ولا ياخذ العتيبي عن الحارثي اشكل من يومين ثلاثة الا وراح يزوره. شف الصداقه وشلون؟ ولا ياخذ الحارثي عن العتيبي اشكل من يومين ثلاثة الا وجاي يزور الثاني. يوم من الايام والحارثي يجي يزور العتيبي. يوم جا ما لقيه بالقرية. نشدهم قال: وين فلان، حامد، اليوم؟ قالوا له اهل القرية: والله اليوم صنتت له سرح بالغنم، يقول اليوم مشتاق لرعية الغنم. عزموه هل القرية لزموا عليه الربع. قال: ابدأ والله اني ما امسي لكم في محل. قالوا: اجل حامد الى منك روحت تلقاه في راس الريع قبلك موجّه الغنم صوب القرية. الديار ذاك النهار يقولون حيا وخير من الله، وفيها الضيمران، عشب يقال له الضيمران يتفرزون به العرب، هل البادية اولاً. يوم تقابلوا اثنينهم الحارثي والعتيبي: سلام، حيا الله، بقى الله، كيف الحال؟ قال: والله اليوم مرّيت القرية دورتك ولا لقيتك والربع عزموني ولكن تراني حلفت اني ما امسي لكم في محل. لكن جاك البيت، جاك البيت. يقوله الحارثي. شاف العتيبي يقولون متفرز، حاط له غرزة ضيمران. قال:

لى واهنيك معك غرزه وربى عالم فيك بفنون ديرتك وانا ديرتي قصب حياها
ترى معنى البيت ما هو في الغرزه، هو شاف بنات وهو طالع من القرية اعجبتة وحط المعنى

فيهنّ. شوف المغزى كيف! الزين اللي عندكم يا عتيبه ما هو عندنا يابن الحارث. الغشيم العتيبي

ما طاح على المعنى وفهم البيت على وجهه، اخذها على النية. قال العتيبي:

ان كان ودك تغرّز يا جنبي ما نيب حاديك اقطف من الضيمران وخط غرزه ما كماها
الوادي قبلك مليان ضيمران اقطف وتغرّز. عرف الحارثي انه مشرق ورفيقه مغرب. بغى ينبهه،
قال:

ما نيب قاطف غراز دياركم حشمه واحزّيك والغرزه اللي تُنقّد يعلم الله ما نباها
هاه، انتبه العتيبي، اقعدي يانيم. ردّ على الحارثي قال انا يعني ما قلت لك من صدقي بس اتغشم

ابشوف عن عقلك وعن نيتك:

ما غير اقيس ترى عقلك معك والا يياريك ابّتبّيح سدودك يا حديدي من وراها

وفي الملعبه يقف شاعر القلطة يتنازعه عاملان؛ فهو من ناحية يتطلع إلى أن يتحف الجمهور بأبيات متينة في سبكها رشيقه في عباراتها طريفة في معانيها. ولكن عليه في الوقت ذاته أن ينجز هذه المهمة الصعبة في زمن قياسي قصير لأنه لا يستطيع أن يستغرق طويلا في التفكير ويترك الصفوف تردد البيت الذي هم بصدد ترديده إلى ما لا نهاية وإلا انهال الجمهور عليه بالسخرية وانفضوا من حوله وخسر المباراة. ولا شك أن قيود الوزن والقافية تزيد من صعوبة مهمة الشاعر. وبطبيعة الحال، فإن شاعر القلطة لا يلقي أبياته واحدا بعد الآخر مباشرة، بل إنه عادة يستغرق بضع دقائق في التفكير ليحلل معاني أبيات خصمه ويجهز لها الرد المناسب. لذا فإن الصفوف يرددون كل بيت عدة مرات حتى يتمكن الشاعر الذي هو دوره من تحضير البيت التالي. ولا تقتصر وظيفة المرددين على ملء فراغ الصمت حينما يستغرق الشاعر في التفكير والبحث عن البيت المناسب لكن وجودهم أمر ضروري يحمس شاعر القلطة ويساعده في عملية بدع الأبيات وتجهيزها. ويتفق جميع شعراء القلطة الذين تحدثت إليهم أنه يصعب عليهم البدع بدون سماع أصوات المرددين وشفق أكفهم. ووصف أحد الشعراء دخول الملعبه بدون مرددين بدخول المعركة بدون سلاح. ويؤكد الشاعر محمد الجبرتي أنه لا يأتيه الإلهام الشعري، أو ما يسميه هو ضمير، بدون مرددين. ويقارن صفوف المرددين الطويلة التي تغني وتصفق بحماس بإطارات السيارة المعبأة بالهواء لمن يريد أن يقوم برحلة طويلة أما الصفوف القليلة والضعيفة فهي مثل الإطارات المليئة بالثقوب والمفرغة من الهواء. أما شليويح ابن شلاح المطيري فيقول بأن الصفوف هي روح الملعبه. ولا ترد الخواطر والأفكار على الشاعر وينزل عليه شيطان الشعر، أو "الجنون" كما يقول شليويح، إلا إذا رأى الصفوف تصفق وتغني بحماس وحركات متناسقة. ويتأثر الشاعر أيما تأثر بحماس المرددين وجمهور الحضور. أما إذا رأى الجمهور منصرفين عنه يتعاطون الأحاديث الخاصة فيما بينهم فإنه يفقد حماسه وقدرته على الأداء "ينتزع واهسه". أما إذا استحوذ الشاعر على الجمهور وأصبح محط أنظارهم ومركز اهتمامهم فإنه

يتشجع ويتجلى "تَعَمَّرِ الملعبة". يقول الشاعر شليويح ابن شلاح المطيري:

شاعر النظم ليا بغى ينظم قصيده يبي له جو هادي، في خلا، في راس مرقاب. أما شاعر الرد فهو ما تحضر هواجيسه ولا الجانيه اللي معه لين يشوف الصفوف ترزف. تسمع مني؟ أما كان الصف ضعيف والملعبه رديه فالشاعر ما لعب. حركة اللعب وقوة اللعب مركبه على الصفوف، وبعد الصفوف الجمهور. إلى شاف الجمهور ما يتذوق الشعر ويسولفون مع بعض ينتزع واهس الشاعر. لكن إلى شاف الناس مشرهبه تصنت وش يقول جا لعب.

وقد استفسرت من بعض شعراء القلطة عن استراتيجيتهم في البدع في ظل ظروف الأداء الحرجة فقال لي الشاعر صياف الحربي إن الشاعر حينما تكون له الجولة فإن عليه أن يأتي ببيتين. لذا فإنه حينما يقول بيته الأول وتشرع الصفوف في ترديده ويستغرق هو في التفكير بحثا عن البيت الثاني فإن خصمه يبدأ في تجهيز رد مناسب على البيت الأول. أي أنه حالما يجهز الشاعر بيته الثاني يكون الخصم بدوره قد جهز البيت الأول من البيتين اللذين سيرد بهما عليه. لكن الخصم لا يلقي بيته الجاهز مباشرة على الصفوف بل يتركهم يرددون البيت الثاني من أبيات خصمه لبعض الوقت بينما يستغل هو هذه الفرصة للتفكير في بيته الثاني. لكن هذه الطريقة ليست مضمونة. فالبيت الذي يجهزه الشاعر قد يسبقه الخصم إلى أحد كلمات الروي فيه أو ما يحتويه من معنى أو صورة وبذلك يبطل مفعوله.

إن من يتأمل شعراء القلطة داخل الحلبة ويراقب ما يصدر عنهم من حركات وإشارات لإراديه سوف يتبين له أن مهمتهم ليست بالمهمة السهلة. حينما يسمع الشاعر بيت خصمه عليه أن يفك رموزه ويحلل معانيه ويبحث له عن رد مناسب ومعنى مطابق ويصب ذلك في قالب لفظي يخضع لضوابط الوزن والقافية وعليه أن ينجز ذلك كله في مدة وجيزة تتراوح بين دقيقتين إلى ثلاث دقائق. لذا يبدو الشاعر شاردا ذهن لا يكف عن تحريك شفثيه وعن الهمهمة والدمدمة وكأنه لا يحس بمن حوله. وتجد الشاعر في هذه الحالة يذرع الملعبة جيئة وذهابا ويشد على شعر وجهه الذي يعلو قسماته التوتر والانفعال وأحيانا تراه يقلب كفيه ويلوح بيديه في الهواء ويشد على حبات سبخته أو على عصا الخيزران الذي يمسك به، هذا عدا الكميات التي يستهلكها من التبغ والقهوة والشاي. ويشبه الشاعر محمد الجبرتي عمل الشاعر في بحثه عن المعاني والكلمات المناسبة بالبناء الذي لديه أحجار متفاوتة الأحجام ويحاول وضع الحجم المناسب منها في المكان المناسب وإذا كان حجم الحجر أصغر أو أكبر من المطلوب استبعده واستبدل به غيره حتى يعثر على الحجم الذي يريد. وتتم عمليات التشييد والتقويض هذه داخل ذهن الشاعر دون أن يشعر بها الجمهور. وحالما ينتهي الشاعر من بناء بيته يلوح بيده لصفوف المرددين ويصيح بهم ماطا صوته "خـلـوه" أو "هيه" أي كفوا عن الغناء ثم يلقي عليهم البيت الجديد. وليس من النادر أن يتلعثم الشاعر حالما يبدأ في الإنشاد وينسى بيته ولا

يستطيع إكماله. في هذه الحالة يصيح به جمهور الحضور غلّيت، غلّيت وهي كلمة يقصد منها تشجيع الشاعر وتطبيب خاطره ومعناها قريب من كلمة سلامات. في مثل هذه الحالة يعود المرددون إلى ترديد البيت الذي كانوا يرددونه من قبل ريثما يتذكر الشاعر البيت الذي نسيه أو يأتي بغيره.

المربط والمعوسر

القوانين العروضية التي تنطبق على شعر النظم هي التي تنطبق على شعر القلطة. فكل أبيات القلطة تتقيد بنفس الوزن والقافية. وفي الغالب تكون الأبيات مقيدة بقافيتين واحدة لصدر البيت وواحدة للعجز. ولا يجوز استخدام الكلمة ذاتها في موقع القافية أكثر من مرة واحدة. ويطلق الشعراء على القافية عدة مصطلحات منها قاف (قيفان)، قارعه (قوارع)، ماقف (مواقف). ويقول الشعراء إنهم لا يمكنهم استخدام أي كلمة تخدم القافية إن لم تكن أيضا تخدم المعنى. ويشبهون مثل هذه الكلمات بـ "نفل" القهوة الذي ذهب طعمه ولا يمكن الاستفادة منه. ويشبه محمد ابن تويم كلمات القوافي بالأوراق النقدية؛ منها ما هو فئة المئة ريال ومنها ما هو فئة الخمسين وفئة العشرة وفئة الخمسة وفئة الريال الواحد. وبطبيعة الحال فإن الشاعر يفضل دوما استخدام الكلمات ذات القيمة العالية.

ومعلوم أن الشعر له أوزان وقواف محددة ومتعارف عليها. وليس من المستحيل لكنه من النادر في شعر القصيد اختراع أنماط جديدة من الوزن والقافية. أما في شعر القلطة فإن الوزن والقافية يمكن أن يأخذا أنماطا معقدة والمجال مفتوح للاختراع والتجديد. ونظرا للارتباط المتبادل بين الوزن الشعري واللحن الغنائي فإن الأشعار التي تؤدي غنائيا وتلحن أثناء الأداء تكون عادة أكثر تنوعا في القوافي والأوزان نظرا لتنوع الألحان التي يمكن أن تؤدي بها، خصوصا إذا كان الأداء يقوم على التحدي واستعراض المهارات كما في القلطة. ومن الملاحظ أن شعراء القلطة الذين يتمتعون بأصوات جميلة وحس موسيقي جيد هم الأكثر قدرة على ابتداء الأوزان والألحان الجديدة.

والبيت إما أن يكون مربوط/مربط، أي مقيد بعدد من القوافي الداخلية أو مطلق أي غير مقيد بقواف داخلية. وقد يكون تركيب البيت المربط في غاية التعقيد بحيث يحتوي على ما يربو على خمسة أو ستة أو سبعة أو ثمانية مقاطع أو أكثر من ذلك أو أقل وكل منها له قافية مستقلة؛ وفي هذه الحالة يسمى البيت مخومس أو مسودس أو مسوبع أو مثومن، حسب عدد المقاطع والقوافي. وكل مقطع من هذه المقاطع له وزن وقافية يتفقان مع المقطع المقابل في الأبيات الأخرى. ونورد كمثال على ذلك ومن أجل توضيح الصورة هذه الأبيات للشاعر محمد ابن تويم وسوف نرقم الأبيات بالأرقام الحسابية ونجزئ كل بيت إلى المقاطع التي يتكون منها ونرقم المقاطع

بالحروف الأبجدية:

- ٨ / أ. خِطَارِنَا اللَّيْلَةَ مِنْ أَرْبَعٍ قَرَايَا
 ب. يَاضِيفْنَا اللَّيْلَةَ قِصْرِنَا فِي وَجُوبِكَ
 ج. يَاسَاكَ مِنَّا الْعِذْرَ مَا هِيَ بِخَالِهِ
 د. لَكِنْ عَيْيَ الزَّمَانَ يُطَاوِعُ النَّاسَ
 هـ. حَتَّى نَذْبِحَ كِبُوشَ مُقَرَّحِنَاتِ
 ٢ / أ. لَنَا اللَّهُ أَكْرَمَ رِسْمَتِ أَرْبَعٍ قَرَايَا
 ب. دَقَّ الزِّيَارَاتِ وَأَزْهَمَنِي وَاجُوبِكَ
 ج. عَزِيزَ أَبُو زَيْدٍ يَتَعَزَّوِي بِخَالِهِ
 د. وَالنَّافِرِ مِنَ الْجَرَادِ يِرَاعِي النَّاسَ
 هـ. يَاشَارِبِ مِنْ عُدُودِ مُقَرَّحِنَاتِ
 ٣ / أ. يَا لَآلِئَهُ لَا يَالَهُ لَا لَآلِئَهُ لَا
 ب. عِنْدَ زَهْرَانَ ضَلَعِ اسْمَهُ قَرَأْتِ
 ٤ / أ. يَا لَآلِئَهُ لَا يَالَهُ لَا لَآلِئَهُ لَا
 ب. وَإِنْ تَدَعَثَرْتَ يَا لَمَّا فِي قَرَأْتِ

إن أول ما يلفت الانتباه في هذه المقطوعة الشعرية هو طول الأبيات مما يجعل من المتعذر على الصفوف حفظها وترديدها. لذلك نجد الصفوف في واقع الأمر لا تردد المقطوعة بكاملها بل إنها تطرح أي تترك البيتين الأول والثاني وتغني فقط البيتين الثالث والرابع؛ وهذان البيتان اللذان تغنيهما الصفوف يسميان تخنيشه. ومما يزيد من صعوبة مثل هذه الأبيات أن كلمة القافية في نهاية كل مقطع تتجانس صوتياً وتختلف من حيث المعنى مع كلمة القافية في نهاية المقطع المقابل في الأبيات الأخرى، وهذا ما يسميه علماء البديع جناس لكن شعراء القلطة يسمونه شقراً. وكلمة شقراً مشتقة من قول العامة شقراً العصا، أي شق العصا بالفصحى، وهو أن تشطر العصا الواحدة لتصبح اثنتين أو أكثر؛ ولعلمهم يعنون بذلك تفریع معنيين أو أكثر مما يبدو صوتياً وكأنه كلمة واحدة. وهذا مثال آخر من أمثلة المعوسر:

هذا حصل مره في حفل عند ناس من جماعتنا يقال لهم خديد جونا شباب طائشين، عيال اثنين، حرث، يتعلمون الشعر بلقافه، ما هوب حسب الأصول. كنت انا وجارالله السواط هذا من الحاضرين وفيه شعار غيرنا من ربعنا. وحيث ان الاحتفال عندنا يالعتبان وهم ضيوف احترامناهم. لكن هم لا احتراموا انفسهم ولا احترامونا. ما يفك هذا المكرفون من يده الا وهو في يد ابن عمه الثاني. وحننا صرنا ما كن فينا ولا شاعر. بعدين زهمني خضر، شيخ خديد، قال: يامحمد اول ذولي حنا ما عزمناهم، جونا بلا دعوه، طفيليه. ثاني لا يكون شف وشلون معتقدين ان ما فينا شعار وسمجوا لعينا. ما تقدر تجيب لك طرق تفكنا منهم؟ قلت: يالربع اتركوهم. قالوا: ابد، ندخل على الله ثم عليك تفكنا منهم. عاد قلت:

المجانين حافظهم عن الناس مستشفى شهر
حسبي الله على البواب وشلون فلتهم علينا
اقلقونا ورجونا وحن ما نحب الرجرجه
بالله ياريس التجده جب لنا كلبشات العصاه
ودي تكلبش العاصين ياشيخ وتضيق عليهم
اضررب ابليس بالكرباج لا تضربه بالمسطره
يالي يالي لا لا يالي له لا لا
كل من صنفت له قال انا شاعر
يحسبون الشعر بببسي وميرندا

ولزيادة التصعيب والتعقيد قد يلجأ الشاعر إلى قفل البيت بنفس الكلمة التي بدأه بها ويسمون هذا مردود ويقابله في المصطلح الفصيح رد الأعجاز على الأرداف. ولتوضيح ذلك نورد هذا المثال للشاعر صياغ الحربي:

كريم يابرق سرا يبرق وهبت له هبوب ياهل القلوب اللي لها وجه وقفا والله كريم
غشيم رجال قرا ويطيح بكبار الذنوب واهل الجنوب اللي رماهم بالخفا واحد غشيم
سبق القول بأن الشعراء عادة يبتعدون عن الأوزان الصعبة والقوافي المستعصية
رغبة في تسميح الطريق أمامهم وإطالة أمد المحاوره. لكن قد يضطر الشعراء للجوء
إلى هذا الإجراء في المحافل الكبيرة بقصد تعجيز الشعراء المبتدئين وإبعادهم عن
الملعبة. بل إن الشعراء الكبار يشعرون أحيانا بالرغبة في التعقيد لغرض التحدي
وإبراز المواهب فيما بينهم. إلا أن الشعراء عموما يتفقون على أن ذلك يعيق عملية
البداع "يَحْيِرُ الشاعر" وأن الشكل في هذه الحالة سوف يكون على حساب المضمون لأن
الأوزان والقوافي المعقدة "المعوسر" سوف يجبر الشاعر على البحث عن كلمات تناسب
الوزن والقافية حتى وإن كانت لا تخدم المعنى. وحسب إفادات عدد من شعراء القلطة
فإن الشاعرين شليويح ابن شلاح المطيري وخلف ابن هذال العتيبي هما أول من
استخدم المعوسر في شعر القلطة حينما كانا في الكويت للتخلص من الشعراء
المبتدئين والضعاف. ونورد فيما يلي بعض هذه الإفادات لما تلقينه من ضوء على
وجهات نظر شعراء القلطة حيال هذه المسألة. ونلاحظ في هذه الإفادات أن الشعراء
لا يحفظون أبيات ما يوردونه من رديات كاملة.

شليويح ابن شلاح المطيري بالوقت التالي هذا طلع شعار يسوون أكثر من ثمانية ومن عشرة
مواقف، تعسير، وهو ما فيها فخر. اللغز والمعوسر ما نعتبره فخر. أجيب القاف جايز اني
مسويه في بيتي على راحتني وربطت فيه عشرين ماقف وابغت به الشعار ولو تجيب أكبر شاعر
ما رد علي في ذيك اللحظة لو اني انا من اضعف الشعار. هل هذا يعني اني غلبته؟ لا. الشعار
اللي بيخسون واهل الصنف ما يعتبرون اللغاز والمعوسر هذي فخر لأننا بالعاده ندور الطواريق
السهله.

أنا كنت أول في الكويت وطببت لي في ناس ما يعرفون الشعر. ولما ضيقوا صدري قعدت
اخترع مواقف معوسره اعجزهم بها. وهذا شئ جديد ما عمره مر علينا بالحجاز بس انا

اخترعته اتخلص به من الشعار اللي يدعون انهم شعار وهم ما يعرفون الشعر. اغني اثنعش، ثلاثعش ماقف واخلي الصفوف تشيل بس اول حرف وتالي حرف والباقي يجدع ما يشال. اجيبه اعجز به الشاعر اللي انا ما ابي لعبه. لكن الشاعر العاقل الفاهم من يوم يقابلني ما يمكن اجيبه له. تعلمه عاد معي خلف ابن هذال. جا عندنا هكالحين في الكويت سجل عسكري وتعلمه معي. رحنا تالي عاد انا واياه نخطه فك مشكله. لا شفنا دخل علينا احد ما نبيه من الشعار جبنا له هالطروق العسره تخلصنا منه.

جار الله وصل السواط شليويح هذا يعلمني يقول كنت انا وخلف ما نجيب هاللون فيما بيننا لاننا ما نملك فيها معنى، نجيبها بس الى جونا عليمية يبون يخربون الحفل، نجيب هاللون المعوسره نوقف بها العليميه. لا معنى ولا مغنى ولا منطق. تصفيه، حتى الضعيف من الشعار يقعد والقوي يقوم. لكن عندنا هنيا خلف الله يهديه اول ما فان علانا (= جاء إلينا، ظهر علينا دون أن نتوقعه) من الكويت يجيبها سواً اللي قدامه شاعر كبير والا صغير. ما كان واحد يقدر يرد معه اول ما جانا بالحجاز. الا بعد مدّه تمرن مطلق ورد عليه. بعدها بشهر فان علاهم السواط. وانعم بخلف، خلف شاعر وعنده لحون لو يبي يوقف اكبر شاعر يوقفه. لكن ما فيها معنى. اما لو جت للخصمه العايديه فهو ما ياخذ زود على الشعار. بس انه كان يتعسر الناس بهالمعوسرات وهالحين تركها. هو يجيب هاللون الصعبة يوقف بها العليميه. إلى شاف طب الملعبه شاعر يدعي وشايف نفسه والا شاعر توّه يتعلم يبي يخرب الحفل جاك خلف قال:

سرى الموتى اللي
لعنه يولي
عسى سفرته يوم سافر طويله
وله سايق وجهه كما مكوة الصاج
يسحب جنوطه
يقطع خطوطه
طفا وانفرط فيه رماني
واخاف السرندل طالب خرط ستين
ارخم والي
وبني كويس
وابلزم رفيقي والوي كراعه
واطب طب على ظهره بمنسف طباطيب

محمد ابن شريف الجبرتي انا لا واحد اخبر من حرب والا من سليم والا من عتيبه واحد اخرج موقفي الا واحد اخرج بهشي والله لا فيه بلغه، لو فيه بلغه ما سلّت فيه. والله ما اخرج موقفي الا خلف ابن هذال هذا. بايش؟ جاني بكلام متواصل في بعضه، دهاده. يطرح اوله ويشال تاليه. وهذا غريب علانا انا وزملايه كلهم اللي معي. هو جانا به اول ما فان علانا من الكويت. والله من يومه ابتدا به وانا عارف ان ما لي طاقة فيه. اول مره تلاوحنا انا واياه والله وليا اني اخذ حقتي معه وان كان ما وراها شين. والمشركس هذا، المعوسر، فان به علانا يوم جانا من الكويت شايله معه الى غرقوه الشعار جابه. مثل الجربوع يوم انه يحط له منتيقا هناك. لي جيت تبنيه منيا ظهر منها منياك. تشوف؟ دخل علانا وحنا هكالوقت ما درينا بابن هذال ولا نسمع

به. اولا انا ليّه شهره. كنت العب انا وخصيم ثاني ما هو خلف. جا خلف واعترض في اللعب.
قال:

ابنشد محمد يوم كانوا يصلون
جاوبته قلت له حنا نصلي بس انت وش انت:
ابنشدك وش مفزك يافن الفنون
عاد هو جاوبني قال:
انا من عتيبه ربعتي تعمي النون
رديت علاه قلت:
وانا من سليم اللي على الحق يمشون
جا عاد هو يبغى يتريق عليه قال:
عوض خير ياعود مركز على شون
قلت له:

عوض خير ياورع برجليه مقرون
على الهون خلّك يالعتيبي على الهون
انتھينا. اخذني بيدي الرجال وابعد بي شوي. قال: انت الجبرتي؟ قلت: وصلت الى خير، وانت؟
قال: انا خلف ابن هذال. سولفنا ونشدني قال: من هو الشاعر اللي في الحجاز يوافق معك
وتاثق انه شاعر؟ قلت: والله انا اشكل ما اروح واجي مع مطلق الثبتي. المراد اننا تكلمنا لنا
في علوم كثيره. بعدين قال: فيه طرق يوقف الشعار عنا ذولي هالبلاوي اللي يتعرضوننا. قلت:
علمني به يمكن انه يوقفني حتى انا، اقله له، ان كان اني عرفت له اقوم معك وان كان اني ما
اعرف له اعلمك منيا، لا تفشني قدام الناس، علمني به. علمني، قال: هذي تطرح وهذي تشال.
قلت: والله ما اقدره، والله ياخلف هذا ما اقدر له، هذي طروق تبي لها تعلم ودراسه ولا
اقدرها. قام الرجال وجابها. اخذ غرتي وجابها وقام يناديني باسمي في الحفلات، والغره
بطاله. رحلت له ولزمته في يده قلت له: ياخلف انت شاورتني على الطروق وقلت لك انا ما
اطيقها وهالحين تهددني بها. لكن ان كان انت شاعر عزيز وتمشي مع كل شاعر خلنا نلعب
الطروق اللي بيني وبين الثبتي وبين اهلنا واهلكم. خلنا من هذا. وان كان اني ما خصمتك
وظهرت مع سدك والله ما عاد احضر الملاعب. قال: بس انت اما العب والا اظهر. قلت: هه،
ظهرت. ما حشرني واحد مثل خلف.

محمد ابن حامد ابن تويم الثبتي انا من يوم اني استبدت بالرد وعمري سبعتش ثمانتتش
سنه كنت احضر مع شعار مهام، لكن بتوفيق الله وعنايته معرفتي وسيعه، ولا اخبر شاعر اخرج
موقفي الا خلف ابن هذال. هذا يوم فان علانا من الكويت يجينا بالطواريق المعوسره. الغايه
حنا كنا بالطايف وكان عبدالله ابن مهنا هكالوقت هو ريس بلدية الطايف عندنا. سمعنا به،
سمعنا بخلف، قالوا جا في مكه وسوى بالشعار البيطيط هالروقي. والله طرى علي قلت ابحول
مكه اراده، اراد خلف. سمع ابن مهنا بالسالفه قال: يامحمد ليش انت محول مكه؟ قلت: والله
يقولون الروقي سوى بالشعار كيت وكيت وفعليه من تركيه. قال: انت عتيبي ورفيقك عتيبي، حزا
يابعير وفي ذراعك. قلت: لكن قتل المستيسرين حرام طال عمرك، ابروح اراده، اما قرشني من

ضمن هالشعار والا اعرف اني نجحت. ابن مهنا رجّال طيّب، شروى من عندي. قال: تدري؟
 انت نبّ على الشعار يجوننا يجتمعون ليلة الجمعة في فلة حمد وانا اعزم عليه، اعزم على الروقي
 يجينا هنياً بالطايف بدال انت ما تعني يمّه. عزّ الله جانا الروقي وجانا معه مطلق الثبتي وطلق
 الهذلي. مطلق، مثل ما قال زميلي جارالله، سياسي، درس طروق الروقي وعرف لها وخارج
 معه. الغايه، انا والله يا جماعة الخير ما حلّفتوني الصحيح اني ما اخبر عمري زملت من شاعر
 ابد بحياتي كله. يوم انه جا الرجال وجلس قبل حتى ما يخامسنا باصابعه قال: وبين ابن تويم؟
 وبين فلان؟ وبين فلان؟ عدنا كلنا بالشعار ونشد عنّا واحد واحد، كل واحد باسمه. نشمي خلف،
 والف نعم. ويقوم ويسلم علينا ويتحفّى. قال ابن مهنا: قهوّه. قلت عاد انا بيني وبين روجي
 خلني اتعسر الرجال، اروزه، وانا يدي في حلقي، خايف، اي والله يا جماعة الخير، قلت:
 بحر تفايض سده عَجّ تزايد رده مزن تنصب هده كيف حالك ياخلف
 الله! من يقدر يسد البحر والا يرد العج والا يهد الامزان؟ قال: وشلون؟ وشلون؟ قلت:
 بحر تفايض سده عَجّ تزايد رده مزن تنصب هده كيف حالك ياخلف
 اخذ شوين خلف، والله لت شوي، ها ثم قال:
 نرد العدو بعده وحبل السماح نمده كل وجود بوجده هذا قسول خلف
 والى والله ما هي خصمتها، قارعه، على نفس القاف، بس ما هي خصمتها. قمت انا ويش؟
 عطيته البيت اللي هو غطا بيتي اللي لو جاويني به كان يكون خلصني مني. قلت:
 اطو الصعيد ومدّه خيل السحاب وعدّه كيل الغمام وشده وانعم ياخلف
 يعني لو قلت له انا هذا ما يصير ياخلف: من يقدر يطوى الصعيد ويعد السحاب ويكيل الغمام؟!
 كان هوّه يقدر يردّ عليّ يقول: بعد وانت من يقدر يسد البحر والا يردّ العجاج والا يهد المزن؟ قال
 والله ما عاد لها عندي ردود. قام رحمة مريسي الحارثي، شاعر يعرفونه هالربع، الله يسكنه
 الجنة، جاب له ثلاث بيوت قوارع مثل بيت خلف. كان فيه معنا واحد اسمه سعيد الحارثي قال:
 السيف بلسانك حده ولد الزنا من جده
 ثم وقّف قال: والله ما عندي لها الثالثه. يوم قالها فطسنا عليه كلنا من الضحك. قمت قلت:
 اقلكم معرفه سعيد لكنه هو اللي جاب التايهه، اصاب الهدف، من يقدر يحد السيف بلسانه ومن
 يقدر يعرف ولد الزنا من هو ابوه؟
 الغايه قمنا للعشا، اي والله اني ما اقول الا الصحيح، وهو يوم جاني خلف ولزمني بيدي، قلبي
 يدقّ منه مثل دقات الساعة، قال: والله ياشي هذا اوله ما ادري آخره كيف، لكن ابتعشى انا
 واياك من صحن واحد ارب ان الزاد والملح يلزم معك. والله اني طمعت انا. قلت انشا الله
 الرجال لان شوي. ونتعشى وبعد العشا تقوم الملعبه. وياخذ له اول محراف هو وايا عبادل
 المالكي الله يرحمه. بعدين زهمني، قام ندهني باسمي قال:
 ياسلامي عليكم قلتها بالسلامه قلتها من هجوس تعجب الحانها
 يامحمد على سگان مکه علامه لبت بعض الحمام تضيف جنحانها
 يعني يقول اني ما لقيت في مکه شعار. رديت عليه انا قلت مالك ومال احوال الناس وكل ديره
 فيها حقها من الشعار والرجال الطيبين:
 مرحبا يا عريف نستفيز بكلامه ما بدا بالسوالف غير ضمّانها
 ياخلف كل وادي واصلتنا علامه ما لك ومال حبّتها ونيشانها
 ردّ علي جاب له بيت يقول فيه "عزوتي من عتيبه لو تقوم القيامة" وما ادري وشلون واني ما احب

الفخفه. ذاك النهار العراق بغى يفزي الكويت، قاسم العراق طمع بالكويت، وغضب حياة الملك
سعود رحمة الله عليه. وخلف جاينا هكوقت من الكويت. قلت عاد انا بهالمعنى:
عام الاول غشاكم ليل اسود ظلامه نحسب النار تعميكم بدخانها
نحسب العراق يحتلكم بالكويت.
الجمال ينطمع في ظهره وسنامه له جنوب شحمها فوق ضلعانها
الكويت فيه البترول ينطمع فيه، لا تلومون العراقيين. رد علي هو عاد ابيات والله اني ناسيها بس
يقول اننا دون انفسنا وحلفانا بعد الله الانجليز.

من مرحلة الخشونة إلى مرحلة التجديد

كانت أكثر ما تقام ملاعب الرد في الأزمنة الغابرة في أوقات المقاطين في فصل
الصيف حينما يتجمع البدو حول موارد المياه. تتقلص النشاطات الاجتماعية في
فصل الشتاء حيث يتشتت أفراد القبيلة بحثاً عن المراعي ويتنقلون في مجموعات
صغيرة يشكل كل منها نجع. كما ينشغل الحضر بحرث الأرض وفلاحتها. أي أن
الناس في فصل الشتاء ينصرفون إلى الكد والكح وينشغلون بمزاولة مختلف أعمال
الزراعة والرعي وغيرها من النشاطات الإنتاجية. ناهيك عن برودة ليالي الشتاء مما
لا يسمح بأي نشاط ليلي. وحينما تجذب المراعي ويشتد الحر وتشتد معه حاجة
الناس والأنعام للماء يتحلق أبناء البادية في جماعات كبيرة يشكل كل منها قطين حول
آبارهم القبلية بالقرب من المستوطنات الحضرية التي تربطهم بها علاقات اقتصادية
 واجتماعية وسياسية. وهذا الوقت بالنسبة للحاضرة فترة ركود تعقب جني
المحاصيل وصرام النخيل ودراسة الحبوب وتسبق أعمال الحرث والبذر والري
والعناية بالنخيل. وبعض القبائل، وخصوصاً تلك التي تقع ديارها في مناطق جبلية،
تمتلك في الأودية وبين الجبال بساتين من النخيل ويحضر أفراد القبيلة في فصل
الصيف، أو ما يسمونه المحضار، لصرام النخيل. أي أنه في الصيف تخف وطأة
الأعمال الإنتاجية بينما تزداد وتيرة النشاطات الاجتماعية وكذلك المقايضات
والمبادلات التجارية والزيارات بين البدو والحضر وتعمر مجالس الشيوخ والأمراء
بالزوار والضيوف. وفي ليالي الصيف القمر الدافئة يطلو السمر ويلتئم الشمل
ويطيب اللقاء ويخرج الأطفال للعب بينما يخرج الكبار للتسلية وممارسة هواياتهم في
الغناء والرقص والمباريات الشعرية. في هذه الفترة يلتقي الشعراء والرواة من بدو
وحضر للتذاكر والتباحث واسترجاع الماضي وتبادل العلوم و السوالم عن المغازي و
الاحوان وعن الذابح والمذبوح وما قيل في ذلك من أشعار. وحينما يؤذن بزوغ نجم
سهيل بانقضاء فصل الصيف وبداية سقوط الأمطار تقوض القبيلة بيوتها لترحل من
القطين وتتشتت مرة أخرى في الصحراء بحثاً عن الكلاً وينظم الشعراء قصائد
يتحسرون فيها على تشتت الشمل وفراق الأحبة.

ويستفيد البدو من التجمعات القبلية في الصيف لتجديد العلاقات فيما بينهم والبت في الأمور المعلقة وقضاء شتى الحوائج، مثل عقد التحالفات السياسية وفض النزاعات القضائية وكذلك إقامة الاحتفالات والمناسبات الاجتماعية مثل الختان والزواج. ويلعب شعر القلطة دورا هاما في إضفاء طابع البهجة والفرح على هذه الاحتفالات والمناسبات ويتبارى شعراء القبائل مع بعضهم البعض وكذلك شعراء البادية مع شعراء الحاضرة.

ومن عادة البدو أنه إذا كان لدى بيت من بيوت الحي مناسبة سعيدة أو احتفال كالزواج أو الختان فإن أهل البيت يعمدون منذ الصباح الباكر إلى رفع راية أمام البيت هي بمثابة إعلان للجميع لحضور الحفل أو ما يسميه أهل البادية مقام أو مُزَيّن أو مُصنّع. كما تتساعد نساء الحي في جمع كميات كبيرة من الحطب يستخدمونها لإيقاد نار عظيمة في الليل يطبخون عليها وتنير لهم ظلمة الليل وتهدي الضيوف إلى مكان الحفل. وعابر السبيل إذا مر نهارا وشاهد الراية أو شاهد سنى النار في الليل عمد إلى الحي وحل ضيفا على أهل البيت للمشاركة في الفرح وحضور الوليمة. وطوال اليوم، وخصوصا من بعد الظهر، يبدأ الزوار والمدعوون بالتوافد على الحي. وفي المناسبات الكبيرة يبدأ شعراء القلطة عادة من بعد العصر وهذا ما يسمونه الراح. وقد عاصر محمد ابن صلاح حياة البادية حينما كان صبيا وعاش ملامح مما يمكن أن نطلق عليه الفترة الكلاسيكية لشعر القلطة عند البدو. ويقدم لنا في هذه الإفادة وصفا مفصلا وممتعا لمشاهداته وانطباعاته عما كان يحدث في ذلك الوقت:

المحاورات هذي من ايام جدودنا لها شان قديم ومعروفه حسب ما سمعنا من الشيبان الكبار من حرب وعتيبه وسليم وهذيل وبني عبدالله، ولا هيب وليدة قرن أو قرنين . كانوا بالصيوف، صيفية النخل، اللي هو المحضار، تاخذ لها شهر كامل. يتجمعون القبائل بالاودية اللي فيها النخيل وفيها حاجتهم من التمور . يجتمعون الحربي مع المطيري مع العتيبي. كانوا القبائل يتجمعون والى تواجها شعار هاالقبائل قاموا يتراودون وتستمر الملاعب بينهم طول الصيف لمدة شهر كامل. وكل شاعر معه ربه والصغوف يحضرون الملعبه بسلاحهم لكن ما احد يتعدى على احد. يتكافلون فيما بينهم، بينهم أمن معروف. بينهم اتفاق وقوانين ان ما احد يطالب بثار احد ولا احد يتعدى على احد. هذا سلمك الله قبل حكم ابن سعود وقبل هالامن والامان اللي هالحين حنا تنعم فيه ربنا ولك الحمد والشكر. ذاك الوقت ما كان فيه امن ولا فيه حكومه، كان الامن وجيه الرجال. كان فيه سلمك الله قوانين وعواني. القبائل يربعون مع بعضهم وكل قبيله تاخذ لها عاني من القبيلة الاخرى. ولو تشوف ذباح ابوك ما تقدر تقاضى منه. والشاعر الى صار في ديرة اجنبيه وربعه ما هم حوله وبغى يعبر عن معنى يخاف عاقبته ما ينزل الملعبه الا بكفيل، يطلب الكفلان من حدى الحاضرين وهذا يعطيه عمامته أو عصابته علامة انه يعني بوجهه. وتحصل مناسبات الرد في الطهار، الطهار يحتفلون له في قبايلنا بالحجاز أكثر من العرس، وتحصل ايضا في العروس والاعباد. وهل البيت اللي عندهم عرس أو طهار هكالיום يرزون راية من الصبح لاجل ان اهل الفريق كلهم يدرون ولاجل ان الطرقي الى مر تريض، دري ان اهل

الفريق عندهم فرح، مصنّع، اهل هكالوقت يسمون الفرح مصنّع وبعضهم يقول له مقام أو مزّين. والاعیاد يصیر عندهم جمعات أكثر من الطهار والعروس. لأنه في العرس أو الطهار يجي الرجال اللي عنده المناسبه ويجون له الناس من مسافة عشرين كيلو وجاي وتنقضي بليتها. اما الاعیاد شي انا والله لحقت عليه. يوم اثنين وعشرين أو ثلاث وعشرين رمضان يجي وفد من كل فخذ، كل فخذ يجي منهم وفد ويلتقون بامير العشيره ويقررون مكان العيد، الموقع اللي تتوفر فيه كل امكانيات الحياة اللي يحتاجها البدوي، اللي يتوفر فيه الماء والمرعى والحطب ويتوفر فيه سعة الارض للحلال لان الناس من اولّ معهم حلال، بل وغنم، حلال. هذا والله لحقت عليه انا يوم انا ورع صغير. ثم حددوا الوعد، قالوا الوعد بيدي من يوم ست وعشرين الى يوم تسع وعشرين من رمضان آخر شي. والى جا الموعد تشوف المظاهر تجيك تكّتع. يجون كبار العشيره يسبقون المظاهر ويحددون لكل حموله أو جماعه يحددون لهم مكان ينزلون فيه هم وحلالهم، يحددون لهم سناح على جال وادي ينزلون فيه. انا شاهدت بعيني انه قبل العيد بليته، تجمعات هالناس يخلي شعر المومن ياقف ويبكي لأن هذا يخليه يحس بتقارب الناس. فرحه ما يخلق لها وصيف. الحرمة ذي مثلاً متزوجه من آل فلان ما تشوف اهلها الا من العيد اليه، البنت هذي خالتها مع آل فلان ما تشوفها الا من العيد اليه. حتى الحلال، الحلال سبحان الله العظيم، الابل والضين الى شاف بعضه صار فيه رهجه وقامت البل تحن والغنم تتغي ولا تسمع لك باذن من صرة الحلال والبشر. هذا يصوت وهذا يطرب وهذا يشايح لباعره. كناً ورعان هكالوقت نسميها المغبّط، ليلة المغبّط قبل العيد بليته، باكر يصبح العيد. الورعان ذيك الليلة ما يباتون، يلعبون طول الليل. وقبل العيد بليته يجتمع الشيخ مع ربه ويحددون وين مصلى العيد ويحددون مكان سباق الهجن ومكان رماية المعيان بالبنادق. والغدا نهار العيد معروف عند الفريق هذولا والا هذولاك والعشا مثل وكل الذبح عليهم، اربعين ذبيحه، خمسين ذبيحه، او اقل او اكثر. كل القبيله غداهم وعشاهم عند اهل هالفريق. عندما ينتهون من صلاة العيد عاد يتسالمون على بعضهم محابّ ومسالم ويمشون على البيوت كلها يعايدون اهلها. الحريم والورعان الصغار يصلّون ورا الرجاجيل. وعقب الصلاة يزقّفن الحريم تمر بايديهن والورعان والعيال النشيطين يتخاطفون التمر. بعد الصلاة يمشون الرجال ويمرّون على البيوت بيت بيت ويرمون على كل ظهر بيت طلق طلقين يفرحون اهله. وتسوي كل راعية بيت شوي رز وتكحله بالهرد والسمن، يسمونه الفطره. ما هو غدا، فطور. واللي تحط خواضة دقيق، دقيق الدخن، يسوونه بالسمن ويحطون عليه التمر. واللي تسوي قرص. كل وجود من الماجود. يمرّون ياكلون على لقمه وهم ماشين. ويمرّون على الفرقان كلهم، فريق فريق. ما ينتهون الا قد يكون الظهر. من كثر العالم والبيوت. لكن ما يتعدّون ولا بيت. حتى لو هي عجوز ما لها ولد لازم يمرّون على بيتها. واذا كان فيه خلافات بين العشيره لا يمكن يعيدون الا هم منهيها. اللي له طقّه عند هالرجال والا حق عند هالرجال والا دين والا وقفة خاطر لازم يصلحون بينهم. كل يشوف موامينه وينهون مشاكلهم ودعاويهم بوقتها في يوم العيد أو صيف النخل علشان القضاة موجودين والشهود موجودين وكبار العرب اللي يصلحون بين الناس.

هاتم ليا خلصوا العرب من سلام العيد والمزاور فيما بينهم جوك انحرفوا لسباق الهجن كان فيه سباق سابقوا الهجن والمرامي كان فيه مرامي حطوا معيان للشاره وقاموا يرمون. والى جا

العصر عاد بدأ اللعب. لعب العصر يسمونه الرايح ولعب الضحى يسمونه الضاحي. ويبدأ المراد بين الشعار من تال النهار الى بعد منتصف الليل. وهكالوقت يلعبون الامير والشايب والجذع والصغير والكبير. كلهم يمسون الصفوف ويلعبون. واكثر ما تشوف بالصفوف الشيبان. وكلهم متمرنين ولا يختلفون. مثل عسكر الدوله. هذا هو فنهم الوحيد. كل ساع يقوم رجال. والله اني اخير وقت مضى ما فيه ليله قلنا يالربع الصف ناقص، زيدوا الصف. الصفوف على ميه وميه وعشرين واكثر واقل. والعيد ثلاث ليالي هذي مفروغ منها ويمكن يلحقهن زود. انما المعروف ان الرد هو لهجتهم اللي ما تستنكر للمناقشات في خصوصيات القبائل لأن أي شخص لو جا على القبيله وقال انتم بخلاء أو جبناء وبين بخلهم أو جبنهم اللي معروف عند الناس يتقبلونها ولا يزلون. وباللعبه يتعرضون لخصوصيات ويقولون أشياء لو يقولونه لبعضهم بالشارع حصل بينهم ذبح. ومن اول ما فيه لا رادو ولا مسجل ولا تلفزيون. كان الشعر هو سهمة الناس ولا يفكرون بشي ثاني غيره؛ وش قال فلان ووش قال فلان. مشاكلهم يستعرضونها باللعبه. الشاعر ذاك الوقت مثل الصحفي في وقتنا اللي حنا به.

بعدين القبائل اللي منزاحة عن بعضها ترسل كل قبيلة وفد للقبيله الثانيه، لا سيما كان امير هذولا اكبر مكانه، يباركون لهم بالعيد ويسلمون عليهم ويعزموهم. يعني يصير مسابير ومزاوير بين العرب. وفي الحره، ديرتنا، بين مكه والمدينه، كان فيه قبائل متحاده من حرب وسليم وهذيل والروقه وبني عبدالله. كنا نتزاور فيما بيننا. والى دعت قبيله ثانيه أو سيرت قبيلة على قبيله ما يمكن هذولاك يجون الا هم مولين حدايتهم معهم. الحداوي هذي معروفه عند هل الحره، عند هذيل وسليم وحرب هل الحجاز وعتيبه هل الحجاز ومطير هل الحجاز وبلحارث والشلاوي وما والاهم هذولى هم اللي مشهورين بالحداوي او الزواميل، بعضهم يسمونها زواميل. والى وقت قريب الى جيت عند اهل مقام كل بعد فتره تشوف لك ناس يجون بحدايتهم. واهل المقام من يوم يسمعون صوت هذولاك مقبلين يحدون يرسلون ورعانهم والجذعان الخفيفين النبيهين اللي حافظيتهم قويه يتلقفون لهذولاك وهم مقبلين قبل ما ياصلون المنازل يتلقطون حداتهم ويتحفظونها، لأن ذولاك يجون يغنون الحداة على ركابيهم ومعهم سلاحهم يمشون على مهلهم، ينهجون الورعان يتحفظون الحداوي ويتحفظون القوافي ويجون يعلمون بها اهلهم من شان يولون لها جواب يجهزونه قبل ما ياصلون هذولاك الى وصلوا والى جواب حداتهم قدهم ذولا مولينه. والى لفوا هذولاك، وصلوا، نوخوا ركابيهم وصفوا هم واهل المقام صفوا قدامهم وغنوا ذولا حداتهم وذولا غنوا الجواب وهل السلاح بينهم يلعبون الدوار. يزهبون بواريدهم، يعيونها ملح، بس ملح بدون صتم ويثورون بالهوا وهم يلعبون بين الصفوف. وبالعهاده الحداوي اما ترحيب وتهلة لكن في الغالب تضمّن معنى مثل تشيره والا طلابة حق والا دعوى بينهم او ما شابه ذلك. وهذولا يخصمونهم على معنى الحداة.

ونظرا لما كانت تعيشه المنطقة انذاك من واقع سياسي يتميز بالاضطراب والتطاحن القبلي والإقليمي كان التفاخر والعدوانية والتهجم على الخصم وجماعته تشكل أهم المرتكزات التي يقوم عليها شعر القلطة. ومن هنا كان من الضروري أحيانا قبل النزول إلى الميدان من حصول كل طرف على ضمانات من الطرف الآخر وتعهدات من وجهاء القبيلة وأعيانها بعدم التعدي واللجوء إلى العنف الجسدي في

حالة عدم تحمل العنف القولي أو عدم القدرة على الرد عليه بالمثل. ويتمثل هذا الضمان عادة في منح الطرف الآخر قطعة من لباس الرأس أو بردة أو عباءة أو ما شابه ذلك ليبقيه معه حتى نهاية اللعب. وعلى الرغم من هذه التعهدات، وهو ما يسمونه وجه أو كفلان، فربما أثار الشعراء ضغائن وأحقادا ونبشوا حزازات وثارات يصعب معها ضبط النفس. إلا أنه نادرا ما يحدث سفك دم أثناء اللعب. يقول محمد ابن صلاح:

ما يحصل سفك دم في ساعتها انما قد يثيرون قصه قديمه او ينبشون قضيه سابقه كالتذكير
بثار منسي أو اهانة ما ردت وتحمل القبيله على الاخذ بالثار أو التقاضي. عند الانتهاء من اللعبه
او بعدها بكم يوم تحمل شخص من القبيله طعن له في رجال مذبوح او في عرض او ما شابه
ذلك على الاخذ بالثار.

كانت المحاورات في الماضي يغلب على معانيها الوضوح والصراحة والمعاني المكشوفة وكان قوامها التباهي والمفاخرة الذاتية والقبلية. وحيث أن شعر القلطة يقوم على التحدي والتضاد فإنه كلما بعدت المسافة بين الشاعرين في الانتماء الاجتماعي أو القبلي كلما كان المجال أمامهما أرحب وأوسع للتنافر والتفاخر والتباهي والاستهزاء بالخصم وتعريته وجعله هو والجماعة التي ينتمي إليها أضحوكة ومجال تندر للجمهور. وإذا ما حدث وكانت هناك مشاحنات حقيقية بين الشاعرين أو خصومة شخصية أو كانا ينتميان إلى منطقتين أو قبيلتين بينهما عداً مستحكماً أو كان أحدهما من البادية والآخر من الحاضرة فإن كلا منهما يصبح ناطقا باسم الجماعة التي ينتمي إليها يشيد بمآثرها ويفتخر بالانتماء لها ويدفع عنها التهم التي يكيلها لها الشاعر الخصم. وبهذا الأسلوب تتحول المبارزة إلى مشادة شعرية شرسة يحاول فيها كل من الشاعرين تعجيز الآخر وحشره في وضع حرج ويضطره إلى الخروج من الميدان ومغادرة المكان "يسريه". وبعدها سوف يشيع الخبر ويتحدث الناس عن الشاعر فلان الذي أرغم الشاعر فلان على ترك اللعبة. وقد يصل التحدي بين الشاعرين ذروته وإلى درجة تثير الفريق المناصر لهذا الشاعر أو ذاك.

ومن الأمثلة على التباهي والتحدي ما حدث بين الشاعرين شليويح ابن صلاح المطيري ورشيد الزلامي العتيبي:

ش: ان كان قاموا عتيبه قابلوها آاد عباد	ش: ربعي صقور الى حق القضا تطرح عشاها
ر: ما دام فيها تحدي ياولد صلاح وعناد	ر: لي عزوة يسلم الكافر تحت راية عصاها
ش: ما اذمكم ياعتيبه هضبة للقوم ميعاد	ش: لا شك حنا صواق صبه الله من سماها
ر: يامطير ما انتم صواق مير نار توقد اوقاد	ر: وحنا خيال ليا خيل لها يطفى سناها
ش: مطير من باب مكه واصلين لباب بغداد	ش: كل القبائل بولييتها وترعى في حماها
ر: تراك صادق بكثر مطير ما لمطير عداد	ش: بغت تولي الديار وجا عتيبي ولاها

وجاء في قلطة بين محمد ابن تويم وطلق الهذيلي، قال ابن تويم:

ألا ياهذيل انتم كما نايف الضلعان وحنا علاكم كالرعود السماويه

زمان مضى عدوان واليوم صرنا اخوان
فأجابه طلق الهذيلي:
تري المدح ياسيد العرب يرث النقصان
متى صرت مقدم قوم وتذلل العربان
ولا عاد بالخاطر عليكم حفوفيه
وبعض العلوم تُحط في الرجل اماريه
ثبيتي من اهل السيل وامك ثبيتيه
وهذه أمثلة أخرى اقتبسناها من بعض شعراء الرد.

محمد ابن تويم يقولون ان بُنيّه، واحد من عبيد قبيلة الثبته، اكتسح شعّار عتيبة بالمعبه. أرسلوا عاد يستنجدون بالشاعر صويلح السواط. يوم جا صويلح ونوّح ذلوله قال بُنيّه:

عسى ذلول جابتك تعطى الذباح
جاوبه صويلح يقول ان الشعّار خرفان، طليان، وانا ذيب افرسها:

ما جاتك الا تنقل السم الذحاح
التمت الطليان بالحزم البراح
وارجي من الله ما دُعاك يصيبها
وانا احمد الله يوم جاها ذيبها

جار الله وصل السواط حصل سنة ١٢٧٢ ملعبه بين مخلد الذيابي وعبدالمعطي المطرفي. وكان فيه من الشعّار ايضا ناصر القتات. كانت الملعبه عند ربيقان عمدة المعابده مجوّز ولده نيك الليله. عبدالمعطي هذا تلاحق قبيلة عتيبه ومخلد الله يرحمه تلاحق قبيلة هذيل. وهذا خطأ؛ ما هو من اصول اللعب ان الشاعر يسب قبيلة الشاعر الثاني. انا كنت جالس في بيتي ما ادري عن اللعب. جوني هاجدينني في بيتي بالليل. مطلق الذيابي وولد ربيقان. قالوا: تكفاء، دخيلك، حنا عند الله ثم عندك؟ عبدالمعطي تلاحق عتيبه، ما سوى خير في شعّار عتيبه. واروح معهم واسمع والى والله شعر قبيح. عبدالمعطي يقول:

عتيبه في قديم الهجر اجمرکها ولا ني عن هذا الجمرک بمتواني
بعد برکت مخلد لازم الحَق به الورعان
اجمرکها ولا ني عن هذا الجمرک بمتواني
تراکم يا عتيبه کلکم سواة نسوان
بيت والله ما تصطي تقوله لا انت ولا الوجيه الطيبه هذولا. الورعان عنّوه يمي انا هكالحين
عمري حول خمسطعش. جاوبته أنا بس ما سبيت هذيل. انا ليه اتلاحق قبيلته؟ حظيتها على
راسه هو وطلّعه من هذيل، خليته سليمان، هندي ما له اصل. قلت:

عتيبه في قديم الهجر ياطونك كما الحذيان
تعرّب في العدل والبيت بيتك عزبة الغربان
هذيل ونعم وانت ما انت سالم ياسليمان
عليك السود مني تلتبسها ياسويداني
طلق الهذيلي اولاً الشعّار يحضرون الملعبه بسلاحهم وكل شاعر معه ربه. ويتفقون حاسن المطرفي وابن عايد في شعب عامر يوم كان ما غير سلم، شير سلم، هذا الكلام على وقت الشريف. ويحضرون شعّار حرب. صار الهذلي والعتيبي سوا والحروب لحال. قال:

ح: اسالکم بالله من عز السيال
ع: انا عتيبي من على جد وخال
ح: ياشراف وش صرف الجنيه من الريال
انتم مع الدوله بعارين الرحال
ه: انتم مع الدوله كما سمط النعال
وانتم من العتبان والا من ثقيف
يشهد لي الله ثم ابن عون الشريف
ياللي تعرفون الثقيل من الخفيف
وحنا ليا جانا الصعب يطلع عسيف
وحنا مع الدوله كما الضلع المنيف

وتقوم الذبحه بينهم. واثنين من الحروب واثنين من هذيل والعتبان يطيحون بشعب عامر.

ويذكر عبدالكريم الحشاش شيئاً شبيهاً بذلك بالنسبة لشعر الدحة بين قبائل صحراء النقب حيث يقول:

ومع أن الدحية تجلب الغبطة والسرور لسكان الصحراء فإنها في الوقت نفسه قد تجر على بعضهم الوبال كما هو الشأن في بعض مناسبات الأعياد، فقد تحدث معركة يسقط فيها القتلى والجرحى نتيجة تعرض أحدهم لفتاة أو من جراء إلقاء عقب لفافة تبغ أو نتيجة المهاجاة بين شاعرين، فيتطور الجدل بالألسن إلى جدال بالأيدي أو السلاح، لذا فإننا نجد كل بديع يصطحب عصابة من قومة يقفون خلفه وقت الإنشاد. والبدو عموماً يخشون الملاعب ويحسبون لها ألف حساب ويقولون "إنها تلم الحافي والمنتعل" (حشاش ١٩٨٦: ١٩).

ويلاحظ في الأمثلة القديمة من شعر القلطة أن العبارات البذيئة والألفاظ الفاحشة والتعريض الجنسي، الفاضح أحياناً والمغلف أحياناً أخرى، تحتل حيزاً ملفتاً للنظر وتشكل جزءاً مهماً من استراتيجيات الهجوم على الخصم وإرغامه على الرضوخ والقبول بالمكان الأدنى بينما يحتل الشاعر الفائز المكان الأعلى. وهذا مما يبين لنا المدى الذي يتحلل فيه الشعراء من القيود والأعراف الاجتماعية داخل اللعبة حيث يسمح لهم بممارسات وألفاظ لا يسمح بها في الحالات الاعتيادية. ومن المستغرب حقاً تجرؤ بعض الشعراء وبشكل صريح على التلفظ بأبيات تخدش الحياء ويندى لها الجبين مما لا يليق إيراده هنا لما تنطوي عليه من فحش وبذاءة. انظر إلى هذا المقطع من محاوراة بين علي أبو ماجد وشاعر يدعى عطية. قال عطية:

ما علينا مـير انـا لي كم نيـه احمـد الله يوم جـابك في يدنا
قال علي أبو ماجد:

جـابن الله بس عندي لك هديـه قـفلتين بقـفلتين بقـفلتيننا
يقصد ذكـره، عضوه التناسلي، قال عطية:

الهدية لا تعرضها عليه أنت ضيف وضيفنا حقه علينا
ويقبل الجمهور عادة على هذا النوع من الغمز واللمز لأنهم يجدون فيه مجالاً للتندر ومادة للضحك والترويح عن النفس. وفي هذا المجال قد يلجأ الشاعر إلى التلميح بدل التصريح وإلى الأساليب المجازية فلا ينتبه الشاعر الآخر إلى المعنى المقصود ويقع في الفخ الذي نصبه له الخصم دون أن يشعر، وهذا ما يسميه شعراء القلطة غش. والغش يقصد به تعمية المعنى على الخصم بقصد الإيقاع به، وهو يختلف عن الغطو أو الدفن والذي يتم باتفاق بين الشاعرين لإخفاء المعنى عن الجمهور. والشاعر الذكي يستطيع أن يكتشف المعنى المغشوش أو الملمع. وقد يبالغ الشاعر في الحرص والحذر من الوقوع في شرك الخصم فيفسر أي معنى غامض يأتي به الخصم بأن له مغزى جنسياً ينبغي التنبيه له كأن يفسر الشاعر رشيد الزلامي قول محمد ابن شريف الجبرتي له الليله المعنى جمل وانته على راس السنام بأن عبارة راس السنام تتضمن معنى جنسياً وأن المقصود هو رأس الذكر. ولتوضيح مفهوم الغش في المعنى يورد الشاعر طلق الهذلي هذه الأبيات من مراد حصل بين الشاعرين ميشع القثامي وعبدالله ابن مساعد الهذلي. قال ميشع:

طيبكم ياهذيل يوم تحدّرون الجوديه تشترون الودع والقصدير من باب السلام
ذمتي ياهذيل من ش تسوونه بريه تجلبون الطرف من الجبال ام الاسامي
الطرف يجلبونه ويشترونه الحضر يحشون فيه المساند والثلثن يشترون فيه لحريمهم ودع
وقصدير يزيّن فيه البراقع. بس عبدالله فسر قوله تجلبون الطرف يعني انكم تجلبون حريمكم.
فرد عليه عبد الله قال:

انت حدّ في نصابه مثل حدّ القلميه وان حذاك الجوع قمت تبيع مردوع السنام
مردوع السنام يقصد الحريم. تزاعلوا اثنيهم ورضيو لويحان يحكم بينهم وعلموه بالبيوت. قال
لويحان: تحلف ياميشع انك ما لغمت بيوتك ولا حطيت فيها معنى غش؟ قال: لا ما ني حالف.
قال: وانت يا عبدالله تحلف انك ما لغمت بيوتك ولا حطيت فيها معنى غش؟ قال: لا ما ني حالف.
قال: اجل قوموا اثنيكم كلكم غشاشه، وهذي بهذي.

ومثل ذلك هذه الأبيات من رديّة بين الشعاعين أحمد الناصر وعبادل المالكي.

والمفتاح لتفسير مغزى الأبيات هو فهم المعنى المجازي لكلمتي بكره وعود:

أحمد: ليت من هو دخل بالديرة المالكيه كان ابين شقوق ييحلن كل رافي
الضعيفه ضعيفه والقويه قويه والقمر لي تبين ياعبادل يشاف
عبادل: عندنا طعم لوز وعندنا سم حيه من يجينا تعضه واخره للتلاف
كل رجل عسى ربي يسمّح نويه ويش لك في بلدنا وانت رجلي وحافي
أحمد: ذمتي ياعبادل من بعضكم بريه مير انا من بعضكم باخذ الحق وافي
ما ابي الا قعود وكل بكره ثنيه ما لنا بالكبار مشيلين الزفاف
عبادل: تحسب الناس يا أحمد كلهم بالسويه ديرتي سترها بيشية الرب ضافي
دونها اللابة اللي تحتل كل هيه ستر غص النهذ راع الثمان الرهاف

نماذج من القلطات ومناسباتها

رواية محمد ابن صلاح المطيري ١٤٠٦/١/٢٧

(١) فيه واحد يقال له حازم الحسين في سيف حجر يجمع بني عبدالله وحرب. حازم الحسين من بني عبدالله من مطير شاعر معروف. وشيخ حجر هكالوقت محمد ابن حضيض امير ما هو لعب، هو اللي بايع الملك عبدالعزيز، انت يارحمة محمد. عمه وابوه حضيض وحضيض، انت ياالشيخ الحربي ذا مذبوحين من قبل على ايدين قبائل بني عبدالله. كذلك فيه شيخ من قبائل بني عبدالله اسمه مرزوق ذبح وكلته الكلاب. كانوا شعّار حرب وبني عبدالله يلعبون. قام قال ابو مزويه، شاعر حربي يتهم على شعّار بني عبدالله:

الا واشيخكم مرزوق راسه هجّ به خضران عطى الصند المقابل من يريع راس خضران
خضران هو الكلب، وقولته الصند يعني مثل ما تقول الضلع او المكان المرتفع، السندا. حازم الحسين، شاعر مطير، يقول انا نايم في البطحا متقرّي ثوبي، متغطي بثوبي، اجرد. يقول سمعت شاعر حرب يوم يقول الا واشيخكم مرزوق راسه هجّ به خضران، يقول حازم قمت وجيت اركض، البس ثوبي وانا اركض، وصلت نصف المسافه وانا املط ما امداني، خايف تفوت علي الاجابه. فيه اول كون صار على حرب اللي اقول لك ذبحوا فيه حضيض وحضيض، عم محمد ابن حضيض وابوه، عم شيخ حجر وابوه. وكانوا فيه ناس يوم ذاك الكون متخفين في سقيفه، غرفه، والكون ثاير برا. وفيه بندق اسمه البسه كانت معلقه في نفس الغرفه اللي هم متخفين

فيها، وهذا كلام مثبت، معلقه بالجدار وهي مزهبة، زهبتا فيها، البسه بندق مقمّع، وفجأة من دون ما احد يلمسها ثارت البارود. ربما احتمت، انا ما أوّل تلوّيرتها هذي لأي شي انما هي ثارت حسب كلامهم، لأي سبب انا ما ادري. والبندق ثارت فوق، يا احترت، يا حصل لها شي، ما احد يدري، المهم ان البارود ثارت. قالوا هالربع المتخفين فيما بينهم هالحين البندق هذي المعلقه جزعت وثارت وحنا ياالرجال متخبين وتحمسوا وخرجوا يحاربون. قال حازم:

نسي حضيض وحضيض بعدهم ما ذكر شيخان بعدهم ما سمعنا في ديركم ذكر شيخان
مختره القهاوي والصحون نشال بالخرقان بعدهم ما سمعنا بالصحون يشال خرفان
نهار جا عليكم نور البسه بلا نيران تشر وتشتهى المفزاع يوم اللاش متواني

(٢) هذا شامان روقي، من الروقه، شاعر وحايف وله مغازي على سليم، ينهب منهم، يحنثل. وهو رجال مشهور ومعروف، شجاع ووسيم وشاعر ويثعشق ويعشقته البنات. ولا بد انه حاط له استخبارات من نسا هالقبيله اللي هو ينهب منهم يمدته بالمعلومات. يستغل علاقته مع البنات واللي عجوز يطمعها. علشان الى انقطع يسقته يعطته ما عن الظما والا زاد يموته الى تخبأ له بغار في جبل والا يندس بوسط القبيله بظلام الليل. واكتشف عواضه البقيلي من شيوخ سليم اكتشف ان هالرجال هذا لا بد ان له علاقات. قال لسليم، نبه عليهم، قال: لا احد يعنيه، لا احد يحطه في وجهه، ترانا قاتلينه قاتلينه. قال: ترى اللي يزين شامان نبي نذبحه قفوه، نذبح الاثنين سوا، علشان دم الروقي شامان يضيع بدم السلمي اللي ادخله وبهفي دمه ونقطع الخط على الروقه ما يطالبوننا بدم شامان، يصير رجال بدال رجال. وتصبر شامان عن ديار سليم، يحبها حيل، وقت الصيف خص، يلقي فيها التمر والانعام والحفلات. تصبر ثلاث سنين عن ديرة سليم وعجز يصبر. هكالحين العاني الى صرت انا خايف من قبيله وانت تبي تحميني في وجهك ما تقدر تحميني الا ان كان لك ربع وعصبه قويه، ما يشيل العاني الا رجال قوي والا ذبح هو وعانيه. والرجل اللي ما له احد ولا عنده قوه ما له تقدير عند احد. المجال للقوه. جا لك شامان طلب من واحد سلمي اسمه راضي، قال: اعنيني، سليم قطعوني ويون يذبحونن وانا ابحضر بديرتهم، لي مخالفين عندهم وابجيههم بوقت الصيف. بغى يعيني راضي لكن شامان طمعه وعطاه ما ادري خمس ما ادري ثلاث جنيها، هكالوقت الجنيها لها قيمه. فكر راضي والى فلوس ما هي سهله، مبلغ ما يستهان به. قال: مشينا، تراك بوجهي، لكن بشرط انك تلتم ولا تكلم ولا تبين روحك ولا تعلم بنفسك. قبيلته قويه انت ياراضي. مشوا. يوم جوا في وسط صيف النخل في سايه والى والله ان الملعبه قايمه والنار تشعم، جريد النخل، والقدر موطاة بيون يتعشون الناس. قالوا شامان وراضي نبي نتريض عند هالربع نتعشى ونتنقذ ولا احد باخصنا بهالليل. وقفوا بجنب الصف بيون يلعبون مع الصفوف. يوم شعمو النار هكالمره وليا والله ان هذا شامان وجنبه راضي يوم شافهم البقيلي، الامير. قال: اشعموا النار. يوم رموا عليها زود حطب وقامت تلسن ويحقق الشوف انت يالامير والى والله هذا شامان وجنبه راضي. عرف ان شامان بوجه راضي. والله وهو يرفع يده الامير وتسكت الصفوف ويقلط بوسط الملعبه قال:

يامرحبنا بسليم والروقه من يوم جا شامان مع راضي
من خاطر ما هس طاروقه يحكم كما ما يحكم القاضي
شامان الروقي معه الهنديه، بارود يقال لها الهنديه، فيها بنتها، الرصاصه، وراضي متحزم على

القديمي. شامان خاف يوم سمع بيوت الامير من طلقة تجيه والا قديمي، ذل ان واحد من الحاضرين يتعجل ويذبحه قبل ما يدري انه بوجه راضي، فقام ما خلى الصفوف تشيل بيوت الامير، على طول قلط قال هيه، والبندق موجهها على الامير:

احذر ترى الاجناب مرفوقه خلّك عن الاجناب متغاضي
ومررّقه في بطن مرزوقه وعويّضه في بطن عواض
مررّقه الرصاصه مذهبها في وسط مرزوقه البارود وعويّضه يعني الشبريه في بطن راضي.
اول بلّغه انه في وجه رجال ويعدين قال ما حناب محترينكم لين تذبحوننا، نبي نفعل. قال الامير بس عشوهم تراهم في وجهي. وانحلت المشكله اللي كانت بينهم.

(٣) مستور الكريع الحارثي اخذ له مره شلوّيه ولا جاها. واثق من نفسه. صار بينهم خلاف وطلّقها باسلوب وتجاوزت بعد العده. اخذت ستة شهور في ذمّته ثم تزوجت بعد ما تمت العده. ثم ابطت مع زوجها الثاني وهو ابيض اللون وهي بيضا. ثم حملت من زوجها وهو ابن عمها، وما كان مستور بينه وبين القبيله اللي هي تزوجت منها اي علاقه. اراد الله جابت ولد شبه مستور ميه بالميه. لا شبه الزوج ولا شبه امه. وشيّعوا الناس قصه دارت بينهم ان هذا ولد مستور. قال مستور انا واثق من نفسي. قالوا خلّف. قال ماش خلّف، ما جيت الحرمة. كبر الولد وراحت الايام والسالفه شايعه بين الناس؛ ولد مستور ولد مستور. في يوم من الايام بعد ما كبر مستور وشاب. جا لمكّه وراح لعرس عند هذيل ونوخ هو وخوياه ركايبهم قالوا نبي نتعشى ونبات. فرّوا الرجاجيل يوم شافوا مستور قالوا اذبحوا له عشا. وليا الناس يلعبون. حاسن المطرفي، شاعر هذلي، من اندأ مستور اللي على مستواه، كان جالس بالمجلس هناك، شايب في آخر عمره. قام حاسن يبي يسلم علاه، على مستور، ومد يده قال:

انا اوحيت يامستور يمك دعّيه هني من هو درى هي صدق والا ظليمه
يقولون يوم اطلقت حبل المطيه عليها شداد روحت به غنيمه
يقول بس ابدري والا انا ما اقول ان فيك شي. المطيه المره والشداد الولد. شف وشلون المعنى مغطى تغطيه تامه واللي ما يعرف السالفه ما يمكن يعرف الهدف. وحاسن لو هو ما سمع عن قضية الزوجه والمولود كان ما وسم هالوسيمه قال مستور:

هذا العلم يا حاسن رموا به عليّه رموا به علي اهل الحكي والنميمة
يعدون علم في ما هوب قبيّه وانا من رجال اهل معرّه وشيمه
يعني الكلام اللي سمعت يا حاسن كذب، ما هو صحيح. انا رجال عندي عزه واحترم نفسي. لو الكلام هذا صحيح ما طلقت المره لين تجيب اللي في بطنها. قال حاسن:

انا اقيس انك ما معك مخبريه وبعض الركايب بالطبايع غشيمه
يقولون مالت قوم ما هي صبريه بدت منها اماريه واثرها قديمه
يمكن انك ما تدري، الولد خلّف. والمره يمكن معرفتها قليله ورايها ضعيف. قال مستور:

لك الله لو جاها السبب من يديه لاجود رسنها لين تظهر سليمه
ولكنها راحت عريه بريّه ولا ني من اللي يظلمون البهيمه
شف وشلون الخصمه؟ حكم شرع. دعوى وطلبه. كّنك عند قاضي. يقولون والله ما عاد دارت السالفه بمجالس هذيل وبلحارث عقب يمين مستور بالملعبه، بعد قال لك الله.

شليويح ابن شلاح المطيري ١٤٠٥/٧/٤

٤) هذا ماوي السلمي وحمود ابو خياله اصحاب واثنينم زكرت والكل منهم حسب الخوه والرفقه ما واحد يكى ولا يخفى على الثاني شي. مرقدهم سوا فى اقصى مراح البل باطرف بيوت العرب هناك. والى اصبحوا قنصوا سوا والا سرحوا سوا. فى يوم من الايام ماوي شاف له مرة مزبونه، مرة لعوب هاللى ما غير تضحك وتمزح، قال بينه وبين روحه هذي مير اللي ما اقرب منها. وكل ما حذف عليها كلمه والا شرون لها والى هي ما هي مبعده، كلامها لين كلش. وارهى عليها قال هذي صيدة جابها الله الليله ولا نيب معلّم صاحبي فيها. يوم امسى الليل طال عمرك ويخلى صاحبه لين رقد وهو لك ينسبت، يسري على هالمره، موكد ان رجالها غايب. جاك ساري بارك الله فيك وهو يهمزها. أثرها هي عادتھا ما تنام الا هي مُحطّة له رُضْمه تحت الوساده، حدر راسها. يوم همزها وهي تصقعه بالرضمه حمو ما تقوى مع جمهاته والا هي تجيه الضربه على الجبهه منياً، فلقه ما تغطيها الطاقية. وتقوم لك الدمان تصبصب. ويسري. وليه كله يبي يغسل الدم من غترته وعجز، عبي يروح الدم. والعرب هكالحين حوالهم مستوره، الى جا الدم على الغتره ما عنده غيرها بيدلها. هالحين هو حريجة عند صاحبه. وش سراه من عنده وكيف انه ما علمه. عبارة خيانه. يوم اصبح الصبح قال لرفيقه البارح انا سري على الليل ما جاني النوم وشفتك رقدت وقلت ابروح اتقنص ابصبح للوعول بالضلع ويوم سمعت قرشة الوعول مع الفجر وتهايقت عليهن تدرت بي هكالحصاة واقرشت وافخت من الصيد. ضحك صاحبه قال مير سلامات. سوى نفسه مصدقه. بس هو مستشك لكن ما يدري عاد وش السالفه، ما وكد العلم وداخلته الشكه لكن مشى الموضوع، ما حب يطول النقاش. ثمرة الكلام طابت الفلقه، راحت الايام واراد الله ويطيح رفيق ماوي، حمود، بالبنت، هالمره المزبونه المضاحكيه اللي الى شفتها قلت هذي بس قضبتها. وشرون لها واقرصها بعينه والى مير ما غير تضحك. قال هذا صاحبي اول امس خانني ما علمني برفيقته انا هذي هالحين ابسري عليها الليله ولا نيب معلّمه. وهو يجيها ضاوي، على طريقه رفيقه اولاً. يوم غمزها والى الرضمه اللي فلقّت بها ماوي تحت راسها وتصكّه مع ثنيته والى هي موطيتها. يوم اصبح برطمه مورم وثنيته طايحه قال ياماوي جرى علي ما جرى عليك، قنصت الوعول اللي قنصت وطحت واظني طحت في مطيحك، الحصاة اللي قلبت بك قلبت بي. قال ماوي يارجال هذا ضلع اقشر. قامت الملعبه هكاليوم ويقلط ماوي راع الفلقه الاوله قال:

احمد الله يا قبيلي حجتي مقرية تحسب ان الموت ما يشنال غير اخواني
طايح من سلمكم يا صاحبي ربييه عان خرمتها بدت بالمقطر البراني
الرييه عنوه على الثنيه، سنه اللي طاح، والمقطر صف السنون. الناس تصفق وتعني ولا احد يدري عن السالفه، اللي ما يدري عن السالفه ما يقدر يفسر المعنى. قال حمود:

الحفا ما عاد يبطي والهجر جنييه ما تقول اليوم يبدي بالنهار الثاني
اما اخويه يوم مات مكفنه بايديه يعلم الله ما يحسفني ولا بكاني
يعني انك مفلوق قدامي، وانا ضحكت عليك، تطنرت بك، وحافاني الله، عاقبني. الهجر اللي هي السنين جنييه يعني تقلب، الوقت يوم لك ويوم عليك. امس انا اضحك عليك واليوم انت تضحك علي. لكن انت الاول. قال ماوي:

غرهدى ثم ارفعي بالصوت يا قمرية صدرها مليان حب ويطنها جيغان

ياحليلك يامخايل ديرة مسمييه الديار اللي وساع تكهل العربان
يعني يوم تسري ولا تحصل شين. قال حمود:
القماري بيّنه بخشومها ماريه من مخايب العقاب مجرد الذرعان
ان كميّتها تراها عندنا مكميّه وان كشفتوها خبطنا بالشجر من داني

محمد ابن تويم الثبتي ١٤٠٥/٧/٤

٥) يروون لنا فيه قصه عن اهل قريه استضافوا لهم اهل قريه ثانيه. الضيوف هذولا ما فيهم شاعر. لكن المعازيب فيهم شعّار. عاد تخبر رعاة الابل والغنم والعوايل اللي يتاوتون في الجبال والنفس والشيطان، لا بد ما يحصل بينهم والعيان بالله مثل ما انتب خابر. اثر فيه واحد من اهل القريه الضيوف إله صحيبه في القريه هذي. المراد رزوا راية اللعب يلعبون المعازيب من شان يرفّهون عن ضيوفهم ويسلّونهم. كان اللعب من أول خليطي، على نيّتهم، يلعبون الشبك هذا. الرجال والنسوان يصفّون جميع يصفقون ويغنون مع بعض. هذا شي انا والله لحقت عليه. قاموا يلعبون الشبك، حرمة ورجال، حرمة ورجال، ايام الخليطي، الحريم والرجال يلعبون مع بعض. بعدين الحرمة اللي لها صحيب من الضيوف وقفت جنب صحيبها ويلعبون. الحرمة غمزها الرجال وسرت هي وآياه قالوا بَغَشْنَة هاللعب هذا ما احد داري عنا. دخلت بيتها وردت الباب وجلست مع صحيبها يسولفون والناس برأ يلعبون. ولد عمها شقيقها قد انتبه. شف الاولين وذكاهم كيف! انتبه. وارسل عليهم اثنين من بني عمه. قال: الحقوا فلانه وفلان ولا ترمونهم بالبندق من شان ما تفرّعون العرب وينتبهون لكم الناس، ذكّوهم تذكاة بالخناجر ولا يظهر لكم حس. صكّوا عليهم الباب واذبحوا الرجال والمره وعودوا علي هالحين بساع. راحوا واذبحوا الرجال والمره وعودوا يلعبون. ما كأن صار شي ولا دري احد. بعدين الشاعر الثاني، زميله هم كلهم اهل القريه. الضيوف يوم الله اراد ما فيهم شاعر- انتبه. الشعّار ترى فيهم ذكا غير باقي الناس. هذي موهبه من الله. انتبه الشاعر الثاني، اللي ما هي بنت عمه. عاد يبي يعطي الشاعر هذاك انذار يبي يقول يالبعيد ان بنت عمك سرا بها الرجال. قال:

ابا الحصين انجح بساس الناس ما عاد للبسان اماريه
شف الرموز! يعني يقول ان بنت عمك يالبعيد سرا بها الرجال مير انتبه. وش قال له ولد عمها؟
يعني يتفاهمون ويبحثون الموضوع فيما بينهم من دون ما احد يعرف غايتهم. واللي معهم يصفقون ويغنون ولا يدرون وش السالفه. وش قال ولد عمها اللي ارسل الرجاجيل عليهم؟ قال:

ابا الحصين الحقتّه القنّاص وسلاحهم حربه وجنبيه
يعني لو هو بندق كان سمعتها من اول، الحربه والجنبيه ما لها صوت. جماعة الرجال المذبوح، الضيوف اللي من القريه الثانيه، يصفقون ويغنون "سلاحهم حربه وجنبيه"، رفيقهم مذبوح وهم ما يدرون. ترى القبيله اللي ما فيهم شاعر عزّي لحالهم. يوم اصبح الصبح، على شيم العرب اول وعوايدهم الطيبه قالوا: حياكم الله ياضيوفنا وترى هذا وما صار وهذا وما صار اقبروا رجالكم والبعدا يقبرون انتاهم. قالوا: حقه وما جاه، ديتة تحت خده، يستاهل.

١) يقولون فيه حربي كان جار لسليم واراد الله ما ادري وش جا بينهم وذبح واحد منهم، انت بالحربي ذبح واحد من سليم وجلا عنهم. راحت السنين والرجال المذبوح له ولد وكبر الولد وصار يتوعّد ذبّاح ابوه. قال الولد يسند على هكالشايب من جماعته: اسعد الله من يلقي لو ولد عم ذبّاح ابوي والله لاشرب من دمه. اراد الله ويجيك الحربي هذا ضاوي عليهم بالليل، شاف النار من بعيد والبيوت وضوى عليهم ونوّخ ذلوله ما هوجس ان ذولا هم الجماعة اللي هو جالي من

عندهم أول. وافقت ذيك الليلة كان عندهم ملعبه والنار شاعمينه وكان الولد والشايب ماسكين الصفوف يلعبون. الشايب يوم شاف الحربي وحقق عرفه، قلط وجدع له هكالبيتين، قال:

تسمّعوا ياببيوت اهل الشعر والخدور الضلع ضلع مسمى والحصاه الحصاه
ايا صلاة الوضوء وايا صلاة العفور آيات تحتبّ منهن لي نويت الصسلاه
الضلع ضلع مسمى يعني ابوك رجّال له قيمته ويستاهل من ياخذ بثاره. والحصاه الحصاه يعني
هذا هو الرجّال ذبّاح ابوك اللي انت تبني عينه بعلمه، ما هو ولد عمه وولد العم هو صلاة العفور
بس هذا وضوء والى تيسر الوضوء ما يجوز العفور. قال الولد:

اصبر عليه ليالي لا تصبّر شهر ثم اوصل العلم يارجّال الى منتهاه
عز الله انك وفيت وصرت مني معذور لا بد ما يلحق الممرور غايه مناه
الرجّال استشك ويوم جا تالي الليل ويركب ذلوله ويسري والى الولد له وهو يلحقه. عندهم سلم
هكالحين ان الواحد ما يذبح عند البيوت. الى تنزح عن البيوت حل ذبحه. لحقه الولد واذبحه وردّ
ذلوله على بيت معزبه قال: هذا ذبّاح ابوي ذبحته وهذي ذلوله وقشاطه لو جا احد ينشد عنهن

رواية سعود السعيدى ٨/٩/١٤٠٥

٧) على وقت حكم الرشيد حول هذا الشيباني على اهل القويعة يبي يتراد هو واياهم. ويوافق شاعر يقال له ابراهيم ابن آدم، عبد شاعر. قال ابن آدم لهذا ابرادك لكن بشرط ابي روقين دهن وابي اربع روقيات مضير، روقي دهن يعني مثل ما تقول عكه او نحو. قال خير، تم. راح هذا لواحد من جماعته رفيق له يقال له جبّار. قال: تكفا يا جبّار انا واعدت اهل القويعة نبي نتراد في باطن القويعة وعبوا يقولون ما نرادكم عند بيوتكم يخافون نفتن عليهم لو غلبونا، بيون الا وصط ديرتهم واخاف نغلبهم يفتنون علينا. وانا ما نيب رايح معهم في وصط ديرتهم لحالي: ابيك تروح معي تفزع لي. لو حنا في باطن القويعة كان يجون هل القويعة يصفون لكن يجي معهم من ربنا الشيايين والمطران ولو فتتوا علينا قويناهم. بس عبوا يرادون الا وصط الديره. قال جبّار: امش وانا معك. جوا عقب العشا قال هذا: من انا في وجهه؟ قال هكالواحد من اهل القويعة: في وجهي. قال ابن آدم: من انا في وجهه؟ قال هكالواحد من الشيايين: في وجهي. ويتكافلون الشيايين واهل القويعة وكل واحد ياخذ غتره الثاني واقلطوا. قال ابن آدم: اوسم ياهذا، انت الاول. قال هذا يسند على جبّار يقول كان فيك نية تهون علمني خلني انخرط من هل القويعة.

هذا: ياراكب من عندنا قعود
ابن آدم: نظهر عليك من النخل باسود
هذا: نمطر عليها من السما برعود
ابن آدم: نرصح كما رصح الهضاب السود
هذا: الصبح انا اباجيك لي بجرود
ابن آدم: نقعد لكم بمسرف البارود
نضسربك بالشلفا طويلة عود

قال هذا: اسمعوا يارفاقه، اسمعوا يامطير وياشيايين، يطلب حقه وفي بطنه جمل. يعني انه كد نبح لهم رجّال. ويالله يهدونهم. فكوهم والا بغوا يتزارقون بالرماح. الاولين يتواصلون ويفتنون على بعض بالمراد ويمكن يحصل بينهم هوش. اما التالين في حكم آل سعود الله يعزهم يترادون بس ما احد يتعدى على احد.

٨) وهذا سعود البليهي من آل مسعود هل الشعرا توه صغير، بزر، وتحاموا عليه ابن ساير وصنت وصقيعان من العرافا اهل مزعل. جاهم ليلة من الليالي لقاهم يلعبون والقمر طالع. العرافا كلهم شعار بس يبون شاعر اجنبي يتعلجون به، ما يبون يعضون جنوبهم، ما يبون يتعاضون بيناتهم. سعود البليهي عفر، ابرص، والعفر تكسر عيونه القمر. شافوه مقبل يتبطح تحت الحرمل. يدور ذرا الحرمله ويقعد تحتها يتذرا عن القمر لا تجهر عيونه، عيونه يجهرهن نور القمر. شافوه العرافا مقبل على هالصيفه قال واحد منهم:

فرحت يوم ان الاعيسفر قام ابو حقب يخوي على الفسيه
ابو حقب طير خبيث يوقع على النجاسه وياكل الجيف. واطمر بالآخر قال:
امسا يناطحنا بجنب زحام والا يحسدريم شمسيه
ام البليهي من شمسيه. يحلف البليهي انه ما قلط او طب الملعبه قبل هالنويه. يقول قبل كان تهوزني نفسي واورى اني اقلط بس الى بغيت افوع ينطق صدري واقعد، ما اقوم. يقول بس هكالمره جزمت وقلطت. واقلط على ابن ساير على شانته عمى.

ياكـويـخ لا تزلق بك الاقدام حـذراك لا تاظاك رجليـه
انا اتمنى حـربك من العـام واليـوم امكن منك بايديه
يقول والله وهو يتغصه بايده مع حلقه يالله فكؤهم. وتقعدهم لهم على ركبته لما طلع الفجر ويسريهم كلهم. ويطمنون المغراف. يتكلمون بكلام شين. كلام وصخ ما اصطي ا قوله.

محاورات علي أبو ماجد

هذه محاوره بين علي أبو ماجد وعلي القرى. قال علي القرى:
يقول اللي بيبي بيدى الوسيمه من سماحة بال إلى احدرت الرشا بالبير فالمحال تجري به
نبي تقطف زهور الملعبه ياطيبين الفال على قد الجهد نعطي هل الحضرة مواجيبه
الشرط الثاني من البيت الأول يعني أننا إذا بدأنا الرد فسوف يتبين لنل طريقا نسير فيه ويبرز لنا معنى نتحاور حوله. قال علي أبو ماجد:

الى منك وسمت فخذ عن امثالك ومالك مال من اللي بيده العربون وباقي السلم في جيبه
ترى كل يخيط لكن المشكل من التفصال يقوله واحد تقبل به القدره وتقفي به
ومالك مال يعني خذ وهات. العربون هو الدفعة الأولى، المقدم، والسلم تعني النقود. الشرط الأول من البيت الثاني يعني أنه من السهل أن تنظم شعرا ولكن الصعوبة تكمن في نظم شعر يتفق مع المناسبة والمقام. قال علي القرى:

أبفصل لك الشرح الذي معناه عال العال ان كان انك تبني ناخذ بمضمونه وتعطي به
عسى مفلاك من هكالسحاب اللي يحطم سال الى ربعت ما همّن حلال مطير وعتيبه
السحاب يرمز إلى الحدث الذي سيتناولانه في هذه المحاوره والذي يتلخص في أن أبا ماجد أسدى معروفا لشخص تنكر له ولم يكافئه على معروفه. قال علي أبو ماجد:

تفاصيلك من العاده لها عند المذاكر حال ولا انكر فضل ربح العود الازرق عقب تجربيه
سبب كثر الحوادث فوق كل افق نشوف خيال ولكن حورب المسجد على اليمه نصلي به
الشرط الثاني من البيت إشادة من علي أبو ماجد بعلي القرى. "فوق كل افق نشوف خيال" إشارة إلى كثرة ما مر به أبو ماجد من الأحداث وكثرة المعاني المحتملة والتفسيرات المختلفة التي لا يعرف أيا منها يقصده محاوره بسؤاله ولذلك طلب منه أن يحدد اتجاه المحاوره ويوضح ما يريد ليستطيع مجاراته والاصطفاف معه على نفس المعنى وهذا معنى قوله "ولكن حورب المسجد على اليمه". قال علي القرى:

أنا بانتشدك عن مطراشك اللي في شهر شوال كما انك صرت للباب المغلق مثل ابو شيبه
نهضت بواجب ما قام به قبلك ولا رجّال لما جبت العرافه يوم عجز سعود عن جيبه
أبو شيبه هم سدنة الكعبة الذين بيدهم مفاتيحها. العرافه أحد أفراد الفرع الملقب العرايف من آل سعود والذين انشقوا عليهم في بداية حكمهم. قال علي أبو ماجد:

ان كان انك نشدتن فالخطا للواجبات طوال بذلت الجهد لين اظهرت يوسف من بطن ذيبه
ولكن عودت وش حصل الطيب مع البطال بعد ما شم ريح العافيه بار بمعازيبه
إبراهيم كان مريضاً في مكة ولم يتقدم أحد من معارفه وأقاربه لأخذه إلى بلده عنيزة ولكن الحمية لم تسمح لأبي ماجد إلا أن يقوم بهذا الواجب. لكن إبراهيم بعدما برئ من سقمه تنكر للجميل. قال علي القرني:

أنا اوحيت انهم ما قصروا جازوك بالف ريال ولكنك تبي تجحد علينا العلم واللي به
يقوله واحد يدري عن الشعلان والهدال واطنه حاضر يوم السند بيديك تمضي به
معني الشطر الأول من البيت الثاني أنتي حصلت على معلوماتي من مصدر يعرف أحوال العرب ولا يخفاه شيء، بل ربما إنه كان حاضراً حينما وقعوا لك على شيك المكافأة. قال أبو ماجد:

أنا من عام الأول قلت راسي ما عليه ظلال أعطى الشين والا الزين امساري به
إلى هالحين اداعي بالفرايض وارجي الانفال من اللي يحرز المعروف ومجار عن الخيبه
الشطر الأخير يعني أنه لا يزال يأمل بالمكافأة من أحد أفراد الأسرة المعروف بطيبه وشهامته. وهذه محاوره أخرى بينهما. قال علي أبو ماجد:

سلام الله على اللي يعجب لعبه ومسحوبه بصير بالمعاني مثل دربيل الشفا الشافي
أنا حقه علي اعطيه بالمحضار ماجوبه أفيده واستفيد منه وهو يوفي ويستافي
قال علي القرني:

هلا بالشاعر اللي هرجته بالحيل مرغوبه أقوله من صفاوة خاطر يصفني مع الصافي
إلى أدينا مع الشعار ماجوب تعاطوا به ترى اللي بالخواطر ياوسيع المعرفه كافي
معنى البيت الأخير أننا قدمنا طقوس التحايا المتعارف عليها بين الشعراء في مثل هذه المناسبات وهي مجرد طقوس تنقيد بها مثلنا مثل غيرنا من الشعراء، علما بأننا لا نشك بأن كلامنا يكن للآخر كل التقدير والاحترام، ولكن هذه مجرد طقوس يحتمها الموقف. قال علي أبو ماجد:

علام النقطه اللي بايسر المعلاه مقضوبه عليها عسكري اللي بسنقي طق وقاف
أفدني ثم افدني والخطا باللوح مكتوبه وخل الخيمه اللي بيننا برواقها الصافي
المعلاه حارة من حارات مكة. السنقي نوع من أنواع البنادق يركب على فوهتها حربة. الخطا باللوح مكتوبه أي أن ما يصيب ابن آدم مقدر له. الشطر الأخير معناه أننا نريد أن نبحت القضية بيننا بطريقة ملغزة لا تنكشف خفاياها لجمهور الحاضرين. قال علي القرني:

أنا باخبرك باللي صار لكن بس هالنوبه ولا تنشد عن اللي مثل هذي سرها خافي
قماش فصله راعيه لكن ما لبس ثوبه سبب دعوى غدى منها الريال ارباع وانصاف
يشير البيت الأخير إلى قوله تعالى "نساؤكم من لباس لكم وأنتم لباس لهن"، أي أن القضية تتعلق بخطبة امرأة من أهلها. لكن الشطر الأخير يشير إلى اختلاف أهل البنت مما أدى إلى عدم إتمام الخطوبة. قال علي أبو ماجد:

أجل عندك لي اسوه قبل تقفل نقرة التوبه ولكن حط بالك عند ميقاتك ومحرافي
تحبر في سفينة نوح والرايات منصوبه نمشيتها على العاري بلا حايه ومجداف
"ولكن حط بالك عند ميقاتك ومحرافي" أي انتبه فإنني سأنتقل إلى معنى آخر لأبحثه معك. "تحبر في سفينة نوح والرايات منصوبه"، أي ابحت لك عن أناس آخرين تخطب منهم يكون هواهم

موافق لهواك. الحايه تعني الهواء، الريح. قال علي القري:
 عليك الله واكبر كيف ما تدري من الحويه تخلق من العدم لك حجة له وسط واطراف
 تبي تستنضحن كني من اهل الجوف والجويه وانا عن هالدعاوي كلها في راس مشراف
 يريد أن يقول في البيت الأخير أن هدفك ليس سليما فانت لا تقصد أن تمحضني النصيح بقدر ما
 تحاول أن تستدرجني لأصرح لك بالخطوة التالية التي سأقوم بها بشأن موضوع الزواج.
 وهذه محاورة فكاهية بينهما. قال علي أبو ماجد:

الليله الليله في بندقي كـيله باغ اثور على الشاره ببارودي
 قال علي القري:

الارض ما هولاه والرمي وشو له الحمد لله تراه سهود ومهود
 علي أبو ماجد:

والله لا جرب بك والقطك واضرب بك مسا نيب ناشد ولا ني عنك منشود
 قال علي القري:

ياراعي الحربه لا تحمي الضربه تراي سهل بحال وحال واكودي
 قال علي أبو ماجد:

كـايد وياهوك لو باح مكنونك هالحين اوريك نقصك لي اتضح زودي
 قال علي القري:

تسي تروعيني ولا تطاوعني فيودي يقصد أبياتي. قال علي أبو ماجد:

تراي انا عمك الى اختلف دمك مثل المغاون مع السواق بالبودي

كان علي القري وعلي أبو ماجد كلاهما مقيمان في مكة وكانت غالباً ما تدور بينهما محاورات شعرية كلما سنحت لهما الفرصة للالتقاء ليلاً في منى في فترات ما يسمى "البصارة" وهي الأوقات التي بعد موسم الحج- مع حشود من أهالي القصيم المقيمين في مكة، خصوصاً من أهالي عنيزة. وفي أحد اللقاءات أراد علي القري أن يخبر علي أبو ماجد أنه ينوي السفر إلى عنيزة. وكان لعلي أبو ماجد زوجة عند والدها في عنيزة له منها ولد وبنت، وهما ما يرمز لهما علي القري بدجلة والفرات ويرمز لهما علي أبو ماجد بحمص وحماه. وأبو الزوجة اسمه عبدالله الجعيلان وهو الذي يكنى عنه علي القري بعبد الإله، أولاً لأن اسمه عبدالله وثانياً لأن عبدالله حينذاك كان هو ملك العراق وبذلك تتفق كنية عبدالله التي أطلقها علي القري على عبدالله الجعيلان مع كنية دجلة والفرات التي أطلقها على ولد علي أبو ماجد وبنته. وفحوى الرديئة هي سؤال علي القري لعلي أبو ماجد إذا ما كان يريد أن يرسل معه لزوجته وأولاده رسالة أو هدية يحملها معه لهم. قال علي القري:

الليله الملعبه تحتاج من ومنك شرح طويل اقضب طرفها لما ان العلم ياصل بيننا منتهاه

واحرص عليها ترانا ما نبيها مثل حسو السبيل نبي بيوت الى غديت والى معناه جاه ووجاه

أي أننا لا نريد عامة الناس أن يعرفوا عن القضية التي أريد أن أتحدث أنا وأنت حولها وأن لا نحولها إلى قضية عمومية يعرف عنها القاصي والداني، وهذا ما تعنيه الإشارة إلى حسو السبيل، أي البئر التي يستقي منها ما هب ودب. قال علي أبو ماجد:

الليله الملعبه بيني وبينك عدلها ما يميل الشان بالشان والملهم الى اوحى بالنتيجه غذاه

انا شريك بفرج وفرج لك والله على ذا وكيل يقوله اللي الى دوق هوا خصمه يذدع هواه

"الشان بالشان" أي أنني متفق معك على ما تريد. ثم يردف قائلاً أن الحسي سوف يكون بيني وبينك نرتوي منه أنا وأنت فقط، أنت من فرج وأنا من الفرغ الآخر، حيث كانت "الحساوة عادة

تقام في البيوت بين بيتين ولكل من البيتين جانب من الحسي "فرج" يمتح منه الماء لحاجة أهله، وهذا دليل على الخصوصية ونقاش القضية بطريقة لا يعرف عنها إلا أنا وأنت. ثم يقول متباهيا إنه إذا "دوق هوى خصمه" أي تردى عزم خصمه قوي عزمه هو "ذعذع هواه". قال علي القري:

أنا نويت السفر للديره اللي جعلها الله تسيل ان كان عندك كتاب فوله وان كان عندك وصاه
وان كان ودك بدجله والفرات فهات عطني دليل وانا اتسبب على قدر الجهد برضاي عبدالإله
قال علي أبو ماجد:

إلى نويت السفر جعل السلامه لك زهاب وصميل ياترثة العيلم اللي ماه حلو وصار حلو نماه
من حسن ذاتك على اللي منك ما يطمع بغير الجميل الخط زاهب وسلم لي على الوالد وحمص وحماه
ماه حلو وصار حلو نماه أي أن أباك طيب وأنت كذلك مثله رجل طيب. قال علي القري:

يبلغ سلامك لابوك وكل ما عندك ترى له مشيل ان كان غير الكتاب هناش فالله لا يحرمك جزاه
الموجب انك من اللي بالمواقف يرغبون الفضيل وكل على ما بوسعه يتضح عجفاه والا قذاه
قال علي أبو ماجد:

نبي نكلف جنابك من نوايعنا بشي قليل هدية تجبر خاطر ولو سيدي صعيب رضاه
ما نيب من يترك المشروع والواجب ولا ني بخيل ابصر من الكهريبان اللي قليل الشوف يتبع ضواه
النوايع يقصد بها أنواع الثمار والتمور التي كان الناس يتهادون بها في مواسمها، والمقصود طبعاً هو ما سيبعثه مع علي القري من هدايا ومال.

اضطرت الظروف علي أبو ماجد أن يعرض بعض أثاث منزله للبيع في الحراج للحصول على بعض النقود حينما أعوزته الحاجة. وعرف علي القري عن الموضوع بطريقة غير مباشرة وأراد أن يستفسر عن الأمر بتوجيه السؤال إلى أبي ماجد. وحينما تقابلا في الملعبه قال علي القري:

ياسلام الله على اللي ما يفل حجاجه لين يسمع من قبيله هرجة برحيه
ردة لي بالمحاضر واضح منهاجيه مشته بانشدك كان الملعبه حرية
قال علي أبو ماجد:

مرحبا بك يامسلي جملة الهراجيه بالمفاكر والمذاكر والسلوم الحيه
إن سألتن فالجواب من السؤال يواجهه ما على راسي ذرا خافي ولا شمسيه
أي أنني لن أخفي عنك شيئاً وسأخبرك بكل ما لدي. قال علي القري:

والله ان اللي سواتك ما نجب احراجيه مير علقنت في ضميري جمرة الفاريه
وش بلا راعي الغنم رخصت عليه نعاجه قام يجلب من ضناينها على الطريقيه
يقصد الأثاث الذي جلبه للبيع. "ضناينها" أي ما يضمن به لنفاسته. قال علي أبو ماجد:

هب يا هالرادو اللي ما تغر امواجهه كيف تدري في سياسة هتتر الجويه
بارك الله باللزوم اللي يسد الحاجه ما نخل بضيننا الحقبا ولا التجديه
لاحظ كيف يوظف علي أبو ماجد لغة نشرة الأخبار في المذيع في قوله: كيف تدري في سياسة هتتر الجويه. الحقبا والتجديه من أنواع الضان الطيبة، أي أنني لم أجلب من أثاثي إلا ما لا أحتاج له من القطع الزهيدة. قال علي القري:

خابر ان اللازم الزم ما يكون علاجيه مير شاعت سنة التأجير والعاريه
لو رهننته عند رجال مثل باناجه انقضى اللازم وحجتكم بهن شرعيه
كذلك يستخدم علي القري لغة نشرة الأخبار في المذيع في قوله: شاعت سنة التأجير والعاريه.

في إشارة إلى أن أمريكا لم تدخل الحرب العالمية الثانية مع الحلفاء بصورة رسمية لكنها وافقت على مساعدتهم عن طريق "نظام الإعارة والتأجير" أي بتأجيرهم بوارج حربية ومعدات أخرى. وقوله لو جعلته عند رجال . . . أي لو استندت من أحد التجار لقضاء حاجتك ورهنت عنده الأثاث

بدلا من بيعه ثم تسترده بعد وفاء دينك حسب ما يسمح به الشرع. قال علي أبو ماجد:
 طاحت المحالة اليسرى على الدراجة والمقام اختل يوم اختلت المقطية
 واستعيب السالف اللي بالسما معجاجة ما ابي اسمي يتضح بالكشف والرفتيه
 البيت الأول الذي يستمد معانيه من أدوات السانية وطريقة المزارعين قديما في متح الماء من
 الآبار يعبر به عن ارتبائه وعدم قدرته على التفكير السليم. والبيت الأخير يعني أنني حاولت حل
 المشكلة دون أن يعرف الآخرون بما أنا فيه فيفضح أمرى لجميع الناس. الرفتيه قائمة البضائع
 والسندات التي تظهر مع كشف الحساب.

وهذه محاوره بين علي أبو ماجد وأحمد الناصر. وتعد وسيمة أبي ماجد في هذه القلطة من
 أجمل ما قيل في معناها:

ياسلام الله على اللي ما وراه طماعه مثل صقر الى اجتمع مع مرشد البذالي
 ذا وانا والله فلا بي خصلة مرتاعه والرها والزود شي ما خطر في بالي
 صقر النصافي ومرشد البذالي من أشهر شعراء الرد في الكويت. يمدحه ولكن يقول إنه ليس
 خائفا منه. فرد عليه أحمد الناصر:

مرحبا باللي يحوش الطايله بذراعاه من جديد ومن قديم وبالزمان التالي
 ما كذبت وكل من سافر يفل شرعاه والسعاده والبخت عند العزيز الوالي
 قال علي أبو ماجد:

خذ شهادة واحد كال الزروع بصاعه ما خبرته غرنى وزنى ولا مكيالي
 انك احسن من عميلك راحله ويضاعه في قفاك اشهر بها لو ما وقفت قبالي
 يشهد له بالتفوق ويقر في البيت الثاني أنه أحسن منه صوتا. قال أحمد الناصر:

أشهد انك ما تخون ولا تبور بضاعه من حسن ذاتك تبي تشهر بطول حبالي
 من يسوم العرف ويعرضه على بياعه وانت كيال المعاني في رخيص وغالي
 قال علي أبو ماجد:

يذكرون البارح انك شاري دراعه واعسى شلأنها تضفي على السروال
 رشحن ياولد ناصر بالخبر هالساعه وانت مالك لك وانا مستغني في مالي
 كان أحمد أراد أن يخطب فتاة أتضح فيما بعد أنها محجرة لابن عمها الذي هدده هو وأبناء عمه
 بأوخم العواقب إن هو تحداهم وأقدم على خطبة البنت أو حتى رأوه في الحارة التي تسكن فيها.
 قال أحمد الناصر:

انت لا تجعل ظنونك كلها بتاعه لقني بالك وابشرح لك سراير حالي
 الجمل خانه زمانه واختلف مرباعه عقب ما هو شيخ روحه له بربع خالي
 قال علي أبو ماجد:

كان وهمتن فانا باقول سمع وطاعه اجزم اني ما دريت بعثرة الجمال
 وش جرى لك يوم جوك اهل الحما فرأعه ما مكنت الا تطبح من رقيع وعالي
 قال أحمد الناصر مظهرا عدم اكتراثه بتحدي أبناء عم الفتاة وأنه استطاع التصرف بما يحقق
 مأربه ويجنبه الخطر:

غصت في غبة بحر وظهرت حص القاعه والسعاده عن شواذيب البحر تبرى لي
 ما جرى خله ومن يدخل عرف مطالعه ما حصل مكسب ولكن حشت راس المال
 قال علي أبو ماجد:

خايف من تبة فيها تروح قلاعاه يوم تمسي به وتصبح كالمليك المال
 يقتلب حالي غرامك مثل سم الساعه ذا وانا ما انذرت نفسي عن خبيث اعمالي

التَّبُّه هي مرة واحدة من مرات الغوص بحثاً عن المحار في قاع الخليج عند صيادي اللؤلؤ. قال
أحمد الناصر ملمحا إلى إعجابه بجمال الفتاة وهو ما دفعه إلى تحدي أبناء عمها وخطبتها:
ويش عذري يوم اشوف البويه اللماعة الفلك يندار والعسره لها حلال
الله اللي ضابط قلب الفتى باضلاعه ما احد يخفى عليه ان الدهر ميال
وهذه محاوره بين علي أبو ماجد ومحمد ابن ثعلي. قال محمد ابن ثعلي:
يقول اللي بيبي بيذا الوسيمه يوم جاه الدور توحوا للوسيمه والسلام فتوح بيباني
أثنيها واغنيها من الماجود والمذخور والى ما جاز هالطاروق غيرناه بالثاني
قال علي أبو ماجد:
هلا يامرحبا ترحيبه ما به ردى وقصور ولو ما لي ذلول تشيل بالطاروق غرضاني
كثير الناس ما يسمع الى شرننا عليه الشور يوهقني وينحش لين بالمحضار خلاني
ولو ما لي ذلول يقصده أن صوته ليس رخيما يصلح للغناء في القلطة. قال محمد ابن ثعلي:
ألى ياليل ياليل السعد ليل لفرح وسرور جمعنا في جماعتنا وشوف القاصي الداني
أشوف الملعبه شعشع جبينه كنه البثور لقيت اللي على الغايه يجي شاناه على شاني
قال علي أبو ماجد:
أنا اشوف السما يكشع شعاعه من شعاع النور على ما قال ابن ثعلي وانا واياه صدقاني
إلى منه تعذر عن لقائها واحد مستور إلى دورتني بين الصفوف البيض تلقاني
يقصد في الشطر الأول من البيت الأخير أن شاعرا كنى عنه أبو ماجد بكلمة "مستور" وهو الذي
يدعوه ابن ثعلي "سليمان في رده عليه" كان أبو ماجد قد اتفق معه لحضور ذلك الحفل والتحاور
لم يحضر سليمان ربما لعذر أو ربما هيبه منه. قال محمد ابن ثعلي:
إلى مني بغيت العب معك ساعه فانا مجبور أكمل لك على الباقي بلا زود ونقصان
أكمل لك على الباقي وانا منكم بعد معذور ولكن ويش اسوي يوم وهقني سليمان
قال علي أبو ماجد:
علامك لا تخلي بالبيوت الواردات فتور ترى الاعذار واجد صك بيبانك وبيباني
على ما قال الاول من بلي يصمل مع الطابور يهوش وينتخي لو هو من اللقوات كرهان
يطلب أبو ماجد من ابن ثعلي أن يسخن اللعب بطرح معاني خفية يتحاوران حولها لتشغل
الجمهور في محاولتهم تفسيرها ومعرفة كنهها وما المقصود بها. فقال محمد ابن ثعلي أنه لا
يريد أن يدخل معه في شد وجذب حتى لا يفسر الحضور هذا المزاح بينهم أنه يعكس خلاف
حقيقي بين الإثنين وهم من منطقة واحدة:
إلى منه بلتن الباليه باقف وانا مصخور ولكن لا يجي من بيننا ركضات شيطان
أخاف ان العرب تركض على صفور مع حمور والى هي ضحكة ويقال شوشات قصمان
فيكرر أبو ماجد قوله بأن القصد هو تسخين الملعبه:
حشا لله انا واياك لا ناحر ولا منحور ولكن نا نشب النار يدفى كل بردان
أنا اعرفك معرفة حق تصمل في شداد الكور ولا عمري شنيت اللي على المطراش خاواني
والأبيات الأخيرة شبيهه بمناسبة أخرى بينهما منها قول ابي ماجد يرد عليه:
عوايدك الجمائل والجماعه ما يعذرون بيونه تشتعل بالمحتضر بينك وبيني
ولكن خل نضو الملعبه يمشي على الهون لاجل وزن البضاعه يستوي بالكفتين

شعر القلطة (التحليل)

لاحظنا في الفصل السابق أن الارتجال في شعر القلطة أمر مختلف تماما عن الارتجال في الشعر الملحمي الذي قامت عليه نظرية الصياغة الشفهية، وأن شعر القلطة لا يحفظ ويروى مثل ما يحفظ ويروى شعر النظم، بل غالبا ما ينتهي وينسى بمجرد الانتهاء من أدائه. سوف نركز في هذا الفصل التحليلي على أهم الفروق بين شعر القلطة وشعر النظم من حيث الشكل والمضمون ومن حيث الوظائف الاجتماعية والسياسية، كما سنحاول رصد انتشار الممارسات الشعرية في الثقافة العربية وتتبع الجذور التاريخية لهذا الجنس الشعري في الأدب العربي.

الرد والنظم

يخطئ البعض في التعامل مع الشعر العامي في الجزيرة العربية، على غزارة مادته وتشعب أغراضه وتعدد أشكاله، كما لو كان جنسا شعريا واحدا غير متمايز. لكن الشعراء والرواة ومتذوقو الشعر في الجزيرة العربية ينظرون إلى شعر القلطة كجنس متميز ومختلف عن الأجناس الشعرية الأخرى، وكلهم على وعي وإدراك بأن هناك جنسين متمايزين من الشعر، جنس يكون فيه النظم سابقا للأداء والرواية ومستقلا عنهما، وهو ما يسمونه شعر النظم؛ وجنس آخر مرتجل يتم فيه النظم أثناء الأداء، وهو ما يسمونه شعر القلطة أو شعر الرد. ولكل جنس من هذه الأجناس مريدوه والشاعر الذي يبرع في واحد منها قد لا يجيد غيره من الأجناس الأخرى. والدليل على إدراك الناس لهذه الفروق أنه لو حدث وتغلب شاعر على آخر في حلبة الرد فإنه لا يحق للشاعر المغلوب أن يقول قصيدة نظم يقتصر فيها من الشاعر الآخر ويهجوّه لأن في ذلك خلطا لا يجوز بين الأجناس الشعرية. وقبل أن نتوغل في بحث هذه القضايا يلزم التأكيد على أنه بالرغم من تمايز هذين الجنسين وتباينهما فإنهما يظلان ينهلان من معين فني مشترك وتوجههما رؤية ثقافية واحدة وهما بذلك تشكلان إرثا أدبيا تربط بين أجناسه وحدة اللغة والمخزون المشترك من الأخيلة والصور الشعرية.

يتمحور التمايز بين شعر القلطة وشعر النظم حول الوظائف السياسية والاجتماعية وحول قضايا الشكل والمضمون وأساليب البدع والأداء ووسائل الحفظ والتداول. على الرغم من انحسار معظم أجناس الأدب الشعبي التقليدي في الجزيرة العربية، نتيجة ما تمر به البلاد من تحول اجتماعي وثقافي وتجاوزها مرحلة الشفاهة إلى مرحلة الكتابة، يظل شعر القلطة محتفظا بشعبيته كوسيلة من أهم وسائل الترويح الجماهيري في المنطقة. وهو فن قائم بذاته، له عشاقه وأساطينه، ويختلف في

وظائفه ومضامينه عن شعر النظم. ويحصل الشعراء البارعون في هذا الفن على مكافآت سخية في حفلات الأعراس وغيرها من المناسبات البهيجة مقابل الترفيه عن الجماهير التي تحتشد للاستمتاع بسماع مبارزاتهم الشعرية. وإذا ما وجد الشعراء جماهير متحمسة من المشجعين، الذين يصطفون واقفين يصفقون بأكفهم ويرددون ما يلقي عليهم من أبيات مرتجلة، فلربما تستمر هذه المبارزات الشعرية حتى بعد الهزيع الأخير من الليل.

وسوف نتحدث الآن بشيء من التفصيل عن الاختلاف بين شعر القلطة وشعر النظم، وقد تطرق لهذا الموضوع من زوايا أخرى ستيف كيتون Steve Caton في حديثه عن الفرق بين الباله والقصيدة بين قبائل اليمن (Caton 1990: 185-96, 256-60).

من المتعارف عليه أن تلقى قصيدة النظم في العادة إلقاء غير منغم؛ أي أنها تُهذَّ هذاً أو تسرد سرداً. إلا أنه ليس من غير المؤلف أيضاً أن تلقى القصيدة منغمة وهذا ما يسمى ديونه. لكن مهما كانت طريقة الأداء، سواء هذاً أو ديونه، فإن أبيات القصيدة يتتابع إلقاءها وراء بعضها بسرعة واحداً بعد الآخر؛ فلا مرددون ولا إقاعات تفصل بين البيت والذي يليه. هذا يعني أن الشاعر لا يستطيع البدع خلال عملية الأداء لأن ليس لديه متسع من الوقت للتفكير بين البيت والآخر. البدع في القصيدة يستحيل أثناء الأداء لذا فهو عملية مستقلة تسبق الأداء. ينظم الشاعر قصيدته عادة بمفرده بعيداً عن الناس. والنظم عملية بطيئة قد تستغرق عدة ساعات وقد تستغرق بضعة أيام، حسب مهارة الشاعر وطول القصيدة وموضوعها وغرضها وغير ذلك من الاعتبارات الأخرى. وقد يمر بعض الوقت ما بين انتهاء الشاعر من بدع قصيدته وما بين إلقائها أمام الناس. خلال هذه الفترة لا يفتأ الشاعر يجيل النظر في القصيدة ويردد أبياتها في ذهنه ليحفظها حفظاً جيداً وربما يدخل عليها بعض التعديلات. وقد يعمد الشاعر إلى عرض قصيدته على المقربين من أصدقائه الخالص لنقدها وتقويم ما اعوج منها قبل إنشادها في المحافل. وحينما يتأكد الشاعر من جودة قصيدته فإنه يتحين كل فرصة لإفشائها بين الناس وإنشادها في المجالس على مسامع الجمهور الذي يتلهف دوماً لسماع القصائد الجديدة الجيدة. ومن كثرة ترديد الشاعر لقصيدته يحفظها الرواة ويتناشدها الناس فيما بينهم ويتذكرونها ويتناقشون فيها حتى تثبت في الذاكرة الجماعية ويكتب لها الخلود. أي أن عمليات البدع والأداء في القصيدة هي في الوقت ذاته عمليات حفظ وتداول تضمن بقاء القصيدة حية في الصدور وعلى الشفاه.

وتكمن أهمية القصيدة في مضمونها وفي الوظائف التي تؤديها والتي يمكننا أن نحددها بما لا يقل عن ثلاث وظائف متداخلة. الوظيفة الأولى وظيفة غائية تعود إلى ذات الشاعر والغاية المباشرة أو الهدف الأساسي الذي يقصده من وراء نظم

القصيدة. قد يكون هذا الهدف ذاتيا بحثا كالتعبير عن المشاعر والشجون والهموم والآمال والآلام أو الفخر وتمجيد الذات، وقد يكون تخليد ذكرى معينة أو حدث جلل، وقد يكون رثاء شخص ما أو مدحه أو هجاءه، وغير ذلك من الأغراض. الوظيفة الثانية هي الوظيفة الفنية والجمالية التي تتمثل في استمتاع الجمهور بسماع أبيات القصيدة. والوظيفة الثالثة والأهم هي ما يمكن أن نسميها بالوظيفة المعرفية التي تتلخص في أن القصيدة وعاء يحتوي تاريخ الجماعة ومعارفها وحكمتها وعصارة تجاربها ورؤيتها في الحياة. وبحكم هذه الوظائف الثلاث وأخرى غيرها فإن مواضيع القصيدة تنحصر منحنى جديا وتصطبغ مضامينها بالصبغة الفلسفية ويغلب عليها طابع الحكمة والموعظة. ومن هنا يحرص الناس على تداول القصائد لأنهم يجدون فيها حفظا لتاريخهم ومعارفهم وتعبيرا عن معاناتهم وتكريسا للفضائل والمثل العليا التي يؤمنون بها وتجسيدا للقيم التي توجه سلوكهم والشيم التي تحكم علاقاتهم فيما بينهم.

وسياق الأداء في قصيدة النظم ليس له متطلبات خاصة، كما أن فرص الأداء ومناسباته لا حصر لها. كلما ضم المجلس شاعرا من الشعراء المرموقين أو راوية من الرواة المتميزين تطلق الناس حوله مطالبينه أن يروي لهم ما يحفظه من قصائده أو من قصائد غيره، وكلما انتهى من قصيدة طلبوا منه المزيد. وعادة ما يؤدي الشاعر قصائده بإلقائها في المجالس حيث يجتمع الناس للسمر والمؤانسة لكن الشاعر أو الراوي قد يكتفي بالأداء لعدد قليل من المستمعين، بل حتى لشخص واحد أو شخصين.

هذا بخلاف ما هي عليه الحال بالنسبة لشعر القلطة. ما يثير اهتمام المتلقي في القلطة ويشد انتباهه لها ليس بالضرورة موضوعها بقدر ما هو مشاهدة الشعراء وهم يمارسون عملية الإبداع ذاتها وطقوس الأداء المصاحبة لذلك. أبيات القلطة، كما سبق القول، ليست من بدع شاعر واحد بل من بدع شاعرين وهي تنظم أثناء الأداء بحيث يمتزج فيها البدع والأداء في عملية واحدة ويستحيل فيها الفصل بين لحظة الإبداع ولحظة التلقي. ونظرا لطبيعة الأداء والسياق الذي تؤدي فيه والوظيفة الترويحية التي تقوم بها فإن أبيات القلطة لا تؤدي إلا مرة واحدة في اللعبة ولا يوجد سياق آخر للأداء غير السياق الإبداعي داخل حلبة الرد. وكل مرة يتبارز شاعران في حلبة الرد فإنه مطلوب منهما إبداع أبيات جديدة ولا يسمح لهم الجمهور بأي حال من الأحوال أن يكرروا ردية سابقة سواء من إبداعهم أو من إبداع غيرهم. كارتفاعية الأداء في شعر القلطة والتركيز على الجو الاحتفالي يحدان من إمكانية وفرص رواية أبيات القلطة بعيدا عن السياق السجالي خارج حلبة الرد. أبيات قصيدة النظم شيء مطلوب لذاته لذا يمكن روايتها وتداولها في ظل مختلف الظروف

والأوضاع. ولا شك أن الإلقاء الجيد في مجلس يضم رواة الشعر وهواته يضفي الشيء الكثير على أجواء القصيدة ويساعد على فهمها وتذوقها. إلا أنه مع ذلك يمكن للمتلقي أن يستمتع بقراءة القصيدة لوحده كمنتج فني جاهز أو يسمعها بمفرده على شريط مسجل. أما أبيات القلطة فهي عنصر من ضمن عناصر أخرى يلزم توافرها مجتمعة لإقامة اللعبة، الحفل. لذلك تفقد هذه الأبيات الكثير من قيمتها حينما تنتزع من سياقها الاحتفالي المسرحي وتفصل عن بقية العناصر الأخرى الملازمة لها.

وحتى لو طلب من شاعر القلطة أن يعيد ردية قالها في وقت سابق فإنه لن يتذكر من أبياتها شيئاً ولو تذكر فلن يتذكر إلا النزر اليسير. ذلك أن الشاعر في حلبة الرد وفي غمرة انشغاله بمتطلبات عمليتي البدع والأداء المتلازمتين ليس لديه فسحة من الوقت وفائض من الجهد ليجيل النظر في الأبيات التي يؤلفها ولا يتسع له المقام ليكررها حتى يحفظها. بل إنه ما يكاد يفرغ من بدع البيت حتى يلقي به على صفوف المرددین لينصرف فوراً إلى بدع غيره. ويكرس شاعر القلطة داخل الحلبة كل ما أوتي من قدرة على التركيز ويحشد كل ما لديه من طاقات ذهنية لمتابعة أبيات خصمه وتحليل معانيها وإيجاد الردود المناسبة لها. ولا يدع التلاحق السريع للسجال بين الشاعرين لأي منهما فرصة لتثبيت أبياتهما في الذاكرة. أما المرددون والجمهور فإنهم بطبيعة الحال أقل انشغالا من الشعراء كما أنهم في غاية التحفز والاستعداد الذهني لتلقي الأبيات التي تصدر من شاعر القلطة. لذا قد يتمكن البعض منهم، خصوصاً من لديهم ذاكرة قوية، من حفظ بعض الأبيات الجيدة من القلطة، لكنه من النادر أن تحفظ القلطة بكاملها. وقد سبق التأكيد على أن القلطة تشكل قطعة شعرية واحدة تتألف من ظفائر مجدولة من الادعاءات والنقائض بين شاعرين أو أكثر. وهذا مما يجعلها أقل تماسكا في بنيتها من القصيدة فتصبح بذلك عرضة للتفتت والتناثر على شكل نتف وشذرات هي في العادة أحسن ما في القلطة من أبيات، أو ما يسميه أصحاب الصنف الزبده أو الثمره أو الزهره. هذا ما كان عليه الوضع في العصور الشفهية التي تفتت فيها الأمية. أما بعد انتشار الكتابة وظهور آلات التسجيل فقد تغير الوضع تماما وأصبحت القلطة بكاملها تحفظ عن طريق التسجيل أو الكتابة.

هذا وتخضع قصيدة النظم لتقاليد راسخة تجعل من السهل تحديد عمودها الشعري وأغراضها ومواضيعها والتي من أهمها الغزل والرثاء والفخر والمدح والهجاء والحكمة والتفكر في أحوال الدنيا وتقلبات الدهر وتسجيل الأحداث المهمة. ومن المؤكد أن اللغة الشعرية التي تنظم بها القصيدة وما تخضع له من مقاييس فنية وجمالية صارمة يجعل منها عملاً خالداً وجليلاً تلهج به الألسن وتشرئب له الأسماع ويتذكره الناس في مجالسهم. غير أن الاعتبارات الفنية ليست إلا وسائل تساعد على ترويح القصيدة وبنها في الناس عبر الزمان والمكان. ودون أن نقصد التقليل من

شأن هذه الاعتبارات الفنية والجمالية فإنه ليس من الشطط أن نؤكد على أن القصيدة تكتسب أهميتها الحقيقية وأسباب خلودها وجلالها من المواضيع التي تنطرق لها والوظائف التي تؤديها، كما سبق وأن ألمحنا. وكما هو معروف فإن الشعر ديوان الجماعة وسجلها التاريخي ودستورها الأخلاقي ومستودع قيمها وعنوان هويتها الحضارية. هذا الدور الذي تقوم به قصيدة النظم والمكانة التي تحتلها في النفوس يفرضان على شاعر النظم قدرا من المسؤولية الاجتماعية والالتزام الأدبي ويحد من حريته، وإن لم يلغها تماما، في التعبير والصياغة وطريقة الطرح وأسلوب التناول.

هذا يفضي بنا إلى جانب آخر من جوانب التمايز والاختلاف بين القصيدة المنظومة وشعر القلطة. شعر القلطة أقرب ما يكون إلى مفهوم الفن للفن، أي الفن الخالص الذي يقصد منه الترويح واستعراض المهارات الشخصية، لذا يتسع فيه المجال للتجديد والتجريب والعبث، وهذا ما سبق أن لاحظناه حينما تحدثنا عن الربط والمعوسر. ومن هذا المنطلق تصبح المعايير التي يقيم على أساسها شاعر القلطة والاعتبارات التي تنبني عليها سمعته وشهرته لدى جمهوره ليست مستمدة من المواضيع التي يتناولها بقدر ما هي مستمدة من براعته في الطرح ومن مهارته في تسخير ما هو متاح له من وسائل وأدوات فنية. وإذا ما ورد استشهاد بأبيات من قصيدة نظم فإن الهدف عادة هو التأكيد على قيمة اجتماعية أو التدليل على صواب موقف أو البرهان على صحة رأي أو ما شابه ذلك. أي أن المحك هو المضمون الأخلاقي والفكري للأبيات. أما في حالة إيراد أبيات من ردية فإن القصد في الغالب هو الإشارة إلى ألمعية الشاعر وحذقه في تصريف الكلام وحسن التخلص ومهارته في الهجوم أو الدفاع وقدرته على المناورة والتكتيك والاستمتاع بما تتضمنه الأبيات من ظرف وطرافة. ومع ذلك لا بد من التأكيد على أنه يستحيل أن تكون هناك ردية جيدة ممتعة ما لم يكن هناك موضوع جدالي، أو معنى كما يقول الشعراء، قابل للقتل والنقض، أي الأخذ والرد والتحاور، بصرف النظر عن الموضوع في حد ذاته ومدى أهميته أو تفاهته. وكما سبق القول، فإنه من المفترض أن يكون كل بيت يورده الشاعر مليان أي يحمل مغزى أو معنى يمكن للخصم أن ينقضه أو يعارضه أو يرد عليه.

والمتعة التي يجنيها الجمهور من شعر القلطة تختلف عن تلك التي يجنيها من قصيدة النظم. ويمكن النظر إلى ميدان الرد على أنه حيز زمني ومكاني مقتطع من الحياة الاجتماعية ينشده الناس للاسترخاء والاستجمام والتحلل مؤقتا من قيود المجتمع وروتين الحياة اليومية. الاستمتاع الجماهيري بشعر القلطة نابع من أن ميدان اللعب أو حلبة الرد منطقة حرة إذا دخلها الشاعر يستطيع أن يقول ما يخطر

على ذهنه، وهذا ما يعبر عنه الشعراء بقولهم إن الملعبه فُحِبَه. يستطيع شاعر القلطة أن يصول ويجول داخل الملعبه وأن يكيل الاتهامات والإهانات للشاعر الآخر حسب الأصول والقواعد المتعارف عليها وأن يقول أشياء يستحيل عليه أن يقولها في أي سياق آخر. وهو بذلك يشبه الملاك الذي يسدد الضربات القاسية لخصمه ويحاول أن يلحق به أبلغ الضرر لكنه خارج الحلبة لا يستطيع أن يمسه بسوء البتة. ولعب الرد مثل غيره من الألعاب له قوانين وأعراف تجيز داخل الملعبه ما لا يجوز خارجها من القول والعمل. ونظرا للطبيعة النزالية الاستعراضية لشعر القلطة ولكونه قائما على أسس التحدي وعلى استراتيجيات الهجوم والدفاع وعلى عنصر المناجزة واكتساح الخصم فإن شعراء القلطة يتحاشون المجاملات ومدح بعضهم البعض. ولا يستسيغ الجمهور القلطة التي تقتصر على تبادل العبارات الودية ويغطي عليها احترام المشاعر وإذا نحي الشاعران هذا المنحى سئم الجمهور وقالوا إن اللعب بارد. صحيح أن الوسيمة عادة تتضمن تبادل التحية بين الشاعرين لكن هذا مجرد مدخل طقوسي سرعان ما ينحرف إلى احتكاك ساخن يتطير منه شرر التحدي الذي يسخن الملعبه ويحمس الجمهور. لذا نجد الشعراء لا يتورعون عن النزول إلى مستويات دنيا من الإسفاف في القول ومن الفحش الجنسي والتجريح الشخصي والتهجم على الشاعر وعلى الجماعة التي ينتمي إليها، ولا ننس كذلك النقد الاجتماعي والسياسي الذي يمارسه الشعراء في حلبة الرد بمأمن من المساءلة والعقاب. يجد الجمهور في هذه الترهات اللفظية والمشاحنات الشخصية وما تضيفه من جو فكاهي كارنفالي متنفسا من ضغوط الحياة الاجتماعية بما تنطوي عليه من مجاملات وكبت وانضباط مرهق في التخاطب والتعامل والسلوك. وتزداد متعة الجمهور كلما كان الشاعر أقدر على الاستفادة من الرخصة المتاحة له في الملعبه للتعبير عن مضامين يخشى الناس أو يخجلون عادة من التصريح بها. ويعجب الجمهور أيما إعجاب بالشاعر الماهر الذي يجيد اللعب بالنار ويسير على حافة الخطر ويرقص ببراعة على شفا المحذور دون أن يقع فيه.

وحرية الملعبه في القلطة لا تقتصر على المضامين الشعرية بل تمتد لتشمل عناصر الأداء وجوه العام. كانت وإلى عهد ليس بالبعيد تغلب على مجتمع البادية سمات البراءة والبساطة والتسامح وكانت النساء لا تجد غضاضة في مشاركة الرجال في حلبة الرد والاندماج في صفوف المرددين ومجاراتهم في التصفيق والإنشاد وهذا ما يسمونه الخليطي. ولإنكاء روح التنافس بين الشعراء وتشجيع صفوف المرددين وإضفاء جو من البهجة على الحفل تبادل الفتيات من بنات الشيوخ وعلية القوم الجميلات ممن تعلق سمعتهن على أي شك أو ريبة بالنزول إلى الملعبه والرقص بين صفوف المنشدين وقد سرحن شعورهن ولبسن أبهى حللهن. ويطلق

على الفتاة التي تنزل إلى اللعبة أسماء عدة تختلف من منطقة إلى أخرى منها السمن، الحاشي، الجلوبة. وفي ذلك الوقت كان حضور تلك الفتيات، مثل صفوف المرددين، من متمات الحفل ولا يتم الفرغ إلا بوجودهن. بل إن الشعراء المتميزين يرفضون النزول إلى اللعبة ما لم يشاهدوا الفتيات بين الصفوف. وحينما تنزل الفتاة إلى الحلبة تحمل في يدها عصا من الخيزران "باكوره" تحركه برشاقة أثناء الرقص وتستعمله كسلاح ضد تحرشات الشاعر الذي ينزل معها إلى الحلبة ويحاول في حركات مسرحية التقرب منها وملاستها. ولا تتورع هذه الفتاة من جلد الشاعر بعصاها جلدًا مبرحا لو تعدى الحدود المسموح بها. وتلعب الرشاقة والبهلوانية وخفة الحركة دورا مهما في محاولة الفتاة والشاعر كل منهما النيل من الآخر، هو باللمس وهي بالجلد. ويصاحب هذه التحرشات الجسدية من قبل الشاعر تحرشات لفظية حيث تشكل الفتاة التي تنزل إلى اللعبة مع الشاعر موضوعا للبدع الشعري. يقال إن أحد الشعراء رفض النزول إلى اللعبة حتى يحضروا فتاة ترقص كالعادة. فأحضروا فتاة لم تكن على المستوى المطلوب من الجمال فقال فيها:

الجلوبه كئنهـا الدبـايه لو تقول بصاع ما نشريها
فأخرجوها من اللعبة وأحضروا بدلا منها فتاتين جميلتين فقال الشاعر:

مرحبا بالنجمة السرايه يوم بانبت والقمر يتليها
هذا القدر من التبرج غير مسموح به بالنسبة لنساء البادية إلا في ثلاثة مواضع:
في لعبة القلطة بالنسبة لقبائل الحجاز وفي لعبة الدحية بالنسبة لقبائل الشمال،
وهذان الوضعان يكادان يكونان متماثلين وسنتكلم لاحقا عن الدحية. كما يسمح للنساء بالتبرج في ساحة الوغى حينما تتناوخ قبيلة مع أخرى ويحدث بينهما ملحمة عظيمة. في المواقع الحربية الكبرى تتبرج بنات الشيوخ ويرسلن شعورهن وتركب كل منهن على جمل يسمى العطفه أو العماريه وترمي بنفسها في مواقع الخطر لتثير حمية فتیان القبيلة وتستصرخهم للدفاع عنها والذب عن شرف القبيلة. ولو سقطت العطفة أسيرة في يد الأعداء لعد هذا خزيا على القبيلة وعارا لا يغسله الدهر. وهذا يفضي بنا إلى نتيجة مؤداها أن تشبيهه ساحة القلطة بساحة الوغى ليس مجرد مجاز لغوي وإنما هو أعمق من ذلك، إنه مجاز ثقافي ونفسي. ولا داعي للاستطراد هنا والبحث في علاقة الشعر بالحرب والسيف باللسان عند العرب (القلم بعد تفشي الكتابة). والنتيجة الثانية هي أن ساحة القلطة، كما سبق أن ألمحنا ساحة حرة يجوز فيها ما لا يجوز خارجها. كذلك ساحة المعركة يسمح فيها بالقتل وممارسات أخرى لا تجوز في أي موضع آخر. أضف إلى ذلك أنه كما يسمح للشاعر بمحاولة التقرب للفتاة ولسها في القلطة يسمح للفارس بتقبيل فتاة يحبها وهو في طريقه إلى المعركة ولا يسمح له عدا ذلك.

سمات التفاخر والتحدي والتهمج التي غلبت على القلطة في السابق لم تكن إلا

انعكاسا لانعدام الأمن نتيجة الوضع السياسي المضطرب الذي كانت تعيشه مجتمعات الجزيرة العربية آنذاك وما يولده ذلك من حالة نفسية تجعل الفرد دوما في حالة تحفز وتوتر. في تلك الفترة لم يكن حمل السلاح أمرا مألوفا حسب، وإنما كان من متممات الرجولة وجزءا أساسيا من زي الرجل البالغ، مثله مثل أي قطعة أخرى من الملابس. فأنت لا ترى الرجل إلا متمنطقا خنجره أو متشحا سيفه أو حاملا باروده، بل حتى في المنام يضاجع المرء سلاحه ولا يفارقه. وكانت طبيعة الحياة الاستنفارية تقتضي من الرجل أن يكون دوما على أهبة الاستعداد للدفاع عن عرضه وحقه باللسان والسنان. يعيش ابن الصحراء حالة صراع مستمر مع الآخرين ومع قوى الطبيعة وظروف المناخ القاسية التي تتحكم بمصيره دون أن يكون له عليها أي سلطان. معيشة الصحراء القاسية تتطلب الصلابة وتنمي الشجاعة وتغذي غريزة التحدي والمقاومة والعناد والاعتماد على النفس. إن غياب السلطة المركزية وطبيعة الحياة البدوية بعدم استقرارها والتنظيم القبلي بهشاشته وتقلبه تفرض على الفرد أن يعيش في حالة نزاع لا ينقطع، ولا نقصد هنا النزاع المسلح فقط وإنما أيضا النزاع القضائي على الموارد والمراعي والحلال والأعراض وغير ذلك من الحقوق المادية والمعنوية والقضايا الخاصة والعامية. وليس أدل على ذلك من ثراء الأعراف القبلية وما يتميز به القضاء عند البدو من تشعب وتعقيد في الإجراءات والمرافعات مما يعمل على كبح جماح العنف وتخفيف حدة التوتر وحقن الدماء.

الصراع القبلي ليست بواعثه العداة المستحکم ولا الرغبة في القضاء على الخصم. إنه صراع من أجل البقاء ومن أجل الحصول على ما يقيم الأود من موارد الصحراء الفقيرة. وعلى هذا الأساس فإن الخصوم لا يتركون بابا إلا طرقوه ولا دربا إلا سلكوه للحصول على مطالبهم بالطرق السلمية والمرافعات القضائية ويحاولون ما وسعهم الجهد مدافعة العنف المسلح وحصر النزاع فيما بينهم على الجانب القولي والحرب الكلامية من شعر وخطابة دون اللجوء إلى سفك الدماء. من هنا كانت تنمية المهارات القولية والكلامية في المجتمعات القبلية لا تقل شأنًا عن تنمية المهارات القتالية وكانت الفصاحة والبيان من أهم مقومات الرئاسة والسيادة وكانت مكانة الشعراء والخطباء لا تقل عن مكانة الفرسان. ولا يخفى ما تتطلبه النزاعات القضائية وكذلك فض النزاعات من رباطة الجأش وسرعة البديهة وحضور الحجة وذراة اللسان وقوة البيان والقدرة على الاستمالة والاقناع، وهذه هي نفس المؤهلات اللازمة لشاعر القلطة المتميز. وقد سبق أن ألمحنا أن شعراء القلطة يشبهون مبارزاتهم الشعرية بالدعاوى الشرعية.

الشعر العربي عموما، عاميه وفصيحه، في عصور الفروسية، سواء العصر الجاهلي أو عصر البداوة القريب الذي سبق تحديث مجتمعات الجزيرة العربية، هو

بطبيعته تحريضي استنفاري نظرا لما كان يؤديه من وظائف اجتماعية وسياسية. ونظرا للدور البارز للشعر العربي على الصعيدين السياسي والاجتماعي فإنه ينتظر من القصيدة أن تؤدي إلى نتيجة وأن تحدث رد فعل فردي أو جماعي. القصيدة العربية ليست تعبيراً عن الذات الفردية بقدر ما هي تعبير عن الذات الجماعية التي تتوجه إليها لتحركها وتؤثر فيها بما تنطوي عليه من تحد أو تهديد أو استفزاز أو استغاثة. ورد الفعل الذي تحدثه القصيدة غالباً ما يتبلور على شكل قصيدة أخرى تخضع لنفس الوزن والقافية من شاعر آخر يعارض القصيدة الأولى أو يناقضها وقد يتفاقم الأمر إلى سلسلة من المساجلات الشعرية بين عدد من الشعراء. ومدى تغلغل السمة السجالية في موروثنا الشعري أمر لا يخفى على أحد. وإنك لتجد الشاعر ينظم القصيدة يكون موضوعها سجالاتاً بين ضدين متنافسين مثل البعير والسيارة أو القهوة والشاي، وهكذا. المعارضات والمساجلات والنقائض هي الحرب النفسية والإعلامية التي تعد عنصراً أساسياً في النزاعات القبلية. وليست القلطة إلا تجسيدا دراماتيكياً لهذه المنازلة اللفظية والمقارعة الكلامية وليست اللعبة التي يتبارى فيها الشعراء بين صفوف المردين إلا محاكاة للميدان الذي يتبارز فيه الفرسان بين صفوف المحاربين. من هذه المنطلقات نرى أن القلطة بكل مضامينها وطرق أدائها تندرج ضمن إرث شعري سجالي النزعة تشكله معطيات الثقافة البدوية الشفهية وتوجهه متطلبات التنظيم القبلي وتلونه ظروف الحياة الصحراوية الشحيحة القاسية.

بعد توحيد المملكة على يد المغفور له جلالة الملك عبدالعزيز، ثم اكتشاف النفط وما نتج عنه من تحول اقتصادي، حدثت تغيرات جذرية في بنية المجتمع السعودي وثقافته وأسلوب معيشته تبعاً لتغير الحياة بمختلف مرافقها وما يصاحب ذلك من تغير في الأذواق والمفاهيم والقيم. من منا لا يدرك الفرق بين كيان سياسي مفكك، وهذا ما كان عليه الوضع في الجزيرة العربية حتى عهد ليس ببعيد، وبين دولة عصرية تحكمها سلطة مركزية قوية.

وفي مقارناتنا بين الماضي والحاضر لا يكفي أن نتوقف على الجانب السياسي الضيق بمفهومه الأكاديمي الحديث والذي يدور حول وجود أو عدم وجود دولة لها سلطة مركزية قوية. ما يهمنا حقيقة هو ما يخيم على هذا الوضع أو ذاك من أجواء ذهنية ونفسية وما يتيح من وسائل للإدراك وآليات للفهم وما يترتب على ذلك من اعتبارات أخرى يصعب حصرها هنا وتؤثر في مجملها على الإبداع القولي ليس فقط من حيث المضمون والجماليات الفنية بل كذلك الوظيفة الاجتماعية للقول والدور الاجتماعي للقائل وطبيعة القنوات والإمكانات والتقنيات المتاحة له للتواصل مع المتلقي وتوصيل إنتاجه له ونوع التأثير الذي يمارسه عليه والرسالة التي يريد أن

يوصلها له. ولا بد أن أستدرك لأؤكد هنا أنني أتكلم عن الدولة والسلطة بالمفهوم النظري المجرد دون الإشارة إلى دولة بعينها وأني أعتبر وجود السلطة والدولة مرحلة من مراحل التطور الحضاري التي تمر بها جميع الثقافات الانسانية والمجتمعات البشرية.

هذا التغيير الذي نتحدث عنه طال بشكل تدريجي شعر القلطة في مضامينه وأشكاله وطرق أدائه وسياقاته الاجتماعية ودوره في المجتمع ونظرة الناس إليه. فقد تحول شيئاً فشيئاً من أداة سياسية واجتماعية إلى نشاط ترفيهي بحت وتحول الدور الاجتماعي لشاعر القلطة من ناطق باسم القبيلة ومدافع عن مصالحها إلى فنان محترف يقبض أجراً مقابل فنه وصار الشعراء يتنافسون على البروز والظهور والشهرة لما يحققه ذلك من عائد مادي ومكانة اجتماعية. بل إن الجماهير في تعصبها أو تفضيلها لشاعر على آخر لم تعد تحتكم إلى معايير قبلية أو إقليمية، كما كان الوضع عليه في السابق، وإنما إلى معايير فنية ومهنية. وشيئاً فشيئاً بدأت الاعتبارات والقيم التقليدية في هذا الفن تنحسر لتفسح الطريق أمام هذه التوجهات الجديدة؛ وهي توجهات لا تروق في مجملها للنقاد التقليديين والمتذوقين من كبار السن ممن يعيبون على الشعراء الجدد الاحتراف وتقاضي الأجور لأنهم بذلك يحطون من قدر هذا الشعر ويضعون أنفسهم في مصاف الفرق التي تستأجر للغناء والرقص في الأعراس وفي الملاهي الليلية. ويقارن هؤلاء النقاد التقليديون بين ما آل إليه الوضع الآن وما كان عليه في السابق حينما كان الشاعر لا يحضر إلى الحفل ليغني ويلعب إلا بعد أن ترفع الصحون وينتهي الناس من الأكل حتى لا يتهم بأنه جاء ليغني مقابل ملء بطنه. بعبارة أخرى؛ يحضر شاعر القلطة إلى الملعب في وقتنا الحالي ليس لأن لديه قضية وإنما لأنه شخص يحترف هذا الفن هدفه إمتاع الجمهور مقابل ما يحصل عليه من أجر. أما شاعر القلطة القديم فإنه يحضر إلى الملعب لأن لديه قضية يريد أن يدافع عنها.

ومهما يَقلُّ أصحاب النظرة التقليدية عن الاحتراف فإنه لا يخلو من الإيجابيات، ولعل من أهمها صقل شعر القلطة وتطويره على الأقل من ناحية الشكل وأساليب الأداء. ولا ننس أن تفرغ الشاعر المحترف لهذا الفن والتنافس المهني والنظرة الموضوعية، بدلاً من النظرة القبلية، للجمهور في تقييمهم للشعراء أمور تساعد على الرقي بمستوى شعر القلطة من النواحي الفنية. كما أن توحيد المملكة تحت سلطة مركزية واحدة وما تنعم به الآن من استقرار سياسي وتآلف اجتماعي من العوامل التي ساعدت على إحداث تغييرات جذرية في المضامين الشعرية حيث لم يعد هناك مجال للتفاخر القبلي والذي كان يعد من أهم السمات الغالبة على شعر القلطة في الماضي وتحول الشعراء إلى بحث مسائل سياسية واجتماعية وقضايا دولية. ومما

ساعد على حدوث هذه التحولات ارتفاع مستوى الوعي السياسي والاجتماعي لدى الشعراء نتيجة التعليم والانفتاح وتأثير وسائل الإعلام الحديثة. يعلق الشاعر شليويح ابن صلاح المطيري على اختلاف مضامين شعر القلطة بين الماضي والحاضر قائلاً:

كنا اولاً نجيب عن امور الجاهليه والمغازي وعن الذابح والمذبوح . تالي تركناها صرنا نجيب معاني من مشاكل المجتمع، نستعرض مشاكل المجتمع اللي نشوفها وننقدها . مثل ما نتكلم الحكومه وتشرح للمواطنين عنها بالراديو والتلفزيون والصحف حنا بالشعار نستعرضها بيننا بالملعبه . وشعار هالوقت معانيهم اغزر والمحاورات هالحين اجمل . قبل فيه حزازات وعداوات ولا زالت نعره الجاهليه في روسنا . اول ما جا الحكم كنا الى تواجهنا حنا وايا شاعر من قبيلة ثانيه جينا المشاكل اللي صارت بيننا حنا واياهم والذبح والمذابح . وهذا كان عندنا هكالحين شي طبيعي . لكن تالي ملينا من هالسوالف وشفنا ان العاقل اليوم هو اللي يترك هكالعلوم الاوله والقوامات . وهالحين حتى لو اضطرينا نبحت الماضي نبخته باسلوب غير الاسلوب الاول، بخفيه وعلى الخفيف.

الرمز في شعر القلطة

من المعروف لدى المهتمين بشعر القلطة أن من أبرز سماته تغلغل الرمز واللغة المجازية أو ما يطلق عليه دَفْنٌ، غَطْوٌ، تلغيم، ترهيم وغيرها من المصطلحات الدارجة التي يدل تعددها على غلبة هذه السمة وأهميتها. ويلجأ الشعراء إلى أساليب التعمية هذه إما لتحدي بعضهم البعض في قوة الفهم وسعة الإدراك أو لبحث مواضيع خاصة فيما بينهم والتحاور فيها دون تمكين الجمهور أن يعرف بالتحديد موضوع المحاوره وفهم المعنى المقصود. لكن مهما كان البيت غامضاً فإنه لا بد أن يكون قابلاً للتفسير بشكل أو بآخر. وهناك طريقتان على الأقل أمام الشاعر لتغليف معنى أبياته؛ إما الإغراق في الرمزية والمجاز أو بالحديث من طرف خفي عن حادثة لا يعرفها إلا هو وربما خصمه الذي يقف أمامه. أي أن غموض الصياغة والتعمية اللغوية وتغليف المعنى ليست هي العوائق الوحيدة أمام فهم أبيات القلطة. من أهم معوقات الفهم عدم توفر الخلفية الضرورية والمعلومات الكافية عن القضية التي يتحاور حولها الشاعران. وقد ازدادت حدة هذه المشكلة بعد أن تعددت المصادر التي يمكن أن يستقي منها الشعراء مواضيعهم بما في ذلك أحداث السياسة العالمية والقضايا التي تطرحها وسائل الإعلام المختلفة. في الماضي كان الشاعر والجمهور غالباً ينتمون إلى نفس البيئة الاجتماعية المحدودة والمحيط الجغرافي الصغير سواء بانتمائهم إلى قبيلة واحدة أو إلى منطقة واحدة والأحداث التي يمكن أن يتناولها الشعراء محدودة وتدور في المحيط الضيق ويتداولها الناس فيما بينهم والجميع على علم بها. هذه الخلفية المشتركة تسهل على المتلقي ذي الفكر الثاقب النفاذ من خلال

غشاء الرمز الرقيق والمجاز الشفاف إلى هدف الشاعر وما يقصده بأبياته. أما الآن فقد اندرج شعر القلطة ضمن الثقافة الجماهيرية الاستهلاكية ولم تعد هناك وشائج اجتماعية أو روابط شخصية مباشرة بين الشاعر والجمهور. حينما سألت محمد ابن صلاح المطيري عن وجهة نظره في هذ المسائل أوجز لي رأيه كما يلي:

أول من يوجّه الشاعر على القبيلة البيت انكباء القبيلة يعرفون البيت أنه موجّه على المعنى الفلاني؛ اما وجه مسلوب، او حرمة صاير عليها قضيه، او ضيف صاير عليه اهانه. على طول من يوم يبدي الشاعر بأي معنى يعرفونه كبار القبيلة وياخذون ويردون فيه. المعنى معروف عند القبيلة. والآن شعرانا الموجودين صاروا يجيبون فيما بينهم أغاز مع ممارستهم لها هم انفسهم فهموا غايات بعضهم. أما تأويلات الجمهور الآن، كل التأويلات اللي تؤل في وقتنا الراهن بعيدة عن معنى الشاعر اللي هو يقصد. جمهور المحاوره الآن خليط. من أول جمهور المحاوره من القبيلة انفسهم ويعرفون كلمة الشاعر من يوم ينطق بها، يعرفون وش مغزاه. اما الآن الجمهور خليط يخوضون في البحور، وش يقصد الشاعر فلان والا الشاعر فلان، بس ما احد عنده علم يقين. كلها تأويلات بعيدة عن الهدف. والشاعر لو نشدوه ما يعلمهم بالحقيقه. لكن الآن خليط الملعبه بالزمان هذا ما يعرف خصوصيات الشعرا ولا يعرف المعاني اللي هم يلغزون فيها ويتراودونها بينهم. واللي ما يعرف السالفه اللي يبني عليها الشاعر معناه في القلطة، يعني مثل ما تقول الشخص اللي من خارج المنطقه ولا يعرف المشاكل اللي تدور فيها يمكن ما يطيح على معنى الشاعر. ويمكن ما يعرف معنى الشاعر الا ربعه الخاصين. لكن باقي الجمهور يتقبل المعنى وكل يفسر البيوت على هواه وعلى حد عرفه.

وشعراء القلطة المحدثون أصبحوا يعولون كثيرا على خاصية التعمية التي أصبحت من أهم ملامح التجديد في شعر القلطة. وهناك بعض النماذج الحديثة من شعر القلطة على درجة من الغموض بحيث يستغل فهمها ويستعصي تفسيرها ويستحيل تلبيسها أي معنى مقبول. وقد أدى هذا إلى ظهور جدل مثير حيال هذه القضية بين هواة شعر القلطة. فمنهم من يرى أن هناك تواطؤا من قبل الشعراء ومؤامرة لإيهام الجمهور بأن أبياتهم تحمل معاني عميقة بينما هي في حقيقة الأمر لا تحمل أي معنى. ومهما ادعى هؤلاء الشعراء أنهم يفهمون بعضهم البعض فإنهم في واقع الأمر يتظاهرون بذلك لأنه ليس هناك معنى ولا قضية ولا فهم مشترك بينهم. وهذا في نظر البعض من سلبيات الاحتراف في القلطة وتحولها إلى مهنة مربحة. الاحتراف حول شعراء القلطة إلى طبقة مهنية تحاول حماية مصالحها وتحيط مهنتها بهالة من الغموض والسرية تسمح لهم بممارسة التضليل والإيهام. الاحتراف قد يدفع بالشاعر للنزول إلى الملعبه في ظل ظروف غير مواتمة ومع عدم توفر الدافع الذاتي والرغبة الحقيقية ودون وجود معنى أو قضية قابلة للأخذ والرد. ليس أمام الشاعر في مثل هذه الحالة إلا أن يعتذر ويحرم نفسه من المكافأة، وهذا ما يتنافى مع مبدأ الاحتراف، أو أن ينزل إلى الملعبه ويحاول جاهدا مع شيء من التمويه والتظاهر أن يقوم بالواجب المطلوب على أي وجه ويفي بالتزامه المهني على أي شكل.

ويمارس الشعراء هذه الأساليب وهم يراهنون على جهل السواد الأعظم من الجمهور وعلى عدم جرأة القلة العارفة على الإفصاح عن رأيهم الصريح في أبيات هؤلاء الشعراء وعن شكهم في قيمتها الفنية وأنها مجرد فقاعات كلامية لا تحمل من مقومات الشعر إلا الوزن والقافية.

واستقبال الجمهور، خاصة الدهماء، لأبيات الشاعر وتقييمهم لها يعتمد في كثير من الأحيان على صورة الشاعر في أذهانهم. إذا كانوا يعتقدون أنه شاعر قوي وقدير فإنهم يلبسون أبياته معاني عميقة ويرون أنها قمة الإبداع حتى ولو كانت في حقيقة الأمر خالية من المعنى وسطحية. وبعض الشعراء يعيشون على سمعة زائفة خلقها لهم ناس قد تنقصهم المعايير الصحيحة للتقييم.

الإغراق في الرمزية والغموض المستغلق أو تصنع الغموض للتستر على الخواء في المضمون الفني والمعنوي لا بد وأن يؤدي في النهاية إلى عزل الشاعر عن جمهوره وهدم جسور التواصل فيما بينه وبينهم. أما الغموض الشفاف المحمل بالإيحاءات والمعشوق بالأصداء والتداعيات فإنه يضيف على الأبيات رونقا وبهاء يبهر المتلقي ويدفعه إلى ترديدها لتدبرها وتذوقها. وغالبا ما يحتدم النقاش بين هواة هذا اللون الشعري في محاولة تفسير بعض الأبيات الغامضة وتحليلها. وليس بالضرورة أن يكون التفسير مطابقا تماما لما في ذهن الشاعر، وإنما يكفي أن يكون تفسيرا مقبولا وملائما. وكلما كثر الجدل حول الأبيات كلما ثبتت في الذاكرة الجماعية وراجت بين الناس وراج معها اسم الشاعر. لذا فإن الشعراء قلما يفصحون للسائل عن المعنى الذي يرمون إليه، بل يتركون الناس في حيرة وانشغال يلهجون بهذه الأبيات ويرددونها فيما بينهم، وهم بذلك يطبقون مبدأ "ويسهر الخلق جراها ويختصم". وكثيرا ما تتحول عمليات التفسير إلى عمليات إسقاط بحيث لا تعبر عما يشغل ذهن الشاعر بقدر ما تعبر عما يشغل ذهن المتلقي ويستحوذ على فكره ومشاعره. وربما يمكن الاستفادة أحيانا من هذه التفسيرات في رصد الهاجس الشعبي والتوجس العام حيال بعض القضايا الحرجة أو الأحداث الجسيمة التي تمر بها البلاد على الصعيدين السياسي والاجتماعي، مثل أحداث حرب الخليج أو حادثة دخول جهيمان الحرم المكي. يقول الشاعر شليويح ابن شلاح:

البيت القوي معناه يركب على أربعة وجيه أو أكثر. هذا اللي يسمونه البيت الوسيح أو المليان.
البيت المليان مثل شلفا ذياب اللي ما تطيح الا بلحم. لازم انه على معنى. ولو ما عرفت السالفه
تقدر توول المعنى على مشكله ثانيه بالمجتمع. ولا يستغرب ان كل واحد يفسر البيت ومعناه على
طريقة تختلف عن غيره. ميزة البيت القوي ان كل يقدر يلقي له تفسير خاص. ميزة المحاوره
الجيدة ان يكون فيها غموض علشان يكثر الجدل عند التفسير ويجي للمحاوره ذوق. المعنى
الواضح ما له ذوق.

وليست الاعتبارات الفنية وحدها أو الرغبة في تحدي فطنة الخصم أو التستر

على خواء الفحوى هي الدوافع الوحيدة التي تحدو بالشاعر إلى توظيف الغموض. فقد تكون هناك أسباب شخصية أو اجتماعية أو حتى سياسية لا تسمح للشاعر بالمجاهرة والتصريح فيلجأ إلى الرمز والتلميح ليعبر عما يريد دون أن تقام عليه الحجة أو الدليل. إن توظيف الرمز عند شعراء القلطة المحدثين ليس مجرد علامة من علامات التطور الفني لهذا الجنس الشعري. الأهم من ذلك أنه مؤشر على عمق التحولات التي طرأت على البنية السياسية والاجتماعية مما جعل التطرق إلى المواضيع التي اعتاد شعراء القلطة على طرقها وبنفس المباشرة والوضوح أمراً متعذراً. وتوضيح هذه المسألة يحتاج إلى شيء من التفصيل.

مع غياب السلطة المركزية بأيديولوجياتها المبلورة ومواردها البشرية والمادية يتعذر وجود هيئات رقابية وأذرة أمنية ومؤسسات للتوعية والتثقيف تتغلغل في النسيج الاجتماعي وتلتزم الجميع العيش والتعايش وفق معايير دينية وأخلاقية واضحة المعالم ومواقف سياسية واجتماعية مقننة وخاضعة لأنظمة وقواعد مكتوبة ذات صبغة رسمية. انعدام سلطة الدولة يعني تعطيل آليات التوعية والتثقيف من جهة وانعدام وسائل الضبط الرسمية والرقابة من جهة أخرى. وهذا يعني سقف أعلى ومساحة أكبر للحرية الفردية في القول والعمل. الحرية التي تنشأ في رحم الفوضى نتيجة لانعدام الضوابط غير تلك التي تنبعث وتقوم لتتوج مراحل من التطور الحضاري والنضج الفكري والسياسي. الحرية الفردية النابتة في أرضية الجاهلية الدينية والأخلاقية وفي ظل الوحشية الثقافية والسياسية، حرية البراءة والبساطة والحياة على الفطرة والسجية، شيء مختلف عن الحرية الشخصية القائمة على صرح فكري متين وعلى قناعات واعية تسندها تضحيات طويلة.

ولا يزال كبار السن بيننا يذكرون عصور البراءة والبساطة حينما كان العرف الاجتماعي والوازع الذاتي من أهم العوامل الكفيلة بفرض النظام الاجتماعي والالتزام الأخلاقي. في ظل الفوضى السياسية يصبح الحصول على الحد الأدنى من الأمن والسلام في حياة الإنسان اليومية مرهون ببذل الحد الأقصى من التسامح والتغاضي والصبر والاحتمال. كان الناس يعيشون حالة خوف مزمن من الأعداء ومن قسوة الطبيعة. هذه الحياة التي تقوم على الصراع والمكابدة تنمي في الفرد الحس الخفي الذي يستطيع بواسطته تقدير المواقف ومعرفة الحدود القصوى التي يمكنه الوصول إليها للحصول على حقه على ألا يتعدها إن هو لا يريد تفجير صراعه مع الآخرين والدفع به إلى هاوية الدمار.

ولا أجد وسيلة لتوضيح مفهوم البراءة الذي أتحدث عنه أفضل من ضرب الأمثلة المقتطفة من ممارسات الناس العادية وسلوكياتهم في حياتهم اليومية. كان أمراً مألوفاً أن ترى أما تكشف صدرها وتخرج ثديها من فتحة جيبها لترضع ابنها في

مكان عام دون أن تلفت الأنظار أو تثير دهشة أو اعتراض أي أحد، وهذا منظر يصعب تصور حدوثه الآن. كان الناس في أحاديثهم اليومية العابرة لا يجدون غضاظة في تداول ألفاظ واضحة في مدلولاتها الجنسية وصريحة في إشاراتنا إلى أعضاء ووظائف جسدية يتحاشى الناس الآن إدراجها على ألسنتهم وكانت هناك مواقف لا يتحرج فيها الرجل من تعرية جسده أمام أقرانه وذلك في حالة السباحة مثلا أو عند القيام بغزوة تسللية في ظلام الليل. وهناك أمثلة أخرى عديدة على هذه الوتيرة يمكن إيرادها وكلها في رأيي شواهد على البراءة الجنسية وليس الحرية الجنسية. لو استعرضت الأهازيج التي حفظناها من سني الطفولة لوجدنا معظمها لم تعد في وقتنا الحاضر تليق بالأطفال. إنها نفس الأهازيج التي تعودنا على ترديدها "عندما كنا صغارا" وحفظناها من أمهاتنا وأبائنا، والآن ها نحن لا نستطيع تلقينها لأطفالنا. أينما وجهت في فضاءات هذا الموروث تجد إحياءات جنسية أو ما يشير إلى الأعضاء التناسلية أو إلى الخارج من السبيلين. من الحكايات إلى الألفاظ إلى العضلات اللفظية التي يفترض أنها تعود على فصاحة اللفظ وذراة اللسان. كان أجدادنا في أحاديثهم اليومية العابرة لا يجدون غضاظة في تداول ألفاظ واضحة في مدلولاتها الجنسية وصريحة في إشاراتنا إلى أعضاء ووظائف جسدية يتحاشى الناس الآن إدراجها على ألسنتهم. حتى في السياسة كنا أبرياء. حينما يدخل شيخ كبير السن "شايب" على مسئول كبير المنصب ويخاطبه بصراحة مع شيء من خشونة الألفاظ فإن الباعث لذلك ليس الوعي السياسي وإنما التعامل الفطري البريء. ومن منا لم يجد نفسه في يوم من الأيام يقف محرجا أمام صراحة كبار السن من ذويه ومعارفه.

ولا شك أن وجود سلطة مركزية قوية تتمثل في قيام دولة وكيان سياسي إن لم تضيق حدود الحرية في التعبير الفني فإنها تسعى ما وسعها الجهد لتقنيه وتحديد وسائله وأهدافه، ولو أمكن تسخيرها لتوطيد وجودها وتحقيق أهدافها. وبدلا من أن يجرم نفسه ويتحدى منطق السلطة وقانون الدولة يلجأ الفنان الذكي إلى الرمز ليصرف الانتباه عن المضمون المبطن لرسالته الفنية إلى مضمون آخر واضح لكنه ليس هو المقصود. والرمز وفق هذا المفهوم عبارة عن قفزة نوعية تنبعث من المجاز الذي يعد أداة من أدوات البلاغة القولية والجمال الفني.

ونشوة فك الرمز أعظم من نشوة فك المجاز لأن فك المجاز أسهل ولأن تبطين المعنى أو تغليفه مجازيا لا يعدو أن يكون عملية فنية بحتة لا تنطوي على أية مجازفة من قبل القائل أو تحد لأي سلطة. النشوة هنا مصدرها كشف المعنى المقصود واستجلاؤه. إنها لذة الكشف لا غير. أما بالنسبة لفك الرمز فإنه إضافة إلى لذة الاكتشاف، التي هي أعظم لأن الرمز أصعب نسبيا، هناك الإعجاب بشجاعة القائل

وبمهارته في إخفاء قصده وتغليف القضايا والمعاني التي لا ترضاهم رقابة السلطة وربما تتعارض مع سياسة الدولة ومع الموقف الرسمي. وظيفة الرمز هنا ليست فنية فقط، إنها نوع من الاحتراز الذي يمارسه القائل ليجنب نفسه المساءلة ويستطيع في الوقت نفسه تمرير رسالته، على ما فيها من مشاكسة، وبتها بين الجماهير. يفرغ الفنان الماهر رسالته في وعاء رمزي يستحيل معه إدانته وإقامة الحجة عليه بشكل قاطع نظرا لتضارب التفسيرات وتباين التأويلات للعمل الفني المتميز. وتتعاظم النشوة بتعدد التفاسير وتباين طرق الفهم وما يسفر عنه ذلك من نقاش وسط الصفة من المتلقين وما يفضي إليه ذلك من جدل وردود فعل متضاربة.

والنشوة في ساحة القلطة مشتركة بين الشاعر وجمهوره. الشاعر يأخذ الزهو والإعجاب بالنفس حينما ينجح في تغليف معناه ولكن بدون طمس معاله تماما والمتلقي تأخذه الدهشة والإعجاب بالنفس حينما يستطيع أن يهتك حجب الرمز ويغوص على لؤلؤة المعنى. وبحر الرمز أعمق من بحر المجاز والإبحار فيه أصعب وتشعباته يتوه فيها من لا يجيد الغوص ويفرق فيها من لا يجيد العوم. الشاعر البارع في استخدام الرمز والمتلقي الحاذق في فك مغاليقه يحسان بأنهما أعضاء في ناد صغير من النخبة المختارة لأنه كلما صعبت المهمة كلما تطلب القيام بها موهبة أقوى وفهم أوسع وخبرة أغزر ومراس أشد. وهذه أمور بحكم طبيعة البشر لا تتوفر إلا لدى نسبة قليلة منهم. إنها مرحلة متقدمة من مراحل التطور الفني لا يرتاد مناهاها ويجوس مجاهلها إلا النخبة المتميزة من الرواد الجريئين الذين تمكنوا بمواهبهم وخبراتهم من تجاوز المرحلة التقليدية التي يألفها عامة الناس ويتزاحم حولها الدهماء.

وتبقى ساحة الفن عموما، وما يعنينا هنا تحديدا هو القلطة، ساحة لممارسة حرية التعبير تضيق حدودها وتتسع وفق المعطيات والظروف السياسية والاجتماعية. المبدع الأصلي قد يتمكن من تكوين قاعدة جماهيرية يتسبج بها وتدافع عنه وتحميه. ويبدو الأمر كما لو كان هناك ميثاق مبطن بين المجتمع بمختلف أجهزته وكياناته وبين الفنان الجماهيري يسمح له بممارسة قدر من حرية التعبير شريطة توظيف أدواته الفنية باقتدار بحيث يطفى البعد الفني الشكلي على الرسالة التي يحملها نتاجه الفني، أو على الأقل يتوازن معها.

وحينما نتحدث عن التجديد في شعر القلطة فإنه لا بد من إيراد اسم الشاعر مطلق الثيبتي الذي يحمل رسالة ماجستير في الأدب من جامعة مانتشستر البريطانية وكانت رسالته عن الشعر الحجازي المعاصر. ومطلق ليس الوحيد من بين شعراء الرد الذي يحمل شهادة عليا بل هناك غيره الكثير ممن ساهموا في تطوير هذا الفن وتجديد أساليبه. لكن يبقى مطلق علامة بارزة في هذا الميدان وإليه يعود

الفضل في إبعاد جو المحاورات الشعرية عن المشاحنات القبلية والهجاء وإثارة النعرات التي تثير القبائل بعضها ضد بعض. ومعظم شعراء الرد الذين قابلتهم يعترفون بأن مطلق كان له دور واضح في رفع مستوى شعر القلطة إلى معانٍ أسمى وأفاقٍ أوسع مثل معالجة القضايا السياسية والاجتماعية. كما أنه أحياناً بعض الألحان القديمة الدارسة بالإضافة إلى ابتداء أشكال جديدة. ويعد مطلق من أبرع شعراء القلطة في توظيف الرمز وتغليف المعنى. يقول عن استراتيجيته في هذا الخصوص:

الجمهور لازم يعرف لكن ما لازم يعرف كل شيء. أنا ليا بدعت القاف لازم افتح لهم الباب واضيء لهم المدخل، اوريهم الطريق، امسكهم طرف الخيط، بعدين هم على كيفهم. انت الى بغيت تعرف المعنى المطروح بالرديء عند الشعار الكبار اصحاب المعاني اللي يناقشون قضايا فانت تسمع للوسيمة والبيتين او الثلاثة اللي بعدها. هذا هو المفتاح. بعدين لازم الشعارين يغطون المعنى ويدخلون في تفريعات من شان يتوهون الناس اللي ما ودهم يفوضون على معناهم لأنه قد يكون بين الجالسين اشخاص الشعرا ما بيونهم يعرفون معناهم. لكن كل شي يتبع البيوت الاوله. وبعض المرات الشعارين يمشون في نفس الطريق وانت معاهم، ما دام دخلوك في البداية مع الباب فانت ماشي معاهم. لكن هم في بعض الاحيان ما بيونك تمشي معاهم، فيه اشيا بينهم انت ما بيغونك تطيح عليها. من شان يتوهونك يقومون يطعون هم من الطريق هذا ويخلونك انت ماشي فيه لحالك. تحسب انك ماشي معاهم بس انت تمشي لحالك لأنهم هم طلوعوا من الطريق الاول وخشوا طريق ثاني انت ما تدري عنه. او يمكن انهم يموهون عليك يخلونك تحس انهم طلوعوا من الطريق الاول ودخلوا طريق ثاني ويتوهونك ثم يرجعون لطريقهم الاول. يعني يصرفون ذهنك لأشياء أخرى بعدين يعودون يبحثون الموضوع اللي يخصم هم.

الارتجال في الشعر العربي

المبارزات الشعرية فن واسع الانتشار في أرجاء المشرق العربي وإن كان يوجد تحت أسماء مختلفة كالزجل في بلاد الشام شمالاً والباله في اليمن جنوباً (Caton 1990: 79-108). وقد تختلف تفاصيل الأداء في هذا الفن من مكان إلى آخر لكنه عموماً يقوم على عناصر الارتجال والغناء والتحدي والتضاد. ففي الزجل في لبنان أو فلسطين مثلاً نجد الشعارين المتبارزين يتبنى كل منهما قضية هي نقيض القضية الأخرى التي يتبناها الشاعر الخصم ويحاول كل منهما إثبات صحة موقفه وعدالة قضيته؛ فأحدهما قد يتبنى قضية القلم والآخر قضية السيف، أو الليل والنهار أو الحرب والسلام أو الحبس والحرية أو السمراء والبيضاء، وهكذا. وشاعر الزجل في بلاد الشام أو الباله في اليمن، مثل شاعر القلطة، يستعرض مهارته ويحاول كسب الجولة والتغلب على خصمه بطرح الألغاز التي يصعب حلها أو بتعمية المعاني أو بتعقيد الوزن والقافية. وتتميز هذه المبارزات أينما وجدت بما يتوفر للشعراء فيها من حرية التعبير والخوض في قضايا وأمور لا يسمح البحث فيها في غير هذا الموقف.

هذا الانتشار الواسع وهذا الثراء في الشكل والمضمون أوضح دليل على أن فن المبارزات الشعرية فن عريق يضرب بجذوره في أعماق التاريخ. ولا شك أنه مر بمراحل من التطور قبل أن يتبلور ويستقر على الوضع الذي هو عليه الآن ويصل إلى هذا المستوى من الصقل والتهديب في الشكل والمضمون والأداء. ومن الصعب تحديد بدايات فن المبارزات الشعرية وتتبع مراحل تطوره، خصوصا في غياب التدوين حينما كانت المنطقة العربية، وخصوصا جزيرة العرب، تعيش عصور المشافهة. ومما يزيد الأمر صعوبة أن شعر المبارزات ليس شعرا يحفظ ويردد مثل القصيد. وحينما نسأل الإخباريين عن بدايات هذا الفن يؤكدون بأنه قديم جدا لكن ما منهم من يستطيع إيراد أي تفاصيل بهذا الشأن. وحينما نلح في السؤال يوردون أسماء شعراء لا يزالون على قيد الحياة أو لم تمض مدة طويلة على وفاتهم. ولا مناص لنا حينما نحاول التأريخ لهذه الظاهرة أن نعول على نماذج مبتسرة وشواهد ضئيلة غير موهلة في القدم.

ولم أجد في مصادر الشعر الجاهلي إلا إشارة واحدة لما يمكن اعتباره مثالا لهذا اللون وذلك في ديوان امرئ القيس الذي حققه محمد أبو الفضل إبراهيم حيث أورد محاوره بين امرئ القيس وعبيد بن الأبرص (إبراهيم ١٩٦٩: ٤٦١) جاء فيها:

ع: ما حبة مينة أحييت بميتها	رداء ما أنبتت سنا وأضراسا
ق: تلك الشعيرة تسقى في سنابلها	فأخرجت بعد طول المكث أكداسا
ع: ما السود والبيض والأسماء واحدة	لا يستطيع لهن الناس تمساسا
ق: تلك السحاب إذا الرحمن أرسلها	روى بها من حول الأرض أيباسا
ع: ما مرتجات على هول مراكبه	يقطعن طول المدى سيرا وإمراسا
ق: تلك النجوم إذا حانت مطالعها	شبهتها في سواد الليل أقباسا
ع: ما القاطعات لأرض لا أنيس بها	تاتي سراعا وما يرجعن أنكاسا
ق: تلك الرياح إذا هبت عواصفها	كفى بأذيالها للترب كناسا

إلى آخر المحاور التي اقتبسها المحقق من كتاب الأغاني. وليس من المستبعد أن يكون هذا من الشعر المنحول. إلا أنه حتى لو افترضنا أن هذه المحاور منتحلة فإنها تشير إلى أن شكلا من أشكال شعر المحاور كان قديما قدم انتحالها ولا بد أنها انتحلت وفق نموذج متعارف عليه ومتوارث من قبل. والمصادر التي أوردت هذا المثال لا تورده أي معلومات عن ظروف الأداء ومناسباته وملابساته؛ أي هل كان هناك جمهور وصفوف من المرددين وهل أقيمت في حفل عرس أو ختان؟ ومن الملفت للنظر في هذا المثال أن عبيد بن الأبرص يطرح ألغازا على امرئ القيس الذي يقوم بحلها. ويورد أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني محاوره شعرية بين حماد الراوية وأبي عطاء السندي يطرح فيها حماد ألغازا يقوم أبو عطاء بحلها. وكان قصد حماد الاحتيال على أبي عطاء ذي الأصل السندي ليقول كلمات تبين عجمته وعيبه اللفظي

في نطق بعض الكلمات العربية. يقول أبو الفرج:

أخبرني الحسن عن أحمد بن الحارث عن المدائني أن يحيى بن زياد الحارثي وحمادا الراوية كان بينهما وبين معلى بن هبيرة ما يكون مثله بين الشعراء والرواة من النفاسة، وكان معلى بن هبيرة يحب أن يطرح حمادا في لسان شاعر يهجوّه. قال حماد الراوية: فقال لي يوما بحضرة يحيى بن زياد: أتقول لأبي عطاء السندي أن يقول في زُجّ وجرادة ومسجد بني شيطان؟ قال: فقلت له: فما تجعله لي على ذلك؟ قال: بغلتي بسرجهما ولجامها. قلت: فعدّلها على يدي يحيى بن زياد. ففعل وأخذت عليه موثقا بالوفاء. وجاء أبو عطاء السندي فجلس إلينا وقال: مرهبا مرهبا هياكم الله. فرحبت به وعرضت عليه العشاء فقال: لا حاجة لي به وقال: أعندكم نببذ؟ فأثناه بنبذ كان عندنا فشرب حتى احمرت عيناه واسترخت علابيه، ثم قلت: يا أبا عطاء إن إنساناً طرح علينا أبياتا فيها لغز ولست أقدر على إجابته البتة، ومنذ أمس إلى الآن ما يستوى لي منها شيء، ففرج عني، قال: هات، فقلت:

أبن لي إن سـئلت أبا عطاء يقينا كيف علمك بالمعاني
فقال:

خبير عالم فاسأل تجدني بها طبعا وأيات المثاني
فقلت:

فما اسم حديدة في رأس رمح دوين الكعب ليست بالسنان
فقال أبو عطاء:

هو الزز الذي إن بات ضيفا لصدرك لم تزل لك عولتان
قلت: فرج الله عنك، تعني الزج. وقلت:

فما صفراء تدعى أم عوف كأن رجيلتيها منجلان
فقال:

أردت زراة وأزن زنا بأنك ما أردت سوى لساني
قلت: فرج الله عنك وأطال بقاءك، تريد جرادة وأظن ظنا. وقلت:

أتعرف مسجداً لبني تميم فـويق الميل دون بني أبان
فقال:

بنو سـيطان دون بني أبان كـقرب أبـيك من عبـد المدان
قال حماد: فرأيت عينيه قد احمرتا وعرفت الغضب في وجهه وتخوفته. فقلت: يا أبا عطاء هذا مقام المستجير بك، ولك النصف مما أخذته. قال: فأصدقني، قال: فأخبرته فقال لي: أولى لك قد سلمت وسلم لك جعلك خذه بورك لك فيه ولا حاجة لي فيه، فأخذته وانقلب يهجو معلى بن هبيرة (أصفهاني ١٧/١٩٨١ : ٢٤٩-٥٠).

ومعلوم أن التلغيز كان يحتل حيزا ملحوظا في شعر القلطة، وحتى عهد ليس ببعيد كان طرح الألفاظ شائعا كجزء من العملية التعجيزية حينما كانت نظرة الشعراء والجمهور تجاه هذا الفن مختلفة عما هي عليه اليوم. كان شعر القلطة في الأزمنة السابقة وسيلة للتعبير الصريح المكشوف عن مشاعر العداة والتحدي والتحقير والتشهير والإصرار على التسيد والتفوق وعلى اكتساح الخصم وإذلاله أمام الجمهور وكانت القلطة أقرب إلى الملاسنة منها إلى المساجلة. وهذا يذكرنا بشعر النقائض الذي شاع في صدر الإسلام ومن أشهر فرسانه جرير والفرزدق والأخطل والراعي النميري وعمر بن لجأ التيمي وأبو النجم والعجاج. ويتفق شعر النقائض مع

شعر النظم في البناء الفني والشكل العام لكنه يتشابه مع شعر القلطة من حيث الوظيفة الترويحية وكارنفالية الأداء وسياقه الجماهيري. وخير من تحدث عن الخاصية الشعبية لشعر النقائض وسياقه الأدائي هو الدكتور شوقي ضيف الذي قال عنه في كتابه الشعر وطوابعه الشعبية على مر العصور إنه كان "ملهة للشعب". يقول الدكتور ضيف إن "جمهور البصرة في سوق المربد وكذلك جمهور الكوفة في سوق الكناسة كانا يتحلقان حول الشاعرين المتناقضين للفرجة عليهما وللهو والتسلية. ويورد عليهما الشاعران من الهجاء المقذع الساخر ومن الفكاهات اللاذعة ما يجعلهما يفرقان في الضحك. وكثيرا ما يفضي الجمهور إلى التصفيق حين يعجبه بيت عند الشاعر، وقد يفضي إلى الصفير والصياح. وعلى هذه الشاكلة كانت النقائض فنا يراود به تزجية أوقات الفراغ لسكان البصرة والكوفة" (ضيف ١٩٧٧: ٤١). ومما يؤكد على مسرحية الأداء في شعر النقائض اعتناء الشاعر المؤدي بهيأته وملبسه وكان مكان الأداء في السوق يعد إعدادا مسرحيا بحيث يهيا مجلسا مخصصا للشاعر والجمهور يتحلق حوله. وتختلف النقائض عن القلطة في أنها لا تنظم ارتجالا وهي تشبه القصيدة في شكلها الشعري وطريقة نظمها وإلقائها لكن جمهور النقائض وأجوائها الاحتفالية تشبه جمهور القلطة وأجوائها الاحتفالية وكلاهما يقوم على الخصومة وعلى عنصر الفتل والنقض وقلب السحر على الساحر. واكتساح جرير للراعي النميري في بيته الذي يقول فيه "فغض الطرف إنك من نمير// فلا كعبا بلغت ولا كلابا" واكتساح أبو النجم للعجاج في قوله فيه "شيطانه أنثى وشيطاني ذكر" يذكرنا بقولهم في شعر القلطة أن فلانا من الشعراء سرى فلان، أي أرغمه على ترك اللعبة ومغادرة المكان.

وترد في كتاب الأغاني وغيره من المصادر القديمة بعض الإشارات إلى ما يشبه المبارزات الشعرية التي تقوم على البديهة والارتجال مثل ما حدث بين الفرزدق وجرير عند بشر بن مروان. يقول أبو الفرج الأصفهاني:

اجتمع جرير والفرزدق عند بشر بن مروان، فقال لهما بشر: إنكما قد تقارضتما الأشعار وتطالبتما الآثار وتقاولتما الفخر وتهاجيتما. فأما الهجاء فليست بي إليه حاجة، فجددا بين يدي فخراً ودعاني مما مضى. فقال الفرزدق:

نحن السنم والمناسم غـيـرنا فمن ذا يساوي بالسنم المناسما
فقال جرير:

على موضع الأستاه أنتم زعمتم وكل سنم تابع للغـلاصم
فقال الفرزدق:

على محرث للفرث أنتم زعمتم ألا إن فوق الغلصمات الجماجما
فقال جرير:

وأنبأتمونا أنكم هام قومكم ولا هام إلا تابع للخـراطم
فقال الفرزدق:

فنحن الزمام القائد المقتدى به من الناس، ما زلنا ولسنا لهازما

فقال جرير:

فنحن بني زيد قطعنا زمامها فتاهت كسار طائش الرأس عارم
فقال بشر: غلبته يا جرير بقطعك الزمام وذهابك بالناقاة. وأحسن الجائزة لهما وفضل
جريراً (أصفهاني ١٩٨١/٨: ٣٦).

ويورد الأصفهاني (أصفهاني ١٩٨١/٩: ١٢١-٢) أيضاً هذه المحاورة الشعرية

بين الأحوص وسلامة المغنية المشهورة والتي تبدأ بقول الأحوص:

ح: أمسى فؤادي في هم وبلبال من حب من لم أزل منه على بال
س: صحا المحبون بعد النأي إذ يئسوا وقد يئست وما أصحو على حال
ح: من كان يسلو بياس عن أخي ثقة فعن سلامة ما أمسيت بالسالي
س: والله والله لا أنسك ياسكني حتى يفارق مني الروح أوصالي
ح: والله ما خاب من أمسى وأنت له ياقرة العين في أهل وفي مال

وما تذكره المصادر الأدبية عن المراجعة يقودنا إلى الاعتقاد بأن هذا الفن كان قريب الشبه بشعر القلطة من حيث الارتجال ومتطلبات الأداء وسياقه. من ذلك أن أبا الفرج الأصفهاني في وصفه للشماخ بن ضرار يقول عنه إنه "أرجز الناس على البديهة" (أصفهاني ١٩٨١/٩: ١٥٧). والمثال التالي من الأغاني يدل على أن الشعراء يرتجلون الرجز ارتجالاً:

عن عروة بن زيد الخضري عن أبيه قال: كنت في ركب فيهم صخر بن الجعد ودرن مولى
الخضريين معنا، ونحن نريد خيبر، فنزلنا منزلاً تعشينا فيه، فهيجنا إبل صخر، فلما
ركبنا ساق بنا واندفع يرجز ويقول:

لقد بعثت حادياً قراصفا

فردده قطعاً من الليل لا ينفذه ولا يقول غيره، ثم قال لنا: إني نسيت عقالا، فرجع يطلبه
في المتعشى، ونزل درن يسوق بالقوم فارتجز درن ببيت صخر وقال:

لقد بعثت حادياً قراصفا من منزل رحلت عنه أنفأً
يسوق خوصاً رجفا حواففا مثل القسي تقذف المقانفا
حتى ترى الرباعي العتارفا من شدة السير يزجي واجفا
قال: فأدركه صخر وهو في ذلك، فقال له: يابن الخبيثة، اتجترى على أن تنفذ بيتاً اعياني؟
فقاتله فضربه حتى نزلنا ففرقنا بينهما (أصفهاني ١٩٨١/٢٢: ٤٨-٩).

والمثال التالي الذي نقتبسه من كتاب الأغاني يدل على أن المراجعة، مثل القلطة في

الزمن السابق، قد تقود إلى الشغب والعنف، وربما سفك الدماء:

اصطحب هدبة بن خشرم وزيادة بن زيد وهما مقبلان من الشام في ركب من قومهما،
فكانا يتعاقبان السوق بالإبل، وكان مع هدبة أخته فاطمة، فنزل زياد فارتجز فقال:

عوجي علينا واربعي يافاطما ما دون أن يرى البعير قائما
أي ما بين مناخ البعير إلى قيامه.

الأتريين الدمع مني ساجما حذار دار منك لن تلائما
فعرجت مطرداً عراهما فعما يبذ القطف الرواسما

مطرد: متتابع السير وعراهم: شديد، وفعم: ضخم، والرسيم: سير فوق العنق، والرواسم:
الإبل التي تسير هذا السير الذي ذكرناه.

كان في المثناة منه عاوما إنك والله لأن تباغما

المثناة: الزمام، وعائم: سائح، تباغم: تكلم.
 خوداً كأن البوص والماكما منها نقاً مخالط صرائما
 البوص: العجز، والماكمتان: ما عن يمين العجز وشماله، والنقا: ما عظم من الرمل.
 والصرائم: دونه.
 خير من استقبالك السمائم ومن مناد يبتغي معاكما
 ويروى: ومن نداء تبتغي أي رجلاً تنادينه أن يعينك على عكمك حتى تشده.
 فغضب هدبة حين سمع زيادة يرتجز بأخته، فنزل فرجز بأخت زيادة، وكانت تدعى -فيما
 روى اليزيدي- أم حازم، وقال الآخرون أم القاسم، فقال هدبة:
 لقد أراني والغلام الحازما نزجي المطي ضمرا سواهما
 من تظن القلص الرواسما والجلة الناجية العياهما
 العياهم: الشداد.
 يبلغن أم حازم وحازما إذا هبطن مستحيراً قاتما
 ورجع الحادي لها الهماهما ألا ترين الحزن مني دائماً
 حذار دار منك لن ثلاثما والله لا يشفي الفؤاد الهائما
 تماحل اللببات والماكما ولا اللثام دون أن تفاقما
 ولا اللثام دون أن تفاقما وتعلو القوائم القوائما
 قال: فشمته زيادة، وشمته هدبة، وتسابا طويلاً، فصاح بهما القوم: اركبا، لا حملكما الله،
 فإننا قوم حجاج، وخشوا أن يقع بينهما شر فوعظوهما، حتى أمسك كل واحد منهما على
 ما في نفسه (أصفهاني ١٩٨١/٢١: ٢٨٠-١).

ويشبه ذلك ما ذكره صاحب الأغاني عن المراجعة التي حدثت بين حكم الخصري
 ورماح بن ميادة:

تواعد حكم وابن ميادة عريجا -وهي مائة- يتواقفان عليها، فخرج كل واحد منهما في
 نفر من قومه، وأقبل صخر بن الجعد الخصري يوم حكما، وهو يومئذ عدو لحكم لما كان
 فرط بينهما من الهجاء في أركوب من بني مازن بن مالك بن طريف بن خلف بن محارب،
 فلما لقيه قال له: يا حكم، أهؤلاء الذين عرضت للموت! وهم وجوه قومك! فوالله ما دماؤهم
 على بني مرة إلا كدماء جدية، فعرف حكم أن قول صخر هو الحق فرد قومه، وقال
 لصخر: قد وعدني ابن ميادة أن يوافقني غداً بعريجا لأن أناشده، فقال له صخر: أنا
 كثير الإبل -وكان حكم مقلدا- فإذا وردت إبلى فارتجز، فإن القوم لا يشجعون عليك وأنت
 وحدك، فإن لقيت الرجل نحر وأطعم فانحر وأطعم وإن أتيت على مالي كله. قال ربحان
 راويته: فورد يومئذ عريجا ولم يلق رماحا ولم يواف لموعده، وظل ينشد يومئذ حتى
 أمسى، ثم صرف وجوه إبل صخر وردما. وبلغ الخير ابن ميادة وموافاة حكم لموعده،
 فأصبح على الماء وهو يرتجز ويقول (أصفهاني ١٩٨١/٢: ٢٥٩):

أنا ابن ميادة عقار الجزر كل صفي ذات ناب منفطر

ونستشف من هذه القصة التي تروى عن جميل بثينة أن المراجعة كانت تتم وفق
 طقوس معينة وبحضور جماهير غفيرة تذكرنا بالجماهير التي تحتشد في شعر
 القلطة:

قال العباس بن سهل: قدمت من عند عبدالمك بن مروان وقد أجازني، وكساني برداً، كان
 ذلك البرد أفضل جائزتي، فنزلت وادي القرى، فوافقت الجمعة بها، فاستخرجت بردي
 الذي من عند عبدالمك، وقلت: أصلي مع الناس، فلقيني جميل، وكان صديقاً لي، فسلم

بعضنا على بعض، وتساءلنا، ثم افترقنا. فلما أمسيت إذا هو قد أتاني في رحلي، فقال:
البرد الذي رأيتك عليك تعيرنيه حتى أتجمل به، فإن بيني وبين جواس مراجعة، وتحضر،
فتسمع. قال: قلت: لا! بل هو لك كسوة، فكسوته إياه، وقلت لأصحابي: ما من شيء أحب
إليّ من أن أسمع مراجزتهما. فلما أصبحنا جعل الأعراب يأتون أرسالاً حتى اجتمع
منهم بشر كثير، وحضرت وأصحابي، فإذا بجميل قد جاء وعليه حلتان ما رأيت مثلهما
على أحد قط، وإذا بردي الذي كسوته إياه قد جعله جلا لجمله، فتراجزا، فرجز جميل،
وكانت بثينة تكنى أم عبدالمك، فقال:

يأمر عبد الملك أصرميني (يعقوب ١٩٩٢: ٢١٠).

وتحفظ لنا كتب الأدب الكثير من المقطعات القصيرة والأحاديث التي تقال على
أوزان معينة وفي مناسبات معينة والتي يبدو أنها كانت ترتجل ارتجالاً وذلك قياساً
على نظائرها في الشعر النبطي. من تلك المقطعات المرتجلة الأهازيج التي يتغنى بها
الرعاة منذ العصر الجاهلي وحتى عهد قريب أثناء حفرهم للآبار أو حينما يوردون
إبلهم ويمتحون لها الماء بالدلاء من الآبار العميقة، وكذلك الأهازيج التي تنشدتها
النساء أثناء المعارك يشجعون بها رجالهم على الاستبسال في الدفاع عن أعراضهم
وأموالهم وكذلك الأراجيز التي يرتجلها الفرسان في أوقات النزال والمبارزة. وإذا ما
جاز لنا أن نقيس الماضي على الحاضر وأن نسترشد بالنتائج التي نتوصل إليها
بدراسة العصور القريبة منا في فهم ما كانت عليه الأوضاع في العصور الغابرة فإنه
من غير المستبعد أن أهازيج العمل والأغاني الجماعية كانت في بعض الأحيان
ترتجل ارتجالاً بحيث تندمج فيها عمليتا البدع والأداء في عملية واحدة. نلاحظ مثلاً
أن الأجناس الشعرية المغناة مثل الهجيني والعرضه تنظم أساساً لتؤدي وتنشد
جماعياً، مثلها مثل القلطة. ولكن القلطة تتميز عن القصيدة والأشعار المغناة الأخرى
في أنها دائماً تنظم أثناء عملية الأداء وأنها من بدع شاعرين أو أكثر. وقد يحدث
أحياناً أن تتم عملية البدع أثناء عملية الأداء في الأجناس المغناة مثل العرضة
والهجيني أو حينما يكون البدع مصحوباً بالعزف على الربابة. هذا يعني أنه إذا كان
الغرض الأساسي من النظم الشعري هو الأداء الغنائي فإن النظم يمكن أن يتم أثناء
عملية الأداء لأن ما يتخلل الإنشاد من عزف على الربابة أو قرع الطبول أو غناء
المردد ين يعطي الشاعر فرصة للتفكير والنظم أثناء الأداء.

ويلاحظ أن شعراء القلطة، وخصوصاً شعراء الحجاز، حينما يتحدثون عن
القلطة يربطون في حديثهم بين هذا اللون الشعري وبين لون آخر يسمونه حداوي أو
زواميل أو نقلات. المرافعات القضائية والأحكام عند البدو كانت، وحتى عهد قريب،
عادة ما تصاغ على شكل كلام مسجوع يذكرنا بسجع الكهان أو أهازيج قصيرة
مرتجلة. ومن عادة قبائل اليمن والحجاز أنه حينما ترسل أحد القبائل وفداً إلى قبيلة
أخرى للمطالبة بحق أو لطلب الصلح أو المساعدة أو اللجوء أو ما شابه ذلك فإنها
تضمن طلبها في أحدية، أو نقله، تعد لهذه المناسبة، ويسمونها في اليمن زامل (Caton

(127-154, 65-76, 12: 1990). ويتقدم أعضاء الوفد ينشدون النقلة على ظهور الإبل وحينما يقتربون من ديار القبيلة التي يقصدونها ويصبحون على مسمع منهم يقابلهم صبيان الحي ليستظهروا النقلة ويعودوا بها إلى أهل الحي الذين يتدارسون الطلب الذي تتضمنه النقلة ويعدون لها رداً مناسباً. وفي العادة لا ينيخ أعضاء الوفد ركائبهم ولا يترجلون عنها حتى يسمعوها الرد ويقررون على ضوئه إما أن ينزلوا أو يعودوا أدراجهم. وقد يتقابل الجمعان وتنشد المجموعة الأولى نقلتها بشكل جماعي ثم ترد عليها المجموعة الثانية بنفس الطريقة، وغالباً ما يصاحب الإنشاد رقصة تسمى الدوار يرقصها الرجال وهم يطلقون النار من بنادقهم والتي يعبئونها بالملح دون رصاص. ومن الأمثلة على النقلات/الزوامل التي تقتصر على الترحيب قول الشاعر:

سلام ياضلع من الضلعان نايف مستقلّي	يامن به الخايف ويرقد في نراه ولا يذلي
في عيسر الايام والا في رخاها ما يكلّي	وثماره الياقوت والعنبر شتا والاربع
جينا كما نوّ نهار الحاديه صدق وهلّي	نواض برآقه جلى هم الغناوي والمقلي
هلّ البرد يخزي بليس صبيح مع وقت المصلي	باطا النبا سيه وضاق ابه المسيل اللي وسيع

ومن النقلات التي تتضمن طلباً قول الظوافرة من بني عبدالله يطلبون العاني من

سليم:

سلام جينا بامهات الحارس	اللي لها فعل جديد ودارس
نشبع بها ذيب الخلا اللي فارس	نهار في المرقاب شبت نيره
اللي مضى راس القرا منزلنا	عز الرفيق وعز من يزبنا
واليوم حاديننا حوادي منا	مطلوبنا العاني وامان الديره

هذا ويتضمن شعر القلطة في مضامينه وطرق أدائه انعكاسات وأصداء للقيم الثقافية والتقاليد الاجتماعية التي كانت سائدة بين القبائل في عصر الفروسية الممتد منذ عصر الجاهلية حتى أقول البداوة في الجزيرة العربية. كان سلاح البادية حتى عهد قريب يتألف من الفرس والسيف والرمح والدرع والطاسة وما شابهها من أدوات السلاح الأبيض التي تتيح المجال لاستعراض الفتوة والفروسية عن طريق المبارزة والنزال والكر والفر دون حدوث خسائر فادحة في الأرواح. وكان البدو مولعين بالمبارزة والنزال لما فيهما من إثارة ولأنهما يفسحان المجال أمام الفارس ليبرز شجاعته ويدل بنفسه ويتميز بين أقرانه. وقبل احتدام المعركة تقف الجيوش المتحاربة في صفوف متقابلة يفصل بينهما مساحة واسعة يتبارز فيها الفرسان ويصولون ويجولون ما بين هتافات التأييد والتشجيع وصيحات التبكيث والتقريع. وفي الطريق إلى المعركة أو عند ملاقاته الخصم أو بعد العودة منتصرين يرتجل الفرسان على ظهور الخيل بأحاديث يرتجزون بها ويفتخرون فيها بشجاعتهم ويتوعدون خصومهم ويعلنون عن تحديهم لهم. والأحذية قطعة شعرية قصيرة لا تتعدى البيتين أو الثلاثة

يرتجز بها الفرسان على ظهور الخيل أثناء الغارة أو حينما يعودون من غزواتهم منتصرين. وليس من الصعب ارتجال هذه الأبيات البسيطة وحفظها. ومن أمثلة أحادي الخيل هذه الأحذية لهذا ابن فهيد الشيباني:

شيخ الجحادر في جناب عصيل من رمح ابن عامر قـزا
يوم الهلالي كب تالي الخيل في قاعة الهضبه وزا
وهذه أحذية لعفاس ابن محيا:

انتم على اللي كنهن وحوش وحننا على مـثل الادام
عاب لكم ما قدم الناتوش وشلف يقصن العظام
ياحرب وين الفارس المدغوش ذياب قواد الجهمام

وهناك لون من ألوان الشعر المرتجل يسمى الدحية أو الدحة وهي تقوم مقام القلطة عند عرب الشمال وبادية الشام وفلسطين وتشبه القلطة في أوجه وتختلف عنها في أوجه أخرى. تشبه الدحية القلطة في أنها تقوم على الارتجال وصفوف المردين وجمهور المستمعين وتقام في نفس المناسبات وفي ظل نفس الظروف التي تقام فيها القلطة، كما تقام كذلك إثر الانتصارات الحربية. لكن الدحية لا تمثل مبارزة شعرية بين شاعرين خصمين بل إن البدع الارتجالي يمكن أن يقوم على شاعر واحد فقط وربما على أكثر من شاعر لكن مع غياب عنصر المنافسة بينهم. يقول عبدالكريم الحشاش:

كثيراً ما يبدع في الدحية بديع واحد، وقد يشاركه آخر أو اثنان، وذلك بأن يرفع البديع الجديد يده مشيراً إلى رغبته في المشاركة أو مستأذناً، وقد يدخل في الصف إلى جانب البديع الأول ويهمس في أذنه أو يهمزه في كتفه ليفسح له المجال (حشاش ١٩٨٦ :

(١٥).

ولا تحيد أبيات الدحية عن بحر واحد متعارف عليه على وزن مفعولاتن مفعولاتن كما أن قافيتها غالباً على نمط المربع. (وقد نجد قصيدة نظم طويلة على هذا النمط من الوزن والقافية ويطلقون على هذا الشكل من القصائد مرجوده). وتختلف تفاصيل الأداء في الدحية عنها في القلطة لكنهما تتفقان من حيث أنه من الأساسيات التي يلزم توفرها لقيام اللعبة وجود الحاشي، أي الفتاة التي ترقص بين الصفوف، ويتغنى بها شاعر القلطة وشاعر الدحية على حد سواء. يصف طلال السعيد الدحية كما يلي:

الدحة فن معروف لدى قبائل الشمال ومعروفة أيضاً ببادية الشام وبادية سيناء والمغرب العربي والسودان باسم الدحية أما طريقة أدائها فهي تعتبر من الفنون المختلطة والتي تشترك بها النساء مع الرجال بالرقص حيث تجلس النساء في زاوية بعيدة بعض الشيء.. ويقف الرجال صفاً يتقدمهم شاعر ويبدأ الشاعر بمدح فلان من الناس لكي يأتيهم بالحاشي والحاشي هي امرأة قريبة من هذا الرجل لكي ترقص بينهم ويردد مدحه كأن يقول:

يابعد عيني يامعاشي يجيب الحاشي بقوده

وانكانه ما جاب الحاشي ياروحي راحت مـفـقـوده
بعد كل بيتين بمدح هذا الشخص الذي سوف يأتيهم بالحاشي يتوقف الشاعر ويردد
خلفه الروايد قولهم:

هـلا هـلا بك يا هـلا يا صدق فـقـودك يا ولد
بمعنى أن الشاعر صدق بمدحه لفلان، ويستمر الشاعر بمدح فلان هذا حتى يروق له
المدح وينتشي، فيقوم ويأتي بالحاشي، ويقف بوسط الملعب، وتجلس هي بقربه، وتكون
مرتدية عباعتها، وبعد أن تجلس الحاشي يبدأ الشاعر بسوم الحاشي منه وهو ممسك بها،
ويكثر الشاعر السوم ويجزل العطاء بالشعر على طريقة التمثيل. والرجل لا يطيع فيلجأ
الشاعر للتهديد والوعيد، وأيضاً هذا الأسلوب لا يجدي معه ويرفض إطلاق الحاشي
للرقص ويبحث الشاعر من طريقة أخرى، فلا بد من إطلاق الحاشي لكي تلعب وتعمر
بذلك الدحة.

فيبدأ بالجاهيات حيث يسوق عليه وجوه الحاضرين أي جاههم.. فيأتيه بجاه فلان
فيرفض. ثم فلان فيرفض وآخر وآخر وهذا ممسك بالحاشي والشاعر لم تجد محاولاته..
وهنا يلجأ الشاعر لأمير القبيلة فيسوق جاهه على الرجل، وهنا لا يجد الرجل بد من
إطلاق الحاشي فيبتعد الشاعر عن الصف الذي خلفه ويبدأ الصف بالدحة فيتمايلون
ويصفقون بأيديهم مع ترديد كلمة "دحة دحة" بدون أن تكون واضحة فلا تكاد تسمع إلا
حرف "الحاء" مع ترديد أنفاس الدواحيح.

وعلى نغمات غنائهم وترديدهم كلمة "دحة" وتصفيقهم تبدأ الحاشي بالرقص ويدها عصا
أو سيف، ويراقصها أحد الموجودين، وكلما حاول الاقتراب منها أهوت عليه بما في يدها
وهو يحاول تجنب ضرباتها، وهكذا حتى يتمكن منها أو تتمكن منه، فإن غلبها توقف
"الدواحيح" وبدأ الشاعر بالقصيد من جديد. وإن غلبته هي برز لها غيره وهكذا حتى
ينتهوا (سعيد ١٩٨١: ١٠٣-٥).

ولم يهتم الباحثون في المملكة ودول الخليج العربية بالكتابة عن الدحية ورقصة
الحاشي ولا نجد لهما ذكرا الا لدى بعض الكتاب من بلاد الشام وفلسطين وبشكل
مقتضب. فقد أورد نمر سرحان نبذة مختصرة عنها في الجزء الثالث من موسوعة
الفلكور الفلسطيني (سرحان ١٩٧٨/٣: ٢١٢-٤)؛ وذكرها روكس بن زايد العيزي في
الجزء الثاني من قاموس العادات واللهجات والأوابد الأردنية (عيزي ١٩٨١/٢: ٢٤٨-٩)؛
وذكرها عبدالرحمن الحوراني في كتابه التراث الشعبي في حوران (حوراني ١٩٩٢:
١٥١-٥، ١٦٨-٩١)؛ كما وصفها عبدالكريم عيد الحشاش في كتابه فنون الادب
والطرب عند قبائل النقب (حشاش ١٩٨٦). ويورد موري Murray وصفا مختصرا لرقصة
الدحية ورقصة السامر عند بدو سيناء (Murray 1935: 65-6). ويتشابه أداء الدحية في
هذه المناطق المختلفة إلى حد كبير. وعموما، تشتمل الدحية ورقصة الحاشي المرافقة
لها على معان رمزية وإشارات لا يتسع المجال هنا للخوض فيها.

نظم القصيدة

من التقاليد المتوارثة عند شعراء النبط، والتي تفوقوا بها على شعراء الجاهلية، أن يستهل الشاعر قصيدته بعدة أبيات يصف فيها مشقة النظم ويعبر عن رأيه في الإبداع الشعري ومفهومه له. وتكون هذه الافتتاحية -التي تعكس رؤية الشعراء حيال عملية الإبداع الشعري ذاتها وما يصاحبها من أعراض نفسية- جزءاً لا يتجزأ من البنية الفنية والنسيج الكلي للقصيدة، كما هي الحال بالنسبة للمقدمة الطللية أو الغزلية أو الرحلة (Kurpershoek 1994: 34-5). وعن طريق استقراء نصوص هذه الافتتاحيات وتحليل مضامينها نستطيع أن نستخلص آراء الشعراء النبطيين وممارساتهم في نظم قصائدهم. وسوف نحاول في هذا الفصل عن طريق الأمثلة أن نفسح المجال أمام الشعراء أنفسهم ليعبروا لنا عن وجهة نظرهم فيما يتعلق بقضايا الإبداع والمعاناة في نظم الشعر. وسوف نرى أن مقتضيات الوزن والقافية والموسيقى الشعرية والبحث عن المعاني المبتكرة والصور البديعة وكذلك تثقيف القصيدة وتحبير أبياتها وتجويد حبكتها الفنية ونسيجها الكلي يتطلب من الشاعر وقتاً طويلاً وجهداً مضمناً ويجعل من النظم عملية شاقة تحتاج إلى قدر من التروي والتدبر. ولا يختلف الشاعر النبطي في ذلك عن الشاعر الجاهلي، أو حتى الشاعر الأمي عن من يستطيع الكتابة. كلاهما يستغرق منه نظم القصيدة جهداً ووقتها قد يصل إلى أيام، وهو دائماً عمل شاق مستقل عن الإنشاد وسابق عليه (Sowayan 1985: 91-100). والشاعر الذي يعي تمام الوعي ويدرك تمام الإدراك رسالته الفنية ودوره الاجتماعي يحاول جاهداً أن يخرج بعمل فني رائع يرضى عنه جمهور المستمعين ويثبت مكانته بينهم كشاعر مبدع. وشعراء الجاهلية وصدر الإسلام لا يختلفون في هذه النظرة عن شعراء النبط المتأخرين، ولا حتى عن شعراء القبائل في اليمن (Caton 1990: 190ff, 377ff).

الفيض والتدفق

يعتبر الشاعر النبطي كلماته مرآة تعكس مشاعره الخاصة وعواطفه الدفينة التي يجاهد في سبيل إخفائها عن عامة الناس، بما فيهم الوشاة والفضوليون، والاحتفاظ بها لنفسه وربما لأعز أصدقائه وأقرب أقربائه، لأنها كما يصفها الشعراء: سداً، خفاً، كنين، عزا. وكل هذه الكلمات تعطي معنى السر المصون، المكنون، الخفي، وفي نظم الشعر الذي يتغنى به الركبان وينشده السمار في المنتديات ويشيع بين الناس يعري الشاعر نفسه ويفشي سره: "بيح سده"، "بيح كنينه"، "بيح عزاه"، "بيح خفاه". وعلى الرغم من الوعود والمواثيق الغليظة التي يأخذها الشاعر على نفسه والمحاولات التي يبذلها للتستر وعدم البوح فإن شيطان الشعر، أو الهاجس، كما يقولون، يغلبه على

أمره فينقاد له ويستجيب لداعي الشعر وتتفجر طاقات الإبداع الكامنة لديه: "هاض الغرام وباح ما كنت كامي"، "هاض مكنوني وهيضت الجواب"، "أبديت سدّ في لجا الروح مقفول"، "عقب الحيا باح مكنوني"، "من يوم صندوق الحشا بالخفا بان". يقول عبد الرحمن البراهيم الربيعي:

حضر هاجسي وابديت ما بالحشا خافي
جواب لبسبب من أديب نطق به
مئكّف في كتم ما صاب مهجتي
فلا شك ضاق الجاش وابديت ما خفا
وقامت تهلّ العين ماها ودمعها
والشاعر بطبيعته رقيق المشاعر مرهف الإحساس سريع التأثر بما حوله ودائم التفكير بأحوال الناس وتقلبات الزمان يتفاعل مع أحداث المجتمع ويشترك الناس همومهم ومشاعرهم "مشقى"، "مئى"، كما أن له آماله وآلامه الخاصة. وهو فوق ذلك كله إنسان نذر نفسه للحب والجمال "مغرم"، "مولع"، "مشعوف"، "راعي هوى" لا يترك له قلبه "قلب الشقا"، "قلب الخطا" فرصة لهدوء النفس وراحة البال. كل شيء يسترعي انتباهه ويثير إحساسه ويهيض أشجانه "ينقض جروحه" من الأطلال إلى الرحيل إلى طيف الحبيب إلى البرق إلى نوح الحمامة إلى حنين الناقة. كل هذه المواقف والمشاهد تشحذ قريحة الشاعر وتثير هاجسه وتدفعه إلى قول الشعر: "هيض أشواقي حمام في الغصون"، "هاض ما بي يوم دنوا للرحيل"، "هيض القلب نال الليل سبع عوى"، "أنا هاض ما بي نوض برّاق"، "هيض عليّ جويدل ما تغطى // يلعب مع الصبيان بام الخطوط"، "عدّيت بالمرقاب يوم اني اضحيت // وهاضت على القلب المشقى شطونه". يقول محمد ابن مسلم:

أسباب ما هيض غرامي وهاجه
لقيت غرو يشترى له حواجه
ويقول محمد العلي العرفج:

هاض الغرام وباح ما كنت كامي
والتجّ جاش الجاش وابدى غرامي
ومن العنا ياناس هيض غرامي
ويقول عياد الخمعلي:

قناد النشير وقمت امير غرابه
تصافقن بالصدر من حرّ ما به

(١) ثقافا على قافي: تتابع بعضه في إثر بعض، بعضه يقفو بعضا. ما جا في: ما جاء في، ما أعانيه.

(٢) مردوم: متراكم بعضه فوق بعض، ويقصد بذلك الهواجس والأحاسيس. حيف: ظلم وجور. شغوموم: رجل كامل الرجولة وشجاع.

(٣) النشير: أنواد الإبل في طريقها إلى المرعى. عرابه: الإبل الفتية معربة الأصل. تصافقن: أحدها تصطدم بالأخرى، كناية عن الازدحام الشديد. تتابعن: الضمير يعود إلى الأحاسيس الشعرية. كما ورد القطا باللواهيبي: أي دفعة واحدة وبكثرة وسرعة.

ما باقي الا ماقد النار وحطيب

ينمق بيوت للفواريز لايقه
من الحبر زج مزاج حبر ملايقه^(١)
نهض هاض من قلب عن البين فارقه

المرقب اللي هيض القيل مبروك
أخذت منهن سبعة آلاف ولكوك

زياد غلام جري جرادا
تخيّر منهن شتى جيادا
وأخذ من درها المستجادا

وقريحة الشاعر القدير دائماً طوع إرادته ورهن إشارته، تبقى كامنة مستكنة
كمون النار في الزناد أو مثل الجمر تحت الرماد الذي حالما يُنبش ويضاف إليه
الوقود يتطاير منه الشرر وتندلع ألسنة اللهب. وحينما تهيض قريحة الشاعر تنقاد له
شمس القوافي وتتفتح له أبواب الشعر فيسهل عليه عبور سبله الصعبة وطرقه
الوعرة. وحينما يتهيا الشاعر للنظم ويحضر هاجسه يبدأ قلبه يجيش كالمرجل
وتتوارد إلى ذهنه الخواطر والأفكار والكلمات والصور الشعرية كما ترد قطعان الإبل
على حوض الماء وتتكاثر عليه مثل الجراد أو السيل الجارف، ويشبهها البعض بالدر
حين يجتمع في الضرع أو الماء حين يجم في البئر. ويتباهى البعض بأن قريحته
تجهش مثل العد الذي لا يغور ولا ينضب، ومنهم من يشبه قريحته بالطوفان أو
الإعصار الذي يجترف كل ما هو أمامه: "البارحة ما بت ساهر بتوليف // وردن علي مثل
التهامي ليا طار"، "هاض مكنوني وهيضت الجواب // كن صندوق الحشا قدر يفوح"، "من مغرم
فكره حضر تقل حالوب // مزن تفجر ملة بامر الولي جيب". يقول زيد الخوير:

ما ينتزح لو ساهرتة السواني^(٢)

واد الحشا جا مكبر من معاليه
وقريت فكر كالتهامي ثقافيه^(٣)
فكر حضر كالدّر من راي راويه

ومزاج زاج جاز حلو انتلاله

من شوفتي للدار ينعق غرابه
ويقول عبدالله ابن إبراهيم الجابر:

جری بالیری من ناوی البین عایقه
فی کاغدی کلون جنحان زنجی
کتتمته لی منه هیضه طاری طری
ويقول عيادة ابن منيس:

نطيت انا من نابي القور قواره
هاضن علي هيضة جراد الزبارة
والبيت الأخير يذكرنا بقول امرئ القيس:

أزود القوافي عني زياداً
فلما كئُرن وعثيئة
فأعزل مرجانها جانباً

وأعزل مرجانها جانباً
وأيضاً:

أحضرت لي من ناعم الطرس مصقول

(١) الفواريز: الذين يفرزون ويميزون الغث من السمين. لايقه: لائقة. ملايقه: ملائم له ولائق به.

(٢) ينتزح: يغيض وينضب.

(٣) جا مكبر: اندفع ماؤه بقوة من القمة. التهامي: الجراد.

ولا بقى لي حيلة غير ما اقول
من مغرم فكره حضر تقل هملول
وابديت سد في لجا الروح مقفول
ومما ينسب إلى عميرة أخت عمير ابن راشد قولها:

قالت عميره بنت من يمنع القلا
قيلي ليا من شر في وسط مجلس
ولا أحد من الشعراء يستطيع أن يجاري راشد الخلاوي في مدح النفس
والافتخار بشعره. يقول في قصيدته البائية التي تدعى الروضة:

قاموس أهل الراي في الراي راشد
مشيد مفيد معجز كل شاعر
قصيد نضيد منه الأشعار تبتغي
ومخترع للأشعار من قاسي البنا
وفتكات أبحار من الراي قالها
وكم بكر فكر فضها لو عنى لها
وكم غرة فاجا لها ما يرومها
وياما وياما كل رود وساجع
شعر عفيف ونازه فيه عزه
لي من قديم العمر في سابق مضي
تقل ذي أحاديث وذو العزم قالها
ولنا سابق تشهد دواوين غيرنا
تقول الشعراء ما دان إلا لراشد
ولا شوق العشاق واشقى قلوبهم
ولا شنف الأسماع وأنس نفوسها
ولا شق بالغيد العذارى وشاقها
سرى قصيدي في الورى برهة يرى
عظا حواها مطرب فيه عبره
إذا ما نحل خل لخل موده
وهيهات يابعد الثريا من الثرى
بعيد المدى يا صاح بيني وبينهم
قصيدي علا من فوق الأشعار مثلما
قصيدي فلا حر تجاسر برده
فكم جاهل دب شديخ دلوبح
قصيدي غشى منظوم الأشعار مثلما
قصيدي نضيد يرتمي كل قاصد
فمن يرتجي قاف القوافي فقل له
والمخاض الشعري في بدايته أشبه ما يكون بالهذيان والجنون ويدعي بعض

رجز كما نظم الجواهر عداله
مزن حقوق الما صدوق خياله
يانفس كظم الغيظ فيضي مجاله

قيلي حثا حث القبايل رحايله
تغوى به الشعار غير اقم قايله
وسلطان من أنشا من القيل صايبه
فحول الشعر عن قاف ما قال هايبه
قوام القوافي من معانيه سالبه
ولا لان الا للخلاوي صلايبه
علاكم كوم متعبات صعايبه
من الناس فحل شاطر خاب جانبه
من الناس أم باول الليل جات به
وخود رداح تطرب السمع صايبه
وعما يشين اشعار الاحرار هايبه
قصيد وانا استغفر الله غالبه
ولواه شعر قيل جبريل جاء به
سلوها وتنبكم بالاخبار جايبه
ولا صدع الأشعار إلا غرايبه
إلى كل شوق شاق الأجلابيه
ولا أسهر السمار إلا عجايبه
إلى جر عود العيد إلا ربايبه
به الناس أشعار وأمثال ضاربه
ومجرى لعبرات الورى من غرايبه
يقولون هيهات الخلاوي وصاحبه
وهيهات يابعد الثرى من كواكبه
كما أبعد الله السما من ترايبه
علا دين طه فوق الأديان قاطبه
يخشى الحيايا سمها لا يقاربه
رام النجاة ومات بادن عقاربه
غشى نور بدر التم واهي كواكبه
ولا قاصد يخشى قصيدي مخالبه
لا يرتجي در من الذيب حالبه

الشعراء أنهم تتتابهم حالة شعورية غريبة أثناء النظم، ويصابون بالذهول، ومنهم من يذهب في غيبوبة: "صرت كئي في سدى فئي غشيم // بي دليل الراي تاه ابه اليموم"، قالوا وراك مسجّم قلت ابجيب // قاف صعب ما يدركه كل لعاب". يقول محسن ابن عثمان الهزاني:

عوجوا رقاب ركابكم بالخنانيق
خلوني اصحي من هوى السكر وافيق
ويقول محمد عبدالله القاضي:

إلى منك تعلّيت النجيب به
قدر ينادبي فنجال بن
وافيض غايّتي وابدني كنيّني
تحمل نسج نظم من فهيم

وأحياناً يشبهون النظم بالإبحار لأنه رحلة ذهنية في بحر عميق من الأفكار والمعاني، بحر هائج مائج متلاطم الأمواج، وهو ما يسمونه "بحر الهوى" أو "بحر الغوى" أو "بحر الغرام". والشاعر حينما يتأمل فإنه يغوص إلى أعماق النفس الإنسانية، وهو في بحثه عن المعاني والصور الشعرية شبيه بمن يغوص على اللؤلؤ في لجج البحر المخيفة المهولة. يقول راشد الخلاوي:

درّ نفيس منتقى كل منتقى
من لجة يفرق بها من يغوصها
وقد زارها قوم غدوا دون خدّها
غبات بحر ما لها كود راشد
جذبها لساني من جناني وصاغها

ويقول سليمان ابن ناصر ابن شريم:
قال الذي يلعب غريبات الامثال
من غبة ما ناشها بلد وحبال
من دشها يخطر بغبات الاهوال
ويقول عبدالرحمن البراهيم الربيعي:

جزى الجفن وانحى النجم والموق سايمه
أدير النظر والفكر في ماضي مضي
اقدم لحالات واوخر لملها
درج محملي في بحر الافكار واندفع
تتابع بزور الصدر من زود جورها
جنيت انا من بحر الافكار غايّتي
ولا مقصدي منها افتخار بشدها
إلى افكرت بالدنيا بدت لي عيوبها

وقد شبه عبد الرحمن العطاوي الشاعر أثناء عملية النظم بمن يعوم في البحر

(١) مستفرزه بالسهاله: يفرزها وينقيها بسهولة ليختار منها الجيد وينبذ الرديء.

فهو مرة رأسه تحت الماء بحيث لا يرى ولا يسمع ولا يستطيع التنفس وهذا كناية عن انغماسه في النظم واستغراقه في التفكير، وهو مرة أخرى رأسه فوق الماء وهذا كناية عن لحظات الانفراج القصيرة التي تأتي بعد الانتهاء من صياغة أحد الأبيات وقبيل الابتداء في صياغة البيت التالي. يقول عبدالرحمن العطاوي:

اليوم اعدل القاف في راس مشراف
في غبّة ما احتاج فيها لجداف
يا هاج موج الشعر انا فيه زيزوم
ويقول:

الشعر بحر فيه فايز وغرقان
ويقول:

الشعر بحر ما تغيضه مغاريف
غبّات هول منهن أفكارنا عيف
موجه على بعض الاسامي علاوي
ما هوب خبراً تسبقها الرواوي
من البديهي أن مواضيع الشعر وأغراضه عديدة متنوعة والحب ليس إلا واحداً منها. غير أن شعراء النبط يرون أن هناك علاقة طبيعية حميمة بين الإلهام الشعري والحب والجمال. ويلعب الغزل دوراً بارزاً في الشعر النبطي، حتى في قصائد الفخر والمدح والهجاء. ولأن هنالك علاقة حميمة بين الحب وقول الشعر، فإن الشاعر أحياناً قد يجد نفسه مضطراً لدفع التهمة عن نفسه والتأكيد على أن الحب ليس هو الدافع وراء نظمه للقصيدة كما في قصيدة منسوبة للإمام فيصل بن تركي:

مفهوم قلبي للرعابيب ما اشتاق
أيضاً ولا همّي بجمع الدنانير
وغالباً ما يبدأ الشاعر النبطي قصيدته بمقدمة غزلية هي بمثابة القرين الذي يقدمه إلى عروس شعره ويتقرب به إلى مصدر إلهامه، أو قل هي المزامير التي يترنم بها في محراب آلهة الشعر. يقول عبد العزيز المحمد القاضي:

أنود القوافي عن حمى القلب حيثها
ولكنّها في لام ريميّة الطلا
تذود الرقود وتلحق الحال باتلاف
ترافى لها القيّفان منّي على القافي^(١)

نحت المعاني وترويض القوافي

لكن هذا التدفق الشعري المصطخب والفيض العاطفي الجياش الذي يغمر الشاعر ويستحوذ على شعوره لا بد من تذليله وترويضه حسب ما تقتضيه عملية النظم من اتساق وانتظام وترابط بين المعاني والكلمات والمواضيع والصور الشعرية، وذلك من أجل تلاحم أبيات القصيدة بعضها ببعض وإتقان بنيتها وإحكام عقد القوافي. ويقارن شعراء النبط الإلهام الشعري بالريح حينما تهب، أما النظم فإنهم يشبهونه بالغريبة والتذرية التي تصفي الحب وتفصله عن التبن. فالشاعر لا يمكن أن يقبل كل ما يرد على خاطره، بل لا بد أن يردد نظره في القصيدة ويجيل فيها عقله ويقلب فيها رأيه ليصونها عما قد يفسدها أو يهجنها. وليست الاعتبارات الفنية

(١) ترافى: تتجمع وتنظم. على القافي: متوالية ومتتابعة بانتظام.

والجمالية فقط هي التي تملي ذلك على الشاعر. بل قد يكون الأهم من ذلك أن الشاعر مسؤول عن كل ما يتفوه به، بل قد يكون حتفه فيما يقول، خصوصاً فيما يتعلق بأغراض المدح والهجاء والمفاخرة والاستثارة والتطرق للقضايا المحلية والأمور القبلية. وإذا وضعنا في الاعتبار الأهمية السياسية والاجتماعية للشعر والدور الذي يلعبه في تحريك الأحداث فإننا نستطيع أن نقدر المسؤولية التي تقع على الشاعر وتفرض عليه أن يكون حريصاً في صياغة أبياته وعرض أفكاره بحيث تؤدي الغرض المنشود منها دون أن ينتج عنها أية آثار عكسية. يقول عدي ابن الرقاع:

وَقَصِيدَةٌ قَدْ بَتِ أَجْمَعُ بَيْنَهَا
نَظَرَ الْمُتَقَفِّ فِي كُفُوبِ قَنَاتِهِ
وَيَقُولُ سُوَيْدُ بْنُ كِرَاعٍ:

أَبَيْتُ بِأَبْوَابِ الْقَوَافِي كَأَنَّمَا
أَكَالَتُهَا حَتَّى أَعْرَسَ بَعْدَ مَا
عَوَاصِي إِلا مَا جَعَلْتُ أَمَامَهَا
أَهْبَتُ بَغْرَ الْآبِدَاتِ فَرَا جَعَلْتُ
بِعَيْدَةِ شَأْوٍ لا يَكَادُ يَرُدُّهَا
إِذَا خَفْتُ أَنْ تَرَوِي عَلَيَّ رَدَدْتُهَا
وَجَشْمَنِي خَوْفُ ابْنِ عَفَانَ رَدُّهَا
وَيَقُولُ مُحَمَّدُ الْعَبْدَاللَّهُ الْعَوْنِي:

أَمْثَالُ كَالْحَصِّ وَالْيَاقُوتِ هَضَّتْهَا
لَوْلَايَ أَكْنَهُ وَاهِينَهُ عَن تَزَايِيدِهِ
لَكِنَ إِلَى اغْتِظَافٍ وَحَقَّقْتَنِي جَوَانِبِهِ
وَإِلا فَحَلَّتْ قَفْوَلُهُ مَعَ لَوَالِبِهِ
مَنْ هَائِضٍ بِالْحَشَا هَيَّضَتْ حَايِرَهُ
وَيَقُولُ إِبرَاهِيمُ الْمُحَمَّدُ الْقَاضِي:

يَا مُحَضَّرِ لِلْفِكْرِ هَاتِهِ عَلَى الْهَوْنِ
قَيْسَهُ بِمِيزَانٍ عَنِ النِّقْصِ وَالزُّودِ
مَنْ ضَامِرِي هَاضِنٌ كَمَا الْحَصُّ بِعَقُودِ
يَا مَا حَلَى شَيْلَهُ عَلَى الضَّمْرِ الْقُودِ
وَيَقُولُ عِدْوَانُ الْهَرَبِيدِ:

أَوَّلَفَ اللَّيِّ مَسْئَلُ نِظْمِ الْمَسَابِيحِ
مَنْ جَمَّةٍ مَرَكَاهُ بَيْنَ النِّحَانِيحِ
مَنْ شَالِهِنَ يَنْقُلُ عَلَى الْفَطْرِ الْفِيحِ
وَيَقُولُ بَنْدَرُ ابْنِ سَعْدِ الضَّحِيكِ:

(١) إرسال: دفعات متتالية. حرفهن: نظامهن. عال: اختلف. النحانيج عظام الصدر والتراقي. البيت الأخير يعني أن هذه الأبيات لحسنها وجمالها يتغنى بها الركبان ويورثها السلف للخلف.

اللّه من قلبٍ هجوسه تحده
لولا ضلوعي للضمماير ترده
واقول قيل باصر في مشده
ويقول مطلق الصانع الروقي:

هو اجس جتني والاسلام هجّاع
بغن لهن من بين الاضلاع مطالع
قامت تقلبني على كل الأنواع

وهكذا نرى أنه وإن كانت العواطف والأحاسيس هي مصدر الإلهام الشعري فإن النظم يظل عملية ذهنية شاقة يمارسها الشاعر بوعي وإدراك ويبدل الكثير من التروي والتأمل في نحت المعاني وترويض القوافي. فلا بد أن يكون أسلوب القصيدة ناصعاً مشرقاً ولكلماتها طلاوة ورونق ووقع في النفس جميل مؤثر، لذا يختار الشاعر النبطي كلماته وينظم أبياته بعناية وتدبر ويبدل جهداً مضنياً في التماس المعاني الصائبة والألفاظ المتخيرة. ولكي يظفر الشاعر بقصيدة جيدة ترضي جمهوره فإنه يعمد إلى تحبير كلامه وتجويده وتنقيح الأبيات وتثقيفها، يساعده في ذلك صدق الحس وصفاء خاطر.

يقول ألويس موزيل Alois Musil في كتابه عن قبيلة الروله "ويرى شعراء البادية أن كلمات القصيدة يجب أن تكون خارجة عن المؤلف، ليست تلك التي يستخدمها الناس في أحاديثهم اليومية. وكلما استطاع الشاعر أن يضمّن قصيدته كلمات غريبة ازدادت قيمتها في نظره. لذا فإن الشاعر يردد كل بيت من أبيات قصيدته مرات عديدة ويجتهد في تنقيحه وتعديله واستبدال بعض الكلمات بأحسن منها، وقد يسأل أصحابه المقربين عن رأيهم في أبيات القصيدة قبل بثها في الناس" (Musil 1928a: 284). ويقول نفس المؤلف في كتابه الصحراء العربية *Arabia Deserta* "وحيثما اكتشفت أن الشاعر صورني في قصيدته راكباً على هجين اعترضت قائلاً إنني أركب ذلولاً، وأن الروله لا يقولون هجيناً بل يقولون ذلولاً. فاعترف بذلك إلا أنه أكد عدم إمكانية استخدام كلمة مبتذلة مثل ذلول في الشعر، فالشاعر عليه أن يبحث عن كلمات جميلة وإن كانت غريبة" (Musil 1927: 237).

وكما هو معروف، فإن بحور الشعر وقوافيه تخضع لقواعد صارمة مما يجعل عملية النظم مهمة عسيرة وبطيئة. فلا بد أن تكون أبيات القصيدة كلها على نفس الوزن. وينقسم البيت في القصيدة النبطية إلى مصراعين والقصيدة عادة لها قافيتان واحدة تحكم المصارع الأولى من الأبيات والأخرى تحكم المصارع الثانية. ولأهمية القافية عند شعراء النبط تجدهم يسمون القصيدة قاف أو قيفان. ومما يعكس لنا مدى المعاناة التي يلقاها الشعراء أثناء نظم قصائدهم تلك الكلمات التي يصفون بها عملية النظم مثل: يوف، يعدل، يازن، ينجر، ينحت، يصخر، يعسف، يلوي، يزوي، ياسر، يطوي . .

. إلخ. ومن تشبيهاتهم البارعة تشبيه نظم القصيدة بأبياتها المتتابعة والمتماثلة في الوزن والقافية بطي البئر، حيث أن الحجارة المستخدمة في طي البئر أحجامها متقاربة وصفوف الطي تتساوى في طولها وتتراصف بعضها فوق بعض، تماما مثل أبيات القصيدة، ومن ذلك قولهم في الأبيات التي تُنظم على بحر الطويل بأنها من طوي الهلالات، أي طريقتهم في النظم، والهلالات هم بنو هلال.

والمتصفح لأمهات الكتب والمصادر الأساسية مثل البيان والتبيين للجاحظ، الشعر والشعراء لابن قتيبة، العمدة لابن رشيق، الخصائص لابن جني، الأغاني للأصفهاني سوف يجد أن علماء العرب وشعراءهم قد اتفقوا على أن نظم الشعر عمل شاق. وليس أدل على ذلك من أن ألقاب بعض الشعراء الجاهليين تدل على الأناة والتمهل في النظم مثل المهلهل والمرقش والمحبّر والمثقب والمتنخل. كما أن مصطلحات النظم عندهم مثل نَقْح، نَقْف، حَك، حَاك، تنخل كلها تدل على إجابة النظر في القصيدة قبل بثها في الناس. ومن شعراء الجاهلية من سموا عبيد الشعر لطول ترديدهم النظر في قصائدهم وما يبذلونه من جهد في نظمها مثل زهير والحطيئة. ويقال إن زهير يمضي ما يقرب من حول كامل ينظم القصيدة ولذلك سميت قصائده الحوليات. يقول الجاحظ "ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عنده حولا كريتا، وزمنا طويلا، يردد فيها نظره، ويجيل فيها عقله، ويقلب فيها رأيه . . . وكانوا يسمون تلك القصائد الحوليات والمقلدات والمنقحات والمحكمات" (جاحظ ١٩٧٥/٢: ٦). وروي عن الحطيئة قوله: خير الشعر الحولي المنقح المحك. ويروى أن الأخطل قال لعبدالمك بن مروان "يا أمير المؤمنين، زعم ابن المراغة أنه يبلغ مدحتك في ثلاثة أيام وقد أقيمت في مدحتك خف القطين فراحوا منك أو بكروا سنة فما بلغت كل ما أردت" (أصفهاني ١٩٨١/٨: ٢٨٦-٧). وكان الفرزدق يقول: أنا أشعر تميم وربما أتت علي ساعة ونزع ضرس من أضراسي أسهل علي من قول بيت من الشعر (قيرواني ١٩٦٣/١: ٢٠٤). ومما يدخل في هذا الباب ويتناسب مع هذه المعاني من أقوال القدماء قول كعب بن زهير يمتدح شعره وشعر الحطيئة (جرول بن أوس) (أصفهاني ١٩٨١/٢: ١٣٧-٨). أتى الحطيئة كعب بن زهير، وكان الحطيئة راوية زهير وأل زهير، فقال له: يا كعب، قد علمت روايتي لكم أهل البيت، وانقطاعي إليكم، وقد ذهب الفحول غيري وغيرك، فلو قلت شعرا تذكر فيه نفسك وتضعني موضعا بعدك -وقال أبو عبيدة في خبره: تبدأ بنفسك فيه وتثني بي- فإن الناس لأشعاركم أروى وإليها أسرع. فقال كعب:

فَمَنْ لِلقَوَافِي شَانَهَا مِنْ يَحْوِكُهَا	إِذَا مَا ثَوَى كَعْبٌ وَفَوْزُ جِرُولُ
يَقُولُ فَلَا يَعِيَا بِشَيْءٍ يَقُولُهُ	وَمَنْ قَائِلِيهَا مِنْ يَسِيءُ وَيَعْجَلُ
كَفَيْتُكَ لَا تَلْقَى مِنَ النَّاسِ وَاحِدًا	تَنْخَلُ مِنْهَا مِثْلَ مَا يَنْخَلُ
يَثْقُفُهَا حَتَّى تَلِينَ مَتُونُهَا	فِي قِصْرِ عَنْهَا كُلِّ مَا يَتَمَثَلُ

ويقول الحطيئة:

والشعر لا يستطيعه من يظلمه
زلت به إلى الحضيض قدمه

وفي كل غيبه من الفكر عايم
واصخر صعوبها بلياً شكاييم

وعداد ما النسناس بالغصن يومي
تصخير جدانه لخيل البقوم

غرايب ما ولفوها الفوانيش
صعب نعسفها تعاب على الديش

أقداه لين القاف يعطى القياد

هيمه لساني والحجر مصنع له
في ديرة رب الملا مشسته له

على صخر قيفان وانا قبل هاييه

لى ما تولف كل بيت هيساله

لى صار عنهم غاية القيل غاير

عدلت رسم ابيات من غير قرطاس
داركتهن وابرمتهن مثل الامراس

وانا مريح الخواطر قبل اوايقها
واعدل ابيات قيل لين اوافقها

مرجومة بنى الهلالي حجرها
هذي يقلطها وهذي قصرها

ما الذي يدفع الشاعر إلى قول الشعر وتحمل مشقة النظم؟ إنه الجري وراء
أبكار المعاني والهيام بالحسن والجمال والإثارة، أو كما يقولون: طرد الهوى. هذا
البحث المستمر عن الجمال في أكمل صورته وعن المتعة في أعلى مراتبها وما يتمتع

الشعر صعب وطويل سلّمه
إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
ويقول حميدان الشويعر:

ياصبي افتهم من عويد فهميم
أعسف القوافي بسكب المعاني
ويقول عبد الرحمن العطاوي:

أهلا هلا ما فتحن النواوير
باللي يصخر شارد القاف تصخير
ويقول عبيد ابن دوغان:

قيل تهيض من ضميري وجاش
غرايب ما قالها كل ماشي
وتقول الجدعية المطيرية:

أنا ليا مني بغيت ابدع القاف
ويقول مريد العدوانى:

قلبي فهميم وحدر القيل هيمه
قيلي كما سيل تحدر طميمه
ويقول عيادة ابن منيس:

سميت بالرحمن وابدت واردي
ويقول:

سميت بالرحمن وامشي بنيتي
ويقول زيد الخشيم:

قال الذي يبدع من القيل منجور
ويقول سويلم العلي السهلي:

دئت من كاغد ضميري سجل
لى ما تلادا رسمهن واستحل
ويقول محمد ابن هذيل راعي صبيح:

عدت انا راس حمرا رجمها عالي
ولفت في راسها من زين الامثال
ويقول عادي المذرع المطيري:

عدى المذرع في طويل العناقير
قام يتفلهم يصخر القاف تصخير

به الشاعر من ذوق رفيع وسليقة فنية هو الذي يحدوه إلى أن يشقى وينصب ويسهر ليخرج بعمل فني رائع يستحوذ على أفئدة الناس ويستولي على مشاعرهم. وحين ينظم الشاعر قصيدته يظل يتأمل في أعطافها ويتدبر ويقف عند كل بيت قاله ويعيد النظر فيه حتى تخرج أبيات القصيدة كلها مستوية في الجودة ومتشاكلة في استواء الصنعة وذلك ليحوز قصب السبق لدى سامعيه دون أقرانه. ولربما استعان الشاعر بأصدقائه المقربين في نظم قصيدته أو عرضها عليهم بعد الانتهاء من نظمها للاستئناس برأيهم والاستفادة من نقدهم قبل أن يفشيها ويشيعها بين الناس. والشعراء يحسون بعظم المسؤولية الملقاة عليهم وثقل الحمل "حمل الهوى"، "حمل الغي"، "حمل الغرام". وقد عبروا عن هذه المعاناة بطريقة مباشرة في بعض الأحيان وعن طريق الرمز أحياناً أخرى. يقول ابن سبيل:

إلى توسّع خاطري واستراح
أسرح ولا أدري وين هو به مراح
مشعوف واذاري هبوب الرياح
أخذت لي مع طورق الغي مسراح
وأخذ بليبي قدم فلاج الاصبح
وحمل الهوى ما فك عني ولا طاح^(١)

وفي الأبيات التالية يقارن ابن سبيل بين ما هو فيه من شقاء وعناء وما يجلبه عليه قلبه العاشق من تعب ونصب وبين إنسان بليد خامل خالي الذهن لا يعرف دروب الحب ولم يتذوق طعم العشق.

هني من قلبه دلوه وممنوح
بين الاظله كنه السدو مطروح
ولا شعف قلبه تعاجيب ومزوح
قلبي كما واد من الجند ممروح
كني بغبات البحر راكب لوح
بتيفاق زيران من الموج بنطوح
على الذي بعينونه الناس ذرنوح
حاله كما حال البغل من غذاها
همه رقاده والروابع نساها
وعيني تزايد دمعهها من عناها
ليال ما به قشعة ما رعاها
تومي بي ارياح زعجوج هواها
تاه الدليله والاناجر رماها
ما يبدي الغايه على من بغاها^(٢)

وفي الأبيات التالية يتحدث ابن سبيل عن العشق إلا أنه في الواقع يرمز إلى عملية الإبداع الشعري والتي يصورها بأسلوب فني رائع ويقرن بينها وبين الحب بشكل لم يسبق إليه. فهو دائماً يجري وراء المعاني البكر ليفتضها ويقطف ثمارها ويبحث عن المنابع الثرة العذبة الصافية التي لم تطرق من قبل، ويسعى إلى استكشاف المسالك المجهولة التي لم يرتدّها أحد قبله.

ما لي بعد طول الايام مميح
ما ينصرف صدارته من عطينه
عد نثيله مالي كل جابوح
صبح مصاديره وتجذب دفينه

(١) اذاري هبوب الرياح: أي أن كلامي بكثرة الهبوب وما زال الهواء هاباً فأننا أذرى شعراً مثل ما يذرى الفلاح حب قمحه في البيادر.

(٢) الروابع: الأفكار والهواجس. الجند: الجراد. قشعة: ما تنبته الأرض من الحشائش. الاناجر: مشتقة من الكلمة الإنجليزية anchor وتعني مرسى السفينة. الذرنوح: حشرة سامّة. بتيفاق زيران من الموج بنطوح: أي أن وقت إبحاري صادف أمواج عاتية جاءت بعكس الاتجاه الذي أنا مبحر فيه.

شَفِي بِشْرِبَةِ قَلْتَةٍ دُونَهَا صَوْح
 كَمْ لَيْلَةٍ خَطَرَ خَطَرَهَا عَلَى الرُّوحِ
 وَائْتِمَارِهِ الَّتِي نَاعَمَاتِ بِهَا فَوْحُ
 أَيُّ أَنْ تَطَّلَعَ الشَّاعِرُ إِلَى الْأَصَالَةِ وَارْتِيَادِ الْمَعَالِمِ الْمَجْهُولَةِ، وَمَا يَتَمَتَّعُ بِهِ مِنْ خِيَالٍ
 خَصِبٍ وَقَدْرَةٍ عَلَى ابْتِكَارِ الصُّورِ الْبَدِيعَةِ وَالْمَعَانِي الْجَدِيدَةِ، وَالْبِرَاعَةِ فِي بَسْطِ الْمَعْنَى
 وَإِبْرَازِهِ لَيْسَ إِلَّا انْعِكَاسًا لِشَخْصِيَّتِهِ وَمَجْمَلِ سُلُوكِهِ فِي الْحَيَاةِ. فَالشَّاعِرُ بِطَبِيعَتِهِ
 فَذَانِ تَسْتَهْوِيهِ عَمَلِيَةُ الْخَلْقِ وَالْإِبْدَاعِ وَالْاِكْتِشَافِ، وَحَسْبُهُ مَا يَلْقَاهُ فِي سَبِيلِ ذَلِكَ مِنْ
 مَتْعَةٍ وَلَذَّةٍ جَزَاءً عَلَى كَدِّهِ وَجَهْدِهِ.

المهتوي طرد الهوى ما يعنيه كنه على زل العجم بغديانه
 يحرص شعراء النبط على التفرد والتميز في طرق مواضيع جديدة في قصائدهم
 وابتكار صور وأخيلة غير مألوفة. استمع لهذه الأبيات الغريبة للشاعر الدوسري
 عبدالله ابن حزيمة الملقب الدندان يفتخر فيها بشاعريته وقدرته على ابتكار معاني
 وصور جديدة:

أنا وين ادور لي مع ذا اللسان لسان
 طرى لي جميع اللي يطرى وهو ما كان
 كليت السما وارضه ولا وقت اللحيان
 شربت البحور وجيت متغانم ظميان
 سحنت الجبال نوا ولا تكحل البرمان
 كليت القمر والشمس وامسيت انا جاعان
 كليت السنين وكاسر بيرق الشيطان
 لبست النهار ثوب خام على الامتان
 يعاون لساني لا يبين الزلل بيته
 ليا فاح صدري مثل فوح الحساويه
 مع العرش كله ما يجي لقمة ليه
 جميع المشارب ما تجي رشفة ليه
 وجميع الشجر ما ميل العين هذيه^(١)
 ولا عاده به شن اكله عزتي ليه
 وشربت الهبايب والجنون سجدت ليه
 وسواد الليالي لي بشوت شماليه
 لكن الإبداع والتجديد وابتكار الصور أمر ليس بالهين اليسير لأن جميع الشعراء
 يتسابقون في هذا المضمار ولا يدعون فيه طريقاً إلا سلكوه ولا أرضاً إلا وطئوها،
 ولذا يتساءل عنتره: هل غادر الشعراء من متردم؟ يقول كعب بن زهير:

ما أرانا نقول إلا معاراً أو معادا من قولنا مكرورا
 ويقول دليم الطر العتيبي:

(١) مميوح: الموح هو أن ينزل شخص في البئر معه إناء ليغرف الماء من البئر في الدلو، وهذا دليل أن الماء قليل
 وغير صاف لكثرة من يرده من الناس. الصدأ: هم الذين صدروا عن البئر. والعطين: هم الذين ارتووا وأناخوا
 إبلهم قريبا من البئر. النخيل: ما يستخرج من البئر من تراب وطين. جابوح: حفرة أو منخفض من الأرض.
 القلعة: النقرة في الجبل يستنقع فيها الماء وهي فصيحة نكرها طرفة بن العبد في قوله:

وعيينان كالمأويتين استكنتا
 بكهفي حجاجي صخرة قلت مورد
 صوح: الجبل صعب المرتقى. الصنوع: المعابر والطرق في الجبل. صبح مصاديره وتجذب دفينه: أي أن الطرق
 المؤدية إلى هذا البئر واضحة من كثر ما تطرق ومن كثرة تزامم الواردين عليه فإنهم يهيلون الدفين والتراب إلى
 قاع البئر.

(٢) اللحيان: اللحين، الفكين. البرمان: الرموش. ميل: جميع الشجر لا يكفي لأصنع منه ميلا أكحل به هذه العين
 فقط دون الأخرى.

ليبا بدعت القفاف كل يردّه
وليا ان قـدمي واحد زاد وده
وان جيت اسد الريع ما احد يسده^(١)
وليا مجالسهم دوارس وجده

لقيت طلاب الهوى قاطعينه
لى قـلطوا سـبـارهم خـابرينه^(٢)

إلى انه قبلي للرجال مُراد
إلى ان اترهم درس وجداد
والبعض يؤكد على أصالة شعره ويصرح بأنه لم يستعر معانيه من شعراء

ما هيب عارية من كل قصائد

أبيات صنع ما قمشهن عريه
كثيراً ما يستهل الشاعر قصيدته بالشكوى من السهد والوجد والجوى فعينه
تدمع وقلبه واجف وكبده حرى، إما لفراق الحبيب أو لتردي النصيب أو لأمر جلل ألم
به، فتمتزج بذلك معاناته النفسية بمعاناة النظم وكد القريحة، ويظل الشاعر ساهراً
ليصب آلامه وهمومه في أبيات من الشعر. وما أكثر القصائد التي يفتتحها قائلوها
بالعبارات المعهودة: يامل قلب، يامل عين، عزى لحالي، أو غير ذلك من عبارات التوجع

أفرج هم صـدري بالقـريض

كل من الشعار عنده هقاوي
بيطار في ردّ المثايل قـصاوي
وانّي لاطلّي بالزرايب خـلاوي^(٣)

من حرّ ما اونس كنّ كبدي على كير
وتعادلن بالصدر مثل الزمامير

يابادعين القفاف انا ويش ابقول
ان جيت اهاوي لي من البيض مجمول
وان جيت ابرمي بدّني كل ناجول
وان جيت اعدي مرقب قلت مجهول
ويقول جهز ابن شرار:

خطيت لي خط على جـال مطراق
واخترت عن طرد الهوى عرية الساق

ويقول فيصل الجميلي من سبيع الخرمه:

أنا كل ما خايلت بالعين مربع
إلى قلت هذا مربع ما يجونه

آخرين كما في قول ابن محاسن:

أولف النظم والقـيفان والبنا
وقول عيادة ابن عبيكة:

قال الذي يبدع حليّات الامثال
كثيراً ما يستهل الشاعر قصيدته بالشكوى من السهد والوجد والجوى فعينه
تدمع وقلبه واجف وكبده حرى، إما لفراق الحبيب أو لتردي النصيب أو لأمر جلل ألم
به، فتمتزج بذلك معاناته النفسية بمعاناة النظم وكد القريحة، ويظل الشاعر ساهراً
ليصب آلامه وهمومه في أبيات من الشعر. وما أكثر القصائد التي يفتتحها قائلوها
بالعبارات المعهودة: يامل قلب، يامل عين، عزى لحالي، أو غير ذلك من عبارات التوجع
والأسى. تقول الخنساء في رثاء أخيها صخر:

فقد أصبحت بعد فتى سليم
ويقول مخذ القثامي:

صدر القثامي فاح من ردّ الاقراح
وليا بدعت القفاف ما نيب زهاف
لولاه والغليون لاصير مجنون
ويقول هزاع ابن دهش المطيري:

البـارحـه كـنـي على لاهب النار
حطيت للامثال مارد ومصـدار

(١) ناجول: الرامي حديد البصر. بدّني: نافسني وازعجني. الريع: الطريق في الجبل.

(٢) عرية الساق: الفرس، شعر ساقها خفيف.

(٣) الاقراح: الأبيات الشعرية (من القريحة). هقاوي: أفكار وتطلعات. زهاف: المتسرع الذي ينقصه التروي وسداد

الرأي. بيطار: حاذق متمرس. قـصاوي: قصة، أي من الأعماق كما في قول عدوان الهريبيد في أبيات له:

دليت انهض غـيبـهن من فـوادي قـصاوي ما يقنعن كل ما لاح

لاظلي: أظن. الزرايب: الرجوم في شعاف الجبال.

ويقول سويلم العلي السهلي:

يامل عين كل ما يمرس الليل
والقلب شلته خفاف المحاصيل
والحال نشت ما بها الا الشماشيل
وقوله:

يامل قلب كل ما ناموا الناس
فليا وعى جته الهواجيس مرأس
لولا ضلوعي للمعاليق حباس

وغالبا ما يدمج الشاعر بين معاناته النفسية والعاطفية كشخص وبين معاناته في النظم والإبداع كشاعر يرى في نظم الشعر متنفس عاطفي ويلجأ للتعبير عن هذه المعاناة النفسية مستخدما أعراض الألم الجسماني. ولذلك نجد الشعراء يكثر من عبارات مثل: يامل عين، يامل قلب، ياتل قلبي، ياجر قلبي. وقد يقارن الشاعر قلبه وما يعانيه من حرقة الألم والفراق بواد عشبه رعته أسراب الجراد أو الدبى أو جف واحترق بعد أن هبت عليه رياح السموم الحارة أو لمرور سنين المحل المتوالية التي لم ينزل فيها قطرة مطر. وقد يحصل نوع من الإحلال أو الإبدال بحيث يصرف الشاعر ذهنه عن المعاناة الشخصية ويركز على المعاناة الشعرية التي تستحوذ على اهتمامه ويصرف لها طاقته الذهنية والشعورية لما يتطلبه نظم الشعر من تركيز وحشد للطاقة. وهنا يتضح لنا دور الشعر كوسيلة من وسائل التنفيس والتطهير والخلص ووظيفة الفن عموماً في تحويل الطاقات الكامنة من قوة هدم مدمرة إلى قوة بناء خلاقة مبدعة. فالشاعر يتخذ من نظم الشعر وسيلة لإفراغ الشحنة العاطفية وسكبها في قالب فني ولتجريد معاناته الشخصية وتعميمها بحيث يشاركه فيها المتلقي. تقول مرسا العطاوية:

لولاي اوسع خاطري بالزعجاج
ويقول ابن سبيل:

لولاي اوسع خاطري بالتنهات
لاغدي كما المذهب وارمي بالاصوات
ويقول مشعان الهتمي:

مشعان عدى بالطويل المدمج
يلعب بقاف ما بداه الهواوي

(١) يمرس الليل: الامراس هو أن يفلت الحبل ويخرج عن مساره من المحالة فتسرع في دورانها وهو كناية عن الاستمرار والتوغل. تقزي: تسهر. الشماشيل: البقايا القليلة.

(٢) الهواجيس مراس: من أمرست المحالة، أي خرج الحبل من مجراه في المحالة، وتعني أن الهواجيس تكاثرت عليه. افوع فوعة واحد من قطاع: أهب كما يهب من رأى عدو قاطع متعطش إلى دمه. وكانت القبائل في السابق حينما تغزو بعضها البعض إما أن يكون بينهم قطع الرقاب وسفك الدماء أو أن يكون بينهم منع السلاح، أي أن المحارب إذا رأى العدو متمكنا منه وسوف يقتله طلب منه المنع أي العقوق فيمن عليه ويعفو عنه.

(٣) التنهات: الآهات. المذهب: المجنون الذي ذهب عقله أو من فقد شيئا فصار ينادي بأعلى صوته بحثا عنه.

يلعب بقفافٍ قايمٍ ما تعروج وكلُّ على قول الهتيمي شفاوي
لولا في زين اللحون اتهسرج لاقلب كما ذيب حدوه الشواوي^(١)

تجسيد المعاناة الشعرية

لا يألو الشاعر جهداً في سبيل تحقيق نوع من الوحدة الفنية بين عناصر قصيدته والتأليف بين أجزائها؛ فالقصيدة في نظره ليست مجرد أبيات مرصوفة مع بعضها تشترك في الوزن والقافية. ويشبه شعراء النبط المواضيع والصور والمعاني والقوالب الشعرية بالأزهار والثمار أو الجواهر واليواقيت التي يختار "ينقي"، "يقطف"، "يجني" منها الشاعر ما يروق له وينظمها بمهارة ورشاقة مثلما تنظم العقود والمسابع.

والقصيدة النبطية في بنيتها الفنية وحبكتها الموضوعية لا تختلف كثيراً عن نمط القصيدة الجاهلية. تتكون القصيدة الطويلة عادة من عدة مواضيع يؤلف الشاعر فيما بينها ويرصعها بما يحلو له من صور وتشبيهات وصيغ بلاغية موروثة. إلا أن الشاعر يحاول أن يضيف إلى هذه القوالب التقليدية لمسات فنية خاصة متميزة لأن هدفه هو تحقيق نوع من التوازن بين الإبداع والاتباع، بين الأصالة والتجديد، بين الابتكار والتقليد. يدرك الشاعر أن قصائده لا بد أن تصب في نفس التقليد الشعري المتوارث إلا أنه يريد أن يترك بصماته الخاصة التي تميز إنتاجه عن الآخرين. وبطبيعة الحال فإن الشاعر لا يضمّن قصيدته إلا عدداً محدوداً من المواضيع والمعاني والصور الشعرية المتاحة له في الموروث الشعري. وللشاعر مطلق الحرية في أن يختار ما يريده من هذه المواضيع والمعاني والصور وينظمها ويؤلف فيما بينها كما يحلو له ويتناسب مع أغراضه الفنية. وليس هنالك ما يقيد الشاعر أو يجبره على ترتيب مواضيع القصيدة ونظمها حسب تسلسل معين. وقد نجد الشاعر يتناول أحد المواضيع بإيجاز شديد بينما يسهب ويستطرد في موضوع آخر. أي أنه ليس هنالك ما يحد من حرية الشاعر أو يملّي عليه بطريقة صارمة الكيفية التي يفتح بها قصيدته ويشيد بناءها الفني ويحقق وحدتها الموضوعية. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول: بشيء من التجاوز، إن مواد البناء الفني جاهزة الصنع أما الهندسة والتصميم والتنفيذ فهي أمور متروكة للشاعر يمارس من خلالها قدراته الإبداعية.

ويدرك شعراء النبط أن الوحدة الموضوعية والحبكة الفنية وقوة البناء متطلبات أساسية في القصيدة. ولكي يعبروا عن هذه المفاهيم والعمليات الذهنية يلجأون إلى استخدام صور وكلمات ذات مدلولات حسية ولموسة تجسد المعاناة الشعرية كأن يستخدموا كلمة نظم، نسج، بناء، تشييد، إلخ ويقولون بأن مطلع القصيدة بمثابة الأساس "ساس" الذي تبني عليه بقية الأبيات، أو أنه المشد الذي تركب عليه بقية

(١) ما تعروج: غير معوج. شفاوي: متعطش. اقنب: أصيح بصوت مرتفع مثل عواء الذئب.

الأبيات لأنه يحدد وزن القصيدة وقافيتها. ويعبر الشاعر زيد الخوير عن تألف أجزاء قصيدته بأن أبياتها تأتي ريام ومواليف، فهو يشبها بقطيع الإبل المتألفة التي يروم بعضها بعضاً.

تدل الملاحظات الميدانية على أن نظم الشعر عند أغلب الشعوب الأمية يكون عادة مصحوباً بحركات وأفعال جسدية. يقول بيركلي بيبودي Berkley Peabody "في كل أنحاء العالم وفي كل العصور ارتبط نظم الشعر التقليدي بنشاط يدوي. السكان الأصليون في أستراليا وغيرها من المناطق غالباً ما يقومون بعمل أشكال من الخيوط أثناء نظمهم لقصائدهم. شعوب أخرى يسبحون بالخرز المنظوم. معظم ما كتب عن الشعراء يصفهم بأنهم ينظمون بمصاحبة الآلات الوترية أو الدفوف" (Peabody 1975: 197). وقد رأينا كيف أن شعراء النبط يقارنون النظم بالعمل اليدوي "ينحت"، "يصخر"، "ينجر"، "يبني"، "يصوغ" ... إلخ. بل إن النظم أحياناً يكون مصحوباً بعمل يدوي مثل إعداد القهوة. فنجد مثلاً أن بعض الشعراء حالماً يشعر بشرارة الوحي وجذوة الإلهام الشعري تضطرم بداخله فإنه يعمد إلى موقد النار وأنية القهوة ليهيئ لنفسه قدهاً من القهوة يجلب له الصفاء الذهني والاستقرار النفسي. وإعداد القهوة العربية، مثل نظم الشعر، عمل يبذل فيه قدر من الجهد ويحتاج إلى قدر من التروي والمهارة والإتقان. حمس البن وسحنه، وما يتلو ذلك من عمليات أخرى تتعلق بإعداد القهوة، مهام تحتاج إلى ذوق وحذق "نرابه". وعمل القهوة وطريقة إعدادها وسكبها تسمى عندهم نوماس، لأنها تعكس ذوق الشخص ولباقته واتزانته؛ لذا فإن طريقة إعداد القهوة مصدر فخر واعتزاز للشاعر تماماً كما هي الحال بالنسبة لنظم الشعر. وإعداد القهوة يتفق أيضاً مع نظم الشعر في أنه عملية مقننة تتم وفق خطوات محددة بدءاً بحرث موقد النار "الوجار"، ثم إضرام النار "طع النار"، ثم غسل المعامل، ثم غلي الماء، ثم تحميص البن، ثم سحقه بالهاون، ثم سكب الماء المغلي في دلة اللقمة مع البن المسحوق وتركها على النار تغلي لبضع دقائق، ثم سحبها بعيداً عن النار لتصفو بعد الغليان، ثم سحق كمية من حب الهال في الهاون وبإيقاعات جميلة قل من يجيدها، ثم إضافة قليل من الزعفران والقرنفل إلى حب الهال ووضعها في دلة المبهرة التي تسكب فيها القهوة من اللقمة بعد أن تصفو، ثم تقريب المبهرة من النار لتغلي مرة واحدة فقط وحالماً تغلي تسحب بسرعة عن النار وتترك حتى تصفو. أي أن نظم الشعر وإعداد القهوة كلاهما عملية مقننة ومنظمة إلا أن إحداها يدوية والأخرى ذهنية. هذا التشابه من جهة والاختلاف من جهة هو الذي يجعل هاتين العمليتين تقترنان ببعضهما في كثير من الأحوال، لأن كلاً منهما محاكاة للأخرى. لذا لا يستغرب أن يتفنن شعراء النبط في وصف القهوة ويخصصوا قصائد كاملة لهذا الغرض. وبينما الشاعر منشغل بعمل القهوة فإنه في الوقت نفسه منشغل بنظم

قصيدته. وحينما ينتهي من عمل القهوة يكون قد قطع شوطاً لا بأس به في نظم القصيدة، فيكون قد حدد الوزن والقافية والمطلع والمواضيع التي سوف تتضمنها القصيدة. وحينما تصفو القهوة ويبدأ الشاعر في سكبها وتذوقها يشرع في استعراض أبيات القصيدة ينقحها ويعدلها ويضيف إليها اللمسات الأخيرة ثم يختتمها بالصلاة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. يقول زيد الخوير:

من ضامره ياتن ريام ومواليف
عليه من شغل ابن سكران توليف
وقرب دلال مثل بط مهاديف
بوجار من لا دونهن بابهن جيف
من خلقتة ما طق في ركزة السيف^(١)

يوم انّها دكت علي الهواجيس
وسويت فنجال بهاره بلا قيس

على النار يلحق ما بقي من شعيلها
أبرد بها كبد تزايد مليلها

أنا رفيق للدلال المحسابيب
طعامه الهيل الخضرتو ما جيب

عزّي لمن مثلي من الناس عزاه
واعمر الغليون بالتتن واملاه
صفرا على جال المناره مراكاه
وصناعها اللي يفتهم كيف معناه

إلى دك في قلبي من الهم هاجس
وبرية يطرب لها كل حمامس
وادقه على هوني بزین المحامس
بريح فضيح طيب للمنافس
كل واحد ربحه للاخر يجانس
هذاك عن مثلي يزيل التعماس
وجفني جفى نومي ولا هوب ناعس
على غيبة الواشي خبيث الدسايس

قال الذي يبـدع على كل قاف
بمنومس لقم على بكر صافي
خله الى ما تونس النذل غافي
دلال ما عنهن سنا النار طافي
مبرهج تسفى عليه السوافي
ويقول سحلي العواي:

ابتـمـثـل يوم فات اول الليل
قربت محماسي وبيض المعاميل
ويقول الجبيهة العازمي:

أولاد عيـاض ومن بات سـاهر
قلته وانا متقـابل لي ودله
ويقول لافي ابن معلى الديحاني:

البارحه يوم العرب هاجعينا
ونجر صياحه يقعد النايـمينا
ويقول جلوي رتيبان العجمي:

البارحه ما امسيت عيني سهيره
متراكي وابدع بيوت غزيره
مع دلة ما لعقتها السعيره
فنجالها ما هوب يوصف بغيره
ويقول إبراهيم ابن جعيثن:

أعاف الكرى ما أخذ من الليل ساعه
ادني على بالي دلال نظيفه
اديره على كيفي عن الني والحرق
ادقه وازله ثم من عقب فوحه
ازله على خمسة وصوف توالي
تري الاربعه منها هوى كل شارب
صحى هاجسي ويولف القيل بالي
اعدل من القيفان ما كان مايل

(١) ريام: من رنم أي ألف. ابن سكران: صانع اشتهر بصنع دلال القهوة. جيف: أغلق وسكر. والبيت الأخير يشير إلى أنه لا يغلق باب قهوته بتاتا فهو دائما مفتوح للضيوف.

مما تقدم نرى كيف أن الشعراء يرون أن نظم الشعر وهو عملية فنية ذهنية ليس إلا محاكاة للأعمال والفنون اليدوية. وقد تكون عملية النظم في بعض الأحيان مصحوبة بعمل يدوي يتفنن فيه الشاعر كتفننه في النظم. ومن المعروف أن الأعمال اليدوية غالباً ما تكون مصحوبة بأبيات يرتجلها العاملون ويتغنون بها وفق إيقاع موسيقي يساعدهم على ضبط حركاتهم وتنظيم عملهم. ومما يلفت النظر أيضاً ويسترعي الانتباه أن نظم الشعر، وهو عمل ذهني باطني، غالباً ما يكون مصحوباً بحركة جسدية وعدم استقرار، تماماً كما لو كان الشاعر يعاني من أعراض المخاض. هذه الحركة وعدم الاستقرار هي مؤشرات خارجية يعبر بها الشاعر عن حالة المخاض الشعري وعن الأحاسيس والعواطف الجياشة التي تتقاذفه من الداخل. وحينما يتهيئ الشاعر ينتابه شعور بالتوتر والقلق الوجداني ولا يستطيع القرار في مكان فيعدو كالمجنون أو الذئب الجائع أو البعير الظمان "يسوج"، "يلوج"، "يهرف"، "يهجل"، ويحس كأن حملاً ثقيلاً يجثم على صدره وينوء به كاهله ولا يقر له قرار ولا يهدأ له بال حتى يفرغ هذا الحمل وهذه الشحنة من العواطف والأحاسيس. يقال إن جريراً لما أراد أن ينظم القصيدة التي أخزى بها الراعي النميري وقبيلته بني نمير قال لأصحابه "ارفعوا لي باطية من نبيذ وأسرجوا لي. فأسرجوا له وأتوه بباطية من نبيذ. فجعل يهمهم فسمعت صوته عجوز في الدار فاطلعت في الدرجة حتى نظرت إليه فإذا هو يحبو على الفراش عريانا لما هو فيه. فانحدرت فقالت: ضيفكم مجنون، رأيت منه كذا وكذا. فقالوا لها: اذهبي لطبتك، نحن أعلم به وبما يمارس. فما زال كذلك حتى السحر، ثم إذا هو يكبر قد قالها ثمانين بيتاً في بني نمير. فلما ختمها بقوله: فغض الطرف إنك من نمير // فلا كعبا بلغت ولا كلابا، كبر ثم قال أخزيتة ورب الكعبة" (أصفهاني ١٩٨١ / ٨ : ٢٨-٩). وبعد أن يتم الشاعر عملية النظم ويعبر عن أفكاره ومشاعره بطريقة مرضية يغمره شعور بالراحة والاستقرار النفسي ويستعيد اتزانه الذهني. وهنا يتضح لنا مرة أخرى دور الشعر كوسيلة من وسائل التطهير والتنقيس. يقول سليم ابن عبد الحي:

بي دليل الراي تاه به اليموم
اجتلد في جابته واقعد واقوم
ونل لي صعب التفانين العزوم

من شيد ما بي والعرب نايمين
والا قليل رجال ما له عوين
قيان حدته ضوار القطين^(١)

صرت كني في سدى فني غشيم
لكن اني قمت بالعزم الصميم
لين طاعت لي يد القاف العسيم
ويقول حمد ابن إبراهيم ابن عمار:

البارحة عني لذيد الكرى طار
اسوج سوج اللي على كبده امرار
واهجل والح بلجة الذيب الافجار

ويقول سويلم ابن علي السهلي:

(١) اسوج: اتردد جيئة وذهاباً ولا أستقر. اهجل: لا أستقر. قيان: جائع.

واهجر قلبي كان هو طاول الطيل
اهجـال من تاهت عن الذود بالليل
الولف بلوى به هبـال وهراقـيل
ويقول عثمان ابن سليمان:

غنى القميري على هذب الجريد وناح
اركض مع البيد واخلط البكا بصياح
ولأن نظم الشعر عند شعراء النبط مرتبط بالحركة وعدم الاستقرار فإننا نجد
يربطون بينه وبين الصيد والطرء، والشاعر يلقب طرء الهوى، وذلك لأن الشعر
والصيد كلاهما ولعه تختلط فيها المتعة بالشقاء والأمل بالألم. يقول ابن سبيل:

باهل الهوى من شارب الخمر شارات
شارات راع الخمر سكره وفاقات
وكما يجري الصياد وراء الظباء والريم والغزلان، فإن الشاعر يجري وراء
الفتيات اللاتي -أيضاً- يطلق عليهن تجاوزا الظباء والريم والغزلان. يقول ساكر
الخمشي:

اطرء الحـذرات في بندق لي
ويقول إبراهيم ابن جعيثن:

يوم اني اقنص وبارودي على متني
واليوم صديت والايام عاقتني

ويقارن الشعراء بين شقاء الشاعر في بحثه عن المعاني والصور الجميلة وبين
شقاء الصياد في البحث عن الطريدة. وفي معرض المقارنة بين الشاعر والصياد
يتوسع بعض الشعراء ويستطردون في هذا المعنى ويصفون عناء الصياد وما يلاقه
من تعب ونصب، فأظماره البالية لا تقي جسمه من حر الشمس ولفح السموم،
وأقدامه الحافية ترتطم بالحجارة ويخزها الشوك، وظهره يؤلمه من كثرة الانحناء
وتسيل الدماء من ركبه من كثرة الزحف والترصد. والكثير من الشعراء يجمع بين
هواية الصيد وقول الشعر مثل سرور الأطرش الذي يقول:

ياطول ماعديت في راس مرقب
لى بان نور الصبح عديت راسه
واخايل في بعض الدعوب رواتع
لكن وصف الملح الى انزاح بينهن
واقفن جفيل فاقدرات خيارهن
وربما نجد ترجيعاً لأصداء الأساطير المتعلقة بالهة الصيد، مثل آرتميس Artemis

(١) أخذ الشوكة بمنقاشي: كناية عن حدة البصر والمهارة. اللاش: الشخص الخامل فهو لا شيء.
(٢) الدعوب: مجاري السيل والشعاب الصغيرة. دق الحلال: الحيران الصغيرة والبهم حينما تشد عن بقية الحلال.
عياز السحاب: مؤخرة السحاب.

عند الإغريق وديانا Diana عند الرومان، في قرن الشعراء بين الصيد والطرده وبين الحب والغزل، وفي تسميتهم لقطيع الظباء جميله. وغالبا ما يصور الشعراء والفنانون إلهة الصيد، التي تؤول إليها رعاية وحوش البرية وحيوانات الصيد والصيادين، على أنها فتاة عذراء فاتنة فارهة الجمال. وفي معظم تماثيلها نراها تهيم في الفيافي تطارد الظباء والوعول والأياثل تتبعها كلاب الصيد وتحمل كنانة سهامها وقسيها التي ترتعش أوتارها. وربما اصطحبت معها رفيقاتها من العذارى والهوريات اللاتي يتلهين ويتمتعن بالرقص معها في ضوء القمر في نشوة بالغة. ومعروف ما للقمر من أهمية عند الشعراء والعشاق. وربما نفهم عزوف الصياد عن تصويب سهامه نحو عنود الصيد أو القايدة على أنه من باب التقرب لآلهة الصيد أو احترام عذريتها، نظرا لأن الصيد وافتضاض العذرية كلاهما يقتربان بسفك الدم. أو ربما يكون لذلك ارتباط بما ذكره الكاتب الإغريقي زينوفون Xenophon في كتاب له عن الصيد من أن الصيادين يدعون الأرانب دون سن معينة وشأنها ولا يردونها لأنها مقدسة للإلهة آرتميس. وفي كتابه الغصن الذهبي يؤكد جيمز فريزر من خلال إيراد أمثلة كثيرة على أن اعتذار الصياد للطريدة قبل أن يردبها أمر شائع في المجتمعات البدائية. والأمثلة التي يمكن إيرادها من الشعر النبطي كثيرة، خذ مثلا قول سرور الأطرش:

لى ضاق صدري رحت يم الجميله	قعدت بالمرقاب لاجل الضواحي
والاه في عيني تلوح الجميله	والى السما مع كل الافاق صاحي
يوم اقبلت ترعى الحيا مع مسيله	بدلت عقب الدلبحه بانبطاح
وبالكف حسنا عوق تيس الجميله	وقلّطت للمشقااص جمر نحاح
قلت انهجي لعيون موزي سبيله	حلفت انا ما ارسل عليك الذحاح
لعيون من ينسع طويل الجديله	ابو خديد كنه البررق لاح ^(١)

الليل والمرقب

يقول ابن قتيبة في كتابه الشعر والشعراء "وللشعر أوقات يسرع فيها أتية ويسمح فيها أبيه منها أول الليل قبل تغشي الكرى ومنها صدر النهار قبل الغداء ومنها يوم شرب الدواء ومنها الخلوة في الحبس والمسير" (قتيبة ١/١٩٦٦: ٨١). ويقال إن جريراً إذا أراد أن يؤبد قصيدة صنعها ليلاً (قيرواني ١/١٩٦٣: ٢٠٧). وروى عن الأصمعي قوله "لم يستدع شارد الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي". وسأل أحدهم كثيراً قال: يا أبا صخر كيف تصنع إذا صعب عليك قول الشعر؟ قال: أطوف في الرباع المخلية والرياض المعشبة فيسهل علي أرضه ويسرع إلي أحسنه (قتيبة ١/١٩٦٦: ٧٩). أما الفرزدق فإنه إذا صعبت عليه صنعة

(١) الجميله: قطيع الظباء. الذحاح: الرصاص وملح البارود الذي يردى الصيد، أو أي شيء يؤدي إلى الهلاك. حسنا: اسم باروده من نوع الفتيل كما هو واضح من الشطر الثاني للبيت. المشقااص: زناد البندقية. منسوع الجديلة: هي من ترخي لثامها لتظهر جدائلها الأمامية وتتدلى إلى أسفل.

الشعر ركب ناقته وطاف خالياً منفرداً وحده في شعاب الجبال ويطون الأودية والأماكن الخربة الخالية فيعطيه الكلام قياده (قيرواني ١٩٦٢/١: ٢٠٧).

ولو تدبرنا ما يقوله شعراء النبط عن أنفسهم في هذا الشأن لوجدنا أنهم لا يختلفون عن أسلافهم من شعراء العرب القدامى. فنجد مثلاً أن بعضهم يستغل فترة الهدوء آخر الليل حين تنحدر النجوم نحو المغرب لنظم قصيدته. يقول هويجس الشويحاني:

وعيون ما هن بالمنام رقود
لكن بين حججورهن ناقود
كما تنظم العذرا لها مقلود

قال الشويحاني الذي بات ما غفا
لو ناموا الاجواد ما نام هديهن
دئيت او اليهن وازين نظمهن
ويقول عدوان الهريدي:

طلبة ولي كل ما اسعى بالاصباح
الين ما نادى المنادي بالافلاح
قصاوي ما يقنعن كل ما لاح^(١)
حين العصير ليا تداني للامراح
نظمتهن نظم تقل شغل مسباح

ابدي بذكر الله على كل بادي
حزة دخول الليل ضافي السواد
ما بت انهض غيبهن من فوادي
هاضن علي مثل ارتكاب الجراد
حطيت بالميزان قيمة مرادي

والكثير من الشعراء يفضل أن يكون وحيداً أثناء نظم القصيدة لأنه يبحث عن الهدوء وصفاء الذهن وكذلك لأنه لا يريد الآخرين أن يروه في الحالة الغريبة التي هو عليها، حالة الاضطراب النفسي والهيجان العاطفي التي تتغشاها أثناء النظم والتي سبق أن تحدثنا عنها. لذا فإن الشاعر حينما يتحفز لنظم قصيدته يتنحى عن الناس ويتخذ مكاناً قصياً ويخلو بنفسه في مكان منعزل كأن يتسنى قمة جبل عالية، أو أن يركب راحلته ويجوب الفلوات وحيداً أو يهيم على وجهه لا يلوي على شيء (Kurpershoek 1994: 38-42). يقول رضا ابن طارف الشمري:

حطوا عليها كورها والقراميش^(٢)
نبي نمضي وقستنا بالمطاريش

يا ضاق بالي قلت دنوا ذلوي
حطوا عليها كورها وارخصوالي
ويقول زين ابن عمير:

دعوني دعوني بيح الود مكنوني
تقولون والا ياهلي ما تقولون
وحيد الخلا ما ابى المخاليق يوحوني

دعوني دعوني ياهلي لا تعذلوني
ليا دق بي دالوب طار من الهوى
ابقيض العبرات عمّا بخاطري
ويقول محمد الأحمد السديري:

رجم طويل يدهله كل قمرناس
تلعب به الارياح من كل نسناس

يقول من عدى على راس عالي
في راس مرجوم عسير المنال

(١) انهض غيبهن: الضمير يعود إلى أبيات الشعر. قصاوي: من الأعماق. ما يقنعن كل ما لاح: لا أفتنع بأي شيء وكل شيء يرد إلى خاطري.

(٢) القراميش: أدوات الرحل ومستلزمات الرحلة.

يشتاق له من حسن بالقلب هوجاس
والقلب في لجأت الافكار غطاس

وهيأت في راس الحجا ما طرا لي
وفيأت انا في راس رجم لحالي

مرقاب طلاب الهوى يوم عداه
انني لاكثر بالحشا قولتي أه
ولا انحدرت الا العشا مالت افياه

ينقى غرايبها على كيف باله
وراعى الهوى المعتاد قبلي عنى له
رجم يهيض من عنى له وجا له
غزير دمع العين لجاة محاله

وقن الجبال العالية من أفضل الأماكن لنظم الشعر بالنسبة لشعراء النبط لأنها تتميز بنسيمها العليل "نسناس" الذي يبعث على النشاط والحيوية، أو، كما يقول الشعراء، يثير الأشجان ويحرك العواطف ويساعد على تفتق القريحة وشحن الذهن. وحينما يتسنى الشاعر قمة الجبل يعطي له الشعر قياده فيأخذ بزمام القوافي ويبحر في فنون القول ويغوص إلى درر الكلام وجوهر الألفاظ، وهذا ما يعبر عنه الشعراء مجازاً بقولهم: هب الهوا، نعدع النسناس، كما في قول عبد العزيز ابن عبيد:

عديت من حوران على المراقيب
قمت اتقلب فيه واعوي عوا الذيب

يلعب به الهيف طايها

تلعب به الارياح بين الصناديق

مهبا للصببا وهييه شمال
كما در الخواوير المتالي

طويل الذرا للريح فييه زليل
وللحر الاشقر في ذراه مقيل
ويذكرك المرقاب كل خليل

طويل الذرا للريح فييه فنون

في مهمه قفر من الناس خالي
قعدت في راسه وحيد لحالي
ويقول حنيف ابن سعيدان:

عديت بالمرقاب من ضيق جولي
في مرقب ما فيه زول يزول
ويقول سرور الأطرش:

عديت مرقاب طويل وعالي
قلت أه، لو قول أه يبيري عالي
قعدت به يوم الزواهر قبالي
ويقول سويلم العلي:

قال الذي في بدع الامثال ما تاه
في راس رجم نايف العصر عداه
مذروب ملموم القرا عسر مرقاه
من ضيقة بالصدر يوم انصاه

وقن الجبال العالية من أفضل الأماكن لنظم الشعر بالنسبة لشعراء النبط لأنها تتميز بنسيمها العليل "نسناس" الذي يبعث على النشاط والحيوية، أو، كما يقول الشعراء، يثير الأشجان ويحرك العواطف ويساعد على تفتق القريحة وشحن الذهن. وحينما يتسنى الشاعر قمة الجبل يعطي له الشعر قياده فيأخذ بزمام القوافي ويبحر في فنون القول ويغوص إلى درر الكلام وجوهر الألفاظ، وهذا ما يعبر عنه الشعراء مجازاً بقولهم: هب الهوا، نعدع النسناس، كما في قول عبد العزيز ابن عبيد:

قال العقيلي يوم ربي هداني
وان قاد نسناس الهوى نعدعاني
وتقول سعدى الرمالية:

عديت رجم بغربي راف
وتقول الأخرى:

الله من قلب تولاه هفاف
ويقول شاعر من لحيان:

يقوله من بدا حيد تعلاه
يرد القفاف من بال ترواه
ويقول جري الجنوبي:

يقول جري واشرف اليوم مرقب
طويل الذرا تهفي الحواويم دونه
لا تشرف المرقاب يلعب بك الهوا
ويقول:

يقول جري واشرف اليوم مرقب

وللحر الاشقر في ذراه زبون
تذكّرت خسلان لنا وشطون

وترى من بدا المشراف لازم بيشعر فيه

وقد تشعف الأيفاع من كان مُقَصِّدا

ومن قمم الجبال العالية يستطيع الشاعر أن يرى كل شيء ويستشرف الأفاق ويحس بأن المجال مفسوح أمامه ليبصر الأشياء النائية البعيدة ويكتشف الأشياء الغامضة المجهولة في هذا الفضاء الشاسع. وقد يكون في ذلك رمز لحالة الاستكشاف والتنوير التي يمر بها الشاعر أثناء النظم والتي تعني صفاء الذهن ووضوح الرؤية وتجلي البصيرة. والمناظر التي يشاهدها الشاعر من مكانه الشامخ تشحذ فكره وتنشط خياله وتثير مشاعره فتتفجر طاقات الإبداع الكامنة لديه وتبدأ المعاني والصور الشعرية في التداعي تلقائياً وتندفع الانفعالات والأحاسيس من العقل الباطن إلى الوعي فيأتي النظم عفو الخاطر. وتجدر الإشارة إلى أن العلو والسمو قد ارتبط منذ القدم بالوحي والإلهام وأن الصعود إلى أعلى يعني التقرب من مصادر الوحي الرباني. ومنذ القدم كان رأس الجبل بالنسبة للشاعر مكاناً يستطيع منه أن يمد بصره ليراقب ظعائن المحبوبة الراحلة أو يتطلع إلى قطينها البعيد. يقول المورقي:

معدّ بين حاذه والمحاني والمجاديرا
والجلج بالهوى لجلج صلفات الزماميرا
واقول بجيرة الله ولفي المقفي مسافيرا

كل ركض للزمل شـلأه تومي
وحـدٍ تقلل ما بقي له لزوم
شفوا وهفوا واتقوا بالحزوم
في راس مرقاب طويل الرجوم
استقبلن ظعون زاهي الرقوم^(١)

والقلب من كثر الهواجيس مشطون
اقفاي واقبال على الرجم هاللون
اخـيل نجع ثوروا وين ينوون

طويل الذرا تهفي الحواويم دونه
الى هب نسيم الريح وانا براسه
وتقول رجا بنت ضافي:

انا باديه وقت الضحى راس رجم بان
ومثل هذا البيت قول الأحوص:

وأشرفت في نشز من الأرض يافع

ويقول المورقي نهار في روس الحيود اواق
معدّ بالهوى وامسيت غاد كني المحراق
واخيل المال يحدى والرحايل بالزهاب تساق
ويقول سويلم العلي السهلي:
البدو شالوا نوّها بالمراحيل
حدّ يخمّ العلق يخطيه ويشيل
شالوا وقفن الظعاين زعاجيل
وانا بمرقاب الشقا عيني تخيل
أخايل الاظعان واقفت مقابيل
ويقول سالم ابن تويم الدوّاي:
البارحه بالليل عيني سهيره
واليوم بالمشراف مثل النطيره
عدّيت في حيد نصاله كبيره

(١) شلأه: أطراف رده، مفرداً شليل. العلق: ما يعلق على رحل الدابة من المتاع والأثاث. يخم: يلتقط على عجل زعاجيل: مسرعة. شفوا: اعتلوا النجاد. هفوا: انحدروا في الوهاد. اتقوا بالحزوم: اختفوا وراء الحزون. استقبلن: ذهبت باتجاه القبلة.

اللي نبي قفًا جنوب نشيره
فكرت لين الشوف غورق نظيره
الله يلوم اليوم واره قصيره
حوّلت منها الحظ يلعن مشيره
واهلي من الجوبه شمال يشدون
نوب نميزهم ونوب يضيمون
ما تكشف اللي بايسر البرق يمشون^(١)
مـتـكـدّر والناس ما عن يدرون
ومن المعروف أن قمم الجبال الشاهقة السامقة ترمز إلى الشرف والعلواء وإلى
الشمم والإباء وإلى العزة والأنفة وغير ذلك من الصفات الفاضلة والمقاصد النبيلة
التي يحث عليها الشعراء ويتغنون بها في قصائدهم. وحينما يسمو الشاعر إلى
أعلى فإنه يترفع عن ما يشين العرض ويخدش الكرامة وعن جميع الرذائل التي تهوي
بالإنسان إلى الحضيض. هذا ولا يخفى ما في عملية التسلق ذاتها من مشقة وعناء
فكأنما الشاعر يرمز بها إلى ما يكابده من مشاق ويتجشمه من مصاعب أثناء النظم،
فالشعر مرتقى صعب ومركب وعر، أو كما يقول الحطيئة "الشعر صعب وطويل
سلمه". فالشاعر الذي يترفع عن المعاني الرخيصة المبتذلة ويسمو إلى المعاني
الشريفة المبتكرة لا بد له أن يتعب وينصب في سبيل الحصول على ما يريد. تقول
فتاة الوشم:

عدّيت في مرقبٍ والليل ممسيني
ويقول جروان الطيار:
أمس الضحى نطيت راس الشذوبي
يقول رميح الخمشي:
ان جيت مرقاب الضحى تقل منسوب
ويقول ساكر الخمشي:
نطيت راس معمردٍ وقت الادماس
لى زان شوفك لازم شفت الاوناس
ويقول مصلط ثويني الزغببي الحربي:
يامل قلب لاهد كبد راعيه
لى لاح له مرقاب وده يعديه
ويقول مسعود مدلم فالج البجادي الشهراني:
امس الضحى عدّيت في راس مرقاب
راس الجبل مزبن عن الذيب والداب
الرجم تزبن فيه الاحرار وعقاب
ويقول دبي ابن جهز المطيري:

(١) النظيره: الناظر. هاللون هكذا. نصاله: حجارته. اخيل: أرقب وأصلها من يرقب السحب "الخيال" والبرق
لمعرفة أين يسقط المطر. غورق نظيره: أغرقته الدموع. واره: قارة معروفة في بادية الكويت.

(٢) منسوب: مدعو. علوفه: الطعام الذي يقدم للصقر.

(٣) معمرد: شاهر قمته مستدقة.

(٤) نبيت: تعليت.

في راس مذلوق المراقيب عدت
لا شك مهموم براسه تعلت
هجس طواني كل ما اصبحت وامسيت

عملط متعلتي كل مرقاب
مشليد حيدده على البعد جذاب
اجيبه وارجع خاطري منه ما طاب
دايم على رمانة الخد هراب^(١)

والى جيت ابجلس في غبا الارض ما اداني

عدت لي حيد طويل المراقيب
عندي خبر مدهال عكف المخاليب
يلعب بي الهاجوس شرق وتغريب
ويقول مبارك ابن درويش السهلي:

عدت بالرجم الطويل المنيفي
عملط ما له بجنسه وصيفي
ودبني المرقاب ودب العسيفي
من عبرة في خاطري ما تقيفي
وقال آخر:

انا احفيت من رقي المرجم عراقبي

صب الصوت

مما يدل على شفاهية الشعر العربي وأهمية الصوت في نظم القصيدة وروايتها، تأكيد الشعراء على تغنيهم بأبيات القصيدة أثناء النظم. فبالإضافة إلى ما نلاحظه على الشاعر من كثرة الحركة وعدم الاستقرار فإن النظم عادة ما يكون مصحوباً بهيجان عاطفي واضطراب نفسي فيتحدث الشاعر عن كبده الحرى وقلبه المضرم ودموعه الساخنة التي تنسكب على خديه بغزارة مثل غروب السانية. ويقول الشاعر بأنه أثناء النظم يئن وينوح "يتعبر"، "يقنب"، "ينوح"، "يعول"، "يحن" مثل عويل الأم التي فقدت جنينها أو حنين الخلوج التي فقدت حوارها أو أنين الفارس الذي سقط جريحاً في أرض المعركة أو عواء الذئب الجائع الذي لم تمكنه كلاب الحراسة من الاقتراب إلى القطيع. وقد يكتفي الشاعر بإشارة مقتضبة إلى هذه المعاني وقد يسهب فيها ويستطرد ويرسم مشهداً درامياً مفصلاً يستوحيه من حياة الصحراء القاسية. يقول ابن سبيل:

ما اسج لين القبر تركز حصاته
والليل كله نسهره ما نباته^(٢)
وحوارها الراعي تعشئ شواته

وان ما عطيتينا والله لاصيح
والا خلوج ضيعوها السراريج

مع سجتي يوم على الطيبين
قمرا وحدنه كلاب القطين

انا الذي لو قالوا الناس سجيت
كل النهار معبره مشي خريت
كني خلوج تنهض الصوت وتهيت
ويقول بداح العنقري مخاطباً الحبيبة:

هيا عطينا الصدق هيا عطينا
لاصيح صيحة من غدى له جنينا

ويقول ناصر ابن ضيدان الرغبي الحربي:

والله يالولا الرجم يوم ائي ابدية
لاقنب قنيب اللي عن الجو حادية

ويقول محمد عيد الضويحي:

(١) عملط ومشليد: تعني شامخ وسامق وصعب المرتقى. رمانة الخد: الوجنة.

(٢) اسج: أسهو والهو. خريت: الدليلة الذي يتقدم القوم الغزاة.

تقصر طيور الهوى دونه
نوح القميري على غصونه

يلعب بقافٍ ما بداه الهواوي
وكل على قول الهتيمي شفاوي
لاقنب كما ذيبٍ مجيعٍ خلاوي
زاويه ذا قد له من الجوع زاوي

هيض عزاه وكل ما بالحشا جاب
ذيبٍ يجر غواه بالصوت قناب
لجة نجور الحج مع كل شراب
على عداوى عفتوهنه صعاب
في عيلمٍ طوله ثمانين بحساب
في لاهب الجوزا وحاده ملهاب
البيير مقطّع والحدادير هيا^(١)

رجم طويل نايفٍ مقلج^(٢)
أوجس ضميري من ضلوعي ينز
ملزوم عن دار المذله يفز^(٣)

رجم حدتني ملاويحه
واقليت مع عويتي صيحه
لما تهايقت للطيحة^(٤)

نهضت به صوت رفيع مفاله
بكييت لين الراس هضم زلاله
والجفن رفّ وخرب الدمع جاله^(٥)

عديت في مرقبٍ عالي
وانوح من ضيقة الببال
ويقول مشعان الهتيمي:

مشعان عدى بالطويل المدمج
يلعب بقافٍ قايمٍ ما تعرج
لولاي في زين اللحون اتهرج
اقنب كما ذيبٍ على المرخ دوج
ويقول مخلد القتامي:

يقول مخلد في طويل المراقيب
يالجتي لجة مع الغبشه الذيب
ويالجتي لجة نجور الشراريب
ويالجتي لجة محال على شيب
تقفي وتقبل به طويل المجانيب
وبالجتي لجة رواع مناهيب
لما بعيد ويرطعن المغاريب
ويقول مسلط الجريا:

عديت روس مشمرخات المراقيب
جريت صوتٍ مثل ما جرّه الذيب
الحر لى صكت عليه المغاليب
وتقول كنة الشمرية:

نطيت عسر المراقيب
اقنب كما يقنب الذيب
بس الهبابايب تومي بي
ويقول سرور الأطرش:

المرقب اللي في جنابه تعليت
اتبعت صوتي عبرتي ثم ونيت
طقت بالطايل وبالقاصر اوميت

(١) النجر: الهاون الذي يستخدم لسحق البن. الشيب: الإبل التي ابيضت جنوبها من أثر الرجل. عداوى: إبل سمينة أسنمتها مرتفعة كالعدوة. صعاب: غير مروضة. عفتوهن: روضوها قسرا. رواع: جمع رعية. البيت الأخير يعني أن هؤلاء القوم نهبوا الإبل في حمارة القيص وأوردوها على بئر عميقة. مقطع: أي في أرض محفوفة بالمخاطر والأعداء، والغروب المستخدمة لرفع الماء ترشح ويتسرب منها الماء، والحدادير يهابون النزول في هذه البئر الطويلة وفي هذا الموقع المخيف.

(٢) مشمرخات المراقيب: قمم الجبال العالية الدقيقة الصعبة المرتقى. مقلج: واضح ظاهر للعيان.

(٣) تهايقت للطيحة: أشرفت على السقوط.

(٤) طقت بالطايل وبالقاصر اوميت: الطايل هو الأصبع الوسطى والقاصر هو الإبهام. وفي حالة الندم والأسف فإن الشخص يطق أصبعه بحيث أن الوسطى تحدث فرقعة من جراء اصطدامها براحة اليد ويبقى الإبهام منتصباً بينما بقية الأصابع مكفوفة.

وانهلّ دمع العين منهنّ واسقيت
على الذي ما عقب هجرانه اوحيت
وَادِ غَدَتِ مِثْلَ الْجَزَائِرِ سَهَالَهُ
حَسَّهْ وَعَيْنِي مَا تَحَلَّتْ خِيَالَهُ
هذه الأبيات توضح لنا كيف أن الإبداع الشعري يحدث نتيجة تفجر عاطفي يعبر عنه الشاعر بصوت عال أشبه ما يكون بالنواح والعيويل. أي أن الشاعر النبطي لا ينظم بصمت بل إنه أثناء النظم ينشد أبيات قصيدته ويتغنى بها "يصب الصوت"، "يزعج الصوت" وحتى حينما يكون الشاعر محاطاً بالآخرين فإنه لا يستطيع أن يخفي ما هو فيه بل إن أمره ينكشف بما يصدر عنه من همهمة ودمدمة وهو يستعرض أبيات قصيدته، وهذا مما يتمشى مع الطبيعة الشفهية للشعر النبطي. يقول حنيف ابن سعيدان:

أنا ليا غنيت من ضيقة الجول
مثل الصلاة وفرضها باغ اقول
ويقول شبيب الأشقر المريخي:

قال المريخي يوم هوجس وغنى
البارحه يوم النجوم ادبحنا
لعبت يوم ان الهواجيس جنا
هنى من هو داله مرجها
ويقول هضيبان المورقي:

يقول المورقي بالحييد غنى
ويقول الإمام تركي بن سعود:

طار الكرى من موق عيني وقراً
وابديت من جاش الحشا ما تدراً

وفي الملاحظة التالية التي سجلها الاويس موزيل في كتابه الصحراء العربية نرى كيف يتغنى الشاعر بأبياته أثناء عملية النظم. يقول موزيل:

كان شاعرنا النهم مزعل أخو زعيلا ينظم قصيدة يريد أن يمتدحني بها. وحيث أنه كأي شاعر مديح متجول يكسب عيشه بواسطة فنه، فإنه على ما يبدو ظن بأنني سوف أجزل له العطاء إذا ما مدحني بقصيدة تحوز على إعجابي. وقد شدتني طريقتة في النظم وكنت أراقبه متعجباً. كان يستغرق في التفكير لبضع دقائق ثم ينشد بيتين من القصيدة ويرددهما عشرين أو ثلاثين مرة مبدلاً بعض الكلمات والعبارات بأخرى أحسن منها، أو كما يقول هو: أزين. ثم يلتفت إلى رفيقنا طارش ويتوسل إليه بأن ينتبه لما يقول ويحفظ هذه الأبيات. وبعد أن يحفظها طارش يعود مزعل إلى الصمت والتفكير وبعد قليل يعيد إنشاد البيتين الأولين مضافاً إليهما بيتاً ثالثاً. وبعد أن يتغنى بها بأعلى صوته عدة مرات وعلى مسمع من طارش يطلب مني كتابتها بينما ينظم بقية أبيات القصيدة: (Musil 1927: 236-7)

وإنشاد القصيدة والتغني بها أثناء النظم مما يتمشى مع طبيعة الشعر الشفهي

(١) تفرق نهجها: تشتت أفكارها، والنهج هو الطريق والاتجاه. وفي البيت الثاني يقول إنني أنا الشاعر المعروف حنيف الذي تفرض علي سمعتي ومكانتي أن أشيد أبياتاً ليس فيها عوج ولا خلل.

وهذا لا يدل فقط على حالة النشوة والتهيج التي يمر بها الشاعر أو ما هو فيه من كرب وغم، بل إن الإنشاد بالنسبة للشاعر الشفهي عملية ضرورية للتأكد من سلامة الوزن. سئل الحطيئة من أشعر الشعراء فعدهم واحدا تلو الآخر ثم قيل له ثم من فقال: حسبك والله بي عند رغبة أو رهبة واضعا إحدى رجلي على الأخرى رافعا عقيرتي أعوي عواء الفصيل في أثر القوافي (قتيبة ١٩٦٦/١: ١٤٤، ٣٣٦).

وشعراء النبط، كغيرهم من الشعراء الشفهيين لا يعرفون شيئاً عن بحور الشعر وأوزانه ولا يفقهون تقطيع الأبيات على طريقة العروضيين. بل إن مصطلح "بحور الشعر" غير معروف لديهم ويستخدمون بدلاً من ذلك مصطلحات أخرى كلها تدل على ارتباط الوزن عندهم بالغناء مثل طرق، وتعني الأوزان والأنغام المطروقة وكذلك شيله، وتعني رفع الصوت بالغناء من شال، أي رفع. فهم لا يقيسون الوزن بمقاطع الكلمات بل بالإيقاع الموسيقي والنغم (الذي هو مبني أساساً على مقاطع الكلمات) والإنشاد عندهم يحل محل تقطيع الكلمات عند العروضيين. والبيت إذا كان سليم الوزن قالوا إنه، عدل، تام، أما إذا كان مختل الوزن فهم يقولون عنه منكسر، ويقولون عنه طويل أو قصير، أي أطول مما يتطلبه الوزن أو أقصر، حسب مقتضى الحال. ولديهم مصطلحات كثيرة تشير إلى هذه العلاقة الحميمة بين الوزن الشعري والإيقاع الموسيقي كأن يسمي الشاعر أبياته عدلات الالحان أو محكم الفن، ويطلقون على الشعر مصطلح لعب. ويصف بعضهم أبيات القصيدة في المراحل الأولى من النظم وقبل أن تتشكل على صورة كلمات موزونة مقفاة بأنها إيقاع يدك أو يرجس في حنايا الضلوع كما يقول مشعان:

يقول مشعان الهتيمي تفأهم ويقول عثمان ابن سليمان:	قيل رجس بين الضلوع المغاليق
يادحيم يا مشكاي شيلوا عدل الامثال ويقول حجاب راعي الروضة:	دشيت بحر الهوى وشربت من غيّه
ياهل الهوى شيلوا معي محكم الفن ويقول علي السناني:	ثم ارفقوا باهداي حتى تشيلونه
هاتوا لنا طارِ نبي نقرعه ياقارع الدمّام قم واقرعه ويقول عبد العزيز السليم:	باغ اقول بعشقة لي كلام قم عزّ من لا طول ليله ينام
قلب ياللي سِمَر من حس طارِ سِمَر طَقُوا الطار والملعب عليهن عَمَر طوعوهن هل العادات فوق وحَدِر	يوم راع الهوى يصغي لطقّة يده وارتوى اللعب من خمر الهوى باجوده لين طاعن ومسيت القلب وش عوّدّه

الرواية والتداول

مثلاً يتفق شعراء النبط مع شعراء الجاهلية وصدر الإسلام في تشخيصهم لعملية النظم وفي تأكيدهم على أنها عملية مرهقة وبطيئة تستغرق وقتاً طويلاً قد يصل إلى أيام، فهم كذلك متفقون على أن الأداء والرواية والتداول عمليات تتلو عملية النظم وأنها عمليات مستقلة تعتمد على الحفظ والاستظهار وأنه ليس للراوي الحق أن يدعي لنفسه نصاً ليس من نظمه وإبداعه هو شخصياً. ومما يؤكد على هذا التمايز أن لدينا في اللغة العربية مصطلحين دقيقين يدلان على ذلك، وهما مصطلح "شاعر" ومصطلح "راوي"، ولدينا مصطلح "نظم" ومصطلح "رواية" و"إنشاد". وهناك أناس لا يستطيعون قول بيت واحد من الشعر لكنهم اشتهروا بقدرتهم الخارقة على الحفظ ورواية القصائد التي قالها غيرهم من الشعراء. وقبل انتشار التقييد والكتابة اعتمد من يفتقرون لموهبة الحفظ من الشعراء على مثل هؤلاء الرواة لحفظ قصائدهم من الضياع وبثها بين الناس.

استقلالية النظم عن الرواية

بعد أن تتم عملية النظم تبدأ مرحلة الترويج للقصيدة إما عن طريق الرواية الشفهية والحفظ أو عن طريق الكتابة، أي أن الرواية في القصيدة العربية عملية مستقلة تأتي بعد اكتمال النظم. ويتداخل الأسلوب الشفهي مع الأسلوب التحريري في نظم الشعر النبطي وكذلك في روايته وتداوله ويتعايشان جنباً إلى جنب. يوجد من بين شعراء النبط من يعرف القراءة والكتابة ويستطيع تدوين قصائده وجمعها في ديوان، ومن منهم لا يعرف الكتابة يستطيع لو أراد، خصوصاً بين شعراء الحضر، الاستعانة بكاتب يدون له قصيدته بعد الانتهاء من نظمها لحفظها أو إيصالها إلى الشخص الموجهة له إذا كان يوجد في مكان آخر بعيد. يقول زيد السلامة الخوير:

بأح العـ	زا ياديب قم دن الأوراق	قرطاس شامي صافي ثقل غرنوق
ادنوا دواة الحبر	وادنوا لنا ساق	عود اليراع بشذرة الموس مذلوق
ياديب عدل لي حروفه	بالاطراق	ما زال قفل القلب ياديب مفهوق
اكتب من الامثال	ياديب ما لاق	قيل من اكنان الصناديق منسوق

كما أن أمراء المدن وشيوخ القبائل غالباً ما يكون عندهم كتبة يكتبون قصائدهم أو ما يقال فيهم من قصائد المديح. وهناك رواة متعلمون يهتمون بتدوين كل ما يقع تحت أيديهم من قصائد لأي شاعر كان وجمعها في دواوين، ومن أشهر هؤلاء المرحوم عبدالرحمن بن ابراهيم الربيعي والمرحوم محمد بن عبدالرحمن بن يحيى. الكتابة تساعد على حفظ القصيدة لكن رواية الشعر وإنشاده وتداوله في مجالس السمر، سواء كان الناظم أمياً أو متعلماً، يتم عادة بالحفظ والاستظهار من الذاكرة.

وقبل شيوع الكتابة في العصر الحاضر كانت الغالبية العظمى من القصائد لا تدون بل تحفظ ويتم تناقلها عن طريق الرواية الشفهية. والرواية إما رواية مباشرة تصدر عن الشاعر نفسه إلى جمهوره أو إلى الشخص الذي يوجه له القصيدة، وإما رواية غير مباشرة تتم بالتواتر والشيوع والتفشي عبر الزمان والمكان وتناقل القصيدة على الأفواه من راوية إلى آخر في المجالس والمنتديات. وكل شاعر متميز يتبعه زمرة من الرواة والمريدين الذين يحفظون شعره عن ظهر قلب ويتولون تفسيره للآخرين. يقول موزيل عن البدو "ومن النادر أن تكتب القصيدة. المتبع أن يحفظ أصدقاء الشاعر قصيدته ويحفظها الآخرون منهم" (Musil 1928: 283).

انتشار القصيدة واستمرار تداولها وبقائها في مجتمع أمي شفهي مرهون برغبة الرواة في حفظها وتردادها واستمرار طلب الناس لها وتشوقهم لسماعها. ولهذا نجد بعض الشعراء يقوم بما يشبه الحملة الدعائية لقصيدته في المطلع الاستهلاكي المخصص عادة للحديث عن عملية النظم مدعياً بأن لأبياتها وكلماتها مذاق لذيذ على ألسنة المنشدين وشفاهم فلا يملون من تكرارها، وأن لوزنها وقافيتها وقع جميل على مسامع المتلقين ونفوسهم فلا يملون من سماعها، فأبياتها أحلى من الشهد أو الرطب وألذ من حليب النوق الأبقار التي ترعى نباتيب العشب الغضة والأزهار العطرة وأشهى من الماء البارد الزلال على كبد الصائد الظمان، وإيقاعها أجمل من رنين دنانير الذهب والفضة في يد المعسر المحتاج. يقول غيث ابن زوير البلادي:

موايق في حجا القنعا لعل السيل يزيها
كما نوب العسل جني الرغيبه من مجانيها
نزلنا في ديار القوم واكتفت عوانيا

من خاطره يوم يبدي باللحن ما يستحير
في شوبه القيض والجناي فيها يستدير^(١)

قاف رجس بين الضلوع المغاليق
الى ابهلت لعيالها بالتفاهيق
غير الشقارا والنقل والزماليق^(٢)

يلعب بقاف ما بداه الهواوي
كل على قيل الهتيمي شفاوي

أنا هيض عليه يوم انا في المرقب العالي
ارد القاف من بالي سواة العيسل الحالي
وانا ما هو طرب غنيت مير مهمني حالي
ويقول هضيبان المورقي:

يقوله المورقي غنى بالالحن الطريه
قيل كما الذوب والا التمر من فرع الوديه
ويقول مشعان الهتمي:

يقول مشعان الهتمي قفلهم
قاف حلى من در خلج ترزم
لى روحت من حاجر فيه خمم
ويقول مشعان الهتمي أيضا:

مشعان عدى بالطويل المدملج
يلعب بقاف قايم ما تعروج

(١) يستحير: يحترق ويتردد. الوديه: النخلة القصيرة. شوبه القيض: شدة حره.

(٢) رجس: الرجس هو الإيقاع الخافت المنتظم. ابهلت: أدت الحليب لحيرانها. التفاهيق: عودتها من المرعى متجهة لبيوت أهلها. حاجر: محبس ماء السيل ومحيره حيث يستقر. الخمم والشقارا والنقل والزماليق أنواع من العشب.

در البكار اللي ولدها يدرج لي خمخمت عشب الشعيب العذوي
ويتطلع الشاعر إلى أن تعجب قصائده الرواة ويحرص أن يسهل عليهم حفظها
ليرددوها وتبقى ماثلة في الأذهان وحية على الأسماع. لما سئل الحطيئة: ما بال
قصارك أكثر من طوالك؟ قال: لأنها في الأذان أولج، وفي أفواه الرواة أعلق. وقيل
للفرزدق: ما اختيارك في شعرك للقصار؟ فأجاب: لأنني رأيتها في الصدور أثبت وفي
المحافل أجول" (أصفهاني ١٩٨١/٢١: ٢٨٢). ويفتخر البعض بأن الحدأة والركبان
يتغنون بأبياته ليحثوا مطاياهم على السير وليطردوا التعب عن أبدانهم والنعاس من
جفونهم، وأن السمار إذا تحلقوا في الليل حول نيرانهم يرددونها يتلهون بها
ويتدبرون معانيها، وأنها تنتشر في الأحياء بسرعة الريح إذا هبت أو السهم إذا
انطلق أو الطبي الشارد من أمام القناص، وبذلك تتحقق الشهرة للشاعر ويعرفه
الناس وتشيع بينهم قصائده ويكتب لها البقاء والخلود. وقصائد المدح والفخر
والهجاء خصوصا -والتي هي أشبه ما تكون بالدعاية والدعاية المضادة أو بالحرب
الإعلامية أو النفسية بين القبائل وبين الشعراء- لا أثر لها ولا قيمة إن لم تنتشر في
أحياء العرب ويردها الجميع. يقول حميد بن ثور:

قصائد فيها للمعاذير زاجر
ويلهو بها من لاعب الحي سامر
وتخزي بها أحياءكم والمقابر

لأعترضن بالسهل ثم لأحدون
قصائد تستحلي الرواة نشيدها
يعض عليها الشيخ إبهام كفه
ويقول ذو الرمة:

تجد الليالي عارها وتزيدها
إذا أرسلت لم يبق يوما شرودها
ويحلو بأفواه الرواة نشيدها

فأصبحت أرميكم بكل غريبة
قوافٍ كشام الوجه باقٍ حبارها
توافي بها الركبان في كل موسم
ويقول المزرد أخو الشماخ بن ضرار:

يغني بها الساري وتُحصى الرواحل
ضواحٍ لها في كل أرض أزمال
إذا رازت الشعر الشفاه العوامل

زعيمٌ لمن قاذفته بأوابد
مذكرة تلقى كثير رواتها
تُكرُّ فلا تزداد إلا استنارة
ويقول المسيب بن علس:

مني مغلغلة إلى القعقعاق
في القوم بين تمثل وسماع

فلأهدين مع الرياح قصيدة
ترد الميَاه فلا تزال غريبة
ويقول راشد الخلاوي:

جديد البنا من غاليات القلايد
لي أزا غريم الروح للروح صايد
بترحيمة تودع عظامي جدايد

يقول الخلاوي والذي ما يكوده
قصايد لا بد الروا تستفيدها
لعل الذي يروونها يذكروني
ويقول عبدالمحسن الهزاني:

وانت عجل يانديبي ثم هات

دن كتاب وقرب لي دواة

لي سـجـلٌ وابر لي راس الـيـراع باغي من حيث ما تدري الوشاة
 أكتب ابـيـات تـلا لا نـظـمـها لم تزل مني تناقلها الرواة
 كالزمرد واللوالو بالعقود قاربين ما بينهن الناظمات

ويتشوق الناس دائما لسماع القصيدة الجديدة وفي كل مناسبة يلحون على قائلها أو على من يعرفها من الرواة أن ينشدها لهم، وتظل تلهج بها الألسن لمدة طويلة قبل أن يمل الناس من سماعها أو تنقضي مناسبتها وينصرفون إلى ما هو أحدث منها نظما. في هذه المرحلة من عمر القصيدة، والتي يمكن أن نسميها مرحلة الرواية النشطة، تبقى أبياتها حاضرة في ذهن قائلها وفي أذهان الرواة الذين يرددونها برواية قريبة جدا إن لم تكن مطابقة تماما للأصل الذي قاله الشاعر دون أي تغيير يذكر في كلماتها وأبياتها. طول القصيدة النبطية الذي لا يتعدى عشرات الأبيات يجعل حفظها أمرا ميسورا، كما أن القافية والوزن يساعدان على الحفظ. وهناك عوامل كثيرة تتحكم في انتشار القصيدة وشيوعها على ألسنة الرواة وبقائها لمدة أطول كعدد أبياتها وجمالها وقيمتها التاريخية وأهمية موضوعها والمناسبة التي تخلدها والمكانة الاجتماعية لقائلها. وعن طريق الرواية الشفهية تنتقل القصيدة من راوية إلى آخر حتى تنتشر بين أحياء العرب، خصوصا بين أبناء البادية الذين تقوم حياتهم على الحل والترحال والانتقال من مورد لآخر. يقول كوربرسهوك:

في مساحات الصحراء العربية الشاسعة قد تنشأ القصائد في قطين أو في بيت من بيوت الشعر لتنتقل بعد ذلك عبر مسالك متعرجة يصعب التنبؤ بها مثلما يصعب التنبؤ بمسالك السحب التي تتقاذفها الرياح في السماء. أثناء تنقل القصائد بهذه الطريقة، يمكن لأي عابر سبيل أن يلتقط منها ما يروق له وينقلها معه حيثما ذهب وتتعرض جراء ذلك لمختلف التحويرات قبل أن يشاء الحظ لبعضها أن يلتقطها أحد الجمعة من الكتاب فيدونها ويقيدها لتتخذ نصا ثابتا. من هذه الناحية لا نجد فرقا بين الشعر الدارج في نجد وبين شعر ما قبل الإسلام وغيره من الأشعار الكلاسيكية القديمة (Kurpershoek 1995: 10).

ونسبة القصيدة إلى قائلها يشكل جزءا مهما من الرواية "إذا سمع البدوي قصيدة جديدة سأل عن اسم قائلها "لن هذي" والقصيدة التي لا يعرف قائلها يقال لها "مجهوله" (Musil 1928: 284). ولا يرضى الشاعر أن يتلاعب الرواة في شعره أو أن ينسبوا قصيدة قالها إلى غيره من الشعراء. وفي كثير من الأحيان يبدأ الشاعر قصيدته بالتأكيد على "حقه الفكري" وعلى ملكيته لها وأنه هو الذي قالها: "يقول المورقي نهار في روس الحيود اواق"، "يقول مشعان الهتمي تغلهم". وهذا، كما يقول كوربرسهوك P. Marcel Kurpershoek، أشبه بتوقيع الفنان على لوحته (Kurpershoek 1994: 3).

وقافية غير إنسية قرضت من الشعر أمثالها
 شرود تلمع بالخافقين إذا أنشدت قيل من قالها

ويدرك الشعراء كيف يمكن للرواية الشفهية على شفاه رواة غير مؤهلين أن تؤدي

إلى تحريف القصيدة وتشويهها، وهذا ما حدى بالحطيئة أن يقول كلمته المشهورة "ويل للشعر من رواة السوء". يقول الشاعر النبطي:

والله من بيتِ ورا الصدر مكنون
ويقول شاعر آخر:

قال الذي عدى بعالي قراها
واليوم يوم انه بغى القيل جاها
عدتْها لما تولف بئانا
كئيتْها بالصدر عند استواها

ويقول فهد بن فردوس (فردوس د. ت.: ١٨٥) أن الشيخ راكان ابن حثلين مر بأحد الرعاة وهو ينشد قصيدة للشيخ لم يحسن روايتها فمنحه الشيخ هدية وطلب منه أن يتعهد له بأن لا ينشد بعد اليوم قصيدة لا يتقنها. وقال راكان بالمناسبة:

أنا ليا سويت خطو البريره
تعبجوا فيها قلال البصيره
بريرة لاهل الهوى اللي يغنون
اللي لتصريف الحكا ما يعرفون

وسواء كان المنشد هو الشاعر نفسه أو أحد الرواة، فإن الإنشاد ليس إعادة نظم للقصيدة، كما في الشعر الملحمي، بل هو دائما محاولة لاستظهار نص أصلي محفوظ في الذاكرة حفظا صما وإلقائه بدون تحريف. فالشاعر والراوي كلاهما يدرك تماما أن لكل قصيدة نصا أصليا صحيحا قاله شاعر بعينه، وأن أي تغيير في النص يعد تصرفا غير مقبول وتحريفا يحيد عن جادة الصواب. ولو غير المنشد في أبيات القصيدة أو حرف كلماتها أو نسبها لغير قائلها فإن الجمهور الذي يعرف القصيدة سيكون له بالمرصاد. وقد تختلف رواية القصيدة من راوٍ لآخر لكن كل مرة يعيد فيها نفس الراوي إلقاء نفس القصيدة فإنه يلقيها بنفس الرواية دون أدنى تغيير أو حذف أو إضافة، وهذا ما أثبتته حديثا آلات التسجيل الصوتية. وكثيرا ما يحتد النقاش بين الحضور حول هذه المسائل (Kurpershoek 2002: 100). وقد يستقي الراوي نصه من الشاعر نفسه أو عبر سلسلة من الرواة قد تطول وقد تقصر. ويحرص بعض الرواة على إثبات أصالة روايته ليمنحها المصداقية اللازمة ويعمد إلى إلحاق السند بالمتن ويسرد أسماء الرواة الذين تلقى عنهم نص القصيدة وصلته بهم والكيفية التي تلقى بها القصيدة منهم (Sowayan 1992: 20).

ولكن مثلما أن هنالك حفظ هنالك النسيان. والرواة، بطبيعة الحال، ليسوا من صنف واحد، فمنهم من منحه الله ذاكرة قوية ومنهم من لديه الموهبة النقدية والقدرة على التمييز ومنهم من يتمتع بصوت جهوري أو إنشاده جميل. الاعتماد على الذاكرة دون التقييد سيؤدي إن عاجلا وإن اجلا إلى السهو والنسيان فتسقط بعض الأبيات أو تستبدل بعض الكلمات أو تتلاشى القصيدة كليا من الذاكرة بمرور الزمن، وحتى

(١) عيضا: شاهقة الارتفاع. العذاف: الرديئة، غير النقية والتي فيها ما يشينها ويعيبها.

الشاعر نفسه قد ينسى قصيدة قالها منذ أمد بعيد (Musil 1928: 283-4). وكثيرا ما يلاحظ أن المنشد يتردد أو يتوقف عن الإنشاد ليتذكر بيتا نسيه، أو يعيد القصيدة من أولها لأنه أخل بترتيب الأبيات أو لأنه استبدل كلمة أصلية بأخرى. وإذا نسي الشاعر اسم قائل القصيدة أو شيئا من أبياتها اعترف بذلك واعتذر عنه أو يعتذر بأن القصيدة طويلة وأنه لا يعرف منها إلا مطلعها أو بضعة أبيات منها. وكلما طال الزمن على القصيدة أو بعدت المسافة بين موطنها الأصلي والأمكنة التي تروى فيها تباينت رواياتها وتعددت، وهذا عائد إلى محدودية الذاكرة الإنسانية وإلى طبيعة الرواية الشفهية. وهذا ما يقوله ألويس موزيل عن دور الذاكرة في بداية الفصل الطويل الذي عقده للحديث عن الشعر عند قبيلة الرولة:

ونادرا ما تدون القصيدة. القاعدة المتبعة هي أن يقوم أصحاب الشاعر بحفظها عن ظهر قلب ويحفظها الآخرون منهم. وكل بدوي يحفظ عددا من القصائد لكنه قلما يحفظ أيا منها كاملة. فهو عادة يروي من ستة إلى عشرة أبيات ثم يقول لربما أن شخصا آخر يعرف البقية. ولذا حيث أن كل قصيدة طويلة يلزم جمعها مجزأة من عدة أشخاص، فإن ترتيب أبياتها نادرا ما يمكن تحديده بدقة. وإذا ما حدث أن بدويين يعرفان نفس الأبيات من نفس القصيدة فإنهم أبدا لا يروونها بنفس الترتيب وإنما يبدلون بعض الكلمات الأصلية، بل حتى بعض الأبيات أحيانا. منشأ هذه التغييرات يعود أحيانا إلى تحسينات لاحقة أجراها الشاعر نفسه لكن المسؤولية في ذلك تقع غالبا على عدم اكتراث أصحابه ولامبالاتهم. وغالبا ما يحدث النقاش بين البدو بخصوص صيغة الأبيات الأصلية ويعودون في أغلب الأحيان إلى الشاعر يسألونه عن ذلك، لكن حتى هو قد لا يعرف. وكثيرا ما يصر الشاعر على أن كلمات البيت هي كذا أو كذا لكن رفاقه يعارضونه الرأي. عندها لا يملك الشاعر إلا أن يعلن بأن كل الروايات جيدة وصحيحة ويلجأ إلى القول بأن العلم عند الله. بعد أن سمعت مثل هذه الإجابة من عدد من الشعراء توقفت عن البحث عن الصيغة الأصلية، إذ تبين لي أن هذا الجهد ليس فقط بالغ الصعوبة وإنما غير ذي جدوى. وفي أحيان أخرى وجدت أن الشاعر نفسه لا يكاد يعرف الأبيات الأولى من قصيدة قالها هو. أما بقية الأبيات فقد نسيها ويسعده أن رفاقه يتذكرون منها أكثر مما يتذكر. فقط تلك القصائد التي تتناول الشأن العام يكتب لها الانتشار الواسع والخلود، أما تلك التي تعالج أحداثا خاصة فيتم تداولها بين أولئك الأشخاص المعنيين ثم يطويها النسيان بعد موتهم (Musil 1928: 284).

لكن باحثا آخر هو مارسيل كوربرسهوك Marcel Kurpershoek يؤكد على أن بعض الشعراء لديهم ذاكرة قوية، مثل الشاعر الدوسري عبدالله ابن محمد ابن حزيم الملقب بالدندان. يقول كوربرسهوك في حديثه عن الدندان:

رغم أنه لا يستطيع تدوين إنتاجه الشعري كتابة فإنه يحفظ كل قصيدة من قصائده حينما تأخذ شكلها النهائي بعد استكمال النظم وتبقى منقوشة في ذاكرته كما لو أنها طبعت طباعة. القصائد التي سجلت منه أكثر من مرة لم ألحظ عليها أي تغيير وقد أكد لي الدندان أنه لا يساوره أدنى شك بخصوص دقة اللفظ وثبات النص في ذاكرته. وقد تختلف رواية القصيدة المحفوظة عند بعض الشعراء الشفهيين مع مرور الوقت، لكن مع ذلك فإن المتمرسين في الرواية وكذلك عامة الجمهور يدركون أن لكل قصيدة تنظم شفويا نص أصلي هو نصها الحقيقي. وخلال الفترة التي قضيتها في الميدان لم أقابل أي

شخص كانت لديه أية شكوك حول أن ملكية القصيدة ومسئولية نظمها تعزى إلى فرد بعينه لا غير -حتى مع كون عمليات النظم والحفظ والأداء والتداول تتم بطريقة شفوية بحثة (Kurpershoek 1994: 72-3).

الاركاب

غالباً ما يكون موضوع القصيدة إما التهديد والوعيد أو التحذير أو الهجاء أو المدح وتكون موجهة إلى شخص يقيم في مكان بعيد تفصل بينه وبين الشاعر مسافات شاسعة. وهنا يخبرنا الشاعر عادة في مطلع قصيدته عن الكيفية التي سيبلغها بها إلى الشخص المعني إما بنفسه أو بواسطة من ينتدبه لهذه المهمة. في هذه الجزئية من القصيدة والتي تسمى عندهم الاركاب يستطرد الشاعر في وصف راحلته الصلبة وفي قصائد المدح يبالغ في تضخيم أهوال الطريق التي تعرض لها ومشاق السفر التي واجهها في سبيل الوصول إلى ممدوحه لأن الجزاء، بطبيعة الحال، يكون على قدر المخاطرة والتعب. وقد يبحث الشاعر عن كاتب يكتب له قصيدته ليبعث بها إلى الشخص الموجهة إليه. ولكن في كثير من الحالات يبحث الشاعر عن نديب ليلقنه القصيدة ويحفظها إياه ليذهب إلى الشخص المعني ويلقيها بين يديه. وغالباً ما يصف الشاعر هذا النديب بالذكاء والفتنة والفصاحة والجرأة، كما يصف راحلته والطريق الشاق المليء بالأهوال والأعداء ويشيد بمعرفته لطرق الصحراء الموحشة وفصاحته وقوة حفظه وصبره على التعب والنصب والسهر. ويظل المندوب متيقظاً طوال الطريق يحث مطيته بالحداء متغنياً بأبيات القصيدة التي يظل يرددتها حتى لا ينسى منها شيئاً. يقول شافي ابن شبعان الهاجري:

ياراكب حمرا بلونه سحامة
فوقه صنبى ما تغير كلامه
ترعى الزهر لين الشحم فوقها زام
يدى الخبر يم الرفاقه بالاولام^(١)

ويقول نمر ابن عدوان:

ياراكب من عندنا فوق نض
حر كتوم ولا بحسسه يجض
فوقه غلام لى هرج لك يفضني
يوصل كلام من ضميري يفض
مامون قصام العصا يوم ناض
والى مشى يشدى خبيب العياضي
بهلولي ما هو خطاة العكاظي^(٢)
من نمر ابن عدوان لجديع فاض

ويقول محمد ابن مهلهل:

ياهييه يامترحلين على حيل
مرباعها بين الحجر والهذليل
يرعن من عشب الخطايط تنافيل
يشدن جفيل مذيترات الجوازي
حتى زمي عشب الحجر ثم فاز
حتى خذن من كل عود جهاز^(٣)

(١) سحامة: سواد. بالاولام: على عجل.

(٢) نض: ينهض من مبركة بخفة ونشاط. قصام العصا: يكسر العصا لفرط نشاطه. العياضي: الذئب. بهلولي: مرج وبشوش. العكاظي: النزر سيء الخلق والعشيرة.

(٣) الهذليل: الشعاب والأودية الصغيرة. الخطايط: بقع الأرض المستطيلة التي وقع عليها السيل ونبت فيها العشب

ريضوا وخوزوا ما تهيا من القيل
ويقول جبر ابن سيار:

من فوقها مثل العقاب مهذب
بواج كل تنوفة مجهوله
يشفي بها نعم الدليل الى سرى

بعد الانتهاء من وصف المندوب وراحلته والطريق الذي سلكه يذلف الشاعر إلى وصف وصول المندوب إلى بيت الشخص الذي وُجّهت له القصيدة وكيفية استقبال المندوب وما يصاحب ذلك من طقوس الضيافة ومظاهر الحفاوة والتكريم. بعد رحلة شاقة مضية يكون المندوب وراحلته في حاجة ماسة للراحة وللماء والغذاء. لذلك فإنه حالما يصل إلى بيت مضيفه وينيخ راحلته تسرع أحد النساء إلى الراحلة لتحط عنها رحلها وتسقيها وتطعمها بينما يذهب هو إلى داخل البيت الذي يستقبله صاحبه مهللاً مستبشراً ويسارع بإيقاد النار لعمل القهوة، ثم تنحر الذبائح للمضيف وتُعد على شرفه وليمة دسمة فاخرة يدعى لها أهل الحي. وبعد أن يشرب ويطعم وتزول عنه وعثاء السفر يبدأ الحضور الذين يتعطشون دائماً لسماع الأخبار يسألون المندوب عن رحلته وعن الطريق التي اجتازها والأحياء التي مر بها والجماعة الذين قدم من عندهم وما إذا صادف مراعي جيدة في الطريق أو إذا سقطت أمطار في الجهات التي أتى منها. ويستغل المندوب هذا الانتباه وهذا الاحتشاد ليقدّم للقصيدة ويلج إلى موضوعها بمهارة وأسلوب لبق ثم يبدأ بإنشادها على مسامع الحضور. وحين يلقي الشاعر قصيدته إما أن يتغنى بها، وهذه الطريقة تسمى ديونه وقد يلقيها بطريقة خطابية وهذه الطريقة تسمى هذ. ويعتني الشاعر بإلقاء القصيدة ويتوخى الطريقة التي تجذب إليه المستمعين وتشد انتباههم. وإذا كان المجلس يضم عدداً قليلاً من الناس ألقى الراوي أو الشاعر قصيدته جالساً، أما إذا كان المجلس في بيت شيخ القبيلة ويضم جمعاً كثيراً من الناس فإن الشاعر عادة يقف ويمسك بعمود البيت الأوسط ليلقي القصيدة. وقد تستغرق إقامة المندوب لعدة أيام تتكرر فيها المناسبات التي تتاح له فيها الفرصة لإعادة إنشاد القصيدة مرات ومرات حتى يحفظها الجميع ولا يعود إلا وقد أُعد لها الرد المناسب من قبل الشخص الموجهة له إن كان الرد مطلوباً. تقول مويضي البرازية:

ياراكب ملحا تبوج اشهب اللال
ما فوقها الا الخرج ودويرع مال
اقطع لها من لين السدر معدال
أول نهارك بس مشي وزرفال
ملفاك بيت نايف كنه الجبال

أيضا ولا فوقه رديف مَحْنها
وقريبة تو المسوي عَدْنها
واستدنها بالنايفه من شَغْنها
وتالي نهارك نقض الربخ عنها
والى لفيت فحط عنها رسنها

تبشّر على قبل التناشيد فنجال وحایل ثلاث سنين يندی صحنها^(١)

ويقول غانم اللميع الدهمشي في اعتذاره من محروت ابن هذال:

ياراكب اللي من رُكاب الشرارات
بنات حرّ من قديم عتيقات
ضُراب الضراب مُحَقَّطات بِشَمَلات
اكواعها عن نوش زوره بعيدات
تجفل من اوهات العصا بالاوهانات
لى روحت مع سهلة عقب الافخات
تلفي على بيت الندى والمروآت
تقلط على فرش الشيوخ النظيفات
ويجيك قايم باليدين السريعات
ولى جا العشا يقول ياخليف قم هات
ما تنقل لولا حلاقه قسويات
عقب العشا يرهم على الضيف نشدات
هل القرايض للميعي غريبات
طرايف والا القصايد كثيرات
سلم على المنعور شيخ العمارات

ويختلف لون الراحلة التي يمتطيها النديب تبعا لموضوع الرسالة الشعرية. فقصائد المدح تبعث على راحلة لونها فاتح بينما تبعث قصائد الهجاء والتقريع والتبكيك على ناقة سوداء، رمزا للشؤم وسوء الطالع. أما إذا كان قائل القصيدة شيخ قبيلة يخاطب شيخا آخر فإنه عادة يبعث رسالته الشعرية مع وفد من أعيان قبيلته مجهزين بركائب لونها متميز ومتشابهة تماما ومن نفس السلالة. يقول موزيل "إذا ما أرسل شيخ وفدا إلى شيخ آخر فإنه يحرص أن يمتطون ركائب من نفس اللون" (Musil 1928: 319). يقول الشيخ سعدون العواجي في قصيدة وجهها إلى مسلط التميّاط:

ياراكب اللي ما لهجها الجنينا ما هي وحدها ثامنة له ثمانا
فج النحور محجّلات اليدينا من ساس عيرات وابوهن عمانا
وقد تكون القصيدة موجهة لا إلى شخص بعينه وإنما إلى مجموعة من الناس،
مثل قصيدة الخلوج للشاعر محمد العبدالله العوني التي وجهها إلى تجار عقيل من

(١) محنها: من المحنة والابتلاء أو الامتحان، أي سبب لها العناء والتعب والضجر. دويرع: من أدوات الرجل يتخذ للزينة ولراحة الراكب. عدنها: دبغها وخرزها. معدال: محجن تُساق به الراحلة ويُعدّل سيرها. النايفة من شغنها: طرف المحجن القريب من عذار الناقة. الريخ: الشحم والسمنة. حایل: شاة لم تحمل ولم تلد فهو أكثر لشحمها ولحمها. يندی صحنها: لكثرة شحمها ودهنها.

(٢) هميله: ما لا يعرف أصله ونسبه. كلش على اليد: نسبها محفوظ وأصلها معروف ومعروف أبوها الذي ضرب أمها. شليله: طرف ثوبه. الافخات: طول مدة الغياب والغربة. مقحمين الدبيله: من يكبدون عدوهم هزائم نكراء. يرهم: يلائم ويناسب. يسيله: يسأله عن غرضه والمهمة التي وفد من أجلها.

أهل القصيم في بلاد الشام يحثهم على العودة إلى بلادهم وتحريرها من نير ابن رشيد. في هذه الحالة يتم اختيار مندوب لديه القدرة على الإقناع، شخص مسموع الكلمة من الوجهاء وذوي الشأن، ويجهز تجهيزاً خاصاً يليق بمكانته ويجذب الأنظار إليه. وحينما يصل إلى من توجه لهم القصيدة يقيم بينهم لبعض الوقت متنقلاً من مجلس من مجالسهم إلى مجلس آخر ويعيد إلقاء القصيدة في كل مجلس، ويحث الجلوس بكل ما أوتي من فصاحة وبيان على الوفاء بما تطلبه منهم القصيدة. يقول العوني في قصيدة الخروج:

يـاطـارـشـ من فوق سـرّاقـة الوطـا	هـمـيمـ الى سـارت ذعـرها ظلالها
حـايل ثـمان سـنين ما مسّ خـلفها	ولا بـرکت للشـيل طيلة حـيالها
الى بـدى لي لـازم قـلت شـيـدها	واضـبط عن الفـزات مقـضب حـبالها
ولا تـعتني بالخـرج ما ذيب حـزته	شـل قـربة واجـعل زهابك عـدالها
فالى شـلت خذ لي بالرـسن قدر ساعه	يكـفيك عن دق المسـايل جـلالها
والى خـتمته بالسـلام فحـثها	من دار ابو جـابر سقى الغـيث جـالها
او صـيك يا مرسـال بالسـير والسـرى	وحـذراك نوم اللـيل عـينك يـنالها
الى سـرتها عـشر مع اربع مـغرب	مـرواحك المـيدان مـنها مـنالها
والى جـيت سوق العـصر ياتيك غـلمه	تخـنّع بـزينات البـريسـم نـعالها ^(١)
يقـولون لك يا صـاح عـطنا علـومك	بـلدان نـجد عـقبنا وش جـرى لها
قل كل بـلدان القـصيم وغيـرها	عن الزوم زاموا دون جـاله رـجالها
حـذى داركم من عـقبكم تـندب الثـرى	تـبكي على المـاضين واعـزتنا لها
لـعبوا بها الاجـناب لا رحـم حـيكم	والبـيض بالبـلدان يرثى لـحالها
وشـيابكم تـضرب على غير مـوجب	من عـقب كـبر الجـاه تـنتف سـبالها
اولاد علي الـيوم ذا يوم نـفـعكم	لا رحـم ابو نـفس تـتاجر بـمالها
اولاد علي ان اللـيالي قـصـيره	ولا للـفتى غير الثـنا من نـوالها
اولاد علي الـيوم ما هـوب باكر	قـوموا بعزم اللـيث مـاضي فـعالها

ولأهمية الإبل في بث الأشعار وفي توصيل القصائد من قائلها إلى الأشخاص المعنيين نجدهم كثيراً ما يكونون عن القصيدة بقولهم أن فلانا أركب لفلان قعود أو أن فلان وصله من فلان قعود، أي قصيدة. فالرواة مثلاً يقولون وهو لك يركب هكالقعود عتيق المذن ويزعجه لاهل جبه بشاره، صنع قصيده يعني، أي أن الشاعر عتيق المذن من شعراء الرمال بعث قصيدة إلى أبناء عمه في جبه يبشرهم بانتصار الرمال في أحد المعارك. كذلك حينما يتحدث الرواة عن القصيدة التي بعث بها سعدون العواجي لابنيه عقاب وحجاب يحثهما على القدوم إليه من الشمال يقولون: عاد جاهم قعود ابوهم أي قصيدة أبيهما. وفي الملاحاة الشعرية بين سعدون العواجي ومبيريك التبيناي المتعلقة بما حدث بينهم من مناخات وأكوان يقول الرواة الذين جمعت منهم

(١) منها مغالها: لا تنال شيئا من الغذاء حتى تصل الميدان. تخنّع: تطأ نعالهم على أسفل ثيابهم وأردانهم لطولها، إشارة إلى ما هم فيه من عز ونعيم.

هذه السوالم والأشعار:

وقم لك سعدون العواجي واركب هك القعود لعنزه ودلى يستنهض عنزه على شمر، يوم هو يقول:
 راكب من عندنا فوق نساس يشدى ظليم جافل من خمائل
 جت شمر القصيدة، قالوا: يا قوم! وش يلحق قعود العواجي؟ هذا ما يلحقه شين. قال مبيريك الله
 يرحمه: ان فعلتوا وراز لي فعلكم يلحقه قعودي انا وانا ابو فريخ، وان كان انتم ما فعلتوا، ان
 كان الفعل لعنزه ما لاحق قعود العواجي شين ولا احد يلحقه. يوم فَعَلُوا شمر وراز له فعلهم
 وتَزِين لمبيريك ويقول هالقصيدة يوم تَسْنَى له الامر يرد على قعود سعدون اللي هو اركب اول، رد
 عليه مبيريك:

ياراكب من عندنا فوق لساس ما هو ليالي غنوة النضو عايل

مجالس الشعر

تقوم القهوة والإبل بدور لا يستهان به في نظم القصيدة وكذلك في نشرها وبثها.
 ولذا يشكل وصف الإبل موضوعا من أهم المواضيع التي يتطرق لها الشعراء. ولا
 يقل أهمية عن ذلك وصف القهوة. منذ أن دخلت القهوة جزيرة العرب وجد فيها
 شعراء البادية وفرسانها موضوعا شعريا ورمزا ثقافيا لا يقل أهمية عن الإبل
 والأطلال والمواضيع التقليدية الأخرى. جاءت القهوة لتحل محل ابنة الكرم في الشعر
 الجاهلي كرمز للفتوة والفروسية. كما وجد فيها الشعراء النبطيون موضوعا شعريا
 ربطوه بنظم القصيدة وروايتها. مثلما ارتبطت الناقة في مقدمة القصيدة كأداة
 التوصيل التي ستنتقل عليها القصيدة وتنتشر في أحياء العرب، كذلك ارتبطت
 القهوة بنظم القصيدة وانتشارها. إذا ما أحس الشاعر بجذوة الإبداع تتوهج في
 داخله فإنه إما أن يشد على راحته ويمتطيها ليجوب الفيافي والقفار وحيدا أو أن
 يوقد النار ويعد لنفسه فنجالا من القهوة ليمنحه صفاء ذهنيا يساعده على نظم
 القصيدة. ومجالس القهوة هي المنتديات التي تروى فيها السوالم والأشعار.

لا توجد أوقات معينة أو أماكن مخصصة لرواية الشعر والسوالم واستذكارها.
 بل إنه من الصعب أحيانا التمييز بين الحديث العادي ورواية الشعر والسوالم،
 خصوصا وأن كلمة يسولف و سوايف تشير إلى الحديث العادي وإلى سرد الحكايات
 والسوايف. وأحيانا أثناء الحديث العادي قد يقم المتحدث عرضا في ثنايا الحديث
 سألقة أو أبياتا من الشعر يستشهد بها لتوضيح كلامه أو للتأكيد على قضية معينة
 أو للتدليل على موقف محدد. كما أنه لا يوجد رواة شعر وسوالم متخصصون
 بالمعنى الاحترافي للكلمة، علما بأن الناس يتفاوتون في ملكاتهم اللغوية وفي قدراتهم
 على الحفظ وعلى الأداء، ومن لديه هذه المواهب هو عادة من يتصدر المجالس،
 خصوصا إذا عُرف عنه صدق الرواية وعدم التحيز. وكلما ضم مجلس من المجالس
 شاعرا أو راوية معروفا فإن الحضور سوف يطلبون منه أن يتحفهم بما لديه. وأنسب
 وقت لسرد السوالم وإنشاد الأشعار هو المساء بعد أن ينهي الرجال أعمالهم

ويتحلقون حول نيرانهم، خصوصا في مجالس الشيوخ والأعيان. في مثل هذه المناسبة يجلس صاحب البيت خلف موقد النار ليبقيها مشتعلة ولينشغل بإعداد القهوة لضيوفه. وإلى يساره يجلس عادة أحد أبنائه أو أحد معاونيه الذي يناوله الحطب وأنية القهوة ومستلزمات إعدادها ويساعده في حمس البن وسحنه بالهاون، ثم سحن الهيل مع شيء من الزباد والزعفران والقرنفل الذي يضاف للقهوة بكميات قليلة لا تتعدى القبضة الصغيرة بين الإبهام والشاهد. ويجلس الضيوف مرتبين حسب مقاماتهم، بحيث يجلس الضيوف المهمين في الصدر عند موقد النار بالقرب من صاحب البيت، وهؤلاء هم الذين يبدأ بهم الساقى. أما الضيوف الأقل شأنًا فيجلسون في طرف المجلس، قرب المدخل حيثما يخلع الضيوف أحذيتهم، ولذلك قالوا عن الرجل الخامل الذي لا قيمة له أنه يقعد عند النعال. ويتركز الحديث دائما في صدر المجلس ونادرا ما يشارك فيه أولئك الذين يجلسون في الطرف. وفي بداية الجلسة يبدأ الحضور حديثهم بشكل متقطع مقتصرين على السلام والسؤال عن الأحوال وما شابه ذلك من المجاملات والملاطفات بينما يستمر الضيوف في التوافد. ويتخلل ذلك فترات من الصمت تقطعها فجأة أصوات الحضور التي تعلق أحيانا دفعة واحدة. وكلما قدم ضيف جديد نهض الحضور ليفسحوا له مكانا يتناسب مع مقامه ورتبته. وبعد أن تدار القهوة على الجميع ويستكمل الحضور يعقب ذلك برهة من الصمت يبدأ بعدها الحديث بداية جديدة ينحو فيها منحى جديا ويأخذ شكلا متماسكا ومركزا وتتسلم النخبة من المتحدثين البارعين زمام النقاش وإدارة دفته. وعادة ما تكون البداية بطرح سؤال من قبل المضيف أو أحد ضيوفه عن بيت من الشعر من قاله أو سألته من السوالف ما هي ومن جرت عليه "من فيكم ياجماعه يُعرف . . ." وهذا ما يحدو بأحد الرواة إلى إنشاد القصيدة المطلوبة بعد سرد السالفة المتعلقة بها. وربما أعقب ذلك نقاش حول الميزة الفنية للقصيدة ومصداقيتها التاريخية أو إنشاد قصائد أخرى لنفس الشاعر أو قصائد تتعلق بنفس الموضوع أو إذا كانت هناك قصائد قيلت لمعارضة القصيدة الأصلية أو الرد عليها. وربما احتد النقاش بين الحاضرين حول من من الشعراء هو الأجود أو من من القبائل هي المتميزة بشعرائها أو فرسانها أو أجوادها وكرمائها، وهكذا حتى الهزيع الآخر من الليل. وقد ينحى الحديث منحى أدبيا فنيا أو منحى تاريخيا أو أخلاقيا أو يتركز حول دور الشعر وأثره في الحث على الفضائل والأعمال النبيلة. وإذا وجد شاعر بين الحضور فإنه غالبا ما يستأثر بالحديث والإنشاد من شعره أو من الأشعار التي يحفظها. وكلما تأخر الليل تمحور الحديث بين اثنين أو ثلاثة من الحضور يتناوبون السرد والإنشاد، يذكر أحدهما الآخر ويستحث موهبته، ومن أمثالهم: السوالف تجيب السوالف.

وحيثما يبدأ شاعر بالإنشاد ينصت له الجميع ويحاولون استيعاب ما تتضمنه أبياته من معاني وصور وإيحاءات. ويتوقف المنشد عند بعض الأبيات أو يكررها ليمنح الحضور الفرصة ليتلقونها جيدا ويتدبروا معانيها ويحفظوها. وإذا مر المنشد على بيت شارد أو معنى مبتكر أو صورة جميلة هتف الحضور معبرين عن استحسانهم: هو صادق، أي أن الشاعر صادق فيما يقول (Kurpershoek 1994: 154). وبما أن أبيات القصيدة تنتهي بنفس المقطع الذي هو القافية، فإن المستمعين عادة يرددون هذا المقطع مع الشاعر تعبيراً عن استحسانهم وتجاوبهم. يقول ويلفريد ثيسيجر Wilfred Thesiger في كتابه الرمال العربية *Arabian Sands* الذي سجل فيه معاشته للبدو في رمال الربع الخالي "وهم لا يطبقون أن يظلوا صامتين. ولكن في تلك الليلة حينما بدأ أحدهم ينشد شعرا ران الصمت على الجميع عدا إيقاعات ضربهم على أوراق الساف التي جمعوها من الوادي والتي يدقونها ويفتلون منها حبالا. وجاءوا واحدا تلو الآخر وتحلقوا صامتين لا يقطع سكوتهم إلا ترديدهم للكلمة الأخيرة من كل بيت" (Thesiger 1959: 72). ومثله قول تشارلز داوتي Charles Montagn Doughty في كتابه الترحال في الصحارى العربية *Travels in Arabia Deserta* "وينشد الشاعر قصيدته ويعبر الحضور عن إعجابهم بترداد المقطع الأخير من كل بيت" (Doughty 1921/I: 306). ومن أدب المجالس أن لا أحد يقاطع المنشد وهو يلقي قصيدته. ويقال إن الشاعر المعروف محمد العوني يطلب من الجميع أن يصمتوا تماما وينصتوا له وحتى سباحهم يمنعهم من التسبيح بها وهو ينشد شعره وإذا ما لاحظ أية حركة أو عدم انتباه لما يقول قطع الإنشاد وصمت، وربما ترك المجلس (خميس ١٩٥٨: ١٣؛ Kurpershoek 1995: 40-41). وإذا صدف أن قدم ضيف والمنشد يلقي قصيدة في المجلس فإن القادم يقف على المدخل لا يجلس ولا يسلم على الحضور حتى الانتهاء من إلقاء القصيدة. والرواية الجيدة عادة لا يبدأ بالحديث إلا إذا طلب منه الحضور ورجوه بإلحاح أن يتحفهم بما عنده لأنه بهذه الطريقة يضمن أنهم سينصتوا له ولن يعترضوا على روايته أو يشكوا في مصداقيته، ويقولون في أمثالهم أن ثمن القصيدة أو السالفة هو أن يطلبها الجمهور "ثمن السالفة طئبئها". والرواية يعتبر نفسه حلقة في سلسلة متصلة من الرواة الذين يتوارثون ويتناقلون هذا الموروث الأدبي. ولكي يعزز موقفه ويدعم صحة روايته ويثبت أمانته في النقل فإنه عادة يورد أسماء الرواة الذين استقى منهم مادته، أو يؤكد للمستمعين أنه ينقل لهم ما رآه بعينه "شوفي بعيني" أو ما سمعه بأذنه "سمعي بانني". هذا النوع من الرواة يستنكف من نشر درره هدرا على جمهور بليد لا يفقه مغازي هذه الأشعار والسوالف ودلالاتها العميقة، ومن أمثالهم: السوالف ما تعرض على غير اهلها. يقول محمد ابن مسعر القحطاني يصف أدبيات هذه المجالس الشعرية:

والله ما استانس وينساح بالي إلا إلى ما قام يزجر فحلها

واشوف حيران النياق الغوالي تدرج ونار الربع يوضي شَعْلَهَا
 في مجلسٍ والربع ربع رُجال والسالفه لى جات ما احد شَقْلَهَا
 ترى السوالم ياذهان الرجال تسمع الى عَرَضَتْ على غير اهلها^(١)

وفي بيوت الشعر لا يفصل مجلس الرجال والمسمى رُبْعَة البيت عن القسم المخصص للنساء والمسمى رَفَه إلا قاطع خفيف تستطيع النساء من خلاله أن يسمعن ما يدور في مجلس الرجال من أحاديث. ولا تستنكف زوجة الشيخ أو ابنته أو أمه أن تشارك الرجال في الحديث من مكانها أو تلقي لهم برأيها فيما لو دعت الحاجة لذلك. فهناك مثلا الكثير من السوالم التي تتحدث عن وفود أحد الشعراء إلى شيخ القبيلة ليمدحه بقصيدة يشيد فيها بأفعاله ويتطرق في أبياته أيضا إلى زوجة الشيخ وأهلها الأماجد ونسبها النبيل. وإذا انتهى الشاعر من قصيدته وأعلن الشيخ عن الجائزة التي سيمنحها له صوتت زوجته من وراء القاطع لتصر على مضاعفة الجائزة مكافأة له على مدحه أهلها. وهذا ما حدث مثلا للشاعر محمد ابن هذيل حينما مدح نقا الشطير، أحد شيوخ حرب فقال له الشيخ نقا: دونك نود العقر، شف لك ناقة من اطييب البل خنھا (نود العقر هي إبل الشيخ نقا)، فنادت زوجة الشيخ من وراء القاطع، وكان الشاعر قد مدح أهلها: هيه، وابوك الناقة لو تجي خيل بني صخر ما فَرَقْتَهَا من ولايفها، مير خله يقرن له ثنتين وعساوه يقدر عليهن. ومثل ذلك حدث حينما وفد خلف ابو زويد على شيخ الرولة سظام ابن شعلان ومدحه بقصيدته المشهورة التي منها قوله يمدح زوجته تركية بنت ابن مهيد:

ياشوق من عييت على كل خطيب قبلك على كل المشايخ عُصي به
 بنت الذي لى سولفوا بالمعازيب ابوه مصوت بالعشا بالجذيبه
 معشي خشوم الفوس من شمخ النيب اللي يعيشون العرب من حليبه

يشكل إعداد القهوة وتقديمها جزءا مهما من طقوس الضيافة في الصحراء ومراسيم الاحتفاء بالضيوف ومؤانستهم. إذا رأى الرجل ضيوفا خف إليهم ليحييهم ويدعوهم إلى بيته. وحالما تبرك رحائلهم يَحْرَثُ الوجار ويطع النار ويبدأ يَحْمَسُ وَيِدِقُ، ليعد لضيوفه فنجالا من البن طيب المذاق يشبه في جمال لونه الأشقر الخضاب على معصم فتاة جميلة، فنجال يقعد الراس ويطرُد النعاس. ومن مكملات الرجولة حذق صنع القهوة وتقديمها. يتطلب الحمس تركيزا وحذرا حتى لا تحترق حبات البن، ودقات الهاون ينبغي لها أن تكون موقعة وعالية ليسمعها الضيوف من مسافات بعيدة. وتجد أمام بيت الرجل الكريم أكداسا من الرماد لكثرة ما يوقد النار وأكداسا من تول القهوة لكثرة ما يقدمها لضيوفه. وتقديم القهوة لا يقل خطرا عن إعدادها. إذا زُهَبَتْ الدله يمسكها الساقى بيده الشمال ويرفعها إلى أعلى ليسكب منها القهوة في فناجيل الصين الصغيرة التي يمسكها بيده اليمنى (حذاري من تقديم الفنجال أو

(١) شقلها: صدأ وحرفها عن اتجاهها الصحيح. تسمع: تصبح شيئا تافها مبتذلا.

تناوله باليد اليسرى!). وتنسكب القهوة من الدلة في الفنجال على شكل خيط حريري رفيع يشبه في رفته ودقته خيط العنكبوت، وإذا اندلق من ثعبه الدلة ووقع في قاعة الفنجال يصدر خريره صوتا عذبا ينهيه الساقى بنقرة خفيفة على الفنجال من رأس ثعبه الدلة. وما ينسكب من القهوة ينبغي ألا يزيد عن قطرات قليلة لا تكاد تغطي قاعة الفنجال. ومن العيب أن تقدم للرجل فنجال البن مملوءا لأن في ذلك، كما يقول تشارلز داوتي، إهانة له وتحقيرا وكأنك تقول له خذ هذا يا هذا اشربه وانصرف سريعا من هنا (Doughty 1921/I: 287)، أو كما تقول العامة: تَقْدَرَف.

ومن إسهامات شعراء النبط استخلاصهم لما في إعداد القهوة من شعائر طقوسية ودلالات رمزية وإدماج ذلك في مقدمة القصيدة كجزء من أهم أجزائها. الحيز الذي تحتله القهوة في القصيدة النبطية لا يقل عن الحيز الذي تحتله الناقة في موضوع الرحلة، فوصفوا طريقة إعدادها من إضرام النار مرورا بحمس البن ودقه حتى سكب القهوة وتذوقها. ويسمّون القهوة كيف لما لها من تأثير على المزاج وشحن الذهن. ويسمونها أيضا مؤنسَه لأنها تجلب الأنس والبهجة وتساعد على كسر الحواجز بين المعزّب والضيوف الذين يبتهجون لرؤية النار تضيء ظلمة الليل، وسماع قرقعة الفناجيل وإيقاعات الهاون التي تطرد وحشة الصحراء، وشم رائحة دخان الغضا الزكية، وشم رائحة البن وهو يحترق، ورائحة البهار وهو يسحق في الهاون، ورائحة الدلة وهي تفوح. كل هذه أحاسيس تبعث على النشوة والأنس والكيف والتبسط وانطلاق اللسان بالكلام والسوالف والشعر الجميل.

من الشعراء المتميزين الذين برعوا في تناولهم لموضوع النظم وموضوع الرواية في مقدمة قصائدهم ودمج ذلك مع موضوع القهوة وموضوع الرحلة الشاعر المطيري حنيف ابن سعيدان. في القصيدة التالية التي يمدح بها عبدالمحسن الفرهم نجده يصرح بأنه اعتلى مرقبة لينظم قصيدة تليق بممدوحه. وبعد الانتهاء من نظم القصيدة نزل من المرقبة ليبحث عن من يبعث معه القصيدة. هذا يؤكد على أن النظم عملية سابقة لعملية الإلقاء والرواية ومستقلة عنها:

عدّيت بالمرقاب من ضيق جولي	وعدّلت في عالي الحجا ما طرى لي
في مرقب ما فيه زول يزول	وفيّضت انا في راس رجم لحالي
حوكت ما ادري وين تنصى ذلولي	قمت اتذكر وين تعزا الرجال
اللي عليهم جاييزات ذلولي	حمّالة الكايد بعسر الليالي
ياهل الركايب ريضوا واقهروا لي	مقدار ساعه والركايب عدال
ردوا لي ارقاب النضا واربعوا لي	اخذوا جواب من ضميري زلال
اخذوا جوابي وافهموا زين قولي	كلمه وسيروهن عساكم عجال

وفي القصيدة التالية التي يمدح فيها أمير الصعران نايف ابن هذال ابن بصيص يتفنن حنيف في وصف مجالس القهوة التي تشكل أشبه ما يكون بالمنتديات الشعرية

التي يتبادل فيها الحضور رواية الأشعار:

أنا ليا غنيت من ضيقة الجول
مثل الصلاة وفرضها باغ أقول
ياهل النضا خونوا من القيل ما أقول
ليا وردتوا كوكب ماء شهلول
خببرا ومزيتها من الوسم هملول
لى صرت لا سايل ولا نيب مسيول
إن قال هات بهار ما قيل مشيول
البن صافي للمعاميل مزلول
فنجالها بالوصف ما هوب مجهول

أحويه من نفس تفرق نهجها
مثايل ما ارضى عليها عوجها
وعن الصدوف انتم بعالي برجها
ارووا قربكم من برايد فلجها
من ثالث الاتوام سيل دهجها
نحرت من كبد المسير بهجها
من بقشة نقش البريسم عرجها
من دلة حوافها ما طهجها
خضاب عذرا مايقه في غنجها^(١)

ومثل ذلك هذه الأبيات التي قالها حنيف يمدح نايف ابن هذال ابن بصيص:

ياهييه ياهل هايفات المثاني
القفل زاويهن على أول وثاني
متيها من زمان لزمان
عصي اهلن لين الخيزران
خضع الرقاب معشبات سمان
اسبق من الشيهان والهيقتان
حرراير والابنات العممان
ردوا كلام حنيف ياهل الثمان
ان كان فيكم بالدلائل ذهان
عد الجبيل وتا تشوف المباني
ملفاك بدو طرشهم غيتران
وبيت الى شيد كبير المباني
ونار تشادي للفنر بالببيان
نجر لهشال الخلا مرحبان
حب اليمن والهيل والزعفران
شيخ ضلوعه للخساير متان

القفل زاويهن سواء الدوانيق
كبار الظهور مجاذبات الخنانيق
الكل تجفل من ظلال المعاليق
حمر العيون ملاخسات المساويق
يقتفن ارقاب غض الزماليق
ومذلق الاطراف مع فكة الريق
ركابهن لو يضرب الخوف ما عيق
القول قول حنيف ما فيه تبريق
اللي يحق الشوف يبدى الشواهيق
ولو ايج تجذب سواء الشواهيق
في درب وسميه وقبلة شباريق
يشادي نبا اللي نايفه من صعافيق
وعند العشا تسمع لنجره تخافيق
أتلى لغاه يشلق القلب تشليق
يعبي لبيض مثل وصف الغرانيق^(٢)
لولاب حكام يفسج الصناديق

(١) تفرق نهجها: تشتت أفكارها. الصدوف: سوء الطالع، الصدف السيئة والمعوقات. بعالي برجها: في البرج العالية التي تحفظكم من أي سوء. الاتوام: من أسماء الأشهر عندهم. بقشة: كيس صغير من القماش المزركش. عرجها: النقوش التي على شكل خطوط وزوايا وأشكال هندسية. طهجها: أضاف لها الكثير من الماء لدرجة أن القهوة فقدت طعمها. مايقه: من الموق وهو التيه والدلال.

(٢) القفل: الضمور من شدة المسير. زاويهن: أضمرهن. الدوانيق: جمع دانوق وهي المركب الشراعي. الخنانيق: الأعتة التي تكبح بها. المعاليق: حبال الرحل وما يعلق على الدابة. المساويق: العصي التي تساق بها. ملاخسات المساويق: تنظر خلصة نحو العصي التي تساق بها خوفا من أن تقع عليها بالضرب. الهيقتان: القطا. مذلق الاطراف: أطراف ريش الجناح ويعني به الصقر، وهو أسرع ما يكون عند فكة الريق أي الصباح الباكر حيث ينطلق بحثا عن الغذاء. ما عيق: لا شيء يعيقه عما يريد. ما فيه تبريق: لا يجد فيه النقاد ما يعيبه. طرشهم غيتران: إبلهم التي تنتشر في المرعى مغاتير، وضحاء. وسميه وشباريق: مواضع في الصمان. لغاه: صوته، من الغر. بيض: الدلال النظيفة.

وظيفة الشعر

لا بد أن نعي أهمية الدور السياسي والاجتماعي للشعر في مجتمعات الجزيرة العربية لنعرف مدى حرص الناس على حفظ الأشعار وتداولها. حفظ القصائد التي تسجل تاريخ القبيلة وتخلد بطولاتها وتحفظ أنسابها وتورث هذه القصائد من جيل إلى جيل مسؤولية جماعية يحرص عليها الجميع، لأن القبيلة التي لا يوجد فيها شعراء ولا رواة حفظة يضيع تاريخها وتنسى. ومن المعروف أن الشعر في الجزيرة العربية في غالبية شعر واقعي يستقي مادته من حوادث التاريخ المحلي وقيم المجتمع القبلي وممارسات الناس اليومية، ولذلك فهو يشكل مصدرا هاما لا يمكن التغاضي عنه لمن يزعم القيام بدراسة جدية لجغرافية الجزيرة العربية وتاريخ سكانها من حاضرة وبادية ودراسة أحوالهم المعيشية. وإذا برز أي خلاف في مسائل التاريخ والأنساب وغيرها يلجأ الناس عادة إلى الشعر بحثا عن الحقيقة. ومنذ العصر الجاهلي حتى عهد قريب كانت للشعر مكانته السياسية والاجتماعية وكان يقوم بدور فعال في التأثير على جماهير الناس وشغل فراغهم وفي تحريك الأحداث وكذلك في أرشفتها وتوثيقها وتداولها وحفظها وتوريثها عبر الأجيال. ولكي نعي الدور الذي لعبه الشعر في الجزيرة العربية ما علينا إلا أن نطالع كتبنا مثل النقائض أو المفضليات أو الأصمعيات بالنسبة لشعر الجاهلية وصدر الإسلام. أما فيما يتعلق بالشعر النبوي فهناك كتاب أبطال من الصحراء للمرحوم محمد الأحمد السديري وكتاب أهازيج الحرب أو شعر العرضة للشيخ عبدالله بن خميس وسلسلة من آدابنا الشعبية للشيخ منديل الفهيد.

يكاد يكون الشعر في مجتمعات الجزيرة العربية الوسيلة الوحيدة لتزجية الوقت وملا الفراغ والترفيه عن النفوس، لكن الأهم من ذلك والأخطر أنه سجل القيم والمثل والمعارف والأحداث والبطولات التي يحرص الجميع على تخليدها وإبقائها حية في الذاكرة. كما أن للشعر تأثير قوي في توجيه سلوك الأفراد وتلوين تفكيرهم وحثهم على التقيد بقيم المجتمع، وكانوا يسمون الشاعر المهيج "مثور" لأنه يحرك الناس بشعره ويدفعهم إلى النهوض والوقوف دون حقوقهم. وبالإضافة إلى المسميات المعتادة مثل شعر، قصيد، قاف، قيل يسمونه أيضا أمثال لأنه بالنسبة لهم يقدم المثل والقدوة. ويقولون: الأمثال للرجال الذمنا خيار الدلائل، ويقولون أيضا: القصيد مشاعيب الرجال، أي أنه يسوق الرجال ويحثهم على الفضيلة والأعمال البطولية مثلما تساق الإبل بالعصي "المشاعيب". وهم يستشهدون به في كل مناسبة ويحتكمون إليه في كل قضية. وحيث أن المجتمع القبلي مجتمع أمي لا مؤرخين عندهم ولا كتاب فإن مهمة تسجيل أي حدث ذي بال تقع على عاتق الشعراء وحدهم. هذا الشعر الذي نتحدث عنه له مساس مباشر وتأثير ملموس على أناس حقيقيين، إما مدحا أو قدحا أو توجيهها أو حضا على عمل أو تخليد مآثر أو توثيق أنساب. لذا لا نتصور أن أولئك

الناس الذين هم من ينظمه ويرويه سوف ينظرون إليه ويتعاملون معه على نفس المستوى مع الشعر الملحمي الذي لا يعدو أن يكون مجرد وسيلة من وسائل تزجية الوقت والترويح عن النفس، بل إنهم سوف يتعاملون معه بحرص شديد ويحافظون عليه مثلما تتعامل أي دولة حديثة مع أرشيفها الوطني وتحافظ عليه. ما يناط بالشعر من أدوار خطيرة وما يحظى به من أهمية بالغة وما يترتب عليه من تبعات بالنسبة لقائله وبالنسبة لمن يقال فيه، كل ذلك يضع قيودا لا تسمح للراوي بالابتعاد عن النص الأصلي للقصيدة، لأن في ذلك تزييفا للحقيقة وللتاريخ وتجاوزا لا يسمح به لا قائل القصيدة ولا من قيلت فيه. أي أن هناك نوعا من الرقابة الاجتماعية التي تشدد على حفظ الشعر وتحد من أي تلاعب مقصود في روايته لأن مضامينه تمس الجميع وتتعلق بالمصلحة العامة وإحساس الجميع بأنه بمثابة السجل الذي يوثق الأحداث ويخلد الأفعال.

وللتدليل على خطورة الدور السياسي والاجتماعي للشعر النبطي نورد المثال التالي من أمثلة عديدة لا تحصى يمكن إيرادها. حصل خلاف بين الحسينة وآل عمود، وينتمي الطرفان لقبيلة الخُرصة من شمر، بسبب مياه السيول التي تنحدر على نخيلهم وبساتينهم من جبل العصام غرب حائل وكانت الغلبة لآل عمود وكان شيخهم في ذلك الوقت شلاش ابن فنيدل. ومن رجالات آل عمود أيضا الافيدع من الافادعة وفلاج من آل غضا. أما الحسينة فمنهم الشاعر دبجان ابن درويش الحسيني من الفرايسة. ويعتد الفرايسة بأنهم أقرب فصائل الخُرصة للجربان. وقال دبجان هذه القصيدة ينخا الجربان على آل عمود. وحدثت هذه الأحداث بعد وفاة بُنيّة الجربا بمدة طويلة لكن دبجان وجه القصيدة إلى بُنيّة ويقصد من وراء نخوة الأموات تبكيك الأحياء واستثارة غضبهم ونعرتهم.

رذاق بالاسباب عمي الدواريح
بَلَطْفِكَ لِيَا مَا بَهَجَ الصَّبْحَ تَبْهِيحِ
مِنْ حَيْرِ ضَاقَتِ عَلَيْهِ الْمَنَاهِجِ
سَهَّاجِ نَهَّاجِ بَعِيدِ الْمَنَاهِجِ
لَوْ يَطْلُبُنَّهُ سَبَقَ الْخَيْلَ مَا عَجِجِ
يَا أَقْفَى يَشْسَادِي مَمْرَسَاتِ الدَّرَارِيحِ
وَاتَلَى النَّهَارَ يُوَهِّجُ النَّضْوُ تَوْهِيحِ
الْأَجْرِبِ الْعَاصِي كَثِيرِ الْمَخَارِيحِ
ضَمِيمِ الرِّجَالِ يُرَعِّجُ الْقَلْبَ تَرَعِيحِ
مَرْوِينِ عُلُطِ مُذَلِّقَاتِ الْمَزَارِيحِ
مَا تَسْتَوِي لِي بِرَاسِهِ لَجَالِيحِ
وَأَنَا عَلَى مِرِّ الْحَرِيشَا دَحَارِيحِ
مِنْ دِيرَةِ الْجَرْبَانِ يَأْخُذُ دَمَالِيحِ

يَالله يَا فَرَّاجَ يَاوَالِي الْاَفْرَاجِ
يَا عَايِدِ الْاَرْضِ الْمَحْبِيلِ بِوَدَاجِ
تَفْرَجِ لِمَنْ كُنْهُ بِحِقِّ مِنَ الْعَاجِ
يَارَاكِبِ مِنْ عِنْدِنَا فَوْقَ سَهْوَاغِ
حَرَّرْ اِلَى مَنَّهُ نَهَجَ يَدْلَجِ ادْلَاجِ
مِرَافِسِقِهِ عَنِ حِرْوَةِ الزُّورِ تَنْعَاجِ
اَوَّلِ نَهَارِهِ بِسِ مَشِيٍّ وَدِفْلَاجِ
اِنْخَوْ بُنْيَةَ يَأْغْدِي الْقَبْرِ يَنْبَاجِ
عَالُوا عَلِي رِبْعِي وَاَنَا صَرْتُ بِهَبَاجِ
جَتْنَا مِنَ الْاَدْنِيْنَ مَخْلِيْنَ الْاَسْرَاجِ
يَادَارِ يَادَارِ الْاَفْرَاسِيْدَعِ وَقَلَّاجِ
شَلَّاشِ يَعْْمَلُ لَهُ رَغِيْفِ عَلَي صَاجِ
كَيْفِ الْعَمُوْدِي عِنْدِنَا يَأْخُذُ الْبَاجِ

وانخى عشاشيق البُنِّي العماهيج
بُخَيْلِ تَفَجَّجَ عامر النزل تفجيج
دَهْمٍ يَمَجَّجُنْ اشهب الملح تمجيج
ينعاج للحق المعاجج ليا عيج
بقع النسور اللي ترمي الروابيج^(١)

ثم حدث اقتتال بين الحسينة وفرع آخر من فروع الخرصة هم البريك، وأرغمهم زامل ابن سبهان، نائب الأمير سعود ابن عبدالعزیز المتعب الرشيد آنذاك على الصلح وحكم عليهم أن يتلادون الارقاب أي أن كل قتيل من هذا الفريق يقابله قتيل من الفريق الآخر وبعد ذلك تدفع دية قتلى الفريق الذين ليس لهم مقابل من الفريق الآخر. وأحس الشاعر عيادة ابن منيس، وهو من الحسينة، أن زامل السبهان انحاز إلى جانب البريك ضد الحسينة واضطهدهم فأشار على شيخ الحسينة، عبيكة ابن فرز، أن يطلبوا اللجوء عند أحد القبائل في الشمال ويستعينوا بهم ليتمكنوا من شن غارة مباغطة على البريك والتقاضي منهم. وقال عيادة هذه الأبيات يحرض جماعته على الأخذ بالتأثر.

يا مدّ من موقق بُعَادِ معاشيه
ياملُحِقِ مع اول الليل تاليه
وانك لُحَظِّي عِقْبِ الاوجاع تبريه
تسعة حوالِ يابو بسام غاشيه
والحَمَلِ يامنّه فضح وش يُعْطِيه
والشمس ما تَلْقَى حَذَى الميت تشويه
شيخ ظهر ما ينطي الحق راعيه
يا نيش حَدْرِيَه مشى من عواليه
والى اعتدل شيله مشت لين ترميه
رجل عديم تالي الدين يقضيه
وتَقْلَطِ المشكل يقوده وتتلويه
والعار ما يفنى ليا عام صخيه
القييل دوّار القضا ما يقاضيه
قِرْطُوعِ عطشانِ ظما القيض حاديه
والا احتذر عن سَلَّةِ السيف تطريه^(٢)

الله على من شافهم حول فرتاج
ودّي عليهم طلعة الشمس لجلاج
ودّي عليهم بالبلش دهم وارواج
السيف لولا العوج ما عاد ينعاج
ما يَمْضِي العوجا ياكود ابقع الراج

ياراكب حراً يبيج اشهب اللال
يالله ياللي لاوّل الصبح عزال
انك تُعَدِّلْ حَظَّنَا عِقْبِ ما مال
متى يبي همّ عن القلب ينجال
عَبْنِ على غَبْنِ وغلبِ وغربال
انا بَشْمُسِ والمخاليق بظلال
يالربع كيف مُعَدِّلِ الحق ما ضال
القعر ياشاف الجوق مقدّمه سال
والزمل ما تصبر على الشيل يا مال
اخسوا خسيتوا ما بكم فرز رجال
ولا من رُجَالِ تَقْطَعِ الليل واللال
وتَفْنِي الرجال ويذهب العمر والمال
اخيه وامصخيه من بدع الامثال
يقاضيه من دم المعادي ليا سال
اما اقطع القيد المكرسع بالافعال

(١) عمي الدواريج: الحشرات لا عيون لها. الارض المحيله: المحلة. بهج الصبح: ظهر نوره. المناهيج: السبل. نهج: انطلق. ما عيج: لا تستطيع الخيل اللحاق به وصده عن طريقه. يبناج: ينشق. كثير المخاريج: من لا تعوزه الحيلة لإيجاد مخرج من أي مشكلة. هياج: المنخفض من الأرض. علط: طويلة. المزاريج: الرماح. الحريشا: الحنظل. الباج: الأتاوة. فرتاج: مورد في جبل سلمى. تفجيج: تخترقه جيئة وذهابا. دهم: البواريد. العوج: مخالفة طريق الحق المستقيم. العوجا: الخطأ والإهانة. الروابيج: ما يرميه الطير من فضلات الطعام من فمه.

(٢) شيخ ظهر: يقصد زامل. القعر: كتيب الرمل. الجوق: الحيف. المشكل: الرجل المتميز الذي تتوفر فيه صفات القيادة. قرطوع: ما يعبه الظمان من شربة الماء. المكرسع: الموثق.

وأغضبت القصيدة زامل ابن سبهان الذي رأى فيها إثارة للفتنة فأقسم على قطع رأس عيادة ابن منيس وأمر بالقبض عليه وإيداعه الحبس لينفذ فيه حكم الإعدام. يقول الراوي مئثال ابن محسن ابن عواد الذي سجلت منه هذه القصائد والأخبار في قرية الصهوه من قرى حائل:

يقول رُحْمَة جدُّ لي يامير مبروطين سبعة، سبعة اللي مبروطين بالحبس سابعهم جدي. يقول يامير يوم جونا العبيد تال الليل. ياهذاتا عملهم بالذبيح أول، اللي معه بالحبس يتَحَدُّون هدموه، يتقاسمونُه. قالوا العبيد: عيادة ابن منيس معكم اطعوه. يوم اطعوه يامير العبيد قَفُوهُ، اثنين عبيد. وزامل السبهان بالروشن عنده ابن فهد الجريا هكالليلة مسيرٍ عليه وجايب له الحيشية، فرس اصيل تسوى جهامة النبل، جاييه يبي يهديه على زامل، وعنده خلف الاذن، ابن شعلان، جالسين معه بالمختصر. ويجونك العبيد يقودون ابن منيس يفيضونه مع الدرج، جابوه يتلونه يم البطحا بيبون يذبحونه. يوم جا من تحت الروشن وهو لك يصيح طول حسه: وااااااووووووووه. ثلاث انواب يقول يسمعه الجن والانس: لي واحلالة ياعمري، أر اخو فلحا، لي واحلولة ياعمري، مير لا هشت ولا انحشت. قال الجريا: وشو هاللي يصيح يا زامل، هم فوق بالروشن مع زامل عند المسحب. وتوافق بعد جية رغيان ابن رمال. قال للعبيد: وشو هالرجال اللي يقادا؟ قالوا هذا خريصي هاللون وهاللون وحالف زامل كود يذبحه. قال: اصبروا شوين. الضعيف هقوتي هكالحين هو سياف ابن رشيد. وهو يرقى رغيان، قال: يا زامل وش هالذبيحة اللي تبي تذبح لنا! قال زامل: انا حالف كود امشي بين قطعه، مطلق الحريم الا كود يقطع راسه وامشي بين قطعه. قال رغيان: اقطع من جلده، اقطع من ثوبه، والا جز من شعر راسه عن حلفك بس لا تذبحه. ترى طالقات حريمي الثنتين مني انا يارغيان ان ذبحت ابن منيس الليلة يا زامل، انه ما يشب به النار الغفيلي ولد الغفيلية، اننا ما نشب به النار، اننا ما غير نرحل عنك ونخليك - قال كذا فرزة منه لابن منيس - قال: لا تذبح هالشمري يا زامل والله اني ما افل طوى بيتي الا بالجزيره، بالعراق، انا اردى شمر والله ما يبقى عندك الواحد منا، باكر تستدنيا واحد واحد وتذبحنا، وش تذبح الشمري عليه؟ هذا يبي حقه وانت تبي تقصره عن حقه. قال عاد خلف الاذن - ياخي شف كلام الطيب - قال: والله يامحفوظ كان هو على ما قال هالشمري صدق باللي متلك يقعد على المسند والله انه ما ترفع حظه هذي، والله انه ما ترفع حظه. يقول قال عاد الجريا: انا راع الحرشا، أر اخو فلانه، مير ذبيحتك لي خريصي يوم اني جيتك مسير عليك ومهدي عليك الكحيلة من الخابور من الجزيرة اثلثة تقلط لي ابن عمي ذبيحة لي يا زامل! قال زامل: امكنوه، امكنوه، هاتوه نقطع لسانه. ويقطعون لسانه طال عمرك. واللي يسلمك. ما هوب ميزيه جزة الراس، قرض راس اللسان، قص لسانه. يامار الناس متطانبه، تُخْبَر علم الشر، ليا البطحا. ابن منيس يوم جابوه للبطحا قال: خلون من فضلكم ابصلي لي ركعتين. قالوا: صل. وهم واقفين قَفُوهُ العبيد. يوم صلى قالوا: ابشر بعمرك، ابشر بعمرك. والله انه يحكي علي هو، ابن منيس، انا سامعه من لسانه وهو قاعد عندي مرتكي. قال ياولدي أول هالدنيا مثل طحن الرحي عندي، مثل موج البحر، ولا ادري وش انا به، يوم بشرون هاللون يا مير يوم جتن لي خفه قمت ارتعد. يقول الناس ركبوا الجدران ما يدرون هو على عار قطعة هاللسان او وشو عليه، وانا ابكي وامج الدم واقصد. والله انه بقهوة مسعد المرش يحكيه وانت يالله تفهم حكيه. يقول امج الدم من افمي واقصد. اللي يوم هو عاد يقول:

عبي عبيكه لحيتي ما استشاره ما طاع شوري نرتفع يم الاجناب
والله فلا من خلقه الدين صاره قطعة لساني فوقها سبعة ارقاب

والسائي اللي طار مثل الشراره	بديوان شمر خالطه شمط الاجناب
والسائي اللي ما نصى بنت جاره	ولا هو غثيث دابل كبد الاقرب
رديت رد جلابة يوم باره	كبش سمين وجايبينه لقصاب
عدي خروف من عريض الفقاره	ضحية ومعتتعت بين الاطناب
صكوا على السيقان مثل الجباره	قلت آه واويلاه من ضيم الاصحاب
هنيت لو اني هكاليوم فاره	او طنفس مع هالطنافيس وذباب
أو بقية من بين الاصبياع طاره	واروغ عنهم لايد مع فضا الباب

كان الناس في الجاهلية وكذلك في العصور المتأخرة يحرصون على رواية الشعر وتداوله نظرا لقيمته التاريخية. فأيام العرب ووقائعهم في الجاهلية وأمجادهم وأنسابهم ومآثرهم وأخبارهم مسجلة في شعرهم الذي لولاه لضاعت من ذاكرة التاريخ. وقلما تمر حادثة ذات شأن في حياتهم، سواء شخصية أو اجتماعية، دون أن يسجلها الشعراء ويوثقوها في قصائدهم. ونظرا لحالة الفوضى السياسية التي كانت تعيشها قبائل الجزيرة العربية وبلدانها قبل عصرها الحديث فإن معظم أشعارهم كانت تدور حول الحروب والغزوات التي كانوا يشنونها على بعضهم البعض. كانت المعارك عادة ما يسبقها فترة من التعبئة التي يتبادل فيها شيوخ القبائل أو أمراء البلدان القصائد التي يسعى بها المناديب فيما بينهم إما لطلب المساعدة من الحلفاء أو لطلب الصلح أو لطلب الهدنة أو لتأجيل موعد الحرب أو للتحذير من مغبة الحرب أو للتهديد والوعيد والتحدي. وفي الطريق إلى المعركة ينظم الشعراء قصائد يشجعون فيها المحاربين ويبثون فيهم روح الحماس ويذكرونهم بانتصاراتهم السابقة ويوغرون صدورهم ضد عدوهم. وبعد المعركة ينظمون قصائد يذكرون فيها تفاصيل المعركة بما في ذلك المكان الذي وقعت فيه وما كسبوه فيها وما خسروه ويرثون القتلى ويشيدون بالأعمال البطولية والمبارزات ومطاردة الفرسان ويفتخرون بخيلهم وركائبهم وعدة حربهم. وتشكل هذه الحرب الكلامية عنصرا هاما لا يقل في خطورته عن الحرب الفعلية، ومثلما يجرى الفارس حسامه للذب عن القبيلة يسخر شاعر القبيلة موهبته الشعرية لتخليد أمجادها ومآثرها وانتصاراتها الحربية. ومعظم من ينظمون هذه الأشعار هم من الشيوخ والفرسان الذين يقودون هذه المعارك والذين يعلمون أنهم لا بد وأن يكونوا صادقين فيما يقولون لأن مكانتهم لا تسمح لهم أن يوصموا بالكذب، ولأن الشعراء في الجانب الآخر لهم بالمرصاد لو حادوا عن الحقيقة، فلا بد أن تكون الأقوال على قدر الأفعال لأن سمعة القائل ومصداقيته على المحك.

وسوف يتضح لنا في الفصول القادمة كيف أن الشعر النبطي، مثله مثل الشعر الجاهلي، قد لعب دورا بارزا في القضايا السياسية والاجتماعية وفي دفع الأحداث وتحريك الناس حينما كانت المنطقة مقسمة إلى قبائل وإمارات متناحرة في العصور التي سبقت توحيد البلاد على يد المغفور له جلالة الملك عبد العزيز. وكان لكل قبيلة

ولكل أمانة أو بلدة شعراء يزودون عنها ويسجلون مفاخرها، وكان لا بد للأمير أو شيخ القبيلة نفسه من أن يكون شاعراً مؤثراً، لأنه لم يكن هناك قوة فعلية تحكم الناس آنذاك عدا قوة الإقناع وفصاحة القول وذراية اللسان. وحتى عهد قريب كان فرسان الجزيرة وشعراؤها يتغنون بكرمهم وشجاعتهم وشهامتهم، ويسجلون مفاخر قبائلهم بقصائد يتداولها الرواة ويتلقفها الركبان، وتحتزنها الذاكرة الشعبية لسنين طويلة. ومن شيوخ القبائل المتأخرين الذين اشتهر شعرهم بين الناس الشيخ تركي ابن صنهاة ابن حميد من شيوخ عتيبة والشيخ محمد ابن هادي ابن قرملة من شيوخ قحطان والشيخ راكان ابن حثلين من شيوخ العجمان، ومن أمراء الحاضرة اشتهر عبدالله ابن رشيد وأخوه عبيد بقوة شعرهما وجزالته وكذلك رميزان ابن غشام وزامل السليم وغيرهم كثير. أما حميدان الشويعر ومحمد عبدالله العوني فقد طبقت شهرتهما الآفاق لما في شعرهما من قيمة تاريخية وسياسية. هؤلاء الشعراء هم صوت الجماعة وضميرها يتكلمون باسمها وينطقون بصوتها ويعبرون بلسانها، يقولون الشعر وهم واعون لثقل المسؤولية الملقاة على عواتقهم ومدركون لخطورة الدور الذي يقومون به، وما منهم من يحترف الإنشاد، ويكفي أن نعرف أن الثقافة العربية على وجه العموم تنظر نظرة ازدراء إلى أي شاعر يتكسب بشعره.

ولا يقل أهمية عن القيمة التاريخية للقصيدة لغتها وجودتها الفنية وقدرتها على تلبية الحاجات النفسية والعقلية والمعرفية. إذا ما تطلعنا إلى القصيدة العربية التقليدية وجدنا أن بنيتها الداخلية ووحدتها الموضوعية ومقوماتها الفنية تستند إلى مقدرة الشاعر ومهارته في استكشاف ما يحيط به من ظروف طبيعية واجتماعية ليعرضها أمام مستمعيه. إنها سعي دائم لفهم الواقع الاجتماعي من جميع زواياه لاستخلاص أسرارها وتأليف أجزاءه وإيجاد علاقات ذهنية وعاطفية بين هذه الأجزاء عن طريق التشبيه والاستعارة والمجاز والكنيات وسائر الصور الشعرية، لذا فإن النظرة الثاقبة والتشبيه البارع ودقة الملاحظة من أهم خصائص القصيدة العربية. وقل أن تخلو أبيات القصيدة من نفحات فلسفية عن طبيعة الحياة وتقلباتها يضمنها الشاعر قصيدته كعزاء لهؤلاء الذين يبذلون قصارى جهدهم وتحول الظروف القاهرة دون تحقيق طموحاتهم.

يكمن سر جمال القصيدة العربية وجاذبيتها في أنها تستمد صورها ومعانيها من الواقع الطبيعي والإنساني، إلا أن الواقع الذي تصوره هو في حد ذاته عالم شعري خصب فيه من المواقف البطولية والمشاهد الدرامية بقدر ما فيه من المأسى والتراجيديا يتشبهت أهله بقيم الفروسية ومثاليات الصحراء ويمارسونها في حياتهم اليومية متحدين بذلك ظروفهم الصعبة ومعاناتهم اليومية. وما على الشاعر إلا أن ينتقي أحداثاً من هذا الواقع وينظمها في قالب شعري مصقول عماده الموسيقي

اللفظية والأبعاد الإيحائية والمجازية للكلمات. الشعر النبطي، مثله مثل الشعر الجاهلي، ما هو إلا صورة للواقع ورصد للأحداث وسجل للقيم والمثل والمفاهيم التي تعطي لحياة الصحراء معنى يعين على تحملها ويجعل منها، بالرغم من شظفها وتقلباتها، حياة تليق بالإنسان. فالشاعرين، النبطي والجاهلي، يلتقيان على صعيد واحد من الرؤية الحضارية والحس الفني وشعرهما ليس إلا صدى لنفس الظروف الطبيعية والاجتماعية القاسية. القصيدة ما هي إلا سلسلة من الشرائح الفنية المنتقاة من حياة الحاضرة والبادية صفت بمهارة فائقة لتكون وحدة شعرية متكاملة. وهذه الشرائح وإن كانت عادة تعكس لنا الحياة بطريقة انتقائية وتركز على أنماط السلوك البطولي والمثالي إلا أن كل ما تصوره هو في حدود الواقع والإمكان. إنها بحث عن ما هو أمثل وليس عن ما هو مثالي.

القصيدة أداة تحويلية تحول عالم الحقيقة العارية المبعثر إلى عالم شعري خصب مترابط. إنها كاميرا تنقل لنا لقطات من مشاهد لا يوجد بينها أي شبه أو علاقة عدا ما توجده أبيات القصيدة التي تجمع بين هذه المشاهد مثلما نجتمع الصور في الألبوم أو الورود في المزهريّة. ففي القصيدة التالية مثلا تقدم لنا مرسا العطاوية أربع صور تستغرق كل منها بيتين من أبيات القصيدة. الصورة الأولى لصقر أطلقه صاحبه على الحباري وسيور الجلد التي يربط بها على وكره "سبوقه" تتدلى في الهواء مثلما يتدلى طرف الخمار الذي تعلق به المرأة مفاتيحها فتثقله لذلك فهو دائما يتدلى. الصورة الثانية تصور خفقان قلبها وتشبه روغانه بروغان الأطباء التي شمت رائحة البارود حينما أشعل الرماة فتائل بنادقهم فخافت وأطلقت ساقبها للريح طلبا للنجاة. والصورة الثالثة تصور الشاعرة نفسها قائلة بأنها تزعج صوتها لتخفف من عنائها بالغناء وقول الشعر، ولولا قول الشعر الذي تروح به عن نفسها لاحتقرت مثلما يحترق البن على نار يتحلق حولها رجال تصفهم بأنهم مفاليج تحف مجلسهم الدعابة وأحاديث السمر. وفي الصورة الرابعة تصف شدة انجذاب قلبها نحو من تحب وتقارنه بقوة انجذاب الغرب المملوء بالماء من بئر جمها غزير بحيث أن الغرب يمتلئ بمجرد هزه من أعلى دون الحاجة إلى من ينزل إلى قاع البئر ليموح الماء، أي يغرفه بإناء ثم يصب في الغرب حتى يمتلئ، كما هي الحال إذا كان الماء قليلا. استطاعت الشاعرة أن تجمع هذه المشاهد المتناثرة في قصيدة كما نجتمع الزهور في المزهريّة وتربطها في البيت الأخير مثلما نربط "بوكيه" الزهور بخيط الحرير الملون. البيت الأخير يوظف هذه المشاهد المشتتة ويجمع بينها في كونها تعبيراً عن الأعراض النفسية وحالات الشعور التي تسببها تجربة الحب.

لياطالعوا زول الحباري مدابيح
يشدي غناج معلقات المطاويح
كما يموجن القوايد عن الريح

ياطير ياللي في مسيرك رواج
يتليه مسبق سواة الغناج
ياقلب ياللي بين الاضلاع مـاج

ريحة فتيل مولعين الايلاج
لولاى اوسع خاطري بالزعجاج
ليا قلطوه وجا لضوه سراج
ياتل قلبي تل غرب هجاج
على قليب ووسطها الجم مجاج
على عشير فوق عد العجاج

الشعر العربي ليس في حقيقته إلا استعراض دائم وتقويم مستمر للواقع والحياة. وحينما يلقي الشاعر قصيدته على المستمعين فإنهم يجدون في كل بيت من أبياتها وفي كل صورة من صورها ترجيعات وأصداء تحضر إلى أذهانهم كامل موروثهم الشعري الذي يعكس واقعهم الطبيعي والإنساني. لذا فإن إنشاد الشعر في المجتمعات الشفهية يمنح المتلقين القدرة على تفهم واقعهم ويمدهم بالطاقة اللازمة لتجديد العلاقة مع هذا الواقع ومع بعضهم البعض. بل إن إنشاد الشعر هو في حقيقته ممارسة شعائرية جماعية يجد فيها المشاركون تزكية للمثل الحضارية والقيم الاجتماعية التي تلون تفكيرهم وتوجه سلوكهم ويستمدون منها قوة الأمل والعزاء. ولا نغالي إذا قلنا أن الشعر في المجتمعات الأمية يجسد وعي الأمة ويعكس وجدان الجماعة فهو سجل الأحداث ومستودع القيم وحصيلة التجارب التي يقتدي بها الناس في سلوكهم ويحتكمون إليها في معظم شؤونهم.

الفنون التقليدية عموماً جماعية في أدائها وفي سياقاتها ومناسباتها، تعبر عن تكاتف الجماعة وتعكس وحدة المصير وترتبط بدورة الحياة، يتلاشى فيها الفرق بين المؤدين والجمهور. بقاء الشعر والسوالف والقصص قيد التداول في مجتمع شفهي لا يحتاج فقط إلى رواة وحفظة ومؤدين موهوبين، بل أيضاً إلى جمهور ذواقة متعطش للسمع يميز الغث من السمين. والشعوب الأمية والجماعات التقليدية لا تعرف مفهوم الفن للفن أو ما يسمى الفن الخالص حيث أن الفن عندها لا ينفصل عن شؤون الحياة الأخرى، له وظيفة ملموسة ودور بارز في المجتمع. هدف الشعر والأدب في هذه المجتمعات هو إعطاء الجمهور تصوراً كاملاً ورؤية واضحة لما يحيط بهم من معطيات وقضايا إنسانية وطبيعية. الشعر هو دائرة معارف المجتمعات الأمية ومرجعها ومستودع تجاربها لذا قال قدامونا: الشعر ديوان العرب. وترديد الشعر والسوالف في المنتديات والمحافل ومجالس السمر ليس مجرد وسيلة للتسلية والترفيه، بل هو أيضاً وسيلة لاسترجاع واستعراض وتعلم الموروث المعرفي في سياق جماعي احتفالي بهيج خال من التوترات والإجهاد المصاحب عادة للتعليم المدرسي. وعلى خلاف السباحين التي يتلها بها النساء والصبيان، يقولون عن سرد

(١) رواج: روجان. العجاج: خيط تشده المرأة في طرف خمارها تربط به مفاتيحها ويشده ثقل المفاتيح إلى الأسفل. القوايد: الظباء التي في مقدمة القطيع تقوده وحالما تشم رائحة ملح البارود تموج وتحرف اتجاهها وتفر شاردة بأقصى سرعة لها. مشاويح: مسرعات لذا فهي تجذب غرب الماء بهمة ونشاط.

السوالم وإنشاء القصائد أنه كلام الرجال لأنه في الغالب موجه لهم ويختص بتخليد أفعالهم، وصفة الرجل لا تطلق عادة إلا على الشخص النابه صاحب الشأن والهمة (لكن هذا بطبيعة الحال لا ينفي وجود شاعرات متميزات ولا أن للشعر تأثيره على سلوك النساء والصبيان). ويعد حفظ السوالم والقصائد وروايتها، أو على الأقل فهمها وتذوقها والرغبة في سماعها، سمة أساسية تميز الرجل النابه كامل الرجولة والإنسان الشهم مكتمل الإنسانية عن الشخص الخامل ذو الإحساس المتبلد، أو كما يسمونه الدحش أو الثور. في العصور الأمية تحل السوالم والشعر، أو ما يسمونه علوم الرجال، محل المدارس والتعليم النظامي، ومن لا حظ له من علوم الرجال انذاك كمن لا حظ له من التعليم النظامي والتأهيل الأكاديمي في وقتنا الحاضر. وهناك مناسبات عديدة لتداول القصائد وترويجها حيث أن الناس في العصور الماضية كلهم يروون الشعر ويستشهدون به في جميع المناسبات، وكانوا يتخذونه قدوة لهم في سلوكهم وجميع شؤون حياتهم. لذا لا يستغرب أن نجد رواية الشعر وتداوله وتلقيه وتدبره والكلف به ظاهرة شائعة ذائعة ومسؤولية جماعية يضطلع بها الخاصة والعامّة وتتفشى بين كافة أفراد المجتمع وفئاته وليست حكراً على دائرة ضيقة من الرواة المتخصصين المحترفين الذين يتوهم مرجوليوث في مقالته عن انتحال الشعر الجاهلي أن عدم وجود إشارات في المصادر القديمة إلى وجودهم في الجاهلية وصدر الإسلام، إضافة إلى عدم شيوع الكتابة، يعني عدم إمكانية عبور أي نصوص شعرية من العصر الجاهلي إلى القرن الثاني للهجرة (مرجوليوث ١٩٨٦: ٩٦).

سألقة القصيدة

الشعر النبطي، مثله مثل الشعر الجاهلي، ليس شعراً ملحمياً ولا قصصياً. لذلك فإن الشاعر النبطي حينما يتطرق إلى حدث معين أو يصف موقفاً أو حالة فإنه لا يتخذ موقف المؤرخ الذي يهمله توثيق الأحداث وسرد كل تفاصيلها وإنما موقف الفنان الذي يهمله أن يستخلص منها مادة فنية وقيمة أخلاقية ورؤية كونية شاملة وعميقة تتفق مع تقاليد مجتمعه وقيمه الثقافية وأنساقه الاجتماعية، وأن يقدم لمستمعيه عملاً وجدانياً وذهنياً يواكب تطلعاتهم الفكرية واحتياجاتهم العاطفية وتصوراتهم لهذا الكون من حولهم والعالم الذي يعيشون فيه. فأبياته هي النبراس المشع الذي ينير سبيلهم والتعبير الصادق لما يختلج في نفوسهم من مشاعر وأحاسيس. لذا فإن القصيدة التي تقال لتخليد ذكرى معينة أو مناسبة أو حدث لا تتحدث عادة بالتفصيل عن ذلك الحدث وإنما تشير له إشارة سريعة مقتضبة. ولذلك غالباً ما ترتبط مع القصيدة سألقة تحكي للحضور شيئاً عن حياة الشاعر وعن خلفية القصيدة والمناسبة التي قيلت فيها والأسباب الباعثة لنظمها وتفصل القول في شرح إشارات القصيدة وتضعها في سياقها الصحيح الذي يعين على فهمها ومعرفتها

الأحداث التي تخلدها والأسماء والمواقع التي ترد فيها. وفي كثير من الأحيان تشكل السالفة جزءاً عضويًا من القصيدة من الناحيتين الفنية والتاريخية وعدم إيراد السالفة في تلك الحالة يترتب عليه خلل جوهري يعيق عملية الفهم والتذوق. ومثلما أن السالفة تلقي الضوء على القصيدة وتفسر أبياتها فإن القصيدة في نظر البعض تعتبر الدليل المادي الذي يشهد على مصداقية السالفة ويؤكد على حقيقة ما تتضمنه من وقائع وأحداث، ويقولون إن القصيدة تحفظ السالفة من النسيان أو من نسبتها إلى من ليست هي له مثلما تحفظ الوسوم الإبل من الضياع أو السرقة أو الاختلاط بغيرها من الأنواد. كذلك السالفة تضيء القصيدة وتضيف لها بعداً درامياً يشوق الحضور لسماعها. ويصف جهويل ابن سالم المري السالفة بأنها مثل الأرز أو العيش الذي تقدم عليه الذبيحة وأن القصيدة بدون سالفة كالذبيحة بدون عيش:

القصيدة اللي ما لها سالفه مثل الكرامه اللي ما لها فراش، راعبها يحط الذبيحة على الصحن بدون ما يحط تحتها عيش. الى قال سَمَوًا قَبَعَت الكرامه بالصحن، ما تحتها فراش، العيش يفرش الذبيحة، النعجة أو الحوار. أيضا القصيدة للسالفه مثل الشهود عند الشرع.

ونظراً لما بين القصيدة والسالفة من علاقة عضوية، فإن أي تغيير في القصيدة بسبب اختلاف الرواية سوف يترتب عليه بالضرورة تغيير في السالفة يتناسب معه. ولو تخلخل ترتيب أبيات القصيدة أو سقطت منها بعض الأبيات فإن ذلك سيكون له أثره على فحوى السالفة.

حينما يلقي الشاعر قصيدته لأول مرة بعد نظمها مباشرة قد لا تكون السالفة ضرورية لأن الأحداث التي تسجلها القصيدة ما زالت حاضرة في أذهان المستمعين الذين قد يكون البعض منهم من المشاركين الفعليين في تلك الأحداث، وقد تكون القصيدة موجهة أساساً لهم أو لأحدهم. فمثلاً حينما يلقي زهير بن أبي سلمى قصيدته أمام هرم بن سنان فإن هرم والحضور يعرفون ما تتحدث عنه القصيدة وهم أبطال الوقائع التي تخلدها، لذلك فإن زهير لا يحتاج قبل إلقاء القصيدة إلى مقدمة تشرح مناسبتها وتوضح أسماء الأشخاص والمواقع التي وردت فيها. ولكن كلما بعدت الشقة الزمانية والمكانية عن الظروف الباعثة للنظم كلما كانت الضرورة أكثر إلحاحاً لإلحاق سالفة بالقصيدة تضيء معانيها للمستمعين وتعطي الخلفية اللازمة لفهمها.

ويختلف نص السالفة عن النصوص الشعرية حيث أنه بخلاف القصيدة التي تنظم وتحفظ قبل الأداء، ويكون أداؤها عملية استظهار لنص محفوظ، نجد أن تأليف السالفة عمل ارتجالي، فهو لا يأتي دفعة واحدة في لحظة إلهام وتجلي ليأخذ شكلاً ثابتاً مكتملاً في تلك اللحظة، وإنما يتم التأليف دائماً أثناء الأداء وليس قبله. أي أن من يؤدي السالفة، وإن كان يعرف فحواها وخطوطها العريضة، لا يستظهر نصاً محفوظاً. وبعبارة أخرى فإن الصياغة اللغوية وترتيب أحداث السالفة حسب

تسلسلها المنطقي والزمني لا تسبقان الرواية، كما هي الحال بالنسبة للقصيدة، بل تصاحبانها.

وحينما يبدأ الراوي بسرد السالفة أو القصيدة فإنه لا يتردد في الاستعانة بالحضور لتأكيد روايته والشهادة على صحتها أو لتذكيره بما ند عن خاطره من تفاصيل وأسماء وأحداث أو أبيات شعرية. ولا يبخل الحضور بمد يد العون له من أجل ترميم البناء القصصي ورتق النسيج السردى. وإذا ما أثبت الراوي عجزه عن الأداء بصورة مرضية فلربما حل محله من هو أكفأ منه من بين الحضور. ومن لا يعرف القصيدة ويخل في روايتها يقولون عنه إنه يُفلق السالفة أو يُفلق القصيدة تشبيهاً له بمن يرمي شخصاً آخر بالحجارة على رأسه ويشجه ويسبب له عاهة أو تشويه. وليس من النادر أن يتشارك أكثر من راوية كل منهم يورد الحدث الذي عايشه أو عنده منه خبر يقين أو لديه زيادة في التفاصيل لا تتوفر عند غيره من الرواة. ويساهم الجمهور في تشكيل السالفة وتوجيهها وجهة معينة عن طريق المداخلات والتصحيحات وعبارات الاستحسان أو الاستهجان وتوجيه الأسئلة للراوي، وهكذا. ولذا تختلف رواية السالفة من راوٍ لآخر، بل من مناسبة لأخرى عند الراوي نفسه والذي أمامه العديد من الاتجاهات التي يمكن أن يأخذها في حديثه.

وتختلف السالفة عن الحكاية أو القصة المحبوكة في أن بنائها مرن ونسيجها مطاوع لأنها تخضع لأسلوب التراكم والتدكيك الذي تتعند فيه الأحداث والمواضيع بشكل سهل فيه التقديم والتأخير والحذف والإضافة والاختصار والاستطراد وإعادة التركيب والتأليف وفق ما يقتضيه سياق الأداء دون التقيد بتسلسل صارم أو تتابع محدد. السالفة في الواقع ليست إلا تركيباً عنقودية من سواف صغيرة وأحداث ينظمها الراوي حسب مهارته. والحدث الواحد يمكن أن يختزل في إشارة عابرة ضمن سالفة ويمكن أن يطور إلى سالفة مستقلة. حتى التسلسل الزمني نفسه يمكن التغاضي عنه، وقد يتوقف الراوي ويعود أدراجه في السرد لأنه تذكر حادثة كان يفترض أنه ذكرها في السابق، وهذا ما يعنونه بقولهم: السواف بالتفطن، أي أن إيراد الأحداث وتتابعها محكوم بالتذكر. حينما يبدأ الراوي بالحديث تنشيط ذاكرته وذاكرة الحضور وتبدأ تتوارد على أذهانهم سواف وقصائد أخرى مثل توارد الإبل على الحوض، أو كما يقولون: السواف ترد، ويقولون: السواف تجيب السواف. وقد عبر الراوية جهويل ابن سالم المري هذه القضية على النحو التالي:

يقولون بامثال البادية السواف تجيب السواف. لى صار ما عندك سالفه وجاب واحد بالمجلس سالفه يطري عليك سواف كثير. السواف تجيب السواف. لكن لى من جاك واحد فجاءه وتقول له يارفيقي حنا اليوم ضايقين جب لنا سالفة توسع صدورنا، بلكى انه يحصل له سالفه وحده وبلكى جميع السواف اللي عنده كلها تذهب عنه ذاك الوقت. لكن لما انه يسواف واحد تقوم السواف تداحم بصدر الآخر، كل وحده تطق الاخرى تبي هي تجي الاوله، يقول بس متى يسكت

خويي اسولف انا، تطري على رفيقك سالفه من سالفتك.

حينما يبدأ الراوي في الحديث تبدأ أحداث السالفة المتداخلة ومواضيعها المتشابكة تتزاحم في ذاكرته " تداحم بصدرة" وتتسابق إلى لسانه، ولذلك فإن فرزها وسردها بالتسلسل وترتيبها لفظيا بشكل منظم ومتناسك عمل إبداعي في غاية الصعوبة ويحتاج إلى موهبة ومهارة، مثلما أن توريد الإبل المتزاحمة على حوض الماء وسقيها يحتاج إلى أن يكون الساقى ماهرا متمرسا لكي يحول هذه الفوضى إلى نظام متتابع. والكثير من أسماء الأشخاص والمواقع والأحداث والمصطلحات كلما خطرت على لسان الراوي أثناء السرد تقدح في ذاكرته كل ما يتعلق بها من سوائف أخرى وقصائد. وأحيانا قد يجد الراوي نفسه مضطرا للتوقف وتعليق سالفته مؤقتا لإيراد سالفه أخرى تشكل الخلفية أو السابقة التي لا بد من إيرادها لتسهيل عملية الفهم والمتابعة لما سيأتي، وهذا ما يعنيه قولهم: حالت سالفه دون سالفه .

ونظرا للطبيعة العنقودية للسوائف فإن الرواية الجيد ذو الذاكرة القوية والأداء الدرامي قد يمضي الليل كله يشرق ويغرب في السوائف بشكل يصعب معه تحديد متى تنتهي سالفه وتبدأ أخرى أو ما إذا كان الحديث كله على طوله يشكل سالفه واحدة مؤلفة من عدد من السوائف المتداخلة، ولذلك قالوا: السوائف طويلة عريضة. ولا تختلف السوائف عن المؤلفات التاريخية، فهي يمكن أن تقتصر فقط على مجرد حدث عابر في حياة شخص واحد أو على قضية محددة أو فترة وجيزة، ولكن بالمقابل يمكن للسالفة أن تتطرق بإسهاب إلى حياة شخص بطولها وعرضها وما فيها من أحداث جسام ويمكن أن تطول لتشمل تاريخ قبيلة أو منطقة بأكملها بكل ما فيها من وقائع مهمة وشخصيات بارزة وما قيل فيها من الأشعار، كأن تتحول حرب البسوس إلى ملحمة مطولة هي ملحمة الزير سالم أو تتحول حرب داحس والغبراء إلى ملحمة عنتره. والسوائف تشبه التاريخ وهي مثل الحياة نفسها مستمرة ولا تتوقف، بمعنى أنه سيكون هناك دائما أحداث جديدة تضاف إلى ما سبق، وهكذا تتراكم أحداث السالفة ومواضيعها مع تعاقب الأجيال وتراكم أحداث الحياة ومواضيعها.

وكما سبق ذكره فإن السالفة تتألف من أحداث عديدة مختلفة ومتداخلة حدثت لعدة أشخاص عبر فترة ممتدة من الزمن، لكنها كلها في الأساس أحداث واقعية حدثت بالفعل وشخصياتها أشخاص حقيقيون قام كل منهم بدوره المناط به كما تقول السالفه. والرواة عادة هم هؤلاء الأشخاص الذين قاموا بهذه الأدوار وشاركوا في هذه الأحداث أو أشخاص قريبون منهم سمعواهم يتحدثون بها. ولذا فليس من المستغرب أن يسهب الراوي في سرد التفاصيل المتعلقة بدوره أو بالأحداث التي شارك فيها هو مشاركة فعلية ومباشرة لأقربائه وأصدقائه ومن هم وثيقي الصلة به، بينما يوجز في سرد الأحداث الأخرى التي لم يشارك هو فيها ولا يعرف تفاصيلها وكيفية حدوثها، ثم يقوم أقرباؤه وأصدقائه بدورهم بتناقل وتوارث الرواية كما

سمعوها منه والتي سوف تختلف بطبيعة الحال عن رواية تم تلقيها من شخص آخر قام بأدوار أخرى وشارك في أحداث أخرى. وقد تحدثت عن هذه المسألة بشيء من التفصيل في كتابي *The Arabian Oral Historical Narrative: An Ethnographic and Linguistic Analysis*، والكتاب عبارة عن دراسة وتوثيق لسالفة طويلة تتحدث عن ذبحة عقاب العواجي لهذلول الشويهري ثم ذبحة عقاب وأخيه حجاب على يد هايس القعيط ثأراً لمقتل هذلول. لقد استقيت هذه السالفة التي دارت أحداثها في النصف الأول من القرن التاسع عشر من إحدى عشر راوية من رواة قبيلة شمر كل منهم أورد في روايته وفصل القول في أحداث نددت عن الرواة الآخرين ولم يذكرها أو ذكرها باقتضاب. وقد لاحظت من خلال جمعي وتتبعي لهذه السالفة أن الرواة الذين تربطهم صلة قرابية بأي من الأشخاص الذين شاركوا في أحداث السالفة لديهم تفاصيل أكثر من الرواة الذين لا تربطهم أي علاقة بشخصيات السالفة، لكن التفاصيل الأوفى دائماً تتعلق بالدور الذي لعبه قريب الراوي في أحداث السالفة (Sowayan) (1992: 11-8).

ومن السوالف الأخرى التي جمعتها من رواة شمر والتي دارت أحداثها في بداية القرن العشرين سالفة مشهورة عند رواة شمر وهي سالفة نقلة الشلقان لخويهم مجيدع الربوض. جمعت هذه السالفة من ثمانية رواة هم: رضا ابن طارف الشمري الذي التقيته بالرياض في ١٤٠٢/١٢/٤، وخفيج ابن عبدالله ابن بدهان الرمالي الذي التقيته في النسيم بالرياض في ١٤٠٣/٣/٢١، وراضي ابن غريب ابن معيقل الشلاقي الذي التقيته أيضاً في شعيب شوط في ١٤٠٣/١١/١٣، وفرحان ابن غريب الشلاقي الذي التقيته في شعيب شوط قرب حائل في ١٤٠٣/١١/٢٢، ومريف ابن غازي النماصي الذي التقيته في هجرة الاضارح قرب سكاكا في ١٤٠٤/٦/٣، وعاید ابن فهد ابن دغيم الربوض الذي التقيته في الجابريه قرب حائل في ١٠/١٤/١٤٠٤، وخضير ابن حامد ابن ناصر الربوض الذي التقيته في سكاكا في ١٠/٢١/١٤٠٤، والكاسب ابن عبكلي الفالح الشلاقي الذي التقيته في هجرة الفيضه قرب خط التابلاين في ١٤٠٥/١٠/٢٧. أبطال هذه السالفة هم: عبكلي ابن فالح الشلاقي، وغريب ابن معيقل الشلاقي، وثنيان ابن معيقل الشلاقي، ومشاري ابن مظهير ابن معيقل الشلاقي، وحسن ابن مظهير ابن معيقل الشلاقي، وجفران ابن هدهود ابن مخيمر الشلاقي، وشحاذ ابن مخيمر الشلاقي، ومشوط ابن مخيمر الشلاقي، ومجيدع الربوض. لاحظ أن الكاسب العبكلي هو ابن عبكلي ابن فالح، وأن فرحان وراضي هم أبناء غريب ابن معيقل ويجتمعان مع ثنيان ومشاري وحسن في انتمائهما إلى المعيقل، وأن خضير الربوض وعاید الربوض من أقرباء مجيدع الربوض. أما مريف ابن غازي فهو من النمسان الذي يجتمعون مع الشلقان في

قبيلة الزميل، وخفيج ابن بدهان الرمالي من الغفيلة الذين يجتمعون مع الزميل في سنجارة، أما رضا ابن طارف فهو أبعد الرواة عن أشخاص القصة لأنه من عبده. ثم إن الكاسب العبكي عايش أبطال القصة ويعرفهم وجالسهم وروى القصة عنهم مباشرة. كذلك فرحان ابن غريب عاصر أبيه غريب وغزى معه ثلاث غزوات. أما أخوه راضي فهو كان صغيرا حينما توفي أبوه. أول ما نلاحظه أن الأشخاص اللصيقين بأبطال القصة يعرفونهم جيدا وتتفق روايتهم في عدد الأشخاص وأسمائهم، على خلاف الرواة البعيدين الذين لا يعرفون إلا بعض الأسماء. وتختلف الأدوار الرئيسية باختلاف الرواة حيث أن كل راوية من الرواة اللصيقين بأبطال القصة يعطي دورا أكبر لقريبه. ونلاحظ أيضا أن الرواة البعيدين يختصرون القصة وينصب تركيزهم على القصيدة، بخلاف الرواة القريبين الذين يولون القصة أهمية لا تقل عن تلك التي يولونها القصيدة. وكل ما ابتعدت صلة الراوي بأشخاص القصة كلما ابتعدت روايته عن الواقعية وأخذت منحى قصصيا أدبيا. وقد لاحظت أن الكاسب العبكي وفرحان ابن غريب، بحكم قربهم ومعايشتهم للعصر الذي حدثت فيه القصة وفهمهم لذلك المحيط الثقافي والاجتماعي لا يفرقون في إيراد المعلومات التوضيحية ظنا منهم أن ما يعرفونهم هم عن تلك الفترة يعرفه غيرهم وما لا يخفى عنهم لا يخفى عن الآخرين. كان لا بد لي من طرح أسئلة كثيرة عليهم أثناء سردهم للقصة لأفهم خلفياتها وأحصل على التصور اللازم لفهمها. أما راضي ابن غريب فيبدو لي أنه بحكم صغر سنه مر بنفس التجربة التي مررت بها وحاول أن يسأل ويناقش الرواة الذين سمع منهم القصة وبنى لنفسه رواية متماسكة مكتملة بكل التفاصيل والمعلومات والشروحات اللازمة التي وجدت طريقها لتتظافر مع روايته لتصبح جزءا من نسيجها الكلي. كذلك عايد الربوض فإن سنه أصغر من أن يكون لديه تصورا واضحا عن تلك الفترة لكنه لم يجتهد مثلما اجتهد راضي (الذي ربما اجتهد لأن والده كان من شخوص القصة) للحصول على رواية متكاملة ومتماسكة وموثوقة، لذا لاحظت أنه أحيانا يحاول سد الفجوات السردية أو تفسير الغموض حيثما اتفق.

تتلخص السالفة في أن الأشخاص التسعة المذكورين انطلقوا غازين من منطقة حائل وشنوا غارة على إبل الحويطات بالقرب من معان في الأردن وهربوا بها. إلا أن الحويطات أدركوهم قبل أن يذهبوا بعيدا واستنقذوا منهم الإبل المنهوبة وأصيب مجيدع الربوض بطلقة كسرت ساقه. ولم يكن أمام الشلقان بعد ما كُسرت ساق رفيقهم إلا الاستسلام للحويطات الذين سلبوا منهم ركائبهم وبواريدهم وملابسهم ولم يبقوا معهم شيئا. واضطر الغزاة إلى حمل رفيقهم الكسير على أكتافهم من الحدود الأردنية حتى مدينة الجوف. وتحدثت السالفة عن المشاق التي تحملوها

والصعاب التي واجهوها في الطريق خلال رحلتهم الصحراوية الطويلة التي استغرقت أكثر من أسبوعين وعانوا فيها من التعب والجوع والعطش. والمغزى البطولي والأخلاقي في القصة يتمثل فيما ينبغي أن يتحملة الإنسان وما يتعرض له من المخاطر في سبيل عدم التخلي عن الرفيق، وهذا ما تخلده قصيدة مجيدع في تلك المناسبة. ولذلك فإن الباعث لرواية السالفة في المقام الأول هو التعبير عن الإعجاب بهذا التصرف البطولي والتأكيد على المغزى الأخلاقي للقصة، وليس التوثيق الدقيق لها كما حدثت فعلا. وشيئا فشيئا تنمو العناصر البطولية والاعتبارات الأخلاقية في رواية الحادثة على حساب الوقائع التاريخية لتتحول من حكاية واقعية إلى قصة درامية تزداد فيها المخاطر وتتراكم المشاق وتتضخم الصعاب وتحلق البطولات إلى الذروة وتطغى متطلبات السرد القصصي وضرورات الحبكة الدرامية على المصدقية التاريخية. وأصبحت القصة بالنسبة للشلقان رصيذا بطوليا ودعائيا الكل يحرص على بقائه حيا في الذاكرة الجماعية.

الرواية الجيد يحتاج إلى ملكة لغوية وذاكرة قوية وصوت جهوري وحضور جماهيري وموهبة في الأداء المسرحي وتمثيل الأدوار. لا بد له من حفظ أسماء الأماكن والأشخاص والأنساب والأشعار والأمثال والعبارات المصقولة، وغير ذلك من المعلومات التاريخية والأدوات الفنية التي تعزز مصداقيته وتضفي على روايته رونقا وبهاء. هذه هي الخيوط والزخارف التي ينسج منها روايته ويزركش بها حديثه. والبعض يتفنن في إضفاء الواقعية والحيوية على روايته عن طريق افتعال حوارات بين شخصيات السالفة أو عبارات يضعها على ألسنتهم لإبراز دوافعهم وخلجات نفوسهم ومن أجل تحريك الأحداث ودفع مسيرة السرد وحركة الأحداث إلى الأمام بطريقة درامية ومثيرة، وهذه الكلمات التي يضعها الراوي على لسان شخصياته غالبا ما تكون مفتعلة يعبر من خلالها بشكل غير مباشر عن مشاعره ومواقفه تجاه مختلف الأحداث والشخصيات ويحدث بذلك الأثر النفسي المطلوب على مشاعر المتلقين. إلا أن هناك حالات تكون الكلمات صدرت فعلا من الشخصية نفسها، خصوصا إذا كانت تتكرر باستمرار بنفس الصيغة وفي نفس الخانة السردية في مختلف الروايات ومن مختلف الرواة وحفظها الرواة وتوارثوها حرفيا نظرا لأهميتها التاريخية أو قيمتها الأدبية، كتلك الأقوال المعبرة التي تذهب مذهب الأمثال.

وحيث أن أداء السالفة يتم وجها لوجه بين المؤدي والمستمعين على مرأى ومسمع منهم تلعب اللغة الجسدية وتعابير الوجه وحركات اليدين وتغيرات الصوت دورا أساسيا أثناء الأداء. رواية السالفة على لسان الراوي الجيد أشبه ما تكون بالتمثيل الدرامي أو الأداء المسرحي، وغالبا ما يقوم الراوي بتمثيل أدوار الشخصيات المختلفة. يرفع الراوي صوته ويخفضه ويغير في طبقة ونغماته تبعا لاختلاف

الشخصيات والمواقف والمشاعر. إذا تطلب الموقف مثلاً أن يحدو شخصية من شخصيات السالفة فإن الراوي يرفع عقيرته بالحداء، وإن أسرَّ أحد الشخصيات بكلام إلى شخص آخر فإن الراوي يهمس همساً، وإن ناداه من بعيد رفع صوته بالنداء. بل إن الراوي قد يغير في طريقة كلامه ليقلد صوت أحد الشخصيات الذي قد يعاني من عاهة كلامية كأن يكون أبحاً أو ألثفاً أو في صوته خنّة أو غنة. ويستثمر المؤدي المتمكن إمكاناته الصوتية ليصور مختلف الحالات النفسية والشعورية عند مختلف شخصيات السالفة مثل حالات الترجي والاستعطاف أو حالات الحزن والأسى أو الغضب أو الرضا. وهناك العديد من الإشارات والحركات الجسدية ذات الدلالات المحددة كتلك التي تعبر عن الهرب أو الجري السريع للدابة أو عن الضرب بالسيف أو قذف الرمح أو إطلاق النار أو التطلع إلى مكان بعيد، وهكذا (Ingham 1993: 26-8). ومن الإشارات المنمطة والمتعارف عليها على سبيل التمثيل لا الحصر:

- * فرقة اللسان وإخراج طرفه وهز الرأس قليلاً إلى أعلى للتعبير عن تفاهة الأمر أو عدم الاكتراث.
- * طأطأة الرأس وهزه هذا خفيفاً يمناً ويسرة للتعبير عن الأسف والأسى.
- * فرقة الوسطى مع الإبهام والتلويح باليد اليمنى إلى أعلى من اليمين إلى اليسار أو اليسرى من اليسار إلى اليمين للتعبير عن حدث فات وانقضى منذ زمن بعيد.
- * فتح اليد ومد الأصابع وتقليب الكف للتعبير عن الشك وعدم التأكد، أو أن الأمر يحتمل أكثر من وجه.
- * مد السبابة وهزها مع قبض بقية الأصابع للتهديد والتنديد.
- * تمرير السبابة على الحلق للتعبير عن الذبح أو للتهديد والوعيد.
- * نفخ اليد نفصاً قوياً بحيث ترتطم السبابة بالإبهام وتحدث صوتاً للتعبير عن التهديد والوعيد.
- * الربت بالسبابة على أرنبة الأنف أو الوجنتين للتعبير عن القبول والاستعداد لتنفيذ الطلب (= على هالخشم، على عيني).
- * تمرير السبابة المعقوفة على الجبهة للتعبير عن التعب، إشارة إلى مسح العرق.
- * تمرير السبابة المعقوفة على أرنبة الأنف للتعبير على الجبر والإرغام وكأن المرء يقاد للأمر قسراً كما تقاد الدابة بالخطام.
- * وضع جنب الكف المفتوحة الموالي للإبهام على الجبهة بحيث تكون الراحة إلى أسفل للتعبير عن تفحص شيء بعيد أو التحقق من هوية شخص قادم.
- * القبض بالكف الأيسر على معصم اليد اليمنى وسحب اليد المقبوضة للتعبير

عن سلب طرف كل ما لدى الطرف الآخر من مال وحلال. إضافة إلى ذلك نجد أن نص السالفة مليء بأسماء الإشارة والكلمات المصحوبة بالإشارات مثل: كذا، هاللون، هالشكل، من هنا، من هناك، مع هذا، من هنا وهناك، هالطول، هالكبر، كبر هالوليد هذا هذا طوله، هذا كبره، وهكذا. يتم ذلك لأن الراوي على وعي تام بحضور الجمهور ولا يمكنه أن يتصور الأداء بدونهم. ولا أدل على ذلك من العبارات التي تتخلل الرواية مثل: والله يالربع انه شوفي بعيني، والله ياجماعه انه سمعي باذني، فلان رجال طيب ولا اتفضل على من عندي، شروي هالوجيه الطيبه، هذا بالإضافة إلى عبارات الملاطفة والتأدب مثل طال عمرك، سلمك الله، برك الله بايامك وغيرك المعتم. هذه العبارات يستخدمها الراوي لاستمالة المستمع وتوثيق العلاقة معه. وحينما ترد في كلام الراوي كلمات نابية نجده يتأدب مع الحضور بإضافة عبارات تخفف من حدة وقع هذه الكلمات مثل كرمك الله؛ الله لا يوريك باس؛ الله يكافينا وياكم شر الشرور وعظايم الامور؛ فلان كريم عين؛ عور ولا اعيره؛ فلان العرج، خلق الله حسن؛ تراب، بوجه العدو. هذه عبارات ليست من صميم السالفة ولكن من صميم الطبيعة الشفهية للرواية وطبيعة العلاقة التي تربط المؤدي الشفهي بالجمهور. وتستخدم كاف المخاطبة كثيرا في السوالف وبطريقة لا تحمل معنى معيناً عدا ملاطفة المستمع ودمجه في الأداء، هذا ما أسميه كاف الملاطفة. كقولهم: وهو يجيك وهو يمشع السيف ويقطع لك راسه، وهو لك يلكد فرسه، وهو لك يصيح طول حسه جاك يركض ببي الذلول. الكاف هنا ليس لها نفس الوظيفة التي لكاف المخاطبة.

وبصرف النظر عن عدد الحضور فإن المؤدي عادة يستخدم صيغة المفرد في النداء والخطاب وعبارات الملاطفة كما لو أنه يتوجه بخطابه إلى شخص واحد فقط، وهو ما أسميه المستمع النموذجي، أو المستمع المفترض، بمعنى أنه لكي تتم عملية الأداء السردي فإنه لا بد من توفر الثنائي الذي يتألف من المؤدي نفسه ومستمع واحد على الأقل يؤدي له، وهذا ما يمثل الحد الأدنى الكافي لإتمام الأداء. أي أن كاف المخاطبة التي يكثر استخدامها في الأسلوب الشفهي لا تشير حقيقة إلى أي شخص بعينه من الأشخاص الموجودين أمام المؤدي وإنما تشير إلى المستمع النموذجي/المفترض الذي هو مجرد حقيقة سيكولوجية وصورة ذهنية مترسخة في عقلية المؤدي، مثله مثل العذول والنديب والمرسول وغيرهم من الموتيفات الأدبية التي تجمدت واتخذت شكلا لغويا محددًا.

ومن السمات المميزة للسالفة تداخل السرد الحكائي مع معلومات تفصيلية وملاحظات تفسيرية تتظافر معها لتوفر الخلفية اللازمة لمتابعة أحداثها والتعرف على شخصياتها ومواقع حدوثها. لذلك نجد المؤدي كثيراً ما يضطر أثناء سرده للسالفة إلى قطع التسلسل السردى لكي يورد مثل هذه التفاصيل والتوضيحات والتنبيهات الضرورية التي توفر للمستمع الخلفية الكافية لفهم السالفة. ومما تشمله هذه

المدخلات شرح المفردات المهجورة والممارسات المنقرضة والعادات والتقاليد البائدة وأسماء الأماكن وبعدها عن بعضها البعض والأشخاص وأنسابهم وعلاقتهم ببعضهم البعض. لاحظ في المثال التالي الذي أخذته من كتابي عن ذبحة هذلول الشويهري كيف يبدأ الراوي بتفصيل نسب هذلول ثم كيف يقدم في نهاية الفقرة تفسيراً لعادة الخاوه عند البدو:

هذا، طال عمرك، هذلول الشويهري، من القرشي من القلابة من السويد. خواله الهرايد. ما هو من بيت اماره لكن انه طلع هو بذراعُه. ولد طيب. حايف صاطي. رجال هب له سعد بايامه. ياطا النحوس، الله يرحمه، عقيد يركن ويعير وياصل العدو. وتليه الرجال يوم الدنيا ناهب ومنهوب. هذا، بارك الله بايامك، هكالزمان الاول هناك، امير السويد فالح ابن قدور؛ هو امير العرب، امير قبيلة السويد. ياخذ الشراريه خاوه، ياخذ الشراريه يعني يدية من سنجاره خصوص. الشراريه ناقة الشراري. يا خذوه سنجاره، يرده ابن قدور بخاوه، يعني سنع خاوه. مستعطي سنجارة عليه (Sowayan 1992: 240).

وهذا مثال آخر على تحديد المواقع:

ويكن هذلول على الشرارات على الشعيرة، الشعيره ببطن الطويل، مان ببطن الطويل، بالجوبه، غرب الجوف (Sowayan 1992: 239).

أو:

ويكن على الشرارات براف، ضلع يسمونه راف، يخبرونه هالجماعه، هو هذا عند المروت، دون الجوبه شوي، حد الطويل (Sowayan 1992: 239).

تدقيق هذه المدخلات التوضيحية في ثنايا السالفة يصبح أمراً ضرورياً كلما ابتعدنا عن موطنها الأصلي وسياقها التاريخي. الراوي المتمكن يدرك مدى بعد المتلقين عن محيط السالفة لغويا وثقافيا ومدى حاجتهم لمثل هذه التوضيحات ويوفرها لهم بالقدر الكافي الذي يمكنهم من المتابعة دون إغراق السالفة بهذه التفاصيل التي لو زادت عن الحد اللازم لأفقدت السالفة تماسكها السردي. ويتعطش المتلقون لمثل هذه التفاصيل ويضطربون لسماعها مثلما يضطربون لسماع أحداث السالفة. وبالنسبة للباحث توفر هذه التفاصيل معلومات قيمة تعكس أسلوب المعيشة وحياتة الناس الثقافية والاجتماعية في العصور الماضية. فليست السوالف والقصائد مجرد وثائق تاريخية بالمعنى الضيق للكلمة، بل هي أيضا وثائق سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية نستطيع أن نستشف منها القيم والممارسات السائدة في العصور الفائتة. وهذا ما يتمشى مع وظيفة الشعر والسوالف كنماذج يقتدي بها الناس في سلوكهم وترسخ قناعاتهم بقيمهم الاجتماعية.

ومثل هذه المعلومات التفصيلية التي يقحمها الراوي في سالفته تشبه إلى حد ما الاستطرادات التي يقحمها الشاعر في قصيدته، والتي بدورها عادة ما تحتوي على معلومات إثنوغرافية قيمة. الاستطراد الوصفي في القصيدة لا يوثق حدثاً بعينه بقدر ما هو خلاصة عامة يجردها الشاعر من حوادث الحياة اليومية. ومن أشهر من

عرفوا بهذه الاستطرادات في الشعر النبطي هم عبدالله ابن سبيل وسويلم العلي والذين سوف نتطرق لهما في الفصل الخاص بثقافة الصحراء. وقد سبق الحديث عن الاستطراد ومواضيعه وتقنياته في الفصل الخاص بالرواية والتداول. انظر مثلا إلى هذا الاستطراد القصير الذي يصف ركبا نفذ زادهم وماؤهم في حر الصيف وتاهوا يسيرون حفاة بلا هدى في مفازة لا ماء فيها:

ياوجـودي وجـد ركبـيـداويـه من لهيب القـيـظ حـاديـهم اللال
روحوـا واقفـوا مع الحـزم رجليـه لا صـمـيل ولا زهاب ولا نـعال
وردوا عـد يـبـونه عـشاويـه وافختـوه وجيشـهم كلها هـزال^(١)

ويكثر في السالفة -بحكم أسلوبها الشفهي- الترداد، والتكرار والتوقف، والالتفات. يستخدم التكرار في الأسلوب الشفهي لتأكيد المعنى وتوضيحه وإزالة الغموض. مثال ذلك تكرار اسم الإشارة: هالبيت هذا، هالرجاجيل هذولا، هكالزمان الاول هذاك، أو إضافة ضمير منفصل أو اسم من يشير إليه الضمير المتصل: وهو يلفي عليه، على عمه؛ وهو يضربه، يضرب ولده؛ ما والله ذبحته انا؛ معه رمح هو. ويأخذ التكرار صيغا أخرى كأن يتم التعبير عن نفس الفكرة بطريقتين متتاليتين: وياخذون اربعين نود، اربعين نود اللي اخذوا؛ هم صبحوه، صبحو المارد، جوه مع الصبح؛ امير العرب فالج، هو امير العرب، امير قبيلة السويد.

ومن خصائص الأسلوب الشفهي في السرد كثرة استخدام صيغة الأمر بمعنى الماضي، كقولهم: وقم لك وانزل على لينة بدلا من قام ونزل على لينة، وانكس واقعد بمكانه بدلا من نكس (= عاد) وقعد في مكانه. كما يكثر إلحاق ياء المنادى بالفاعل، كما في قولهم: وايتك يا هذلول واذبح هكالنعجه وضيف القوم واحيانا تسبق ياء النداء بضمير المخاطب علما بأن المشار إليه غائب كما في قولهم: ويقوم، انت ياهذلول، ويلحقهم، وارسل هكالرسال، انت يابن شعلان، ويمكن استخدام هذه الصيغة مع الماضي فاتوا، انتم ياجماعة ابن هندي. وقد تستبدل ياء النداء وضمير المخاطب بأداة الوصل وضمير الغائب، كما في قولهم: ويقوم، اللي هو هذلول، ويلحقهم والغرض من هذه الصياغة هو إزالة اللبس وتحديد هوية الفاعل، كأن نقول بالفصحى فقام، أقصد بذلك هذلول، ولحقهم. وتتخذ هذه الصياغات أشكالا متعددة لا حصر لها على اختلاف الفعل بين صيغ الأمر والمضارع والماضي واختلاف الفاعل بين المفرد والجمع، كما في قولهم: اندبوا لي انا ياعقاب اجيكم أو تمام الاربعين بنا حنا ياهالسبعة، هذولاك ذبحوا، اللي هم غزو سليم.

ولكي يكون الكلام أكثر تحديدا في توضيح الفروق الأسلوبية بين الكتابة والشفاهة لنتحدث عن النصوص الشفهية التي تعود إلى العصر الجاهلي والتي جمعها علماءنا الأوائل، ولناخذ مثلا حرب داحس والغبراء كما دونها أبو عبيدة. هذا النص دونه أبو عبيدة من أحد الرواة الذين تيسر له مقابلتهم والتحدث إليهم وسرد

(١) اللال: الأكل، أي السراب، ويقصد به وقت اشتداد الحر. عشاويه: مع حلول العشاء عند مغيب الشمس.

هذا الراوية نصه كما يسرد أحد أبناء البادية في أيامنا هذه سالفة من سالف البدو ومغازيهم. هذه الرواية التي سجلها أبو عبيدة ليست إلا واحدة من عدة روايات تختلف كل منها باختلاف المحيط والظروف التي قيلت فيها وباختلاف الانتماء القبلي للراوية وإلى أي جماعة من الجماعات المتصارعة ينتمي هو. ولا أظن أن الراوية سيحكي القصة في مضارب قبيلة بني عبس بنفس الطريقة التي يرويها بها في مضارب بني ذبيان أو في مجلس معاوية بن أبي سفيان أو بلاط هارون الرشيد. ولو نظرنا إلى النص كوثيقة لغوية فلنا أن نتساءل: هل لغة النص تعكس كلام قيس بن زهير العبسي وحذيفة بن بدر وغيرهما من شخوص القصة الذين عاشوا قبل الإسلام أم كلام الراوي الذي أخذ منه أبو عبيدة؟ ثم ما تأثير العقيدة الإسلامية على الجانب الأخلاقي والقيمي في القصة، وكذلك ما أحدثه انتشار الإسلام والفتوحات من إعادة ترتيب لأوضاع القبائل العربية وتحالفاتها. وهل المحاورات التي تدور بين أفراد القصة محاورات حقيقية أم أنها ضرورات فنية يلجأ إليها القاص لإحكام الحبكة القصصية وإضفاء الطابع الدرامي على القصة وتحريك أحداثها نحو النهاية؟ النص الذي بين أيدينا عن حرب داحس والغبراء لا يمكن أن يكون هو ذات الكلام الذي تلفظ به الراوي بحذافيره لأن أبا عبيدة لا يستطيع أن يكتب بنفس السرعة التي يتكلم بها الراوي، والراوي لا يستطيع أن يخفف من سرعته مما يمكن أبا عبيدة من الكتابة، لأنه لو غير من السرعة التي اعتاد على التحدث بها لارتبك وأفلت منه حبكة القصة. لقد أثبتت لي التجربة أن الراوية الشفهية لا يستطيع أن يملي. الذي حدث أن أبا عبيدة سمع السالفة من الراوي، ربما عدة مرات، وربما من عدة روات، ودون بعض الملاحظات الهامة والقصيرة بينما كان الراوي يتحدث، وبعد ذلك استحضر أبو عبيدة السالفة في ذهنه وكتبها بأسلوبه وصياغته الخاصة.

حينما دون أبو عبيدة أيام العرب فإنه حولها من الأسلوب الشفهي الوحشي إلى أسلوب تحريري مروض. وتدوين النص المرتجل كتابة أمر ليس بالهين، بل مستحيل. فالتكلم قد يبدأ بجملة أو عبارة ثم يغير رأيه في المنتصف ويتحول عنها إلى أخرى، وقد يكمل المعنى عن طريق الإشارات والإيماءات والتغيير في نغمة الصوت وغير ذلك من الوسائل التي لا يمكن إظهارها مكتوبة على الورق. الخصائص الأدائية التي تميز الأدب الشفهي عن الأدب المكتوب، تجعل كتابته ثم قراءته وفهمه بعد ذلك شأنًا غير يسير، لاسيما أن الكتابة لا تظهر حركات اليد وتعابير الوجه وتغيرات الصوت، وغير ذلك من الإيماءات والإشارات المرئية والمسموعة التي تقوم مقام الكلمات وتضيف بعدا دراميا إلى الأداء وتعين المستمع أو المشاهد على فهم النص الشفهي (Sowayan 1992: 19-57). حينما تُحوّل السالفة من نص شفهي إلى نص مكتوب فإنها غالبا ما تنسق وتهذب ويحذف منها التكرار وعبارات الملاطفة وغير ذلك من السمات التي

يتميز بها الأداء الشفهي. هذه الجمل المكتملة المترابطة التي نراها على الصفحة المكتوبة ببداياتها ونهاياتها المحددة وما يتخللها من نقط وفواصل ليس لها وجود في النصوص المرتجلة.

تدوين الشعر الجاهلي والشعر النبطي

تشابه الشعر النبطي مع الشعر العربي القديم لا يتوقف عند حد الاتفاق الملفت للنظر بينهما في المضامين والأشكال الفنية، ولا في تشابه الظروف الاجتماعية والسياسية والخلفية الثقافية لكل منهما، ولا في سياقات الإبداع والنظم الرواية والأداء، بل يتعدى ذلك إلى الاتفاق في التطورات السياسية والاجتماعية والظروف الانتقالية التي أدت إلى نشاط حركة التدوين لكليهما؛ وهذا يفتح نافذة أخرى للدراسات المقارنة بين هذين الموروثين والاستفادة من النتائج العلمية التي نتوصل لها من دراسة أحدهما وتوظيفها لفهم الآخر، خصوصاً فيما يتعلق بنظرية الصياغة الشفهية وقضايا الشك والانتحال. الآثار السياسية والاجتماعية المترتبة على قيام الدولة السعودية الحديثة تتشابه في كثير من جوانبها مع تلك التي أعقبت ظهور الدعوة المحمدية وقيام الدولة الإسلامية. يكفيك أن البدو كانوا يسمون العصر الذي سبق قيام الدولة السعودية الحديثة "أيام الجهل" أو "أيام الجاهلية"، تماماً مثل ما كان العصر الذي سبق قيام الدعوة المحمدية يسمى العصر الجاهلي. ظهور سلطة مركزية تدعمها عقيدة دينية عمل في كلتا الحالتين على ترسيخ الاستقرار السياسي في الجزيرة العربية وتعزيز وحدة المجتمع بكل طوائفه وقبائله وصهره في بوتقة الدولة الواحدة التي تتجاوز مستوى التنظيم القبلي وتنبذ العصبية القبلية وتعمل على تكريس الأخوة والألفة بين مختلف فئات المجتمع. كما أدى ذلك بالتدرج إلى انتشار التعليم ونفسي الكتابة والتعويل عليها في التوثيق والتدوين بدلا من الرواية الشفهية. وفي كلتا الحالتين نجد أنه لما ترسخت سلطة الدولة واستتب الأمن طفت كافة القبائل والمناطق تراجع أنسابها وتستذكر تاريخها وتجمع أشعارها وتدونها. وحظي الشعر بعناية خاصة لأنه يكاد يكون الوثيقة الوحيدة والمصدر الأشمل الذي يمكن التعويل عليه لمراجعة التاريخ القبلي والأنساب. وهذا هو شأن الأمم فإنها خلال انتقالها من مراحل الثقافة الشفهية إلى مراحل الثقافة الكتابية تحرص على تدوين كل ما يمكنها تدوينه من موروثة العصور الشفهية. وغالبا ما تبدأ حركة التدوين والتوثيق بداية متواضعة تقتصر على تدوين النصوص العارية ثم تنمو وتترعرع مع تقدم الزمن، وكلما ارتخت الروابط بين ثقافة الماضي وثقافة الحاضر كلما زادت الحاجة لإضافة التعليقات والشروحات والمعلومات الجغرافية والتاريخية والاجتماعية والثقافية واللغوية التي تفسر النصوص وتقربها إلى ذهنية المتلقي.

لو دققنا النظر في ظروف وملابسات تدوين الشعر الجاهلي والتي بدأت في

القرن الثاني الهجري وظروف تدوين الشعر النبطي والتي نشطت نشاطا ملحوظا في القرن الماضي لوجدنا أنه بالرغم من التشابه الكبير بين الحالتين فإن الأمر لا يخلو من بعض الاختلافات التي ينبغي التنبه لها. من المعلوم أن الكتابة العربية لم تتطور بدرجة تساعد على انتشارها وتجعل من استخدامها أمرا ميسورا إلا بعد ظهور الإسلام الذي شجع على تعلم القراءة والكتابة لأنهما من ضرورات التفقه في أمور الدين وقراءة القرآن. ولذلك قلما تخلو بلدة من بلدان وسط الجزيرة العربية منذ ظهر الإسلام من بعض المشائخ والقضاة وأشخاص آخرين ممن لهم ولو بعض الإمام بمبادئ القراءة والكتابة. وكان من بين شعراء النبط الأوائل من سكان الحاضرة من كانت له معرفة بالكتابة أو من كان باستطاعته إن كان أميا أن يستعين بكاتب يكتب له شعره. أما مجتمع البادية فقد ظل في مجمله مجتمعا أميا يعيش الحالة الشفهية. ومع ذلك لا بد من الإقرار بأن صلة البادية بالحاضرة جعلت البدو على علم، وإن لم تكن معرفة تامة، بما لدى الحضر من أسباب الحضارة التي لا تتوفر في البادية مثل الكتابة. بل إن بعض مشائخ القبائل كان لديه كاتب تشمل مهامه إمامة الشيخ وجماعته في الصلاة وربما قراءة بعض كتب التراث في مجلس الشيخ، إضافة إلى قراءة ما يرد للشيخ من رسائل خطية أو وثائق وتحرير الرد عليها. وقد تشمل مهام الكاتب كتابة ما يقوله الشيخ من قصائد وما يقوله فيه الآخرون من مدائح. كان البدو على وعي بشيء اسمه الكتابة وربما لجأ البعض منهم إليها في الحالات النادرة والضرورية. لكن البدو أنفسهم لا يقرأون ولا يستخدمون الكتابة في شؤونهم اليومية. ويلجأ الحضر عموما إلى استخدام الكتابة بشكل أكثر بكثير من استخدامها في البادية، وذلك لضرورات دينية وشرعية وقضايا إرث ووصايا وصكوك تملك وما شابه ذلك. وينتشر التعليم في بعض الحواضر والقرى بنسب متفاوتة وإن كانت نسبا ضئيلة مقارنة بالوضع الراهن. ويكفي أن نعلم بأن الحاضرة يحكمون في خلافاتهم القضاء الشرعي المستمد من القرآن والسنة المكتوبة والذي لا تنفذ قراراته عادة إلا بعد تحريرها وختمها. هذا بينما يلجأ البدو إلى العوارف الذين تستند أحكامهم إلى السوابق والأعراف القبلية المتوارثة شفاهيا. هذا يعني أن الكتابة قامت إلى حد ما بدور في حفظ الشعر النبطي منذ نشأته الأولى وخلال مراحل المتتالية، وهو دور لم يتح لها أن تقوم به بالنسبة للشعر الجاهلي الذي لم يبدأ تدوينه إلا مع نهاية العصر الأموي. هذه المخطوطات القديمة هي الأساس الذي استمد منه النساخ المتأخرون مثل عبدالرحمن الربيعي ومحمد بن يحيى مادتهم واستمدت منها دواوين الشعر النبطي المطبوعة لاحقا مادتها. إلا أن حفظ القصائد النبطية القديمة عن طريق التدوين يفرض درجة عالية من الانتقائية. في مثل هذه الأوضاع والظروف التي يندر فيها المتعلمون ولا يتوفر فيها الكتبة إلا لدى علية القوم من الأمراء والشيوخ والوجهاء

والموسرين فإنه في الغالب الأعم لن يحظ بالتدوين إلا القصائد التي قالها هؤلاء أو قيلت فيهم أو التي يقولها شعراء الحاضرة المتعلمون. أما قصائد الشعراء الأميين في القرى النائية وأعماق البادية، حيث لا كتبة ولا نسخ، فإنها سرعان ما يطويها النسيان وتنمحي من الذاكرة الجماعية (صويان ٢٠٠٠: ١٨٧ وما بعدها؛ ٢٠٠١: ٦ وما بعدها).

ما وصلنا مكتوبا من الشعر النبطي القديم لا يمثل إلا نسبة ضئيلة جدا من مجمل هذا الموروث الشعري إلا أن هذا الكم، رغم قلته وانتقائيته، يعطينا صورة لا بأس بها عن واقعه الأدبي واللغوي وما مر به من تطورات في مختلف مراحلها المتتالية، وهذه خاصية يتميز بها الشعر النبطي عن الشعر الجاهلي. كما يتميز الشعر النبطي عن الشعر الجاهلي في أن نصوصا منه وصلتنا مسجلة بأصوات الفحول من الشعراء المتأخرين والرواة الأميين من البادية والحاضرة الذين يسردون الأشعار من الذاكرة والذين يمثلون هذا الموروث الشعري على صورته الحقيقية وينتهجون نفس الطرق التقليدية المتبعة منذ القدم في استظهار النصوص الشعرية من الذاكرة وفي رواية الشعر والقائه وتلقيه، والتي نرى أنها استمرارا لما كانت عليه منذ العصر الجاهلي. كما أن هذه التسجيلات الصوتية سمحت لنا أن نستمع إلى الشاعر أو الراوي يسرد بصوته المناسبة الباعثة على نظم القصيدة والأحداث التي تخلدها، إضافة إلى الشروح والتعليقات التي تضيء عباراتها الغامضة ومفرداتها الغريبة وما تتضمنه من أسماء لمواقع غير معروفة وأشخاص مجهولين. ثم إن تسجيل الشاعر أو الراوي لنفس النص الشعري في ظروف مختلفة ومناسبات متباعدة يمكننا من معرفة ما إذا طرأت أي تغيرات على النص من رواية لأخرى.

تلك هي الميزات التي يختص بها الشعر النبطي دون الجاهلي، لكن الشعر الجاهلي هو أيضا يختص بميزات لا تقل عن تلك في خطورة الآثار المترتبة عليها أهمها الدوافع الباعثة إلى جمعه ودراسته والاحتفاء به. الاهتمام بالشعر الجاهلي نابع أساسا من الاهتمام باللغة العربية الفصحى التي تحتضن العلوم الشرعية ومسائل العقيدة وشعائر الدين وتعاليمه التي يحتاج كل مسلم إلى التفقه فيها. ومعلوم أن الدراسات الأدبية واللغوية عند العرب كان مبعثها حفظ الألسن وصونها من الزلل حين تلاوة الذكر الحكيم بالإضافة إلى ضرورة الوعي اللغوي ومعرفة أسرار العربية الفصحى من أجل تدبر الآيات القرآنية وتفسير معانيها وتلمس أوجه الإعجاز فيها. هذا أعطى للشعر الجاهلي، بحكم أنه المنبع الذي يستقي منه علماء العربية قواعد الفصحى وأسس البلاغة ومفردات اللغة والمعاجم، مكانة خاصة في أفئدة كل العرب والمسلمين وأصبح منذ بداية عصر التدوين حتى الآن يشكل مادة أساسية في أي منهج مدرسي وفي كافة المستويات التربوية، وجندت لجمعه ودراسته

وشرحه خيرة العقول ونال من التمحيص والتحقيق والعناية ما لم ينل الشعر النبطي منه ولو نسبة ضئيلة. وبحكم ارتباط العربية الفصحى بالدين أصبحت لغة العلم والتعليم والأدب والفكر وكافة التعاملات والتخاطبات الرسمية، وتحولت بذلك إلى رمز يوحد مختلف شعوب الأمة العربية والإسلامية. وبينما يحظى الشعر الجاهلي باحترام يصل إلى حد التقديس يُنظر إلى الشعر النبطي وكافة الأشعار العامية التي تنظم باللهجات المحلية بازدياد واستهجان ويُعامل الدارسون لها بقدر غير قليل من الريبة والتوجس تصل إلى حد التشكك في نواياهم وأهدافهم والطعن في انتمائهم وولائهم. يرى الكثيرون أن الشعر النبطي يمثل وجهاً من أوجه التخلف الثقافي وعنصرًا من عناصر الفرقة الاجتماعية والتشرذم السياسي وعاملاً من عوامل إيقاظ الضغائن وإحياء العصبية وأن الاهتمام به ودراسته عبث لا طائل من وراءه، بل إنه يعمل على إثارة القلاقل والفتن والاضطرابات القبلية والإقليمية، لذا فمن الأفضل دفنه ونسيانه وعدم الاكتراث به (صويان ٢٠٠٠: ٧ وما بعدها). هذا مع العلم بأن علماء العرب الأوائل، وهم قدوتنا، لم يجدوا غضاضة في جمع الشعر الجاهلي وحفظه على ما فيه من مشاحنات قبلية، بل وأحياناً مخالفة لتعاليم الدين الحنيف، لأنهم رأوا فيه خدمة لعلوم اللغة ولفائده أيضاً في تحقيق المواقع الجغرافية وفي ترصد التاريخ القبلي والأنساب وغيرها.

انصرف الأكاديميون عن جمع الشعر النبطي ودراسته وتركوا هذه المهمة لأشباه الأميين وأنصاف المتعلمين الذين تعوزهم الخبرة في مجال النشر والتأليف ويفتقرون إلى المنهجية العلمية والنظرة الموضوعية. من يتفحص ما تروجه دور النشر الآن من مجاميع الشعر النبطي، وهو كثير، يجد أن الغالبية منها لم تراعى فيه أصول التحقيق والتدقيق ولم يبذل فيه عناية يذكر لجلاء غوامضه وتفسير معانيه وشرح مفرداته، والكثير منها يتسم بعدم المبالاة، ويغلب عليه سوء الإخراج وعدم تحري الدقة، ناهيك عن الأخطاء الإملائية والطباعية الفاحشة. كما أن جامعي هذه الدواوين لم يكفوا أنفسهم عناية البحث عن حياة الشاعر وتحقيق اسمه ونسبه، والمناسبات التي قال فيها قصائده، أو ما تلمح إليه القصائد من أخبار ووقائع أو تحديد الأماكن التي قد ترد في بعض القصائد. ونادراً ما يذكر الجماع المصادر التي استقوا منها مادتهم، وما إذا كانت خطية أم شفوية. ويقتصر جهد البعض منهم على مجرد النقل المباشر من مصادر سبق نشرها دون الإشارة إلى هذه المصادر. كل ذلك يحد من قيمة هذه الدواوين كمصادر موثوقة يمكن الاعتماد عليها في التعرف على الشعر النبطي ويساهم في تكريس الأفكار الخاطئة عنه وعن قيمته الفنية وأهميته العلمية.

لهذه الأسباب كان الشعر النبطي أقل حصانة من الشعر الجاهلي وأكثر عرضة لعمليات الانتحال التي تعرض لها الشعر الجاهلي وأتى على ذكرها محمد بن سلام

الجمحي في مواقع مختلفة من كتابه طبقات فحول الشعراء . يلاحظ المطلع على دواوين الشعر النبطي المطبوعة ابتداء من العقد الثامن من القرن العشرين أن معظمها تخص قبائل بعينها ألفها شعراء ورواة من هذه القبائل بهدف تخليد مفاخر قبائلهم وتسجيل تواريخها وأنسابها وأشعارها، لذا جاءت معظم هذه الدواوين بعيدة عن الموضوعية وغابت عنها أصول التحقيق العلمي وغلب عليها طابع التحيز والعصبية القبلية، بكل ما تعنيه هذه العصبية من محاولة تلميع صورة القبيلة وإطراح المثالب ونفيها عنها وإدعاء ما ليس لها من أيام ووقائع ومفاخر وأشعار. وهكذا فإن تأليف مثل هذه الدواوين القبلية لم يكن الدافع وراءه خدمة اللغة والأدب والتاريخ والعلم على وجه العموم، بل كانت تشكل حلقة من حلقات المفاخرات القبلية والنقائض الشعرية والمعارضات التي استشرت بين شعراء القبائل بعد أن تأسست الدولة السعودية وترسخت سلطتها المركزية وقويت قبضتها على القبائل وقضت عليها ككيانات سياسية مستقلة. مثلما استعر الصراع بين شعراء القبائل في أيام الدولة الأموية، من جرير إلى الفرزدق إلى الأخطل إلى البعيث إلى الراعي النميري، وهلم جرا، كذلك بعد قيام الدولة السعودية الحديثة استعر الصراع بين شعراء شمر وعنزة وشعراء الدواسر وقحطان وشعراء سبيع والدواسر وشعراء حرب وعتيبة. ولقد استثمر هؤلاء الشعراء آلة التسجيل بشكل مذهل في ترويح نقائضهم على أشرطة الكاسيت فانتشرت بين الناس انتشار النار في الهشيم وكانوا يستمعون إليها خصوصا أثناء السفر بالسيارات على الخطوط الطويلة للتسلي وقطع الطريق. ولقد تسببت هذه النقائض في إثارة الكثير من الفتن والمشاكل مما اضطر السلطات أحيانا إلى إلقاء القبض على بعض هؤلاء الشعراء وإيداعهم السجن وعدم إطلاق سراحهم إلا بعد أخذ التعهدات عليهم بعدم العودة إلى التعرض للقبائل الأخرى والناس الآخرين في أشعارهم. وهذه من ضمن الدعاوى التي تعزز مواقف المناهضين للشعر النبطي والداعين إلى نبذه وعدم الاحتفاء به. ولكن بعيدا عما تحمله هذه النقائض من مشاحنات وحزازات فإنها بالنسبة للقارئ المتعقل والباحث الرصين المدقق تشكل ذخيرة إثنوغرافية قيمة ومستودعا زاخرا بالكثير من المعلومات المفيدة عن الأعراف والعادات القبلية وعن تاريخ القبائل وأنسابها وأيامها وأسماء شيوخها وفرسانها وأجوادها، مثلها في ذلك مثل نقائض جرير والفرزدق التي كانت الأساس الذي بنى عليه أبو عبيدة مؤلفه عن أيام العرب.

وهناك وجه آخر من أوجه المفارقة بين الظروف والملابسات المحيطة بتدوين الشعر الجاهلي وتلك المحيطة بتدوين الشعر النبطي. تم تدوين الشعر الجاهلي في عصور لم تكن فيها الطباعة معروفة ولا وسائل النشر ولا الإعلام ولا الرقابة الإعلامية. كانت دواوين الشعر الجاهلي تدون بخط اليد في نسخ محدودة العدد يتم

تداولها ضمن دائرة ضيقة من خاصة العلماء والأمراء والسلاطين وعلية القوم الذين لديهم من رحابة الصدر وسعة الأفق ما يجعلهم أكثر تفهماً وتسامحاً مع الأشعار التي قد تثير الحساسية الدينية أو القبلية أو الاجتماعية لدى الجماهير من العامة والدهماء. إن ما تحتويه مخطوطات الشعر الجاهلي وأشعار العصور الإسلامية التالية من الهجاء الجارح والسب المقذع والبذاءات اللفظية والجنسية والغزل الصريح والغزل بالمدح والمجون والخمريات وغير ذلك من المضامين التي لا يسمح بمثلها في زمننا هذا لأمرٍ يثير الدهشة والإعجاب في آن واحد. ولكن علينا في الوقت نفسه أن نتذكر بأن وسائل الطباعة الحديثة أتاحت الإمكانية لطبع آلاف النسخ من الديوان الواحد وبيعها بأسعار زهيدة تجعلها في متناول الخاصة والعامة يقرأها العالم والجاهل والعامل وغير العامل والكبير والصغير. ومن هنا تولدت الحاجة لاستحداث أجهزة رقابية مهمتها تقنين ما تلفظ به المطابع ودور النشر، أسوة ببقية الأمور والسلوكيات التي تخضع للتشريع والتقنين في المجتمعات الحديثة، وذلك حفاظاً على الاستقرار السياسي والأمن الداخلي والسلام الاجتماعي والتقيد بما يتمشى مع متطلبات الآداب العامة. ومع ذلك تظل مصادر الأدب الكلاسيكي محتفظة بمضامينها التي قلنا أنه لا يسمح بمثلها في زمننا هذا حتى بعد طبعها ونشرها لأن لغتها الكلاسيكية التي تستغل عباراتها ويتعذر فهمها على الغالبية من جماهير القراء يجعل قراءتها وتداولها حكراً على فئة قليلة من المختصين والباحثين ممن لديهم الوعي الكافي للتعامل مع هذه المادة بالقدر اللازم من الحيطة والاحتراز، علماً بأن هناك أصوات بدأت تعلو مؤخراً مطالبة بتنقيح وتهذيب بعض الأعمال الكلاسيكية من أمثال ألف ليلة وليلة وغيرها. والكثيرون من شعراء الفصحى وأدبائها في عصرنا هذا يترفعون عن مجازاة الشعراء الكلاسيكيين في بذائهم اللفظية وفي إسفافهم ومجونهم لسببين؛ أولهما تغير القيم والمفاهيم بتغير الظروف والأزمنة وتطور أساليب الحياة وأخلاق المجتمع، وثانيهما أن الشعراء الكلاسيكيين، وإن نظموا بالفصحى، كانوا في واقع الأمر شعراء شعبيين أميين وكانت الفصحى هي لغتهم اليومية آنذاك، مثلما أن العامية هي لغة شعراء النبط والشعراء الشعبيين اليومية في وقتنا هذا، وكانوا لا يختلفون عن شعراء العامية الشعبيين من حيث السلوك وطريقة التفكير رغم توافق لغتهم إلى حد ما مع لغة شعراء الفصحى المعاصرين. ومعلوم أن الفصحى اليوم لا يجيد النظم بها إلا من نال حظاً وافراً من العلم والثقافة، ولا يخفى أثر العلم والثقافة في الرقي بمستوى الفكر وتقويم الخلق وتهذيب السلوك وصقل العبارات والألفاظ. أما الشعراء الشعبيون فإنهم كانوا وما زالوا لا يتورعون عن استخدام الألفاظ النابية والعبارات الفاحشة، خصوصاً في قصائد الهجاء وفي شعر القلطة أو الرد، إلا أن مثل هذه الألفاظ والعبارات لا تجد

طريقها إلى الطباعة والنشر بالنسبة للشعراء المتأخرين ممن ينظمون بالعامية، ولو وجد البعض منها طريقه إلى النشر فإن الناشر إما أن يستبدل الكلمات النابية أو غير اللائقة دينياً أو خلقياً أو سياسياً أو التي تثير حزازات قبلية أو إقليمية أو أن يترك فراغات أو نقط مكانها.

علاوة على ما سلف ذكره، لا ننس أن الشعر النبطي، رغم معارضة المثقفين له وانصراف أهل العلم عن دراسته، أصبح يشكل مادة إعلامية واستهلاكية رائجة نظراً لشعبيته والاقبال المنقطع النظير عليه من قبل عامة الجماهير الذين تتشكل غالبيتهم من الأميين ممن لا يفهمون الأدب الفصيح ولا يستسيغونه. وقلما تخلو جريدة من جرائد دول الخليج العربية من صفحة مخصصة لهذا الشعر، إضافة إلى العديد من البرامج الإذاعية والتلفزيونية. وتخضع قنوات الإعلام ووسائله في هذه الدول لرقابة إعلامية صارمة تمنع تسرب كل ما يتعارض مع سياسات الدولة ومعتقداتها الدينية. كما أن ذوي السلطة والسلالات الحاكمة في هذه البلدان يمنعون منعا باتا إذاعة أو نشر أي شعر يتضمن قدحا لهم أو لأسلافهم أو مدحا لمناويين لهم نازعوهم السيادة أو نافسوهم على السلطة في السابق، أو حتى ما يتضمن النزاعات الإقليمية والقبلية في العصور الفائتة. هذا يضيق مجال النشر في وسائل الإعلام والبرامج الإذاعية والتلفزيونية ليقصر على قصائد المديح أو قصائد الحكمة والنصائح والغزل العفيف وما يتعلق منه بشيم العرب ومكارم الأخلاق. وقد يضطر مقدموا البرامج أو محرروا الصفحات الشعبية إلى إدخال تعديلات تجعل من القصيدة مادة قابلة للنشر. ومن الأمثلة على التصرف الذي يقصد منه تحاشي إثارة الحزازات تغيير منديل الفهيد مثلاً كلمة "حروب" إلى "ضعوف" في بيت غالب ابن خطاب السراح من أهالي الجوف من قصيدة له يتحدى فيها عبيد ابن رشيد ويقول فيها (عقيل ١٩٨٣: ١١٢):

الجـوف تلقى به خليفٍ وحطابٍ ما هم فريق حروبٍ عنكم يهجون
ومن تصرفات منديل الفهيد التي يقصد منها إبعاد الشبهة عن شاعرة تتغزل
بمحبوبها إضافة الأبيات التي تلي البيت الأول من هذه المقطوعة (رداس ١٩٧٦: ١٨):
ياحلو رصّ الروح بالروح للروح مستوالفين كلهم لا بلينا
مالي بتفطين المحبين مصلوح بالذكير والاعن كذا ما درينا
قلته على نوع التماثيل ومزوح مالي عشير ولا لهذا مشينا
لو كان باب العشق للناس مفتوح نحامي شرفنا مع رجال علينا

ومع كل ما سبق أن ذكرناه تبقى هناك قواسم مشتركة بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي فيما يتعلق بظروف التدوين وملابساته وما أفضى إليه من نتائج فيما يتعلق بالانتحال واختلاف الروايات أو التضارب في نسبة القصائد إلى شعراء مختلفين، وغير ذلك من آفات الرواية الشفهية مثل رواية القصيدة وفق لهجة الراوي

بدلاً من لهجة الشاعر الأصلية، أو التصرف ببعض الألفاظ أو النسيان أو استبدال كلمة بأخرى، أو تداخل القصائد التي على نفس الوزن والقافية. مثل ذلك تداخل ثلاث قصائد على قافية الميم أحدهما لعبد ابن هذال والأخرى لبصري الوضيحي والثالثة لصايد الزعيلي. ولخلف ابن هديرس وهو من أهالي عوشزية الحفن من الروضة من قرأيا حاييل قصيدة مطلعها:

الضيغمي من حاييلِ عض الانجاد كز السبور وقام يجمع نواحيه
يمدح فيها عبدالله ابن رشيد يتهدد فيها بعض أمراء البدو ويتوعددهم بأن ابن رشيد سوف يحاسبهم على أفعالهم. وتتداخل أبيات قصيدة ابن هديرس مع قصيدة قالها عبدالله ابن رشيد نفسه (ومنهم من ينسبها خطأ لأخيه عبيد) ومطلعها:

قل هيه ياللي لي من الناس ودا ما ترحمون الحال ياعزوتي ليه
ومن قصيدة ابن هديرس قوله:

منتوب بامه عقب النير من غاد وسمي مطعوم النشاما يباريه
والله لو انه ورا جسر بغداد انه لكم مثل العمل عند راعيه^(١)

والبعض ينسب البيت الأخير لعبدالله ابن رشيد من ضمن قصيدته السالفة الذكر ويرويه هكذا:

والله لو اني ورا جسر بغداد اني لكم مثل العمل عند راعيه
وهناك قصيدة ينسبها محمد الأحمد السديري (سديري: ١٩٦٨ : ١٩٥-٧) لشالح ابن هذال وبعض الرواة ينسبها للفارس شليويح ابن ماعز العطاوي، خصوصا هذه الأبيات:

ياطول ما نوختها تصرخ النيب وزن البيوت اللي كبار رباعه
واضوي عليهم كنهم لي معازيب ليا رمى زين الوساييد قناعه
اضوي عليهم واتخطى الاطانيب واخذ مهاوية الجمل باندفاعه
كما يروي السديري أبياتا لمحمدى الهداني (سديري ١٩٦٨ : ٢١٨-٩) من ضمنها بيتان ينسبهما بعض الرواة لرشيد العلي من أهل الزلفي، وهما:

نجد يُعزّي عن غثاها عذاها لو هي مقرّ ابليس في ماضي الانكار
نركض ومن صاد الجراده شوها وللنار من عقب من المال دينار

وقد تطرق أبو عبدالرحمن بن عقيل لهذه الظاهرة في بعض مؤلفاته (عقيل ١٩٨٦/٢ : ٤٢-٤ : ١٩٨٦/٥ : ٢٠-٥). كما أنني ناقشت في كتابي فهرست الشعر النبطي ما تتعرض له القصائد النبطية المحفوظة في المخطوطات من تحريف وتصحيف (صويان ٢٠٠٠ : ٢٠٣-٦). وفي ذلك الكتاب قدمت ثبوتا بجميع الأشعار النبطية المنشورة في الدواوين والمصادر المطبوعة، وقد لاحظت أن هذه الدواوين والمصادر، إن لم تكن استقت القصيدة من نفس المخطوطة أو نقلت عن بعضها نقلا مباشرا،

(١) منتوب بامه: أي المنسوب لأمه ويقصد به الشيخ ابن بتلا. سمي مطعوم النشاما: الشيخ الحنيني. مثل العمل عند راعيه: يريد التأكيد على حصول اللقاء، لأن من عمل عملا لا بد أنه ملاقيه يوم القيامة.

قلما تتفق في الرواية أو في عدد الأبيات أو في ترتيبها أو في نسبة القصيدة إلى قائلها. ويظهر هذا الاختلاف بوضوح أكثر إذا كانت المصادر التي استقت منها القصيدة مصادر شفوية. وقد أحصيت في هذا الفهرس ما لا يقل عن ١٠٠ حالة اختلفت فيها المصادر في نسبة القصيدة إلى قائلها، وربما نسبت إلى أكثر من شاعرين خذ مثلا القصيدة التي مطلعها:

نطيت رجم نايف منتبى بي مرقاب عروا مشرف هاك عنها
 هذه القصيدة ينسبها إلى بصري الوضيحي الشمري كل من أبو عبدالرحمن بن عقيل وهي عنده ٦ أبيات (عقيل ١٩٨٣: ١٢٩)، ومنديل الفهيد وهي عنده ٦ أبيات (فهيد ١٩٨٥: ١٢٩)، ومحمد الهطلاني وهي عنده ٦ أبيات (هطلاني ١٩٩٤: ٩٣)، ورضا ابن طارف الشمري وهي عنده ١٧ بيتا (شمري ١٩٩٩: ٣٠٨). ثم يعود الهطلاني فيثبتها في مصدر آخر وينسبها للشاعر ردهان أبو عنقا ويورد منها ثلاثة أبيات (هطلاني ١٩٩٥: ١٣٥)، هذا بينما ينسبها للزرعي العمودي كل من الاسمر خلف الجويعان وهي عنده ١٥ بيتا (جويعان د. ت.: ١٩٦) وعبدالله ابن عمار العنزي وهي عنده ١٨ بيتا (عنزي ١٩٨٥: ٤٨٣). وخذ أيضا القصيدة التي مطلعها:

قال الذي يقرا بليبا مكاتب ياللي ثقرون العمى من عناكم
 هذه القصيدة ينسبها إلى جحيش السرحاني كل من عبدالله اللويحان وهي عنده ٣ أبيات (لويحان ١٩٦١: ١٧٣) ومنديل الفهيد وهي عنده ٩ أبيات (فهيد ١٩٨٥: ١٣٩) وأبو عبدالرحمن بن عقيل وهي عنده ٩ أبيات (عقيل ١٩٨٦: ٢٧) وإبراهيم اليوسف وهي عنده ١١ بيتا (يوسف ١٩٩٢: ١٥١) ومحمد الهطلاني وهي عنده ٢٣ بيتا (هطلاني ١٩٩٥: ١٦٨). أما محمد العزب فينسبها إلى فريج العنزي وهي عنده ١٦ بيتا (عزب ١٩٨٠: ٣٥١)، بينما ينسبها عبدالله ابن عمار العنزي لسويدان الحلام العنزي وهي عنده ٢٢ بيتا (عنزي ١٩٨٥: ٣٦٨) وينسبها مارسيل كوريرسهوك رواية عن خالد ابن شليويح لشليويح العطاوي ويورد منها بيتين (Kurpershoek 1995: 216).

وكثيرا ما يخلط الرواة والمصادر في نسبة القصائد خصوصا إذا كان الشعراء ينتمون لنفس القبيلة أو لنفس العصر، كأن يخلطوا بين أشعار ردهان ابن عنقا وعلي ابن سريحان وبصري الوضيحي، أو بين شعراء معاصرين يخلدون نفس الأحداث كأن يخلطوا بين أشعار مبيريك التبيناوي ورشيد ابن طوعان وعقلا الجهيلي لأنهم كلهم من قبيلة شمر ويؤرخون للوقعات التي حدثت بين شمر وعنزة. ويخلط الرواة بين شعر الرجل وأخيه أو بين شعر الرجل وأبيه، مثلما يحصل من الخلط بين أشعار شليويح العطاوي وأخيه بخيت أو بين شعر حطاب ابن سراح وابنه غالب ابن حطاب أو بين شعر عضيب ابن حشر القحطاني وابنه قاسي ابن عضيب أو بين شعر مبارك ابن محمد العبيكة وابنه عيادة ابن مبارك أو بين قصيد مهنا ابن عنقا وقريبه أحمد ابن عنقا. وقد لا يتورع الراوي عن التمسك بأوهى الأسباب ليثبت القصائد الجيدة

التي تخلد مواقف البطولة والشهامة والشجاعة والكرم لرجال من قبيلته، حرصا على حفظ أمجاد القبيلة ودعم رصيدها من الأفعال الحميدة والمآثر الطيبة. وهذا موضوع يطول شرحه، وهدفنا هنا هو التمثيل وليس الاستقصاء.

وأول من نبه إلى تأثير النشر الطباعي، مقارنة بالتداول الشفهي، على مضامين الشعر النبطي مارسيل كوربرسهوك في كتاب له عن شعر الشاعر الدوسري عبدالله ابن محمد ابن حزيّم من الرجبان، والملقب الدندان. أمضى هذا الباحث مع الشاعر الدندان، الذي كان قد جاوز السبعين من عمره، عدة أسابيع يسجل منه قصائده ومناسباتها وشروحها ورؤية الشاعر نفسه حيال هذه الأشعار. ولما قارن كوربرسهوك ما جمعه شفويا من الشاعر من قصائد مع تلك التي طبعها عبدالله بن حمير بن ساير الدوسري لنفس الشاعر في الجزء الثاني من مجموعته المعنون واحة الشعر الشعبي لاحظ الفرق الكبير بين الرواية الشفهية وبين المطبوع. نشر ابن حمير ٢٦ قصيدة من قصائد الدندان وحجب خمس قصائد لم ينشرها بسبب مضامينها التي تتراوح من مفاخرات قبلية إلى غزل. وتشتمل القصائد المنشورة أصلا على ما مجموعه ٥١٩ بيتا إلا أن ابن حمير حذف منها حوالي ١٠٠ بيت لأسباب سياسية واجتماعية ودينية وأخلاقية، بينما أضاف هو ٢٠ بيتا من عنده، هذا علاوة على ما لا يقل عن ١٠٠ تعديل في الألفاظ والعبارات لبعض الأبيات، كل ذلك من أجل تلطيف مضامين بعض القصائد أو لتوجيه المعنى وجهة لا تتعارض مع إجراءات الرقابة الإعلامية (Kurpershoek 1994: 71-80).

وهكذا نجد أن الشعر النبطي تعرض لمثل ما تعرض له الشعر الجاهلي من تعدد الروايات واختلافها والاختلاف في نسبة بعض القصائد والنحل والسرقعة، وهو كذلك يزخر بالصور والمعاني التقليدية التي يكثر تداولها بين الشعراء، إضافة إلى العبارات والصيغ اللفظية المكررة تكرارا حرفيا. والدوافع الباعثة على السرقعة والانتحال في الشعر الجاهلي هي نفس الدوافع الباعثة على السرقعة والانتحال في الشعر النبطي. ثم إن الشعر النبطي مثل الشعر الجاهلي ينظم بلغة متجانسة مشتركة بين كل القبائل والمناطق رغم الاختلاف الواضح بين لهجات هذه القبائل والمناطق. إلا أننا مع ذلك كله لا يساورنا أدنى شك بوجود الشعراء النبطيين ولا بحقيقة الشعر النبطي ولا بأن النظم عملية مستقلة عن الرواية سابقة عليها ولا في أن حفظ القصائد وتداولها يتم عن طريقة الحفظ والاستظهار. وهذا ما تؤيده التسجيلات الصوتية والأبحاث الميدانية وتحليل مضامين القصائد النبطية وإفادات الشعراء والرواة الذين يعيشون بين ظهرانينا ومعايشة هذا الشعر في حياتنا اليومية. وبحكم العلاقة الوثيقة بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي وفق ما اتضح لنا سابقا وما سيتضح لاحقا فإن ما ينطبق على هذا ينطبق على ذلك.

تداخل التاريخ والأسطورة

من الدلائل التي ساقها أصحاب نظرية الانتحال للبرهنة على عدم صحة الشعر الجاهلي هو أن الكثير من الروايات القصصية المتعلقة بهذه الأشعار تتسم بالطابع الأسطوري والخيالي. لكن الشعر الجاهلي لا يختلف في ذلك عن الشعر النبطي الذي مع ذلك لا يراودنا الشك في صحته. اشتباك الأسطوري والخيالي مع التاريخي والواقعي في المجتمعات الأمية بطريقة قد يصعب علينا أحيانا فكها لا ينفي وجود التاريخي والواقعي في هذه المجتمعات. كل ما هنالك أنه تقع على عاتق المختصين محاولة إيجاد المنهجية العلمية الملائمة للفرز والتمحيص. وعليه فإن تحول حياة امرؤ القيس، أو أي من الشعراء الجاهليين، من واقعة تاريخية إلى أسطورة خيالية، بحكم ما تقتضيه آليات التداول الشفهي، لا تنفي بالضرورة وجود ذلك الشاعر كما يدعي طه حسين وغيره من المشككين بالشعر الجاهلي.

آليات التحول الأسطوري

في بداية تشكل الأحداث التي سوف يتألف منها لاحقا نص السالفة التي تشكل مقدمة تشرح مناسبة القصيدة يتحدث الناس عن هذه الأحداث أثناء حدوثها بصيغة الأخبار " علوم " التي تهدف إلى توصيل المعلومة دون العناية بالشكل الفني. في هذه المرحلة تلو قيمة المضمون على قيمة الشكل. ولكن كي تحتفظ الذاكرة الشفهية بهذه العلوم عبر الأجيال فلا بد أن تأخذ شكلا فنيا وإلا تبخرت من الذاكرة الجماعية. حيث أن أحداث التاريخ والأنساب ومختلف المعارف والمعلومات في المجتمع الأمي يتم تداولها شفويا، فلا بد من صقلها وصياغتها بلغة أدبية حتى يسهل حفظها ويتعاطش الناس لسماها ولا يملون من تداولها وتكرارها كي لا تنمحي من الذاكرة الجماعية. في عصور المشافهة كان لا غنى للناس عن الذاكرة والحفظ، وما يساعد على الحفظ هو أن تكون العبارة مدهشة خارجة عن المألوف حتى تثبت في الذاكرة، مختلفة في الصورة والإيقاع والنغم عن الحكي اللي يطير به الهوا. القاص الشفهي في سرده للأحداث دائما يتنازعه عاملان؛ فهو من ناحية يحكي وقائع تاريخية، ولكنه من الناحية الأخرى، كي يستحوذ على انتباه الجمهور وكي يضمن بقاء الأحداث ماثلة في ذاكرة المجتمع الأمي، يضطر إلى سرد الأحداث بأسلوب فني مثير وممتع. في المجتمع الشفهي لا بد أن يصاغ التاريخ بأسلوب جذاب يشد الانتباه ويضمن تلهف الناس وتعطشهم إلى سماعه مرات ومرات وإلا أمحي وتلاشى من الذاكرة. لذا نجد الراوي الشفهي أو الشاعر الأمي مثلا يقوم في أن واحد بدور الأديب والمؤرخ والمعلم والفيلسوف، مما يؤدي إلى تداخل هذه المهام والوظائف وتمازج هذه الفنون والمعارف لدرجة يصعب معها فصلها وفرزها في مجالات أو تخصصات متميزة، كما هو

الحال في المجتمعات التي قطعت شأوا بعيدا في مجالات التعليم المدرسي وتأصلت فيها الكتابة ومفهوم التخصص المهني وتقسيم العمل.

في مجتمع أمي لا توجد فيه وسيلة أخرى للترفيه غير تنميق الأحاديث وتكرارها لنا أن نتصور كم من المرات تعاد وتكرر السالفة الواحدة أو القصيدة. وعلينا أن نتذكر بأن التعاليل أو التعلل، والتي تعني التسلي وتزجية الوقت برواية القصائد وتكرار الأحاديث وإعادة سرد السوالف، مشتقة من المصدر "عل"، وتعني التكرار، مثل تكرار الشرب، كما في قولنا يعل وينهل. طغيان متطلبات السرد وضرورات الحكمة القصصية على المصدقية التاريخية يقود بالتدريج إلى تداخل التاريخي مع الأسطوري والواقعي مع الخيالي والرمزي مع الحرفي وبالتالي تغلب الخيال والمبالغة، التي هي من خصائص الأسلوب الأدبي، على الوقائع التاريخية. فلو نظرنا مثلا إلى القصيدة الشفهية لوجدنا أنها غالبا ما تعبر عن وقائع التاريخ وأحداث المجتمع الإنساني بلغة رمزية وصور تقليدية واستعارات وصيغ نمطية متداولة يفرضها الأسلوب الشفهي وتقتضيها الصنعة الأدبية لكنها لا تعكس الواقع حرفيا.

ومع تقادم العهد لربما جاء من يعوزه الفهم والإدراك أو من هو بعيد زمانيا أو مكانيا عن الأحداث التي تخلدها القصيدة وتلقى هذه الصور والرموز وما تحتويه القصيدة من مبالغات ومجازات واستعارات وعناصر فنية وفهمها على أنها حقائق وقعت فعلا وحاول أن يفسرها تفسيرا حرفيا كما لو أنها انعكاس دقيق للواقع، كأن يفسروا المقدمة الطللية أو الغزلية على أنها تحكي قصة حب حقيقية عاشها الشاعر أو أن العذول الذي تتحدث عنه القصيدة أو الرسول هو شخص بعينه أو أن القتلى السبعة أو الأربعين هو عدد حقيقي. فقد يورد أحد الشعراء في المقدمة الطللية لأحد قصائده مثلا اسم معشوقة وهمية يتغزل بها أو يزوره طيفها في المنام فتحول المخيلة الشعبية هذا الإسم من مجرد تقليد أدبي وعنصر فني يقتضيه المجاز الشعري إلى اسم حقيقي وتعطيه تفسيرا حرفيا تاريخيا يجعل منه شخصية حقيقية ينسجون حولها الأساطير. وكلما ابتعدنا زمانيا ومكانيا عن ظروف القصيدة أو السالفة وملابساتها كلما تراكمت الزيادات والمبالغات حتى يحل النسيج الأسطوري محل الواقع التاريخي. من أمثلة التفسيرات الحرفية لمعاني مفردات القصائد مطلع قصيدة للشاعر القديم أبي حمزة العامري يقول: طرقت أميمة والرحال سجودا // والنجم هاوي كنه العنقودا. أميمة التي يرد اسمها في هذه القصيدة ليست إلا معشوقة خيالية لكن المخيلة الشعبية تحيلها إلى شخصية حقيقية يهيم أبو حمزة في حبها وينسجون حول ذلك الحب أسطورة بعيدة عن الواقع لا تختلف في حبكة ونسجها عن السباحين التي أوردها الأستاذ عبدالكريم الجهيمان في مجموعته أساطير شعبية من قلب الجزيرة العربية، بل إن العديد من الموتيقات التي رُكبت منها هذه الحكاية تترد بشكل

أو بأخر في الكثير من الأساطير والحكايات الشعبية (صويان ٢٠٠٠: ٢٥٩). وتتقاطع هذه الحكاية في بعض جزئياتها مع حكاية الفتاة بنت ابن غافل الزعبية التي تورد العديد من المصادر قصيدتها التي توجهها إلى ابنها سبّاع، والتي هي أيضا أسطورة ربما يكون لها جذور تاريخية. ويلعب الأمير والشاعر قطن ابن قطن دورا بارزا في حكاية أبي حمزة مثلما يلعب دورا بارزا في الرواية الأسطورية التي يحكيها الرواة الشعبيون عن صلة الشاعر العليمي بهذا الأمير في قصة حب مماثلة لقصة أبي حمزة مع أميمة (صويان ٢٠٠٠: ٢٥٠-٢). ولتقادم العهد خلط الرواة بين اتصال الشاعر العليمي مع قطن ابن قطن واتصال الشاعر الشعبي مع الشريف بركات المشعشي. ومن الأمثلة الأخرى التي يمكن إيرادها تلك الحكايات الأسطورية التي تنسج حول شخصية الشاعر عبدالرحيم التميمي الملقب بالمطوع وزواجه من بنت الصانع، أو حكاية جبر ابن سيار مع الفتاة التي قبلها عند الحجر الأسود فدعت عليه بالعمى ففقد بصره في الحال، أو خدعة رميزان ابن غشام لأخيه رشيدان ليحمله على تطليق زوجته الجميلة ليقترن بها هو من بعده (صويان ٢٠٠٠: ٣٨٤-٩، ٤٢١-٥، ٤٨٧-٨). والأمثلة على هذا الخلط والتداخل بين التاريخ والأسطورة من الكثرة والتنوع بحيث أنه من الصعب الإلمام بها.

ويلعب الفهم الخاطئ والتفسير الحرفي دورا بارزا في التحول من الواقع إلى الأسطورة. خذ مثلا تلك القصة التي حاكها الرواة الشعبيون حول قصيدة عامر السمين المسماة "الذهبية" في مدح الشريف بركات. لقد توهم الرواة أن اسم القصيدة مأخوذ من كون الشاعر كتبها على لوح من الذهب إجلالا لممدوحه ولكن الحاجب الذي استلم منه القصيدة سرق لوح الذهب وأبقاه لنفسه بعدما نسخ القصيدة على ورقة وسلمها للشريف (صويان ٢٠٠٠: ٣٣١). ولا يستبعد أن ظروف نشأة أسطورة المعلقات السبع الجاهلية كانت شيئا مشابها لذلك وأن ذلك جاء نتيجة تفسير حرفي لتعبير مجازي. ومثال آخر على التفسير الحرفي ما يقوله الرواة عن ملابسات نظم الشاعر محمد عبدالله القاضي لقصيدته المشهورة في القهوة. تقول الأسطورة أن أصدقاء الشاعر، وهو مشهور بشعر الغزل، راهنوه على أن يقول قصيدة لا يرد فيها ذكر للغزل. فبدأ ينظم قصيدته في القهوة ولما شارف على الانتهاء منها وأحس الأصدقاء أنهم سيخسرون الرهان أغروا فتاة جميلة أن تمر من أمامه وما أن وقع بصره عليها حتى انحرفت أبيات القصيدة نحو الغزل ابتداء من البيت الذي يقول: يحتاج من خمر السكارى إلى فاق // طفل يمز شفاه والعنق مفهوق.

ومن أمثلة التفسير الحرفي الذي يحول التاريخ إلى أسطورة رواية سمعتها من رواة شمر عن جريس اليماني الذي يرد ذكره في موضعين من أشعار عدوان الهرييد من السويد. يقول الهرييد في قصيدته المسماة الشيخه والتي يعدد فيها من

يجمعون بين الفروسية وقول الشعر:

جريس اللي كرمته كنه العيد وبرجس دلال معبسات الشمال
وفي معرض تبكيته لابن أخيه يقول إنك أنت اسمك جريس ولكن شتان بينك وبين
جريس اليماني:

جريس عسى ما انتب جريس اليماني والا جرس وضحا تموح الجنابه
هذا الذكر لجريس اليماني في أشعار عدوان الهرييد وإشادته بفروسيته وكرمه
هو الذي شهره بين رواة شمر. وجريس اليماني هو جريس ابن جليان العجمي من
الحبيش من قبيلة العجمان، الذين يعودون في الأصل إلى قبيلة يام جنوب الجزيرة
العربية، وعاش في عصر ماجد ابن عريعر. أي أنه بعيد زمانيا ومكانيا عن رواة
شمر الذين سجلت منهم ما يروونه عنه من أشعار وأخبار. والواقع أن هؤلاء الرواة
لا يعرفون إلا قصيدة واحدة من قصائده يرددونها ويعطونها معنى حرفيا على شكل
سالفة ينسجونها حول القصيدة كمقدمة توضح مناسبتها. القصيدة قصيدة فخر لا
توثق حادثة بعينها لكن الرواة يضيفون معنى حرفيا على القصيدة بحيث يصبح
جريس طراد هوى تائب وأنه نزل بجوار صاحب غنم شحيح يجيع أهله، زوجته وأمه،
ويربي الغنم ليبيعهها على الكرماء مثل جريس ويعيش هو وأمه وزوجته على فضل
جريس وكرمه من لحم غنمه التي يبيعهها له.

جريس اليماني، هاللي عدوان الهرييد نجح من اهل نجد، عقيد، من بني يام. الله يسلمك شف
يعني ان الرجل يعرف كلامه كان هو راعي دين والا كان هو طاغوت والا كان هو عقيد. هو
جريس، الله يرحم اموات المسلمين، اول يطرد الهوى وعقب تقاصر هو وايا راعي شياه ما
يطلق شياهه، بس هو وايا مريته وامه بله حجير وزنهم، والى اوفت ما اوفت تنحر ام جريس،
ام جريس بله خيمة وزن بيته، تنحره، تذرغ عليه. تلقى عنده من فضال الضيوف. والى
هكالحين الغنم ما له طالب. يوم جا بعض الايام والى مير يوم طلعت عليه دفرة هكالدوله،
عسكر، هكالحين ما به الا العصملي. يا مير ما عنده لهم ذبيحه، غنمه ما هن عنده، الا
قصيره هاللي عنده له خروف مرييه. يقول يامير راعي الغنم يعلق هو وايا مريته على الحمار
يبي يقود. وهو يعدل الفرش جريس يوم نوخوا عنده وهو يوذب عليه، على قصيره، يبي قبل
يهف. يوم هو مقبل اثاره ما شافه. قال: ابشري جريس جته هالبالية ياخذ جلب شياهنا. يا
هي باذن جريس. يوم وصله قال: أه؟ قال: انا جون هالضيوف ومذكور لي ان عندك خروف
مسيوم منك هالاياام وانك تبي تبيعه، انت ودك تبيعه؟ قال: اي بالله. قال: بكم تبي تبيعه؟ قال:
ساموه على اربع وانا ابيه على عدد قروحه -سنيه يعني- هو سديس، له خمس سنين. قال
جريس: انا اشريه بعدد قروحه. قل: نصيبك. وهو يفرح راعي الخروف وهو يتله ويروح يبشر
مرته، قال: ابشري اني غلبت جريس، بعث عليه الخروف بخمسة اريل. والاه باذن جريس.
أخذ الخروف وعمل بهن دبره عاد اللي الله دبّر. تفرغ. قال:

قال ابن جليان جريس وكد باع	سوق الطرب بعته ملايم بثناني
بعته بكور سجلة تنسع انساع	حمرا لهوزات العصا ما تداني
يا جا المعشى تطرق الراس بالقاع	روس النضالي طقهن الوهان
شقي على مسرى طويلات الابواع	يا لابق الدحمول خطو الهدان

منهن من تشرب نبيث على القاع
 والما يوردنه طويلات الابواع
 ياما حلّ يا جن هجافا وضلاع
 أقمز لهن فرج ولا نيب مرتاع
 نهج يبشر زوجته بكثير الاطماع
 اوفيك من مال العدا شقق الاقطاع
 أمي تنام بليل قمرًا ومرباع
 وقصيرتي ما ني عليها بدناع
 ابي ليا ما الطرش من مرتعه زاع
 أجيك فوق شمرة تسرق القاع
 ومنهن من تشرب قسراج زلال
 وان زرفلن لعيون صافى الثمان
 وزهابهن من طول الايام قاتني
 أذبح لهن كبش الردي الهداني
 يقول انا غلبت جريس اليماني
 من فوق من تقصم عضود العنان
 وامه تنام بثبورها والوهان
 يا غاب واليهما عليها الف امان
 وتزبن الرعيان روس المتان
 تسمع ضريس حنوكها بالعنان

وكلما كان الشاعر مشهورا و متميزا وذائع الصيت وامتد ذكره في الزمان
 والمكان كلما كان شعره وحياته أكثر عرضة للتنميط والتحول من شخصية تاريخية
 إلى شخصية أسطورية، وهذا ما حدث لشعراء مثل حميدان الشويعر الذي صارت
 تلصق به كل الحكايات المتعلقة بالسخرية ومثل محسن الهزاني وبصري الوضيحي
 ومحمد ابن لعبون، حتى إن بعض الروايات عن محسن الهزاني الذين صارت تلصق
 بهم كل الحكايات المتعلقة بالعشق والغرام حتى إن بعض هذه الحكايات دخلت عالم
 السباحين وسجلها الجهيمان في أساطيره (١٩٨٠-١٩٨٤/٥ : ٢٣٩)، بل إن شاعرا
 زجليا من لبنان يدعى رشيد بك نخلة ألف ملحمة شعرية عنونها محسن الهزان
 (نخلة ١٩٣٦). تمعن في هذه الأسطورة التي سجلتها من أحد الرواة والذي يرويها
 على أنها حدثت للشاعر محمد ابن لعبون:

ابن لعبون نهج من ديرته هو واخته، نهج للعراق وصار بهالديرة اللي عند البصره. ما ادري
 وش سبب جلوته، ما ادري دم، ما ادري وشو اللي نيّره. جا صار عند له لحية غانمه، صار
 عنده. هو بعد سداد وسولفي ورجال خفيف نفس. والانثى، اخته، خوش انثى. الثمرة ان
 معزبه حشمة واغلاوه، ولا يثور الا هو واياوه. يوم راعوا الخويا والى والله يا مير قاط عنده،
 عند الامير، اعمل منهم. قالوا ان وقع الامير بعد بالبنت، اخت ابن لعبون، فحنا رحنا دهيكة،
 مير اغدينا نكبه. واشرطوا لهالكعجوز، قالوا ان جبتي لنا من البنت حاجه، من اغراضه
 يعني والا صوغه، كل واحد منا يسوق لك اللي تشرطين. العجوز داهلة البنت اول وتعرفه
 وتجيّه كل النهار وتسير عليه. المراد انهم طمعوا العجوز ونهجت يمه قالت: يابنتي انا بنت
 لي زوجته له رجل وهي عاربه، ما عليه بريم، وابي من الله ثم منك الليله بريمك تعيرنه اياوه
 يما يهوي عليه الرجل وما يجي باكر الصبح الا انا رادته عليك. قالت: يابعيدي بريمي هذا ما
 يوخذ ولا اعيره، به فيروز ومرجان ولولو وذهب. الثمرة انه عاهدته بالله وامان الله الا كود
 ترجعه عليه قبل ما تطلع شمس باكر. قالت: بس ابيه يستره الليله وبساع ما يطلع من عنده
 الرجال الصبح اجيبه لك. قالت: انطيك البريم بس من يدي ليدك وباكر قبل وجه الصبح،
 الجهمه، تجيبينه عندي. خذته العجوز وعطتهم اياوه. يامار هوله، البريم. خذوه وجوا لمجلس
 الامير قبل ما يجي الامير وقاموا يراعون للبريم ويتفكرون عليه، وهذا يمدّه لهذا. يوم جا
 الامير والى معهم هالشى اللي يتمادونه و متهولين منه. يوم توكّدوا ان الامير شافه معهم
 وشافهم يتمادونه وهم كنهم مثل اللي بسرعه يحاولون يخفونه عنه، كنهم ما بيونه يشوفه

معهم. هو شاف انهم مثل اللي اختلفوا يوم دخل عليهم -والدعوى كله من ساسه لراسه تمثيل بتمثيل- قال: اشوف ورون وشو هاللي انتم غيّبوا عن؟ قالوا: دعوى سهله، ما تسوى. قال: والله كود تورونن آياوه، إلا كود اشوفه. الثمرة حلف عليهم وتوعدهم. وهم يطلعونه ويورونه آياوه. قال: هذا وشو؟ قالوا: هذا بریم اخت خويك هذا هاللي وين هو عندك. انكتوا به هالنكته. وهو يشيله معه الامير لما جاوه ابن لعبون. يوم جاوه مسير على مجرى العاده، سلم عليه وقعد. وهو ياخذ البريم وهو يقرطه عليه، قال: خذ بریم اختك، ولا يجي الصبح ولك علق بديرتي، ارحل من عندي، ديرتي تعذرک. يا والله عقب هكالشمه والتقدير هالحين بيبي يطرده مثل طردة الكلب. يوم بحر بالبريم والى بریم اخته. وهي تنقط عليه النقطة الحاره، نهج يجر زنوده. وهو ينهج يمّه، قال: العون ابو حيك، ليه تعميلينه يا؟ قالت: عين خير، عين خير، انا انشا الله ترى هاللي بقلبك انا مامونه منه، مير عين خير، وش قال لك الامير؟ قال: قال لي هاللون وهاللون ويالله طلعت براسي وقال الصبح تخلي الديره. قالت: ارتخ ياخوي يما اجيه انا. وهي تروح لهكالصايع قالت: ابيك تفصل على رجلي كندرة ذهب ولك مهله ثلاثة ايام، وخذ حقاك الطاق مطبوق. وهو يقوس على رجله ويصنع له الكندره. هي راحت لمرة الامير قالت: بالله عليك المعرب خليه يواجها، انا قصيرتكم ولنا حاجة عنده. وهي تجيه قالت: نبي منك مهله ثلاثة ايام ياطويل العمر لين نصف روحنا ونوفي ديوتنا ونستافي، ثلاثة ايام وحنا ذاكرينك بخير. ارحص لهم الامير ويوم فات ثلاثة ايام والى الكندره خالصه. وتاخذه البنت وتنهج يم حرمة الامير نكس قالت: ودي اواجه الشيخ اسلم عليه واواده قبل نمشي، ابي اواجهه، بقى لنا حاجة ما يحصله لنا الا هو. يوم دخلت عليه قالت: ياطويل العمر قضينا كل عازاتنا ولا بقى لنا الا حاجة ما يحصله لنا الا انت، بقى لنا اخت هالكندره، خذوه من عندي رجاجيك هكالليله مع البريم ولا رجعوه لي، وهي اللي معوقتنا والا خالصين وناوين نمشي. وهو يجمعهم قال: يالله بساع هاتو الحاجة هذي، اخت هالكندره بساع تحضرونه، لا تعوقونهم عن المشى. يوم راعوا والى الكندره ذهب، وهم ما من حال، حوالهم رديه، زقرت، يالله حق العيشه. والى والله ما لهم حيله. قالوا: ياطويل العمر، العمر ياشامان، الدعوى سنعه هاك وهاك، كله كذب بكذب، واليوم العذر لله ثم لك. أقرّوا على انفسهم وعلموا ان اللي جاب لهم البريم العجوز بطماعه. يوم جاب العجوز وتنهزّه قال تعلمين بالصق والا قطعت راسك هالحين. وهي تعلمه باللي صار. قال: لعن ابوكم شوي والا ظلمنا ابن هالحلال وبهتوا اخته هالاجوديه. بغى يترضاهم الامير لكن البنت قالت لاخوه والله ما نقعد بالديره اللي هذا عمل اهله بنا. وهم يشدون ويرحلون. عاد قصيدت هي تقول:

ياخوي شد اللي وسيع رفوقه	وانحش بنا عن دار غناق وغرناق
الحر حسر يزعجنه سبوقه	واليوم يصبح بين الاضلاع خفاق
والعبد عبد هافيات عموقه	ان جاع باق عمومته وان شبع ماق
دور على الوالد كثير عقوقه	واللي يعقونه مصلين الاشراق
عسى تجيهم مزنة من حقوقه	اربع ليال مدمجات على ساق
تنقر له النكبا والاخرى تسوقه	بامرة ملوك بين سايق وسواق
ترمي عليهم كسبر صلاهيم نوقه	يما يتخالط دمهم وسط الاسواق
تلقى العذارى خشع بيطبوقه	اللي ليع خدودهن مثل الاوراق

يقولون جتهم المزنه لما والله وقفت عليهم، بس عليهم وتمحاهم عن الوجود، زقتهم بالبحر، هاللي ديرتهم بس رسومه هالحين تشوفه الى رحت على طريق البصره.

وهناك رواية أخرى لهذه السالفة سجلتها من رواية آخر ينسبها للشاعر الفارس نومان الحسيني:

هذا نومان الحسيني من الظفير كان ورع زغير وطلع طلعة زينه يوم انه صار رجال. ويصير مع ابن حميد. والى ابن حميد يسجل زقرت هكاليوم، والزقرت حاط لهم راتب. نومان الحسين لف عليهم، عاربتهم، جا يم ابن حميد قال: باغيك تسجلني مع الزقرت، قال: ما يخالف، نسجلك. ويسجلك مع الزقرت ويعطيه رمح. والى الرمح ما هو مريش، ما عليه ريش، هكالحين يريشون الرماح، فيه مريش هذا مخصص بس للرماح، يريشهن. جاب رمحه له نهار بيبي يم المريش. جا عند بيت ابن حميد قال: وين بيت المريش؟ والى مرة ابن حميد، اسمه العوبا، والى لها صيوان بشنق البيت. قالوا له هكالرجاجيل، ما علموه على نية سليمة، بيون يدهورونه، قالوا: هذا بيت المريش هاللي بشنقنا هذا. يغطون له يم الصيوان، صيوان العوبا، وهموه. نهج ينقل رمحه بيده. يوم فات على الصيوان وليا هذي العوبا وابن حميد، والى والله يتلاعبون. ما حسوا غير هو فايت عليهم. وامشع السيف ابن حميد بيبي يضرب نوبان. وهي تقضبه العوبا، قالت: لا لا، والله ما تعرضه، لكن هالحين انا اسعله ونشوف وش جابه. هاه، وش جابك؟ قال: والله سعلت عن بيت المريش وقالوا لي هذا بيت المريش. من سعلت؟ قال: سعلت هالرجاجيل اللي قدام البيت. قالت لابن حميد: والله ما وهقه غير فلوتك هاللي بالبيت هم اللي دزوه، لكن هات الرمح، هاته، والله غير انا اريشه لك بيدي والى من جا العصر تجي تلقاه خالص. نكس هو ويوم جا اللي وهموه جا وجلس عندهم، حتى ما سلم عليهم. هم حق الله متهلون انه طلع سالم، هم كان قصدهم يورطونه. وين رمحك؟ قال: عند المريش. يوم جا العصر وانهج يمها والى هي مريشته من هالمريش اللي ما فيه بالرمح اللي مثله، مسويته غير شكل، منظمته، مودعته شوده. والى ابن حميد عنده له فرس عاصيه، فرس اصيل، حمرا، ما تلحقه الخيل الى ركضت، تلحق ولا تلحق، لكن عجزين لا يعسفونه. قال: ياوين، ياوين، ياوين اللي بيبي الفرس منكم يالزقرت يعسفها وهي له. قال نومان: انا ابغيها وانا اللي اعسفها. الناس هذولاك باخنيه، الزقرت، ما تلقى بهم اللي قال انا اريد الفرس، يخبرونه، كل ما يركبها واحد تزته. يوم اخذها قالوا الجليسه هذا عميان هذا، والله غير تخلف عليه مير تفكنا منه. مسك رسنه وقام يقوده مسافه يقفي ويقبل لين قاودت له. يوم ابعده وهو يزت حاله بظهرها وهي تصقرق به. وهذا هو مخليها بكيفه ليا ما جت لك بطارف العرب. يوم جت طارف العرب وهو يموجها ويخليها على سدوها. الزبده هكالنهار ليا ما خلاها تقيف على الرسن. ويعسفها عساف على كيفك ويتخيلها. عجزين عنها هذولاك قبل. والى والله الى ركضن الخيل ما يعانقته. والى والله يوم انهم انتحسوا منه الزقرت. ويغزي ابن حميد ويخلي الصنم اللي عند العرب عشرين، هذاك نومان ما حسبه، خلوا العشرين من غيره. يوم اخذوا بعد مدة الغزو بكم يوم وهي تجيهم هكالغاره، بمغيبه ابن حميد، انكب عليهم هكالقوم وهي تزر حلالهم كله، ما خلت لهم ولا حاشي. فزعوا الصنم، عشرين الخيال، والى والله ما لهم بهم طاقه ويتردونهم ويالله يزينون البيوت. اثارى نومان وقف على له راس نبا بعيد عنهم وقام يتفرج عليهم. يوم شافهم كسروهم وهو يكرّب عليها ويلقمها العنان ويلوذ بظهره ويلكده بعرقويه وهو يحذف روحه عليهم. يوم اخذوا هناك والى هو ناطحهم قدامهم بهكالفيضه وهو يرتع بهم، هذا مجعوف وهذا مايل. ويزت منهم فوق ميه وخمسين، ويخلي القلايع كثر البل. وهو يقلب الحلال نكس على اهله وباقي القوم يالله تشردوا عمارهم، انحاشوا. ويجيب الحلال ناكس به مع اثره والخيال القلايع تجرجر ارسانها. يوم انه طلعت على العرب، يوم شافوا

الحلال طلع، الخياله العشرين اللي ما حصلوا منها شي، وهم يركبون خيلهم، فزَعُوا. هو يوم انه شافهم نكس ولوذ مع له متقى ما يشوقونه بنوب. يوم فاضوا والى والله الطرحا الرجاجيل والخيل تمشي وسط الببل والقوم منكسره. وهم يجيبون الحلال ويقضبون من هالطرحا ويجيبونهم لاهلهم ويقومون يعرضون عند البيوت كنهم هم اللي فكوها يعني. هو ما شافوه هو ولا دريو ان هو اللي فعل هالفعل. اخذوا يومين ثلاثه ايوم جوا غزو ابن حميد، انكفوا. وينطحونه يبشرونه. جا والى والله الخيل والطرحا ملي البيوت. قال: والله انتم يالصنم ودي اجزاكم على فعلكم، تحضروا باكر اكتب لكم كتاب يم عميلي فلان ويفصل لكم لكم ولخيلكم، جوخ حمر، أنتم جوخ ولخيلكم كين. وهم يتحضرون الصبح ويكتب اساميههم بهكالورقه لعميله. أثاري نومان ما كتب له شي. هو سعل، ابن حميد سعل، قال: هو نومان ساعدكم يوم جتكم هالقوم؟ قالوا: لله، ولا مير شفتاوه بنوب. كتب لهم هم انك تعطيههم هالشي وهالشي لهم ولخيلهم ونومان الحسيني الى منه جاك تعطيه طقعة بلحيته. يوم جوه قام يفصل لهم لما خلصوا هم وخيلهم. جا نومان ببي مثلهم، قال: انت ما هو كاتب لك شي. قال: ما يصير، انا شايفه يوم يكتب قدام اسمي. قال: ما كتب لك شي. قال: انا شايفه يوم يكتب قدام اسمي. وازاه، حدّه، قال: والله انت كاتب لك طقعة بلحيتك، غيرها ما هو كاتب لك شي. قال: هيك؟ قال: هيك. قال: خير انشا الله. وهم يركبون ويجونك عليهم هالجوخ الحمر غادين مثل الديدحان. يوم اقبلوا على البيوت وهم يهذبون غاره ويعرضون على خيلهم عند بيت ابن حميد. نومان على اثرهم. جا كاد على فرسه ليا ما اوقف قدام شفاة بيت ابن حميد ولا حول، قال: يابن حميد:

ثلاثة ما يلبسه غير اهلها الجوخ والديباج والثالث الشال
اللي الى جا الخيل ينكس حجلها هذاك يلبس من هداريس الاسمال
وهو ينكس مع اثره. فهمها ابن حميد، قال: يالله اجمعوا لنا الطرحا، الكلام هذا ملعوب،
بسا ع كل من عنده طريق يجيبه. وهم يجمعون له الطرحا وياخذهم واحد واحد يستقرهم:
هاه يالبناضي، علمنا وش صار معكم؟ قالوا: والله ياطويل العمر نعلمك، أغرنا على الببل
واخذناها ولحقونا عشرين خيال وقلبنا عليهم ليا ما دربيناهم على العرب ومنها ما شفتاهم،
ويوم طبينا الفيضة الفلانيه وليا متخلق لنا هالخيال ناطحنا من قدام على له حمرا وهالخيال
هو اللي رثع بنا وفعل بنا هالفعل ويسرنا، ويوم ينتخي ينتخي خيال الحمرا نومان الحسيني،
ربها عند نومان الحسيني، وتالي يوم قاموا خيالك يتقاسموننا يالطرحا هو ما شفتاه، ما
ندرنا وين راح، لكن لو شفتاه عرفناه. قال ابن حميد: آه، أثر هالفعل هذا فعل نومان. وهو
ينكس على اهل الجوخ قال: يالله يالله، والله ما بكم اللي يظل على ظهره، فصخوا جُوخُكُمْ
ياهاالكذبان. وهو يسلبهم الجوخ ويطردهم، الزقرت.

وليا نومان عنده اخت له اسمها نومه. ويعشقها ابن حميد، قال: باغ نومه. ويصير عنده
نومان غير شكل، عند ابن حميد. قالوا الزقرت والله نبي ندور الشي اللي يحدث بنومان عند
ابن حميد. وليا هكالعيال اربعة، قالوا: حنا نعرف اللي يخرب بينهم، من نخرب عليه من عند
نومه تخرب عشرتهم. جابوا هكالعجوز ويعطونه اربع نيرات قالوا: نبيك تجيبين لنا غرض من
اغراض نومه. وتنهج تجيب لهم من اغراضه، يعني إحداث هيك. يوم جا الليل قاموا يتعللون
ويصير مقعدهم قريب لابن حميد، ما هو بعيد: يافلان! بينهم، مقصوره يعني وابن حميد
قريب لهم، يسمعهم، على اذنه- يافلان، ما لك هويّه؟ قال: لا بالله الا لي هويه. من هي؟ قال:
نومه. قال: ياشين نومه تبغيني انا. الآخر قال بالمثل، وهذاك بعد مثل. قالوا: البرهان اللي

معه شاره منها. وليا كلهم سووا حالهم معهم شارات. والله ابن حميد زعل يوم سمع هالكلام، ما لاق له. يوم اصبح الصبح ويرسل هكالمرسال على نومان، قال: روحوا لنومان خلوه يرحل عنا. جاء المرسال قال له ابن حميد يقول لك ترحل. أخته توّه حسست. قالت: ارسل عليه ليا ما نسوي صميلنا، نبي لنا يومين ثلاثه لما نخرز صميل الما. والى عندهم لهم صايغ. وتاخذ هكالنيرات وتروح يم الصايغ ويسوي لها فردة كزمه، حذوه، من ذهب ويخلصها بهاليومين. وتاخذها وتروح لابن حميد وهي تلوذ عليه من عند القاطع وهي تزت الكزمه عليه، قالت: يابن حميد، الله يعينك على اللي بوجهك، عيب على القصير يرحل من قصر اووه وهو منقوص. وش مسروق لك؟ قالت: منقوصة فردة هالكزمه، سرقوها زقرتك. وليا هو يخبر يوم هم يسولفون عنده واغراضه معهم يقلبونهن ويتمادونهن. وهو يوصي لهم: يالله، يالله، هاتوا فردة الكزمه. قالوا: والله ما اخذنا لا كزمه ولا غيره. قال: لا، هذا شي انا اخبره واعرفه، يالله بس بساع هاتوا الكزمه والاغراض الباقية، يالله لا تعوقونهم. ويقومون يحلفون له ان ما عندهم شين: ياطويل العمر، والله ما عندنا شين، والله ما غير سوينها حيله والعجوز الفلانيه تُخبر. ويستقرون العجوز وتعلمهم. ويرجع ابن حميد على نومان ويزوره ويرضيه.

نهار من النهارات جاهم علم نذر ان عليهم صباح، قوم. والى عندهم ما، مارد، اللي ينزله الاول يتمكن من الثاني. وهم يسرون مسرا، شدوا بالليل بيون ينزلون على الما قبل هذولاك. يوم شالوا وهو يخطم السلف ويمر نومان وزن عطفة العوبا تقود بها العبد قدام المظاهر قفو السلف. الدنيا ليل. قالت: وشو الخيال هذا؟ قالت: هذا نومان. قالت: صوتي له جاي. وتصوت له العبد: تعال، تعال، تبيك الاميره. ما يدري هو على نيته. والى والله يوم نوخت الزمل. جا يتهايق عليها ما يدري وش تبي به. يوم تهايق وهي تقضبه مع يده، قالت: اركب جاي. وهي تجبره اجباري وتركبه معه. وهم يثورون البعير. وهو واياها بالهودج. تالي تخلص منها وحول وركب فرسه. وليا عندها ريحه، طيب، ما تتوجد غير عندها، ما هي ماجوده عند احد غيرها بنوب. يوم لحقهم وليا عليهم هوا وهو صار من ثلاث الهوا وليا الريحه بخشم ابن حميد، ابن حميد يعرف ان هذي ريحة العوبا، ما توجد الا عندها هي بس. من استروح الريح عدّه يشوفه. يوم طلع الفجر والى ولله القوم يوم انها انكبت عليهم، وهذا نومان كل ما يعضلون ياخذ بهم دواحير وعقب يعرض عند ابن حميد ويعتزي: خيال الحمرا نومان، ياهنيك يابن حميد. ولا يرد عليه ابن حميد. وكل ما يظكون القوم يابن حميد والى نومان لهم ويصفقهم. والى ما فكهم نومان هكالنهار، كسر القوم. يوم نزلوا قال ابن حميد: انا اريد اسوي لك البشعة يانومان. البشعة يد الحماسه يحطونها على النار لما تغدي حمرا وعقب يرصونها على لسانه، ان كان هو بري هذا عدّه حاط بقمه ما وان كان ما هو بري تاكل لسانه. جالس نومان ويتعذر لابن حميد والعبد يشتغل بالبشعة بالنار. يوم بحر والى والله هذي البشعة يوم انها قامت تلاهق، حمرا. والى العبد توّم بيبي يطلعها بيبي يمد لسانه عاد يرصها على لسانه. والى السيف وزنه. وهو يقضب السيف. قال:

عز الله اني باشع والحس النار	وعز الله ان النار تاكل لساني
وعز الله اني لاريش العين دوّار	عز الله انه من ثمانه سقاني
وعز الله اني ناقل صنع بيطار	وعز الله اني ذابح من بغاني
وعز الله اني لاريش العين دوّار	وهجرتها هجر الرمك للحصاني

والجزء الختامي من هذه الأسطورة يذكرنا بأسطورة أخرى تتعلق بأل حميد، أو

العريعر:

عميره ولد شايح غزّاي معه له ركب. يوم انكف والى جيشهم منتلّ من طول الفرج. ويصادفه سلف ابن عريعر ويتقامعون هم واياهم. والى بنت ابن عريعر معهم على ظلّه تتلي السلف مزيون عليه عميره، لوح على ظهر قعوده وزبن عليه. قالت: سلمت وخاب طالبك. والى مير ولدٍ وطلبتّه يجي عنده وتعدّره بس هي غصبتّه، تبيه، ماتت عليه، غصبتّه على هالدرب. وكان هكاليله عليهم غدر، مطر. وهو يثور بيي يلوذّ عليه مع قفو البيت وعلى ما برق البرق يامار يشوف الذيب فاتح اقمه عادي على الغنم، قال:

توافقت انا والذيب بيليلة الدجا والكل منا يدعي بنصيب
صارت خزيرة الذيب عيثا سمينه ينسف على فوق اليدين غصيب
غصيب شحم ولحم.

وانا من الخفرات بيضا غريره تنسف قــــرون كنهن رطيب
يوم جا الصبح وثار من عنده يا ريحة العنبر اللي عليه صابغ بثيابه، ريح فاضح، عنبر ما يوجد الا عند الشيوخ. وخاف ينفضح عند ابن عريعر، قاموا خوياوه قالوا: توك ذبحتنا لعن ابوك. حطوا عليه من عبس الببل، البول، وعرقوه كنه وجعان. قالوا: تغلمط ونم كك مريض لا تجلس عند العريعر يشمون ريحك تفضحنا. انتبهت البنت قالت: يايبه ترى ابن رمال ما صيده وجعان بس انه فشلان يجلس مع الرجال وهو ما عليه هدم يلاحن (= زين) مير دونك هالعباة كبعه اياوه. قامت ارسلت له عباته جديده قالت لابوه: عطا ابن رمال هالعباة تراوه مستحي لا يجلس معك وهو ما عليه هدم تواجّه. يوم جوا عيال العريعر شافوا عبادة بنت عمهم عليه قاموا يتخازرون ويتقارصون بالعيون، نووا به النيه. يا مير قطيفان ابن رمال عندهم، وهو يدري بنيتهم، انهم يعني نووا يذبحون عميره عيال العريعر. يوم ناموا العرب اشار قطيفان على عميره انه يهج عنهم، قال: اسروا، انحاشوا ترى هالعيال ناوينك. قدامهم لهم قاع وسيع. قال: الى وصلتوا القاع الفلاني هاتوا ما وراهن واقرطوا خطوات المشعاب هناناك، شتق، قرطة الولد النشيط، واقرطوا خطوة الدلو، القلص، مع اثر الجيش. وهم يتقودونهن على هوينهم وبخفيه لما طلعا من البيوت. يوم جوا القاع وهم يجيبون ما وراهن ويقومون لك يقرطون من قشهم يمين ويسار. العريعر يوم قعدوا الصبح والى ابن رمال وخوياوه ما هم عندهم. قال: خيلكم يالعريعر، اطلبوهم. قال قطيفان: يابن عريعر انا اشير عليك انك لا ترمي بخيل العريعر، هذولي عندهم لهم شجرة يرعن اباعرهم منه وعظامهن صم ما هن على ما بخاطرك يعني ان الخيل تبي تلحقهن، والله انهن الى من الراكب شعبه بالمحجان وقمصت بذيله واحتمى ركضه انه من نشطه تقدع بروحه وتجدع قشه ومعاليقه يمين ويسار من حمو ركضه. ما طاعوه واطلبوهم. يوم جوا القاع والى قشهم نشر. قال: جاي، جاي يالعريعر، صاق قطيفان، اللي هذا ركضهن ما حناب يمهّن.

وهناك الكثير من الأساطير الشفهية التي يتداولها الرواة الشعبيون عن آل عريعر وحكمهم في الأحساء بالرغم من قرب العهد بهم نسبيا، والسبب في ذلك يعود في نظري إلى أنه بالرغم من شهرتهم وما كان لهم من أثر بالغ على مختلف مناطق الجزيرة العربية وقبائلها إلا أنه لم يدون لهم تاريخ رسمي يوثق تاريخ حكاهم وبشر وغيرهم، مما أتاح المجال لانتشار الروايات الشفهية التي تحورت ثم تحولت مع

مر الزمن إلى أساطير نصيب الخيال فيها أوفر من الحقيقة.
 وقصة مبارك الشريف المشعشعي هي كذلك من القصص التي توضح لنا
 الآليات التي تحول التاريخ إلى أسطورة. بحكم تميزه في مجال الفروسية وقول
 الشعر استقطب هذا الشريف اهتمام القصاص ومع مرور الوقت صارت تنسج حوله
 حكايات أسطورية غلفت شخصيته التاريخية حتى طمسها. وتعتقدت هذه الحكايات
 الأسطورية وتداخلت في بعضها البعض لتشكّل سردا شفهيًا مختصرا عن نشأة
 بركات ومآسيه ومغامراته البطولية وعلاقته بوالده وزوجة والده التي اتهمت عند
 والده بأنه يراودها عن نفسها والتي لا تعدو أن تكون نسخة مكررة لأسطورة عمرو
 بن قميئة مع عمه مرثد بن سعد بن مالك^(١). ولعل البذرة التي فرخت النسيج
 الأسطوري حول شخصية الشريف بركات هي محاولة السرد الشفهي التوفيق بين
 وجود بركات الثابت تاريخيا في منطقة الأهواز وبين كونه شريفا من الأشراف، حيث
 تكاد تقتصر دلالة كلمة "شريف" في المخيلة الشعبية على أشراف مكة والمدينة. كما
 أن الراوي الشعبي الأمي أساء فهم عبارة لو كثرت خطوبي في البيت الذي يقول: وربك
 ولو كثرت خطوبي فإنني // صبي الشقا ما لان للضد جانبه، ففهمها بأنها تعني أن الشريف
 يطلب من أبيه أن يخطب له زوجة، بينما كثرت خطوبي هنا تشير إلى ما يتعرض له من
 الخطوب، أي المصائب الجمة والملمات.

نتيجة تداخل الأسطوري مع التاريخي في السرد الشعبي نجد خلطا في أذهان
 الرواة يؤدي إلى اضطراب الرواية. الحكايات التي تنسج حول بعض الشخصيات
 والأحداث أقرب إلى التاريخ في شكلها السردي لكنها أقرب إلى الشعر في فك
 رموزها واستنباط معانيها. التداخل الحادث بين هذه الروايات الأسطورية، والتي هي
 في حقيقتها أقرب إلى الأعمال الإبداعية منها إلى الروايات التاريخية، لا يختلف عما
 نشاهده من اشتراك القصائد في الصور والتشبيهات والاستعارات وغير ذلك من
 الأدوات الفنية. لا بد من الاحتكام لمنطق الأدب والفن بدلا من منطق العلم والتاريخ
 في تعاملنا مع هذه الروايات. تستعير الأساطير من بعضها البعض المواضيع
 والأحداث وعناصر السرد وآلياته مثلما تستعير القصائد من بعضها البعض
 المقدمات الطللية والغزلية ووصف الرحلة والناقة ومناظر الطرد ووصف الغيث.

(١) كما يذكر الإغريق والرومان في أساطيرهم أن البطل هايبوليتوس Hyppolytus كان شابا وسيما وعفيفا
 يقضي وقته في الصيد ولم يشغل باله بحب النساء، بل نذر نفسه للإلهة أرتميس Artimis، إلهة العفة
 والطهارة. فسلطت عليه الإلهة أفرودايت Aphrodite، إلهة العشق، زوجة أبيه، واسمها فايدرا Phaedra، التي
 هامت به حبا، لكنه صدها ونهرها. فاتهمته كذبا عند أبيه ثيسوس Theseus بأنه يراودها عن نفسها. فصلى
 الأب للإله بوزيدون Poseidon، إله البحار، أن يعاقب ابنه على خطيئته. فأرسل بوزيدون ثورا جامحا من أمواج
 البحر نطح أحصنة عربية هايبوليتاس فسقط من العربة ومات. إلا أن الإلهة أرتميس طلبت من أسكليبيوس
 Asclepius، إله الشفاء والعافية، أن يعيد الحياة إلى الشاب فأعاده إلى الحياة ونقله إلى إيطاليا وغير اسمه
 ليصبح فيربيوس Virbius، وذلك إمعانا في التنكر من أجل أن لا تتعرف عليه الآلهة وتعاقبه على خطيئة لم
 يرتكبها.

ومن المؤشرات على انزلاق النص نحو الأسطورة بعيدا عن التاريخ أن يتضمن أحداثا وعناصر فنية تتكرر في حكايات أخرى وترد في مواقع سرد مفصلية لتؤدي نفس الوظيفة. هنا تكون الوظيفة سردية وليست تاريخية، أي أن القصد من إيراد الحدث ليس توثيق حادثة تاريخية وقعت فعلا وإنما هو لبنة من لبنات البناء القصصي وحلقة في سلسلة السرد المترابط توجهه وتدفعه نحو الاستمرار والتقدم إلى الأمام. أحيانا لا يعرف الراوي البواعث المؤدية إلى حدث أو عنصر من عناصر الرواية لأنها تكون مبنية على عادات وممارسات منقرضة فيحاول أن يخترع تفسيرات وبواعث من عنده. ووظيفة بعض المداخلات هو إضافة قدر من المعقولية على ما تتضمنه السالفة من خوارق، فالراوي حين يروي سالفة عن الوفاء تخرج عن حدود المعقول لا بد أن يضيف مثلا أن الناس في الماضي لا يعرفون خيانة العهد "شوي بوق الرجال أول"، أو إذا تعلق الأمر بقدر غير عادية على رؤية الأشياء البعيدة يضيف "هكالحين الناس تشوف". وفي سالفة مجيدع الربوض التي سنأتي على ذكرها يعلق أحد الرواة على تصرف الحويطات مع الشلقان قائلا "يا ماريا منعو الحويطات، يا منعو زينين، يا منعو ما عليك، لا تخاف"؛ وكانت وظيفة تلك المداخلة هي إضفاء الاتساق على السرد الحكائي وليس إثبات حقيقة يختص بها الحويطات دون غيرهم. ومن المداخلات ما يفيد في إضافة عناصر درامية يتطلبها العمل الفني من مشاهد الكوميديا أو التراجيديا. من الأمثلة على ذلك أن يطلب شخص شخصا آخر بثأ ويجد الطالب في البحث بينما يجد المطلوب في الهرب. ويحدث أن المطلوب يُنشد وهو في مخبأه أبياتا يعبر فيها عن خوفه من طالبه الذي يمتدح شجاعته ورجولته. وتصدف أن الطالب يكون مختبأ في مكان قريب يتربص بغريمه مما يتيح له فرصة التصنت لأبياته دون أن يشعر به. إنشاد المطلوب لأبياته هكذا وبدون علم منه أن غريمه يتصنت له يعني أن هدفه من الإنشاد ليس التزلف ولا التملق ولا الاستجداء وإنما تعبير عن إعجاب حقيقي وشعور صادق وهذا ما يترك بالغ الأثر على نفس الطالب فيعف عن غريمه ويعفو عنه. ومن القصص المدونة على هذا المنوال قصة نيف وزبار التي سجلها ابن خميس في كتابه من أحاديث السمر. ومثل ذلك ما فعله فالح العتل الذي كان قد حجر بنت عمه وضحا وحرّم عليها الزواج من غيره ثم تنازل عنها لعشيقها سويدان بعدما سمعه خلصة يتغنى بأبيات من الشعر يمدح فيها فالح دون أن يعلم بوجوده قريبا منه (خميس ١٩٧٨: ٩٣-٩٦، ١٠١؛ وانظر كذلك فهيد ١٩٩٠: ١٨٧-٩؛ ١٩٩٢: ١٠٣؛ وعقيل ١٩٨٦/٣: ٨٢). وعلى هذا المنوال ويروي الشيخ منديل الفهيد أن أبو لاه العتيبي من الشيبان سرقت منه ذلول له نجيبة، سرقها حايف مشهور هو الجدعي من الموه من مطير فقال في ذلك:

يا فاطري يوم الطراقي ينيسون كم عقلة خضت عذاها بماها

يافاطري حرز عن اللال مضمون
 فى الشئو يوم ان القبائل يصلون
 وبالقيظ يوم ان الطراقي ينيسون
 راحت لولد الجدعي اللي يقولون
 راحت لربع باللقا ما يهابون
 لي صار مضممة بعيد مداها
 كم خلفه سرقتها عن نماها
 كم عقلة نقت عن الخشم ماها
 بغت تريح وردها في عناهها
 وركابهم ما قاط يبرى حفاها

ويستطرد الشيخ منديل قائلاً: ومن المصادفات أن الجدعي أعاد الكرة لحيافة إبل الشيبان ومن المصادفات أيضاً أن يتفرق جماعة الجدعي على البيوت ويكون نصيبه هو حيافة صاحب الذلول فلما سمعه يتغنى بهذه الأبيات ناداه من قريب وطلب منه الأمان فأمنه فتصافحا ووعدده برد ذلوله وأقسم أنه لن يركبها بعد اليوم، فأعطاه الشيباني أخت ذلوله وأحضر ربع الجدعي كلهم وأولم لهم ورجعوا آمنين متسالمين (فهيد ١٩٨٣ : ٨٠).

ومثال آخر هو ما يحدث بعد الغزوات حينما يدعي كذبا بعض أبناء القبيلة أنهم هم الذين قتلوا فرسان العدو وحازوا خيولهم، لكن الحقيقة تتضح حينما يقوم الفارس الحقيقي الذي فعل الأفعال البطولية، وهو عادة شخص غريب عن القبيلة جاء متخفياً ليخطب أحد فتياتها التي وقع في حبها، باستخراج أعنة الخيل التي كان قد خبأها ليثبت أنه هو الذي جندل فرسانها عنها، وربما زاد على ذلك بأن يضع كفه على صورة الكف المطبوعة بالدم على ظهور الخيل المسببة ليثبت تطابق مقاس كفه مع الصورة كدليل إضافي على أنه هو الفارس الحقيقي، ومن الأمثلة المنشورة في المصادر المطبوعة قصة بداح العنقري مع بنت شيخ قبيلة الفضول. ومن العناصر الفنية الأخرى التي ترد كثيراً في سوانف البدو أن يتعدى شخص غريب على أحد فتيات القبيلة فيكسر سننها وينتف خصلة من شعرها فتقوم بلف السن بخصلة الشعر وتدفع بهما مع أحد الصلب إلى فارس معروف من فرسان قبيلتها يقطن في مكان بعيد عنها تستنجد به. وحينما يصل السن والشعر يتفحصه الفارس مع رفاقه فيعرفون أنه شعر فلانة وسننها لأنها مشهورة بين بنات القبيلة بطول شعرها وبياض أسنانها وجمالها. ومثال آخر أن تفرق الأقدار بين فتى وفتاة وقعا في حب أحدهما الآخر، وبعد مدة لا يتحمل الفتى البعد عن فتاته فيموت من العشق ويحمل أخاه وصية لفتاة أحلامه. لكن الأخ لا يعرف الفتاة فيقوم بجدل ظفائر شعر أخيه الميت ويعمل منها علائق لقربته ويرتحل على ذلوله ينتقل بين أحياء العرب لعله يعثر على عشيقه أخيه الميت. ويحل الأخ في مضارب قبيلة الفتاة دون أن يعرف أن هذا هو قطينها لكنها هي حالما رأت علائق القربة عرفت أنها ظفائر عشيقها. وهذا ما تتحدث عنه حكاية مغتر وغتران المتداولة في عالية نجد.

وهناك صيغ أخرى يرددها الرواة في المواقف المتشابهة. مثال ذلك أن يقول الراوي أن فلانا طعن فلانا فينزو من قوة الطعنه ويسقط بعيداً أمام فرسه مسافاً

طول رسن الفرس، أو أن شخصا يشاهد راكبا مسرعا أتى من بعيد على ذلول ضامر يحمل أخبار غير سارة فيقول الشخص: ولّ ياراعي هالذليل الضامر إن ما معك العلم المبارك. ومثل ذلك أيضا الأرقام التي تتكرر دوما مثل الرقم ثلاثة وسبعة وأربعين أو اربعين جوز اخو، فهذه الأرقام ليست أرقاما حقيقية.

آليات الرواية الشفهية بطبيعتها تنزع دوما نحو تحويل وقائع التاريخ إلى عناصر أدبية وحقائق الحياة إلى مشاهد تصويرية وهذا ما يقود إلى الانزلاق لاشعوريا من التفكير الواقعي إلى التفكير الأسطوري ومن السرد التاريخي إلى السرد الملحمي. وعلينا أن نتذكر دائما بأن الأسطوري مبني أصلا على التاريخي، لكن نظرا لانعدام أوعية حفظ المعلومات في المجتمعات الأمية الشفهية عدا الذاكرة الإنسانية فإن الذاكرة الشفهية تفرض آلياتها على شكل النص مما يسهل حفظه ويضمن بقاؤه قيد التداول عبر الأجيال. هذه الآليات هي التي تعمل باستمرار على تحويل الوقائع التاريخية إلى موتيفات أسطورية من خلال صقل النص فنيا بما يتمشى مع متطلبات الحفاظ الشفهي ولكن على حساب الواقعية والدقة التاريخية. ومع ذلك فإن هذا لا ينفي بالضرورة الأصل التاريخي للأحداث والشخصيات.

حينما تحدثنا في الفصل الأول عن الشفاهة والمكاتب قلنا إن الكتابة تثبت الروايات المختلفة للنص الواحد بحيث يمكن وضعها جنبا إلى جنب للنظر إليها بالتزامن -بدلا من سماعها بالتتالي- ومن ثم مقابلتها لاكتشاف ما فيها من تضارب واختلافات، بينما تظل الروايات الشفاهية المخترنة في الصدور مبعثرة وفي حالة انفصال دائم عن بعضها البعض مما يسهل عملية التحول من التاريخ إلى الأسطورة. عدم وجود نص موثق ومقيد بالكتابة يمكن الرجوع إليه للتأكد من الأصل كل ما دعت الحاجة يعني أنه لا توجد آلية لتصحيح النص وإعادةه إلى أصله كلما شذ عنه، وكلما ابتعدت الروايات عن الأصل تعددت واختلقت عن بعضها البعض. عدم التثبيت الكتابي لمختلف الروايات الشفهية للقصيدة أو السالفة يجعل من الصعب اكتشاف ما بين هذه الروايات من اختلافات. ثم إن الافتقار إلى الحس التاريخي والجغرافي يجعل الراوية الشفهية غير مدرك لما يقع فيه من تناقضات، كأن يتحدث عن أحداث متباعدة زمانيا كما لو أنها متزامنة وعن أماكن متباعدة كما لو أنها متجاورة لا تفصل بينها مسافات، أو أن يروي قصيدة لأحد بني هلال يتحدث فيها عن القهوة أو الشاي أو الدخان أو القتال بالبنادق، علما بأن هذ الأشياء لم تكن موجودة على زمن الهلاليين. يقول الشريف شكر في توجده على الجازي:

ياشـارـبـيـن الـقـتـن لا تشـربـونـه قـلـيـل حـلـاه يـزـاود المـلـقـوع
شـربـتـه من وجـلا الجـازـية ام مـحـمد غـديـه يـبـري عـلـتي وشنوع
ولذلك فإنه ليس من المستغرب أن نجد الرواة الشعبيين يوردون قصصا وقصائد

باللهجة العامية وينسبون لها إلى شخصيات من العصر الجاهلي يفترض أنها كانت تتكلم بالفصحى مثل عنقرة أو المهلهل أو كليب أو جساس، مع قناعة الرواة وتأكيدهم على صحة هذه النسبة، أو أن يورد قصائد للزناتي خليفة الذي يفترض أنهم من زعماء البربر في شمال أفريقيا بلهجة أهل نجد. كما أنهم يؤمنون بصحة الروايات التي يتداولونها عن تغريبة بني هلال أو عن هجرة الضياغم وما جرى بين عرار وعمير وسلطان مارد. وهناك العديد من هذه الروايات الأسطورية التي لا يفرق الرواة الشعبيون بينها وبين الروايات التاريخية كذلك الأساطير المتعلقة بشايع الأمسح، جد قبيلة الرمال التي تنتمي إلى فرع سنجارة من شمر. وهذا ما عناه ابن خلدون في قوله عن أهل زمانه وتصديقهم لحكاية الجازية والشريف شكر "وهم متفقدون على الخبر عن حال هذه الجازية والشريف خلفاً عن سلف، وجيلاً عن جيل، ويكاد القادح فيها والمستريب في أمرها أن يرمى عندهم بالجنون والخلل المفرط لتواترها بينهم" (خلدون ١/١٩٨٨: ٢٥-٢٦).

من الآثار المترتبة على غياب الكتابة عدم تبلور ملكة النقد التاريخي والمنهجية التحليلية عند الرجل الأمي بحيث لا ترد على ذهنه بشكل واعٍ ودقيق مسألة التمييز بين التاريخي والأسطوري. أذكر أنني كنت استمع لأحد الرواة الأميين يروي لي أخبار وأشعار بني هلال وجاء على مقتل زياب ابن غانم لأبي زيد والأبيات التي قالها أبو زيد بعد ما قطع زياب رأسه وقبيل موته منها:

أوجست من راسي عظام تحدر ومن عند حلقى ثقل لقم زاد
لى ياهلي حطوا على ركز الحصار يبئيد الفتى واسمالهن جداد
لا شك أن البيت الأول يصور حالة الموت بواقعية لا جدال فيها ولكن من المستحيل أن يقولها شخص قطع رأسه. وقد رأيت في ذلك فرصة سانحة لمناقشة الراوي حول تاريخية ومصداقية أحداث وشخوص السيرة الهلالية فأصر على أن كل ما جاء في السيرة حقائق تاريخية. ولما طلبت منه دليلاً على ذلك قال: بني هلال ما هيب تمثيليه اللي عدك معهم، حتى حريمهم يعدونهن فلانه وفلانه، والبيان اللي هم ياطون والديار اللي هم يسكنون، ادر ان ما الناس مشبهة عليهم. ثم استشهد على صحة الرواية بأبيات للشاعر ساكر الخمشي، وهو أيضا شخص أمي عقليته عقلية شفوية، منها قوله:

ولد الخفاجي راح واهمه تزوده خذن قلبه بالمنى والمواعيسيد
بيبي يورّي مع هل الخيل جوده وارث لنا قصر الاخيضر وعربيد

كما ذكر لي أنه متأكد أن قاتل الزناتي خليفة هو زياب ابن غانم مستشهدا على ذلك بلوحة فنية (تخليّة طبعا) رآها في سوريا: شايف صورته يوم انا بسوريا، الدم يدرج من عينه الزناتي، زياب ضربه مع عينه. لم تقنعي هذه الأدلة التي هي أشبه بتفسير الماء بالماء لكنها كانت كافية بالنسبة للراوي الشفهي على أن سيرة بني هلال حقيقة تاريخية.

وبالإضافة إلى ما سبق فإن الذهنية الشفهية تجهل القوانين الطبيعية التي تسيّر هذا الكون ومختلف مظاهر الطبيعة وأحداث العالم وهي بطبيعتها ذهنية غيبية تؤمن إيماناً حقيقياً بالمعجزات والخوارق ولا ترى فيها ما يخالف نواميس الكون ولا ما يدعو للتوقف والتساؤل عن حقيقتها وصدقيتها. ويؤمن الرواة الشعبيون بالأساطير ويعتقدون أن الأزمنة الغابرة تختلف عن الزمن الذي نحن فيه وأن قدرات البشر وكل شيء في هذا الكون كان يسير وفق نظام مختلف، حتى إن النباتات والحيوانات كانت تستطيع الكلام. ولا ينبغي لنا الاستهانة بسلطة التفكير الأسطوري وسيطرته على الأذهان، حتى إن المتعلمين من جماع الشعر النبطي، بل والمؤرخين، لم يتخلصوا منه فنجدهم يوردون العديد من الروايات لحكايات وأشعار دون التنبه إلى طابعها الأسطوري، أو إلى تحولها التام من حدث تاريخي إلى عمل أسطوري. بل إن مجرد تواتر الرواية الشفهية وتداولها على الألسن يكفي عند البعض للتأكيد على تاريخية الرواية وصحتها. التداخل في الرواية الشفهية بين التاريخي والأسطوري انعكس على الجامعات الشعرية المطبوعة والمؤلفات المنشورة عن الشعر النبطي، بحيث لا تميز هذه الأعمال بين الأجناس الشعرية التي تدخل في عالم الأسطورة وبين تلك التي تدخل في عالم التاريخ.

الأداء الشفهي يشبه الكتابة على الماء حيث يزول أثره حال الانتهاء منه. حينما نسمع النص يؤدي شفها مرة أخرى من الراوية نفسه أو من راوية آخر فإنه يصعب التحقق مما إذا كانت هذا الرواية الثانية مطابقة للأولى أم لا، ما لم نقم بتثبيت الروايات، إما عن طريق الكتابة أو التسجيل الصوتي، لمقابلتها مع بعضها. عدم إمكانية تثبيت الأصل بالتدوين حال تحققه وتخلقه يجعل النص الشفهي مرناً ودائماً التشكل، إذ لا يوجد ما يمنع من تراكم التغيرات التي تطرأ عليه كلما ابتعد مكانياً عن موطنه الأصلي وزمانياً عن الأحداث الباعثة له، ويبتعد شيئاً فشيئاً عن الواقع ليخلق في عالم الأسطورة. ومع مرور الوقت وانتشار السالفة وابتعادها عن موطنها الأصلي تتضاءل قيمتها التاريخية أمام قيمتها الأدبية وما تتضمنه من رسالة أخلاقية. التحول الأسطوري هو الذي يضمن بقاء الحكاية وانتشارها لأن الأسطورة تخرجها من الخصوصية التاريخية إلى العمومية والتجريد بحيث يجد فيها الجميع تعبيراً عن قناعاتهم وتطلعاتهم وتكريساً للقيم التي يؤمنون بها. وهناك الكثير من السوالم التي لقيت إقبالا كبيرا لهذه الأسباب تحديداً مثل سالفة المهادي مع جاره السبيعي وسالفة خلف ابن دعيجا مع محيسن الريشاني وسالفة ماجد الحثري مع مفوز التجفيف وسالفة مجيدع الربوض مع الشلقان، والتي سبقت الإشارة لها. وتتحوّل هذه السوالم وتتعدد رواياتها إلى درجة أنه أحياناً يصعب الجزم ما إذا كنا أمام حكايتين مختلفتين أم أمام روايتين لحكاية واحدة. وقد تندمج حكايتان

مستقلتان أصلاً أو أجزاء منتزعة منهما لتشكلا حكاية واحدة.

من أمثلة التغيرات التي تطرأ على الرواية الشفهية في رحلتها وتنقلها من منبعها الأصلي ما ورد في كتاب صور من الأدب الشعبي الفلسطيني (١٩٧٤: ١١٦-٣٠) للمرحوم توفيق زياد. يورد زياد ثلاث حكايات يفترض أنها من الأدب الشعبي الفلسطيني ولكن من الواضح أنها زحفت إلى هناك من موطنها الأصلي في شمال الجزيرة العربية واعتراها في الطريق ما اعتراها من تغيرات أبعدت بها عن أصولها. الحكاية الأولى تتعلق بمغاضبة الفارس خلف الأذن للنوري ابن شعلان ولجوءه إلى أمير حائل سعود ابن عبدالعزيز الرشيد ووزيره زامل ابن سبهان، وهي قصة معروفة وأشعارها مدونة في مخطوطات الشعر النبطي وفي كتاب أحمد بن محمد السديري أبطال من الصحراء (سديري ١٩٦٨: ٢٧٢-٣). وبمقارنة المصدرين نلاحظ البون الشاسع بين أصل هذه الحكاية وما آلت إليه في البيئة الفلسطينية، علماً بأنها ليست حادثة بعيدة في تاريخها. ففي رواية توفيق زياد يتحول "خلف الأذن" إلى "خلف لدن" ويلتجأ إلى عبيد ابن رشيد (بدلاً من سعود) ويقتل أخا عبيد. ويورد زياد قصيدة خلف بالمناسبة لكنها تتحول من قصيدة جزلة إلى ما يسمونه عندنا حورني، وهذه صفة تطلق على القصائد الغثة التي لا تتقيد بقيود الوزن والقافية. وبعد هذه القصة يورد زياد قصة أخرى عنونها "تن وفتن" وهي أيضاً من القصص المتداولة في شمال نجد وتدور حول ثلاثة من الفرسان والشيوخ الذين ينفذ منهم الدخان ويذهبون للبحث عنه ويجدون عند فتاة تطلب منهم ثمناً له، والثمن الذي تطلبه أن يقول كل منهم أبياتاً في الدخان. والقصة الأخيرة هي قصة جديع ابن هذال مع مويضي راعية الرس والتي تتحول عند زياد إلى قصة مختلفة كل الاختلاف عن الأصل. كما يورد زياد في نفس المصدر (١٩٧٤: ١٤٤-٦) حكاية شعبية يبدو أن أصلها مزيج منتزع من قصة بداح العنقري والقصة المتعلقة بقصيدة مشعان ابن هذال التي مطلعها: ونيت ونة من سرى الليل حشاش.

وفي رحلة ميدانية قمت بها إلى قرية جبه شمال حائل عام ١٩٨٤ جمعت القصص الثلاث الأخيرة من شخص مسن يدعى محمد السليمان الفهيد، أعني قصة مشعان ابن هذال وقصة بداح العنقري وقصة مويضي راعية الرس. الروايات التي جمعتها من جبه تختلف اختلافاً واضحاً عن تلك التي قرأتها في مجاميع الأدب الشعبي أو تلك التي كنت أسمعها في وسط نجد، والتي هي أقرب إلى المواطن التي انبثقت منها تلك الحكايات. ومع ذلك تبقى روايات جبه أقرب بكثير إلى روايات وسط نجد من روايات المرحوم توفيق زياد. لكن هذا ربما يعطينا فكرة تقريبية عن المحطات التي مرت بها هذه الحكايات في رحلتها الطويلة من وسط نجد إلى فلسطين والتغيرات التي طرأت عليها في كل محطة. وروايات زياد لهذه الحكايات منشورة في

كتابه المذكور، ويمكن لمن أراد الاطلاع عليها الرجوع إليها هناك. وهأنذا أورد الرواية التي استقيتها من محمد السليمان الفهيد لسالفة مشعان ابن هذال وسالفة مويضي راعية الرس مع جديع ابن هذال لأن هاتين الروايتين الشفهيتين لم تدونا في أي مصدر آخر ولأنهما تقدمان مثالان يوضحان لنا أليات التحول من التاريخي إلى الأسطوري من خلال الرواية الشفهية، خصوصا وأن الشخصيات الواردة في هاتين الروايتين مثل مشعان ابن هذال وجديع ابن هذال ومويضي الدهلوية شخصيات معروفة يرد ذكرها في المصادر التاريخية والمراجع المكتوبة.^(١) كما نلاحظ كيف يتغلب الأسلوب الأدبي في الرواية ويحل محل صياغة التقرير التاريخي ولهجته الواقعية المباشرة. الرواية المتعلقة بمشعان ابن هذال تختلف جذريا عما هو معروف عنه تاريخيا وهي لا تعدو أن تكون محاولة لإعطاء تفسير حرفي لصورة مجازية وردت في مطلع القصيدة. في البيت الأول يشبه مشعان حاله وما هو فيه من عناء ونصب بحشاش يصحو قبل طلوع الفجر ليذهب إلى الصحراء لجمع الحشائش للخيل، وفي هذا العمل ما فيه من الشقاء والتعب. إنه مجرد تشبيه لكن الرواية تضيف عليه معنى حرفيا، ومن هذا المعنى الحرفي تتولد الأسطورة التي تصور مشعان أمام تحدي أحد زوجاته يخوض مغامرة تنتهي بزواجه من بنت ابن حميد. ونحن نعرف أن هذا لم يحدث. كما أننا نعرف أن مشعان ليس هو أول من فكر في فصل القوة المهاجمة في الحروب القبلية إلى كمين ومغير، كما تقول الرواية. ومن الادعاءات الأخرى التي تتنافى مع الواقع التاريخي القول بأن بنت ابن حميد، وهي بدوية، تجيد الكتابة:

مشعان ابن هذال له ثلاث حريم. بغى ينام عند حديهن والى مير هو امير العرب وله اربع
انواد وعبيد وعبادات وامير. بغى ينام عند حدى الحريم قالت: وين تبي؟ قال: ابي انام. قالت:
وش عاد، نيم عند شاهة بنت ابن حميد؟ قال: عشانهم دوميّه أوزاك الشيطان على هالكلمه؟
تراي حرام علي مجاضع سود المقانع الا ان ادركته. والله فصخ الرشم وعقدّه بردنه وفصخ
هدومه وتدروش ومشى. خلى الحكم والحلال وكلش علشان هزبة هالمرة له. والى ابن حميد ما
ينشد الضيف ليا ما يحيل الا هو نُشِدُهُ باسباب بنته. بنته ما ادري هو مشعان قال هاك
وانطلق قرنه اللي حازم به رشمه من على راسه، وصار بعين البنت، أو انه كتب الله انه
ينشده. قالت: يايبه هذا ما هو درويش، هذا متخفي. قال: جازن لك خدوده؟ قالت: علمتك،
هذا ما هو درويش. وهو يصوت له، قال: وش انت انت ياهاب الريح؟ قال: انا ادور الضمائيّه
(= الضمّات). قال: وش اسمك؟ قال: اسمي حشاش. غدي حشاش حول مشعان. قال: غديك
ياحشاش تصير حشاش للخيل وازود شرطك، نشرط لك لقيّه، ما هو لقاح. قال: توكل على
الله. وهم يدنون له هكالزمل ويحطون هالسباعيات وهو يقوم يحش، يبي اغدي يشوفه او

(١) تجد مسردا بالمراجع التي يرد فيها ذكر وأشعار مشعان ابن هذال وجديع ابن هذال ومويضي (الدهلوية) راعية الرس في (صويان ٢٠٠١: ١٢٣، ٥٢٨، ٦٢٩). انظر كذلك فهرس الأعلام الملحق بالجزء الثاني من عنوان المجد في تاريخ نجد الذي ألفه عثمان بن عبدالله بن بشر وحققه عبدالرحمن بن عبداللطيف بن عبدالله آل الشيخ ونشرته دار الملك عبدالعزيز، الطبعة الرابعة ١٩٨٣

يحصل شي يقربه من هاللي هو هزب به. والله اتم الحول الا شهر. لكن رجل شريف، ممشاوه، لا يدخل يم الحرم. من هالدلال لظهور هالزمل وبشغله. بعدين قالوا واهني من يدري من اي بد هالولد اللي هذا فعله. جاز لهم فعله. قال هكالواحد: انا ادري، هذا بس بقي شهر والا ينطى شرطه وياسمه والوسم وجه راعيه، يطلعه من القبيلة اللي هو منه. قال المعزب: انا مسامحه بهالشهر، خلاص. والله يوم اصبحوا وهم يحطون الكاوي بالنار ويطرحون هكالبكرة قالوا: اوسم شرطك. قال: ما اكملت، بقي شهر. قالوا: مسموح، ان بغيت عاد ترتد والا تروح. والى والله ما يبي يبين اسمه ولا يبي يبين روحه. وهو يدلي لك من اين ما وزنه كواه، مع جنبه ومع وركه ومع رقبته ومع . . . نجسه بالكاوي. قالوا: يالربع من هو البد اللي من اين ما واجهه البعير كواه؟ هو يبي يخفي روحه. تبي ترتد؟ قال: ابي ارتد. ويرتد نصف سنه ويوم انه جا راس المحش ويمترغ البعير اللي عليه الصملاان ويا متشلقايه، ويا مير يوم استهلك بخلاوه. قال: طيب انا علشان هزبة هالمرة ليه ما هدان الله نمت عند حدى الحريم اللي يبين والا مدور مرة غيرهن، كيف الله كسف بي؟! شمت بروحه. وهو يجيك يسنى البين والين يسناوه. مستهلك، عطشان. رجع، يوم رجع والى مير حاديه العطش والى مير الناس نومي، فايث تلتين من الليل والدلال ملايا. تعدى يم القاطع يبي يشرب من الروي اللي عند البنت هاللي هو مهزوب به، وشرب، تنقذ. يوم انه شرب وزعج له نهته عندهن. وهو لك يقوم يم الدلال وهو يتقهوى يشرب المبهاره كله والى الشنة مرگده وهو يجره. أيقنت عاد انه يبي يتمثل، هي حاطة العين عليه وهو هي مقصده. آه. والله تكلم بالكلام. يوم اصبحت- هي يوم راعوا لى والله تخض الدواة بالقلم والورقة بيده، تكتب هي. يوم اصبحت وهي تصوت لابوه قالت: شف يوم انا اقول لك تر ما هو درويش- والى هو مبيّن روحه بالقصيده، ومبين ممشاوه ومرتعه، المخفى بان. قال: البلشة البلشة يابنت، البلشة ان خلياوه ينهج-هم دموية بينهم- ان خلياوه ينهج وهو عدد مفاصله الارقاب اللي ببطنه وببطن هله وان ذبحناوه وهو سنه ونصف الاخرى نابت لحمه على فضلنا، ولكن انا ما لي حيله الا بمغزى، اما يظهره فعله والا تجيه تايحة ما هي منا ونستريح منه، والله ما لي الحيلة يابنتي. واغزوا. يوم غزوا، زعجوا السبور والى العرب مستندرة بهم ومعقلين، دافنين جهامتهم. قبل مشعان ما هنا كمين ومغير، ما يعرفون البادية الكمين والمغير قبله. والله جوا السبور قالوا: والله العرب مستنذرين ومعقلين دافنين بجهامتهم ولا عندهم . . . قال: عطونا اشواركم، عطونا اشواركم. يقوله ابن حميد. منهم من يقول اصلق القوم على القوم نقايص القوم على اهله، ما حنا جايين لعابه. ومنهم من يقول والله لى صاروا منتبهين عاد ومستنذرين يدمرونا ولا ندرك منهم شين، والمغازي كل يوم، لو يسقط منا رقبه رقيتين ما هو لذيذ هالفود والموازاة ما هي طيبه. ومنهم من يقول حنا خلونا ننكف على عينهم لما يطلقون الحلال. قال: قضيتوا؟ قالوا: قضينا. قال: انفهقوا، تعال يا حشاش- على اساميه ان اسمه حشاش، وهو مبينة له بنته، هو مبيّن روحه بالقصيده- تعال يا حشاش، عطن شورك. قال: ما اشير. قال: ما والله تتور هالجمعة الا بشورك. قال: انا ليا منكم بغيتوا تغيرون انهج على زمالاتي. قال: ما والله تتور هالجمعة الا بشورك، عطن شورك. قال: والله ما اشير الا كان انا خيال. قال: وخیال. قال: وعلى فرس ولدك الصعبه. ما يركبه الا اخو البنت. قال: وعلى فرس ولدي. قال: عد معي ميه من اللي انت تعرف، من قومك، مية خيال. يوم عندهم قال: اقول انتم ياخويائي. قالوا: نعم. قال: الى شرعنا بالبل اطرودوا الين ما يخلون البل يتولجون اهل هالخيل والى اخلوا البل اغر عليه انت يابن حميد وخذه، والى طلقوا البل واقفيتوا به تثلبوا بيون يفكون اباعرهم يا مير حنا بظهورهم والحقنا خيلهم. وتطلع على يدي الله ثم ايديه ويدمرون العرب وياخذون حلالهم

بشوره. وهو يشوف انه يطلب بنته، عارف، معلمته بالغاية البنت بينه وبينه. والله يوم خذوا لهم يومين قال: تعال يا حشاش نبي نقطع نصيب هلكه منه، نبي نقسم البيل، خذ، اطلب. قال: لا والله يا منك انطيت قومك على لقحة انطن لي مفروود انا اكد على حاشي. قال: ما والله تقسم الا انت طالب. قال: انطن الله وامان الله ان اللي انا اطلب انه يحصل. قال: عليك الله وامان الله ياما طلبت انه حاصل، هالحين. قال: اطلب بنتك. قال: جتك، مير من هو نسيبي؟ قال: نسيبك مشعان ابن هذال. قال: والله عاد انت واللي انت منه على رقاب بطونكم مير بنتي يا ما اخذت هفية ما يخالف، يا خذت من العرب العرييه. عاد يقول هو بمقعدته وتعديته للقاطع:

ونيت ونة من سرى الليل حشاش
يوم هو يحش، كل منقود انه تعدى القاطع.
كثير التربع والمنى ضيق الجاش
قم سو فنجال ترى الراس منداش
تر طربة الدنيا معاميل وفراش
وصهب يدنن الضحي كل مهباش
اه على حمر بيومات الادباش
مرباعها الصمان ما تسكن الطاش
وانا على وجد الهواوي ليا عاش
من لا يروي شذرة السيف لا عاش
ان زفزف المظهور والنذل ما هاش
وبجيتي هالجيه وهو جاييه زوجة له بصف اللي هزبته.

واقلبي اللي كنه الفصن مجدود
ياشوق من قرنه على المتن مرجود
وصينية يركض بها مثل مسعود
تناوبن صوب المناخير بالعود
وشقح ومفاتير ويبرى لهن سود
ومقيظهن دخنة ليا صرم العود
... ساعد بي تقل حوض بارود
عسى عليه مورس الجيب مقودود
ياما طفح من بيننا تقل جلعود

الرواية الأخرى أيضا شخصياتها معروفة وما ورد فيها يتنافى مع حقائق التاريخ الموثقة عن جديع ابن هذال وعن مويضي الدهلاوية. تؤكد المراجع التاريخية الموثوقة أن جديع ابن هذال فعلا تزوج مويضي راعية الرس. لكن الرواية تجعل الطيار شيخا من نفس القبيلة ويعلو مركزه على جديع. لكن المعروف أن الهذال هم شيوخ العمارات من ضنا بشر، بينما الطيار من شيوخ ولد علي من بني وهب من ضنا مسلم. وتختلف المصادر المكتوبة ما إذا كانت الدهلوية بعد طلاقها من جديع تزوجت مسلط الرعوجي أو ابن مجلاد، لكن أيا منها لا يذكر أنها تزوجت كنعان الطيار، كما تقول هذه الرواية الشفهية. والقصيدة الأولى التي توردها الرواية وتنسبها لمويضي الدهلاوية ليست لها وإنما هي لمويضي بنت ابو حنايا البرازية المطيرية في مدح ابو شوويريات شيخ البرزان من بريه من مطير حينما أصيب في قدمه في أحد حروبهم مع عنزه:

جديع ابن هذال نزل عند هل الرس وترافقوا رفقة طيبه وشاف عندهم بنت تصلح وخطبه. قالت: ما انا كارهتك لكن البدو ما اعرف لهم. قال: التعبه على ذلولي، الى مني بغيت اجيك ذلولي عندكم مكيفه وانا مكيف والى بغيت اهلي اركب ذلولي والحقهم. توافقوا وزوجوه اياه، مويضي راعية الرس. يوم انه ركب بعض الركبات من هله واخذ عنده له حول الشهر وبغى هله وهو يركب ذلوله والى هكالغزو قاضيين لهم صلبى يتقنص. قالوا: واويلنا منك واويلنا عليك ياهاصلبي. قال: اما السلم فالصليبي لا يطمع ولا يطمع به ولا يعلم لو يوخذون هله -

من سلوم العرب قبل- اما السلم عليكم الله وامان الله اني ما ارفع اسمكم يا لوجي العرب
هالحين اني ما ارفع اسمكم. قالوا: اجل طس. دعوه وعلى ما اقفوا وانقطع شوفه عنهم،
انتقوا، والى هي طالعة بجديع مثل هلال الوفا^(١) من هل الرس. يوم جاوه والى هو منطير الله
وامان الله انه ما يرفع اسمهم. جاب له مثل الصلبي وعرفه جديع. قال:

ياجـديـع ابن هـذا ل مني نـذاره وهل النذاره من قـديـم يجـازون
الحر يامـا طار وابعـد مطاره تصير شوفاته تحت رجليه او دون
قال: العلم؟ قال: حاظ الله بظهري. قال: مير وفيت. وهو يرتكي عليه جديع وتالي هكالنهار
والليل كله ويوم طلعت نجمة الصبح والى هو يخفق على هله. قال: عَقْلِهِن تَرى عَلَيْك صَباح.
ويصبحونهم العرب والى هم منتذرين. والله جديع هاش وضربته له كيلة وقصمت رجليه هو
وايا ولده. ويوم انه دريت، مدوا الطراقي وجوا حليلته قالوا: مير وش جديع مير على ما نهج
من عندك وافق له صباح وقصمت رجليه. وهي تمثّل. يوم تمثلت والا هي توصف الجيش ما
يوصف توصيفه الجيش، هي هالمرة، ومرة حضريه، لكن الفهم من الله. قالت:

راكب حمرا من الهجن مشوال قـجـا مناـحر طاـفـحات تُقْنُها
ما عليه الا الخرج ودويرع مال وقـريـبة تو المسوي عـدْنُها
اقطع لها من غاية اللوز محجان واستدنها بالمخرة من حـجْنُها
اول نهارك دار عليه بنومال وتالي نهارك طير الريح عنها
الصبح وانت بخايع قودة المال والعصر وانت بريعة حط عنها
طلوق ريقك يافتى الجود فنجال وحایل ثلاث سنين يندى صحنها
قل كيف رجليك يا حما كل مشوال يا طار عن سرد السبايا يقنها
يا صبار يوم مثل يوم ابن هذال تشهر حرار القوم وتخمر عدنها
ياعل شهره ينجسم بين الاندال ويارب ياوال الملا عفا عنها
وهي تزقره امه قالت: لا تبينين غلاوه، الرجل لا تبينين غلاوه، ما كل رجل يقاد بالسبب.
قالت: ما هي بيدي. وتكلمت تقول:

امي توصيني تقول الجلاده وقلبي ليا جا طارش البدو ينجاج
ياراكب حيل بروسه لجاجه مثل الجريد ارقابهن غب الادلاج
يالله يامـدي غـريب بلاده يامودع سفن البحر تدرج ادراج
حطيت لك ريش النعايم وساده والبطن لك يافارس الخيل مسهاج

قالوا هكالشواتية جابوا لهم بيت يركب على القصيده وهي ما قالته:
وتلقى عجمتي تقل حصرة حداجه ويوصطهسا لك يابن منديل وهاج
والى مضيق خلقه الصواب ويضحكون بيون ينثرون الشين بينه وبينه. قال: صوتي للكاتب.
والله ويتمثل هكالمثل وهو يطلقه:

راكب حـيـل الـى لـجـلـجـن ليا كن ينحاهن عن الدرب خيال
شـربـن من الامـجـاي ثم عـطـن واحـلـو روـحات النـضـا عـقـب مـقـيـال
العصر عند صويحيبي بركن ابو نهود كنهن صوغ فنجال
قل له تروها طالق اليسوم مني اللي كلامه يلعبه كل جهال
قالت هي:

حي الجـواب وحي من ذا جـوابه من صك بابه يفتح الله مية باب

(١) هلال الوفا: هلال اليوم الأخير من الشهر، كناية عن أن الفرس في غاية الضمور، وهو أسرع لجريها حيث لا يثقلها الشحم.

والله نشدت قالت: من يقول عليه من ربه؟ قالوا: يقول عليه كنعان، كنعان امير وهو من العباة، لكن رجل طيب، طلع فارس ورجل طيب، ولكن هذاك امير ان بغاوه يغزي غزي وان بغاوه يقعد قعد. والله نخت هكالفصاد قالت: ان جمع الله بيني وبين الطيار لك ما طلب لسانك، حياتك على الله وغناك علي. هي مغليته ولكن تبي تلقعه. والله والمرسال هكالليلة عند الطيار كل قصيده بمويضي. قال: هاللي جدعت جديع طول رسنه تقول ما انت خيال لي انا ادور خيال. قال كنعان: ياخوي انا ادور اللي مثل هذي وان جمع الله بيني وبينه يبي الله يغنيك، حياتك على الله وغناك علي. نكس يمه قالت: وش وقعك؟ قال: جابه الله. قالت: انكس يمه قولة تراهم ما يخالفون، نوح على هله بلك وجاهه تراهم ما يخالفون. والا هي اول معية عن البدو. والله نوح على هله. قالوا: والله حنا جوزناه جديع ابن هذال لكن عيت تقول ما ابي البدو والا انت ياخوي تشري ما تباع. قالت: لا والله، هذا جوزوه، لو انا ذبيحة ما عشيته. قالوا: تيين تروحين معه؟ قالت: اروح معه. هي تبي تلاقع جديع. والله اعرست وجت معهم. والى والله جديع توه يمشي على مغارزه بريان من الصواب وقباله بيت اللي هي خذيه، الطيار. تقول:

العمام يوم انه بغانن بغيته	ولا طعت به حكي العرب والعشاشيق
واليوم يوم انه جفانن جفيته	جفلة وضيحي رموه التفافيق
ويامرتع لي ياهويدي لقيته	بين النفود وبين حد السواحيق
واخذت شيخ تنحر الهجن بيته	ياعايد عقب المحل بالزماليق

ومن الأمثلة الأخرى على التغيرات التي تطرأ على الرواية الشفهية في رحلتها عبر الزمان والمكان تلك النصوص التي جمعها بعض المستشرقين من بادية الشام وفلسطين والعراق. حينما يقوم المستشرقون بجمع هذه النصوص فإنهم ينظرون لها كمجرد مادة لغوية وعينات من اللغة الدارجة دون أن يعيروها أي وزن تاريخي، على خلاف الرواة الذين جمعوها منهم والذين يروونها لهم على أنها حدثت فعلا. وجل ما جمعه المستشرقون من شعر نبطي وسوالف من بلاد الشام وفلسطين والعراق على هذا المنوال. ففي سنة ١٩١٩م نشر كارلودي لاندبرج Carlo de Landberg سوالف وقصائد جمعها أثناء تجواله في منطقة حوران. يشير لاندبرج إلى أنه جمع السالفة الأولى والثالثة من فلاح مسيحي يدعى موسى رارا من أهالي قرية خبب التي تقع في حوران. السالفة الأولى التي يوردها لاندبرج سالفة ماجد الحثربي مع قصيدته التي مطلعها حسب هذه الرواية: ياعمر ويامشكاي يافرحتي شوف ومجموع أبياتها سبعة عشر بيتا. لكن السالفة كما أوردها لاندبرج تختلف كلية عما هو متداول بين الرواة في نجد وشمال الجزيرة العربية. كما تختلف أيضا رواية السالفة الثالثة التي تتحدث عن سعدون العواجي وما جرى له مع شامخ عن تلك التي أوردها محمد الأحمد السديري في كتابه أبطال من الصحراء والتي استقاها مباشرة من رواية عنزة والتي تتفق مع الروايات المتداولة بين البدو في شمال الجزيرة العربية. نجد مثلا أن مزعل العواجي في رواية لاندبرج يصبح ابنا لسعدون بدلا من ابن عمه وأن مسلط (التمياط) الذي هو في الواقع شيخ قبيلة التومان من شمر يصبح من العواجية وهو

الذي يضطهد سعدون يساعده في ذلك ابن عمه شامخ (كذا). وقصيدة سعدون التي يوجهها لمسلط التميّاط ويبدأها بقوله: يراكب اللي ما لهجها الجنيّنا، تنسب لعقاب الذي يوجهها في هذه الرواية لأبيه. وتتضمن السالفة أيضا قصيدة سعدون التي مطلعها: يراكب من عندنا فوق مهذاب// زواع قطاع الفيافي إلى انويت، وقصيدة ذكر العواجية التي مطلعها: ياغوش ياللي فوق حيل هفاهيف// ليهن بكم عقب المسير اجتوال، مع اختلاف واضح بين هذه الرواية وما هو متداول بين الرواة في نجد وشمال الجزيرة.

وفي الثلاثينات من القرن العشرين الميلادي نشر روبرت مونتان Robert Montagne بعض السوالف والقصائد التي دونها من رواة شمّر الجزيرة. اثنتان من هذه السوالف والقصائد تتعلقان بحياة شايح الامسح ومغامراته، والبقية تتألف من ست عشرة سالفة بقصائدها جمع العشر الأولى منها من هليل العلوان من عبدة وجمع الخمس التي تليها من محمد الخشان من الخرصة والأخيرة جمعها من قبيلة طي. وواضح من عناوين هذه السوالف أنها من الأدب المتداول عندنا في نجد لكن الروايات النجدية حسب ما سمعتها وجمعتها بعضها بنفسني من مصادر شفوية تختلف كثيرا عن تلك التي أوردها مونتان. وقد لا تكون العينات التي جمعها مونتان على المستوى المطلوب من الناحية الأدبية لكنها مع ذلك تبقى أفضل بكثير من السوالف والقصائد التي جمعها الباحث الأمريكي هـ. هـ. سبور H. H. Spoer مع زميله إلياس نصرالله حداد من جنوب فلسطين وشرق الأردن والمنسوبة على حد قولهما لنمر ابن عدوان.

وابتداء من السبعينات من القرن العشرين بدأ البروفسور هايكي بالفا Heikki Palva من جامعة هلسنكي في فنلندا بنشر أبحاث تتعلق بدراسة لهجات بادية الأردن مثل الحويطات والعجارمة وبني صخر ومناطق السلط والبلقا وحصبان تتألف معظمها من سوالف وقصائد شفوية سجلها مشافهة من الرواة أثناء وجوده بين أهل المناطق والقبائل المذكورة. من يقرأ السوالف والقصائد التي يوردها بالفا في دراساته لا يخامرُه أدنى شك في أن منشأها من نجد ومن القبائل التي تقطن شمال الجزيرة العربية. لكنها أثناء هجرتها إلى الأردن وفلسطين تصبح على السنة الرواة من البدو والفلاحين هناك مختلفة اختلافا واضحا عن الأصل المتداول في نجد، وتفقد الكثير من نسيجها الشعري ورونقها الفني، وتطراً عليها تحولات جذرية لا من حيث اللغة ولا من حيث المضمون، لدرجة أن القصائد تختل أوزانها، نظرا لاختلاف البنية المقطعية بين لهجة بدو الأردن ولهجة شمال الجزيرة العربية. وأشك أن أصحاب النظر والمتذوقين لهذا اللون من الأدب من أهالي نجد والبادية سيستسيغون هذه النماذج لو ألقيت على مسامعهم. ومرد ذلك إلى التباين اللغوي والثقافي بين البيئة الأصلية التي نشأ فيها هذا اللون من الأدب وبين البيئة التي جمع منها بالفا

مادته. خذ مثلا السالفة التي سجلها من أحد الرواة من قبيلة العجارمة الأردنية والتي نشرها سنة ١٩٧٦ والتي تتحدث عن استيلاء عبدالله ابن رشيد على السلطة في حائل. هذا الحدث التاريخي الموثق في كتب التاريخ يتحول في هذه الرواية إلى أسطورة بعيدة كل البعد عن الروايات المتداولة في شمال الجزيرة العربية والتي هي أقرب إلى الواقع التاريخي. هذه الرواية تخطط بين أحداث تتعلق بأل الرشيد وبين أحداث تتعلق بأل سعود. فنجد مثلا أن الاجرب، وهو سيف تركي بن عبدالله آل سعود، يصبح سيفا لعبدالله ابن رشيد، ومُعزّي، وهو أحد ألقاب الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود يتحول ليصبح أحد أفراد آل رشيد. أما القصيدة الموجهة من تركي العبدالله آل سعود إلى ابن عمه مشاري وهو في مصر فإنها تنسب لعبدالله ابن رشيد ويصبح مشاري من آل رشيد ويذهب إلى فرنسا بدلا من مصر، ويصبح فهاد ابن مسطح الذي كان بمعبة عبدالله ابن رشيد حينما ذهب إلى العراق أخا له. وفي الرواية التي سجلها بالفا يذهب عبدالله ابن رشيد إلى مصر بدلا من العراق. وتنسب لعبدالله ابن رشيد في هذه الرواية قصائد ليست له مثل قصيدة طلال ابن غازي من الدغيرات التي مطلعها: الله من كبدِها المرزائم. وتفسر الرواية نخوة آل رشيد أنا اخو نوره بأنهم يسمون أحد أخواتهم نورة ولا يزوجونها لتكون عزوتهم وإذا ماتت سموا أخرى بهذا الإسم ومنعوها أيضا من الزواج.

وهكذا تسهم الأخيلة والمجازات الشعرية في توليد الأساطير نظرا لجهل الرواة في كثير من الأحيان بالأسباب والظروف الباعثة على نظم القصيدة ومحاولاتهم إضفاء تفسيرات حرفية لما تتضمنه من أخيلة ومجازات. ومما يعزز هذه العملية التوليدية أن الراوي لديه حرية أكثر في ارتجال السالفة وتأليف عناصرها أثناء الأداء، خلافا للقصيدة التي يستظهرها من الذاكرة كنص محفوظ. استكشاف هذه العمليات التوليدية وآليات التحول الأسطوري في السرد الشفهي يسهل علينا عملية فرز التاريخي من الأسطوري حتى في تلك الروايات التي تتعلق بشخصيات تاريخية معروفة لا نشك في وجودها. خذ مثلا قصيدة كنعان الطيار في معشوقته بنت ابن طواله والتي منها ركبت جوادي واركبني هجيهج، وهذا مجرد تعبير مجازي عن اختلاف حاله عن حالها فهو قصر عن إدراكها وعجز عن الاستحواذ على فؤادها، فهي لم تكثرث به ولم تبادله المشاعر. إلا أن الرواة بنوا على هذا البيت حكاية طويلة عريضة مفادها أنه حاول اختطافها فاحتالت عليه بأن أركبته جملها وركبت جواده وخلصت نفسها منه (مارك ١٩٦٣/١: ٢٠٢-٤١). ومثلها تلك القصيدة الغزلية المنسوبة لفتاة قحطانية والتي تشيد فيها بشجاعة شليويح العطاوي وتقول فيها:

الورع راعى السيف جبّه شعاني	شعو القطيع اللي خذاهن شليويح
شِفْح خذاهن من ديار قحطان	اقفى عليهن مرّذي الفطر الفيح
يبدي لها في نايفات البيان	وادلى عليها من علاوى السرايح

اقفوا عليهن يزعجون الغواني من خوف لا يرمي لهم بالمصايح
 خلتى على الضلع الفصير كواني ثلاث مرآت وانا اقوم واطيح
 تصر الروايات الشفهية على أن شليويح كان مختبأ بالقرب من الفتاة وهي تنشد
 أبياتها بحيث يسمعها وهي لا تراه. كانت الفتاة ترعى إبل أبيها وجلست بعد العصر
 تنفياً في ظل مرقبة وتنشد أبياتها. وحدث أن شليويح الذي كان يقود غزوة على
 قحطان صعد قمة المرقبة التي تستظل بها الفتاة يستطلع لقومه عله يرى أذوادا
 ينهبونها فسمع الأبيات مما حدا به إلى أن يعف عن نود الفتاة شيمة منه وإكراما
 لها. وهذا أمر غير مستحيل الحدوث لكن إمكانية حدوثه ضئيلة جدا. الأكثر احتمالا
 أن الرواة حبكوا سالفه تتواءم مع فحوى الأبيات وخرجوا لنا بحكاية جميلة تضيفي
 لمسة من الدراما الواقعية على ما تتضمنه هذه الأبيات الجميلة من صورة تخيلية لا
 تعدو أن تكون استطرادا من نوع الاستطرادات التي تحدثنا عنها في الفصل الذي
 تناولنا فيه طبيعة العلاقة بين الشعر النبطي والشعر الجاهلي. ومثل هذه الحكايات
 التي تحاك حول الشخصيات العصامية مثل شخصية شليويح هي التي تساهم في
 تضخيم سمعتهم وتنمية رصيدهم البطولي وهي مما يحرص ذووه وجماعته على
 إشاعتها وترويجها.

وهذه هي حكاية شليويح مع الفتاة كما رواها لي علي العباد سنة ١٩٧٩:

هذي بنت ابن حويل القحطانية متجوزة له رجال جازي له ومضحية باباعره. شليويح غازي
 قحطان وهو سبار ربه، هو السبر، هو سبرهم، وراقي بالضلع والضلع به له قيف حدر مثل
 الغار، بين راس الضلع وبين تحتيه، بمثناة الضلع، والبل نشير حدر الضلع بالشعيب مقلية
 والبنت هذي تغزل بتغزالتة وتغني ما دريت بشليويح. يوم انتهت قصيدته وهو يتسمع له حول
 مع جنب ثاني: سلام ياراعية الذود. ياهلا. ايه، قام يتلغوي بلغوة قحطان، هم يعرفون
 يتلغون بلغوة بعض من شان ما يدرون القحاطين ان هذولا عتبان غازينهم، علسان ما
 يتبينون. انشده عن له زاهبه، بس يبي يغفله. يوم اخذ له شوي، قال: انتي اولا يوم انتي
 تغنين غناتك بشليويح، انتي تعرفينه؟ قالت: لا والله ما اعرفه لكن عتبيي كفانا الله شره
 يقولون يهول، والا والله ما اعرفه ولا ادري وشو. قال: انا مير تراي جاي من طرقه كان
 حولك وحده من نياقك ما حلبتيها فاحلبها لي. قالت: والله ان البلب متغاره لكن انت انشا
 الله فالك بوجهك. ردت الحيران على امهاتهن يوم ابهلت هكالخلفه وهي تفك صراره وتحلبه
 له. يوم شرب الحليب خلى رغووة الحليب على شاربه، ما مسحه. ذل انهم يقولون انه هه او
 يستشكون بالبنت او كذا، هو حاسب حساب البنت، خايف عليه، مع العلم انه لو الجدا
 جماعته يعرفون انه دين ولا هوب فيد هالامور، لكن خايف من قحطان يقولون البنت فعلية من
 تركيه لانه يبي ياخذ زيدانهم هم ولا هوب مخلي الا ذود هالبنت. يبي حماية له وتصديق
 لربه، يبي ربه شهود بينه وبين الله ولا هوب ناشد عن الناس. يوم اقبل عليهم والى والله ان
 الرغووة على شاربه. قالوا: كرم شاربك يالامير. قال: وش فيه؟ قالوا: كن عليه رغووة ناقة. قال:
 ايه مير ترى الذويد الادنى هذا، هاللي بقاعة الضلع تراني اصطبحت من نياق الذود هذاك
 مير لا احد يتعرضه، جنبوه. ركبوا خيلهم الرجاجيل، الخيل ركبووه والجيش عصبوه ورا
 الخيل وظفوا الاذواد على بعضه واقفوا به. عاد احد يقول انه اسند من يمه شليويح وقال:

هيه تراني شليويح اللي تَوَّشيدتك فيه، تراني هو وذودك سلَّمهُ حليبه اللي حلبتي لي. واحد
يقول اقفي والاخبار ردوه الطروش.

وهذه الحكاية كما نقلها مارسيل كوربرسهوك من خالد ابن شليويح أحد أحفاد
شليويح (Kurpershoek 1995: 150-6)، وتذكر هذه الرواية أن اسم الشاعر هو عايشه
بنت محمد ابن عرادان الدر، وقد يكون هذا هو اسم الشاعرة فعلا لكن ذلك لا يعني
في حد ذاته صحة الأحداث كما وردت في الحكاية:

وهو يَغزِي في طريقه الثاني، المَغزَى الثاني لديار قحطان. هو يَغزِي على قحطان دايم، أكثر
مغازيه. وهو يروح ويتعدى التيس ويتعدى السرايخ، ويوم جا يم صُفِير المِضْبَه آخر ديرة
قحطان قريب الدواسر، قال: يا قوم، نوخوا جيشكم ولزموا خيلكم في الوادي هذا لا يشد
منكم احد أنا بأبدا المرقاب، صفير المضبه، يعني قاره، مثل ما تقول قاره، ضلع، قاره ولها
غيران. قال: أنتم لزموا جيشكم، نوخوا جيشكم ولزموا خيلكم ولا يشد منكم احد لان أبدا
الضلع واجيكم بالخبر. بدا بصفير المضبه ويوم بدا، وهو باديه من الغرب واعتلى علاها الى
هو يشوف البل الواجد اللي ما لها نهاية في الجو شرق من صفير المضبه. ولها هو يسمع له
صوت تُحْتَه، صوت، وهو يقرب من الصوت، ولها صوت بنت تَغْنِي، وهو يجلس قريب منها
ولها هي تمثّل أبيات من الشعر وهي جالسه في الغار في فيّة العصر وهو اعتلاها من الغرب
قالت: . . . وهو يجي يمشي لين رد السلام عليها. وهو طبعا حفظ قصيدتها، مسكها. سلام.
عليكم السلام. يا بنت وراك هنيئا؟ قالت: لي نوقات في هالابل. قال: انتي تعرفين شليويح.
قالت: ان كان ظني يصدق فانت شليويح. قال: انا شليويح وانتي الله عطاك ابلك علشان
هالقصيده، قومي انزلي لابلك واعزليها وايقي عندها، وابلك الله عطاك ايها. قالت: الله
يجعل الدنيا ما تجيني فيك اللي سمعت ذا الابيات وفكيت لي ابلي. قال: يالله، قومي، روي
اعزلي ابلك. راحت وهو جالس في محلها اللي قامت منها. راحت وعزّلت وعزّلت وعزّلت
وعزّلت ووقفت. قال: بقي لك لون؟ قالت: لا. قال: ايقي عند ابلك. وهو ينزل على قومه وقال:
يا قوم، اخذوا البل كلها اللي في الجو هذا الا البل اللي عند الحرمة لا تجونها. وهم يغيرون
وهو في مقدّمتهم وحريص علاها بنظره لا احد يجيها. لين هم خذوا البل كلها، يعاين فيها
حريص علاها لا احد يجيها، واقفوا علاها. البل عندها رعيان. الرعيان تولّفوا مع البنت
قالوا: يا بنت عطينا راحله، نبي نصيح اهلنا على ابلهم يلحقونها. اهلهم قحطان كثر
الضلعان، ما لهم نهاية، قطين على الهوه، الهوه غرب من صفير المضبه. قالت البنت: لا والله
ما آني معطيكم راحله تا تباتون معي بيتوا معي بتروحوون لاهلكم على رجلاكم، كيفكم، أنا
ما آنيب مصيحه قحطان. باتوا معها. أصبحت مُفْلِيَه ووردت الليل الثاني وعارضت ابوها.
قال: وين ابل قحطان اللي معك؟ قالت: يابوي انا شريده عزبة قحطان كلها. قال: وين راحت؟
قالت: أخذها شليويح بارحة لوله. قال: ياملعونة الحرثانيه، أو ياملعونة الوالدين، ياملعونة
الحرثان -عاد في لغتهم- ليش ما صيحتي قحطان على ابلهم؟ قالت: أنا كيف اصيح قحطان
على ابلهم وشليويح معطيني ابلي؟ ما آني مصيحه عليه، عامل معروف في. البنت عاد رددت
عنها العلوم ليا هي عايشه بنت محمد ابن عرادان الدر من الروق من قحطان.

التاريخي كإعادة إنتاج للأسطوري

التداخل بين التاريخ والأسطوري لا يتوقف عند حد تحول أحداث التاريخ إلى

روايات أسطورية وفق الآليات التي تحدثنا عنها، بل إن عدم تمييز الثقافة الشفهية بين التاريخي والأسطوري يجعل من عالم الأسطورة ذاته أنموذجاً يحتذى عالم الواقع وبموجب ذلك يتحول السرد التاريخي إلى محاكاة للسرد الأسطوري. مثلاً هناك الكثير من المشاهد التي ترد في روايات تغريبة بني هلال ورحلة الضياغم الأسطورية تتكرر في روايات الأحداث والنزاعات القبلية التي يفترض أنها أحداث تاريخية. أي أن الأعمال البطولية التي أنجزها أبطال الضياغم وبني هلال تعيد الرواية الشفهية إنتاجها بحذافيرها على يد فرسان القبيلة، لكن ليس بالضرورة إنتاجاً فعلياً بقدر ما هو إنتاج سردي. لنورد بعض الأمثلة على ذلك:

١/ لما ضرب عرار زوجته عميرة وكسر سننها أرسلت سننها المكسور لأخيها عمير لتحتة على الأخذ بثأرها من عرار، وهذا ما فعلته سلمى السعدية المداوية من الزميل التي كسر سننها ابن وتيد فأرسلته لعبكل ابن ثنيان الذي كان حينها يقيم في الأحساء وجاء من هناك للأخذ بالثأر لها من ابن وتيد، كما تقول الرواية الشفهية.

٢/ اختلف حسن ابن سرحان وأبا زيد وزياب ابن غانم من منهم يتزوج الصفيرا بنت الزناتي خليفة والتي لا تتزوج إلا بمن تريده هي حسبما جاء في البيت: قالت لهم ما تاخذ إلا بربايها لو كان جـمـال ردي العزائم وتقول الرواية الشعبية أن مليكة بنت أصفر التي تزوجت من زميل جد الزميل من سنجارة من شمر أيضاً: رَجَلَه بَعِينَه، تقول ما أخذ الرجل كود اللي انا اشوف فَرَسْتَه على الخيل ويدخل نُظْرِي.

٣/ لما اقترب بنو هلال من ديرة الملك الغضبان حاكم بلاد التركمان طلب منهم عدداً من النساء والأموال مقابل استقرارهم بأرضه وخاطبهم بلهجة شديدة فأجابه أبو زيد بهذه القصيدة:

يقول ابو زيد الهلالي سلامه ياغادي مني على كور ضامر إلى جيت للغضبان بلغ سلامي قل له لقد طلبت عشر اموالنا وطلبت بنات مكحلات نواعس ما كنت تعلم ياخسيس ان وراهن وراهن حسن أمير قيس وعامر وراهن ابو نكتا بدير ابن قايد وراهن ابو موسى ذياب ابن غانم وراهن ابو ضرغام شيخ شبابنا وانا ابو زيد الهلالي سلامه أفني أكابركم وكل رجالكم	نيران قلبي زایدات وقید تقطع فيافي برها البعيد عطه كتابي من غير نكيد وخاطبتنا بالغيض والتهديد بنات الاماره مثل ورد البید أسود قروم هلال وكل حمید حامى النساء من كل قمر عنید على متن ضامر مثل نار وقید على ظهر خضرا للغزال تصید ستين الف قوميه أو تزيد أخلي الفوارس على التراب مديد واجعل دماكم على التراب بديد
---	--

وهذا يذكرنا بموقف شويش العجرش مع الأتراك الذين تقدموا بطلب مماثل من

شمر الجريا فتصدى لهم شويش العجرش في قصة يتداولها الرواة ويلحقونها
بأبيات لردهان ابن عنقا نقول:

خذيت بالخابور مشتى ومرباع لا شفت سلاف ولا شفت مظهر
هنيكم يانايمين حدر قاع ما مركم ودي تقفاوه خاكور
متوا على شيمه وحشمه وبزاع ما من عديم يحترف ينفز الثور؟

٤/ يقول الرواة عن هجرة بني هلال إلى بلاد المغرب:

ويرسل الله عليهم القحط ثمان سنين بنجد. بنت حسن ابن سرحان يا من هذا سرت. قالت
مرة ابوه: بنتك تسري لعشير. وهو يساريه ابوه. وهي تشبط له راس طويله وتخيّل البرق:
عزك، عزك، عزك. يا والله ما هي يم العشران. قال: وش تخيلين؟ قالت: اخيل البرق. قال:
وين هو؟ قالت: ما تشوفه انت، انا يالله اشوفه، بعيد. قال: نبي نروده يابنتي.

ويتكرر هذا المشهد بحذافيره مع بنت بهيج راعي عقده ومع بنت ابن قدران شيخ
الرمال من الغفيله.

٥/ حينما قرر عامر الخفاجي أن يصحب بني هلال في رحلتهم إلى الغرب
أودعته أمه ذياب ابن غانم ليتكفل بحمايته ورعايته:

يوم نوا يمشون قامت امه، ام عامر، شويله، جابت كسرين غم، ذراعين مطبوخات قالت:
دونك يا ذياب ودونك يابا زيد كولوا حلالهن وعطون حرامهن. ابا زيد ملخ الهبره، كلاه، وطوح
العظم وذياب كلى الهبره ونقش اللحيم اللي على سنونه وحطه على العظم وعطاه اياوه.

ويتكرر هذا المشهد مع قويله بنت ساير التوم الحافي حينما ودعت أباهما بخيت
ابن ماعز العطاوي، بما في ذلك موتيفة تمييز اللحم الحلال من اللحم الحرام في
بعض الروايات. وتوديع الإبن أو القريب الذي يصطحب الغزاة مع فارس معروف
بالنخوة والشجاعة حدث يتكرر كثيرا في سوائف البدو، وقد جمعت عددا من
السوائف المماثلة مثل المرأة التي ودعت إبنا عامر الصلج.

٦/ حينما قرر الهالليون ترك نجد والهجرة إلى بلاد الغرب:

قالوا: يالربع خلوا البلية هذا، ابا زيد، يرحل. قالوا: ما يرحل وهو يخبر عليا قفوه. قالوا:
وش الحيله؟ ما نقوى نرحل الا هو معنا. قالوا: الحيله نشرط لنا لصلبي نقول ايتنا الصبح
من سد الخلا والى جيت وحولت عند ابا زيد والمجلس صاك نبي ننشدك نقول من اين انت
جاي، قل جاي من عرب العقيلي ونبي نسعلك نقول العقيلي وش قعده، هو ما يبي يجي، قولة
العقيلي قعده بنت له وجعانه وتوفيه (= توفت) ونبي ننشدك البنت وش اسمه، قل اسمه عليا،
أغديه ييس ويرحل بنا يم الربيع، يتمدى مع الربيع، هاللي ثبرنا بهالمنزل المدهر سلامة هو
وعشيقته. جاهم الصلبي من سد الخلا. قالوا هذا طريقي جا من يم عرباننا يجيب لنا العلوم.

وقد لجأ راشد ابن قدران، شيخ الرمال من سنجارة، إلى نفس الحيلة حينما
أراد أن يخدع كعيب الطبي زوجة شايع الامسح ليوهمها بأن شائعا مات ليتزوجها
هو وطلب من أحد الصلب أن يتظاهر بأنه جاءهم من العراق وأنه حضر دفن شائع.

٧/ مثلما اضطر الهالليون لما احتدم القتال بينهم وبين الزناتية لتربيط أبي زيد
تقول الرواية الشعبية أن الأسلم فعلوا نفس الشيء مع ضاري ابن طواله في حرب

الأسلم فيما بينهم على أبظه، وأقسم ضاري على النساء إن لم يطلقنه أن يقتلهن جميعا إذا انتهى القتال وفك القوم رباطه:

وتثور الكرام على الكرام. الطوالة بس خمس وعشرين. وهم يقضبون ضاري وهم يحدّونه، معهم بوارديين، فقتل. حدّوا ضاري ما يبونه يهوش. قال: يا حرّيم اطلّقنّ والله ما الأسلم محددين يما اموت، يا انفكت الهوشة يبون يطلقون، لكن متى ما اطلقونن والله ما يعلّكن الراس والا اطلّقنّ. وتجيّه مرّته وتطلقه. وياخذ السيف ويركض عليهم. وهذه الرواية الهلالية:

تطاردوا هكاليوم وتصير هكالنهار كسيرة على بني هلال. وهم يقومون لك على ابا زيد ويطرحونه ويحدّونه، يكتفونه، ذالين عليه، ما يخلونه يحارب، خافوا يذبح، مودعينه ذخيره، ان راح ابا زيد تروح الدنيا كله. يوم طالع الرجال يحاربون قال للحرّيم: يا حرّيم فكن كتافي، والله ان ما فكيتن عنّي الحديد لا قطع روسكن، بني هلال ما هم مربطين لين اموت، يا انفكت الهوشة يبون يطلقونن، والى اطلقونن والله ان ما اطلقتنن هالساعة لامحى ساسكن. فكن عنه ولوّح على فرسه وراح يحارب.

٨/ قصة اعتقال العثمانيين لشيخ العجمان راكان ابن حثلين قصة معروفة حيث حبسوه في مدينة نيش، عاصمة بلغاريا حاليا، لمدة سبع سنوات وشارك في حربهم ضد الروس في صربيا مما كان سببا في العفو عنه وإطلاق سراحه. لكن القصة التي يوردها الرواة الشعبيون عن مبارزة راكان لفارس المسقوف قصة أسطورة تتفق في كل حذافيرها مع مبارزة ذياب ابن غانم للزناتي خليفة. والقصة يجدها القارئ منشورة في ديوان ابن فردوس (د. ت.: ١٥٨-١٦٢)، أما مبارزة ذياب للزناتي وقتله له فيها نحن نوردها مختصرة غاية الاختصار:

قوم خليفة الزناتي عمّلوا حفر على الديره، صنع جرف، خنّق. ويقومون يدربون خيلهم تقمز الحفر. يا مار خيلهم صارت تقمز الحفر وبني هلال خيلهم ما يقمزته، طيبهن بالبر. ويحمى الطراد بين بني هلال هم وايا الروم، قوم الزناتي. ويدهم الزناتي، يقول يا منه صاح جفّان جفّل جميع خيلهم وتظهرهم وقام يجدهم منهم. ذياب جنّاب مع البل ويحفر له زبيه ويخلي فرسه الخضرا تطمر من فوقه غاد وجاي، غاد وجاي، يدربه تجمح مثل فرس الزناتي. ويركب ذياب ابن غانم ويجيك للميدان يبي الزناتي. الزناتي خيال، ما له ملاقي، يا صاح جفّان الخيل. يوم شاف ذياب وهو يقيف وهو يصيح، على خبره قبل. بالاول يتلاقون هم وبني هلال ويكسرونهم بني هلال لين ياصلون الحفر، إلى وصلوا الحفر ينكسن خيل الهلالات. الزناتي يوم نط الحفر وتثالث فرس ذياب، الخضرا، وتنط الحفر عطية الله. ويقومون يتطاردون تحت القصر وهو يسحب الشلفا ذياب، تبرق. قال الزناتي: كريم يابرق بغير سحب. قال ذياب: ما غير شلفا بيمين ذياب. وهو يزرقه بالشلفا الى شاكته، يا واسرته للارض، قامت تلوح من بين كتوفه مثل ذيل الجربوع. ضربته الشلفا مع العتيرا والى شارحة بغاقته.

ولا يتوقف تأثير أساطير الضياغم وبني هلال على الجانب السردي بل يتعداه إلى الإبداع الشعري، وقد سبق أن ألمحنا إلى التشابه بين الأشعار الهلالية والأشعار النبطية القديمة. ومن أوجه هذا الشبه أن ذكر الديار عند الشعراء الهلاليين مربوط بذكر الخيل والنعم والحسناوات اللاتي كان الشاعر يسامرهن

ويتلهم بمداعبتهم، وهذا موضوع تقليدي يكثر الشعراء النبطيون من طرقه. كما أن الشاعر النبطي مثل الشاعر الهلالي غالباً ما يستهل قصيدته بذكر اسمه والتعريف بنفسه، على غرار: يقول الخلاوي والخلاوي راشد. وأعتقد أن هذا التقليد بالنسبة للشعر الهلالي فرضته الطبيعة السردية للتغريبة والتي هي عبارة عن مسرحية بممثل واحد هو الراوي. وحيث أن الراوي نفسه يتقمص شخصيات الرواية جميعها ويقول الشعر على ألسنتهم، فهو مضطر للجوء إلى هذه التقديمات التي هي بمثابة إشارات وحيل سردية يلجأ لها لينبه المستمعين إلى تغير الشخصيات وتناوب الأدوار ويعرفهم بشخصية القائل.

نمر ابن عدوان نموذجاً للتحويل الأسطوري

قصة حب نمر ابن عدوان وزوجته وضحا وأشعاره فيها أصبحت واسعة الإنتشار ولها العديد من الروايات المتضاربة التي يصعب التوفيق فيما بينها. فالأشعار التي تروى منسوبة لنمر ابن عدوان في نجد وشمال الجزيرة العربية سواء بين البدو أو بين الحضرة وسواء منها المطبوع أو المخطوط أو ما يروى شفها، كلها أشعار جزلة مستقيمة المبنى والمعنى. أما ما جمعه الباحثون، العرب والأجانب، من فلسطين والأردن وبادية الشام، بعضها من رواة يفترض أنهم أحفاد نمر وأبناء عشيرته الأقربين، فهو في غاية الركاقة والغثاثة، ولا أدري كيف يمكن قبول هذه النصوص على أنها شعر، وكيف يمكن التصديق بأن نمر نفسه قال تلك الأشعار الجميلة التي يتناقلها الرواة في نجد إذا كان أهله في بادية الأردن وفلسطين لا يستطيعون رواية بيت واحد مستقيم الوزن! وهذا أمر طالما حيرني. فكل الأشعار التي تأتي من هناك والتي يفترض أنها من أشعار البدو لا يمكن القبول بها مقارنة بما تنتجها جزيرة العرب، فهي كلها مختلة الوزن والقافية ومعانيها فجة وملتبسة. هذا مع العلم بأن في الأردن وفلسطين شعر مغنى جميل جداً ومستقيم في أوزانه وقوافيه ومعانيه، مثل أغاني الفلاحين وأغاني الأعراس المنشورة هنا وهناك. كل هذه الأغاني يمكن تقطيعها على نفس التفعيلات وبنفس الطريقة التي يُقَطَّع بها الشعر العربي الفصيح والشعر النبطي السليم، بمعنى أن أوزانها لا تقوم على النبر وإنما على عدد وطريقة مزج المقاطع الطويلة والمقاطع القصيرة. فلماذا يقيمون أوزان هذه الأغاني والأشعار ولا يقيمون أوزان الشعر النبطي!

يكفي الاطلاع على الصفحات الأولى من كتاب روكس العزيمي عن نمر ابن عدوان لمعرفة مدى الاختلافات والاضطرابات التي طرأت على سيرة هذا الشيخ وأشعاره أثناء تنقلها بين مختلف البيئات اللغوية والثقافية حتى تحولت في النهاية إلى رواية أسطورية، بل خرافة لا تمت للواقع بصلة. لقد تغلغت الأسطورة في حياة نمر ابن عدوان وفي شعره بحيث أصبح من الصعب أن نحصل على معلومة واحدة

عن حياته يمكن الوثوق بها والركون إلى صحتها، هذا على الرغم من قرب عهده نسبياً وعلى الرغم من احتفاء العديد من الكتاب، عرباً وأجانب، بحياته وشعره. يقول المستكشف النمساوي أولريخ سيتزن Ulrich Seetzen أنه حينما كان في رحلة إلى البلقا سنة ١٨٠٦ زار منزل الشيخ نمر ابن عدوان على أمل أن يدون منه بعض قصائده لكن نمر لم يكن متواجداً في المنزل وقال له أهل القطين أن بإمكانه أن يسجل قصائد من ابن عمه عباس الصالح العدوان الذي قالوا إنه شاعر مجيد (Seetzen 1854-9: 327, 380). وتتفق الروايات على أن سنة وفاة نمر هي سنة ١٢٣٨هـ الموافق ١٨٢٢م عن عمر يناهز الثامنة والسبعين، كما ذكر ذلك المستشرق الإيطالي سيلاه ميرل Selah Merrill الذي قال في صفحة ٢٧٥ من كتابه شرق الأردن *East of the Jordan* الذي نشره سنة ١٨٨١ أنه زار القبر سنة ١٨٧٦. كما دون شاهد القبر المستشرق الألماني هاينريخ فراونبرغر Heinrich Frauenberger (Spoer 1923: 188-9)، ويقول سبور H. H. Spoer إنه في حوالي سنة ١٩٠٥ زار القبر ورأى آثار دم القرابين التي كانت تذبح عليه. كما أشار الأنثروبولوجي الأمريكي أندرو شريوك Andrew Shryock في كتاب له عن الأردن صدر عام ١٩٩٧ إلى نمر وإلى قبيلة العدوان. وتختلف الروايات حول اسم المكان الذي فيه قبره هل هو "ياجوز" أم "عين العجوز". ويقولون إن شاهد قبره هو وسم قبيلته وثلاثة أبيات من الشعر تقول:

وتنقلك المنايا من ديارك ويبعدك الدهر دار بدارك
ودود القبر يرعى بيعيونك وعين الناس ترعى بيديارك
وما تقدر ترد الدود عنها ولا تحرز تصامي عن ديارك

وأول من نشر قصائد لنمر ابن عدوان هو أوغست والين الذي أورد له قصيدتين ضمن قصائد أخرى جمعها من منطقة الجوف عام ١٨٤٥ ونشرها خلال الفترة ١٨٥١-١٨٥٢ في العدد الخامس والسادس من مجلة الجمعية الألمانية للاستشراق *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gessellschaft*. يذكر والين أن وصوله إلى الجوف كان بعد وفاة نمر بسنوات قليلة وأنه أخذ القصيدتين اللتين نشرهما له من شخص من أهالي الجوف يسمى سلمان قال إنه رافق نمر وتعلمذ عليه في نظم الشعر. وفي سنة ١٨٦٠ جمع قنصل بروسيا (ألمانيا الشرقية) في دمشق يوهان جوتفريد فيتشتاين Johann Gottfried Wetzstein بعض الأشعار والمخطوطات الشعرية من مضارب البادية السورية من ضمنها نتف مما يقال أنه شعر نمر (صويان ٢٠٠١: ٢٢). وبعد ذلك نشر سبور أربع مقالات متتالية عن نمر وشعره ساعده في إثنيتين منها إلياس نصرالله حداد. وفي سنة ١٩٩١ أصدر الباحث الأردني روكس بن زائد العزيزي كتابه عن نمر ابن عدوان. هذا عدا الروايات الشفهية غير المدونة والتي يتداولها الرواة الشعبيون عن نمر ابن عدوان في نجد وشمال الجزيرة العربية، وكذلك القصائد المطبوعة في مجاميع الشعر النبطي

المنشورة في المملكة العربية السعودية ودول الخليج (صويان ٢٠٠١: ٥٦٧-٩). يذكر سبور أن نمر له من الإخوان صالح أكبر منه وكايد أصغر منه. وولدت له وضحا ولدا واحدا هو عقاب، وله من زوجات أخريات إبنة البكر فارس وله كذلك مسلط وسلطان وبنت اسمها ساره. وفارس يسمى أيضا فاضل وله من الولد قبلان الذي له من الولد فهد أبو فواز وفواز له من الولد صالح الذي كان ما زال على قيد الحياة سنة ١٩٠٦ وكان سنة متقدما آنذاك. ومن شيوخ العدوان في وقت نمر عباس الصالح وأخيه حمود الصالح الذي تولى الشيخة بعده إبنة ذياب الحمود (Spoer 1923; Shryock 1997: 252-3). ومن المعلومات التي ذكرها سبور عن نمر قوله إنه كان معاصرا للشيخ مطلق السلطان الخريشا من شيوخ بني صخر الذين تغلبوا على العدوان وأزاحوهم عن ديارهم. لكن الروايات المتداولة في شمال الجزيرة تقول إن نمر كان معاصرا لسلطان الخريشا، وليس مطلق. يقول الراوية خفيج ابن بدهان:

اول متلاقين نمر هو وسلطان الخريشا، يقول عاد نمر ابن عدوان:

الله يجيبك لي من غاد لي هون الله يحطك بالنظر من تلاتي
يحرم عليه شرب بن وجليون ان كان ما مسّت ضميرك هواتي
رد عليه سليمان الخريشا:

يانمر ابن عدوان يافارس العين هوشك بعينك والرمك صافنات
وراك ما تركب على سبّ الخيل يا جا نهار الكون تسوي سواتي
يعني انك بواردي بس ولا تخوض السماره. بعدين تلابسوا والله يجيب بارود نمر ابن عدوان
بيد سلمان وخذه ياسلمان. يوم جا ثاني سنة وهم يتلابسون بعد نوبه وهو يخمشه نمر منه،
يسترجه. ويقول عاد فيها:

يامرحبا يابندقي عقب غربه ترحيبة المّحل بغير المزون
كم راس شيخ باللاقا عفر به تلقى مضاربي به بحد المتون
وليا تلاقى سرية هي وسر به ما عاش من شافن مذانب عيوني
بعد حلف انه كود يذبح سلمان. وادري ام سلمان وهي تجيه مرة من المرات وهي تلوذ على
نمر وهي تقع عليه، على راسه، وهي تحبه. قال: وش جابك يام سلمان؟ قالت: والله جابن انت
حلفت انك كود تقول الا يمسك من ضميري هواتي على ولدي وذالة انك تذبحه. قال: انطيتك
ياخالتي، انطيتك اياوه، ولكن الى ما تلاقينا لا يصير مع الشنق اللي انا من تلاته، يصير مع
شنق وانا مع شنق.

الروايات الشفهية، شعرا ونثرا، التي جمعتها من رواة البادية في نجد وكذلك المنشورة في مجموعات الشعر النبطي مثل مجموعة منديل الفهيد (١٩٨٣: ٧٤-٩؛ ١٩٩٠: ٤٨-٥٠؛ ١٩٩٠: ٣٠؛ ١٩٩٥: ١٠٣) تختلف كليا عن الروايات التي جاءت من بادية الشام. ففي القصيدة التي نشرها والين ومطلعتها:

ياحمود واركب يم هاك القبيلة قل له ربيع بلادنا مثل ما كان
يقول الراوية سلمان الذي أملاها على والين أن نمر وجهها لابنه حمود علما بأن المعلومات التي أوردناها أعلاه عن نمر لا تذكر له ولدا بهذا الاسم. أما منديل الفهيد

فيذكر أن حمود هو فداوي عند نمر (فهيد ١٩٩٠ : ٤٨-٩)، على حين يشير سبور إلى أن هناك ابن عم لنمر نازعه الإمارة وهو حمود الصالح المذكور أعلاه (Spoer 1923: 178). ويورد أندرو شريوك Andrew Shryock تفاصيل أكثر عن حمود الصالح هذا وإمارته وصلته بنمر (3-252: 1997). ويرد اسم حمود في حكاية أخرى تروى عن نمر لكن حمود في هذه الحكاية اسمه حمود العرفجي من أهالي مدينة عنيزة. تقول الحكاية كما رويتها عن خضير الربوض:

حمود العرفجي من اهل عنيزة ذبح ابن عمه وجلى عند نمر وجاور نمر ثمان سنين. وركب نمر يم عنيزة وساق المدى واصلح قاله حمود العرفجي مع جماعته وعقب ذلك نكس حمود يم ديرته. يوم ان حمود سمع بمصيبة نمر بوضحا جا يعزیه من عرض اللي يعزونه وخذى عنده وقت. يقول يا منه شافه تقل بيبي ينام ثار حمود وانجضع بيبي كود نمر ينام. يقول له: اشوفك البارحة ما نمت، وش علمك؟ انا قمت عنك ابيك تنام. قال: ايه ما نمت. الى حلم بوضحا يفوع. عاد يقول يركي على حمود العرفجي:

البارحة فزيت من غرقه النوم
واصبحت مذهبول من العقل معدوم
الله نشد يا حمود عن معرفة يوم
ياحمود يظهر لك صديق من القوم
جاني حبيبي واخطفى عقب ما جان
ما لي حذى وضحا خليل وخلان
وحنا ثمان سنين يا حمود جيران
ويظهر من الربع المواليين عدوان

لكن المعروف بين الرواة أن قائل البيتين الأخيرين من هذه القصيدة هو مفضي الأحمدي الحربي حينما جاور العليان من عبده من شمر وقال بعد فراقهم قصيدة يسندها على ابنه حمود منها البيتين الأخيرين. ولكن لورود اسم حمود في القصيدة نجد بعض الرواة يخطؤون فينسبوننها لنمر. ثم إنه لا وجود لشخص اسمه حمود العرفجي من أهالي عنيزة ولعل الرواة وهموا وخالطوا بينه وبين محمد العرفج من أهالي بريدة الذي تولى إمارة الجوف في عهد الإمام تركي بن عبد الله آل سعود. وهناك قصيدة أخرى موجهة لشخص اسمه حمود ينسبها الرواة لنمر ابن عدوان ضمن سالفه سجلتها من رضا ابن طارف الشمري تقول:

نمر تشاكل مع جماعته وانتزح عنهم وقال يتوجد عليهم يوم ابلى عنهم:

ياونتي ونة خلوج تحني
ياحمود قل لحمود وش جاه مني
ياحيف ما وادعتهم غيظ مني
من عقب ما نجري ببسيتي يدين
غدى ولدها باختلاف الظعون
ربع تحاكوا بي وعنكم نحوني
الا وهم يا حيف ما وادعوني
مئوئس واوئس اللي يجوني
اليوم انا ادور لراسي زبون
من عقب ما انا زين من هو زبني

قال هالقصيده وجماعته لابدين له بيون يذبحونه يوم عرفوا مكانه. تراهم هم من اول يتبعونه بيون يذبحونه. يوم سمعوه يقصد فهاوا لين خلص. ويحر الي مير يوم ثاروا عليه. قالوا: وش وازاك على هالقصيده؟ قال: وازان بعدكم. قالوا: احلف انك ما تعلم اننا نسمعك. قال: والله لو احسب انكم قريب ما قعدت بهذا، كان هجيت عنكم ذله. قالوا: أجل لا بالله قالتك ترانا مسقطينه وسامحين وارجع لجماعتك.

وهذه الحكاية تتقاطع تفاصيلها ونهايتها مع حكاية أخرى تروى بروايات متعددة

وتنسب مرة لدغيم ابن هذال ومرة لمشعان ابن هذال، تقول أحد روايات الحكاية كما سجلتها من صويلح ابن ديبان ابن صالح من أهالي جبه:

مات ابوهم والى مير دغيم اخوة له اكبر منه كلهم وبزعمهم انهم اطيب منه، وهو صار حظيظ فلكن ما من فعلٍ مثل هذولاك. يوم مات ابوهم واركب يادغيم يم محمود راعي بغداد، قال: والله ابوي مات وانا ابي امارة الهذال. واكتب له ورقة وانطه اياوه. جا يم اخوته قال: ومّرّن محمود. قالوا: ما يصير حنا اطيب منك. تشاوروا قالوا نبي نركب لمحمود. واركبوا لمحمود. قال: والله جانن دغيم وومرت دغيم هو القرن الواقف وانتم لا جيتونن، وما زوله حي هو اميركم. قالوا: وشي حياته؟ طلق نحطه براسه. قال: يا ذبحته ما تومر به الا انتم. عندهم واحد رفيق لدغيم وركب عليه ومس عليه وسرى بلبه وجاوه على الصيهد، قال: والله الربع تواصلوا على ذبحك فلكن كان لك مزبن انحش. وعلق عليهم العشا وثلاث ليال يهزهن مقبلهن القبلة ليا ما طب على الحزول بين لوقة وبين الروض. وليا هكالفوضة العشا وهو ينزل به ويبنى البيت. هذولاك يوم جوا قالوا: وين الشيخ؟ قالوا: الشيخ له ثالث ليلة أمسى ولا اصبح استقبل من هانا. قالوا: بس طلع ونجيبه انشا الله هالحين نذبحه ونجيب الحلال والعبيد. وهم يطلبونه ويوم جوا ليا على نزلتهم بالفوضة. هم تبرزوا عملوا عشايم وكالوا بواريدهم، قال: شف انت حطه بالعبد وانا اذبح دغيم فلكن لا تتور الا انا متور اول. واحد صار باوزار القش من قفو وواحد صار بالرفه. يقول وهو لك يراعي له ليا مير فارش له له قطيفة العبد ومرتكي على الشداد ويعشي الرباه، يعشيه بي يتكلم. قال وكاد بي يتكلم مير ابشوف وشو كلامه اللي هو بيبي يقول. قال:

بالله بالمعبود ياخير ماجود	تفزع لعبد بالخفيه شكى له
تفزع لقلب به دواكيك ولهود	ومن الرفاقه ضيق الهم باله
من الربعة اللي طاوعوا شور محمود	ما ادري بلاهم بغض والا جهاله
والا بلاهم هفوية الحظ وحسود	يا صار ما احد خاسر من حلاله
المرجلة حبله طويل وممدود	شوف العيون ولا تعوز الدلاله
واللي قصر حبله فلا هوب مزيود	طرق المراجل ما عليهم كفاله
يلعنك يا صبي نشا ما ادرك الجود	يموت ما هام المراجل ببساله
هذاك لا يبكي ولا هوب مفقود	ودك مع الخفرات يلبس دلاله
والله دين الحق معبود مشهود	فلا ادور الا عزكم والجلاله
والله ما لي من هوى النفس مقصود	الا معزتكم على كل حاله

وهم يفوعون واللي يحب راسه واللي يحب رجليه. والله ما دريت بنا؟ قال والله اني ما علمت بكم. قالوا انت ابونا وملعون يلعن محمود. وارجعوا به.

وقد سبق لنا القول أن من ضمن مؤشرات انزلاق النص نحو السرد الأسطوري هو أن يتضمن إشارة إلى تربص الطالب بالمطلوب ثم تصنفته لأبيات يبوح بها المطلوب يعبر فيها عن خوفه من الطالب ويعلن براءته من التهمة التي يطلبه بها دون أن يشعر بوجوده مختبئاً قريبا منه، كما في النصين السابقين، الأول منهما عن نمر ابن عدوان والثاني عن دغيم ابن هذال. وتتعدد الروايات التي تقحم نمر في مثل هذا الموقف وتتفق كلها في توظيف هذه الجزئية لكنها تختلف في التفاصيل الأخرى مثل شخصية الطالب وملابس الطلب والتهمة. هذه أحد الروايات التي سجلتها من

طليحان ابن مخلف العميم. لاحظ في هذه الرواية أن حمود، الشخصية التي تتكرر كثيرا في الحكايات التي تروى عن نمر ابن عدوان، يتحول إلى حمودين اثنين يشيان به عند جاره، كما تتكرر جزئية اتهام نمر بقتل أحد أفراد قبيلة بني صخر:

تقاصروا عواد ابن فايز ونمر ابن عدوان سبع سنين. ويقرا الخطوط عواد ويعديهن على نمر، هم جيران. واقر هكالخط ياعواد ونمر لاهس على انه يبي يعطيه يقراوه عقبه واثره ما عطاوه اياوه، مد يده وخطه بهذا عواد، كماوه عنهُ. واخانة هالخط -يقوله نمر- عواد يشرفن بالعادة على الخطوط وهالخط هذا والله انه نجس، قصره عني، حطه وراوه، وشوا بالربع مضمون هالخط! والله ويحس. قال: عقاب -عقاب ولده- خلنا نرحل ياولدي. قال: انت وش علمك؟ قال: عواد جاوه له خط وقراوه وقصره عني وخطه وراوه وهي ما هي عاده والخط هذا وكاد انه بنا، انا اعرفه. قال: وشو؟ قال: الحمودين؛ حمود وحمود يقولون تروه نمر اللي ذبح اخوك ياعواد بالطراد اللي هالكحين. قال: يايبه الله يهديك. قال: بس، علمتلك. يقول وهم لك يرحلون. يوم رحلوا وخذوا يقول وهو لك قال: ياجماعه هذا الخط اللي انا كنيته عن نمر، يقول هو اللي ذابح اخوي، واليوم لو هو مقيم على قصره والله ما يزوره زاير لو هو ذابح ابوي باثر اخوي، واليوم يوم انه نهج انا والله ابدور اخوي عنده. يا نمر صياد، يصيد الصيد، وعقاب ولده صقار. قال: شف، ولدي ياعقاب لا نصلي الصفرة ولا نمشي الا جميع، لو تشوف الصيد يمشي عند خشمك كود نصلي الصفرة جميع. قال: ما يخالف. يقول جوك الفايز عداة عليه تسعه، على نمر. قال عواد: شوفوا انتم بالفايز، انا ما انا ذال من نمر، ولا من ولده، لكن عاد السياحة عن الغرق، لكن انتم لا تقولون شين لين اعمل اللي انا ابي. يوم جوا يا بس الولد، هو ما هوب به نمر. وهو الموعد اننا ما نصلي الصفرة الا جميع. ابوي وين هو! ابوي وين هو! هم العداة بالرواق يتنون نمر يحضر. يا مير تتحنج نمر يا هذا هو جاي. يقول والى معه له ظيين. قال: وين انت خرعتن؟ يقوله الولد. قال: ابجي بالصفرة مير نطيت لي رجم وطالعت ديرة عواد -هم بالرواق يسمعون- وبس اراعيه ولا والله من الصبح وانا ابكي، حسبنا الله على اللي كان السبب. قال: تبي تعشى؟ قال: ما ابي العشا، وارمة كبدي، لي سبع سنين وانا عند عواد ويوم نهجت منه اللي لا سمعت لا كلمه ولا علمه ولا شي. ويستدني الربابه نمر ويدلي يعوطه:

قضى النقا من عند بيت الشعر راح
لى يابعد شفاح لفاح سرداح
وحياة منشى الغيم خلاق الارواح
يقول وهو يهمزهم عواد وهو يقفي، قال: الحقه الحقه، هالحين هاللي حلف وهو ما هو دارى بنا، انا كود اسعله. يقولون وهم يتنحون ويهون عليه. يالله حيه، يالله حيه. ياهلا بهالحس، عواد! قال: تراك تهمني يا نمر، جينا عداة عليك، يقول انت اللي ذابح اخوي، ان عطيتن معايبير الرجال اعتقتك، احلف لي ان ما هو بيطنك، الليلة ما قسم الله لنا قضان بك. قال: والله اني ما ادري اخوك هو منيته من السما والا من الوطا، اني لا انا ولا خمستي اني ما ادري وين اخوك. قال: قضينا، يالله يالله اطبخ لنا هالظبا زاد نتنقذ. وينكسون لاهلهم.

وهذه رواية أخرى رواها لي خفيج ابن بدهان يفترض أنها تتناول نفس الحدث،

لكن لاحظ الاختلاف الواضح بين الروایتين:

نمر ذبح واحد من العدوان، منهم، ورحل، جلى عنهم، ونزل على عواد ابن فايز من بني صخر. وابطى هو واياوه، ما يعدون جميع. اثارى ناس متلاقين اول لقوه قالوا ان اخو عواد

مذبوح واللي ذبحه نمر ابن عدوان هاللي ما يمشي الا هو واياوه جميع هالحين. اثارى عواد تنكّر من هالسالفه. ابن عدوان استحس ان قصيره هذا انه يعني اطاع به الحكي، اشتك. وعلم الحريم سر خفيه، انت يانمر، قال: لا يجي الصبح ولكن جميع حاجة عندهم، ترانا رحيل الصبح. يوم رحلوا وهو يركب فرسه ويمر على عواد يوادعه. واوقف قال: وش هاللي رحلك يانمر؟ وش اعجلك؟ قال: اشتهينا الرحيل ونسلم عليك واقبل مني هالكلمتين هذولي:

بيت النداء عن كل بيت الشعراء
ياكود كنز عند عواد حاويه
لى يابعد شفاف لباح نباح
ما يوم اللي ما قربه يشانیه
وحياة رب البيت خلاق الارواح
ياخوك ما هو عند نمر حراويه
يوم راعوا العدوان اللي هو جالي عنهم دربلوا عليه يا مير هذا مظهره، يعرفون مظهره،
يوم جاهم بشونة العدواني هذي غرب من اريد هنا. قالوا نمر ما جاكم وسط هالنهار
بهالقاله، هم بالقيظ، ووقع عليكم الا حاديه شي جايه، الا زعل جايه. مير ثوروا واللي هافي
ببطنه تحت الفراش، له، يوم جا ونزل علينا. يقولونه ربه، جماعته. وهي تنطحه الرجال: يالله
حيه، يالله حيه. ويحيون به ويحولونه عن الفرس وينزلون هله ويبنون البيت وقالوا انت اميرنا
والرب الله واللي ببطنك كله تحت الفراش تحتك يوم جيتنا. واقبلي يالعين الدوا وخلصوا.

وهذه رواية ثالثة أفادني بها خضير الربوض تختلف عن الروايتين السابقتين وفيها تظهر وضحا على مسرح الأحداث ليتزوج بها نمر. وزواج نمر في هذه الرواية يختلف عن الرواية التي قدمها روكس العريزي في كتابه والتي هي أقرب إلى النسج الخرافي:

ابو نمر وقعدان القاضي من بني صخر اخوة سره ويقول له ياعمي، نمر يقول لقعدان ياعمي. ويغزى باهل البلقا واهل الشمال على كل ناحيه ويقول ياعمي تراك وكيل على الزرايع والفلايح تاخذ حقنا وتعطيهم حقهم. قاموا الفلايح يمشون بامر قعدان. يوم انه خذى له كم من سنه جوه هل السو قالوا: انت هالحين لو تموت والا تهفي صارت البلقا لابن قعدان. وايت الفلايح قال: من هو عمكم يا هالفلايح، من هي له هالفلاح؟ قالوا: لقعدان. هو أول كذ ذبح ست ارقاب جميع وساقهن عنه عمه قعدان. عقب ذلك نكس على عمه وذبحه. وانحاش يم جديع ابن قبلان، الملحم شيوخ المصاليخ، عنزة، يم سوريا. وجلى عندهم. قالوا ابشر لك برفاقه اطيب من رفاقك وتراك انت شيخنا. وقام يغزى بهم وكل من تبعه وخذ والا ذبح. وتمقشروا به الناس وتمقشروا بنفسه وخذى عند جديع سبع سنين. بعدين جا يم جماعة قعدان يبني يقع عليهم على حسناهم وسايتهم. وهو يترجى من فلان وفلان من ربه اللي يحكون له ويسنعون قائله ولا صملوا. الى جاوه الطريقي منهم يقول ما عينت فلان وفلان ما حكى بقالتي يقول ما سمعت شي. هو جا يم بيسان ضلع طويل يا مار هذي ظعاين العربان رحيل. وهو ينط راس بيسان واقعد به ويشوف العرب بينون بيوتهم، يا مير هو يعرف العرب ويعرف بيوتهم، هذالك بيت الفلان وهذيك خيل الفلان وذيك اباعر الفلان. يوم جا نصف الليل بالشتا ذبحه البرد وطلعت النيران وهو يجي بيت القعدان يوم جاوه والى مجمرة النار وخذ الدلة وعمر وتقهو. يوم شعنت النار يا مير السبيل على جبهته يا مار راع الدلال اثاره واعى، قال: نمر؟ قال: ما شفت غيره. قال: وش جابك؟ قال: جاي ابيك تذبحن. قال: الا غير هذي؟ قال: هذي البارود دوك اياه واذبحن وريحن من تالي حياتي. وعض اصباعه مستسلم. ثار عمرو، كبير البيت، ومشى على اخوته واحد واحد، يقول: طلبتك! وذاك يقول: انطيتك، وش تبي؟ يقول له: رح سلم على نمر. والى ما جا وضحا، قال: طلبتك! قالت: عطيتك. قال: ابجوزك ولد عمك نمر.

قالت: وين هو؟ قال: هو هذا على النار. شبوا النار وطقوا نجر الما، نجر الما ما يطق كود لذيره. ومن جاهم قال: ابشر بنمر وان سالفته زانت. قال: ابشر بالبشاره والعانية لنمر. ما جا من باكر الظهر الا اللي معقول عندهم خمس وتسعين وضحا من البل بشاير والعانية كل بيت يوخذ منه شقه بطوله وقصره وما غابت شمس هكاليوم الا هم بانين بيت نمر وادخلوا عليه وضحا. يوم اصبح والاه بكيفة ما مثله.

رواية خضير تقول إن أبو وضحا قعدان القاضي من بني صخر، وهذا يتفق مع رواية أبو هليل الذي يقول:

وضحا وعجائب ابوهن قعدان. نمر اخذ وضحا شابه باول عمره وعجائب نُعسيه، انتصف عمره عند هله ولا فيه شيخ ما خطبه وعييه لما شافت فعل سليمان الخريشا عشقته وخذته. وضحا انجبت من نمر وعاشت معه اربعطش عام، هو ذاكرهن بعرض قصيدة له يوم يقول: أخذت انا واياه سبعة عواما مع مثلهن في كيفية ما لها لون لكن سبور يقول إن وضحا هي بنت جديع ابن هذال من شيوخ بني صخر (Spoer 1923: 179). ويبدو أن الرواة الذين استقى منهم سبور هذه المعلومة خلطوا بين جديع ابن هذال من مشايخ عنزة والذي لا علاقة له بنمر وبين جديع ابن قبلان من اللحم من عنزة الذي يقول الرواة إن نمر وجه له بعض قصائد الشكوى بعد وفاة وضحا. يقول هؤلاء الرواة أن نمر بعد وفاة وضحا من محبته لها قرر ألا يتزوج أي امرأة أخرى إلا إذا كان اسمها وضحا، وتزوج أربعين فتاة تدعى وضحا لكنه لم يجد مثيلا لزوجته المتوفاة. يقول أبو هليل:

وضحا يوم توفاه غريم الموت انسهج وضاق صدره. كل مرقب ياخذ يمه مشوار يما يجي الليل وهو مثل العقاب براس والمرقب يقصد ويبكي، يتذكر طبايعه وزين حياتة هو واياه. وما ذُكر له من بنت اسمه وضحا نحره وخطبه لما كمل اربعين وضحا، أخذهن وخلصهن، ما لقي مثل وضحا. ويعيب عليه ولده عقاب. قال: يا ببي انت من موة امي وانت بحزن وضيقة صدر وحننا يا عيالاه نسيناه وانت عجزت تنساه الله يدفع البلا، وانا متهول ما ادري وش مولك مع امي يا صار امي عايبه، به عيب انا اخبره، ما ادري انت شايفه او لا. قال: وشو العيب؟ قال: العيب ظهره عايب، ظهره وانا وغد هكالسنين ازحف واطهر مقابل من تحت ظهره وهي منتقحة. قال: آه، هذا بلا ابوك ياعقاب، يا ولدي انا اخذت اربعين وضحا أدور بهن وحدة عايب ظهره مثل امك ما لقيت، وخليتهن كلهن، مير انت خبل تحسب ان هذا عيب، ما انت داري انه زود حلا.

بعد وفاة وضحا صار نمر يتلمس العزاء في الأشعار ويبحث عن من يبيته أحزانه، ومن ضمن من اشتكى لهم جديع ابن قبلان الذي تقول أحد الروايات التي أسلفناها أنه التجأ إليه بعد أن قتل قعدان القاضي. يقول راضي ابن غريب:

نمر ابن عدوان ماتت له وضحا زوجته، ويرى نمر بنفسه انه ما فاجت الدنيا بشر على سطح الارض مثل ما فاجته. الناس شايفين اكبر من ذلك ولكن المذكوره قال كل عين تبكي شقاه. نمر على قدر مصيبتة من ناحية زوجته كل ما يذكر له شاعر، شيخ قبيلة شاعر يرسل له قصيده ينخاوه على مصيبتة ويعبر له عن نفسه وعن حزنه على وضحا. يرد عليه شيخ هالقبيلة القصاد، يرد على نمر ابن عدوان كتعزيه من هالشي هذا. ضمن من قصد به انت

يانمر ابن عدوان قصد بجديع وارسل له جديع مرد ولمس عقله. هجع نمر ابن عدوان يمكن له اسبوع اسبوعين ترك الشعار كله انت يانمر ابن عدوان وحمد على جديع، قام يسند عليه، كل ما يقصد يعنز على جديع. قصد له قصيده وارسل به له مرسال لجديع. يوم ان مندوب ابن عدوان وصل طوارف عربان جديع واستخبر عن جديع قالوا جديع عسى ما حالك حاله أكانت عليه له قوم ومذبوحين عياله اربعة واخوه الخامس واخذوا الحلال والحله ويدوج بظهر الحصان كل ليلة عند له بيت عنزي معشي جديع ومعلق على الحصان. بغى يرجع انت يامندوب ابن عدوان لأنه ما تنجاب هالسافة هالقصيد هذي لجديع وهو بهالصفة هذي. برق قال ابن عدوان ما هو بحال جديع ولا مصيبته، بحال نفسه وانا ان نكست على ابن عدوان ذبحن لكن ما على الرسول الا البلاغ. وبين جديع؟ قالوا عند هكالبيت هذاك. نوخ على البيت اللي به جديع. بعد العشا، قال: يا جديع والله انا مرسال لعميلك ابن عدوان. وجب القصيده. قال: انت سراي والا مصبح؟ قال: لا بالله مصبح ياطويل العمر. قال: الى اصبحنا يكون خير. أصبحوا على خير. مندوب ابن عدوان شد على مطيته وصوت له جديع، قال: تعال يارجال ابن عدوان، يا جيت نمر ابن عدوان سلم لي عليه وسلمه هالقصيده.

لم تكن مصيبة جديع أهون من مصيبة نمر^(١)، لكنه لشدة تعاطفه مع نمر قرر أن يزوجه بنته جوزاء بعد أن طلب منها أن تغير اسمها لتصبح وضحا علها تعزیه عن وضحا المتوفاة. يقول رضا ابن طارف الشمري:

اتفق جديع ابن قبلان مع نمر ابن عدوان انه يزوجه بنته وضحا. قيل انه ما ياخذ الا اللي اسمه وضحا، يبي يعني ما يصوت بالبيت الا باسم وضحا من زود معزة وضحا عنده. ملتوي لسانه على وضحا. قال: اسمه وضحا؟ قال: آه. قال: لا بالله مقبوله. قال جديع لبنته: تريني يابنتي او هبتك نمر ابن عدوان وسميتك وضحا. قالت: ليش تسميني وضحا وتقلب اسمي، انا ما اتحمل اني اجيب بوضحا لاجل اني الاسم اللي ما هو اسمي يتعبن. قال: والله يابنتي هو يشكي لي وعشير لي وقام يشكي لي واحرجن يعني بالشكوى ولا يقبل الا باسم وضحا وقلت بنتي اسمه وضحا والمجازاة بالدنيا ما هو بالآخرة. قالت: ترى ما اتحمل الا شهر واحد اجيب بوضحا والا عقبه ما اجيب الا باسمي. قال: يابنتي ربما انك ما تاخذين شهر، وش عليك. هو ياخذ حريم ولا يبطن عنده، اختل عقله. خذاه. يوم انه خذاه: يا وضحا، يا وضحا. قيل انه قعدت عنده تقرب شهرين، خمسين ليلة، كذا، وهي تجيب بوضحا. بنت امير وطبعه زين وهي جميله وتقل يعني جاز له طبعه. عقب ذلك يوم ناداه بوضحا والى مير ملقيته علايه ولا ردت عليه. ليه ما تردين علي؟ عسى ما انتيب زعلانة علينا يامعازيك؟ قالت: لا، حشا لله يابو عقاب لكن انت تدعيني باسم ما هو اسمي. قال: ليه، ما اسمك وضحا؟ قالت: خير، ما اسمي وضحا. قال: وش اسمك عاد؟ قالت: اسمي جوزاء. قال: الاسباب اللي خلقتك تسمين بوضحا؟ قالت: ابوي نخاني نخوى وقال انا قلت لنمر بنتي اسمه وضحا وقال

(١) هذا التباهي بعظم المصيبة بين نمر ابن عدوان وجديع ابن قبلان يذكرنا بما حدث للخنساء وهند بنت عتبة: روى بعضهم أن الخنساء حضرت الموسم في عكاظ، فكانت تسوم هودجها في الموسم وتعاظم العرب بمصيبتها بأبيها وأخويها، وتقول: أنا أعظم العرب مصيبة. فعرفت العرب لها ذلك إلى أن كانت وقعة بدر وقتل عتبة وشيبة ابنا ربيعة والوليد بن عتبة. فأقبلت هند بنت عتبة ترثيهم وبلغها ذلك فقالت: أنا أعظم العرب مصيبة. وأمرت بمحملها أن يقرن بمحمل الخنساء بسوق عكاظ. فقالت لها الخنساء: من أنت ياأخية؟ فقالت: أنا هند بنت عتبة أعظم العرب مصيبة، وقد بلغني أنك تعاظمين العرب بمصيبتك فبم تعاظمينهم أنت؟ قالت: بأبي عمرو بن الشريد وأخوي صخر ومعاوية، فبم أنت تعاظمينهم؟ قالت: بأبي عتبة وعمي شيبة بن ربيعة وأخي الوليد.

مقبوله جوزن ياه ونمر صاحب معروف عليّ واخو دنيا، وقلت انا ما اتحمل الا شهر، هالحين طوِّت تقريب شهرين، الاتفاقية اللي بيني وبين ابوي تعدّيته وهالحين زود مَني، وتعبت، وهالحين انا اعلمك باسمي الحقيقي. قال: ما قصرّتي انتي وابوك وبامان الله روعي لابوك. وادفعه على جملة وروحي لابوه.

وبينما يقول روكس العزيزي أن وضحا ماتت بسبب إصابتها بمرض الكوليرا المعدي (١٩٩١: ١٢٦) تقول الروايات النجدية إن نمر هو الذي قتلها بطريق الخطأ بطلقة من باروده، المسماة مغيضة، وهذا مما ضاعف من مصيبته ومن حزنه عليها (فهيد ١٩٨٢: ٧٥) ومما عمق البعد التراجيدي في الحكاية وطبعها بالطابع المأساوي بما ينسجم مع مزاج ثقافة الصحراء المليئة بالمآسي والأحزان. سبب قتل نمر لوضحا أنه كان قد طلب منها أن تحرص ليليا على أن تقيّد الفرس بحديدها قبل أن تهجع للنوم حتى لا يأتي حائف بالليل فيسرقها. وذات ليلة نسيت وضحا أن تقيّد الفرس وخطر ذلك على بالها وهي بجانب نمر في الفراش والذي كان يغط في نوم عميق. ومن فرط حبها له وتأدبها معه انسلت وهي عارية ولم تردّ ثيابها حتى لا توقظه حركتها وذهبت لتقيّد الفرس. لكن نمر استيقظ ورأى وضحا بجانب الفرس ولشدة بياض بشرتها بدت له وكأنها رجل يلبس ثوبا أبيض وظنّها سارقا يعالج حديد الفرس. وكانت بندقيته بجانبه فالتقطها وصوبها نحوها وأطلق منها رصاصة أودت بحياتها في الحال. ومن موتيفة التآدب هذه توالدت موتيفات أخرى على نفس النمط يورد بعضها منها روكس العزيزي في كتابه (١٩٩١: ١٢٨)، بما فيها ما ذكره والن عن وضحا أنها من الأدب بحيث أنها حينما تنصرف من عنده تمشي إلى الورا ولا تدير ظهرها إليه حتى تتعداه وتتعد عنه إجلالا له. قارن مقتل نمر لوضحا كما يرد في الرواية النجدية بهذه الرواية (النجدية أيضا) لمقتل عرار لزوجته في أسطورة الضياغم، كما أخذتها عن الراوية فرتاج الذنيب:

عرار يوم زف السيل هله وغرّقوا كلهم جاك يم عمير، وقع عليه، قال عمير: هَفّوا؟ قال: هفّوا. قال: ابشر بالخلف. وابن له بيت وعطه اخته، جوزة اخته خَلْفَ لَهْلَه. أنت ياعمير جوز عرار اخته وبني له بيت. يقول يوم جا بعض الليالي، الليل ظلما، وأثره نامت ما بيّشت الماخوذ الحصان، ما صكت به البيشه. هي هسّت ونسيت وانجضعت. نيمة مصلوخة معه وهي تظفن انه ما حددته. وهي تنسل مصلوخته ذالّة انه ياعي، وهي تنسل وهي تنحر الحصان وهي تصك البيشه. يا مار يوم اقرشت حدى حلاق الحديد وهو ياعي يا هالمبيض يا هي مصلوخته، جلده مثل الخامة البيضاء، يا هالمبيض يطلق عن الحصان. بحر هو، يعني من زايد قردّه والا كان عساوه ما ياعي، يا مير هذا المبيض يا مير على حصانه، بيضا هي مثل بياض هدوم الرجال. وهو يستدني السيف، وهو يخطف السيف ويثكب عليه ويضربه يا ناصفه، يا مير مثل البطيخه. يحسب انه ندّاع، سروق، يوم انه دغف يا مير هي. وهو يجيك يم عمير وهو يقعد على النار ويحرّته. يوم وعى عمير وبحر. قال: هي راحت؟ قال: راحت. قال: وابشر بالخلف. ويعطيه الثالثه، جذعه، صغيره.

وإن كان هذا الشاهد لا يكفي لتوضيح مدى تغلغل الأسطورة في سيرة نمر ابن

عدوان خذ هذا البيت من قصيدة له يقول:

جابوا طبيبٍ من عمان افتركي بي غير النقاصة ما لقي بي عيابي
والذي فسر لي الراوية صالح ابن صويدر من أهالي سلمى معناه كالتالي (لاحظ
في هذه الرواية أن ابن قعدان لم يعد من بني صخر، كما هو مذكور في أحد
الروايات السابقة، وإنما من العداوين):

يوم ماتت وضحا انسَهج نمر، زاغ عقله. يوم جا يمشي يم المجلس قال ولده عقاب للجليسه،
للمجلس: ياجماعه الى سلم عليك ابوي لا تهلون به، لا تردون عليه السلام، أغديه يزعل ويرد
عليه عقله. جاهم عند ابن قعدان من كبار العداوين وسلم ولا هلى به احد، تلافتوا الرجال ولا
هلى به احد الا ابن قعدان، راع البيت، هلى به، قال: اقلط يانمر، اقلط يابو عقاب، اقلط،
اقلط. وقف ما تحرك، وهو بماقفه أدار عينه بالمجلس والى هذولا ربهه هاللي سلم ما هلوا به
وهم اول هو اميرهم وهو كبيرهم. قال: ياعقاب العداوين سلمت ما ردوا عليّ، ياولدي يذكر
لنا طبيب بعمان نبي ننحره. قال: توكل على الله. شدوا على هالكرايب ونحروا عمان. جوه،
جوا الطبيب، يوم جوا الطبيب راعى له، كشف عليه، قال: والله ما بك مرض، هذا نقاصة عقل
-زايع عقله- ولكن والله ما له عندي علاج. وجوك على ركايبهم نكس.

وفي مفصلٍ من مفاصلها تتقاطع أسطورة نمر ابن عدوان مع أسطورة أخرى
تحاك حول شخصية تاريخية معروفة هي شخصية غالب ابن حطاب من عائلة
السراح من أهالي الجوف. تتكون عائلة السراح التي يقال إنها تنتسب لقبيلة شمر
من ثلاثة فروع هي الحبوب والسلمان والحطاب. وقد نشبت بين هذه العوائل الثلاث
صراعات مريرة حول زعامة المنطقة واستنجد كل منهم بقوة خارجية مما أتاح
الفرصة لهذه القوى الخارجية من التدخل في شؤونهم الداخلية وإنكاء حدة الصراع
بينهم. استنجد الحبوب بالدولة العثمانية واستنجد السلطان بآبن رشيد، بينما
استنجد آل حطاب بآبن شعلان. وبعد حروب ونزاعات تمكن ابن رشيد في الأخير
من بسط سلطته على الجوف والتغلب على حطاب وابنه غالب الذين قبض عليهم
وأودعهما السجن في حائل. ومن هنا تبدأ الأسطورة التي نختصرها كما يلي. دبر
غالب حيلة تمكن بها من الهرب من السجن. كان السجن مبنيًا من الطين وكان غالب
لا يتبول في المكان المخصص لذلك بل يتبول على الجدار. وحينما يحضر السجنان له
الماء للشرب أو للوضوء كان لا يستعمل منه الا أقل القليل والبقية يسكبه على
الحائط. وكلما ترطب الحائط بهذه الطريقة حكه بعظم احتفظ به من اللحم الذي يقدم
له مع الأكل في السجن. وظل يحك الجدار حتى لم يتبق منه الا القشرة الرقيقة
(الشباغ الخارجي) التي ما أن يهداها حتى يخرج إلى خارج السجن. عند ذلك أخبر
أباه بخطته للهرب. لكن أباه الذي تجاوز عمره التسعين أمره أن يهرب لوحده لأن
الأب لو هرب معه فسوف يعيقه نظرا لضعفه وكبر سنه وبالتالي سيتمكن رجال ابن
رشيد من القبض عليهما معا. وفي ظلام الليل هد غالب ما تبقى من الجدار وهرب
والحديد في قدميه. ولما خرج خارج أسوار حائل ذهب إلى بيت أحد الصلب ووقف

غير بعيد من البيت فسلم وطلب من الصلبي أن يسقيه. لما أحضر الصلبي الماء لغالب أمسك به من تلايبه وهدده بالقتل إن لم يحضر عدته ويكسر قيد الحديد من قدميه. لكن الصلبي تردد خشية من عقاب ابن رشيد لكن غالب طمأنه بأنه سيتدبر أمره. بعد ذلك عاد غالب أدراجه إلى حائل وأمر الصلبي أن يتبعه بغنمه لطمس الأثر حتى لا يعرف رجال ابن رشيد أنه سار من حائل إلى بيت الصلبي واستنجد به. ولما دخل غالب المدينة قلب نعله وخرج منها بحيث تبدو جرتة وهو يغادرها كما لو كان عائدا إليها^(١) وهرب متنكرا بزى الأعراب وذهب إلى نمر ابن عدوان وحل ضيفا

(١) وتقول الأساطير اليونانية إن الإله هيرميس Hermes، إله المكر والخديعة، لجأ للحيلة نفسها لإخفاء أثره لما سرق ثيران الإله أبولو. والتلاقي بين الأساطير عندنا مع الأساطير اليونانية موضوع شيق يستحق البحث. والأمثلة عليه كثيرة منها هذا المثال والمثال الذي سبق ذكره عن بركات الشريف مع زوجة والده مبارك بن مطلب. ومن الأمثلة الأخرى ما تقوله الأسطورة من أن هيكابي Hecabe زوجة بريام Priam ملك طروادة Troy وهي حامل بابنها باريس Paris رأت فيما يرى النائم أنها تلد شعلة من نار، وكان باريس هو سبب الحروب التي أدت إلى دمار طروادة. وهذا قريب مما قالته أيضا أحد فتيات شيوخ العجمان لما زوجها أهلها من سلطان الدويش، شيخ قبيلة مطير، فأنجبت منه فيصل الذي أنهك العجمان بغاراتهم عليهم، وهذه الحكاية لها عدة روايات وتنسب لأشخاص مختلفين مثل ما حدث مع عمشا بنت موزم الحذب لما أراد أهلها تزويجها من الطيار. وتقول أسطورة أخرى إن البطل أوريسستيس Orestes وأخته إفيغينيا Iphigenia استنقذا تمثال الإلهة أرتميس Artemis من البرابرة الإسكاثيان Scythians في بلاد القرم وخبأه تحت حزمة من الحطب وأعاداه إلى أثينا. ويقول الظويلة من أهالي موقوق إن أسلافهم كانوا يعيشون في بلدة قفار فثار عليهم بنو تميم وقتلهم عن بكرة أبيهم إلا طفلا صغيرا خبأته أمه في زنبيل تحت عذق من الظال، أي البلح الذي لم يلقح، وهربت به ليكبر ويصبح جدا لعشيرة الظويلة من شمر في موقوق. وبعض الأساطير تربط ظهور إلهة الرومان ديانا مع الأطباء بأن الصياد أكتيون Acteon استرق النظر إليها وهي تستحم في مياه البحيرة فمسخته ظبيا وأشلت به كلابه التي مزقته إربا. واستراق النظر إلى العذارى وهن يستحمن في الغدران موضوع يرد كثيرا عندنا في الأدب القصصي ابتداء من امرئ القيس. فهذا مشهد شعري يتخيله جبر ابن سيار بجانب أحد الغدران ويرسمه ببراعة لا نظير لها. يقول جبر إنه بينما كان في نزهة برية يتفيا شجر البردي على أحد الغدران إذ شاهد فتيات يتجردن من ملابسهن ويتقدمن ليسبحن في الغدير دون أن يشعرن بوجوده. ويصف هذا المشهد وصفا جميلا حيث يقول:

فـيـها ظبياً لكنهن لي رباب	لكن جنى الرمان زاهي نهودها
عكفن ضحى يوم على جال مغدر	عطاشى وسياج على الماء ورودها
ثم شمرن عن كل ساق لكنهن	طليعة موز بين الأنهار عودها
وحذفن بثياب الغلى فوق جاله	وأقبلن صف قاضيات عضودها
تعاقبن الأيدي من على اوساط خمص	مدى العمر ما يشفي بها الهدودها
وانا بين بردي على الماء جالس	وهن صفات الخام صافي جلودها
واقسفن وانا منهن أداري صبابه	ورذن على أبراج حظي بنودها
فأدميت انامل معصمي من توجد	عليهن بأضراس رهاف حدودها

ومثل ذلك ما أورده الأستاذ منديل الفهيد في الجزء السادس من مجموعته في حكاية ينسبها لدليان مملوك ابن فاضل الذي يقول إنه كان مغرم بالنظر إلى جمال نساء البوادي حيث أنهم لا يحتجبن وعند نزولهم بالصيف على الموارد يحصل لهم مجتمع كبير وفي مصمد سيل يأخذ مدة طويلة لكثرتة وصلابة أرضه فيقطنون حوله وكان فيه سدر والمذكور جعل هذا السدر مكانا يختبأ به قرب الماء وإذا صدر الورد بقت النساء للسباحة فيه ويقول في وصفهن (الفهيد ١٤١٣، ج: ٦٠-٦١). ومن قصيدة دليان قوله:

يقول دليان عبيد ابن فاضل	ينود ومن غسير النعاس ينود
وابق على الماء يامشيط ابن فاضل	عسى على الماء يامشيط ورود
تلقي بنات البسودو يلعبن وسطه	ينسفن من فوق الغدير جعود

عليه. لكن نمر لم يعرفه وهو لم يفصح باسمه خوفا من العاقبة. وحينما قدموا الطعام لم يدعون غالب مع أول المدعوين بل أجلسوه في الصف الثاني الذين لا يأكلون بأيديهم مباشرة من الإناء بل يتناولون طعامهم مناولة يناولهم إياه من يتقدمونهم في الصف الأول. لكن غالب أنف من هذه الطريقة ورفض تناول الطعام. وبعد أن انصرف الضيوف ونام الناس تناول غالب الربابة وقال القصيدة المعروفة على مسمع من بنت نمر التي كانت مستيقظة:

ياما حلّى والشمس بادٍ شعقها	من حدّر الزرقا على نقرة الجوف
تسقي لنا غيدٍ ظليلٍ ورقها	يُقَلِّطُ نماها للمساير وضيوف
كم حاييلٍ للضيف نرمي شنقها	ياكل حثث ما هو على الزاد مردوف
أخير من البلقا وحامي مرقها	مقلّطة للضيف كرعان وكتوف

وهذان البيتان الأخيران اللذان يلمز بهما الطريقة التي يطعم بها العداوين ضيوفهم هما اللذان فرّخا الأسطورة نتيجة إعطائهما معنى حرفيا بدلا من فهمهما على أنهما مجرد أبيات فخر لا يقصد بهما توثيق حدث معين. تقول الأسطورة إن بنت نمر لما سمعت قصيدة غالب أيقظت أباه ونبهته إلى أن ضيفهم لم يتعشى. قام نمر وأوقد النار وعمل القهوة وقبل أن يناول غالبا فنجال القهوة طلب منه إعادة القصيدة فحاول الإنكار لكن أمام إلحاح نمر قبل بشرط أن يعطيه الأمان. ولما أعطاه الأمان أعاد القصيدة. وحينما سمع القصيدة نمر غضب وأمر بوضع القيد في قدمي غالب وأرسل مبعوثين اثنين للجوف للتحقق من ادعاءات غالب بأن كرمهم يفوق كرم أهل البلقاء. ولما وصل الإثنين لمدينة الجوف قام الأهالي بالتناوب في إكرامهم ودعوتهم للفقور والغداء والعشاء وفي كل وجبة من الوجبات يذبح لهم مضيفوهم ذبيحتين واحدة لكل واحد مبالغة في الإكرام. وكانوا يأخذون الحنك الأيمن من رأس كل ذبيحة واحتفظوا بهذه الأحنك ليقدموها لنمر حينما يعودون إليه كشاهد على مدى كرم أهل الجوف. ولما ثبت لنمر صدق ادعاءات غالب أطلق سراحه وأكرمه غاية الإكرام. عندها طلب غالب من نمر أن يتوجه لأبيه عند ابن رشيد ليخرجه من السجن^(١). وذهب نمر إلى حائل للسعي في إطلاق سراح حطاب. لكن ابن رشيد ما أن وصلتته الأخبار بأن نمر متوجها إليه لهذا الغرض حتى بادر بقتل غالب قبل وصول نمر. ولما وصل نمر اعتذر له ابن رشيد مدعيا أن السيف سبق العذل^(٢).

هذه هي الأسطورة لكن الرواة الثقات ينفون نسبة قصيدة لى واحلى والشمس باد شعقها لغالبا ابن حطاب وينسبونها لشخص يدعى سعود الجنيدي من أهل الجوف كان يعمل جابيا للزكاة للإمام فيصل بن تركي. ويستبعدون أن نمر ابن عدوان يأتيه

ولا درن بالعبيد في قاع سسدره وقف على رأسه ذوابة عوود

(١) هذا يعود بنا إلى وساطة نمر في قضية حمود العرفجي في الرواية التي أوردناها أعلاه.

(٢) غاب عن الراوي أن وفاة نمر ابن عدوان كانت سنة ١٨٢٣ م، أي قبل تولي عبدالله ابن رشيد أمانة حائل.

في مجلسه شخصية بارزة مثل غالب ولا يعرفه. أما هرب غالب من ابن رشيد فإن الرواة الثقة يقولون بأن ابن رشيد كان يصطحب غالباً معه في غزواته ويضعه تحت الحراسة. وفي أحد غزوات ابن رشيد على فيصل ابن شعلان اصطحب معه غالب. ولما اقتربوا من ديرة ابن شعلان استأذن غالب من سجانته أن يذهب لقضاء الحاجة فأذن له لكنه وقف غير بعيد منه لحراسته. فركز غالب عصاه في الرمل وألبسه عبائه كما لو كان هو جالساً يقضي حاجته ثم انسل في ظلام الليل وذهب إلى مخيم ابن شعلان، الحليف التقليدي لآل حطاب، وأنذره بغزوة ابن رشيد وأقام عنده لاجئاً لفترة من الزمن. بعد ذلك ذهب من ابن شعلان ونزل قرية الوشواش عند قريات الملح واشترى زملاً من الإبل وصار يتكسب من الغزو ومن بيع الملح. يقول فرحان ابن سلطان الحمود، وهو مسن ينيف عمره على التسعين عاماً قابلته في الجوف بتاريخ ١٤٠٤/٦/٣:

مات حطاب بالحبس. غزى متعب ابن رشيد على الرولة واخذ غالب والحميدي معه، محددين، الحديد بأيديهم، وعليهم وقاف. راحوا كنهم يطيطرون الماء وكل حط عباته فوق عصاه كنهم يشربون، الله يكرمك، وانسلوا. الوقاف كل واقف على رفيقه باروده بايده. يوم تباطوهم وجوا والاهم منحاشين بظلام الليل. وينحرون نايف ابن شعلان. وينذرون ابن شعلان وابن شعلان يجرده عنزه من الشنبل وجاي. يوم دري متعب ابن رشيد ان ابن شعلان استنذر انكف. وعرف نايف ابن شعلان أن قوم ابن رشيد يبون يتفرقون عنه إلى توصطوا النفود، كل يروح لاهله ولا يبقى معه الا الحضر. قام تبعهم. وعلى ما هقى ابن شعلان تفرق جيش ابن رشيد واغار عليهم وذبح منهم خلق كثير، اربعين جوز اخو اللي ذبحوا هكاليوم، بس الاخوان. وهذا اللي زعل عبيد على متعب، زعل على ذبحة اهل حائل لأنه أشار عليه بالاول انه ما يغزي بالحطاب. وحرش عيال طلال على عمهم متعب وذبحوه. غالب جلى عند ابن شعلان وقعد عنده مير انه تكسف، ما تعود على عيشة البدو. الثمره انه طابت نفسه من ركض مع البدو وانحدر ونزل الوشواش عند قريات الملح وشري زمل وصار يتكسب من الغزو ومن بيع الملح.

ومع ذلك نعود لنؤكد أن السوالف والقصائد مهما اختلفت رواياتها وبعدت عن أصلها وأوغلت في عوالم الأسطورة والخرافة فإن ذلك لا ينفي منشأها التاريخي وتجذرها في وقائع الأحداث اليومية المعاشة. وكما سبق القول، فإن السالفة تبدأ على شكل تقارير إخبارية متناثرة " علوم" من شهود عيان ومشاركين فعليين في أحداث السالفة. وشيئاً فشيئاً تتعقد هذه العلوم على شكل سالفة تتبلور على السنة الرواة ويصقلها التداول الشفهي إلى أن يطغى فيها الأسلوب الأدبي الروائي على حقائق التاريخ. طبيعة الرواية الشفهية وآليات التداول الشفهي هي المسؤولة عن هذا التحول من بذرة التاريخ إلى شجرة الأسطورة. أن تطمس الأسطورة معالم حياة الشاعر وتمحى تفاصيلها لا يعني أنها تنفي وجوده التاريخي ولا أنه نظم قصائد ربما حرقتها الرواية الشفهية ونأت بها عن الأصل.

موثوقية المادة الشفهية

تداخل التاريخ والأسطوري وما تتعرض له السوالف والقصائد من تحويرات وتغييرات يقودنا إلى التساؤل عن القيمة العلمية لهذه المادة الأدبية كمصادر توثيقية. يمكن النظر إلى القيمة التوثيقية للنص الشفهي من ثلاث زوايا؛ الزاوية اللغوية والزاوية التاريخية والزاوية الإثنوغرافية.

حين النظر إلى النص الشفهي كوثيقة لغوية فلا بد لنا من التفريق بين النص الشعري والنص النثري. النص الشعري كما قلنا يستظهر من الذاكرة لذا فهو أكثر ثباتاً من النص النثري الذي يرتجل ارتجالاً أثناء الأداء. النص النثري يوثق لهجة الراوي. حتى الحوارات التي يضمنها الراوي روايته والتي يفترض أنها قيلت على ألسنة شخصيات قديمة هي لا توثق لهجة تلك الشخصيات القديمة وإنما لهجة الراوي، لأن النصوص النثرية عادة لا تحفظ وتستذكر. لكن الأمر بالنسبة للنصوص الشعرية يختلف باختلاف طول المدة الزمنية التي تفصل بين الرواية وبين الفترة التي يفترض أن القصيدة قيلت فيها. القصائد التي يتناولها العامة عن طريق الرواية الشفهية وينسبونها إلى شخصيات موهلة في القدم مثل بني هلال لا يمكن الاعتماد عليها كوثائق لغوية تمثل الفترة الهلالية لأنها قصائد منحولة. وحتى لو سلمنا بصحة نسبة قصيدة قديمة إلى قائلها المزعوم فإن عدم ثباتها لفظياً عن طريق الرواية الشفهية يجعلنا في شك وحذر من الاعتماد عليها كنموذج يمثل الواقع اللغوي والأدبي للعصر الذي يفترض أنها جاءت منه. ومما يقوي شكنا في نسبة بعض الأشعار النبطية إلى القدماء أننا نجد أبياتاً تروى باللهجة العامية وتنسب إلى شخصيات من العصر الجاهلي مثل كليب والمهلل وجساس وعنترة. وقد جمعت بنفسني بعضاً من هذه الأشعار من الرواية لسعود ابن جلعود من أهالي سميراء قرب حائل. وعموماً فإنه كلما ابتعدت القصيدة زمنياً ومكانياً عن قائلها الأصلي تراكمت التغييرات التي تطرأ عليها وأصبح تحقيقها وردها إلى أصلها أمراً متعذراً، مما يضع ظلالاً من الشك حول قيمتها كشاهد لغوي وتاريخي.

إذا نحل الرواة، لسبب أو لآخر، قصيدة ونسبها لشخصية حقيقية لها وجود تاريخي فإنه لا يعدد بهذه القصيدة من الناحية التاريخية، إلا إذا أردنا أن نبحث في البواعث والظروف السياسية والاجتماعية الداعية إلى نحلها. كما أن القصيدة المنحولة لا تصلح كشاهد لغوي على لغة عصر قائلها المزعوم لكنها قد تصح كشاهد على لغة العصر الذي نُحلت فيه، والتي قد تختلف عن لغة القائل المزعوم بحسب قربها أو بعدها زمانياً عن عصره. أي أن النحل يفقد النص قيمته التاريخية لكنه مع ذلك يبقى شاهداً يمثل الواقع اللغوي والأدبي للعصر الذي نُحل فيه. فالقصائد التي يرويها العامة عندنا في نجد حتى عهد قريب وينسبونها إلى المهلهل وكليب وجساس لا علاقة لها إطلاقاً من الناحية اللغوية (ولا التاريخية) بهذه الشخصيات وإنما هي نماذج من لغة العصر الذي نُحلت فيه، أو بالأحرى لغة العصر الذي تم فيه تدوينها أو تسجيلها صوتياً، والتي قد تختلف عن اللغة التي تم فيها الانتحال أصلاً. فمن الممكن مثلاً أن تعيش شخصية في الجاهلية مثل عنترة

بن شداد وبعد تفشي العاميات يقول الرواة والقصاصون الشعبيون أشعارا على لسان عنتره باللهجة العامية ويتداول الناس هذه الأشعار ويتوارثونها عن طريق الرواية الشفهية لعدة قرون وتعرض جراء ذلك لتغيرات لغوية تنأى بها عن الأصل المنحول، ثم يأتي بعد ذلك من يدونها برواية العصر الذي تم فيه التدوين ولغته التي تختلف عن لغة الرواة الأقدمين الذين نحلوها أصلا والتي هي بدورها تختلف عن اللغة التي كان يتكلم بها قائلها المزعوم عنتره وينظم بها شعره (صويان ٢٠٠٠: ٢٥٢).

هذا بالنسبة للنص الشفهي كشاهد لغوي، أما بالنسبة لقيمته كشاهد تاريخي فإن اعتماد النص الشفهي في حفظه وتداوله على الرواية الشفهية يعني تعدد الرواة ومن ثم تعدد الروايات، كل يروي النص من وجهة نظره وبما يخدم مصلحته. المجتمعات الشفهية لا يوجد لديها مفهوم الموضوعية والحياد والفصل بين ذات المتكلم والموضوع؛ أي أنه لا توجد معلومات محايدة أو معرفة بحثة للمعرفة ذاتها. هذه المفاهيم لا توجد إلا في المجتمعات التي تأصلت فيها الممارسة الكتابية. أما الحديث الشفهي فإنه تعبير عن ذات المتكلم وعن مشاعره ومصالحه وأهوائه ونظراته إلى العالم من حوله. المتحدث الشفهي حينما يروي حادثة فإنه لا يدلي بشهادة بقدر ما يعبر عن موقف ورؤية شخصية نابعة من خلفيته الثقافية والاجتماعية. لذلك فإن الحادثة الواحدة تختلف روايتها من شخص لآخر حسب اختلاف المشارب والأهواء وحسب اختلاف التوجهات السياسية أو الدينية أو غير ذلك من الاعتبارات الأخلاقية والمصلحية. وغالبية السوالم تحكي أحداث صراعات بين قوى متضادة، وهنا يصبح الخلاف واضحا بين الروايات المستقاة من هذا الجانب وتلك المنقولة من ذاك الجانب. وكلما اختلفت الأهواء وتباعدت المصالح واحتدت التحيزات بين الرواة، كلما زاد الاختلاف بين الروايات الذي قد يصل إلى حد التعارض، ربما ليس في الأحداث ذاتها وإنما في التفسيرات التي تحيط بهذه الأحداث والدوافع ورائها والنتائج المترتبة عليها، وربما تجاهل أحد الفريقين بعض الأحداث التي ليست في صالحه والتي يؤكد عليها الفريق الآخر ليورد بدلا منها أحداثا أخرى وقعت فعلا لكنها تصب في صالحه. فكل واحد من الفريقين يحاول أن يروي الأحداث ويفسرها بما يخدم مصلحته. ولذلك فإن تحديد هوية الراوي وانتمائه أمر ضروري لتقييم مصداقية روايته.

والرواة ليسوا من صنف واحد. فالرواة المحترفون الذين ينظرون إلى رواية السوالم والأشعار كمادة ترفيهية يختلفون عن أولئك الذين ينظرون إليها بقدر أكبر من الجدية والإحساس بالمسؤولية. هناك رواة موثوقون يقولون الحق ولو على أنفسهم لأنهم يعتبرون أن الرواية أمانة وأنه من العيب على الإنسان أن يجانب الحقيقة. وهناك جنس آخر من الرواة لا تهتمه الناحية التاريخية ولا يسعى للتحقق من صحة الأحداث ليس لأنه يعتمد التدليس ولكن لأن ما يهمه فقط هو الدرس الأخلاقي المجرد الذي يمكن استخلاصه من السالفة، بصرف النظر عن وقائعها

وشخصوها، كما حدث مثلا بالنسبة لقصة المهادي مع جاره السببي أو ما حدث لقصة ماجد الحثربي مع مفوز التجفيف حيث انطمست حقائق التاريخ لتحل محلها العظة والدروس الأخلاقية في الشهامة والمروءة والوفاء والأمانة والعفة وإكرام الجار والدخيل (مارك ١/١٩٦٣: ١٧-٩٢). وبعض الرواة يتحيز لقبيلته أو منطقته بحيث لا يسمح لنفسه برواية سالفه تحط من قدر جماعته أو تضخم ما بينهم من شقاكات وخلافات داخلية، خصوصا إذا كان جمهور المتلقين من خارج جماعته، وإن اضطر لذلك حور في السالفه بما يخفف من الأضرار المعنوية المترتبة على روايتها. والبعض من الرواة قد لا يتورع حتى عن التحريف وفق ما تمليه مصلحته الشخصية أو للترفيه عن من يرجو عطاهم ومراعاة خواطرهم. ولو أن مجلس الرواية تم في بيت أمير القرية أو شيخ القبيلة فإن الراوي في أغلب الظن سوف يركز على الأحداث التي وقعت في عهد السلطة الحالية ويتحاشى الخوض في أحداث الماضي التي حدثت على عهد الأمراء أو الشيوخ السابقين الذين يحتمل أن الأمراء أو الشيوخ الحاليين كانوا قد انتزعوا منهم السلطة. أما الرواة الترفيهيون فإنهم عادة لا يهتمون بدقة الرواية وصحة الخبر والإسناد، ما يهمهم هو الشكل الأدبي للسالفه وقصيدتها. وقد جرى على هذا المنوال المؤلفون في العصور الأخيرة الذين يطمحون لرواج مؤلفاتهم والكسب من ورائها فغلبوا الجانب الأدبي الترفيهي على الجانب التوثيقي، بل إن البعض قد يعتمد إضافة بعض البهارات التي تملح السالفه. ومن الأمثلة على هذا النوع من التأليف كتاب الشيخ عبدالله بن خميس من أحاديث السمر (١٩٧٨)، وكتاب سعد بن عبدالله الجنيدل خواطر ونوادر تراثية (١٩٨٧)، وكتاب محمد بن زين بن عمير حكايات من الماضي (١٩٨٢). ويمكن أن يقال عن مثل هذه المؤلفات أنها لا توثق التراث بقدر ما هي تستلهم التراث.

ونظرا لطبيعة المادة الإثنوغرافية فإن السوالف والقصائد كمصدر إثنوغرافي أكثر موثوقية إلى حد ما منها كمصدر تاريخي. المعلومات التاريخية في السالفه أو القصيدة تشكل المضمون الظاهر للوعي الذي يسهل الوصول إليه والتعرف عليه، ومن ثم تحويله من قبل الرواة وتسخيره لخدمة أغراض ومصالح معينة أو لإيصال رسائل محددة. كما لا بد من التذكير هنا بما سبق وأن قلناه بأن النص الشفهي مزيج من الأدب والتاريخ. البناء الدرامي في السالفه لا يعدو أن يكون في الأساس عبارة عن سلسلة متتالية من الأحداث التاريخية. ولذلك قد يضطر الراوي أحيانا، لسد فجوة في السرد القصصي أو للتعويض عن حلقة مفقودة في سلسلة الأحداث، إلى إقحام أي حدث يمكن أن يسد هذه الفجوة من الناحية الدرامية والفنية بصرف النظر عن مصداقيته تاريخيا. أما المعلومات الإثنوغرافية فإن ليس لها هذه الوظيفة الفنية الواضحة في تعزيز تماسك الحلقات في البنية السردية. كما أن وجودها

وجودا مستترا وليست في متناول الوعي وظاهرة له بنفس الوضوح كما في المعلومات التاريخية ولا يسهل الوصول إليها بدون إعمال الفكر والاجتهاد في التحليل. عدا عن ذلك فإن المعلومات الإثنوغرافية تتناول ممارسات ومعتقدات وقيم وأعراف ومعايير سلوكية مشتركة بين الجميع، ولا فضل فيها لأحد على أحد ولا مجال فيها للمناورة أو التحريف، على خلاف الأحداث التاريخية ذات الطبيعة المحددة والتي يشكل كل منها حدثا فريدا واستثنائيا يخص جماعة دون أخرى أو شخص دون آخر. وبينما يمكن أن نشك في حدوث واقعة تاريخية بالذات فإن الجانب الإثنوغرافي من حياة البدو ومعيشة الصحراء المتمثل في العادات والتقاليد وأساليب المعيشة لا يعدو كونه ممارسات عامة تتخطى محددات الزمان والمكان. هذا يضيق مجال المنافسة بين القبائل في هذه الأمور فالجميع يخضع لها ويتقيد بها في سلوكه وفي علاقاته مع الآخرين، مما يعني أنها لا تشكل مجالا للصراع تستطيع فيه هذه القبيلة أن تتغلب على تلك. الاعتماد على النصوص الشفهية كمصدر تاريخي أمر محفوف بالمخاطر لأن كل فئة تريد أن تشكل التاريخ بما يخدم أغراضها وأهدافها، ولكن يمكن الاطمئنان إلى النصوص الشفهية كمصدر إثنوغرافي لأن العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية أمور مشاعة تشترك فيها كل القبائل والمناطق وليس لأحد فيها ميزة عن غيره. إنها تمثل الخلفية الثقافية والاجتماعية التي تجري فيها أحداث التاريخ.

المعلومات التاريخية التي تتضمنها السوالم والقصائد توثق الصراعات القبلية والإقليمية ولذلك يرى البعض أن الخوض فيها الآن قد يشكل زعزعة للاستقرار السياسي والاجتماعي. وهذا على خلاف المعلومات الإثنوغرافية التي لا تخص قبيلة دون أخرى ولا يثير الحديث فيها أي حزازات قبلية أو إقليمية. ولذلك فإنها ليست عرضة للرقابة الصارمة مثلما هو عليه الحال بالنسبة للتاريخ القبلي ولا يضطر من يخوض فيها إلى تحوير الوقائع وتحريفها لتجنب المحاذير الرقابية لأن ليس فيها أية محاذير تذكر. بل على العكس، نجد أن الناس دائما كانوا ينظرون إلى قيم البادية وثقافة الصحراء نظرة مثالية بصفتها تمثل بالنسبة لهم قيم الفروسية والمروءة والشهامة والنخوة والأمانة وكل القيم الأصيلة التي يمجّدونها. هذه النظرة المثالية المصبوغة بالرومانسية والنوستالجيا هي التي ينبغي الاحتراز منها في تعاملنا مع ثقافة الصحراء لأنها تبعدنا عن الموضوعية العلمية المحايدة. والكثير من المؤلفات الشعبية ومجاميع الشعر النبطي التي نشرت في المملكة العربية السعودية ودول الخليج تنحى هذا المنحى الرومانسي المزوج بالنوستالجيا والحنين إلى الماضي وقيم الأجداد، وخير مثال على ذلك، كما يتضح من عنوانه، كتاب فهد المارك الذي يتألف من أربعة أجزاء وعنوانه من شيم العرب (١٩٦٣). في هذا النوع من المؤلفات

التي تبالغ في تمجيد الماضي والإعلاء من شأن العنصر العربي الأصيل والتي تقترب في طرحها من النظرة الشوفانية نجد أن الكاتب لا يهتم توثيق الأحداث تاريخيا كما حدثت بالفعل وإنما همه فقط هو أن يثبت مثالية الماضي وسمو القيم السائدة عند الأسلاف. ومن المؤسف أن الكثير من الكتب المنشورة في مجال الشعر النبطي وتراث البادية تنحى في هذا الاتجاه.

يمكننا الاعتماد على المادة الإثنوغرافية التي نستخلصها من الشعر والسوالف أكثر من اعتمادنا على المادة التي نحصل عليها عن طريق الأسئلة التي نطرحها مباشرة على الإخباريين. حينما يُسأل أي شخص عن ثقافته أو مجتمعه فإنه غالبا سيرسم لهذا المجتمع صورة مثالية بعيدة عن الواقع ويتحدث عن عاداته وتقاليده وقيمه كممارسات ساكنة متجمدة خارج سياقها الاجتماعي والثقافي، بدلا من الحديث عنها كممارسات عملية حركية تتشكل وفق الظروف والمناسبات وكوسائل للضبط والربط وكأدوات توظف للعمل الاجتماعي وتحقيق المآرب السياسية بما يتمشى مع فهم هذا الفريق أو ذاك ويخدم مصالحه.

ومع كل هذه التحفظات يمكننا القول بأن القصائد وما يتعلق بها من سواف كمصادر ثقافية واجتماعية أكثر موثوقية من غيرها من أجناس الأدب الشعبي الأخرى لأن مضامينها على الإجمال مستمدة من الواقع المعاش، على خلاف الأجناس التخيلية مثل الحكايات الشعبية والأساطير والملاحم التي تتألف مضامينها أساسا من عناصر فنية وموتيفات أدبية وطرز نموذجية ذات طبيعة رمزية ومجازية منتشرة على نطاق عالمي بين كل المجتمعات والثقافات، وتعبّر عن مكونات اللاوعي الإنساني وإسقاطاته. تفسير دلالات هذه الأجناس التخيلية وفك شفرتها يتم بطريقة غير مباشرة عن طريق اللجوء إلى توظيف مناهج التحليل النفسي ونظريات النقد الأدبي، مما يفتح الباب واسعا أمام الاختلافات في الفهم والتأويل. بينما السوالف والقصائد، وإن كنا لا ننفي خلوها تماما من الدلالات الرمزية، واضحة المضامين في الأغلب الأعم ومواضيعها واقعية ومباشرة وتعبّر عن حياة الناس اليومية.

البداءة والبدائية

يصور النموذج الخلدوني البداءة العربية التي تقوم على رعي الإبل وكأنها مرحلة بدائية مضادة للحضارة وسابقة لها، وربما أنه كان في ذلك متأثرا بالصورة السلبية التي بلورتها وكرستها نقوش وكتابات الحضارات النهرية في بلاد الرافدين عن أهالي الصحاري العربية التي كانت في صراع لا ينقطع معهم. ومعلوم أن الكتابة، التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالتحضر، ظهرت أول ما ظهرت لدى حضارات وممالك الهلال الخصيب التي استفادت منها في حسم صراعاتها الثقافي والأيدولوجي مع البدو لصالحها. ولقد ظلت ولا تزال الثقافة العربية تتبنى هذا النموذج الخلدوني المنحاز ضد البداءة بالرغم من أن الدراسات الأنثروبولوجية والأركيولوجية الحديثة لا تدعم هذا الموقف.

نقد النموذج الخلدوني للبداءة

تمر على الجزيرة العربية دورات من الخصب ومن الجفاف. في أعوام الخصب يتكاثر الناس ويحدث ما يشبه الانفجار السكاني. ويتلو ذلك سنين عجاف يهلك فيها الحرث والضرع فتلفظ الجزيرة بسكانها على شكل موجات متتابعة من الغزوات أو الهجرات التي تتدافع باتجاه الهلال الخصيب، وآخرها الهجرات التي قامت بها قبائل شمر وعنزة إلى ما يسمونها ديرة الحبان (أي الحبوب) أو ديرة الريف والرغيف أو دويد العسل (دويد تصغير ديد أي نهد أو ضرع، أي الضرع الذي يدر العسل، لاحظ العلاقة بين هذه النعوت وما ورد في الكتاب المقدس عن بلاد اللبن والعسل land of milk and honey. وفي التاريخ الحديث وصلت جيوش الدولة السعودية الأولى إلى كربلاء، وكادت جيوش فيصل الدويش والإخوان أن تصل إلى هناك في النصف الأول من القرن العشرين. لذا كان من الطبيعي أن يسود الصراع علاقة حواضر ومدنات الهلال الخصيب مع الموجات المتعاقبة من الغزاة والمهاجرين المندفعة من قلب الصحراء العربية. وكثيرا ما اضطرت ملوك الآشوريين والبابليين في عصور ما قبل التاريخ إلى القيام بحملات تأديبية ضد البدو، كما حدث في عام ٦٩١ ق. م. حينما قام سينا حاريب بحملة تأديبية ضد الملكة العربية Te'elhunu أجبرها على الفرار من أمامه والالتجاء إلى دومة الجندل. أما الملك البابلي نابونيدوس Nabonidus فقد توغل في حملاته التأديبية ضد الأعراب والتي استغرقت عشر سنوات (٥٥٢-٥٤٣ ق. م.) حتى وصل إلى دومة الجندل (أدوماتو) وتيما والعلا (ديدان) والحائط (فدك) وخيبر ويثرب (Eph'al 1982: 118-22).

كانت الكتابة هي الوسيلة الفعالة التي استخدمتها حضارات الهلال الخصيب في كتابة التاريخ، بما في ذلك صراعاتهم مع البدو، وفق رؤيتهم هم للأحداث

وتفسيرهم لها. كما لعبت الكتابة التي نشأت في أحضان المدنية دورا أساسيا في بلورة أنساق فكرية ومقولات أيديولوجية مناهضة للبداوة تصورها كحالة أقرب إلى الدمار منها إلى العمار وأميل إلى الفوضى منها إلى النظام وإلى الكفر منها إلى الإيمان. هذا بينما الحياة البدوية حياة ترحالية لا تبني ولا تشيد وثقافتها ثقافة شفوية لا تقيّد ولا توثق. إننا بذلك نعدم الشواهد التي نستطيع من خلالها أن نفهم وجهة النظر البدوية حيال صراع البدو مع الحضرة. ومع تزايد سلطة الإرث الكتابي أخذت الكتابة تحل محل المشافهة في تخزين المعارف وتشكيل الوعي العام. وعلى مر القرون تتراكم ما تنطوي عليه الكتابة التاريخية من تحيزات ضد البدو وثقافتهم مشكلة بذلك تضادية بين الثقافة الشفهية والثقافة الكتابية موازية للتضادية بين البداوة والحضارة (Kurpershoek 2002: 7-8).

هذا الموروث الكتابي المنحاز ضد البداوة كان هو الأساس الذي قامت عليه الديانات والمدنيات الكتابية اللاحقة في الشرق، بما في ذلك المدنية العربية، التي تصور البداوة على أنها تتنافى مع الحكم المدني الذي يستند إلى قوانين مكتوبة ومع الشعور الديني المقدس الذي يقوم على نصوص سماوية مكتوبة، فالدين حضري، كما في القول المأثور. ومما كرس هذا التصور أن أهل الهلال الخصيب، وكذلك الفرس، ساهموا مساهمة جوهرية في صياغة المدنية العربية منذ مراحلها المبكرة، بما تشبعت به أذهانهم من تحيزات ضد البداوة حملوها معهم من ثقافتهم الأصلية. ولو رجعنا إلى البدايات الأولى للتاريخ العربي الإسلامي، حينما كان العنصر العربي الذي تغلب عليه البداوة هو العنصر الفاعل والمؤثر، فإننا نلاحظ أولوية المشافهة وتفضيل التلقي الشفهي على الكتابة، كما يدل على ذلك تردد الخليفة أبي بكر في كتابة القرآن الكريم وعدم تدوين الحديث الشريف إلا في مراحل لاحقة، وعدم منح الإجازات لطلاب العلم إلا بعد تلاوتهم لمادة علمهم تلاوة شفوية على من يأخذون العلم عنهم. وحينما تأسست الدولة الإسلامية وترسخت الكتابة وتحولت مراكز صياغة الحضارة العربية من بلاد العرب إلى بلاد الشام والعراق ومصر، ترسخت التحيزات المدنية ضد البداوة والتي اصطبغت في شكلها المتطرف بصبغة الشعبوية التي اتخذت من التهجم على البداوة وسيلة للنيل من العنصر العربي. قيام الدولة المدنية وما يصاحب ذلك من الدخول إلى عالم الكتابة والموروث الكتابي يقود بالضرورة إلى التشبع بهذه التحيزات المدنية ضد البداوة وتشربها. هذا يعني أن الحضارة العربية بتحولها إلى حضارة كتابية وقعت هي نفسها في مصيدة الانحياز ضد ذاتها، خصوصا بعد نشوء مفهوم الدولة الذي هو على النقيض من مفهوم القبيلة. لذلك نجد ابن خلدون يرى في البداوة نقيضا للحضارة وضدا لها. صعوبة انقياد البدو وأساليب حياتهم التي تقوم على الحل والترحال وعلى الغزو والغارات لا

تتوافق مع ما يتطلبه التحضر وقيام الدولة وتكريس سلطتها المركزية من أمن واستقرار ونظام وانضباط، ناهيك عن عدم التوافق بين النظام القبلي عند البدو الذي يقوم على صلة القرابة والعصبية وبين مفهوم الدولة الذي يقوم على مفاهيم العقد الاجتماعي والمواطنة والخضوع لسلطة مركزية تستمد شرعيتها عادة من الدين. طبيعة الحياة البدوية، كما يراها ابن خلدون، منافية للعمران ومناقضة له لأن البدو

أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خُلُقًا وجبلةً وكان عندهم ملذوذًا لما فيه من الخروج عن ربة الحكم وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومنافٍ له . . . طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران، هذا في حالهم على العموم. وأيضا فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس وأن رزقهم في ظلال رماحهم وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه. فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران. وأيضا فلأنهم يكلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم لا يرون لها قيمة ولا قسما من الأجر والثمن والأعمال، كما سنذكره، هي أصل المكاسب وحقيقتها وإذا فسدت الأعمال وصارت مجانا ضعفت الآمال في المكاسب وانقبضت الأيدي عن العمل وأبدع السواكن وفسد العمران. وأيضا فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفساد ودفاع بعضهم عن بعض، إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبا أو غرامة. فإذا توصلوا إلى ذلك وحصلوا عليه أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم والنظر في مصالحهم وقهر بعضهم عن أغراض المفساد. وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصا على تحصيل الفائدة والجباية والاستكثار منها كما هو شأنهم. وذلك ليس بمغن في دفع المفساد وزجر المتعرض لها. بل يكون ذلك زائدا فيها لاستسهال الغرم في جانب حصول الغرض. فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنها فوضى دون حكم. والفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران (خلدون ١/١٩٨٨: ١٨٧-٨).

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

قد ذكرنا أن البدو هم المقتضرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا. فخشونة البداءة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى

قياد المدينة. وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته (خلدون ١/١٩٨٨ : ١٥٢). ولكي يبرز التعاقبية الحضارية في هذه الثنائية عمد ابن خلدون إلى تمثيل الطرف الحضري في أرقى درجات التمدن والتحضر بينما مثل الطرف البدوي في أدنى درجات التوحش وخشونة العيش "فكانوا لذلك أشد الناس توحشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم" (خلدون ١/١٩٨٨ : ١٥٢). لكن افتراض أولية البدو على الحضرة يتنافى مع تأكيد ابن خلدون في موقع آخر على أن البدو لا غنى لهم عن الحضرة مما يعني أنه يستحيل وجود البدو إلا بالتزامن مع وجود الحضرة الذي يمدونهم بحاجاتهم الضرورية، كما يقول (خلدون ١/١٩٨٨ : ١٩١-٢)، وكما أثبتته الدراسات الميدانية الحديثة (Lee and Bates 1974: 191)، وهذا ما سيتضح لنا في الأسطر التالية.

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

ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنيق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومعالجة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها والانتها في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها وبيالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو أنية أو ماعون. وهؤلاء هم الحضرة ومعناه الحاضررون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أسمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجددهم (خلدون ١/١٩٨٨ : ١٥٠).

هذا المفهوم الخلدوني للبدو يتطابق مع مفهوم أهل الهلال الخصيب الذين كانوا منذ فجر التاريخ وحتى عهد قريب يعتبرون أهل وسط الجزيرة العربية وشمالها كلهم من البدو، بما في ذلك الفلاحين، خصوصا وأن الفروق الشاسعة بين البدو والحضر، التي نلاحظها مثلا في الحواضر العربية الأخرى، لا وجود لها في وسط الجزيرة وشمالها، ولأن أهل الجزيرة، بدوهم وفلاحهم، يعتمدون اعتمادا يكاد يكون كليا في معظم شؤون حياتهم على الإبل، رمز البداوة وحياة الصحراء، ولأنهم ألقوا

الناس بأهل البادية أينما وجدوا في الأقطار العربية الأخرى وأقربهم لهم لغة وطبعا. حينما تطرق الرحالة الإنجليزي تشارلز داوتي Charles M. Doughty للعقيلات في كتابه الترحال في الصحراء العربية *Travels in Arabia Deserta* قال عنهم إنهم عرب من وسط الجزيرة العربية، وغالبا من القصيم حيث المدن والقرى التي تنطلق منها قوافل الإبل مثل بريدة وعنيزة والعيون والبكيرية والخبراء والرس ويترددون على بلاد الشام والعراق لجلب الإبل والتجارة. ويصفهم قائلا "وبما أنهم ولدوا في موطن البداءة فهم أحذق الناس في التعامل مع لصوص البدو وأقدر على ردعهم. وإذا اعتلوا نجائبهم رفعوا أصواتهم ينشدون القصائد التي يسخرون فيها من البدو الذين ورثوا كرههم بحكم أنهم من سكان الواحات" (Doughty 1921/I: 49). ولاحظ داوتي أن أجسام العقيلات النحيلة ووجوههم السمراء الشاحبة تختلف عن الدمشقيين بأجسامهم الأنيقة ووجوههم البيضاء العريضة. ولا يرى الدمشقيون أدنى فرق بين هؤلاء النجديين وبين البدو، ويعدون جميع سكان نجد بدوا أقحاحا يتكلمون العربية النقية ويعتبرون الأمير ابن رشيد والأمير الوهابي من أمراء البدو (Doughty 1921/I: 49-50). ويضيف داوتي قائلا "وسكان المدن لا يضعون كبير ثقة في هؤلاء الوافدين عليهم من سكان واحات الصحراء نظرا لهيأتهم غير المألوفة وأشكالهم الغريبة. ولذلك يحذر المسافرون منهم بعضهم البعض: الويل للحاج الذي تنقطع به مطيته ويتأخر عن الركب ويقع في أيدي هؤلاء العقيلات! أف! سوف يقطعون رأسه وحزام كيسه الذي يحفظ فيه نقوده! ولما خطر لي في بداية رحلتي أن أصطحب هؤلاء النجديين نهاني أصدقائي وحذروني من أنهم سوف يقتلونني حالما تبتعد عن أنظارنا قرية المزيريب. إلا أنني فيما بعد تعرفت على الكثيرين منهم ووجدتهم كلهم طيبين. هؤلاء هم العرب الذين زرتهم فيما بعد في بلادهم نجد" (Doughty 1921/I: 50). ويقول عبدالعزيز عبدالغني إبراهيم في كتابه نجديون وراء الحدود: العقيلات "كان العقيلات من حضر القصيم وشمر إلا أنهم كانوا في النهاية يعايشون البدو ويجرون على عاداتهم ويعرفون -بحكم ما قاموا به من أعمال ارتبطت أوثق الارتباطات بالبدو والبادية- أصول التعامل مع البدو والعيش في أوساطهم. وحين خرج هؤلاء إلى العراق والشام ومصر لم يكونوا في فكر تلك الأمصار إلا أنهم بدو، ولم يعرفوا في كتابات تلك الفترة إلا بذلك اللقب" (إبراهيم ١٩٩١ : ٢٣١).

لم يعتمد أهل الهلال الخصيب على الإبل بشكل أساسي في شؤونهم المدنية والعسكرية ولا في نشاطاتهم الزراعية والاقتصادية. لم يكونوا مثلا بحاجة إلى الإبل كوسائل للنقل لأنه كانت لديهم وسائل أخرى بديلة كالعربة والبغال والحمير والخيول. وكانت طرق الري عندهم تقوم في الغالب على شق القنوات لجلب المياه من الأنهار، وربما اعتمدوا على مياه الأمطار. فلم يكونوا بحاجة إلى حفر الآبار العميقة

للوصول إلى الماء وجذبه بواسطة الطاقة الحيوانية، كما هو الحال في جزيرة العرب التي يعتمد الري فيها على السواني التي تعتمد أساساً على الإبل. وهكذا لم يتألف أهل الهلال الخصيب مع الإبل ولم يعرفوها عن كثب وعدوها حيوانات غريبة وحشية لا يقتنيها إلا البدو الذين يقطنون الصحراء ويعيشون حياة الرعي والترحال. ولم يتصور أولئك أن أهمية الإبل عند حاضرة الجزيرة العربية لم تكن تقل عن أهميتها عند البادية، ليس فقط كمصدر للحليب واللحم والوبر والجلود وإنما كوسيلة للنقل وحمل الأثقال والأعمال الزراعية، وكانت من أهم الوسائل التي استخدموها في أسفارهم وغزواتهم وحملاتهم الحربية. وحينما كانت الحشود الغازية تنطلق من قلب الجزيرة على ظهور الإبل لتهاجم أطراف العراق والشام كان أهل تلك النواحي يعدون أولئك الغزاة بدواً لأنهم جاؤوهم أول ما جاؤوهم على ظهور الإبل التي ارتبط اقتناؤها عندهم وركوبها بالبدو، علماً بأنه قد يوجد من بين الغزاة، وربما شكلوا الغالبية منهم، من ينتمون إلى فئات الفلاحين من سكان القرى الزراعية والمدن. ويقول جواد علي بعد تحليله لمعاني لفظ "عرب" في النقوش القديمة

وخلاصة ما تقدم أن لفظه (ع ر ب)، (عرب)، هي بمعنى التبدّي والأعرابية في كل اللغات السامية، ولم تكن تفهم إلا بهذا المعنى في أقدم النصوص التاريخية التي وصلت إلينا، وهي النصوص الآشورية. وقد عنت بها البدو عامة، مهما كان سيدهم أو رئيسهم. وبهذا المعنى استعملت عند غيرهم. ولما توسعت مدارك الأعاجم وزاد اتصالهم واحتكاكهم بالعرب وجزيرة العرب، توسعوا في استعمال اللفظة، حتى صارت تشمل أكثر العرب على اعتبار أنهم أهل بادية وأن حياتهم حياة أعراب. ومن هنا غلبت عليهم وعلى بلادهم، فصارت علمية عند أولئك الأعاجم على بلاد العرب وسكانها (علي ١/١٩٩٣: ٢٥-٦).

ومنذ عرف أهل الشمال هذا الجنس من البشر عرفوهم قادمين إليهم غزاة على ظهور الإبل، رمز البداوة ومعيشة الصحراء، فربطوه بها، كما تشير إلى ذلك السور التوراتية والنقوش الآشورية والبابلية التي تخلد انتصارات الملوك الآشوريين والبابليين ضد الغزاة من البدو وأسرههم وأخذ إبلهم (Hoyland 2001: 59-60). وفي المصادر الأثرية القديمة التي تأتي معظمها من منطقة الهلال الخصيب وكذلك في التوراة والإنجيل، وحتى عند ابن خلدون، ترد الكلمتان "بدو" و"عرب" كمفردتين مترادفتين تشيران إلى سكان قلب الجزيرة العربية وشمالها، دون التفريق بين الرعاة منهم والفلاحين (علي ١/١٩٩٣: ٢٧٤، ٦/٤: Eph'al 1982: 5-6). ففي الإصحاح السادس من سفر القضاة Judges في العهد القديم يرد ذكر حشود البدو سكنة الخيام من آل مدين والعمالقة الذين ينقضون على إبلهم بأعداد لا تحصى كأسراب الجراد ليعيثوا فساداً في حقول الإسرائيليين في فلسطين. لكن هؤلاء الغزاة من قوم آل مدين والعمالقة لم يكونوا في واقع الأمر كلهم من البدو الرعاة، كما تلمح إلى ذلك النقوش ونصوص التوراة، بل كان بينهم الفلاحون والتجار، وهذا ما تشير إليه الدراسات الأركيولوجية الحديثة (Knauf 1988). يقول جواد علي:

والعرب في التوراة، هم الأعراب، أي سكان البوادي، لذلك فإن النعوت الواردة فيها عنهم، هي نعوت لعرب البادية، أي للأعراب، ولم تكن صلاتهم حسنة بالعبرانيين. وفي كتب اليونان والرومان والأناجيل، نعوت أيضا نُعت بها العرب وأوصاف وصفوا بها، ولكننا إذا درسناها وقرأنا المواضع التي وردت فيها، نرى أنها مثل التوراة، قصدت بها الأعراب، وقد كانوا يغيرون على حدود إمبراطوريتي الرومان واليونان، ويسلبون القوافل، ويأخذون الإتاوات من التجار والمسافرين وأصحاب القوافل للسماح لهم بالمرور (علي ١٩٩٣: ١/٣٦٢).

ما يتضمنه النموذج الخلدوني من تضادية صارخة وصراع حاد بين البدو والحضر لا يعكس العلاقة بين بدو الجزيرة وحضرها بقدر ما يعكس الصراع بين ممالك الشمال وحواضرها من جهة وبين موجات الهجمات والهجرات القادمة إليهم من قلب الجزيرة العربية من جهة أخرى. ولقد سيطر النموذج الخلدوني لثنائية البدو والحضر على الثقافة العربية وتبنته كموقف رسمي لها وأصبح هو النموذج الشائع والسائد. ورغم تطور الدراسات الأنثروبولوجية في العصور الحديثة لا يزال هناك من يرى أن البداءة بمفهومها العربي، والتي تشير إلى رعاية الإبل الذين ينتجعون الصحراء بحثًا عن المراعي لقطعانهم، مرادفة للبدائية، تلك المرحلة المتوحشة التي تمثل البدايات الأولى لتطور الجنس البشري، وأنها أتت بعد مرحلة الجمع والصيد وانبثقت مباشرة منها كامتداد طبيعي لها. ومما كرس هذا النموذج أولوية البداءة وسيادة مفاهيمها وقيمها وتصوراتها في الثقافة العربية وما تعكسه مفردات اللغة العربية من تجذر في البيئة الصحراوية والحياة الرعوية. ولقد فسر البعض هذه الأولوية الثقافية واللغوية على أنها أولوية تاريخية وأن البداءة سابقة للحضارة. وربما ساهم في شيوع هذا الفهم الخاطئ العلاقة اللفظية، ولا أقول الاشتقاقية، بين البدو والبدائية وأن البدو، مثلهم مثل الجماعات البدائية، يعيشون حياة تنقل غير مستقرة.

البدائية بالمفهوم الأنثروبولوجي الصريح تشير إلى تلك الجماعات الصغيرة المعزولة التي تعيش على الالتقاط وعلى الجمع والصيد وتشكل فيها العلاقات القرابية الأساس الذي تقوم عليه كل العلاقات الاقتصادية والسياسية. هذه المرحلة البدائية تسبق مرحلة الزراعة واستئناس النبات والحيوان. وتعيش الجماعات البدائية حياة تنقل دائم بحثًا عن الطرائد وعن المصادر الطبيعية للغذاء. فحينما تنضب مصادر الغذاء الطبيعية في مكان ما تضطر الجماعة إلى الانتقال إلى مكان آخر. وحياة التنقل التي يعيشها البدائيون تختلف عن حياة التنقل التي يعيشها البدو لأن البدو يتنقلون بحثًا عن المراعي لإبلهم بينما يتنقل البدائيون بحثًا عن القوت لأنفسهم. والإنسان البدائي ليست له سلطة تذكر على الحيوانات التي يصطادها، فهو لا يغذيها ولا يربّيها ولا ينميها وهي لا تعتمد عليه في شيء البتة. أما البدوي فإن حيواناته لا تستطيع البقاء بدون رعايته وقيامه على خدمتها، فهو يرعاها ويسقيها

ويحميها من الوحوش ويعالجها إذا مرضت ويجلب لها الفحل ويساعدها أثناء الولادة ويستنسل الأنواع الجيدة منها. وانتفاع البدوي من حيواناته لا يقتصر على أكلها، كما هي الحال بالنسبة للإنسان البدائي، بل هو يستفيد من حلبها وركوبها كما يستفيد من صوفها وجلودها وعظامها. كل هذه النشاطات المرتبطة بعلاقة البدوي بحيواناته، بما تتطلبه من أدوات وتقنيات ومهارات ومعارف، تشكل ثقافة أرقى من أن نقول عنها أنها بدائية. لذا لا يجوز لنا مقارنة البداوة بالبدائية لأنها تختلف عنها نوعياً وتتفوق عليها بمراحل من الناحية الثقافية ولأن متطلبات الحياة الرعوية لا تقل عن متطلبات الحياة الزراعية من حيث المستوى التكنولوجي ومستوى التنظيم السياسي والاجتماعي. لكن اعتراضنا هنا على اعتبار البداوة مرادفة للبدائية وأنها تمثل مرحلة من مراحل تطور الجنس البشري سابقة للزراعة لا ينفي كون النظام القبلي، كنظام سياسي واجتماعي، يمثل مرحلة سابقة لقيام الدولة. فقيام الدولة بسلطتها المركزية ومؤسساتها المدنية يعد تجاوزاً للنظام القبلي والدولة لا تقوم إلا على أنقاض القبيلة، وهذا ما يغذي حدة الصراع بين الدولة والقبيلة، كما سنوضحه فيما بعد.

وفي إطلاق صبغة البدائية وصفة التوحش على البدو تجاهل لحقيقة أنثروبولوجية مفادها أن المجتمعات البدائية بطبيعتها مجتمعات صغيرة معزولة ليس لها أي احتكاك بالمجتمعات المتحضرة، وحالما يحدث هذا الاحتكاك، خصوصاً إذا كان مكثفاً ومتصلاً، يبدأ المجتمع البدائي في التغيير بفعل تأثيرات الحضارة الأقوى. والمجتمعات البدوية ليست مجتمعات معزولة بل إنها ترتبط ارتباطاً عضوياً مع المجتمعات الحضارية التي تشكل معها أجزاء مترابطة من الصورة الأكمل والمجتمع الأشمل الذي يتحرك بكامل طبقاته ومكوناته في مسيرته التاريخية وصيرورته الثقافية. الاختلاف الثقافي بين البدو والحضر لا ينبغي حمله على محمل أن الثقافة الحضارية أرقى وأكثر تطوراً من الثقافة البدوية. قد يكون هذا صحيحاً في الجانب المادي من الثقافة ولكننا نخطئ في اعتماد هذا الجانب مقياساً وحيداً للتقدم الثقافي لسببين؛ السبب الأول أن ثقافة الحضر المادية متاحة للبدو يستفيدون منها ويتعاملون معها كيف يشاؤون، وعدم استخدامهم لأداة من أدوات الحضر لا يعكس تخلفهم الثقافي بقدر ما يعكس عدم حاجتهم استخدام تلك الآلة كوسيلة إنتاجية. الاختلاف التقني المادي بين البدو والحضر لا يعكس اختلاف المستوى الثقافي بينهما بقدر ما يعكس اختلاف حاجة أولئك عن حاجة هؤلاء. ويجلب البدو معظم أدواتهم وحاجاتهم المادية من الحضر، فهم لا يصنعونها بأنفسهم، بما في ذلك الحبال والبكرات والدلاء التي يستخدمونها لجذب الماء من الآبار لسقي إبلهم وعصي الخيزران التي يسوقونها بها يجلبونها من الحضر، هذا عدا ملابسهم وسلاحهم وحليهم وأنيبتهم،

أي أنهم يشاركون الحضر ثقافتهم المادية ويستفيدون منها بالقدر الذي يلبي حاجاتهم، مثلما يشارك سكان الريف الإنجليزي في المنجزات الحضارية المتاحة لسكان لندن. المتخصصون من الصناع والحرفيين يقدمون خدماتهم ومهاراتهم للبدو والحضر على حد سواء. أين الفارق التقني بين البدو والحضر إذا كان كل ما هو متاح للحضر هو متاح أيضا للبدو؟ والسبب الثاني الذي يمنع من اتخاذ الجانب المادي مقياسا وحيدا للتقدم الثقافي هو أنه حتى لو افترضنا أن الثقافة المادية أكثر تطورا عند الحضر فإن البدو لا يقلون تطورا عن الحضر في الجوانب الأخرى من الثقافة، إن لم يتفوقوا عليهم، مثل التنظيمات الاجتماعية والسياسية والقضائية والقدرات الحربية والفصاحة والبيان وغيرها. لا أحد ينكر دور البدو في الفتوحات الإسلامية قديما وفي توحيد المملكة العربية السعودية حديثا. كيف يمكن لمجتمعات بدائية أن تلعب مثل هذه الأدوار العظيمة التي تنم عن قدرات حربية ومهارات تنظيمية ولوجستية هائلة!

منذ حوالي ١٠,٠٠٠ عشرة آلاف سنة انتقل الإنسان من مرحلتي الجمع والصيد، وبشكل متزامن، إلى مرحلتي الزراعة والرعي، وذلك بعد أن نجح في تدجين بعض أنواع النباتات، وخصوصا الحبوب، واستئناس الحيوانات، بما فيها الضأن والماعز والبقر والحمير والكلاب. لذا نستطيع القول أنه منذ أن تجاوز أهالي الشرق الأدنى مرحلة الجمع والصيد وهم منقسمون إلى فلاحين يحرثون الأرض وإلى رعاة يقومون على تربية قطعان الماعز والضأن ويزاحمون الفلاحين على موارد المياه والأراضي الخصبة. أي أن ظهور الرعي كان متزامنا مع ظهور الزراعة ولم يكن سابقا له. بل إن هناك من يرى أن مهنة الرعي جاءت بعد ممارسة الإنسان للزراعة بفترة طويلة؛ خصوصا وأن هناك ميل نحو الاعتقاد بأن تدجين النباتات سبق استئناس الحيوانات. بعد تدجين النبات أصبح من السهل استئناس بعض أجناس الحيوانات العاشبة التي اعتادت على مهاجمة المزارع بحثا عن الغذاء أو رعي ما يتبقى من الزرع بعد حصاده، خصوصا في موسم الجفاف، وفي الوقت نفسه كان المزارعون يشجعونها على ذلك ليساعد روثها في تسميد التربة وكذلك ليسهل عليهم اصطياها. فقد شكلت الحقول المزروعة عنصر جذب وإغراء لا يقاوم لقطعان الحيوانات البرية مما ساعد الإنسان على التحكم في حركاتها ليبعدها عن الزرع قبل حصاده، وبعد الحصاد يشجعها على رعي ما يتبقى من القصب والتبن والحشائش. ولا يستبعد أن الإنسان استعان بالكلب الذي نجح في تدجينه منذ وقت مبكر في توجيه حركة الحيوانات والتحكم بها. وهكذا صارت الحيوانات هي التي تبحث عن الإنسان وتأتي إليه ويتحكم في حركتها بعدما كان هو الذي يطاردها ويتحكم حركتها في حياته. ومما كرس من اعتماد هذه الحيوانات على الإنسان أنه صار يتصدى

لحمايتها وطرد السباع التي تهاجمها في الحقول، ولربما أنه اتخذ من صغارها حيوانات أليفة يتلهى بها ويسلّي بها أطفاله ويغذيها من محاصيله الزراعية ويتخذ منها وسائل يغري بها حيوانات أخرى للاقتراب منها والقبض عليها واستئناسها. وبالتدريج أصبحت هذه الحيوانات مستأنسة تعتمد في غذائها وحمايتها وتزاوجها وبقائها على رعاية الإنسان لها، ولربما شكلت عامل جذب لحيوانات أخرى من جنسها المتوحش. وهكذا نشأت بينها وبين الإنسان عمليات اعتماد متبادلة لمصلحة الطرفين لدرجة لم يعد لأحدهما غنى عن الآخر.

وحسب هذا الرأي فإن استئناس الحيوانات جاء بعد أن تمكن المزارعون من مد القنوات وزراعة مناطق بعيدة عن مجاري الأنهار وجافة لا تتوفر فيها المراعي للأنعام، وبعد أن حدث التفجر السكاني نتيجة إنتاج الغذاء مما جعل المساحات المزروعة لا تكفي إلا لإنتاج ما يكفي من الغذاء للإنسان دون الحيوان (Lee and Bates 1974: 187-192). وبعدما زادت أعداد الحيوانات المستأنسة على مدى مئات السنين بحيث لم تعد الحقول المحصودة وحشائش المزارع كافية لإطعامها اضطر أصحابها إلى سوقها في النهار إلى المراعي البرية بعيدا عن قراهم ليعودوا بها إذا حل المساء (Sauer 1952: 97; Phillips 1965: 6-7). ومع تطور الوسائل الزراعية استولى المزارعون على المراعي الخصبة القريبة منهم والتي يعتمد عليها الرعاة وحولوها إلى أراضي زراعية لإنتاج الحبوب والخضروات والفواكه وغيرها من المحاصيل الصالحة للاستهلاك البشري. وشجعت زيادة المحاصيل إلى الاستمرار في توسيع الرقعة الزراعية على حساب المراعي مما أدى إلى زيادة حجم القرى وزيادة الكثافة السكانية. أما الرعاة فقد اضطروا إلى التوغل في المناطق الصحراوية بحثا عن المراعي لمواشيهم بعيدا عن مزاحمة الفلاحين. وكلما توغل الرعاة بعيدا في الصحراء كلما أصبحوا هم وماشييتهم عرضة للسباع والوحوش وللسلب والنهب من الغزاة والطامعين. هذا بالإضافة إلى حاجتهم لسكن يأوون إليه وإلى من يساعدهم في إعداد الطعام ويعينهم على الرعي والحلب وما إلى ذلك. في هذه المرحلة كانت الزراعة والرعي قد أصبحتا مهمتان شاقتان كل منهما تحتاج إلى مهارات خاصة وتفرغ دائم مما جعل من الصعب الجمع بينهما. ولذلك انفصل الرعاة عن الفلاحين واصطحبوا معهم عائلاتهم وصاروا يعيشون في جماعات منظمة ليساعدوا بعضهم بعضا وليتعاونوا في الدفاع عن مراعيهم ومواشيهم. وكما أثبتت الدراسات الميدانية والأركيولوجية، وكما ألمح إليه ابن خلدون أيضا، فإنه يستحيل وجود البدو دون وجود الحضر الذين يمدونهم بحاجاتهم الضرورية من المنتجات الزراعية والتقنية (Bar-Yosef & Khazanov 1992: 4-6; Khazanov 1983: xl-xlii, 3, 89-90, 97-9; Kohler-Rollefson 1992: 11-6; Marx 1992: 259). ولا أدل على اعتماد البدو على الفلاحين من أن من ضمن العقوبات التي دأبت السلطات في الماضي فرضها على

بعض القبائل لإخضاعهم وتأديبهم منعهم من الامتياز والاكتيال من الحواضر.

استئناس الإبل وظهور البداءة

البداءة بمفهومها العربي الذي يشير إلى رعاة الإبل الذين يعيشون حياة الحل والترحال ويتوغلون في البيد والقفار لم تظهر على مسرح التاريخ إلا بعد اكتشاف الزراعة بألاف السنين، ذلك أن استئناس البعير لم يتيسر إلا منذ حوالي ٤,٠٠٠ أربعة ألاف سنة، بينما يعود استئناس النخلة إلى أكثر من ٨,٠٠٠ سنة. كما أن استئناس الضأن والماعز والحمار تم قبل استئناس الإبل بقرون.

يتفق المختصون على أن استئناس البعير مر بمراحل مختلفة ومتدرجة استغرقت عدة قرون، ابتداء من الاستفادة من بعره كوقود وصيده من أجل لحمه في الألفية الرابعة قبل الميلاد، ثم رعيه للاستفادة من حليبه وصوفه في الألفية الثانية قبل الميلاد. ولم يتسنى تذليل البعير واستخدامه للركوب إلا في مراحل متأخرة من الاستئناس وبعد أن تم ترويضه وتدريبه على حمل الأثقال، وهذا مهد لاستخدامه في الركوب في الأغراض السلمية أولاً ثم في الأغراض الحربية لاحقاً. إلا أن هناك خلافاً بين هؤلاء المختصين حول أين وكيف ومتى بالتحديد تم استئناس البعير. هناك فريق يربط بين استئناس الإبل وتجارة البخور معتمدين في ذلك على النصوص التوراتية والنقوش الأثرية. يحمل لواء هذا الرأي ألبرايت W. F. Albright، ويشايعه عليه دوستال W. Dostal وريتشارد بولت Richard W. Bulliet. يقول ألبرايت إن بداية تذليل البعير واستخدامه لحمل الأثقال والبضائع تعود إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد وكانت في منطقة حضرموت وما جاورها حيث كان قد تم استئناس البعير هناك مبكراً كمصدر غذائي وليس كوسيلة للنقل والسفر (Bulliet 1975: 36-56). وبعد أن نشطت تجارة البخور والتوابل في حدود القرن الثاني عشر قبل الميلاد، والتي كانت في البداية في يد أهالي حضرموت وظفار، بين جنوب الجزيرة وبلاد الروم ومصر وبلاد الرافدين ظهرت أهمية البعير كوسيلة للنقل وحمل البضائع بعد أن كان مجرد مصدر للصوف واللحم والحليب ومشتقاته. وقبل البعير، كانت الحمير هي وسيلة النقل المتاحة والتي لم تكن لها ما للإبل من قدرة على قطع الفيافي والصحاري الشاسعة وتحمل مشاق الرحلة الطويلة. وبعدما أدرك الساميون في شمال الجزيرة أهمية تجارة البخور بدأوا زحفهم التدريجي إلى جنوب الجزيرة حتى تم لهم بسط نفوذهم هناك وسيطروا على تلك التجارة وأسسوا طريق البخور الذي يمر بمنطقة عسير والحجاز والذي وصفه المؤرخ اليوناني بلايني Pliny في القرن الأول الميلادي. وبعد ذلك تم نقل البعير من جنوب الجزيرة إلى شمالها وبدأ توطينه هناك كما تشير إلى ذلك بعض النقوش ويؤكدده ورود ذكر الإبل ما لا يقل عن ٥٦ مرة في التوراة (جبور ١٩٨٨: ١٥٧، ٣٧٢-٣، ٣٩٩: ١٠٠ Khazanov 1983). وتدل قصة

زيارة بلقيس، ملكة سبأ، للملك سليمان وكثافة استخدام البخور في المعابد اليهودية والطقوس الدينية في ذلك العهد على نشاط التبادل التجاري بين فلسطين وجنوب الجزيرة في القرن العاشر قبل الميلاد (Retso 1991: 187-9).

أما جان ريتسو Jan Retso فله رأي آخر يخالف فيه البرايت فيما يتعلق باستئناس الإبل وتذليلها وترويضها للركوب وحمل الأثقال (Retso 1991). يعترف ريتسو بوجود شواهد على انتشار الإبل ذات السنم الواحد في بلاد العرب منذ الألفية الرابعة قبل الميلاد، كما تدل الحفريات التي عثر عليها المنقبون في موقع عين الأسد في الأردن وموقع أم النار في عُمان ومواقع أخرى، لكن هذا لا يعني أكثر من انتشار الإبل آنذاك في الجزيرة ربما كقطعان سائبة. كما يشكك ريتسو في إمكانية الاعتماد على وجود حفريات قديمة لعظام الإبل في مناطق السكنى البشرية كدليل على استئناسها لأن ذلك في رأيه قد لا يعدو أن يكون مجرد الاستفادة منها كموارد غذائية وصيدها لأكل لحمها دون استئناسها. كما ينفي إمكانية الاعتماد على النصوص التوراتية من العهد القديم لأنها في معظمها تمثل انعكاسات وإسقاطات للأوضاع والظروف السائدة وقت كتابتها وتدوينها والذي يأتي بعد زمن الأحداث التي تتحدث عنها بعدة قرون، ولذلك لا يمكن الاعتماد على نصوص تعود إلى ما قبل تاريخ بداية التدوين الكتابي لنصوص العهد القديم، أي من القرن السابع حتى القرن الخامس قبل الميلاد. كما يستشهد بالدراسات التي تشير إلى أن استعمال البخور بشكل ملحوظ وانتشاره الواسع في فلسطين وسوريا وبلاد الإغريق وحوض البحر الأحمر المتوسط عموماً لم يبدأ إلا مع بداية القرن السابع قبل الميلاد، وهذا ما تؤكدُه النقوش والحفريات الموثقة، إضافة إلى عدم ورود أي ذكر للبخور في ملحمة هومر التي تعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد وتتحدث عن حياة المحاربين والطبقة الأرستقراطية في بلاد اليونان. وقد عثر في أوروك Uruk على تماثيل طينية لإبل تُظهر بروزاً خلف السنم قد يعني استخدامها للحمل، كما لوحظ في بعضها حُرٌّ على الأنف مما قد يرمز للرسن المستخدم لقيادة البعير، لكن هذه مجرد تخمينات وليست استنتاجات مؤكدة يمكن الركون إليها. كما توجد بعض الرسوم للإبل على جوانب الجبال الصخرية في بلاد العرب لكننا لا نجد رسوماً لإبل مركوبة أو تحمل أثقالاً تعود إلى ما قبل القرن الخامس قبل الميلاد.

يقول ريتسو إن الدلائل الأثرية المؤكدة على استخدام الإبل في الركوب وحمل الأثقال كلها تعود إلى ما بعد القرن التاسع قبل الميلاد وتأتي من النقوش والتماثيل الآشورية التي وجدت في بلاد الرافدين وبلاد الشام ويظهر فيها العرب راكبين على أكوار الإبل، منهم من يمسك بعصا ومنهم من يمسك بقوس ومنهم من يمسك بزمام البعير. هذه الدلائل الأثرية تشير إلى أن الإبل تم ترويضها وتذليلها للركوب في

حدود القرن التاسع قبل الميلاد ولأغراض حربية. أما تجارة البخور فإنها، كما سبقت الإشارة، لم تنتشر في تلك الأصقاع إلا في حدود القرن السابع، مما يعني أن طريق البخور لم يتم تدشينه إلا في تلك الفترة. كل ذلك يشير إلى أن استئناس الإبل وتذليلها حدث أول ما حدث على يد القبائل العربية المنتشرة في الصحراء السورية وشمال الجزيرة العربية ولقي تشجيعاً من الآشوريين الذين تنبّهوا إلى فوائد استخدام الإبل في النقل وفي الأغراض الحربية، مما يعني أن تجارة البخور لم تكن هي الدافع الأساسي لذلك. وتشير النقوش والحفريات إلى أن الجيوش الآشورية والبابلية غالباً ما كانت تضم فرقا من الرماة العرب يركبون إبلهم حاملين قسيهم مما أدى إلى اختفاء عربات النزال التي تجرها الخيول. والراكب الذي يعتلي كور البعير يعلو من مكانه المرتفع على راكب الفرس مما يجعله في وضع أفضل للهجوم والدفاع. كما أنه في حالة الخطر أو الهزيمة يستطيع ركاب الإبل الهرب والتوغل بعيداً في جوف الصحراء حيث لا تستطيع الخيل أن تلحق بهم. أي أن تجارة البخور لم تنشط ويزداد الطلب عليه إلا بعد أن استتب لعرب الشمال استخدام الإبل في الركوب وحمل الأثقال مما أتاح لهم الاتجاه بقوافلهم نحو الجنوب لجلب هذه البضاعة الثمينة، مما يعني أن طريق البخور بدأ من الشمال إلى الجنوب وليس العكس. ومما يرجح ذلك أن المؤثرات الثقافية واللغوية في جزيرة العرب كان اتجاهها في الغالب من الشمال إلى الجنوب، على عكس الهجرات البشرية التي كانت تتجه من الجنوب إلى الشمال.

وهناك العديد من النقوش الآشورية والبابلية التي يظهر فيها ذكر العرب مقروناً بالإبل وكلها تعود إلى ما بعد بداية القرن التاسع قبل الميلاد، أقدمها النقش الذي يخلد انتصار الملك الآشوري شلمنصر الثالث Shalmaneser III في معركة خاضها عام ٨٥٣ ق.م. قرب قرقر شمال حماة ضد عدد من الحلفاء على رأسهم ملك دمشق الآرامي المدعو Hadadezer وكان من ضمن الأسرى في تلك المعركة جندب العربي الذي أخذ منه الملك الآشوري ١,٠٠٠ ألف بعير (Eph'al 1982: 21, 75-7). وفي ذلك النقش ترد كلمات مثل "جمل" و "إبل" و "ناقة" و "بكر"، وهي بلا شك كلمات مستعارة من العربية القديمة. وفي عام ٧٢٨ ق.م. تغلب الملك الآشوري Tiglath-Pileser III على زيببي Zabibe ملكة العرب (Eph'al 1982: 23, 82-3)، مثلما تغلب في عام ٧٢٣ ق.م. على الملكة شمس Shamsi ملكة العرب وأخذ منها ٢٠,٠٠٠ ثلاثين ألف بعير بعد أن فرت من أمامه "كالأتان الوحشية" إلى جوف الصحراء (Eph'al 1982: 35-36, 83-7). وبعد ذلك قام الملك الآشوري سينا حاريب Sennacherib (٧٠٤-٦٨١ ق.م.) والملك الآشوري أصوربانيبال Assurbanipal (٦٦٨-٦٢٧ ق.م.) بحملات تأديبية ضد ملك العرب خزعل Haza'el وابنه عويضة Uaite ونهبا إبلهما (علي ١٩٩٣/١: ٥٧٤-٦٠٦).

وتشير الشواهد الأثرية إلى أن الآشوريين في الفترات الأخيرة من حكمهم الذي انتهى مع نهاية القرن السابع قبل الميلاد استخدموا الإبل في أغراض النقل وفي الأعمال اللوجستية العسكرية وفي حمل الأثقال والمعدات والماء والطعام للجنود. لكن هذه النقوش والتماثيل تشير أيضا إلى أن الآشوريين لم يكونوا يجيدون التعامل مع الإبل وكانوا يستعينون في ذلك بشيوخ العرب إذا دعيتهم الحاجة لذلك. ومنذ ذلك التاريخ أصبح البدو من أهل الإبل المتمرسين بركوبها يشكلون فرقا في جيوش الإمبراطوريات والممالك في ذلك الوقت مثل الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسية. فلولا مساعدة العرب وإبلهم في نقل الماء والجنود لما تمكن الآشوريون بقيادة ملكهم Esarhaddon سنة ٦٧١ ق. م. ولا الفرس بقيادة Cambyses سنة ٥٢٥ ق. م. وقيادة Artaxerxes سنة ٣٤٣ ق. م. من عبور مفازات الصحراء المهلكة لغزو مصر. كما أن القائد الفارسي Cyrus في وقعة Sardis التي خاضها مع Croesus ملك Lydia سنة ٥٤٦ ق. م. استعان بالعرب الذين أربت إبلهم خيول العدو وأجبرتها على الفرار. وفي سنة ٤٨٠ ق. م. استعان الملك الفارسي Xerxes بالعرب في حملته على بلاد اليونان (Eph'al 1982: 137-38, 140-141, 195, 200; Kohler-Rollefson 1996: 287-8).

ونظرا لكثرة العرب وعزتهم ومنعتهم في صحرائهم وما منحته لهم الإبل من حرية الحركة يئست ممالك السومريين والبابليين والفرس والرومان من إخضاعهم والسيطرة عليهم مما اضطرها إلى مهادنتهم واتباع سياسة الاحتواء معهم فدفعت لهم العطايا وأوكلت إليهم حماية الحدود والمنافذ والمسالك والطرق التجارية وخفارة القوافل التي تمر عبر بلادهم وشكلت منهم فرقا من الهجانة ضمتها إلى جيوشها المحاربة، ومنهم من عينتهم ولاة إداريين أو قادة عسكريين، وقد استمر هذا الوضع حتى عهد المناذرة في العراق والغساسنة في الشام (Hoyland 2001: 61).

شكل تذليل البعير وتسخيره للنقل والركوب مع بداية الألفية الأولى قبل الميلاد الخطوة الأولى نحو سيطرة عرب الشمال لاحقا على تجارة التوابل والبخور وعلى وسائل نقلها من جنوب الجزيرة العربية إلى مصر والعراق وبلاد الإغريق والرومان مما وفر لهم فيما بعد ثروات طائلة. كان الطلب على البخور عاليا وكانت أسعاره مرتفعة جدا مما لفت أنظار الممالك انذاك باتجاه الجزيرة العربية وقامت بينها ولعدة قرون حروب طاحنة لمحاولة السيطرة على هذه الثروات المغرية (Betts & Russell 2000: 24-32). ولا أدل على ضخامة الثروات التي حصل عليها العرب من تجارة التوابل والبخور من الغنائم التي كان ملوك الآشوريين يغنمونها في غزواتهم وحملاتهم التأديبية ضد العرب أو الأتاوات التي كان العرب يضطرون أحيانا لدفعها لأولئك الملوك لتفادي هجماتهم واثقاء شهرهم. ففي حملته على شمس Shamsi، ملكة العرب، حصل الملك الآشوري Tiglath-Pileser III من ضمن الغنائم على ٣٠,٠٠٠ بعير وعلى

٢٠,٠٠٠ رأسا من الغنم وعلى ٥,٠٠٠ حقيبة من التوابل. أما ياوطا بن خزعل Yauta b. Hazael فقد اضطر للحفاظ على مشيخة قبيلته بعد وفاة والده إلى زيادة ما كان يدفعه والده للملك Esarhaddon من إتاوة سنوية بمقدار حوالي ١٠ أمان من الذهب و ١,٠٠٠ قطعة من الأحجار الكريمة و ٥٠ بعيرا و ١,٠٠٠ حقيبة من التوابل (Eph'al) . 1982: 106, 128; Hoyland 2001: 59-60, 102-12)

واعترافا من البدو بأهمية الإبل في حياتهم يسمونها "النعم" وهي كلمة مشتقة من النعمة التي ينعم بها الله على البشر، ويسميها العرب المتأخرون عطايا الله. وتدور جل أحاديثهم ومسامراتهم حول الإبل وشؤونها وعلاقتهم بها، والكثير من الصور والمجازات والاستعارات والتشبيهات في لغة البدو وأدبهم مستمدة من علاقتهم بالإبل. ومعلوم أن نسبة عالية من مفردات اللغة العربية وأبيات الشعر العربي تتمحور حول أسماء الإبل ونعوتها ووصف طبائعها وسلوكياتها. الإبل جعلت من البداءة التي تقوم على حياة الرعي والترحال في البراري أمرا ممكنا وضروريا في الوقت نفسه. يضطر البدو إلى التوغل في القفار بحثا عن المراعي لإبلهم التي بدونها لا يستطيعون التوغل في القفار. تفوق البعير على باقي وسائل النقل وكفائه كأداة للركوب وقدرته على حمل الأثقال مكنت البدو من التوغل بعيدا في الصحراء واستغلال موارد رعوية لم تكن متاحة لهم من قبل. والإبل لها القدرة على أن تمضي مدة تتراوح من أسبوع في فصل القيظ إلى ثلاثة أسابيع في فصل الشتاء دون الحاجة إلى شرب الماء، كما أن أهلها يستطيعون الاكتفاء بحليبها عن الطعام والشراب لمدة طويلة. قبل استئناس البعير واستخدامه كوسيلة للنقل والركوب، لنا أن نتصور صعوبة الانتقال والحركة على المجموعات الرعوية البسيطة التي لا تملك إلا الشاء والماعز وليس لديها من وسائل النقل إلا أبدانها وبعض الحيوانات التي ليست لها كفاءة الإبل، مثل الحمير. عدم وجود الإبل يقف عائقا دون الاتصال والتنسيق بين الجماعات المتباعدة التي تفصلها مسافات الصحراء البعيدة المهلكة ليشكلوا مع بعضهم البعض جماعة أكبر وقوة أخطر لأغراض الهجوم أو الدفاع. وقد تحدثت مصادمات بين الجماعات الرعوية على الماء والمرعى ولكن قبل استئناس الإبل لم يكن من الممكن شن الغارات والغزوات للكسب والاستيلاء على قطعان الآخرين وسوقها والهرب بها في مجاهل الصحراء.

وتزداد أهمية البدو مع ازدياد أهمية الإبل كوسيلة من أنجع وسائل النقل والمواصلات عبر الطرق الصحراوية، حتى إنها استطاعت أن تكتسح العربة التي اختفت تماما من الوجود. إلا أن البعير لم يتحول إلى مصدر قوة حقيقية للبدو وعامل حاسم في صراعاتهم الحربية إلا بعد أن اكتمل تطوير النوع الملائم من الأشدة. استئناس البعير في حد ذاته لا يكفي لجعل من البدو قوة ضاربة تهدد

الفلاحين والحضر وتسيطر على الطرق التجارية. كان لا بد لهم، إضافة إلى الإبل، من تطوير صناعة الأشدة وأدوات الركوب، وهذا تم عبر قرون طويلة ومر بمراحل عديدة. أول نوع من الأشدة تم اختراعه نوع بدائي عثر المنقبون على بقايا أثرية له في جنوب الجزيرة ولا يزال شائع الاستخدام هناك ويُسمى الحداجه أو الهولاني، وموضعه خلف سنام البعير، وهو الذي يقول فيه الشاعر سالم ابن عامر ابن خرمان الضاعني العجمي:

ياراكب اللي ينهضن الهوالين حـيـل زهـن اكـوارهن الكلايف
ويمكن استخدام شداد الهولاني في النقل والأغراض السلمية لكنه لا يلائم الأغراض الحربية مثل الكور الذي طوره لاحقا عرب الشمال وموضعه خلف غارب البعير فوق السنام مباشرة. يشير تمثال عثر عليه المنقبون في موقع تل حلف أن تطوير هذا النوع الأخير من الأشدة كان قد بدأ مع بداية القرن التاسع قبل الميلاد على شكل حشية توضع فوق سنام البعير مباشرة وتشد بحزامين متصلبين يمران من تحت بطنه. ومع بداية الألفية الأولى قبل الميلاد كان الفرس قد طوروا أدوات ركوب الخيل بما في ذلك السرج. وكانت تلك الفترة تمثل بداية اتصال البدو بالفرس فأخذوا منهم فكرة السرج التي طوروا عنها الشداد الذي كان ما زال على شكل حشية توضع على السنام، ولكن بدلا من تثبيتها بحبلين متصلبين أصبح البدو في حدود القرن السابع قبل الميلاد يشدونها بثلاثة حبال؛ واحد يمر من تحت بطن البعير وآخر من تحت ذيله وثالث من عند جرانه، وذلك اقتداء بطريقة الفرس في شد السرج على الحصان. كما تنبه العرب إلى أن الفرس في حروبهم يستخدمون العربات التي تجرها الخيول ويركب العربية اثنان أحدهما يوجه الحصان والآخر يرمي الأعداء بالسهم من قوسه. وطبق العرب هذه الفكرة بأن يركب أحدهم على شداد البعير (الحشية) ومهمته توجيه البعير بينما يركب رديف خلفه مهمته إطلاق السهم. وقبل بداية القرن الأول الميلادي كان الفرس قد استكملوا تطوير السرج ليصبح قريبا من شكله الحالي فاقتدى بهم البدو في تطوير شداد البعير مستبدلين الحشية بأعواد مقوسة ومتصالبة قريبة الشبه في شكلها من الشداد المستخدم عند البدو حتى وقت قريب والمسمى الكور. ويظهر هذا النوع الأخير من الأشدة في صور منحوتة عثر عليها في تدمر تعود إلى بداية القرن الميلادي الثالث ومثله مثل الشداد له قريوسان (واحد قريوس، وهو ما يسميه البدو غزالة الشداد، والاشتقاق من المغزل، ليس من الغزال) مرتفعان أحدهما خلف الراكب يتكئ عليه وأحدهما أمام الراكب يقبض عليه، مما يثبت جلسة الراكب ويحرر يده للتعامل مع الأسلحة الفعالة مثل السيف والرمح بكفاءة عالية ودقة في تصويب الهدف، ويغنيه عن الرديف الذي كان في السابق يركب خلفه ليطلق السهم على الأعداء (Dostal 1959, 1979).

ومما عزز من مكانة البعير في شمال الجزيرة ظهور مملكة الأنباط العربية، التي

يمتد تاريخها من سنة ٢٠٠ ثلاثمائة قبل الميلاد حتى سنة ١٠٥ مائة وخمس بعد الميلاد، ومن بعد ذلك مملكة تدمر. وقد توثقت علاقة الأنباط والتدمريين بإخوانهم وأبناء عموماتهم من البدو رعاة الإبل في الصحراء العربية الذين كانوا يستعينون بهم في نقل البضائع على إبلهم وفي حراسة القوافل التجارية مما فتح الباب وأفسح المجال أمام أولئك البدو أخيراً لاحتكار وسائل النقل والاستحواذ على الحركة التجارية والحصول على الثروة التي مكنتهم من اقتناء السلاح وأسباب القوة اللازمة بعد أن كانوا جماعات مستضعفة لا حول لها ولا قوة تعيش على هامش الحياة الاقتصادية والسياسية. ومع ازدياد فاعلية الإبل كوسيلة من وسائل الحرب بدأت تبرز أهمية البدو ويشهد بأسهم وبدأ الحضر والفلاحون يستشعرون قوتهم ويدركون خطرهم. وحينما كانت الممالك العربية القديمة، مثل مملكة الأنباط ومملكة تدمر، في أوج قوتها، كانت قادرة على كف أذى البدو ومنعهم من الاعتداء على طرق التجارة والحواضر والقرى الزراعية. ولكن بعد أن قضى الرومان على الأنباط واحتلوا عاصمتهم البتراء، وبعد أن تداعت الممالك العربية الأخرى، عمت الفوضى جزيرة العرب واحتد صراع القبائل البدوية فيما بينها وبين بعضها وكذلك فيما بينها وبين الفلاحين الذين تحول البعض منهم إلى البداءة، وصار البدو يفرضون الأتاوات على القبائل الضعيفة وعلى القرى وعلى المسافرين والقوافل التجارية التي تمر عبر ديارهم (Caskel 1954).

البعير والفرس: القوة المزدوجة

استثناس البعير وتطوير الشداد من المنجزات الحضارية التي ساهمت بها ثقافة البدو وشكلت قفزة تكنولوجية لا يستهان بها في تاريخ الجنس العربي (Zwettler 2000: 225, 268). وهذا في حد ذاته يغني للتدليل على أنه من الخطأ معادلة البداءة بالبدائية التي لا تمتلك الخبرات الواسعة ولا المعارف التقنية ولا القوة التخيلية التي تمكنها من الربط بين هذه الخبرات والمعارف للخروج بمنتج على هذا المستوى التقني الرفيع. ومن مكملات هذا المنجز الحضاري دخول الحصان إلى الجزيرة العربية في القرن الأول الميلادي (Hitti 1956: 20-1) واكتشاف العلاقة التكاملية بينه وبين البعير. وقد لاقى هذا الاكتشاف نجاحاً كبيراً بين عرب الصحراء حتى إنه أصبح لا غنى للبدو عن الخيل في حروبهم وغاراتهم وأصبحت الخيل مصدر قوة القبيلة ورمز عزتها "الخيل عزٌ للرجال وهيبه"، وصارت تقاس قوة القبيلة بعدد خيلها، التي يسمونها السبايا لأنها الأداة التي تمكنهم من السبي، مثلما تقاس ثروتها بعدد ما تمتلكه من أذواد الإبل. استطاع البدو توظيف علاقة الاعتماد المتبادل بين البعير والحصان ليجعلوا من الحصان بسرعه الفائقة مكملًا للبعير بصبره اللامحدود وقدرته على التحمل وحمل الأثقال. وفي الغارات البعيدة لا تستطيع الخيل نقل راكبيها هذه

المسافات الطويلة، كما أنها، بخلاف الإبل، لا تستطيع الصبر عن الماء والغذاء لمدة طويلة خلال الصحاري المقفرة ومساحاتها الشاسعة. لذا يحتاج الغزو البعيد إلى إبل لحمل الماء والحشيش أو الشعير للخيل، وهؤلاء يسمون زماميل، وإبل أخرى هي الركائب أو الجيش، يمتطيها الغزاة مستجنين خيولهم التي لا يعتلون ظهورها إلا حزة الغاره. يقول ساجر الرفدي:

ياما حلا المسلاف باول ظعنها مستجنين الخيل يبرا لهن خور
الإبل جعلت من تربية الخيل في الصحراء والاستفادة منها في الهجوم والدفاع
أمرا ممكنا. بدون الخيل يصعب على البدوي الدفاع عن إبله واستنقاها من الغزاة
لو نهبوا. وبالمقابل تحصل الخيل على معظم غذائها من حليب النوق الذي يؤثرونها
به على أنفسهم. يقول عمرو بن براقه:

غبرت خيلنا نُقاسمُها القو شتوة توسع الجمال لها الرُس
ت ولم يُبقِ حاصدُ المحل عودا ل ونسقي عيالننا تصُريدا
ويقول جرير:

إننا كـذاك لمثل ذاك نُعـدّها
ويقول جرير أيضا:
نُعشّـيها الغـبوقَ على بنينا
ويقول كنعان الطيار:

مغذّاةٍ على حب الشعير
ويقول مشعان ابن هذال:
ياسُعيد بدوا بالغبوق الكحيله
احلب لها الشقحا الشناح الطويله
ويقول عبدالله ابن هذال:

مرجان كـرب سـابقي في جـلاله
ويقول هادي المسيحير المعيسى العجمي:

قال ابن مرزوق الذي له حصان
منايحه من جل نودي ثمان
ويقول راعي النحيا جرمان من فرسان آل حبيش من العجمان:

أبدّـيها ولا أبدّي عليـها
سوى الضيفان في عسر الليال
ولا أدل على أهمية الفرس عند البدوي من أنه يرفض التخلي عنها أو بيعها مهما
كان العرض مغريا. انظر إلى قول فارس من بني تميم طلب منه ملك من ملوك اليمن

(١) طلق: صرف، لم يخلط بالماء.

(٢) خواوير: لبنها غزير.

(٣) أي أن حليب هذه النوق الثمان التي هي أسمن ما في الذود يذهب معظمه للفرس ولا يبقى لهم منه إلا الشيء القليل.

فرسا له يقال لها سكاب فمنعه إياها:

نَفِيسٌ لَا تُعَارُ وَلَا تُبَاعُ
يُجَاعُ لَهَا الْعِيَالُ وَلَا تَجَاعُ

أَبَيْتَ اللَّعْنَ إِنْ سَكَابَ عُلُقُ
مُقَدَاةَ مُكْرَمَةٍ عَلَيْنَا
ومثله قول شداد بن معاوية العبسي:

وَجُرُودٌ لَا تَرُودُ وَلَا تُعَارُ
أَمَامَ الْحَيِّ يَتْبَعُهَا الْمَهَارُ
وَسَتْ مِنْ كَرَائِمِهَا غَزَارُ

وَمَنْ يَكُ سَسَائِلًا عَنِّي فَإِنِّي
مَقْرَبَةٌ لِلنِّسَاءِ وَلَا تَرَاهَا
لَهَا فِي الصَّيْفِ أَصْرَةٌ وَجَلُ

وما أشبه ذلك بقول عبدالكريم الجربا حينما بعث له أحد ولاة الترك يطلب منه فرسه:

تَطْلُبُ عَذَابَ مُشَاتَلَاتِ الصَّرُوعِ
أَبِي عَلَيْهَا مَعَ وَجِيهِهِ الطَّنَايَا^(١)

أَرْسَلْتُ لِي يَا بَبِيهِ خَطَّ يَرُوعِ
أَبِي لِيَا مِنْ ضَبْضَبِ الْجَمُوعِ
ومثله قول عبيد الرشيد في موقف مماثل:

قَبْلَكَ طَلِبُهَا فَيَصِلُ وَابْنُ هَادِي
أَصْلُهُ يَعْرِفُونَهُ جَمِيعُ الْبُؤَادِي
وَصَاحُ الصَّيِيحِ وَثَارُ عَجِّ الطَّرَادِ
فَوْقَ الْحَنَايَا وَالسَّبَايَا عَوَادِي^(٢)

يَابِيهِ أَنَا لِكُرُوشِ مَا أُعْطِيَ وَلَا أُبِيعُ
مَا جِمِعُ أَصْلُهُ بِالْقَرَاتِيْسِ تَجْمِيعُ
بَاغٍ إِلَى مَنْ صَعَطُوهَا الْمَصَارِيْعُ
أَصْلُهَا لَعْيُونٌ بِيضٌ مَفَارِيْعُ
هَذَاكَ بِيْعُهُ كَانَ تَفْهَمُ لَهَا بِيْعُ

وقول محمد ابن هادي حينما طلب منه أحد العبادل من الأشراف أن يبيعه فرسه:

لَوْ كَانَ طَارِينَا الثَّمَنُ كَانَ بَعْنَاهُ
لِي حُلُّ بِنْحُورِ السَّبَايَا مَثَارَاهُ^(٣)
مِنْ شَحِّ فِي عَمْرِهِ عَسَى الْخَيْلُ تَاطَاهُ

يَالْعَبْدَلِي لَا تَكْثُرِ السُّومُ بِالْغُوجِ
شَقِّي عَلَيْهِ بَرْدَةٌ وَالْغَلْبُ عَوُجُ
تَنَاطَحُوا وَآوَقَفْ عَلَى الزَّمْلِ عَمْهُوجُ

ولكن مهما كانت معزة الفرس عند البدوي فإنها من الناحية العملية لا قيمة لها في المحيط البدوي إلا كوسيلة للدفاع عن الإبل أو استنقاذها من الغزاة إذا نهبوها. فالفرس في واقع الأمر ليست لها نفس المنافع التي للإبل، بل إنها تشكل عبئا على البدوي. يقول تشارلز داوتي:

كنا جالسين هكذا، وكلما نهض أحد منا التفتت إليه الفرس وصهلت بصوت خفيض على أمل أن يكون هو الذي سيحضر لها شربة لذيذة من الحليب الدافئ، وتحقق فيه وتصهل بابتهاج. كل فرس عند البدو يخصص لها صاحبها ناقة تُسقى حليبها حيث أنها لا تطعم الشعير، وأعشاب الصحراء الجافة لا تكفي غذاء لها. وبما أن الفرس لا تجتر وتتعرق كثيرا فإنها كائن لا يتحمل الجوع والعطش. ولذلك فإن الفرس مكلفة للشيخ البدوي في

(١) مشاتلات الصروع: تجاذب العنان لنشاطها. الطنايا: عزوة قبيلته شمر.

(٢) فيصل ابن تركي آل سعود ومحمد ابن هادي ابن قرمله شيخ مشايخ قحطان. المصاريع: مفردا مصراع وهو العنان، لأنه يصرع الفرس، أي يكبح جماحها. صعطوها المصاريع: لبسوها العنان ولأن العنان يلبس من عند الأنف شبهوه بالسعوط. أصلها: أهدم بها على الأعداء دون مبالاة بالخطر.

(٣) الغلب: كناية عن الرماح لأنها تكسى بريش النعام الغلب.

الصحراء الذي عليه أن يؤمن بغيرا مخصصا ينقل لها الماء. فهي تشرب مرتين في اليوم، بل ثلاث مرات في الأيام الحارة، وحمولة بعير من قرب الماء لا تكاد تكفيها لشرب يومين. من عنده امرأة وفرس لن يذوق طعم الراحة أبدا، كما يقول المثل، لأن هذه ممتلكات سريعة العطب وحالتها دائما على حافة الخطر. . . . يخلبون أولا للفرس وبعد ذلك (وغالبا في نفس الإناء) لأهل البيت (Doughty 1921/ I: 304).

ولذلك نجد البدو في قصائدهم وسوالفهم يذكرون الإبل كثيرا ويتغنون بها في كل ظرف ومناسبة من جوانب متعددة وزوايا مختلفة. أما الخيل فلا يذكرونها إلا مقرونة بالإبل ومواطن الذب عنها. تمنع في هذه القصيدة للشيخ سعيد المقارح المري من آل بحيح التي يمتدح فيها ناقته نيلا وينعتها بضخامة الجسم وغزارة الحليب وحسن التأديب والطباع، ثم يُثني قائلا أنه أعد للدفاع عنها فرسا يستطرد في وصف قوتها ونشاطها وسرعة جريها. ويقدم الراوية جهويل المري للقصيدة بهذه المقدمة:

ابن مقارح مري من آل بحيح، من جماعتنا، له ناقة اسمها نيله. نيله، سلمك الله، عند البادية هي الناقة الزرقا، الدخنا، يسمونها نيله انها لونها منيله. نيله هذي ناقة أحسن منها ما يوجد، طويله وجليه ورفيعه عن الارض، الى مديت يدك ما تلحق ظهرها، والى حلبتها للضيوف تروي ضيوفك كلهم. عاد طبيوعها زين، الى راحت لها من محل أو خلاها راعياها على قليب تعرفه من لؤل ما تعداها لما يسوقها راعياها، تروح ترعى الرعي وترجع على القليب، والى صوت لها راعياها تجي وتجبب معها امهاتها، الايفها، تقود الايفها، تجيبهن النياق الطياح. الطياح البلب الطرعات اللي خطاها طوال تروح ودها ترعى من العشب الطرف ولا تقر في محل واحد، تروح منك قبله وتقتل جنوب وتاتي من شمال وتروح من قبله وتجيك من شرق، ما تدري من اين جات الا وقت ما تهدف يمك وتشوقها. تبرى لها، تبرى لنيله، البلب الطرعات والعجوم والاباكير اللي خطاها طوال وغوالي، اللي ما بعد جابت الحيران والمعاشير اللي حشوانها ببطونها ما بعد ولدت، هذي ما يردونها مزليينها تزليب، مخلينها على هواها، مطبعينها طبيعه. وبعدين اهله يدعونها ويتعبون عندها، يشملونها الى برق الوسمي وهم في الربع الخالي ووكدوا البرق شمال شدوا معتمدين على الله لؤل ثم على ان الله لؤل يبي يطرح لهم الحيا. ولا يستعلمون ولا يعملون شي لما ينطحهم العشب. تسمع؟ والى من افرعوا بالصيف، لى من هبت الهيفيه م الجنوب تفرع البلب لديارها، مهاملها بالقبيض ويسوقونها، طال عمرك، بين الشعف والفروق. الفروق فيها غضا وفيها رمث وفيها كل عشب يطلع. والشعف جبل ومشرّف على السهل وفيه عشب سهل وفيه عشب جبل. ويجوز بها مع هذاك الطريق، بين الشعف والفروق. وذاك الحين الوقت خوف. قاموا على الحيران وقال اقهر الحيران، اقرع الحيران ياصبي -اخوه صغير- اقرع الحيران في ذا المكان، في راس النباوه، في راس نباوه على شان لى جات نيله انها من طول رقبته لى من ضيبت حوارها تركز رقبته فوق ولا عاد تشوف الناس. وقال خل الحيران في راس النباوه على شان الى رجعت نيله بالطياح تشوف حوارها. لأن الحيران الى حولت من النباوه وجت مكان الحوار ما عينته -هي تشوفه ما دامها ترعى والا ان ضاعت والا ضاع حوارها تركز راسها ولا عاد تشوف الارض، تقول تطالع بالنجوم. نيله جت مكان الحيران والى والله ان الورع خلى الحيران تحول لها بنقره وفاعت نيله. والى ان الورع يطرد الحوار ويرغيه، مجود راسه. ونيله تسمع رغاوه ولا تدري وين هو. والى صوتها جصر، جرع حنينها. بعدين براطمها كبار وعريضة واذا نيتها طوال وصفنها زين. الرجال تهيض يوم سمع حنينها ويترى على اخوه الورع. ويمثلها

ويشبه صوتها على بيض النعام. بيض النعام بالاول، يبيض النعام في المهامل، مهامل الصيد، يبيض النعام ويقعد البيض ويفقش وتصير البيض مثل الدرام اللي مفتوش غطاه ويدوي فيه الهوى، تسمع له حنين وصفير. هكالحين لا به درامات ولا به شركه ولا قواطي، ما به الا بيض النعام تشوفه متكسر لى من طلع الفرخ منه ويخلى الهوا فيه، الهوا بامر الله يرد في بيض النعامه، يطلع صوت، تسمع له حنين ووووووه. يمثل صوت نيله على صوت الهوا في بيض النعامه. ويشبه مهادلها، براطمها، انها مثل حذايا الطروق، قبل يحطون النعل هذي، قبل تجينا البياتين والجواتي والحذايا الحساويات يحطون لهم حذايان طرقة وحدة من جلد الناقة. يقول:

تلعب بها انواد الهبايب طروق
ومهادل كنها حذايا الطروق
وحليبته احلى ما يطب الحلوق
قد هي تدغلف ذا وذا بالنشوق
يوم افرعت بين الشعف والفروق
ينسف عليها من وسيع الشروق
شراية ما هيب غمما لذوقي
قوايمه فوق الربايح وثوق
قبا قصوص للطرايد لحوق
طمر الوعل في صوح صفرا صلوق
قد هو على شوف الرعايا يتوق
والدر مشموط لها بالعلوق
لى هي لمصراع الشبيلي نتوق
بمسلهب من ناحلات العروق
متقابلات كن جهمها حروق
يقلط الى ذلوا وساع الحلوق
واللاش ما له بالمراجل حقوق^(١)

كن صوت نيله بيضة مَحْها راح
لذنين شرف من على القحز طَفَاح
كن صفنها من بين الاثفان مصباح
يازينها يوم انثنت عقب طيَاح
يازينها تبرى لدواه مصلاح
ان جا نهار فيه ورد وميَاح
وجنوبها من كادر الجم طَفَاح
يامن بها الجذاب من صوب ميَاح
تبرى لها مبرية الساق شلواح
كن طمرها لى طنّب النشر بصيَاح
تشدي كما نيب تقعم لمرواح
ابرها ما ني عليها بشحَاح
ابغي الى شيمة هل الخيل نجَاح
اردها عزز على روس الارمَاح
ما عاد هي عقب التوجاه بصحاح
فعل الصبي يكفيه عن بعض الامداح
المرجله ما صك دونه بمفتَاح

أما شيخ العجمان راكان ابن فلاح ابن حثلين فإنه لما رثى جواده التي ماتت في

(١) نيله: ناقة زرقاء اللون. بيضة: بيض النعام حينما تفقس ويبه الهوا داخلها ويحدث دويا، يشبه صوت رغائها الأجرش. شرف: مرتكزات ومنتصبة إلى أعلى. القحز: قذالة الجمجمة ما بين أذنيها، هامتها. مهادل كنها حذايا الطروق: يشبه مشافرها المتهدلة بحذاء من طبقة طروق واحدة. صفنها: ضرعها. الاثفان: الثفنة بمثابة الركبة للبعير. مصباح: نثيلة التراب تتزبر أمام دخل الأرنب بعد حفرها ونبشها له. عقب طيَاح: بعد أن ذهب بعيدا ثم عادت، والطيَاح هي الإبل التي تشذ عن الذود وتذهب بعيدا عنه بحثا عن مرعى أفضل. قد هي تدغلف ذا وذا بالنشوق: تشتم الحيران وتتنشقها بحثا عن حوارها. افرعت: عادت إلى ديارها في الجنوب حينما تهب الرياح الهيفيه في موسم الصيف. الشعف: شعاف الجبال. الفروق: مراعي رملية فيها غضا وفيها رمث. يامن بها الجذاب: تربت لتقف حاجزا بين من يجذب الماء وبقيّة الذود حتى لا تتدافع نحوه الإبل فيسقط في البئر. صفح صفوا صلوق: جال جبل شديد الانحدار. كما نيب تقعم لمرواح: يصف تأهبها للقفز والجري السريع تأهب الذئب إذا ألقى على عرقوبيه ومد يديه استعدادا للانطلاق. الدر مشموط لها بالعلوق: يسقيها حليب النوق يخلطه مع العلوق. شيمة هل الخيل نجاح: لم يعد فيهم بقية من شجاعة ولا رغبة في القتال. مصراع الشبيلي: الرسن. نتوق: تجذبه وتشدّه بقوة لنشاطها وعزمها على الإقدام. عزز: غضبا، كرها. ما عاد هي عقب التوجاه بصحاح: بعد أن تالقت الخيل في ميدان المعركة لم يعد هناك مجالا إلا للمواجهة والقتال. مسلهب: رمح نحيل. وساع الحلوق: من يدعون ويكثرون الكلام ومدح أنفسهم لكنهم لا يفعلون. اللاش: من هو لا يساوي شيئا، الرجل الخامل.

صحراء الجافورة، وهي منطقة رملية شاسعة تقع على حدود قبيلة آل مرة شرق الجزيرة العربية، لم يذكر لها من فضل إلا الدفاع عن إبله في المرعى، فهي التي تمكنه من رعي إبله حيث يجود المرعى والدفاع عنها ضد الغزاة الطامعين. يقول الشيخ راكان يخاطب ابنه خالد في البيت الأول:

وانا ثَمِرِ قَلْبِي قَعَدَ بِالْجَوَافِيرِ
تَصْبِحُ قُنُوفِهِ عِقَبِ وَبِلِهِ مَزَابِيرِ
وَقَلْبِ الْخَطَا كَنَّهُ عَلَى وَاهِجِ الْكَيْسِرِ
مِثْلَ الْعَنُودِ اللَّيْلِ تَرِبَ الدَّعَاثِيرِ
وَأَذْنَيْنِ مِثْلَ مَذَلَّاتِ الْكَوَافِيرِ
أَوْ بَابِ حَضْرٍ رَبَّعَوْهُ النِّجَاجِيرِ
وَسَيِّقَانِ مِثْلَ مَهْدَفَاتِ الْمَنَاعِيرِ
وَالْحَارِكِ أَشْعَى مِثْلَ رَسْمٍ عَلَى بَيْرِ
وَلَا وَثُرَتْ فِيهَا ضُرُوسُ الشَّنَابِيرِ
فِي عَرَضِ نَوْءٍ مِنْ حَقُوقِ الشَّخَاتِيرِ
وَحَوَافِرِ يَزْهِنُ سُدُوسُ الْمَسَامِيرِ
قَرْنَسٍ أَهْوَى مِنْ رَفِيعِ الْمَوَافِيرِ
وَعَدَى الْوَلِيِّ عَنْهَا بِحَسَنِ التَّدَابِيرِ
جَاهًا سَهْمَهَا مِنْ وَلِيِّ الْمَقَادِيرِ
لِي بَكَرِ الْوَسْمِيِّ مَزُونَهُ مِحَادِيرِ
فِي خَوَافِرِ غَبِّ الْمَطَرِ مَا بَعْدَ زِيرِ
وَزَاغَتْ جَوِيَّانِ الْهَمَلِ بِالنَّوَاوِيرِ
مِنْ فَيَصِلُ حَطَّ الْخَبِيرِ أَمْ مَيَاسِيرِ
مِنْهُ الْقَوَارِشُ فَاخْتَنَ الْمَجَاحِيرِ
أَنْوَاعِ عَشْبِهِ غَادِيٍّ لَهُ تَفَافِيرِ
حَلَايِبِ الْفَرَسَانِ وَقَتِ الْمَصَافِيرِ
صَفَرٍ عَلَيْهِنِ مِثْلَ بَنِي الْمَقَاصِيرِ
وَتَرَعَى بِهَا الْقَبَّ الْمَهَارِ الْعِيَاطِيرِ
وَيَرْتَعِ وَلَوْ جَاءَ النَّذْرُ وَالشَّعَاثِيرِ
وَتَوَاقِنُ مِنْ فَوْقِ عَوَجِ الْمَخَادِيرِ
وَحَقُّوا وَخَلُّوا خَلْفَهُمْ وَالْمَصَاغِيرِ
وَلَحَقُّوا يَبُونِ مِثْقَلَاتِ الْمَظَاهِيرِ
وَتَوَاجِهْنَ قَحْصِ الرَّمَكِ بِالْمَنَاعِيرِ
وَلَدْنَ الْقَنَا هَدُّوْهُ الْوَجِيهَ الْمَسَافِيرِ
قَحْصٍ تَخَافُقُ مِثْلَ وَصْفِ الْمَعَاشِيرِ
تَحَشَّشَوْهِنَّ مِنْ ثَقَالِ الْقَنَاطِيرِ

الْبِدُو يَاخَالِدُ نُوُوا بِالْمَحَالِ
يَبُونُ بَرَّاقٍ سَمَّرَ لَهُ شُعَالِ
وَالْكَبْدُ قَالِيهَا مِنَ الْحَزْنِ قَالِي
عَلَى جَوَادٍ مِثْلَ ظَبِي السَّهَالِ
الْعَنْقُ عَنُقُ اللَّيْلِ شَطْنَهَا الْغَزَالِ
وَكُنْ صَدْرَهَا حِرْزٌ مِنَ الْبَرِّ غَالِي
وَنَرْعَانِ مِثْلَ مَلْحِيَّاتِ السِّيَالِ
جَنُوبَهَا عَدَّتْ بَنُوقُ الْجِلَالِ
وَجَنْبَيْنِ مَا قَاسَتْ عَلَيْهَا الْحَبَالِ
وَالذَّيْلُ هَمْلُولٌ قَفَاهُ الْخِيَالِ
وَالْقَيْنُ مَا عَدَى عَلَى أَرْبَعِ قُفَالِ
أَوْصَافِهَا لِي مِنْ زَوَاهَا الْحِيَالِ
يَاطُولُ مَا تَثْنِي لِجَادِي التَّوَالِي
وَلَا عَادَ مِنْ فَعْلِ الْوَلِيِّ احْتِيَالِ
يَبْكِي عَلَيْهَا جِلٌّ ذُوْدٍ مِتَالِي
كَمْ قَلَّطْتَهُمْ صُوبَ زَيْنِ الْمَفَالِي
وَالِي غَدَى الصَّمَانِ مِثْلَ الزَّوَالِي
وَأَنْشَى عَلَى الْقِرْعَا سَحَابِ ثِقَالِ
يَضْفِي عَلَى السُّوْبَانِ سَيْلِهِ رِهَالِ
لِي أَخْضَرَ نَبْتَهُ فِي الْوَطَا وَالْعَوَالِي
تَرَعَاهُ بِقِ أَذْوَادِنَا وَالْجِلَالِ
شِقَاقِ يَزْهَاهَا بَزِينِ الدَّلَالِ
تَبَرَّأَ لَهَا الْفَرَسَانُ فِي كُلِّ حَالِ
يَرَعَى بِهِمْ رَاعِي الْقَطِيْعِ الْهَزَالِ
وَأَنْ هَجَّ زَمَلَ مَعَكِرَشَاتِ الْقِذَالِ
كَمَلَّ يَقِينِ مَحْدَقِينَ الْعِذَالِ
وَنَارَ الْعِجَاجِ وَكَثُرَ فِيهِ الْقِتَالِ
لِي جَنِّ مِثْلَ مَخْرَمَاتِ الْجَمَالِ
وَذَكَرَ عَلَيْهَا الدِّينَ فِي الْأَجْتَوَالِ
نَلْحَقُ عَلَى قَبِّ شِعَاهَا الْحِيَالِ
وَلِيَا حُدُوهِنَّ مَهْمَلِينَ الْحَبَالِ

لى اوما جناح الطير يبغى التوالى
وجذى الحصان ورقعن الثقال
ولا يختلف عنه كلام الشيخ تركي ابن صنهاة ابن حميد المقاطي شيخ برقا من عتيبه حيث يقول يصف معركة حامية الوطيس على ظهور الخيل دفاعا عن الإبل:

لى صاح صيّا ح براس القاره
الجيش زرقل والجموع انحازت
وحنا لحقنا فوق قبّ قرح
وش عذرنا من دون حلوات اللبن
لى من عج الخيل ثور دونها
أنا على قبا قحوم قارح
إلى تلاقى ذيلها مع راسها
كن المعارف يوم تنهض راسها
تثلت على رجل تقل مكسوره
يالصانع البيطار واسمع مني
الله يا قهاها نهار الهيئه
مع سربة يذهل لميع سيوفها
الموت معهم وارد ومصدر
كم واحد بالقاع يسهج طايح

عشاه من نظم العيون المقاصير^(١)
وجنك رياح مبععدات المعاذير
ابن صنهاة ابن حميد المقاطي شيخ برقا من عتيبه حيث يقول يصف معركة حامية الوطيس على ظهور الخيل دفاعا عن الإبل:

وغارت على حص الوبر عدوانها
وعيت على المدب عصت عيانها
كله لعين البل وحلو البانها
لى ضيعت بالمعتلج حيرانها
ورمت تواديها بحث اثفانها
خطر على الحنكان من ذرعانها
تسمع ضريس ضروسها بعنانها
ثليل عذرا كاسين امتانها
حليت عيدان السلم سيقانها
دع بالك المسمار يخطي شانها
من عين رماي حفظ علمانها
وقصارها تلوذ في فرسانها
والروح كنه واقف ديانها
عليه بيض حرقن اوجانها

(١) نوا بالمحال: عقدوا النية على المحال، أي التوغل في جوف الصحراء بعد طلوع نجم سهيل. ثمر قلبي: يقصد فرسه التي ماتت هناك وذلك تعبيراً عن حبه لها ومعزتها عنده. قنوفه: سحابه المتراكم كالجبال، كما في قول ابن سبيل: تقاطروا مثل الحرار المقانيف. العنود: عنود الأطباء التي تقود القطيع. ترب: تعتاد وتآلف. الدعافير: ما يختلط فيه الرمل بالحزن. عنق اللي شطنها الغزال: كأنه عنق الطيبي حينما تلتفت لمراقبة غزالها المتخلف وراءها. مذلقات الكوافير: رؤوس الكوافير المستدقة الأطراف في أول خروجها من الليف في فرع النخلة. حرفين: مثني حزف وهما بالتان من القماش تلفان لتحملان على جنبي البعير. ملحيات السبال: أغصان شجر السبال بعد ما ينزع منها لحاؤها. جنوبها عدت بنوق الجلال: أضلاعها بارزة تظهر من تحت الجلال. مهدفات المناعير: مائلة مثل الخشبة التي تركز على فوهة البئر لتركب عليها المحالة لجذب الماء. اتسعى: طويل. ضروس الشنابير: أطراف حلقة البطان التي تشد السرج. الذيل هملول: من نشاطها ترفع ذيلها فينتشر شعره كما رذاذ المطر. حقوق الشخاتير: زخات المطر. القين اربع قفال: القفلة هي عرض السبابة والوسطى والخنصر حينما تضمها أحدها إلى الأخرى، أي أن قينها مقاسه أربع قفلات. سدوس المسامير: المسامير الستة التي تثبت بها نغلة الحديد على الحافر. القفال: التضمير استعداداً للقتال. جاذى التوالى: من فرسه رديئة تجذي عن اللحاق والهرب من طعنات الأعداء. نود متالي: أنواع تتلوها حيرانها. خايغ: ملتف النبات، عشبه غزير. جويان: جمع جو. الهمل: موقع. زافت بالنواوير: ازدانت بالأعشاب المزهرة. القرعا والخبيرا والسويان: مواقع. منه القوارش فاختن المجاحير: خرجت الزواحف والحشرات من جحورها. كمل يقين محدقين العيال: لم يتبقى لدى الفرسان فائض شجاعة للدفاع والقتال وبدأوا يستعدون للفرار. لحقوا بيون مثقلات المظاهير: لحق الأعداء ليهجموا على الطعائن المحملة بالبيوت والأثاث لانتهاجها. لدن القنا هو الوجيه المسافير: صار الفرسان يتهادون الرماح، أي يقذفون بها بعضهم بعضاً. مهملين الحبال: الفرسان يرخون الأعنة لخيولهم لتجري بكل ما لديها من سرعة. تحششوهن من ثقال القناطير: صاروا يتناوشون مؤخرات الخيل المنهزمة بأطراف رماحهم. نظم العيون المقاصير: الخيل الرديئة، كما في قول بخيت ابن معز العطاوي يخاطب فهد ابن هذال الشيباني حينما منحه جواداً رديئاً الأصل: الفوج ياهذال نظم عيونه، أي متقاربة أحدها من الأخرى، ويعد هذا من عيوب الخيل لأنه، كما يبدو لي، يضيّق من مجال نظرها بحيث ترى إلى الأمام ولكن ليس إلى الجنبين.

ياما طرحنا دونها من فارس
ترعى بنا العرا ويكبر نيها
وننزل بها في كل وادٍ مخر
في نجد نرعى ما نعلق عاني
يشهد لنا وادي الرشا بأفعالنا
قول بلا فعلٍ فعيبٍ واضح
عقب الشجاعه ياكله سرحانها
وتنزع العدوان عن حدانها
ترعى وسو الموت عند اركانها
بسيوف هندٍ ماضي برهانها^(١)
وتشهد لنا نجد وحسا ضلعانها
والصدق ما يمحاء طول ازمانها

بعد امتلاكهم للخيل والإبل تمكن البدو من إحكام سيطرتهم على الطرق التجارية مما ضمن لهم الحصول على الثروة التي مكنتهم من امتلاك أدوات الحرب والأسلحة الفتاكة مثل الدرع والخوذة والسيف والرمح، بدلا من القوس والسهام. وأصبحت الجزيرة معبأة بالإبل والخيل والسلاح والرجال. واشتد الصراع بين البدو أنفسهم للسيطرة على طرق التجارة وبينهم وبين الممالك الحضرية التي كانت تحاول فرض سلطتها وسيطرتها عليهم. وليس من المستبعد أن من أهم الدوافع وراء نشوء الغزو وأعمال السلب والنهب هو محاولة القبائل القوية احتكار وسائل النقل التجاري، الإبل، ومنع القبائل الأخرى من امتلاكها بأعداد تمكنهم من دخول المنافسة، وكذلك إجبار القوافل التجارية التي تمر عبر ديارهم من دفع "الإيلاف" أو "الخواه" وإلا تعرضت للنهب والسلب. وهكذا استجذبت على الصحراء العربية ظروف استدعت تنظيما اجتماعيا وسياسيا يتجاوز مستوى تنظيم الجماعات البدائية والجماعات الرعوية البسيطة، تنظيما يتناسب مع متطلبات الغزو ومع أغراض الدفاع والهجوم ومع طبيعة الحياة البدوية المتنقلة. وهذا ما سنتطرق له في الفصل القادم.

(١) القاره: المكان المرتفع. حص الوبر: الإبل تساقط وبرها. زرفل: جرى مسرعا. انحازت: انحاز كل إلى جماعته. عيت: عصت وأبت. المنب: من يرتب صفوف المهاجمين ويمنع تسربهم ليهجموا هجمة واحدة حسب الخطة التي يرسمها لهم قائدهم. عيانها: الشجعان العصاة المتهورون. قب قرح: خيول بلغت سن الخامسة. عج الخيل ثور دونها: دون الإبل، أي أن عج الخيل حجب الإبل الشاردة عن الأنظار وأبعدها عن حيرانها، ومن شدة جريها تساقطت تواديبها التي تربط بها أثداؤها من جراء احتكاكها بثفنتاتها. قحوم: فرس جريئة تقتحم صفوف الأعداء. خطر على الحنكان من نزعانها: لشدة نشاطها ترفع بذراعيها إلى أعلى قريبا من الحنك. المعارف: الشعر على رقبة الفرس. تثلث: ترفع يدها وتقف على ثلاث قوائم. السلم: نوع من الشجر. نهار الهيه: نهار المعركة. حفظ علمانها: سد وأصاب الهدف. قصارها: الجبناء. الروح كنه واقف ديانها: الموت قاب قوسين أو أدنى، يصف ملك الموت الذي يقبض الأرواح بالديان الواقف بالقرب من مدينه حرصا على استيفاء دينه، يصف بذلك حرج الموقف والخطر المحقق بالجميع في قلب المعركة. يسهج: يترك لا أحد من أصحابه يأبه به لشدة خوفهم وسرعة هربهم. العرا: الناقة التي ذهب سنامها من قلة المرعى. حدانها: حدود المراعي التي ترعى بها إبلهم. ما نعلق عاني: نرعى بحد السيف أينما طاب لنا المرعى ولا ندفع شيئا مقابل ذلك لمن تقع تلك المراعي في ديارهم.

ثنائية البدو والحضر

في تتبعنا لتاريخ العلاقة بين البدو والحضر ومحاولة تفسير الصراع بينهما نجد أنفسنا، بحكم ثقافتنا المدرسية وتنشئتنا الكتابية، نتبنى دونما نشعر موقفا ذهنيا ومعرفيا لا يختلف في بنيته وتكوينه عن موقفنا تجاه الأدب الشفهي واللهجات ونتقمص دوما ودونما وعي منا وجهة النظر المدنية/الحضرية المنحازة ضد البداوة وثقافة الصحراء والمجتمع القبلي ومجمل نتاجه الثقافي والفني. لقد آن لنا أن نتخطى هويتنا الحضرية في كتابتنا للتاريخ ودراستنا للمجتمع وأن نتجاوز تحيزات الكتابة وأن نفهم حقيقة البداوة لا كضد للحضارة ورمز للفوضى والدمار وإنما كثقافة متكيفة لاستغلال مناطق إيكولوجية وموارد طبيعية غير متاحة للحضر ولا تتواءم مع طبيعة الحياة المدنية، بعدها علينا أن نعيد تقييم علاقة البدو مع الحضر ونفهم طبيعتها من وجهة النظر البدوية والحضرية على حد سواء. تغلب الثقافة الكتابية على الثقافة الشفهية يعني في نهاية المطاف انحسار البداوة وتراثها الشفهي أمام الزحف المدني المدجج بالتكنولوجيا والأيديولوجيا وأدوات الكتابة. تكاد البداوة تختفي من الوجود وهي الآن تحتضر وتموت ببطء كما موت البعير، ومع ذلك فإننا لم نبدأ بعد محاولة استكشاف حقيقة العلاقة الإيكولوجية بينها وبين الحضر، والتي تقوم على التكامل والتعاون مثلما يشوبها التوتر والصراع.

النموذج المحلي

عرب الجزيرة الذين يدمجهم عرب الشمال وكذلك النموذج الخلدوني تحت مسمى البدو يتمايزون فيما بينهم على المستوى المحلي ويقسمون أنفسهم حسب اصطلاحهم والعرف الدارج بينهم إلى بدو، وهم رعاة الإبل الذين يعيشون حياة الحل والترحال، وحضر، وهم الفلاحون المستقرون في قرَاهم الزراعية ممن يسكنون بيوت الطين ومن يستعملون الفلح من الغراساة والزراعة. الطرف البدوي في النموذج الخلدوني ينقسم في النموذج المحلي إلى بدو وحضر. لذلك تخف حدة التضادية الثقافية بين البدو والحضر في هذا النموذج وتتقلص المسافة الفاصلة بينهما وتصبح أقرب من المسافة الفاصلة بين البدو والحضر في النموذج الخلدوني. وهكذا تختلف نوعا ما دلالة كل من البدو والحضر في النموذج المحلي عنها في النموذج الخلدوني؛ كما يختلف النموذج المحلي عن النموذج الخلدوني في قصر المسافة الثقافية بين البدو والحضر وفي أنه لا ينظر لهذه الثنائية من منظور تطوري تعاقبي "داياكروني" وإنما من منظور بنائي تقابلي "سنكرونوي". ثنائية البداوة والحضارة في النموذج المحلي لا تركز على التفاضلية أو التراتبية أو التضادية أو الصراع في علاقة البدو والحضر بقدر ما تركز على العلاقة الوظيفية التناظرية "السيمترية" التي تربط بينهما

والتي تقوم على تبادل الخدمات والمصالح والسلع. من هذا المنظور البنائي الوظيفي يمكن اعتبار البداوة والحضارة لا على أنهما مرحلتان ثقافيتان متعاقبتان على سلم التطور الحضاري أحدهما تسبق الأخرى، بل على أنهما وسيلتان مختلفتان لكن متكاملتان ومتراابطتان للتكيف مع البيئة الصحراوية ومناخها الجاف. إنهما وجهان لعملة ثقافية واحدة أو طرفان متقابلان ومتوازيان في معادلة اقتصادية واجتماعية وسياسية واحدة، كل منهما يرتكز على قاعدة إنتاجية وتكنولوجية تختلف عن الأخرى تبعاً لما تمليه معطيات الإيكولوجيا التي تحدد مصادر العيش وطرق كسبه. ما بين الثقافة البدوية والثقافة الحضرية في النموذج المحلي من اختلاف وما يشوب علاقتهما من توتر منشؤه اختلاف المناطق الإيكولوجية التي يستغلها كل منهما ليستخلص منها موارد رزقه ومن ثم اختلاف الأدوات والأساليب اللازمة لاستخراج هذه الموارد. منذ وجد الفلاحون والرعاة والصراع بينهما قائم على موارد البيئة الصحراوية الشحيحة. صراع البداوة والحضارة صراع قديم يعود، كما تحدثنا الأسطورة، إلى أيام قابيل وهابيل. إنه نتيجة طبيعية لهذه الثنائية ومكون أساسي من مكوناتها. لكنه في النموذج المحلي ليس صراعاً بين جماعات همجية بربرية بدائية وبين أمم راقية متحضرة. إنه في حقيقته صراع إيكولوجي بين مجموعتين تكادان تكونان متعادلتين ومتساويتين تقنياً وحضارياً.

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

الحيزري ما يستوي غير ببلاد والبيدوي ما يستوي له تحضره
وهذه أبيات من قصيدة يتضرع فيها أحد الشعراء إلى الله ويرجوه أن يجمعه بعشيرته، مشبها رجاءه برجاء فلاح ركب محالته ومد رشاهه وبدأ يزرع أو برجاء بدوي يهيم في البراري بحثاً عن الماء والمرعى، حتى لو استغرق الرجاء والانتظار أربع سنوات "أربع حويله":

يالله ياسمماع صوت الداعي جزل العطايا مغني الفقريه
ان ترحم اللي عن هواه يصواع والحين عن حبانها منحيه

أرجبيه رجوا واحسب زراع
وارجبيه رجوا البدو للمرباع
وقال شاعر آخر:

صَدْرٌ مُحَاحِيْلُهُ وَمَدَّ رُشِيَّيْهِ
وارجبيه لو عِقْبُ اربع حُولِيَّيْهِ
حمام يلعي بالبسساتين
هو معجبه حُضْرٍ مَقِيْمِيْن
أو معجبه بدو مُقَفِّيْن

وقد يرسم الشاعر مشهدين متتاليين أحدهما مستقطع من حياة الحاضرة
والآخر من حياة البادية، كما في قول عبيد ابن هويدي الدوسري يصف قطيعا
صغيرا "شمشول" نهبه غزاة من الدعاجين من قبيلة عتيبة قبيل الصبح ثم يتحول
ليصف السانية وما تلاقيه من قسوة سائق لا يخاف ربه ولا يتقيد بتعاليم دينه ناس
مناطق دينه التي تحث على الرأفة والرفق ويجشّمها ما لا تطيقه من المشقة:

يَاتِلُ قَلْبِي تَلِ شَمَشُولِ الْإِسْرَاقِ
مَعَ دَعَاجِيْنِ سَـرَوَا حَايْفِيْنِ
غَدُوا لَهْمٌ مَعَ سُومَةِ الصَّبِيْحِ بِيْئَاقِ
وَتَنَحَّرُوا ضَلَعِ زَمْيِ زَابْنِيْنِ
أَوْ تَلِ حَبْلِ السَّانِيَةِ عِقْبِ الْإِعْلَاقِ
سَوَاقِهَا نَاسٌ مَنَاطِيْقِ دِيْنِ
لِي جِثْ مَعَ السَّنْدَا فَلَا هَيْبَ تَنْسَاقِ
لَا شَكَّ يَبْغِي يَهِيْنَهَا اللّٰهُ يَهِيْنِ
ومثله قول الشاعر:

وَجِدِي عَلَيْهَا وَجِدْ رَاعِي مَوَالِيْفِ
حَيْرَانِهَا تَشْدِي ثَلَائِيْنِ مَقْهَوْرِ
جَاهُنْ عَقِيْدِ رَدْفِ الْجَيْشِ تَرْدِيْفِ
وَنُوْحُ لَهْنِ مِنْ بَيْنِ جَالِ وَعِثْمَوْرِ
أَوْ وَجِدْ مِنْ لُهُ غَرْسَةٌ تَنْثُرُ اللَّيْفِ
سِتُّ عَقَايِيْبِهَا عَلَى فَجَّةِ النُّوْرِ
حَلُّوا بِهَا مَعَ طَلْعَةِ الشَّمْسِ تَنْسِيْفِ
واصبح نماها كنه الجوخ مشرور

ومما يؤكد على حضور ثنائية البداوة والحضارة كحقيقة ذهنية في ثقافة أهل
الجزيرة هو ما يحمله بدوها وحضرها كل منهما تجاه الآخر من مشاعر غامضة
تتراوح بين الإعجاب والازدراء ومن صور نمطية متضادة تجمع بين الخساسة
والنبل. النزعة الحربية التي تلون شخصية البدوي وتصبغ قيمه ورؤيته في الحياة
بصبغة أرستقراطية تجعله يستنكف الفلاحة ويزدري الأعمال اليدوية والحرف
والصناعات التي لا تليق بالنبل والفرسان "هل السنان والعنان". ويأنف البدو من
سكنى القرى ويشمئزون من الروائح الكريهة المنبعثة من مجاري البيوت وأسمدة
الحقول. يحتقر البدو حياة الحضر ويعيرونهم بأنهم يأكلون لحم الدجاج، بدلا من
صيد البر، ويشربون حليب البقر "أم العوف"، بدلا من حليب النوق "الخلقات". والعجيب
أن ازدراء البدو لحياة الفلاحين لا تتوقف على العرب، بل نجدها أيضا عند
الصوماليين، بما في ذلك ازدراءهم لشرب حليب البقر بدل النوق (Lewis 1961: 101).
والقصص والأشعار التي تروى عن ازدراء البدو للحضر وأنفتهم من سكنى القرى
كثيرة منها قصة ميسون بنت بحدل مع معاوية بن أبي سفيان، وهي قصة مشهورة.
ومثله قول بخوت المرية لما تركت البداوة واستقرت قرب إحدى مدن المنطقة الشرقية:

وجودي على بيت الشعر عقب بيت الطين
وقول أحد بنات العجمان لما زوجها أهلها من رجل حضري:

مالي بدارين ولا بالقطيْفِ
شقي على وضحا حباله تهيف
ولقط الزبيدي من تراب نظيف

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

أنا حسن ما ني ولد حيزريه
ولا زهملتني عند بيبان دوره^(١)
دري وتلقاني ورا شمخ الذري
أضرب بعييدان القنا من يدوره

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

الله لحد ياما غزينا وجينا
وياما تعاطت بالهنادي يدينا
وراك تزهد ياريش العين فسينا
تري الظفر ما هوب للظاعنينا
يوم الفضول بحتك شارعينا
البدو واللي بالقرى نازلينا

ويامنا ركبنا حاميات المشاويح
وياما تقاسمنا حلال المصاليح
تقول خيال القرى زين تصفيح
قسّم وهو بين الوجيه المفايح
ادعيت عنك الخيل صمّ مدابيح
كل عطاه الله من هبة الريح

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

واشيب عيني من قعودي بقريه
هني بنات البدو يرعن بقفره
وهذا شاعر مطير حنيف ابن سعيدان يعبر في الأبيات التالية عن حسرته لتحول
الدويش من حياة البداوة إلى حياة التحضر بعد ما استقر في هجرة الارطاوية:

واشبخنا وان شافت النار ناره
كم واحد ينوي وفيصل دماره
واليوم فيصل ساعي بالتجاره
مير اقمحي ياسابقه كل غاره

لى من كل حط عطفه ومسويق
على النقا ما فيه سرق ولا بوق
صكوا عليه الحضر يمشي مع السوق
وذود يبي مع طيحه الوسم زملوق

(١) دهلها: سكنها. تهيف: تتحرك في هذا الاتجاه وذلك. اللي علقوا في بقلها: السفينة. الزبيدي: الكماة.

(٢) زهملتني: لفتني بالمهاد.

وقد عبر الجريا في الأبيات التالية (والبعض ينسبها لصايد الزعيلي) عن معارضته للدولة السعودية الأولى والدعوة السلفية التي تتبناها لأن متطلباتها تتعارض مع متطلبات البداوة ويقول بأن الدين لا يتواءم إلا مع حياة الفلاحين المسلمين الذي يغرسون النخيل ويزرعون الحبوب ولا يصلح لذئاب الصحراء المعتادين على السلب والنهب، ويقول إن الإذعان للدعوة يعني الاستسلام والرضوخ وبيع الخيل بأزهد الأثمان لأنه لم يعد لها حاجة:

ونيت ونة من شلح منه له ضرس
من شوفتي للذيب يجلس على الدرس
الدين يصلح للذي مهنته غرس
والا غلام طمن الكف للمرس
ياهل مشاويل الرمك راكع عمس
لى صار ما طارى المغازي لها رمس
ياما حلى الزغروت ياناقع الورس

ولقد بلغت حدة التوتر بين البدو والحضر ذروتها حينما تفاقمت حركة الإخوان قبل القضاء عليها في معركة السبلة. وفي القصائد والعروضات التي قالوها للإشادة بانتصار الملك عبدالعزيز في معركة السبلة استغل شعراء الحضر هزيمة الإخوان للتشفي من البدو والسخرية بهم. وقبل هؤلاء جميعا سبق وأن عبر حميدان الشويعر عن نظرة الحضري إلى البدوي في قوله:

البدوي ان عطيته تسلط عليك
إن ولى ظالم مفسد للكمام
مثل كلب الى رمي فـهـر يروح
حاكم ياكلونه ومنهم يخاف
وحاكم هو دواهم بفعل يشاف
كل يوم عليهم صباح شرير

وشبيه به قول فواز السهلي في قصيدة له يمدح بها الأمير عبدالله بن ثنيان المتوفى عام ١٢٥٧هـ:

للحضر زين موازين العدل
والبوادي لو عطوك من العهود
شيخهم يجلس وتاليهم يروح
اصقل الهندي وسنه للاعراب
لين ياتي دينهم دين الرسول
الاعراب اشد كفرا ونفاق
يسفكون الدم والماكل حرام

(١) الكمام: يكون به عن سلطة الحكم والدولة. فهر: حجر. رخاميته: جنبه وذكه تشبيها له بطائر الرخم. ماهنين نواه: متسلطون عليه ومنليته. اللحى: الأنف، الرجال. عزل بوش وشاه: يفرمهم ويأخذ إبلهم وشاهم.

قال ذا خايف مير بالك عطاء
وان ظلم زان طبعه وساق الزكاه
وان رمي له بعظم تبع من رماه
من رخاميته ماهنين نواه
كلما خالفوا لحق فيهم مناه
غير ذبح اللحى عزل بوش وشاه^(١)

واسهم بالله ورتب ناظرين
فاجرين مـاكرين بايرين
للطوارف والدروب مـحـنـشـلـين
وانسف الجمهات والله لك عوين
اشهد ان ما دينهم هذا بدين
فـالـله الله والاعراب مكذبين
وما فرض طاغوتهم به خالصين

وهناك أبيات مشهورة لبدوي الوجداني في هذا المعنى منها قوله:

البدو لو شافت معك شي تنهبك
عَدَّتْ مَخَالِبَهُمْ عَنِ الزَّادِ مَخْلِبِكَ
وَإِلَّا تَخَاوِيَهُمْ يَحْتَنُونَ مَزْهَبَكَ^(١)
حيث ان مذاهبهم تخالف لمذهبك

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

يا عقاب عقب الببل خرابيط وعُلوم
إِمْأَا انت وَاإَاعَا فَتِ خَلَّوَا الدَّوْم
طِيرِبَلَا جَنَحَانْ مَا يَدْرِكُ الحَوْم
افطن ترى ام ذرعان تلحقكم اللوم
الببل يا مننه ملا كبدك الزوم
ما شفت سعدون سنة هجمة الروم
أرسل على الدفترات من كنس الكوم
وأقفى كما طير كفخ يدرج الحوم
يابو جهز لا تُعير فكرك لغيره
واتبع هوى "العليا" و"لعبه" و"ظيره"
جناحك الببل يوم عمّد نشيره
اللي تشيل البيت يا صار ذيره
تديك من لك ديرة يم ديره
لولا يُساقه ما سعت له بخيره
وشالوا على حيل سمان ظهيره
من فوق نوق عين خمس مسيره^(٢)

يكفي ما قدمناه حتى الآن من شواهد شعرية ليقوم دليلاً على أن أهل الجزيرة العربية يحملون في أذهانهم تصوراً نظرياً لطبيعة مجتمعهم يصنّف هذا المجتمع إلى شقين: بدو وحضر، كل منهما له خصائص تميزه عن الآخر وطريقة مغايرة في الحياة. هذا التصور النظري هو ما سميناه النموذج المحلي لثنائية البدو والحضر. لكن هذا النموذج المحلي، كأي تصور نظري وكأي عملية نمذجة، يقدم صورة مبسطة ومنمطة لواقع اجتماعي متداخل التركيب. ثنائية البداوة والحضارة في النموذج المحلي تمثلان نقطتين متقابلتين على خط متصل يحصر بين طرفيه سلسلة متدرجة من أنماط الحياة وسبل التكيف مع بيئة الصحراء والتي قد تتفاوت فيما بينها بتفاوت معطيات الجغرافيا والمناخ، لكنها مع ذلك تتشابك وتتداخل على عدة نقاط من هذا الخط المتدرج بحيث يصبح من الصعب التمييز والفصل فيما بينهما واعتبار كل منهما وحدة اجتماعية واقتصادية منعزلة عن الأخرى، بل إن أنماط الحياة هذه

(١) يحتنّون مزهيبك: يأكلون كل ما معك من الزاد ومؤونة الطريق.

(٢) خرابيط وعُلوم: ثرّات وكلام لا فائدة منه. "العليا" و"لعبه": أسماء إبل الشيخ الموجه له الخطاب. عافت: ابن عقاب ابن عجل. ام ذرعان: اسم أحد النوق. ما سعت له بخيره: لما استطاع النجاة. كفخ: صفق بجناحيه. عين خمس مسيره: لا يدركه من يطلبه إلا بعد مسير خمس ليال.

تتقاطع وتتفاعل على مختلف المستويات التنظيمية والأنشطة الاقتصادية لتشكيل مع بعضها البعض نظاما اقتصاديا واحدا ورؤية اجتماعية وثقافية واحدة. لذلك فإنه بقدر ما يسهل التمييز بين البدو والحضر على المستوى النظري يصعب الفصل بينهما في الواقع المعاش (Kurpershoek 2002: 93-96). وهذا بحكم ما يقوم بينهما من علاقات متشعبة ومكثفة وبحكم أن وجود أي منهما ضروري لوجود الآخر، على خلاف ما يفترضه النموذج الخلدوني من أن البدو فقط هم الذين لا غنى لهم عن الحضر في حاجاتهم الضرورية بينما لا يحتاج الحضر إلى البدو إلا في الحاجي والكمالي (خلدون ١٩٨٨/١: ١٩١-٢).

النموذج الخلدوني لثنائية البداوة والحضارة يسير في حركة تطويرية أحادية الاتجاه، بمعنى أن التغيير يسير دائما من البداوة إلى الحضارة وليس العكس لأن التمدن، كما يقول ابن خلدون، غاية البدوي بينما لا يتشوف الحضري إلى أحوال البادية (خلدون ١٩٨٨/١: ١٥٢). لكن الدراسات الميدانية والأركيولوجية تؤكد أن المروحة بين البداوة والحضارة أمر غير مستغرب، وفق ما تمليه المصلحة والظروف (Abu-Rabia 1994: 21-2; Finkelstein 1992: 133; Lee and Bates 1974: 191; Marx 1992: 259). وهذا ما يؤكد أيضا النموذج المحلي. فقد نجد أن الأسرة أو الفخذ بكامله يتحول، لسبب أو لآخر، من البداوة إلى الحضارة أو العكس (al-Juhany 1983: 151-3). والتحول من البداوة إلى الحضارة عملية مستمرة لكنها تتم ببطء وعلى مراحل. حينما يصل البدوي إلى درجة من الفقر لا يملك معها راحة لتحمله ولا شيئا من المواشي فإنه يضطر إلى الاستقرار في أحد القرى أو المدن "يَهْثَل" ليفلح الأرض أو ليبحث عن عمل يعتاش منه، كأن يعمل جمالا أو راعيا لأهل البلدة أو سائقا لسوانيتهم. وحينما تجبر الظروف البيئية والمناخية القبيلة على الارتحال والهجرة بعيدا عن ديارهم بحثا عن الماء والمرعى فإن هذه الهجرة عادة تتم على مراحل وقد تستغرق سنوات وتترك وراءها العديد من الأفراد والأسر الذين لا يستطيعون مواصلة الرحلة وتحمل مشاقها. من ناحية أخرى قد يصل البدوي إلى درجة من الغنى وتكدس الثروة بحيث يصبح من المستحيل عليه أن يدير كل ما يمتلكه من قطعان الماشية مما يضطره إلى بيع بعضها واستثمار القيمة في شراء الدور والمزارع والعقارات ثم يصل بعد ذلك إلى مرحلة يجد فيها نفسه ملزما بالاستقرار في المدينة لإدارة أملاكه والإشراف عليها ومزاولة الأعمال التجارية (Blunt 1881/I: 260). وأحيانا تجبر الظروف القبيلة على الاستقرار بسبب توالي سنوات القحط مثلا أو التعرض لغزو كاسح مثلما حدث لجماعة صحن ابن علي شيخ الجعفر من عبده. حدثني مهنا ابن نويشي ابن ثنيان قال إن ساجر الرفدي أغار على الجعفر حينما كانوا نازلين في خضرا بالقرب من لينة ونهب أذوادهم بالكامل، فركب صحن ابن علي إلى قبائل الرمال والشلقان

والسهيل مستجديا إياهم ليعوض خسائر قومه. وصادف أن مهنا ابن ثنيان أحد عقداء الزميل كان قد عاد لتوه من غزوة شنها على النصير من المرعص من الشعلان بالشقيق ونهب منهم إبلا ما له حد ولا رد فأعطى صحن من هذا الكسب ثمانين ناقة. وكافأ صحن مهنا على جميله بأن وهبه الهَبِكَة، وهي أحد موارد الجَعْفَرِ المعروفة في منطقة الحزول. أما صحن فإنه بعد هذه الحادثة قرر هو وقومه ترك البداوة والاستقرار في قراهم الزراعية.

وقد يتحول الحضر إلى البداوة نتيجة جفاف الآبار أو استنزاف التربة أو اضطراب الأحوال السياسية وانعدام السلطة القادرة على ردع البدو وكف أذاهم عن الحضر، وهذا ما حدث مثلا في العالم الإسلامي عامة مع انهيار سلطة الدولة العباسية في نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر الميلادي وتجزئتها إلى دويلات كان من أولها دولة الحمدانيين من تغلب التي قامت في الموصل ثم انتقلت في عهد سيف الدولة إلى حلب (Asad 1973: 66-8). ومن الأمثلة على ذلك في العصور المتأخرة قبيلة الحويطات التي يستنتج البعض من اشتقاق الاسم أنهم كانوا في الأصل فلاحين (Wallin 1979: 130-4, 302). وتردد الروايات الشفهية أن الزميل من سنجاره وقبيلة الدغيرات البدوية من عبده كانوا أصلا فلاحين ورعاة ماعز وشياه لا يتعدون شعابهم وجبالهم، ولم يفتنوا الإبل ويتوغلوا في الصحراء إلا مؤخرا بعدما قويت قبيلة شمر. يقول نواف ابن طعيسان من شيوخ الرمال:

سنجاره كلّه ما هي بدو أول، لابدين بهالضلع اللي بموقق واللي بتوارن واللي بشوط ياكلون من التمر وعندهم غنيمه. ولكن يوم انتشرت الناس وعرفوا الديار وقاموا يصولون ويجولون ويغزون انتشروا وصاروا اهل بل واهل حلال. والا هم اول عشر معزا ونُخَلَّتِينَ. والناس قليله قبل، الظاهر ان كل الغفيله صاروا بهالديره، موقق، اللي بفلاحه واللي بهالضلع، كل الغفيله.

ويقول زعل ابن عواد الضويلي من أهالي موقق:

أول حياتي بدوي بهالحماد بين العراق والاردن. استقرت بموقق لي حول خمس وعشرين سنة، تحضرت بملك هلي، فلايح هلي وشلقهم وارضهم واملاكهم اللي هم نشوا به وجدودهم وطلعوا به وكثروا به، هالديره. بس حنا رحنا بدو تخيرنا البداوه تخير، يوم البداوة قبل يغزون الرجال، اهلنا قبل، يغزون ويدورون المصالح. نمشي يم ديار هالشمال ونمشي بادية مع اللي يبدي من جماعتنا، مع الرمال ومع الغفيله. أهل موقق حضر، كل طوايفهم، الا يشذ منهم ابن فطيمان والصقيري وابن بشر، هذولا مثلنا كانوا حضر وعافوا الفلايح بالزمان الاول وراحوا بدو يتلون البل ويغزون ويكسبون. ويوم انه طفى ضوء البداوه وانجفع شداده نكسوا على ملوكهم.

وتذكر الروايات الشفهية أنه حينما مرت قلول شمر المنهزمة أمام عنزة في موقعة بيضا نثيل على مفتاح الغيثي، زعيم الدغيرات، وجدوه يرغى، أي يصنع الإقط، ولما طلبوه أن يترك السوادين، أي الغنم وبيوت الشعر، وينهزم معهم بالسلة، أي الخيل والإبل والرجال، أجابهم بأنه وكل جماعته أهل سوادين، مما يعني أنهم لم يكونوا يملكون إلا الغنم وبيوت الشعر دون الإبل والخيل. والدغيرات يدعون أولاد علي ويقال

أن عليا هذا كان في الأصل يحترف تأيير النخل لأهالي جو في منطقة أجا. وكانت له ابنة رائعة الجمال. وفي ذات يوم مر بها شباب من شبان القبيلة، الذين كانوا يحضرون إلى جو في الصيف لجني ثمار نخيلهم، فبهرهم جمالها لكنهم عابوها بأن أباهما يعمل أبارا. ولما اشتكت الفتاة لأبيها وروت له ما حدث لها مع شباب القبيلة صمم الرجل على أن يثأر لكرامته ويثبت رجولته ونبل أصله. ودبر خطة تكفل له ذلك لكنه لم يشرع بها إلا بعد ارتحال القبيلة لأنه أراد أن يؤجل المواجهة معهم لحين يتم استعداداته. لما ارتحلت القبيلة عمد إلى مكان مشهور بجودة الملح وجلب منه حاجته وانكب على تجهيز ما يحتاجه من ملح البارود، وكانت البارود المستخدمة آنذاك هي النوع المسمى فتيل. وكان محتاجا لكمية كبيرة تكفيه مهما طالت المناوشات بينه وبين القبيلة حينما يحضرون في الموسم القادم. وفعلا لما توافدت القبيلة في الصيف لجني النخيل جلس لهم هو وأبناؤه في قمة الجبل الذي يحرس جو وصددهم عن دخول المكان وأعلن ملكيته المطلقة لجو ولا أحد يدخلها إلا بإذن منه ووفق شروطه هو. بذلك أصبحت جو ملكا للدغيرات الذين تحولوا للبدوة بعد أن قويت شوكتهم.

تلعب عوامل البيئة والظروف المحلية دورا هاما في تحديد تركيبة النظام القبلي وطبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية بين البدو والفلاحين. ففي المناطق التي تقع على جنبات الأودية بما توفره من مياه جوفية وتربة خصبة كما في وادي حنيفة في منطقة العارض أو وادي الرمة في منطقة القصيم نجد الأهالي يميلون نحو الزراعة والاستقرار. لذلك ظهرت في بعض مدن هذه المناطق محاولات متكررة لنشوء ما يشبه إلى حد ما دولة المدينة في الأزمنة السابقة، خصوصا لدى المدن التي تقع على طرق الحج والتجارة مما مكنها من تدعيم الفئاض من محاصيلها الزراعية بما تحصل عليه من دخل لقاء نشاطاتها التجارية واللوجستية. أما في المناطق الصحراوية التي لا تسمح بيئتها الطبيعية بمزاولة الزراعة فإن البدوة الخالصة التي تقوم على رعاية الإبل هي النمط السائد، كما هو الحال بالنسبة لقبيلة آل مرة في منطقة الربع الخالي جنوبا أو قبيلة الرولة في منطقة الحماد شمالا. أما المناطق التي تتوفر فيها المياه والأراضي الخصبة والمراعي الجيدة فإننا نجد أفراد القبيلة الواحدة موزعين بين حياة الرعي والبدوة وبين حياة الزراعة والاستقرار. وهذا يكون عادة في المناطق الجبلية حيث تعمل قمم الجبال الصخرية وسفوحها على تجميع مياه الأمطار التي تجري على شكل تلاح وشعاب ووديان صغيرة تصب في فياض وروضات خصبة. ومن الأمثلة على ذلك جبلي أجا وسلمى في منطقة حائل وجبال الهضب في منطقة وادي الدواسر وجبال العوالي قرب المدينة حيث تقطن قبيلة حرب. إلا أن بعد هذه المناطق عن طرق الحج والتجارة ومناطق النفوذ الخارجي حال دونها ودون قيام المدن الكبيرة والأمارات فيها وظلت تدور في فلك البدوة والنظام القبلي. وظلت هذه المناطق

خاضعة للهيمنة القبلية إما بحكم القرابة والانتماء القبلي أو بحكم التبعية. ومن المعلوم مثلا أن حائل لم تستطع النهوض لتكون لنفسها إمارة ذات شأن حتى تبذلت الأحوال السياسية وانفرط الأمن في وسط الجزيرة العربية مما أدى إلى انحراف طريق الحج الفارسي من وسط الجزيرة إلى شمالها حيث استفاد أمراء حائل الرشيديون من هذا الوضع الجديد وألت إليهم مهمة نقل وحماية الحج الفارسي بما يوفره لهم ذلك من دخل إضافي.

وبالإضافة إلى الفلاحين والبدو رعاة الإبل هنالك أطراف أخرى تدخل لتضيف دليلا آخر على عدم دقة فرز أهل الجزيرة العربية إلى صنفين منفصلين ومتميزين تمام التمايز: بدو وحضر. فهناك الشوايا، أو الشاوية، وهم البدو المتخصصون في تربية الماعز والضأن. وهناك من يسمون عريدار أو القعدي (من القعود وعدم الحركة) وهم من البدو الذين تقطعت بهم الأسباب والسبل وليس لديهم من الرواحل ولا من الحلال ما يمكنهم من الاستمرار في حياة البداوة، فيضطرون إلى النزول على حافة المدن والقرى الزراعية عليهم يجدون عند الفلاحين وأهل المدن من الأعمال ما يعينهم على كسب قوتهم اليومي.

والشوايا، على خلاف أهل الإبل، لا يستطيعون التوغل في الصحراء ولا يحتملون مشاق النجعة، لعدم استطاعة ماشيتهم على ذلك وحاجتها للماء بشكل يومي. هذا الصنف من البدو لا يربون الخيول ولا يمارسون الغزو وليست لديهم النزعة الحربية التي لدى رعاة الإبل وغالبيتهم يدفعون أتاوة "خاوه" للقبائل القوية التي يعيشون تحت حمايتها، ولذا يعدون أدنى منزلة من رعاة الإبل الذين هم بعيدين الظعنة وسيعين الطعنة. لكن الشوايا مع ذلك يعدون من القبائل الأصيلة والنبيلة. وكثيرا ما يورد الشعراء مقطوعات شعرية يصفون فيها نبل رعاة الإبل وأفضليتهم وعدم استطاعة أهل الغنم مجاراتهم في بعد النجعة والارتحال. يقول ابن قويفل يمدح الشعلان بأنهم أهل إبل ينزلون بعيدا في الخلاء وليسوا أهل غنم:

نَزَلَ الْخِلا مَا هُمْ فِرَاقِينَ سِقْسَانَ مَا سَقْسِقُوا لِلْعَنْزِ تَتْلِي ظَعْنَهُمْ
ويقول ابن سبيل:

مَظْهُورَهُمْ كِنِ الطَّمَامِيعِ تَشْعَاهُ يَتْلِي سَلْفِ خَيْالٍ مِنْ قَرَبَتْ بِهِ
يَاقِرْبُ مَسْرَاحَهُ وَمَا أَبْعَدَ مَعْشَاهُ تَمْسِي مَحْوُشَةَ الْغَنَمِ تَشْتَمَتْ بِهِ

ويقول نافع ابن فضليه من بني علي من حرب:

يَمْطِرُ عَلَى دَارِ يَرْبُهُ خَلِيْفَانِ بِالْقَيْظِ رَعِيَانِ الْغَنَمِ مَا يَجُونَهُ
مَا يَدْهَلُهُ يَأكُودُ خَيْلٍ وَقَطْعَانِ فِيهَا النَّصِي كُنِ الْغَدَارِينَ لُونَهُ

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

قرايف ما بين رامي ومصفار
قرايف ما بين رامي ومصفار
ربع يدورون المغازي والاسفار
كم راس حيد زوكوا عنه الاشجار
حلالهم ياجريس حثات الاوبار
وضح تعاود بين ملحق وقهار
ومرضين بعصير النزل كل صقار
كم راس حيد زوكوا عنه الاشجار
ما ظنتي باري هل القود حمار^(١)

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

وابوي ما اعجل وردها والصدير
والا من الحاكم خبطهم نذير
اللي عليها يزرّبون الحضير
يخاف من سبع عليها يغير
ومن ضمن نصائح الدسم لأخيه هذه الأبيات التي يحثه فيها على اقتناء الإبل

جينا نجل الحبص جل الوداع
ما يطردن الجوع لو هن شباع
نتلي مصلح ناقتة والمتاعي
هل الشداد مدلهين القطاع
مثل القبيس ليا انتهض بارتفاع
حيرانهم تشدى حفيد الضباع
مطنين راع الضمان بالانقطاع
هل الشداد ملعوظين القطاع
ياجريس قل عن دربهم بانهازاع

يالله من حرش العراقيب يالله
هي النقد لي ما عطوا درب مظماه
ما هيب من صفر العيون المهباة
دايم وراءها تكالح ثناياه
ويحذره من اقتناء الغنم:

تتعب بحوش الضان وتدشّر النيب
يدفعك لايام الفضا والتعاجيب
والبل معززه تجلي الهم والشيب

الزبد لا يرميك هو والرويبه
النيب بايام الدهر لك حليببه
راع الغنم يشيب من قبل شيبه

إلا أن الغنم مع ذلك تتميز عن الإبل بعدة مزايا من أهمها أنها سريعة التوالد والتكاثر إذ لا تتعدى فترة حملها ستة أشهر مقارنة بالإبل التي تصل إلى سنة كاملة تقريبا، وهي سهلة التصريف عند البيع والشراء لرخص أثمانها مقارنة بالإبل (Asad 1970: 16-7; Sweet 1965: 1139) خصوصا وأن أهلها، على خلاف أهل الإبل، لا يظعنون بعيدا عن المراكز الحضرية والأسواق. وتنتج الغنم كمية من الصوف أكثر من الإبل وحليبها يمكن استخراج السمن منه كما يمكن تجفيفه على شكل أقط. هذا عدا أنها يمكنها أن تتغذى على أنواع من الأشجار وتعيش في بيئات لا تستطيع الإبل أن تعيش فيها لأن صوفها يقيها البرد الذي لا تتحملة الإبل وهي لا يضرها ذباب الزريقي الذي يفتك بالإبل في منطقة الفرات. ورعي الغنم والعناية بها لا يتطلب

(١) الحبص: الشياه قليلة الصوف. قرايف: ضعاف وهزيلة لا حليب فيها. رامي: من جدعت حملها. مصفار: من ولدت في فصل الصيف ونش ضرعها. يقول إننا نسوق هذه الشياه حريصون عليها كما لو أنها ودائع في أيدينا. المتاعي: من يتاعي لفرسه، يناديها. مرضين بعصير النزل كل صقار: لهمتهم وسرعة مسيرهم يصلون منزلهم قبل غروب الشمس مما يتيح الفرصة للقناص أن يصطاد بطيره. حمار: راعي الغنم لأنه يعول على الحمير في نقل متاعه.

جهدا كبيرا لذا يمكن للأطفال الصغار والنساء أن يقوموا بهذه المهام. ونظرا لأن الغنم ليست سريعة الحركة مثل الإبل فإنه ليست هدفا مفضلا للغزاة، بل إن البعض يأنف من نهبها، مثل ما يشاع عن ساجر الرفدي في قصيدة له يمدح جواده:

وامهرتي وانا عليها شفاوي لى قيل ياهل الخيل تطري عَليَّه
ما ني معودها لكسب الشواوي ولا رددت فسرق الغنم يالزويّه

ومن عادة البدو المستضعفين أن يطلبوا من أبناء عمهم الأوفر حظا من أصحاب الإبل الذين يمتلكون بالإضافة إلى الإبل رعايا من الغنم أن يمنحهم ما لديهم من أغنام ليربّوها لهم ويعتنوا بها مقابل نتاجها من الصوف واللبن، أما نتاجها من الخراف فهي تعود للمالك. ومعظم قصائد عدوان الهريبد من السويد وملاحاته مع ابن أخيه جريس تدور حول هذا المعنى. يقول في أحد قصائده:

ياجريس ما لك الله اصدق من شياهنا حبيباتنا ياجريس لو هن ودايع
أخير عندي من تحري رفاقتي كثيرين زلق الحكي والبطن جايع
قريبين بالعصبه حليين بالنبا بعيدين بالعازات يوم النفايع
ويقول أيضا:

أخب باطرافه خبيب الحصان باطرافهن ننحى فروس الذيايه
باطراف الغنم.

عن قولة الهريبد ياجريس جاني وقت المنايح مثل هافي كلابه
عن قولة الطلاب لا ما عطاني وعن قولة المطلوب لا، لا سعى به
يا انطيت عنز من كراب اليمان انهج كما الكساب لو كان ما به
ويقول عدوان:

ياجريس بوقوت الصقر لا تهاب صلح شياهك لا يقولون سعبوب
أخير عندي من تحري حبابي اللي نراهم بين الاقراب مكروب

ولا أدل على ضبابية الحدود الفاصلة بين البداوة والحضارة في صحراء الجزيرة العربية وصعوبة الفصل بينهما من أن الحضر المستقرين مهما طال بهم المقام في مدنهم وقراهم لا يقطعون صلتهم بالصحراء التي يذهبون إليها كل عام في موسم الربيع لقضاء عدة أيام للفسحة والاستجمام، ويحصلون منها على الكثير من ضروريات حياتهم مثل الأخشاب التي يستخدمونها في بناء بيوتهم والحطب للوقود والعشب لحيواناتهم وبعض النباتات الطبية ونباتات يأكلونها هم مثل الأكمة والعراجين والطراثيث والبسباس والحميض والبقيقر والذعلوق والعنصلا وغيرها. كما أن لكل مدينة أو قرية حمى في الصحراء القريبة منها لا تسمح لأحد من غير أهلها من البدو أو الحضر بالاقتراب منه أو الاستفادة من عشبه وحطبه. ومن المناظر المألوفة في قرى نجد أن ترى الرعاة كل صباح يزودون غنم القرية ذاهبين بها إلى المراعي الصحراوية القريبة ولا يعودون بها إلا عند المساء. وكثيرا ما تنشب

المناوشات بين البدو وأهل القرية حول حمى القرية أو أغنامها التي يحاول البدو أحيانا نهبها حينما تخرج لترعى في الصحراء. وفي فترات السلم يمارس الحضر ما يسمى بالزراعة البعلية وهي أن يعمدوا إلى زراعة القمح والحبوب في الصحراء معتمدين على مياه الأمطار، كما ينشطون في إحياء الموات من الأراضي الصحراوية الخصبة على جنبات الوديان والتي تتوفر فيها المياه. ثم إن البدو الذين يعيشون في المناطق الجبلية التي تتوفر فيها المياه وتنمو فيها أشجار النخيل دون حاجة إلى السقيا، كما في أجا وسلمى وجبال الحجاز، يعيشون جزءا من السنة حياة حضرية والجزء الآخر يعيشونه حياة بدوية. هؤلاء يبدون في فصلي الشتاء والربيع بحثا عن المراعي لإبلهم و يَحْضِرُونَ في فصل الصيف، وهو ما يسمونه وقت المحضار، لجني التمر من نخيلهم التي يكون العناية بها من تأبير وغيره إلى بني عمهم وقرابتهم من الحاضرة الذين يحصلون مقابل ذلك على قسط من الثمرة. وقد يمارس هؤلاء الزراعة جزءا من الوقت ويرأوون بينها وبين الرعي تبعا لاختلاف المواسم والفصول، وهذا نوع من أنواع الترحال الموسمي.

وكثيرا ما نجد أن القبيلة الواحدة تضم بين فروعها وأفخاذها من يقومون على رعي الإبل وآخرون يقومون على تربية الضأن والماعز وآخرون يعملون في الفلاحة وزراعة الأرض وغرس النخيل (Pelly 1866: 67). وفي كثير من الأحيان يتداخل البدو مع الفلاحين بشكل يصعب معه التفريق بينهم في اللهجة وفي العادات والتقاليد، بل إن الفلاحين أحيانا يمارسون الغزو، مثلهم في ذلك مثل البدو (Burkhardt 1829: 307, 420; Wallin 1979: 162-3, 198). فلو نظرنا إلى قبيلة الدواسر مثلا لوجدنا أن فرع المساعرة وشيخهم ابن قويد لا يملكون نخيلا ويسمون هل الخيل لأنهم بدو أقحاح بينما نجد الوداعين أهل نخيل ولا يملكون إبل. أما الرجبان فهم أصحاب نخيل لكنهم أيضا أهل إبل ويقال أن شيخهم ابن وثيلة يملك أحد آبار الضيرين شمال فلاة الهضب، كما أفادني مارسيل كوربورسهوك (Kurpershoek 2002: 16, 127). ويدرك شعراء الدواسر هذا الأمر ويكثرون من التطرق له في قصائدهم، كما في قول سعد ابن مدوس الفصام: حضر ليال القيص وان جا المخاضير // بدو نطرد بالوسامي زهرها. ويقول جلعان الدوسري:

حضر ليال القيص بدو في الربيع	حنا هل البل واقتسمنا في المدر
دونه نورد شذرة السيف الوريح	يرصخ بنا غرس تمايل بالثمر
	ويقول شلعان ابن ظافر الودعاني في هذا المعنى:
ولا بنينا من ورا الدار سورها	يرصخ بنا غرس تمايل عنذوقه
وزيداننا ترعى بعالي قورها	السور حد السيف والخيل والقنا
حتى غدت جفه تباري نهورها	حن برعها الضافي وحننا جمالها
فيها المعاوش من جميع جذورها	بدوية حضرية شباويه

ويقول مدوس الدوسري:

في وِردِنا نرَوِي المزاريج الحيام
غرسِ ثمرها للمداغيش الحشام
إلى نصابها معسر وقت الصرام
وان جا البراد وهاضهم برق الوسام
قادر السلف يبرى مثنورة العسام
وبيعاتنا نرخص بها حذب الجريد
ومناسف يلقى بها الجوعان عيد
نملا مزاها لجنبي منها وكيد
رووا وطووا واعلن الشيخ الشديد
قباً عليها من يوصلها البعيد

وأثناء تجوالي في جبلي شمر وفي منطقة النفود شمالا حتى الجوف لاحظت أن سكان كل قرية من القرى الصغيرة المنتشرة في هذه المنطقة الواسعة ينتمون إلى نفس الفرع من قبيلة شمر أو غيرها من القبائل الموجودة هناك. وتوجد في جبل شمر قرى زراعية أهلها من حاضرة تميم، وكل قرية من هذه القرى تربطها علاقة عرفية مع أحد فروع بادية شمر الذين يشاركونهم محصول القرية من التمور مقابل حمايتها وعلى أساس أن شمر هم الملاك الأصليون لهذه القرى التي تقع في باديتهم، مثل قرية الحفير قديما مع ابن ثنيان، أحد شيوخ سنجاره، أو قرية السبعان مع ابن طوالة، أحد شيوخ الأسلم. وهناك قرى زراعية يعتمد وجودها على الرقيق الذين يسخرهم البدو للعناية بنخيلهم، مثل ما كان عليه الوضع قديما في وادي الدواسر في الجنوب بالنسبة لقبيلة الدواسر أو في خيبر في الشمال بالنسبة لقبائل ولد علي من عنزه.

وهكذا ينقسم أهل الجزيرة حسب نمط الإنتاج إلى حضر مستقرين يعملون في الفلاحة، وشوايا شبه مستقرين يقومون على رعي الشاء، وبدو رحل يقومون على رعي الإبل. إلا أن هذه الفئات الثلاث، رغم تمايزها الإنتاجي ونمط حياتها اليومي، تشكل مع بعضها البعض طبقة الأصليين، أي المنحدرين من أصول قبلية والتي تقابلها طبقة غير الأصليين ممن لا ينتمون لأصول قبلية. النظام القبلي، بحكم أنه مؤسس مجازا على نظام القرابة، يقود إلى حدة أيديولوجيا النسب عند البدو بينما تخف عند الحضر والفلاحين المستقرين لأن طبيعتهم المستقرة وارتباطهم بالأرض يفرض عليهم تنظيما اجتماعيا وسياسيا يختلف في أساسه عن البدو الرحل، ولذلك فإن الحضري يعرف بصفة عامة إلى أي قبيلة ينتمي ولكنه قد لا يستطيع، مثلما يستطيع البدوي، تحديد الفخذ والبطن وهكذا صعودا إلى أعلى بتراتبية تفضي إلى قمة الهرم. ومع ذلك لا يقل الحضري عن البدوي فخرا بانتمائه القبلي الذي يعد جواز المرور إلى طبقة الأصليين والذي يغذي لديه الشعور بأنه مهما طال مكوثه في الحضر فجزوره وقيمه وعاداته وتقاليده في الأساس بدوية. الحضري ابن عم البدوي بحكم انتماء الإثنين إلى نفس القبيلة، بما يفترضه ذلك من تسلسلها من نفس الجد. والمتوقع من أبناء القبيلة، بدوهم وحضرهم، أن يتكاتفوا ويتآزرُوا ويعين بعضهم بعضا. ومما يعزز هذه العلاقة ويمنحها صفة الديمومة ما يقوم بين بدو القبيلة وحضرها من اتصالات مكثفة وزيارات متبادلة وتبادل خدمات ومنافع وتزاوج. بل

إننا نجد عند الحضر انعكاسات، وإن كانت باهتة بعض الشيء، للأيديولوجية القبلية ونظام العصبية القرابية، كأن يزعم أبناء المدينة أو المنطقة أنهم من نسل جد واحد يعتزون إليه، مثل أولاد منصور لمدينة الخبراء وعيال الجريسي لأهل الزلفي وأولاد علي لأهل القصيم، وهكذا. ولا يقل حضر القبيلة عن بني عمهم البدو في تمسكهم بالنظام القبلي وثقافة الصحراء وقيم البادية من كرم وشجاعة وربما شاركهم في غزواتهم وفي أحيان كثيرة لا تكاد تميز لهجة البدوي منهم من لهجة الحضري. ويصطبغ الانتماء القبلي بين البدو والحضر بنظرة أرسقراطية يعززها انتماءهم إلى طبقة الأصليين وتتحدد من خلالها هوية الفرد ومكانته الاجتماعية والمهام والأدوار التي يمكن للأصليي ممارستها وتلك التي لا تليق به وتحط من قدره (Altorki and Cole 1989: 18). من ينحدرون من أصول قبلية لا يليق بهم من الحرف إلا القتال والرعي وفلاحة الأرض والتجارة والأعمال الحرة. أما ممارسة الحرف اليدوية والمهن الوضيعة فإنه مما يخذش في الأصل وربما أدى إلى الخلع من القبيلة. لذلك يتركون الحدادة والخرابة والجزارة والصبغة وما شابهها من الحرف إلى طبقة الصناع الذين لا ينتمون إلى أصول قبلية. ويكفيك للتدليل على ازديادهم للصناعة أنهم يلقبون من ينكرون أصله بأنه صانع. ويشكل هؤلاء الصناع والحرفيون طبقة اجتماعية شبه منبوذة لا يدخل معهم الأصلييون في علاقات تزاوج وينتمون إلى طبقة الخضيريين. ومن غير المستبعد أن أساس هذه الطبقة الاجتماعية التي لا ينتمي أفرادها إلى قبائل معروفة، والتي يطلق عليها العامة في الجزيرة العربية مسمى خضيريه وأسماء أخرى لا داعي لتعدادها، هم من سكان الجزيرة الموغلين في القدم والذين انتقلوا من الأطوار البدائية إلى طور الزراعة مباشرة دون المرور بحياة البداوة التي تتطلب تنظيمًا قرايبيا وانتماء قبليا. والبعض من هؤلاء سلالات جاليات قديمة أتت من ممالك سومر وأشور وبابل بل حتى من بلاد الفرس والروم وغيرها من الممالك القديمة التي كانت لها مصالح عبر الجزيرة. وجاءت هذه العائلات إما كممثلين تجاريين أو موفدين أو ضمن حملات حربية وبدلا من العودة إلى أوطانهم الأصلية استقر بهم المقام، خصوصا في المدن المأهولة ذات الكثافة السكانية أو التي تقع على مفترق الطرق التجارية. ولا شك أن الأمم القديمة ذات الممالك العريقة تركت أثارا مادية ملحوظة مما يدل على تواجدها في الجزيرة لأغراض تجارية ودينية ودبلوماسية وحربية كما نشاهده في الآثار الشاخصة التي تعود إلى ما قبل الإسلام بأزمنة بعيدة مثل الآبار العادية والمطوية بإحكام شديد أو الجباب (ج. جب) المنحوتة في الصخر على عمق عشرات الأمتار، خلاف المنشآت العمرانية والتحصينات الدفاعية، التي لم يكن بمقدور أهل الجزيرة الأصليين حفرها أو تشييدها. يقول ويليام روبرتسن سميث "في القرون الموعلة في القدم والتي سبقت البدايات الأولى للشعر

الجاهلي، حينما كانت الصحراء العربية معبرا للقوافل التجارية في المشرق، قامت هنا وهناك في واحات الصحراء العربية التي تتوفر فيها المياه والزراعة حواضر قطنها الساميون واليمنيون والآراميون وشكلت محطات للتبادل التجاري. هؤلاء المهاجرون هم الذين جلبوا معهم إلى الجزيرة العربية فنون الزراعة، بما في ذلك زراعة النخيل" (Smith 1889: 102).

ويقابل طبقة الصناع عند الحضر طبقة الصلب والسيدان عند البدو والذين ينتقل أفراد منهم من قطين إلى قطين ومن قرية إلى قرية ليقوموا بإصلاح السلاح وأدوات الركوب وكذلك الأدوات الزراعية والأواني المنزلية وغيرها من المعدات والأدوات ومزاولة غير ذلك من الحرف التي يأنف البدو من مزاولتها. ول هؤلاء الصلب خبرات تتفوق على البدو الأصليين في التكيف مع الحياة في مناطق الصحراء القاحلة، ولذلك يسميهم البدو خلاويه لأنهم غالبا يعيشون في عمق الصحراء "الخلا". وهم في الغالب لا يملكون لا إبلا ولا غنما ويعتمدون على الحمير في تنقلاتهم ويعيشون على الصيد، وحتى ملابسهم يصنعونها من جلود الغزلان. وتتسم ثقافتهم وتنظيمهم الاجتماعي بالبساطة والبدائية ولهم شعائرهم الخاصة وبعض الممارسات والسلوكيات التي تتسم بالبدائية ويستغربها البدو ويزدرونهم من أجلها. ومن غير المستبعد أنهم من بقايا الجماعات البدائية القديمة التي كانت تعيش على الجمع والصيد والاتقاط ولذلك ما زالوا يحتفظون برواسب تلك المرحلة الثقافية البائدة.

التكامل الاقتصادي

يختلف البدو عن الحضر في تعاملاتهم الاقتصادية. يعتمد الحضر غالبا على اقتصاد السوق وعمليات البيع والشراء والتعاملات النقدية. أما الاقتصاد الرعوي فيقوم على عمليات المقايضة والتبادلية وإعادة التوزيع المتمثل في تبادل المنح والعطايا والكرم. وعمليات البيع والشراء ودفع الديون والالتزامات مثل ديوات القتلى ومهور الزواج عادة لا تتم عندهم بدفع النقود وإنما بالسلع العينية من رؤوس الإبل والأغنام وأصواع السمن، وما إلى ذلك. وما أكثر الأشعار التي تعبر عن احتقار البدو للتجار الذي يطلبون الدفع نقدا مقابل السلع التي يطلبونها منهم، كما في قول مدوخ ابن العما ابن ظمنه المطيري الذي يقول بأن هؤلاء لا يستحقون أن تقدم لهم القهوة:

كِفِّه عن اللي عند فرقه بشونه	يمسي ويصبح ضابط لك عَدُّها ^(١)
على ربوعه طائرات عيونونه	ان باع شاته جاك حزة وَعَدُّها
وفي نفس المعنى يقول ذعار ابن ربيعان:	
عده لمن عوص النجايب تنصاه	ريف لهن لي جا الزمان اللدوح
وباقى الرجال فحول نسوان ورعاه	ضباط مال وحافظين السروح

(١) كفه: أي كف الفنجال ولا تناوله، شونه: عصاه الغليظة.

ويقول مشاري ابن ربيعان:

باقي الملا لو ما تقهويه لا باس هذارة المجلس قليل حـلاها
لا نافع ربعه ولا حاش نوماس ضببـاط مال ولا يذري نراها
إلا أن هذا الاختلاف بين الاقتصاد الرعوي والاقتصاد الفلاحي لا يحول دون
التوافق بينهما ولا يقف عائقا أمام قيام التعاملات الاقتصادية بين البدو والحضر.
فحينما يقدم البدوي إلى الحاضرة لا يجد غضاضة ولا صعوبة في التعامل النقدي.
كذلك التجار من عقيل ومن القبيسات حينما يذهبون إلى مضارب البدو يكافؤون
ضمأنهم وكفلاءهم من البدو بجوائز وهبات عينية مثل الملابس والعباءات والأسلحة
والبن وغيرها بدلا من النقود. لكن هذا مجرد اختلاف ظاهري بين الاقتصاد الرعوي
والاقتصاد الفلاحي حيث أنهما يمثلان جانبين متكاملين لنظام اقتصادي واحد.

ورغم ما يبدو على السطح من تمايز بين نشاطات الاقتصاد الرعوي ونشاطات
الاقتصاد الزراعي في الصحراء العربية فإن كلاهما عرضة لنفس الظروف القاسية
والبيئة الشحيحة. سبل المعيشة والنشاطات الاقتصادية للبدو والحضر على حد
سواء محكومة على مدار العام بكمية سقوط المطر المتأرجحة ما بين الشحيحة إلى
القليلة جدا إلى القليلة، ولكن من النادر أن تصل إلى الكمية الكافية. ويخشى البدو
والحضر توالي سنوات الجذب والجفاف ويتلهفون لمشاهدة السحب المحملة بالغيث
ويطربون لما يصحب ذلك من صوت الرعد وتلاعج البرق، ويطلبون من الله في كل
صلاة أن يغيث البلاد والعباد وأن يرسل عليهم رحمته. وإذا انقطع المطر غارت مياه
الآبار ومات الزرع ويبس العشب وأشجار الحمض والرمث. لا يستطيع الفلاح أن
يزرع بدون ماء والبدوي يهلك ما بيده من ثروة حيوانية، وتشتد معاناة الناس
ويصيبهم الضر. المطر، أو الغيث، هو عنصر الحياة الأساسي وعليه تقوم حياة
الحضر والبدو على حد سواء. وشحة المطر في البيئة الصحراوية جعل منه شيئا
عزيزا. ولشدة حاجة أهل الصحراء إلى المطر وأهميته في حياتهم وكثرة ترقبهم له
تولدت لديهم حاسة قوية ومهارة ملحوظة في معرفة النجوم والأنواء والسحب وشيم
البرق لمعرفة موقع المطر وكميته. أضفت ثقافة ابن الصحراء ممثلة بلغته العربية على
المطر إحياءات ودلالات رفعت من مجرد عنصر طبيعي إلى رمز للحياة والنماء والخير
والعطاء والكرم والرحمة. وقد تنبأ الشعراء لما للمطر من قوة رمزية ومن أهمية في
حياة الناس، حضرهم وبدوهم، فجعلوا من وصفه، بمختلف مظاهره الجوية وأثاره
البيئية، موضوعا شعريا خصباً قلما تخلو منه قصائدهم.

وما يفصل البدو عن الحضر من تخصص في العمليات الإنتاجية هو الذي يجمع
بينهم في عمليات المقايضة وتبادل المصالح والسلع والخدمات. وتتجدد هذه العلاقة
سنويا في فصل القيظ "وقت المقاطين" حينما تقطن كل قبيلة على مواردها وأبارها غير

بعيد من أحد القرى أو المدن التي عادة ما تربطها مع القبيلة علاقة حلف أو نسب. وهناك الكثير من القرى التي هي أشبه ما تكون بقواعد يقوم وجودها واقتصادها على المسابله مع البدو وما تقدمه لهم من خدمات تجارية وحرفية مثل القويعية والشعرا والدوامي وعفيف ونفي. في أيام المقاطين تصبح القبيلة أقرب ما تكون إلى الحضر ليس فقط في كونها تقطن عادة بالقرب من تجمع حضري لغرض المقايضة والتبادل، وإنما أيضا من حيث التنظيم الاجتماعي لأنها في هذه الفترة من السنة تستقر مثلما يستقر الحضر وتتجمع مثلما يتجمعون، ناهيك عن ارتياد البدو سوق القرية أو المدينة والاحتكاك بالحضر وممارسة البيع والشراء اللذين هما من مظاهر الحياة الحضرية. هذا هو الوقت الذي يجني فيه الفلاحون محاصيلهم الزراعية من تمر وقمح وغير ذلك من المحاصيل التي يحتاج إليها البدو مثلما يحتاج إليها الحضر. يجلب البدو إلى سوق القرية ما يريدون بيعه من ماشية وسمن وإقط ومنتجات صوفية لمقايضتها بما يتوفر لدى الحضر من قمح وتمر وملح وسكر وقهوة وشاي وتبغ وقماش وحبال وغيرها من المنتجات والمصنوعات التي لا تتوفر في الصحراء.

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

اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروريا لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوات والكن والدفء وإنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك (خلدون ١/١٩٨٨: ١٤٩-٥٠).

ومما يؤكد اعتماد البدو على الحضر قولهم عيشة البدوي على الفلاح. ويشكل التمر الذي ينتجه الحضر عنصرا أساسيا في غذاء البدو لا يستطيعون العيش بدونه، ويقول المثل: لو التمر عند البدو ما باعوه، مما يؤكد أهميته بالنسبة لهم، خصوصا أنه سهل نقله وحفظه لمدة طويلة ولا يحتاج إلى معالجة قبل أكله. ولا يقل القمح الذي ينتجه الفلاحون أهمية عن التمر بالنسبة للبدو. وبالمقابل فإن حيوانات الحضر من إبل يستخدمونها في أسفارهم ونقل بضائعهم أو ضأن يستفيدون من ألبانها

يودعونها عند البدو إذا لم يكونوا في حاجة إليها. كما أن أهل الغرس من الفلاحين لا غنى لهم عن الإبل التي يجلبونها من البدو ويستخدمونها في السواني لجذب الماء من الآبار العميقة لري غرسهم وزراعتهم. وأحيانا يستلف الحضر إبل السواني من البدو مقابل حصة من محصولهم من القمح أو التمر. وعادة ما يكون هناك نوع من التعامل المنتظم "العمله" بين أحد البدو وأحد الفلاحين أساسها التهادي وتبادل المنافع والذي بموجبه يوفر الفلاح للبدوي ما يحتاجه من المنتوجات الزراعية من تمر وقمح مقابل ما يوفره له البدوي من المنتوجات الرعوية وإبل للسانية. وإذا حل وقت المقاطين نزل البدوي ونصب بيته بجوار فلاحه عميله الذي يشرع له جابية خارج البستان يجري إليها الماء لترد عليها إبل البدوي وغنمه وتشرب منها، وفي هذه الحالة يسمى الفلاح "الشريب"، أي من يوفر ماء الشرب لأنعام رفيقه البدوي. وبعد حصاد الزرع يسمح الفلاح للبدوي بالاستفادة من حقله المحصود ليرعى ماشيته من إبل وغنم على ما يتبقى في الحقل من قصب القمح بعد الحصاد بينما يستفيد الفلاح من روث الماشية في تسميد حقله. وهكذا نرى أنه بينما تكون التعاملات الاقتصادية بين البدو والتجار أساسها التعامل النقدي فإنها بينهم وبين الفلاحين أساسها التبادل العيني والمقايضة والمهاداة بحيث يحاول كل طرف أن يكون هو الأكرم والأجزل في العطاء.

تجدد علاقة البدو مع الحضر في وقت المقاطين وتكثيفها من خلال الاعتماد المتبادل وحاجة كل منهما إلى الآخر يساهم في تخفيف حدة التوتر التي عادة ما تشوب علاقة الطرفين. ولا ينحصر تعامل البدو مع الحضر خلال هذه الفترة في تبادل السلع بل يتعدى ذلك إلى التبادل الاجتماعي والثقافي الناتج عن تكثيف الاتصالات وتجديد العلاقات وتبادل الأخبار وتناشد الأشعار. في هذه الفترة تعمر مجالس شيوخ البادية وأمراء الحاضرة بالزوار والضيوف ويحتشد فيها الشعراء والرواة من بدو وحضر للتذاكر والتباحث واسترجاع الماضي وتبادل العلوم والسواف عن المغازي والاحوان وعن الذابح والمنبوح وما قيل في ذلك من أشعار. وأوضح دليل على عمق العلاقة وحميمية الألفة التي تنشأ بين البدو والحضر خلال هذه اللقاءات أن بعض شعراء الحاضرة، مثل ابن سبيل وفهيد الجماع، كرسوا معظم إنتاجهم الشعري في وصف حياة البادية ورسم صور ومشاهد من طبيعة الصحراء وفي التعبير عن حنينهم لوقت المقاطين وفي التحسر على رحيل البدو من عندهم مع طلوع نجم سهيل. وهناك العديد من القصص والأشعار المتبادلة بين البدو والفلاحين التي تؤكد على أن ما يقوم بينهم من علاقات اقتصادية وتبادل منافع كثيرا ما يتطور إلى صداقات وثيقة ومشاعر حميمة. من تلك القصص قصة محمد ابن فهيد مع مهلهل ابن هذال، أحد شيوخ عنزة والقصائد المتبادلة بينهما، (فهيد ١٩٧٨: ١٢٥-٧) ومنها هذه الأبيات من قصيدة بعث بها محمد ابن فهيد لابن هذال:

ياراكب من عندنا فوق مطواع
شيخ الشيوخ اللي يفكون الاقطاع
سلم عليهم عد ما هب ذعذاع
افرح الى قيل اقبلوا والسلف زاع
وان كان قيل اقفوا ترى القلب ينلاع
اخوان بتلا قربهم ما يمل

ومثل ذلك القصائد المتبادلة بين بريك الأسعدي، راعي بقعا، وفيصل ابن سويط،
شيخ الظفير (إنعام ١٩٩٥ : ١٢٧-٣٠؛ عصيمي ١/١٩٩٥ : ١١٢-٥) كما تسجلها هذه
السالفة التي استقيتها من أمير بقعا خلف الحميدي الخلف العبيد:

صارت رفقة بين بريك وابن سويط. الظفير اجناب، ديارهم يم طوال الظفير، من الوقيبا الى
الرخيمية الى الدليمية من نواحي الزبير. رمى بهم الزمان على بقعا. يوم جا وقت القيض وهم
يردون على بقعا. نزل ابن سويط على بريك، قال بريك: ترخص لكم ثلاث اظامي بس، على ربع
ربع، وعقبهن ترحلون عنا، أنتم تقدرون تاصلون الديار وحنا معاويدنا ما ينهجن بعيد، يالله حول
النخل، نبيكم تريحون ثلاث اظامي وتمقظون وعقبه نسترفعكم. قالوا: زين. يا مير طيبة الديره
وهم ودهم يقيظون عليه، يبون اللقاة والمال والديره ريف ومريه. الثمره بنوا بيوتهم ونزلوا بلهم
روكابة يقولون له القعيبه. وبثلاثة هلاظامي تسايروا، سير بعضهم على بعض، وعلى كرامات
وعلى وناسه. يوم جا ثالث ظما ذولاك تتيقظوا وهذولا استحوا لا يقولون ارحلوا عقب ما تمالحوا.
بالتالي قال بريك: ياهل بقعا، هذولا الظفير اجناب رمى بهم الله علينا واليوم ربي ياهلي، الله
الله بالعلم الغانم، اما النخل عدوه ما اطلع هالسنه والزراع عدوكم ما زرعتوا، النخل قولوا كلاه
الجراد ومضوا هالسنه يوم جونا هالاجواد. قال بريك للظفير: انزلوا على النخيل وعلى المشارع.
ونزلوا. الجدران تموهن للي بيبي يدخل والبيبان فتحت. وهو كارهم ولا بيبيهم، لكن لزمه. انت
يا بن سويط. قال: شوفوا بالشعطان، انت يا فلان مسؤول عن الفلان وانت يا فلان مسؤول عن
الفلان، عن سرقانكم وعن فيدينكم، أي أي واياكم، العلم الغانم لما نرحل، وهذولا اجواد شرعوا لنا
النخيل وشرعوا المشارع. وثلاثة الاظامي يصيرن ثلاثة اشهر ويتمر النخل ويتقاربون وكل شريب
يسير على شريبه وهدموا جدران الحيور من توالي قصرهم. ترادوا الطيب وثلاثة اشهر، تسعين
ليله، وهم جيران. ما دريوا الا البرق يوم دلى يبرق وهبهب البراد وجت روحة البدوي عن
الحضري، نووا يحولون، قال: والله الظاهر اتنا حنا يا بريك نوينا نذكركم بخير وبييض الله
وجيهم ولا قصرنوا، ولكن حنا عاد هب البراد ونبي الهور. هم يكتون الى قضى الزريقي، ذباب
يذبح البعير ينقطع الى دخل البراد. قالوا: خلوا حلالنا يرد جميع ووردوا الزمل قبل الدبش من
شان على بال ما يشرب الدبش نشيل على الزمل وتقود البل مع الزمل. توادعوا مثل ما تقول
العصر، وهذولاك ربك يوم صلوا صلاة الصبح والى مير ما بالقاع منهم شي ابد. قال: يا الظفير
ترو اللي ما يعقل له ناقه لشريبه ترو ما هو منا، كل يعقل معيد بمراح البل ولا تطلع الشمس
ولكم بالقاع علق. ومن صدر، اديم واحد يتخير اطيب نياقه، أخير بعارينه، ويعقله بمنحاة شريبه.
يوم اصبحوا والى كل بعير معقل باربعه، لشريبه اللي هو رحل من عنده. ويتوادعون اول موادع
عند الزمل يوم ثوروا وثاني موادع كل يسير شريبه ويوادعه وثالث موادع بقاع هويان شرق من
بقعا وآخر موادع براس الجال، وعقبه ذولاك حدروا شرق وذولا جوك رجل حادرين غرب. عاد

يتمثل بريك لو اني ما احيط بكل كلامه، على انه قديم وينقص الكلام:

من عقب ما شوفي للقعيبات فرحه اليوم شوفي للقعيبيه ذيب

هالنخيل هذي اسمه القعيات.

تسعين ليله قرية الشيخ فيصل
ياخليف علمي بالاجاويد شرقوا
طوال سبب الخيل.

عده ربع يوم عند احب حبيب
على الهجن واقتادوا طوال سبب

ولا جن وديانه لهن صبيب
وما طر زرود والمقييد قريب
يرسل على الما من يدور قليب

عسى الشرق ما يمطر ولا طبه الحيا
عسى الحيا من خشم سلمى الى النقا
حتى نشوف ابو عفنان من غب غربه
ابو عفنان هو ابن سويط.

هزلى ركابه ما تدب دبيب
ركابه من بين الظالمين نهيب
عساوه عن اليوم الشرير يغيب
ولا جارهم وقت الظلام مريب
عسااه من كثر البكا تشيب
ثاريهم السكر بجسوف حليب

عسى طارش قال السويطي مقفي
لى صرار لا زول ولا شفاف نيره
وعسى طارش قال السويطي مقبل
اهل قرية ما مل منهم قريبهم
ياعل عين ما بكتهم للرمد
حنا كرهناهم ليكالي ورودهم

يوم ربعوا وتتدي لك الدنيا ريف من ديرة الظفير الى الجبل وترجع بقعا ويكثر الخير عندهم وترد
حالههم. ويجونك اهل بقعا وكل راعي حير يحمل الناقة التي خلى له شريبه الظفيري حمل سحاه،
من تمر الطوه ويدفعونهن يم الظفير وقالوا لمناديبهم: خلوا البل عند اهله ما عاد لنا به حاجه،
قضى لازمنا منهن، حنا هالحين ديرتنا ربعت والخير واجد لله الحمد. والى والله السويط نازلين
بهالكنيه يوم راعوا والى والله هذي روكه الاباعر مقبلة عليهم. والى والله هذولا اهل بقعا وهذي
اباعرهم. وكل ناقة عند راعيها. ويفرحون بهم ويحيون بهم ويضيفونهم هكاليله. يوم نامت كل عين
والله ويجونك اهل بقعا وهم يسرقون روحهم وينحاشون، خافوا يلزمون عليهم يرجعون البل
معهم. يوم اصبحوا الظفير يا مير ما حذى مباري عصيهم. يوم كىلوا الظفير بالصيف من الزبير
وهم لك كل يحمل بعير من اباعره زهاب وتمن وقهوه وعباءة وفره وهم يدفعونه لاهل بقعا وقالوا
للمناديب: إلى وصلتهم قولوا ترى البل عليهن جيرة العبد راشد ما عاد ينكسن علينا ولا يطلعن
من مناحي هكالحيور اللي فجرنا لنا ماهن وهدموا جدرانهن لنا. يوم راعوا اهل بقعا، هم
بالصيف، يا مير الحملة يوم فاضت عليهم من عند قطيان تناحى حموله. يوم اقبلت عليهم يا مير
هذي اباعرهم اللي كزوا عليه التمر جايتهم من الزبير، وكل ناقة تنوخ عند راعيها بحمله طعام
وكسوة لهله. قال عاد بريك ابن عنيفص:

وطرق هبوب الريح والشوف قايد
لى صرت مكفي الهموم الشدايد
والبفض هذا من مناه البعايد
ولا نيب فواد يدور الفوايد
دفوفها من كثر اللاح بايد
خوذوا لي اللي ما عليهن كايد
بقطع الفيافي موحشات البجايد
تلقي صويطات محير القسايد
عدد ما رمى القناص مخطي وصايد
وعقل وفواز وعلي وزايد

حلى الدهر منطوق العلوم الوكايد
وشربك قراح الما مع الناس عيشه
وقرب صديق من صديق يسرك
وذكر الحيا والخيرين يسرني
وخلاف ذا يراكب فوق عيره
ياركب عوجوا ساعة لي رفوقهن
كلام خفيف طيب الله فالكم
سرها ثلاث مع ثلاث لعله
قولوا عليهم من بريك تحيه
وخصوا بتسليمي شهيل ومانع

تحن عليك المرزمات الرعايد
تاتي من المنشا بنو القسلايد

ابو فيصل ريف المراميل صايد
على الوجه لى راد الخصيم المعاند
مخزمة شروى الفحول الهدايد
لهم عند ميلات الوهيد العوايد

وعلى داير الدنيا مبقى بدايد
وهل الصر ما بينون بيت المجايد

من سيف عمهوج ومن رمح زايد
مجاج الدبا والا خضاب الخرايد
لميع الضوا لى لذ للعين نايد
مفارة ليث به جديد وباید
بلاد غدى تالي نخلها شراید
من الريم عانة حذاهن زايد
بسر من الجداد غداد بدايد
بالقناع تلقى من حذاهن بدايد

جت ابن سويط القصيده، عاد ابن سويط يرد على بريك:

زوى كورها من كثر الاحاح بايد
تطوي بعيد الدار هو والنفايد
وتطالع بقعما مع زيار النفايد
حنا على ما قال فينا وزايد
ونصبر ولو كثرت علينا الفقاييد
سلام اكثر من زيار النفايد
وقصيرهم ما شاف منهم ضهايد
وتسقى وطنهم ناعمات الجرايد

ياعل عين ما بكتهم تداوى
ما رايفوا لمدرجين التلاوى
ونجور ماو فوق جاله تعاوى
عليه حنات البراثن تعاوى
والسمن من طول المسيره تطاوى
بس الحباري والنعام الدحاوى
عليهم ركبان البداوا تهاوى

عساك يادار تلم آل مرشد
سقى دارهم من مزنة مدلهمه
قلايد الوسم.

على وجه شيخ من شيوخ آل مرشد
ابو ظعنة ترفي ثمانين منزل
عليهن سمحين الوجيه آل مرشد
تسقى مئمة السيوف آل مرشد
الوهيد: الشيل، القش.

فانا قاسم ثلث النداء عند فيصل
اللي بنى للضيف بيت مشييد
اللي يصرون الدراهم.

أهل ناقه ما بية عن حريبه
تشل الدم شل بالايدي لكنه
بهم شارة تهدي الدليل الى غدى
لكن عظام الضيف من خلف بيتهم
ولكن فضيض المال من غب كونهم
ولكن هجيج الخيل عن وجه خيلهم
وتلقى حذوة الخيل باثر خيلهم
يطلعن غريب الثرى يقلبته

خلاف ذا ياراكب فوق حره
جدعيه تقطع صحاصيح بيذا
سرها ثلاث مع ثمان مع اربع
لى جيت اخو عفرا بريك فقل له
حنا زمام الحرب قبل وتونا
مير خص اهل بقعا بالسلام وعمهم
أهل قربة ما مل منهم قريبتهم
عسى تجيبهم مزنة وابل الحيا
ويقول بريك ابن عنيفص:

لقيت في قرب الاجواد راحه
بدو بعيد منزله عن مراحه
كم عقلة بالقبيض شربوا قراحه
وكم خير ما سايلوا عن مطاحه
وشدوا على برق تقازى ضحاحه
يوم جوا مفلين طرشهم بالجراحه
تلقى منازلهم براس الشراحه

العقيلات

لعب تجار عقيل، ويسمون العقيلات أيضا، دورا أساسيا في دمج إنتاج الحضر الزراعي وإنتاج البدو الرعوي في نظام اقتصادي شامل متكامل، مستفيدين في ذلك من الإبل كوسيلة للنقل ومن خبرتهم بحياة الصحراء ومعرفتهم بشؤون القبائل وأعرافها وطرق التعامل مع البدو. لن ندخل في متاهات البحث عن أصل تسمية عقيل، ومتى أطلق هذا الإسم، وهل هو مشتق من العقال الذي يعقل به البعير (لأن اعتماد عقيل الأساسي كان على الإبل كوسيلة للنقل)، أم من العقال الذي يضعه الرجل على رأسه (والذي يعد مكونا أساسيا من مكونات الزي لأبناء وسط الجزيرة العربية)، أم من أنهم ورثوا هذه المهنة والإسم من العقيليين الذين كانت لهم السيادة قديما في شرق الجزيرة العربية. ويمكن الرجوع في هذا الأمر إلى قائمة صغيرة - لكنها أخذة في التنامي- من المراجع التي بدأت تتجمع عن العقيلات، ومن أهمها ما كتبه رائد هذا المجال إبراهيم المسلم وما كتبه أبو عبدالرحمن بن عقيل وعبدالرحمن السويداء، وكذلك عبدالغني إبراهيم الذي بذل جهدا يشكر عليه لا من حيث المصادر التي رصدها ونخلها ولا من حيث الأفكار التي طرحها. ولا يهمنا هنا البحث عن أصل الإسم واشتقاقه اللغوي بقدر ما يهمنا البحث في الدور الذي اضطلعت به هذه الطبقة من النخبة والتجار، خصوصا فيما يتعلق بدور العقيلات كحلقة وصل تربط بين الحاضرة والبادية، وكذلك فيما يتعلق بكونهم يمثلون شكلا من أشكال الاستمرارية الثقافية والاجتماعية في صحراء الجزيرة العربية على مر العصور. هذا عدا عن دور الإبل وارتباطها بنشاط العقيلات.

تمثل قوافل عقيل مجالا من أهم مجالات النشاط الاقتصادي الذي نتج عن استئناس الإبل وهي تنظيم أفرزته الجزيرة العربية في تفاعلات بدوها وحضرها مع بعضهم البعض وفي تفاعلاتهم مع الحضارات النهرية المجاورة منذ القدم، كما سبق وأن ألمحنا. إنها تقوم على تصدير منتجات الجزيرة العربية إلى بلاد الرافدين والشام ومصر ثم تعود حاملة ما تنتجه هذه البلاد وما تستقبله موانئها من سلع وبضائع أوروبية وهندية. إنها استمرار لنشاطات تعود بداياتها إلى الحقبة التي تلت استئناس البعير، حينما بدأ أهل الجزيرة العربية يستفيدون من الإبل في أغراض الركوب والنقل وحمل البضائع، خصوصا على يد الأنباط والتدمريين ومن بعدهم قريش. قوافل عقيل هي العير التي كانت تسيرها قريش صيفا وشتاء إلى الشام واليمن واللطائم التي كان النعمان يسيرها كل عام من الحيرة لتباع له في سوق عكاظ. ولعله من المفيد لو تمت قراءة الموروث الأدبي الجاهلي ومصادر التاريخ والأخبار من ذلك العصر وجمع كل ما يمكن الحصول عليه من مادة إثنوغرافية يمكن أن تساعدنا على تصور الكيفية التي كانت تنظم وتدار وتسير فيها العير واللطائم ومقارنتها بقوافل العقيلات، ولا أشك أن المفاجئة ستكون مذهلة، أعني فيما يتعلق

بمدى الصلة والشبه بين تلك الحقبة المبكرة والحقبة المتأخرة التي نتحدث عنها الآن. ولقد وفر لنا الأستاذ إبراهيم المسلم بعض المعلومات الأساسية والمفيدة عن طريقة تسيير قوافل العقيلات ووصف الطرق التي يعبرونها والموارد التي يمرون بها والنشاطات التي يمارسونها.

عقيل مؤسسة تجارية تمثل حلقة من أهم حلقات الوصل التي تربط البادية بالحاضرة وتؤكد ما بينهما من تكامل اقتصادي وتداخل ثقافي وسياسي. وهي ظاهرة حضرية وبدوية في آن واحد ينتمي إليها التجار من البدو والحضر، وإن كان الحضر يشكلون الغالبية، لا سيما أن البدوي إذا نمت تجارته إلى حد معين سيضطر إلى الاستقرار الذي يقود إلى التحضر. يحتك العقيلي بالبدوي وتتشابك مصالحهما على عدة مستويات. تصدر الصحراء العربية كل سنة بواسطة العقيلات إلى بلدان الهلال الخصيب ومصر مئات الرؤوس من الخيل وآلاف الرؤوس من الإبل التي تنتجها مراعي الصحراء ويشتريها العقيلات من البدو. إضافة إلى ما يشتريه العقيلات من البدو من منتجات لبنية مثل السمن والأقط. ويشتري العقيلي من البدوي الإبل التي يستخدمها في نقل البضائع والحجاج والمسافرين، والكثير من العاملين في قوافل العقيلات من أبناء القبائل، خصوصا الأدلاء والحراس والرعاة والملاحق وما شابه ذلك من مهن القيام على الإبل والعناية بها. وكانت طبقة التجار من العقيلات والرحيلية وأمراء المدن والقرى يجيدون التعامل مع الأعراف القبلية مما مكنهم من اختراق الصحراء بتجارتهم عبر ديار القبائل المتحاربة دون أن يصيبهم أذى أو يمسه أحد بسوء. وهكذا استطاعوا أن يؤمنوا طرق التجارة التي يمرون بها لأنهم يعرفون جميع الاحتياطات والتدابير التي عليهم أن يتخذوها مع شيوخ القبائل. إضافة إلى ما يدفعه العقيلي لشيخ القبيلة من مبلغ مالي مقابل كل بعير يشتريه من مضارب القبيلة، فإنه يدفع أيضا خوة للخوي والرفيق من أبناء القبيلة الذين يتعهدون بحماية روحه وممتلكاته من أبناء قبيلتهم والتكفل برد ما ينهبونه من ماله. هذه الخوة التي يدفعها تاجر عقيل لشيوخ البادية الذين يمرون بديارهم ويستقون من أبارهم هي الإيلاف الذي كانت تدفعه قريش لقبائل الجاهلية (Kister 1980: 116-160). ومثلما كانت قريش تسيير قوافلها في فصلي الشتاء والصيف فإن قوافل العقيلات تختلف في الحجم وخط السير والفصل الذي تتحرك فيه تبعا لاختلاف أغراضها ونشاطاتها التجارية. وموعد انطلاق القوافل التي تنقل البضائع التي تجلبها السفن الشراعية من أوروبا إلى موانئ البحر الأبيض المتوسط أو من شبه القارة الهندية إلى موانئ الخليج محكوم بمواعيد هبوب الرياح الموسمية التي تسيير هذه السفن. القوافل التي تجلب القمح والحبوب من الشام تبدأ رحلتها إلى نجد بعد موسم الحصاد والتي تجلب التمور من العراق بعد صرام النخيل. أما القوافل التي تجلب الخيل والإبل إلى

العراق والشام ومصر فإنها عادة تغادر نجد قبيل فصل الصيف الحار مع نهاية فصل الربيع بعد أن تشبع هذه الأنعام من المراعي وتخترن الطاقة التي تعينها على الرحلة وحتى تصل إلى الأسواق بدينة وفي حالة جيدة.

ويقول المسلم إن قوافل بيع الخيل والإبل تضم الواحدة منها عددا من الخيول يتراوح ما بين ١٠٠ إلى ٢٠٠ رأسا وعددا من رعايا الإبل تتراوح ما بين ٢٠٠ إلى ٣٠٠ رعية، والرعية الواحدة تعدادها ٨١ إلى ٩١ رأسا من الإبل (الرقم الفردي في الرعية يشير إلى القعدة التي يركبها الراعي وهي عادة بلون يختلف عن لون الرعية وتنعت الرعية بلون قعدتها). وهكذا فإن القافلة الواحدة تجلب إلى أسواق الشام والعراق ومصر مما تصدره الصحراء العربية من ثروة حيوانية ما بين ١٦,٠٠٠ إلى ١٧,٠٠٠ رأسا من الإبل، وهو رقم كبير، عدا الخيل. وعلينا أن نتذكر بأن هناك عددا من قوافل العقيلات تتجه من مناطق مختلفة من الجزيرة إلى بلاد العراق والشام ومصر كل عام. ويتبين لنا من هذه الإحصائيات أهمية الإنتاج البدوي الرعوي بالنسبة لاقتصاد الجزيرة العربية حيث أنه هو النشاط الوحيد القادر على توفير الفائض للتصدير بينما نجد أن الإنتاج الزراعي لا يكفي حاجة السكان مما يضطرهم إلى الاستيراد من الخارج.

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

وقد تضم القافلة الواحدة آلاف الأفراد الذين يتقسمون إلى خبر، أي فرق، يتراوح حجم الخبرة من ٦ إلى ١٠ أشخاص. وكل خبرة لها شراعها، أي خيمتها. والقافلة لها أمير يتولى قيادتها وينظم مسيرتها ويرأس أفرادها، ويصحبه حاشية من التجار والمرافقين يستشيرهم ويساعدونه في مختلف المهام الإدارية والإشرافية. يحدد المسلم حجم القافلة التجارية بحوالي ٣٠٠ إلى ٤٠٠ شراع وحرس يتراوح عددهم من ٢٠٠ إلى ٤٠٠ وخويا ومساعدين لنصب الخيام وعمليات التحميل والتنزيل يصل عددهم ما بين ٤٠٠ إلى ٦٠٠ رجل. ولكل رعية من الإبل راعي ومساعد

له يسمى ملحق مهمته جميع ما يشذ من الإبل، إضافة إلى الرفق والأدلاء والطهارة والقهوجية. كما تضم القافلة بعض الصناعات والنجارين والخرازين الذين يعملون على إصلاح ما يحتاج إلى إصلاح من الأشدة والقرب وأدوات التحميل وغير ذلك من الأشياء. وقد يصل عدد الجميع إلى ٣,٠٠٠ شخص. إنها مدينة متحركة. يقول السويدي إن القوافل

لها تنظيم خاص يتكون من أمير القافلة الذي يرجع إليه رؤساء "الخبر" الفرق الذين معه وكل "خبرة" أو فرقة موكل إليها مهام معينة كدلالة الطريق وملاحظة الإبل والخيل ورعيها إن كانت القافلة من قوافل بيع المواشي، أو فرق تحميل الأحمال أو فرقة "الثاية" وهي الموكل إليها الخيام والأمتعة وإعداد الطعام والقهوة وفرقة "القلوط" وهم طلائع القافلة أو عينها التي تسبقها لتطمئن إلى أمن الطريق وفرقة "الملاحيق" وهي التي تكون في مؤخرة القافلة مع الرعيان لحث المتأخر من القافلة و"خبر" أو فرق الحراسة المسلحة التي تنقسم بدورها إلى أربعة أقسام قسم عن يمين القافلة والآخر عن يسارها وثالث أمامها ورابع خلفها، و"خبرة" أو فرقة المعرفين من أفراد القبائل التي ستمر القافلة بأراضيها أثناء عبورها (سويدي ١٩٩٦: ٣٦).

كذلك كتب السويدي عن تنظيم القوافل قائلاً:

القوافل التي تكون تجارتها الخيول أصعب من التي معها الإبل نظراً لأن الإبل تتحمل الظم والسير لمسافات طويلة دون الحاجة إلى الماء من الخيل، كذلك تختلف القافلة التي تحمل الحجاج الذين تتراوح قوافلهم ما بين ٢,٠٠٠-٣,٠٠٠ فرد وقد تزيد عن ذلك فمثل هذه القافلة الكبيرة تحتاج إلى حوالي نصف هذا العدد من رجال الخدمات الذين يعملون في التحميل والتنزيل والسقيا على الموارد، فإذا تصورنا أن مع هذه القافلة حوالي ثلاثة آلاف بعير فما هو المورد الذي يكفيهم من الماء إلا أن يكون ذلك على مراحل وتستمر عملية السقي بالليل والنهار على مدار الساعة بحيث تروى إبل القافلة ويأخذ الرجال ما يحتاجون من الماء في قربهم ورواياهم كما أن هذه القوافل الكبيرة تحتاج إلى العديد من الحراس، أما القوافل التجارية فإن الجند المرافقين للقافلة يتناسب طردياً مع مقدار الأمتعة التي ينقلونها وتبعاً لقيمتها حيث تتحمل هذه القيمة تكاليف الحراس ومصاريفهم وغالباً ما يكون لحمل كل بعير من القماش رجل مسلح واحد يحرسه أما إذا كان المتاع المحمول من السكر أو البن وما إلى ذلك من السلع الأدنى سعراً فيقوم كل عقيلي بحراسة بعيرين ولا يقل عدد الحراس المصاحبين لقوافل التجارة عن مئة حارس بالإضافة إلى شيوخهم يضاف إلى ذلك عدد كبير من الرجال يعرفون بالجمالة مهمتهم العناية بالإبل وتتراوح أعداد الإبل في قوافل السلع ما بين ١٢٠٠-٥٠٠٠ بعير وغالباً ما يكون ثلث هذا العدد محملاً بالسلع وثلثه الآخر لركوب التجار والمسافرين والثلث الأخير للأحمال مما يخص رجال القافلة من خيم وأواني وأطعمة وغيرها (سويدي ١٩٩٦: ١٧٩-٨٠).

تسيير هذه القوافل الضخمة وتوفير مستلزماتها وتأمين حمايتها من القبائل التي تمر بها مهمة جسيمة لا يستطيع القيام بها إلا شخصية فذة ذو قوة مادية وقوة معنوية. وليس مستغرباً أن تكون إمرة هذه القوافل بيد أناس يمثلون زعامات سياسية في بلدانهم. ومثلما تأسست في الماضي البعيد إمارات وممالك على هذا النشاط التجاري واللوجيستيكي، مثل مملكة الأنباط ومملكة تدمر، فقد تأسست إمارات في العصور المتأخرة معتمدة في استمرارها وقوتها على نشاط العقيلات مثل

إمارة الرشيد في حائل وإمارة المهنا في بريدة. ومعظم الصراعات التي تنشأ على منصب الإمارة في البلد الواحد أو بين الإمارات المختلفة غالباً ما يكون السبب فيها حدة التنافس على عائدات النقل والتجارة عبر طرق الصحراء، وهي عائدات لا يستهان بها كما جاء في الفقرة التالية من حديث الأويس موزيل عن محمد ابن رشيد:

يحظى محمد ابن رشيد بشعبية بين البدو والحضر على حد سواء نظراً لما هو معهود عنه من مهارة في قيادة القوافل. يرسل الحضر من بلاد ابن رشيد سنوياً ما لا يقل عن أربع قوافل تجارية ضخمة إلى العراق. يستأجر هؤلاء إبلا من البدو لنقل بضائعهم ويحملونها بما يقدر على تحصيله من منتجاتهم مثل صوف الأغنام ووبر الإبل والسمن والودك ومعدات ركوب الإبل، وغيرها. وغالباً ما يصطحبهم تجار الإبل والأغنام الذين يسوقون ما يشترونه من رعايا إلى العراق ومنها بمحاذاة نهر الفرات إلى سوريا. والكثير من البدو أيضاً يصطحبون هذه القوافل (الحدرات) لبيع إبلهم وأغنامهم في أسواق العراق وليتزودوا من هناك بالموثني الغذائية والأقمشة. يحضرون من العراق التمر والتمن (الرز) والقمح والشعير والملابس والحديد والنحاس وكذلك، إن أمكن، السلاح والذخيرة. وكل قافلة تسير تحت إمرة قائد يعينه الأمير الذي يمدد من الجنود من أجل الحماية. ودائماً ما يصطحب القائد معه شيوخ القبائل التي يعبر ديارها، أو من ينوب عنهم، والذين يتعهدون بحماية القافلة من اعتداء قبائلهم. ومع ذلك قد تتعرض القافلة للنهب من القبائل البعيدة، ويحدث ذلك عادة في رحلة العودة حينما تكون القافلة محملة بالبضائع والأرزاق. وقبل دخولهم العراق يعد القائد الإبل ويجبي عليها ضريبة للأمير مقدارها ربع مجيدية (٣٢ سنتاً) على كل بعير من البدو ونصف مجيدية على كل بعير من التجار، إضافة إلى مبلغ غير محدد له هو. وحيث أن القافلة غالباً ما تضم أكثر من عشرة آلاف بعير وتجبي منها الضريبة أيضاً في رحلة العودة فإن قائدها يحصل على مبلغ لا بأس به. ولو كان ناجحاً في قيادة القوافل وتمكن من صد الاعتداءات عليها فإنه يكسب احترام الناس، خصوصاً بين الحضر الذين يرون فيه شخصاً يشجع تجارتهم ويعزز ازدهارها (Musil 1928b: 241).

ثم يستطرد موزيل قائلاً:

وقد استفاد محمد ابن رشيد فائدة قصوى من موقعه، حيث استطاع أن يستميل قادة القوافل، إما عن طريق الهدايا أو التهديد، ليسيروا قوافلهم عبر الطرق التي تمر بعاصمته حائل. فلم تعد قوافل الحجيج تمر عبر الرياض والإحساء وإنما عبر أبو غار والطريق وحائل. حتى قوافل التجار من القصيم صارت تأخذ الطريق الذي يمر عبر حائل. وكان على كل واحد من الحجاج، والذين يصل عددهم أحياناً إلى عشرة آلاف، أن يدفع ليحصل على الماء والبعير الذي يركبه ثلاثين مجيدية في رحلة الذهاب وخمس عشرة مجيدية في رحلة العودة. كما أن جزءاً من البضائع التي يستوردها الحجاج أو ينقلونها تتم مصادرتها على شكل ضريبة يجبيها الأمير. وهكذا استطاع محمد أن يساهم ليس فقط في ثراء العائلة الحاكمة وإنما أيضاً التجار من الحضر ومن البدو الذين اعتادوا على كراء إبلهم لقوافل الحجاج (Musil 1928b: 243).

ويقول موزيل إن العلاقات التي كونها محمد ابن رشيد أثناء إمارته لقوافل التجار والحجاج هي التي ساعدته في صراعه على السلطة مع أبناء أخيه. وقبل محمد كان أخوه طلال يسير قوافل الحج من بلاد العجم تحت قيادة أخيه متعب

وعدد حراسها لا يقل عن ٦٠٠ شخص (Palgrave 1868: 91). ما قدمه لنا السويداء والمسلم والرحالة الغربيون من معلومات عن العقيلات سجلوها من واقع ما تسنى لهم معاشته أو نقلوه من أفواه الرواة الذين عايشوا تلك الحقبة. لو أتى لنا الأثاريون بهذه المعلومات منقوشة على ألواح من الطين لحضارة قديمة لقلنا إننا أمام حضارة عظيمة. تسيير حملات على هذا الحجم الضخم والتنظيم المذهل ليس أمرا بسيطا، وهذا يتطلب منا إعادة النظر في تقييمنا لحضارات الجزيرة العربية قديما وحديثا وتنظيماتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ثنائية الرموز

تحتل النخلة في نفس الحضري ذات المكانة التي تحتلها الإبل في نفس البدوي. إلا أن انتماء البعير إلى عالم الحيوان يجعله أقرب إلى الإنسان من النخلة التي تنتمي إلى عالم النبات. يتفوق البعير على النخلة في وظيفته الرمزية المحملة بالمعاني والدلالات مما حوله من مجرد كائن حي إلى مركب ثقافي بالغ الأهمية، كما يشهد على ذلك تغلغله في الموروث الشعري العربي، فصيحته ونبطيه، وبالثقافة البدوية عموما بشكل لا مثيل له بالنسبة لأي كائن آخر. إضافة إلى منافعها العملية وفوائدها المادية تحتل الإبل حيزا كبيرا وعميقا في ذهنية ابن الصحراء ومخيلته مما له بالغ الأثر في طريقة تفكيره وفي توجيه نظرتة للأمر وتصوراتة للكون من حوله.

الغرس والذود

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

تدل اللقى الأثرية التي عثر عليها في مناطق مثل قرية الفاو ويثرب والعلل وفدك (الحائط) وخيبر وتيما ودومة الجندل أن حضر الجزيرة العربية كانوا منذ العصر الحجري يشتغلون بحراثة الأرض وزراعتها. تنتشر القرى الزراعية على سفوح الجبال وفي الشعاب حيث تتجمع مياه الأمطار المنحدرة من الأعالي، كما هي الحال بالنسبة لجبال طويق وجبال أجا وسلمى، وعلى جنبات الوديان الكبيرة مثل وادي فاطمة ووادي حنيفة ووادي الدواسر ووادي الرمة، وغيرها (Wallin 1979: 198-9). يجرف الوادي في جريانه التربة الخصبة فيودعها على ضفتيه كما تنساب مياهه إلى أسفل من خلال التربة والصخور المسامية لتتجمع تحت سطح الأرض في مصائد صخرية أو غرينية. ويحفر الفلاحون آبارا عميقة للوصول إلى الماء الذي يجذبونه لري زراعتهم بواسطة السواني. إلا أن مناخ الصحراء بجفافه وحرارته يجعل من

الزراعة عملا شاقا ومكلفا ومردوده ضئيل. قسوة المناخ وشح المياه وبساطة التكنولوجيا والاعتماد كلية على الطاقة الحيوانية والبشرية تقوم عوائق تحد من حجم الفلاحة وتحول دون زراعة مساحات كبيرة. إنتاج المساحات الصغيرة المزروعة لا يكاد يكفي حاجة الإنسان وليس هناك فائض طاقة لإنتاج غذاء حيواني. الفلاح سيضطر إلى أن ينتج بنفسه وفي مزرعته علف الحيوانات التي يكتنيها، لذا يقتصر جهده في تربية الحيوانات على الحد الأدنى والضروري الذي يحتاجه في أعمال المزرعة من إبل للسواني إلى حمار للنقل والمواصلات إلى بقرة أو اثنتين للحصول على الزبد والحليب ومشتقاته. يكرس الفلاحون جهودهم لإنتاج ما يحتاجه الإنسان من الغذاء النباتي والتمور والحبوب بينما تترك للبؤم مهمة الإنتاج الحيواني من أغنام وإبل وخيول، أي أن البدوي والفلاح لا غنى لأي منهما عن الآخر. هذا التكامل الاقتصادي القائم على التخصص الإنتاجي والاعتماد المتبادل بين البدو والفلاحين هو الطريقة الأمثل للتكيف مع إيكولوجيا الصحراء وبيئتها الشحيحة.

وقد ساهم استئناس النخلة منذ حوالي ٨,٠٠٠ ثمانية آلاف سنة إلى انتشار الزراعة في المناطق الجافة لأن عروق النخلة تضرب بعيدا في أعماق التربة لتحصل على الرطوبة اللازمة. أي أن النخلة والبعير كلاهما كائنات صحراويان، فالنخلة مثلها مثل البعير تماما في قدرتها على التكيف مع مناخ الصحراء الجاف. ومن المؤكد أن اهتمام العرب بالنخلة موغل في القدم حيث تم استئناسها قبل البعير بما لا يقل عن ٤,٠٠٠ أربعة آلاف سنة. يقول الألويسي في حديثه عن الفلاحة "وهي من أسباب معاش العرب العامة، لا سيما سكنة اليمن والبحرين وعمان وهجر وغالب بلاد نجد، فسكنة هذه البلاد كلها غالب معاشهم من الحرث والغرس، ولهم في غرس النخيل اهتمام وأي اهتمام! وما ورد عنهم في شأنه كلام طويل، ومعرفتهم بشؤونه كمعرفتهم بالنخيل" (الوسى ١٣١٤/٣: ٤١٧). والمفاضلة بين الإبل والنخيل موضوع قديم حيث نجد في كتاب ذيل الامالي والنوادر لأبي علي بن إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي ما نصه:

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

وقد نشر الباحث الهولندي مارسيل كوربورسهوك بعض النصوص من الشعر النبطي موضوعها المفاضلة بين امتلاك الإبل وامتلاك النخيل (Kurpershoek 2002: 189-228). من هذه النصوص محاوراة بين أخوين، بدوي وحضري. قال البدوي أبياتا

منها هذا البيت الذي يمتدح فيه أحد إبله بغزارة اللين:

لي فاطر حديبا القرا مسميَه يرويك من قبل العَطِيفِ وشالها^(١)
فأجابه أخوه الحضري بقصيدة منها هذه الأبيات التي يؤكد فيها أن النخل
أفضل لأنها توفر ظللا باردا يقضي فيه وقت القيلولة ويشبه النخل بقوام الفتيات
اللائي خضبن أيديهن بالحناء. ويحذر أخاه البدوي من لص يفك عقال ناقتة ويسرقها
في ليلة ظلماء لا يظهر فيها قمر:

قال العياضي الذي له غرسه حذب الجريد مقيله بظلالها
ياما حلا دقاتها في وسطها مثل الصبايا خضب الحنا لها
حاذر على فاطرك حاي فليله لي غابت القمر يفك عقالها

ورفع البدوي والحضري قضيتهما إلى أبيهما ليحكم بينهما فأنشد الأب قصيدة
منها الأبيات التالية التي يوضح فيها الاعتماد المتبادل بين النخل والإبل وأن لا غنى
لأحدهما عن الآخر. فالنخل تعتمد على الإبل في جذب الماء من الآبار لريها، كما أن
الغرب يصنع من جلد البعير وكذلك السريح يقدر منه. ويقول إنه بدون الإبل يستحيل
السفر وتستحيل الزراعة. ويبين أن الناقة يتبين عشارها بعد أسبوعين من تضريب
الفحل لها، ورؤية لقاح النوق التي بان عشارها منظر يبعث البهجة في النفس. ثم
يبين مراحل نمو الحوار منذ أن تلده أمه حتى يحين وقت بيعه. ويوصفها حينما تعود
من المرعى لترد الماء ويصف عملية السقي والسقاة. لكن الأب يستدرك في البيت
الثاني عشر ليبين أن الإبل عرضة للنهب وللهلاك السريع في سنين الجذب " الحلول"،
ولطالما أمسى صاحبها يتحسر على فقدائها بينما الغازي الذي انتهبها يصبح جذلان
فرحا بها " متبجح". وامتلاك الإبل يتطلب امتلاك الخيل التي تعد من أهم وسائل
الدفاع عنها وحمايتها من الغزاة. ويعود الأب ليؤكد أن سنين الجذب لو قضت على
الإبل فلن تقضي على النخل الراسخة عرووقها في أعماق التربة حيث تجد الماء
وتقاوم الجفاف وتستمر في العطاء. كما يختلف النخل عن الإبل في أنه ليس عرضة
لنهب الغزاة:

البل ياناجي تسوق لنا النخل وجلودها لظهورها تباع
جلودها تجعل غروب للنخل تظهرك الجم من صليب القاع
الغرس لولا المسمنات تسوقه كان النخل مثل الضباع مقاعي
البل لولا البلى غدينا ضاعه كنا دراويش طعام سباع
البل لولا البلى تحاوسوا العرب ضاقت على السقار والزراع
ياما حلى البلى يوم هدأ بها الجمل قد هو لجمل عشارها صواع
اقعد سبوعين إلى من زرتها بان لك الحاييل من المقراع
عام جارير وعام درها والعام الآخر حاشي ينباع

(١) حديبا القرا: ظهرها محدوب لكبر سنامها. مسمية: من سلالة مشهورة معروف اسمها. العطيف: الإدرار الغزير.
الوشال: الإدرار القليل الذي يسبق العطيف.

لى سئدت قــــعس من المرباع
سرفاتها تغشتم على القراع
وتلقى لها من حوضها فراع
تجعل حلال البدو منه اقطاع
ووصيحة عَصِيرٍ ما لها فراع
ويصبح بها متبجح الطماع
قب تعالج صرفة المصراع
إلى غلى بباب التجار الصاع
ولا تضئع لى اخطأ بهن الراعي
الراسخات الناعمات القاع
لين اشترينا البيل من بياع

ونشب خلاف بين جماعة ابن حصن، وهو من الدواسر الأقدمين، منهم من يقول بأن الإبل أطيب ومنهم من يقول بأن النخل أطيب. فرد عليهم ابن حصن مفضلا النخل " غينا " الراسخة عروقها في جداول الماء الجاري. ويشبه رائحة اللقاح برائحة المسك والزباد، كما يشبه استدارة القنوان المحملة بالرطب في فرع النخلة باستدارة أسنان المحالة. ويؤكد أن النخل بخلاف الإبل ليست لقمة سائغة للغزاة الذين يمتطون صهوات جيادهم ويختطفونها في ظلمة الليل. وهو يعتني بغرسه ليس طمعا في المال وإنما ليقدّم ثمرتها " حثرها " للضيوف وأبناء السبيل. ويستدرك في آخر القصيدة ليعترف بأن اقتناء الإبل والعناية بها شرف كبير لكنه يستطرد في وصف المشاق التي يتعرض لها أصحابها في سقيها ورعيها ويبين المخاطر التي يواجهونها للدفاع عنها ضد الغزاة:

ولكل نفس هوى وشفوفها معها
غينا وربّي من السيّات يمنعها
وعبّابة العرق جدولها مشارعها
لكن وصف الصفا صيفة مصنّعها
كنك بزوليّة التاجر مقوبعها
بنة زبادٍ ومسكٍ عند بايعها
محالة زين الصراف صانعها
ولا زلوعنّها السبايا من مراتعها
بسيوف هندٍ وداودٍ مدارعها
قيد الهبايب من المنشا تزوزعها
والله يلوم الصبي اللي يودّعها
ووراه الاخر الى قادت يقرّعها
لى جات في عرفة لي هو يونّعها
لى جا النذر من حفيف ما يزلوعها

ياما حلى الببل يوم تكهب عرفه
ياما حلى الببل يوم تكها مارد
يردّ ذي ويهد كل منخيفه
أويها لولا حلول شيفتها
أويها لولا الهيام وشايه
يمسي وراعيها بكبده كيّه
من كان يبغى الببل يشري سابق
ياحظ من هو له فسسيل ناعم
فلانيب ذال ان الركاب تخزها
أما الغين في السنين المريفه
ياطول ما نزعب بها طول الدهر

دايرت انا الناس لى كل له اجناس
كل هوى باله وانا هوى بالي
هدب الجرايد وحمل دايم زايد
يازين لى جبيت اناها في طرف يوم
صفر الكرب كنها بالورس مطليه
بنة لقاحه الى حوّل ملقحها
شبهت اناها الى حوّل معدّلها
ما دارها سرد خيل في دهب ليل
الفرس يبغى بني عم مناعير
نبغى حنرها لاهالي ضمير قود
الببل سلاطين مال الناس واسياده
الببل تبي مايح ومعدّي فوقه
الببل تبي راعي ما هوب عجّاز
الببل تبي لابة للقسر نزاله

ومخـيـرات مـع كل ابلج نادر
وعيال عم على قب عياطير
وتسمع ورا المنجم الخايف تهوعها
عجل من اوماي الايدي في ترايعها
وهذه سالفه سجلتها من محمد ابن عطا من أهالي سكاكا تبين لنا ميزة
الحضارة على البداوة بحكم ما يتعرض له البدوي من أخطار إما لأسباب طبيعية أو
بسبب الغزو:

ناصر ابن قادر سكن باللقايط وصار راعي مناخ تجيه الغزوان والطراقي يضيفهم ويزهّبهم.
له خوي رويلي اسمه ناصر النجدي، والى غرب الرويلي وشرق، الى جت التشريقه، لهم
وجهين الروله، يغرّبون ويشرقون، والى شرقوا، جوا من النقره، نقره الشام، الرويلي يحزى
رفيقه هذا ابن قادر، ناصر النجدي يقدم عليه جمل محمل حنطه وقهوه وكسوه له ولعياله
ويضيف عنده. والحضري الى منه اخذ عنده الرويلي له ايام وبغى يغرّب، يروح لهله البدوي،
حمل ناصر جمل له تمر من حلوة الجويه. ومرّة من المرات طلب الرويلي انه يخاويه للبريم
هله، قال: اريدك تطلع معي هالنويه يابن قادر ووعد انه يعطيه بعايرين يسني عليهن. قال: انا
ما اقدر اطلع معك واخلي المناخ ما عنده احد وهالحين حنا بالشتا وبرد. قال: والله ما انهج
الا انت معي، انت اطلع معي هالنويه وان جازت لك البداوه تودع بعضك بدوي وبعضك
حضري. بالاول عيي ابن قادر لكن الرويلي لزم عليه. ويقحص الرويلي ويترادف هو وايا
ناصر ابن قادر. يترادفون الذلول ويجونك مغايرين من سكاكا ناحرين اهل الرويلي يم الحماد
ويسوقون جمل الرويلي محمّينه تمر. يوم انهم طلّعوا على هالحماد والى والله ناطحهم غريبه
ومعها طش مطر، برد يقص العظم. قال الرويلي: لى واحلولا يالبيت المثولث اللي ما ادري
وش لونه وعنده له فرس تقيف على رجل والى روج الطرش والى مير ثلاث رعايا وحده مغاير
ووحده صفر وزمل ورا البيت. قال ناصر ابن قادر: هاتها بقصيده لا تجيبها بسوالف. تكلم
الرويلي لكن ما عندي من كلام الرويلي غير ثلاث بيوت او هن اربعة. يقول:

راكب اللي كنها فرة الطير
يا شافت اللي جافل من محادير
صاح المصيح فوق روس القعامير
وياما حلى خزة نويد معاشير
رد ناصر ابن قادر:

قال الذي يبدي حلي التفاسير
ياما حلى صفة غروب على بير
اكذ واركض ناوي نية الخير
وينيت دار منوة للخطاطير
وغرست فوقه ميّتين على بير
ما زول ما صقوا علي الحفافير
ابي الى جونا ركيب معاير

وليا بغى زين المثايل وسرها
تسمع نديب غروبهن بيظهرها
ودنياك ما احد عالم وش دورها
بيمفرق التلين كل خبرها
والمية الاخرى لصيق باثرها
يحرم علينا بيعة من ثمرها
اربع ليال مطبلين سقورها

(١) مقوبعها: كاسيها ومغطّيها. عرفة: مرعى جيد. يوتّعها: لا يعجلها في السير حتى تتأني وتشبع من المرعى
الجيد. حفيف: عدو. يزلوعها: يخطفها ويسوقها أمامه بسرعة مريكة. مخيرات: بواريد. ابلج نادر: رجل شجاع.
المنجم الخايف: الراعي بمفرده في الخلا يطمئن عند سماعه أصوات بواريد قومه ويحس بالأمان.

يتفاورون الباب مثل الشنانير
الشنانير طيور بس يتحاطفن ويتزبنن الضلع.
كدّي وركضي ناوي نية الخير
نبي نغديهم غدهم بتصخير
اخير عندي من متال المظاهر
لايه قارة بالحماد.

ولو تجتمع خلفاتها والمعاشير
عذروها تغدي بخز القناطير
وان حل وقت الوسم ما جا شخاتير
والبدو عند الشين وقت المعاسير
وكم واحد يودع دماغه شعائير
بيوسط ربع تخط الشير للخير

يوم وصلوا العرب وضافوا هكاليله وجا الصبح وشد على ذلوله قال: روح ياخوي -يقوله ناصر النجدي لناصر ابن قادر- روح ياخوي والله نريد ندور اهلنا. يوم قربوا حروة اهلهم نشد الرويلي عن هله وكل من ينشده: ما عيئتوا هلي؟ قالوا: قدام. يوم جا اللي من تواليهم قالوا له: اهلك صبحوهم لهم قوم وتقوا كل حلالهم وهذولا وغدانهم بلهم لهم عنه، جاهم قوم، غزيه واخذتهم، أخذت كيلهم واباعرهم وحلالهم. قال ناصر: هذا اللي انا كنت خايف منه. قالوا اهل هكالبيت للرويلي: يا ولد لم لك رحل شل بيت اهلك والله ما خلوا لك القوم اللي يهب الهوى من تحته غير ذلولك هاللي تحتك. جوهم غزو وسقوهم، اما ناصر ما هو ناهج، يقعد عندنا، وانت انحر هلك وشل بيتك وتعال. نهج واخذ الرحلي من عربيه وهو لك يشيل بيته قال: بوجهن لا تجدعون عنهن غير عند ناصر ابن قادر والله اني ما اتبع البدو على حياتي. وينزل عند ناصر لما ماتوا وادفونهم اثنتين بصف بعض، هذا قبر ناصر وهذا قبر ناصر.

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

فشبهتهم في الال لما تكمشوا
أو المكرعات من نخيل ابن يامن
سوامق جبسار اثيث فروعه
حمتته بنو الربداء من آل يامن
أطافت به جيلان عند قطاعه
ويقول رميح الخمشي:

شفت الظعاين غلس حين راعيت
أما إذا كان الشاعر حضريا فلربما عكس الصورة وشبه نخله بالإبل كما في قول ناجي ابن كليب الدوسري من الأفلاج الذي يشبه نخله بقطعان الإبل التي وردت البئر والرعاة يحاولون صدها عنه حتى لا تقع فيه ولا تتزاحم على الحوض:

من الجوع الاشهب واردين خطرها
دنياك ما احد عارف وش دورها
وليا انتسوا نملى مزاهب سفرها
واخير من لاهه وعالي قطرها

وقدحانها عند الخطاطير ترمي
يخلون وغدائك تقاعى بحجرها
راعى الودايا ساقم من ثمرها
كل يبسع سلعته لو كسرهما
ان جا شبوب من الفرنجي حنرها
عيان ما يدري قوادي خطرها

وقدحانها عند الخطاطير ترمي
يخلون وغدائك تقاعى بحجرها
راعى الودايا ساقم من ثمرها
كل يبسع سلعته لو كسرهما
ان جا شبوب من الفرنجي حنرها
عيان ما يدري قوادي خطرها

حدائق دؤم أو سفيناً مقيرا
دوين الصفا اللائي يلين المشقرا
وعالين قنوانا من البسرا أحمر
باسيافهم حتى أقر وأوقرا
تردد فيه العين حتى تحيرا

متفرقات كنهن همّل الغيد

ياغرس ياللي بالفضا كنه اقطاع مثل الجهام اللي على العِد مقروع
 لعلنا لا نبعد من الصواب إذا قلنا أن النخلة والبعر كلاهما رمز صحراوي؛
 أحدهما يرمز للرعي والترحال في البوادي ولآخر يرمز للفلاحة والاستقرار في
 واحات الصحراء، الغياب الدائم والتنقل المستمر من مكان إلى مكان والحضور
 الدائم والمستقر في نفس المكان. كلاهما كائنان صحراويان متكيفان مع مناخ
 الصحراء الجاف. كلاهما كذلك موضوع شعري. هناك العديد من الأمثلة على تناول
 الشعراء للنخلة إما كموضوع فني أو من باب الإشارة لها في مجالات التشبيه
 والاستعارة والمجاز، مثلها في ذلك مثل الناقة. وكثيرا ما تتناوب النخلة والناقة في
 ملء ذات الخانة التشبيهية والمجازية في الشعر العربي. وقد تناول الأستاذ
 عبدالرحمن السويداء هذا الموضوع في كتابه عن النخلة العربية. وقد أورد السويداء
 عددا وافرا من الأمثلة الشعرية، بالفصحى والعامية، نتبين من خلالها مدى اهتمام
 الشعراء بالنخلة ومدى التشابه بين شعر الفصحى والشعر النبطي في هذا
 الخصوص. يقول السويداء:

فشبهوا الأظعان بالنخيل إذا ظهرت عن بعد، وشبهوا الهواج وعليها النساء الحسان
 بالنخيل الموقر بالعذوق الزاهية حمرة وصفرة؛ كما شبهوا شعر رأس المرأة بعثاكيل قنو
 النخلة، وانسياب الشعر وتدليه بعسيب النخلة. كما وصفوا تأود قوام المرأة وتغطرفه
 بالعسيب الغضة الطرية، وشبهوا ساقى المرأة وذراعيها بالجمار. كما شبهوا بها الكثير
 من عناصر الحياة الأخرى بما يفوق الحصر في هذا الحيز الضيق. ولم يكتفوا بذلك
 وإنما وصفوها وصفا دقيقا وإيراد بعض مسميات منها وعددوا منافعها ومزاياها من ظل
 ظليل وثمر يانع لذيذ يعتبر طعاما للمقيم وزادا للمسافر وعدوا منافعها وأبرزوا مكانتها
 في النفوس وقيمتها الاقتصادية (سويداء ١٩٩٣: ٣٩).

ويقول السويداء:

بخصوص تناول شعراء النبط لموضوع النخلة أنهم تعرضوا لها في الأغراض التي تناولها
 أسلافهم في الشعر الفصيح، غير أنهم ركزوا بصفة أساسية على منافع النخلة ومدى
 ارتباط الإنسان العربي بالنخلة وترجموا حبهام لها وجسدوا مشاعرهم إزاءها بحرارة
 بالغة بالإضافة إلى وصف النخلة وصفا دقيقا وإيراد بعض مسميات منها وقد جاءوا
 بعناصر جديدة وهو وصف خد المرأة وبياضه بشق أو شقاق كافورة النخلة، كما شبهوا
 لبّة صدر المرأة ببياض الجمار، وكذلك ساقى المرأة وذراعيها بصناعة الجمار وطراوته
 وكذلك رائحة المرأة برائحة شقاق الكافور ساعة ينفلق حيث تنتشر منه رائحة طيبة، زيادة
 على ما يبذله الإنسان في سبيل إكرام النخلة وما ترده النخلة على صاحبها من مكافأة
 مجزية كلما أكرمها (سويداء ١٩٩٣: ٨٧).

مثلما يتفنن البدوي في وصف الإبل يتفنن الفلاح في وصف النخلة والتغني
 بجمالها وتعداد منافعها، خصوصا ما يتعلق بالاستفادة من ثمرتها في سد حاجة
 المحتاج والقريب وفي إطعام الضيف وعابر السبيل. ومثلما تتعدد منافع الإبل متمثلة
 في صوفها وجلودها ولحمها وألبانها، تتعدد منافع النخلة متمثلة في تمورها التي
 يتغذى عليها الإنسان ونواها الذي يتغذى عليه الحيوان وفيما يوفره كريبها وسنوخها

من وقود وما يوفره سعفها من مواد للبناء، وتفتل من ليفها وعذوقها (بعدها تُدق لتلين) الحبال وتخفف من خوصها السلال، وغير ذلك من الفوائد والمنافع. وتتميز النخلة عن غيرها من المحاصيل الزراعية بوفرة الإنتاج وهي لا تحتاج إلى عناية فائقة. وفي حديثه عن النخلة، يقول جواد علي:

والنخلة هي من أقدم الأشجار التي احتضنها الساميون، ولعل الفوائد التي حصل الساميون عليها من هذه الشجرة، هي التي حملتهم على تقديسها وعدها من الأشجار المقدسة، فنجد النخلة مقدسة عند قدماء الساميين وعدوا ثمرها وهو التمر من الثمار المقدسة التي تنفع الناس (علي ١/١٩٩٣: ٢٠٨)

في كل ما تقدم وأوردناه من سواف وقصائد تتعلق بمرافعات الغرس والذود وتحاجهما وتفاضلهما نلاحظ تكافؤ هذان الرمزان وتعادلتهما بحيث يصعب تغليب أحدهما على الآخر، وهذا يعني، من ناحية، تكافؤ البداوة والحضارة وتعادلتهما ويعني، من ناحية أخرى، اشتراكهما في قيميتين من أهم قيم الثقافة الصحراوية، ألا وهما قيمتي الشجاعة والكرم، الشجاعة في الدفاع عنهما والكرم في تقديم نتاجهما للضيوف. ويظهر هذا التكافؤ جليا إذا ما قارنا من يخرسون النخيل ويرعون الأبل بمن يربون الغنم. يشترك أهل الغرس وأهل الذود في ازدرائهم لمن يربون الأغنام. يقول فلاح الأشرم الرمالي في وصيته لابنه:

الى بغيت المال كثر من البل عزيل من لا حاش جل النيب
والى بغيت السكن والبنا كثر من مقاطير النخيل سهيب
والى بغيت الهون عليك بالغنم يا جن مرزمات السحاب صبيب
وهذا ردهان ابن عنقا بدوي آخر يخاطب ابنه بنيان يقول إن الرجال الطيبين لم يعد لهم وجود ولم يتبق من الرجال إلا رجل بخيل يقوس وديته، أي يقيس حجم ما يستخلصه من غنمه من زبد يتطلع لبيعها بثمن باهظ، أو رجل حامل "دب" لا يريد أن يخسر شيئا من ماله في طريق الجود والكرم:

بنيان تنخاني تريد المعزّه ما باقي كود الرجال البصاير
اللي يقوس وديته كل حزره إلا ودب ما يكوع الخسساير
وحيثما أراد حسن التبيناي أن يمتدح فهاد ابن مسطح من الغفيله من شمر قال إنه ليس من الرجال الخسيسين "العفون" الذين يرقبون القشده، أي السمن المستخلص من زبدة الضأن، وينحصر مهمهم في تجميع السمن وبيعه ولا يابهنون بما يأبه به غيرهم من الرجال الذين يطلبون المعالي والشرف:

لى يابعد كل العفون العكاريت حظاية القشده ليالي عطاله
يا خلصه ما هو بحال الهباريت اللي ببال الناس ما هو بباله
وأهل الصحراء الذين يقوم اقتصادهم على المبادلة العينية والمهاداة gift exchange المتمثلة في شعيرة الكرم بأنفون من ممارسة التجارة والتبادلات النقدية، ولا شيء يرجى من تربية الأغنام عدا الاتجار بها وبمنتجاتها من صوف وسمن وإقط. هؤلاء،

كما سبق وأن ألمحنا، ينبغي أن تكف عنهم فنجال القهوه ولا تقدمه لهم لأنهم لا يستحقونه، كما يقول مدوخ ابن العما ابن ضمنه المطيري:

كِفِّه عن اللي عند فرقه بشونه يمسي ويصبح ضابطك عَدَّهَا^(١)
 على ربوعه طائرات عيونونه ان باع شاته جاك حزة وَعَدَّهَا

مشتقات الضأن تشبه العملة النقدية في كونها قابلة للتجزئة والتخزين. فالسمن مثلا يمكن تجزئته حسب الحاجات إلى وحدات كبرى مثل الصاع أو وحدات صغرى مثل المد والنصيف، والسمن النقي لا يتعفن بسهولة ويمكن حفظه لمدة طويلة. وهنا تكمن أهميته كوحدة تبادلية عوض النقد مقارنة بالمنتجات الزراعية القابلة للعطب والتسوس وسريعة التأثير بأحوال الجو، أو مقارنة بحليب الإبل الذي إن لم يستهلك في حينه فلا يمكن الاستفادة منه. في نهاية الأمر نجد أن أهل الفرس والذود مضطرون لبذل نتاجهم لأنهم لا يستطيعون الاحتفاظ به لمدة طويلة، على خلاف من يربون الضأن. منتجات الأغنام، إضافة إلى قابليتها للاستعمال في أغراض متعددة، فإنها قابلة للتخزين بحيث يستطيع صاحبها أن يحتفظ بها لحين تضطر الحاجة طرف آخر لشرائها منه. هذا يجعل منها سلعا تجارية. أما منتجات الإبل والنخيل فإن استخدامها ينحصر في نطاقات ضيقة وهي سريعة العطب نوعا ما بحيث يضطر مالكاها إلى تصريفها بسرعة، إن بالبيع أو بالهبة والبذل، أي منحها بسخاء. لكنه بذل يترتب عليه التزامات على الطرف المستفيد لصالح الطرف المانح. أي أن الكرم مهما بدا لنا أنه سلوك إثاري هو في صميمه عملية تبادلية وشكل من أشكال السلوك الاقتصادي. ولكن علينا أن نتذكر أن الغنم والإبل والنخيل كلها تستخدم بشكل أو بآخر كوحدات تبادلية، لكن بينما تستخدم الغنم ومشتقاتها من سمن وإقط وصوف كوحدات تبادلية في أمور عابرة وشؤون صغيرة، فإن النخيل والإبل تستخدم كوحدات تبادلية فقط في الشؤون والقضايا المهمة والمصيرية مثل الزواج والديات وأثمان الخيل، ومن هنا جاء ارتباط هذين الرمزين بالأرستقراطية والنبيل.

الإبل كمركب ثقافي وموضوع شعري

علاقة الإنسان العربي مع الإبل علاقة مركبة وطويلة لكننا لم نسبر غورها حتى الآن. حتى الآن لم نتفحص الإبل كمركب ثقافي في علاقتها مع ابن الجزيرة. إننا في الغالب نتحدث عن الإبل كمجرد كائن بيولوجي قابل للتشريح الفسيولوجي مستعص على الشرح الأنثروبولوجي. لا ينبغي أن ننس أن الأدوار التي قامت بها الإبل، سواء في نشر الرسالة المحمدية أو في تأسيس دعائم الدولة السعودية الحديثة أدوار لا يستهان بها. والإبل، بعيدا عن السياسة، هي التي أعطت للجنس العربي هويته ورسخت وجوده، والأرستقراطية العربية في أساسها أرستوقراطية بدوية. علاقة ابن

(١) كفه: أي كف الفنجال ولا تناوله، شونه: عصاه الغليظة.

الصحراء مع بغيره تفوق في كثافتها وقيمتها ومعناها علاقتها مع المخلوقات الأخرى، وهي علاقة معقدة التركيب نظرا لتعدد الوظائف وتنوع الأدوار التي يقوم بها كل منهما تجاه الآخر. البدوي والبعير لا غنى لأحدهما عن الآخر ولا يستطيع أي منهما تحمل العيش في الصحراء بدون الآخر. لقد ترافقا في رحلتها الطويلة عبر عصور التاريخ وكانا خير عون أحدهما للآخر على طبيعة الصحراء القاسية. ومما يعزز هذه العلاقة بين الإثنين أن الإبل بطبيعتها حيوانات أليفة تآلف مواطنها والمراعي التي اعتادتها والموارد التي تشرب منها وتحن إليها وإلى القطيع الذي تربت معه، ومنها اشتقوا مفهوم الإلف والتآلف. كما أنها حيوانات ودودة تتميز بسرعة التعلم والتعود وسهولة الانقياد والتوجيه وهي مطيعة تنصاع لأوامر صاحبها وتوجيهاته.

كلما تعمقنا في فهم العلاقة بين البدوي والبعير وكلما اقتربنا من فك معانيها ودلالاتها الرمزية كلما اقتربنا من فهم السيكولوجية البدوية. لا تقتصر مهمة البدوي فقط على رعي الإبل وتوفير ما تحتاج إليه من الماء. لا بد من العناية بها إذا مرضت وجلب الفحل لها ومساعدتها أثناء الحمل والولادة. نتاج الإبل أمر في غاية الأهمية بالنسبة للبدوي لأنه لو انقطع الإنتاج لانقرض الذود. ثم إن الحليب الذي تدره الناقة بعد الولادة يشكل غذاء رئيسيا عند البدوي الذي قد يمضي الأيام الطويلة لا يطعم شيئا غير حليب النوق. تتمحور نشاطات البدو اليومية، كما تمليه طبيعة حياتهم الرعوية، حول استيلاء الإبل واستئصالها. ولا أحد عنده من المعرفة ما يضاهاه معرفة البدوي فيما يتعلق بولادة الإبل ونتاجها، ولذا تعددت المصطلحات الفنية التي يستخدمونها في هذا الشأن، فيقولون مثلا عن الناقة إذا طلبت الفحل إنها مُجَسَّر، وإذا تأكد لقاحها فهي عَشْرًا وإذا بان لقاحها فهي لُقِحِه، وإذا تدلى ضرعها قبيل الولادة فهي موطي، وبعد الولادة تسمى خُفِه. هذا تخصص البدوي الذي يمضي فيه كل حياته، بل إنه يلعب دورا أساسيا في رعاية وتوجيه هذه العملية الإنتاجية، ومن الأمثلة على هذا التوجيه، أو التدخل، استئصال الأنواع الجيدة التي تدر لبنا غزيرا أو التي تعطي لحما طيبا أو التي توفر مركبا فارها وسريعا. ومن الأمثلة الأخرى نحر الذكور من الننتاج لأنه لا مصلحة من تربيتها فهي حينما تكبر لن تنتج. وحيث أن الفحل الواحد يستطيع تضريب ما بين ٣٠ إلى ٥٠ ناقة (Asad 1970: 17) فلا فائدة من تجميع الفحول التي تستهلك المرعى، وربما تتشاجر مع بعضها. لذلك ينحرون الذكور من الننتاج ليُطعموا لحمها وليوفروا حليب الأم الذي هم بأمس الحاجة إليه لأنفسهم ولخيلهم وللحيران التي ماتت أمهاتها أو فقدت أو نهبت ولحيران السلالات النجبية التي يغدقون عليها الحليب من أمهاتها ومن غير أمهاتها.

ومن غرائز الإبل أن الناقة لا تدر إلا على ولدها الذي تعرفه وتميزه عن غيره من رائجته. لذلك فإنهم بعد مقتل الحوار أو إذا مات أثناء الولادة يلجأون إلى التمويه

والخدعة لحمل الأم على الإدرار. يتمثل ذلك في أحد أمرين؛ إما أن يحشوا جلد الحوار الميت بالقش والتبن ويقيموه أمام أمه كما لو كان حيا لتشمه وتدر على رائحته، وهذا يسمى بَوَ (وقد أصبحت هذه الكلمة رمزا لكل ما هو زائف وخداع وعديم الفائدة)، أو أن يلجأوا إلى التظيير، أو ما يسمى الظنار بالفصحى، وهو أنهم إذا أرادوا أن تظأر الناقة على ولد غيرها عصبوا أنفها وغموا عينيها وحشوا حياءها بالخرق وخلوه بخلالين وتركوه أياما. فيأخذها لذلك غم مثل غم المخاض وتظن أنها قد مخضت للولادة، ثم يحلوا الرباط عن حياؤها وينزعوا ما فيه من خرق ويدنوا حوار ناقة أخرى منها قد لُوِّث بما خرج مع الحشوة من أذى الرحم، ثم يفتحون أنفها وعينيها، فإذا رأت الحوار وشمته ظنت أنها ولدته فتدر عليه وترأمه. وعملية التظيير تنطوي على قدر من الألم والإكراه، لذلك توسعوا في استخدام الكلمة لتعني مجازا كل ما فيه إكراه وقسر من شخص لآخر، كما في قول الشاعر هنيدي الحربي في محاوره بينه وبين الشاعر ماوي السلمي يرد على الأخير ويتحداه بأنه لا يستطيع إجباره على فعل ما لا يريد فعله:

أنت ياماوي تجيب علومك اللي ضاري احذر البارود ياماوي ينوش النيره
لا تلابشني تراي الخوصه الغداري با تظيّرني وانا ما اجي على التظييره
وربما ظيروا الناقة على حوار ماتت أمه. وإذا كان الحوار نتاج أبوين كريمين فإنهم لا ينحرونه، ذكرا كان أم أنثى، بل إنهم يتأخرون في فطامه وإذا بدأ حليب أمه يتضائل ظيروا عليه ناقة أخرى لبنها غزير، لأنهم يعتقدون أن إطالة مدة الرضاعة مما يقوي من عظام الحوار ويشد عصبه ويزيد من قوته وسرعته حينما يتم نموه ويشدون عليه للركوب. يقول مبيريك التبيناي في مطلع قصيدة وجهها إلى سعدون العواجي:

ياراكب من عندنا فوق لسّاس ما هو ليالي غذوة النضو عايل
ولد ذلول يلهجه سبعة اجلاس وورا تمام غذاه عامين حايل
يما غدى ما تصطغ الخيل له راس راعيه لو ياطا الخطر ما يسايل^(١)
ومن قصيدة تنسب لشايح الامسح:
قال الغفيلي والذي مس حبله على بنت قودا من خيار الزمايل
خليتها عامين هي ترضع امه وعام بضيرين وعامين حايل
وعام قرجيتها وعام عسفته ياما لفتنا بالرديفين شايل
ياما غدت ما يلحق العوص متنه ولا يلحق المحجان ملوى الشمايل
ياكن بنات البسودو يمشطن ذيله على مشنة العرقوب غاد فلايل
تسمع صرير الكور تحتي وفوقه مثل صرير الميس بين المحايل
نارت عن المطلب وشبابه الضوا وخيل تعادى حاميات الشعائل

(١) لسّاس: اللس هو المص والرضاعة من أخلاف أمه. عايل: يعاني من الهزال لسوء التغذية. ما تصطغ الخيل له راس: لا تستطيع الخيل اللحاق به ورده عن طريقه.

طبيعة حياته الرعوية تملئ على البدوي أن تنشأ بينه وبين البعير علاقة من نوع خاص فيتخذ رمزا لكل ما هو نبيل وكل ما هو مأساوي في حياة الصحراء واتخذوا منه رمزا للتوجد والتوجع. ملازمة البدوي للبعير جعلت منه كائنا دائم الحضور في الذهن والشعور، ليس فقط كراحلة أو دابة أو مصدر غذاء وثروة، وإنما كعامل أساسي في قدرة الإنسان على تحمل حياة الصحراء، وكمثال يحتذى في التحمل والصبر والتكيف مع بيئة الصحراء القاسية. ولذا نشأت بين البدوي وبعيره ألفة ومودة ربما تفوق المودة التي تربطه ببني جنسه، وغالبا ما نجد الشاعر في مستهل قصيدته يبتشكوا لفاطره " يفاطري" بدلا من أن يبتشها لأصدقائه من البشر. ويقول ويلفريد ثيسيجر في كتابه *Arabian Sands*:

بعد عدة أيام بينما كنا نمشي على الأقدام عبر الصحراء وإبلنا بعيدة عنا لمسافة ثلاثين ياردة تسير لوحدها بدون حادي راهن سلطان شخصا آخر أن ينادي راحلته لتأتي إليه. والإبل بطبيعتها حيوانات اجتماعية تحب البقاء مع بني جنسها وتكره أن تفارق القطيع. ولكن حالما ناداها صاحبها انحرفت عن أليفاتها وجاءت إليه. وأذكر ناقة أخرى كانت متعلقة بصاحبها تعلق الكلب الأليف بصاحبه. كانت طوال الليل تأتي إليه بين فترة وأخرى تحن حنيننا خافتا وتشمه وهو راقد ثم تعود لتستأنف الرعي. وقال لي رفاقي أن لا أحد يستطيع ركوبها إلا إذا كان يحمل قطعة من ثياب صاحبها (Thesiger 1959: 69-70).

يقول ثيسيجر أيضا:

لم يصدق لي قط أن رأيت بدويا يضرب راحلته أو يسيء معاملتها، بل إنه يقدم راحلتها دائما على راحته هو. وهذه المسألة لا تتوقف فقط على كون حياة البدوي تعتمد كلياً على ما فيه صلاح إبله، وإنما هو حقا يحبها حبا جما. ولطالما لاحظت رفاقي يدللون إبلهم ويقبلونها ويهمسون لها بعبارات التودد. في السنة الفائتة عبرنا مسافرين من خلال مزارع بالقرب من تريم ومررنا بقروي يضرب بعيرا فسارع عدد من الرشيديين الذين كانوا معي بالقفز والنزول وقرعوا الرجل بغضب شديد على فعلته المستهجنة وبعد ذلك ما فتوا يسخرون منه ويسبونونه طول الطريق (Thesiger 1959: 67-8).

لقد تأقلمت الإبل على العيش والبقاء في بيئة الصحراء الشحيحة ومناخها القاسي بعدة طرق يصعب الخوض في تفاصيلها الفسيولوجية هنا. لكننا نذكر مثلا أن جفن البعير له أهداب طويلة تتشابك لتحمي العين من وهج الشمس ومن الرمل أثناء هبوب العواصف الرملية دون أن تحد من الرؤية. ولعين البعير مجريان دمعان واسعان لا تسدهما حبيبات الرمل مما يمنع جفاف العين، خصوصا وأن إفراز الدمع يتضاعف عند هبوب العواصف لترطيب العين وتنظيفها من الرمل. ويتكون أنف البعير من عدد من التجويفات التي تسمح بترطيب الهواء وتبريده قبل وصوله إلى الرئتين، كما أن له القدرة لإغلاق الأنف لمنع دخول الرمال إليه. ويستطيع البعير بفضل رقبته الطويلة رعي فروع الأشجار التي يصل طولها إلى حوالي ثلاثة أمتار، كما أن هذا الارتفاع يساعده على الرؤية لمسافات طويلة. وفم البعير مبطن من الداخل ببطانة سميكة تقيه وخز الشوك مما يمكنه من التغذية على النباتات الشوكية.

كما أن الشفة العليا مشقوقة ولها القدرة على الالتفاف والامسك بالأعشاب واقتلاعها ومضغها مما يمكن البعير من الرعي وهو يسير دون أن يضطر للتوقف. أما السنّام فإنه يساعد على تخزين الصّاقة الغذائية على هيئة شحوم ودهون يلجأ لها البعير وقت الحاجة، كما في الرحلات الطويلة أو السني أو في أوقات القحط، إنه بمثابة المستودع الذي يخزن الغذاء ويحوّله إلى طاقة مختزنة. ولذلك يلاحظ أن السنّام يتلاشى، وربما يختفي تماما بعد الرحلات الطويلة التي يمتنع فيها البعير عن الرعي، ثم يعود للنمو مرة أخرى بعد فترة من الراحة والرعي المتواصل.

وعند اشتداد الحرارة في منتصف النهار يتوقف البعير عن الحركة ويبرك مواجهًا للشمس ليقلل بذلك من نسبة سطح الجسم المعرض لأشعة الشمس، ويساعد هذا الوضع أيضا على تظليل وتبريد البقعة التي يبرك فيها. إضافة إلى ذلك فإن الأجزاء التي تلامس الأرض من جسمه مغطاة بطبقة صلبة مثل الأخفاف والكلكل. وعند السير ترفع أطرافه الطويلة جسمه عن حرارة الأرض. وللبعير القدرة على تحمل الجفاف وفقدان الماء من جسمه إلى نسبة ٤٠٪ دون حدوث أي خلل فسيولوجي مقارنة بالإنسان الذي يهلك لو فقد أكثر من ١٢٪ من ماء جسمه. وأغشية خلايا الدم في الإبل مرنة جدا، فهي بيضاوية الشكل، وليست مستديرة كما في باقي الحيوانات، مما يمكنها من الحركة بسهولة في الدم المترکز نتيجة فقدان الماء، كما يمكنها أن تنتفخ ويزيد حجمها إلى ٢٤٠٪ من حجمها الأصلي دون أن تنفجر، وهذا ما يساعده على تحمل العطش ثم عب الماء إذا سنحت الفرصة بسرعة قد تصل إلى حوالي ٣٠ لترا في الدقيقة وبكميات كبيرة تتراوح من ١٣٥ إلى ٢٠٠ لترا، أي ما يعادل ثلث وزنه تقريبا، في مدة لا تتجاوز عشر دقائق. كما أن بعره الجاف وبوله المركز يخفف من نسبة فقدان الماء. يصل تركيز الأملاح في بول البعير نسبة عالية لتصبح ملوحته تفوق ضعف ملوحة ماء البحر. ولذلك يعتمد البدو إلى غسل رؤوسهم ببول البعير الذي تساعد ملوحته المركزة على قتل القمل والفطريات في فروة الرأس. وفوق ذلك يستطيع البعير شرب المياه المالحة وشبه الآسنة التي لا يستسيغها الإنسان أو أي حيوان آخر، ثم يحول جسمه وضرعه هذا الملح الأجاج إلى حليب مغذي ولذيذ الطعم.

ومما يزيد من ترسيخ صورة الإبل كمثال للتحمل والصبر قدرتها على حمل الأثقال وقطع المفازات الطويلة والصبر على الطريق وتحمل حفي الأخفاف والمناسم وما تحدّته ظلاف الأشده من قروح غائرة على الأجناب. بإمكان الواحد من إبل الزمل المعدة لحمل الأثقال أن يحمل ما لا يقل عن ٢٠٠ كيلوغراما ويسير بحمله مسافة لا تقل عن ٤٠ ميلا في اليوم الواحد مواصلا مسيرته لعدة أيام بدون راحة. كذلك الذلول المعدة للسفر والركوب بإمكانها أن تقطع براكبها مسافة حوالي ١٠٠ ميل

يوميا لعدة أيام.

احترام ابن الصحراء للبعير وإعجابه به لا حدود لهما. فإذا أرادوا إطراء الرجل ومدحه سموه هديب الشام أو بليهان كناية على أنه في تحمله وصبره يضاهي الجمال القوية. والرجال الذين يتحملون ويصبرون على الشدائد يسمونهم زمول المحامل وهي الجمال المعدة لحمل الأثقال. وشيخ القبيلة المثقل بإدارة شؤونها والذي يتحمل همومها يسمونه جمل المحامل. يقول الشيخ محمد ابن هادي ابن قرمله يخاطب قومه:

أنا جملكم في نهار المساويق إن جا من العدوان خيفة علوم
ويقول حويدي العاصمي القحطاني يرثي شيخهم حزام ابن حشر:

لى واجملنا اللي يشيل الروايا لى قربوا للشيل وثنات الاجمال
ناموسنا وقت الرخا والقسايا نضو التخوت وللمحاميل شيال
لو كل الاربع من خفوفه دمايا ما هوب من كثر التعاليق ملال^(١)

ويرتبط عندهم مفهوم الشجاعة والرجولة بالفحولة، ويشبهون المحاربين الشجعان بفحول الإبل "الصايكه وقت الهداد". يقول عجران ابن شرفي:

هل سرية مركاضها يعجب العين مثل الجمال الصايكه بالهداد
ويقول شبيب ابن جفران الفغم:

لى ثور المثلوث بالجمع جيناك جمع تصاووك مثل زمل الهداد
ويقول محمد ابن هادي:

لى لابة وان قلت للمخيل رده لي لابة وان قلت للمخيل رده
ويقول حسان بن ثابت:

يمشون في الحلل المضاعف نسجها مشي الجمال إلى الجمال البرزل
ويقول النابغة:

إذا استنزلوا عنهن للطعن أرقلوا إلى الموت إرقال الجمال المصاعب
ويقول خلف الأذن الشعلان واصفا قبيلته الرولة، وعزوتهم هل العليا، بأنهم

ينطلقون إلى القتال كما تنطلق فحول الإبل "الزمول" التي يتعالى صوت هديرها تقاصف هديره، ولا يهدر الجمل إلا إذا استثير:

ربعي هل العليا ليا ثار دخان مثل الزمول اللي تقاصف هديره
ويقول معيكل المنحي المطيري من الجبلان يمدح جماعته بأنهم يقتلون فحول

القبائل الأخرى فتأكلهم جوارح الطير كما يشير إلى ذلك البيت الأخير:

ربعي إلى بانث حروب الاطاريق جمع يبين وساخن الدم منثور
كم طلقوا يايمانهم من غطاريق ومن جادل دمعته على الخد قاطور

تبكي فحلها عقب ما هف ما شيف شتى وربع به عوج كل منقور

ويسمون الرجال الشجعان مناعير والاسم مستمد من النعرة وهو الصوت الذي يحدثه الفحل من نعرتة، أي خيشومه، حينما يستهاج ويستشيط. ويشبهون غيرتهم

(١) التعاليق: ما يطلق عليه من الأحمال.

على انانيهم بغيرة فحول الإبل على إناثها. والمقصود بالفحولة الغيرة التي تبعث على الشجاعة اللازمة لصد الفحول الآخرين عن إناث الذود. ومثلما يشبهون أنفسهم بفحول الإبل يشبهون ضجيج النساء هي المعركة بحنين الخليج، ومفردها خلوج، وهي الناقة التي تكثر الحنين لفقد ولدها. يشبهون أنفسهم في الشجاعة بفحول الإبل ويشبهون نساءهم بإناث الإبل. ويتجلى هذا التناظر النموذجي بين الإبل والبشر أيضا في رقصة الدحة التي يرقصونها عادة بعد انتصاراتهم الحربية. يصدر الرجال أثناء أدائهم لهذه الرقصة فحيا وحركات شبيهة بأصوات فحول الإبل وحركاتها ويأتون بفتاة ترقص بين الصفوف يسمونها حاشي ويرتجل شاعر الدحة أبياتا تدور حول الحاشي وتشير لها كما لو أنها ناقة وليست امرأة.

ومما يزيد من إعجاب ابن الصحراء بالبعير وتعجبه منه أنه بقدر ما يمثل بالنسبة له النموذج الأعلى في الصبر والقوة والقدرة على التحمل فإنه في الوقت نفسه يمثل النموذج الأعلى في العطف والحنان. فالناقة حيوان رؤوم لا تطيق فراق حوارها. إذا ما فقدت الناقة حوارها أو فارقت أليفاتها يصيبها الخلاج وتصدر أصواتا أشبه بعبرات الإنسان تسمى حنينا، ومن هنا أصبحنا نقول عن شوق الإنسان إلى أحبته أو وطنه حنيناً. وقصة خلوج ابن رومي (خميس ١٩٧٨: ١٣-٤) من القصص المشهورة التي جرت مجرى الأمثال على ألسنة الشعراء مثل قصيدة فهّاد ابن مسعر العاصمي القحطاني التي يسندها إلى ابن نصار ويبدأها بقوله:

ياوثةٍ ونيتها يابن نصار ما ونها مثلي خلوج ابن رومي
يقول الأويس موزيل:

يوم الأحد قبل مغادرتنا سمعت ناقتين تعولان وتحومان على نفس الحوار. قام العبد داعول بأمر من الأمير (النوري ابن شعلان) بذبح الحوار الصغير لأنه كان ضعيفا بعد أن سُمح له بالرضاع من أخلاف الناقتين مدة تكفي لجعلهما تُدرّان الحليب. وحيث أن قاسي القلب داعول لم يبعدهما عن الحوار أثناء ذبحه بل ذبح رضيعيهما أمامهما، وقفنا هناك فوق جثته وهو يرفس بقوائمه في النزاع الأخير وتعولان بسبب هذا الألم الذي جره عليهما العبد اللئيم. وتحاول أمه الحقيقية أن تطرد الناقة الأخرى وتعضها ثم تعود إلى حوارها الميت تلعق رجليه وتحاول رفعه من ظهره وتحن بألم ينفطر له القلب حينما يسقط منها على الأرض. ثم تعود أمه بالتبني وتعول معها، وحالما يقوم أحد بإبعادهما عنه تعودان إليه من أقصر الطرق. وأخيرا عمد داعول إلى دفن جثته في التراب بعد أن سلخ قطعة جلد من ظهره مسح بها على أنفيهما ورأسيهما ولما شممتا رائحة حوارهما تبعنا العبد الجزار تلقانيا (Musil 1927: 193-4).

ويقول موزيل:

فقدت الحيران أمهاتها في الظلام وصارت ترغي وتصيح بينما قامت أمهاتها تصدر رغاءً غريبا يسمّى حنين يشبه صوته قصف الرعد البعيد. والكثير من النوق لم تطق الصبر حتى تعود إليها حيرانها وإنما انحرفت تجري مسرعة للبحث عنه ورمت بحملها وكان لا بد من الإمساك بها وإجبارها على البروك. وتظل تحن وترغي وترفس وتتصرف كما يتصرف من يشس من الدنيا (Musil 1927: 307).

ولا تدر الناقة إلا إذا قيد لها حوارها ورأته وشمته ولا مست أخلافها مشفراه، إلا المسوح من الإبل التي طبعوها وعودوها أن تدر بمجرد أن يمسح الحالب على ضرعها بيده. ولذلك فإن البدو لا يقولون عنها درت ولا أدرت بل يقولون عطفت على حوارها، ومنه اشتقوا المفهوم الإنساني للعطف، وهو أن يرق قلبك للمحتاج والضعيف وتجد له بما عندك كما تجود الناقة بحليبها لحوارها. وهناك كلمات مثل يروم، ويألف استعارها الإنسان من الإبل التي تجزع جزعا شديدا لفراق أليفاتها حينما ينهبها الغزاة وتتشتت في أيديهم بعدما كانت أذوادا متألفة. مثلما استعاروا الهيام أيضا لشدة العشق والتي تعني في الأساس شدة عطش الإبل وشوقها لشرب الماء. ومن الصفات التي نقلوها من البعير إلى الإنسان للتعبير عن الألم النفسي والعضوي قولهم مضهود لمن ألم به ضيم أو حيف، وتعني في الأصل الحمل الثقيل على ظهر البعير الذي يزيد عن طاقته، وقولهم ملهود لمن يخفي حزنا دفيناً، والملهود أساساً هو البعير الذي أصاب جنبه ورم من تحت الجلد من ضغط الحمل عليه إما لثقله أو لسوء وضعيته، وإن لم يعرّي ظهره من الحمل تفتحت للهدة وصارت دبرة.

وإذا تعرض النزل لغارة من الغزاة فإن المهاجمين لا ينهبون إلا الإبل القادرة على الهرب ويتركون من لا تتحمل الركض السريع والمتواصل إما لمرض أو إصابة أو عيب أو لصغر سنها. ولا شك أن أصحاب الإبل يصيبهم الجزع لنهب إبلهم لكن ما يجزعهم أكثر ويقطع نياط قلوبهم هو سماعهم من كل جانب في الحي أصوات صفار الإبل "الحيان"، "الحشو" التي لا ينقطع حنينها لفقد أمهاتها، والبدوي شديد التعاطف مع الإبل ولا يتحمل سماع حنينها الذي يملأ قلبه حزناً. والجزع الذي يصيبهم لسماع صوت الحيران هو الذي يشعل فيهم الحماس ويمنحهم الشجاعة والتصميم على استرداد إبلهم المنهوبة، فيحمل كل منهم سلاحه ويرقصون رقصة الحرب ويستعرضون قوتهم "يعرضون" عند الحيران معلنين لها عزمهم على استرجاع أمهاتها: أبشر بأمك، أبشر بأمك. ما تحتمه حياة الصحراء من ترحال متواصل وغزوات لا تنقطع جعل الإبل والبشر، كلاهما، عرضة للتشتت وفراق الأحبة "الولاي". إنها مأساة مشتركة بين الإنسان والبعير عبر عنها الشعراء متخذين من جزع الناقة لفراق حوارها أو أليفاتها رمزا لما يحسه الإنسان إذا فارق من يحب وغاب عنه، كما في قول قيس بن ذريح يتوجد على رحيل محبوبته مع العشيرة:

فأقسم ما عُمش العيون شوارفُ	روائمُ بو حائمات على سَقَبِ
تَشَمَّمَنَّهُ لو يستطعن ارتشفنه	إذا سَفَنه يزدن نكباً على نكب
رَيْمَن فما تنحاش منهن شارفُ	وحالفن حبساً في المَحول وفي الجذب
باوجد مني يوم ولت حُمولها	وقد طلعت أولى الركاب من النقب
وكما يقول أيضا:	

وما حائمات حُمن يوماً وليلةُ	على الماء يُغشّين العصي حوان
------------------------------	------------------------------

ولا هن من برد الحياض دوان
فهن لأصوات السقاة روان
عليك ولكن العودو عداني

ومثله قول عمرو بن معد يكرب في ارتحال حبيبته مع أهلها:

على ربيع يرعن ومسا يربيع
شديد الطعن مئكال جزوع
تحري في الحنين وتسليع
غداة تحمل الأئس الجميع

وهكذا يصف متمم بن نويرة حزنه لفقد أخيه مالك:

أصبن مجرا من حوار ومصرعا
إذا حفت الأولى سجعن لها معا
حنينا فأبكي شجوها البرك أجمعا
مناد بصير بالفراق فأسمعا

وتصف الخنساء وجدها على أخيها صخر تقول:

لها حنينان إعلان وإسرار
فإنما هي إقببال وإدبار
فإنما هي تحنان وتسجار
صخر وللدهر إحلاء وإمرار

وفي قصيدته الخروج يوجه عبدالله العوني الخطاب إلى ناقة تحن حنينا موجعا لفقد حوارها ويتساءل قائلاً كيف له هو بالصبر إذا كان البعير، رمز التحمل والصبر، لم يستطع تحمل مصيبة تعد هينة مقارنة بمصيبته العظمى التي تتمثل في موت الأبطال وفقد الأوطان:

تكسر بعبرات تحطم سلالها
إلى طوحت حسنه تزايد هجالها
لا تبحثن النفس عما جرى لها
ولّي خلوج خبث البين فالها
ضاعت يمين البوش والاشمالها
وان كان ما جت لك بديل بدالها
ولا علتى تبرا ولا ينشكى لها

وللشريف جبارة مقطوعة جميلة في هذا المعنى يقول فيها:

علي هموم ضرّ حالي لهيبها
وطفل غدا في راس مفلأ شعيبها
عيوني بجاري الدمع مما يصيبها
من الناس كنت العي بصوتي واجيبها
غفت عين خالي الببال في نوم طيبها

عوافي لا يصدرن عنه لوجهة
يرين حباب الماء والموت دونه
بأجهد مني حرسوق ولوعة

لعمرك ما ثلاث جاثمات
وناب ما يعيش لها حوار
سدیس نضجته بعد حمل
بأوجع لوعة مني ووجدا

وما وجد أطار ثلاث روائم
يذكرن ذي البث الحزين ببثه
إذا شارف منهن قامت فرجعت
بأوجد مني يوم قام بمالك

وما عجول على بوططيف به
ترتع ما رتعت حتى إذا نكرت
لا تسمن الدهر في أرض وإن رتعت
يوم ما بأوجد مني يوم فارقتني

وفي قصيدته الخروج يوجه عبدالله العوني الخطاب إلى ناقة تحن حنينا موجعا لفقد حوارها ويتساءل قائلاً كيف له هو بالصبر إذا كان البعير، رمز التحمل والصبر، لم يستطع تحمل مصيبة تعد هينة مقارنة بمصيبته العظمى التي تتمثل في موت الأبطال وفقد الأوطان:

خلوج تجذ القلب باتلى عوالها
تهيض مفعجوع الضماير بحسها
له قلت انا ياناك كفي عن البكا
لا تفجعين الببال بالله هودي
تبكين فرقبا بكره شدة العرب
تجيك ياناك الخطا أو تجينها
لكن انا اللي ما تعدد مصايبي

وللشريف جبارة مقطوعة جميلة في هذا المعنى يقول فيها:

إلى حنت الصفرا قلوصي تظاهرت
إلى نكرت بين الذراعين مبرك
إلى حركت خرس الحنين تهاملت
تحن فلولا ثقل عقلي وهيبتني
تحن حنين ينحس القلب بعدما

ونفسي من الوجلا ضعيفٍ صليبها
لزوم تفارق كل عينٍ حبيبها

لها ضايع يوم الهجيج حُوار
على الساق بعض الرامحات خُसार
عزّي لمن فرقهاه بيع جمار
أولاد في سن الرضاع صُفّار

وسويلم العلي السهلي فنان بارع يجيد رسم الصور الجميلة المسترسلة
والمشبعة بالتفاصيل الدقيقة الحية. هذا مطلع لأحد قصائده يقارن فيه مأساته على
فراق الحبيب بمأساة الناقة التي فقدت حوارها وصارت تتصنت بانتباه لعلها تسمع
صوته وشبهها بشخص يتصنت ليسمع وصية من يوصيه. ثم يستطرد في تصوير
ما جرى لها لما رأته مذبوحا:

في راس ملموم القرا قمت احن
تحن بالفلبي لما روجن
طيبايع ما ظنتي يغممن
وخرشت ونشت والقوايم جئن
تبي لعل سموعها يسمعن
حوايم على مداسهن هفن
وجلده ومدراج الحمر يوم ثني
تاقت بطيحه والضلوع اعولن
قطع علايق قلبها واصرمن
عديت والمجمول عدوه عني

وقد أجاد أحد الشعراء في تقمص سيكولوجية الإبل التي نهبها الغزاة من
مراعيها فعرض علينا في هذه الصورة مأساة هذه الإبل التي نهبها صاهود ابن
لامي "أبو سفّاح" ومعاناتها وما تحسه لفقد حيرانها وأليفاتها:

شعية قطع خذوها قوم صاهود
واللي معه كلهم صبيان مقصود
ما يقعد الاشبه ضالع ومفروود
عد نرت جرته هبايب النود
مفرق ولفهن طارد ومطروود^(١)

اتخذ الشعراء من الإبل وسيلة للتعبير عن مأساة الحياة في الصحراء. وهناك

فقلت لها والعين تزداد عبيره
ياناق نوقي مثلما ذقت واعلمي
ويقول الشريف جبارة أيضا:

هيض علي بتوالي الليل واللف
تحن وهي كد عاقها عن لحوقه
تحن اليهوديات من فقد ليله
هذا وهي عجمما فياويل من له

وسويلم العلي السهلي فنان بارع يجيد رسم الصور الجميلة المسترسلة
والمشبعة بالتفاصيل الدقيقة الحية. هذا مطلع لأحد قصائده يقارن فيه مأساته على
فراق الحبيب بمأساة الناقة التي فقدت حوارها وصارت تتصنت بانتباه لعلها تسمع
صوته وشبهها بشخص يتصنت ليسمع وصية من يوصيه. ثم يستطرد في تصوير
ما جرى لها لما رأته مذبوحا:

عديت لولاح رفيع الحجايا
كني خلوج يوم صفق الرعايا
على ولدها كيف سوت سوايا
ساجت ولاجت ما لقت له حلايا
وتصن مثل اللي يوصي وصايا
ولاجت وشافت بالنواظر هفايا
جتهن وشافت بس نثر الحوايا
عرفت وشافت من لحومه شوايا
الدود ما بين الضلوع الحنايا
جرحي عميق مثلها بالتهايا

وقد أجاد أحد الشعراء في تقمص سيكولوجية الإبل التي نهبها الغزاة من
مراعيها فعرض علينا في هذه الصورة مأساة هذه الإبل التي نهبها صاهود ابن
لامي "أبو سفّاح" ومعاناتها وما تحسه لفقد حيرانها وأليفاتها:

يامل قلب بنات البدو يشعنه
مقدم هل الهجن ابو سفّاح يتلنه
إلى شعوا جلهن واقفوا عليهنه
تشاوروا بالنكوفه واوردوهنه
يوم اوردوهن على الما جا لهن حنه

(١) يشعنه: تسوقه بسرعة وعنفة. صبيان مقصود: من خيرة الفتيان. جلهن: أجودها. ضالع: من تضلع ولا تستطيع السير السريع. مفروود: الحوار وقت فطامه. النكوفه: العودة إلى أهلهم بعدما نهبوا الإبل. نرت جرتة هبايب النود: اخذت الرياح معالم الطريق لهذا المورد لبعده وقلة من يرده. مفرق ولفهن طارد ومطروود: افترقت عن أليفاتها لكثرة عدد المرات التي تنهب فيه من أصحابها ثم تنهب مرة أخرى من الذين نهبوا وهكذا.

مأساة أخرى يشترك فيها الإنسان والإبل وتمثل نقطة التقاء شعوري بينهما، ذلك ما يتعرض له كلاهما من تعب وعناء أثناء عملية السواني. كثيرا ما استمد الشعراء مجازاتهم في التعبير عن معاناتهم من السانية فيستطردون في وصفها ويرسمون مشهدا مليئا بالتفاصيل عن ما تتعرض له إبل السانية من ألم وتعب.

كانت السواني تمثل بالنسبة لمجتمع الجزيرة العربية في العصور الماضية إنجازا تكنولوجيا مبهرا يمثل تفوق الحضرة التقني على البدو الذين يأنفون أصلا من امتهان العمل اليدوي. تتألف السواني من محالة مسننة وعريضة تثبت فوق فوهة البئر على ارتفاع محدد تحملها عرائض من نبوع النخيل وتسندها دعائم من خشب الأثل السميك، تسمى الواحدة منها دامغه. ويسند الدوامغ زرنوقان بينيان من الحجر متقابلان على جانبي البئر. تحت المحالة وفوق الكافه تثبت الدراجة. و الكافه عبارة عن فرش صخري طويل يوضع على حافة البئر ليكف تسرب الماء من الإزاء " اللزاء " إلى البئر. يمر على المحالة حبل سميك يسمى رشا مفتول من ألياف النخيل وعذوقها، ونظرا لخشونته فإنهم عادة ما يلفون عليه غطاء من الخرق البالية، وعلى الدراجة حبل أقل سمكا يسمى سريح، وهو عادة مقدود من جلد البعير. ويربط أحد طرفي السريح بالقتب المثبت على ظهر البعير والطرف الآخر بفوهة الغرب التي يتدفق منها الماء في الإزاء، مثلما يربط أحد طرفي الرشاء بالقتب والطرف الآخر بالجانب الآخر من الغرب. وتتردد إبل السانية، التي يتراوح عددها في المتوسط من ثلاث إلى أربع، بعدد ما على البئر من محال، في المنحاة التي يتناسب طولها مع عمق البئر، ويتراوح ما بين الثلاثين إلى الخمسين مترا. وفي كتابه المعنون الساني والسانية يورد الشيخ سعد بن عبدالله الجنيدل وصفا دقيقا ومفصلا لكل ما يتعلق بالسانية (جنيدل ١٩٨٨). وتركز الشواهد الشعرية، الفصيحة والنبطية على الدور الأساسي الذي تلعبه الإبل في عملية السواني التي يبدو من هذه الشواهد أنها لم يطرأ عليها تغيير يذكر منذ العصر الجاهلي حتى تم استبدالها بالمكائن في العصر الحديث.

وقد استحوذت السواني على اهتمام الشعراء وتناولوها من مختلف جوانبها ووصفوا جزئياتها وأدواتها ومراحلها. لكن الجانب الأعمق في هذا تناول الشعري هو استبطان ما تعانيه إبل السانية من تعب وألم نفسي وجسدي جراء تردها الرتيب رائحة غادية طيلة النهار وشطرا من الليل في المنحاة تذرعهها جيئة وذهابا لجذب الغروب المملوءة بالماء من البئر ثم تعيدها بعد تفريغها إلى البئر كرة أخرى. وإذا وصلت إبل السانية إلى طرف المنحاة الذي يلي اللزاء، ويسمى المعدل، تكون الغروب وصلت إلى قاع البئر وامتلاّت بالماء. ومن المعدل تُعدّل الإبل اتجاهها وتنحرف باتجاه الطرف الآخر من المنحاة، ويسمى المصب، لأن الإبل إذا وصلت صببت الغروب ماءها في الإزاء. ولمساعدة الإبل في جذب الغروب المملوءة بالماء يكون منسوب المنحاة

منحدرا قليلا باتجاه المصب. وحينما تسكب الغروب ماءها وتنحرف الإبل مصعدة في سيرها نحو المعدل يمسك سائقها بحبال أحدها لمساعدته في صعوده معها من المصب إلى المعدل. بعد أيام من دخول البعير إلى المنحاة يبدأ شحمه يذوب وسنامه يتلاشى وجسمه ينضى حتى يستنفد طاقته خلال بضعة أشهر فلا يستطيع النهوض إذا برك إلا بإسناده ورفع على أعمدة الخشب. ولا أحد يستطيع فهم هذا العناء -الذي هو أشبه بالسجن المؤبد مع الأشغال الشاقة- مثل سائق الإبل الذي يشاظرها هذا العذاب والضجر. سياقة إبل السواني من أشق الأعمال على الجسد وأكرهها إلى النفس لدرجة أنهم يسمون المنحاة مقبرة الدنيا. لا بد أن البعير يحس بما يحس به الإنسان من ألم، حتى ولو لم تبدر منه بوادر التشكي والتذمر. هذا مما يزيد من إعجاب العربي بالبعير ويعمق تعاطفه معه. ومن أشهر الشواهد في الشعر الجاهلي قول لبيد:

غـرَبٌ تَحْتُ بِهِ الْقُلُوصُ هَزِيمٌ
تُرُوي المَحَاجِرَ بازِلُ علكوم
وأحال فيها الرضخُ والتصريم
شـئِنٌ به دَنَسِ الهِناءِ دَمِيمِ

دهماء حاركها بالقتب محزوم
كثر كحافة كير القين ملموم
من ناصع القطران الصيرف تدسيم
خـدورها من أتى الماء مطموم

لعين يوافي في المنام حبيبها
على جربة تعلو الدبار غروبها
محالة خطاف تصر ثقبها

على ثلاث حليل وبهن زرقا
تحرفن بسرع والغرب يرقا

تل الرشا في وسق ملحا جلاله
وتجفل ليا سمعت ضريس المحاله

ونة مُعيدِ ساقها الفجر عمال
ومن الصلف خال ظهرها من الحال

وهذه من روائع الشاعر عبدالله ابن سبيل الذي يضيف إلى عناء الإبل جراً متح

فصرفتُ قِصراً والشئون كأنها
بكرت به جَـرْشِيَّةٌ مَقْطُورَةٌ
دهماءُ قَدِ نُجِنَتْ وَأُحْنِقَ صِلبُها
تسنو ويُعْجَلُ كَرها مَتَبَدَّلُ
وقول علقمة بن عبدة التميمي:

فالعين مني كان غرب تحط به
قد عُرِيتْ حُفْبَةٌ حَتَّى اسْتَطَفَ لها
قد أدبر العر عنها وهي شاملها
تُسْقي مَذانِبَ قَدِ زَالَتْ عَصِيفَتُها
وقول بشر بن أبي خازم:

ألم يأتها أن الدموع نطافه
تَحْدُرُ ماءَ الغربِ عن جَرَشِيَّةِ
بغربٍ ومربوعٍ وعودٍ تقيمُه
ومن الشواهد النبطية قول مرسا العطاوية:

ياجر قلبي جر غرب على بير
ساعة يصيبته الأهن محادير
وقول بندر ابن سرور:

يامل قلب تله الحب تلا
في غربها تسعين شلح ومشل
ويقول بخيت ابن ماعز العطاوي:

ياونتي ياساره الوازع ييه
تغفي وتقبل فوق جال الركيه

الغروب الممتلئة بالماء سائقا شرسا نزر الطباع:

ياتل قلبي تلة الغرب لرُشاه
سوأقها عبدِ ضَرْبُهَا بمحدها
كنك على سوقه تهمه وتنخاه
لى اقفى بها كن الطماميع تشعاه
لين امزع غربه على حد عرقاه
ومثله قول الشاعر مشعان الهتمي:

ياوئتي ونئة ثلاث هلايم
سوأقهن عبد مع الليل يجهم
من نسفهن خضر الجمام الدغاريق
وانجح مصاخفهن بروس المساويق^(١)

وقد استأثرت الإبل بالحيز الأكبر من الشعر العربي، بل لقد احتلت أبرز مكان في مقدمة القصيدة وذلك في موضوع الرحلة، أو ما يسمى الأركاب في الشعر النبطي، وهو الموضوع الذي يشكل العمود الفقري للقصيدة العربية، حيث أن الغالبية العظمى من الشعراء الجاهليين والنبطيين يستهلون قصائدهم بذكر الراحلة ويطنبون في وصفها لأنها هي الوسيلة التي ستوصلهم أو توصل رسالتهم الشعرية إلى حيثما يريدون. يكون موضوع الرحلة جزءاً مهماً من جماليات القصيدة العربية وبنائها الكلي ويشكل عنصراً من أهم عناصرها الفنية، وبقي حياً على مر الأزمنة، واستمر بجميع جزئياته حتى جاءت السيارة لتحل محل الناقة وتقلص الدور الحضاري لهذا الحيوان، ذلك الرمز الحضاري الذي لعب دوراً حاسماً في ربط حاضرنا بماضينا، ذلك الكائن الحي الذي رافق إنسان الجزيرة العربية في رحلته الطويلة عبر عصور التاريخ وكان خير معين له على تحمل طبيعة الصحراء القاسية. لم يزل الشاعر النبطي حتى عهد قريب يتعامل مع الناقة بنفس أسلوب الشاعر الجاهلي وظلت الغالبية العظمى من الشعراء النبطيين يستهلون قصائدهم بذكر الراحلة النجبية " الذلول"، "المطية" ويطنبون في وصف رشاقتها وتناسق أعضائها ونشاطها، تماماً كما كان يفعل أسلافهم في الجاهلية.

الناقة بالنسبة للشاعر وسيلة لإلغاء المسافة واجتياز مساحات الصحراء المهولة الشاسعة. ويؤكد الشعراء أنه لا يقدم على مثل هذه الرحلة إلا رجل صلب على راحلة صلبة. يختار الشاعر لراحلته التخيلية ناقة نبيلة السلالة ليست من تلك السلالات الوضيعة المستخدمة لحمل الأثقال. القيام برحلة بعيدة في المفازل الموحشة مهمة شاقة ومغامرة غير مأمونة قد تؤدي إلى هلاك الراحلة وراكبها، لذا لا بد للإثنين أن يتعاونوا ويوظف كل منهما حواسه وكل ما أوتي من قدرات غريزية لتحاشي الأخطار،

(١) ياتل قلبي: التل هو الشد والجذب الشديد. زعاع: ناقة غير مذلة. محدها: عصاه الغليظة. امرست برشاه: خرج الحبل من مجراه في المحالة. كنك تهمه وتنخاه: كأنك تحته وتشجعه. كن الطماميع تشعاه: كأن الغزاة يطاردونه. امزع غربه: انقطع الحبل الممسك بالغرب من عند الكرب. المسوح: احتكاك الغرب بجال البئر.

(٢) مصاخفهن: جنوبها وما رَقَّ من لحمها.

حيث أن حياة أي منهما وبقائه مرهون بالآخر. والراكب الخبير لا يجهد راحلته ويعتني بها جيدا. يقول بيرترام توماس:

توقف المسافرين في الصحراء مرهون دائما بما فيه مصلحة ركائبهم، وهم في ذلك على حق. يستهل المسافر عديم الخبرة رحلته باحتقار هذه الحيوانات المسكينة لكن احتقاره يؤول في النهاية إلى إعجاب شديد، فهي الوسيلة التي بها يتعلق نجاح مآربه حيث تبلغه مقصده وتنجيه من المخاطر. لومات البعير في جوف الصحراء لمات صاحبه معه. الرفق الذي كان يوليه رفاقي لركائبهم أمر ملفت للانتباه. غالبا ما وجدت نفسي أنا الوحيد من بينهم راكبا بينما هم راجلين يمشون لساعات طويلة ليخففوا عن ركائبهم العناء وكانوا يجرون هنا وهناك ليجمعوا لها ما تيسر من فروع الشجيرات الغضة ليطعموها لها أثناء المسير (Thomas 1932: 176).

ويقول ويلفريد ثيسيجر:

لاحظت مدى رفق البدو بإبلهم واستعدادهم دائما لتحمل المشاق بأنفسهم بدلا منها حفاظا على راحتها. بينما كنت مسافرا معهم لاحظت في الكثير من الأحيان أننا إذا اقتربنا من الموارد لا يستعجلون بالوصول إلى الآبار للشرب علما أنني كنت أتوقع أنهم سيسرعون ملء قربهم الفارغة بالماء نظرا لما يقاسونه من شدة العطش، لكنهم كانوا يصرون على التوقف والمبيت قبل المورد ليعطوا ركائبهم فرصة للرعي إذا كان مكان المبيت معشبا ولا توجد مراعي بالقرب من المورد (Thesiger 1959: 45).

والناقة أسرع جريا من الجمل وأسهل انقيادا وأكثر قابلية للتذليل، خصوصا في فصل الشتاء، وهو الفصل الذي تهيج فيه فحول الإبل. وقبل بدء الرحلة تحيل الناقة، أي يحال دونها ودون الفحل، حيث أن الحمل والوضع والرضاع يوهنها. كما أن الناقة حديثة الولادة يصعب فصلها عن حوارها ويكثر حنينها ولهاً عليه إذا فارقتة وتهيم بحثا عنه كلما غفل عنها صاحبها. وتعفى، أي تعرى من الرحل، وتترك حرة طليقة ترعى أينما طاب لها المرعى حتى تكتنز شحما ويعلو سنامها وتختزن الطاقة الضرورية وتكسب النشاط اللازم لرحلة الصحراء الشاقة. يقول النابغة الذبياني:

قد عُريت نصفَ حولٍ أشهرا جددا ويقول المرار بن المنقذ:	يسفي على رحلها بالحيرة المورُ
راضها الرائصُ ثم استغفيت ويقول الحطيئة:	لقرى الهم إذا ما يحترضر
وصريمةٌ بعد الخلاج قطعُها بجلالة سرح النجاء كأنها ورعت جنوب السدر حولا كاملا فبنى عليها الني فهي جلالة ويقول بشامة بن عمرو:	بالحزم إذ جعلت رُحاه تدورُ بعد الكلالة بالرداف عسير والحزن فهي يزل عنها الكور ما أن يحيط بجوزها التصدير
فقريت للرحل عيرانة تطرده أطراف عام خصيب	عذافرة عنتريسا ذمولا ولم يشل عبدُ إليها فصيلا

وحانات بجانب أريك أصيلاً

ن خوف عيرانة شممال
ض ورعي الحمى وطول الحيال
طع عبيد عروقهها من خممال

عَرْدِسَاتِ يَقْطَعْنَ الْمَحَاوِيلَ
حَتَّى غَدَى فَوْقَ الْإِبَاهِرِ زَهَامِيلَ
بِاطْرَافِهِنَّ تَلْقَى الْخَزَامِيَ تَقْلَ نِيلَ
قَلَايِصٍ مَا لِأَغْمَنِ الْمُخَالِيلَ

تلقي العتاري حاشيات عذاره
ومرباعها اللبّ ته تقطّف قراره
والظهر حطّ رعون كبديساره

من ساس عيرات عراب تلال
للتلو ما سووا لهن التوادى
غز المسامع والنواظر حداد
من حد الانجل للنجح باستناد
وان حدرن لمريطبه والثنادي
لى كن مزن الصيف بقران حادي
لما بدا نجم التويبع وكساد
قطع الفيافي والخروم البعاد

لاحظ أن الشبه بين هذه الأبيات النبطية والأبيات الجاهلية شبه تلقائي غير مفتعل وغير مقصود ولكنه في نفس الوقت شبه قوي مكين يسترعي الانتباه ويؤكد على الاستمرارية الحضارية واللغوية. فالشاعران الجاهلي والنبطي كلاهما يحدد بالضبط مواطن الكلا التي رعتها الناقة في فصول السنة المختلفة وأثر ذلك في سمنتها ونشاطها. فراحلة الحطيئة من السمنة والنشاط بحيث "يزل عنها الكور" وما أن يحيط بجوزها التصدير" أما راحلة عجلان ابن رمال الشمري فإن العتاري حاشيات عذاره وركائب محدى الهداني قد اکتنزت شحما حتى غدى فوق الاباهر زهاميل. وكلا الشعارين، الجاهلي والنبطي، يصفان الراحلة بأنها عاقر لم تلد ولم ترضع. بينما يقول بشامة بن عمرو أن راحلته "لم يشل عبد إليها فصيلاً" نجد أن ركائب محدى الهداني ما لاغمن المخاليل وركائب ابن سبيل للتلو ما سووا لهن التوادى. وراحلة بشامة بن عمرو من فرط نشاطها أصبحت قرب كشب وأمست بجانب أريك كراحلة عجلان

فمرت على كشب غدوة
ويقول الأعشى:

وعسير أدماء حادرة العيد
من سراة الهجان صلبها العيد
لم تعطف على حصار ولم يق
قارن ذلك بقول محدى الهداني:

دثوا بعيدات المماشي ركاب
عبروات لين سهيل بين وغاب
يرعن من الربله ورجل الغراب
جئوا مناكب جيشكم بالعقاب
وقول عجلان ابن رمال الشمري:

حمرا تضيم الدو ما تستضيم
مشتاه من عذفا الى ام الصريم
تمشي من المركوز وقت الجهيم
وقول عبدالله ابن سبيل:

ياراكب من عندنا صيعيريات
بيض المحاقب والغوارب مشيبات
للشد وطنات وبالمشي طفقات
عامين يرعن في حيا نجد مشهات
مرباعهن ما بين عرجا وابانات
ومصيافهن كبشان للبدو مشهات
مغقيات قيظهن مستريجات
جا حقا فيهن وهن حقهن فات

ابن رمال التي أصبحت قرب "المركوز" وأمست عند جبال "كبد"، وما أشبه بيت بشامة ببيت الشاعرة نافعة المطيرية من ذوي عون حيث تقول:

مسراحها من كشب من حقة الشوف والعصر يقهرها من القوز ويسار
 فحرة كشب الواقعة شرق حرة بني سليم هي نقطة الانطلاق لكلا الراحلتين،
 راحلة بشامة وراحلة نافعة. وكما احتفظ شعراء النبط بجزئيات صورة الراحلة
 وعناصرها كما ورثوها من شعراء الجاهلية فلقد احتفظوا أيضاً بمفرداتها
 ومصطلحاتها الفنية. فالكلمات "عريت" عند النابغة و"استعفيت" عند المرار بن منقذ
 و"عيرانة" عند بشامة بن عمرو يقابلها عروات عند الهبداني و معفيات و عيرات عند ابن
 سبيل، وكلمة صيعريات عند ابن سبيل هي صيغة الجمع لـ صيعرية التي ترد كثيراً
 في الشعر الجاهلي. وكلمة "ني" في بيت الحطيئة الأخير والتي تعني الشحم ترد
 كثيراً في الشعر النبطي كقول الشاعرة نورة السيحانية العتيبية يراكب اللي نيه حشو
 الابداد وقول صاهود ابن لامي كم فاطر من نيها تزعج الكور.

ويتفق شعراء الجاهلية وشعراء النبط في وصف الناقة خلقاً وخلُقاً ويوردون
 قائمة طويلة لا حصر لها من النعوت الدقيقة والصفات المميزة التي يجب توفرها في
 الراحلة النجيبة مثل طول القوائم والرقبة ورشاقة الجسم وتناسق الأعضاء وقوة
 العضلات. ولا بد أيضاً أن تتميز الراحلة بحدة السمع والبصر، أذناها قصيرتان
 مدببتان وعيناها تتوقدان كالجمر، حتى تكون حذرة متيقظة تنبه راكبها إلى ما
 يعترض طريقه من عدو متربص أو سبع كاسر وهذا ما يعنيه ابن سبيل بقوله غز
 المسامع والنواظر حداد، وقد وضح ذلك طرفة بن العبد في قوله:

وعينان كالمأويتين استكنتا بكهفي حجاجي صخرة قلت مورد
 طحوران عوار القذى فتراهما كمكحولتي مذعورة أم فرقد
 وصادقتا سمع التوجس للسرى لهجس خفي أو لصوت مندّد
 مؤللتان تعرف العتق فيهما كسامعتي شاة بحومل مُفرد

ولئن نعت الشاعر الجاهلي راحلته بأنها حذرة يقظة تتلفت يمنة ويسرة كأمر
 الفرقد المذعورة فلقد أجاد ساكر الخمشي حيث يقول في وصف الراحلة:

كنه تلذع سارق متهمينه هاب القرار وشايف بشعة النار^(١)
 ولا يقل عنه جودة قول خلف أبو زيد السنجاري الشمري يصف عين راحلته:
 حمرا سنا عينه تشادي سنا نار تقلب كما المشهاب عقب السواده
 عين العديم الى سمع صيحة الجار عي وله عند الملازيم عواده^(٢)
 ولا بد للراحلة النجيبة أيضاً من أن تكون صموت السرى كتوم الرغاء حتى لا

(١) كان قضاة البدو إذا أرادوا أن يمتحنوا شخصاً متهماً بسرقة أو أي جريمة أخرى يولجون يد محمصة البن في النار حتى ينقلب لونها أحمرًا ويضعونها على لسانه فإن كان بريئاً يقولون إنها لا تضره، وغالباً ما يعترف المجرم ويقر بجريمته خشية هذا الامتحان.

(٢) العديم: الشجاع، كذلك العي. له عند الملازيم عادة: من عادته أن يظهر شجاعته بدون تردد عند الحاجة واللزوم.

تثير الأعداء والوحوش وتلفت انتباههم إلى طريق راكبها ومكان تعريسه ومقيله، وفي ذلك يقول الحطيئة:

فهل تبلغنكها عرّمس ومثله قول محدي الهداني:

ياراكب حمرا كتوم رغاها وقول رميح الخمشي:

شيبا ظهر من كثر ما غربلوا ولا هيب رغايه ضبوح نسّمها
وغالبا ما يضيف الشاعر إلى هذه الصورة شيئا من الحركة كأن يتطرق لوصف
سرعة الناقة ونشاطها. وحقاً إنه لما يسترعي الانتباه أن يتلاقى هنا الشاعر النبطي
مع الشاعر الجاهلي حتى في أدق التفاصيل، فلو نظرنا إلى قول عناد ابن مطلق:

إلى زمي حيد وورا الحيد اليفه وخذوا عليهن ساعة وشوط مع شوط
وقامت تلّوج بالضمير السفيفه تلقى البطان بمشّة الزور مربوط

الشطر الأول من البيت الأول فيه شبه لطيف بقول جابر بن حني التغلبي:
إذا زال رعن عن يديها ونحرها بدا رأس رعنٍ واردٍ متقدم
أو قول المرقش الأكبر:

إذا علم خلفتّه يهتدي به بدا علم في الآل أغبر طامس
أو قول الحطيئة:

وإن نظرت يوماً بمؤخر عينها إلى علم بالغور قالت له ابعده
وشبه الشعراء سرعة الناقة بسرعة القطا والنعام والصقور والعقبان والظليم،
ومنهم من يستطرد في وصف الموصوف به ويشبه سرعة انطلاقه بسقوط الدلو إذا
خانه الرشاء. يقارن زهير سرعة ناقته بسرعة الأتان الوحشية التي يطردها فحلها ثم
يستطرد في وصف سرعة الأتان قائلاً:

فشج بها الأماعز فهي تهوي هوي الدلو أسلمها الرشاء
وهذا متمم بن نويرة يصف سرعة الحمار الوحشي:

يعدو تبادره المخارم سمحج كالدلو خان رشاؤها المتقطع
وذو الرمة يصف سرعة النعام:

كانها دلو بئر جد مأتحتها حتى إذا ما رآها خانها الكرب
وقد اختصر شعراء النبط المسافة فحذفوا الموصوف به وشبهوا الناقة رأساً
بالدلو. يقول ساكر الخمشي:

إلى امهلوا له بالرسن ونهموها دلو الطوال إلى تصرّم وذمها
ويقول خلف أبو زويد:

لي قلت بادت دك به جدّه العود دلو رشاها مُصدّر وانقطع به
وفي مجتمع أمي لا يعرف الكتابة يبرز دور الناقة كأداة توصيل، توصيل
الرسائل والأخبار التي تنبت بين أحياء العرب وتذيع على شكل أشعار يتناقلها

المسافرون ويحدوا بها الركبان من مورد لمورد ومن قطين لقطين. الناقة هي أداة التوصيل التي تنقل الرسالة الشعرية من شيخ قبيلة إلى شيخ قبيلة أو من شاعر إلى شاعر أو من محب إلى حبيبه، فلا بد من أن تكون سريعة ونجيبة. هنا تصل المبالغة في وصف السرعة إلى الحد الأسطوري حيث يشلي الشاعر في إثر الناقة سبعة كاسرا أو يقرن بها هرا وحشيا ينهش في دفوفها. يقول جابر بن حني التغلبي:

أنافت وزافت في الزمام كأنما
إلى غرضها أجلاذ هر مؤوم
ويقول عنتره:

وكانما تنأى بجانب دفها ال
هر جنيب كلمسا عطفت له
ويقول المثقب العبدى:

بصادقة الوجيف كأن هرا
ويقول ضاهر الشليخي الدهمشي:

وخلاف ذا شدت نأى الفقارا
ويقول فراج ابن ريفه القرقاح القحطاني:

لى روتت مع سراهيد الخلا الخالي
ويقول عايض الأبيتر:

تقول تنحاهن هجافا السعاره
ويقول عجلان ابن رمال:

أول نهارة ظلها له جرهم
ويقول نويجع الحنيني الحربي:

ياراكب اللي لى مشت تقل شاحوف
ولتكثيف الصورة الأسطورية لسرعة الناقة وحدة نشاطها وسرعة انطلاقها

يصفون آثار وطأة خفها على الأرض والتي تفتت الحجارة الصلبة من قوتها وتتطاير من تحت أقدامها في كل اتجاه. يقول عتبية بن مرداس:

كان حصا المعزاء بين فروجها
ويقول تركي ابن حميد:

عدنا على هجن من البعد ضممار
تودع حصا الرشراش بالدو طيار

ويقول محمد ابن لعبون:

تنفي مناسمها الحصا تقل حالوب
ويقول ابن سبيل:

يوم خطفوهن روتن طفح جفول
ويتفق الشاعران الجاهلي والنبطي في تشخيصهما للناقة النجيبة وتعداد

صفاتهما والتي منها صبرها على العطش وعزوفها عن الماء رغم تباعد المسافات بين

كته يرمى من تحتهن هداميل

إلا ونقعد روسهن باللواحي

غدرا شيبوبه ساريات نحاصيب

الموارد، على خلاف الإبل الأخرى التي تعب الماء بنهم. وحتى بعد أن تشرب وتصدر عن الماء تبدو وكأنها لم ترده لشدة ضمورها وخلو جوفها من الطعام. يقول عنتره:

شربت بماء الدهرضين فأصبحت
ويقول جابر بن حني التغلبي:

زوراء تنفر عن حياض الديلم
وصدّت عن الماء الرواء لجوفها
وتقول ذكر العواجية:

ياراكبين اكوار حيل هفاهيف
لي صدرن من ماردي عدهن عيف
والشاعر كما يستعين بناقته على قطع المسافات يتوسل بها أيضاً لجلب الراحة الذهنية وطرد الهموم عن نفسه كما يقول طرفة في معلقته:

غاد لهن عقب المقليل اجتوال
بوسوطنهن ما احلى وسوم الحبال
وإني لأمضي الهم عند احتضاره
أو كما يقول الحطيئة:

بعوجاء مرقال تروح وتغتدي
مُ فإنها داء مخامر
وإذا تباشرك الهمو
ولقد تقضيها الصرب

أو كما يقول رضا ابن طارف الشمري:
لي ضاق بالي قلت دنوا ذلولي
حطوا عليها كورها وارخصوالي
أو قول ذكر العواجية:

حطوا عليها كورها والقراميش
نبي نمضي وقتنا بالمطاريش
توي لقيت الهجن باكوارهن كيف
ويقول الآخر:

ياوش عاد يبيري ضيقة الصدر يا من فاع
ركوب النجيب وما بغى الغشمري جابه
وكثيراً ما تمتزج صورة الناقة كوسيلة لقطع المسافات بصورتها كمثال فني أو نمط جمالي يتلذذ الشاعر في التطلع إليه والتحديد فيه وتسجيل حتى أخفت ألوانه وأصغر أجزائه، يقول ويلفريد ثيسيجر:

يرى البدو أن الإبل جميلة ويستمتعون بالنظر إلى البعير الطيب مثلما يستمتع بعض الإنجليز بالنظر إلى حصان أصيل. لديهم شعور عارم بما لدى هذه الكائنات العجيبة من قوة ورشاقة وإيقاع. والحق أنني لم أر منظراً أجمل من منظر البدو وهم يعتلون مطاياهم الأصيلة وهي تهول بأقصى سرعتها. ولكن هذا المنظر نادر جداً لأن البدوي عادة لا يركض راحلته لئلا يتعبها (Thesiger 1959: 70).

ويركز الشعراء على آثار الرحل التي يشبهونها بآثار حبال الدلاء التي أحدثت بعد طول السنين أثارا على جوانب البئر الصخرية. يقول حسان بن ثابت:
ترى أثر الأنساع فيها كأنها
موارد ماء ملتقاها بفندق
ويقول طرفة:

كان علوب النسع في دأياتها
موارد من خلقاء في ظهر قررد
ويرد هذا كثيراً في الشعر النبطي على غرار قول ابن سبيل شيب المحاقب والغوارب

مشيبات أو قول ذكر بنت العواجي بوسوطن ما احلى وسوم الحبال . وحتى حركة الذيل
ولونه يجد فيها الشاعر ما يستحق التسجيل كقول أبو زويد حمرا تسوف كعوبها في
سببيه أو كقول لآخر شقرو لون اذبالهن مثلهن هن وكقول دوسة الشمرية:

ياراكسبين شهب الاذبال وجن حيل ولا شمن ذبال المخاليل
لاحظ أن كلمة وجن هي صيغة الجمع ومفردا "وجناء" التي ترد كثيراً في الشعر
الجاهلي. وأحسن من ذلك كله قول محمد ابن منصور الرئيس:

قل هيه ياهل شايبات الحاقيب اقفن من عندي جداد الاثاري
اقفن بالرخصه كما يقفي الذيب لى طالع الشاوي بليلى غداري
لكن لسبب اذبالهن بالعراقيب رقاصة تبغى بزينة تماري

وحيثما يركز الشاعر على الآثار والرسوم التي يتركها الرجل والنسوع على
جنبى الناقة وظهرها فهو في الحقيقة يريد أن يؤكد، ولكن بطريقة فنية غير مباشرة،
على أنها راحلة صلبة نجيبه متعودة على قطع الفيافي واجتياز المسافات. كذلك
التركيز على حركة الذيل هو أيضاً وسيلة فنية للتأكيد على حيوية الناقة ونشاطها،
وهذا ما يقصده الحطينة بقوله في الأبيات التي أوردناها مسبقاً "كأنها بعد الكلالة
بالرداف عسير"، أي كأنها تعسر بذيلها خلف الراكب لفرط قوتها ونشاطها. وشبيه
بذلك قول زوجة ابن عروج، أحد شيوخ بني لام، من قصيدة لها تمتدح فيها زوجها
حيث تربط في الشطر الأول من البيت الثاني بين سمنة الراحلة و"ملافخه للريف"
بذيلها. تقول:

ياما انقطع في ساقته من عسيف ومن فاطر تسبق على الجيش قدام
عقب الشحم وملافخه للريف قامت تضولع مثل مرهوص الأقدام
ولقد جمع كل هذه المعاني طرفه بن العبد في معلقته حيث يقول في وصف الناقة:
تريع إلى صوت المهبب وتقي بذى خصل روعات أكلف مُبِيد
فطورا به خلف الزمصيل وتارة على حشف كالشن ذاو مجدّد
كان علوب النسع في دأياتها موارد من خلقاء في ظهر قردد
تلقى وأحياناً تبين كأنها بنائق عُرف في قميص مقدد
أحلت عليها بالقطيع فأجذمت وقد خب آل الامعز المتوقد
فذالت كما ذالت وليدة مجلس تري ربهما أذبال سرحل ممدد
قارن البيت الأخير بقول الرئيس:

لكن لسبب اذبالهن بالعراقيب رقاصة تبغى بزينة تماري
وإضافة إلى المعالجة الشعرية لموضوع الإبل في مقدمات القصائد أو كعنصر
من عناصر أخرى تتضمنها القصيدة، هناك شعراء اشتهروا بوصف الأبل وعرفوا
بإجادتهم لهذا الفن ولهم قصائد كرسوها فقط لوصف الإبل دون التطرق لأي
موضوع آخر. ومن أشهر هؤلاء في الشعر النبطي خلف أبو زويد السنجاري من
الزميل من قبيلة شمر وساكر ابن ناصر الخمشي من ولد سليمان من قبيلة عنزة.

يقول ساكر الخمشي:

لما تعادل بالاباهر شحمها
صنعة بدن ما بين فخذها وفمها
مير اتهموها بالوضيحي غشمها
ولا هيئ رغايه ضبوح بنسمةها
لى حل في تالي الركايب وهمها
لى صنقرت شمس حدهم وحمةها
تكسر مضاريس الرسن من عدمها
وقامت تقرط بالمزاهب عمها
دلو الطوال اللي تصرم ودمها^(١)
تزينت قور تقادح رضمةها
تفتوا سواعد لحيته ما حشمها
قليل ميز من نهاره غشمها

أنا شفتاتي حاييل حيلوها
مثل القموع ديودها ما حلبوها
أمه ذلول وللجمل ما عرضوها
شيبا ظهر من كثر ما غربلورها
يرجون منها ما الما الى وردوها
زبن الثنين بسهلة ما مشوها
الى حدهم واهج وجبوا
قامت تناقل بالرسن ما قووها
الى امهلوا له بالرسن ونهموها
اسبق من اللي بالولع نفجوها
عين السروق وسرقتة قد لقوها
تشدي تجضور خفرة جوزوها
ويقول خلف ابو زويد:

ان صرت مع شهب الرهاريه مداد
دحو الاشده والشحم دحو الابداد
مثل النعام اللي مع القاع شراد
لى قلت بادن هاض مكنونهن زاد
تدويج يتمان على كرمه اجواد^(٢)
أو قيل من قطع الرهاريه بياد
على طرف قوم يحوفون الانواد
جاهن خبر عرس وهن قبل رقاد

واشف بالي في قرا ضمير حيل
ياراكبين فوق حيل مراميل
لى قيل ها وشذا يشحن تشحيل
حيل يشان ممرسات المحاحيل
تلقى على اثرهن قطيع المخاليل
الى عطن عقب السرا والمحاويل
لى نوخوهن العيال المشاكيل
يشدن تحلفز رجع تالي الليل
ويقول خلف ابو زويد أيضا:

هذي هوى بالي وغاية مرادي
حمرا ودمث غاربه للشداد
تقلب كما المقباس حدر السواد^(٣)
والما بعيد حال دونه حماد
تتلي عقيد ضاري للمعادي

أنا هوى بالي خطاة السجله
متواسي طوله وعرضه وجله
حمرا ومذنب عينها تقل حله
يا جللوا دهم القرب بالاجله
يا وردوهن عقلة ما تدله

(١) مثل القموع ديودها: أذاؤها صغيرة بحجم قمع التمرة لأنها لا تلد ولا ترضع، والإبل المعدة للركوب لا يطرقها الفحل ولا تحبل، تحيل: تحيل. اتهموها بالوضيحي غشمها: أم الذلول لم يضرها الفحل وإنما ضررها الوضيحي فأتت بهذه الذلول، وهذا من المبالغات في الوصف. تقرط بالمزاهب عمها: لشدة ركض الإبل صار ركابها يقذفون بعنائهم وأغطية الرأس في الخروج والحقائب حتى لا يطير بها الهواء وتتساقط من على رؤوسهم. دلو الطوال اللي تصرم ونمها: يصف سرعة جريها بالدلو إذا انقطع الرشاء وسقط في البئر السحيقة العمق.

(٢) لى قيل ها وشذا: إذا أحس ركابها بالخطر وتساؤلوا ما الخبر. تلقى على اثرهن قطيع المخاليل: بعد إغارة ركابها على إبل الأعداء ونهبها تجد حيران الإبل المنهوبة تائهة في الصحراء تسير على غير هدى ولا تستطيع اللحاق بأمهاتها.

(٣) تقل حله: سواد عينها يشبه سواد القدر "الحلة" الذي يستخدم في الطبخ.

بالقسايله دلى قـرينه يداد
لى تقل له رب المقـساير هادي
عقب البطا جاها من البعد بادي
مع درب شيخ ضاري للمعادي
بها ردي الخال ما له جـلاد

يا بركوا عوص النضا بالاظله
يا غاب عنها كافره واسفهله
تشدى تخنطل جادل جـاه خله
يا قنعوا سود القرب بالاجله
مع سهلة بالقـيض يبـحل مدله

ثقافة الصحراء

رغم التمايز بين بدو الجزيرة وحضرها في أنماط الإنتاج ظلت توحدتهم ثقافة الصحراء بكل قيمها ومثلها وتصوراتها وكل رموزها المتغلغلة في مجتمع الحضر ومجتمع البدو على حد سواء. البداوة والحضارة في الجزيرة العربية ثقافتان فرعيتان لثقافة أعم وأشمل، ثقافة الصحراء التي تُشكل سكانها وتلون تفكيرهم وسلوكهم مثلما تشكل الغابة سكانها أو مثلما تشكل المناطق الجليدية سكانها. ثقافة الصحراء تسكن الموروث اللغوي والشعري لأبناء الجزيرة العربية. النسيج الخيالي في الشعر العربي بصوره ومجازاته واستعاراته مستمد من البيئة الصحراوية ومؤطر بروح البداوة ونظرتها التي تشكل مادة لا تنضب للاستلهام الشعري وتهيمن على رؤية العربي وتتغلغل في تكوينه النفسي والوجداني. ومهما حاولت الحضارة بمنظوماتها الفكرية والأيدولوجية أن تضرب سياجا بين العربي وبين البداوة فإن لغته وشعره لن يسمحا له بالانسلاخ منها تماما.

الكرم والشجاعة

القيم والمثل التي ينضح بها الشعر العربي، فصيحته ونبطيته، أكثر تواءما مع بيئة الصحراء وأشد توافقا مع طبيعة الحياة الرعوية ونشاطاتها وألصق بمعيشة البادية وسلوكياتها. كلما صعد الحضر درجات أعلى على سلم التطور الحضاري وكلما تطورت وسائلهم التقنية واقتربوا من المفهوم الخلدوني للحضر كلما اتضح التمايز وزادت الهوة بينهم وبين البدو وابتعدوا عن روح البداوة وقيم الصحراء. نتيجة الاختصاص في العمليات الإنتاجية يصبح إنتاج الغذاء في المجتمعات الحضرية وقفا على عدد قليل من أفراد المجتمع بينما يتفرغ الباقيون لمهام أخرى يجنون من ورائها الدخل الذي يحصلون به على ما يحتاجون إليه من الغذاء. يؤدي تقسيم العمل إلى فصل الوظيفة الإنتاجية لتصبح مستقلة عن الوظائف الاجتماعية الأخرى ويصبح هدفها الأساسي ومقياس نجاحها أو فشلها هو إنتاج الفائض وتحقيق الأرباح. إنتاج الفائض وإمكانية تخزينه وتحقيق الأرباح من ورائه يجعل تكديس الثروة أمرا ممكنا، وهذا بدوره يقود إلى تعزيز مفهوم الملكية الفردية. ومما يعزز مفهوم الملكية الفردية عند الحضر والفلاحين أن الأرض الزراعية ملك ثابت وحق خاص لا يجوز لأحد استخدامها إلا مالكاها الذي له حق توريثها لأبنائه. لذلك نجد الحضري أكثر تمسكا من البدوي بمفهوم الملكية الخاصة ويميل في سلوكه الاقتصادي نحو الترشيح والتدبير.

وبينما يحن الحضري إلى شيوع السلام والاستقرار واستتباب الأمن والنظام ليفلح أرضه ويجني محاصيله وينمي تجارته، يشكل الترحال نمطا أساسيا من

أنماط حياة البدوي وتشكل المغامرة وركوب الخطر مركبا هاما من مركبات شخصيته. لذلك يزدري البدوي حياة الحضري الذي، في نظره لا يضرب بالسيف ولا يقوى الضيف، ويفخر عليه بأنه حر أبي يذهب حيثما يشاء في الصحراء وشجاع يعيش في ظلال رمحه ويحصل على رزقه بسيفه، بينما الحضري مربوط إلى بيته الطيني يكد ويكدح طوال النهار مثل المستعبد المستكين. يقارن جلوب باشا بين البدو والحضر قائلا:

تتألف ثروة البدوي في هذه الدنيا من قطعان متحركة من الأنعام، أما ممتلكات الحضري فإنها ممتلكات ثابتة تتمثل في أرض وبيت ومزرعة. إذا شعر البدوي بالتهديد من عدو أقوى منه فإنه يمكنه اتقاء الهجمة بالتحرك سريعا مع قطعانه التي يسوقها أمامه. وما دامت هناك أمام البدوي صحراء مفتوحة فإنه يستطيع الهرب من طالبه إلى المراعي البعيدة التي يعجز الخصم عن الوصول إليها. أما الفلاح فيلزمه الثبات والدفاع عن أرضه. لو هرب الحضري لاضطر إلى ترك أرضه وبيته لعدوه وأصبح لاجئا لا يملك شروى نكير. ولذلك فإن الحرب لا تعني للبدوي ما تعنيه للحضري من صراع مستमित تعتمد عليه حياته وبقاؤه. بل إن الحروب بالنسبة للبدو تبدو أحيانا وكأنها لا تعدو أن تكون رياضة يمارسونها لإضفاء نوع من المتعة والإثارة اللازمة لكسر رتابة الحياة الرعوية (Glubb 1960, 30-31).

المحددات البيئية لقيم الصحراء تتجلى أكثر ما تتجلى في حياة البدو الرحل حيث تظهر آثارها الدراماتيكية على الإنسان والحيوان والنبات بصورة مباشرة وسريعة. حياة البدوي ونشاطاته محكومة بشكل ملحوظ بتقلب المواسم والفصول والمناخ والمؤثرات الطبيعية الأخرى. يعيش البدو وأنعامهم تحت رحمة الطبيعة وهم عرضة للتأثر بعوامل البيئة والمناخ. ثروة البدوي المتحركة التي تتمثل في أنواد الإبل تضطره إلى الانتجاع في البراري بحثا عن المراعي الطبيعية التي تعتمد على مطر السماء وتجعله يتطلع دوما إلى الترحال. الحفاظ على هذه الثروة المتحركة وحمايتها من الغزاة فرضت على البدوي أن يعيش ليله ونهاره في حالة استنفار دائم والغزو جعل منه رجلا مغامرا يكسب عيشه بقوة السلاح. من لا يتمتع بالشجاعة اللازمة لا يستطيع العيش في الصحراء المفتوحة. وهذا مما كرس عند البدوي قيم الشجاعة والفروسية والجرأة. ويفسر ابن خلدون كيف يفطر البدوي على الشجاعة والبأس في قوله:

السبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم واستنابوا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم فلا تهيجهم هيجة ولا ينفر لهم صيد فهم غارون آمنون، قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثوأم حتى صار ذلك خلقا ينتزل منزلة الطبيعة. وأهل البدو لتفردهم في المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتدابهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم فهم دائما يحملون

السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ويتجافون عن الهجوع إلا غرارا في المجالس وعلى الرجال وفوق الأقتاب ويتوجسون للنبات والهيئات ويتفردون في القفر والبيداء مدلين ببيأسهم واثقين بأنفسهم قد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية يرجعون إليها متى ما دعاهم داع أو استنفرهم صارخ وأهل الحضرمهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئا من أمر أنفسهم وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السبل (خلدون ١٩٨٨/ ١: ١٥٥-٦).

يحترم البدو الرجل الشجاع ليس لشجاعته فقط وإنما لأن الشجاعة تمكنه من الكسب الذي ينفقه في طرق البذل والعطاء. يقول جلوب باشا الذي عايش البدو وعرف طباعهم "الشخصية المتهورة للفارس الشجاع تصاحبها عادة سمة البذل اللامحدود" (Glubb 1960: 31). ويقول ألويس موزيل "يحن البدوي للغزو ليل نهار. لا لأجل الغنيمة وإنما لما في عملية الكسب ذاتها من الإثارة، وكلما كان الخطر أعظم كلما كانت المغامرة أكثر جاذبية. وحالما تقع الغنيمة في يديه ويضمن الحصول عليها فإنها تفقد جاذبيتها بالنسبة له ويهبها للآخرين ليبدأ التخطيط لمغامرة أخرى. وغالبا ما تراءى لي أن البدو ينظرون إلى الغزو كضرب من الرياضة" (Musil 1927: 424) الشجاعة ضرورية لتحقيق القيمة الأسمى في المجتمع الصحراوي، قيمة الكرم. ويتسائل لانكاستر: ما الفائدة من اقتناء عدد كبير من الأنواد التي كلما زاد عددها كلما زادت احتمالية نهبها من قبل الآخرين وكلما شكلت عبئا على صاحبها حيث تحتاج إلى عدد أكبر من الرعاة والحراس. فالاستثمار الأمثل هو توزيع ما يزيد عن الحاجة لمضاعفة رصيد المرء من السمعة والصيت والذكر الحسن، فالرجل لا يُقِيم بحجم ما يمتلكه من أنواد وإنما بما يمر عبر يديه السخيتين من أباعر يمنحها للآخرين. ويقدر لانكاستر الحد الأدنى من الإبل اللازمة لإعالة عائلة متوسطة الحال تتألف من ستة أشخاص بحوالي عشرين ناقه مع بعض الجمال التي تستخدم لأغراض الحمل (Lancaster 1981: 139-41).

حياة البداوة تحد من إمكانية التكديس والتخزين والتوفير وبالتالي من مفهوم الملكية الفردية. الملكية الفردية عند البدوي لا تكاد تتعدى بيت الشعر الذي يسكنه والزمل أو المظاهير التي يحمل عليها بيته وأفراد عائلته إذا شاء التحول من منزل إلى منزل، والعدد الكافي من النوق التي يتغذى هو وعائلته على ما تدره من حليب، إضافة إلى راحته وفرسه وسلاحه والثوب الذي يلبسه، وما شابه هذه الأشياء من مستلزماته الشخصية. الأرض في المجتمعات البدوية، بكل ما فيها من موارد طبيعية، ملك مشاع يمكن لأي فرد ينتمي إلى الجماعة إما بحكم القرابة أو الجوار أن يستفيد منها ويستخدمها لمنفعته الخاصة. علاقة القربى التي تربط الفرد بالجماعة هي التي تعطيه الحق في استغلال الأرض والاستفادة منها. ابن القبيلة له حق الرعي والاحتطاب والقنص في أرض قبيلته واستغلال مواردها أو حتى زراعة قطعة منها

ولكن ليس له حق البيع أو التأجير، ليس له حق التصرف المطلق في الأرض ومواردها الطبيعية سوى الحصول على متطلبات الحياة الأساسية والجميع في ذلك متساوون. أي أن حق الاستخدام فردي أما حق الملكية فهو مشاع. علاقة البدوي بالأرض تختلف عن علاقة الفلاح الذي تتطلب حياته الاستقرار ويلزمه تملك الأرض وما يتبع ذلك من استثمار في المباني الثابتة ومعدات السانية وشق قنوات الري واستصلاح الأرض لزراعتها وما يخرج منها من غلة ونخيل وأشجار يستحيل عليه أن ينقلها معه أينما ذهب. فالأرض بالنسبة للفلاح هي الملك أما بالنسبة للبدوي فهي مجرد أماكن للرعي والاحتطاب والسقيا. خلال البدوي ليس الأرض وإنما القطعان المتحركة التي يستطيع تحريكها معه أينما ذهب، لذا فإن ما يهمله ليس الأرض ذاتها وإنما ما على وجه الأرض من ماء ومرعى له ولحلاله. وقطعان الإبل حينما تذهب إلى المرعى تحتاج إلى من يحميها ضد الغزاة، أو ما يسمونهم الجنب من فتيان القبيلة. ومقابل هذه الحماية فإنهم، وإن كان كل ذود مملوك اسمياً لصاحبه، لهم الحق في الانتفاع بما تدره النوق من حليب. ولو احتاج أي منهم إلى دفع دية جراً حادث قتل أو أن يتزوج ويسوق مهراً لعروسه فإن كل مالك ذود ملزم بأن يدفع له حسب قدرته وإمكاناته. وهكذا فإن لابن العم القريب حق في أذواد الإبل التي تمتلكها خمسته بحكم استبساله في الدفاع عنها والمشاركة في رعيها، فهي بشكل أو بآخر تعتبر ملكاً مشتركاً للعائلة الممتدة (Cole 1975: 69). الشيء الثابت الوحيد في حياة البدوي هي الآبار، لكن العدة التي يجذب بها الماء من الآبار هي من البساطة والبدائية بحيث يمكنه تفكيكها ونقلها معه أينما ذهب. وقد يدعى البعض ملك بعض الآبار لكنها ليست ملكية مطلقة فهي تعني فقط حق الأولوية على غيره، لكنه لا يمنع الآخرين من أبناء عمه من استخدام ما يزيد عن حاجته من الماء وبدون مقابل. حتى ملكية ذود الإبل الذي في حوزة البدوي أمر مشكوك فيه؛ فلربما أنه لم يرثه ولم يدفع فيه ثمناً وإنما انتهبه واستولى عليه بالقوة كما يفتخر بذلك سعدون العواجي في قوله:

ما هن بورت جُودونا المقدمينا شبت بالايدي من حلايب عُداننا
ومن المحتمل في أي لحظة أن ينهب منه أو أن يهلك عن آخره في سنوات القحط.
حياة البدوي صراع مستمر مع قوى الطبيعة والأعداء، وثروته الحيوانية سريعة العطب جراً الجوع والعطش، كما أنها عرضة للنهب من الغزاة. ومن الأمور العادية في حياة البدوي أن يصبح غنياً يملك قطعاً من الإبل فينهبه الغزاة ويمسي لا يملك شيئاً أو أن يفقد قطعته في سنة مجدبة أو يهلك ظمأً. وبالمقابل يمكنه لو اشترك في غزوة مظفرة أن يسلب ما يملكه الآخرون من أذواد ويصبح رجلاً غنياً. ما تملكه هو لك فقط ما دمت تملك القوة للدفاع عنه، فقانون الصحراء هو: الحق للقوة. يقول شليويح العطاوي يصف ما كسبوه بعد غزوة مظفرة:

انا دليلتهم وسببر للالاد
طالعت عفر في مساريح الابعاد
غاروا هل العيرات والخيل تنقاد
طارت عممايمنا وطارن الاجعاد
والصبح عزل فودنا كل فواد
ويقول عويض ابن سالم المقوعي من قصيدة له:

ان صاح صيآح براس الفلاة
ان حولوا بنحور قوم عصاة
ياعد ما ضربتھن "مقعيات"
ضويت وانا ميس من حياتي

طبيعة الحياة الرعوية المتنقلة لأبناء البادية التي تحتلها بيئتهم الصحراوية تحول دون تكديس الفائض وتجميع الثروة وتحقيق الأرباح. مما ينمي لديهم نزعة المشاركة التي تتمثل في النخوة والشهامة والنجدة والإغاثة " الفرعة". هنا يصبح الهدف من الإنتاج هو مجرد الاكتفاء الذاتي والاشباع المباشر لحاجات أفراد الوحدة الإنتاجية، أي العائلة، وهذا ما يسمى الإنتاج الطبيعي أو العائلي. ولو أنتجت العائلة ما يفيض عن حاجتها فإنها لن تبيعه لتربح من وراءه لأن ذلك يتنافى مع التقاليد والقيم الاجتماعية السائدة التي تحد من تكديس الفائض، ولكنها ستصرفه في عمليات غير إنتاجية كأن تمنحه على شكل هبات وهدايا لتعزز من وضعها الاجتماعي. الاستثمار في هذه المجتمعات لا تحكمه اعتبارات مادية وإنما اعتبارات اجتماعية وقيم ثقافية تعمل على توسيع دائرة العلاقات الاجتماعية وتدعيمها. أي أنه لا توجد أهداف اقتصادية من وراء الإنتاج وإنما أهداف اجتماعية يتم تحقيقها عن طريق ممارسة نشاطات في المجال الاقتصادي مثل تعزيز الدور والهيبة والمكانة الاجتماعية. التعامل المادي في هذه المجتمعات ليس إلا حدث عابر ضمن علاقة اجتماعية مستمرة تحكم هذا التعامل المادي وتوجهه وتؤثر عليه مثلما تتأثر به. ومن الآليات المتبعة لتوظيف الثروات المتراكمة نحو أهداف اجتماعية، بدلا من الأهداف الاستثمارية والإنتاجية، إنفاقها بكرم على شكل هبات وإقامة الولائم والتفاخر والتباهي في البذل، كما كان يفعل عرب الجاهلية فيما يسمى المنافرة والمعاقرة كأن يتباروا أيهم يعقر عددا أكبر من الإبل للضيوف، مثلهم في ذلك مثل ممارسة البوتلاتش potlatch بين هنود أمريكا الشمالية. ولا يوجد هناك من دافع لتكديس الثروة في المجتمعات التقليدية لأن التمايز في هذه المجتمعات لم يبدأ تأسيسه بعد على المال وإنما يقوم على اعتبارات أخرى مثل الكرم والشجاعة والحكمة والنزاهة.

في ظل هذه المعطيات تصبح مشاركة الفرد الآخرين فيما يملك سمة ثقافية متأصلة وقيمة اجتماعية تلازم حياة البداوة. الكرم هو الإستثمار الوحيد الذي

يمكن التعويل عليه في مجتمع لا يعرف التكديس والتخزين. الضمان الوحيد أمام الفرد في مثل هذه المجتمعات هو توسيع شبكة علاقاته ما أمكن مع أكبر عدد من الناس ويا الارتباط معهم عن طريق تبادل الهدايا ومد يد العون وتقديم الخدمات المجانية "الفزعات". إلا أن المشاركة هنا تبادلية، بمعنى أن الإنسان يتوقع من الجميع أن يبادلوه كرما بكرم وأريحية بأريحية. إنها تكديس الجمائل عند الآخرين ومحاسبتهم عليها عند الحاجة؛ فالإنسان يعطي طواعية حينما يكون قادرا ليكون له الحق في الأخذ حينما يكون محتاجا. هذا ما يسمونه بالمفهوم الأنثروبولوجي اقتصاد المهادة، ويشير إلى طبيعة العلاقات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية التي تسود في المجتمعات التقليدية والبدائية والتي، نظرا لغياب النقد أو ندرته، عادة لا تعتمد على البيع والشراء والتبادل التجاري في الحصول على متطلباتها من السلع والخدمات وإنما تأخذ شكل المهادة gift exchange والمقايضة barter وإعادة التوزيع redistribution. والمهادة وإن كانت تعد في صميمها عملية اقتصادية إلا أنها تختلف عن نمط التوزيع القائم على نظام السوق والنقود في أنها تتم بين أناس تربطهم علاقات شخصية وقرابية محملة بالمشاعر وتشكل جزءا من هذه العلاقات تؤثر فيها وتتأثر بها. تختلف عمليات التوزيع في المجتمعات التقليدية المتمثلة في تبادل الهدايا عن عمليات التوزيع التي تتم في المجتمعات الرأسمالية المتمثلة في تبادل السلع. تبادل السلع يتم عن طريق البيع والشراء بين أناس أغراب لا تربطهم أي علاقة شخصية أو قرابية كل منهم يسعى إلى تحقيق أكبر قدر يستطيعه من المكاسب على حساب الآخر، لأن العملية بالنسبة لهم تجارية مادية بحتة تحكمها ظروف السوق وآليات العرض والطلب. وتجري العملية التبادلية بين البائع والمشتري كأفراد خارج السياق الاجتماعي وبصرف النظر عن المكانة الاجتماعية والمقام لأي منهما ولا تشكل السلع بالنسبة لهما سوى مواد قابلة لنقل الملكية بكل بساطة عن طريق البيع والشراء دون أن تتخذ العملية التبادلية أي بعد اجتماعي أو مسحة شخصية وتنتهي العلاقة بينهما بمجرد انتهاء الصفقة. أما تبادل الهدايا فإنه يشكل جزءا أساسيا من التفاعل الاجتماعي والاعتماد المتبادل بين أفراد العشيرة أو الجماعة المحلية والوفاء بالالتزامات الدينية والأخلاقية والاقتصادية. المهم في هذه العملية ليس الهدية في حد ذاتها كشيء مادي، وإنما العلاقة التي تنشأ أو تستمر وتتوثق عن طريق المهادة، أي أن العلاقة بين الأفراد أنفسهم في هذه الحالة أهم من العلاقة بينهم وبين الأشياء التي يتبادلونها والتي هم يتبادلونها لا لذاتها وإنما من أجل العلاقة الناتجة عن مثل هذا التبادل.

وتكتسب الهدية قيمتها من كونها مؤشرا يحدد المكانة الاجتماعية للمتبادلين وطبيعة العلاقة بين المانح والممنوح، ما إذا كانت علاقة ندية أم علاقة تابع ومتبوع،

الخ. ولذا يتخذ التهادي أشكالاً مختلفة تحددها مكانة الطرفين وعلاقة أحدهما بالآخر. فالأدنى مثلاً لا يجد غضاضة في أن يستجدي من هو أعلى منه قدراً ومكانة دون أن يحط ذلك من قدر السائل ودونما يكون هناك نية لرد الهدية بمثلها، وإنما قد يتخذ الرد شكل قصيدة مدح أو إشادة أو اعتراف بالجميل مما يساهم في زيادة رفع مكانة المانح وتلميع صورته. وما أكثر ما سمعنا أو قرأنا عن سيد من سادة القبائل أو أجوادهم اضطر للاستدانة حتى لا يرد سائله خوفاً من الشماتة وحفاظاً على سمعته وحتى لا يقال عنه أنه رد سائله. كما أن الممنوح قد يرفض الهدية لو رأى أنها أدنى من مكانته أو أن قبولها يحط من مقامه ومنزلته بالنسبة للمانح. وأحياناً يكون المهم هو رد الهدية حتى ولو بأقل من قيمتها لأن القصد هو الاعتراف بالجميل وإقرار الممنوح بأنه مدين للمانح. وقد يغالي البعض في البذخ ويسرف في الكرم ونحر الجزر وإقامة الولائم حتى تطبق شهرته الآفاق ويتحدث بكرمه الركبان. ولأن الاقتصاد الذي يقوم على البذل والمهاداة هدفه تفعيل الدور الاجتماعي وتأكيد المكانة الاجتماعية وتحقيق السمعة الطيبة والذكر الحسن يسميه الأنثروبولوجيون اقتصاد السمعة والمكانة ليميزوه عن اقتصاد السوق الذي يهدف إلى الكسب المادي.

ومفهوم التبادلية والمهاداة متغلغل في الذهنية الصحراوية لدرجة أنهم قد يكونون الوحيديين من بين شعوب العالم الذين ينطبق عليهم مفهوم التبادلية السلبية negative reciprocity كما يعرفها الأنثروبولوجي الأمريكي مارشال سالينز Marshall Sahlins والتي تشكل واحدة من ثلاثة أنماط من التبادلية، الإثنتان المتبقيتان هما التبادلية الشمولية generalized reciprocity والتبادلية التعادلية (Sahlins 1972: balanced reciprocity). وتعتمد هذه الأنماط الثلاثة على درجات القرابة أو الغربة بين المتهاديين. فالمهاداة الشمولية تسود بين أفراد الجماعات المحلية الصغيرة التي تربطهم أواصر قوية من القربى أو الجوار التي تسود فيها قيم الإيثار بحيث أن كلا يعطي حسب قدرته ويأخذ حسب حاجته. المنحة في هذه الحالة ليست دين يتوقع المانح أن يسترده بنفس القيمة وفي مدة محددة، إذ ليس هنالك محاسبة فجميع كل مدين للآخر بشكل أو بآخر والكل سوف يسترد دينه طال الزمان أم قصر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وليس بالضرورة من نفس الشخص المدين له، بل إن من يعطي لأي من كان هو في واقع الأمر يرد العطية ويسدد ديناً سابقاً عليه للمجتمع. هذا النمط من المهاداة يشكل جزءاً لا يتجزأ من مضامين العلاقات الاجتماعية المستمرة بين أفراد المجتمع بما تنطوي عليه من التزامات مشتركة واعتماد متبادل، فالكل متكاتفون متعاونون بعضهم يشد أزر بعض، حسب ما تمليه العادات والتقاليد وكافة القيم الاجتماعية. من يمتنع عن مد يد العون للمحتاجين أو يتلكأ عن رد ما يمنحه له الآخرون مع قدرته على ذلك يعرض نفسه للسخرية والنبد. ومن المنطقي أن تسود

المهاداة الشمولية بين أفراد يعيشون متجاورين متقاربين بما يسمح باسترداد العطية ولو بعد حين. أما الجماعات المتباعدة التي لا تتلاقى إلا بالصدفة أو في مناسبات معينة وعلى فترات متقطعة ومتباعدة فإنه يسود بينها نمط المهاداة التعادلية التي تضمن للمعطي التعويض عن عطيته بما يعادل قيمتها خلال فترة زمنية محددة. المهاداة التعادلية تسود بين الجماعات التي تقطن بيئات طبيعية تختلف في مواردها أو بين جماعات تزاوّل نشاطات اقتصادية متباينة مثلما يحدث بين الرعاة الذين يقايضون منتوجاتهم الحيوانية مع المزارعين الذين يحصلون منهم على ما يحتاجون إليه من منتوجات زراعية مثل الحبوب والتمور. أما المهاداة السلبية فهي، كما يقول سالينز، محاولة الحصول على شيء مقابل لا شيء كما يحدث في أعمال الغزو والسلب والنهب التي تحصل بين الغرياء الذين لا تربطهم صلة القربى. لكنني هنا أريد أن أصحح مفهوم المهاداة السلبية، فهي لا تعني الحصول على شيء مقابل لا شيء، وإلا لما أصبح هناك تبادل. ولو أخذنا بتعريف سالينز لهذا النوع من التبادلية فإنه سيؤدي في نهاية المطاف إلى القضاء على الطرف الذي يؤخذ منه ولا يسترد شيئاً بالمقابل. لذا ينبغي تعريف المهاداة السلبية بأنها تتحدد بالأسلوب الذي يتم به التبادل، إن كان بطريق السلم أو بطريق الحرب، على أن يتحقق التعادل بين الطرفين على المدى الطويل. ومفهوم التبادلية متأصل عند البدو وهو عندهم من العمومية بحيث يشمل حتى تبدل الأحوال وتبدل الحظوظ، كما في أقوالهم المأثورة مثل الدنيا يوم لك ويوم عليك وقولهم سعود تراقل أي أن الحظ قد يحالفك اليوم ثم يحالف غريمك في اليوم الآخر. ويتحدثون عن حروبهم وغزواتهم وعمليات السلب والنهب على أنها من نوع الهدايا والقروض المتبادلة فيما بينهم والتي سوف تُسترد وتُستوفى إن عاجلاً أو آجلاً بحيث يتعادل فرقاء النزاع على المدى الطويل. ويشيرون في أشعارهم إلى أن الغزو والسلب والنهب قروض متعارف عليها يتبادلونها فيما بينهم وتقرها أعرافهم، كما جاء في قول مبيريك التبيناوي الشمري من قصيدة يخلد فيها وقفة أبا الوقيّ الشجاعة أمام عقاب العواجي العنزي:

أبا الوقيّ يالبييض خَضْبِ يَمْنَاهُ انا اشهد انه من رفاع الحمائل
السيف من يمنا عقاب خذيناها والخيل بدل كدشها بالاصائل
هذي قروض بيننا بالقراباه ياحلو بيع المنسمح يابن وايل

ويشير البيت الأخير إلى أنه كلما كان رد القرض سريعاً وميسراً "منسمح" كلما كان أحلى. ويقول مطلق ابن الجبعا المطيري في مقتل فرسه في كون دخنة بين قحطان ومطير والذي قتلها ناصر ابن عمر ابن هادي ابن قرمله القحطاني:

ضِرْبَتِ بَرْمَجٍ سَاطِيٍّ بِهِ شَنَاشِيلٍ من كف ناصر مهدي به عليّه
ويشبه شليويح العطاوي المحاربين الذين يتطاعنون بالرماح بمن يتبادلون الهدايا

فيما بينهم:

طلحه نحو عَنَّا بريه يسارهم
ويقول راكان ابن حنّين:
وعَدُونَا لَازِمَ نَجِيهِ بِهَدِيهِ
ويقول الشنفرى:
جزين سلامان بن مفرج قرضها
ومن طريف التشبيهات تشبيههم الغارات التي يشنونها على أعدائهم أو الطعنات
والإصابات التي يتبادلونها في أرض المعركة بالولائم التي يتكرمون بها على بعضهم
البعض. يقول عمرو بن كلثوم:
نزلتم منزل الأضياف منا
قريناكم فعجلنا قراكم
ويقول الفرزدق:
واضياف ليل قد نقلنا قراهم
قريناهم الماثورة البيض قبلها
وكل قرى الأضياف نُقري من القنا
ويقول عبدالله ابن هذال:
لحيث عندي للمسيّر جماله
أجيبه بالويلان نقوة رجاله
ويقول راكان ابن حنّين:
نبي نسوي للمسيّر كرامه
وتمعن في هذه السالفة عن شليويح العطاوي التي رواها حفيده خالد للباحث
مارسيل كوربرسهوك:

شليويح غزى على قحطان وراح معه قوم واجد وصبه الله على اباعر المدلى في علاوى
الصراديج، أودية تهد من ورا التيس. صبه الله على اباعر المدلى، قطيعين، العفر والمجاهيم. يوم
جا على راس الحول وهو قاطن على عد الغثمة، الغثمة في وادى الجرير غرب شمال عفيف، يوم
جا على الحول ولما راعى الذلول جاي يسوق لين نوح عقب صلاة العصر عند نحر بيت شليويح.
ضيّفه شليويح ويات عنده، ما تعلمه ولا اخذ منه. يوم اصبح قال: يا شليويح انا ضفتك البارح
واكرمتني ولا قصرت ولا اخذت علمي. قال: الله يحييك على البطا والا على السرعة. قال: انا
قاسي المدلى القحطاني راعى البلب المعطنه هذي المغاتير. قال: الله يحييك يا المدلى من حين سرت
لان جيت واللزوم اللي جيت ابها ابشر بها واباعرك قم استقها من تاليها من المعطان. قال: انا
ما جيت ادور اباعري يا ولد ماعز، اباعري اخذتها على وضح النقا، أسلاف بيننا وبينكم،
تاخذونها منّا ونرده علاكم، ولا جيت ادور اباعري، انا جيت للزوم بسيط اباك تتمها لي. قال له:
تم. قال: انا جيت للباكور اللي على رقابها، الباكور انك تخليه على ارقابها شاهد لك دايم. قال:
وتم. ومن هاك اليوم، من حين اخذ اباعر المدلى لهذا التاريخ وهو وسم لذوي شليويح، الباكور
بين المطرقين العطاوي على مدق الرقبه من يسار. وسمي انا هالحين اسمها على اباعري، الله
الله (Kurpershoek 1995: 142-58).

العلاقات الاقتصادية في المجتمع البدوي يسودها مبدأ المبادلة والمشاركة وتتحكم فيها القيم الثقافية والاعتبارات الاجتماعية أكثر من المادية والنقدية. هذا مما يشجع على تصريف الفائض الإنتاجي في عمليات قد تبدو غير مربحة بمفهوم اقتصاديات السوق، غير أنها تشكل رصيда اجتماعيا، بل وسياسيا، يعزز من سمعة الرجل ومكانته ونفوذه في المجتمع القبلي. الكرم من الخصال التي تقود المرء إلى الزعامة وتخلد اسمه في عالم الشعر والأسطورة وفي أحاديث السمر و التعاليل، مثل ما خلدت اسم حاتم الطائي والجريا وابن مهيد الذي يحمل لقب مُصَوِّتٍ بالعشا لأنه إذا جن الليل اعتلى أحد رجاله أعلى رابية قريبة منهم وصاح ينادي بأعلى صوته لأي جائع يريد العشاء أن يقبل إلى بيت ابن مهيد. معظم الناس في البادية يعيشون على حافة الجوع، وما أكثر ما يمضون الليل، خصوصا في فصل الشتاء، يتضورون من الجوع ويرتعدون من البرد. كان الناس في حاجة وكان للبذل قيمة. كرم الرجل هو المحدد الأول لنظرة الناس إليه ومكانته بينهم وشهرته في أحياء العرب. إنه نوع من أنواع الاستثمار لكنه استثمار في السمعة الطيبة والذكر الحسن. وعبر عن ذلك بوضوح محمد ابن منديل من قصيدة له يخاطب فيها ابنه زيد، خصوصا في البيتين الأخيرين من قوله:

يازيد انا باوصيك مني وصييه	وصية عودٍ مبهماتٍ سدوده
أوصيك بالضيف الذي قد لفت به	بليلٍ وولد النذل باحلى رقوده
قم له الى ما نام غيرك عن القرى	ولا تحسب للخساره وكوده
قل مرحبا ياضيفنا وسط بيتنا	الاجواد تقري ضيفها من وجوده
فلا بد ما يقفون باكوار ضمّر	للاجناب ياعيد الهجافا بكوده
يعدون ما قد فات منك من الثنا	الاجواد يبسون الثنا في ردوده
لولا الثنا ما صار للجود باعث	ولا للمراجل طاري ومعدوده

ويقول ابن هذال:

الصيت لولا فاعل الجود ما شاع	ولا ساد في قوم بخيلٍ مُذَلِّ
والرجل الكريم لا يكتفي بتقديم حليب الإبل لضيوفه، وإن كان في ذلك ما يكفي	لسد رمقهم، بل إنه ينحر لهم الجزر ويطعمهم اللحم. يقول عوف بن الأحوص:
إذا الشول راحت ثم لم تُفدِ لحمها	بالبانها ذاق السنان عقيرها

ويقول الأخطل:

إذا لم تذد البانها عن لحومها	حلبنا له منها بأسياقنا دما
------------------------------	----------------------------

ويقول خلف أبو زويد:

محني خشوم الفوس من شمخ النيب	اللي يعيشون العرب من حليبه
ومن طقوس الضيافة عندهم أنهم إذا نحروا للضيوف يصيبون شيئا من دم	الذبيحة المسفوح ليحتوا به أعناق مطاياهم. يقول دغيم الظلماوي:

مع كبش مصلاح لك الله نجبَه من مضرب السكين نُحنَ الركاب
وهم يفعلون ذلك لسببين؛ أولاً ليعرف من يحلون به لاحقاً قدر هؤلاء الضيوف
وأنتهم أهل لأن يُنحر لهم مثلما نحر لهم مضيفهم السابق، وثانياً لتكون رؤية الدم
على أعناق المطايا باعثاً لأن يسألهم من يقابلهم من الناس عن مضيفهم الذي نحر
لهم فيخبرونهم ويسهبون في الحديث عن جوده وسخائه وكرم ضيافته فيشيع إسمه
ويشتهر بين الناس بكرمه. وهذا بيت لعبد قيس بن خفاف يشير فيه إلى أن الضيف
حينما يعود إلى عشيرته ويتحلق القوم حوله ليسمعوا أخبار رحلته فإن أول ما
يحدثهم به المحطات التي توقف بها وما لقيه في طريقه من كرم الضيافة:

واعلم بان الضيف يخبر أهله بمبيت ليلته وإن لم يسأل
ويقول محمد ابن عبيكة في هذا المعنى:

وان جن مع الخل الشمالي دعائير شرهين باليمنى نُحنى رُقابَه
ان سانعت نِحط كَبْشٍ على المير وان عاضِبَتِ سِدَّ قَوْلَه هلا به
نبي ليا مدوا وقفوا على خير وتوافقوا من شاف شئى حكى به^(١)

وعادة تخضيب رقبة الدابة عادة جاهلية لكنهم كانوا في الجاهلية يخضبون نحر
الفرس السابق في الصيد. يقول ابن سعيد الأندلسي في نشوة الطرب في تاريخ جاهلية
العرب "وكانوا إذا أرسلوا الخيل للصيد فسبق واحد منها خضبوا صدره بدم الصيد
علامة له" (أندلسي ١٩٨٢ : ٧٩٠)، ويستدل بقول امرئ القيس:

كان دمَاءَ الهاديَاتِ بنحْرِهِ عُصَارَةٌ حِنَاءٍ بِشَيْبٍ مُرَجَلٍ
وفي قصائد المدح والفخر يسترسل الشعراء في وصف ما تجده في بيت الرجل
الكريم من البذخ في الضيافة ومظاهر الكرم. بيته كبير متعدد الأعمدة مبني على
ربوة عالية يراه المسافرون من بعد. ويجلس صاحب البيت إلى ناره العظيمة ونجره
النحاسي الكبير الذي يطرقه بنغمات موقعة تتفاوت بين الرنين إذا ضرب بيد الهاون
على قاعه وبين الخنين إذا ضربها على الجنب. كما يتحكم بصوت الهاون عن طريق
الإمساك بحافته لكتم الصوت أو إطلاقها لإطلاقه. وكلما كبر حجم الهاون كلما كان
صوته أقوى وأبعد مدى وأبلغ تأثيراً في استدعاء أهل النجع والضيوف الذين
يتوافدون إلى صوته ليجدوا صاحب البيت قد نحر لضيوفه الإبل والغنم السمان،
ويستطرد بعض الشعراء في وصف انشغال العبيد والإماء بتقطيع اللحوم، فلا تسمع
إلا أصوات الفؤوس تقطع الجزر المنحورة للضيوف ولا ترى إلا الجفان الضخمة
تمتد مملوءة بتلال من اللحم والطعام. ومن أجمل قصائد المدح قصيدة قالها رميح
الخمشي يمدح مقحم ابن مهيد يبدأها بالحديث عن ركب مسهم الجوع والإعياء في
ليلة شديدة البرد ثم يصف الرخاء والنعيم الذي يجدونه في بيت ابن مهيد:

(١) دعائير: من مختلف الجهات وبغير انتظام. شرهين: نطمح إلى. سانعت: جاءت لنا الدنيا على ما نريد. عاضبت:
جاءت لنا الدنيا على غير ما نريد. توافقوا: تقابلوا.

ياراكبين اكوار حيل مواجيف
عوج لحاهم من لطمهم مشانيف
مع سهلة ما به شيوخ وتشاوييف
ليل الشتا عده نهار من الصيف
غربية تومي بقشع الشفاشيف
يزمي لكم بيت يخرع ليا شيف
بيت الصخا ريف ليا كمل الريف
بيت الذي يضحك حجاجه ليا ضيف
لزما الى جيتوه يطرب لكم كيف
تلقون كيف وزايدينه تعانيف
كل يبي مثله ولا هي على كيف

منظر الشحم وشمه وتذوقه أحد المتع التي قلما تتاح للبدوي لذا فالشاعر يستلذ في وصفها والجمهور يتمتع بسماعها. الشحم والدسم والسمن والدهن، كلها رموز للخير والرخاء، والسنة التي يكثر فيها المطر والربيع يسمونها سنة دسمه، على عكسها السنة الشهباء. ومن لذات الدنيا التي يطمح لها البدوي أن يتناول طعاما دسما يتسرب دهنه من بين أصابعه إذا ضغط بيده على اللقمة. وبعد الأكل يمسح الضيوف أيديهم التي يغطيها الدسم بمقدمة البيت التي يتقاطر الدهن منها دائما لكثرة ما يمسح بها من الأيدي. وفي هذا المعنى كتب محمد العلي العبيد في مخطوطه النجم اللامع عن كرم هذال ابن فهيد الشيباني يقول "وقد شاهدت مقدم بيته وهو ينطف من الدهن وذلك ان عادة الاضياف متى فرغوا من اكل طعامهم عمدوا الى مقدم البيت يمشون ايديهم به فيكون الدهن تحته كالحبل الممدود" (عبيد: ١٢١).

ومن أبداع ما قاله الشعراء في وصف مراسيم الضيافة والكرم وما يتجمهر حول البيت من حشود المعتافين والجياح أبيات لعبدالله ابن سبيل يمتدح فيها فيحان ابن زربان من ذوي ناصر من علوى من مطير. يصف ابن سبيل في البيت الثامن ما يجده الأضياف في بيت ابن زربان من رغد وطيب عيش لدرجة أنك تستطيع أن تدهن الروايا من السمن الذي يتبقى في الصحون الفارغة بعد الأكل وترى السمن يتقاطر من مقدمة البيت لكثرة ما يمسح بها الضيوف أيديهم. ويصف نجر ابن

(١) الملاكد: جنب الناقة من حيث ما يلدها راكبها بعقب قدمه ليحثها على سرعة السير. عوج لحاهم: اعوجت لحاهم من أثر اللثام. مشانيف: معوجة. التلطم: التلثم، لا شيء بقي لهم من زاد ولا ماء يستعينون به على الطريق عدا الأحاديث فهم صائمون عن الطعام لعدم وجوده. شيوخ: أشباح. تشاوييف: ما يرى للعين. ليل الشتا عده نهار من الصيف: لشدة برده كأنه يوم من الصيف اللاهب. غربية: ريح تهب من الغرب. تومي به: تحركه. قشع الشفاشيف: الحشائش تنبت على وجه الأرض. يخرع: يخيف لكبره. يبهج: يدخل الغبطة والسرور. كلاههم مهاضيم: بطونهم خاوية من الزاد. المراديم: التي ارتدم الشحم على سنامها. كيف: قهوة البن. مضاريم: متعشون. زايدينه تعانيف: أضافوا إليه كل أنواع البهارات. القاطع: ما يفصل قسم الرجال عن قسم النساء في بيت الشعر. ضريس الخداديم: أصوات الخدم يعدون الطعام. يزوم ليله: يتحمس للبدل. ينكل: يتوقف، يكف. ليا ضيم: إذا اكتشف أن التزامات الجود والكرم فوق ما يطيق.

زريبان بأنه لا يبات الليل لكثرة ما يسحق به من حب البن الذي يرمونه في حماسة كبيرة يحتاج ملؤها إلى ثلاث غرزات، والغرزة ملئ الكف. وتجد أكوام الرماد و تول القهوة أمام بيت ابن زريبان أشبه بأكداس الرمل المستخرجة من البئر المحفورة "نغيلة هبة" وناره تضيء ظلمة الصحراء ترى ضوءها من بعيد كما ترى شعاع الصبح. ولا يكفون عن إعداد القهوة وتقديمها حتى لا تجد أحدا ممن يضمهم مجلس ابن زريبان المحتشد بالضيوف وأعيان القبيلة من لا ينال نصيبه منها، حتى المنتزحين في أقصى المجلس. يقول ابن سبيل يصف وصول الركائب إلى بيت المدوح:

العصر بالصمان عدل المشاة
والى نطحكم واحد للمبات
ردوا سلام بكاغدد من دواة
أهل بيوت بالقسا بينات
مرباعهم مدهل هل الموجفات
أهل صحون للفضائل مواتي
ندوه باثر ندوه يجون سبحات
الراويه تدهن من الفارغات
ومنارة كنه نثيلة هبابة
مركى دلال نجرهن ما يبات
البن يصفق به ثلاث غرزات
وان فرغ الطبخه والى ذيك تاتي

وقول ابن سبيل ندوه باثر ندوه ووصفه للضيوف والمعتافين والجياع في بيت ابن

زريبان يذكرنا بقول الفرزدق:

نُجِّل للضيفان في المحل بالقري
تُفرغ في شيزى كأن جفانها
ترى حولهن المعتفين كأنهم
قعودا وخلف القاعدين سطورهم
وقول الأعشى:

نفى الذم عن آل المحلق جفنة
يروح فتى صدق ويعدو عليهم
ترى القوم فيها شارعين ودونهم

وقد رفع الشعر العربي الكرم من مجرد ضرورة عملية تمليها طبيعة الحياة في الصحراء المترامية الأطراف إلى قيمة إنسانية كبرى، مما ساعد على تكريسها

(١) ندوه باثر ندوه: أفواج متتابعة. سبحات: حلقات. يفهق: يرفع من مكانه. محترى السور: من ينتظر السور، أي ما يتبقى في الصحون من الطعام بعد الضيوف والذي يقدم للأطفال ومن لا شأن لهم ولا قدر. الفارغات: الصحون الفارغة. ياكف: يقطر منه الدهن. دثر الإيمان: مسح الأيدي بعد الأكل. نازح المجلس: من يجلس في آخر الديوان، يقول إنه حتى من يجلس في أقصى المجلس سوف يحصل على القهوة لو فرتها.

وترسيخها في النفوس حتى تحولت إلى سجية وطبع، إلى سمة شخصية يتميز بها ابن الصحراء. تحولت إلى سلوك نبيل يتضمن، إضافة إلى تقديم الطعام والشراب، البشر والبشاشة وموانسة الضيف بلين الحديث وإزالة وحشته وتوطينه ورفع الحرج عنه والقيام على خدمته. يقول المقنع الكندي:

وإني لعبد الضيف ما دام نازلا وما شيمة لي غيرها تشبه العبد
ويقول عتبة بن بجير:

أحدته إن الحديث من القرى وتعلم نفسي أنه سوف يهجع
ويقول عاصم بن وائل:

وإنا لنقري الضيف قبل نزوله ونشبعه بالبشر من وجه ضاحك
ويقول الشاعر:

أضاحك ضيفي قبل إنزال رحله ويخصب عندي والمكان جديب
وما الخصب للأضياف أن تكثر القرى ولكنما وجه الكريم خصيب
ويقول جحيش السرحاني:

يا عيال وان صرتوا ضيوف او معازيب سهل النبا يا عيال ملحمة فراكم
والعجيب أن مفاهيم الضيافة عند عرب الصحراء لم يطرأ عليها تغيير يذكر من حاتم الطائي حتى دغيم الظلماوي. فهم يوقدون النيران العظيمة ليلا ليهتدي بها المسافرون الجياع الهائمون في متاهات الصحراء الموحشة الباردة. ترتبط النار بالكرم ارتباطا وثيقا، وكذلك الدخان الذي يعني أن هناك طعاما يُعد، والرماد الذي يعني تكدسه أمام البيت كثرة الضيوف. النار تطرد الوحشة وتضيء ليالي الصحراء المظلمة وتجلب الضيوف الذين هم بحاجة إلى الكن والدفء بقدر ما هم بحاجة إلى الأكل والشرب. يقول حاتم الطائي مخاطبا غلامه:

أوقد فإن الليل ليل قـر والريح ياموقد ريح صـر
عـسى يرى نارك من يمر إن جـلبت ضيفـا فانت حر

ويؤكد الشعراء قديما وحديثا على أن الضيف أحوج ما يكون إلى الضيافة والدفء في ليالي الشتاء الباردة. يقول مرة بن محكان السعدي، وهو في البيت الأول يؤكد ما سبق أن قلناه أن الكريم يبذل ماله تفاقدا للذم ورغبة في المديح واكتساب السمعة الحسنة:

أقول والضيف مخشي ملامته على الكريم وحق الضيف قد وجبا
ياربة البيت قومي غير صاغرة ضمي إليك رجال القوم والقربا
في ليلة من جمادى ذات أندية لا يبصر الكلب من ظلماتها الطنبا
لا ينبج الكلب فيها غير واحدة حتى يلف على خيشومه الذنبا

لاحظ في هذه الأبيات أن المرأة هي التي تتولى الاعتناء براحة الضيف، وهذه عادة البدو حتى المتأخرين منهم. ويقول حسن ابن فهد السريحي المطيري:

أنا هـواي ومنوتي تالي الليل خبط الركاب اللي عليهم قصيره

في ليلةٍ ومخالطٍ بردها سليل
باشرتهم في دلةٍ نصفها هيل
فيها الذرى يسوى دعاوى الكبيره
مع كبشٍ مصالحٍ عُصوبه كبيره
ومن جميل ما قيل في الكرم أبيت لعجاب ابن مبارك الحربي من الغيادين
جماعة ابن بتلا حيث يقول:

لى ياهبـوب الريح هبـي بخطر
هني بخطر على هجعة النار
لو كان ما نُدري من اي القبائل
لى طاب نوم منقضات الجدايل
وراعى الكرم يعطيه منشى المخايل
ونعود إلى الحديث عن بيت مرة بن محكان السعدي الذي يخاطب فيه زوجته
قائلاً: ياربة البيت قومي غير صاغرة، وإلى دور المرأة في تبييض وجه زوجها إذا وفد
عليه ضيوف، كما يصور ذلك شعراء النبط الذين غالباً ما تتضمن قصائدهم أبياتا
يمتدحون فيها ربة البيت، كما في قول فراج ابن بويتل الجبلي المطيري:

ملفاك بيت بين كبر جمران
عند ايسره تلقى ذبايح من الضان
بيت مخومس للطراقي ينادي
تحوفه اللي مثل ظبي الحماد
دور المرأة، كما يصوره الشعراء، لا يقتصر فقط على إعداد الطعام الشهي اللذيذ
للضيوف وإنما في معرفة قدرهم وتقديم ما يليق بمقامهم من الطعام، بدون تبذير ولا
إسراف ولكن بدون تقصير في حقهم أو إبطاء في إعداد الأكل أو تقديمه نيئاً أو
محروقاً، خصوصاً وأنه قد تصدق أن يفد الضيوف في أوقات غير تلك المعتادة
لإعداد الطعام أو في وقت يكون فيه صاحب البيت غير موجود. وهناك حكاية
يتداولها الرواة ويختلفون في نسبتها لكن مفادها أن ضيوفا حلوا على صاحب بيت
لم يكن موجوداً فقامت زوجته بالواجب. ولما قدمت لهم الطعام رحبت بهم معتذرة عن
غياب زوجها قائلة: سموا الله يحييكم على كيس اللي ليا غاب وصتى والى حضر تقصنى. وهذا
يبين مدى أهمية الترحيب ولين الجانب وأنه يحتل مكانة في نفوس الضيوف لا تقل
عن أهمية الطعام. ومن القصص المعروفة في هذا الصدد قصة محمد ابن فهيد راعى
الاسياح مع زوجته مطيره (فهيد ١٩٧٨ : ١٢٩): والتي افتقدها لما توفيت وقال يرثيها
بقصيدة معروفة مبينا مدى اعتنائها بضيوفه منها قوله:

ما معجبين زينته ولو هي نظيره
مع زينها الواقى بها زود سيره
قصدي تنومسني الي جون خطر
دبره وعرف وكل شي بمقدار
تلقى الحطب عنده تقل شغل نجار
يجي العتيم وطامي القدر ما فار
وهذه سالفة بنفس المعنى سجلتها من فراج العضاض من قرية العظيم في منطقة
سلمى:

هنا إنثى له ثلاث اطباخ. ليا خطرُوا رَجَلَه الخَطَّار خَذَى ثلاث اطباخ، والى منه لقم الثالثه قال:
اقحصوا، للعشا أو للغدا. قسم الله تعرضوا بينهم مناجس خلق الله وطلقه. وهي تاخذ له دُعيري
من اهل اجا. هو، رَجَلَه الاول، خريصي، من اهل العراق، من الخرصه، مزينة الجلاوي. تجوزت

الدغيري، وخذى بنت أخي له، اما خالة له أو هي عمّة له. يوم نوحوا عنده الخطار هكاليوم، هو مدهل للخطار، قال: يا حبيبتي ترى ما دونهن باركات على كوع ترائن عدي على خازوق. قالت: ابشر. يوم لقم الثالثه قال ابويق على بنت الحلال. إلى والله تركب القدر حديهن متهبطة، حدى الهوادي، توه تشب. ما تعشوا الخطار الا وجه الصبح. قلط الضيفه. قال له هكالواحد: ليه ما جيت تعشى؟ قال: متعشني العصر. قال: لا والله الا بك بلا. قال: واطير! بي مية بلا. قال: وش تبي؟ قال: ابي فلانه. قال: فلانه بعير خراج، خذاه له شمري ولا انت واياها، فارقتك. قال: ودي اقول لي كليمات، بلا شك ابيك تجي رجله وتسلم عليه وتسلم عليه هي، وتعلمه بالقصيده، لا تقول القصيده الا وهي تسمع، خله تحضر. قال: سم. قال:

البارحه عيى يلجلج نظيري
روابع تعاو لن في ضميري
أول نهارة بس ورد وصديري
جرميّة عقب العشا له جضير
اعوي على غروب قلبي خشير
مع السلامه وان ذكرتن بخير
العام وانت لبيت اهلنا قصير
العام لي واليوم حظ لغيري
بيي اغديهم يتشايون هي ورجله الدغيري.

وان عاضبت عند المطوع وامير
ليا هد وارخي مرهفات الجفير
ياخذ خلي ياشقاق الصويري
وله حجة مثل اصطفاق الغدير
النهد فنجال بكف الزهيري
الزهيري قهوكي ابن رشيد.

والجلد لين مترهفات الحرير
والريح ربح مروكات الذرير
قلب الخريصي تقل زجار كبير
أزوى كما يزوي حصاد الشعير

قالت: يا خلف ابوي رده. طببت حدرته، تبيه، حليله الاول. قال: غدي لك نظري يا فلانه؟ قالت: والله يا خلف ابوي لا بديدا. قال: تراك طالق، مير اركبه، خذه للخريصي. ما هنا عده هكالين.

من أهم طقوس الضيافة في الصحراء إعداد القهوة وتقديمها. ويتضح لنا مدى تغلغل الطقوسية والرمز في إعداد القهوة العربية وتقديمها بمجرد مقارنتها بالقهوة التركية أو الأمريكية. بينما تتولى النساء في البادية جميع عمليات الطبخ وإعداد الطعام للضيوف نجد أن إعداد القهوة مقصور على الرجال فقط ومن شبه المحرم على النساء الاقتراب من أدوات القهوة، دع عنك إعدادها، أو حتى تناولها. الهاون الذي لا يفتر صوته والنار التي لا تنطفئ علامتان من علامات الكرم البارزة، وكثير

من الشعراء يفتخر بنجره الذي يتجمع على صوته الضيوف من مسافات بعيدة. وقد اشتهر نجر سعد ابن ناصر ابن مساعد، الملقب سعيدان، أو مطوع نفي. وحاول الكثيرون عبثاً شراءه منه. ويقول ابن عبيد في النجم اللامع أن شهرة ذلك النجر وصلت إلى درجة أن الأمير محمد بن عبدالرحمن الفيصل حينما مر بالقرب من نفي في أحد غزواته على عتيبة طلب أن يرى نجر المطوع. يقول المطوع في نجره حينما رغب دغلييب ابن خنيسر الاسعدي أن يشتريه منه:

نجر المطوع يوم سامه دغلييب هو يحسب اني عارضه للمبيعه؟
ابغي ليا جونا هل الفطر الشيب اجواد مرفقهم عدو الشريعة^(١)
اول فراهم دلتين بترحيب ترحيبة سهله بنفس رفيعه

إضافة إلى الموقع المتميز الذي يحتله موضوع القهوة في بناء القصيدة النبطية فقد خصصت بعض القصائد للقهوة كموضوع مستقل يستحوذ على أبيات القصيدة كلها، مثلها مثل الخمريات. ويختلف إلى حد ما شعراء الحضر عن شعراء البدو في طريقة تناولهم للقهوة كموضوع شعري. نجد الشاعر محمد عبدالله القاضي والشاعر محمد ابن مسلم والشاعر ابراهيم ابن جعيثن، كنماذج من شعراء الحضر، يتناولون القهوة من زاوية فنية بحثة تقتصر على الكيفية والخطوات التي يتم بها إعدادها، وينتهي الأمر بالشاعر الحضري أن يشرب قهوته لوحده وهو ينظم قصيدته. وقصيدة القاضي في القهوة جميلة لكنه في النهاية يقدمها هدية لعيون فتاة حسناء. لم يتمكن شعراء الحضر أن يستخلصوا من القهوة معنى إنسانياً ورمزاً اجتماعياً. أما الشاعر البدوي فإنه وجد في القهوة لغة شعرية جديدة استطاع توظيفها لترسيخ بعض القيم الأساسية التي تتطلبها حياة الصحراء. يقدم الشاعر البدوي الفنجال الأول من الدلة إلى من يستحق المركز الأول من الشجعان والكرماء الذين يجمعهم مجلس شيخ القبيلة. لكنهم يصرفون الفنجال عن الجبان الذي لا يرافقهم في الغزوات، وعن البخيل الذي يربي قطعان الضأن والماعز لا ليقدمها طعاماً للضيوف وإنما ليسمنها ويبيعهها بثمن فاحش للكرماء الذين يضطرون لشرائها منه لإكرام ضيوفهم؛ هذا البخيل لا ينفك عن مضايقة هؤلاء الكرماء ومطالبتهم بأن يدفعوا له ثمن ما يشترونه منه من الضأن. اللئيم والنذل والذليل والجبان والبخيل لا يستحقون الفنجال. وأكبر إهانة يمكن أن توجهها للرجل هي أن تعيره بأنه مُعَقَّب الفنجال، أي أن هذا الرجل إذا وصله الساقى يتجاوزته ولا يناوله القهوة لأنه ليس من الرجال الذين يستحقون الفنجال. ما يستاهل الفنجال في عرف البدو إلا الرجل الشجاع الذي يحمي الظعينة ويدافع عن الذود ويرعاه في مواطن الخطر حيث يجود العشب، الذي يغزو ويعود بالكسب من القبائل الأخرى، الذي يرهب بصوته الأعداء إذا اعتزى أو انتخى على فرسه في وسط المعركة، الذي يكرم مع

(١) عدو الشريعة: الجوع لأن الجوع يضطر الإنسان للنهب والسرقة وارتكاب ما يتنافى مع الشريعة من الأعمال.

أول المهاجمين ويحمي ساقه المنهزمين، الذي ينقذ في حومة الوغى الرفيق الذي قُتلت راحلته أو تَرَدَّت ويفرِّق عنه الأعداء، الذي يقطر رمحه دائماً من دماء الأعداء. وقبل هؤلاء جميعاً الرجل الكريم الذي تتكسأ أكوام الرماد أمام بيته عالياً ككتثيل البئر المحفور.

ومن أشهر قصائد القهوة قصيدة دغيم الظلماوي الموجهة إلى غلامه كليب وقصيدة هايس ابن مجلاد الموجهة إلى غلامه ذياب. يقول دغيم الظلماوي من قصيدة طويلة:

عليك شَبَبَه والحطب لك يجاب
وعليك تقليط الدلال العذاب
وشَبَبَه الى منهُ غفى كل هابي
تجذب سرارة من بعيد غياب
متكففين وسوقهم بالعقاب
لى نَسْنَسْت لكن بهما سم داب
ياحلو خبط عصيهم بالرقاب
لى دبر الهين متين العلابي
واصفي من السمن الجديد العرابي^(١)

ياكليب شب النار ياكليب شَبَبَه
عليّ انا ياكليب هيله وحَبَبَه
وادغث لها ياكليب من سمر خِبَه
باغ ليا شَبَبَيْتها واشلهبَه
سُرارة بليل وناطحين مَهَبَبَه
بنسرية ياكليب صلف مهببه
لى باطن الهلباج خطو الجلبه
اطمر لهم وابدي سلام المحببه
سلام احلى من شهاليل جبهه
ويقول هايس ابن مجلاد:

بدلال يشدن البطاط المحسابيب
استدن ما يجذب عليك الشواريب
ورس صبغ بكفوف بيض الرعابيب
له مفرس يشبع به النسر والذيب
قدام بيته مثل جزر القصاصيب
يرخص بعمره دون زمل الرعابيب
قضاة المجلس حمير المشاعيب
كبار الانفس ساهجين المواجيب

قم سوما يجمد على الصين ياذياب
احمس والى من العرق فوقها ذاب
الى انطلق من ثعبته كنه خضاب
عده لمن قاد السرايا للاجناب
والثاني اللي لى لفي بيته ركاب
والثالث اللي لى غشى الزمل ضبضاب
وباقي العرب يكفيهم التول لو شاب
اللي نهار الكون يفرز بمصلاب

ولدوخ ابن ظمنه قصيدة جميلة في القهوة يقول فيها:

المشكل اللي جابها من بلدها
واحذر عن الشعلة تعدى صمدها
محة جراده ظاهر من جسدها
زين اللدوخ اللي تردى جاهدتها

البن كيفتها لمن يشترونه
يامسوي الفنجال لا تحرقونه
حتى يجيك مَحْمَر كن لونه
عده على اللي ماضيات طعونه

(١) الدلال العذاب: الدلال النظيفة. ادغث: ضع على النار ولا تبخل. سمرخبه: أجود أنواع الحطب. غفى: نام. هابي: من إذا تكلم قال له الرجال "تُهبا" بمعنى "إخسا" لأنهم لا يحترمونه ولا يقدررون رأيه ولا يصدقونه. متكففين: ملتقن بعباؤاتهم. سوقهم بالعقاب: يسوقون مطاياهم بأعقاب أقدامهم ولا يسوقونها بالعصي لنلا يظهرون أيديهم خوفاً من شدة البرد. نسرية: ريح شديدة البرودة. صلف مهبة: ريحها شديدة. نسنت: هبت. سم داب: كأنها لدغة الثعبان لشدة برودتها. الهلباج: الرجل الخامل. الجلبه: المرأة الغليظة. اطمر: أقفز. الهين: من يستهين به الرجال ولا يقدرونه. شهاليل جبهه: ماؤها العذب البارد، وجبه مشهورة بعذوبة الماء.

وعنده على اللي لا بقتيه يدهلونه
 وعده على اللي لا بقتيه يتبعونه
 وكفه عن اللي عند فرقه بشونه
 على ربوعه طائرات عيونونه

في ربة من راح منها حمدها
 مع دربه الخلفه ثفاخت ولدها
 يمسي ويصبح ضابط لك عددها
 ان باع شاته جاك حزة وعدها^(١)

والفنجال عندهم له شأن خطير. فإذا كان في صفوف الأعداء فارس يخشون بأسه صبوا فنجال قهوة في مجلس الشيخ أمام جموع القبيلة وقالوا: هذا فنجال فلان، من يشربه؟ وشرب الفنجال بمثابة تعهد والتزام بملاقاة الفارس المذكور في الميدان وقتله، لذا لا يقدم على قبول هذا التحدي إلا شجعان القبيلة وفرسانها المعدودين. يقول ابن بليهد في حديثه عن مناخ الجنيفا ومقتل تريحيب ابن شري: "وقبل أن ينتهي القتال سكب مشعان أبو العلا فنجالا من الدلة ووضع في مجلسه بين الفرسان وقال: هذا فنجال تريحيب، اشربوه، فأبوا، ثم ندب بنيه سلطان وجزا، ثم ندب العقيلي، ثم ندب مزيد ابن مغيرق قاتل محمد ابن حشيفان، فأخذ الفنجال فشربه، ثم قال له: يامشعان أنا أعلم أنك تحب أن أقتل، ولكني قد شربت هذا الفنجال، ووالله إن رأيت تريحيبا لأقتلنه أو يقتلني" (بليهد ١٩٧٢/٢: ١١٨). ويقول ألويس موزيل:

إذا ما علم المهاجمون بوجود فارس مرهوب الجانب بين العرب الذين سيشتنون الهجوم عليهم يأخذون كل الاحتياطات الممكنة للقضاء عليه. وفي الليلة التي تسبق الغارة يسكب العقيد بيده فنجالا من القهوة ويرفعه قائلا:

"هذا فنجال فلان، من يشربه؟"

فإذا ما أخذ أحد الحاضرين الفنجال وشرب القهوة وقال "سق الفنجال جاي، انا اشربه" فإنه ملزم بالبروز للفارس المذكور في الميدان. وعند احتدام المعركة يطفق يسأل ويكرر السؤال لكل من لاقاه:

"من عين فلان ياهل الخيل؟"

إذا لم يكن الفارس المطلوب موجودا ذلك اليوم على أرض المعركة فإن واحدا من قومه يتقدم عنه ويجيب "ياولد الحلال ما هو حاضر لو كان حاضر ما اتقى عنك، لكن حاضر من يسد مسده، مير قريها (المهرة) جاي".

أما إذا كان الفارس حاضرا برز وقال "ياناشد عن فلان هذا هو حاضر، وصلت إلى خير".

ويتوقف رفاق الفارسين عن القتال ليتمكنوا من مشاهدة المباراة "الملاقاة" ويتبينوا النتيجة. ويبدأ كلا الفارسين بإطلاق صرخة مرعبة ويعتزي بأعلى صوته ويضيف "لا تقول غترني وياقني، خذ حذرك وانفع حالك". زغار السبايا وانا فلان، تبي تخوفني وانت ترتعد"

(Musil 1928a: 527-8).

(١) المشكل: الرجل النابه المتميز الذي هو مستعد لدفع ثمن القهوة واستيرادها من منشئها، هذا هو الذي يستحقها. احذر عن الشعلة تعدى صمدها: ينبغي ألا تعلق شعلة النار فوق حبات البن حتى لا تحرقها. محمر: لونها أحمر بلون مح الجراة الذي يخرج من فمها. اللدوح: الفرس أو الذلول قصرت عن الجري والنجاء بصاحبها. مع دربه الخلفه ثفاخت ولدها: لأنه ينهب الخلفة من مراوحها ويترك حوارها يحن جزعا على أمه. شونه: عصاه الغليظة. طائرات عيونونه: علامة الشح والطمع وسوء الخلق.

وبعدما يعود الفرسان من المعركة توقد النيران وتعد القهوة ويقدم الفنجال الأول للفارس الذي يستحق ذلك بفعله وبلائه في المعركة. وهذا ما قصد إليه شليويح العطاوي في قوله بعد ما انتصروا في كون طلال:

يامسوي الفنجال خرز مدوخ وعده لابن صلال والجالوي
ومثله قول عضيبي ابن حشر:

وان لايعونا من وراها بمرواس
عاداتنا نروي شبا كل عباس
عقبه تقابلنا على ضو مقباس
فنجال بن خنته تقعد الراس
انا يعدي لي ولو فيه جلاس
اللي لهم همز ولمز ووسواس
ويقول العبيد:

وقد روي لنا قصة وقعة ضيف الله بن عقاب الذويبي من أكبر زعماء حرب وذلك انه نزل ماء يسمى ابو مغير وهو ماء بين القصيم والمدينة وكان الذي معه عرب قليل لأن قبيلتهم حرب كلهم قد انحدروا الى اسفل نجد فطمعوا فيهم قبائل من مطير غطفان يقال لهم الدياحين ومعهم اخلاط من قبائلهم فصبحوهم على غره واجتاحوهم وكانوا يزيدون عليهم في العدد اضعافهم وكانت خيل الذويبي واصحابه عددها قريب الخمسين فقتل منها سبع افراس في المعركة وقت الصباح وتغلبوا على الباقيين واخرجوهم من البيوت خيلهم ورجلهم واجتمعوا في هضاب قريب من مائهم وكانوا ينظرون الى حريمهم ورجالهم الذين بقوا يسلبون وعدوهم يهدم البيوت ويجمعون الاواني والفرش وكان عدد جيش العدو المغير سبع مائة وكان معقل على طرف الماء ليس عنه ببعيد وكان الأمر اذا اراده الله كما تقول العرب يشجع القوم واحد ويذلهم واحد فقام فارس من حرب يدعى احدجان بن دهيليس والدهاليس هم زعماء الفرده من حرب وكلهم من حرب كل يشهد بفروسيتهم فقال له ياضيف الله والله اني انظر بعيني ان رجلا اتا يمشي من البيوت من العدو فوقف على النساء الجلوس على نثيلة القليب وجعل يفك زمام حرمتك من خشمها فقال له ما بيدي حيله يا احدجان فالقوم الذين معه منهم من صدقه انه رأى ذلك ومنهم من يقول انه يريدنا تهيج للزعيم فسكتوا قليلا ثم قال له ياضيف الله اريد اسألك هل نحن اذا حيننا اليوم ما نمت ابدا فقال له ضيف الله اننا سنموت اليوم او بعد اليوم قال فما انقطع كلامه الا وهو على ظهر جواده ثم اعتزى قائلا (خيال البلها احدجان) اللي يريد الموت بالشردان يلحقني فركبوا خيلهم جميعا فاتبعوه مغيرين على الماء والعدو الذي فيه ولم يتخلف منهم احد حتى عبيدهم ورعيان ابلهم اغاروا معهم فصدف انها حينما غارت الخيل والعدو يطلقون ابلهم لتشرب من الماء وهي العير التي اتى عليها الغزاة فقصدتها الخيل ثم قشعتها عن اخرها ثم كرت عليهم الخيل والرجال والنساء فلم يدركون الهزيمة فقتلوهم الا القليل منهم

(١) لايعونا: تصادفنا واياهم، والضمير يعود إلى القوم المغيرة. وراها: وراء الإبل قصدهم نهبا. مرواس: هو آخر المدى الذي تصله الفرس المغيرة ثم تعود منه. فرخي حبال المصاريع: فرخي أعنة الخيل لتجري بأقصى سرعة لها، وهذا دليل على شجاعتهم وعدم ترددهم فلا يحجمون ويكبجون خيلهم. عباس: الرمح، وكذلك وهم العروق تغير لونها لكثرة ما يمسكون بها ويستخدمونها دفاعا عن ابلهم. تبوج المدايع: ضرباتها تشق الدروع. تجزيع: يخصون بها ناسا دون الآخرين، يعطونها لمن يستحقها دون غيره. خنته: رائحته النفاذة. منطع: مضاف إليه بكثرة. مهانيع: مطاطين رؤوسهم لذلتهم. همز وتراتيع: يمشون بالنميمة ويرتعون في أعراض الناس.

... لما نزل ضيف الله وجماعته على بيوتهم بعدما انتصر على الدياحين ومن معهم كما شرحناه سابقا فانهم بعدما نزلوا اوقدوا نيران المقاهي وبنوا المنهدم من البيوت واتوه ابناء عمه وعشيرته يهنتونه بالنصر ثم انه امر على رجل ممن حضره ان يقوم فيعمل له قهوة فلما فرغ منها قال لصاحب القهوة ضع الدله وضع الفناجيل وزنها ففعل صاحب القهوة ما امره به زعيمهم فقام ضيف الله بنفسه واخذ الدله بيد والفناجيل باليد الاخرى فوقف على راس احدجان بن دهيليس وهو اول من قاد الغارة على عدوهم فصب له من القهوة وناوله الفنجال من يده وبادره بيمين مغلظه قائلا علي الطلاق من زوجتي التي تسمعني بالبيت ان تشرب الفنجال من يدي ولا تمسه يدك فشربه ثم ناوله ثانيا فشربه ثم ناوله ثالثا فشربه ثم وضع الدله بالارض ووضع الفناجيل بجانبها ثم قال يا صاحب القهوة صبها للجماعة وهذا يعد تشجيعا لقومه اللذين يجبنون حينما يواجهون الحروب مع اضدادهم من القبائل فهو كالوسام الحديدي عند الدول التي يمنحونه بعض القواد الشجعان الجريئين (عبيد: ٢٠٠-٢٠١).

ويقول ابن بليهد:

إليك ما حدثني به راشد بن هذلي المقاطي قال: كان من جماعتنا العلابية رجل شاب يقال له شبيب بن دواس، وهو من أفرس أهل زمانه وكنا قاطنين على بلد الشعراء، فتواعد الرؤساء أن يغزو على قحطان وهم يشربون مياه الحمرة (طُحَي) وما حوله لا يبعد عن الشعراء أكثر من مسافة يومين للماشي المجد على الركاب وقحطان في ذلك الحين أعداء لنا وليس لهم جار يحميهم منا وغزونا برأي رؤسائنا الحمدة وهذال بن فهيد الشيباني، وكان عدد الركاب خمسمائة نلولا وعدد الخيل ثلاثمائة فجدينا في السير والسرى وصبحناهم وهم غارون، فأخذنا إبلهم وجئنا بها إلى أهلنا نحدوها على الخيل ونحدوا وهذه عادة لمن أب بالغنيمة، وبعد إيابنا أقمنا عشرة أيام ثم مشى الذين لم يغزوا إلى الرؤساء وقالوا لهم اغزوا بنا ثانية إلى قحطان لعلنا نغنم كما غنم أصحابنا، فقال الرؤساء: اربحوا العافية ما كل يوم غنيمة، فذهبوا إلى الرئيس الكبير هذال بن فهيد وقالوا له: نريد أن تغزوا بنا لعلنا نغنم كما غنم أبناء عمنا، وإخواننا، فقال إني أخشى عليكم من قحطان ويمكن أنه قد بعث بعضهم لبعض وحشدوا في انتظاركم فكان هذا الرئيس يرى بعينه فألحوا عليه، وقال: لا بأس أنا أغزو بكم ولست مسؤولا عما يحدث فضرب لهم موعدا أن يجتمعوا على بلعة وهو منهل ماء يبعد عن الشعراء مسافة يوم لحاملات الأثقال وهي في الجهة الجنوبية منها وكان عند القاطنين على بلد الشعراء رجل على راحلته من القحطانيين المغزوين، فانطلق على راحلته في سواد الليل وأخبر قبيلته فقال: إن عتبية أتوكم ثانية فاتعد القحطانيون جبيلات الزبيدي وأسندوا ظهورهم إليها وبعد ممشى الغزاة من أهلهم بيومين نأتي على خير شبيب بن دواس سالف الذكر اجتمع الفرسان عند الرئيس هذال بن فهيد الشيباني وأخذ رجاله الدلة ليصب القهوة وكان شبيب بن دواس غلام صغير فلم يعطه صاحب القهوة إلا آخر الناس، فالتفت الغلام إلى هذال وهذال لا يعرفه فقال له: ياعم ما السبب في صاحب قهوتك يوزعها هنا وهناك؟ قل له يقص ولا يخص، فقال له هذال: (يستحق الفنجال الذي قد بان له أفعال). فلما أصبحوا ورأوا إبل الأعداء أمرهم رؤسائهم بالغارة، وكان شبيب بن دواس على فرس سابق تلحق ولا تلحق، فأخذ العتبان إبل القحطانيين وظنوا أن هذه كالأولى، فانقلبوا بها فما شعروا إلا والخيل محدقة بهم من كل جانب وهذي عزاويهم: (خيال الرحمان وانا ابن دراج) (خيال سمحات الوجيه وانا ابن عاطف) (مبعد مساريح البكار وانا ابن روق) فافتك القحطانيون إبلهم وظن العتبان أن القحطانيين اكتفوا بإبلهم ولكنهم لم يكتفوا بها فانهمزم العتبان، وجاء فارس من قبيلة السحمة من قحطان على جواده، فكان مصلح بن فهيد على

راحلته، فطعنه برمح فقتله، فكان الرئيس هذال بن فهيد يرى قاتل أخيه مصلح ولم يتمكن أن يأخذ الثأر به، وكان شبيب بن دواس يراه فقصده وتمكن من قتله فقتله وأخذ جواده، وقصد هذال واعتزى أمامه وقال: (خيال البلها شبيب) والتفت إلى هذال وقال: استاهل الفنجال يابن فهيد والا لا؟ قال: تستاهل الدلة كلها (بليهد ١٩٧٢/٥ : ٣٧٢-٢).

من هذه المعطيات علينا أن نفهم قول عمرو بن كلثوم:

صَدَدْتُ الكَأْسَ عِنَا أَمِ عَمْرٍو وَكَانَ الكَأْسُ مَجْرَاهَا اليَمِينَا
وقول الآخر:

إِنْ كُنْتُ سَاقِيَةَ المَدَامَةِ أَهْلَهَا فَاسْقِي عَلِيَّ كَرَمَ بَنِي هَمَامِ
وَأَبَا رَيْبِعَةَ كُلِّهَا وَمُحَلَّمَا سَبَقَا بِغَايَةِ أَمَجْدِ الأَيَامِ
وكما يشير البيت الأخير من هذه الأبيات التي قالها ولد عقاب العواجي فإن الشجاع هو الذي يحق له التلذذ بمتع الحياة وملذاتها تقديرا لشجاعته واعترافا ببطولته، والتي هي بالنسبة للبدوي في صحرائه الشحيحة القاحلة، وكما تحدها قصائد المدح، تتمثل في شرب القهوة وأكل الشحم والاقتران بالفتاة الجميلة:

أَنْ كَانَ مَا لَيْنَتْ بِالحَبْلِ لِيَه مَا نِي عَشِيرَ اللِّي نَهْوَدُه مَزَابِيرِ
أَنْ مَا نَطَّحَتْ الخَيْلُ عَيْبَ عَلِيَّه لِي وَرَدُوهُنْ مِثْلَ أَفَامِ الخَنَازِيرِ
عَيْبَ عَلِيَّ العَزْوِه الوَايَلِيَّه وَأَحْرَمَ مِنَ الفَنجَالِ وَسَطِ الدَوَاوِيرِ^(١)

الشجاعة والكرم قيمتان من أهم القيم المترسخة في ثقافة الصحراء العربية التي يتمسك بها البدو ولا يتخلى عنها الحضر، وهنا تبرز مرة أخرى ثنائية الغرس والذود. الشجاعة والكرم ترتبطان بالإبل عند البدوي وبالنخلة عند الحضري. يفتخر الحضري باقتناء النخلة ويستبسل في الدفاع عنها ويقدم ثمرتها طعاما للضيوف والمحتاجين، تماما مثلما يفتخر البدوي باقتناء الإبل ويستبسل في الدفاع عنها ورعيها في مواطن الخطر وكما يفتخر بتقديم لحومها وألبانها للطارق وعابر السبيل. ومنهم من ينتخي بغرسه مثلما ينتخي البدوي بذوده، فقد أفادني الصديق مارسيل كوربورسهوك الذي أمضى بعض الوقت مع الدواسر بمعلومات قيمة عن هذه القبيلة منها أن آل براز من الرجبان ينتخون بغرسهم المسمى جنفه ونخوتهم: خيال الجنفا برزاني.

ومن أشهر شعراء الحضر الذين تغنوا بالنخلة وبالغوا في الافتخار بها وأسهبوا في وصفها ووصف السانية زيد الخشيم من أهالي قفار الذي تعكس أشعاره ترسخ قيمة الشجاعة عندهم. وقصائد الخشيم قريبة الشبه من قصائد شاعر حضري قديم هو قيس بن الخطيم، شاعر الأوس في يثرب، الذي اشتهر بقصائده الحماسية التي تسجل ما دار بينهم وبين الخزرج من حروب ويفتخر فيها بدفاعهم عن نخيلهم

(١) مثل أفام الخنازير: يشبه مناخر الخيل بمناخر الخنازير لسعتها، وكلما كان منخر الفرس واسعا كلما استطاعت التنفس بسهولة مما يعينها على الجري وعدم التعب بسرعة. لينت بالحبل ليه: كناية عن إطلاق العنان لفرسه في أثر العدو. الدواوير: نجوع البادية.

وبساتينهم، كما في قوله:

لنا مع أجسامنا وحوزتنا بين ذراها مـخـارفـ دلفـ
يذب عنهن سامر مـصـعـ سود الغواشي كأنها عُرفـ

قال زيد الخشيم عددا من القصائد الحماسية في النخلة، منها قصيدة قالها في بئر المسمى دفاشه نختار منها بعض الأبيات. يفتخر زيد الخشيم في البيتين الثاني والثالث بشجاعة جماعته واستبسالهم في الدفاع عن نخيلهم واستقلال بلدتهم وإبائهم عن دفع الخاوة كما تفعل بعض القرى التي تدعن لحاكم أو تخاف سطوة البدو. ونستدل من الكلمة الأخيرة في البيت الثاني أن قيمة الخاوة التي كانت تدفعها بعض القرى للبدو أو الحاكم كانت تساوي عشر الثمرة. ثم يصف همة أهالي قفار في ري مزارعهم بواسطة السواني التي يجلبون لها الإبل القوية السمينة حتى لا تتوقف عن العمل ليل نهار ويشبه أصواتها بمزامير محمل الحج الشامي. ويقول بأن مياه الأمطار المتحدرة من أعالي الجبال الوعرة هي التي تغذي آبارهم بالمياه. ثم يصف جماعات البدو التي تتوافد إلى قفار وقت طلوع نجم سهيل للامتيار من تمورها التي يقول أنها من الوفرة بحيث تستطيع أن تؤمن جميع ما تحتاجه القبائل المحيطة بهم. وفي البيت الأخير يورد الشاعر مقارنة بين الإبل والنخل. لاحظ كيف تبرز ثنائية الحضارة والبداءة في نهاية القصيدة:

لي ديرة سمر الغرايب قباله بشريقي اجا يازين زمة حيوره
بالسيف حامينه دوالي رجاله من كل طمّاع يبي من عشوره
ما ساقّت الخاوه لحي عني له ولا ظنّتي تخي بتالي عصوره
للغرس ندني من ضرايب جماله حيل قنّت غالي الشحم في ظهوره
تجذب دلي مبهمات حباله من فوق مطوي تساعل بكوره
لكن لجّات العساكر محاله أو محمل الشامي تطابل زموره
من فوق دفاشه تعادي محاله ومان يحدره الولي من وعوره
خطو الوديه شلته من هباله بوع الى اصفرت مثاني عذوره
حزة طلوع سهيل ياما عني له من البدو زافات تطابل سفوره
لو جمعت كل البوادي رحاله أقفت من الهطلي تناضح سيوره
البل ينثف من وبرها عقاله والا الودايا عقلها من حجوره^(١)

(١) سمر الغرايب: الجبال السود المقابلة لبلدة قفار، شرقا من جبل أجا المشهور. زمة حيوره: فروع النخيل السامقة في البساتين الحيور. دوالي رجاله: رجالها الشجعان. مبهمات حباله: حبالها قوية. مطوي: البئر تطوى جوانبها بالحجارة. تساعل بكوره: بكراتها، أي محالها، تصدر أصواتا لا تنقطع لكثرة ما يمتحون الماء من آبارهم لسقيا نخيلهم التي يكرمونها بإغداق الماء عليها، ثم يشبه أصوات المحال بأصوات العساكر أو صوت محمل الحج الوديه: النخلة القصيرة. شلته من هباله: محملة بالثمر بشكل جنوني بحيث يصل طول الشمراخ إلى البوع، أي من نهاية الأصبع الأوسط في هذه اليد الممدودة إلى الجنب إلى نهاية الإصبع الأوسط في اليد الأخرى. تطابل سفوره: تتوالى قوافل البدو بدون انقطاع للامتيار من قفار لكثرة ما تثمره نخيلها. الهطلي: نوع من أنواع الرطب. تناضح سيوره: يتسرب الدبس من السيور التي تخاطبها الأوعية الجلدية التي يحملون بها التمر. الودايا: النخيل.

ويقول الخشيم من قصيدة أخرى أنهم، شبابهم وكهولهم الذين وخط الشيب رؤوسهم "ملظّب لآح شيبه"، يتمنطقون بالمحازم المملوءة بالذخيرة ويجدون في صناعة ملح البارود الذي يجلبونه من الشفا ويهيئونه للدفاع عن نخيلهم التي يقدمون ثمرتها طعاما للضيوف والمسافرين. وهم دائما متمنطقون بمحازمهم التي لا يخلعونها إلى أن يبست على أجسادهم وتحولت إلى ما يشبه كرب النخيل الناشف "كرانيف". لقد نذروا أنفسهم لخدمة بواريدهم التي لا تخطئ الهدف "عدلات المناظر" وأصبحوا كلابيف لها، ومفرد كلابيف هو كلاف، مشتقة من الكلفة، وتعني العامل الأجير. ويستهل القصيدة بالحديث عن إعداد القهوة من البن النقي "عذي" الذي يسهر ليلا يحتسيه ليترد به ما يثقل فكره من الهموم بينما الرجل الخامل "الزيبه" يغط في نومه:

لى ضاق صدري قمت اسوي من الكيف	فنجال بن ما يغيب سريبه
بكر على بكر عذي من العيف	يلذ لي لى نام خطو الزيبه
إلى ذلق بالصين كنه الى شيف	سلك الحرير الى تقاود صبيب
صبه لمرور براسه زعانيف	اللي الى شبت يصالي لهيبه
يثنى على الربع المقفين بالسيف	لى حل في تالى التفافيق ريبه
فينا محازمنا سواة الكرانيف	ومعنا خطاة ملظّب لآح شيبه
صبرنا لعدلات المناظر كلابيف	ننجش لها ملح الشفا كل عيبه
لعيون عين شركت تنثر الليف	اللي شكى وارد فناها عسيبه
بشرقي قفار كنها مزنة الصيف	شرق عن البطحا بجازع شعيبه
اللي نماها للمسايير والضيف	يوم ان ولد النذل حارب قريبه

لاحظ كيف ينهي الخشيم هذه القصيدة الحماسية التي تتحدث عن شجاعته وشجاعة جماعته بالتأكيد على أنهم يتعبون في خدمة نخيلهم ويستमितون في الدفاع عنها ليس من أجل بيع الثمرة وجني الأرباح من وراء ذلك، وإنما من أجل تقديمها للضيوف والوافدين على بلدهم. فالشجاعة والكرم ميزتان مقترنتان في ثقافة الصحراء، عند البدو وعند الحضرة. ومثلما أصبح العديد من شيوخ البدو مضرب المثل بكرمهم مثل ابن مهيد، شيخ قبيلة الفدعان الملقب بـ "مصوت بالعشا" اشتهر كذلك الحضرة الذين لم تنطفئ نيرانهم أبدا مثل ابن فهيد راعي الأسياح وابن قنور راعي العين وناصر ابن لحيدان راعي جفيفا الذي امتدحه مبيريك الصعيليك وأشاد بكرمه وتقديمه للقهوة في قوله:

والله ما يرخص بصنعا بضاعه	وابن لحيدان على جاهد القاع
ما نقتد كفه من البن ساعه	يكفي شهر للزوم قباص الاصباع

ومثلما تعكس أشعار زيد الخشيم قيمة الشجاعة لدى الحضرة فإن أشعار العبيكة تعكس ترسخ قيمة الكرم عندهم. كان محمد ابن عبيكة فلاحا ناجحا ميسور الحال يملك مزارع في قريتي جبة وقنا واستطاع أن يحقق لنفسه ولأسرته سمعة

طيبة عند بادية الشمال لكرمه وأريحيته وأصبح أشبه بمحطة تموين للمسافرين والغزاة، خاصة وأن جبة وقنا تقعان في قلب النفود على مفترق الطرق، أو كما يقولون: على سبع خلول. وحينما كانت الإبل هي وسيلة المواصلات كانت الخلول أشبه ما تكون بالطرق المعبدة في وقتنا الحاضر. ومدح أحد الشعلاء محمد ابن عبيكة وقال عنه:

حَطَّاط تَمْر الحَلْوِهِ ذَبَّاح لَلخَلْوِهِ
ولا يقل عن محمد في الكرم ابنه مبارك الذي يقول فيه فهد ابن صليبيخ يصف كثرة الضيوف الوافدين عليه:

عليه سبع خلول من دور شَدَاد ابن عبيكة بالسنين الردايا
ويوجد أمام قصر ابن عبيكة في قنا مكان فسيح يسمى الغزالة تنيخ فيه ركاب الضيوف والوافدين حيث تلتقي هناك سبعة خلول كما ذكر ابن صليبيخ في البيت السابق. ويأتي ذكر الغزالة في قصيدة لابن عبيكة يشيد فيها بغرسه التي يشبه صفرة عراجيدها وأقنائها بزينة الفتيات اللائي يحتفلن في يوم العيد. ويفتخر بإكرامه للضيوف ويصف استبشاره بقدمهم وتقديمه لهم أفخر أنواع التمور، وهو تمر الحلوة، في أكداس كبيرة بحجم الجلاميد، وهي الصخور الضخمة، في إناء يسمى الطسل كما يشير إلى ذلك في البيت الأخير. ويشبه الغزالة في البيت قبل الأخير بمحطة البريد لكثرة ما يمر بها من الضيوف وأبناء السبيل:

لى واهني من خلتيه بالتمني من خلتيه دنياه يمشي بلا قيد
اربع غروب فوقهن دويحن صغر العراجد مثل حقالة العيد
ويامسحلى يا منهن رويحن مع الغزاه مودعاته براريد
نحني بهم من قبل ما يبركن والطسل من تمر الحلابه جلاميد

ويقول مبارك مفتخرا بإكرامه للضيوف وتقديمه لهم الـ"مير" وهي كلمة مشتقة من الميرة، وتعني تمر النخل التي يصفها بأنها غيد مباكير. وفي البيت السابع يصف بشيء من البهجة والرضا عن النفس آثار ضيافتهم التي تظهر على وجه المسافر الشاحب الذي مسه التعب والسغب حالما يقدمون له أول فنجال من القهوة المعدة بتفنن وإتقان. وإضافة إلى التمر، فهم إذا ساعفتهم الظروف يذبحون للضيوف كبشا من الضأن يقدمونه على صحون مملوءة بالطعام ويحنون رقاب مطايا ضيوفهم من دم الذبيحة، تماما كما يفعل البدو. أما إذا لم تساعدهم ظروفهم فإن الشيء الذي سيجده الضيف عندهم دوما وفي كل الظروف هو الترحاب والبشاشة التي لا تفارق وجوههم. وأشهد على صدق ما قال فقد قمت شخصا بعدة زيارات لجبة وقنا ووجدت فيهما ما لا يتصوره الإنسان من حسن المحادثة وطيب المعاشرة والكرم الأسطوري. وكعادة الشعراء يستهل القصيدة بالحديث عن إعداد القهوة. يقول إنه يجمع حزمة من عشب النخل اليابس "ظفة جذامير" ليوقد بها نارا عظيمة مثل نار

الحرب. ثم يحضر دلال القهوة ذات المناقير المعقوفة "هدف المناقير" ليضعها بحذاء الجمر بعد أن يخبو لهب النار. يقول ابن عبيكة:

يا ضاق بالي جبت ظفة جذامير
ثم احترفت وجبت هدف المناقير
وحطيت حماس على مجنب الكير
احمس وزين حمسته للمساير
وكببه بنجر يا سهل كنه الزير
ولقم بدلة مولع به تفاخير
وصببه على مثل الزبيدي مغاتير
ياما حلا توريدها عقب تصدير
يا شقه الطرقي بلج بلجة الطير
يبرا لهن من مير غيد مباكير
وان جن مع الخل الشمالي دعائير
ان سانعت نحت كبش على المير
نبي ليا مدوا وقفوا على خير

لاحظ كيف يؤكد في البيت الأخير على أن كل ما يطمح إليه من إكرامه لضيوفه وتقديم الطعام لهم هو كسب الصيت والذكر الحسن. وقد تطرق إلى نفس المضامين عيادة ابن مبارك ابن عبيكة في قصيدة له نورد بعضا منها. لاحظ الحضور القوي للقهوة في القصائد التي تدور حول كرم الضيافة، حيث أصبح تقديم القهوة العربية أهم طقس من طقوس الضيافة ورمز من رموزها التي توحد بدو الجزيرة وحضرها. وتحدث الأبيات الأخيرة عن إبل الضيوف وحاجتها الماسة، هي ومن يمتطونها، إلى الراحة والطعام والشراب. ويؤكد في النهاية على أن إكرام الضيف سلم جدونا، أي نهجا لهم، شرعة ورثوها عن أجدادهم. يقدم لنا عيادة في هذه القصيدة برنامجا اليومي الذي يبدأ مع الفجر بحمس القهوة وتقديمها لضيوفه ولا ينتهي إلا في المساء بعد أن يقدم لضيوفه عشاءهم كبشا نحره إكراما لهم:

يا بان ضو الصبح قلطت حماس
وكترت انا الطبخه على غاية الراس
وزيئت انا الحمسه على الكيف بقياس
نجر ليا حرك تقل ضرب نحاس
ولقم بدلة مولع ما لها اجناس
وصببه لمن حولك على الزبر جلاس
واثنه لمرور على الخيل مدباس
من فوق ما تاخذ على الخيل مرواس
يقول عياده هرجه ما بها باس
طول الجدار وقصرة الرجل نوماس

على وهج جمر توقد سناها
تبيري القلوب اللي تطارد غناها
وكببيتها بالنجر حين استواها
دب الليالي ما يبطل عواها
من حب صنعا عابي له عباها
هل السموت اللي بعيد مداها
تقفي عنه صم الرمك يا نصاها
يا جدعت زينات الانفس حذاها
تطرب لها حرام اللحام حلاها
يا عباد ما للرجل داع دعاها

تصير بعيون الرفاقه معك باس
خلك على بابك تقل لون حراس
يا جن مع الخل الشمالي لها اضراس
لحبي بهم من قبل تجديع الالباس
ونذبح لهم كبش يربي بالاطعاس
هذات سلم جدودنا قبل من راس
وان كان ما تدعى ترو من عنها
يا جوا عليهن محترين عشاها
والكل تشكي رجليها من حفاها
نقلط لهم تمر الحلا من نماها
نقلطه من حين غيبة مساها
واللي بعدنا كان ربي هداها

حكاية مبارك ابن عبيكة مع ابنه عيادة الذي كان يريد التخلي عن الفلاحة ليصبح بدويا يرعى الإبل حكاية طريفة تستحق التوقف. روى لي هذه الحكاية أهالي جبة وهي تصور ما يختمر في شعور الفلاحين الذين تقع قراهم على حافة الصحراء من نزوع نحو البداوة بما تمثله من خيار معيشي. تنتمي حمولة العبيكة إلى فرع الرمال من سنجاره من شمر؛ وغالبية الرمال بادية ما عدا سكان قرى النفود مثل جبة وقنا وام القلبان وموقق الذين يشتغلون في الفلاحة. بالإضافة إلى الكرم والسجايا الحميدة اشتهر مبارك ابن محمد ابن عبيكة وابنه عيادة بقول الشعر الذي يحث على مكارم الأخلاق والتمسك بعادات العرب الطيبة. كان مبارك حريصاً على غرس النخيل والزراعة من أجل تنمية موارده المادية حتى يستطيع القيام بالتزاماته تجاه الضيف والعاني والقريب والضعيف وابن السبيل. أما عيادة فإنه في مقتبل عمره كان مولعاً بالإبل وحياة البادية حتى أنه فكر بالتخلي عن حياة الحاضرة والاتحاق بالبادية لأن الكثير من الناس في ذلك الوقت يعتبرون البداوة أعز وأمنع من الحضارة. وقد أدى ذلك إلى توتر العلاقة بين مبارك وابنه عيادة. وكان لهم بالإضافة إلى أملاكهم وفلائحهم أنواداً من الإبل تحت رعاية أبناء عمهم من بادية الرمال وأحضر مبارك ناقة من هذه الإبل وأمر العمال بعسفها على المنحاة لمتح الماء من البئر. ولما رأى عيادة ما تعانيه هذه الناقة من عذاب ومشقة بعدما كانت حرة ترعى السبط مع الراعي قعيس بايمن الخمس (والخمس مرعى طيب) قال معبراً من خلال تعاطفه معها عن حنينه إلى حياة البداوة ومقتته لحياة الحضر الذين يصفهم بأنهم ناقلين المفاتيح كناية عن شحهم وتشددهم في الإنفاق وحرصهم على أمور الدنيا. ويشير البيت الأخير إلى أن البدو الذين يرغب عيادة في مرافقتهم، وهم قبيلة الرمال الذين يقطنون في الصيف بجوار جبة، نأوا عنه وانتجعوا قلب الصحراء:

يا فاطري واعزتي لك من العمّس
عقب صلاح قعيس لك بايمن الخمس
يا قلب هود عن العنا يامل الطمس
اللي ببالك حال من دونهم رمس
الله بلاك بناقلين المفاتيح
يرمي السببط عندك تقل رقم وسليح
ياشين من كثر الهواجيس ما تريح
من دونهم ما يثعب الفطر الفيح

فأجابه أبوه قائلاً بأن الإبل خلقت لخدمة الغرس وإغداق الماء عليه ليجود بالثمر الذي يقدم متاعاً للضيوف والمسافرين، لذلك فهم يجهدون إبلهم بدون مداراة ولا

شفقة "تركي على جنبه ولا له نداري". ويفتخر بأنه يكس التمر للضيوف أكداسا عالية الواحد منها يشبه الطربوش في ارتفاعه. ويقدم إضافة إلى ذلك ما يجود به الرب من عيش ولحم "اللي عند ربي حضاري". وفي محاولة منه لصرف ابنه عيادة عن التفكير بالتبدي يؤكد الأب مبارك في قصيدته أن حياة الفلاح أرغد من حياة البدوي ويعرض في البيتين الأخيرين بحياة البدو ومعاناتهم في القفار ويصورهم في توحشهم ونفرتهم من الإنس كالظبي الجافل:

يا فاطري صبي على حلوة الحوش
يا قمرم خدام النخل كنس البوش
نبي ليا جونا مسايير وطروش
نبنني لهم على الصحن تقل طربوش
يا جاك امير البدو كالظبي منجوش
هبتيت ياراعي قطيع بخربوش

ولما رأى مبارك تعلق ابنه بحياة البادية ورعاية الإبل وسماعه لمن يشيرون عليه في هذا الاتجاه وجه له قصيدة يقول فيها بأن الحضري يمكن أن يبلغ مبلغ البدوي، إن لم يتفوق عليه، في ميزة الكرم التي تعد القيمة الأساسية في ثقافة الصحراء. يقول مبارك لابنه عيادة إن كنت تريد العزة والمجد والسمعة فهأنا قد جمعت لك هذا كله ومن أطرافه ووفرت لك كل الإمكانيات وما عليك إلا أن تثبت جدارتك. يقول مبارك لابنه لقد كدحت وكافحت حتى استطعت أن أشيد قصرا حصينا حلي العقاد كأنه في حصانته "عقدة"، وهو مصطلح عندهم يشير إلى البناء الحصين، على شاكلة القلعة. ويذكر الأب الحضري ابنه الذي يريد أن يتبدوى بأن ما يقدمه للضيوف من كرمه في اليوم الواحد يعيش عليه الإبن لمدة شهر كامل. وينهي القصيدة بحث ابنه على عدم الاستماع لكلام الحساد والوشاة. ويبدأ قصيدته بالشكوى من السهر حيث أمضى ليلته يتقلب كما لو كان مفترشا صخرا قاسيا "كقول":

البارحة عيني قزاها النواد
ابوك انا مـانا خـطاة الرباد
بنيت لك قصر حلي العقاد
وفتحت لك باب وعنده منادي
باب يبي من ينطحه بالجهداد
يلفي مناخي سبع خلول وكاد
انظر مناخ الجيش كان انت غادي
صبرت انا يوم السنين الشداد
شف لجيتي بيضا عقاب السواد
تري الحضاري من وراها سناد
حذراك عن شور البغيض المعادي

عدي على يا قمرم الاولاد كالول
انشد عني يا قالوا الزاد مقلول
ومزارع ومقاطر يبرا لهن شول
يامدور الطولات طل به وانا اطول
مثلي ترن عن لذة النوم مشغول
مع كل خل لافسيات تقل جول
تر كرمتي يوم تعيشك الى الحول
يوم انت بزر والذي فيك مجهول
يابد من تفريق الايام بالطول
ويايد من بيت على الحق منزل
من طاوع العدو ان يسف على الكول

سـوالف الاجـواد عند المهادي
واعطيك من الاجـواد هرج يزادي
ولا فاد بالجاهل كثير من القول
وجمعت لك من كل الاصناف مبلول^(١)

فأجاب الابن مستغربا لهجة أبيه الهجومية والتي كما يشير في البيت الثاني أنها لا أساس لها وأنه لم يطلب من أبيه شيئا يثقل كاهله أو يسبب له أي خسارة. ويبدأ من البيت الثالث بمدح أبيه ويقول بأن الضيوف متى ما حلوا بساحته بعد السغب وعناء السفر قدم لهم التمر بوفرة كما لو كان الناس في وقت صرام النخل "الجداد". وبعد التمر الذي يقدم للضيوف حالما ينيخون ركائبهم، ويسمونه العريض كما يشير الشطر الثاني من البيت الرابع، يقدمون للضيوف المبلول، وهو طعام مطبوخ من فصيلة الثريد ويصنعونه من القمح الذي تنتجه مزارعهم. وفي البيت الثامن يعرض عيادة الصلح على أبيه ويقترح دفن الموضوع وأنه لا داعي لإطالة الجدل لأن كلا يعتقد صواب رأيه وكل له الحق في التمسك برأيه، ويقول بأن التغيير من حال إلى حال، من الحضارة إلى البداوة مثلا، أمر طبيعي والتغيير سنة الحياة. ويضرب مثلا بقصة هلهول الذي جاء إلى جبة ليعمل راعيا لماشيتهم بالأجر ثم تطورت أموره حتى اغتنى واستبدل عصاه التي كان يهش بها على الغنم بسيف صارم واشترى الأواني اللازمة لإعداد القهوة وأصبح يعد من الوجهاء وصار مقبولا لدى الجميع والناس يخطبون وده و زاد خطه، أي ارتفعت أسهمه، كما نقول بلغتنا المعاصرة، وكانوا في القديم حينما يقيّمون الرجال يخطون في الرمل خطوطا متفاوتة الطول وصاحب الخط الأطول هو الأفضل من بينهم. ويختم قصيدته بأبيات يتأسف على توتر العلاقة بينه وبين أبيه ويقول بأنه محتار كيف يرد على أبيه الذي يعتبره أقرب الناس إليه ولا يريد أن يجرح شعوره. ويعرض الابن على أبيه أن يتوقف كل منهما عن ملاحاة الآخر وإلا فإن الابن سيضطر للدفاع عن نفسه. وفي النهاية يؤكد لأبيه أنه بالرغم من كل شيء سيبقى ساعده الأيمن وابنه المخلص الذي سوف يسهر دوما على راحته.

الله لحد من علّة بيـفـواـدي
وش موجب تبني على غير قادي
ياريفهن وقت السنين الشداد
لى جن تـقـل بايام وقت الجـداد
لا تنصح اللي تشوف بارياه غادي
ولا هو مريد قول من به سداد
ولا ينفع الماخوذ صوت المنادي
اسلم وترك عنك باق الدوادي

عـيـى يـبـرد لاهبه كل شـخـلـول
لا خاسر شئ ولا عاد مـشـكـول
لى اخطن رموع الوسم والسعر مقلول
وعقب العريض نـعـقـبه كل مبلول
ولا ينصح الوارد حذا كود متبول
ولا تنفع العلمه عيا كل مهبول
ولا ينفع الشاكي حلى كل ماكول
بالك تحرك تعترض لك لـنـشـبول

(١) قزاها النواد: هجرها النوم. الرياد: سيء الخلق. تقل جول: مثل أسراب الطيور. ترى الحداري . . . بمعنى أما طار طير إلا كما طار وقع، والشطر الثاني يؤكد أن الموت حق. ينسف على الكول: يتخلف عن الركب ويترك على قارعة الطريق. المهادي: له قصة بالوفاء مشهورة مع جاره السبيعي. مبلول: الثريد.

وُسِّرِه على شب المعاميل هُهل
مع المواشي جامع كل محصول
مع الرفاقه زاد خطه ومقبول
عزاه يامنهو من الربع مشبول^(١)
بَحَث خفائي ولا ادري كيف ابقول
ان ما هداك الله قل بي وانا اقول
انا الذي ارفع جنابك عن الكول
والعين تسهر يا بدا بيك مملول

ربك عَقَاب الشين رَحْم العباد
الساكن اللي قاعد بالبلاد
بدل عسيبه بيسنين الهناد
يارب تلحقني بغاية مرادي
اقرب قريب صاير لي قُياد
ولا تَعْرِض لي جوف كل البوادي
انا صديقك يا ارتخن العضاد
انا الذي ما اطيع هرج الدوادي

نوستالجيا البداوة

مهما حاولت الحضارة بمنظوماتها الفكرية والأيدولوجية أن تضرب سياجا بين العربي وبين البداوة فإن لغته وشعره لن يسمح له بالانسلاخ منها تماما، ومهما أوغل في التحضر تبقى البداوة الساكنة في موروثه اللغوي والشعري ماثلة في وجدانه كنموذج لعالم بطولي مثير وحياة فطرية جميلة ومادة لا تنضب للاستلهام الشعري، إنها النموذج الأصلي لحياة فطرية كل ما فيها بريء وجميل، فردوس مفقود. ويختزل المتنبي هذه النظرة في قوله:

حسن الحضارة مجلوب بتطرية وفي البداوة حسن غير مجلوب
وعبر عنها الأوسي في كتابه بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب حيث يقول "ولما كان
سكنى البادية تقتضي صيانة العز والشرف رجحها غالب العرب على الحضرة، وكثر
حنينهم إليها، وذكر وحشها وطيرها ورياضها ونبتها وشجرها وأغوارها وأنجادها
ورياحها ومياهها، ولا زالوا يفخرون في شعرهم بسكناها، قال القطامي: ومن تكن
الحضارة أعجبتة// فأى رجال بادية ترانا" (الأوسي ١٣١٤/٣: ٤٢٥). ويقول
الأوسي في موقع آخر "الفرق بين سكنة البوادي وبين سكان البلاد والقرى مما
يظهر لكل أحد وذلك في الأجسام والحواس الظاهرة والباطنة والصور والأخلاق
والقوة والضعف ولهجة اللسان وسماحة اليد والجرأة والشجاعة وغير ذلك مما
يطول ذكره حتى إن من وازن بين نبات البادية ونبات البلد وجد بينهما فرقا من وجوه
مختلفة، وكذلك وحشه ودوارجه وسائر ما يكون في البر فإنه ممتاز عما يتكون في
البلد في الخواص والأوصاف" (الأوسي ١٣١٤/٢: ٤٣٤).

لقد ظلت صورة البداوة في ذهن الحضري نموذجا مثاليا للفروسية والنخوة وكل ما هو رومانسي وجميل منذ العصر الجاهلي وحتى عهد قريب، وكان للشعراء، فصيحهم ونبطيهم، دور في تكريس هذه الصورة المثالية. النسيج الخيالي في الشعر

(١) الله لحد: تقال للتحسر والتعبير عن كثرة الأسى. شخلول: الماء الصافي البارد العذب. على غير قادي: على غير هدى. لى اخطن رموع الوسم: إذا شح المطر. والسعر مقلول: غلت الأسعار لنفاد الزاد. لى جن نقل بايام وقت الجداد: الركائب تفد عليهم طلبا للضيافة كأنهم من كثرتهم قوافل الميرة. عيا: جهل وعناد. البوادي: الترهات. نشبول: مشكلة. مشبول: وقع في مشكلة.

العربي بصوره ومجازاته واستعاراته مستمد من البيئة الصحراوية، كما يستلهم نفحاته الرومانسية ومثالياته من مشاهد الصحراء وحياة الرعي وقيم البادية. الشعر العربي، فصيح ونبطي، مؤطر بروح البداوة ونظرتها التي تهيمن على رؤية العربي في بيئته الصحراوية وتتغلغل في تكوينه النفسي والوجداني. نستشف هذه المسحة البدوية في مواضيع الشعر التقليدية التي يغترف منها شعراء الحاضرة والبادية على حد سواء، مثل موضوع الأطلال والناقة وارتحال الحبيبة. سواء كان الشاعر بدويا أو حضريا فإنه سيبدأ قصيدته بالبكاء على الأطلال وعلى المحبوبة التي ارتحلت مع قبيلتها ويصور نفسه راكبا مطيته التي تمر به على مكان سبق أن جمعه بها فيغمره الحزن ويقف في المنزل المهجور يتفحص البقايا ويستنطق الآثار ويذرف الدموع على الحبيبة التي تفصله عنها مسافات الصحراء البعيدة الموحشة التي يتلف فيها الذئب لشدة وحشتها وقفرها من مقومات الحياة. ويهيم الشاعر على وجهه في الفلوات والقفار ممتطيا ذلوله النجبية التي يستطرد في وصفها ويتحدث خلال ذلك عن الإبل كوسائل في جمع الأحبة وفي تفريقهم، ثم يخرج إلى وصف المطر والربيع وأزهار الصحراء وطيورها ووحوشها. ولكي يرضي أنواق مستمعيه ويلازم مشاعرهم يعمد الشاعر إلى تطريز قصيدته ببعض الألوان والخطوط المستوحاة من طبيعة الحياة في الصحراء كأن يتحدث عن النجوم والأنواء والمطر بمختلف مظاهره من سحب وبرق ورعد ليربط بأسلوب مجازي بين ذلك وبين قرب الحبيبة وبعدها.

تتحول هذه المواضيع عند الحضر إلى مجرد موتيفات فنية لأنها وإن كانت ليست غريبة عنهم تماما فهم لم يعايشوها ويلتصقوا بها مثل البدو. فإذا قال الشاعر البدوي مثلا أنه وقف على الأطلال أو اعتلى رجما يرقب منه أظعان الحبيبة أو أرسل قصيدة مع نجاب يمتطي راحلة نجبية فإنه أقرب إلى الصدق من الشاعر الحضري الذي يتوسل بهذه المواضيع كمجرد مقدمات تقليدية. وقصائد الحب البدوية تحكي قصص حب حقيقية لأن المجتمع البدوي، بخلاف المجتمع الحضري، لا يحجر على المرأة ولا يرى في الحب ما يعيب. وقد مر بنا كيف يختلف شعراء الحضر عن شعراء البدو في طريقة تناولهم للقهوة كموضوع شعري، فالشاعر الحضري يشرب قهوته لوحده بينما وجد الشاعر البدوي في القهوة لغة شعرية استطاع توظيفها لترسيخ بعض القيم الأساسية التي تتوافق مع حياة الصحراء. كذلك قصائد الغزل البدوية التي تتحدث عن قصص حب عذرية وحقيقية ترتبط بالشهامة والفروسية تختلف عن قصائد الغزل الحضرية التي تتحدث عن مفاتن المرأة الجسدية والاتصال الجنسي في صور تقليدية مكررة دون الغوص إلى أعماق التجربة الرومانسية ومعطياتها السكولوجية والذهنية. كذلك قصائد الإخوانيات التي يتبادلها الأدبائية من شعراء الحاضرة والتي غالبا ما تتضمن الشكوى من لواجع الحب وتباريح الغرام ويطلب

قائلها من الشخص الذي يوجهها له المساعدة في تحقيق الوصال مع الحبيب. هذه الإخوانيات لا تعدو أن تكون مداخل ومبررات للتعرف على الشاعر الآخر والتواصل معه. أما في مجتمع البادية الأكثر انفتاحا وتسامحا مع موضوع الحب وعلاقة الرجل بالمرأة فإن مثل هذه القصائد تعبر عادة عن حب حقيقي وطلب جاد للمساعدة بالجاء أو المال من أجل تحقيق الوصال بين المحبين. وقصة فزعة خلف ابن دعيجا لمحيسن الريشاني الرويلي قصة معروفة بلغت حدا من الشهرة أدخلها عالم الأساطير والروايات المتعددة. وترتبط بخلف قصص أخرى على هذا المنوال مثل فزعتة لعيادة ابن رخيص الذي طلب منه أن يتوجه له عند عند الفرحان، أمراء جبه، ليزوجوه بنتهم التي أحبها. وآخر الحكايات المتداولة بين البدو في هذا الباب فزعة الشاعر معلث المقوعي للشاعر عيد ابن مفلح الخياري والتي رواها لي معلث نفسه بكل ما يتعلق بها من قصائد متبادلة بين الشعارين. هذه سالفة خلف ابن دعيجا مع محيسن الريشاني كما استقيتها من رواة الشمال:

محيسن الريشاني من الرونه عاشق له له بنت، وقيل العشق يذبح الولد. محيسن عاشق له رويليه والرويلية خطبه وعي به عليه. جمع الرولة جاهية على ابو البنت ويعي به. ونذر نذر انت يا بوه انه ما تاخذ محيسن الرويلي، نذر ثمانين وضحا انه ما يجوز بنته لمحيسن. احتار محيسن، ضاقت حيلته، يبي البنت ولا يدري وين المزبن اللي يزبنه ويحصل له البنت. قال: وش اعمل! قالوا: انت ما شكيت لخلف ابن دعيجا؟ ما تعقبه السالفة خلف، رجل يحل القالات. خلف ابن دعيجا من الدعاجين من الشرارات، خواله شمر، امه هندا بنت محمد الحدب، طلع رجال كريم ورجال طيب ومقدم قبيله، رجال طالع له صيت وطالع له علم طيب. وهو يقوم لك محيسن وهو يزعج له هكاللول، زعجه لخلف يشكي عليه، انت يا رويلي:

ومرودم غير الدفوف السنام	ياراكب حمرا من النني تبني
جدعية تقطع قوي العصام	يا طال يومه بالعنا ترتكبن
خطر عليها مع رفيف الحمام	يا درهمت لعظامها وارتكبن
مرباعها ما بين شرق وشام	ترعى زهر نوار برق جذبني
والا سراج مروطين الكلام	وعيونها جمر الغضا يلتهن
حيثه على الوزمات رجل يحامي	تلفي خلف بيته كما الحيد مبني
ادعى رسيس الغور ينخل عظامي	لي ياخلف لا جاك هم ركبني
دلى يتساوق مع مفاصل عظامي	غش العراق الله يجيرك ضربني
سلبه عباة بيدي الحرامي	على حبيب بالموده سلبني
باقصي الضماير ياخلف مير كامي	وجروح قلبي ياخلف ما قطبن

يوم وصلت القصيده خلففات وصفط هدومه الزينات وحطهن ببدا الشداد ولبس له هديمات مشرتحات وهو يركب ذلوله وقوطر ينشد عن ابو البنت الى ما طب عليه. ويجيك ناجر الرويلي، ابو البنت. طب عليه وعنده هكاليلة، ما يعرفه، الرويلي ما يعرف الشيخ ابن دعيجا. امرح عنده. جلس عنده له حررة عشرة ايام ضيف، لكن انه ضيف خادم، ما يخلي يقصر عليهم حاجه، يشيل معهم ويرعى البل ويحلب النياق ويروي لهم الماء، ويخدمهم باللي هم يحتاجون. قال له ابو

البنّت: انت ياضيف الرحمان وش انت؟ من اين جيت الله يحييك؟ قال: جيت من فرع هالوادي.
قال: وش تدور، انت دوار؟ قال: ادور الضمات، والله ابي اصير راغي، لو القى احد اضم عنده.
قال له ابو البنّت: والله ان علينا عازة راغي، كان تبي تصير عندنا راغي حياك الله، راع هالنباق
كان هن يقضبتك صر معهن. قال: مبروكات، اي بالله يقضبتن. قال: لك قعود عليهن. وصر
معهن. أيام وليالي، يبي يحل القالة اغديه يحرج البنّت، يبي يصير عنده راغي اغديه يحرج
البنّت. هذاك ما يعرفه. قال: وش اسمك؟ قال: سالم مبلي. غير اسمه. ضم عندهم وجميع من
مره من هالطريقه اللي رايعن لديره محيسن يقول: سلموا لي على محيسن، تراي والله ما آجي
الا هي بنحر هالذلول، لا يذبح نفسه بالهوى. وينهج خلف خطوات النوبه مع البنّت وضيحا،
البنّت اسمه وضيحا، يروح ويحطب معه لما جسرت عليه وهو جسر عليه. قال: ياوضيحا انا
السالفة ابعلمك بالسالفه وانتي عاهدين. قالت: عليك الله وامان الله ما يظهر سدك لغيرك. قال:
ومتا بالله، انا خلف ابن دعيجا. قالت: ياخي محيسن هو ميت والا حي؟ هي تدري ان محيسن
ناحر خلف يستفرعه على ابوه. قال: والله الرجال مهائم ولا ادري هو حي والا ميت، مير انا
والله ابين روجي واعرض روجي على ابوك وان ما عطان اياك ابيك ترادفين على هالقعود
وابنهك واروح بك يمّه. قالت: ياخي والله لو ابهج نهجت مع محيسن يوم هو يداورن. هو سكت
وهي سكتت. محيسن كل صبح يروح لراس هالمرقاب ويقعد لما تغيب الشمس، لا ياكل ولا
يشرب، ويرجع الى ادمس الليل. يوم صار اول سنه اوفى خلف من معزبه على حوار. يوم صار
ثاني سنه ويوفي على قعود. يقول يوم جا يوم من الايام كتوا الروله مشرقين جايين من سوريا
وتمثنوا تلعة الاسيد هاللي شرق قراقر. يوم صاروا شرقي المايه، بين المحيضر والمايه وهم
ينزلون ويفوت فيصل ابن شعلان وينخاوه هكالولد على طلبة البنّت وهو يركب مع هكالخياله معه
يجون لهم خمسطعش عشرين ويجون يم ابو البنّت بيون يطلبونها منه. والى هذا ابو البنّت لاحق
خلف على الفرس. يوم جاوه قال: وين البكرة الفلانية، انا خطرتن الروله هم هذولا عندي وابي
البكرة الفلانيه. ما يعرفون الغنم، بس على هالنيب. يبي يذبح لهم. قال: ليه؟ قال: عندي الروله
خطرتن ابذبح لهم البكرة الفلانية نضيفهم عليه، نعشيمهم. قال: اشوف لي لي بدون زاحن
هالطياح يم هكالنوازي اغدينا نحصل ذبيحتنا منهن وتسلم بكرتنا. قال: ما هي فيدة وعول،
ثلاثطعش شداد اللي مجعوفات قدام رفة بيتي، ولا هي فيدة وعول، وش عاد لو ذبحت لك وعول.
قال: بس انت تقف هالمقهور وقوطر يم ضيوفك قهوههم، حنا علينا نهار وممدين بالبكره، انا
ابهف يم هالوعول. الى مير ابن دعيجا باروده ما تخط بالارض، لا على قوم ولا على صيد.
وهكاليوم الصيد متوفر من اين ما جيت تلقاوه على كيف ما تريد. وهو ينهج يذبلج يابن دعيجا.
يوم طلع على البدون يا هن هذولي، وست اللي هو يسدح منهن، يركدهن، ما يضربه الا بالراس،
هو حالف انه ما يرمي البدن غير بالراس. هكاليوم السلاح فتيل وكويتيه. وهو يجيك مشبقنهن
وشايلهن كل بدنين على بعير. نشد حدى الرعيان قال: ما تدري اهلنا وين هم نزلوا؟ قال: اووه،
اهلك الليله مضيوفين، شفهم هاللي عندهم هالتارين، عندهم ضيوف طلبة بنت. قال: وشي
البنّت؟ قال: بنت الريشاني. وهو يصيح للبل يقول وهي تجيك. يوم انه رغت الذلول، الرحول،
جعرت، وهي تجيك البل متقصفه. يوم صلوا الصفرة يا خلف عندهم. جا راكب ذلوله ويقود
البعارين اللي عليهن البدون وهو يتعدى من عند الضوم من قدام البيت ويشوفه فيصل ابن
شعلان، يشوف روس البدون وهن على جنب البعير. قال: بالله عطونا لنا راس بدن من هالبدون

اللي صايد راعيكم نبي نعد نشوف كم له من سنه. يعدون كل فرض بالقرن عن سنه. جابوا اول راس والى مضراب الطلق بالراس. قال: انطونا الثاني والى مثل. حتى سادس سته والى مضراب الطلق بالراس. قال: وشو هالرعي عندكم هذا؟ هذا ما يضرب البدن غير بالراس مثل مضاريب خلف ابن دعيجا! قالوا: لا والله هذا سالم مبلي، مير والله اللي كلينا من الصيد يسوي حللنا كله. قال: نادوه، نادوه ابنشده وين صاد هالبدون. هذا قبل ما يطلبون البنت. خلف فك الهدوم اللي بالبد، اللي بالشداد، اللي هو شاييل له سنتين وجدع هداريسه ولبس هدومه الزينات. انقضت الرعية هالحين، هالحين قضت رعايته هو، البنت اللييلة جاية الرولة يخطبونه وهو جاي يوم يرعى يبي هالبنت، يبي يجرجه لمحيسن. يوم نادوه ودخل عليهم والى هذا الشيخ خلف ابن دعيجا، هم يعرفونه. قمر فيصل ابن شعلان: حي الله خلف، حي الله خلف. قال: الله يحييك. وتسالموا هو وايآوه وتحابوا. كيف انت ياخلف، كيف انت ياخلف، والله انك بهذا ياخلف. المعزب بحر واجلد، بس وقف، تهول من هاللي يحيون به وقعدوه على المركي، صبي البيل. قال: من هو هذا يالروله؟ قالوا: هذا الشيخ ابن دعيجا. قال: عودا، الشيخ ابن دعيجا! قالوا: هذا الشيخ ابن دعيجا. قال: ياخوي انا هذا لي ايام وليالي وانا امر عليه واسرجه بالبيل. قالوا: والله من ردا بختك اللي تامر على خلف ابن دعيجا، هذا الشيخ خلف ابن دعيجا تامر عليه! من والله ردا بختك. يقول يا مير يتدرون الاولين، يتمدرون، الحظيظ والرجل الخير ما يومر عليه، ابد. يقول وهو يقضب هكالناقه وهو يذب عراقيبه. قال: هذي نبيحتك ياخلف ابن دعيجا، واخلفني البين، كيف ترعى حلالي وانت عظم عرب، شيخ عرب. وهو يتعقبه وهو يحب راسه. قال: انا طالبك انك تسمح لي يابن دعيجا. قال: هذي ما هي مبيضة قراطيسك، ابداء، ما اسمح لك. قال: طلبتك انك تسمح لي. قال: ما اسمح لك الا بما خدمت به لك. قال: عليك الله وامان الله انه ما خدمت به انه جاك. قال: انا جايتك طلاب لفلانته. قال: ابشر به. قال فيصل ابن شعلان: حق الله انك موافي عليه سنتين وحننا نبي ناخذة الليله، لا بالله كلنا طلاب معك. قال: تراها جتك، الله وامان الله عن مهنتك روحك تراها جتك. قال: تراكم شهود، تراها لمحيسن الريشاني. قال: لعن ابوك انا معي به على محيسن، محيسن ناذر ثمانين نذر انها ما تدخل ذمته. قال: انا اجيب لك مية ناقة واذبح نذورك، حلال الشرارات واجد. قال: ياخوي انا ناذر نذر، انا ناذر نذر لاذبح ثمانين ناقة ان اخذت محيسن الرويلي ومعني به عليه. قال: عاد انت انطيتن الله والله ابخص بك، شف نياقي تسعين ناقة ذبحهن واوف نذرك وعطن البنت ابية لمحيسن. قال: لا والله يحول الله عليك انت ونياقك، الحمل على دبش الرولة، كان هو باثر امرتي عليك اباخذ بعد نياقك، لا بالله جتك البنت، اشهدوا يالروله انه جته البنت. ويعقد له بالنياقة عن محيسن واركبه معه. يوم صار الصبح قال: يابنت يالله شيلي على جملك. وهو يشيل الجمل ويركبها عليه وياخذ ولد اختها معها ويجيبها. يوم اقبل على محيسن الريشاني والى مير محيسن الريشاني توهم دافنيه قدام جيته، يوم هو يقول: محيسن على حياض المنايا عقبني. قال: يابنت نوخي هالجمل وقفي بين هالنصايب وسلمي على محيسن وهذا عذري منه. حوت: قوك يامحيسن، كيف انت يامحيسن. قال بناخيها: ياخلف، هذي ابوها عطاك اياها ومحيسن عاد الله حسد عليه ومات، ولكن خذها انت. قال: والله ما يسولفون به اني رايح علشان نفسي، انا رحنت علشان هالنخوه ويوم الله قطع منه ترجع لاهلها. يقولون حمل جملها واعطاها من المير اللي موجود ببيته وخلاها ترجع لاهلها. ويتمثل خلف ابن دعيجا يقول:

امثال من صدر الفهيم انهذين
 علام محيسن جوف ربيعي نجبني
 راكب اللي بالبلد مـا جـلـبـنـ
 ما لآخسن من جملة الحشو لابن
 ضراب هرش بالهدد له يجبن
 مرياعهن فيحان هم اقتلبن
 تلقى على اللي جوف ربيعي نجبني
 علم يشد الروح وانا كـربـنـي
 كم واحد سدر بديه وعزبن
 البيض جعل البيض ما يرتجن
 البيض قبلك بيقلبي لعبن
 والبيض قبلك ليقلبي سلبن
 كم واحد مدن بقلبه عزبن
 ان كان نودي للحبيب يجبن
 دونك قعود البيت والبيت وابني
 تر جلهن تسعين من غير لبـن
 مع بندق لفظات فمها يصبن
 يصلني بالبيير من لا جذبني
 محيسن على حياض المنايا عقبني

لولو ومرجان ملاوي كلامي
 يا جايبين العلم دمتم ودامي
 ولا حافهن راعي السحاحير شامي
 ولا لسها مفرودها بالفظام
 يطلق عليهن يوم كل ينام
 يرعن زهر نوار عشب الوسام
 ياموصلين العلم دمتم ودامي
 كرب الرشاش من فوق هدف المقام
 واضحت دلييه عقب الاوما مظامي
 عشيرهن ترمى عليه التهام
 وردن وخلصنه بروس المظامي
 واخلفن عقلي عن ملاوي كلامي
 وعقب الروى تاتي دلييه مظامي
 دونك عصاهن قد لهن بالتمام
 تر طلبية العقلا علينا حرام
 غير الجمال مروبعات الهوامي
 لها على خطو المجنح مرام
 صل الرشاش من فوق هدف المقام
 وحثرب على الجمه قليل الرحام

وهناك من شعراء الحاضرة من كرس معظم إنتاجه الشعري للتعبير عن الحنين إلى حياة البدو ورسم صور ومشاهد من طبيعة الصحراء الجميلة. ولقد طور هؤلاء الشعراء موضوع ارتحال الحبيبة مع قبيلتها من إشارة عابرة أو موضوع ثانوي يأتي في مقدمة القصيدة إلى موضوع رئيسي مستقل يستأثر بالقصيدة كلها. ومن خلال ذلك رسم الشعراء الدورة السنوية لتجوال القبيلة، بمختلف محطاتها الزمانية والمكانية، وكتفوها على شكل حصيلة شعرية متوارثة من الصور والمشاهد المنسوجة مع الغزل والأطلال لتشكل موضوعا مستقلا من مواضيع الشعر النبطي. ويشكل هؤلاء مدرسة شعرية متميزة اقترح البعض لها مسمى المدرسة الوجدانية. تنضح قصائد شعراء هذه المدرسة بنوستالجيا الصحراء والحنين إلى البادية. تبلورت هذه المدرسة وتحددت معالمها الفنية على يد الشاعر المبدع عبدالله ابن سبيل ومعظم شعرائها من عالية نجد وأشهرهم مطوع نفي وفهيد ابن عويويد المجمال ومن المتأخرين سويلم العلي.

الشاعر عبدالله ابن حمود ابن سبيل من حمولة آل سبيل الذين لهم إمارة حاضرة نفي في عالية نجد. توفي سنة ١٣٥٢هـ عن عمر يناهز الثمانين. وكانت بادية عتيبة، التي اشتهرت بشجاعة رجالها وجمال نسائها، يمضون الصيف قاطنين

بالقرب من نفي. وبحكم مركز ابن سبيل ومكانته فقد نشأت بينه وبين شعراء البادية وفرسانها وشيوخها مثل ابن ربيعان والهيضل والضيظ ألفة ومودة حيث كان يمضي معظم أيام المقاطين في بيوتهم ومرابعمهم يتمتع بكرم ضيافتهم ويحتسي معهم القهوة ويستمتع بسماع سوافهم وعلومهم التي غالباً ما تدور حول المغازي والغارات وما يحدث فيها من حوادث مثيرة ومواقف بطولية. وكان يستخلص من هذه القصص صوراً لحياة البادية يرسمها في أشعاره عن حلهم وترحالهم ومغازيهم وحروبهم وعاداتهم. لقد تأثر ابن سبيل بمخالطته للبدو حتى أصبح شعره "ديوان لأحوال البادية جمع فأوعى من أوصاف أحوال البدو في السلم والحرب والعادات والحل والترحال"، كما يقول خالد الفرج، الذي كان أول من حقق شعره وشرحه شرحاً جيداً ونشره في مجموعته ديوان النبط الذي ظهر في أول طبعة له عام ١٩٥٢، كما يقول الفرج عن ابن سبيل أنه "وإن كان حضري الإقامة فهو بدوي الهوى والنزعة لكثرة مخالطته البدو ولأن نفي أحد المياه التي يقيظون عليها" (فرج ١٩٥٢/١: ١٩٤-٥). ولقد كفانا الفرج شرح شعر ابن سبيل، لذا فلن نتوسع في التعليقات على القصائد التي نوردتها له أدناه.

كانت لابن سبيل مساجلات ومراسلات شعرية مع أشهر فرسان وقته مثل فيحان ابن زريبان من مطير وذعار ابن ربيعان من عتيبه. وهذه قصيدة يسندها إلى صديقه ذعار ابن ربيعان يفتتحها بوصف الخواء الروحي الذي يشعر به بعد رحيل البدو عن نفي، ويشبه ظمأه الروحي بشعيب توالى عليه سنوات الجذب "تقافت محوله" حتى أصبح صعيده أشهب أغبر "مسِّن جنابه" ويبست فيه ثمار الحنظل، مضرب المثل في قدرتها على تحمل الجفاف. ومثلما يربح الشعيب بنزول المطر فإن قلب ابن سبيل يربح بعودة البدو حينما يبنون بيوتهم وحلهم ويقطنون بالقرب من نفي. يتطلع ابن سبيل إلى موسم الصيف والمقاطين حينما تتوافد على قرية نفي جماعات البدو من كل صقع ومن كل قبيل؛ البعض يعرض بضاعته، والبعض تعجبك هيئته وسنحته، كل يلهج بلهجته ويتبختر بزيه المتميز. الرجال شاكي السلاح والنساء تزين معاصمها الحلبي ونقوش الوشم والحناء والجميع يتبخثرون في سوق القرية. مشاهد تنبض بالحياة وتعج بالحركة والألوان وتضيف شيئاً من الإثارة على حياة القرية الرتيبة. ولكن ما الفائدة "وش خانه"؟! فلسرعان ما يأتي موسم الربيع ويبدأ عيون القبيلة "العسوس"، الذين أرسلهم الشيخ لبحثوا عن الماء والعشب، بالتوافد وتبدأ القبيلة تتجهز للرحيل إلى حيث يقودهم شيخهم الذي يتخذ قراره بناء على المعلومات التي تلقاها من السبور. وإذا ما وصلوا إلى المكان الذي ينوون النزول فيه انشغل النساء ببناء البيوت بينما يتوافد رجال القبيلة على بيت شيخ القبيلة الذي يميزه عن بقية البيوت حجمه الكبير وموقعه البارز. وفي آخر النهار يجتمع رجال القبيلة في بيت

الشيخ لشرب القهوة والدخان "الحشايش" وسماع الأخبار والتشاور في أمور القبيلة. منزلهم هذا في روضة خضراء فسيحة على جانب غدير من الماء. والخيول عند البيوت تتلفت لمن يدعوها. ويستطرد في وصفه لبرهم بخيلهم التي لا يبخلون عليها بالقوت لأنهم يدخرونها للمهمات الصعبة، إذا تأزمت الأمور وانقلب الصديق عدواً "لما ما وقف العلم طوله". ومن وصف الخيول يلج إلى وصف استعداداتهم للحروب التي تدور فيما بينهم ويخوضونها على خيولهم في غارات خاطفة كانوا يشنونها لنهب إبل القبائل الأخرى. وبعد استيلائهم على الأذواد انهزموا بها وتمكنوا من صد أهلها والفوز بها. وفي الأبيات الأخيرة يشيد بشجاعة عتيبة وهيبتهم في نفوس الآخرين ويختتم القصيدة ببيت يمدح فيه شيخهم ابن ربيعان الذي يصفه بقوة العزيمة والدهاء:

لليوم ينقص ما بقى الا قليله
مسن جنابه يابس حنظليله
وتقيرب المقطان واحببني له
مثل النظيم المختلف عن مثيله
يلهون راعي الوارده عن قبيله
حز الربيع الى تزايد نزيله
عشب جديد ولا بعد جف سيله
وعط السلف واستجنبوا كل اصيله
ونوخ خفيف الزمل واقبل ثقيله
لا بد شراب الحشايش يجي له
والنقع قدم البيت ما ينعني له
والخيل من تاعى لها ترعوي له
باطرته النعمه مديم صهيله
وتنافضت بين العميل وعميله^(١)
نمرا تصهرج مثل نو الرفيله
ودرهم عليه الشيخ واشتال شيله
صفرا تكف الخيل عن كل عيله
وتعايلت قدام يومي شليله^(٢)
من دنة الغاره تزايد جفيله
ما عنده الا من يحلب بصميله
كل ابلج ياخذ عليهم دبيله
مطغيتة الدنيا يحسبه طويله

ياذعار انا قلبي من العام حوله
مثل الشعيب اللي ثقافت محوله
ربيع قلبي جية البدو حوله
والسوق يعجبني الى شفت ظوله
ذولا لهم حاجه وذولا بدوا له
وش خانة المقطان في كل جوله
ربيعهم قول العسوس ارحلوا له
والصبح سمحين الوجيه حقلوا له
وكل لاهل بيته ينوخ ذلوله
والبيت يبني فارقه كبر زوله
في روضة صكت عليها نزوله
تلوة نهار وكلهم سيروا له
ما قيل ياراع الحصان اقهروا له
باغ ليا ما وقف العلم طوله
نيه على اطراف العرب واجمعوا له
والسبب راح وردها في حلولة
وشاقوا عياله يوم هم قربوا له
قالوا مطالع قال الاخر يقوله
وقاضوا على طرش وساع خلولة
حووا وردوا باوله وقهروا له
يوم اوسعوا لحق الطلب ورجحوا له
كم مايق برماحهم سببقوا له

(١) لم يوفق الفرغ في شرح هذا البيت والذي يشير إلى تأزم الأمور وانتقاض الهدنة بين الطرفين "العميل وعميله".
(٢) كذلك لم يوفق الفرغ في شرح هذا البيت والذي يشير إلى محاولة "المدب" كف الخيل المغيرة عن الهجوم حتى يأذن لهم عقيدهم بذلك فيهمجوا هجمة واحدة قوية تسبب الصدمة للعدو المقابل.

هُودٌ وَعُودٌ كَأَثْرَاتِ عُدُولِهِ كُلُّ بَقْلِبِـهـ وَاهِجٍ مِنْ غَلِيلِهِ
يَمْشُونَ مَشْيَ الَّذِي تُقَالُ حُمُولُهُ زَمَلٌ مِنَ الْوَزْمِـهـ رِخِيٌّ مَكِيلُهُ
يَتَلَوْنَ شَيْخَ مَاضِيَاتِ فَعُولِهِ يَسْرِي وَغَبَ سُرَاهُ مَا يَنْدُرِي لَهُ

يعبر شعر ابن سبيل عن افتنانه بحياة البادية ومعظمه رصد إثنوغرافي لأحوال البدو المعيشية. في نهاية الصيف يرحل البدو عن نفي إلى جوف الصحراء ويتركون ابن سبيل وراءهم، كطير قص جناحه، يتوجد عليهم ويبكي فراقهم ويتشوق إلى عودتهم في الصيف المقبل. ومن أشهر قصائده في هذا الموضوع قصيدته التالية التي يفتتحها بالدعاء بعدم السقيا على الأيام الأخيرة من أيام المقاطين ليال الشفاسيف التي ينشغل فيها البدو بمحاولة استخلاص مستحققاتهم من التجار الذين اشتروا منهم سمنهم وإنهاء جميع متعلقاتهم قبل مغادرة القرية والعودة إلى الصحراء. في هذه الأيام تتشتت القبيلة ويتفرق الأحباب ويذهب كل فريق في طريق مستقل بحثا عن المراعي لإبلهم، يغذون السير ولا يبنون بيوتهم لكثرة تنقلهم وسرعة حركتهم رغبة في الوصول إلى المراعي الجيدة واحتلالها قبل غيرهم. وفي البيت السادس يطلب الشاعر السقيا للأيام الأولى من موسم الصيف والتي يطلق عليها نقضة الجزو، وتعني أن الإبل لم تعد قادرة على الاجتزاء بما في العشب من رطوبة عن شرب الماء ولا الرعاة قادرون على الاجتزاء عن الماء بما في سعونهم من حليب النوق. في هذه الأيام تختفي السحب وتجف الأرض وتهب رياح الهيف الحارة التي تيبس العشب. والمعنى الذي طرقة ابن سبيل في البيتين السادس والسابع شبيه بقول ذي الرمة:

حَتَّى إِذَا مَعَمَّانَ الصَّيْفِ هَبَ لَهُ بِأَجَاةٍ نَشَّ عَنْهَا الْمَاءَ وَالرَّطْبَ
وَصَوَّحَ الْبِقْلَ نَسَاجَ تَجِيءَ بِهِ هَيْفَ يَمَانِيَّةٍ فِي سَيْرِهَا نَكْبَ

عند حلول الصيف لا مناص للبدو من العودة إلى المقاطين فتري قطعان الإبل قادمة نحو قرية نفي تدك المشارف والمرتفعات لكثرتها وتصطف بيوتهم كأنها سلسلة من القفاف والأكام السود حول أبارهم التي يتخلى لهم عنها رعاة الغنم. ثم يصف ما يحدث بين البدو والحضر من زيارات ودية وتبادلات تجارية خلال فترة المقاطين التي تستمر تسعين ليلة. وفي آخر الصيف حينما يظهر سهيل قبل الصبح يبدأ موسم الأمطار ويستعد البدو للرحيل بعد صرام النخل مباشرة وبعد تزودهم بما يكفيهم من التمر بقية عامهم. في الصباح الباكر ينشغل الرجال بسقيا الإبل وينشغل النساء بتقويض البيوت التي يحملونها على زملهم ويرحلون قاصدين المواقع التي ذكر لهم عيونهم وروادهم أنه يكثر فيها العشب والماء. ومع حلول موسم الأمطار تبدأ الغارات والغزوات التي يستطرد ابن سبيل في وصفها في الأبيات الأخيرة. وتنتهي القصيدة بوقفه طللية مختصرة جدا لا تزيد عن بيت واحد يشير إلى ما آلت إليه منازلهم التي بعدما كانت عامرة بهم تحولت إلى قفار موحشة تتعاوى فيها الذئاب:

أيام راعي السمن يخلص ديونه
كل على فـاله يباري ظـعونه
أزروا هل القـعدان لا يذكرونه
ياخذ سُبوع البيت ما يبتنونه
كلُّ يبي قـفره قـدم يسـهـجـونه
وابعد ثرى نـقـعه وكنـت مزونه
والشاوي اخلف شـربـته من سـعـونه
البيت يبني والظعن يقـهـرونه
وراعى الغنم عن مرحهم يفـهـقـونه
العد لو هو بالفـضـا يشـحـنونه
واللي له احـبـاب لبـاب يجـونه
ولا للشديد مطرب يسـمـعـونه
وسـهـيل يبدي ما بدا الصبح دونه
وحـضـور يوم ان النخل يصـرمـونه
وامسـوا وتالي رايمهم يـقـطـعـونه
والمال قـدم اطلاقته يصـبـحـونه
يذكر لهم مندى شـبـيع يبـونه
والى جذبهم قايد يتـبـعـونه
كم مايق بارماحهم يزـعـجـونه
وهذا يبـيـعـونه وذا ياسـمـونه
لولا انهم قلب الخطا يشـمـفـونه
من اين ما طاح الحيا يتـبـعـونه
قـفـر عليه الذيب يرفع لـحـونه

وفي القصيدة التالية يشبه حيرته وارتبـاكـه بعد أن شاهد البدو وهم يرتحلون بحيرة إنسان عديم التجربة ضاع في مفازة لا يوجد فيها الماء. ويصف ما يحدثه رحيلهم من ضجة وضوضاء وحركة، فهذا ينيخ إبله وهذا يثيرها وهذا منشغل بتحميلها. ولكثرة الجلبة والأصوات المختلطة لا تكاد تسمع المناادي لو صاح بأعلى صوته. والبيت الرابع من القصيدة يشبه قول علقمة بن عبدة التميمي:

رد الإماء جمال الحي فاحتملوا
وقول قيس بن الحدادية:

أدنى الإماء جمالات قراسية
والأبيات الأولى من القصيدة تذكرنا
أجمعوا أمرهم بليل فلما
من منادٍ ومن مناجيبٍ ومن
ارتحل البدو عن قطينهم وتركوا آبارـه خالية "خـلـي ركـايـاه" تعوي حولها السباع
كوم الذرى مور الأعضاء أفناقا
عموما بقول الشاعر العربي:
أصبحوا أصبحت لهم ضوضاء
تسهال خيل خلال ذاك رغاء

الله لا يزي ليال الشفـاشـيف
فراق شـمـل اهل القلوب المواليف
والى نـشـيد عن واحد قيل ما شيف
الشيخ كنه صـاـيل يتـبـع الريف
يتلون مشهـاة البكار المشاعيف
سقوى الى جت نقضة الجزو بالصيف
والعشب تلوي به شـعـوف من الهيف
وجتنا جـرايرهم تدق المشاريف
تقاطروا مثل الحـرار المقاييف
وتواردوا عد قـراح قـراقـيف
وكل نصا القرية يدور التصاريف
وتسعين ليله جانب العد ما عيف
وهبت زعاذيع الوسوم المهاريف
وجاهم من القبـله ركبـمـوجـيف
والعصر بالمجلس مضال وتواقيف
الصبح طون البيوت الغطاريف
راحوا مع الريدا وساع الاطاريف
ولهم على حل المواسم محاريف
والى تعلوا فوق مثل الخواطيف
هذي مغاوير وهذي مناكيف
أوي جيران عليهم تحاسيف
الى تقضوا ما عليهم تحاسيف
مقطانهم خـلـي بليـا تواصيف

وتسفو عليها الرياح. ثم وردوا على عد ماء بنوا حلهم بالقرب منه في انتظار توافد الباقيين منهم لينتجعوا المراعي التي سقط فيها الغيث. ويقول في ثلاثة الأبيات الأخيرة إن قلبه يزهر ويخضر إذا جاء البدو، وأنه ينصرف إليهم وينشغل بهم عن دكانه وبضاعته ومسائل البيع والشراء. وكان لابن سبيل دكان يبيع فيه ما تحتاجه البدويات لجذبهن إليه للشراء منه، ولم يكن قصده الربح من جراء هذه التجارة بقدر ما كان حريصا على مجازبة البدويات أطراف الحديث العذري البريء لما اشتهرت به نساء البادية من عذوبة الحديث ورقته والانفتاح الملحوظ في مخاطبهن مع الرجال، مقارنة بنساء الحضر والفلاحين:

صَيُور ما جا بالليالي غدت به
بوهة غرير بالمظامي رمت به
وثور عسام الجو مما عفت به
طون نراه وقينة الزمل جت به
ما حط فوق ظهورها زوعت به
يتلي سلف خيال من قربت به
تمسي محوشة الغنم تشتمت به
من لجة المرحول ما يلتفت به
تقنب سباعه والذواري بنت به
لين ان كل من مديده لفت به
يذكر لهم من راح سيله بنتبه
تاصل الى مشرافهم واشرفت به
والى وممر قلبي لدرب مشنت به
مامورة والا انها مستعتبه
ولا حسب البيعات وش صرفت به
في سوقنا الثوب الحمر وقفت به
لو كان قلبي محل ربعت به

وش خانة المقطان لو قيل ما احلاه
يامل قلب من شديد العرب باه
لا والله الا صار للبدو نوناه
والبيت هدى الخدم زين مبناه
وشالوا على اللي بالمبارك مثناه
مظهورهم كن الطماميع تشعاه
ياقرب مسراحه ويابعد ممساه
لو صوت الرجال ما تسمع نداءه
مقطانهم خلي خلي ركاياه
وردوا على عد خلهم بمنذاه
يوم استخالوا نوض برق بمنشاه
ياعيني اللي في نظرها مشقاه
العين سبر القلب والرجل مغراه
رجلي على كثر الترايد مشهاه
قلبي ربيعه جية البدو ومناه
العصر يوم ان القصر مالت افياه
يجر ثوب البز واعظم بلواه

ويختتم القصيدة بغزل خافت. إلا أن هذا الغزل يعلو صوته في القصيدة التالية التي يفتتحها بوصف ظعائن الحبيبة المرتحلة. ويراقب قطعان الإبل التي اختفت أوائلها خلف قنن الجبال بينما لا تزال البقية في مرمى النظر تغطي المرتفعات "الشفاء" وتنتشر فوقها كما تنتشر الغيوم في السماء. وفجأة تنتقل به الذكريات إلى الماضي القريب حينما كان البدو نازلين بالقرب من نفي وكانت بناتهم يترددن إلى سوق القرية ويمشين بخطى بطيئة متثاقلة تشبه خطى الطفل الصغير أو الإمام الذي يقيس الظل بخطاه ليعرف ما إذا كان قد حان وقت صلاة العصر، وهذا من التشبيهات البارعة التي اشتهر بها ابن سبيل. ويسهب في وصف محاسن أولئك الفتيات البدويات وينبه إلى أن سلطان الحب قهر الفرسان والأمراء والشيوخ. ونستنتج من

الأبيات الأخيرة أن شيوخ البدو الأقوياء كانوا يفرضون إتاوات "معاليم" على أهل القرى:

من يوم قفّن الظعّان زهازيم
واتلاهن اللي بالشفا كنه الغيم
أيام عندي بين شدّاد ومقيم
وتواجهن ما بين رده وتسليم
والا المطوع يقدم العصر تقديم
كن المسير خلاف لولا التعازيم
السلهّمه وظهارهن المقاديم
دون الشفايا والثمان المناظيم
ومعهن سهوم تصرّم القلب تصريم
عن مثل درّ معطفات المرازيم
ولا من مفرّ عن القدر والمقاسيم
الى اقبلن ما عن لقاهن مهازيم
كم واحد قبلي تبسّيح ولا ليم
تبايعوا لشراه شقح ومجاهيم
ولهم على حضر القرايا معاليم

ومن أبرز أصحاب المدرسة الوجدانية بعد ابن سبيل قريبه فهيد ابن عويويد الجمّاج الذي عاصره وكان يسكن الأثلة قرب نفي. وقد حازت قصيدته التالية على إعجاب متذوقي الشعر النبطي واستطاع فيها أن يمزج بين الغزل وارتحال القبيلة بشكل ربما فاق فيه ابن سبيل.

كل هدم مبناه وارتدّ زملة
كل اشقح زين زقيفه ورملة
وراع الموده فرّق البين شملة
واللي نوى درب عزل وانقسم له
برقه يرفرف والسدى يرتدم له
ياكود دورتها على اللي جهم له
والا مع اللي سنّدوا مستهمله
عفرافرة وراعيه ما وسم له
سود هدها والمحاجير جملة
شقّر على بيض العواتق يعمّله
ومنين ما هب الهوا مال حملة
كما يصوع الصيد رام خطم له
يقنب ياكود الله يجيب اللحم له

يامل قلب طار عنه اليقين
هقن اوائلهن مع القنّتين
وذكرت منزلهم علينا قطين
وجية بنات البدو تسيارتين
إلى مشن كنه تخطى الجنين
عشر الخطا يمشن بها ساعتين
وبهن لطلاب الهوى شارتين
والبخفق اللي تفصله طرقتين
تشعف قلوب اهل الحيا الحاضرين
وأخر مزرّ جيووبهن فرقتين
معهن لمثلي حيرة ما تبين
ما اقول شي ما نظرته بعيني
الحب بيّح كل قلب فطين
خلا الشيوخ يبيحون الكنين
اللي مواقفهم على الاولين

لا والله الا شدّوا البدو نجّاع
شدّوا ودنّوا للحنى كل مطواع
طووا ورووا وانتووا عقب مجّاع
غاد لهم فوق الرفايح تزّواع
اقفوا كما نو نثر ماه وانزاع
وابكرتاه اللي غدت بين الاقطاع
ما ادري مع اللي يم بخنه بالاسناع
ما هيب لا حاشي ولا هيب مرجّاع
راعي هذب عين مظاليل ووسّاع
ابو قرون فوق متنه يجي باع
ياعود موزلين له تمرّياع
عليه قلبي بين الاضلاع ينصّاع
أعوي عوي ذيب ورا البدو نجّاع

حَبَّه يَخِج القلب ما يوجع اوجاع لا شك قلبي مودعه بيت نمله^(١)
وله أيضا هذه القصيدة التي تمتاز بجمال القافية ورقة الغزل. ويشبه قلبه في
البيت الأخير بالشجيرة التي كلما أوشكت أن تبرعم "تبرض" وتعود إليها الحياة حان
رحيل البدو وفراق الأحبة فتجف عروق القلب وتذبل أوراقه:

يامن لقلب من شديد العرب جاض
لا والله الا صار للبدو نضناض
يامن يبشّرني عسى شيخهم راض
طووا ورووا وانتوا عقب مقياظ
يوم استقلوا والمظاهر قفاض
يبسون براق على دارهم ناض
شقوا وهفوا وانتقوا عقب الاعراض
وامسيت كني هاوي حبس الارفاض
والدمع من عيني على محجري فاض
إلى استعز القلب واعنز بالابراض

ومن شعراء المدرسة الوجدانية الذين وظفوا ثنائية البادية والحاضرة توظيفا
بارعا سويلم العلي، خصوصا في قصيدته ياخوي طاب الكيف له والتعاليل، وهي قصيدة
جميلة تستحق منا وقفة تأمل. يبدأ سويلم قصيدته بالحديث عن مأساته الشخصية
إلا أن القصيدة تؤول إلى استعراض تمثيلي يحكي مأساة الإنسان والحياة في
صحراء الجزيرة العربية بشكل عام، يحكي صراع الإنسان مع أخيه الإنسان ومع
قوى الطبيعة القاهرة التي لا يملك معها حولا ولا قوة. ولكي يعطي هذه النظرة صفة
الشمولية يعمد سويلم إلى انتقاء مشهدين من حياة البادية والحاضرة.

يفتح سويلم قصيدته في البيتين الأولين بتوجيه الخطاب إلى أخيه يبثه الشكوى
ويقابل بين حالة الشقاء التي هو فيها وبين الحالة المضادة، حالة السعادة، التي ينعم
بها أخوه. فالأخ في منتهى السعادة والسرور لأن محبوبته قريبة منه تصلها المراسيل
والعيون "الشبوح"، أما محبوبه سويلم فقد ارتحلت إلى بلاد نائية وانقطعت أخبارها.
بعد هذين البيتين ينتقل سويلم إلى موضوع آخر من المواضيع المتوارثة في الشعر
العربي، ألا وهو بين الحبيبة وارتحال عشيرتها. إلا أن سويلم يرسم لنا في قصيدته
منظراً حياً فنحس من قراءتنا لأبياته أننا نرى القوم منشغلين في تهيئة جمالهم
للرحيل يركضون هنا وهناك ونشاهد أردانهم ترفرف من سرعة جريهم. ولكي يكثف

(١) الحني: الهواج. مطواع: جمل مذل. قزلواع: اختلاط واضطراب. انزاع: انزاح وانقشع. السدى: السحاب. ياكود:

ما أصعب. جهم: انطلق مبكرا. مستهمله: لا يقصدون جهة معينة. يصوع: يطرد. يخج: يخترق وينفذ ويتغلغل.

(٢) جاض: ضج بالبكاء والشكوى. نضناض: جلبه. راض: تأخر وأبطأ في الرحيل. ملحوظ: معرفة وخبرة. إلى جرة
الحوض: حتى وقت استخراج البدو أحواض الجلد التي يستخدمونها لسقيا الإبل في فصل الصيف. حموض:
حمض.

الصورة ويبين قسماتها يعمد إلى تقسيم الظاعنين إلى قسمين، قسم لا يزال يجمع متاعه ويحمله وقسم آخر استقل وبدأ المسيرة. ثم تبدأ الرحلة الجماعية وتسير الجمال سيراً حثيثاً "زعاجيل" ويتركون الشاعر خلفهم وحيداً كاسف البال يرقبهم عن بعد وقد اعتلوا النجاد "شَقُوا" ثم انحدروا في الوهاد "هَقُوا" واختفوا وراء الحزون. وتبدأ مصيبة سويلم حينما يصبح رحيل المحبوبة أمراً واقعاً ويستقر في ذهنه أنه ليس هناك وسائل ولا سبل "سلوم" للوصول واللقاء. ويصف تخلفه عن محبوبته وعشيرتها ويقارن وحشته بالناقة التي شذت عن الإبل الواردة فضاعت في متاهات الصحراء وظلمة الليل، فهي إن لم تفترسها السباع فسوف تموت عطشا، وأمست تهجل، أي تسير مسرعة على غير هدى؛ كل هذه صور منتزعة من حياة الصحراء مما يؤكد تغلغل مكونات هذه الحياة في اللاوعي كما يعكس ذلك الموروث الشعري.

ويوجه سويلم اللعنة في البيتين التاليين على من يلومه. بعد ذلك يصور لنا وجده بعد رحيل المحبوبة ويسوق في قصيدته مشهدين استطراديين متقابلين ينتهي كل منهما نهاية مأساوية تمثل مأساة الشاعر بعد فراق الحبيبة. المشهد الأول مستمد من حياة البادية حيث يصور فيه الشاعر فارساً من فرسان البادية المغاوير شاكي السلاح ممتطياً سهوة جواده يرعى إبله في الفلاة. هذه العيس الثمينة فيها العشائر وفيها الخلفات وفيها الحيل، بعضها حيرانها صغيرة "ثلاد" وبعضها حيرانها قاربت سن الفطام "مخاليل". وصاحب الأبل فارس مغوار معتد بنفسه لا يخشى الموت ولا يأبه به، فهو يرعى إبله في أطيب المراعي التي أصابها مطر الوسمي "تدوس الوسوم"، وهذا دليل على شجاعته وعدم اكتراثه بالخطر لأن المراعي الطيبة لا يستطيع الوصول إليها إلا الرجال الأشداء لشدة تنافس القبائل عليها.

وتبدأ حركة الأحداث بظهور ركب من الغزاة سبروا الإبل وعقدوا العزم على نهبها. ركائب هؤلاء الغزاة صلبة ومدربة على الغزو وقطع الفيافي تركت الرجال والنسوع آثارها على ظهورها فانقلب شعر المتن أبيض "شيب المتون". وكل واحد من الغزاة الطامعين في الإبل أبلج الوجه، دلالة النبل وكرم المحتد، متعود "ضاري" على القيام بالأعمال البطولية "كسب التنافيل" التي تنفله، أي تميزه، على غيره من الرجال وتجعله أرفع منهم مقاماً. هؤلاء الغزاة متعطشون لنهب الإبل "ضرمًا"، ولا يلامون على ذلك "ما فيه لوم" فهذه ممارسات وأعراف تقرها حياة الصحراء.

وتبدأ الأحداث تتلاحق بسرعة في البيت الثامن عشر حين يغير الغزاة على الإبل فيتصدى لهم صاحبها الحلالح "طحيل" على فرسه المقدام "حشور" العزوم ينهب به الأرض "يرادي به". وصاحب الإبل هذا سلالة شيوخ أكارم وشجعان "تالي شيوخ قروم" لا تعوزه الشجاعة ولا الرأي "شُدْرِحْدِرْ". وينهب الغزاة إبله لكنه يصر على الاستماتة في سبيل استعادتها منهم، فالإنسان لا يتخلى عن حقه بسهولة "كل على حقه شحوح

بحوم".

وهكذا يتمكن الشاعر في هذه الأبيات القليلة أن يهيء المستمع ويشد انتباهه لمتابعة الأحداث التي تقترب من الذروة. يستجمع صاحب الإبل شجاعته "أحضر حياه" فهو فارس لا تجد الوسائس والخوف سبيلاً إلى نفسه "ولا بنفسه وهوم" فيطلق لفرسه العنان "صنة" ويتتبع الغزاة ليستخلص الإبل منهم وليدراً عن نفسه العار حتى لا يكون سبة بين الناس. إلا أن أحد الرماة المهرة المتمرسين في حرب الصحراء "ضاري بالمحاويل" يترجل عن راحلته بسرعة "طبج" وصبوب إلى فرسه طلقة جندلتها فوقعت على الأرض ورفعت برجليها إلى أعلى وصار حذاؤها يلمع في الأفق كالنجوم في قبة السماء. ويضطر صاحب الإبل بعد قتل فرسه إلى التخلي عن طلب الغزاة ويعود حسيماً ذليلاً تغوص قدماه في كثبان الرمال الناعمة. وهكذا تتجلى سخرية القدر ويتحول الإنسان العزيز في طرفة عين إلى شخص ضعيف كاسف البال مسلوب الإرادة يسهر الليل وحيداً صامتاً لا يمتلك حتى الشكوى.

البيت السابع والعشرون من القصيدة يلخص المشهد الأول وينقلنا بخفة ورشاقة إلى المشهد الثاني. يرفع الستار في المشهد الثاني عن فلاح نشيط ركز كل جهده وزرع كل أمله في فلاحته وفي أربعمئة صاع من القمح الصافي يترقب غلتها وما سيجنه منها في موسم الحصاد. فهو يمتح الماء من البئر العميق على أربع محال ويبدأ العمل مبكراً مع غروب رقيب النجم، أي قبل الفجر. ويستخدم في المتح أربع وأربع نوق صلبة قوية "أربع عقابيه أربع كئس حيل" تنهض الماء في غروب واسعة "وساع الكوم". ولما ظهرت سنابل القمح من مخابئها وقرب موعد الحصاد نشأت سحابة ثقيلة مظلمة محملة بالمطر. أمطرت هذه السحابة مطراً دافقاً رافقاً على المفالي، أما أطراف الحاضرة والمزارع "روس النواحي" فأمطرت عليها برداً بحجم رؤوس بهم الغنم. وأتلف البرد الزرع وجرف السيل السنابل وراحت ثمرة كفاح الفلاح هدراً. ويصور سويلم سنابل القمح وقد اختلطت بغثاء السيل الذي يشبه بياضه بالثياب "الهدوم". والويل للفلاح بعد هذه الكارثة من مالك الأرض والدائنين. وينهي سويلم قصيدته بالعودة إلى ذكر الحبيبة العفيفة المصونة التي قال القصيدة من أجلها مقفلاً بذلك الإطار الغزلي للقصيدة. لكن الغزل هنا قيمة أدبية لا تختلف عن حب الروايات والأفلام. الغزل ليس إلا إطاراً فنياً صاغه الشاعر ليفرغ فيه هذين المشهدين عن صاحب الإبل المنهوبة والفلاح الذي جرف السيل زرعه. ونلاحظ أن سويلم يعرض أمامنا هذين المشهدين بنفس الإحساس والوعي والإدراك ونخرج من قصيدته بالانطباع أن الموروث الشعري في الجزيرة العربية، كما تمثله هذه القصيدة، لا ينظر إلى البداوة والحضارة كنمطين متضادين من أنماط الحياة بقدر ما ينظر إليهما كنمطين متعايشين وكخيارين متاحين للحياة وكحقائق أساسية من حقائق الواقع

المعاش في البيئة الصحراوية. الاختلاف بين الحضارة والبداءة مثل الاختلاف بين فصول السنة، إنه ضروري لدورة الحياة واستمرارها. يقول سويلم:

صدره وسيع ولا تجيه الهموم
وانا شُبوحى ما تجيب العلوم
وكل رِكْض للزمل شِـلأه تومي
وَحَدِ تَقَلِّل ما بقي له لزوم
شَفَقُوا وَهَفَقُوا واتَّقُوا بالحزوم
في راس مرقاب طويل الرجوم
استقبلن ظعون زاهى الرقوم
ولا لي على نابى الردايف سلوم
عز الله اني مهجل كل يوم
ما بين سرح لوارد الجو تومي
لولا الحيا راعيه يرمى الهدوم
الله يبـلا بالبـلا من يلوم
وبالآخـره يسقى حميم وسموم
حيل وخلفات تدوس الوسوم
ومعهن على شقران فلو قحوم
شيب المتون عيونهن تقل لومي
ضرمما يبون المال ما فيه لوم
وطبـح على فلو حـشـور عـزوم
شَذْر حَذْر تالي شـيـوخ قـروم
وكل على حقه شحوح بحوم
عج الرمك والبل مثل الغيوم
أحضر حياه ولا بنفسه وهوم
وثارت إلى ان حذاه مثل النجوم
يفرك يديه ومر كبده يزوم
وكبش مـربـينه لكل محشوم
ودايم على غيظه صنوت كضوم
من عقب ما هي نود صارت قُـسوم
لها ليا غاب الرقيب معلوم
حب حمر تسقى نواحيه كوم
يشيلن الما في وساع الكموم
نشئت بردها كبر روس البهوم
وصارت على روس النواحي رجوم
غثو السبل بالسيل مثل الهدوم
عن نول ما نالت يديه محروم

اخوي طاب الكيف له والتعليل
لى واهنيه له شُبوح ومراسيل
البدو شالوا نوها بالمراحيل
حد يخم العلق يخطيه ويشيل
شالوا وقفن الظعان زعاجيل
وانا بمرقاب الشقا عيني تخيل
أخايل الاظعان واقفت مقابيل
وايست من دعاج الاعيان بالميل
واهجر قلبي كان هو طاول الطيل
اهجال من تاهت عن الذود بالليل
الولف بلوى به هبال وهرافيل
يالايمي جعله بحسر وخرابيل
عساه بالدنيا قليل المحاصيل
وجدي عليها وجد من له مواحيل
وعشائر شقح تلالد ومخايل
سبـر لعـجـمان على كنس حيل
كل ابلج ضار يكسب التنافيل
وغارت عليه القوم خيل ورجاجيل
واقفى يرادي به عن الخيل حلحيل
واقفت على نوده عصاة مشاكيل
وصله وختى العج مثل المخايل
يبي يداري هرجة القول والقيل
وطبـح له اللي ضاري بالمحـاويل
واقفى مذل مع دكاك الغراميل
عقب السعد والعز والبن والهيل
اليوم يسهر كل ما جرهد الليل
هذا وجودي وجد من له مواحيل
أو وجد من صدر على اربع محاحيل
صدر على اربعماية كلها كيل
اربع عقايبها اربع كنس حيل
يوم استتم الزرع شال النما شيل
وهلت على وسط المفالي هماليل
واللي بقى من حبها شاله السيل
واصبح يصيح ويزعج الويل بالويل

الا عطا الرحمة كما انه رحوم
ولا هي من اللي يجتمع العلوم

الله يكفينا شرور المضايل
ما قلتها باللي تعرف التهاويل

المشهد السياسي

كان يسود بين أهل الجزيرة العربية آنذاك عاملان متنازعان؛ نزعة انفصالية تغذيها رغبة كل مدينة وكل قبيلة في الاستقلال والاحتفاظ لنفسها بمواردها المحدودة ومقدراتها الشحيحة تقابلها نزعة نحو الاندماج والتوحد لما يحققه ذلك من استقرار وسلام يساعد على ازدهار الزراعة والتجارة وتنمية الموارد وتأمين الطرق وحفظ الأرواح والممتلكات. وكان من أهم العوائق التي تقف أمام نزعة الاندماج السياسي عدم التوافق بين مفهوم القبيلة التي يتحدد الانتماء لها، وما يترتب على ذلك الانتماء من حقوق وواجبات، من خلال نظام القرابة والعصبية، وبين مفهوم الدولة الذي يتحدد الانتماء لها من خلال مفهوم المواطنة والانتماء المكاني. وكلما سارعت الدولة خطاها وحثت مساعيها نحو تكريس سلطتها وتعزيز هيمنتها كلما اتضحت حدة التناقض بينها وبين النظام القبلي. وليس من المستغرب أن تسعى الدولة لتقويض ثقافة الصحراء بقيمها القبلية وأن تتبنى أيديولوجية مناهضة لأيديولوجية القبيلة وبأساليب لا تختلف كثيرا عن تلك التي تبنتها قديما مدنيت الهلال الخصيب كما بينا سابقا والتي تقوم على المقابلة والمفاضلة بين البداوة والحضارة وإبراز التضادية بينهما مع التأكيد دوما على أفضلية الحضرة والاستقرار وعلى تفوق الثقافة المدنية الكتابية على ثقافة الترحال الشفهية.

تعدد مراكز القوة

لنبدأ بالتأكيد على أن تصنيف سكان الجزيرة العربية إلى بدو وحضر يقوم على أسس معاشية بحتة دون أن يكون لهذا التصنيف أي مدلول سياسي، بمعنى أن أيا منهما لا يشكل في حد ذاته قوة سياسية منفصلة تقف ضد الأخرى. فمثلا تقوم الحروب بين البدو والحضر تقوم الحروب كذلك بين الحضر ضد بعضهم البعض كما يتقاتل البدو أنفسهم فيما بين بعضهم البعض. وليس من المستغرب مثلا أن تتحالف قوة بدوية مع قوة حضرية ضد قوة أخرى بدوية أو حضرية، مثلما تحالفت مثلا عنيزة مع مطير ضد قحطان في كون دخنة التي قتل فيها حزام ابن حشر، كما يتحدث عن ذلك بشيء من التفصيل كل من داوتي (Doughty 1921: 473-85) وابن بليهد (بليهد ١٩٧٢/١: ١٥٢-٥). ولو أخذنا القبيلة الواحدة ككيان سياسي مستقل فإننا نجد من بين أبنائها البدو والحضر، كما سبق القول. ومثلما يمكن لقبيلة قوية أن تجبر بعض القرى الضعيفة على الرضوخ لسيطرتها يمكن لمدينة قوية أن تخضع القبائل المحيطة بها لسلطتها. ولو أمعنا النظر في التاريخ السياسي لشبه الجزيرة العربية لتأكد لنا تناظر البداوة والحضارة وتوازنهما ثقافيا واجتماعيا. مثلما يمكن لمدينة، أو قاعدة حضرية، أن تنمو وتزدهر في ظل الظروف المواتية لتصبح دولة تبسط

سيادتها على مناطق شاسعة من الجزيرة، كذلك يمكن للقبيلة أن تتحول إلى دولة دون أن تمر بمراحل تطويرية وتتدرج من البداوة إلى التحضر ثم الدولة. لكن، بطبيعة الحال، لا بد للدولة متى ما قامت من قاعدة حضرية. هذا يأتي بشكل ملازم لفناء الدولة وامتزاجها مع قيامها وليس سببا ضروريا سابقا لقيامها. الإمارات والمشايخ التي توالت على الجزيرة العربية قامت شرعية البعض منها على أساس مدني حضري بينما قامت شرعية البعض الآخر على أساس قبلي مثل دولة الجبريين ودولة آل حميد ودولة آل رشيد. ولقد كاد ابن شعلان حديثا أن يؤسس لقبيلة الرولة دولة مركزها الجوف لولا أن الظروف الدولية حينها لم تكن مؤاتية (Musil 1927: 110).

ومما يساعد على قيام الدولة وقوع قاعدة السلطة فيها على مفترق طرق الحج والتجارة، وكذلك توالي سنوات الخصب وتوفير الماء في الآبار وازدهار الزراعة. وقد تتوفر الظروف الملائمة لمدينة من المدن في فترة من الفترات ثم تتغير الأحوال فتتضب موارد المدينة وتضعف الإمارة فيها نتيجة أسباب داخلية كأن تتوالى عليها سنوات الجذب أو يعم الوباء أو نتيجة ظروف دولية كأن تتحول طرق الحج أو التجارة أو تظهر اختراعات جديدة تحدث انقلابا في وسائل النقل والمواصلات. وسواء كانت الإمارة أساسها قبلي أو حضري فإن قوتها مرهونة بقدرتها على استغلال الموارد البشرية والمادية من الحضر والبدو على حد سواء ودمج الإنتاج الرعوي والإنتاج الزراعي في نظام اقتصادي متكامل. قيام إمارة حضرية قوية وقادرة على الحفاظ على استمرار الإمارة واستقلالها ضد القوى الأخرى وعلى صد عدوان البدو يتطلب كثافة سكانية وكذلك توفر الفائض الإنتاجي من أجل تحقيق الثروة اللازمة لتشكيل قوة ضاربة وتجهيزها بما يلزم من السلاح ووسائل النقل. هكذا يصف موزيل الأساس المادي والحربي لإمارة الرشيد في حائل:

يزكي ابن رشيد بادية شمر ويأخذ ربالا على كل خمسة بعارين ويستثني من ذلك الرجال الذين يغزون معه. ويعطي الأمير هؤلاء بواريد وذخيرة وركائب لكنه لا يصرف لهم نقودا ويكفيهم ما يحصلون عليه من غنائم. وعلى شيخ القبيلة أن يذهب للسلام على الأمير مرة كل شهر أو شهرين يسير عليه. أما الزكاة التي يأخذها الأمير من الحضر فهي عبارة عن عيش وتمر تودع في بيت المال ثم يوزعها الأمير على جنده وحاشيته ويمنح منها عطايا للمحتاجين (Musil 1928b: 4-5).

كان هذا هو الوضع السائد في وسط الجزيرة العربية وشمالها حتى نهايات القرن التاسع عشر وبداية العشرين، في مرحلة كانت فيها القاعدة التكنولوجية عموما تتسم بالبساطة والسلطة المركزية شبه معدومة أو ضعيفة لو وجدت وذراعها قصيرة لا تمتد إلى الأطراف النائية والقبائل المتوغلة في البداوة، وكانت معظم المناطق والمدن والقبائل تعيش حالة من التوازن سمحت لها بقدر كبير من حرية الحركة واستقلالية القرار. بسبب ندرة المطر وشح الموارد كانت الحياة في بلدان الجزيرة العربية قبل نهضتها الحديثة كفاح متواصل وتعب لا ينقطع في سبيل

الحصول على ما يقوم الصلب و يقيم الأود لمواصلة الكد والكح وكان الجميع، بدوا وحضرا، يعيشون حالة مستمرة من الترقب والحذر خوفا من الحروب والمجاعات والكوارث الطبيعية من السيول الجارفة إلى البرد إلى العواصف إلى الجراد وغير ذلك من الآفات. البيئة الصحراوية القاسية في مناخها وطبيعتها والشحاحة في مواردها جعلت الحصول على البلغة أمرا عسيرا مما نمت لدى أبنائها نزعة التنافس وما يولده ذلك من جسارة وجرأة. في ظل هذه النزعة التمردية وفي ظل انعدام الثروة وفائض الإنتاج يصبح قيام سلطة مركزية قادرة على فرض الأمن والاستقرار في المجتمع أمرا متعذرا. لذلك فإنه بعد خروج الخلافة من الجزيرة إلى بلاد الشام والعراق عادت الفتن إلى وسط الجزيرة والصحراء العربية مما أدى إلى تفسخ النظام السياسي وتداعي سلطة الدولة. في ظل الظروف الاقتصادية الشحاحة التي لا تسمح بقيام سلطة توحد الجميع في قوة واحدة فإن القرى والقبائل تتشظى سياسيا وتنعزل عن بعضها البعض وينعدم التعاون فيما بينها وتسود علاقاتها الصراعات المستمرة والحروب. تحولت القرى إلى حصون مسورة ونكص البدو إلى عاداتهم الجاهلية في الغزو والكسب. كل قبيلة وكل قرية وكل أمانة لها قصة تحكيها وتاريخ حافل بالصراعات المستمرة والمناوشات التي لا تنقطع. ومثلما تقوم بين القبائل علاقات حرب وعلاقات سلم، كذلك الحال مع الحضر وأهل القرى. قد تبدو حياة البادية للحضر حياة عنف ومذابح وفوضى عارمة وأن القبائل لا تتوقف عن قتل بعضها البعض. لكن الواقع أن الدم المسفوك في الحروب التي تقوم بين القرى والمدن بعضها البعض أغزر بكثير من الدماء التي أريقت في الحروب القبلية أو جراء مهاجمة قبائل البدو للقرى والمدن (al-Juhany 1983: 269-74). لا ننكر أنه قامت هنا وهناك وعلى فترات متباعدة مشيخات وإمارات صغيرة -تذكرنا بإمارات كندة والغساسنة والمناذرة في عصر ما قبل الإسلام- استطاعت أن تمد سلطتها وتفرض السلام على وسط الجزيرة وتجبر القبائل والقرى على الخضوع لها. غير أن ما تؤكد مصادره التاريخ المحلية وتصوره الأشعار التي وصلتنا من تلك الحقبة هو أن فترات السلم كانت فترات قصيرة ومتباعدة. ومما يؤكد ذلك أن الرجل آنذاك، بدويا أو حضريا، كان يحمل سلاحه أينما ذهب ولا يتخلى عنه ويعدده مكملًا لزيه ومتمما لرجولته، مثله مثل العباءة أو العمامة.

الفراغ السياسي الذي ينجم عن غياب السلطة المركزية يؤدي بطبيعة الحال إلى تعدد مراكز القوى، قبلية وحضرية، التي يحاول كل منها جاهدا الاحتفاظ باستقلاليتها وتوسيع نفوذه. أما القرى الزراعية الصغيرة والقبائل الضعيفة فإنها تصبح مسرحا لهذه القوى المتصارعة التي يحاول كل منها بسط سلطته عليها وإخضاعها واستغلال مواردها. في مثل هذه الأوضاع يصبح البدو عادة هم

أصحاب اليد العليا ويسود قانونهم وشرعتهم مشكلين بذلك خطراً حقيقياً يهدد الفلاحين في قراهم الصغيرة المعزولة المتناثرة في الصحراء. كما أن البدو يتحكمون في الطرق والمسالك البرية التي تربط بين مختلف المدن والقرى والأمصار. ومما يسهل عليهم كل ذلك طبيعة حياتهم المتحركة وممارستهم للغزو بشكل مستمر وما يملكونه من عدة الحرب ووسائل النقل مثل الإبل والخيول وقدرتهم على حشد أعداد كبيرة من المحاربين من أبناء القبيلة الواحدة. نظراً لأسلحة البدو البدائية يمكن لأهل القرى حماية أنفسهم من هجمات البدو بإحاطة القرية بسور طيني. لكن المشكلة أساساً لا تكمن في صد عدوان البدو على القرية ذاتها وإنما في الخروج منها عند الضرورة للاحتطاب مثلاً وجني الحشائش ورعي الماشية وما إلى ذلك، والأهم من ذلك الخروج للحج والسفر وتسيير الحدرات والقوافل لأغراض الامتياز والتبادل التجاري. لذا تضطر القرى الضعيفة إلى دفع إتاوة "خاوة" للبدو لدفع غائلتهم واتقاء هجماتهم التي قد تتسبب في إتلاف المحاصيل وقطع السابلة وتوقف النشاطات الزراعية والتجارية. والأخاوة في نظر البدوي عار ما بعده عار وذل ما بعده ذل لكنها في نظر الحضري مبلغ زهيد مستعد لدفعه ليوفر على نفسه عناء الحرب ونفقاتها الباهضة. يقول الشاعر نامي ابن ثعلي من العضيان من عتيبة معرضاً بأهل نفي الذين كانوا يدفعون الخاوة للعضيان:

حط الاخاوه ياغميصان ياقايد العجله باذانيها
فأجابه الشاعر عبدالله ابن سبيل أمير نفي قائلاً له إننا نرمي لك عرموشاً مثل
الذي نرمي لكب الغنم الذي يحميها من الذئب:

أعطيك شلو مثل سحمان تنبح ورا القرية واهاليها
وينبغي لنا أن نستدرك هنا بالقول أن علاقة الخاوة لا تقابل دائماً بالتذمر من
الحضر، خصوصاً إذا ما أوفى الطرف الآخر بالتزاماته على الوجه الصحيح وكانت
معاملته لأخيه خالية من التغطرس والابتزاز وكانت العلاقة بين الطرفين تتسم
بالاحترام المتبادل، لأن الحضر في القرى الصغيرة المعزولة كانوا فعلاً بحاجة إلى
من يحميهم، ولا يضيرهم دفع الخاوة، إذا كانت في الحدود المعقولة، مقابل الحماية
والأمن، لأنها خدمة من طرف لآخر مثلها مثل غيرها من الخدمات، والخدمات عادة لا
تقدم مجاناً ولا أحد يطمع بالحصول عليها بدون مقابل، ودفع الخاوة، في نهاية
الأمر، لا يختلف كثيراً عن دفع الضريبة للحاكم. فهذا مثلاً مناكد ابن معيتق من
الشميلان من عنزة، صاحب قرية الحليفة، كان مرتبطاً بعلاقة خاوة مع صنيطان ابن
شميلان أحد فرسان قبيلة بني رشيد المعدودين. ولما قُتل صنيطان على يد الدغيرات
من شمر رثاه ابن معيتق، من ضمن من رثوه، بقصيدة مؤثرة منها قوله:

قولة لحد ما ترد شي ليا فات ولا ينفع المفلوج عوج الطلابه
لا واحليفي عندكم بالدغيرات ياللي تطشون العشاشا للذبابه

لا واحليفي يوم تطرى الحلافات اللي بجاله ما يززع جنابه
 نزه الشوارب عن دروب المخمات زيزوم قوم ما توثي ركابه^(١)
 والبدو لا يفرضون الخاوة على القرى فقط بل كذلك على القبائل الضعيفة. كما
 أن المدن القوية أيضا تفرض على القرى الأضعف منها دفع ما يسمونه العشير.
 فهذا حميدان الشويعر يقول عن قرية الداخلة:

واهل الداخلة النواصر خاطرهم مقطوع ظهـره
 ابن ماضي راع الروضه ياخذ منهم ربع الثمـره
 وله قصيدة أخرى وجهها إلى أمراء وثبته يقول فيها أن ضعف جدّهم لهس
 العنقري، أي جرأه، أن يأخذ منه حلاوي نماء أي ما تغله نخيله من التمور:

جدكم رخمه ماکر للطيور لهس العنقري، كل حلاوي نماء
 ويقول محمد ابن سعود ابن مانع الملعب هميلان في قصيدته العينية المشهورة
 التي يسجل فيها نجدته لبني عمه العبادل في وادي بريك ضد آل عايد ويبين أن
 العبادل كانوا يدفعون لآل عايد جزءا من تمورهم اتقاء لشهرهم:

نزلنا بها والعبدلي كان قبلنا لطيب الجنا منهل لذيد النوايع
 يهديه لاشرار مدارات شهرهم ومن بر خوف الشر فالبر ضايـع
 وغالبا ما كان رميزان ابن غشام يفتخر في شعره باستقلالية الروضة تحت
 قيادته. وللشاعر زيد الخشيم قصيدة في ديرته قفار يستهلها بالافتخار بأن قفار،
 بخلاف غيرها من القرى الأخرى، من القوة بحيث لا تضطر إلى شراء الحماية عن
 طريق دفع الأخاوة أو العشير:

لي ديرة سمر الغرايب قبـاله بشرقي اجا يازين زمة حيوره
 بالسيف حامينه دوالي رجـاله من كل طفاع يبي من عشوره
 لو تفحصنا الأوضاع السياسية والاجتماعية في الجزيرة العربية قبل نهضتها
 الحديثة لوجدناها بشكل عام لا تشبه الأوضاع في المناطق النهرية المجاورة مثل
 حوض النيل وبلاد الرافدين والشام وفارس التي كانت تشكل كيانات سياسية كبيرة
 يتخذ الحكم فيها طابع المركزية والاستبداد. كانت أوضاع الجزيرة العربية أقرب
 شبيها ببلاد اليونان القديمة. ولنبدأ بالجغرافيا والمناخ. لا توجد في اليونان أنهار
 دائمة الجريان ومناخها يميل إلى الجفاف والزراعة فيها محدودة لقلة الأراضي
 الخصبة التي تتوفر فيها المياه والتي تنحصر في السهول الضيقة التي تحيطها
 الجبال الجرداء. كل هذه العوامل تشكل عائقا يحول دون ازدهار الزراعة وتجعل
 اليونان في حاجة مستمرة إلى الخارج في تأمين جزء كبير من متطلباتها الغذائية،

(١) قولة لحد: أي أن تقول "الله لحد" أي "ياما وياما" عبارة عن الأسف والأسى، وهي لا تفيد ولا ترد شيئا فأت
 وانقضى. المفلوج: من دحضت حجته وخسر قضيته أمام خصمه. تطشون: ترمون. ما يززع جنابه: يعيش أمنا
 لا يخيفه شيء ولا يتعدى عليه أحد خوفا من الذي هو في حمايته. نزه الشوارب: نقي العرض. دروب المخمات:
 السلوكيات والتصرفات المشينة. زيزوم قوم: قائدهم وعقيدهم. ما توثي ركابه: لا تفتقر من كثرة مغازيه.

خصوصا القمح، مثلهم في ذلك مثل أهل الجزيرة الذين كانوا يجلبون معظم ما يحتاجونه من الحبوب من العراق والشام. ومن أهم أشجار بلاد اليونان شجرة الزيتون التي تشبه النخلة في وفرة الإنتاج وعدم الحاجة إلى عناية فائقة وكلاهما ثمرته سهلة النقل والحفظ، إلا أن كلا منهما بطيئة النمو تحتاج في البداية وقبل أن تبدأ الإنتاج إلى عمل شاق وصبر وجهد متواصل يتطلب سنينا من الاستقرار لذلك لا تزدهر زراعتها إلا في ظل سلطة قوية تفرض الأمن، وكان قطع أشجار الزيتون والنخيل من الأساليب المتبعة في الحروب لإضعاف المدينة المحاصرة وتجويع أهلها، ومن هنا أصبح غصن الزيتون وجريد النخل يرمزان للسلام والاستقرار.

وقد حالت وعورة التضاريس والطبيعة الجبلية دون الاتصال بين الجزر التي تتشكل منها بلاد اليونان والتي تتناثر في البحر كما تتناثر الواحات في صحراء الجزيرة العربية. هذا نمى لدى الإغريق النزعة الانفصالية، أو الروح الاستقلالية. لذلك كانت البلاد مقسمة إلى وحدات سياسية صغيرة تعرف باسم المدينة الحرة أو المدينة الدولة polis، وهي دويلة ذات سيادة مستقلة تتألف من مركز حضري، أي مدينة والمناطق القريبة منها والخاضعة لها. كتب عبداللطيف أحمد علي عن دولة المدينة يقول:

بدأت دول المدن اليونانية على شكل مراكز مدنية كانت تقام عادة داخل مساحة ضيقة في السهول الصغيرة الكثيرة في العالم اليوناني، وسرعان ما اتسعت رقعتها اتساعا لم يتعد الحيز الضيق الذي أتاحتها لها الطبيعة. على أن ضيق المساحة الشديدة في حالة بعض السهول، أو قيامها في موقع غير ملائم، أو جذب الأرض لعدم توافر المياه، لم يتح لبعض الجماعات الرعوية أو حتى الريفية أن تبني مراكز مدنية، فظلت تعيش في قرى ومزارع متناثرة. فإذا حدث أن نشأت دولة مدينة في سهل ولم تكن متصلة بمنطقة خلفية أو "ظهير" يكفي لمدها بالقوى البشرية اللازمة، فإن دولة المدينة في هذه الحالة، مثل كورنثه بالقياس إلى أثينا، كانت تعجز عن أن تصبح قوة كبرى على الرغم من رخائها الاقتصادي وموقعها الجغرافي الممتاز (علي ١٩٧٦: ٧٦).

وتقوم دولة المدينة في بداياتها على أساس قبلي، حيث أن القبيلة كانت هي التنظيم السائد بين الإغريق أثناء هجرتهم إلى جنوب شبه جزيرة البلقان حتى استقرارهم في الجزر اليونانية. وكان سكان كل مدينة ينقسمون إلى فئات ثلاث هي: أهل الجبل من الرعاة، وأهل السهل من المزارعين، وأهل الساحل من التجار، وكانت كل فئة من هذه الفئات الثلاث بحاجة إلى الأخرى وقامت بينها علاقات تبادل وتكامل اقتصادي وسياسي وعسكري. وهذا قريب الشبه بما كان عليه الوضع في مجتمعات الجزيرة إذا أضفنا طبقة العقيلات إلى ثنائية البدو والحضر.

أضف إلى ذلك أن شح الموارد في بلاد اليونان وفي بلاد العرب دفع بالسكان هنا وهناك إلى المغامرة وامتھان التجارة والنقل والعمل في مجالات الاستيراد والتصدير. مثلما كانت سفن التجار الإغريق تمخر عباب بحر أيجة وتصارع أمواجه

العاتية كانت إبل العقيلات تخترق متاهات الصحراء العربية ومفازاتها. البعير، سفينة الصحراء، جعل الإبحار في الصحراء أمرا ممكنا. ومثلما قامت صراعات بين مدن الإغريق في محاولة كل منها للسيطرة على طرق التجارة في بحر أيجة كذلك قامت صراعات بين مدن الجزيرة العربية للسيطرة على طرق التجارة الصحراوية. ويذكر المسلم أن مهنا الصالح قد اكتسب ثقة الولاة في بغداد والبصرة، وتمكن أن يتراأس قوافل الحجاج منافسا لآل رشيد، وكانت قوافله عام ١٢٦٥هـ/ ١٨٤٩م يصل عدد الإبل فيها إلى خمسين ألفا تحمل الحجاج وحرسا يصل إلى عشرين ألفا. وكما هي الحال في أثينا القديمة أو أسبرطة، يشكل التجار في إمارات وسط الجزيرة العربية ومدنها المستقلة، وبالتحديد تجار عقيل، طبقة أوليغاركية تلعب دورا هاما في تشكيل سياسة المدينة ورسم علاقتها مع القرى والمدن المجاورة والقبائل القريبة أو تلك التي تمر عبرها قوافلها التجارية، وكان لهم تأثيرهم البالغ في توجيه سياسات الأمير لأنه في الواقع اعتلى الإمارة بموجب تعاقد ضمنى أو صريح مع هذه الطبقة بالذات يلتزم بموجبه برعاية مصالحها مقابل الحصول على دعمها ومساندتها. وهذا ما تشير إليه قصيدة الشاعر محمد العبدالله القاضي التي يفتخر فيها بديرته عنيزة والتي تستحق منا وقفة قصيرة. تؤكد الرواية الشعبية أن القاضي بعد ما قال قصيدته المشهورة التي امتدح فيها طلال ابن رشيد ومطلعها: طلال لو قلبك حجر او حديدي، غضب عليه الأمير زامل السليم لأنه اعتبر أن مدح القاضي لطلال ابن رشيد، عدو عنيزة اللدود، خيانة لا تغتفر. عندها قال القاضي قصيدته في عنيزة لكنه لم يعتذر من الأمير زامل ولم يمدحه بل مدح المدينة ورجالها لينفي عن نفسه تهمة عدم الولاء لوطنه، كما يشير إلى ذلك البيت الأخير من القصيدة، وكذلك ليثير نخوة أولئك الرجال لينصروه أمام جور الأمير وذلك بتذكيرهم بأنهم هم أصحاب القوة والنفوذ والثروة والجاه وأن الأمير بدونهم لا يستطيع أن يفعل شيئا. القصيدة ليست قصيدة مدح، إنها قصيدة فخر لأن الشاعر يعتبر نفسه من الطبقة التي يتحدث عنها في قصيدته. ويبدو أن خطة القاضي نجحت واستمرت الضغوط على زامل من وجهاء المدينة الذين أعجبتهم القصيدة حتى اضطر إلى استدعاء الشاعر ليطيب خاطره ويكافئه على القصيدة. حضر القاضي وقال له زامل: اطلب ما تشاء مكافأة على قصيدتك العصماء في بلدك عنيزة. أجاب القاضي: اللي أبيه يازامل إنه إلى جا الديره ضيوف ما يَعْقَبَن عليهم بعدك أحد، إلى ضيقتهم أنت أضيفهم أنا بعدك. هذا تأكيد على انتماء القاضي للطبقة الاستقرائية التي يفتخر بالانتماء إليها في قصيدته. كذلك أراد القاضي أن ينفي عن نفسه الحاجة إلى عطاء ابن رشيد، وهي تهمة حاول زامل أن يلصقها به. تقول الرواية الشعبية أن قصيدة القاضي في مدح طلال ابن رشيد وقعت في يد زامل فأضاف إليها هذا البيت بقصد تشويه سمعة القاضي وتصويره

كما لو كان يستجدي ابن رشيد. يقول البيت:

ياشيخ انا طالبك مية مجيدي مع مشلح ياشيخ انا مشلحي ذاب
ونلاحظ أن القاضي في قصيدته، مثله مثل زيد الخشيم في قصيدة له يمدح بها
بلدته قفار، لم يمدح حاكما ولا أميرا. كان يفتخر برجال عنيزة، نخبة من المواطنين،
جماعه، بل قل طبقة أرستقراطية، هو من بينهم، طبقة من الشجعان المحاربين ومن
أصحاب الرأي ومن القادرين على البذل والكرم. يستهل القاضي قصيدته بأبيات
يطلب فيها السقيا لديرته ثم يقول:

يسقي مفاي ديرة ضم جاله
برباه حور العين يسحر جماله
دار لنا وادي الرمة هو شماله
في روضة شرف المباني قباله
غين وبساتين ظليل ظلاله
فسايل كالتين ياحي فاله
كالليل والا الحشر لجة محاله
دار لنجد مشرع كم عنى له
الضيف هو وايا الضعيف ارتكى له
دار يجير الجار به من جلاله
دار الندى دار السعد والشكاله
حموا حمها بالمراجل رجاله
صالوا وصادموا الدول دون جاله
براي وتدبير وعقل وصماله
بعزم وجزم كان هموا بقاله
فان بركاوا للراي شالت حماله
شالوا حمول ما يراوز مشاله
أخيار وشرار الى جا مجاله
عدم شغاميم كرام سباله
يعجبك مربع الغميس ان غدى له
ما حدر الوادي وغرب وشماله
ومقياظها حد الوعر من سهاله
أم لنا من عققها من غياله

ما يعجب الناظر بشوفه ويهتال
وحماه هو مربى الجوازي والاطفال
غربيه الضاحي وشرقيه الجال
لجة غروسه دايره تقل تفصال
متمايل كالذوح شامله الاقبال
وفواكه فيها الثمر والحمل مال
ماها ومرعاها مري وسلسال
راج ومحتجاج ولاج ونزال
كرام النفوس اهل القواعد والافعال
وفق من الباري بها عز واقبال
ما ساقط الخاوه للاول ولا التال
لين اوحشوا من جا لجاله بالافعال
بحرب وضرب يسند العايل ان عال
وصبر وتقديم وتوخير الاحوال
ما ثمنوا أو طاوعوا شور ذلال
زمل التخوت اللي يشيلون الاتقال
العفو ما اصبرهم على كل الاحوال
عقال في حال وفي حال جهال
هم سورها وحماه كان الوحل حال
نور بنواره وبازهاره اشكال
من وادي الروضة الى خشمه العال
رامه ومهره والبريقا الى الجال
عدم البصر والسمع والمال والحال^(١)

(١) يحد عنيزة غربا رمال النفود وشرقا جبال الصفراء. تقل تفصال: كأنها صممت تصميمها هندسيا لجمالها. فسايل: الغرس وأشجار النخيل. مشرع: أبرابها مشرعة لا يغلقتها أهلها في وجوه المحتاجين ومن يطلبون الرشد أو الحماية. القواعد: الهبات التي يمنحها القادرون للمحتاجين بانتظام. الغميس: مراغ خصبة بالقرب من عنيزة. الوادي: وادي الرمة. الغميس والوادي ورامه ومهره والبريقا كلها أماكن تحيط بمدينة عنيزة.

إرهاصات قيام السلطة المركزية

بداية نمو مراكز التبادل التجاري في وسط الجزيرة العربية ونشاطها منذ القرن السابع عشر نتيجة للتغيرات الدولية هو العامل المسؤول عن كسر دورة التبادل التجاري المحلي المحدود بين البدو والحضر والقائم حصريا على تبادل المنتجات الرعوية والزراعية لتأخذ بعدا إقليميا ساعد على جذب رؤوس الأموال والسيولة النقدية من خارج المنطقة مما نتج عنه تنشيط حركات البناء واستصلاح الأراضي ونشاط حركة الاستقرار والتحضر. هذه هي الإرهاصات التي قادت لاحقا إلى قيام سلطة مركزية وحدت هذه المراكز التجارية في دولة واحدة. وقد ساعد نشاط العقيلات التجاري واللوجستي على قيام الدولة لأنهم كانوا يفضلون سلطة واحدة يدفعون لها الرسوم والضرائب بدلا من تعدد السلطات المتمثلة في أمراء المدن وشيوخ القبائل المنتشرة على طرق التجارة والتي تطالبهم كل منها بدفع ضريبة لها. وهذا بالتحديد ما حدث مثلا في أوروبا وأدى إلى انهيار نظام الاقطاع وقيام الدول الحديثة هناك بعد نشاط التبادل التجاري وظهور طبقة التجار.

بدأت الأحداث الدولية تلقي بظلالها على الوضع داخل الجزيرة العربية بشكل ملفت منذ العام ١٤٩٧ حينما أبحر المكتشف البرتغالي فاسكو دي جاما حول رأس الرجاء الصالح واتجه شرقا عبر المحيط الهندي إلى ساحل مالابار الهندي. وفي سنة ١٥٠٩ أرسل البرتغاليون أربع سفن تجارية إلى ملقا ثم استولوا سنة ١٥١٠ على جوا على ساحل الهند الغربي وسيطروا على التجارة في غربي أندونيسيا وفي جزر الهند الشرقية. واستمرت سيطرتهم حتى نهاية القرن السادس عشر حينما تأسست شركة الهند الشرقية البريطانية سنة ١٦٠٠ وشركة الهند الشرقية الهولندية سنة ١٦٠٢. واحتد التنافس بين الشركتين للسيطرة على التجارة في جزر الهند الشرقية، خصوصا تجارة التوابل. هذه التطورات مع ما صاحبها من تطورات في صناعة السفن وتقنيات الملاحة أدت إلى انهيار النظام التجاري القديم مما حدى بأهل الجزيرة إلى تحويل استثماراتهم نحو الداخل فأسسوا المستوطنات واتجهوا نحو الزراعة والاتجار بالخيول والإبل. ومما شجعهم على ذلك زيادة طلب الدولة العثمانية على هذه السلع، ومن بعدها الحكومة البريطانية في الهند. كما أن اكتشاف القهوة وزراعتها في اليمن عزز من التجارة الداخلية في الجزيرة العربية وزيادة حجم صادراتها. هذه هي الفترة التي شهدت تزايد نشاط العقيلات من أهالي نجد الذين عملوا على نقل البضائع الشرقية برا على إبلهم من موانئ الخليج إلى موانئ الشام على البحر الأبيض المتوسط ثم نقل البضائع الغربية في الاتجاه المعاكس في رحلة تستغرق حوالي شهرين، وقد يصل عدد الإبل في هذه القوافل إلى أكثر من خمسة عشر ألف بعير محملة بالسلع والبضائع. كما أن المحاولات الجادة التي قامت بها الدولة العثمانية لتأمين طرق الحج أدى إلى كثافة عدد الحجاج وبالتالي زيادة

الطلب على الإبل لاستخدامها في نقل الحجاج، وكذلك صرف ما يسمى "صرة" إلى شيوخ القبائل التي تقع على طرق الحج لتأمينها. وقد شكل ذلك مصادر دخل لا يستهان بها لأهالي نجد وبالتالي توفر الفائض في الإنتاج اللازم لخزينة الدولة والذي لا يمكن قيام الدولة بدونه (al-Freih: 1990) ..

ومن الأسئلة الشائكة التي كثيرا ما يطرحها الباحثون بالحاح هو لماذا قامت الدولة في منطقة العارض بدلا من القصيم!.. قد تكمن الإجابة في أن القصيم لم تتحول إلى منطقة استقرار حضري إلا في وقت متأخر، مقارنة بمنطقة العارض ووادي حنيفة. هذا إذا كنا نتحدث عن تاريخ نجد الذي يبتدأ من الفترة التي سبقت ظهور الإسلام. ظهرت الدعوة الإسلامية واليامة تقيت بقمحا ورطبها مكة ومدن الحجاز وتطلع نبيها مسيلمة أن يشارك محمدا في الأمر. هذا بينما كان القصيم حينها يعني شقائق الرمل التي تنبت فيها قصايم الغضا والارطى، لا غير. منذ بداية العصر التاريخي ونحن نقرأ أن الحدائق الغناء وبساتين الزرع وغين النخيل تحف ضفاف وادي حنيفة، بينما لا نجد على ضفاف وادي الرمة إلا الروضات والفياض والمفالي. وليست منطقة حائل والشمال بأحسن حال من القصيم. ومن أدلة السبق الحضاري لمنطقة العارض أن العلم وفد منها إلى القصيم قبيل ظهور الدعوة الوهابية على يد الشيخ ابن عضيبي. وفيما بعد كان معظم مشائخ القصيم وعلمائه يفدون إليه من منطقتي الوشم والعارض. كانت القصيم حينذاك منطقة فرونتيير frontier مدنها كلها حديثة نعرف مؤسس كل واحدة منها وتاريخ تأسيسها، بينما يعود تاريخ بعض مدن وقرى الوشم والعارض إلى ما قبل الإسلام وإلى عصور سبقت طسم وجديس. بينما كانت القصيم فلاة ترعاها الإبل كانت منطقة العارض والوشم تعج بالعلماء وتعج بالإمارات الثرية والقوية التي قد تصل في حجمها حجم أحد دول الخليج الصغيرة. كانت هذه الإمارات في صراع مستمر، كل منها تخوض حروبا توسعية تحاول من خلالها مد نفوذها وسيادتها على جاراتها، ولكن أيا منها لم تتمكن من تحقيق هذا الطموح لأنها لم توفق في العثور على المعادلة اللازمة لتحقيق السيادة الشاملة، بكل أبعاد هذه المعادلة السياسية والعقائدية والعسكرية والاقتصادية.

في الفترة التي سبقت ظهور الدعوة الوهابية وقيام الدولة السعودية نلاحظ أن أهل منطقة الوشم والعارض كانوا قد وصلوا إلى درجة لا بأس بها من النضج السياسي في تفكيرهم وفي فهمهم لشرعية السلطة ومقومات الحكم وواجبات الحاكم، مما يعني أن الأجواء صارت مهياة لتقبل فكرة الدولة، وهذا ما انعكسه نصوص الشعر النبطي التي وصلتنا من تلك الفترة والتي لم ندرسها بعد كمادة تعكس الواقع السياسي والاجتماعي. ازدهار الشعر النبطي والاحتفاء به وتدوينه كان يشكل حلقة من حلقات الازدهار العلمي والأدبي التي كانت تعيشه المنطقة قبيل

ظهور الدعوة الوهابية، والتي كانت الدعوة أحد إفرازاتها. ويمكننا أن نستدل من هذا الشعر النبطي أيضا، والذي لا نجد له نظيرا مماثلا من تلك الفترة في القصيم أو حائل، على مدى انتشار التعليم، حيث أن معظم من وصلنا شعرهم من تلك الفترة كانوا متعلمين نسخوا أشعارهم بأيديهم، ومن ذلك الأصل تناسلت النسخ والمخطوطات اللاحقة. هذا عدا ما تزخر به أشعارهم من إيماءات إلى الأدب العربي وتناص مع قصائد كلاسيكية فصيحة ومن تفقه في أمور الدين والعقيدة.

من الشعراء الذين يمكن الرجوع لهم واستنطاق أشعارهم في هذا الصدد أولئك الذين وصلنا كم لا بأس به من إنتاجهم مثل رميزان ابن غشام، أمير روضة سدير، وخاله جبر ابن سيار أمير القصب، وهما متعاصران، وحميدان الشويعر من القصب أيضا، الذي أتى بُعيد الإثنين مباشرة وكاد يدرك ظهور دعوة الشيخ ابن عبد الوهاب. يشكل هؤلاء الثلاثة مدرسة شعرية متميزة بحكم تركيزهم في أشعارهم على القضايا الاجتماعية والسياسية في عصرهم، هذا عدا صلة القرابة التي تربطهم حيث أن جبر هو خال رميزان وهو أيضا يرتبط مع حميدان بانتمائهما إلى بلدة القصب وإلى قبيلة بني خالد. وقد بلغ كل واحد من هؤلاء حدا من الشهرة أحاله عند العامة من شخصية تاريخية إلى رمز أسطوري تحاك حوله الحكايات. ويكفيك من شهرة رميزان أن مؤرخي تلك الفترة ينعتونه بالبطل الضرغام. إلا أنه، وبالرغم من المكانة الاجتماعية والسياسية لجبر ورميزان، تفوق حميدان عليهما بسخريته اللاذعة، مما جعل شعره ينتشر بين الناس. لو قرأنا أشعار هؤلاء الثلاثة بتمعن لخلصنا إلى أن المنطقة كانت قد سئمت حالة الشتات والتشرذم السياسي وانعدام الأمن والاستقرار وأصبح الناس يتطلعون إلى قيام سلطة تحقق العدل وتبسط الأمن والنظام والاستقرار. منذ تلك المرحلة والعارض تتمغط استعدادا للوثوب.

هناك مصطلحات وتعابير ومفاهيم سياسية مشتركة ومتداولة بين هؤلاء الشعراء الثلاثة ومبثوثة في أشعارهم مما يجعل قصائدهم متناصبة بشكل كثيف ومتفقه في قاموسها الشعري، وهذا يجعلني أرى فيها تعبيراً عن وعي عام وإرادة جماعية كانتا تختمران في أذهان الجميع. وأهم ما في هذه الرؤية التأكيد على ضرورة تطبيق الشريعة لضمان سيادة مبدأ العدل، وهذا من أهم الأسس التي تقوم عليها سلطة الدولة. ولكي نعطي أشعار هؤلاء قيمة سياسية ونفهمها على هذا الوجه علينا أن نتذكر بأنه في مجتمع يفتقر إلى سلطة مركزية ودولة ومؤسسات تنظم العلاقات الإنسانية وتطبق القانون تتحول كل العلاقات الاجتماعية والسياسية إلى علاقات شخصية ومباشرة ومشحونة بالمشاعر. لا توجد في ذلك المجتمع قنوات ووسائط بيروقراطية أو رسمية تُحيد العلاقات بين الأفراد وتعطيها طابع الموضوعية والحيادية. ولذلك تختزل العلاقات السياسية لتأخذ شكل ومصطلح العلاقات القرابية

والاجتماعية. فالحليف السياسي مثلا يشار إليه بأنه "صديق" أو "صاحب" والمعارض السياسي يشار له بأنه "واشي" أو "نمام" أو "عذول" والمواطن على أنه "جار" أو "قصير"، وما شابه ذلك من مفردات لا تشير في الواقع إلى أفراد تربطهم مجرد علاقات شخصية وإنما إلى حلفاء وأعوان وشخصيات تلعب أدوارا سياسية مساندة أو مضادة. هكذا ينبغي لنا أن نفهم قصائد هؤلاء الشعراء ونفسرها. كما أنه لا ينبغي لنا مثلا أن نفسر قصائدهم الغزلية تفسيراً حرفياً فهم في الواقع لم يقصدوا بها عشيقات من النساء يتطلعون إلى وصالهن وإنما قصدوا التعبير عن آمال وتطلعات يطمحون إلى تحقيقها.

مما يؤسف له أن الناس لا يعرفون من شعر رميزان إلا المقدمة الغزلية لقصيدة ظاهرها غزل ولكن إحياءاتها ورموزها سياسية بعث بها ألى خاله جبر بالقصب ومطلعها يقول: يا جبر هو ضيم الليالي ينجلي. وقد تكون المحبوبة التي يتغزل بها رميزان هي إمارة الروضة قبل أن يستولي عليها، حينما كان يطمح إليها. وقصائد رميزان كلها سياسية تحكي معاناته في تحمل تبعات السلطة والمسؤوليات الباهضة المترتبة على ذلك، وتتراوح بين الغموض والتشاؤم إذا كان مكسور خاطر خارج السلطة وبين التفاؤل والوضوح إذا كان منتشياً على رأس السلطة. ولكي يبرر اغتصابه الإمارة من الأسرة الحاكمة قبله يورد في قصائده معايير الحكم العادل التي حادت عنها تلك الأسرة في ممارستها للحكم بينما هو سيقيد بها. يمكننا أن نقرأ مجمل شعر رميزان كما نقرأ مذكرات أي زعيم سياسي يراوح في كتابته بين سرد الأحداث واستخلاص العبر. رميزان ليس شاعراً محترفاً، وإن كان يقول شعراً جميلاً، إنه مفكر اجتماعي وسياسي لا يجد أمامه، بصفته يعيش في مجتمع تغلب عليه الأمية والمشافهة، إلا الشعر وسيلة للتعبير عن قناعاته واستنتاجاته التي توصل إليها عن طريق التجربة الشخصية والتفاعل مع واقعه الاجتماعي والسياسي. تدور معظم قصائد رميزان حول النزاعات التي خاضها ضد خصومه، سواء تلك التي خاضها مع أبناء عمه في تنافسه معهم على السلطة أو تلك الحروب الخارجية التي خاضتها روضة سدير بزعامته مع جيرانها حول الماء والمرعى. إنها تعطينا صورة عن الواقع السياسي والاجتماعي لذلك العصر وما كان يعانيه أهله من آفات ومشاحنات تتمثل في استئثار الفتن وحدة التنافس ودموية الصراع، عصر كان فيه الاغتيال خياراً كثيراً ما لجأ إليه الخصوم لحل خلافاتهم السياسية، حتى بين الأشقاء والأقارب.

الشعر بالنسبة لرميزان لم يكن مطلباً في حد ذاته بقدر ما كان وسيلة التعبير المتاحة في ذلك العصر الشفهي لتسجيل المواقف السياسية وتخليد الأحداث وبلورة الرؤى والتصورات حيال الواقع السياسي والاجتماعي بوجه عام. لم تكن للكلمة الشعرية عند رميزان قيمة إلا بقدر ما هي تسجيل للحدث والفعل المؤثر. لذلك غالباً

ما تتناول قصائده مواضع سياسية يؤكد فيها على صفات الأمير الذي يحرص على أمن البلد وحماية مصالح الرعية والعفة عما في يد الآخرين، وهذه أهم مقومات السيادة. ويقول إنه لا خير في سادة يجمعون ثروتهم "سُمُونها" من فرض الأتاوات على من يلجأون إليهم طلباً للحماية، أو كما يقول "باغي ذراها":

فلا خير في سادات قومٍ من الثنا جياعٍ معاليها شُباعٍ بطونها
ولا خير في نفسٍ ولا في مشيخه إلى عادٍ من باغي ذراها سمونها

رميزان وخاله جبر ابن سيار شاعران متعاصران يربط بينهما، إضافة إلى علاقة الرحم، صداقة قوية يعززها تقاربهما في السن واشتراكهما في طريقة التفكير. كان كل منهما أمير لبلدته في وقت اتسم بحدة الصراع على السلطة ودمويته. لذا كثيراً ما بث أحدهما الآخر بما يشغل باله من هموم في رسالة شعرية تفيض بالشكوى وتلتمس النصيح والمشورة. غير أننا نلاحظ أن جبر ابن سيار بلبل مفرد وفنان أقرب إلى شخصية الشاعر منه إلى شخصية الأمير المثقل بهموم الأمانة. هذا على خلاف رميزان الذي تنم أشعاره عن شخصية قيادية فذة وزعيم طموح ذو همة عالية. لكن قصائد جبر تنضح وعياً سياسياً ناضجاً كما في قصيدة نظمها ضمن طقوس تسليمه لإمارة القصب إلى ابن أخيه يسدي إليه فيها بعض النصائح التي يجدر به اتباعها ليكون أميراً ناجحاً. والقصيدة مانيفيستو سياسي يختصر لنا رؤية أهل ذلك العصر في الأسلوب الصحيح للحكم الذي ينبغي نهجه والسير عليه والأسلوب الخاطئ الذي ينبغي الابتعاد عنه، وهي قصيدة طويلة منها قوله:

عامل لسكان البلاد بشييمه بُسهالةٍ تُرْجي بها غفرانها
واجعل لهم نصّ الكتاب شريعة ينقاد كرهٍ سابعها مع ضانها
واجعل لهم بالوجه منك عباسة وبشاشةٍ لإصلاحها في شانها

ويقول جبر في أحد قصائده مشخصاً الوضع السياسي المزري آنذاك:

شيخانٍ ان فكّرت فيها لكنها ثعالب طرفا تفسد الملك جايره
إن جيت تبغي نفعها جاك ضرها جهارٍ وفيهم نيّة الخير بايره
ترى كسبهم ظلم الرعايا وطبعهم يدلك عليه ان مات تشبح بصايره
ويقول في قصيدة أخرى:

فلا خير في شيخٍ إلى عاد طلعه قـريبٍ وملاق الحكايا هذورها
راعي سياساتٍ بالادين باطش والاضداد في بلدانها ما يذورها
من الغش ممزوج وبالوجه باسم أضا منجل حزات الاقفا عَقُورها

ولا يستغرب أن يتأثر حميدان بمدرسة جبر الشعرية ويسير على الدرب الذي اختطه له ويمثل امتداداً له لأن كليهما من مدينة القصب من قبيلة السيايرة من الدعوم من بني خالد. وأسلوب الشعر التهكمي الساخر الذي نتلمس بداياته في بعض أشعار جبر طوره حميدان فيما بعد وحدثه "بأن عمقه ومزجه بالسخرية السوداء ليصل به إلى الذروة. كما طور أسلوب النقد السياسي والاجتماعي الذي

بدأه جبر ابن سيار. ومن المرجح أن حميدان أدرك جبرا وروى عنه أشعاره، وربما أيضا أدرك رميزان ابن غشام لأنني عثرت له عند الحمدان على قصيدة يمدح فيها الشريف أبا نَمِيّ الذي دَبَّج فيه رميزان العديد من قصائد المديح. والقصيدة ركيكة مقارنة بشعر حميدان لكن لو ثبتت نسبتها إليه فإن ذلك يساعد في تحديد الفترة التي عاش فيها، وهي فترة يحفها الكثير من الغموض (صويان ٢٠٠٠: ٥٦٧-٧١). وربما يرجح هذا الرأي أن العلاقة بين حميدان وبين ابن معمر أمير العيينة كانت متوترة، مثله في ذلك مثل رميزان (صويان ٢٠٠٠: ٤٠٥-١٤). يقول حميدان (حمدان ١٤١٧: ١٠٠-١):

ثم تاصل الى بو علي حجا
من ضنا با نمي نشا بارع
ذا يجي لي مدحناه نو منسب
يفتخر بالنبي الذي بعده
يابن خير الملا سيد المرسلين
والذي يكتني باللقا حيدر

الشكل الفني الساخر الذي وظفه حميدان في عرض قضايا ومواضيعه الشعرية هو الذي حقق لاسمه الشهرة، أما القضايا والمواضيع في حد ذاتها فإنها كانت متداولة بين الكثيرين من شعراء تلك الفترة الذين كانت معظم قصائدهم تتناول الحالة السياسية والاجتماعية. وقد أسس حميدان الشويعر مدرسة شعرية حاول بعض من جاء بعده من الشعراء السير على نهجها، مثل عبدالله ابن جعيثن وسليمان ابن علي، لكنهم لم يحققوا نفس النجاح لأن قضايا شعرهم قضايا شخصية أما القضايا التي طرحها حميدان في شعره فهي قضايا اجتماعية وسياسية ومن الوزن الثقيل، خصوصا حينما يمثل في أشعاره دور الإنسان المحطم المسكين الذي يعاني من قهر الحكام وجشع التجار وظلم القضاة. ومن الخطأ مقارنة سخرية حميدان بسخرية الحطيئة، كما يفعل بعض النقاد، لأن سخرية الحطيئة لا يوجهها وعي ولا تقود إلى فعل بينما سخرية حميدان تقود إلى توعية الناس بما يعانونه من مظالم وتحثهم على تغيير واقعهم نحو الأفضل. لكن لا شك أنه أخذ عن الحطيئة خطة البدء بالاستهزاء بالذات والسخرية من النفس. لكنني اعتقد أن حميدان حينما يوظف هذه الحيلة الشعرية ويهجو نفسه وبنته وولده ويفضح أمرهم فإنه ما كان، كما يعتقد بعض النقاد، يفكر بما كان يفكر فيه الحطيئة. لم يكن القصد في حالة حميدان سد الباب على من يريد أن يرد عليه ويهجو من الشعراء، كما هو الحال بالنسبة للحطيئة. كان حميدان، إلى حد ما يتهيل ويتبهلل، على نموذج جحا، مثلا، ولكن ليس بنفس الطريقة المبالغ فيها، ليضع نفسه في خانة اللي ما عليهم شره، أي مرفوع عنه العتب. يبدأ بالسخرية من نفسه تحاشيا لعقاب من ينتقدهم ويتندر بأفعالهم من الأمراء والحكام، وهو بذلك يعطي لنفسه مساحة أوسع لنقد الواقع السياسي وتحليله

وتصويره على حقيقته. لكن ذلك لم يجده نفعا. أفكار حميدان السياسية كلفته كثيرا، فقد طورد وشرد واضطر للجلاء أكثر من مرة. لكن شعره السياسي ونقده الساخر للأوضاع العامة أسس له رصيذا شعبيا لا يستهان به. هذا الرصيد الشعبي شكل له سياجا وحماية خففتا عنه بعض الشيء من وطئة جور الحكام الذين كان كل واحد منهم يتمنى لو يقطع رأسه ويسكت صوته.

ومعظم أشعار حميدان تدور حول انعدام العدل والأمن في عصره والافتقار إلى الأسس السليمة التي يقوم عليها الحكم السليم. ولا يمكننا في هذه العجالة أن نورد إلا النزر القليل من الأمثلة على ما نقول منها هذه الأبيات من قصيدة يبين فيها حميدان الوضع المتردي الذي آل إليه الحكام والأمراء في ذلك الوقت:

وبالحكام مَفْتَخِرٍ كَبِيرٍ	إلى من شَفَت زولِه قَلت قَاره
سَمِينٍ لِصَحْنٍ لَوْ هُوَ خَرُوف	يَدبِرُ مَيِّرَ تَدبِيرِهِ بِمَارِهِ
جَبَانٍ مَا يَصَادِمُ لَهُ ضَدِيد	وَلَا يَوْمٍ صَخِي كَقَه بُبَارِهِ
وبالحكام من يحمى الرعيه	عن العدو ان عن سرق و غاره
يسوس الملك في قلبه وعينه	ومقصوده عماره عن دماره
إلى من البدو داسوا كمامه	يخليهم جثايا بالمعاره

وهذه أبيات من قصيدة توضح أن حال العلماء آنذاك لم يكن أحسن حالا من الأمراء في ظلمهم للرعية وممالاتهم للقوي ضد الضعيف والغني ضد الفقير:

العالم يدخل ما يطع	سَحْمًا تَاكُلُ وَلَا تُحَمَّى
يجب الكامد والجامد	من مال الغيبر الى ولما
وانا امسح في العالم شاره	واجوده في فرع الدهما
لى جنتك الطلبه في حلقك	وتقابلت انت وايا الخصما
ودلى يسمع نبط الخصمه	ولحقتك الشكه والتهمما
الفرز في كفه دينار	لياه يضربك اليهمما

ومثلها قوله:

وبالناس من هو يدعي بديانه	مئمسك بديانته واوراده
عند الخلائق غافل ويحسن	ياخذ شريطه مثل جارى العاده
عنده لراع الصاع موسى جيد	واللي بلا صاع له المكراده
احذر خداع الخاين المتعبد	لو دام ليله والنهار عباده
كم غر فيها من غرير جاهل	حطه لمثله مثل فح صاده

ونجد في قصائد رميزان وجبر وحميدان وشعراء تلك الفترة عموما حضورا قويا للسيف، رمز السلطة والقوة، لكنه ليس السيف البتار الذي تقطع به رقاب الكفار ولا السيف الذي يثار به المرء من قاتل أخيه وابن عمه ولا السيف الذي يشهره الطغاة، وإنما السيف الذي يقيم العدل ويأخذ حق الضعيف من القوي والظالم من المظلوم. أتصور أن هذا هو المعنى الرمزي للسيف في مخيلة الناس عندنا، وحينما يعتزى

الحاكم أو ولي الأمر بسيفه فإنه لا يقصد إرهاب الناس وإنما يريد أن يؤكد على التزامه بإقامة العدل ورفع الحيف عن المظلوم. وحينما يقترن السيف بالمصحف فإن المصحف يصور المصدر الرمزي للتشريع بينما يصور السيف السلطة التنفيذية. ولا يقصد من ذلك، كما يتصور بعض الغربيين، أو حتى الأصوليين المتطرفين، نشر الدين الإسلامي وإكراه الناس على قبوله بقوة السلاح. لاحظ الفرق بين حضارة الصحراء العملية وحضارة الماء التأملية. الإغريق ذهبوا إلى الرمز الذي تعنيه العدالة وهو القسطاس بينما ذهبنا نحن إلى الأداة التي بها تتحقق العدالة، أداة القوة التنفيذية والتي بدونها يصعب تحقيق العدالة وإنفاذ القضاء. هذا الدمج الرمزي في أذهاننا بين السيف والعدالة شوّش التفكير بحيث لم يستطع منتوجنا الثقافي والفكري أن يبلور تصورا سياسيا يتضمن إمكانية فصل التشريعي عن التنفيذي، القضائي عن السياسي.

التحول من القبيلة إلى الدولة

قيام الدولة المركزية والشرعية التي تستمد منها سلطتها من المسائل التي شغلت بال الفلاسفة والمفكرين منذ عهد أفلاطون وأرسطو. ولقد كانت لابن خلدون آراء ثاقبة حيال موضوع تحول السلطة السياسية من النظام القبلي/العشائري إلى نظام الدولة المركزية، وقد ألمحنا باختصار شديد إلى البعض منها. وهذا مجال واسع لا مجال لنا هنا للإحاطة به إلا أن ما يهمنا هو رأيين أحدهما طرحه المحامي الإنجليزي هنري مين Sir Henry James Sumner Maine في كتابه القانون القديم (1861) *Ancient Law*، والآخر طرحه المفكر الفرنسي فوستيل دي كولانج Numa Denis Fustel de Coulanges في كتابه المدينة العتيقة *La cite Antique*، الذي ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان *The Ancient City* (1864). وهذان العملان من أوائل المؤلفات الغربية التي حاولت معالجة الموضوع بشكل مفصل وربطه بتطور عمليات الإنتاج وتبلور مفهوم الملكية الفردية وما ينتج عن ذلك من تحور في آليات تتبع النسب. ما يهمنا من هذين العملين أنهما يعالجان تحديدا الخطوات التي يتم بها استبدال مفهوم النسب أو الانتماء العشائري ليحل محله مفهوم المواطنة المكانية كعامل من عوامل التنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وكيف أنه تبعا لذلك تتحول علاقة الأفراد إلى علاقة تعاقدية بعد أن كانت في السابق تحكمها مكانة الشخص الاجتماعية. بمعنى أنه في النظام السياسي والاجتماعي القديم لم يكن التعاقد القانوني المجرّد هو الذي يحكم علاقة الأفراد وإنما الذي يحكم ذلك كان هو ما نسميه عندنا الشره أو العشم، فكل شخص له مكانته التي لا يكتسبها بجدده وعمله وإنما يولد فيها ويرثها وراثته بحكم انتمائه العائلي والطبقة الاجتماعية التي يولد فيها. هذه المكانة هي التي تحدد ما له وما عليه تجاه الآخرين وما يتوقّع منهم وما يتوقعونه منه. ولا شك أن هذه التعميمات تلقي

بعض الضوء على التحولات السياسية والتشريعية التي حدثت في منطقة الجزيرة العربية وتساعدنا على فهمها.

يرى مين أن مفهوم العقد الذي يتحدث عنه أصحاب نظرية العقد الاجتماعي لا يمكن تصوره بدون وجود قوانين تحكم ذلك العقد الذي يفترض أنه اتفاق مُلزم بين طرفين. ويحاول مين أن يصحح مفهوم أولئك عن طبيعة القانون بقوله إن أساس القانون وبذرتة ليس وجود مشروع يسن القوانين ويفرضها بإرادته على الناس ويلزمهم بالتقيد بها وتطبيقها بحكم موقعه وما يتمتع به من سلطة سياسية. القانون، في نظره، يبدأ كعادات وتقاليد وسُنن وأعراف وسوابق يخضع لها الناس دون وعي أو قوة رادعة وهذه تتحول بالتدريج ومع نمو المؤسسات السياسية والاجتماعية وآليات الضبط الرسمية إلى قوانين ملزمة. أي أن الإنسان البدائي لم يكن يعرف القوانين بمفهومها الحديث لأن القانون نتاج تحولات تاريخية يمر بها الجنس البشري. والعقد بطبيعته شأن فردي والمجتمع البدائي كان يقوم على الجماعة ممثلة بالعائلة التي تمثل وحدة البناء الاجتماعي، وليس على الفرد، وكانت المسؤولية جماعية مشتركة وليست فردية، أو كما يقول المثل: في الجريرة تشترك العشيرة. وفي تشخيصه للمجتمع القديم قال مين بأن الوحدة الأساسية فيه ليس الفرد وإنما هي الحمولة التي تتألف من مجموعة عوائل وكل حمولة يرأسها أب تخضع لسلطته المطلقة، على خلاف المجتمعات الحديثة المتطورة والتي يشكل الأفراد المستقلين وحداتها الأساسية. في المجتمعات القديمة لم تكن للفرد حرية التملك أو البيع والشراء أو التعاقد مع أي طرف آخر خارج إطار الجماعة التي ينتمي لها. وإذا تجمع عدد من الحمائل شكلوا ما يسمى بالإغريقية *gens* وهو مصطلح كان اليونان يطلقونه على العشيرة الأبوية، ويقابله في اللاتينية عند الرومان مصطلح *curia*. وحينما تتحد مجموعة من هذه العشائر الأبوية تشكل ما يسمونه *phratry*، أي قبيلة، ومجموعة القبائل تشكل رابطة *confederacy*. كل هذه المجموعات التي تنتظمها الرابطة يوحدتهم النسب الأبوي *agnation* حيث يعتبرون أنفسهم منحدرين من جد واحد ويشكلون وحدة واحدة و متماسكة. كانت الحمولة أشبه بالنقابة أو الشركة *corporate group* التي تتمتع بشخصية اعتبارية ويستمر وجودها عبر الزمن في الأولد والأحفاد بعد موت الأجداد، ومما يحافظ على هذه الاستمرارية ما تمارسه العائلة من طقوس وتقدمه من قرابين لتحافظ على وحدتها وتبقى ذكراها ماثلة في النفوس. لذلك لم تكن حياة الفرد في تلك المجتمعات القديمة تبدأ بحياته وتنتهي بموته فهو استمرار لسلفه مثلما أن خلفه امتدادا له، فهو يبقى عائشا ما عاش أولاده من بعده وأحفاده وأحفاد أحفاده ولا يموت إلا بانقطاع سلالته. وعلى هذا الأساس فإن التنظيم السياسي يبدأ مسيرته التطورية بفرضية أن العامل الوحيد الذي ينتظم أعضاء

التجمع ويوحدهم سياسيا ويشكل أرضية مشتركة فيما بينهم ويدفعهم إلى العمل المشترك، ليس الجوار المكاني والانتماء لوطن وإنما صلة القرابة وانتسابهم جميعا إلى جد واحد، على أن يشمل ذلك الانتساب حتى من ينظمون للجماعة عن طريق الحلف أو التبني. وكان القانون الروماني القديم لا يعترف إلا بالانتساب للأب دون الأم، مما يعني حصر الميراث في الأبناء الذكور دون الإناث. لذا فإنه في حال انقطاع النسل من الأبناء الذكور تلجأ العوائل من أجل الحفاظ على الوراثة وعلى إقامة الشعائر والطقوس الدينية المتعلقة بعبادة الأسلاف إلى وسيلة التبني الذي يسميه من حيلة قانونية *legal fiction* والتي بموجبها يتظاهر الطرفان ويدعيان أنهما أقرباء بالأصل وليس بالتبني. ولا يحل مفهوم الفرد محل الحمولة ومفهوم المواطنة والانتماء المكاني محل النسب والانتماء القرابي إلا في مراحل لاحقة حينما يقطع المجتمع شأوا على مسيرة التطور في مجال التنظيم الاجتماعي وتحل الملكية الفردية محل الملكية المشاعة والمسؤولية الشخصية محل المسؤولية الجماعية. المسؤولية الجماعية كانت هي الركيزة التي يركز عليها القانون في المجتمعات القديمة بحيث أن جميع الحقوق والواجبات والالتزامات والمسؤوليات والجزاءات لا تقع على الفرد شخصيا وإنما على الجماعة التي ينتمي لها والتي يشترك معها في المسؤولية وفي كل الحقوق والواجبات. من أهم إسهامات مين تتبع تطور العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع من تلك التي تسود في المجتمعات البدائية والتقليدية وتقوم على الانتماء العائلي والمنزلة الاجتماعية التي يورثها الآباء للأبناء ومن خلالها تتحدد جميع امتيازات الفرد والتزاماته ومكانته في المجتمع *status* إلى تلك التي تقوم على الإنجازات الفردية ويحددها التعاقد الحر والاتفاق الشخصي بين الأفراد مدعوما بسلطة القانون *contact*. وهكذا يرى مين أن ظهور الدولة لم يأت نتيجة التعاقد بين أفراد أحرار ومستقلين، كما يفهمه أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، وإنما نتيجة التحول التدريجي من العلاقات القرابية إلى العلاقات المكانية.

أراد مين أن يبين أن المجتمع القديم، على عكس ما كان يعتقد جان جاك روسو، لم يكن مجتمعا بريئا جنسيا لا يعرف قيود الزواج والمؤسسة العائلية ولم يكن مجتمعا مثاليا خال تماما من أي مظهر من مظاهر السلطة والقهر وتسود فيه المساواة بين الجنسين والحرية المطلقة بين الأفراد. لا يمكن أصلا، في نظر مين، أن تتحقق الحرية الفردية إلا بعد أن تحل الدولة محل العائلة ويصبح الفرد حرا يتعاقد مع من يشاء بصفته الشخصية لا العائلية ويتحرر من المكانة التي يفرضها انتماءه العائلي وتحدها خلفيته الأسرية بدون مشيئة منه ولا إرادة ويتحلل مما يترتب على المكانة الموروثة من التزامات وقيود. هذه هي الحرية الحقيقية، في نظر مين، وليست الحرية الوهمية التي ينادي بها أصحاب نظرية العقد الاجتماعي من أمثال روسو

والتي لم تكن موجودة أصلاً. كما أراد مين أن يبرهن في كتابه على أن السياقات الثقافية والاجتماعية والمرحلة الثقافية التي يمر بها أي شعب من الشعوب هي التي تشكل شخصية أفرادهم وقيمهم الثقافية، إذ لا توجد وحدة نفسية أو طبيعية بشرية ثابتة لا تتأثر بما يحيط بها من ظروف، على عكس ما كان يعتقد جرمي بنتام Jeremy Bentham ومناصروه من أصحاب النظرية النفعية utilitarians الذين بلوروا مفهومهم للقانون الطبيعي على هذا الأساس الخاطئ الذي كانوا متأثرين فيه بقيم ومفاهيم المجتمع البريطاني إبان العصر الفيكتوري، فالقانون، بصفته نتاج إنساني، يخضع لعملية صيرورة مستمرة نتيجة للتحويلات التاريخية والاجتماعية التي تمر بها الأمم.

ولا تختلف طروحات مين كثيراً عن طروحات المفكر الفرنسي فوستيل دي كولانج ليس فقط في تأكيده على أولوية النسب الأبوي وإنما أيضاً اعتقاده بأن الشعوب اليونانية والرومانية القديمة لا تلقي ضوءاً فقط على بدايات الجنس الآري وإنما على بدايات الجنس البشري كله. كان دي كولانج، مثله مثل مين، يتبنى مواقف سياسية محافظة وكتب كتابه المدينة العتيقة ليرد به على أنصار الثورة الفرنسية بتأكيده على محورية الملكية الخاصة كأحد أهم المؤسسات الإنسانية وليؤكد على أن الصورة المثالية التي يزعمها أولئك بخصوص ما كان يتمتع به الفرد من حرية في المجتمع الإغريقي والمجتمع الروماني قديماً هي مجرد وهم. وقد ربط دي كولانج بين جذور الملكية الخاصة وجذور الانتساب للأب والتي تعود إلى عبادة أفراد العشائر للأسلاف الذين تحدروا منهم. في تلك المجتمعات القديمة كان جميع أفراد العائلة أو الحمولة gens، كما يقول، يعيشون على الأرض التي يملكونها ويؤكدون على ملكيتهم لها بدفن أجدادهم عليها. وتتمثل عبادة الأسلاف في إبقاء النار المقدسة التي تخلد ذكراهم مشتعلة رمزا لخلودهم ولتبقى ذكراهم حية في أذهان الخلف مما يعني أن خلود السلف مرهون باستمرارية وجود الخلف الذين يبقون النار مشتعلة، وهذا ما يؤكد على أهمية العائلة واستمراريتها عن طريق الزواج والإنجاب. وكان الأب هو سيد العائلة الذي يقع على عاتقه أداء طقوس العبادة وشعائرها والإبقاء على الشعلة حية وإنجاب الذكور الذين يواصلون المهمة، ويورث الأب مهامه لابنه الأكبر. وكانت الأرض التي تعيش عليها العائلة غير قابلة للبيع لوجود رفات الأجداد عليها ولا للتجزئة لأن ذلك يعني تمزق الحمولة. وفي تلك المرحلة البدائية لم تكن هناك أي مؤسسة سياسية أو دينية أو اقتصادية عدا المؤسسة العائلية. وقد ينضم إلى الحمولة بعض الموالى الذين يعبرون عن ولائهم بمشاركة الحمولة عبادة أسلافها. ولا يتم التحول من هذه الحياة العائلية القائمة على وحدة النسب إلى الحياة المدنية القائمة على المواطنة المكانية إلا بعد التحول من عبادة الأسلاف إلى عبادة المظاهر الطبيعية والأجرام السماوية التي يشترك فيها الجميع ولا تخص عائلة دون أخرى.

وفي المدينة تتوحد العوائل ويتألف مجلس لإدارة شؤونها يتألف من رؤساء العوائل الأرستقراطية التي تقطنها. نشوء المدن أدى إلى استعمار الحروب بينها مما اضطر العائلات الأرستقراطية التي تحكمها إلى الاستعانة بالموالي والعامّة للدفاع عن مدنها، وهذا مما عزز من مكانة هذه الطبقات المستضعفة التي صارت تعلق أصواتها للمطالبة بحقوقها مما أدى بالتالي إلى ثورة في أساليب التنظيم الاجتماعي والسياسي وتغير جذري في مفهوم الحرية والمواطنة والحقوق المدنية.

وتأتي أهمية دي كولانج في تأكيده على أهمية العشيرة كمؤسسة اجتماعية ودورها في تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وعلى أهمية وآليات الانتساب وأن مفهوم من هو القريب ومن هو الغريب مفهوم ثقافي بحت، مما يعني اختلاف هذا المفهوم وآلياته من مجتمع لآخر. كما أن نظريته إلى تطور المؤسسة العائلية والمؤسسة الدينية والطقوس التي تميزهما والقوانين التي تحكمها والمراحل التي مر بها كل منها في تطوره كان له تأثيره الملموس على المفكرين الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع الأوائل. وقد استفاد الأنثروبولوجيون من أطروحات دي كولانج في النظر إلى أشكال ووظائف الأنساق القرابية في المجتمعات البدائية التي أصبحت تشكل المادة الأساسية لأبحاثهم ودراساتهم.

طي صفحة البداوة

مع مطلع القرن العشرين أخذت البداوة بالانحسار نتيجة عدد من العوامل في مقدمتها التطورات التكنولوجية التي نتج عنها استبدال البدو أسلحتهم التقليدية من رمح وسيف وخنجر بالرشاش والبنديقية الأوتوماتيكية متعددة الطلقات، ثم بعد ذلك دخول المكائن الآلية والسيارات إلى الجزيرة العربية مما نتج عنه تقلص دور الإبل في حياة العرب، وأخيرا نشوء الدولة الحديثة وتكريس مفهوم السلطة المركزية. كل ذلك أدى إلى تغلب الحضارة وأفول البداوة وازمحلال قيم الحياة الصحراوية.

يشكل الغزو عنصرا أساسيا من مقومات الحياة البدوية وهدفه ليس القتل بل السلب والنهب مع أقل قدر ممكن من الخسائر البشرية. ما يحدث من قتل أو إصابات أثناء الغزو ليست متعمدة لذاتها ولا تعدو أن تكون من ضمن الأخطار المتعلقة بطبيعة المهنة. لا شك أن أسلحة البدو البدائية تحد من الإصابات واستحرار القتل بينهم؛ إلا أن الرادع الأهم هو أن عصابة المقتول طال الزمان أو قصر سوف يطالبون بدمه من القاتل أو من عشيرته الأقربين، لا سيما أن القتال بالأسلحة البدائية يتم وجها لوجه مما يجعل التعرف على القاتل أمرا ميسورا. لذا فإنه حتى في حال كون الشخص متهورا لا يبالي فإن عشيرته سوف يحدون من غلوائه ويثنونه عن جر الجنايات عليهم وإلا خلعوه من القبيلة. لكن الأسلحة النارية غيرت من هذا كله حيث أن كفاءتها أدت إلى ارتفاع عدد القتلى وإلى عدم معرفة القاتل الذي غالبا ما يسدد

هدفه من مخبأ أو من مسافة بعيدة. وتسديد الهدف من مخبأ أو من مكان بعيد لا يترك مجالاً للضحية أن يطلب المنع من مهاجمه ولا يتيح الفرصة لرفاقه أن يزودوا عنه. هذا أدى إلى انهيار الأصول والأعراف التقليدية التي كانت في السابق تحكم ممارسة الغزو مما حوله إلى مهنة خطيرة جداً. ويدرك البدو أن دخول الأسلحة النارية غيرت قوانين اللعبة تماماً وحولت الغزو من ميدان لاستعراض الشجاعة والفروسية والمروءة والشهامة إلى مجزرة حظ الذليل فيها مثل حظ الشجاع. يقول الشيخ مناحي الهيضل من عتبية:

يا كـيف يمدح راعي النيشـشان حـذفة شرودٍ بمهـوى
خطان الايدي ما لهم ميدان الخـبيل والطيب سـوا
ما عاد يوجد للعرب ميدان ويلاه يا عـصر مـضى

ولما جاءت السيارات حلت محل الإبل كوسيلة ناجعة للمواصلات ونقل البضائع والمسافرين مما نتج عنه انصراف الناس عن الإبل وتدني أسعارها. ومما ضاعف من تردي الوضع أن مجيء السيارات صاحبه مجيء مكائن ضخ الماء مما قضى على استخدام الإبل في السواني لجذب المياه من الآبار. أضف إلى ذلك تغير عادات الناس الغذائية وعزوفهم عن لحوم الإبل وحليبها واتجاههم نحو لحوم الأغنام والطيور والأسماك وحليب البقر. وبذلك أصبحت الغنم منافساً قوياً للإبل كمصدر للغذاء، خصوصاً وأن السيارات مكنت رعاة الغنم من نقلها إلى المراعي النائية في قلب الصحراء التي لم تكن لتقدر على الوصول إليها من قبل وجلب الماء لها يومياً من الآبار البعيدة. وكان لذلك أثره في تدهور المراعي الصحراوية لأن الأغنام في رعيها تقضي على الأعشاب وتجثتها من جذورها مما يعيق من نموها في السنوات القادمة، على خلاف الإبل التي ترعى وهي تسير دون أن تتوقف فهي لذلك لا تقطف إلا جزءاً من الشجيرة ويبقى منها ما يكفي لعودة الحياة لها في الموسم القادم. ومما فاقم من تدهور البيئة الصحراوية ممارسة الاحتطاب الجائر، علاوة على الصيد الجائر إذ أن السيارات والأسلحة النارية شكلت سلاحاً فتاكاً في يد هواة رياضة القنص الذين قضوا تماماً على الحيوانات الصحراوية من نعام وظباء ووعول وأرانب والتي كانت تشكل في الماضي مصدراً غذائياً هاماً لبدو الصحراء (Lancaster 1981: 139-45).

مع انحسار دور الإبل وتقلص منافعها لم تعد البداوة خياراً اقتصادياً مجزياً وتراجعت أهميتها كوسيلة ناجعة لاستغلال البيئة الصحراوية التي هي أصلاً، كما قلنا، كانت قد أخذت في التدهور. إلا أن أهم العوامل التي أدت إلى انحسار البداوة وتقويض سلطة القبيلة ظهور الدولة الحديثة. سبق أن بينا اعتراضنا على اعتبار البداوة كنشاط اقتصادي ووسيلة عيش مرحلة بدائية من مراحل التطور البشري تسبق الزراعة والاستقرار. لكن ما من شك بأن النظام القبلي، والذي يمكن أن يقوم بين الرعاة من البدو وبين الفلاحين من الحضرة على حد سواء، مرحلة من مراحل

التنظيم الاجتماعي والسياسي سابقة لقيام الدولة التي تعد تجاوزا للنظام القبلي (Fried 1967: 154-74; Service 1962: 99-132). لذا فإن نشوء الدولة وتصاعد قوتها سيكون على حساب النظام القبلي ونقصا من قوة القبيلة. هذا وقد ساعدت الأسلحة النارية والسيارات وغيرها من الأسلحة الفتاكة ووسائل المواصلات والاتصالات الحديثة على تعزيز قبضة الدولة وتمكين السلطة المركزية من مد ذراعها لتحكم سيطرتها على الأطراف النائية وعلى القبائل البدوية في قلب الصحراء مما قضى على استقلالية القبيلة وحريتها في الحركة، لا سيما بعد ترسيم الحدود بين الدول.

التوتر الذي يسود علاقة القبيلة مع الدولة كتنظيم سياسي يختلف عن التوتر الذي يسود علاقة البدو مع الحضرة، والذي فصلنا القول فيه في الأسطر السابقة. إلا أن الدولة تجد نفسها منحازة بطبيعة الحال نحو الحضرة في صراعهم التقليدي مع البدو وتتبنى وجهة النظر الحضرية تجاه البداوة. لذلك فإنه مثلا حينما قامت الدولة السعودية اتخذت من النخلة رمزا من الرموز التي تطالعنا أحيانا في الشعارات الوطنية، وذلك على أساس أن النخلة ترمز للزراعة التي كانت تمثل القاعدة الاقتصادية للدولة، هذا بينما لا نجد الإبل تتخذ محلها إطلاقا بين الرموز الوطنية، ربما نظرا لارتباطها بالبداوة التي تتنافى أيديولوجيا في نظامها القبلي مع مفهوم السلطة المركزية. فكأن الإبل وأهلها من البدو ضد مفهوم الدولة، أما أهل النخيل من الفلاحين فهم مع قيام الدولة، نظرا لما يعود عليهم به الاستقرار من الأمن ورخاء العيش. وقد تكرر التفوق الحضري في مهرجان الجنادرية حينما اتخذ المهرجان شعارا له قصرا حضريا من الطين إضافة إلى النخلة، دون أي حضور للإبل وبيوت الشعر، علما بأن المهرجان أقيم أصلا كحاشية للمهرجان الأسبق والذي يشكل ذروة المناسبة، وهو مهرجان سباق الهجن، وعلما بأن الحرس الوطني جله من أبناء القبائل وشيوخها.

الدولة بلورت نظرة الحضرة المنحازة ضد البداوة من مجرد صور نمطية ومشاعر غامضة إلى نسق فكري وأيديولوجي متكامل. تحول الدولة هذا التوتر من مجرد تنافس إيكولوجي يمكن له أن يتخذ شكلا تكامليا سلميا إلى صراع أيديولوجي بين الدولة والقبيلة، كتنظيمين سياسيين متميزين، تغذيه رغبة الدولة في فرض سلطتها على البدو تحت ذريعة الدعوة الدينية. ترى الدولة في حركية القبائل البدوية وروحهم القتالية عوائق تحد من إحكام قبضتها عليهم وإخضاعهم لسلطتها، وبالمقابل لا يرى البدو في الدولة إلا قوة تجبرهم على دفع الزكاة وعلى المحاربة في صفوفها دون أن تدفع لهم أي شيء بالمقابل لأن خدمات الدولة إن وجدت لا توجد إلا في الحواضر دون الصحراء. وبينما تحل الدولة لنفسها فرض الضرائب والمكوس ومختلف الرسوم على مواطنيها باسم الزكاة نجد أنها تعتبر الخاوه التي تفرضها القبيلة على

من يجتاز مضاربيها مقابل التمتع بحمايتها والاستفادة من مواردها من ماء ومرعى واحتطاب ابتزازا لا مبرر له. وبينما تسمى الدولة حروبها جهادا أو ما شابه ذلك من الأسماء التي تمنحها شرعية نجدهم يسمون حروب البدو غزو ويدينونها على أنها سلب ونهب. وترى الدولة أنه من الطبيعي أن تمت سيادتها وتفرض شرعتها على القبائل ولكن ليس من الطبيعي وليس من حق القبيلة أن تقاوم هذه السيادة أو أن تحاول من جانبها أن تمت سيادتها على المدينة وسكانها الحضري أو أن تفرض إتاوات على القرى والقبائل الضعيفة مقابل كف عدوانها عنهم وحمايتهم من تعديات القبائل الأخرى. ولا تقبل الدولة أن تقاسمها القبيلة ولاء الأفراد المنتمين لها ولا تقر الأعراف القبلية مثل الدخالة و الخاوه وغيرها من الأعراف التي تنتقص من سلطة الدولة وتتنافى مع تشريعاتها. وهناك الكثير من العادات والممارسات التي تسير سلوك البدوي وتحكم علاقته بالآخرين والتي تشكل جزءا من هويته الثقافية ومن قيمه الاجتماعية التي يصعب عليه التخلي عنها لكن الدولة لا يمكن أن تقرها وتقبل بها. مثال ذلك قضية الثأر واقتصاص الفرد لنفسه من الآخرين وأخذ حقه بيده وبقوة السلاح.

إضافة إلى التباين الأيديولوجي والاختلاف التنظيمي بين الدولة والقبيلة كبنائين سياسيين متميزين يصعب التوفيق بينهما فإن تعاليم الدين، الذي غالبا ما تستمد منه الدولة الناشئة شرعيتها وتتخذ منه سلاحا فعالا في صراعها الأيديولوجي مع القبيلة، لا تتواءم مع روح القبيلة وقيمها. منذ أن بزغ فجر الدولة الإسلامية الأولى وحتى ظهور حركة الإخوان التي قامت عليها الدولة السعودية الحديثة أُجبرت القبائل البدوية على الرضوخ لسلطة الدولة باسم الدين. فالدولة مثلا ترى أن طبيعة الحياة البدوية غير موائمة للتفقه في أمور الدين وإقامة شعائره على الوجه الصحيح، ويصعب هنا حصر جميع الأقوال التي تؤكد هذه النظرة والتي منها مقولة "الدين حضري" ومقولة "من بدا جفا"، وبعض المذاهب لا تقبل شهادة البدوي ضد الحضري. وقد وردت العديد من الآيات القرآنية تعرض بالبدو (سورة الحجرات الآية ١٤ وما بعدها، سورة التوبة الآيتان ١٠١ و ٩٧ وما بعدها). وفي الحديث أن التعرب بعد الهجرة أمر مكروه. وممارسة شعائر الدين وطقوسه على الوجه الصحيح تفترض توفر نصوص دينية مكتوبة مثل القرآن ومساجد معمورة لإقامة الصلاة، وهذا ما يتنافى مع حياة الترحال البدوية وطبيعتها الشفهية. وتتخذ الدولة من أمية البدو وجهلهم بالشرائع السماوية والكتب المقدسة سلاحا فتاكا في صراعها الأيديولوجي معهم، فتصفهم بالجهل الديني والتخلف الحضاري وبأنهم عقبة في سبيل التقدم والتطور وتسعى جاهدة لتوطينهم وتدجينهم. وبالمقابل فإن البدوي يزدري رجال الدين وتواضعهم ويرى فيهم أناسا خانعين ذليلين مما يتنافى مع

شخصية البدوي التي يغلب عليها طابع التفاخر والمباهاة، على عكس السلوك الديني الذي يحث على التواضع وإنكار الذات. إليك هذا المشهد من أحداث السيرة الهلالية كما تُروى في نجد والذي يعبر عن رأي البدو في رجال الدين:

البنث ما توخذ ما زوله ما شيف فعل ابوه والا اخوه، ان كان فعله مع القوم به ربح ويفك السربه تخاطفوا خواته وان كان ما به خير هذا يدشرون خواته. ابو البنات، اللي هو ابن قايد، ابو الجذع سرور ابن قايد، مطوع وبارن بناته لأنه ما هوب فارس، ما يركب الخيل ويطعن بالقنا، بس يتوضى ويصلي، يوم بناته يقولن "كلنا بنات من قلة طعنك للمسرجات" واخوهن سرور توه جذع صغير ما بان له فعل.

والقضاء من أهم المسائل التي يتضح فيها التباين بين ثقافة الحضر وثقافة البدو ويحتد فيها التوتر بين الدولة والقبيلة، كما سنرى في فصل لاحق. ترى الدولة أن البداوة تتنافى مع القوانين المدنية والشرائع السماوية المكتوبة، وبالمقابل فإنه ليس من السهل على البدوي أن يتخلى عن سلوم العرب ويخضع لنظم الدولة التي صاغتها ذهنيات حضرية وتحاول فرضها على البدو باسم الدين. التخلي عن أعراف البادية وقيم الصحراء والرضوخ لشرعة الحضر وبيروقراطيتهم كان يشكل تحديا كبيرا بالنسبة لابن البادية، وهذا كان من أهم مصادر التوتر بين حركة الإخوان في بداية نشأتها وبين القبائل التي لم تنضم للحركة.

الدولة والدين كلاهما مرتبط بالكتابة بما تحمله من تحيزات ضد البداوة سبقت الإشارة لها. لذا يتعرض البدو في حياتهم اليومية في تعاملاتهم مع الحضر لكل ما تتسم به ثقافة المدن من تحيزات ومشاعر سلبية ضد البداوة والتي حفظها التدوين الكتابي منذ أقدم العصور وتراكت على مر الأجيال، بينما هم يفتقرون إلى الأدوات الفعالة التي يمكن أن تساعدهم على مواجهة هذا الواقع لأن وسائلهم الشفهية في التلقي والتداول غير ملائمة لحفظ المعلومات والمعارف ومراكمتها على المدى الطويل. نظرا لكل ما ذكرناه ونظرا لما يمر به العالم بأسره من تطورات هائلة في مجالات التكنولوجيا وثورة الاتصالات ومن تحولات جذرية في النظم والممارسات الاقتصادية والسياسية لم تعد البداوة نشاطا اقتصاديا مجزيا ولا النظام القبلي نظاما فاعلا. وأقل ما يمكن أن يقال عن البداوة في عصرنا الحاضر أنها تحرم أبناءها من الخدمات الأساسية التي تقدمها المدينة، بما في ذلك الخدمات الصحية والتعليمية والمصرفية والمواصلات والاتصالات والماء والكهرباء، وغير ذلك من التسهيلات والحوافز والإغراءات التي لم يعد بمقدور البدوي تجاهلها والاستغناء عنها وأصبح بقاء الإنسان ووجوده المادي والحيوي مرتبطا بتوفرها. أصبح البدو مجبرين على الخضوع للدولة والتخلي عن تنظيمهم القبلي ومضطرين للاستقرار في أطراف المدن والمراكز الحضرية، وهكذا تحولوا إلى ما يشبه المجموعات الإثنية والأقليات التي تعيش على هامش الحياة العصرية نظرا لافتقارهم إلى المهارات الضرورية للتكيف

مع الحياة المدنية وما تتطلبه من مهارات مثل إجابة القراءة والكتابة والخبرة في التعامل مع المؤسسات البيروقراطية والدوائر الحكومية، مما يكرس النظرة السلبية تجاههم. ومما يفاقم مشكلة التعايش بين البدو والحضر أن الأجيال الجديدة من البدو الذين ولدوا في الحواضر يشعرون بالتهميش لأنهم لم يتقنوا فنون التكيف مع متطلبات الحياة المدنية. ولذلك ينكصون إلى قيم القبيلة ورموز البداوة كملاذ للبحث عن هوية مفقودة ويتشبثون بممارسات لم تعد لها تلك الفاعلية ولا هم حتى يفهمونها ويطبّقونها بشكلها العملي الذي كان يتقنه ويتفنن فيه أسلافهم، وإنما يتعاملون معها بصورة مغلوبة مما يزيد من تشويه صورة البدو في عيون الحضر. التطرف في التشبث برموز القبيلة خارج سياقاتها يشوه مفهوم القبيلة، تماما كما يشوه التزامت الديني مفهوم الدين. حينما كان التنظيم القبلي حيا وفاعلا كان على درجة عالية من المرونة والانفتاح والقابلية للتكيف مع الظروف الطارئة وكان بعيدا عن التشنجات والعصبية التي يمارسها بعض أبناء القبائل اليوم، وهذه أمور ستوضح لنا في الفصول اللاحقة التي خصصناها لتناول هذا الموضوع.

لا يمكننا اعتبار البداوة في وقتنا هذا سوى مرحلة ثقافية من مراحل التطور البشري التي تخطاها الإنسان مثل ما تخطى مراحل أخرى من قبلها مثل مرحلة الصيد والالتقاط أو مرحلة البستنة. والهدف من دراستها الآن ليس محاولة بعثها من جديد أو التشبث بها والحفاظ عليها أو حتى بقيمها ومفاهيمها، فالتطور سنة الحياة والتغير مسألة حتمية. المطلوب هو دراسة المجتمع القبلي والاقتصاد الرعوي والثقافة البدوية دراسة أنثروبولوجية شمولية متكاملة من أجل وضعها في سياقها التاريخي والحضاري الصحيح ومن أجل فهمها فهما حقيقيا وتقييمها تقييما علميا موضوعيا خال من التحيزات المدنية والكتابية المتراكمة ضدها عبر العصور.

القبيلة ومتطلبات الدولة الحديثة

لقد انتهى الصراع بين الدولة والقبيلة في عصرنا الحاضر وحُسم لصالح الدولة، لكن القبيلة لم تفقد دورها تماما حيث تحولت إلى ما يشبه مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني الأكثر فاعلية داخل الدولة الحديثة، وهذا ما نشاهده في السعودية ودول الخليج، خصوصا في الكويت، وحتى في العراق والأردن حيث نشاهد التمثيل القبلي يلعب دورا بارزا فيما يحدث الآن من خلال ما يسمى بالعملية الديمقراطية ومجالس الشورى. ويحتوي نظام القبيلة، كجزء من إرثها السياسي، وإن بصورة بدائية، بذور العلمانية والممارسات الديمقراطية، اللتان هما من أهم سمات العصر الحديث. فعلى الرغم مما يتردد على ألسنة الإنتلجنسيا من ازدياد للقبيلة وخط من شأنها ومن شأن البداوة إلا أننا لو دققنا النظر في النظام القبلي لوجدنا أنه لا يخلو من بعض السمات التي قد يتفوق بها على الحضر فيما يتعلق

بالتكيف مع متطلبات العصر وتوجهات النخب نحو التغيير والإصلاح. وأنا هنا أتحدث عن النظام القبلي كنظام قضائي وسياسي وتعبوي، ولا أتحدث عن مفهوم القبلية كجماعة قرابية قائمة على وحدة أبنائها في الدم والنسب، فهذا، كما سيتضح لنا في فصل آخر، مجرد عكاز أيديولوجي مبني على الأسطورة وظيفته تبرير النظام القبلي وتعزيز وجوده.

إذا نظرنا إلى القبيلة كواقع تنظيمي وممارسات سياسية (لا كحقيقة بيولوجية أو جينولوجية، كما يتوهم البعض) فإن القبيلة في مجتمعاتنا العربية قد تكون هي الأكثر قابلية للتفعيل وقد تكون هي الأكثر تأهيلاً لأن تلعب دور الأحزاب السياسية لو تحولت هذه المجتمعات إلى مجتمعات ديموقراطية. حياة الصحراء بمواردها الشحيحة وأوضاعها المتقلبة ونزاعاتها التي لا تنقطع منحت القبائل المرونة والحركة والمهارات اللازمة لإدارة الأزمات والمناورات والمفاوضات والمساومات مع التحلي بالصبر والإصرار وذلك من أجل الحد من الخسائر وتعظيم المكاسب ولضمان البقاء والاستمرارية. لذلك هم يجيدون اللعبة السياسية أكثر من الحضر الذين يميلون نحو السكونية والتشبث بالمسلمات والثوابت مما يحد من مرونتهم وحركيتهم في التعاطي مع الأزمات والمستجدات. الحياة القبلية بطبيعتها حياة يحتل فيها العمل السياسي حيزاً كبيراً. من يعيش على الغزو وشن الغارات أو صدها وعلى الرعي في ظروف بيئية شحيحة ومتقلبة لا بد له أن يكون بارعاً في رسم الخطط الاستراتيجية وفي عقد التحالفات ونقضها كي يبقى على قيد الحياة. البدوي إنسان عملي وحركي ليس فقط في حله وترحاله بل حتى في طريقة تفكيره وأسلوب حياته، فهو لا يتشبث بالثوابت ويتقبل الفوز أو الخسارة بروح رياضية، لأن شعاره: الدنيا يوم لك ويوم عليك، وكما في أقوالهم: الدنيا سَعُودٍ تراقل، أي حظوظ لا تثبت على حال، بل هي في تبدل وتحول من هذا الطرف إلى ذلك الطرف، تماماً مثل أذواد الإبل التي تتحول ملكيتها بين عشية وضحاها من مالك إلى آخر نتيجة الغزو وعمليات السلب والنهب.

هذه الخصائل المقترنة بحركة الترحال منحت البدوي حركية ذهنية يفتقر لها القروي المستقر في أرضه يحرثها ويفلحها. مجتمع الحضر الريفي يتسم بالمحافظة ورفض كل جديد أو مغاير لما اعتاد عليه. الشخصية الريفية شخصية نمطية مقولبة تتميز بذهنية تحريمية تتشبث بالمقدس والطقوس التقليدية والشكليات المتوارثة وعقليتها عقلية سكونية راكدة تفتقر إلى الحركية والمرونة الكافية للتعامل بشكل عقلائي وخلاق مع المستجدات والتحديات. وحيث أن مرجعيتها ماضوية فإنها تشكك في الحاضر وترفض التغيير وتخاف من المستقبل بينما تقدس الماضي. أما النظام القبلي فإنه بطبيعته غير مثقل بالعقائد والأيديولوجيات المقيدة لأن هدفه الأساسي ووظيفته ضمان البقاء والاستمرارية للأفراد في وجودهم المادي الدنيوي في اللحظة

الراهنه، وهذا ما يصبغ المجتمع البدوي بالصبغة العملية البراغماتيكية ويمنحه الحركية والمرونة الكافية للتكيف مع الأوضاع المستجدة والظروف الطارئة. طبيعة الحياة الصحراوية جعلت من البدوي إنسانا سريع الحركة قادر على التعامل مع الأزمات وإدارتها، لا يخشى التغيير ولديه قدرة على تقبل المستجدات ومستعد لتبني كل ما هو نافع وما يرى له فيه مصلحة بينة. أي موقع يحتله الشخص في التشكيل الهرمي للقبيلة القائم على البناء التمهلي هو بطبيعته موقع ضبابي يحمله في طياته ازدواجية بحيث يمكن معها أن يكون قبيلك هو حليفك في هذه اللحظة وغريمك في اللحظة الأخرى، لذا يلزم توخي الحذر وأخذ الاحتياطات مع شيء من المرونة وإبقاء الأبواب مفتوحة أمام كل الاحتمالات. والبدوي أساسا رجل دنيا أكثر منه رجل دين، حيث أن حياة الصحراء القاسية المتقلبة جعلت منه إنسانا يطلب البقاء ويبحث عن ما هو عملي ومفيد على هذه الأرض، وهو بعيد كل البعد عن الغيبيات. الحياة البدوية بطبيعتها معرضة للهلاك بسبب القحط والجوع والغزاة وأسباب أخرى، لذا فهي بحكم الضرورة حياة عملية دنيوية تستنفذ طاقتها المحدودة للتشبث بالحياة والبحث عن البقاء في هذه الدنيا دون أن يكون لديها رصيد فائض من الطاقة للبحث في أمور الغيب والحياة الآخرة. وبينما نجد السلوك الديني يقوم أساسا على الإيمان والافتناع فإن السلوك القبلي من كرم وشجاعة وشهامة ومروءة يقوم على مفاهيم مادية دنيوية أساسها الاعتقاد بأصالة العرق ونقاء الدم ونبالة الأصل، أي أنه موروث بيولوجيا. يرى البدوي أن الأصالة التي يرثها الفرد بحكم انتمائه القبلي أهم وأجدى من المثل الدينية مثل التقوى والورع.

ويعد الحرص على شرف القبيلة وسمعتها، ذلك الحرص النابع من الشعور بالانتماء القبلي، من أهم وسائل الضبط الاجتماعي التي تردع الفرد عن سوء التصرف وتنمي فيه الوازع الأخلاقي. فسمعة القبيلة تعتمد أساسا على سمعة أبنائها وسلوكهم، كذلك أبناء القبيلة، بالمقابل، يحظون بالتقدير والاحترام من لدن الآخرين بحسب ما تتمتع به قبيلتهم من سمعة بين القبائل الأخرى. فالانتماء القبلي هو نوع من صمام الأمان الاجتماعي الذي يردع الأفراد عن اقتراف ما يعيبهم ويعيب قبائلهم. ومن لا يمتثل للأعراف والشيم القبلية وسلوم العرب فإن جماعته سوف يمارسون عليه ضغطا معنويا وأخلاقيا، وإن لم يمتثل نبذوه فلا يعاشروه ولا يزوجه، وربما تبرأوا منه وخلعوه من القبيلة. فلا بد أن يحرص الفرد، من خلال أقواله وأفعاله ومجمل سلوكياته وما يتحلى به من روح الشهامة والمروءة والرجولة والاستقامة الخلقية، أن ينمي رصيده قبيلته من الشرف ونبيل المحتد ومن السمعة الطيبة والذكر الحسن والمفاخر التي ترفع رؤوس أبناء القبيلة في المحافل. فسوء التصرف والانحلال الخلقي والسلوكيات الشاذة لا يمكن أن تصدر، في نظر البدو،

إلا من شخص لا ينتمي لقبيلة تردعه عن هذه التصرفات المشينة.
وهكذا نجد أن النوازع الأخلاقية في المجتمع القبلي أساسها مادي عملي تغذيه
دوافع نفعية دنيوية أكثر منها دينية. فهو مثلا يحارب للكسب وليس طلبا للشهادة
ويبذل ليس للصدقة بل ليقال عنه أنه كريم مما ينمي رصيده من النبل والسمعة
الطيبة وقصائد المديح. يقول محمد ابن منديل من شيوخ عنزة:
لولا الثنا ما صار للجود باعث ولا للمراجل طاري ومعدوده
ويقول مهلهل ابن هذال من شيوخ عنزة أيضا:
الصيت لولا فاعل الجود ما شاع ولا ساد في قوم بخيل مُنذِلٌ
ويقول ابن عبيكة الشمري:
ان سانعت نِحطَ كَبَشٍ على المير وان عاضِبَتِ سِيدَ قولة هلا به
نبي ليا مدوا وَقَفُوا على خير وتوافقوا من شاف شَيَّ حكي به
وفي حديثه عن تجاوزات الإخوان لخص لي راضي ابن غريب الشلاقي الفرق
بين القيم القبلية التي يتقيد بها أبناء البادية وبين القيم الدينية التي تبنتها حركة
الإخوان:

صارت الاخوان وصار به دَرَجَاتٍ على طَرُقٍ بُصِفْتَنَا حنا يالباديه شاذة عن منهاجنا. منهاجنا
حنا المحافظة على الخوي، المحافظة على الجار، المحافظة على الضيف، هذا من طرفنا حنا
بالعرب. والاخوان صار لهم منهاج شَنَق. الاخوان جَسَرُوا على السَلَم، سلم العرب، قام الابو
يجسر عليه ولده والاخو يجسر عليه اخوه وكبير السن يجسر عليه والضيف يجسر عليه
والجار يجسر عليه. اللي ما يعرف ركون الصلاة واللي ما يعرف طرق الاسلام هذا مذبح لو
هو على الملحة والملاح. والعرب اول، خاصة البادية، به جهالة واجد، كثيره.

البدوي يولد ويحيا ويموت إنسانا حرا لأن المجتمع البدوي بطبيعته تكاد تنعدم
فيه أليات القهر والقمع والتسلط، سواء كان ذلك على المستوى السياسي أو الديني
أو الاجتماعي. فرض السلطة القهرية والاحتفاظ بها، أيا كان نوع تلك السلطة،
يحتاج إلى كوادر بشرية تدعمها إمكانات مادية وموارد مالية، وهذا ما لا يتوفر في
بيئة الصحراء الشحيحة. حتى الآباء لا يمارسون القمع في تربية أبنائهم ولا
يستخدمون معهم أي نوع من أنواع العنف أو الإيذاء الجسدي أو حتى اللفظي لأنهم
لا يريدونهم أن يشبوا على الخنوع والذلة وإنما على الشجاعة والصراحة وعلى
تحمل المسؤولية في سن مبكرة واتخاذ المبادرات الجريئة وأن يكونوا عصاميين
ومتبوعين لا تابعين. فالمجتمع البدوي مجتمع مفتوح يشجع على المبادرات وانتهاز
الفرص والمجال فيه متاح أمام الأكفاء والعصاميين للبروز وتحقيق الذات والصعود
من القاع إلى القمة. بالتلازم مع هذه الحرية الفطرية والتلقائية اللتين تميزان
الشخصية البدوية نجد أن المجتمع البدوي أميل إلى الانفتاح والتسامح من مجتمع
الحضر الريفي، ومرد ذلك إلى عاملين أحدهما حركية المجتمع البدوي، كما سبق وأن
بيننا، والآخر شريعة الكرم التي تشكل مركبا أساسيا من مركبات الثقافة الصحراوية

بحيث أصبحت سجية متأصلة في النفوس وتحولت إلى سلوك نبيل يشمل العدو والصديق ويتضمن، إضافة إلى تقديم الطعام والشراب، حسن المحادثة وطيب المعاشرة وموانسة الضيف بلين الحديث وإزالة وحشته. فالبدوي يكرم ضيفه ولا يسأله البتة عن أي شأن شخصي قبل اليوم الثالث من الضيافة وذلك تجنباً لإحراجهم. أذكر أنني كنت مع جمع غفير من وجهاء قبيلة الرمال وكان من ضمن الجالسين شخص غريب جاءهم من منطقة أخرى وكان يلوم صاحب المجلس على استضافته ليلة البارحة رجلاً نصرانياً "كافراً" مر بهم في طريقه من الجوف إلى حائل. فكان جواب صاحب المجلس:

يا ابو فلان الله يهديك ويمتّع بايامك الضيف ضيف الله من المكرمات، ومن حبه الله كثرُوا

ضيافته، وحنا ما هيب عادتنا نرد الضيف والا ننشده وشوا دينه والا من آيات عرب.

ثم لا ننس ما كانت تتمتع به المرأة البدوية من حرية اجتماعية تحسدها عليها أختها في الحاضرة. تمعن في هذه الرواية التي أفادني بها حسين ابن علي الحذب من شيوخ آل ثابت:

توفى خليف الحذب وتوفى جزاع وظلّوا الوغدان يتاما، متعب واخوانه، متعب ولد جزاع ورفعه بنت خليف. والى رفعه هي الكبيرة واجمعي البيتين بيت خليف، بيت خليف وجزاع، وتقضب المنصب، صارت شيخه تحل وتربط وهي بنت. متعب، ولد عمه جزاع، جذع. ليا حد ان ثابتي يوم رحلت شمر، هجت، والى مير الثابتي له نياق توهم مولدات، حول ست او سبع خلفات، والى مير لا ينقلن ولا ينشالن، والعرب رحيل، شمر كله هجت. قال: يارفعه! لا واحلالة باللي حدر الارض لو هو فوقه، اليوم نياقي راحن، لى واحلالة ياخليف لو هو حي. وهي تنكس رفته من وسط هالجهامه وهي تنوخ وهو ينكس المظهر كله باثره، تنكس وتنزل بالمراح نكس. قالوا آل ثابت: يا لعن ابوكم، رفته جدعت البيت. وهي تعاود شمر ويفكون اباعر الثابتي. وصارت رفته مثل الرجل، شاخت بال ثابت لين كبر متعب.

ولا يخلو النظام القبلي من مظاهر الممارسات الديمقراطية، ولربما لهذا السبب كانت التجمعات القبلية في منطقة الخليج دوماً هي الأقدر على استيعاب العملية الديمقراطية وعمليات الترشيح والحملات الانتخابية. فأصحاب المناصب العامة عندهم، مثل الشيخ والعقيد والعارفة، يتم اختيارهم طواعية ومن منهم يثبت عدم كفايته أو ينزع نحو الاستبدادية يُنفَضُ عنه أفراد القبيلة ويلتفون حول آخر غيره. ومجلس الشيخ أشبه بالبرلمان القبلي الذي تبحث فيه أمور القبيلة وتتخذ القرارات حولها بصورة جماعية وعلنية. ولا بأس هنا من إيراد بعض الأمثلة التي تدل على أن النظام القبلي بطبيعته أقرب إلى الممارسات الديمقراطية من التنظيم الحضري. من السوالف والأشعار المتواترة في هذا الشأن قصيدة شالح ابن هدلان التي رواها المرحوم محمد الأحمد السديري في كتابه أبطال من الصحراء والتي يذكر فيها أن شالحاً في أحد المرات غضب على جماعته السفارين وارتحل عنهم وجاور الدواسر "لأنهم قُصروا الشور عنه" بمعنى أنهم لم يشركوه في تداول الرأي والمشورة في شأن

من شؤون القبيلة، وقال قصيدته التي منها:

أنا ليا كُثرت لساوير ما اشير
حلفت ما آتي بارز ما دعاني
أنا صديقه في ليال المعاسير
والا الرخا كل يسد بمكاني
شوري الى هجت توالى المظاهير
شلفا عليها رايب الدم قاني
بمعنى أن هذا الشيخ الذي جمع الرجال وتنحى بهم في مكان قصي "بارز" لأخذ رأيهم لم يدعني للمشاركة في الرأي فهو لا يتذكرني ويتذكر أفعالي إلا إذا دعت الحاجة لي في أيام الشدة والحرب حيث لا غنى له عني.

وينقل مارسيل كوربرسهوك سالفه برواية مقعد ابن نوير الشيباني تتعلق بمعركة حدثت بين هذال ابن فهيد الشيباني ومناحي ابن جرمان من قحطان على مورد سقمان وتبدأ السالفه بوصف كيف جمع هذال رجال قبيلته لأخذ رأيهم كيف يتدبر الأمر. والمهم في الأمر أن الذي حسم الموقف هو زوجة هذال التي سخرت منه حينما رأت منه انصياعا لمن يشيرون عليه بالهزيمة وعدم المواجهة (Kurpershoek 1995: 288ff). ومن الروايات التي نقلتها عن ملهي ابن بني الرويلي هذه السالفه التي يروي فيها كيف تمكن خلف الاذن من ذبح تركي ابن مهيد. ما يهمنا في هذه السالفه هو ذلك المقطع الذي يتحدث عن كيف تجتمع القبيلة في بيت الشيخ لتداول الرأي في الأمور المهمة والملامات، وقد وضعت خطأ تحت الفقرة من السالفه التي تعطينا صورة واضحة لديموقراطية النقاش الذي يتم في مثل هذه المناسبات وأن الرأي العام قد يُجبر الشيخ على اتخاذ إجراءات لا يرغبها. كما وضعت خطأ تحت الفقرة التي تفيدنا في التعرف على تكتيكاتهم الحربية أثناء الكر والفر والنزال في المعركة.

صار قوامه عظيمه بين تركي ابن مهيد والرولة على صطام ابن شعلان. ويخبط النذير على صطام قال: تركي ركض عليكم. وتقوم لك الرولة تزبن الحره، الوعر، عنه. انحاشوا عن الحماد. ويمكن اباعر عرسان ابو جذله، عم خلف الاذن، يمكنها تركي هن ورعيات معها بالخور ويزقعهن، ياخذهن. قال: من هي له هابل اللي عليها الرديني، وسم الشيوخ، وسم الشعلان؟ قالوا: هذي اباعر عرسان ابو جذله، هذولي العلي. قال: صطام وشو ناير عن هالفقع وهالعشب؟ له يشرد؟ هذا عشب وفقع، وش يهرب عنه له؟ ونياق اليتيم - نياق اليتيم نياق المهيد أخذوهن الرولة عام الاول - ما يعرفن يمشن بالوعر، هاللي هو نحر بهن الوعر. جاب هالكلمه، مثل ما تقول هزبه، يهزب الرولة وابن شعلان. جا الراعي علم صطام. قال ان تركي يقول هاللون؟ قال: يقول هاللون! والصبح ينكسون نكس على حروة هالضلع هذي، ام وعال وعلى هالحماد كله. ويغزون مع ساقتنا. يوم جوا روس هالفروع، فروع هالوديان ويقومون يقرطون خيل يسار ويقرطون خيل يمين، لقضيب، اما قضيب يقضبونه بدلهم على العربان. والى الخيل اليسرى جايبة هكالصليبي، قالوا: والله هذا كل عرب ينزلهم بمكانهم، الصليبي هذا عنده العلوم كلها، يعرف منازل العرب. يوم نشدوه قال: والله يابو منصور - يحكي على صطام - الادنى نسيبك، تركي، ما دونه احد، عنزه صارت وراوه. مثل اللي صطام ما اشتهى يصبح نسيبه. وصى للرولة، وصى للشعلان وكبار الرولة وجوا يمه. قالوا: عندك راي تبي تقوله؟ قال: اي بالله، الادنى نسيبكم، نية انه بحقكم ما هي زينه، هذي عنزه بايمنه

وايسره، ونيّتي أنّه بحقّكم تصبيحة النسيب ما هي زينه. قالوا: الراي رايك ولا حنا عاصينك ولا حنا اوسع منك نظر. قال هكالرويلي، واحد رويلي ما هو معروف، لا هو من كبار الروله ولا هو معروف، جذع قاعد هناك، قال: يا ابو منصور الشور هو معروض للمجلس كله والا تُخَيِّرْ، تُخَيِّرْ الرجال تُخَيِّرْ؟ قال: لا بالله الشور معروض. قال: اما حنا بالروله ان قلنا راى الجدعا رويلي يُعيّنون المعجل، ما هي ناقتنا حنا، ناقتهم هم، وان قلنا راى الملحا رويلي يعيّنون ولد علي، ابن سمير، وان قلنا راى البها يعيّنون الحنديل، ناقتنا اللي يقولون راى الجدعا رويلي هاللي عند الرجال الادني، ما هي عند عنزه لا الاقصين ولا الادنين، عند هالادني هذا، عند ابن مهيد. وتقوم لك الجليسه يوم سمعوا كلمة هالجذع وهم يفوعون من المجلس، قاموا وخلوا صطام بس هو وايا صليبي، زعلوا من كلمة هالرويلي. يوم اخلي صطام بس هو وايا الصليبي قم قال له، للصليبي: انهج انذره، انذره، ترى هالرجال اللي قاموا والله ما عن يصيحونه، عرضت عليهم الشور وقومتهم كلمة هالرويلي. ويصبح عنده الصليبي قال: والله انا قضيب واطلقني نسيبك صطام وطلب مني اني انذرك. قال: والله حنا ما حنا نجع رولة نصلق العشا ونهج. والله اجلد عبي لا ينحاش عن النذر. ويصبحونه الصبح ويذبحه خلف الاذن. حوّل به تحويل من الفرس وهو يلوطه، يذبحه. حزيل الرجوجي وسميط ابن قنفيذ من فرسان المهيد، فرسان مشهورين بلقبونهم الترنه. هالاثنين هم مسند تركي ابن مهيد، يزبنهم. الى اسند ينطحون الخيل المغيره عنه بما تتفّه. عاد يوم ان خلف الاذن جدع تركي نخي حزيل، نخي حزيل انت يا تركي مير ان الروله حالوا بينه وبينه. فرّس الروله حالت بين حزيل الرجوجي وسميط ابن قنفيذ وبين تركي ابن مهيد وعجزوا يظهرونه الاثنين هذولا، كُتفوا من دونه فرّس الروله. ويحوّل به خلف الاذن تحويل من على الفرس. تليشت الفرس، فرس تركي ولحقه خلف وحوّل به. جوز الرداني اللي على جنوب تركي متحيزم بهن يتلوحن ويضربن ركبها يوم تليشت، يضربن ركب الفرس. قوم الروله سادين الهري هاللي عرضه كيلو من كترهم، الهري وادي، هاللي قبره به. كل ساع حنا ننزل على قبره ونيتم له.

وتتجلى خصوصية التنظيم القبلي بمقارنته مع التنظيم المدني. الأول أساسه قرابة النسب والانتماء إلى نطفة واحدة، بينما الثاني أساسه قرابة الجوار والانتماء إلى مكان واحد، تربة واحدة. الفرق بين شيخ القبيلة وأمير القرية أو المدينة لا يقتصر على مسمى اللقب (أحدهما شيخ والآخر أمير) وإنما على الأسس الشرعية التي يستمد كل منهما سلطته والآليات المتاحة له لفرض هذه السلطة. يستمد شيخ القبيلة سلطته على أفرادها بحكم القرابة (الحقيقية أو الافتراضية) التي تربطه بهم. واللقب "شيخ" لا يوحي بسلطة استبدادية وإنما زعامة تقليدية يتبرك بها الناس ويتبعونها طوعاً لا كراهية بما وقر في نفوسهم لها من الوقار والتجلّة دون أن توجد وسائل ضغط أو ضبط رسمية لممارسة هذا النوع من السلطة وفرضها على الغير. والشيخ عادة لا يحتاج إلى قوة بوليسية لفرض إرادته لأنه لا يفرضها على أحد بل الناس هم الذين يقصدونه ويتبعونه لحاجتهم إلى رأيه وكرمه وشجاعته وغير ذلك من الخصال التي تميزه عن الكافة. والشيخ لا يمارس القهر على أبناء قبيلته لأنه "محتاج إليهم غالباً للعصبيّة التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم،

لئلا يختل عليه شأن عصبية فيكون فيها هلاكه وهلاكهم" (خلدون ١٩٨٨/١: ١٨٩-٩٠). أما الأمير فإن لقبه يوحي بأنه الأمر الناهي الذي يفرض أوامره فرضاً وغالباً ما يكون تحت إمرته قوة مجتدة يلجأ لها في فرض سلطته وتنفيذ أوامره لأن حكمه، كما يقول ابن خلدون، يقوم على القهر والسطوة والإخافة. يقول تشارلز داوتي: جاءت بدوية عجوز هيبتها كالحة وطفقت تقرع الشيخ ابن ناحل من خارج بيته الكبير. أقت كلماتها القاسية على مسمع الجميع ولم يلتفت إليها أحد من الرجال. كانت تتذمر من أن الكرم لم يعد له وجود في هذه الأيام. لكن ابن ناحل (وهو رجل رقيق النفس ولين العريكة) ذهب إلى بيت آخر بعيداً عن مرمى صوت هذه المرأة المشاكسة. والبدو عادة يتحملون بصبر غضب الإنسان "الزعل" لأنهم يرون أنه بلاء يبلوهم به الله. وغضبهم لا يدوم طويلاً ومهما بدت كلماتهم عنيفة فإنها لا تحمل وزناً. وإذا أقدم بدوي على سب شيخه فإنه بحكم أصله النبيل لن يفعل أكثر من أن يهز رأسه ويبتعد أو يتحمل الأذى حتى يبادر أحد الحضور بإسكات المتعدي. أما بين سكان المدن فإن من يرتكب مثل هذه البذاءات لا يترك بدون عقاب؛ من يسب الأمير في حائل أو بريدة يتلقى الضرب من جنود الأمير (Doughty 1921/II: 309).

وقد لاحظت الليدي أن بلنت (1879/II: 140) ضعف سلطة الشيخ سطاتم ابن شعلان أمام قبيلة الرولة التي يرأسها فهو لا يستطيع الإقدام على أي خطوة لا يقرها الرأي العام عند الغالبية من أبناء القبيلة، بصرف النظر عن ما يراه هو شخصياً، علماً بأن شيخة ابن شعلان على قبيلة الرولة تعتبر هي الأقوى نفوذاً مقارنة بالقبائل الأخرى. وهذا مثال آخر يبين فيه ألاويس موزيل حدود السلطة التي يمكن للشيخ النوري ابن شعلان أن يمارسها على قبيلته الرولة:

لقد عقد الأمير العزم على الذهاب إلى شعيب الطويري قرب مكان يقال له الامغر ذكر له أحد الرولة أنه وجد فيه مرعى خصيب. لكن أقارب الأمير شكوا في دقة التقرير الذي جاء به الرويلي محتجين بأن لا أحد غيره، لا من الرولة ولا من الصلب، عثر على أي رعي في تلك المناطق، وأن ما أكده العسوس الموثوقون هو وجود الماء والكأ في منطقة اللبة. وكانوا يعتقدون أنهم أقنعوا الأمير بالذهاب إلى هناك، بل إنهم حتى ليلة البارحة كانوا يظنون أن الأمير وافقهم الرأي. لكن النوري عنيد بطبعه لذلك تراجع في الصباح وقرر الذهاب إلى الامغر. ونتيجة لهذا الخلاف بينه وبينهم قرر شيوخ العشائر وأتباعهم، بل حتى أقرب أقرباء النوري نفسه، تركه والذهاب باتجاه الجنوب الشرقي نحو اللبة. وهكذا تضاعلت مجموعتنا ولم يبق إلا هو وعبيده وابنه سعود وأنا. وبعد مضي حوالي عشرين دقيقة من مغادرة الآخرين لحق بنا زوج ابنته الشاب، مشرف ابن كردي، الذي قرع أبا زوجته بكلمات قاسية على عناده ومخاطرته بنفسه وحثه على اللحاق ببقية قومه مما اضطر الأمير إلى أن يحرف راحلته باتجاه الجنوب الشرقي وذهبنا مع باقي العشيرة نحو اللبة (Musil 1927: 203-4).

والقانون العرفي القبلي يختلف عن أحكام الشريعة، فهو في حقيقته قانون وضعي علماني لا يستند إلى تشريع سماوي وإنما إلى العادات والتقاليد المرعية وإلى ممارسات الناس في حياتهم اليومية، وهذا ما سيتضح لنا في فصل لاحق عن القضاء العرفي. ومن المظاهر الأخرى للعلمانية في المجتمع القبلي مبدأ فصل

السلطات مما يجعله أقرب إلى المفهوم العلماني الذي يؤكد على فصل الدين عن الدولة. فصل شخص العارفة عن شخص شيخ القبيلة يعني فصل السلطة القضائية عن السلطة السياسية وفصل مهمة عقيد الغزو تعني فصل السلطة العسكرية عنهما. فهم يفصلون بين شيخ الباب وشيخ الشداد، الأول منصب سياسي يهتم بتسيير شؤون القبيلة الداخلية وعلاقتها مع القبائل الأخرى والعالم الخارجي، بينما الثاني منصب عسكري مهمته قيادة القبيلة في غزواتها. ولو أن شيخ الباب غزا مع شيخ الشداد فعليه الانصياع لقيادته والائتمار بأمره أثناء الغزو (Murray 1935: 135-6).

في المجتمعات التقليدية المحدودة الحجم والكيانات السياسية الصغيرة، مثل القبيلة، هناك علاقة مباشرة بين الفرد والسلطة يستطيع الفرد من خلالها أن يتصل رأسا بالسلطة لتوصيل مطالبه والحصول على ما يريد. أما الدولة العصرية فإن مساحتها الجغرافية الشاسعة وكثافتها السكانية العالية وتركيبتها الديموغرافية والبيروقراطية المعقدة تشكل هوة سحيقة تفصل بين الفرد والسلطة تحول دونه ودون الوصول إلى مركز القرار لبث شكواه وتقديم مطالبه والدفاع عن مصالحه والحصول على حقوقه. هنا تصبح الدولة فكرة مجردة بعيدة المنال يصعب الوصول إليها وتبرز الحاجة إلى وسائط لتجسير الهوة بين الفرد والدولة، والتي تتمثل في النقابات والأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني. غياب هذه المؤسسات العصرية الحديثة في مجتمعاتنا العربية هو الذي جعل من القبيلة وغيرها من المؤسسات التقليدية مؤسسات بديلة تحل محل هذه المؤسسات العصرية وتقوم بدورها ومهامها. الإشكالية التي تواجه بلدان الجزيرة العربية في مسيرتها التحديثية هي كيف يتم تحويل الولاءات التقليدية مثل الولاء للقبيلة أو المنطقة مثلا وتجيير هذه الولاءات للوطن، وكيف نستبدل مفهوم القبيلة بمفهوم الدولة. أولا ينبغي لنا أن لا نصر على أن هذه الولاءات التقليدية تتعارض مع الولاء للدولة والوطن. فما الذي يمنع أن يصبح الفرد مواطنا يخضع لقوانين الدولة دون أن يتخلى عن هويته القبلية كهوية فرعية تنضوي تحت الهوية الأعم والأشمل. ينبغي أن لا نضع ابن القبيلة أمام الخيار الصعب بالإصرار على أن هويته الوطنية وولاءه للدولة يحتمان عليه التخلي عن هويته القبلية. يمكن أن تتحول القبيلة إلى ما يشبه مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني أو حزب من الأحزاب السياسية أو نقابة من النقابات. ومن ناحية أخرى فإن على الدولة أن تثبت لابن القبيلة أنها خيار ناجح يمكن أن يحل محل القبيلة وبشكل أكثر كفاءة وفاعلية فيما يتعلق بتسيير أمور حياته وشؤونه وتقديم ما يحتاج إليه من خدمات وما يحقق مصالحه وأهدافه. التخلي عن الولاء المطلق للقبيلة وتجيير هذا الولاء للدولة هو بالنسبة لابن القبيلة رهان لا بد أن يتأكد من أنه رهان رابح قبل أن يقدم عليه. لذا فإنه تقع على الدولة مسؤولية إقناعه بذلك من خلال ما تقدمه له من خدمات تفوق كما

وكيفا ما تقدمه له القبيلة. وليس من المنطقي ولا الواقعي أن تتوقع الدولة أن تمنح لها أي مجموعة فرعية، سواء كانت قبيلة أو منطقة أو مذهب، ولاها بدون مقابل يتساوى كما وكيفا مع ما تمنحه لغيرها من المجموعات الفرعية.

وعموما فإن مزج الهويات الفرعية لتذوب كلها في هوية وطنية واحدة أمر لا يحدث تلقائيا وإنما هو يحتاج إلى وقت وجهد واعٍ من قبل مؤسسات الدولة وأجهزتها المختلفة. فلا بد مثلا أن تتحلى مؤسسات الدولة جميعها بالموضوعية والحيادية التامة تجاه مختلف الهويات حتى لا تشعر هذه الهويات أو أيا منها بأنها خاضعة لهوية أخرى تسيطر عليها أو تستغلها أو تفرض عليها مسلماتها وقناعاتها.

وينبغي أن تكون أجهزة الدولة ومؤسساتها العامة من صحة وتعليم وإعلام، وكذلك الوظائف الحكومية، متاحة للجميع على قدم المساواة وبدون تمييز أو تغليب فئة على أخرى. كما أن فاعلية مؤسسات الدولة وكفاءتها في أداء مهامها في خدمة المواطنين مما ينمي الحس الوطني والهوية الجماعية على حساب الهويات الفرعية التي ستذوب تدريجيا إذا لم يحس المواطن أن مؤسسات الدولة خذلتة واضطرتة للنكوص واللجوء إلى هذه الهويات التقليدية لقضاء حوائجه والوفاء بمتطلباته الحياتية أمام عجز مؤسسات الدولة عن ذلك.

أيدولوجية النسب القبلي

لقد أحدث استثناس البعير نقلة نوعية وتحولات جذرية في تنظيم مجتمعات البدو الرعوية. ولم يكن أمام البدو نموذجا تنظيميا يحتذونه سوى النظام العائلي ولا أيدولوجيا اجتماعية سوى أيدولوجيا قرابة الدم. ولذلك استعاروا مفاهيم القرابة البيولوجية ومفرداتها ليبنوا منها تنظيما جديدا متطورا يتجاوز في حجمه وتركيبته التنظيم القروابي، ذلك هو التنظيم القبلي (Meeker 1979: 13). وقد ساهمت الإبل في تطوير النظام القبلي حيث أنها أعطت البدو القدرة على الحركة السريعة وقطع المسافات الطويلة مما ضمن استمرارية الاتصال وكثافته بين الجماعات المتباعدة والتنسيق فيما بينهم ليشكلوا مع بعضهم البعض كيانات قبلية كبيرة وتحالفات تنتشر على مساحات جغرافية شاسعة. ويشكل النظام القبلي قفزة حضارية في مجال التنظيم الاجتماعي والسياسي لا تقل في أهميتها عن استثناس البعير وتطوير الشداد في المجال التكنولوجي.

المفهوم الأنثروبولوجي للنسب

تناول الأنثروبولوجي الأمريكي لويس هنري مورغان Lewis Henry Morgan (1818-1881) في كتابيه المجتمع القديم (1985) *Ancient Society* ونظام العصبية والمصاهرة في العائلة البشرية (1997) *Systems of Consanguinity & Affinity of the Human Family* علاقات القرابة التي قال عنها إنها علاقات قديمة قدم العائلة، وقال إنه مهما اختلفت أو تبدلت الطرق التي يلجأ لها البشر في تصنيف الأقارب فإنه يقف خلف هذه الطرق مبدأ حسابي واحد وثابت لا يتغير بتغيرها ولا يختلف باختلافها لأن أساسه طبيعي/بيولوجي وليس ثقافي/اجتماعي، فهو ينطبق من هذه الجهة، كما يقول مورغان، على الإنسان والحيوان على حد سواء، لأنه يأتي كنتيجة طبيعية لعملية التوالد المنبثقة من علاقات التزاوج والاتصال الجنسي بين الذكر والأنثى. تبدأ علاقات القرابة هذه بعلاقة جنسية بين ذكر وأنثى، ثم يرزق الزوجان بأولاد وأحفاد والأحفاد بدورهم يرزقون كل منهم بأولاد وأحفاد، وهكذا على مر العصور وتتابع الأجيال يزداد عمق العلاقة العمودية بين الأجداد والأحفاد وأحفاد الأحفاد. وكلما تقدم الزمن كلما تشعب نسل ذينك الزوجين الذين ابتدأنا بهما وكلما تفرعت من العلاقات العمودية علاقات جانبية تربط أولادهم وأحفادهم وأحفاد أولادهم ببعضهم البعض. فمع كل جيل نازل تنشطر خطوط جانبية جديدة من خطوط سابقة لها وبذلك تبتعد هذه الخطوط الجانبية الجديدة درجة إضافية عن الخط العمودي الأصل الذي تفرعت منه أساسا جميع الخطوط الجانبية السابقة. ومع مرور السنين يزداد عمق الخط العمودي الأساسي المنحدر من الزوجين الأوائل ويزداد عدد الخطوط الجانبية

المنبثقة عنه والتي كل منها بدوره يشكل خطا عموديا تتشعب منه خطوط أخرى من الأكتاف. ويمكننا عكس الاتجاه لتكوين تجمع أكبر من العائلة النووية. فبإمكان عدد من العائلات النووية التي تلتقي في جد واحد أن تتحد مع بعضها البعض لتشكيل عائلة ممتدة، أو حمولة. ويتوقف حجم الحمولة على المسافة الفاصلة بين أفراد العوائل النووية التي تتكون منها الحمائل وبين الجد الذي يجمعهم. الحمائل التي تجتمع في الجد الثالث أصغر بطبيعة الحال من تلك التي تجتمع في الجد الخامس، والتي تجتمع في السابع أكبر منهما. وكلما صعدنا جدا واحدا في تعداد الجدود كلما تضاعف الحجم. وهكذا إذا أردنا زيادة حجم الحمولة ما علينا إلا أن نصعد إلى أعلى في تعداد الجدود وبالعكس إذا أردنا تقليص الحجم.

ولعلي أتوقف هنا لحظة لأبين الفرق بين العلاقة العمودية وعلاقة الأكتاف التي سلف ذكرها في الفقرة السابقة. تسمى علاقة النسب التي تربط الحفيد بالابن بالأب بالجد علاقة خطية lineal، وهي ما يسميها النسابون العرب النسب بالطول، وتعني انتساب الأبناء مهما سفلوا إلى الآباء مهما علوا، وسوف أسمىها أنا علاقة عمودية (من عمود النسب). أما إخوانك وأخواتك فهم أقاربك في الدم بحكم الأخوة لكنك لم تلدهم ولم يلدوك، لذلك فانت لا ترتبط معهم بعلاقة عمودية. علاقة الإخوان والأخوات تسمى علاقة جانبية collateral، وهي ما يسميها النسابون العرب النسب بالعرض، وهي ما يربط بين الإخوة أنفسهم وبين الإخوة وأبناء العم، وسوف أسمىها أنا علاقة كتفية لأن الكتفين يقعان على جانبي العمود الفقري، ولأن استخدام مصطلح الكتف والعمود (من العمود الفقري، الصلب) يتمشى مع استخدامات اللغة العربية للمصطلحات القرابية ذات الصلة بأجزاء الجسد مثل الرحم والبطن والفخذ، وهلم جرا. وبالإضافة إلى الأخوة والأخوات فإن أعمامك وعماتك وأخوالك وخالاتك وأبناءهم وأبناء أبنائهم يندرجون أيضا تحت مسمى العلاقات الكتفية، بحكم أن علاقتهم مع أبيك وأمك علاقة كتفية. فالعلاقة العمودية هي التي تربط الجد بالوالد بالولد بالحفيد، أو العكس، بينما العلاقة الكتفية هي تلك التي تربط الأقارب الذين ينحدرون من سلف واحد، ولكن ليس في خط واحد وإنما من عدة خطوط جانبية متفرعة من ذلك السلف. وتندمج العلاقات الكتفية في علاقة عمودية حينما يلتقي نسب الفرد مع إخوته في والديهم أو مع أنساب أقاربه الذين تربطه معهم قرابة كتفية في الجد الأول أو الثاني أو جد أعلى من ذلك تشعبت منه خطوط نسبهم. لنبدأ من عائلة تتألف من ثلاثة أجيال، من الوالدين وأولادهم وأحفادهم. القرابة التي تربط أيا من الوالدين نزولا بأي من الأولاد ثم بأي من الأحفاد قرابة دم تسير في خط عمودي مستقيم. كذلك الحال بالنسبة للقرابة التي تربط أيا من الأحفاد بأي من آبائهم صعودا حتى الأجداد. أما علاقة الأحفاد ببعضهم البعض وبأعمامهم فهي علاقة

كتفية تتحول إلى علاقة عمودية حينما يلتقي الأخ مع أخيه في الوالدين ومع أعمامه في الأجداد. وتندرج علاقات القربى العمودية والكتفية تحت علاقات الدم والعصبية التي تختلف عن علاقات المصاهرة والرحم.

النسب من هذا المنطلق يشمل جميع الأقارب، الأحياء منهم والأموات، فالأموات هم الأسلاف الذين يشبكون الأحياء بعلاقات النسب. بهذه الطريقة يتكون لدينا مشجر نسبي تتشابك أفنانه وأغصانه وفروعه ويترايط من خلاله كل الأخلاف المنحدرين من الأسلاف الأوائل في سلاسل تناسلية تتقاطع وتتشكل حلقاتها من العلاقات الزوجية اللاحقة التي تشبك بين العوائل النووية وما ينتج عنها من توالد بحيث يحتسب كل مولود كما لو كان حلقة قرابية تربط بين قرييين، وعدد الحلقات القرابية التي تصل بين قريب وآخر هي التي تحدد مسافة القربى بينهما. ومع كل جيل لاحق تزداد المسافات القرابية التي تفصل بين كل خط عمودي وخطوط الأكتاف المتفرعة عنه إلى أن تصل بعد مئات السنين إلى درجة يصعب معها تحديد طبيعة العلاقة التي تربط بين الأقارب المنحدرين من الأسلاف الذين ابتدأنا منهم أو تتبعها أو حتى العلم بوجودها. لكنها مهما طال الزمن ومهما تباعدت وتفرعت تلتقي في نهاية المطاف في أصل واحد، هو الزوجين الذين بدأنا منهما، ويمكننا -لو أردنا- تتبع علاقات الدم بين هؤلاء الأقرباء وتحديدها، من الناحية النظرية على الأقل، بل حتى من الناحية العملية لو توفرت السجلات العائلية الدقيقة والكاملة التي يمكن الاعتماد عليها في تحديد درجات القربى وترابط العوائل من خلال عمليات التزاوج والتوالد، حيث لا يتطلب الأمر أكثر من القيام بعملية حسابية يمكن من خلالها أن نحصي صعودا على كل خط عمودي ثم نزولا من خطوط الأكتاف المتشعبة منه عدد الأقارب الذين يفصلون بين المتكلم والقريب الآخر ومن ثم تحديد درجة القربى بينهما حسابيا ومسافتها قريبا أو بعدا. هذه الحقيقة الأساسية، في نظر مورغان، لا ينفىها كون صلة القربى بين البشر تضعف أو تُنسى أو يتم تجاهلها كلما ابتعدنا عن الأصل الذي بدأت منه أساسا (Morgan 1997: 10-1).

ثم يرجع مورغان ليقول إن المجتمعات البشرية فرضت على هذه الحقيقة البيولوجية البحتة حقيقة ثقافية، هي مفهوم النسب، والتي تختلف من مجتمع لآخر بحسب اختلاف البيئة ومراحل التطور الثقافي والاجتماعي. وكان هو من أوائل من نبهوا إلى ضرورة التفريق بين علاقات النسب العائلي وعلاقات النسب العشائري. علاقات النسب العائلي هي الصلات المباشرة بين الوالد والمولود، أي علاقة الأبناء والبنات بأمهم أو بأبيهم، وعلاقات القربى بين الأفراد من الأهل الذين ينتمون لنفس العائلة ويرتبطون ببعضهم من خلال مشاعر الود والألفة والاحترام. أما النسب العشائري فهو الآلية التي يتم بواسطتها تحديد الانتماء وعضوية الفرد في جماعة

معينة كانتمائه إلى هذه العشيرة أو إلى تلك، وهذه الآلية يمكن أن تتخذ أشكالاً مختلفة تحددها معطيات البيئة ومستوى التقدم التكنولوجي والاجتماعي. ما يُعنى به الأنثروبولوجيون في المقام الأول في دراستهم لأنساق القرابة منذ مورغان وحتى يومنا هذا هو النسب لا كحقيقة بيولوجية وإنما كمركب اجتماعي وآلية لتحديد شرعية ومسوغات الانتماء العشائري، أي ما يحدد البعد السياسي للانتماء في المجتمعات القبلية والتقليدية ويقوم مقام الجنسية أو الهوية الوطنية في مجتمع الدولة، وهنا يكون التركيز على دراسة الجماعة النسبية كوحدة سياسية، ومن ثم دراسة الطرق المتبعة للحفاظ على وحدة الجماعة وتماسكها واستمراريتها والاحتفاظ بهويتها وشروط العضوية فيها والانتماء لها. فحينما نتحدث مثلاً عن الأحفاد والأولاد والآباء والأجداد في تتبع النسب تُرى هل هذا يشمل الذكور، أم الإناث، أم الذكور والإناث معاً؟ أي هل نتبع خط النسب صعوداً أو نزولاً غير أبهين بجنس القريب المعترض على هذا الخط أم نتبع الخط من خلال جنس الذكور فقط أو الإناث فقط؟ تختلف أنساق القرابة في طريقة تتبع النسب من الجيل الحالي إلى جيل الأسلاف. فمنها من يتبع النسب من خط واحد، سواء خط الأم أو خط الأب، ومنها من يتبع النسب من خط الأم والأب معاً.

في حالات الانتساب التي لا تميز بين الخطين الأمومي والأبوي في تتبع النسب ينتسب الحفيد من خلال والديه معاً لجديه من الأب وجديه من الأم. هذا يعني أنه سيحصل على أربعة أجداد، أجداده لأمه ولأبيه معاً. ولو صعد جيلاً أعلى فإنه سيحصل على ثمانية أجداد. ومع كل جيل صاعد يتضاعف عدد الأجياد. كما أننا كلما نزلنا إلى أسفل سيورث الأجداد الأربعة أسماءهم بالتساوي من خلال أبنائهم وبناتهم إلى أحفادهم وأحفاد أحفادهم. وكلما تضاعف عدد الأجداد كلما تضاعف عدد الأقارب المنحدرين عن أولئك الأجداد ممّن تربطهم بالمتكلم علاقة كتفية، أي عمومته وعماته وحواله وخالاته وأبنائهم وعمومة أبيه وأمه وعماتهما وحوالهما وخالاتهما وأبناء أولئك جميعاً، وقس على ذلك صعوداً حتى "آدم وحواء". تتبع النسب بهذه الطريقة الثنائية يعني اندماج خط النسب الذكوري مع خط النسب الأنثوي مما يصعب معه فك اشتباكهما والتفريق بينهما، كما يعني أن الصعود إلى الأجداد البعيدين الذين تفصلهم عن الأنا ego، أي المتكلم، عدة أجيال ستكون نتيجته مجموعة لا تحصى من الأقارب وتشابكها بطريقة معقدة يصعب فكها. ومن الواضح أن هذه طريقة غير عملية وغير مفيدة من الناحية الاجتماعية، إذ تشكل عبئاً على الذاكرة وتجعل من المستحيل على أي شخص أن يتتبع ويعرف كل الأشخاص الذين يرتبط معهم بصلات القربى ويتفاعل معهم أو يفعل علاقته معهم بشكل مفيد. لذا نجد في المجتمعات الصناعية المتطورة ذات الكثافة السكانية العالية أن الشخص

غالباً ما يقلص العدد ويكتفي بمجموعة صغيرة من الأشخاص الذين يجتمع معهم في الأجداد القريبين الذين لا يفصله عنهم إلا جيلين أو ثلاثة أجيال على الأكثر، وهم أبناء العم من الدرجة الخامسة أو السادسة الذين تربط بينه وبينهم مصالح مشتركة ومشاعر متبادلة بما يتضمنه ذلك من حقوق وواجبات ويتطلبه من أنماط محددة في السلوك والتعامل.

وهناك طريقة أخرى لتقليص عدد الأقارب تتمثل بالتتابع الأحادي للنسب، أي تتبع النسب إما من الخط الأبوي واستبعاد أقارب الأم أو من الخط الأمومي واستبعاد أقارب الأب. مرتكز النسب الأحادي هو جد بعيد أو سلف مشترك، إما حقيقي أو مفترض، يجمع كل من ينحدرون منه في جماعة قرابية محددة عضويتها واضحة المعالم. ويكون السلف ذكراً في حال تتبع النسب من خط الأب أو أنثى في حال تتبع النسب من خط الأم. المجتمعات العشائرية والتقليدية التي يعتمد تنظيمها الاجتماعي على علاقات القرى وترتكز عليها في تحديد الولاء والانتماء يتم تتبع النسب فيها غالباً من خط واحد فقط، إما الخط الأنثوي والانتماء لعشيرة الأم وإما الخط الذكوري والانتماء لعشيرة الأب. النسب الأحادي يحدد بشكل واضح حقوق الملكية والطريق الذي ينتقل من خلاله الميراث من السلف إلى الخلف وبذلك يحسم النزاعات والمشاحنات التي يمكن أن تترتب على انتقال ملكية الأرض والثروة والسمعة والشهرة والمكانة الاجتماعية من الآباء إلى الأبناء. لذلك نجد هذا النوع من النسب يظهر خصوصاً بعدما يحقق المجتمع قدراً من التطور التكنولوجي ويتبلور عنده مفهوم الملكية الخاصة. كما أن تبلور مفهوم الملكية يعني حاجة الجماعة إلى التكتاف لصدد اعتداءات الطامعين في أراضيهم وممتلكاتهم. أي أن النسب الأحادي يأتي كنتيجة لحدة التنافس على الأرض وعلى المراعي والمياه والموارد الطبيعية الأخرى وما قد يؤدي إليه ذلك من أعمال الغزو والحروب مع الجماعات المحيطة وغير ذلك من التحديات والضغط الخارجي. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن الفرد لا تربطه أي علاقة بعشيرة الأم في حال الانتماء لعشيرة الأب أو العكس، بل إن أولئك يشكلون بالنسبة له قرابة رديفة يمكنه اللجوء لها في الملمات، كأن يحصل قحط في مرابع عشيرته أو يحصل خلاف بينه وبين أبناء عمومته. لكن الانتماء بما يعنيه من حقوق وواجبات والتزامات قانونية ينحصر فقط في العشيرة التي ينتسب لها الفرد والتي هي أشبه بالمؤسسة ذات الشخصية الاعتبارية corporation التي تحتفظ بهويتها ويستمر وجودها على مرور الزمن بالرغم من تكرار دخول الأعضاء فيها عن طريق الولادة وخروجهم منها عن طريق الوفاة. استمرارية العشيرة لا تتمثل فقط في استمرارها المادي عن طريق الاستئصال واستبدال الأعضاء المتوفين بمواليد جدد وإنما أيضاً استمرارها وإعادة إنتاجها كبناء اجتماعي ونظام متماسك ومترابط من

العلاقات والحقوق والواجبات والالتزامات المتبادلة.

حينما تكبر العشيرة المنحدرة من جد واحد ويزداد عدد المنتمين لها ويتباعدون في النسب زمانيا ومكانيا قد لا يستطيع كل واحد من هؤلاء أن يتذكر صلته بسلف العشيرة أو أن يتتبع بالتحديد الدقيق علاقات القرابة التي تجمعها مع الآخرين من أبناء عمومته وأقاربه الذين ينتمون للعشيرة، رغم افتراض الجميع أن هناك صلة قرابة تربطهم وأنهم ينتمون لجد بعيد يجتمع فيه نسبهم. ومع مرور القرون وازدياد عدد أفراد العشيرة يتشتتون في أرض الله الواسعة حينما تضيق بهم سبل العيش في مواطنهم. عند هذا الحد تنقسم العشيرة إلى فصائل قرابية كل فصيلة منها مستقل وقائم بذاته. وهذه الفصائل بدورها تنقسم بعد مرور قرون أخرى إلى فصائل أصغر، وهكذا عبر القرون. هنا يتراوح انتماء الفرد ما بين الانتماء المحدود إلى فصيلة الأصغر وما بين الانتماء الأعم والأشمل إلى العشيرة التي تتألف من عدد من الفصائل التي تتعقد وتعشش داخل بعضها البعض لتشكل قبيلة كبرى. العمق الزمني وعدد الأجداد الذين يفصلون بين شخصين مجايلين أحدهما للآخر والجد الأعلى الذي يجتمعان فيه هو الذي يحدد بعدهما أو قربهما وطبيعة العلاقة التي تربطهما أحدهما بالآخر وتحدد بالتالي إذا كانا ينتميان لنفس الفصيل أو لفصيلين مختلفين يلتقيان في جد بعيد يدمجها في فصيل أكبر.

الفرق بين الفصيل والعشيرة يعتمد على العمق الزمني للخط العمودي والاكتاف المتفرعة عنه، أي عدد الأجيال المتناسلة من الجد المشترك. الفصيل أقل عمقا من العشيرة لذا يمكن معرفة الجد المشترك الذي انحدرت منه العوائل المنتمية للفصيل وتتبع صلات القربى التي تربط جميع الأفراد المنتمين إليه. يختلف الفصيل عن العشيرة في أن أفراد الفصيل تجمعهم قرابة حقيقية وينحدرون جميعهم من سلف معروف ويشكلون وحدة اجتماعية واقتصادية. وهذا ينطبق أكثر ما ينطبق خصوصا على الفصائل الأصغر. أما العشيرة فإنها مبنية على قرابة مفترضة تكتنفها الضبابية لأنه يستحيل بسبب عمقها زمنيا وتشتتها مكانيا وتشعبها معرفة الصلات التي تربط بين مختلف فروعها. إنها أقرب إلى التنظيم السياسي والديني منها إلى التنظيم الاجتماعي أو الاقتصادي، حيث تكاد تنحصر وظيفتها على التنسيق بين مختلف الفصائل على مختلف المستويات التنظيمية والهيكلية والعمل المشترك فيما يخص الاحتفالات الدينية والطقوس والشعائر والقضايا ذات الطابع الديني والسياسي، لا سيما العلاقات والنزاعات مع العشائر الأخرى. وقد تتحد مجموعة من العشائر المتجاورة الذين تجمعهم لغة مشتركة وعادات متقاربة في تجمع أكبر هو القبيلة، وإذا اتحدت مجموعة من هذه القبائل شكلت ما يسمى اتحاد قبلي confederacy، وهكذا. هذا التجاور المكاني والاتفاق في المصالح والتشابه في العادات

والتقاليد واللغة والدين يقود أبناء القبيلة مع مرور الزمن إلى الاعتقاد بأنهم لا بد وأن يكونوا قد انحدروا من أصل واحد.

نظرية النسب عند العرب

نظرية النسب عند النسابين العرب الكلاسيكيين تقوم أساسا على افتراض رابطة الدم وعلى فرضية أن أبناء القبيلة، مهما كبرت، ينحدرون من صلب رجل واحد عاش حقا وساد القبيلة وأن كل العرب تناسلوا من جد واحد وأن البداية كانت على شكل عائلة صارت تكبر مع مرور الزمن وبتزايد عدد أفرادها بالتوالد مع تعاقب القرون وتناسل الأجيال مما أدى إلى انقسامها إلى أجدام، كما في اصطلاحات النسابين، والأجدام إلى جماهير والجماهير إلى شعوب والشعوب إلى عمائر والعمائر إلى قبائل والقبائل إلى عشائر والعشائر إلى بطون والبطون إلى أفخاذ والأفخاذ إلى فصائل والفصائل إلى أرهاط (م. رهط) أو عتر (م. عتر)، وهكذا.

هذه النظرية تفترض أمرين: فهي تفترض أولا أن العربي الصريح هو من يستطيع تتبع نسبه من خلال انتمائه القبلي جدا جدا وفرعا فرعا حتى يصل إلى قحطان أو عدنان. العرب الصرحاء، وفق هذه النظرية، يشكلون قبيلة عظمى super tribe يوحدتها النسب لكنها بالمقابل تتمفصل من الناحية البنيوية بشكل هرمي إلى تشكيلات أصغر فأصغر من مستوى القبائل إلى العشائر فالبطون فالأفخاذ وهكذا نزولا من القمة إلى القاعدة حتى نصل إلى مستوى الحمولة ومنها إلى العائلة وأخيرا إلى مستوى الفرد الواحد. كما تفترض النظرية تبعا لذلك أن كل ابن من أبناء العائلة هو جد محتمل لعشيرة جديدة تسمى به وتنتمي له، وهذه مسألة تخضع لعدد الأولاد والأحفاد الذين يرزق بهم والشهرة التي يكتسبها من خلال أعماله البطولية وما يؤثر عنه من تمسكه بقيم الصحراء من كرم وحلم وشجاعة ومروءة مما يترك أثرا وسمعة وأصداء تخوله لأن يكون زعيما عشائريا وسلفا يؤسس فرعا جديدا ينتسب له أو عشيرة بكاملها.

وهكذا يأخذ النسب، وفق هذه النظرية، شكل القمع الذي يستدق من الرأس ويتعرضن من القاعدة بحيث يزداد عرض القاعدة مع مرور الزمن ويتناسب مع عمق النسب وعدد الأسلاف الذين يفصلون بين القاعدة من الأحياء وجدهم المشترك. ذلك لأننا كلما صعدنا على عمود النسب كلما التمت الأكتاف المتحدرة من الإخوة واندمجت في العمود وكلما نزلنا كلما تشعبت من عمود النسب أكتاف ومن الأكتاف أكتاف أخرى يزداد عددها كلما نزلنا إلى أسفل، وهكذا حتى نصل إلى جيل الأحياء. بمعنى أننا كلما تقدمنا زمنيا من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة كلما تقسمت الخطوط العمودية إلى خطوط فرعية وعلى العكس من ذلك كلما تقهقرنا زمنيا من الأجيال اللاحقة إلى الأجيال السابقة كلما التمت الخطوط الفرعية في خطوط

عمودية. هذه التفرعات تقوم على نفس المبدأ، أي الانحدار من جد واحد، وكل واحد من هذه التفرعات، من أكبرها وهو الشعب حتى أصغرها وهو الفصيل، يتسمى باسم الجد الذي انبثق منه، ولا فرق بينها من حيث الشكل البنيوي إلا في عدد الأفراد وفي الحجم الذي يكبر كلما اقتربنا من الجد الأعلى الذي تجتمع فيه كل فروع القبيلة وفصائلها ويصغر كلما ابتعدنا عن الجد الأعلى نزولا حتى نصل إلى مستوى الفصائل الصغرى والعائلات التي تعيش في الزمن الحاضر. في هذه التراتبية الهرمية يشكل كل مستوى من المستويات نقطة تمفصل بنيوي ينضوي تحتها تشكيل شبه مستقل يقابله على نفس المستوى البنيوي تشكيلات أخرى معاصرة له وتكاد تكون موازية له في الحجم ومعادلة له في القوة. ومع مرور الوقت يتحول الأبناء إلى آباء لعوائل تكبر ويكثر عدد أفرادها حتى تتحول العائلة نفسها إلى فصيل والفصيل يكبر ويكثر عدد أفرادها حتى يتحول إلى عشيرة تشتمل على عدد من الفصائل (Smith 1903: 4).

تنتشر الأنساب وتتشعب عبر الزمان والمكان لتتسج شبكة من الولاءات والعلاقات المتداخلة التي توحد بين الناس في الهوية والانتماء مهما باعدت بينهم الأزمنة والمسافات. رباط النسب بما يميزه من استمرارية وديمومة هو الذي يضمن التواصل وعدم الانقطاع بين الأجيال، من الحفيد إلى الابن إلى الأب إلى الجد وهكذا إن شئت صعودا وإن شئت نزولا على عمود النسب. الناس يولدون ويموتون والعائلات تتشكل وتتلاشى أما الأنساب فإنها تبقى وتستمر عبر العصور والأجيال، لأن وجودها يتجاوز وجود الأسر والأفراد. فأنت لكي تحدد صلتك بقريب لك بعيد تبدأ في تتبع أسلافك في خط عمودي صعودا من الأحياء منهم مرورا بالأموات حتى تصل إلى الجد الأعلى الذي يجمعكما ثم تنحدر نزولا من خطوط الأكتاف الجانبية المتفرعة من الخط العمودي حتى تصل إلى ذلك القريب المجايل لك (الذي من جيلك). من هنا تأتي أهمية الاحتفاظ بسلسلة النسب لأن الأسلاف هم الذين يحددون عمق المسافة القرابية بين كل فرد وآخر، أو بالأحرى بين كل تشكيل وتشكيل ويحددون المستويات البنيوية التي تلتقي عندها التشكيلات الصغرى لتلتئم في تشكيلات أكبر، ابتداء من الأفراد المجايلين والتشكيلات المترامنة التي تشكل القاعدة صعودا حتى اسماعيل بن إبراهيم بن تارح الذي يشكل قمة الهرم.

بناء على هذه الفرضية حاول علماء الأنساب العرب أن يقعدوا الأنساب ويقدموا لنا نموذجا نظريا منسقا لأنساب القبائل العربية ومشجرات نسب تتشابك غصونها وتلتف أفنانها لتلتقي في نهاية المطاف في عدنان أو قحطان، وهذا ليس إلا محاولة منهم للتقعيد وفرض قدر من النظام والاطراد وتثبيت واقع ديناميكي معقد. ولأن ما يقدمه النسابون العرب هو مجرد نموذج نظري نجدهم يبدأون بجدين اثنين هما

عدنان وقحطان، وهذا هو الحد الأدنى والضروري لتشديد بناء تمفصلي تتشعب منه سلاسل الأنساب. وإذا لوحظ أن هناك فرق زمني واضح بين سلسلتين من سلاسل النسب - أحدهما قصيرة والأخرى أطول منها - نظرا للاختلاف في أعداد الأجداد الذين يفصلون في كل سلسلة بين الأحفاد وأحفاد الأحفاد وبين الجد المفترض الذي يجمعهم ولم يتوفر العدد الكافي من الأجداد لردم هذه الهوة الزمنية من أجل ربط السلسلتين في جد واحد فهناك دائما حيلة اللجوء إلى اختراع أجداد وهميين، مثل قيس الذي كثيرا ما يتردد في جداول الأنساب، أو تكرار بعض الأسماء كأن يسمى الجد باسم الحفيد، وذلك من أجل توفير العدد الكافي من الأجداد ليتساوى عددهم في كلا السلسلتين. ثم تأتي الخطوة التالية وهي ربط هذا الجد المفترض بشكل أو بآخر في سلسلة نسب تصله بعدنان أو قحطان ثم بإسماعيل وذلك من أجل ربطه مع سلسلة نسب النبي محمد والذي يشكل العمود الفقري الذي لا بد أن تلتقي فيه أنساب القبائل العربية. المهم هو أن لا تقحم هذه الأسماء الوهمية في المواقع المفصلية التي تتفرع منها الفصائل والأفخاذ والبطون والعشائر. ومن هنا تأتي الاختلافات بين النسابين بحيث نجد أحدهم يضع زيدا أخا لعمر وذاك يضعه عما له وآخر يضعه ابن عم له، ثم يأتي نساب آخر ليضع حدا لهذا التناقض بالقول أن هناك ثلاثة أشخاص بهذا الاسم أحدهم أخا عمر والآخر عمه والثالث ابن عمه (Smith 1903: 11-2).

النسابون في عملهم هذا لا يختلفون مثلا عن النحويين الذين يحاولون تععيد اللغة وتثبيتها غير مدركين أن اللغة، كما هي الحال في النسب وفي مختلف أوجه السلوك الإنساني، كائن متحرك يخضع لظروف الزمان والمكان ومتطلبات العيش الإنساني. التقنين والتععيد يميل دوما نحو التنسيق والتشذيب والتهديب والتركيز على العموميات بحثا عن الاطراد والاتساق والانتظام والابتعاد عن التشتت والشذوذ الذي تفرضه ديناميكية الحياة وواقعها المتغير. وحالما يبدأ التقنين والتععيد لأي ظاهرة اجتماعية تبدأ معه التباينات في التحليل والتفسير والتي تختلف دوافعها وأهدافها من مجرد اختلافات في الرأي والاجتهاد إلى اختلافات في الأهواء والمصالح. فمثلا توجد المذاهب الدينية والمدارس النحوية وما شابه ذلك، نجد أن النسابين اختلفوا فيما بينهم حول العديد من المسائل. ومسألة النسب هي الأكثر قابلية للتأثر بالخلافات والصراعات السياسية، وهي لا تقل شأنًا في ذلك عن الاختلافات المذهبية وروايات الحديث. ومعلوم أن خلفاء بني أمية، ابتداء من معاوية، كانوا يستقربون إلى البلاط الأموي المحدثين والنسابين ويقربونهم ليحملوهم على وضع الأحاديث وتلفيق الأنساب بما يخدم أغراضهم. فقد قرب معاوية دغفلا وعبيد بن شريه وكان علاقة النسابة من سُمّار يزيد. ومنذ ذلك الوقت صار علم الأنساب

مجالا للمتخصصين المحترفين مثله مثل علوم اللغة والحديث والفقه والتاريخ حتى بلغت المؤلفات في أنساب قبائل العرب ما لا يقل عن مائة كتاب (رسول ١٩٩٢ : ١٦ - ٢١). ولا ننس أنه بالرغم من الاهتمام المبكر بالأنساب إلا أن التدوين الحقيقي للأنساب ومحاولة التقييد لها لم يبدأ إلا مع هشام بن محمد الكلبي الذي توفي عام ٢٠٤ للهجرة، والهيثم بن عدي الذي توفي عام ٢٠٧ للهجرة، وهذا وقت متأخر يستحيل معه توارث السلاسل الطويلة المفرطة في الطول من الأنساب شفاهيا وحفظها في الذاكرة من بدايات العصر الجاهلي دون تغيير. في ذلك الزمن المتأخر نسبيا أقصى ما يستطيع أي فرد أن يعرفه بشكل مؤكد هو البطن الذي ينتمي له أو الفخذ أو العشيرة وربما استطاع تتبع سلسلة نسبه إلى الجد الثالث أو الرابع قبل البعثة (Smith 1903: 12). أما تتبع الأنساب إلى عدنان وإلى إسماعيل والأزمان الموهلة في القدم التي تعود إلى تهدم سد مأرب وما شابه ذلك فيكاد يجمع العلماء الثقة أنه أمر مستحيل المنال وكله من نسج الخيال والتأليف الأسطوري. ليس هناك ما يدعو إلى الشك في صحة الانتساب إلى الأجداد القريبين الذين تتألف منهم الأفخاذ أو الفصائل الصغرى، لكن كلما أبعد الجد كلما زاد الشك، خصوصا حينما يتعلق الأمر بجد العشيرة أو القبيلة التي ينتمي لها أفخاذ ويطون وتفرعات متشعبة ومتداخلة. وقد رويت أحاديث كثيرة تنسب للرسول، وإن كانت لا تبدو متسقة وقد يكون بعضها موضوعا، تدل على أنه لم يكن يحبذ الخوض في هذا الموضوع، خصوصا فيما يتعلق بهوية الأجداد الموهلين في القدم الذين يصعب التأكد من حقيقة وجودهم، أما الأجداد القريبين المعروفين الذين يربطون الأفراد بعلاقات قربي حقيقية فإنه كان يشجع على معرفتهم لما في ذلك من صلة الرحم. وفي الأثر: تعلموا من النسب ما تعرفون به أحسابكم وتصلون به أرحامكم.

لا شك أن النسب يشكل ركيزة أساسية من ركائز الانتماء القبلي منذ العصر الجاهلي وحتى الآن، لكنه لم يكن في يوم من الأيام يشكل عند القبائل البدوية أساسا لبناء أمة واحدة تنتمي على اختلاف عشائرها وقبائلها إلى أصل واحد. فكرة انتماء القبائل العربية كلها إما إلى ما يسمى العرب العاربة من نسل عدنان أو العرب المستعربة من نسل قحطان لم تأت إلا مع نهاية القرن الأول أو بداية القرن الثاني للهجرة مع بداية اهتمام العرب بتدوين آدابهم وتاريخهم الاجتماعي والثقافي والذي تواكب أيضا مع بداية الخلافات السياسية والمذهبية والعرقية والصراعات على السلطة وتوظيف الأنساب في هذه الصراعات، خصوصا مع ظهور الشعوبية جراء اختلاط العرب بغيرهم من الأمم، وما صاحب ذلك كله من محاولات التقرب من النسب النبوي الشريف. ولم تنقطع حتى وقتنا هذا محاولات الانتساب للسلطة والأشراف لكل طامع في منصب أو سلطة ولم يترتب على ذلك الانتساب من

امتيازات ومخصصات، بل حتى إن معظم شيوخ القبائل يدعون الانتساب للأشراف طمعا في تدعيم رصيدهم من الجاه والحسب.

كانت المحاولة الأولى في هذا الصدد هو ما قام به الخليفة عمر بن الخطاب بمشورة من الوليد بن هشام بن المغيرة في تأسيس ما يسمى الديوان فكلف عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم بأن يُنشئوا سجلا تُقيد فيه أسماء القبائل وفروعها لتجنيد السرايا والحمالات وتجهيز جيوش الفتح وكذلك لضبط العطاءات وتوزيع الفيء وخطط الجند الفاتحين، وهو أشبه ما يكون بتنظيم أفواج الحرس الوطني والمجاهدين في المملكة العربية السعودية. فبدون ذلك السجل كان يمكن للبعض ممن لا يُعرف انتماءه القبلي أن يتحاشى التجنيد أو أن يحرم من العطاء أو أن يدعي الانتماء إلى قبائل مختلفة وبذلك يتكرر حصوله على العطاء بتكرر الانتماءات التي يمكن له أن يدعيها (عن الديوان انظر بلاذري ١٩٨٧: ٦٢٩ وما بعدها، وكذلك علي ١/١٩٩٣: ١-٤٧٠). وكانت الخطط ومنح الأراضي في البلاد المفتوحة تقوم على أساس قبلي.

ومعلوم أن الخلاف بين القحطانية والعدنانية الذين تمثلهم قبيلة قيس عيلان خلاف قديم مرده إلى الخلافات المستمرة بينهم، ولا يستبعد أن العدنانية رأت في ظهور النبي محمد منهم حدث فخرت به عدنان على قحطان التي كانت قبل ذلك تفخر بحضارتها وأقيالها. ولربما كان هذا هو السبب الذي دفع بنسابي القحطانية أن يجدوا صلة نسب تربط جدهم قحطان بالنبي هود ليصلوا نسبهم بنبي يضاهاون به نبي بني عدنان (علي ١/١٩٩٣: ٣٥٤، ٣٥٦). وعادت الصراعات القبلية لتتأجج كما كانت عليه في الجاهلية وصارت الولاءات المذهبية والسياسية تتداخل مع الانتماءات القبلية وتعيد تشكيلها منذ أن دب الخلاف بين المهاجرين (قريش العدنانية) والأنصار (الأوس والخزرج اليمانية) في سقيفة بني ساعدة، وما أعقب موت النبي محمد من حروب الردة، ومنذ أن بدأت بعد ذلك حركات الخوارج والشيعية والشعوبية. وزاد من تأجج هذه الصراعات ما حدث من خلافات بين الأمويين وآل البيت وبينهم وبين الزبير والتي اصطبغت بصبغة الحرب القبلية بين القيسية واليمانية وانتهت بهزيمة القيسيين ومقتل قائدهم الضحاک بن قيس الفهري في موقعة مرج راهط (أصفهاني ١٩/١٩٨١: ١٣٩-٥٥).

حينما حدث الخلاف بين عبدالله بن الزبير وبين الأمويين على الخلافة انضم اليمانيون إلى الأمويين بينما انضم القيسيون من عدنان بحكم عدائهم التقليدي مع اليمانيين إلى عبدالله بن الزبير. وكان القيسيون قبل ذلك قد قاتلوا إلى جانب علي في وقعة صفين وفي وقعة الجمل. حتى ذلك الحين كانت قضاة تعد قبيلة عدنانية إلا أنه لما حدث الخلاف بين الأمويين والقبائل القيسية انشقت قضاة من القبائل العدنانية

وصارت تنتسب لحمير القحطانية وانضمت إلى اليمانية ليقفوا معها من أجل مناصرة الأمويين في خلافهم مع القبائل القيسية العدنانية لأن الأمويين كانوا قد صاهروا قبيلة كلب، التي تعد أهم فروع قضاة، بزواج معاوية من ميسون بنت بحدل الكلبية التي ولدت له يزيد الذي تزوج هو أيضا من كلب، وقبل ذلك كان الخليفة عثمان بن عفان متزوجا من نائلة بنت الفرافصة الكلبية. وكان زواج معاوية من كلب هو رغبته في أن يشدوا عضده ويثبت بهم ملكه في صراعه مع علي نظرا لكثرتهم وشجاعتهم. وبهذا الزواج نالت كلب مركزا محظيا عند الأمويين مع أن الخلفاء الأمويين من قريش وقريش من قيس. وبحكم العداء المستحکم والتقليدي بين قيس وكلب حنقت قيس على الأمويين مما حدى بهم إلى الانضمام إلى معسكر ابن الزبير ضد مروان بن الحكم. ويقول جواد علي إن معاوية دفع أموالا طائلة لرؤساء قضاة حملهم على الانتفاء من اليمن والانتساب لمعد ووافق البعض على ذلك والبعض الآخر رفض وتمسك بالنسب القحطاني. وقال أبو جعفر بن حبيب النسابة: لم تزل قضاة في الجاهلية والإسلام تُعرف بمعد حتى كانت الفتنة بالشام بين كلب وقيس عيلان أيام مروان بن الحكم فمالت كلب يومئذ إلى اليمن، فانتمت إلى حمير، استظهروا منهم بهم إلى قيس. وذكر ابن الأثير في الأنساب هذا الاختلاف، ثم قال: ولهذا قال محمد بن سلام البصري النسابة لما سُئل أنزار أكثر أم اليمن: إن تعددت قضاة فنزار أكثر وأن تيمنت فاليمن (نقلا عن علي ١٩٩٣/٤: ٤١٩-٢٠). ولا يهمننا تحول انتماء قضاة وكلب من القيسية إلى القحطانية إلا بقدر ما يبين لنا مرونة الانتماء القبلي وأن ما يحكمه ليس النسب البيولوجي فقط وإنما المصالح وأن الأهواء السياسية كانت دائما تلعب دورا لا يستهان به في تصنيف الأنساب. ومثال آخر على تأثير النزعات السياسية في تحويل الأنساب ما يقال عن نسبة ثقيف إلى ثمود من منطلق الكره للحجاج (علي ١٩٩٣/١: ٥١٧؛ Smith 1903: 8-9).

وخلافات النسابين القدماء في هذا الموضوع لا تنتهي وليس من الممكن التوفيق بين ما يورده هذا وما يورده ذلك، والاختلاف في النسب جذوره قديمة تعود إلى العصر الجاهلي. لذا يستحيل علينا هنا أن نلم بهذه الخلافات فتلك مسألة يطول البحث فيها ولكن لا بأس هنا من الاستطراد قليلا في هذا الموضوع لا لحسم هذه الخلافات وإنما لمجرد إقناع القارئ بحقيقة وجود هذه الخلافات والتنبيه إلى بعض البواعث للاهتمام بالنسب أولا ثم إلى البواعث الداعية إلى الاختلاف فيه.

لورجعنا إلى الأشعار الجاهلية وأيام العرب، بل حتى إلى أشعار النقائص لوجدناها لا تتفق دائما في نسبة القبائل إلى عدنان أو إلى قحطان ولا حتى في تسلسل التفرعات والفصائل داخل القبيلة الواحدة. فبينما يدعي جرير والفرزدق مثلا أن تميما وكلب القضاة حلفاء وكلاهما عدنانية يورد صاحب الأغاني أشعارا

يقول إنها منحولة تنسب قضاة مرة إلى اليمانية ومرة إلى العدنانية (أصفهاني ١٩٨١/٨: ٩٠-١؛ ابن خلدون ١٩٨١/٢: ٢٩٠، ٢٩٦؛ علي ١٩٩٣/١: ٣٩٣). كما أن الاختلاف بين هذه الشواهد الشعرية لا يقف عند حد الاختلاف فيما بينها بل أيضا فيما بينها وما بين علماء النسب الذين يختلفون عنها وعن بعضهم البعض تبعا لولائاتهم السياسية والمذهبية وأهدافهم واجتهاداتهم. بل إن ابن سعيد الأندلسي في كتابه نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب يقول "ووجد قبر قضاة في جبل الشحر بقرب قبر هود عليه السلام وعليه مكتوب بالمسند: هذا قبر قضاة بن مالك بن حمير . . . ولما دخلت قضاة بالفتنة التي كانت بينها وبين بني عمها التبابعة إلى الحجاز خمد ذكرهم في اليمن وجهاته، واشتهروا بالحجاز، ونسبوا إلى معد بن عدنان وإنما الأصح والأشهر ما قاله شاعرهم: نحن بنو الشيخ الهجان الأزهر // قضاة بن مالك بن حمير" (١٩٨٢/١: ١٧٠-١، انظر كذلك قلقشندي ١٩٨٢: ٤١-٢). ويقول ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى بعد أن عدد إخوة نزار بن معد بن عدنان "وأهم معانة بنت جوشم بن جلهمة بن عمرو بن دوة بن جرهم، وأخوهم لأهم قضاة وبعض القضاة وبعض النسب يقول قضاة بن معد وبه كان يكنى معد والله أعلم، واسم قضاة عمرو، وإنما قيل قضاة لأنه انقضى عن قومه وانتسب في غيرهم، وهذا حسب لغة عرب الجنوب (سعد ١٩٨٠/١: ٥٨؛ انظر كذلك ابن حزم ١٩٨٣: ٧-٨، ٤٤٠؛ والكلبي ١٩٩٢: ١٨-٩؛ وكذلك ١٩٩٣: ٩-١٠، 283-9) (Smith 1903: 9-10, 283-9).

وليست قضاة هي القبيلة الوحيدة التي يختلف النسابون في أصلها، بل لقد اختلفوا في قبائل أخرى كثيرة مثل عاملة وجذام ولخم وخزاعة وكندة، وغيرها (قلقشندي ١٩٨٢: ٤١-٢، ٥٤-٥٦، ١٠٦؛ د. ت. ٣٥٨-٩). ويقول بعض النسابين إن جذام مضري لكنه هاجر إلى اليمن وأقام فيها ومن هنا جاء انتسابه إلى اليمانية. ومن القبائل المختلف في نسبها قبيلتي خثعم وبجيلة فمنهم من ينسبهم إلى أنمار بن نزار ومنهم من ينسبهم إلى أنمار بن إراش بن عمرو بن الغوث الذي يجتمعون فيه مع قبيلة الأزدي اليمانية. يقول الزبيري في كتاب نسب قريش "وأما أنمار بن نزار فمنهم بجيلة انتسبوا إلى اليمن إلا من كان منهم بالشام والمغرب فإنهم على نسبهم إلى أنمار بن نزار." (زبيري ١٩٥٣: ٧؛ وانظر قلقشندي ١٩٨٢: ٤١-٢٤، ١٠١-٢، ١٠٣-٥). وينسب الزبيري جذام إلى أسدة من أولاد خزيمة بن عامر بن إلياس بن مضر بن نزار ثم يقول "وقد انتسب بنو أسدة في اليمن، فقالوا: جذام بن عدي بن الحارث بن مرة بن أد بن زيد بن يشجب بن عريب بن مالك بن زيد بن كهلان." (زبيري ١٩٥٣: ٨-٩). وفي تعداده لأولاد أنمار بن نزار بن معد بن عدنان يقول الزبيري "ومنهم خزيمة، وهم يشكر، وقد انتسبوا في الأزدي. ومنهم خثعم وهو أقبل بن أنمار بن نزار، وإنما خثعم جبل تحالفوا عنده فنسبوا إليه، وهم بالسراة على نسبهم

إلى أنمار بن نزار، وإذا كانت بين اليمن فيما هنالك وبين مضر حرب كانت خثعم مع اليمن على مضر" (زبييري ١٩٥٣: ٧). وقد اختلفوا حول اشتقاق كلمة خثعم هل تعني جبلا نزلوه أم أنها من الفعل "تختعم" أي لطح يده بالدم الذي يغمسون فيه أيديهم عند الحلف، وهذا يوحي بأن خثعم ليس جدا بل قد يكون حلفا مكونا من عدة قبائل مختلفة. أما خزاعة فيقولون عنها إنها سميت بذلك لأنها انخرعت عن غيرها من قبائل اليمن الذين تفرقوا أيدي سبأ بعد سيل العرم. يقول ابن عبد ربه "وإنما قيل لهم خزاعة لأنهم تخزَعوا من ولد عمرو بن عامر في إقبالهم من اليمن، وذلك أن بني مازن من الأزد لما تفرقت الأزد من اليمن في البلاد نزل بنو مازن على ماء بين زبيد ورمع (باليمن) يقال له غسان، فمن شرب منه فهو غساني، وأقبل بنو عمرو فانخرعوا من قومهم فنزلوا مكة، ثم أقبل أسلم ومالك ومَلْكان بنو أفصى بن حارثة فانخرعوا فسموا خزاعة" (عبد ربه ١٩٨٣/٣: ٣٨١-٢). ويقول ابن سعيد الأندلسي "قال البيهقي: وقد اختلف في نسب خزاعة بين المعدية واليمانية، والأكثرون يقولون إنها يمانية من الفرق التي خرجت من سيل العرم" (١٩٨٢/١: ٢٠٩). ويقول الزبييري إن هناك من يزعم أن أبو خزاعة هو قمعة، واسمه عمير من أولاد مضر بن نزار بن معد بن عدنان من زوجته خندف، ثم يردف قائلا "يقولون كعب بن عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف . . . وخزاعة تقول: كعب بن عمرو بن ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر بن غسان، ويأبون هذا النسب" (زبييري ١٩٥٣: ٧-٨). ويحاول القلقشندي أن يوفق بين الآراء المختلفة حيث يقول "وذكر في العبر أن خزاعة بنو عمرو بن عامر بن ربيعة، وهو لحي بن عامر بن قمعة. قال في العبر: وقال القاضي عياض: المعروف في نسب خزاعة أنه عمرو بن لحي ابن قمعة بن إلياس بن مضر وإنما عامر عم أبيه أخو قمعة، فتكون خزاعة من العدنانيين. وقال السهيلي كان حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر خلف على أم لحي بعد أبيه قمعة فتبناه حارثة فانتسب إليه فالنسب صحيح بالوجهين" (قلقشندي ١٩٨٢: ٩٨). وهمدان من القبائل اليمانية التي اختلف النسابون حول نسبها اختلافا واضحا (قلقشندي ١٩٨٢: ٩٩-١٠٠). ونلاحظ أن عمر بن يوسف بن رسول مؤلف طرفة الاصحاب في معرفة الانساب، وهو ثالث ملوك آل رسول باليمن، لا يذكر الخلافات حول نسب هذه القبائل ويقطع بنسبتها إلى اليمن، مما يؤكد القول بأن النسب القبلي ليس حقيقة بيولوجية وأن الميول والأهواء السياسية والمذهبية والعرقية تلعب دورا لا يستهان به في تحديد الأنساب. ويجمل ابن خلدون هذه المسألة في قوله:

وأما العرب الذين كانوا بالتلول وفي معادن الخصب للمراعي والعيش من حمير وكهلان مثل لخم وجذام وغسان وطي وقضاعة وإياد فاختلفت أنسابهم وتداخلت شعوبهم ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما تعرف وإنما جاءهم ذلك من قبل العجم ومخالطتهم وهم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم وإنما هذا للعرب

فقط. قال عمر رضي الله تعالى عنه تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا. هذا أي ما لحق هؤلاء العرب أهل الأرياف من الازدحام مع الناس على البلد الطيب والمراعي الخصيبة فكثرت الاختلاط وتداخلت الأنساب وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن فيقال جند قنسرين جند دمشق جند العواصم وانتقل ذلك إلى الأندلس. ولم يكن لأطراح العرب أمر النسب وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم. ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم وفسدت الأنساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية فاطرحت ثم تلاشت القبائل ودرثت فدثرت العصبية بدثورها وبقي ذلك في البدو كما كان (خلدون ١/١٩٨٨: ١٦٢-٣).

وقد اختلف النسابون في العرب العاربة والمستعربة، فالبعض يرى أن العاربة هم عاد وثمود وطسم وجديس ومن يطلق عليهم مسمى العرب البائدة أما العرب المستعربة فهم بنو قحطان الذين تعلموا العربية من العاربة وبنو إسماعيل الذي تعلموها من جرهم ومن بني قحطان. وذهب آخرون إلى أن العاربة هم بنو قحطان والمستعربة هم بنو إسماعيل (علي ١/١٩٩٣: ٢٩٤، ٣٥٤، ٣٧٥، ٥٠٧، قلقشندي د. ت: ١٩). بل إن الشكوك أصلا تدور حول أجداد العرب المستعربة مثل نزار وأبيه معد وجده عدنان. أما نزار فلا يرد له ذكر في الشعر الجاهلي، كما يقول ابن سلام الجمحي في طبقات الشعراء، ولا يظهر اسمه عند الشعراء إلا بعد وقعة مرج راهط، ومنذ ذلك الحين اتخذ الشعراء والنسابون كجد من جدود مضر، هذا بينما يرد ذكر معد في شعر ما قبل البعثة (علي ١/١٩٩٣: ٣٨٢-٣) إلا أن وروده بالشكل الذي ورد فيه يوحي بأن المراد به ليس شخصا وإنما مجموعة من قبائل البدو الذين يعيشون حياة الصحراء، ولا يظهر اسمه كشخصية تاريخية إلا في وقت متأخر.

نظرا لأن النسابين غالبا ما ينزلقون وراء فكرة أن القبيلة تتسمى باسم جدها وتنتسب إليه فقد ظنوا أن معدا هو جد العدنانية. ولكن كما أشرنا فإنه خلافا لما يورده النسابون فإن كلمة معد لم تكن تعني في الأصل شخصا بعينه وإنما هي صفة تشير إلى جنس الأعراب، أي البدو من عرب الشمال الذين يقطنون البوادي ويختلفون عن عرب الجنوب من القحطانيين في العادات والتقاليد المتمثلة في أنهم أكثر إيغالا في البداوة وفي استعمالهم لشداد "الكور" بدل "الهولاني" وفي لبس العباءة أو الشملة بدلا من البرد واحتقارهم للزراعة وسكنى القرى وفي سكنى بيوت الشعر بدلا من سكنى الكهوف والعرائش. أي أن معد تشير إلى جماعة من الناس بحكم اتفاقهم في العادات والتقاليد وليس بحكم أنهم ينتمون لجد اسمه معد (Smith 1903: 285). فحينما يقول الشعراء عن هذه القبيلة أو تلك بأنهم "خير معد" أو "خير حي" من معد فإن هذا لا يوحي بأن معد شخص بعينه أو قبيلة بعينها وإنما جنس من البشر يشتركون في العادات والتقاليد والأعراف والقيم الاجتماعية، كأن نقول عن فلان من الناس أنه بدوي أو قروي. كذلك ما ذكره اليعقوبي في تاريخه أن معد كان

"أول من وضع الرجل على جمل وناقاة" (يعقوبي ١/١٩٧٠: ٢٢٣، ٢٢٥) قد يشير إلى جماعة من البدو. كذلك ما ورد في الأثر بخصوص أن الخليفة عمر كان يحث الناس قائلاً: تمعددوا واخشوشنوا، فهذا أيضاً لا يشير إلى قبيلة بعينها وإنما هو يحثهم بأن يتطبعوا بطباع أولئك البدو في خشونة معيشتهم، على اختلاف قبائلهم. ومن هنا جاء المثل: أن تسمع بالمُعدي (تصغير معدّي) خير من أن تراه، وذلك لثلاثة هيئته واتساح ثيابه وتمزقها. هذه الشواهد تفيد بأن كلمة معد تشير إلى مجموعة من الناس لهم عاداتهم وتقاليدهم وطريقتهم في العيش وليس على أنهم قبيلة تنتمي لجد اسمه معد، أو كما يستنتج جواد علي "أن معداً لم تكن في الأصل اسم علم لرجل تنتمي إليه قبيلة معينة، وإنما كانت كلمة عامة تشتمل قبائل تشترك في طراز الحياة وإن كانت تعتقد أنها ترتبط بعضها ببعض برباط النسب" (علي ١/١٩٩٣: ٣٨٤). وهذا مثل ما كان عليه الحال بالنسبة لمسمى طيء حيث كان المجاورون للعرب من الفرس والروم والسريان والعبرانيين يطلقون هذه الصفة على أي بدوي ثم صاروا يطلقونها على العرب كافة (علي ١/١٩٩٣: ٣١، ٣٨٤، ٤٥٢/٤؛ Goldziher 1966: 165؛ Zwettler 2000: 226-7, 264-5). ويقول روبرتسون سميث إنه لو كان معد نسباً صريحاً، وليس مجرد صفة لأسلوب الحياة البدوية، لما تمكن النسابون من مناقلة القبائل بين معد والقبائل القحطانية في فجر الإسلام، كما حدث بالنسبة لقضاة وغيرها من القبائل (Smith 1903: 10-11, 285).

بل إن البعض يرى أن المقابلة بين العرب القحطانية والعرب العدنانية ما هي إلا مقابلة بين عرب الحاضرة وعرب البادية وذلك لما عرف عن عرب الجنوب من مدنية وتحضر في العصور الغابرة (علي ١/١٩٩٣: ٤٨٦). ولا نجد في الشعر الجاهلي أي إشارة لهذه التضادية بين عدنان وقحطان (علي ١/١٩٩٣: ٤٧٤)، واسم عدنان أصلاً لا يظهر كجد للقيسية مقابل لقحطان إلا بعد خلافاتهم مع القحطانية في عهد يزيد حينما ظهر اسم قحطان كجد لليمانية. والكثير من الأسماء التي ترد لتصل نسبة القبائل العربية بهؤلاء الأجداد القدامى إما محرفة من التوراة أو محشوة حشواً ولا يوجد لها ذكر في النقوش ولا في أي مصدر آخر موثوق، كما تتضارب هذه الأسماء وتختلف اختلافاً بيناً من نسبة إلى آخر (علي ١/١٩٩٣: ٨٢-٣٧٩، ٢٨٤-٩، ٤٩٦؛ Zwettler 2000: 224-5, 288-9). فنراهم يختلفون في إياد ما إذا كان ابناً لمعد أم لنزار. ومنهم من يقول إن لمعد أخ اسمه عك تزوج في اليمن وأصبح يعد في اليمانية.

ومن المعروف أن الكثير من الأسماء التي تنتسب لها القبائل ليست أسماء أشخاص وإنما أسماء لأحلاف أو مواقع سكنى أو أمهات أو حاضنات، وهذا ما ينفي فكرة أن أبناء القبيلة بالضرورة ينتمون إلى جد واحد تناسلوا جميعاً من صلبه، وهذا أيضاً ما يجعلنا نتردد في قبول مصطلح بني فلان بأنه يعني أنهم

تناسلوا من فلان، إذا كانت كلمة فلان لا تشير إلى شخص آدمي وإنما إلى مكان أو حلف أو ما شابه ذلك. ولا يوجد اتفاق بين النسابين القدامى ولا المحدثين حول أصل تسميات القبائل القديمة ولا تلك الأحدث عهدا. وقد مر بنا كيف أنهم قالوا بأن قضاة سمي بذلك لكونه انقضع عن قومه وانتسب في غيرهم (سعد ١/١٩٨٠: ٥٨)، وأن خثعم تعني جبلا نزلوه (زبيري ١٩٥٣: ٧) أو جملا كان له (حزم ١٩٨٣: ٣٨٧) أو أنها من الفعل "تخثعم" أي لطح يده بالدم الذي يغمسون فيه أيديهم عند الحلف، وأن غسان عدة بطون من الأزدي نزلت على ماء يسمى غسان فسميت به (قلقشندي ١٩٨٢: ٩٤). وحينما يتحدث النسابون عن قيس عيلان منهم من يقول إن عيلان جبلا نزل به وقيل كلبه وقيل عبدا رياه فانتسب له وقيل فرسا كان يركبه (حزم ١٩٨٣: ٢٤٣، قلقشندي ١٩٨٢: ١١٠). كما قالوا عن نبهان ولد عمرو بن الغوث الطائي أن لقبه أسودان باسم حاضنته. ومثله قالوا عن سعد هذيم أن هذيما عبدا ربي سعدا فانتسب له. وأبو الفرج الأصفهاني ينهي نسب الشاعر جميل عذرة إلى عذرة بن سعد، ثم يعقب بقوله "وهو هذيم، وسمي بذلك إضافة لاسمه إلى عبد لأبيه يقال له هذيم كان يحضنه فغلب عليه" (أصفهاني ١٩٨١/٨: ٩٠؛ ابن حزم ١٩٨٣: ٤٤٧، الكلبي ١٩٩٣: ٣١١).

هذه الاقتباسات من المصادر الكلاسيكية تذكرنا بالاختلافات الحاصلة في العصور المتأخرة مثلا حول أصل تسمية عتيبة (فهد ٢٠٠٠: ١٣-٤)، وما يقال عن قبيلة الظفير أن اسمهم مشتق من التظافر والتأزر، وأن المنتفق سموا كذلك لأنهم اتفقوا على مناصرة بعضهم البعض. وهناك الكثير من القبائل المتأخرة اتخذت أسماءها من أسماء المواقع التي تحالفت فيها مثل السهول الذين جمعهم ابن شخيتل من القبابنه في مكان سهل "سهله" اسمه "حديبا قذله" فسموا حلفهم السهول، وآل بيطن من الغفيلة من شمر الذين يقال إنهم تحالفوا في بطين موقوق. ويقول المعاصرون من رواة السويد من سنجاره من شمر أن قبيلتهم تسمت باسم جد لهم كان لقبه سويد لأنه كان يغير على القبائل على حصان له أسود، ومثله لقب الفداغه جماعة أبو وتيد سموا بذلك لأن شيخهم أبو وتيد أمسك بقناة له اسمها فداغة وقال من أمسك بهذه الفداغة ويعاهدنا فهو منا، ويقال عن جماعة القرينية من أهل العارض أنهم اجتمعوا ليتحالفوا فأمسكوا بقرن وقالوا من أمسك بهذا القرن فهو منا، وقالوا إن عشيرة الرمال من سنجاره سموا بذلك لأن جددهم يدعى رمال وإنما لأنهم يرتادون الرمال في النفود الكبير، وآل ضو من الشمروخ من الزميل سموا آل ضو لأنه حينما ولد جددهم أشعل أهله نارا عظيمة فسموه ضو، وأن فخذ الكلاب من الرمال، الذي يحتمل أنهم يعودون إلى كلاب من قضاة، سموا بذلك لأن جددهم لما نهب الغزاة إبله وهو لوحده لجأ للحيلة بأن صار ينتقل في ظلمة الليل من

كثيب إلى كثيب وينبح نباح الكلاب فتوهم الغزاة أنهم محاطون ببيوت عرب كثيرة فخافوا وتخلوا عن غنيمتهم وهربوا. ومن الواضح أن هذه لا تعدو أن تكون تخرصات واجتهادات لتفسير هذه الأسماء بناء على اشتقاقاتها اللغوية. وجميع الإخباريين الذين اتصلت بهم من قبيلة الشلقان من الزميل من سنجارة من شمر يؤكدون بأن الشلقان تغير اسمهم الأصلي وهو القضاة إلى الاسم الحديث وهو الشلقان، وأن كلا الاسمين لا يشيران إلى أسماء جدود وإنما إلى أفعال خلدت اسمهم وهم فخورون بها، ورويت عنهم حكاية بهذا الشأن تستحق أن نوردتها رغم طولها لأنها حكاية ممتعة وتعطينا فكرة واضحة عن كيف تتم تسمية القبائل:

الشلقان بدو، بدوان تصالِق مع الديان، يرحلون وينزلون ويتجولون من هنا إلى العراق، ما هم أهل فلايح، بس انهم يحضرون نخلهم وقت المرطاب، لهم ملوك نخل، شعبان باجا، يحضرون به ويطلعون. شمر كل له شعيب بالضلع باجا وبرمان ويسلمى وبالعصام. والشلقان من الله انشاهم وهم املاكهم ومسكنهم بشعيب توارن، توارن هذا هاللي يتفارع هو وايا وادي شوط، شوف وادي شوط؟ هو هذا يتفارع هو واياوه، بيننا وبين حايل هالحين. سكنوا الوادي ولهم ملك بالوادي. ولهم جيانهم بالحزول، لهم الركعا، جو بالحزول. وهجرهم من الصحن الى فيحان. الشلقان كلهم عيال دعيج، ودعيج ولد زميل، واقرب ما لهم من عيال زميل النمضان بسبب خوة ام، حسب كلام المسولفه، والا ابوهم كلهم زميل. هالحين النمضان والشلقان يفرعون لبعض، يا ضيموا النمضان من الزميل نفزع لهم، حنا واياهم واحد يفرع لواحد. يوم يجي زميل من حروة العلا جا معه سالم ابو النمضان ودعيج ابو الشلقان، جا ودعيج يرضع، وطب على اصفر بتوارن. يقولون دعيج وسالم امهم بلوييه، من بلي، وماتت يم العلا وهي نفساً على دعيج وارضعت دعيج العبده ترجم، عبدة ابوه زميل، هي اللي غذته ويقول له يايمه. يوم نزلوا باجا يجون الورعان يضربونه وهو وغيد صغير ويقولون له الناس ولدك ذبحوه اخوته، وتفوع وتفكه منهم. اللي يعيرونهم الزميل نوب يقولون لهم عيال العبده. هم الشلقان هالحين بيناتهم يقولون حنا عيال الفحجا، العبده.

دعيج ابو الشلقان جاب ثلاثة عيال: مسلم وسالم وسليمان. قبل يصير اسمهم الشلقان عيال دعيج كلهم اسمهم القضاة، والقضاة له سالفه، والشلقان بعد له سالفه، وانا ابعلمك بهن كلهن. هكالدور الاول هذاك الناس قوايه وضعفايه، اللي يقوى الآخر ياخذُه. فيه واحد اخذ السيطرة على اهل الجبل من الشمروخ، زميلي. الرجال هذا اخذ السيطرة على الوادي هذا وزحم اهل الوادي ومعُه له شلة جيدة. اسمه حقروص هذا هاللي اخذ الرياسة على الاودية، اودية النخل هذي. هالحكي هذا تراوه قبل الجريان، قديم. مطعوم الناس هكالزمان التمر، عيشتهم من التمر. حقروص هذا يتعين حواص النخل ويقول هذي لا تجونه وهذي لا تجونه وهذي لا تجونه. ضمن من زكن عليه زكن على عيال دعيج الاخوة هذولا سليمان ومسلم. اخوهم سالم غرب يم الغريبيه، نحر الشام، يوم هالحكي وهو ما هوب عندهم. قال: هالنخلات هذولي لا تجونهن. من ضمن نخلهم. سليمان خايفين منه بواردي، معه له فتيل. تالي تحيلوا به وعدوا عليه وذبحوه. بالنهار ما يقدرن يجونه وبالليل سعلوا لهم عجوز عن منامه بالليل، ينام بله شذبه، هم بالضلع، وعدوا عليه وبيتوه وذبحوه. قامت اختهم عليا وقصت قرونه وحطتهن بلهن خريطه وخاطت عليهن ودفعتهن مع لهن طريقي يبي الشام، زعجتهم مع له صلبى لآخوهم اللي يم الغريبيه، اللي هو سالم. يوم الفت الرساله هذي على سالم وكشف هالكيس المخيوط وليا هذولي قرون اخته. الرمز هذا علامة

على اننا وخذت حقوقنا من بعدك وان اخوك ذبح، ما هو بالوجود. جا سالم هو وعياله والفي على اخته وعلى اخوه، اخوه ما من صمايل اللي بقي، مسلم، رجال مسهل، ما من دفع. قال: الامر؟ قالوا: الامر حقروص ذبح سليمان. قال: وين القاوه؟ قالوا: تلقاوه الضحى يجي يعدل نخلات له بالشعيب. جوا نخلات له معدكهن وفلتوا قنيانهن من العسب وهزعوهن ولبدوا له. قضبوا لهم واحد توعدوه وعاهدهم، يوم الناس تائق، توعدوه بيون يذبحونه إلا ان عاهدهم اني لاعلم حقروص ان نخلاته مفلت قنيانهن. الرجال راح وعلم حقروص. سالم هو وايا عياله لبدوا بلهم صور بصف النخلة اللي هم هزعوها قنيانته. يوم جا الضحى ليا هذا حقروص جايك متجند سيفه وعلقه بكربة النخلة، وهو يرقى بيبي يعدله. يوم تفرعه تقبل خطموا عيال سالم بيون يقهرون ابوهم، يقلطون عليه، قال: ارضكم انا اتقاضى باخوي. وانطق عليه ياسالم، قال: حقروص! امير لدا له ياحقروص، قال: يا سالم، تكفى ياسالم. قال: عيئت سليمان قبل، قدامك. اضربه بالزانه ليا ماصع ظهره، يا الزانه واسرته للنخلة وهافة بالنخلة شبر ورا ظهره. ترخت لقطه حقروص، ألى يالقطه حقروص، تسمعون به؟ هذي لقطه حقروص. وصاروا القضاء، القضاء، القضاء، تقاضوا، تقاضوا، تقاضوا، وسميو القضاء لانهم تقاضوا من حقروص. ونشوا صاروا قطعة ربع.

تالي اللي تسمى الشلقان بعد فعل، ما هو جد الشلاقي، فعل. كلهن على اسامي فعل. نبي نعلمك عاد عن اسم الشلقان اللي خلى يقال لهم الشلقان. اسم الشلقان اللي كسبه ابونا سالم، يسمونه سالم العرج، دون سليمان، ابو الفالح والخوران والجميعان، دون، دون. سالم اللي كسب لنا القضاة مات وسالم هذا دونه اللي كسب لنا الشلقان، سالم غير الاول. سالم هذا التالي فاض وصار عند آل ثابت على القنا فوق شوط، بنخل لهم، ويناسبهم، اخذ منهم بنت، حنا يال سالم خوالنا آل ثابت هالحين. عاقبة مسلم وسالم الاول اجدوا بمحل القضايه، بمحل نخلهم اللي يم توارن ليا هالحين. نزل جدنا سالم العرج بهذا مع آل ثابت. عقب ما نزل بهذا وناسب آل ثابت اهل شوط واسرحي حدى بناته بمعزاه يم خيطم، هالضليح هذيا هاللي يم خشم هالجبل. هكالدور هذاك من هي له الرياسه؟ للرشيدي من الفداغه، ابو وتيد، رياسة الجبل هذي، هالضواحي هذي ياخذ على سنجاره متوسد يده، متوسد يده الخروف الجذع، شايف؟ وصاع من الدهن. هذولي ياخذهن بكل موسم. جاك ابو وتيد هو وايا له ربع معه اهل ركائب يمشون مع جر هالضلع منكف غزاي، الناس قبل بعضه ياطا بعض، وهم يتجشمون بنت سالم سارحة بغنيمته عند هالضلع هذا هاللي تشوف هذا، قال: خوزوا لنا ذبيحة من معزا القاضي. هكالحين اسمه القاضي. قالوا: ياطويل العمر المعزا مضاريع ومحاويل بالشتا مير التيس، يسمونه البار، كبر البقره، ما يمشي من الشحم، قارع المعزا له قطعة اشهر مشمل ومحفوظ وياكل من شجر هالضلع. قال: خوزوا البار. قالت البنت: بالرشيدي، يابن وتيد، لا تاخذ بار معزا ابوي، فحل غمنا، شف ابوي يساركم بهالتلعة، بطن شوط، يعشيكم اما منهن والا من الصيد ويهبهب ربحكم، وهذي مدة اليد ما تجوز. قال: خوزوه بس خوزوه، وش نقه ياتيس القاضي. معنى كلمة وش نقه ما حنا اخدين له حساب، محتقرينه يعني. ذبحوه وقطعوه وعلقوه على ذلولين ونهجا به. وصاروا بصف النهادة من ورا قاع الصير بهكالنويزيه. تشوف هالضليح هذياك، يقولون له نامر هذاك، وايتوا مع ايسره بهكالنويزيه هذيك وهم لك يعشون. وهي تمرحهم ليا ما شبوا نارهم الصفرة، مع غياب الشمس. رocht البنت على ابوه والى متخبث خاطره وشبعانة بكا. قال ابوه: وش علمك انتي تيكين وهالمعزا يثغن؟ قالت: البار خذاوه الرشيدي. قال: انتي عزمتيهم؟ قالت: الا والله بيه عزمتهم، قضبت ارسان ركابهم قلت هذولا اهلنا بهالتلعه. قال: وش قال لك؟ قالت: قال والله ما حناب منجحرين نودر القاضي مبلم كلبه بهالضلع، وش نقه ياتيس القاضي. قال:

وين دَوُوا؟ قالت: عَشُوا بصف نامر، شرق من نامر. هذا هو نامر، تشوفه؟ هذااااالك. وليا هو عرج ما يقدر يركض اللي هو سالم وعنده له الله يعزكم حمارة الغنم، شهرية جيدة. قال: هاتي لي الحمارة. زمالته حماره، شهرية. جابته وهو يصقعه، يحزم اقمه لا تنهق، مُحشوم من يسمع، ويترادفه هو واياه. قال: مَرَحْتِيهِمْ؟ قالت: مرحتهم. وين؟ قالت: بالنويزية اللي بين النهادة والصير، شبوا نارهم الصفرة. وهو يلمس عليهم. يوم جاهم يا مير لهم كتره، يَشْلَهَبُون من ذلاهب هالتيس ويعبُون على هالمجارد، مجارد السلاح، شحم وياكلونه؛ هَيَامَل القوم ياتيس القاضي يقلى، يقلى، تيس القاضي يقلى، وش نَقَه ياتيس القاضي. وَيَهْطَفُون لك بهالشحم وهالحم. جلس سالم بَصَفَهُمْ وهو يخلِيهم يما تعشُوا وتعلُوا وناموا. يوم ايقن انهم غشاهم النوم قام وربط الحمارة بهكالارطاة وهو يعلِق الفتيلة. عرج هو، مكصومة رجله قبل وعرج، ما يقوى يركض. وهو يعلِق الفتيلة وَيَقْضِبَه البنت، قال: خَلِيك عند ظهري. وهو يُعْدي على الرشيدي يا هو مفروش له سجادة ومتير على جال النار ومغطى، هو شايف منامه على ضوح النار يوم فَرَشُوا له سنع حاكم، يوم العقيد هكالحين عدّه الله ملك. هو معه له نافعيه، النافعيه حاسون، تسمى النافعيه قبل، هذا طوله، لا هي سيف ولا هي خنجر، يَبْسُطُون به البقره، بقرة الوحش، يَبْسُطُون به البعير، يبسطون به البدن، الوعل، ما هي هينه، تقضي لوازمهم، يقال له النافعيه. وهو يقضِب الفتيلة البنت عند ظهره معلق فتيلته عند ظهره. وهو يُعْدي عليه واجلَع الغطا عن وجهه وهو يَتَغْصُه. وهو يَكْمُر بُورْدَانُه وَيَقْضِب بِقَمْتُه، فَرْتَه ولحيته وعلمته، يكمشهن جميع وادغر النافعيه يطلقه من هانا وتغّه، ذكاة نعجه. وهو يَشْلُقُه من حلقه فوق الى شعرته من تحت، شق بطنه. وهو يخلِيه ليا ما قطع، يوم قطع وهو يخلِيه، طال عمرك، واضف الغطا عليه وارجع على بنته واركبوا وروحوا. يوم أصبحوا الرجال ما من الرشيدي. فلان يافلن، بيون يَجْهَمُون، بيونه يقعد ما حصل يقعد. ارتفعت الشمس، اجلعوا الغطا عنه يوم جَعَوْه يا مصرانه مدلعات، يا مير دمه دارج. يوم قالوا به هاك يا مير سفيح، يا مير المثناة ظاهرة منه، مثناة دمه وشحمه، ظاهرة مع الثرا من ورا الفراش. امير اويقوا عليه يا مشلوق من هانا ليا خصيانه: امير لوجوا ليا والله هذا مُباحث سالم العرج، إثره. قالوا: مشلوق. مشلوق، مشلوق، شلُقه، شلُقه، شلُقه، شلُقه، شلُقه، الشلاق، الشلاقي، الشلاقي الشلاقي، الشلقان، الشلقان، عَقَب القضاة. الاسمين القضاة والشلقان ما هن جدود، افعال. ما لنا ابو طال عمرك اسمه الشلاقي، لنا فعل. اسمنا كلهن لا القاضي ولا الشلاقي، كلهن، طال عمرك، نُهَجَن هذولي بفعل. والفعل اخير من الجد. والا الاسم الاصلي الدعوج، عيال دعيج.

ومن القبائل من ينتسبون إلى أهمهم لا لأبيهم مما يثير شكوكا حول النسبة الباترياركية patriarchal. يقول الزبيري "ولد مضر بن نزار: إلياس والناس، وهو عيلان، وأمهما الحنفاء ابنة إياد بن معد. فولد إلياس مدركة، واسمه عامر، وطابخة، واسمه عمرو، وقمعة، واسمه عمير، وأمهم خندف، واسمها ليلي بنت حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة. ويقال لهم خندف باسم أهمهم وينتسبون إليها" (زبيري ١٩٥٣: ٧). وفي نسب بجيلة يقول ابن عبد ربه "نسبوا إلى أهمهم بجيلة بنت صعب بن سعد العشيرة" (عبد ربه ١٩٨٣/٣: ٣٨٨). وفي نسب عاملة يقول ابن عبد ربه "ولد الحارث الزهد ومعاوية، وأمهما عاملة بنت مالك بن ربيعة بن قضاعة فنسبا إليها" (عبد ربه ١٩٨٣/٣: ٤٠٢) لكن المتأخرين نسبوها مع الرياب إلى تميم، مثلما نسبوا

عدي إلى حنظلة من تميم ويسمونهم أبناء العدوانية. ومن الأسماء المؤنثة التي قد توحى بالانتساب إلى الأم قبيلة بنت كاهل بن عذرة التي ينتسب لها الأوس والخزرج ومزينة نسبة لأهمهم مزينة بنت كلب بن وبرة وجديلة نسبة لأهمهم جديلة بنت مر بن أد وبجيلة نسبة لأهمهم بجيلة بنت صعب بن سعد العشيرة وطهية نسبة لأهمهم طهية بنت عبد شمس بن سعد من تميم وسلول نسبة لأهمهم سلول بنت ذهل بن شيبان من بكر (فهد ٢٠٠٠ : ٣٠-١)^(١).

ومن الجدير بالذكر أن ويليام روبرتسون سميث William Robrtson Smith (1846-1894) المتخصص في اللغات السامية ودراسة الإنجيل حاول في كتابه القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة (1885) *Kinship and Marriage in Early Arabia* أن يطبق نظرية جون فرغسن مكلينان (1827-1881) John Ferguson McLennan عن النسب على النسق القرابي والأنساب عند القبائل العربية القديمة وأن يطبق نظريته عن الطوطمية في كتابه الآخر ديانة الساميين *The Religion of the Semite: The Fundamental Institutions* (1889). تقول النظرية إن أبناء القبيلة من أجل تعزيز الاعتقاد بأنهم تناسلوا من سلف واحد بعيد عادة ما يختارون اسما طوطميا لقبيلتهم أو سلفهم المفترض، ويكون اسم هذا الطوطم مشتقا من أحد النباتات أو الحيوانات المعروفة في بيئتهم، ويؤلفون خرافة تربط أصل القبيلة ونسب جدها ومؤسسها بالطوطم وبالأسلاف المفترضين لمختلف فروع القبيلة بحيث تأخذ صلات هذه الفروع ببعضها البعض شكل الصلات العرقية والعلاقات القرابية ويوحدها، إضافة إلى الجوار المكاني وإلى وحدتها الثقافية واللغوية، انتمائها لهذا الطوطم وما يتعلق به وعبادته من أساطير وشعائر وطقوس دينية. وقد قام روبرتسون سميث من خلال الكتابين المشار إليهما بإعادة بناء الجذور الثقافية والاجتماعية للشعوب السامية القديمة معتمدا في ذلك على النقوش والمصادر المكتوبة وإعادة قراءة الأساطير والنصوص الدينية. وكان هدف روبرتسون سميث هو أن يبرهن على أن القبائل العربية والتي يبدو لأول وهلة أنها تعتمد النسب الأبوي منذ العصر الجاهلي كانت قد مرت بمرحلة النسب الأمومي قبل أن تنتقل منه إلى النسب الأبوي، مثلما حاول أن يعود بأصل الأضحى والقرابين إلى عصور الطوطمية. بدأ روبرتسون سميث بما هو معروف عن القبائل العربية في العصر الجاهلي من وأد البنات وسبي النساء من الأعداء. واستعان روبرتسون سميث بالمنهج اللغوي ليدعم استنتاجاته مستشهدا بأسماء العشائر والقبائل التي غالبا ما تأخذ صيغة المؤنث مثل بكر وتغلب وتميم، وهلم جرا. أضف إلى ذلك بعض المصطلحات القرابية التي تشير إلى المرأة مثل بطن ورحم، وقولهم "قطع الرحم" لمن

(١) ولن يريد المزيد من التفاصيل عن الاختلافات في أنساب القبائل ننصحه بالرجوع إلى مجلدات *Encyclopedia of Islam* (1933) تحت المداخل التالية: 'Adnan, 'Amilah, Badjilah, Djabiya, Djudham, Kais 'Ailan, Khath'am, Khuza'a, Kinda, Kuda'a, Lakhm, Ma'add, Mardj Rahit, Marwan al-Hakam, Nizar B. Ma'add, Taiy,

لا يتواصل مع أقاربه وعكسه "صلة الرحم"، ومنه قولهم: أناشدك الله والرحم. بل إن كلمة "أمة" مشتقة من الأم التي تجمع كل من ينتسبون لهذا الجنس أو ذلك. ويستدل روبرتسون سميث بأن زواج إبراهيم بن تارح Terah من سارة بنت تارح، والتي كانت أخته من الأب وليس من الأم، يقوم دليلاً على أن قدماء الساميين ينتسبون لقبيلة الأم ويعدونهم هم الأقارب الذين يحرم الزواج منهم وليس لقبيلة الأب الذين يجوز الزواج منهم، وتبقى رواسب هذه العادة ماثلة في زواج بنت العم. ومثلما اتخذ من أسماء القبائل التي عادة ما تأخذ صيغة المؤنث دليلاً على أمومة النسب قال بأن أسماء مثل بكر وطلحة وغيرها من الأسماء التي تشير إلى مختلف أجناس النبات والحيوان رواسب تشير إلى وجود الطوطمية في الأزمنة الغابرة. لكن نولدكه كان يرى أن شواهد روبرتسون سميث يمكن تفسيرها وفق ظواهر نحوية تختص بها اللغة العربية، ذلك بأن أسماء القبائل العربية تأخذ صيغة اسم الجمع collective terms الذي عادة يأخذ صيغة المؤنث. أما ريدهاوس Redhouse فأوعز تشعب الأنساب إلى تعدد الزوجات الذي يحتم أحياناً على الأبناء الذين ينتسبون لنفس الأب ولكن من أمهات مختلفات أن ينتسب كل فريق منهم للأم مما يجمع بينهم كأخوة خالصاء ويفرقهم عن إخوتهم من الأب (Evans-Pritchard 1981: 73).^(١)

النسب العشائري التمهيلي

النموذج النظري للأنساب عند النسابين العرب هو مزيج اقتبسوا جزءاً منه من الموروث التوراتي وجزءاً من التصور المحلي القبلي ثم بلوروا هذا المزيج على شكل علم مستقل. وقد تأثر المستشرق الأسكتلندي روبرتسون سميث بهذا النموذج ونقله في كتابه علاقات القربى والزواج عند العرب القدامى السابق ذكره. ومن روبرتسون سميث انتقل هذا النموذج إلى الأنثروبولوجي البريطاني إدوارد إيفانز بريتشارد Edward Evans-Pritchard كما يقول ديل إيكلمان (1981: 100) Dale F. Eickelman. وطبق بريتشارد هذا النموذج في كتابه عن مجتمع النوير في السودان *The Nuer: A Description of the Mode of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People* (1970). ومن بريتشارد انتقل النموذج إلى المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية وطبقه لويس I. M. Lewis على المجتمع الصومالي في كتابه *A Pastoral Democracy* (1963). ويطلق على هؤلاء الأنثروبولوجيين البريطانيين منظرًا الأنساب descent theorists مقابل منظرًا التحالفات alliance theorists الذين يمثلهم الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي سترأوس Claude Levi-Strausse^(٢). واتخذ هذا النموذج النظري للنسب عند

(١) يجد القارئ عرضاً مفصلاً لكتاب روبرتسون سميث عن القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة في كتاب لي تحت الإعداد عنوانه ملحة التطور الشري.

(٢) للمزيد عن المفاهيم والنظريات الأنثروبولوجية حول نظم القرابة والنسب انظر الفصول الخاصة بهذا الموضوع

الأنثروولوجيين البريطانيين مسمى النسب العشائري التمهفصلي *segmentary lineage* ، وذلك نظرا لأنه يقوم على فرضية قابليته للانقسام أو للالتئام عند نقاط التقاء العلاقات الكتفية وفقا لمتطلبات الظروف الطارئة، كأن تنفصل القبيلة إلى عشائر والعشيرة إلى بطون والبطون إلى أفخاذ، والأفخاذ إلى بدايد (م. بديده أو فنده) ثم إلى فصائل أصغر، وهكذا. أو على العكس من ذلك تلتحم البدايد في أفخاذ والأفخاذ في بطون والبطون في عشائر وتلتئم العشائر في قبيلة واحدة وفق متطلبات الظروف، كأن تلتحم لغزو قبيلة أخرى أو احتلال أراضيها ثم تنشطر في حالات السلم أو حينما تحدث نزاعات داخلية بين أفخاذها.

يتخذ هذا النمط التقابلي من العلاقات طابع المرونة والنسبية من ناحيتين. من الناحية الأولى تتحدد هوية كل فصيل من واقع علاقته بالفصيل الذي يلتقي معه على نفس المستوى من التنظيم الهرمي والذي بحكم ذلك يتخذ موقعا بنيويا مقابلا له ويكاد يكون نسخة مطابقة له بحيث يتعادل معه في الحجم ويوازيه في القوة. وهذا طبعا من الناحية النظرية فقط لكنه أمر مستحيل من الناحية الديموغرافية لأن الناس لا يتوالدون ولا يتكاثرون بنفس الطريقة، فمنهم من يرزق بعدد كبير من الأولاد والأحفاد ومنهم العقيم ومنهم من لا يرزق إلا بنات ومنهم من تحصدهم الأوبئة والأمراض، وقس على ذلك. ونتيجة لمثل هذه الأمور قد يتضائل حجم الفصيل لو زادت نسبة الوفيات فيه عن نسبة المواليد إلى درجة لا يستطيع معها الاحتفاظ باستقلاليتة فينضوي تحت فصيل آخر من الفصائل المقابلة له ويندمج فيه أو أن ينقرض تماما. ومن الناحية الأخرى فيما يتعلق بطابع المرونة والنسبية للنمط التقابلي فإن الأفخاذ والبطون والعشائر داخل القبيلة الواحدة تعيش في حالة تجاذب مستمر بين قوى الالتئام وقوى الانقسام. فأى سلف هو عبارة عن نقطة انقسام مفصلية محتملة يمكن أن ينشطر عندها فصيلان صغيران ليشكل كل منهما فصيلا مستقلا أو أن يتحدا ليشكلوا فصيلا أكبر (Lewis 1961: 7). يمكن مثلا لعدد من الأخوة من أب واحد يجمعهم فخذ واحد أن ينفصل كل منهم بعدما يتزوج وينجب ويتكاثر نسله ليؤسس هو وأولاده وأحفاده فصيلا جديدا بمسمى مستقل عن بقية إخوانه وتشكل هذه الفصائل فروعاً جديدة منبثقة من الفصيل الأصل وتنتمي له. وبالمقابل، يمكن للأخوة وأولادهم وأحفادهم أن يلتئموا في فصيل أكبر يشملهم جميعا بحكم انتمائهم لجد واحد.

العلاقات التمهفصلية بين الفصائل داخل الأفخاذ وبين الأفخاذ داخل البطون والبطون داخل العشائر والعشائر داخل القبيلة علاقات بنيوية تقابلية (ومن هنا سميت القبيلة قبيلة). حينما نتحدث عن الأفخاذ والبطون والعشائر كفصائل فرعية

أو رئيسية داخل القبيلة فإن منحى الحديث يتحول من علاقات الدم القرابية بين الأشخاص من الأهل والأقارب إلى علاقات ذات بعد سياسي تربط بين هذه الفصائل لا كأفراد متميزين وإنما كجماعات كل منها يشكل كتلة مترابطة ومتجانسة. قد يتميز الأفراد داخل الفصيل الواحد وقد تتفاوت علاقاتهم ببعضهم ببعض كأشخاص تبعاً لقربهم أو بعدهم أحدهم عن الآخر على المستوى العائلي، لكن علاقة أي منهم مع أي من أفراد الفصيل المقابل لفصيلهم في التسلسل الهرمي للنظام القبلي تكون على نفس المستوى وعلى نفس المسافة، بحيث لا يكون أياً منهم أقرب ولا أبعد من الآخر في علاقته مع أفراد الفصيل المقابل، ويتحدد انتماء الأفراد داخل الفصيل وولائهم السياسي من خلال انتمائهم لجد مشترك. العلاقات داخل الفصيل الصغير علاقات بين أفراد تربط بينهم روابط قريبي حقيقية، أما العلاقات بين الفصائل فهي علاقات بين مجاميع وتكتلات، لذلك فهي تتخذ طابع سياسي لاشخصي. علاقة الفصائل مع بعضها البعض علاقة تناظرية سيمترية تتخذ شكلاً هرمياً. فإذا ما استثنينا الفصيل الأكبر، أي العشيرة أو القبيلة، والفصيل الأصغر، أي الفخذ، في هذا التشكيل الهرمي فإن كل فصيل من الفصائل الواقعة بين هذين الطرفين يتكون من فصائل صغيرة تكاد تكون متعادلة ومتوازنة في الحجم والقوة، وفي الوقت نفسه يدخل ذلك الفصيل مع الفصائل المقابلة له على نفس المستوى في التسلسل الهرمي كوحدات أصغر ضمن فصيل أكبر. أي أنه كلما صعدنا من القاعدة نحو قمة الهرم كلما التمت الفصائل الأصغر في فصائل أكبر. وعلى العكس من ذلك، كلما نزلنا من القمة إلى القاعدة كلما انشطر كل فصيل إلى فصائل أصغر. الفصائل الفرعية التي تنتسب لجد واحد تجتمع في فصيل رئيسي لكن كل منها مستقل في تدبير شؤونه وقد تتعايش في حالة تضاد أحدها مع الآخر إلا أنها تضطر أحياناً لأن تتحد مع بعضها في مواجهة فصائل أخرى يجمعها جد آخر مقابل لجدهم، وبذلك يصبح لدينا فصيلان رئيسيان متضادان، ثم يتحد هذان الفصيلان الرئيسيان مقابل فصيل أكبر مناظر لهما، وهكذا. بمعنى أن الفصيل (أ) قد يجد نفسه في حالة تضاد مع الفصيل (ب) في مسألة من المسائل وكذلك الفصيل (ج) في حالة تضاد مع الفصيل (د)، لكن الفصيلين (أ/ب) بحكم قربهما في النسب يتحدان عند الضرورة ضد الفصيلين (ج/د)، أو كما يقول المثل: أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب. باختصار، إن التقت مصالح (أ) مع (ب) فهم فصيل واحد وإن فرقتهم اختلاف المصالح فهم فصيلان، لأن كل مجموعة أو كل شخص سوف يقدم مصلحته على مصلحة الغير مهما بلغت درجة القرابة التي تربطه بهم. التوتر والثارات وحالات التجاذب المستمرة بين الفصائل على مختلف المستويات من الفصيل الأصغر إلى الفصيل الأكبر والأشمل هي التي تساعد على تمتين

الوحدة الداخلية والتماسك لكل فصيل من جهة، كما أنها في نفس الوقت تحافظ على تمايز هذه الفصائل أحدها عن الآخر وتضمن عدم ذوبانها في بعضها البعض. يرى أصحاب نظرية النسب العشائري التمفصلي أن هذا النمط التناظري يتواءم وظيفياً مع متطلبات الحياة الرعوية التي تقوم على الغزو وعلى الحروب لاحتلال موارد المياه والمراعي أو الدفاع عنها، ولذا فإنه يوجد أكثر ما يوجد عند القبائل الرعوية المرتحلة التي تقوم العلاقات بينها ليس على المواطنة والارتباط المكاني والاستقرار في وطن واحد وإنما على أوامر النسب الحقيقية أو المفترضة، كما هو الحال عند قبائل البدو العربية وعند قبائل النوير جنوب السودان (Evans-Pritchard 1970: 139-50) وعند القبائل الصومالية (Lewis 1961: 1-7). الباعث الأساسي لهذا التمفصل والمراوحة بين الانقسام والالتحام هو، كما يقولون، قابلية النسب العشائري على النمو والانتشار مع مرور الزمن وتعاقب الأجيال وما يتبع ذلك من انقسامات وتفرعات جراء شح الماء والمرعى أو نتيجة زيادة عدد الأنفس عن قدرة الموارد على إعاشتهم فتتفرق فصائل العشيرة ويتشتتون حيث يذهب كل منها وفق ما تمليه المصلحة وضرورات الحياة كما حدث للنبي إبراهيم مع لوط حيث جاء في الإصحاح الثالث عشر من سفر التكوين:

وكان للوط المرافق لإبراهيم (إبراهيم) غنم وبقر وخيام أيضاً. فضاقت بهما الأرض لكثرة أملاكهما فلم يقدر أن يسكنا معاً. ونشب نزاع بين رعاة مواشي إبراهيم ورعاة مواشي لوط، في الوقت الذي كان فيه الكنعانيون والفرزيون يقيمون في الأرض. فقال إبراهيم للوط: "لا يكن نزاع بيني وبينك، ولا بين رعائي ورعاتك لأننا نحن أخوان. أليست الأرض كلها أمامك؟ فاعتزل عني. إن اتجهت شمالاً، أتجه أنا يمينا، وإن تحولت يمينا أتحول أنا شمالاً" (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢: ٦٢).

حجم المواجهة بين جهتين متنازعتين هو الذي يحدد حجم القوة المطلوبة وبالتالي بُعد الجد المفترض الذي يمكن الاعتزاء إليه لتجنيد العدد الكافي من المحاربين. لذا كان من المهم تحديد الصلات التي تربط التشكيلات المختلفة بعضها ببعض ليعرف كل منها مع أي من الجهتين يرمي بثقله في حالة المواجهة بين طرفين متصارعين تبعا لبعد أو قرب مسافة النسب التي تربطه مع هذا الجانب أو ذاك. الحروب بين المدن والدول حروب بين أطراف تربط أفرادها علاقة الانتماء المكاني، أما الحروب القبلية فهي حروب بين أطراف تربطها علاقة النسب. والحروب بين المدن والدول أمور طارئة لأن حياتها تقوم على الاستقرار الذي يتطلبه مزاوله الزراعة والتجارة، وهذه أمور يمكن للإنسان السيطرة عليها إلى حد بعيد والتحكم فيها والتنبؤ بنتائجها. لكن الحروب بالنسبة للقبائل الرحل أسلوب حياة ونمط معيشي لأن حياتها تقوم على الماء والمرعى الذي يرتبط بنزول المطر، ونزول المطر في البيئة الصحراوية حدث نادر وعشوائي ليس بمقدور الإنسان أن يتحكم فيه أو يتنبأ بوقوعه. فإذا انحسب المطر عن ديار القبيلة أو هلك حلالها ليس أمامها إلا أن تغزو قبيلة أخرى لتحتل مراعيها أو

تنهب مواشيها. إنها ضرورة حياتية لا مفر منها وليس الدافع إليها الرغبة في سفك الدماء، ومن هنا جاء تنظيمهم الاجتماعي ليتواءم مع حالتهم المعيشية.

النسب والاستتال: التناظر النموذجي

تفترض نظرية النسب عند النسابين العرب أن السيادة والشرف والأحقية في الرئاسة وتولي مقاليد الأمور وشرعية ممارسة السلطة على الغير كلها أمور تقتضي عراقة النسب وامتداده بيولوجيا حتى يتصل بعدنان أو قحطان أو أحد الأجداد الموغلين في القدم. ومن هنا بدأ التركيز على تسلسل النسب كعنوان للأصالة ونبالة المحتد، وجاءونا بمشجرات نسب عميقة تترايط في سلسلة متصلة من عشرات الأجداد. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن كل هذه المحاولات والتقصيدات لعلم النسب لم تأت إلا في القرون اللاحقة من انتشار الإسلام واحتكاك المسلمين بالأمم والثقافات والديانات الأخرى، فما من شك أن النسابين كانوا في ذلك متأثرين بمشجرات النسب الطويلة التي نجدها للأنبياء والرسل في التوراة والإنجيل (علي ١/١٩٩٣):

٢٠، ٤١٠-٤٦٧؛ Goldziher 1966: 165). ففي الإنجيل نجد النسابين من رجال اللاهوت النصاري أعطوا للمسيح نسبا طويلا حتى يصلونه بداود وملوك بني إسرائيل الأقدمين ليبرهنوا على أن بعثته جاءت تحقيقا لنبوءات وردت على لسان النبي دانيال تقول بأنه سيأتي الوقت الذي يظهر فيه من نسل داود من يقيم ملكوت السموات على الأرض وينقذ اليهود من المحن التي لقوها على يد الرومان. نقرأ في الإصحاح الأول من إنجيل متى عن نسب المسيح:

هذا سجل نسب يسوع المسيح ابن داود ابن إبراهيم، إبراهيم أنجب إسحق، وإسحق أنجب يعقوب، ويعقوب أنجب يهوذا وإخوته، ويهوذا أنجب فارص وزارح من ثامار، وفارص أنجب حصرون، وحصرون أنجب أرام، وأرام أنجب عميناداب، وعميناداب أنجب نحشون، ونحشون أنجب سلمون، وسلمون أنجب يوعز من حاراب، ويوعز أنجب عوبيد من راعوث، وعوبيد أنجب يسى، ويسى أنجب داود الملك، وداود أنجب سليمان من التي كانت زوجة لأوريا، وسليمان أنجب رحبعام، ورحبعام أنجب أبيا، وأبيا أنجب آسا، وآسا أنجب يهوشافاط، ويهوشافاط أنجب يورام، ويورام أنجب عزيا، وعزيا أنجب يوثام، ويوثام أنجب أحاز، وأحاز أنجب حزقيا، وحزقيا أنجب منسى، ومنسى أنجب أمون، وأمون أنجب يوشيا، ويوشيا أنجب يكتيا وإخوته في أثناء السبي إلى بابل. وبعد السبي إلى بابل يكتيا أنجب شالتئيل، وشالتئيل أنجب زربابل، وزربابل أنجب أبيهود، وأبيهود أنجب ألياقيم، وألياقيم أنجب عازور، وعازور أنجب صادوق، وصادوق أنجب أخيم، وأخيم أنجب أليود، وأليود أنجب أليعازر، وأليعازر أنجب متان، ومتان أنجب يعقوب، ويعقوب أنجب يوسف رجل مريم التي ولد منها يسوع الذي يدعى المسيح. فجملة الأجيال من إبراهيم إلى داود أربعة عشر جيلا، ومن داود إلى السبي البابلي أربعة عشر جيلا، ومن السبي البابلي إلى المسيح أربعة عشر جيلا (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢: ١٨٦٤-١٨٦٥).

وفي التوراة نجد أنساب قبائل بني إسرائيل وأنبيائهم تلتقي جميعا بأبيهم

إبراهيم الذي يتصل نسبه بآدم. بل إن نفس الأسماء التي ترد في التوراة نجدها تتكرر عند النسابين العرب بعد إسماعيل مع بعض الاختلافات الطفيفة في الرسم الإملائي والتهجئات نظرا لاختلاف اللغة^(١). يقول ابن خلدون:

واعلم أن الخلاف الذي في ضبط هذه الأسماء إنما عرض في مخارج الحروف فإن هذه الأسماء إنما أخذها العرب من أهل التوراة ومخارج الحروف في لغتهم غير مخارجها في لغة العرب، فإذا وقع الحرف متواسطا بين حرفين من لغة العرب، فترده العرب تارة إلى هذا وتارة إلى هذا. وكذلك إشباع الحركات قد تحذفه العرب إذا نقلت كلام العجم، فمن هنا اختلف الضبط في هذه الأسماء (خلدون ١٩٨١/٢: ٧).

ولا أدل على تأثر العرب بالعبرانيين من قول القلقشندي "نقل الطبري عن هشام بن محمد أن فيما بين عدنان وقيدار نحو من أربعين أباً، وذكر أنه سمع رجلاً من أهل تدمر من مسلمة يهود ممن قرأ كتبهم يذكر نسب معد بن عدنان إلى إسماعيل من كتاب كاتب أرميا النبي" (قلقشندي ١٩٨٢: ١٠٧-٨؛ انظر كذلك جمهرة أنساب العرب لابن حزم ١٩٨٢: ٥٠٣-١١؛ وكتاب العبر لابن خلدون ١٩٨١/٢: ٩٢-١٨٠؛ وكتاب الطبقات الكبرى لابن سعد ١٩٨٠/١: ٢٥-٥٨). ويقول السهيلي "نشأ معد مع بني إسرائيل، ومن ثم وقع في كتب الإسرائيليين نسب معد" (نقلا عن الأندلسي ١٩٨٢/١: ٣١٢). ولعل النسابين العرب كانوا يحاولون ربط الجنس العربي الذي ينتمي له النبي محمد بنسب آدم عن طريق قحطان بالنسبة لليمانية وعن طريق إسماعيل بالنسبة للعدنانية. وهناك من النسابين من يدمج القحطانيين والعدنانيين ويجمعهم في إسماعيل (خلدون ١٩٨١/٢: ٢٨٩؛ قلقشندي ١٩٨٢: ٣٦).

ولا تختلف الأيدولوجية القبلية عند عامة البدو كثيرا عن النموذج الذي يقدمه النسابون، والذي يحتمل أن النسابين اقتبسوه منهم أصلا ومن المصادر التوراتية كما مر بنا. هذا النموذج يتواءم مع حياة البدو الرعوية لأن نشاطاتهم اليومية تتمحور بطبيعتها حول استئصال الأنعام واستيلائها وانتخاب السلالات الجيدة منها. والحيوانات بطبيعة الحال، خصوصا الإبل والخيل التي يعنى بنتاجها البدو، أقرب إلى النموذج الإنساني في طريقة تكاثرها وتناسلها من الطريقة التي تربو بها غلة الفلاح وتنتج نخيله. يقتبس البدو أيدولوجيتهم القرابية وبعض مفاهيمهم عن النسل والنسب من ملاحظة أنعامهم وطريقتها في التزاوج والتناسل. يحمل البدو في أذهانهم نوعا من التناظر النموذجي بين البشر والإبل فيما يتعلق بممارسات الاستئصال ونظريات نبل السلالة وأصالة المنشأ، بل إن النموذج الحيواني والنموذج

(١) ولا تزال بعض الأسماء التوراتية تستعمل عند البدو حتى يومنا هذا مثل قحطان الذي يسمى يقطان في التوراة وهو يقطان بن فالغ بن عابر بن شالح (البعض يرسمها شالخ)، وشالح من الأسماء البدوية المشهورة عند البدو مثل الفارس المشهور شالح ابن هدلان. وكذلك من الأسماء التوراتية جارد (أو يارد) بن مهلائيل بن قينان بن أنوش بن شيث، وجارد هذا ينطبق اسمه مع اسم جارد ابن رمال شيخ قديم من شيوخ قبيلة الرمال من الغفيلة من سنجارة من شمر. بل إن أحد الرواة الذي قابلته من قبيلة شمر اسمه كساب والذي هو اسم من الأسماء العبرية المشهورة التي تُنطق "كساف" بالعبرية.

الإنساني في الاستئصال يصبحان كما لو أن أحدهما انعكاس للآخر. فقد تعلموا من استئصال الخيل والإبل أنه إذا اجتمع أنثى عريقة وذكر عريق فإن النتاج سيكون عريقا. ويقول المثل: عرب وليدك عرب، أو كما تقول الأحدية:

عرب وليدك عرب
العرب بوروك النسب
النار من مقبـاسها
اللي عريب سـاسها

ويقول شاعر آخر:

عزّي لمن يخطي قروم النسابه
لاجواد من دور النبي والصحابه
تري العوادي بختها من نسبها
لها سلوم ما تضيع حسبها

والإبل الأصايل يسمونها عرب. والتأصيل عندهم هو التعريب، ويستخدمون هذا المصطلح للإبل والبشر على حد سواء، ويطلقون كلمة "عريب" على ما هو مؤصل ونبييل، من البشر أو الإبل. النبل والأصالة وعراقة النسب مفاهيم تسري على البشر مثلما تسري على الخيل والإبل. والإبل النجيبة، وكذلك الخيل، لها أنساب متسلسلة وأصول معروفة، يقولون إنها تعود إلى عصر الصحابة أو إلى عصر النبي هود: يقول خلف أبو زويد:

خيل الصحابه ربطن بالجواخير
ويعزو شالح ابن هدلان نسبة خيلهم إلى هود، وهو الجد الذي تنتسب له قحطان:
ان كان ضيف الله يعسف مهاره
مهارنا من عصر هود يعئن
وربما امتنع صاحب الفرس عن تشبيتها حتى يعثر على حصان أصيل، أو ما يسمونه علوة مثلما يسمون فحل الإبل الأصيل هوده. يقول مشعان البراق:

ياسابقي ليبتك بقلبي تويقين
أمك حديت الحصن عنها زمانين
أبيك تبدين الخفيات لييه
يوم انتحوا بابوك وابعد علييه

ويقول حمود العبيد الرشيد في فرسه التي ورثها من أبيه عبيد:

لي مهرة من حمد ربك والاحسان
متخير من خيل زعب وعدوان
لا هيب لا درجه ولا هي مجون
ابوي ما هي من تراث العفون
جداتها حمرا طلال وراكان
بنت الكحيله والعلوه عبيان

فحول الخيل والإبل الكريمة لها عندهم سلالات، أو ارسان (م. رسن)، كما يقولون، وأسماء تعرف بها مثل النبلاء من البشر. من المعروف أن الخيل منذ عصر الرسول كانت تنسب إلى خمس سلالات معروفة، ولكن مع مرور الوقت تغيرت أسماء هذا السلالات، تماما كما تغيرت واستبدلت أسماء قبائل الجاهلية وصدر الإسلام بأسماء قبلية جديدة. ومن أسماء سلالات الخيل المتأخرة كروش وهدبا والعبيه والصقلاويه والحمدانية، ثم تتفرع هذه السلالات إلى سلالات فرعية، تماما كما تتفرع القبائل، فنقول مثلا صقلاوية جدران أو كحيله عجوز أو كحيله الشنينه أو كحيله العبيسه،

وهكذا^(١).

كذلك سلالات الإبل النجيبة تُعزى إلى فحول أصيلة ونبيلة مثل بنات شقران، بنات وضحان، بنات ريمان، بنات عبدان، بنات بيوض، وغيرها. فهذا غانم اللميع الدهمشي يصف الركائب التي سيبعث معها رسالته الشعرية بأنها ليست مجهولة الأصل "هميلة" وإنما نسبها معتق ومعلوم علم اليقين "كش على اليد ما ضرابه جهيله" ونسبها محفوظ لعدة أجيال "ضراب الضراب" ويغطي حياؤها بشملة حتى لا يلحقها أي ذكر إلا بعلم أهلها، فلا بد أن تلقح من فحل أصيل ومعرف النسب:

ياراكب اللي من ركاب الشرارات
بنات حر من قديم عتيقات
ضراب الضراب محفظات بشملات
لولا الرسن بالراس ما ينقوي له
مغربات ما حووهن هميله
كش على اليد ما ضرابه جهيله
وهذا خلف المظهر ابن غازي العلياني من عبده يقول إن القعود الذي سيبعث معه برسالته معروف أصله سلسله الحسابون حتى وصلوه إلى "صليح"، وهو فحل نجيب ومعروف عند اللحاوي من قبيلة الشرارات:

وخلاف ذا يراكب فوق مجحود
عدوا له الحسب بصلح مأكود
وبخيت ابن ماعز العطاوي ينسب راحلته
ياراكب من عندنا منجوبه
من ساس ريمه يابراز مسميه
ومثله كنعان الطيار الذي يؤكد على عمق نسب راحلته في قوله "تعدد عموقه":
تفر من ضرب العصا ما تداني
ريمه ومركبها على ريمان
ياراكب من فوق حر مشذر
امه لفتنا من عمان تذكر
ونسب قعود عمر ابن ناحل الحربي يعود إلى فحل من صعيد مصر:
ابوه هرش للصعيدي مربيه
ويقول بصري الوضيحي:

ياراكب سواهجة بنت سواهج
والفحل الأصيل يأتي الناس إليه من أماكن بعيدة ويدفعون أثمانا باهضة
لصاحبه ليسمح لهم أن ينزو على نوقهم. يقول عبدالله ابن سبيل:
ياراكب من عندنا صيغريات
بنات حر فحلوه الشرارات
من خلال نشاطاتهم اليومية وملازمتهم الدائمة لأنعامهم عرف الرعاة أهمية الفحل في تكاثر النوع وعرفوا أن صفات الفحل تنتقل إلى النسل، ومن هنا جاء

(١) لتفاصيل أوفى عن أنساب الخيل وتفرعاتها وما يحاك حول أصولها من أساطير يمكن الرجوع إلى كتاب الشيخ حمد الجاسر أصول الخيل العربية الحديثة (١٤١٥) وكتاب الخيل العربية الاصلية الذي ألفه الأمير أ. غ. شيرياتوف والكونت س. أ. ستروغانوف (مراجعة وتحرير عوض عطا البادي) (١٩٩٩)

حرصهم وتشددهم في اختيار الفحل الذي ينزو على الإبل أو الخيل. ولشدة اقتناعهم بأن صفات الفحل تنتقل إلى النسل كانت نساء الجاهلية يستبضعن، أي تطلب من رجل فحل أن يضاجعها لتلد ابناً في فحولته (علي ١٩٩٣/٥: ٥٣٨-٩). ويرفض البدو تزويج الجبان وترفض الفتيات الاقتران إلا بالفتيان الشجعان الذين يستبسلون في القتال طمعا في استمالة قلوب أولئك الحسان كما في قولهم: لعيون بيض فرعن بالقدال، وما شابهها. وكان البدو في الأزمنة الأخيرة يقتبسون نطفة حينما تخبو نطفتهم ويذهب عزهم. وهناك حكاية تقول إن جديع ابن قبلان من اللحم من عنزه حينما ضامه أبناء عمه وخاب رجاؤه بأبنائه ذهب إلى محمد ابن علي من عبده من شمر الذي كان لطيب أصله يلقب السمن العرابي ليطلب منه أن يزوجه ابنته. ولما تزوجها أنجب منها ابناً تقول الأسطورة إنه لما شب استطاع بالدهاء والسيف أن يسترد حقوق أبيه المسلوبة ويعيد إليه مشيخة القبيلة.

يقول غولدزيهر Goldziher أنه مثلما يعتقد العرب أن الصفات الجسدية تنتقل بالوراثة فإنهم أيضا افترضوا أن صفات الخلق النبيل والطباع الحميدة يتم توارثها بنفس الطريقة، فالفضائل والردائل تُكتسب من الأجداد. ويفتخر الفرد بامتلاكه لفضيلة المروءة من خلال الافتخار بأنه ورث هذه الصفة من أجداده الأقدمين من ذوي الحسب المؤثر والنسب العريق الذين لم تلصق بأي منهم صفة اللؤم، أو كما يقول زهير: إلى معشر لم يُورث اللؤم جدهم. أي أن صفة النبيل والمروءة تجري في الدم الذي يجري في العروق وأنها تحتاج إلى جذور وعروق تنمو منها، أو كما يقول الشاعر: زخرت له في الصالحين عروق (Goldziher 1966: 46-7). ولذلك يقول العرب المتأخرون عن الرجل العصامي الذي يكتسب شهرة وسمعة من ذات نفسه إنه "طلع بذراعه" وأنه "نبته" أي نبتة ليس لها جذور.

وفي شعر الحكمة وقصائد النصح يؤكدون إلى درجة الإلحاح على أهمية الزواج من أصل طيب، فالفتى لا ينبغي له أن يغره في الفتاة جمالها ولا الفتاة في الفتى وسامته أو ماله. والجمال ليس هو الأساس الذي يبنون عليه اختيارهم لشريكة حياتهم. الأهم من الجمال أن تكون الفتاة من أسرة نبيلة لتلد أولادا نجباء: ما هو من تزاينت خده ما نشدت عن جده. وقد يكون السبب الحقيقي وراء ذلك ليس مجرد القناعة بانتقال الصفات البيولوجية من الوالدين إلى الأبناء وإنما كذلك الحرص على التقرب وعقد صلة الرحم من خلال المصاهرة والتحالف مع جماعة لها مكانتها وهيبتها مما يعزز الرصيد الاجتماعي والسياسي لكلا الطرفين ويشكل لكل منهما مصدرا إضافيا من مصادر العزة والقوة والمنعة يمكن اللجوء له عند الحاجة. والرجل المعتد بشجاعته يأخذ من اسم اخته عزوة يصيح بها بأعلى صوته إذا حمي وطيس المعركة، وهذا مصدر فخر للبنات لأن اعتزاء أخيها بها يشهر اسمها بين الرجال الأكفاء

وشجاعته تجعل الفتيان يتسابقون لخطبتها طمعا في أن تنجب أولادا نجباء مثل خالهم. تقول إحدى فتيات سبيع تمدح أخاها:

أخوي يبين عزوتي بالمحاضير والببيض غيري خافيات ضواها
وتقول إحدى فتيات بني رشيد تفتخر بأن أخيها يعتزي باسمها وقت الغارة
"الطراد" وفي طريقهم إلى الغزو:

أخوي مظهر عزوتي بالطراد مع كل ركب ثور اسمي يباريه
وغالبا ما يعزون نباهة الفرد وتميزه ونجاحه أو خموله وفشله إلى أخواله، أو كما
يرددون في أقوالهم "العرق سأس". وفي البيت التالي يؤكد عبيد الرشيد أن الإنسان
الذي لم يرث الشجاعة والحمية والذي لا تجري عراقة النسب في دمه لا يفيد فيه
التلقين والتعليم:

إن ما حصل مر يزغرت بالاكباد ترى الموصي يذهل اللي موصيه
ويعتقدون أنه كلما كان الفحل الكريم والأنثى الكريمة قريبين من بعضهما
البعض في الدم كلما كانت النتيجة مضمونة والنسل أجود. ونجد انعكاسات لهذا
المعتقد في المقاطع الأولى من بعض القصائد، خصوصا الجزء المتعلق بالناقة. فهذا
كعب بن زهير يبرهن على نجابة ناقته بالتأكيد على أن أخاها هو الذي نزا على أمه
فولدتها، فحل نجيب ينزو على أمه النجبية. كما أن عم ناقة كعب هو خالها، أي أن
أباها وأمها قريبين أحدهما من الآخر ويجمعهما جد قريب، وهذا مما يكرس النجابة
ونقاء الدم. يقول جمال الدين محمد بن هشام الأنصاري أثناء تفسيره لهذا البيت في
ناقة كعب أنها "من إبل كرام، فبعضها يحمل على بعض، حفظا للنوع، ولهذا النسب
صورا منها أن فحلا ضرب بنته، فأنت ببعيرين، فضربها أحدهما فأنت بهذه الناقة"
ويؤكد في مكان آخر على أن "تقارب الأنساب مدح في الإبل لأنه إنما يكون في
الكرائم يحمل بعضها على بعض، حفظا لنوعها" (أنصاري ١٩٨١: ٢١٤-٥). يقول
كعب بن زهير:

ضخم مقلدها، عبل مقيدها في خلقها عن بنات الفحل تفضيل
حرف أخوها أبوها من مهجنة وعمها خالها قوداء شمليل
يمارس البدو على أنفسهم نوعا من التناسل الانتخابي شبيه بما يفعلونه مع
إبلهم لاستئصال السلالات المفضلة منها. إلا أن النموذج الإنساني في التزاوج
يختلف عن الإبل في أمرين هامين. الأمر الأول هو أن نحر الذكور من حيران الإبل
يقابله في النموذج الإنساني وأد البنات في أيام الجاهلية. الأمر الثاني تحريم
التزاوج بين أفراد العائلة النووية الواحدة. يختلف البشر عن الإبل في أنهم لا يغشون
المحارم ولا يحق للرجل أن ينكح اخته، كما يفعل الفحل الذي أنجب ناقة كعب بن
زهير. لذلك يبحث الرجل عن أقرب أنثى يحق له أن يتزوجها. هذه الأنثى هي بنت
عمه التي تأتي مرتبتها في القرابة مباشرة بعد أخته التي لا تحل له. وإذا أخذنا في

الاعتبار تكافؤ النسب، بمعنى أنه ينبغي للرجل أن لا يظاهر إلا من هم في منزلته ومكانته من الناحية الاجتماعية، فإنه من باب أولى أن يكون العم هو أنسب شخص يتحقق فيه هذا الشرط. وإذا لم تتوفر بنت العم اللزَم، أي بنت العم من الدرجة الأولى، يتزوج الابن من بنت ابن عم أبيه، أي بنت العم من الدرجة الثانية، والتي هي في عرفهم، بالرغم من هذه المسافة القرابية الفاصلة، تظل في نطاق بنت العم. ومن المعروف أنه إذا استمر زواج بنت العم للزَم لثلاثة أجيال فأكثر فإن نسب الأب والأم، أي خط العمومة وخط الخؤولة يندمجان ويلتقيان في جد مشترك، وهو الجد الثالث وما فوق، ويصبح الزواج من بنت العم يعني في نفس الوقت الزواج من بنت الخالة. (Brown & Sawayan 1977; Murphy & Kasdan 1959). زواج بنت العم يؤدي إلى اندماج قرابة العصبية مع قرابة المصاهرة بحيث أنك سواء تتبعت نسبك من خط الأم أو من خط الأب سوف تصل إلى نفس الأجداد من الجيل الثالث فما فوق وأن جدك هو نفسه جد زوجتك، مما يعني في نهاية المطاف عدم وجود أي فرق بين تتبع الفرد لنسبه من الخط الذكوري أو من الخط الأمومي وهذا ما يوضحه شكل (١) الذي تجده في نهاية هذا الفصل. وهكذا فإن الابن قد يرث الجاه والثروة والمنصب من أبيه لكنه حينما يتتبع نسبه صعوداً إلى أجداده الأعلى فهو في واقع الأمر يتتبع نسبه من خط الأب وخط الأم معا وذلك وفقاً لما قلناه عن اندماج الخطين في الجد الثالث نتيجة التقيّد بزواج بنت العم. وقد سبق أن ذكرنا بأن روبرتسون سميث حاول إثبات أن العرب القدماء كانوا يتتبعون النسب من الخط الأمومي. ووفقاً لكل ما ذكرناه فإن التحول من النسب الأمومي إلى النسب الأبوي يمكن أن يتم بسهولة، ولكن هذا لا يعني بالضرورة صحة فرضية روبرتسون سميث.

اندماج الأخوال والأعمام يخلق الدائرة القرابية بحيث لا يتسرب أي دم غريب يشوب الدم النقي أو يدنس السلالة العريقة. وهذا ما عناه عبيد ابن رشيد في قوله مؤكداً على نبالة ابن أخيه متعب العبدالله وكرم نسبه:

يتلون شغموم خواله عمامه من ضيغم ما دق به عرق الاجناب
ويقول برجس ابن دعسان الدويش:

يلحقك شغموم خواله عمامه يلحق على قبباً تهبّك بالقين

وقد أخطأ نقادنا الكلاسيكيون الفهم في تفسيرهم لمعم ومخول أنها تعني كريم الأعمام والأخوال كما في تفسيرهم لقول عنتره:

وإذا الكتيبة أحجمت وتلاحظت ألفت خيرا من معم مخول

بأن معم مخول تعني كريم الأعمام والأخوال، بل ما قصده عنتره هو أنه بالرغم من أن أمه أمة إلا أنه يتفوق في أفعاله على النبلاء الذين يتحد أخوالهم وأعمامهم في نفس الجد وينتمون إلى نفس العشيرة. البحث الميداني في حياة البدو المتأخرين وعقد المقارنات بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي يقودنا إلى الاعتقاد بأن كلمتي

مع ومخول اللتان تردان في بعض الأبيات الجاهلية تعنيان أن خط الخؤولة اندمج مع خط العمومة من خلال التزاوج بين أبناء العم اللزّم مما يضمن نقاء الدم وعراقة السلالة، كما بينا. ويؤكد ذلك إشارة امرؤ القيس إلى أن مع ومخول تعني انتماء الأخوال والأعمام إلى نفس العشيرة وذلك في قوله يصف هرب سرب البقر الوحشي:

فادبرن كالجزع المفصل بينه بجيد معم في العشيرة مخول
النجابة التي يضمنها زواج بنت العم لا تقتصر في العرف القبلي على نجابة
الأبناء وتحليهم بصفات الرجولة من شجاعة وكرم ومروءة وسمات السيادة والقيادة،
وإنما أيضا نجابة النساء بما يعنيه ذلك من عفة وطهارة مما يضمن عدم دخول
النسب العريق أي شوائب أو عنصر غريب بطرق غير مشروعة ومعروفة. في
المجتمعات الرعوية التي ينتسب فيها الأبناء للأباء تتخذ عفة النساء أهمية خاصة
حيث يصبح نتاج رحم الزوجة حق مطلق لزوجها ولعشيرته، لذا لا بد أن يتأكد بأن
الأبناء الذين تنجبهم زوجته والذين سيرثون عنه ماله وسمعته ومكانته في العشيرة
هم فعلا أبناؤه ومن صلبه. وهذا ما تعبر عنه القصيدة المعروفة التي مطلعها: لي بنت
عم ما وطت درب الادناس.

ويحكم محدودية حجم الجماعة القبلية وقراباتهم الحقيقية مع بعضهم البعض
فإن أي فتاة من فتيات الجماعة ستكون بالنسبة لأي فتى فيها إما أخته وإما بنت عمه
المباشرة التي يلتقي معها في الجد الأول أو في جد قريب لا يتعدى الخامس. وهكذا
يشكل الفتيان والفتيات طبقة عمرية يجمعها السن والقرابة، وينظر كل فتى إلى
الفتيات اللاتي في طبقته العمرية كأخوات أو بنات عم تقع عليه مسؤولية الدفاع
عنهن وحماية شرفهن لأن المساس بهذا الشرف عار على القبيلة. بنات العم هن
زوجات المستقبل لأبناء العم (Marx 1967: 103)، كما تقتضيه الأعراف القبلية، ولذلك
يستبسلون في الدفاع عن شرفهن مثلما يستبسلون في الدفاع عن شرف أخواتهم.
ويحكم أن فتيان القبيلة مسؤولون عن شرف فتياتها أن يخذشه الآخرون فمن باب
أولى أن لا يقدموا هم على عمل مشين معهن، ولو تم ذلك فهو عار لا بد من غسله
بالدم. ولعل عادة تحجير الفتاة، أي أن يمنعها أبناء عمها من الزواج إلا بأحدهم أو
بمن يرتضونه ويوافقون على زواجها منه، مرتبطة بشعور أبناء العم أن من حقهم
عدم التنازل عن الزواج من ابنة عمهم إلا بتعويض مادي مقابل دفاعهم عن شرفها
وحماية عرضها قبل الزواج، مثل حق أهلها بالمهر مقابل تربيتهم لها وتنشئتهم لها
حتى يضمها بيت الزوجية. ومثلما أن لابن العم القريب حق في أذواد الإبل التي
تمتلكها جماعته الأقربين بحكم استبساله في الدفاع عنها والمشاركة في رعيها وبذلك
تصبح ملكا شبه مشاع لأفراد الجماعة، فإن له حق الأولوية في أن يتزوج من بنات
عمه أو أن لا يتزوجن إلا بموافقته وبمن يرتضيه من الرجال ويجزم بأن مصاهرته

ستشكل سندا قويا للجماعة وحليفا نافعا يعتمد عليه. وسوف أورد الآن بعض الأمثلة لتوضيح الظروف التي يتم بها التنازل عن الحق في بنت العم وكلها تؤكد أن هذا التنازل عادة لا يتم إلا لمن يرى ابن عم الفتاة أن مصاهرته ستشكل سندا قويا. في المثال الأول يتنازل الحجير بسهولة لأن الخاطب هو أمير جبة. أما في المثال الثاني فإن الحجير لم يتنازل إلا بعد تدخل قوي من الشيخ شباط ابن سعيد لأن الخطيب مجرد شاعر وقع في حب الفتاة لكنه ليس بذئ شائن في جماعته. هذا هو المثال الأول برواية محمد السليمان الفهيد من أهالي جبة:

أهل موقق يستكرون سواني من البدو بالقيض، هم ما لهم حلال، ما عندهم اباعر. وتُحاش العرب هكالحين بالزكايات، وقت الزكاة، تُحاش يم موقق، كل العريان والقرايا اللي حول موقق يجمعهم ابن رشيد بموقق ويزكئهم. ويطرش امير اهل جبه نايف يم موقق، جمعوا زكاتهم هو وجماعته اهل جبه وراحوا لموقق يدفعونه لعمال ابن رشيد. وياخذون لهم خيمة ويتشطرون ما بيون يخطرون عند اهل موقق. والى حيشة هالعريان من بيضا نثيل ليا حفر ابن رخيص، هاللي عليهم الزكاة، لو هو بيت واحد. هاللي كله تزكئ. ويستكرون اباعر من البدو ويجيبونهن يزرعون بالقيض الجوابي بيأس، ضعف اول. معارش طيب الرجال قبل. يستكري البعير عرقته بميتين صاع بثلاثمية صاع ويصدر عليه بالقيض ويسقم نخله والى جا الصفري جاوه راعي هالناقة وقش ثمرته اللي عنده ونهج بيعيره. ضعفة، حالة هم به. فات سمير ولد رجا الجذل من عند اهل جبة، سج عليهم وهم بخيمتهم، قالوا: هذا وليد رجا، اقهر، والله ما تشد. وهم يقضبونه. فقده هله، قاموا يدورونه. قال رجا الجذل لليد (= للوليد): وين انت اليوم ياوليدي، ما لقيناك؟ قال: انا جيت اهل جبه وقضبوتن، والله يايبه ما همب والله ظنتي اللي تطلع الشمس وتغيب على اطيب من اهل جبه، واميرهم هالولاد، اميرهم والله ما شرع صدور النساء. قال: جازوا لك؟ قال: اي والله يايبه. قال: اجل تصلح له ميثا؟ ميثا من المرامشة، غفيلات من اهل موقق، محيره ولد عم له واخوه ادون منه ما ينبي عنه، مجلدة، ناهج اول عمره، هو مذله وهي ما تبيه، ما تبي ولد عمه. قال: اجل تصلح له ميثا؟ قال اي والله يايبه، اي والله تصلح له. ويقصد هكالقصيد، تمثل. قال يمدح نايف -خمس واربعين سنة وهو امير جبه- يا من الله امر بشين يجعل له سبب. ويقصد هكالقصيد ويوصفه وانه يعني ميثا تصلح له. بري به ويكتب الله انه ينصاه وياخذه. يقول الجذل:

ياشبه شقحا الذود تزهي بالاجراس
مثل الكبيشه ليست عند الاشخاص
راعي ثليل فوق الامتان محتاس
دب الليالي قاهر تكل حراس
ريف الركاب ليا لفن عقب الادماس
من السرا والسهر هجفا وبياس
ملفي من الشنبل ليا باب عباس
وقول هلا باللي عليهم من الناس
ولا حط من بين القسريبين لولاس
ما ارداهم اللي بالقفا يقعد الباس
طيب من الاول قديم على ساس

زين يام—زبون يابورهاييف
واحلو مشيه بالثياب اللطاييف
يابوشقا عنده حبيبي حساييف
شسومي عن المنزوع يابورهاييف
هذي خيالة واحد مثل نايف
يا جوا هجافا والركايب نحاييف
يطلع لهن من زين حلو الطرايف
وياما طلع لوجيههن بالكلايف
بوجه كما الجوهر وعاييز وصاييف
لولا سمدهم والقلوب النظاييف
وتمدحه ياسمير وش انت شاييف

من دور اخـو ريدا الى دور نايف لو عاد تكتب طيبهم فتر الناس بالدور يوم الدور تاتي عـرايف اخوان ريدا عذبوا كل حـماس قال: هو صدق ما يقول به الجذل؟ قالوا: اي بالله ما قال نصف ما به. قال: ترو انت الطراش - واحد يقال له عواد يعرفه - قال: ترو انت الطراش. وحصل له هكالزماله وازعجه يمه. يوم نوح بالمناخ والى مير يوم اوقت هي، قال: ياميثا هاتي عقال والحقي. يوم جته، قال: هذا عقال الزماله بهالخرج لكن انا مرسلن نايف يقول كان لك به مثل ما له بك يبي يخلصك وبأخذك. قالت: انا مير كل قعادي لنايف. والله يوم دريو انا صار رجال لنايف ذبحوا له هكالذبيحة وجابوا لهم واحد من الشلقان يقال له خلف ابن دغيب يواكل رجال نايف. يوم انا جا، قال: والله جيئتك يا عواد هذي به شكه. قال: والله انا مرسال لنايف يبي ميثا. قال: نايف خطوته عزيزه ولو يجي وينكس مفلس ما نلحق به ياهل الجبل، وهي ما مذل الناس عنه الا الحبير لكن يا تعشينا ترى الكلام لي انا، نبي يم الحبير. ان كان هي وافقت من عند الحبير والى يجي على وطية ثابتة وان كان هي ما وافقت خلج يجلد عند هله عن جيته ونكسته مفلس. يقوله الشلاقي. والله يوم تعشوا وهم لك يجونك يم الحبير يقال له عساف. والله شب النار. قال: لا تشب، انت مجرب وحنا ما جينا نجرّبك ياخو ميثا، نايف زاعج عواد يقول لك كان تيقن ان هالانثى ما هي موافقتك ولا تكره قربتهم وده تخليها له، لكن عواد ما لاحقه بك شك. خذه من عقليته ذل من مشكّة مرة ووعد ونوخ عندهم والا هو منصى يمك، وهالحين كان تبي تزل عنه لنايف يجي الراعي الصبح لنايقي يركب قعدتهن ويترفهن عليك، ان بغيت ناقة الحبير وان بغيتهن كلهن، ان اجليت به نايف. يقوله الشلاقي. قال: كتر خيرك وانت يوم تسوق نياقك تبي المعروف بنايف انا احوج بالمعروف، ونياقك الله يبارك لك بهن، لا بالله يا عواد ما اشره على نايف انه يخلصه من ذمتي لغيره وان كان هي له نعل رجلية وراسه، ولا ابرك من انثى تقرينا منهم. والى مير يوم وافقت. والله جا المرسال والى موافقة وهو ينهج هو والخطيب ومعهم ربع وعند المرامشة لحوات غانمة هكالحين واخذ عندهم ويجيبه بهذا.

وهذا هو المثال الثاني برواية حمود الجساري:

تعاشق مضحي الوحير هو وصغيرة بنت هجرس ابن شايح من العليان، والوحير من التريبان، كلهم دغيرات. والى مير هكالوقت الرجال يحيرون اقرب باقرب، يعني ولد عم أو ولد ولد عم بعد وراوه، يحيرون الانثى ما تاخذ الا منهم، الا كود ينسمحون. وخذ تسع سنين وهو يزور عليه وغيوا به الشايح، عيوا على مضحي. والى مير بعض السنين هم قطين بالصفري على الغزالي هاللي قبلة حايل بالصفري والعرب هكالحين يجتمعون، خوف. والى مير هنا شباط ابن سعيد من امرا العليان، قوم معشية الذيب، قضت عنه القهوة ودلى يعوم بالليل. والى مير هكالنار مشتبّه حول الفجر. وهو يجيك يبي يم راعي هالنار. راعي النار هذا هو يعرف انه مضحي، يخبر منزله، يخبره بالنهار. وايت يمه. يوم اقبل من دونه والى مير هكالنويره، نار صغيره، نار مره. يقول يا مير عنده هكالانثى تقوم -هم بالصفري- تقوم تشلهب وتقعدي. يا خذت شوين قامت وتشلهبت شوين وقعدت. يقول يا مير سيقانه بزعمه يقول تقل لاله، تقل نية ان النار تدخل مع سيقانه من شد بياضهن. دلى يلتفت الشايح، شايح كبير هو شباط، دلى يلتفت وهو ناهج يم مضحي. يمشي ويلتفت، يمشي ويلتفت، ويضربه هكالحييف يا مير قاطع هالبهام، بهام رجله. وهو يجي يعكز يم مضحي. سلام. عليكم السلام، هلا يالله حيه، شباط. اح يا مضحي تكفى حط لي عطبه، عطب على رجلي. وش علمك؟ قال: انقطعت رجلي، يا مضحي هالبويتات نوليك من هن له؟ قال: ما ادري والله، شمر واجد. قال: ادري انهم شمامرة. هم يلغون لغى عنزة، خوالهم عنزه هم

السعيد. أثاره صغيره شابة ناره تعلق هي وايا مضحي سهرانين على نيرانهم من بعيد لبعيد، طول ليله سهرانه هي واياوه، عشيقه مضحي. مضحي تصبر وتقل ذاك اوداوه بالنشده وهو منلغس قلبه. قال: يا شباط انا والله اتصبر وانت دلئت تكرر علي السالفه:

يا شباط قبلك صابر صبر ملقوع	قبلك وانا بالقلب صبر ومناعه
اول عيوني مرجهتاه وهجوع	وفطنت قلب عقب ما اخضر قاعه
تبكي من اللكمه وانا الراس مقطوع	اصبر ولا لي حيلة بالشكاعه
ونيت ونه من مطيحه على الكوع	عمره خطير وسابقه جت قلاع
خلي بزرفات المغاوير مجدوع	ينغش براس مشنشل عقب ساعه
في ساعه لو صاح ما الصوت مسموع	يشيب به خطو الشبب الرعاعه
على عشير عورج الوجه برودوع	وغلق مفايق الهوى بالوقاعه
ان صرت عطشان ومر لي بطرقوع	أو ران ذوب او ما ادري سم ساعه

قال: هذي صغيره؟ قال: هذي هي. قال: احزم رجلي وامش قدني. قال: وين تبي بي؟ قال: نبي يمه، والله ان الله اشأ واراد انه ما تطلع الشمس الا هي بدمتك. هكالوقت الحمايل لهم مقدار عند الناس. قاده يمشي معه. يا مير هم ما يكالمون مضحي اهله، حاربينه حرب، ما يحاكونه. يوم جوا وزن البيت قال: يا هجرس! وهو ينفهق مضحي يصير وراوه. يا هجرس! يا هجرس! قال: نعم. قال: تعال. وهو يجي هجرس ويوم جا يا مير هذا شباط. هاه؟ عسى ما خلاف يا شباط؟ قال: لا والله، مد يدك! مد يدك! سلم عليه واقضب يده. قال: هجرس؟ قال: آه. قال: طلبتك! يوم قال طلبتك يا مير هذا الرجال واقف وراوه والى مضحي. قال: جتك الا كان هي لمضحي، لا، كان انت طالبه لمضحي لا. قال: شواة ابيك تعطين اياه وانا اعطي مضحي والا بكيفي اعطيه اللي انا اعطيه. القصد انه بغى يعبي. قال: والله ما اطلق يدك الا انت معطين اياه لو انبت انا واياك بهذا. قال: تدري، جتك، مير بحر الحيرة فلان وفلان والا من عندي انا جتك. وانهجوا لحدى الحيرة وصوتوا له واطلبه بعد وقال ما يخالف. واطلب الآخر بعد وعي وتلوه وقال ما يخالف. يوم جا الثالث منهم واطلبه. قال: والله يا لويقع السما على الارض اني ما اخليه لمضحي، الثالث منهم. قال: يا شيخ عين خير، عين خير، ادخل على الله يوم جيتك. وعي. قال: الله كريم. وينكسون. يوم اصبح الصبح ومد الحلال يا مير يوم صاح صياحهم: الدبش وخذ! وهم يفزعون، اللي اخذوا الدبش انهزموا، ركب ما همب كثير. ويحققهم اللي عبي هذا واول طلق بدماغه. يوم جا القابله يا هي بدمه مضحي، ملك عليه مضحي. هي ام عياله.

وهذا مثال ثالث أخذته عن حمد ابن شبيب السبيعي يوضح لنا الظروف التي يمكن أن تؤدي إلى تخلص الفتاة من حبيرها وحرص أبناء القبائل على مصاهرة العوائل الكريمة طمعا في النسل الجيد.

عيد ابن سمران سبيعي منا يال عزه جاور هاييف الفغم من الصهبه من مطير. غزوا الصهبه وغزا معهم ابن سمران. غزوا على القوم واخذوا اباعر القوم واقفوا علاها. يوم خذوا لهم نويه والى والله عج الخيل باثرهم. عيد ابن سمران طرى عليه ينطح الخيل. قال: ياهاييف، هل الببل لحقتنا خيلهم وانا ابنطح الخيل وابردها عنكم لعيون طفله بنت بدر ابن جهبل. طفله بنت ازين من الصيد ومحجره، شاحين بها عيال عمها ويقولون ابوها رجال طيب، من قريس مطير. وبنت الطيب لو ما هي زينه بعد يحرصون علاها الرجال اولاً، بيون يجي لهم عيال مثل ابوها. قال: ابيكم تسلمون لي عليها كان هالقوم ذبحوني وتعلمونها اني جالب عمري لعيونها. قالوا: انت حوّل والعلم مردود، بتعلمها. نطح الخيل، هو بواردى، يحفظ البارود، ما تخطي ضريبته. وكل ما

جا من سابق طَخَّها والى هي تكد الحزم، والى راعياها يركب خُشْبَه. والى والله يوم جا بخشوم الخيل سفا. عودت الخيل. أقفوا مطير على كسبهم وتقاسموها. شاع الخبر لين وصل البنت. قالت لعيال عمها: تُحَجَّرُون والا ما تُحَجَّرُون، والله يارجال باع عمره ورد الخيل عن ربه لعيوني قدام مطير اني ما أخذ الا هو. اجتمعوا حدى الايام عند الفغم في مجلسه. قال واحد من المطران، رفيق للسبيعي، قال: ياهاي، يالامير، انا قايل لي بيتين ودي اسمعكم اياها انت والجماعه. قال: من هي فيه؟ قال: بهالسبيعي هاللي فعل هالفعل الطيب معنا. قال: مد وافلح. قال:

ياعيد انا باسترفع الطيبين كل يخلي عشقتك يابن سهران
عنه على عيال عم البنت اللي محجرينها، جالسين معهم بالبيت.
امس تخيـرتك وهم خـابرين واليوم ما نرضى على عيد خسران
قصيرنا دونه نهز العريني ونسوق من دونه دهاديم الاظعان
لا بد ما ينزح مع النايدين ما يلحقه منا مسبه وحقران
قالوا عيال عم البنت: على ما تشهدون يالامير انت والجماعه، ترانا متنازلين عن البنت على ايديكم هالحين لهالسبيعي اللي فعل هالفعل الطيب مع ربعنا. قال الفغم: الى تنازلتوا ما انتمب اطيب مني، انا اسوق عنه الجهاز. ويملكون له عليه ويعرس عليه وتصير هي ام عياله.

نمط التزواج الذي يقوم على الاقتران ببنت العم يسمى بلغة الأنثروبولوجيين parallel cousin marriage وهو لا يكاد يوجد إلا بين العرب أو من وقع تحت تأثيرهم من الشعوب بعد انتشار الإسلام. أما بقية الشعوب فأغلبها يفضل الزوج إما من بنت الخال أو من بنت العمّة، وهذا ما يسمى cross cousin marriage. وكانت العرب تمارس الزواج من بنت العم منذ عصور الجاهلية (علي ١٩٩٣/٤: ٦٣٨)، وقد جاء عند الواحدي النيسابوري عن سبب نزول الآية "ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا" من سورة النساء الخبر التالي:

كان أهل المدينة في الجاهلية وفي أول الإسلام، إذا مات الرجل وله امرأة جاء ابنه من غيرها أو قريبه من عصبته فألقى ثوبه على تلك المرأة، فصار أحق بها من نفسها ومن غيره، فإن شاء أن يتزوجها بغير صداق، إلا الصداق الذي أصدقها الميت، وإن شاء زوجها غيره وأخذ صداقها ولم يعطها شيئاً وإن شاء عضلها وضارها لتفتدي منه بما ورثت من الميت، أو تموت هي فيرثها، فتوفي أبو قيس بن الأسلت الأنصاري وترك امرأته كبيشة بنت معن الأنصارية، فقام ابن له من غيرها يقال له: حصن، وقال مقاتل: اسمه قيس بن أبي قيس، فطرح ثوبه عليها، فورث نكاحها ثم تركها، فلم يقربها ولم ينفق عليها يضارها لتفتدي منه بمالها، فأنت كبيشة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن أبا قيس توفي وورث ابنه نكاحي وقد أضر بي وطول عليّ، فلا هو ينفق عليّ، ولا يدخل بي، ولا هو يخلي سبيلي، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اقعدي في بيتك حتى يأتي فيك أمر الله» قال: فانصرفت وسمعت بذلك النساء في المدينة، فأتين رسول الله صلى الله عليه وسلم وقلن: ما نحن إلا كهياة كبيشة غير أنه لم ينكحنا الأبناء ونكحنا بنو العم (نيسابوري ١٩٩١: ١٤٧).

الزواج من بنت العم في مجتمع أبوي يعني الزواج من داخل العشيرة endogamy. وهناك العديد من الدراسات الأنثروبولوجية حول ظاهرة الزواج من بنت العم (Barth 1960; Peters 1960; Murphy & Kasdan 1959; Brown & Sawayan 1977; 1954 كل منها تحاول أن

تقدم تفسيراً للوظيفة الاجتماعية المترتبة على هذا النمط من الزواج. وتكاد تجمع هذه الدراسات على أن الوظيفة الحقيقية لهذا النمط الزواجي هو تكريس ترابط الفصائل الصغرى التي تشكل ما يسمى جماعة الخمسة، والتي سوف نتناولها بشيء من التفصيل في الفصل التالي، وزيادة تلاحمها في مجتمع ترحالي ومجتمع تحتد فيه النزاعات وتشتد الصراعات. هذا يؤدي إلى انطواء الخمسة فترتد على نفسها بحيث لا تمتد منها جسور علاقات مصاهرة إلى فصائل أخرى خارجة عنها مما يزيد من تلاحمها كوحدة قرابية ويمنحها كذلك حرية الحركة للارتباط أو الانفصال مع غيرها من الفصائل متى شاءت. وأول من قدم محاولة جادة لتفسير زواج بنت العم هو فريدريك بارث Fredrik Barth الذي قال بأن النظام التمثلي بطبيعته يجعل من السهل على أبناء الأخ أن ينفصلوا عن عمهم وأبناء عمهم ليؤسسوا فصيلة جديدة مما يقود إلى تفكك الفصيل الأصل وضعفه، لأن أبناء الإخوة يشكلون أول نقطة يمكن أن يبدأ منها الانقسام التمثلي. لذا يزوج العم ابنته لابن أخيه من أجل تمتين العلاقة معه وليضمن ولاءه ووقوفه إلى جانبه حينما يحتاج له (Barth 1954).

أما روبرت مرفي وليونارد كاسدان (Murphy & Kasdan 1959) فإنهما يريان أن الصواب هو عكس ما قاله بارث، أي أن زواج بنت العم هو الذي يكرس عملية التمثيل وانشطار الخطوط القرابية عن بعضها. الزواج من بنت العم يباعد ما بين الفصائل أكثر فأكثر في كل جيل لاحق. تخيل أننا بدأنا بأخوين من أب واحد كما هو موضح في الشكل (٢) الذي تجده في نهاية هذا الفصل ورزق كل واحد من الأبناء بولدين وبنتين وتم تزواج أبناء العم هؤلاء مع بنات عمهم من الطرفين ليصبح لدينا أربع عائلات نووية مكونة من شقيقتين متزوجتين وشقيقتين أخريين متزوجتين من شقيقتي زوجي شقيقتيهما. وكل من أولئك أيضاً رزق بولدين وبنتين وتم التزاوج بين هؤلاء الأولاد والبنات بنفس الطريقة التي تمت بها في الجيل السابق ليصبح لدينا ثماني عائلات نووية كل منها رزق بولدين وبنتين يتم التزاوج بينهم بنفس طريقة التزاوج التي تمت في الأجيال السابقة، وهكذا لعدة أجيال. وهذا أمر مستبعد الحدوث بطبيعة الحال، لكن ما نقدمه في هذا المثال هو نموذج أو تصور نظري نريد أن نتبع من خلاله النتائج المنطقية المترتبة على زواج بنت العم في الأجيال المتلاحقة منطلقين من الحد الأدنى والضروري اللازم توفره من الذكور والإناث في كل جيل ليتم التزاوج وفق هذا النمط وليعيد النظام إنتاج نفسه مع كل جيل جديد. هذا المثال يوضح لنا كيف أن هذا النمط من الزواج الداخلي الذي يقوم على زواج الابن من أقرب أنثى يستطيع الزواج بها غير أخته، أي من بنت عمه، يؤدي إلى تمفصل خطوط القرابة بحيث يتكسب كل منها ويرتد على نفسه مما يوسع الهوية ويباعد بين أبناء العم درجة إضافية مع كل جيل نازل بينما يقربهم النسب من

بعضهم البعض درجة إضافية مع كل جيل طالع، وهذا ما يوضحه شكل (٢) الذي تجده في نهاية هذا الفصل.

هنا نجد أن نظام القرابة عند العرب يتميز بعاملين متضادين كل منهما له وظيفته التنظيمية. فهناك عامل الانقسام الذي يكرسه زواج بنت العم والذي يسهل على الفصائل الصغيرة الانخزال من الفصائل الأكبر ليلتف كل منها على نفسه ويذهب في اتجاه مختلف إذا دعت الحاجة إلى ذلك، كما يحدث حينما تتشتت النجوع بحثاً عن المراعي في ديرة القبيلة أو الهجرة والالتحاق بقبيلة أخرى. وهناك من الجانب المضاد عامل الالتحام الذي يكرسه تتبع النسب من خط الأب والذي يسهل التئام الفصائل الصغرى في فصائل أكبر إذا دعت الحاجة لذلك من أجل صد العدوان أو الغزو أو التجمع في مضارب القبيلة على الآبار في فصل الصيف. أي أن زواج بنت العم يفرق الفصائل على البعد الأفقي بينما يوحدتها تتبع النسب الأبوي على البعد العمودي، وهذا ما يضفي أهمية خاصة على عمود النسب نظراً لضرورته كعامل لتوحيد الفصائل التي يعمل زواج بنت العم على المباعدة ما بينها. ويمكن تفعيل أي من هذين العاملين، الانقسام والالتحام، وفق مقتضيات الضرورة ومتطلبات المصالح التي تلتقي أحياناً وتتضارب أحياناً أخرى. فمثلاً لو حصلت حادثة قتل في فصيل صغير فقد تكون أنت أقرب إلى المقتول وابن عمك أقرب إلى القاتل، على خلاف لو كانت حادثة القتل تمت بين فصيلين مستقلين.

الزواج من بنت العم مثله مثل النسب القبلي ما هو إلا قناعة أيديولوجية متساوقة مع أيديولوجية النسب القبلي وعراقة الأصل ونقاء الدم، علماً بأن تطبيقه من الناحية العملية أمراً ليس بالسهولة التي تبدو لأول وهلة. فمن الناحية الديموغرافية يستحيل في كل الحالات أن يرزق الأخوين بعدد كاف ومتعادل من الأولاد البنات ليتزاوجوا مع بعضهم البعض. فقد يكون أحدهم عقيماً أو لا يرزق إلا بأولاد أو إلا ببنات. وحتى لو رزق الأخوان بعدد كاف ومتعادل من الأولاد والبنات فقد تتفاوت الأعمار فيما بينهم بحيث يستحيل تزويجهم من بعضهم البعض أو قد يقع أحدهم في حب شخص غريب ويرفض الزواج من القرين المفترض أو قد يفضل أحد الإخوة مصاهرة شخص بعيد بحكم ما يتمتع به ذلك الشخص من ثروة أو سلطة وجاه، وغير ذلك من الأسباب الكثيرة التي يصعب حصرها. ولو استعرضنا الدراسات الإحصائية المتعلقة بزواج بنت العم عند العرب عموماً لوجدنا أنها نسبة لا بأس بها لكنها في الواقع أقل بكثير مما يفترضه التصور الأيدولوجي للمسألة: (Barth 1954: 167-70; Cunnison 1966: 87; Marx 1967: 113; Patai 1965: 333; Peters 1990: 127-9)

يتمسك المجتمع القبلي بالأيدولوجيا القبلية، بما تفترضه من زواج بنت العم ومن علاقة القربى الأبوية بين أفراد القبيلة الواحدة، لأنها تمنح أبناء القبيلة الشعور بأصالتهم ونجابتهم ونقاء عرقهم. القناعة الراسخة عند كل جماعة بأنهم "شعب الله

المختار" يمنحهم الشعور بأن لا أحد يجاريهم، رجالا ونساء، في صفات النبل المادية والأخلاقية، أو على الأقل بأنه لا يقصر شأوهم عن غيرهم في هذا المضمار. وأيديولوجيا النبالة هذه تذكرنا بما تورده بعض المصادر عن زواج الأخ من أخته في العائلات المالكة والعائلات النبيلة في بلاد الإنكا والهاواي ومصر القديمة الذين تقول الأيديولوجيا إنهم لا يريدون أن يختلط دمهم النقي ذو الطبيعة الإلهية بدماء العامة والسوقة، بينما الدافع الحقيقي هو أنهم لا يريدون أن يشاركوا هؤلاء العامة في الحكم بما يترتب عليه من ثروة ومن مصالح. وهناك أساطير في التراث العربي عن نكاح الأخ لأخته، فقد ذكر الجاحظ أنه كانت للقمان بن عاد أخت محمقة تلد أولادا حمقى فذهبت إلى زوجة لقمان وطلبت منها أن تنام في فراشها حتى يتصل بها لقمان فتلد منه ولدا كيسا على شاكلته فوقع عليها فأحبها بـ"لقيم" (نقلا عن علي ١٩٩٣/١: ٣١٦-٧). كما أن بعض الروايات الشعبية تذكر أن أخت أبي زيد لجأت للحيلة لتحمل أبا زيد على موارقتها لتلد منه ولدا نجيبا مثله فولدت عزيز الذي يختلف الناس في اسمه، فهو عزيز ابن خاله، عند من تروج في أوساطهم أسطورة موقعة أبي زيد لأخته (Thomas 1932: 219-20)، أما من لا يرون ذلك فيسمونه عزيز ابن خالد. وهناك العديد من الحكايات الشعبية المتداولة في وسط الجزيرة العربية التي لو أُخضعت لمنهج التحليل النفسي لتبين أنها تعبر عن رغبة لاشعورية في اقتران الأخت بأخيها.

العصبية القبلية

قراءة الدم المبنية على القرابة الأبوية، إذًا، هي الأساس الأيديولوجي الذي ينبني عليه مفهوم القبيلة ويحدد مكانة الفرد ويسير مجمل العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمع القبلي. هذه الأيديولوجيا النسبية تعطي العلاقات الاجتماعية والسياسية ذات الطابع النفعي بعدا أخلاقيا وقوة معنوية، بدلا من كونها مجرد إجراءات نفعية أساسها التعاقد الاجتماعي كما هو الحال في المجتمع المدني. الأيديولوجيا القبلية هي التي تغذي في أبنائها روح العصبية وتعزز عندهم روح الثبات والبسالة في الدفاع عن بعضهم البعض. يعتبر أبناء القبيلة أنفسهم أخوة وأبناء عمومة ملزمون بحكم ما بينهم من علاقة القربى، حقيقية كانت أم تخيلية، بمد يد العون والمساعدة لبعضهم البعض وحماية حقوقهم والدفاع عن مصالحهم المشتركة، وهذا من باب صلة الرحم التي هي أمر طبيعي في البشر، كما يقول ابن خلدون. شعور المرء أنه يقاتل إلى جانب إخوانه وأبناء عمومته يهبه الشجاعة والإقدام، لأنه من الواجب على الإنسان أن يبذل جهده في الدفاع عن لحمته، إخوانه وبني عمه. ويعزز من بسالته ثقته بأنهم يبادلونه نفس الشعور وأنهم لن يتخلوا عنه لعدوهم بسهولة. يقول قُريظ بن أنيف

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم
لا يسألون أخاهم حين يندبهم
ويقول عبيد ابن رشيد:

ان صاح صياح على راس مشراف
فزعاتنا مع كل ريع دعائير
هذه هي العصبية التي يحدثنا عنها ابن خلدون في قوله إن المدافعين "لا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعمة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم" (خلدون ١/١٩٨٨: ١٦٠).
ويضيف ابن خلدون أن من صلة الرحم النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة لأن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العدا على من هو منسوب إليه بوجه (١/١٩٨٨: ١٦٠-١). وكلما قويت عصبية الجماعة واستبسلوا في الدفاع عن بعضهم البعض كلما هاب الناس جانبهم ويصبح الانتساب لهذه الجماعة مصدر فخر وعزة لأفرادها، وهذا مما يكرس مفاهيم الأيدولوجيا القبلية ويعزز فرضية قرابة الدم البيولوجية بين أبناء القبيلة. وفي الأزمات والحروب التي يلعب فيها الشعر دورا تعبويا وتحريضيا نجد الشاعر الفارس يكرر التأكيد على أنه لولا دعم أبناء عمومته "لابته، ربعه، بنيته"، من أبناء القبيلة لما استطاع أن يفعل شيئا لوحده، ويؤكد على القرابة وعلاقة الدم بينه وبينهم ويعزوا سر شجاعتهم إلى نقاء دمهم وعدم تسرب دم أجنبي إلى عروقهم. إنها شجاعة جماعية والتزام مشترك بين من يعدون أنفسهم نتاج نطفة واحدة وسلالة جد واحد ورثوا منه عراقة الدم ونجابة الأصل. يقول راكان ابن حنبلين:

جينا نُقَدِّي لابة ما بها اجناب
يامية قدهم على الحرب دراب
ويقول الشيخ دخيل ابن قويد:

مع لابة نكسب بهم عز وافراح
عادات ربي باللقا كسب الامداح
ربعي نهار الهوش يهدون الارواح
ويقول الفارس خلف الأذن يفتخر بشجاعته ويشيد بجماعته من آل مرعش من الشعلان:

أجي مع أول سربة مرعشية
قدام ربع كل ابوهم دنييه
واصير بنحور النشاما لهم حبس
أكد ملاكيد لفارس بني عبس
ويؤكد الشيخ محمد ابن هادي ابن قرمله على أن جنوده من بني عمه وليسوا أجراء ومرتزقه في قوله:

(١) أي أنه من العار كثرة ترديد الكلام ومدح النفس بدون فعل لأن ذلك مدعاة للخجل.

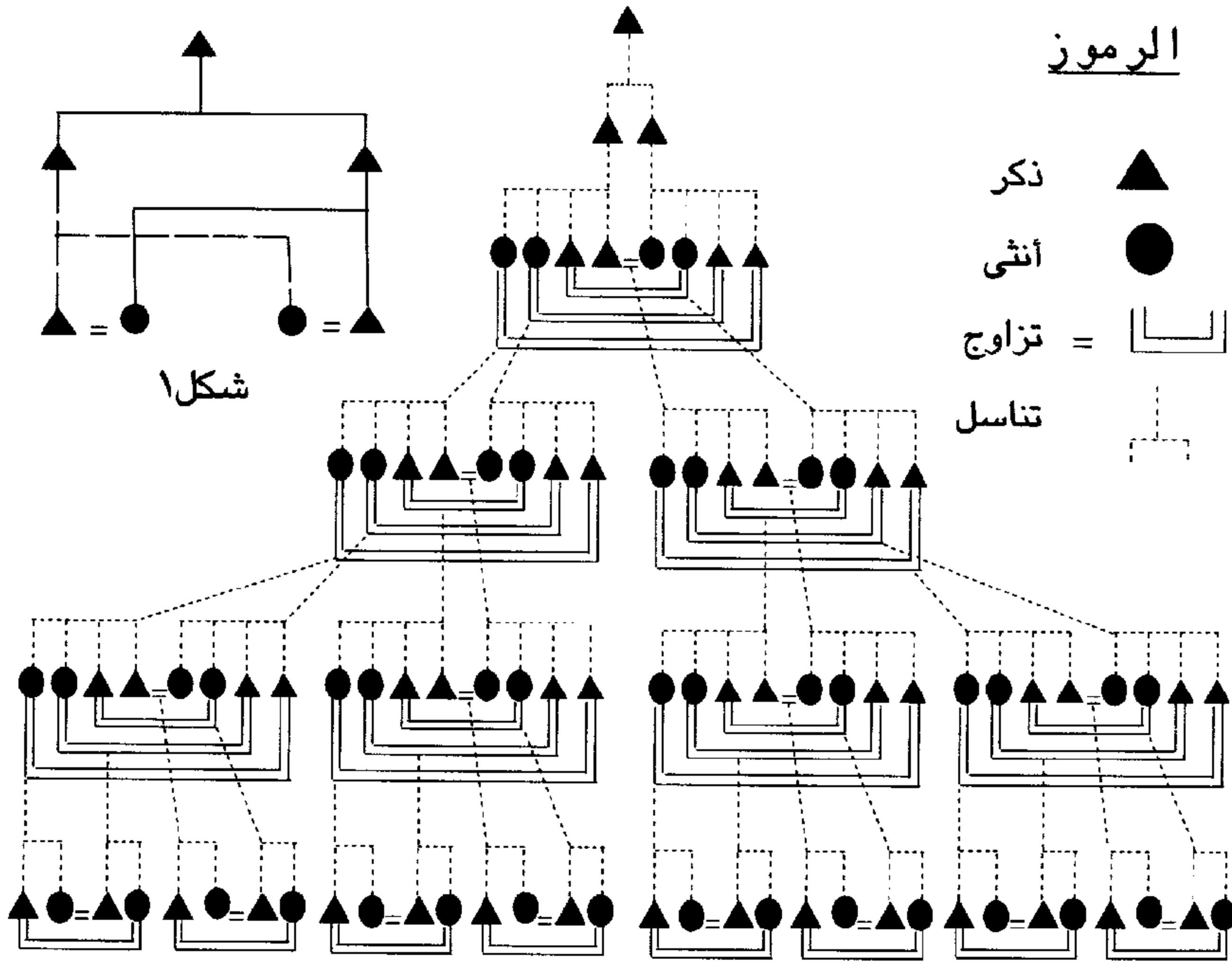
لي لابة ما جمَعوا بالعلايف من نسل قحطان وتعزى على هود
وفي الحروب التي جرت بين حائل وعنيزة نجد عبيد ابن رشيد يفتخر في قصائده
التي وجهها إلى أمير عنيزة ابن سليم بأن الرجال الذين يحاربون معه من بني عمه،
بحكم أن إمارة الرشيد أساسها قبلي، ويعير ابن سليم بأن جنوده جموع ملفقة من
الجزارين والطباخين، على أساس أن إمارة ابن سليم أساسها مدني. ولخضير
الصعيليك قصيدة قالها أمام عبدالعزيز ابن متعب الرشيد - وكان مجلسه مكتضا
بشيوخ قبيلة مطير- يحضه في أبياتها الأخيرة أن لا يحالف الأجناب وأن يضع ثقته
فقط في شمر لأنهم يده عصب جده:

افطن لشمر مثل زمل الصُخَّانِ
بِدك عَصَب جَدك عن الامتَحانِ
مطير يا منه بك الفِثْق بان

وقبله قال عوَّاد الوبير مخاطبا محمد ابن رشيد:

يا مِير ترهم زوبع والسنا عيس
واولاد علي محضَّين المتاريس
تعاودوا من فوق مثل القرانيس

افطن لربعك عزوة الشممريه
وهل اللحيصة كان هي بالحميه
شمر الى ناكر خوي خويّه



شكل ٢

(١) باره: بارت بلهجة شمر، أي خانت وتخلت عن العهد.

التنظيم القبلي

هناك خلط منهجي عند علماء الأنساب العرب بين النسب كمحدد بيولوجي للانتماء العائلي والأسري وبين النسب كمحدد اجتماعي للانتماء العشائري والقبلي، بحيث افترضوا أن الانتماء القبلي يحتم التناسل البيولوجي والانحدار من جد واحد. هيكل التنظيم القبلي ليس، كما يتصوره النسابون وكذلك أبناء القبائل أنفسهم، مشجر نسب ولا سجلا يحدد القرابة العائلية البيولوجية التي تربط كل فرد في القبيلة بغيره من أفرادها أو يوثق مراحل التحول والتطور التي مرت بها القبيلة في نموها الديموغرافي وتناسلها عبر القرون الماضية وصولاً إلى الزمن الحاضر. النسب ليس إلا محاولة لتبرير وتفسير العلاقات القائمة على الأرض بين مختلف فروع القبيلة في الزمن الحاضر وإعطائها مسحة من العمق التاريخي والمشروعية القرابية التي من شأنها تعزيز تلك العلاقات وتقوية أواصر العصبية المبنية عليها. وقد سبق القول بأن رؤية الإنسان الأمي للتاريخ رؤية معكوسة فهو يرويه بالمقلوب بحيث يبدأ من الحاضر باتجاه الماضي ويتتبع النسب من الأحياء نكوصاً إلى الأسلاف. أي أنه يقرأ الماضي في الحاضر وليس العكس. من هنا يتحول النسب إلى غطاء أيديولوجي لتنظيمات سياسية وتحالفات ذات طابع هجومي أو دفاعي تملئها المصالح وتتغير بتغير الظروف. قد لا تتضح التناقضات بين التنظيم القبلي والأيدولوجيا القبلية لمن لا يهتم الأمر أو من لا يدققون النظر في الأمور ويتفحصونها عن كثب. لكن حالما نحاول التوفيق بين ما تدعيه أيديولوجية النسب القبلي وبين طبيعة التنظيم القبلي كواقع معاش عبر مراحل التاريخ تبدأ التناقضات تظهر على السطح بين الواقع والأيدولوجيا. وتزداد حدة التناقض حينما نحاول الربط بين هرمية التنظيم القبلي في الحاضر وما كان عليه في الماضي.

أنساب أم تحالفات

رؤية النسابين العرب ونظريتهم في النسب تقوم على أساس عرقي تسنده فرضية التناسل البيولوجي لأبناء القبيلة من سلف واحد، علماً بأن هذه النظرة العرقية تتناقض مع ما تزخر به كتب الأنساب من إشارات إلى قبائل تشكلت عن طريق الأحلاف. يقول جواد علي (٤/١٩٩٣: ٣١٣) إن النسابين العرب

يفهمون النسب على أنه الرابط الذي يربط شمل القبيلة ويجمع شتاتها ويوحد كل أفرادها بنسب واحد ودم واحد وأنهم انحدروا جميعهم من صلب جد أعلى ثم يرجعون أنساب الجدود إلى أجداد أقدم وهكذا بالتسلسل حتى يربطوهم بقحطان أو عدنان.

ثم يعود جواد علي (٤/١٩٩٣: ٣١٦) ليؤكد أن أسماء القبائل

لا تعني بالضرورة أنها أسماء أجداد حقيقيين عاشوا وماتوا. فبينها كما سبق أن قلت أسماء مواضع، مثل غسان، وبينها أسماء أصنام مثل (بنو سعد العشيرة) وبينها أسماء

أحلاف مثل (تنوخ)، وبينها نعوت وألقاب .. إلى آخر ذلك من أسماء قبائل وصلت إلى علم علماء الأنساب، فأوجدوا لها معاني واعتبروها أسماء رجال حقيقيين تزوجوا ونسلوا. يقول غولدتزيهر Goldziher "يمكن اعتبار التحالف هو النموذج الأصلي للتشكل القبلي عند العرب حيث أن عددا كبيرا من الأسماء القبلية المتأخرة لم تكن في حقيقتها سوى مسميات تنضوي تحتها عشائر شتى جمعتها مصالح مشتركة أو أنهم صدّف أن جمعهم نفس المكان. بعد ذلك حلت أسطورة النسب المشترك محل الوحدة المكانية، وهكذا تشكلت معظم القبائل المتأخرة لا لاشتراكها في النسب وإنما لتجاورها في المنزل" (Goldziher 1966: 65-6). ويوضح غولدتزيهر أنه مع طول العهد وتقادم الزمن ينسى الحلفاء أسماء أجدادهم الحقيقيين حيث يحل محل أو لك الأجداد الاسم الجديد الذي هو الحلف.

وفي حديثه عن نسب القبائل العربية القديمة يقول جواد علي "النسب، ليس بالشكل المفهوم المعروف من الكلمة، وإنما هو كناية عن (حلف) يجمع قبائل توحدت مصالحها، واشتركت منافعتها، فاتفقت على عقد حلف فيما بينها، فانضم بعضها إلى بعض، واحتوى الضعيف منها بالقوي، وتولدت من المجموع قوة ووحدة، وبذلك حافظت تلك القبائل المتحالفة على مصالحها وحقوقها" (علي ١٩٩٣/١: ٥١٤).
وقديما قال البكري "فلما رأَت القبائل ما وقع بينها من الاختلاف والفرقة، وتنافس الناس في الماء والكلاء، والتماسهم المعاش في المتسع، وغلبة بعضهم بعضا على البلاد والمعاش، واستضاف القوي الضعيف، انضم الذليل منها إلى العزيز، وحالف القليل منهم الكثير، وتباين القوم في ديارهم ومحالهم، وانتشر كل قوم فيما يليهم" (نقلا عن جواد علي ١٩٩٣/١: ٥١٤).

فالأحلاف هي أساس تكوّن النسب القبلي، ثم تطرأ ظروف ينتج عنها تفكك حلف قديم وانحلال مكوناته التي تضعف وينفصل بعضها عن بعضها الآخر ليعاد توليفها في تشكيلات مختلفة وترتبط مع قبائل أخرى بأحلاف جديدة بمسميات جديدة. فالحلف دوافعه حماية المصالح وتأمين المعيشة والحماية والدفاع عن النفس ولذا تتوقف استمرارية الحلف وبقائه على دوام المصالح المشتركة بين الحلفاء أو على ظروف وعوامل خارجة عن إرادتهم. وإذا تغيرت المصالح أو الظروف انحل الحلف وتغيرت تشكيلته استجابة لهذه التغيرات. وإذا طال أمد الحلف وزاد متانة على مر السنين فقد ينسى الحلفاء أنهم حلفاء ويظنون أنهم انحدروا من جد واحد ويتحول حلفهم من مجرد حلف إلى انتساب ويتحول اسم الحلف الذي تكونت منه هذه القبائل المختلفة التي يتكون منها الحلف ويصبح كأنه اسم جد حقيقي وإنسان عاش فعلا (علي ١٩٩٣/٤: ٣٤٠). ويدلل جواد علي على كيف أن الأحلاف تؤثر في نشوء النسب بقوله في معرض حديثه عن اختلاط نسب أنمار "لولا دخول أنمار في اليمن ونزولها بين قبائل يمنية، لما دخل نسبها في اليمن، ولولا دخول أنمار في قبائل

عدنانية وتحالفها معها لما عدها النسابون من نزار، ولما عدوا أنمار ابنا من أبناء نزار الأربعة. فاختلاط (أنمار) في اليمن وفي نزار وتردها بين الجماعتين هو الذي أوقع النسابين في مشكلة نسبها" (علي ١/١٩٩٣: ٥١٦). ويعترف النسابون أن الكثير من القبائل العربية تكونت من أحلاف وأنه بإمكان شخص غريب أن ينضم إلى قبيلة غير قبيلته وينتسب إليها (قلقشندي ١٩٨٢: ٢١). فقالوا عن تنوخا إنها اسم لعشر قبائل اجتمعوا وتعاقدوا على التناصر والتأزر وأقاموا بالبحرين فسموا تنوخا. وقالوا عن البراجم إنه حلف بين أحياء من تميم قل عدها وهان شأنها واستضعفتهم القبائل وخافوا على أنفسهم فجمعهم حارثة بن عمرو بن حنظلة وأشار عليهم أن يجتمعوا كما تجتمع براجم الأصابع في اليد الواحدة (علي ١/١٩٩٣: ٥١٢، ٥١٧، ٤: ٣٧٤-٥). ويقول ابن عبد ربه في نسب الرباب الذي تنتمي له تيم وعدي وعكل وضبة وثور من تميم إنما سميت الرباب لأنها اجتمعت وتحالفت فكانت مثل الربابة. والربابة خرقة تجمع فيها القداح، أي السهام. وفي رأي آخر أنهم كانوا إذا تحالفوا وضعوا أيديهم في جفنة فيها رُبَّ (عبد ربه ١٩٨٣/٣: ٣٣٨). وقيل لأسد وغطفان الحليفان لأنهما تحالفا، كذلك أسد وطيء، وأسد وفزارة، وطيء وغطفان وبنو أسد. وترد كلمة الأحلاف ومرادفاتها كثيرا في الشعر الجاهلي، كما في قول زهير بن أبي سلمى:

ألا أبلغ الأحلاف عني رسالة
وذبيان هل أقسمتم كل مقسم
والقبائل التي لم تتحالف مع غيرها كانوا يسمونها جمرات العرب (علي ١/١٩٩٣: ٤: ٣٣٢-٣). وعدَّ ابن عبد ربه أربع قبائل فقط لم تدخل مع غيرها في أحلاف وهم بنو نمير عامر بن صعصعة، وبنو الحارث بن كعب بن علة بن جلد، وبنو ضبة بن أد بن طابخة، وبنو عبس بن بغيض. ويدعى هؤلاء جمرات العرب "لأنها تجمعت في أنفسها ولم يدخلوا معهم غيرهم، والتجمير التجميع، ومنه قيل جمرة العقبة لاجتماع الحصى فيها . . . وأبو عبيدة قال في كتاب التاج: أطفئت جمرتان من جمرات العرب: بنو ضبة لأنها صارت إلى الرباب فحالفتها، وبنو الحارث لأنها صارت إلى مذحج فحالفتها" (عبد ربه ١٩٨٣/٣: ٣٦٧).

وفي كثير من الأحيان تدخل القبائل في أحلاف مؤقتة مع من هو أبعد عنها ضد من هو أقرب لها، كأن يتحالف فرع من هذه القبيلة مع قبيلة أجنبية في حربها ضد الفرع الآخر، وكان هذا يحصل كثيرا في الأزمان المتقدمة وفي الأزمان المتأخرة، كأن تتحالف عبس مع بني عامر ضد أختها ذبيان وتحالفت ذبيان مع تميم ضد عبس. وهناك مصطلح خاص هو "النواقل" ورد ذكره في تاج العروس ويطلق على القبائل الذين يكثرون التنقل من قوم إلى قوم.

ولو تتبعنا تاريخ القبائل العربية في مراحلها المتعاقبة منذ عصور ما قبل الإسلام حتى وقتنا الحاضر لوجدنا أن غالبية القبائل تغيرت تركيبتها كليا عما كانت عليه في

الأزمنة السابقة لا من حيث المسمى ولا من حيث التكوين، فهي في تموج دائم وتشكل مستمر، وهي بذلك لا تختلف عن الممالك والدول التي تتغير أسماؤها وحدودها وتركيباتها السكانية على مر العصور. نتيجة الهجرة وظروف البيئة والمشاحنات والنزاعات والحروب والأوبئة وجراء ما تتعرض له القبيلة من ضغوط وعوامل داخلية وخارجية مختلفة يتصدع بنيانها وتتفكك وحداتها الصغرى من خمسات ويطون وأفخاذ وتنفصل عن بعضها البعض لتلتحم مع فروع أخرى من قبائل مختلفة عن طريق التحالف والولاء والجوار والمصاهرة، وما إلى ذلك. لكن هذه المناقشات والتغيرات بطبيعة الحال لا تحدث بين يوم وليلة، بل بتدرجٍ بطيء وغير محسوس لدرجة تجعل من الصعب على الأجيال المتعاقبة في مجتمع شفهي يفتقر للتوثيق والتدوين أن يشعر بها. كون هذا الانتقال يتم بالتدرج أو بصورة غير محسوسة لا ينفي حقيقة حدوثه، بل إن هذا ما يجعل من الصعب ملاحظته لمن لا يدرس تاريخ القبيلة عبر فترة زمنية ممتدة.

لو تفحصنا أي قبيلة من القبائل المعاصرة ودققنا النظر في فروعها لوجدنا غالبية هذه الفروع عبارة عن نزاع انفصلت من قبائل سابقة والتحمت مع بعضها لتشكل تكوينات قبلية جديدة بمسميات جديدة. والقبيلة حينما تمنح اللجوء أو الجوار لجماعة من خارجها فإنها لا تنظر لتلك الجماعة على أنهم غريباء أو دخلاء وإنما ترحب بهم على اعتبار أنهم رصيد يضاف إلى قوتها الدفاعية والإنتاجية (Murray 1935: 257). فهم في البداية يلتحقون كلاجئين أو مجاورين، لكن إن طال بهم الزمن ولم يستطيعوا حل خلافاتهم مع قبيلتهم الأصل ومكثوا طويلاً مع القبيلة المجيرة فإنهم يتحولون من جيران إلى إخوة وأبناء عم (Marx 1967: 65-7, 130, 132; Peters 1990: 100). ويورد إمانويل ماركس أمثلة على جماعات حديثة من صحراء النقب استجاروا بقوم من غير قبيلتهم ومع مرور الزمن أصبحوا منهم وانتسبوا لهم (Marx 1967: 73). وفي العصور الأخيرة وفي سوائف البدو لا نكاد نسمع عن نجع من نجوع البادية يخلو من أغراب لجأوا له لسبب أو لآخر. ففي سالفة تتعلق بمغزى محقّبه من العجمان على سبيع نوردها في الفصل الذي نتناول فيه سلوم العرب نجد عجران ابن شرفي من سبيع ومنديل ابن غصاب من بني خالد كلاهما متجاوران عند نجع من نجوع قبيلة العجمان. يلخص نواف ابن طعيسان ابن رمال هذه المسألة بالقول إن

الرجال الطيبه يلفون عليهم الرجال ويغدون منهم، الرجال صحيح انه يبطونه رجال لفايا، يبطونه رجال لفايا، أكثر هالناس لفايا، أكثر هالناس لفايا، لفايا من عريانٍ أطيب منهم. ما هنا قبيلةٍ سالمه. يجي من عتيبة ناس ويجي من عنزة ناس ويجي من الثانين ناس ومن الثالثين ناس، يدخلون مع العرب ويصيرون منهم. ياسمون وسمهم، ياكلون اللي ياكلون ويذبحون اللي يذبحون.

وقال لي ناصر ابن صعور ابن زبنه عن أصل عشيرته الزبون

عتيق يلقب ابن زبنه. عتيق جدي، انا ياناصر ولد لصعور وصعور ولد لعتيق. هالحكي هذا

على فيضة ابن هذال وحسين الدويش من هالديار، انحدروا، اخلوا هالديار وجوا بني رشيد من الحجاز وقضبوا مكانهم هنيئا. قام عتيق جمع له ناس عشرين وبالعهد وصاروا عرب الزبون، منهم رشيدي ومنهم حربي ومنهم بلوي، وصار عتيق عقيد يصبح العريان.

ولذلك نجد أنه كل ما دب خلاف بين فرعين أو أكثر من فروع القبيلة الواحدة يحاول كل منها أن يؤكد أصالة انتمائه إلى القبيلة وانحداره من الجد الأعلى لها وينفي ذلك عن الفرع الآخر (Marx 1967: 73). من الأمثلة على ذلك ما يحكى أنه حصل خلاف بين الغيثه والدغيرات، وكلاهما من عبده، والغيثه لهم صلة رحم مع قبيلة حرب. فأراد الشاعر شبلي ابن غازي من الدغيرات في هذه القصيدة أن ينفي نسب الغيثه إلى عبده وينسبهم إلى حرب الذين تقع ديارهم قرب المدينة المنورة، فقال:

يا طير ابن برمان جبناك حنا ياناقل الحيه على راس راعيه
حفيظتك في جو ولا انت منا لو انت منا قاسم في مثنائه
نسمع بهرج جدودنا اللي حفظنا هذاك حقا بالمدينه مخليه

وأجاب شاعر الغيثه ينفي التهمة ويمدح حرب ويقول بأنه حتى لو فرض أننا منهم فهذا لا يعيننا فهم قوم من الشجاعة بحيث لا تجرؤ أنت يا شبلي على غزوهم:

شبلي شبلنا ما شبلناه حنا لا أبوك يا شبلي ولا أبو شبلينه
لو قال شبلي كذبة ما شحنا وجه السلوقي يوم راعيه يشليه
تعبدنا لسريبه هاك عنا حرب طياح انوادهم ما قدانينه
ياليتنا منهم والاجواد منا نحاز الحريب وللمجاور مداليه

وكتب التاريخ والأنساب مليئة بالإشارات إلى فروع مهمة أصبحت تنتمي إلى هذه القبيلة أو تلك لكن جذورها البعيدة تعود إلى قبيلة أخرى. خذ مثلا قبيلة مطير التي من أشهر فروعها الجبلان الذين يقال إن أصلهم من تميم والصعران الذين يقال إن أصلهم من عنزة والدوشان، رؤساء القبيلة، الذين يقال إنهم من شهران. والسويط، رؤساء قبيلة الظفير، هم أنفسهم يعترفون بأن أصلهم من قحطان. ويقول نسابوا شمر إن الذرفان الذين يعدون الآن من الزميل من سنجاره أصلهم فضول وأن الكود مع الغفيله أصلهم عتبان وأن الرسمه مع الظفير انخزلوا من الأسلم وانضموا للظفير وأصبحوا منهم حينما التقت فرقة من الأسلم إلى الظفير وأقامت معه لعدة سنوات بسبب خلافات بينهم وبين أبناء عمهم. وهناك قبائل يختلف النسابون في نسبتها مثل السبيله من اهل الجوف منهم من يقول إنهم من آل ابي سعد من الزميل من سنجاره ومنهم من يقول إنهم من الفضيل من اليحيا من عبده وأن زوجة محمد ابن فهيد راعي الاسياح هي مطيرة بنت ابن سبيله من عبده (فهيد ١٩٧٨: ١٢٥-٧) التي يقال إنها اخت لام الجريان، ويستشهدون على ذلك بقول ردهان ابن عنقا في صفوق الجربا لما حبسه الأتراك:

من غبت عنا يابناخي سبيله غاب السعد عن نزلنا والنواميس
ومثل هذه الحالات كثيرة لا يتسع المقام لحصرها وإنما فقط أردنا التذليل على

ما نقول بإيراد بعض الأمثلة، والمثال الأخير المتعلق بالسبيله قد يكون مرده إلى مجرد التشابه في الأسماء وتكرارها. ومعروف أن عشيرة النوامسه فرع من فروع قبيلة بني رشيد إلا أن أصلها البعيد، كما تقول الرواية، يعود إلى قبيلة عنزه، وبعض فروعهم، إضافة إلى الكفة وسم بني رشيد، يتخذون الرويكب شاهدا لهم، والذي يقال إنه وسم بعض فروع الجعافرة من عنزه. وقال لي أحد رواة عنزة أنه لما أغار العواجي وفرحان الأيدا على بني رشيد في كون شريفا صارت أحد نساء النوامسه ترفع صوتها طالبة من يريد أن يلجأ إلى بيتها لتنقذه لأن عنزه لن يهاجموه بحكم أن النوامسه أصلهم من عنزه. وهذا ما أغضب قاسم ابن براك على تلك المرأة لأنها بفعلها ذاك كأنها لم تندمج هويتها تماما في قبيلتها الجديدة وأنها ما زالت تكن الولاء لعنزة. قال لي غريب ابن مناحي العواجي في روايته لأحداث كون شريفا:

النوامسه يدعون انهم عنوز، النوامسه ما ناخذهم حنا يا عنزه. والى مير بنت ابن شليان، مع ابن شمیلان. قالت: يابن شمیلان شطر بيتي لا تنهب حلتی، ينهبونه الجعافره، شطر بيتي. وهو يسحب السيف عليها قاسم ويهد عليها ياله يطرحونه عنها. قالت: هين، يجونك باكر عيال عمي. وهي تقيف عند بيتها: تراي فلانه، يعرفونها، هي منهم، ومن شافها من العنوز صفح عنها شفق. يقولون والرشيديه اللي قدرت توصل قطيفتها للبيت سلمت والا خلوهم ارض بيضا.

يقول روبرتسون سميث إن معظم القبائل العربية التي ذكرها بطليموس Ptolemy وغيره من الرحالة الأجانب الذين زاروا الجزيرة في القرن الثاني الميلادي قبل أن تُهجر الطرق التجارية بين جنوب الجزيرة وشمالها كانت قد اندثرت زمن البعثة النبوية وحلت محلها قبائل لم يُسمع بها من قبل (Smith 1903: 275). كذلك قلما نجد في العصور المتأخرة قبيلة من قبائل الجاهلية وصدر الإسلام بقيت موجودة ومحتفظة باسمها وهويتها الأصلية، وإن كانت هناك العديد من الفروع القبلية التي لا تزال تحتفظ بأسمائها القديمة لكنها انضوت كفروع لقبائل حديثة التسمية وحديثة النشأة والتكوين (Murray 1935: 36)، مثل عشيرة النبهان التي تعود إلى قبيلة طيء لكنها الآن فرع من قبيلة الزميل من سنجارة من شمر.

ومعلوم أن التكوينات القبلية الكبرى مثل عنزة وشمر والمنتفق ومطير وعتيبة وقحطان هي عبارة عن مجموعات من الأحلاف وليس كل من ينتسبون لها ويتسمون باسمها ينحدرون من جد واحد، كما تدعي الأيديولوجيا القبلية (جاسر ١٩٨١/١: ٢١٠-١، ٢/١٩٨١: ٥٢٤-٥؛ al-Freih 1990: 231). هذا يعني أن القبيلة حقيقة سياسية وليست حقيقة بيولوجية. ومهما ادعى أبناء القبيلة أنهم جميعهم ينحدرون من جد واحد فإن هذا الادعاء ليس أمرا مؤكدا (مشاركة ١٩٨٨: ٥٣-٦٣). يقول الشيخ حمد الجاسر في معرض حديثه عن قبيلة الظفير "ومعروف أن أية قبيلة تبلغ درجة من القوة والمنعة، ينحاز إليها من فروع القبائل الأخرى من هو أضعف منها. . . والتحق بهم بالحلف بطون وأفخاذ وأفراد من قبائل شتى، فهذه عادة القبائل،

القليل أو الضعيف يقوي نفسه باللحاق بقبيلة أقوى أو أكثر منه" (جاسر ١٩٨١/ ٥٢٤:٢-٥). ويقول عويضة الجهني "تنزع الجماعات الضعيفة عادة للانضمام إلى قبائل أقوى لدرء خطر الغزاة ولتشاركهم في المراعي وذلك بأن تقدم لهم شاة الحلف كرمز لهذه التبعية. ومع مرور الوقت يتحول الحلف إلى نسب ويصبح الحليف ضمن من ينتسبون للقبيلة. وبهذا الشكل تظهر التكوينات القبلية الكبرى نتيجة لهذه التحالفات بين الجماعات الصغيرة وبذلك تفرض سيادتها" (Juhany 1983: 124).

ويأخذ المتحالفون على أنفسهم العهود ويقسمون على مناصرة بعضهم بعضا ولذلك سموه حلفا، وكان المتحالفون في العصر الجاهلي يغمسون أيديهم في الطيب أو الدم أو الدبس، "الرَّبُّ" أثناء عقد الحلف ويرددون "الدم الدم والهدم الهدم"، ولذلك سميت اليمين المغلظة غموسا. ومن الأحلاف المشهورة في الجاهلية حلف الفضول وحلف المطيبين، وكلاهما معروف في كل المصادر ولا يحتاج إلى شرح.

وفي العصور الأخيرة تتم مراسيم الحلف بأن يذبح الحليف شاة يسمونها شاة الحلف ويدعو لها أعيان القبيلة وشيوخها ليكونوا شهودا على الحلف ويقسم المتحالفون أنهم جماعة واحدة وأن حليفهم يدي مدهم ويجلي مجلاهم أي يؤدي مثل ما يؤديون من المغارم ويجلي معهم لو اضطروا للجلاء عن ديارهم، أي أنه معهم في السراء والضراء وعلى الخير والشر (Murray 1935: 37). وهذا النوع من التحالف عادة لا يقتصر على فرد واحد أو عائلة واحدة وإنما في الأغلب على مجموعة خمسة لها رئيس تقع عليه مهمة القيام بمراسيم الحلف وطقوسه. يقول نواف ابن طعيسان، أحد شيوخ قبيلة الرمال:

إلى بغيت تدخل مع ناس تنزل عندهم ويقصّ عنك والى مير انت فلان ابن فلان من عرب طيبين، لك اصل وفصل. عَقِبِ انا جوَزَتِكَ بنتي وانت جوَزَتِن بنتك، صرت خال ولدي وانا خال ولِدِكَ. أما الشاة، انا اعلمك، العرب الكبيره الى بغت تحالف هي والعرب، الى صار هذولاك عرب، عشرين بيت، ثلاثين بيت، بيون يتحالفون، يتحالفون على عرب غيرهم يذبحون الشاة. واما الى صار رجل طاب على العرب هذولوفي لحاله، لا، هذا جار ويصير من العرب، يذبح اللي هم يذبحون، ويعيف اللي هم يعيفون، ويدي اللي هم يدون. يدي مدهم ويجلي مجلاهم.

كما وصف لي خضير ابن حامد الربوض الذي التقيته في سكاكا كيفية التحالف بين القبائل في الأزمنة المتأخرة على النحو التالي:

الى بَعُوا يتحالفون الشيوخ مع بعض، انت شيخ القبيلة هذي وهذاك شيخ القبيلة هذي، وفيه قبيلة اخرى تبون تحالفون ضده، ارتكيت عليه، على الشيخ الآخر، وقلت انا ابيكم تنصرونن على عدوي وانا انصركم على عدوكم. تحالفت انت واياهم، ذبحتوا لكم ذبيحة حلف وعزمتوا لكم شهود بس، ما ياكل معكم الا الشهود. وتحالفتوا اني اجلي مجلاكم وادي مدهم. والحلف نوعين: هذا حلف على انك تصير ابن عم بالدم ما انت ظاهر الدم. وهذا حلف لا، على العازة، انك مزبن لي وانا مزبن لك.

وذكر المؤرخ هيرودوتس عن أحلاف العرب في الزمن القديم أن كلا من

المتحالفين يخدش أصبعه بألة حادة ليخرج الدم ويلعق كل منهما دم الآخر أو يغمس قطعة من لباسه فيه (علي ١٩٩٣/٤: ٣٧٩). وفي العديد من المواقع في كتابيه بيانات الساميين وعلاقات القربى والزواج عند العرب القدامى يتناول روبرتسون سميث الطقوس المتعلقة بالحلف عند عرب الجاهلية مستدلا بشذرات من المصادر القديمة وشواهد فيلولوجية واشتقاقية مثل "المطيين" و "لعقة الدم". ويذكر من طقوسهم أن كاهنهم يوقد نارا تسمى "نار الهولة" يرمي فيها ملحاً وكبريتاً ويتحلق حولها المتحالفون ويدنون منها حتى تمحشهم أو تكاد تحرقهم (علي ١٩٩٣/٥: ٥١٨-٩). ويقول بأن الحلف يعني القسم وهذا يعني أن القسم طقس ديني يؤدي في حرم الآلهة من الأصنام والأزلام مما يعني أن معبود القبيلة يدخل معها كطرف راع لهذا الحلف مما يضمن متانته وقدسيتها (علي ١٩٩٣/٤: ٣٧٧-٨٥). ويتبع روبرتسون سميث (Smith 1903: 57-9) العلاقة بين الطقوس المتعلقة بالحلف وتلك المتعلقة بالضيافة وبأخوة الرضاعة وكذلك بالأضاحي والقربان المقدسة التي كان الساميون القدماء والعبرانيون من بعدهم يقدمونها لآلهتهم وذلك من أجل رصد تطور هذه الشعائر من بداياتها الطوطمية الموغلة في القدم حتى يربطها مع بعضها البعض وبالقداس الكنائسي الذي يتحد فيه من يتناولون القربان مع إلههم المسيح ويصبحون بذلك إخوة في الدين والعقيدة. ويستنتج من نصوص العهد القديم وكذلك من نصوص الشعر الجاهلي التي تؤكد أن لكل قبيلة عربية إله أو صنم خاص بها (مثل ود لقبيلة كلب ويغوث لمذحج وسواع لهذيل، انظر في ذلك الألويسي ١٣١٤/٢: ٢٠٠-١٢) أن العلاقة بين الرب وعباده كانت أشبه بعلاقة القربى وأن الرب في مقام الأب الذي يحمي أبناء العشيرة ويوحدهم بحكم انتمائهم إليه، كما هو الحال بالنسبة لكل الأقوام البدائية التي لم تتخط المرحلة الطوطمية. أهم شيء نلاحظه في البيانات القديمة، حسب رأيه، أن المؤمنين يعتقدون فعلاً أنهم تناسلوا من الرب وأن جدهم هو ابن ربهم الذي يشكلون معه نجار، أي سلالة واحدة يرتبط جميع أفرادها مع بعضهم البعض بصلة الدم، ولذلك تتوحد عندهم صلة القربى مع صلة الدين. ولم تكن الجماعات البدائية تعرف أي نوع آخر من الصلات الاجتماعية غير صلة الدم وعلاقة القربى. وهكذا تشكل كل عشيرة جماعة مغلقة يوحد ما بين أعضائها انحدارهم جميعاً من الرب الذي يعبدونه ويعتبرونه أباً لهم جميعاً يصطفيهم ويوحدهم في دين واحد وعرق واحد وفي الاعتقاد بأنهم شعب الله المختار، كما هو الحال بالنسبة لليهود مثلاً. أما الهدي والقربان (ذبيحه *zebahim* بالعبرية) التي كانوا يقدمونها لآلهتهم فهي شعائر طقوسية يؤكدون من خلالها على اللحمة التي تربطهم بآلهتهم وأنهم من نفس اللحم والدم، خصوصاً وأنه يتم شواؤها عند العبرانيين في المعابد ليصعد دخان الشواء إلى الرب في السماء أو يسفك دمها على الأنصاب عند

الجاهليين. القربان هنا بمثابة قداس، أو عشاء رباني يؤكد على الصلة الحميمة التي تصل المؤمنين بربهم الأب. هذا الحدث عبارة عن عيد سعيد، مناسبة احتفالية بهيجة مفعمة بالطقوسية، إنه حدث اجتماعي يشترك فيه كل أبناء العشيرة ويأكلون من نفس الذبيحة مع إلههم، بكل ما تتضمنه شريعة الضيافة والمالحة من التزامات متبادلة يقدسها الجميع ويلتزمون بها. هذه المشاركة في تناول لحم القربان ودمه تؤكد علاقة الدم التي تربط المؤمنين بربهم كما تؤكد مشاركتهم له في هذه الوليمة. ومعلوم أن القرابة الصريحة يُعبر عنها بأنها قرابة دم وأن الأقرباء من لحمة واحدة. لذا فإن كل من يتشاركون في أكل لحم قربان الرب يتحدثون مع الرب ويصبحون من لحمه ودمه وبالتالي فهم يؤكدون انتماءهم لنفس العشيرة التي هو ربها وأبوها. من يتشاركون في أكل لحم القربان يصبحون إخوة في الدم وفي الدين ويرتبطون مع بعضهم البعض بالتزامات وروابط متبادلة تفرضها عليهم علاقة القربى، حيث كانت الشعوب القديمة لا تفرق بين أخوة الدم وأخوة الدين. وهكذا يرى روبرتسون سميث أن مفهوم الضيافة أو المالحة قربان مقدس وشاة الحلف قربان مقدس، أو مالحة بين الرب وأبنائه، خصوصا وأن الحلف مقرون بمراسيم القسم. كما يربط روبرتسون سميث بين مفهوم الدخالة وحماية الدخيل وبين مفهوم الحرم الذي لا يحل فيه العنف وسفك الدماء. فمن يحجون إلى المعابد ويفدون إليها هم ضيوف لإله المعبد يستجرون به ولهم عليه مراعاة حق الضيافة أو المالحة، بما يتضمنه ذلك من حماية ورعاية وسقاية ورفادة. أصول هذه الممارسات، حسب تفسيره، بقايا شعائر طوطمية وممارسات عتيقة تتداخل مع بعضها البعض ويتماها فيها الديني مع السياسي والاجتماعي. ويفترض روبرتسون سميث أن الكثير من أسماء القبائل العربية لا تشير إلى أجداد وإنما إلى اسم صنم القبيلة أو طوطمها الذي تعبدته وتتسب له مثل قيس، مناة، غوث، يغوث، نسر، اللات، تيم، النمر، أنمار، حنش، الأراقم، أسد، بكر، كلب، كلاب، ثعلب، ثعل، جحش، ثور، ضبة، وبرة وهلم جرا (Evans-Pritchard 1981: 77-81; Jones 2005: 97-113; Smith 1903: 176-8, 218ff; 1972: 124, 270-317)

الانتساب والالتحاق

إضافة إلى الأحلاف توجد آليات أخرى -أو ما قلنا إن المحامي الإنجليزي هنري مين يسميه "حيل قانونية" يمكن أن تلجأ لها القبائل لإلحاق شخص بقوم غير قومه. من هذه الآليات أن يلجأوا للنساء وعلاقات المصاهرة. فعلى الرغم من أن القبائل العربية لا تزال لا تعترف إلا بالنسب الأبوي فإن النساء تلعب دورا لا يستهان به ضمن الآليات التي يلجأون لها إما لتفريع العشيرة إلى فروع أو ليلحقوا من ليسوا من القبيلة بنسبها. من ذلك قولهم مثلا أن فلانا من الناس مات أبوه وهو في

حجر أمه أو وهي حامل به فتزوجت الأم رجل من قبيلة أخرى رباه فانتسب الولد إلى قبيلة زوج أمه. يقول الأصفهاني "ومن زعم . . . أن قضاة ليس ابن لمعد ذكر أن أمه عكبرة (امرأة من سبأ) كانت تحت مالك بن عمر فمات عنها وهي حامل فخلفه عليها معد بن عدنان فولدت قضاة على فراشه" (أصفهاني ١٩٨١/٨: ٩١). ومثله قول القلقشندي "وذكر في العبر أن خزاعة بنو عمرو بن عامر بن ربيعة، وهو لحي بن عامر بن قمعة. قال في العبر: وقال القاضي عياض: المعروف في نسب خزاعة أنه عمرو بن لحي بن قمعة بن الياس بن مضر وإنما عامر عم أبيه أخو قمعة، فتكون خزاعة من العدنانيين. وقال السهيلي كان حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر خلف على أم لحي بعد أبيه قمعة فتبناه حارثة فانتسب إليه" (قلقشندي ١٩٨٢: ٩٨).

ورؤساء النبهان، أحد عشائر قبيلة الزميل، هم الرخيص الذين يقول أغلب النسابين أنهم ينتسبون إلى عبدالله، أحد أبناء زميل، جد قبيلة الزميل. إلا أنني سمعت بعض نسابي الزميل ينسب الرخيص إلى أبي شامة من قبيلة بلي لكن أمهم بعدما ولدت جدهم طلقها أبو شامة فتزوجها زميل وأنجبت منه عبدالله، وبذلك يكون جد الرخيص أخا لعبدالله من الأم لكنه انتسب لزميل بحكم أن زميل تزوج أمه وتربى في حضنها تحت رعاية زميل. وهذا ما يفسر، حسب بعض الرواة، التوتر المستمر بين الرخيص وشيوخ النبهان وبين الثنيان وشيوخ عموم الزميل. ويقولون عن نسب الشميلة من عبده:

الهامل والسليط والشميلة هنولا من اليحي من عبده بس عاد ما نعرف جدانهم. لكن يقولون المسولفة ان الشميلة صاروا تالي فخذ من عبده والا هم اصلهم سناجره من الطيور من السويد. يقولون سبب نزحة الشميلة لعبده ان شيخ الزميل محرق ابن ثنيان زعل على جدهم وشواوه بالنار وسموه المشوي. وقنا أول كانت للشميلة وشروها منهم العبيكة.

وإذا تزوج رجل عدة زوجات فإن أبناء كل زوجة من الزوجات يمكن أن يؤسسوا فرعا مستقلا يقال لهم آل فلانة، كما هو حاصل مثلا بالنسبة لعشيرة الجربا. وإذا أرادوا أن يلحقوا بالقبيلة من ليسوا أصلا منها يقولون مثلا أن هؤلاء أمهم أجنبية من قبيلة غير قبيلة الأب وأن الأب ذهب ليرعى عند قبيلة الأم أو أنه توقف عند قبيلة الأم وهو في طريقه إلى الغزو وأنه تزوجها وتركها عند أهلها وولدت له ابنا تربى مع أخواله ولما كبر عاد إلى قبيلة أبيه. يقول خضير الربوض بشأن نسب اللويش من الزميل الذين يرجع نسبهم بعض النسابين إلى قبيلة حرب:

واحد من الثنيان اسمه لويش نهج ورعى مع الغربان من حرب وهو ثنيأوي وياخذ له حربية على اثر رجل معه ولد له من الغربان وتجب ولد من لويش ويصير الحربي والثنيأوي اخوه واجلدوا مع الغربان يم بني سالم وابطوا وابطوا، وابتوا عاد ياعباله بعدين. هذولاك اللويش ولا ادري عاد والله كان احد من عيال الحربي جا معهم بهذا.

كما يقول خضير بشأن نسب العفارا من الزميل:

العفارا عيال علي من السلطان من الزميل. على شيخة زايد ابن ثنيان صارت على الجبل دهور وجوع وهلكوا الناس جوع. وطبوا يم الجزيرة يدورون التقذه. علي ابو العفارا مات، ابوه اللي

هو من عيال حمد. حمد وحامد ومحمد وحمدان عيال رشيد ورشيد ولد سلمان. وايتك يالوليد، علي، يتيم وذبحه الجوع وخلي. وادقش ويقع بالحازم، يقع بالعفري من الحازم، الحازم اهل حلال. وقم يرعى عند العفري على ملي بطنه. وعقب حطه مع الزمل يالعفري ويشترط له شريط ما هو شين لما جمع له حلال ورجع وصار العفري.

والكثير من الأجداد المفترضين تشير الروايات الشفهية أن أمهاتهم أجنبيات من قبيلة غير قبيلة الأب وأن الابن يتربى مع أخواله وبعد أن يكبر يعود إلى قبيلة أبيه في الوقت المناسب لينقذه من مناوئيه ويسترد له مكانته ويصبح شيخا للقبيلة. يقول دبيس العلوي بشأن نسب محمد ولد يحيى من قبيلة عبده:

محمد ولد يحيى يسمونه سايق العنزين. امه اجنبية، فضليته. يحيى سكن بهذا وصاروا عياله دون ذلك. وعلي هو اكبر عيال يحيى زعل عليه ونهج للضلع، راح تولي جو، ديرة ابن بقار اول، انت يا علي عقب ما انزاح ابن بقار. محمد سايق العنزين يم خواله الفضول، ما هو عند ابوه. بعدين زعلوا عليه خواله وطرده عن العقاده والكسب قالوا ما انت منا. قال لامه: علمين بابوي وين هو؟ قالت: ابوك يحيى أرة بواد الديقجان يم جبل شمر بحايل. وركب ذلوله ونوخ على ابوه. يوم جا ابوه يا مير الشايب بس يغني وينوني ويجر الربابه ياهالشايب. وش امرك؟ -الشايب عنده هكالكعيل اللي ما ادري وش اساميه من مرة اخرى- وش علمك ياهالشايب؟ قال: زود الرفاقه ياولدي. ما لك عيال؟ قال: الا لي هالعيال المساكين ضامونا ربعنا هذولا، والله انه ما تجلب علينا الشاه، ولي ولاد -يعوني علي ابو الدغيرات- زعل علي وراح باجا عند ابن بقار، تناسب هو وابن بقار. قال: يعني ما خبرت لك ولد غيرهم؟ قال: والله اني اخذت لي مره وجان الخبر انه حامل وجتن قالت عطن الختم وعطيته ختمي. واطلع الولد عليه الختم، قال: تعرف هذا؟ قال: اي بالله هذا ختمي. قال: ابشر بولدك وابشر انه انا.

وهذا نسب كامل ابن مسيب الحذب شيخ آل ثابت كما رواه لي حسين الحذب:

كامل ابن مسيب الحذب خواله الفضول. مسيب بالمغزي واخذ له فضليه ولا قعد عنده الا ليله ونشت بكامل ومسيب ذبح بمغزاه هذاك. وكبر كامل عند خواله وصار سلطة من السلط، بلوى. وتعترض له هكالعجوز قالت: ياخوي فكنا من شرك انت ما انت من هالعرب، طس باللي ما يحفظك. نشد امه، قالت: انت ولد شيخ آل ثابت. يوم صار الليل ليلين واستغف عصاوه وهو يمشي. وسنة كامله وهو يتعزب من عرب لعرب. يرد على الما مع الناس ودل الامواه والموارد جو جو. يوم طاب خاطره من ورد الامواه وهو يسأل عن آل ثابت، قالوا له: بالرماده، عند حايل. آل ثابت عقب موة مسيب طفت نارهم وبطلوا السوالف والمغازي. طب عليهم ونشد عن جبل، جد مطلق، اقرب ما للحدبان، من عيال عامر. جاهم وعلمهم بروحه ويشيخ بهم، صار هو شيخهم.

وهذا نسب عميره ابن سعد جد الرمال كما رواه لي نواف ابن طعيسان:

جد الرمال عميره ابن سعد ابن حمام. سعد ابو عميره راح وعرس علي بنت النعيم، أم عميره من النعيم، النعيم بالشمال هكالحين. سمعت؟ وجابه، وبعد ما جابه حمليه (= حملت) وبعد ما حملت الظاهر انه مات سعد ونهجت لاهله حمل وجابت عميره. يوم جابت عميره وطلع عميره والى مير ولد فيه خير، فيه خير، وولد به حظ، يعني متبين سعده، وهم يغارون منه العرب، الجذعان اللي كبره صاروا يغارون منه. قالوا انت مير ما انت منا. هو هالحين مع خواله بالشمال، يم النعيم هناك. تسمع؟ يوم انه جا امه قال: يايمه أنا هذا وما قيل لي وهذا وما قيل لي واليوم والله ين (= ياإن) ما علمتين بالصق (= الصدق) اني لأقد روعي بهالقديمي، مير

علمين بالصوق. قالت: يا وليدي مير لا تخاف، ما عليك، إنت ولد سعد من هكالعرب، من اهل موقق، تلقى أخوتك بموقق، أبو الصلوج وأبو المعاكلة، رح لموقق وتلقى خبرهم. ويرجع ويوم رجع والى ابوه علي حي، الشايب حي، اللي هو ولد محمد الحارثي، تسمع؟ والله الظاهر أنه حي. على أنه يوم جاوه قال: ياعمي انا هكالرجال. قال: إيه حياك الله وانت ولدنا وهذولا اخوتك. ويتلبشون ويغزون ويجمع له نياق، نويقات، ويقوم يعزب بهن. من اين وردت ياعميره؟ والله من هالرمال، من هالرمال. وين دوى ابا الرمال؟ أبا الرمال فودكم هذا، وين ابا الرمال؟ ابا الرمال، ابا الرمال، لين صار اسمه ابن رمال. هذا لونه.

من خلال هذه الآليات، أو الحيل القانونية، يستطيع الفرد أن يلتحق بقوم غير قومه وينتسب لهم ويسود فيهم، وهذه هي نفس الآليات التي يوظفها النسابون لأغراض مختلفة. وهي لا تختلف مثلاً عن قصة عبدالمطلب الذي عبره فتیان المدينة بلجونه إلى عشيرة أمه قائلين إنه لو كان له أب وعشيرة لما مكث عند أخواله، ولذا قرر العودة إلى أعمامه في مكة. وتشبهه قصة قصي التي رواها ابن سعد في الطبقات الكبرى على النحو التالي (سعد ١٩٨٠/٦: ٦٦-٧):

تزوج كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك فاطمة بنت سعد ابن سيل واسم سيل خير بن حمالة بن عوف بن عامر، وهو الجادر، وكان أول من بنى جدار الكعبة، ابن عمرو بن جعثمة بن مبشر بن صعيب بن دهمان بن نصر بن زهران بن كعب بن الحارث بن كعب بن عبدالله بن مالك بن نصر بن الأزد، وكان جعثمة خرج أيام خرجت الأزد من مأرب، فنزل في بني الدليل بن بكر بن عبد مناة بن كنانة فحالفهم وزوجهم وزوجوه فولدت فاطمة بنت سعد لكتاب بن مرة زهرة بن كلاب، ثم مكثت دهرأ، ثم ولدت قصياً فسمي زيدا، وتوفي كلاب بن مرة وقدام ربيعة بن حرام ابن ضينة بن عبد بن كبير بن عذرة بن سعد بن زيد أحد قضاة فاحتملها إلى بلاده من أرض عذرة من أشرف الشام إلى سرغ وما دونها، فتخلف زهرة بن كلاب في قومه لكبره وحملت قصياً معها لصغره وهو يومئذ فطيم، فسمي قصياً لتقصيها به إلى الشام، فولدت لربيعة رزاحاً، وكان قصي ينسب إلى ربيعة بن حرام فناضل رجلاً من قضاة يدعى ربيعاً، قال هشام بن الكلبي: وهو من عذرة، فنضله قصي فغضب المنضول فوقع بينهما شر حتى تقاولا وتنازعا، فقال ربيع: ألا تلحق ببلدك وقومك؟ فإنك لست منا، فرجع قصي إلى أمه فقال: من أبي؟ فقالت: أبوك ربيعة، قال: لو كنت ابنه ما نُفيت، قالت: أوقد قال هذا؟ فوالله ما أحسن الجوار، ولا حفظ الحق، أنت والله يا بُني أكرم منه نفساً ووالداً ونسباً وأشرف منزلاً! أبوك كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك ابن النضر بن كنانة القرشي، وقومك بمكة عند البيت الحرام فما حوله، قال: فوالله لا أقيم ههنا أبداً! قالت: فأقم حتى يجيء إبان الحج فتخرج في حاج العرب فأني أخشى عليك أن يصيبك بعض الناس، فأقام، فلما حضر ذلك بعثته مع قوم من قضاة فقدم مكة، وزهرة يومئذ حي، وكان أشعر وقصي أشعر، فأتاه فقال له قصي: أنا أخوك، فقال: ادن مني، وكان قد ذهب بصره وكبر، فلمسه فقال: أعرف والله الصوت والشبه! فلما فرغ من الحج عالجه القضاة على الخروج معهم والرجوع إلى بلادهم فأبى وأقام بمكة.

الخمس

حياة الصحراء القاسية لا تسمح للفرد أو حتى العائلة الواحدة أن تعيش وحيدة

فيها. لكن شح الماء ومحدودية الموارد في البيئة الصحراوية تجعل من المستحيل على القبيلة أن تجتمع بكامل أفرادها في نفس المكان. الجماعات الرعوية تتطلب حجما مثاليا يتوافق مع متطلبات الرعي واستغلال موارد الصحراء من الماء والمرعى. فهي من جهة لا ينبغي أن تكون كبيرة الحجم لدرجة تشكل معها عائقا يحد من حرية الحركة والتنقل التي تتطلبها حياتهم وتتهك الموارد الطبيعية من ماء ومرعى واحتطاب، حسب ما سنبينه في حديثنا عن قدرة التحمل القصوى وتضائل العائد، لكنها من جهة أخرى تكفي للنهوض بمهمة القيام على القطيع، الذي يشتركون في ملكيته، وحمايته من الأعداء. وبطبيعة الحال، فإن حجم الجماعة يحدد حجم ما تمتلكه من حلال والذي ينبغي بدوره أن يكون حجما نموذجيا لاستغلال المراعي الصحراوية على الشكل الأمثل، فهو ليس كبيرا بحيث يجور على المراعي ويؤدي إلى تدهورها وليس صغيرا بحيث تبقى بعض المراعي بدون استغلال.

جماعة الخمسة هي الجماعة التي تعطي هذا الرقم النموذجي في الأفراد والحلال (Cole 1975: 85). أقرباء الرجل الذين يلتقون معه في الجد الخامس يسمون الخمسة ويشكل هؤلاء وحدة اجتماعية واقتصادية ذات مسؤولية مشتركة يتعاونون ويشتركون في المغانم والمغارم ويتساوون في الدم - كما في حالات الثأر مثلا - بمعنى أنه لو أراق أحدهم دم شخص آخر من جماعة أخرى فإن جميع أقرباء الضحية حتى الجد الخامس ملزمون بالثأر لدم قريبهم وإن لم يدركوا الثأر من المعتدي نفسه بإمكانهم الاقتصاص من أي قريب له يجتمع معه في الجد الخامس، ويسميه إمانيويل ماركس co-liable group (Marx 1967: 194-5). وإذا اضطر القاتل إلى ترك قبيلته واللجوء إلى قبيلة أخرى فإن جميع أفراد خمسته عادة يرحلون معه.

الخمس، كما قلت، هو حجم نموذجي، أو معدل حجم تقريبي، واللفظة ما هي إلا مجرد مسمى تعارف الناس عليه بحيث أصبح أشبه بالمصطلح. لكن على أرض الواقع قد يشمل الرقم عائلات تجتمع في جد فوق الجد الخامس وقد تنقلص إلى مجرد عائلة كبيرة (Lancaster 1961: 29-33; Marx 1967: 64; Musil 1928a: 48). لكن المقصود هو فصيل من عائلة ممتدة أو حمولة أفرادها تربطهم علاقة حقيقية يمكن معرفتها وتتبعها فعلا. ونظام الخمسة نظام طبيعي حيث أنه امتداد لنظام العائلة ويبدو أنه موغل في القدم ومن المحتمل أنه كان النظام السائد بين البدو قبل استئناسهم للبعير، حينما كانوا يقومون على رعي الأغنام، بل قد يكون موروثا من العصور الحجرية ومراحل الجمع والصيد، وهو نظام شائع عند القبائل الرعوية المرتحلة، خصوصا رعاة الإبل، حتى من غير العرب، كما عند القبائل الصومالية، ويسميه لويس "جماعة الدية dia-paying group" لأنهم يشتركون في دفع الدية لو أن أحدا منهم قتل شخصا آخر من خمسة أخرى، كما أنهم، بالمقابل، يتشاركون في

اقتسام الدية التي يدفعها ذوي القاتل لأي قتيل من خمسمتهم (Murray 1935: 37)، وقد استعار الصوماليون المصطلح العربي "عاقلة" لهذا المعنى (Lewis 1963: 6-7).

تختلف الخمسة عن القبيلة في أن الخمسة حقيقة بيولوجية أما القبيلة فهي تشكّل سياسي قابل للتكيف والتحوّر بما يتمشى مع الظروف الطارئة والمستجدة (Cole 1975: 82; Lancaster 1981: 26, 151-62; Marx 1977: 355, 358-9) غريب أن يدخل في خمسة ليست خمسته وينتسب لهم لأنه لو دخل معهم لشاركهم في مالهم ودمهم وشاركوه في ماله ودمه، لأن ما تمتلكه الخمسة في العادة ملك مشاع لأفرادها (Cole 1975: 69; Lancaster 1981: 26, 95). كما أن الجد الخامس للطرفين حقيقة معلومة يصعب التلاعب بها (Marx 1967: 190-1)، أو قل إن التلاعب بها ليس بسهولة التلاعب بالأجداد البعيدين الذين بدأت ذكراهم تخلق في عالم الأسطورة وتحولوا من شخصيات تاريخية إلى عناصر أدبية ومواضيع شعرية.

من الممكن جدا وليس من الصعب تتبع علاقات القربى بين أفراد جماعة الخمسة، كما أنه ليس من الصعب أن نربط بين الخمسات في مجموعات تنظيمية أكبر داخل بعضها البعض ككتل هيكلية مترابطة بشكل هرمي بحيث يجتمع عدد من الخمسات في فصيل صغير والفصائل الصغرى في فصائل أكبر، وهكذا. لكننا قد لا نستطيع أن نتبع هذا الهيكل التنظيمي كتسلسل يعكس علاقات قري حقيعية، بل سوف نجد أن الكثير من الأسماء التي تتخذها هذه المجموعات والكتل التنظيمية المترابطة ليست أسماء لأسلاف وإنما هي مجرد أسماء تطلق على هذه التكتلات، مثلما تطلق الأسماء مثلا على النوادي والنقابات والأحزاب والأحلاف. سوف نجد أن الخمسة فقط هي الوحدة القرابية، أما ما فوقها فهي في الغالب مجرد وحدات تنظيمية. والخمسة لها الحرية في البقاء داخل الكتلة التنظيمية التي تنتمي لها أو الانتقال لو اضطرتها الظروف إلى كتلة تنظيمية مغايرة، أي إلى فخذ أو إلى بطن أو إلى عشيرة أو حتى إلى قبيلة مختلفة (Peters 1990: 84-111).

ولو أخذنا كتلتين تنظيميتين كبيرتين أ/ب تعشش داخل كل منهما عدد من الكتل الأصغر والخمسات، فإن أي خمسة في الكتلة (أ) مثلا تتصرف بمطلق الحرية تجاه أي خمسة في الكتلة (ب) بدون تدخل من الخمسات الأخرى في الكتلة (أ) وبدون أي مسؤولية على أي منها، سواء كان تصرفها تصرفا سلميا كاستغلال المياه والمراعي أو تصرفا عدائيا مثل قضايا القتل والثأر. فلو أن شخصا من أحد الخمسات التي تنتمي للكتلة (أ) قتل شخصا من أحد الخمسات التي تنتمي للكتلة (ب) فإن الأمر يقتصر على هاتين الخمستين ولا دخل لبقية الخمسات في الكتلتين أ/ب بالأمر. تصرف الخمسة يخصها وحدها من الناحية القانونية والتنظيمية ولا شأن لبقية الخمسات في الكتلة التي تنتمي لها بها، إلا ربما من باب المناصحة أو ما يمليه

الاتفاق في الأهواء والمصالح والعواطف أو التدخل الأخوي الذي لا يتخذ صفة الإكراه. صحيح أنه لا بد لكل خمسة أن تنضوي تحت كتل أكبر ضمن تشكل قبلي أوسع وأشمل، وصحيح أن هذا الانتماء التنظيمي قد يتخذ صبغة قرابية، لكن هذه الصبغة القرابية لا تعدو في الكثير من الأحيان أن تكون تعبيراً مجازياً لحقيقة تنظيمية (Lancaster 1981: 24-35).

جماعات الخمسة هي اللبنة الأولية التي يتشكل منها البنيان القبلي وهي المكونات التي يمكن عادة مناقشتها عند الضرورة من قبيلة لأخرى عبر آليات اللجوء والجوار والحلف، وما في حكم ذلك (Murray 1935: 40). ومما يسهل من هذه العملية أن الأجداد بعد الجد الخامس غالباً ما يطويهم النسيان. الجد الخامس هو الجد الذي تقف عنده عادة قدرة الذاكرة الشفهية على التذكر ويصعب عليها تذكر ما بعد ذلك. وينبغي أن نضيف أنه لا يفيد الرجل كثيراً أن يتذكر أسماء أجداده فقط إن لم يعرف أيضاً تاريخهم وأفعالهم، وكذلك أسماء أعمامه البعيدين والقريبين وأفعالهم. وهذا مما يثقل على الذاكرة الشفهية ويجعل من الصعب عليها أن تتخطى الجد الخامس من حيث العمق التاريخي ومن حيث كم المعلومات التي ينبغي استيعابها، عدا من لهم اهتمام خاص وموهبة فذة في هذا الموضوع. وعلينا أن نتذكر أن الجد الخامس هو جد الجد. فلو أننا ابتدأنا من الحفيد فإنه غالباً ما يعايش جده الذي هو بدوره حفيد الجد الخامس لحفيده هو ولا يستبعد أنه هو أيضاً عايش ذلك الجد الخامس الذي هو جده في مقتبل العمر. أي أن هذا الجد يشكل حلقة وصل قوية بين حفيده هو الذي يعايشه الآن في شيخوخته وبين جده الذي هو الجد الخامس للحفيد والذي يحتمل أنه هو عايشه في مقتبل عمره وعرف أخباره وسيرة حياته عن كثب مما يمكنه من نقل أخبار موثوقة عنه إلى الحفيد. أما ما بعد الجد الخامس فلا جد الحفيد ولا غيره من الأحياء الذين عايشهم الحفيد له معرفة مباشرة به. ولا شك أنه كلما تعدينا الجد الخامس وابتعدنا عنه زمنياً كلما أصبح التذكر صعباً وكلما ضعف الشعور بالقرابة وخفت حدة العصبية. وكثيراً ما نلاحظ أنه بعد الجد الخامس تبدأ الاختلافات الواضحة بين الرواة في سلسلة أسماء الجدود (Kurpershoek 2002: 77; Peters 1990: 98). وليست محدودية الذاكرة المسؤول الوحيد عن هذا الاختلاف، بل لا يستبعد أحياناً أن يكون الاختلاف مرده إلى اختلاف المصالح وتضارب الأهواء ومحاولة كل طرف من أطراف هذه الاختلافات تبني التسلسل الذي يخدم أهدافه، ولذلك تختلف روايات سلسلة النسب وفق المصالح والأهواء (Peters 1990: 98ff). واختلافات التسلسل أحياناً تعكس التحولات التي طرأت على القبيلة إما نتيجة نقض أحلاف قديمة والدخول في تحالفات جديدة أو انتقال الشيخة من بيت إلى بيت أو من فرع في القبيلة إلى فرع آخر. وغالباً ما تتولد عن اختلافات التسلسل أساطير

متضاربة حول نشأة القبيلة وتاريخ أجدادها. وهناك دائما داخل المجتمع القبلي نفسه نخبة واعية لحقيقة النسق ومدركة لمواطن الضعف في الأيديولوجيا القبلية مما يجعلها قادرة على المناورات البارعة داخل هذا النسق أو إعادة تشكيله. يدرك هؤلاء أن العلاقة القبلية، وإن اتخذت مظهر العلاقة القرابية، في حقيقتها علاقة سياسية يمكن توظيفها لتحقيق مآرب سياسية. وما عليهم في بعض الأحيان إلا أن يستبدلوا أسطورة بأخرى تفسر الطريقة التي تغير بها الوضع عما كان عليه في السابق وتعطي تبريرا لهذا التغيير. إنها ممارسة لا تختلف عما نسميه في عصرنا الحاضر إعادة كتابة التاريخ أو كتابته من وجهة نظر معينة، مع تحفظنا على استخدام كلمة "كتابة" هنا لأننا نتحدث عن تاريخ شفهي يُروى ولا يُدُون.

يتم توظيف الأسطورة والميثولوجيا لسد الفجوات وردم الثغرات والتناقضات التي تثقل الأيديولوجيا القبلية. انظر، كمثال واحدٍ على ما نقول، إلى هذه الأسطورة، التي لن تخفى مسحتها الأسطورية على القارئ الفطن، والتي تحكي عن أصل عشيرة الزبون من قبيلة بني رشيد. وقد حرصنا على إيراد هذه الأسطورة لأنها أيضا تقول بشكل صريح كيف أن العشيرة يمكن أن تتألف من نزايح من قبائل مختلفة تجمعوا حول عقيد يقودهم في الغزوات ويشكلوا معه عشيرة جديدة بمسمى جديد. ويتبين من الحكاية كذلك أن الزبون ينتسبون لأهم زينة، وعزوتهم "عيال زينه". كما أن الحكاية تلامس بعض النقاط التي سبق التعرض لها، بما في ذلك تحجير بنت العم والبواعث على جلاء شخص من قبيلته واللجوء إلى قبيلة أخرى.

زينه، هاللي يقال ابن زينه. جت سنين مُحَقَّت الناس، ما عندهم معاوش مثل هالوقت، واهل زينه جاهم ويا وهم بالمدينه وماتوا، اهلها من الحُشَيَات من المهامزه من بني رشيد. وكان لهم قصير من المشاعله من حرب ووصف زينه واختها فغره وقال ان البنات اصلهن عنزيات، نسيهن لعنزّه. كبرن البنات عند الحروب وصاروا لهن مثل الاهل. فغره جوزها عمها الحربي رجّال من الفيادين من حرب وجابت منه عيال. بعد ما أرشدوا عيالها رجّعت بهم لاهلها، اللي هم المهامزه. وذّلان فخذ الفعور مع المهيمزات هم عيال فغره ابوهم من الفيادين من حرب. بعدين جاك زويد الخراص من عتيبه اللي تسمّوا الخرايص باسمه، روقي من ذوي عطيه، وهو اصغر اخوته، هم زيد وزيدان وزويد - هو سمي الخراص لأنه يخرص البلدان والثمر - وطلب زينه من المشيعلي الحربي وزوجها اياوه وعينه من وراها. وجابت منه عنز وعناز لأنها تقول ان اهلها عنزه. ألفوا اهل زينه على الحروب وقالّم (= قالوا) بنتكم عند الخرايص هل المويه يم المحاني ويم المسليح ويم الضريبه ويم هكالديار. وينحرون الخرايص ويلقون بنت عمهم جايبه بنت وولد. فرحت بعيال عمه ورجعت معهم لديرتهم بالعلم على وادي الرمه وختت عيالّه من الخراص عنده. ما ندري وش الاسباب اللي خلقتها ترجع، هكالحين تبقى السوالف ولا تحصي الاسباب. قال الخراص: العيال اللي عندي نصيبي واللي ببطنك نصيبك. هي حامل على راس شهرها. ذلّوان عَقِبَ عناز وعَقِبَ عنز عند الخرايص. الخرايص والزبون يتزاورون الي هالحين، منهم دغليلب وعليثه وصنّهات وبيجاد ابن لوفان وزبار ابن لوفان، يقال لهم ذوي عناز من الخرايص^(١).

(١) ومما يؤيد ذلك، أو مما يؤكد على الأقل شيوع هذا الزعم بين الناس، ما قاله شخص من عتيبه في أحد القلطات

بالطريق يوم وصلوا المسلح هاللي عند الضريبه اللي يحرمون منه الحجاج ولدت عند ضلع اسود يقال له هالحين حلية زبنه، حلاة زبنه، وسمت ولدها محمد، ولقبوه غرير لأنه جا غر. ويطلع غرير على وقت جية الاتراك مع ابراهيم باشه راعى الرقبا. ويفيض راعى الرقبا ببي الدرعيه ويخلف الجودي في الرقب، رقب العلم هنيه وصار غرير من رجاجيل الجودي، اللي هو منصوب راعى الرقبا. وصار غرير شايش قاطع عند الجودي. ويتزوج غرير بنت ابن وسميه من مطير من علوي، بنت عميا، كفيفه، يوم مطير مع الدويش بالمدينه. وتزوج مرة اخرى من خواله الحشيات وجاب منها ذويبان وشويمان، وجاب من المطيريه عتيق وعتيق وعتقا، عتيق جدي، انا ياناصر ولد صعور و صعور ولد عتيق. صاروا العيال مع خوالهم الحشيات وصار عتيق يلقب ابن زبنه. هالحكي هذا على فيضة ابن هذال وحسين الدويش من هالديار، انحدروا، اخلوا هالديار وجوا بني رشيد من الحجاز وقضبوا مكانهم هنيا. قام عتيق جمع له ناس عشرين وبالعهد وصاروا عرب الزبون، منهم رشيد ومنهم حربي ومنهم بلوي، وصار عتيق عقيد يصبح العريان. عتيق تهاوي هو وايا له وحده بسمونها غريسه محجها ولد عمها بنه ابن فعره. وبحكم ان عتيق مع الدوله حبر اهل البنت وزوجها اله وجابت منه ولد سموه عيد. يوم راحت الدوله من هالديار عدي بنه علي عتيق ونجحه وصارت عقبه قوامات بين الفعور والزبون. عقب ذبحه عتيق قام اخوه عتيق فض هو واخوته وقاصروا حرب. يوم جا وقت الربيع وكل طش على وجهه يدورون الحيا ورا حلالهم انسلوا هو واخوته وزبنوا عند المشاعله من حرب. عقبه بستتين عدوا عتيق واخوته عتقا وشويمان وذويبان على بنيه وذبحوه. بنيه داري انهم ما همب مخليه، ما همب مخلين ثار اخوهم، قام وشري، الله يكرمك، كلب بلقحة من البل وعشرين من الغنم، بيه يحرسه. الكلب ما ينام الا على ظهر البيت، يرقب لا يجي احد بالليل يعتدي على البيت. الاخوه دبروا خطه يوم نوا يذبحون بنيه، قالوا عتقا يقعد عند الركاب لا يعقبهم عليهن احد وذويبان ياخذ معه لحمه ويتولى الكلب وشويمان يحمي ظهر عتيق وعتيق يعدي على بنيه ويذبحه. يوم سطوا ببنيه تشطروا وجلسوا، بيون يتوكدون انه مات. يوم سمعوا صرة النسوان ونعاهن وتوكدوا انهم ذبحوه انهزموا بليهم. الفعور شبوا المسعر وتبعوهم على الاثر. العيال صبحوا خوالهم الحشيات ودخلوا عليهم. الحشيات عوارف وهم مجلى بني رشيد، مثل حسين المجلى عند شمر. يوم ادركوهم الفعور توسطوا الحشيات بينهم، قالوا للفعور هذولا الزبون ذبحوا بنيه باخوهم عتيق وهالحين انتم تلادوا وتوادوا واللي بينكم من زود او نقص ملحوق. صلحوا والفعور رجعوا لاهلهم والزبون رجعوا لحرب وبعد مده رجعوا للحشيات. عتقا اللي هو اصغر عيال المطيريه غريسه تعيق وكثر حلالهم وعيالهم. وتعيق عيد ابن عتيق وهو صغير. عيد صابه الجدي وصار يسمي المجدور. عيد المجدور شاخ بالزبون وشاخ عقبه ولده عياده ومن عياده راحت الشيخه لاخوه سويدين، اللي هو صعور. صعور ولد عتيق صار عقيد يغير على العريان. عقب صعور شاخ بالزبون نما ابن عايض ابن عتقا، يسمونه بديع. يقول القصاد:

ابن بديع يوم الاثنين مـــــــد يتلنه الحزب كـبـار الثنـادي
عز الله انه للركايب مـــــــودي يدلهن جـو بـعيد المعادي
نما ذبح هو وسعود ابن شليان وثامر ابن سعيدا وخنيفر ابن قعبوب بكونهم على بلي على اول
طلعة الاخوان، يوم القصاد يقول بذبحتهم:
الهـجن خلن نما وسـعود وثامر قـعد يجـعز الوـنه

موجها كلامه لشخص من الخرايص:

تزعمني بخراص عيونه كنها القراص بني عمه هتيم الشام جوه العام بادينا

طشَنَ خنِيفِر وهن جـهـود وامـوات الاخـوان للجنه
 اللي قـعد يومه الماعـود واللي على الهـجن جـابنـه
 يبدو النظام القبلي متسقا ومتماسكا طالما صدقنا ما يحاك حوله من الأساطير
 والحكايات الميثولوجية. ولكن حالما نزيل هذه الغشاوة وننظر إلى النظام القبلي بعين
 مجردة وعقلية محايدة فإنه يتداعى بسهولة وتظهر تناقضاته بصورة صارخة. ومع
 ذلك فإن الأيديولوجيا القبلية من القوة بحيث يصعب انتزاعها من النفوس، على ما
 فيها من تناقضات وأحداث خارقة للعادة. وكما سبق القول، فإن الذهنية الشفهية
 تفتقر للملكة النقدية والمنهجية التحليلية التي بها تستطيع تمييز التاريخي من
 الأسطوري، سواء في الأنساب أو في الأحداث القبلية. فالمعلومات التي يحملها أبناء
 القبيلة في أذهانهم عن أنسابهم القبلية معلومات متناثرة كل منهم يحمل منها نتفا
 مبعثرة في الذاكرة. وحالما نخضع هذه النتف المبعثرة للتدوين ونحاول تنظيمها
 وتنسيقها بهدف ربط أبناء القبيلة كلهم في نظام هرمي يصلهم بجدهم المفترض أو
 مشجر نسب يمتد عبر تاريخ القبيلة الزمني وأماكن تواجدها الجغرافي تظهر
 الصعوبات التي تجعل من هذا العمل أمرا مستحيلا. سوف نجد أن المعلومات التي
 يحملها أبناء القبيلة عن نسبهم القبلي متضاربة وأن هناك فجوات يصعب ردمها.

لا يتعارض النظام القبلي مع نظام الخمسة ولا يلغيه ويستمر هذا النظام في أداء
 وظيفته في الظروف العادية ووقت السلم كوسيلة لتنظيم حركة أفراد القبيلة داخل
 ديرتهم واستغلالهم لمواردها المائية والرعية. ويشكل أفراد الخمسة بدنة متلاحمة
 وغالبا ما تتحرك بيوتهم في نفس الاتجاه وبالقرب من بعضها البعض على هيئة
 فريق أو نجع يعتمد أفرادهم على بعضهم البعض في عمليات الرعي والدفاع ومد يد
 العون السريع والمساعدة العاجلة في أي أمر طارئ (Cole 1975: 85). هؤلاء هم بنو
 العم الحقيقيون الذين يشكلون عصابة واحدة لهم وسم واحد يجمعهم ويسمون به
 أنعامهم ونخوة واحدة تحدد هويتهم ويعتزون بها في الحروب، ويسلمون زمام
 قيادتهم وتصريف أمورهم لكبار السن والحكماء المتمرسين من ذوي الخبرة والحنكة.
 وفي تسميتهم "عصابة" إشارة إلى قوة تلاحمهم وتكاتفهم كما لو كانوا معصوبين
 ومربوطين في كتلة واحدة، ويسمونهم لابه إشارة إلى أنهم لقوة تلاحمهم يصعب
 اختراقهم مثل ما يصعب اختراق صخور اللابة، وهي الحزن، هؤلاء هم دنية الرجل
 وعزوته الذين يشد بهم ظهره، "عصابة رأسه"، "لِح رُقْبَتُهُ". أما الوسم المشترك والنخوة
 المشتركة فلها فوائد تنظيمية عدة من أهمها أن الغزاة لو أغاروا على إبل مجهلون
 أهلها لكن تبين من وسمها أنها مملوكة لمن يمت لهم بصلة قرابة قبلية فإنهم يعفون
 عنها ويتركونها. أما النخوة فإن الشخص في المواقف الحرجة الذي يحتاج إلى من
 يدافع عنه أو يقف بجانبه ضد غريمه سواء كان نزاعهما نزاعا مسلحا أو حتى نزاعا
 كلاميا أو قضائيا فإنه يطلق نخوة خمسته ويصيح بها بأعلى صوته فإن سمع نخوته

أحد من خمسته فهو ملزم بالوقوف معه.

القبيلة هي مجموعة من الخمسات التي توصلت إلى اتفاقية دفاع مشترك، أو تحالفات، مع استقلالية كل منها في تسيير شؤون حياتها اليومية. في مجتمعاتنا المعاصرة نعتبر مثل هذا الإجراء تحالفاً وندخله في نطاق السياسة ونعطيه مصطلحاً سياسياً، لكن المجتمع البدوي لا يفرق تفريقاً حاداً بين الاجتماعي والسياسي. ولذا يستخدمون مفردات العلاقات القرابية للإشارة إلى العلاقات السياسية ويصبح الحليف ابن عم. استخدم المتحالفون الأصليون مصطلح ابن عم للإشارة إلى بعضهم البعض لأن هذا كان مصطلحاً جاهزاً فاستعاروه للإشارة إلى أن التزامات الحلفاء واحدهم تجاه الآخر تشبه التزامات أبناء العمومة الذين ينتمون إلى نفس النطفة. وهذا استخدام مجازي شبيه باستعارة كلمة "عم" التي تشير إلى العم الحقيقي ليخاطب بها العبد سيده والشاب من هو أكبر منه سناً، مما يعني أن المتكلم يحترم المخاطب مثلما يحترم عمه، وهي بذلك مرادفة لكلمة "سيدي" العصرية. كذلك الزوجة تدعو زوجها ابن عم حتى ولو لم يكن كذلك ولكن على افتراض أن المرأة عادة تتزوج ابن عمها. ومثله استخدام المتكلم كلمة "يا أخي" للتخاطب مع أي شخص في سنه ومقامه أو كلمة "بناخي" للإشارة إلى أي قريب له، حتى لو لم يكن ابن أخيه فعلاً. ولتقريب المصطلح المستعار من دلالة الأصلية قد يعمد المتحالفون إلى محاكاة علاقة القربى كحقيقة بيولوجية محاكاة مجازية بأن ينحروا شاة ويتلقوا دمها الساخن في إناء يغمسون أيديهم فيه، كما مر بنا.

وأي صلة أو علاقة من علاقات الأخوة والتعاون المشترك بين القبائل تفسر لا على أنها علاقة مصالح وتبادل منافع اقتصادية وسياسية وإنما على أنها علاقة أخوة بين أجداد هذه القبائل الذين يلتقون في نهاية المطاف، حسب زعمهم، مع بعضهم في جد واحد بعيد هو أبيهم جميعاً. وعلى أية حال فإن مفهوم الأخوة عند الشعوب السامية مفهوم فضفاض، كما يقول روبرتسون سميث، حيث يمكن أن تعني مجرد التحالف والتناصر، وقد تستعمل الكلمة كصيغة من صيغ ملاطفات التخاطب، كأن تنادي الشخص: يا أخا العرب، يا أخا هذيل، وهكذا. وليس كل قبيلتين يقول النسابون أن جديهما إخوة تعني أنها أخوة دم حقيقية. وحتى العصور المتأخرة كانت القبيلة الضعيفة التي تدفع خاوة لقبيلة أقوى منها لتحميها يقال عنها أنها أخت لتلك القبيلة (Murray 1935: 38-9; Smith 1903: 15). مع تقادم الزمن وطول استخدام مصطلح ابن العم للإشارة إلى الحلفاء الذين تتكون منهم القبيلة تأتي أجيال غالبيتها لا تدرك أن المصطلح استخدم أساساً بطريق المجاز وتوهموا أنهم حقيقة أبناء عمومة وأقرباء يلتقون في جد بعيد. وهكذا يتحول البناء القبلي من قرابة مجازية إلى أيديولوجيا قبلية تحتم على من ينتمون لها التمسك بأي سبب من الأسباب أو وسيلة

من الوسائل لإثبات قرابتهم مع بعضهم البعض.

يمكن إيراد الكثير من الأمثلة التي توضح كيف تعمل الخمسات وكتل التنظيم القبلي على الأرض وكيف يمكن توظيفها كأدوات للمناورات السياسية داخل النظام القبلي والعلاقات بين القبائل. لكن ذلك سيحتاج منا إلى إيراد الكثير من المعلومات التفصيلية المتشعبة والمتشابكة. لذا سأكتفي بإيراد مثال واحد وأختصره غاية الاختصار. من المعروف أن قبيلة شمر تتألف من عدد من القبائل منها قبيلة سنجاره التي تنقسم بدورها إلى أربع قبائل رئيسية هي آل ثابت والسويد والزميل والغفيلة. والغفيلة أربعة فروع كبيرة هي حضر موقق وآل قُنَيّ وآل بيطن والرمال الذي ينحدر منه ابن رمال، شيخ عموم الغفيلة. ما يهمنا الآن هم الجرذان من آل بيطن، وهذه هي تفرعات آل بيطن حسب ما رواها لي الطرقي ابن عصمان المايق من الجرذان:

من بدايد الغفيلة طال عمرك آل بيطن اللي هم الجرذان والمختار والزبيل واللواحق والمعاكه. الجرذان هم أكبر فخذ آل بيطن. الجرذان هم المَيّاق والحَبِكان والمعاكه. المَيّاق منهم الهملان والدرويش والدبّوس. والمايق كبير جماعته، أمير وعقيد. الحَبِكان منهم الفروان والمزيريب والخميس. ابن فروان عقيد وامير منزل، وابن مزيريب عقيد وامير منزل. المعاكه منهم الزعيطر والطريف (اللي منهم جفران المعكلي) والجمعان والصعب والموسه. المعاكه عقداً ودللاً ومنهم خزعل دليل بirq ابن رشيد ومن دلالهم جفران وزعيطر وخلف. المختار هم الدهيثم والهجول والطبوق والنبيله والديسان والفِرّ والهزوف والجربوع والغطيميل والدبيّب. كبير المختار عبدالله ابن مناحي ابن دهيثم رحمة الله عليه وعلى من يسمع والمسلمين. مقرهم الحزول والهبكه. واكثر منازلهم على الحزول على قلب لهم ملك هي هذي يسمونه الصفاوي والشفافوي بهالظهره، الشفافوي ينزلونه وهو للزميل وملكهم هم الصفاوي، وعلى الحزول، على الهبكه، وينزلون عموم عُقل الحزول، وتسوقهم البل، لأنهم اهل اباعر واهل منزل واهل طرف. الزبيل هم العياش والغذيان والحصنان والدالي. اللواحق هم الفهّاد والصمعان. شيخ الجرذان اللي يكفهم ويركب وينقي ويصحب لعيبان المايق واخوه خافور المايق، عيال رافع. الشيخه قبل للضيف الله من المايق ويوم تضعضعت بهم عَطَوْه خافور. ضيف الله المايق، قبل خافور باربع جدود، وخافور عقبه لعيبان ولعيبان عقبه عصمان وعقبه دَبّي وعقبه انا يالطرقي ابن عصمان، خمسة اظهر وهي لنا. واللي يطيب من الجرذان هو اللي يشيخ بال بيطن مثل المايق وطريف جد المعاكه من المَيّاق ودويحان من المزيريب وابن فروان عقيد وشليان من المزيريب شاخ بهم وهو خال عيال حمود العبيد الرشيد. حمود العبيد اعرس على بنت دويحان ابن دغيم ابن مزيريب، اخت شليان وضرباح، وجابت منه ماجد وسالم واختهم موضي. خافور المايق كل حول يغزي ويعد ما ياخذ يُنكّف. وخمس قطعان اللي هو حظ. والي نزلوا الجو ما هنا رجل بالغفيله يمدن نياقه الا يمدن المغاتير، نياق آل رافع، يتبركون بهم، حظ. والا واجد الرجال اللي اطيب منه بالغفيله. الغفيلة كلهم رجال طيبين، ادخل على الله عنهم، لكن يتبركون بهم تبرك. والغفيلة قبل كل وسمهم الباب، كل غفيلي. والمايق جاب اباعر المنتفق عليه الشبيبيه، الحلقه، وصارت وسمنا يالجرذان، الحلقه على الخد الايمن، حلقه له عريجة تصير حدر وخطام على الخشم. وسم المَيّاق الحلقه على الصابر الايمن شاهدا القرم على الخشم، يقرمون قرمه صغيره على الخشم. وغزي ابن فروان وجاب اباعر حرب عليه البرثن على الخد من يمين، وخلاه على برثنه، هلال مكفي بوسطه خط

على الخد من يسار، مثل البرثن، برثن الطير، له ثلاث سنون وفتحته من يم راس البعير. وسم الحبكان البرثن على الصابر الايسر قفاوه ثلاث مطارق. وسم المعاكله باب على حنوة الرقبه من يمين وجهه تحت، مكفي كفي، ومطرق تحت المانق، بين السامع والدامع، مضرب العصا الى صرت راكب المطيه قفو الاذن وقدام مغلظ الرقبه. وسم الهجلي والضويله قرم على الخشم. وسم اللواحق الزناد على الصابر الايمن، سنح باب. المختار والزيبيل وسومهم وسوم غنم.

بعد أن صاهر المايق وجماعته من الجرذان فرع العبيد من آل الرشيد تقووا على ابن رمال شيخ عموم الغفيلة وأرادوا الخروج من شيخته. وقبل ذلك وبطريقة مماثلة تقوى ابن رخيص شيخ فرع النبهان من الزميل على ابن ثنيان شيخ عموم الزميل بعدما تولى آل الرشيد حكم حائل وذلك بسبب وقوف ابن رخيص مع عبدالله ابن رشيد في خلافه مع آل علي وهربه من حائل ولجوئه إلى ابن رخيص في حفر ابن رخيص. ولما استتب الأمر لعبدالله ابن رشيد كافأ ابن رخيص وقربه منه. إلا أنه بعد انتقال إمارة حائل من فرع العبدالله إلى فرع العبيد انحسر تأثير الرخيص وتراجعت حضوتهم.

ابتدأت خلافات الرمال والجرذان على موارد الهبكه بالحزول، كل منهم يدعي أنها له. فأوعز آل رشيد للزميل أن يساندوا الجرذان في خلافهم مع ابن رمال. وهنا لم ينحصر الخلاف بين فصيلين من فصائل الغفيلة بل دخل في الصراع إلى جانب الجرذان ضد الرمال فرع الزميل، وهو الفرع المقابل للغفيلة في تشكيلة سنجارة. ولم تشترك بقية فروع سنجارة في هذا الصراع، عدا السويد الذين حاولوا، كلما سنحت لهم الفرصة، أن يصلحوا ذات البين. كذلك فصائل آل قني من الغفيلة وفصائل النبهان من الزميل لم تشترك في الصراع. وحيث أنه لا قبل للرمال بمواجهة القوة المشتركة للجرذان والزميل فقد اضطر الرمال، وتحديدًا الرؤساء منهم، إلى اللجوء إلى النوري ابن شعلان شيخ الروله بقصد شن غارات من هناك على أذواد الزميل والجرذان. لكن النوري كان في ذلك الوقت كان قد تعاهد مع ابن رشيد على كف الاعتداءات فيما بين شمر والروله، لذا فشل الرمال في تحقيق مآربهم مع النوري، خصوصاً بعد أن قتل أحد الرمال بطريق الخطأ محمد ابن شعلان^(١). بعد هذا الحادث انتقل الرمال من الروله والتجأ قسم منهم برئاسة عدوان ابن هجوج وخمسته إلى ابن هذال، شيخ العمارات، بينما التجأ القسم الآخر برئاسة غضبان ابن نحيطر وخمسته إلى عوده ابو تايه شيخ الحويطات. وصار كل منهم يقود هؤلاء

(١) قال لي غضبان ابن طلال ابن رمال وغانم ابن جميعان ابن رمال إن المقتول هو محمد ابن شعلان وأن القاتل هو جاره عدوان ابن هجوج ابن رمال. وسبب الحادثة هو أن محمد اشترى مسدسا جديدا وكان يتفحصه ثم أفرغه من الذخيرة وناوله ابن رمال ليتفحصه هو الآخر على أساس أنه خال من الذخيرة لكن كان فيه طلقة واحدة كانت كفيلا بالقضاء على حياة محمد الذي جمع الشعلان قبل موته وأكد لهم أن الحادث كان بطريق الخطأ وأخذ عليهم تعهدا أن لا يمسا جاره بأذى. هذا بينما نقل الأويس موزيل عن مرافقه نازل ابن ثنيان إن القاتل هو محيريت ابن هجوج ابن رمال (Musil 1928b: 20).

الأعداء التقليديين لقبيلة شمر في غارات لنهب أنواد الزميل والجرذان من المراعي. ولما اشتد الضغط على حائل وقبيلة شمر من قبل القوات السعودية رأى زامل ابن سبهان أن ينهي هذه الخلافات ويصالح بين الفرقاء ليتقوى بهم ضد الملك عبدالعزيز. وفي نفس الوقت الذي كانت فيه تدور الصراعات بين الزمال من جهة والجرذان وإلى جانبهم الزميل من جهة أخرى، كانت حلقة أخرى من حلقات الصراع تدور بين الرخيص وبين آل ضو وكلاهما من عشيرة النبهان من الزميل. مرد الخلاف أساساً يعود إلى خلاف وقع بين سعد ابن رخيص وغريب ابن معيقل الشلاقي من الشلقان من الزميل الذي طلب من سعد ابن رخيص أن يرد إلى النصيري من الروله ناقة نهبها منه ابن رخيص وكانت الناقة في وجه غريب، أي أن غريب كان قد تكفل بإعادة ما تنهبه قبيلة شمر من نياق ابن نصير. ومن جهة أخرى كان حسابان ابن عايس الضوي قد تكفل لغريب بأنه سيثور معه لو أن أيًا من نياق النصيري سرقها أحد من عشيرة النبهان الذي يرأسهم ابن رخيص. ولما رفض ابن رخيص رد الناقة اعتبر حسابان ذلك خفراً لذمته فاستعر الصراع بين الطرفين. فرحل حسابان ابن عايس وخمسته (وليس كامل آل ضو) والتجأ عند الشلقان ليتحين الفرصة للإغارة على الرخيص لاستنقاذ ناقة النصيري بالقوة. ومن الشلقان ذهبوا إلى ابن ثنيان شيخ عموم الزميل الذي لا يكن الود لابن رخيص بحكم أن ابن رخيص تمرد على رئاسة ابن ثنيان لقبيلة الزميل. وقد استمرت هذه الخلافات بين هذه الأطراف حتى ظهور الإخوان. وقد انضم الرخيص للإخوان واقتربوا باسم الإخوان مجازر ضد الزميل وآل ضو مما دعا ندا ابن نهير إلى زجرهم لأنه فسر فعلتهم بأن دافعها الثأر وليس الوازع الديني. وقد وثق الشاعر خلف أبو زويد خلافات جماعته النبهان في العديد من القصائد مثل قصيدته التي منها:

عوذا لحد ما طاح بالفكر رجال
والعز بيلام الرفاقة والأفعال
همج ولا عمره ظهر منه ميال
الله خلق لمدور العرف الاسيال
يجي براع العرف مطلع ومدخال
يبوه عقل مشاور البايه الضال
الى سرى بك قبلة تصبح شممال
وتصير كسبات الحسايف لمن عال
شي يفوتك عد له قطعة احوال

والقلب معلوقه يقرض به الفار
ندرك بهم حق ونذري بهم جـار

بتفرق الشوفات يا حيف يا حيف
الفكر ساس الحظ والفعل بالسيف
بير العيا من طاح به هف ما شيف
يا تهت برق بالرجال العواريف
شاور على القالات ربع عواريف
لا تشاور الا من هو يخاف ويخيف
ولا تطيع مقرود يطبق مع الهيف
صبور ما القالات تاتي مناكيف
امكن تراها ما تفيد التحاسيف
وقصيدته الأخرى التي منها:

كبدي من الرهوند يخلط عشاهها
من اللابة اللي فرق الله شظاهها

تفرّقوا ربيعي بحرّة شتاهما
 واحوا كما دلو تمصع رشاهما
 و تقطعت عنهم روميس الازكار
 عقب العمار مبيده بعض الابيار
 ودلو الروا ما ينصخي به للاعيار
 خربت ومن عقب العراقي رماها

وظيفة النسب

يتبين لنا مما تقدم أن النسب العشائري مركب اجتماعي يعكس واقعا تنظيميا ذو طابع سياسي في جوهره وإن اتّشح ظاهريا بلباس العلاقات القرابية. التفرعات القبلية ليست تقسيمات عائلية جينولوجية وإنما هي تقسيمات تحدد العلاقات السياسية والقانونية والتعاونية بين مختلف مكونات القبيلة. العلاقات القرابية المفترضة ما هي إلا غطاء أيديولوجي يبرر ويعزز هذا الشكل التنظيمي الذي يندمج فيه الاجتماعي مع السياسي مع القانوني مع العسكري. إنه أقرب ما يكون من الناحية الوظيفية إلى هيكل التشكيلات والكتائب العسكرية. فمن الناحية العملية وبحكم محدودية وسائل الاتصال المجتمع القبلي من الصعب على الشخص أن يتعرف على جميع أفراد قبيلته فردا فردا، كما يستحيل مثلا على أي شخص من أي قبيلة كانت أن يعد الأجداد الذين يربطونه مع كل شخص آخر ينتمي لنفس القبيلة ويحدد علاقته القرابية مع هذا الشخص أو ذاك بالدقة المطلوبة أو أن يعطي تصورا مكتملا وشاملا لمكونات القبيلة. والبدوي أصلا لا يهمله أن يعرف بالتحديد علاقته القرابية مع من ينتمون لفخذ غير فخذه. وقد لاحظت من تجربتي الميدانية مع رواة من قبيلة شمر وسبيع وبني رشيد أن غالبية البدو لا يستطيع أن يذهب بعيدا في تعداد الجدود والأسلاف، وتتوقف مقدرة العارف منهم على تحديد العلاقة القرابية التي تربطه بمن ينتمون لنفس الفصيل الذي ينتمي له. فقبيلة سبيع مثلا تنقسم إلى سبيع العلين (الأعلين) أو ما يسمون سبيع الوديان، وهم من لا يزالون مقيمين في موطنهم الأصل في وديان الخرمة ورنية عند جبلهم العرفا الذي يعتزون به، وهناك سبيع الحُداريه (السفليين) الذين انحدروا من موطنهم الأصلي إلى العارض. وتنقسم سبيع الحُدارية إلى بني عمّ بنو عامر. وقد التقيت عددا من رواة سبيع المعترف لهم بجودة الحفظ وكلهم من بني عمر ولاحظت أنهم يستطيعون تعداد فروع بني عمر وشيوخهم لكنهم لا يعرفون الكثير عن بني عامر، أما سبيع الوديان فلا يعرفون عنهم شيئا. وهذا أيضا ما لاحظته كلا من موزيل ولانكاستر عند قبيلة الروله (Lancaster) (1928: 48; Musil 1981: 26-33; Robert Montagne) إنه ليس من السهل تكوين صورة محددة ومكتملة لبنيان الاتحادات القبلية عند البدو. بل إن كل فرد من أفراد قبيلة شمر لديه تصور مختلف عن البناء الكلي للقبيلة. فكل واحد منهم يعرف فقط جماعته الخاصين وعلاقتهم بالجماعات القريبة منهم أو المجاورة لهم. أما الشيوخ، فإنهم، بحكم امتلاكهم لمنظور أوسع، عادة ما يكيّفون البنيان القبلي بما

يخدمهم في تنافسهم وصراعاتهم مع بعضهم البعض. وقد يتعمدون خلط الذكريات والأحداث التاريخية التي تقوم عليها تقسيمات الفروع الكبرى في القبيلة بما يخدم مصالحهم في نزاعاتهم الحاضرة (نقلا عن Meeker 1979: 191-2). ما يهتم به ابن القبيلة هو معرفة علاقة أفخاذ القبيلة وبطونها وعشائرها وتقابلها التراتبي مع بعضها البعض لا كأفراد وإنما ككتل تنظيمية ونقاط تمفصلية تتشعب أو تلتقي من عندها فروع القبيلة في بنيانها الهرمي. فالشخص الذي ينتمي إلى أي فرع من فروع قبيلة عنزه مثلا ما يهمله هو فقط أن يعرف أن القبيلة تنقسم إلى شعبين رئيسيين هما ضنا مسلم وضنا بشر، وأن ضنا بشر ينقسمون إلى العمارات وضنا عبيد، وأن مسلم ينقسمون إلى الجلاس وبني وهب، وأن ضنا عبيد هم ولد سليمان والسبعة والفدعان، وأن الجلاس هم الروله والمُحَلَّف، وأن الروله هم الكواكب والفرجه والقعاقة والجمعان، وأن الجمعان هم الدغمان والمرعز اللي منهم الشعلان شيوخ الروله. وحتى هذه المعرفة لا يلم بها إماما تاما إلا شيوخ القبيلة الذين يوظفونها عند الحاجة للتعينة العسكرية أو إصدار الأحكام القضائية أو عقد التحالفات أو إلحاق من ليس من القبيلة بها أو ما شابه ذلك من المناورات والأغراض التنظيمية.

حينما يقول (أ) من الناس إنه ابن (ج) ابن (د) ابن (هـ) من الزويد من النصير من المرعز من الروله فإنه وإن بدا وكأنه يتحدث من منظور عمق زمني عبر الأجيال الماضية والأسلاف المنقرضين، إلا أنه في الحقيقة يتحدث من منظور امتداد أفقي عبر دوائر من التجمعات البشرية والعلاقات الاجتماعية التي تتسع وتضيق حسب الحاجة والظروف بحيث يمكن تقليص الدائرة لتقتصر على العائلة أو توسيعها لتشمل تجمعات أكبر فأكبر وصولا إلى الدائرة الأشمل وهي القبيلة بكاملها (Peters 1990: 67). ولو التقى شخصان غربيان أحدهما عن الآخر ولكن من نفس القبيلة، فإنهما كي يحددا طبيعة العلاقة التي تربطهما لا يتتبع كل منهما سلسلة نسبه الجينيولوجي حتى يصل الإثنان إلى جد مشترك يجمعهما. ما يحدث هو أن يحدد كل منهما البطن الذي ينتمي له فإن كانا يجتمعان في نفس البطن نزلا إلى الفخذ وإن اجتمعا في نفس الفخذ نزلا إلى الفصيل، وهكذا نزولا حتى الخمسة. بهذه الطريقة يتم تضيق الدائرة وتحديد المسافة القرابية التي تفصل بين الإثنان. نظرا لضعف ارتباط العشائر الرحل بالأرض مقارنة بالجماعات المستقرة ونظرا لأن تنظيمها القبلي في حالة تشكل مستمر جراء نقض التحالفات والدخول في تحالفات جديدة فإنها تضطر إلى تبني هذا النموذج التنظيمي الذي يحاكي في هيكلته الهرمية النموذج القرابي الجينيولوجي لأنه من الناحية الذهنية يقدم تصورا مبسّطاً ومقبولا وسهل الاستيعاب لطبيعة الصلات والعلاقات التنظيمية التي تربط بين مختلف المكونات القبلية، تصورا يعتمد في تحديد هذه الصلات التنظيمية على مفهوم

القرابة الذي يحدده عمق النسب المبني على البعد الزمني، بدلا من مفهوم الجوار الذي يحدده عمق المنطقة الفاصلة بناء على البعد المكاني، كما هو الحال بالنسبة للجماعات المستقرة (Cunnison 1966: 193; Peters 1990: 70).

شظف الحياة الصحراوية وحدة التنافس على مواردها المحدودة وانعدام وسائل الردع المادية تجعلها مليئة بالنزاعات والمشاحنات، حتى بين الإخوة وأبناء العم، على الماء والكأ والحلال والنساء (وهذا ما سنراه حينما يحين الحديث عن الأعراف القبلية). هناك حد أقصى للكثافة السكانية التي يمكن أن تتحملها البيئة الصحراوية بظروفها القاسية ومواردها الشحيحة. وتتأثر قدرة التحمل هذه، إضافة إلى الخصائص البيئية، بالمستوى التكنولوجي وعدد أفراد القوة العاملة ومستواهم التنظيمي، كما تتأثر بالعوامل المناخية والكوارث مثل الجفاف والأعاصير والأوبئة والتضاريس وطبيعة التربة ومعدل سقوط الأمطار وعوامل أخرى كثيرة. تجاوز قدرة التحمل يشكل ضغطا على البيئة ويؤدي على المدى الطويل إلى تضاؤل العائد. تضاؤل العائد يعني تضاؤل كمية الإنتاج نسبة إلى الجهد المبذول وإلى مساحة الأرض المستغلة. وهذا يحدث في أزمنة القحط والجفاف وغير من ذلك من الكوارث الطبيعية أو تدهور البيئة لأي سبب من الأسباب أو في حالة زيادة عدد السكان عن حد قدرة التحمل القصوى مما يشكل ضغطا على الموارد الطبيعية. قانون تضاؤل العائد هو الذي يحكم نمط تنقلات الجماعات الرعوية، بمعنى أنه إذا نقصت موارد البيئة الطبيعية عن حد معين بحيث أن العائد لا يتناسب مع الجهد المبذول فلا بد من الانتقال إلى مكان آخر تتوفر فيه مصادر الماء والغذاء بكمية أكبر. في أزمنة القحط والجفاف قد تضطر القبائل الرعوية في المناطق الصحراوية إلى اللجوء إلى مناطق رعي هامشية كانوا يتجنبون الرعي فيها في السابق لوخامة المرعى ورعي أنعامهم على القتاد والنباتات الشوكية التي لا تدر حليبا غزيرا، وربما اضطروا هم أنفسهم في أزمنة المجاعات إلى إحراق الجلود والعظام وأكلها وأكل الجيف والكلاب والحمير انطلاقا من مبدأ أن الضرورات تحل المحرمات (Murray 1935: 90)، كما قد تعوزهم الحاجة إلى شرب المياه المالحة والأسنة إذا انقطعت الأمطار وغارت الآبار. وأحد الآليات المتاحة لتخفيف الضغط السكاني على موارد البيئة الشحيحة هو تقليل عدد السكان باللجوء إلى وسائل مثل خفض نسبة المواليد عن طريق ممارسة الإجهاض أو واد البنات أو التابوهات التي تحرم وطء الزوجة لعدة سنوات بعد الولادة أو تمديد فترة الرضاعة مما يحد من خصوبة المرأة، أو رفع نسبة الوفيات عن طريق الحروب والنزاعات، وما أكثر الحروب والنزاعات بين القبائل الرعوية. ومن أهم الآليات التي تلجأ لها القبائل لتخفيف الضغط السكاني على الموارد المائية والمراعي هو التمثفصل وانشقاق الفصيل الواحد إلى فصيلين، أو الهجرة والانتقال إلى مكان آخر أو

الالتحاق بجماعة أخرى لديها وفرة في هذه الموارد (كما سنرى بمزيد من التفصيل حينما نتحدث عن سلوم العرب مثل العاني، الجار، العلقه، قود الشاة وما شابه ذلك). ويمكننا أن نأخذ ما حدث لقبيلة الزميل من سنجارة من شمر كمثال على التمهيد العشائري الذي يحدث، كما قلنا، بسبب النمو الديموغرافي وما يترتب عليه من ضغط على الموارد المحلية. إذا زاد عدد السكان عن حد معين شكل ذلك ضغطاً على موارد الطبيعة وعبئاً على إدارة هذه الموارد وتوزيعها وتنظيم علاقة الجماعة بالأرض وبيعهم البعض فيضطر الفصيل للانشقاق إلى فصيلين يبتعدان عن بعضهما شيئاً فشيئاً حتى ينفصلان تماماً. وهذا ما حدا بعشيرة النبهان التي يرأسها ابن رخيص إلى الانفصال عن قبيلة الزميل وعن سلطة شيخها ابن ثنيان وأعلنت انفصالها بأن غيرت وسمها من السهيلي إلى الباكوره على الخد وارتحلت إلى ما يسمى حفر ابن رخيص الذي تتوفر فيه المياه ويقع في منطقة خصبة بالمراعي في وسط النفود. واستكمل ابن رخيص اجراءات استقلاله بأن أعلن بأنه غير ملزم بالتعهدات والمعاهدات التي يبرمها ابن ثنيان مع القبائل الأخرى من صحب ومن نقي. ثم انفصلت من النبهان لاحقاً عشيرة الخمسان الذين نقلوا وسم الباكوره من الخد إلى الرقبه. وانفصلت من النبهان أيضاً عشيرة الشمروخ الذين صاروا يتخذون من الجراف وسم لهم. ومن الخمسان انفصلت لاحقاً عشيرة الصلعا ومن الشمروخ انفصلت عشيرة آل ضو. ولم يستكمل الصلعا انفصالهم عن الخمسان ولا آل ضو عن الشمروخ لأن قيام الدولة وضع حداً للتمفصلات العشائرية، كما سنرى بعد قليل.

أما فيما يتعلق بالهجرات وتنقلات القبيلة فهناك عدد من المحددات. مثلاً في فصل الصيف ينشط ذباب الزريقي "غش العراق" في منطقة الهور بالعراق ولسعته ضارة بالإبل، بل قاتلة، لذلك يتجنبون الذهاب إلى هناك بإبلهم صيفا. والإبل تفضل الأماكن الأكثر دفئاً في الشتاء وقت الولادة لذلك نجد الروله يشتون في الحماد. لكن أهم المحددات لتحركات القبيلة هي توفر الماء والمرعى والقوة اللازمة التي تمكن القبيلة من الدفاع عن نفسها أمام مزاحمة الآخرين ومنافستهم إياها على الأراضي التي يتوفر فيها الماء والمرعى. لذا نجد أن أكثر النزاعات بينهم تقع على الآبار والمراعي والأحقية في استغلالها لسقيا قطعان الماشية أو رعيها (Peters 1990: 100). مثل الخلافات التي حدثت بين الرمال وبين الجرذان وكلاهما من الغفيلة من سنجارة على موارد الهبكه، وخلاف سعدون العواجي وابن عمه شامخ على قليب فريجه، وكذلك خلاف محدي الهبداني من فرع الفضيل من ولد سليمان مع العواجيه شيوخ ولد سليمان والتي وثقها محمد السديري في كتابه أبطال من الصحراء. حينما تحدث مثل هذه النزاعات فإن أحد الأطراف يضطر لترك جماعته والنزوح إلى مكان

بعيد. وهذا شاهد رويته عن خفيج ابن بدهان عن مفارقة مسر الطبق وجماعته من المختار ولجوءهم للرمال إثر خلافهم مع المايق شيخ آل بيطن على موارد الماء:

تطالبوا مسرَ الطبق وجماعته من المختار هم والمايق على مطاوي ابيار بالهيكه واخذ المايق منهم قليبهم. قال الطبق انا راضي بالله تقبل القبلة واحلف بالله انه لك وانا اخليته لك، واحلف عليهن خافور المايق انا بالله، ان البير ما هي لهم، واطردهم عنه، هاللي انقطع ما له حتى مارته. جاك الطبق وازعل هو وجماعته، اطنوا وانتزحوا يم الرمال. قال: افختوا هذولا ولوا، ولوا ذولا، افختوا عنا يال بيطن، افختوا يم الرمال. عاد يقول الطبق:

ما هو حسايف كان انا عنكم افخت	لموارث الامسح شجرة نعيمه
فرحت انا عقب الزمل يوم نشدت	صارت لهم ذعذاع برد وغنيمه
واحلوزومات السلف يا تلفت	يشدي سلفهم ناحرين العزيمه
والى قصر مدلاي بارشاهم اوردت	قدر وجلال للغفيلي وشيمه
وحلاف دين المنكره بتها بت	ما خاف من قطع البخت والجثيمه
واللي بنى ساسه على الجرف تنهت	لازم تقنطر سابقه بالهزيمه

وهذا شاهد آخر رويته عن فرجاج الذنيب عن ابتعاد هديب ابن صبيح عن جماعته

السويد بسبب الخلافات بينهم:

تعامل هديب ابن صبيح، تعامل هو وقادم الهريبيد وصار بينهم مشاكل ولواليس (= تعقيدات). هديب صار نوب يزعل على رفاقته ونوب يرضى ويرجع لهم. وعلى هالسيره، يزعل ويرضى. صاروا ربعة بهذا غثيئين، وهو رجل شريف ولا يبي الحس يطلع ولا يبي باقى السويد يدرون عن مشاكلهم بينهم. وتالي عجز يسلك وارتحل للجزيره عند الجريان. يقول عاد:

لي لابة يا غبت عنهم مواليف	ويا جيبتهم دبّت على النمال
يا جيت مجلسهم تجندت بالسيف	وسلامه منهم على شده بالي
واقفيت من يم الجزيره ورا السيف	واخيلهم وانا بحد الشمال

وقد تعود الجماعة المنبته إلى موطنها الأصلي إذا توفرت هناك المياه والمراعي مرة أخرى بكميات كافية وقد لا تعود وتبقى بعيدة مما يؤدي مع مرور الوقت وتعاقب الأجيال إلى تمكنها من تأسيس فرع قبلي جديد مستقل عن القبيلة الأم، خصوصا إذا كانت الجماعة المرتحلة جماعة كبيرة تتألف من عدد من البطون. وقد تتمكن من احتلال ديرة قبيلة أخرى ويتخلف بعض أفراد القبيلة الأصلية ويلتحقون بالقبيلة الجديدة التي احتلت ديرتهم إما لعدم قدرتهم على الرحيل أو لأن ثروتهم ثابتة غير منقولة كالنخيل مثلا أو مواكر الطيور. والأمثلة على ذلك كثيرة يتعذر إيرادها، منها مثلا ما حدث بالنسبة لمطير علوى وبريه الذين انفصلوا عن بني عبدالله، ومنها ما حدث مع المضابرة الذين فارقوا أبناء عمهم من بني رشيد في الحرة ليستقر بهم المقام في أبانات (رشيدي ١٩٨٥: ٧١٠-٥)، ومثل سبيع العارض، أو ما أصبح يسمى سبيع الحداريه، الذين انفصلوا عن سبيع الوديان، أو سبيع العلين، وهناك أبيات من الشعر يفترض أنها توثق انحدار سباع الحدارية إلى وسط نجد بقيادة ابن شعيفان شيخ العزّه ومطلق المصخ أمير العرينات قبل ابن شويّه:

ياهل القرايا مطلق صال ياويلكم يا احبار بينه
 كت الخضيرا بالف خيال وباقي سبيع مقتفينه
 ومثل الاساعده الذين اجتمعوا في قارة الشور ومنها تفرقوا كل منهم ذهب في
 اتجاه مختلف (فهيد ٢٠٠٠ : ٤٤). وقد روى لي خلف الحميدي الخلف العبيد من
 أهالي بقعا بأسلوب شبه أسطوري حكاية تفرق الاساعده حيث يقول:

حصل بينهم كون حمر في ديرتهم رهاط. فيه مرة تروى والى مير فيه جهال جالسين على البير
 اللي هم يروون منه. أشالت قريته المرة هذي يوم شالته خشوا الثوب حدر القريه، كُشِفوا عن
 عريته وخشوا الثوب حدر القريه. يوم اقفت قالوا: يا بيذا انستري. اسمه بيذا المره. قالت: ما على
 بيذا رجال، كان على بيذا رجال يسترونه. شالت قريته ويوم جت هله ويحصل اقفا واقبال. أخيرا
 جلسوا حدر لهم شجره عند عارفة لهم وصارت الذبحة وذبحوا رفاقتهم وجلوا من الحجاز وقعد
 منهم الحافي، على ان قصادهم يقول: الاسعدي هو والحفاة لحال. وطبوا بقعا والى بقعا خاويه
 على اثر ما ادري جبور ما ادري فضول، على ان نجد الى منه اجذبت هجوا اهله وخلوا
 مساكنهم وزينوا العراق. طبوا بقعا واجتمعوا بصلعا الشور، جرها الى هالحين ماجوده.
 وجلسوا به يتشاورون وافتخت رايبهم، هذا قسم منهم نحر العراق، اساعده العراق قبائل هالحين
 لكن شيعه. وهذا قسم الاسياح واهل الزلفي وهذا قسم نحر الجوف وصار مارثتهم ابن مويشير
 والقرشه وهذا قسم صاروا اهل بقعا. تكلم عاد محمد اللي قعد ببقعا:

يقول ابن روق وابن روق محمد رجل بهمات الرجال يدير
 يشير باللما ولا عاد لي هوى وكل على لاما هواه يشير
 ربع تيامنوا وربع تياسروا ولم الهوى عقب الفراق عسير

من ناحية أخرى قد تطلب الجماعة المرتحلة إذا كانت قليلة العدد اللجوء إلى قبيلة
 أخرى لتلتحق بها وتندمج فيها وتتنسب لها. وقد رأينا أن هناك العديد من الآليات
 غير قرابة الدم والتي تلجأ لها القبائل لإلحاق قوم ليسوا من قبيلتهم ليصبحوا منها،
 مثل الجوار والحلف وما شابه ذلك. ويشبه كل من إمانيويل ماركس (Emanuel Marx
 1967) وإمريز بيترز (Emrys L. Peters 1990) تحول جماعة قبلية من قبيلتها الأصلية
 للالتحاق بقبيلة أخرى بعملية إقحام عسلوج التطعيم النباتي، وهو ما يسمى grafting،
 كأن تطعم شجرة البرتقال بعسلوج من شجرة الليمون، ويحددان الموقع المناسب
 لإجراء مثل هذه العملية، بحيث لا يكون على مستوى الخمسة، لأن الجد الخامس،
 كما سبق وأن بينا، حقيقة معلومة يصعب التلاعب بها، ولكن في نفس الوقت لا يكون
 على مستوى أعلى مثل مستوى العشيرة لأن ذلك سوف يخلق هوة نسبية واسعة بين
 جد الملتحقين والجد الأعلى الذي تجتمع فيه خمسات وأفخاذ وبطون العشيرة التي
 يريدون الالتحاق بها. فإذا قلنا إن نقطة تمفصل الخمسات، أي نقطة انقسامها أو
 التحامها، يتم على مستوى الفصيل والفصائل تنقسم وتلتحم على مستوى الأفخاذ
 والأفخاذ على مستوى البطون فإن مستوى الفصيل يكون هو المستوى المناسب
 للإلحاق لأنه هو المستوى الذي تبدأ عنده ضبايية النسب وغموضها، حيث أنه
 يصعب على أي خمسة أن تحدد قرابتها بشكل دقيق مع بقية الخمسات التي تنتمي

لنفس الفصيل أو تسلسل الأسلاف الذين يربطون جدود الخمسات بجد الفصيل الذي يجمعهم، ولذا تسهل المناورات عند هذه النقطة. وبالمقابل فإن الخمسات التي تنتمي لنفس الفصيل لا تزال تحتفظ بوشائج قرى قوية تربطها مع بعضها البعض وإحساس قوي بالعصبية، مما يضمن انتماء الجماعة الملتحقة لعصبية قوية متلاحمة تمنحها الهوية القبلية اللازمة وتكفل لها الحماية. من خلال الفصيل الذي تُلصق به الجماعة الملتحقة تلتحم بالفخذ الذي ينتمي له الفصيل ومنه إلى البطن ثم العشيرة، وهكذا وصولاً إلى القبيلة (Marx 1967: 191; Peters 1990: 98ff). أما على مستوى الأفضاد والبطون فما فوق فإن العلاقات القرابية تضعف وعند مستوى العشيرة تكاد تتوقف حدة العصبية ورباط النسب القرابي لتتحول الروابط بين البطون إلى مجرد روابط ذات طابع سياسي تنسيقي تعاوني لأغراض الهجوم والدفاع. فلو نظرنا مثلاً إلى قبيلة بني رشيد الذين يقولون إن جدهم اسمه رشيد، والبعض الآخر يقول إن اسمه الزول، فأنهم ينقسمون إلى عدة بطون منها على سبيل المثال لا الحصر البراك والقلادان والوهادين والنوامسه والزبون والخيارات والرويضات والعونه والعجاونه والمضابره والمهيمرات والقعايب والذيبه والفرادسه. وكل واحد من هؤلاء البطون ينقسم إلى عدة أفضاد والأفضاد إلى فصائل. وقد يستطيع أفراد الفصيل أن يتتبعوا صلات النسب التي تصلهم بعضهم ببعض لكن لا أحد من هذه الفصائل يستطيع أن يصل نسبه بالجد المفترض الذي يجمعهم في فصيل واحد، مثل قلادان أو نومس، دع عنك تتبع النسب من الفخذ إلى البطن إلى الجد الأعلى للقبيلة، أي رشيد أو الزول. بل إن بعض أسماء هذه الأفضاد والبطون لا توحى إلى أنها تشير إلى شخص يتسمى بذلك الاسم.

إذا عرفنا أن النسب ما هو إلا المبرر الأيديولوجي للتنظيم القبلي، وإذا عرفنا أن الدافع وراء التنظيم القبلي ما هو إلا تحقيق المصلحة، فإن تغير المصالح أو تضاربها حتماً سيؤدي إلى إعادة تشكيل التنظيم وبالتالي إلى إعادة صياغة الأيديولوجيا. وهذا ما نشاهده مثلاً بالنسبة لمختلف الفروع من قبيلة شمر وقبيلة عنزة بعد هجرتها إلى بلاد الشام والعراق، حيث تتغير أسماءها وتشكيلاتها ومشائخها. ولا تزال قبيلة شمر تحتفظ في الذاكرة الجمعية ببعض الننف من المعلومات عن الفروع التي انتقلت إلى العراق من الأسلم وعبيده منذ أيام ابن بقار وصديان ابن عياده والطريف والفداغه، وغيرهم. والجيل الأول من هؤلاء المهاجرين قد يعودون بين الفينة والأخرى إلى منطقة الجبلين لغرض أو لآخر لكنهم مع مرور الأجيال يضعف ارتباطهم بالمنطقة وتنمحي ذكراهم وتنقطع صلتهم بالمتخلفين عنهم في الجبلين، مثلما انقطعت مثلاً صلة السويد بالفداغه من سنجارة وصلة الجذله بالهمزان من الاسلم والجحيش بالطريف، وغيرهم كثير. بل إن البعض قد يتغير مذهبهم من السنة إلى الشيعة.

ما تتمتع به الكتل التنظيمية المتوازية والمتعادلة، أي الفصائل القبلية الصغرى، من استقلالية نسبية يجعل منها لبنات أولية يمكن تفكيكها لإعادة تجميعها في تشكيلات قبلية جديدة. ومما يسهل عملية التفكيك وإعادة التشكيل أن القبائل لا توجد لديها سجلات مكتوبة لحفظ أنسابها وليس لديها جهة مخولة رسمياً للقيام بهذا الأمر. هذا يفتح المجال أمام المناورات أمام شيوخ القبائل الذين يدركون أن النسب آلية ديناميكية يمكن توظيفها لتحقيق منافع حياتية ويمكن تكييفها حسب الطوارئ والظروف المتقلبة. بل إن سلطة شيخ القبيلة تستمد شرعيتها من هذه الأيديولوجيا القبلية المبنية على مبدأ القرابة والتي تصور أبناء القبيلة على أنهم أبناء لشيخ القبيلة الذي هو لهم بمثابة الأب، كما في هذه الرواية عن محاولة حسيب ابن مخيمر الشلاقي الخروج عن سلطة ابن ثنيان، شيخ قبيلة الزميل من سنجارة:

حسيب ابن مخيمر الشلاقي، اخو سحبيبه، عقيد وفارس، بغى يطلع الشلقان. هو اول من شاق ابن ثنيان على اطلاق الشلقان من دبرته وامرته. حسيب هذا قديم، قبل ما يستعزون الشلقان بشيوخهم التالين، الفالح. الشلقان هكالحين ما هب كثير. حصل بينهم وبين ابن ثنيان مشاق على قالة تشاحنوا عليه ما احضره هالحين، لكن انه سالفه كسب وما كسب وتقل بغى يحط يده عليهم ابن ثنيان وعيى حسيب. قال ابن ثنيان: انا امون عليك وانت ولد لي وتحت دبرتي، انت بيطني ما ظهرت عني، علمن من اين طلعت يا صار انك طالع من ذكري؟ قال حسيب: انا ما طلعت من ذكرك وانا اخو حسيبيه، انا طلعت مع منخرنك. يقولون معه له محجان وادعسه بمنخره وشلق خشم ابن ثنيان.

إعادة تشكيل البناء القبلي لا تقف عند حد انفصام عرى الوشائج التي تربط هذا الفصيل بهذه القبيلة أو تلك فتتفصل عنها لتلتحق بقبيلة أخرى (Marx 1967: 64-5; Murray 1935: 22, 35, 268-9). بل إن الرجل الكفو بمفرده أو هو ونسله قد يتمكن من الالتحاق بقبيلة ليس منها وينتسب لها، بصرف النظر عن نسبه وحتى لو لم تكن خلفيته القبلية معروفة أصلاً. وحشة الصحراء وشح مواردها وفقرها وخشونة العيش فيها جعل منها مجالاً مفتوحاً أمام الرجل العصامي لاستعراض قدراته في مواجهة تحديات الحياة الصعبة. فبإمكان أي شخص إذا كان لديه ما يلزم من المواهب الضرورية أن يحقق طموحاته ويتحول إلى عقيد غزو يجر الجيوش وربما شيخاً لجماعة كانت بالأمس خاملة لا ذكر لها في سوائف البدو وأشعارهم، بل قد يؤسس هو لنفسه قبيلة تتسمى باسمه إذا توفر لديه ما يكفي من المال والجاه والنفوذ وبعد النظر، وهذا ما تقوله الروايات عن ساجر الرفدي الذي يقال إن أصله البعيد يعود إلى قبيلة بلي، لكنه استطاع بعزيمته وشجاعته وحسن تدابيره الحربية أن يصبح عقيداً التم حوله رجال من مختلف القبائل وشكل منهم جماعة قبلية. وعندهم مصطلح "قوم فلان" أو "عرب فلان" إشارة إلى القوم الذين يلتمون من قبائل مختلفة حول قائد يجدون في الالتحاق به مصلحة لهم.

لا شك أن النسب يشكل رصيذا مهما وقاعدة صلبة للانطلاق لكن النسب وحده لا يكفي. أهم من النسب القدرات الذاتية من شجاعة ودهاء وحلم وكرم وغير ذلك من الصفات القيادية التي تمكن الرجل من فرض احترامه على الآخرين، وقد يتحول من مجرد شخص عادي إلى شيخ للقبيلة أو عقيد لغزواتها أو قاضيا يحل مشاكلها. حدثني الشيخ نواف ابن طعيسان قائلًا: بعض الرجال الخيار يطب له على عرب ويشيخ به. هو يجي براسه هذلوفي ويلقى له عرب ويشيخ به، يصير به سداد ويشيخ. النسب القبلي مكانة موروثية ولكن يمكن أيضا اكتسابه فهو لا يقتصر على إثبات الانتماء لقبيلة معروفة وإنما إثبات الشخص أنه رجل له شأن يمتلك من المواهب ما يجعل الرجال ينفادون له وأن تكون الظروف مواتية تساعد على توظيف إمكاناته للبروز وتحقيق المكانة والسمعة، لا سيما لو توفر لديه العدد الكافي من الأبناء والإخوة وأبناء العم الذين يساندونه ويشدون من أزره، وتوفر لديه رصيذا من البركة، أو ما يسمونه الحظ أو السعد أو البخت، أي سعد الطالع، والذي لا يقل أهمية عند البدو عن النسب.

الروح العملية عند البدو تجعلهم لا يأنفون من أن يلتحق بنسبهم رجل كفؤ يمكن أن يشكل رصيذا معنويا للقبيلة، مهما كانت خلفيته وسوف لن يعدموا الآليات اللازمة التي تمكنهم من إلحاق نسبه بنسب القبيلة، وهي الآليات التي تحدثنا عنها من قبل. وأنا هنا لا أتحدث عن صلة القرابي بين الأفراد من الأهل الذين ينتمون لنفس العائلة. إنني أتحدث عن النسب كآلية لتحديد الانتماء العشائري وعضوية الفرد في جماعة معينة كانتمائه إلى هذه العشيرة أو إلى تلك. وقد لا يكون الأمر بهذه السهولة وعلى هذا القدر من المرونة لكنه أيضا ليس أمرا مستحيلا أن يتحول المرء من مولى أو شخص مجهول النسب إلى شخص صريح النسب، مما يعني أن الأيديولوجيا القبلية المؤسسة على علاقة الدم ليست إلا غشاء رقيقا من الشفافية بحيث لا يستطيع أن يخفي الدوافع الحقيقية وراء التنظيمات القبلية ذات الطابع السياسي، وأن ضرورات الحياة الملحة والمنافع العامة لها القدرة على تكييف الأيديولوجيا القبلية وتوظيفها بالشكل الملائم لمتطلبات العيش. وهذا ما أدركه ابن خلدون في قوله (خلدون ١/١٩٨٨: ١٦٣):

إعلم أنه من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقراية إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها فيدعي بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال. وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه وكأنه التحم بهم. ثم إنه قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به فيخفى على الأكثر. وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بأخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم. وانظر خلاف الناس في نسب آل المنذر وغيرهم يتبين لك شيء من ذلك ومنه شأن بجيلة في عرفجة بن هرثمة لما ولاه عمر عليهم فسألوه الإعفاء منه وقالوا هو فينا لزيق أي دخيل ولصيق وطلبوا أن يولي عليهم جريراً فسأله عمر عن ذلك فقال عرفجة

صدقوا يا أمير المؤمنين أنا رجل من الأزدي أصبت دماً في قومي ولحقت بهم. وانظر منه كيف اختلط عرفجة بيجيلة ولبس جلدتهم ودعي بنسبهم حتى ترشح للرئاسة عليهم لولا علم بعضهم بوشائجه ولو غفلوا عن ذلك وامتد الزمن لتنوسي بالجملة وعد منهم بكل وجه ومذهب قافهمه واعتبر سر الله في خليقته ومثل هذا كثير لهذا العهد ولما قبله من العهود.

من يفتقد للحس التاريخي ربما ينظلي عليه أن الأوضاع الاجتماعية، والقبلية بالذات، ظاهرة سكونية ستاتيكية وأنها كانت دائماً على ما هو مُشاهد ومُعاش، ولا يدرك أن التكوينات القبلية واقع ديناميكي يخضع لتشكلات مستمرة وتحولات لا تتوقف. لا يضع حداً للتحولات والتشكلات القبلية إلا ظهور الدولة بسلطتها المركزية التي تجمد الأوضاع القبلية وتثبتها كما تثبت الصورة الفوتوغرافية بعدما كانت أشبه بالصورة السينمائية المتحركة. كما أن الدولة تحيد الطرق التقليدية في التنافس على منصب سلطة شيخ القبيلة وتلغيها عن طريق التعميد الرسمي المباشر المدعوم بقوة نظام السلطة المركزية مما يقود إلى صراع مبطن على الزعامة بين أسر المشيخة التقليدية وأسر المشايخ المنصبين، أو من يسمونه "المناصيب" أو "لحاسة الخقوم" لأن الدولة تمنح كل منهم ختماً معتمداً لدى الجهات الرسمية لإجبار أبناء القبيلة على التوجه إليه لاعتماد وتصديق أوراقهم ومعاملاتهم بدلاً من الذهاب إلى الشيوخ التقليديين. هذا إضافة إلى كون نشوء نظام الدولة وترسيم الحدود بين الدول يضع حداً للتحركات القبلية ويقطع أوصال القبيلة التي يتوزع أفرادها كمواطنين في دول مختلفة. كما أن تفشي التدوين الكتابي على نطاق رسمي وواسع يساهم في توثيق وتقييد حركة مناقلات الفروع القبلية من قبيلة لأخرى ويعرّي الأيديولوجيا القبلية ويكشف لنا كيف يتحول الأخ وابن العم إلى مناوئ وغريم أو العكس من فترة لأخرى.

حينما تفرض الدولة سلطتها المركزية على القبائل يتم تجميد آليات النظام القبلي وتُعطل وظائفها، ولا يبقى إلا الأيديولوجيا القبلية. هنا تتحول القبيلة من نظام مرن قابل للتمفصل والتكيف حسب الظروف إلى نادٍ مغلق لا يحق الدخول فيه إلا للأعضاء المسجلين الذين يحملون بطاقة العضوية. قيام الدولة يلغي الظروف التي كانت تمنح النظام القبلي حركيته وديناميكيته فلا يبقى أمام الباحث، وحتى أمام أبناء القبائل أنفسهم، إلا الأيديولوجيا القبلية التي تعطي صورة غير دقيقة عن حقيقة البناء القبلي. حينما وحد الملك عبدالعزيز المملكة العربية السعودية كانت هناك قبائل في طريقها إلى أن تصبح قبائل قوية بعد أن كانت مستضعفة، مثل قبيلة بني رشيد التي استطاع شيخها المحنك قاسم ابن براك أن يعلي من شأنها بين القبائل ويجعل منها قوة تصادم قبيلة عنزة. كذلك قبيلة الشرارات استطاع سليم اللحاوي وخلف ابن دعيجا أن ينهضا بها إلى مصاف القبائل القوية. وعوده أبو تايه وكذلك ابن جازي رفعا من شأن قبيلة الحويطات. هذه وغيرها من القبائل كانت في طريقها إلى

أن تصبح قوى ضاربة لولا أن ظهور السلطة المركزية قضى على النظام القبلي ووضع حدا لتطلعات هذه القبائل. هذا على حين أننا نجد قبائل كانت حتى زمن ليس بالبعيد لها سطوتها وصيتها في طول الجزيرة وعرضها لكنها ما لبثت أن أصبحت أثرا بعد عين، مثل بني لام والفضول. فالقبيلة مثلها مثل أي مؤسسة يرتبط نجاحها أو فشلها بمن يقوم على إدارتها الذي هو شيخ القبيلة في هذه الحالة، والذي يستطيع عن طريق تنمية الموارد ولم الشمل وعقد التحالفات الناجحة أن يعطي من شأن القبيلة ويصنع لها اسما وموقعا بين القبائل. الأصالة والنبيل والشرف صفات تنتزع بالقوة وتزول بزوالها. وتستمد القبيلة قوتها من عدة مصادر من أهمها امتلاك ديرة شاسعة وخصبة وغنية بالمراعي وموارد المياه وتتمتع بموقع استراتيجي على مفترق طرق الحج والتجارة. هذا يمكن القبيلة من امتلاك الأعداد الكافية من الخيل والإبل التي تمكنها من الدفاع عن ديارها وحلالها ومن شن الغارات والغزوات على القبائل الأخرى إما لنهب إبلها أو احتلال مراعيها ومن فرض هيمنتها على القبائل الأضعف. والغزو يحتاج إلى قادة شجعان ومظفرين يقودون رجال القبيلة في غزواتها لمضاعفة ثروتها الحيوانية وكذلك لتحقيق انتصارات تدعم رصيدها المعنوي حسب معايير القيم القبيلة المتمثلة في الشجاعة والكرم وتعلي من سمعة رجالها بما يدور حولهم من سوائف ويقال فيهم من أشعار تخلد مآثرهم.

ظهور السلطة المركزية، إضافة إلى تفشي الكتابة في تدوين الأحداث والأنساب، جمّد التشكيلات القبيلة وحدّ كثيرا أو كاد يقضي على إمكانية الحركة والمناورات وخطأ أوراق النسب ثم إعادة تشكيلها وفقا لمستجدات الظروف وضرورات الحياة وفق الطرق التقليدية، تماما مثلما أن ظهور الكتابة مع ظهور الإسلام جمّد قواعد اللغة العربية وبحور الشعر العربي مما شبّع الأذهان بنظرة ستاتيكية تجاه هذه الظواهر التي تبدأ باتخاذ مسارين متوازيين، مسار رسمي تثبته الكتابة ومسار شعبي يستمر في حركيته وديناميكيته تجاوبا مع الواقع المعاش ومتطلبات التكيف مع الظروف والتغيرات التي لا تتوقف.

مع ظهور الدولة وتفشي التدوين تبرز إلى السطح طرق جديدة للمناورات في عالم الأنساب مختلفة عن ما كانت عليه في السابق. نجد مثلا أن هناك عوائل كان يُنظر لها على أنها غير صريحة النسب والآن بعد أن نالت مالا وشهرة وحاز أبنائها على مراتب مرموقة ومناصب عليا في القطاعين العسكري والمدني تحاول أن تقفز إلى طبقة النبلاء وصرحاء النسب وذلك بتوظيف وسائل مستحدثة لإلحاق نسبها بأحد القبائل العريقة ليكتمل بذلك شرفها وتعزز مكانتها الاجتماعية، خصوصا فيما يتعلق بالتزاوج مع الصرحاء. من لا يستطيعون ولوج نادي القبيلة المغلق من أبوابه الموصدة يحاولون التسلل والقفز من فوق الأسوار. ومن الطرق المتبعة لتحقيق ذلك

إغراء أحد شيوخ العشائر بتحرير صك مختوم بختمه يؤكد فيه انتماء العائلة لقبيلته، أو دفع مبلغ مالي لشاعر نبطي مجيد كي ينحل قصيدة يبدو عليها من لغتها وبحرها ومفرداتها ومجازاتها أنها قصيدة موغلة في القدم وينسبها لشاعر قديم تتضمن ما يشير إلى أن جد العائلة المذكورة كان من مشاهير هذا البطن أو ذلك الفخذ من هذه القبيلة أو تلك. ومن الطرق الأخرى أن تدعي العائلة بأن جدها القديم كان شريفا اصطحب أحد الأشراف في غزوة قام بها إلى نجد وأنه كان المسؤول عن "خزنة" الشريف الذي هُزم جيشه وولى الأديار. لكن ذلك المسؤول عن "الخزنة" لم يستطع اللحاق بقومه المنهزمين لأن أحدا من الأعداء سلب راحلته. وطلبا للنجاة يقوم بدفن "الخزنة" أو إيداعها في أحد الغيران ويدعي أنه درويش مسكين ليسلم بنفسه من القتل ويبقى على قيد الحياة. وبعد مرور المدة الكافية لنسيان ما حدث يذهب إلى حيث أودع "الخزنة" ليستخرجها ويتزوج ويبدأ حياة جديدة بالمتاجرة والبيع والشراء. ولما استتب الأمن وحن الوقت المناسب أفصح أحفاده عن حقيقة نسبهم وأنهم صرحاء النسب. ومنهم من يفتش في كتب الأنساب القديمة لعله يجد اسما قريبا من اسم أحد أجداده البعيدين أو سلسلة قريبة من سلسلة نسبه ليدعي انتماءه لتلك السلسلة. ومنهم من يلتحق بنسبة قبيلة اضمحلت ولم يعد لها كيان ملموس على الأرض مثل زعب أو الفضول أو بني لام، مما يجعل من الصعب دحض ذلك الادعاء لصعوبة التحقق من صحته أو عدم صحته نظرا لانقراض القبيلة عمليا. وهكذا تتحول معركة التنافس على الشرف ونبل الأصل من ساحات الحرب والقتال إلى ساحات التأليف والفضائيات، معركة يحل فيها القلم محل السيف ويسفك فيها المداد عوضا عن الدماء. ولا أدل على ذلك من هذا السيل الجارف من مؤلفات الأنساب التي بدأت تظهر في الآونة الأخيرة ومن المعارك التي تُدار على ساحات المواقع الإلكترونية حول صحة نسب هذا الفرع أو ذاك أو هذه الحمولة أو تلك إلى أحد القبائل، أو حول من هم الشيوخ الأعرق والأقدم والأحق باللقب من بين المتطلعين الكثر لهذا اللقب، علاوة على المحاولات البائسة لربط القبائل الحالية مباشرة بالقبائل الجاهلية.

قيام السلطة المركزية قوِّض أصول اللعبة القبلية من أساسها بكل قيمها وأعرافها وتقاليدها وحولها إلى صورة ممسوخة. فقد ثبت قيام الدولة الوضع القبلي وأصبحت القبلية كيانا مصمما ومنغلقا على نفسه بحيث لا يمكن الخروج منه ولا الدخول إليه بالطرق التقليدية مما زاد من حدة التضادية والفروقات بين الأنا والآخر. أما في الماضي فكانوا مدركين للبعد السياسي والبراغماتيكي النفعي للنظام القبلي وأنه لا يوجد أعداء دائمين ولا أصدقاء دائمين، لذا من الأفضل للإنسان أن يبقي خياراته دائما مفتوحة بحيث يمكن لو اضطرته الظروف أن ينسلخ من تلك القبيلة

وينضم لقبيلة غيرها. هذا يحتم على الفرد أن يتعامل مع القبائل الأخرى على أساس أنهم ليسوا مجرد أعداء وإنما حلفاء وأعدوان محتملين. كانت مجالات التعاون وحاجة القبائل لبعضها البعض وتبادل المنافع في الماضي أكثر منها الآن لأنها الآن أصبحت كليا بيد الدولة. وإذا تقلصت مجالات المنافع والخدمات المتبادلة قلت الحاجة إلى التسامح والمجاملات ومراعاة الخواطر والمشاعر. كما أن قيام الدولة يحد من حركية القبيلة وقدرتها على الفعل ويغلق المجال أمامها لتسجيل بطولات وانتصارات وأمجاد حقيقية وجديدة كما لا يسمح لها بمسح عارات قديمة أو الاقتصاص من هزائم وتعديات سابقة. ولذلك تكثر المعارضات والنقائص الشعرية والمفاخرات الملحمية التي يلعب فيها التحريف والمبالغات دورا أساسيا، تماما كما حدث مع بداية قيام الدولة الأموية وكذلك مع بداية قيام الدولة السعودية. ولعل مما فاقم الإحساس بضرورة تضخيم الرصيد البطولي عند البدو والتمترس خلفه أنهم بعد قيام الدولة والتوطين وجدوا أنفسهم في مواجهة الحضر الذين كانوا بالأمس تحت رحمتهم واليوم أصبحت لهم اليد العليا عليهم بعد أن انتهى دور البداوة وانهار النظام القبلي، وهذا شبيه إلى حد ما بظهور الشعوبية بعد التحولات التي طرأت على الدولة الإسلامية وأدت إلى إقصاء القبائل العربية عن مسرح الأحداث وصناعة التاريخ. وهكذا حينما تخرج الأيديولوجية القبلية عن سياقاتها الطبيعية التي أفرزتها في الأساس وتتخلى عن وظائفها التي وجدت لها أصلا تأخذ شكلا مشوها وتتحول إلى أصولية قبيلة منغلقة على ذاتها شبيهة بالأصولية الدينية المتزمتة. ومثلما يببالغ الأصوليون المتزمتون في تضخيم مظاهر الرموز والشعائر الدينية والتظاهر بالتشبث بها يببالغ القبليون في تضخيم رموز البداوة والقبلية من خلال مزاين الإبل وشعر القلظه وشاعر المليون وغير ذلك من الشعارات التي تفتح مجالات جديدة للمناورات من أجل البروز والتسابق على احتلال المواقع القيادية ومقاعد الصف الأول.

سبق لنا الإشارة إلى أن البدو في صراعهم الأزلي مع الحضر خسروا المعركة وأجبروا على الاستقرار. ولأن وسائلهم التقليدية في العيش والبقاء لم تعد تتواءم مع حياة الاستقرار فإنهم الآن مضطرون لتعلم قوانين لعبة الحياة الحضرية التي كانوا بالأمس القريب يزدرونها ويحتقرونها. وأمام شماتة الحضر وكنوع من المقاومة والتعويض عن عجزهم عن إتقان قوانين هذه اللعبة الجديدة يتشبث البدوي بقيمه وبهويته القبلية ربما أحيانا إلى حد مبالغ فيه لأنه بذلك يستحضر بصورة نوستالجية ذلك العصر الذهبي للبداوة الذي كانت لها فيه اليد العليا على الحضر. وكردة فعل على هذه الشوفانية القبلية من جهة، وعلى المحاولات التي لا تنقطع من قبل الأسر الخضيرية لفبركة أنسابها لتلتحق بطبقة الأصليين يجد الأصليون من أسر الحضر أنفسهم بين فكي كماشة تجبرهم بدورهم إلى أن يبدأوا جديا في توثيق تواريخهم

وأنسابهم عن طريق المؤلفات والمشجرات ومواقع الإنترنت والتجمعات الدورية المنتظمة. ومما يشجع أيضا على بروز هذه الظاهرة في الآونة الأخيرة هو أن الانتماءات القرابية، سواء كانت عائلية أو عشائرية، بدوية أو حضرية تكاد تكون من الفرص القليلة المتاحة التي يسمح فيها للناس بالتجمهر فيما يشبه النقابات أو النوادي. إنه شكل من أشكال مقاومة أثر قيام الدولة في تفتيت الهويات المحلية والانتماءات التقليدية وإذابة الفوارق الطبقية وهيمنتها على آليات منح وتوزيع المكانات الاجتماعية التي كنت في الماضي غالبا ما تورث ولا تكتسب. هذه التجمعات الأسرية ما هي إلا، كما أشرنا سابقا، آلية من آليات جسر الهوة السحيقة التي تفصل بين الفرد والسلطة وتحول دونه ودون الوصول إلى مركز القرار للدفاع عن مصالحه والحصول على حقوقه، من قبول أبنائه في المدارس والمرضى من أقاربه في المستشفيات إلى قضايا التوظيف والترقيات والحصول على المنح والتسهيلات. فهناك فرق بين أن تذهب لقضاء حاجتك في مؤسسة حكومية لا يوجد فيها شخص تلجأ له وبين أن يكون أحد المسؤولين من "الجماعة". إنه نوع جديد من العصبية بين من ينتمون لنفس الحمولة من أجل الفرعات ليس في ساحات المعارك الحربية، وإنما في ساحات المعارك البيروقراطية.

مشيخة القبيلة

الأيديولوجيا القبلية ترسم صورة باترياركية نموذجية لما ينبغي أن يكون عليه النسب القبلي ولما يُحبذ ويستحب أن تسير عليه الأمور والعلاقات التي تربط بين مختلف الفصائل والأفخاذ والبطون داخل العشيرة أو القبيلة. لكن هذه الصورة النموذجية والمثالية لا تتسق مع واقع الحياة المعاش ولا مع الممارسات السياسية اليومية على الأرض داخل القبيلة. هذا التصو الجينيولوجي الذي يقوم على علاقة النسب يصعب تطبيقه على الواقع سياسيا لأنه يفترض تركيز السلطة في يد جد أعلى تلتقي عنده خطوط النسب، فهو له السلطة على أولاده وأحفاده وأحفاد أولاده وأحفاد أحفاده، وهكذا. تصور أن لدينا جدا رزق بولدين، وكل من الولدين رزق هو الآخر بولدين. ما دام الجد حيا فله السلطة على الجميع بحكم سنه وموقعه القرابي. ولكن إذا مات فمن ولديه له السلطة على الآخر في حالة العمل الجماعي الذي يتطلب تراتبية في السلطة ووجود قائد وتابع؟ وإذا مات ولداه فإن كل واحد من الأحفاد الأربعة إما أخ الآخر أو ابن عمه مما يضيف تعقيدا آخر لمسألة السلطة، فلم تعد المسألة تقتصر فقط على من من الإخوة له السلطة على الآخر، بل أيضا من من أبناء العم له السلطة على الآخر. وهذا ليس مجرد سؤال عبثي، فكم من الممالك دُمّرت بسبب الصراعات بين الإخوة حول وراثة العرش، ومما يزيد من حدة هذه الصراعات تعدد الزوجات وكون الإخوة ليسوا من بطن واحد.

لا يمكن التوفيق بين هيكلية السلطة القبلية على أرض الواقع وتراتبية النسب القبلي. فالجد المزعوم الذي يعتلي قمة الهرم النسبي ويفترض أنه يجمع أبناء القبيلة وتلتئم عنده وتحت سلطته فروعها المختلفة في مجموعة قرابية واحدة هو شخص مات منذ مئات السنين ومات معه كل الأجداد المزعومين لمختلف أفخاذ القبيلة وبطونها. ما هو موجود على أرض الواقع هو عدد كبير من الفصائل الصغيرة المتوازية أو الخمسات المشتتة في فضاءات الصحراء الشاسعة التي تفصلها نفس المسافة القرابية عن بعضها البعض والتي، من الناحية النظرية على الأقل، تدعي كل منها أنها تقف على قدم المساواة مع أي فصيل من الفصائل الأخرى وتتعاقد معه من حيث الحجم والقوة والمكانة والشرف (Marx 1967: 124). وما عدا الحالات الدفاعية أو الهجومية التي تضطر فيها القبيلة للتجمع فإن كل فصيل يتمتع بقدر كبير من الاستقلالية في الحركة وتديبر شؤونه الداخلية.

في ظل هذا الوضع كيف يمكن رسم هيكلية السلطة وتراتبيتها بما يتمشى مع الهيكلية التراتبية التي تفترضها أيديولوجية القرابة والنسب القبلي! إذا اجتمع فصيلان أو أكثر - كما يحدث مثلا حينما يتوفر الماء والمرعى في سنين الخصب أو حينما تتجمع القبيلة في الجيآن وعلى الآبار في موسم الصيف أو في حالات الحروب والنزاعات القبلية - من شيوخ الفصائل المختلفة - المتساوين نظريا في النسب والحسب والمتعادلين في القوة والحجم - له السلطة على الآخر! من منهم يخضع للآخر، أو يقني له، أو يرمى العصا له، كما يقولون في مصطلحاتهم!

هناك عدة احتمالات للتعامل مع هذا الوضع. فقد لا تبرز أي ظروف تستدعي أن يخضع هذا الفصيل لذاك أو يستأثر أحدها بالسلطة، ويعيش الجميع في وئام تام مع بعضهم البعض. وقد يكون أحد الفصائل من القوة والمهابة والحجم الديموغرافي مما يجعل خضوع الفصائل الأخرى له أمرا طبيعيا لأن في ذلك مصلحة لها بحكم ضعفها. وقد تتوزع مهام السلطة بين شيوخ الفصائل كل حسب قدراته كأن يكون أحدهم عقيد غزوات مظفرا وذاك قاضيا عرفيا والآخر له صلات مع قوافل الحجاج والتجار التي تمر عبر ديار القبيلة، وهكذا. وقد تضطربهم التحديات والضغط الخارجي إلى نسيان خلافاتهم، ولو مؤقتا، والتوحد لمواجهة عدوهم المشترك. وقد لا يكون العدو من خارج القبيلة وإنما مصدره الصراع الداخلي بين الفصائل الكبرى داخل القبيلة نفسها مما يوحد الفصائل الصغرى في كتلتان متضادة ومتصارعة.

هيكلية التنظيم القبلي بطبيعتها مؤسسة على تراتبية السلطة وتسلسلها في تشكيل هرمي يشبه تراتبية السلطة في النظام العسكري. بهذه الطريقة تتوزع السلطة على مختلف نقاط تمفصل التنظيم القبلي، بحيث لا تتحقق مظاهر البعض منها أو يتم تفعيله سياسيا وممارسته عمليا إلا في الحالات التي تستدعي تكاتف

أفخاذ القبيلة وبتونها في عمل جماعي. يقوم التنظيم القبلي من حيث ممارسة السلطة على فرضية أن كل شيخ فصيل يقابله شيوخ فصائل أخرى تحتل نفس المرتبة التنظيمية في البناء القبلي وتوازي فصيله في الحجم وتعادله في القوة. ولكن حينما تستدعي ظروف العمل الجماعي تكاتف الفصائل الصغرى في فصيل أعم وأشمل فلا بد أن يتقدم أحد شيوخ الفصائل الصغرى لقيادة هذا التجمع من الفصائل وبذلك يصبح لديه دور قيادي مزدوج كشيخ للفصيل الأصغر الذي ينتمي له وكشيخ للفصيل الأكبر الذي يتألف من مجموع الفصائل الصغرى. وتختلف مهام الشيخ ومسؤولياته حسب درجته ورتبته، فمسؤوليات شيخ الفصيل تختلف عن مسؤوليات شيخ العشيرة ومسؤوليات شيخ القبيلة أشمل وأعم من الإثنين. هذا يعني أن الفصيل الأصغر الذي ينتمي له الشيخ الذي يمارس السلطة على الفصيل الأكبر ليس مساويا للفصائل الصغرى المقابلة له والتي يفترض أنه يعادلها في القوة ويوازيها في الحجم، بل هو أقوى منها من الناحية الفعلية بحكم أن شيخ الفصيل الأكبر ينتمي له، والفصيل الأقوى، بطبيعة الحال، هو الفصيل الذي ينتمي له شيخ العشيرة، وأقوى الفصائل جميعا على اختلاف مراتبها في القوة هو الفصيل الذي ينتمي له شيخ القبيلة. وهذا ما يتعارض مع الأيديولوجيا القبلية التي تفترض المساواة بين مختلف مكونات التنظيم القبلي التي تقع على نفس التقاطع التمهيلي في التنظيم. من هذه الثغرة تتسلل بذور المنافسة على السلطة بين مختلف الفصائل الصغرى لقيادة الفصيل الأكبر، وهكذا صعودا بشكل هرمي من الفصائل حتى الأفخاذ ثم البطون ثم القبيلة بكاملها (Cunnison 1966: 97-9, 87-93; Peters 1990: 114-5).

تبدأ السلطة في النظام القبلي من مستوى شيوخ الفصائل الصغرى التي تشكل قاعدة الهرم مرورا بشيوخ الأفخاذ الذين يخضع لهم شيوخ الفصائل ثم شيوخ البطون الذين يخضع لهم شيوخ الأفخاذ، ويعلو هؤلاء في المنزلة شيوخ العشائر الكبيرة وفوق الجميع شيخ العموم، وهو شيخ القبيلة بقضها وقضيضها. وما عدا الحالات الدفاعية أو الهجومية التي تضطر فيها القبيلة للتجمع فإن كل فصيل يتمتع بقدر كبير من الاستقلالية في الحركة وتديبر شؤونه الداخلية. والبدو عادة لا يطلقون لقب شيخ إلا على شيخ العموم الذي يترأس القبيلة أو من يترأسون البطون الكبيرة من القبيلة، أما رئيس الفريق أو النجع الصغير فإنهم يقولون له قاط العرب بمعنى أنه الشخص المتقدم فيهم، أو نزال العرب بمعنى أنه هو الذي يقودهم في حلهم وترحالهم ويحدد لهم المنازل، أما الشخص العادي فإنهم يسمونه عويندي. تقتصر شيخة شيخ المنزل على جماعته الأذنين "شيخ على ربه"، ويكون هو همزة الوصل بينهم وبين شيخ العموم. وعادة يكون بيته هو المكان الذي يجتمعون فيه للتشاور واتخاذ القرارات المهمة، وفي الغالب يكون هو الوحيد من بينهم الذي يملك أنية القهوة ولديه القدرة

المادية لتوفيرها هي والدخان لجماعته "شباب نار". وشيخ الفصيل أو النجع ليس بيده أي سلطة على أفراد الفصيل عدا السلطة الأخلاقية المدعومة بالمؤهلات الشخصية وينقاد له جماعته طواعية غير مكرهين بحكم قرابته لهم وسنه. ومنصب الشيخ على هذا المستوى الأدنى لا يمثل سلطة تنفيذية بقدر ما هو مجرد ممثل للفصيل يرفع شؤونه الداخلية ومصالحه مع الفصائل الأخرى ومع شيخ العموم، وموقعه لا يشكل مصدرا مهما للدخل المادي ولا لتركيز القوة والسلطة ولذلك فإنه ليس منصبا مغريا وليس من الأهمية بحيث يصبح مجالا للتنافس الحاد. وهذا المنصب ليس احتكاريا ولا وراثيا بل إن أي شخص يجد في نفسه الكفاءة للقيام بمهام المنصب ويقره جماعته على ذلك يمكنه الاضطلاع به، أو كما يقولون:

الرجال الخير اللي يصير به سداد يشيخ بعريه. خطاة الرجل يتبركون به، يصير راعي مال وشوره حلو ينزل لهم ويقومون يتلونه لو هو ما يكف الناس. يا ظهر رجل حبيب ووجه مبارك وهدى وزين تلوهم ونزل لهم منزل.

ويأتي بعد ذلك شيخ الفخذ الذي تعلو سلطته على شيوخ الفصائل التي يتكون منها الفخذ، وهكذا بالتدرج حتى الوصول إلى شيخ العموم أو شيخ الشيوخ الذي يعتبر أعلى سلطة في القبيلة، وهذا هو الذي عادة يتولى تدبير علاقة القبيلة مع القبائل الأخرى ومع العالم الخارجي عموما، ومع سلطة الدولة إن كانت القبيلة تخضع لدولة تتمتع بسلطة مركزية. وأثناء سيطرة الدولة العثمانية كانوا يسمون شيخ الشيوخ "شيخ الباب" لأنه هو الذي يمثل القبيلة عند الباب العالي، وهو عادة يختلف عن شيخ الشداد الذي يتولى مهمة قيادة الغزوات الجرارة. فلو أخذنا مثلا قبيلة سبيع الحدارية لوجدناها تنقسم إلى فرعين هما بني عامر وبني عمر، وبني عمر بدورهم ينقسمون إلى بطنين كل منهما ينقسم إلى أربعة أفخاذ ولكل فخذ من هذه الأفخاذ شيخه الخاص. البطنين هما الخضران والصعبه، وينقسم الخضران إلى العرينات (وشيخهم ابن شويه) والصمكه (وشيخهم ابن مجفل وابن دهيم) والجبور (وشيخهم ابن جفيران) والنبطه (وشيخهم الصييفي)، كما ينقسم الصعبه إلى الجمالين (وشيخهم كان في السابق بجران ابن خيوط ولاحقا أبو اثنين) والمداريه (وشيخهم ابن نافل وابن براك) وآل علي (وشيخهم بالسابق ابن شرفي والآل ابن غصن) والعزّه (وشيخهم ابن جفران). ومن الرواة من يضيف البليدان إلى بني عمر وملح الذين يعود أصلهم إلى الروبه من سبيع الوديان وانحدروا مؤخرا بقيادة دغيم ابن فايز والتحقوا بالصمكه. وشيخة العموم يتناوبها أبو اثنين والصييفي. ولا يقتصر تمايز الفصائل فيما بينها على الشيوخ وإنما يتمايزون أيضا في العزاي، فلكل فرد عزوته الشخصية ثم لكل فصيل عزوة وهناك عزوة عامة كأن نقول خيال العرفا سبيعي. لكن عزوة آل ابا اثنين مثلا هي خيال العشوا وانا ابن علي، وعزوة آل مجفل خيال البلها وانا اخو نوره، وعزوة الجفيران خيال الشعثا وانا اخو نفلا.

أما الوسم فلا يوجد وسم يخص القبيلة كلها ولكن لكل فخذ أو بطن وسمه الخاص به وداخل الأفخاذ يضاف إلى الوسم وسم إضافي يسمى شاهد يميز الخمسات داخل الفصيل الواحد عن بعضها البعض. وقد توارثوا عادة وسم إبلهم منذ العصر الجاهلي وظل الوسم محتفظا باسمه وأهميته، يقول حريث بن عئاب الطائي:
 عوى ثم نادى هل أحسستم قلائصا وُسِمْنَ على الأفخاذ بالأمس أربعا
 في هذه الإفادة التي سجلتها بوجود عدد من رواة وأبناء قبيلة بني رشيد توضح لنا عدد من النقاط التي تهمننا وتطرقنا لها مثل ديرة القبيلة والتفرعات القبلية وتراتبية شيوخ الفصائل داخل القبيلة والوسوم القبلية وشواهد الفصائل الأصغر، وكيف أن بعض فصائل القبيلة التحقت بها من قبائل أخرى.

بني رشيد وسمهم الكفة. يقول الجهني من قصيدة طويلة يوصف غزوة بني رشيد عليهم:
 جانا العقيد اللي من "أبله" نحرنا اللي يحطون المزاهب بالاكوار
 اللي ربيع قلوبه وشوف اثرنا وسامة الكفة عسى ما لهم دار
 وهم أصلهم من عبس، دليله قول عايض الأبيتر:
 أنتم عتَيْبِه وحن من عبس قوم على الشهب خيال
 الديار اللي به بني رشيد هي ديار عنزه اول. بعد ما فاض ابن هذال وحسين الدويش واخلوا
 هالديار جوك بني رشيد ومسكوا هالديار. دليله يوم بنت ابن مجلاد توجد على هالديار تقول:
 الجبل حنت عذبتنا بالاعوال تبي مغيب الشمس صيبة هواها
 وجده لو انا على الروض نزال ثمايل ينقع على الكبد ماها
 والوجد الآخر كان وادي القهد سال يلحق على غز العشائر نماها
 ويلاه ياوادي مقيم به المال عينه تجيه من القرى جاش ماها
 يلعب بها القمري ليا غطرف اللال وينسف على خضر الجرايد نماها
 شيخ مشايخ بني رشيد بالزمان السابق قاسم ابن رشدان ابن راشد ابن براك ذبح يكون شريفة
 بينهم وبين الجعافره. عيال قاسم خمسة هم سويد وفديغم وغلاب وماجد ودليم. دليم اكبرهم
 وهو اللي شاخ عقب ذبحة ابوه. والبراك بيت الشيخه ست بدايد. هذولا الرواشد اللي فيهم
 شيخة البراك وشيخة عموم بني رشيد، وذؤو بركي (= وذوي بركي) قالطهم ابن نونان،
 والعويسات قالطهم مانع ابن ناكوت، والسوالم قالطهم ابن سالم، والقصببات قالطهم ابن
 مسعود، والخلوي قالطهم ابن خلوي، وذؤو خليفه (= وذوي خليفه) قالطهم ابن خليفه. وشاهد
 البراك المندسه، طرقة على خافي الاذن اليسرى من توالي جمهارة الراس. وشاهد ابن نونان
 هلال على الخد الايمن تحت شحمة الاذن مع الطرقة. وشاهد السوالم طرقة على الاذن اليمنى.
 ومن بني رشيد القلادان وفيهم شيخان وفريس مثل صنيطان ابن شمیلان من المطيران وبدأي
 ابن حمد من ذوي حمد وثامر ابن سعيدا من ذوي حمود وابن زيدان وابو كريعات من الهدبان.
 ومن بني رشيد النوامسه، يقولون اصلهم من عنزه ومن قالطينهم ابن نومس وابن حنس من
 الرشود، والرشود بدال الكفه ياسمون الرويكب وسم الجعافره من عنزه. ومن بني رشيد
 الوهادين شيخهم ابن خزيم ومنهم النملان وذلو حمرون واللويبان اللي منهم الفريجات وذلو
 موشى والفضي والمفضي. ومن بني رشيد الخلويه شيخهم ابن داموك وشاهدهم الكفه مشتوله
 والردعه على الفخذ الايمن وحمايلهم الدواميك والفريخ والرميح والطريس وذوي صبح. ومن بني
 رشيد الخيارات يقلط بهم ابن غثي ومنهم المغير شاهدهم هلال على الخد الايسر والدغمه

شاهدتهم ثلاث مطارق واقفات على الخد الايمن. ومن بني رشيد الرويضات شيخهم ابن عريجه وشاهدتهم الحيطه، هلال مكفي فوق الكفه ومنهم العريجات (ومنهم الثنيان والحمدان) والمقاعيه جماعة المقوعي. ومن بني رشيد الزبون منهم الشويمان وعقب عتيق وعقب عتقا وعقب المجدور، وشواهدهم تفاخت، اللي يحط الخطام على خشم البعير واللي يحط مغزل على دارة الكفه وكلهم يقطعون الكفه. ومن بني رشيد العونه منهم التويم والمكاحله والبغاليه حضر والقنور اللي منهم ابن قنور راعي السر، ومن قاطينهم ابن عتيق، وابن عتيق باسم الكفه طلق بدون شاهد، على قول المثل: اطلقتني اطلاق كفه العتوق. ومن بني رشيد العجاونه شاهدتهم هلال والا مطرق على مطق العصا من الرقبه من يمين. ومن بني رشيد المضابره، مضابرة الحره وشيخهم ابن جولان ومضابرة ابان وشيخهم ابن بدوي. ومن بني رشيد العوامره شاهدتهم ردوع على الكفه ومن قاطينهم ابن عليته وابن عدله. ومن بني رشيد المهيمزات شيخهم ابن هديبان ومنهم الزعاتره والنميان والدناهره، الدناهره شيوخ وفريس. ومن بني رشيد العيضاة اللي منهم الدحيلات جماعة ابن دحيله. ومن بني رشيد الشوالعه يقلط بهم ابن شويلع. ومن بني رشيد القعابيب عوارف وقضاة بني رشيد. ومن بني رشيد العوازم يقلط بهم ابن عالي وعزوتهم اولاد عطا. ومن بني رشيد الذيبه شيخهم ابن سمره وشاهدتهم عرقاة على الساق تفصلها الثفنه عن الكفه ومنهم السمرات والهونه. الذيبه مساكنهم شمال من المدينه غرب من خيبر، هم آخر حدود بني رشيد من غرب واللي يحادونهم عنزه وبلي وجهينه. شيخهم ابن سمره هو شيخ عموم بني رشيد ما بين الحره والمدينه، اللي هم الذيبه والعراعره والفراذسه والمضابره والبراقعه والعوامره.

شيخ الشيوخ هو المرجع النهائي لكافة شؤون القبيلة، فهو الامر الناهي وكلمته نافذة على الجميع، فهو المخول لإعلان الحرب أو الصلح مع القبائل الأخرى "هو اللي يصحب ويركب وينقي" (أي هو الذي يطلب الصلح أو يعلن الحرب، يرد النقا). والشيخ مكرم برد المنهوبات التي نهبها أبناء قبيلته من قبيلة أخرى تربطها مع القبيلة اتفاقية صلح وسلام. وهو الذي يخلع من القبيلة الأفراد الذين يسيئون إلى سمعتها، والمخلوع عندهم يسمى "مجنى" ويقولون إن عليه جناة. والشيخ فقط هو الذي له الحق في إلحاق شخص غريب بالقبيلة ليصبح فردا منها وتصبح ديته مكافئة لدية بقية أفراد القبيلة. وقد روى لي الشيخ حسين الحدب عن شيخة الحدب في آل ثابت بأن

الصحب والنقا من عند الحدب والرجل اللي من عشيرة غير ما يلحقه الا الحدب. يعني أجني ببي يصير ثابتي مع آل ثابت يجي للحدب ويلحقه وتصير ديته دية ثابتي، خمسين وفرس، مدأوه الى ذبح مدى ثابتي خمسين ناقه وفرس.

ويشبهون سلطة الشيخ على أبناء القبيلة بأنها مثل الصيره، أي السياج الذي لا يستطيعون الخروج منه، ولذلك يقال للشيوخ الكبار بأنهم "معمره الصيره". وأبناء القبيلة يعتبرون شيخهم أبا لهم ويدعوهم أبناؤه، بمعنى أن له عليهم من حقوق الطاعة والولاء والاحترام والامتثال لأمره مثلما للوالد على أولاده. ويقولون عن من يخرج عن طاعة الشيخ ويستقل بأمره بأنه نسف رشاء على قرأه أي أنه رمى رسنه على ظهره ولم يعد الشيخ ممسكا به، لذا فإنه يستطيع الذهاب حيثما يشاء وفي أي اتجاه يريد.

ويقولون إن شيخ الشيوخ له الحق في عقر ناقة من يفر من جماعته إذا تناوخت

قبيلته مع قبيلة أخرى لمنعه من الفرار وإثارة الذعر في صفوف المحاربين. وما ينزله الشيخ في هذه الحالة بأي من أبناء القبيلة من عقوبات يُعتبر هافي ولا يطرد به، أي أنه لا أحد يثأر منه لما فعله أو يطالبه فيه، إلا القتل فليس له الحق في قتل أحد من جماعته. وهم عادة لا يتخذون من القتل عقاباً، إن لم يكن للقصاص والثأر لدم مسفوك، وفي هذه الحالة لا يتدخل الشيخ إلا بطلب من أقرباء القاتل والمقتول الذين تترك لهم تسوية الأمور أو قتل القاتل. وصف لي الشيخ عبيد ابن بايق ابن ثنيان، شيخ الزميل من سنجارة من شمّر، الذي لقيته في هجرة أبا روات صلاحيات الشيخ كما يلي:

ما كل الثنيان لهم الإملا (الامر والنهي) ولا يعقرون. مثل الى نوخت شمّر لعنزه ما يعقر الا اللي بؤرثة مطلق، مارتة مطلق، من عياله، ما ضرب هفي، هفيان. التعقير يا جت الزميل ونوخت بهالنقرة هذي وعنزة مقابلينهم، والا الزوله، قالوا يابن ثنيان العرب هذي بغت تهيج، ركب فرسه وما ضرب بهالسيف عقره، اللي يهيج من عربيه هو، لاجل يردهم. ما ضرب هفيان الا الرقيب. والا صواب الرجل وصواب المره وذبحه الناقه وكسر الرجل وقطعة اليد هفيان، ما يطرد به. واللي ما هوب من عقب مطلق ما يعقر. والي تناوخوا العرب ابن ثنيان ياخذ المارج، الفرس اللي ما عليه راعيه، أو الذلول اللي ما هو مشلوع راعيه عنه، او البارود اللي ما وخذت من يد راعيه، هذي لابن ثنيان. والي من ابن ثنيان قال يابن هذال ترن مصحكبك، غشي صحبه على الزميل لو هم بالحصا، والي قال مردود عليك النقا، صارت الزميل قوم.

هذه التراتبية في السلطة هي ما تعكسه أيديولوجيا النسب القبلي بنظامها التمثيلي. وهذا أيضا ما يجعل أيديولوجيا النسب سلاحا فعالا يمكن توظيفه في الصراع على السلطة. فأيما كانت نقطة التمثيل التي نقف عندها فإن من يمسك بزمام السلطة عند هذا المستوى التمثيلي، سواء كان من الفصائل الصغرى أو من التي أكبر منها، سوف يوظف مفهوم عراقية النسب لدعم مزاعمه بأحقيته في الرئاسة وتولي مقاليد الأمور وشرعية ممارسته السلطة على الغير، كما ألمحنا سابقا (Kirchhoff 1955: 6-7)، علما بأن مصدر الدعم الحقيقي لسلطته هو القوة المادية والحجم الديموغرافي، إضافة إلى الصفات القيادية اللازمة. تتجلى الصفات القيادية من خلال المساهمة في اتخاذ القرارات التي هي شأن يومي في حياة الجماعة، بما في ذلك تنظيم الأعمال الجماعية مثل سقيا الأنواد والبحث لها عن مراعي جيدة والرحيل من منزل إلى منزل وتنظيم حدرات الامتياز وصد الغزاة والتعامل مع الضيوف والغرباء الذين يفدون إلى القطن في مهام مختلفة وتواجهه حيثما توجد مشكلة ومساهمته في حلها (Peters 1990: 116-21). هذا بالإضافة إلى ما يتمتع به الشيخ من مؤهلات شخصية وقدرات ذاتية تتمثل في الكرم والشجاعة والشجاعة والصبر والأناة وسعة الحلم وبعد النظر وحصافة الرأي والحكمة والحنكة ورجاحة العقل والقدرة على لم شمل القبيلة. كما يلزمه التحلي بفصاحة اللسان وبراعة البيان والبلاغة الكلامية والقدرة على الإقناع والتوفيق بين وجهات النظر والمصالح

المتعارضة والقدرة على حل الخلافات بين أفراد جماعته وأن يقتنع الجميع بأنه يضع مصلحة القبيلة فوق كل اعتبار. وبحكم موقعه الذي يعلو على بقية شيوخ الفروع في القبيلة فإنه يتحول إلى حَكَم يتوسط بين هؤلاء لحل خلافاتهم لتبقى القبيلة قوية ومتماسكة قدر الإمكان. ولا تختلف مسؤوليات شيخ القبيلة في العصور المتأخرة عن مسؤولياته في العصر الجاهلي والتي يلخصها عفيف عبدالرحمن كما يلي:

وواجبات سيد القبيلة كثيرة تتمثل في قيادته لها في الحروب، واستقبال وفود القبائل، وعقد الصلح، وعقد المحالفات، واتخاذ التدابير في سني القحط، وإقامة الضيافات وتحديد حركات الطعون، وتحاشي الظلم، ونجدة المستغيث الملهوف، وحفظ الجوار، وإغاثة المُعْوِز والضعيف، وتحمل أكبر قسط من جرائم القبيلة ودياتها (عبدالرحمن ١٩٨٤: ٢١)

أما الدعم المادي فيأتي من عدة مصادر منها توفر المياه والمراعي الخصبة وغير ذلك من الثروات الطبيعية الموجودة على الأرض التي تحتلها جماعته، ومنها الموقع الاستراتيجي لديرتهم على طريق الحج أو على مفترق الطرق التجارية مما يعني تحصيل المكوس على العابرين والتبادل التجاري معهم وتقديم الخدمات لهم بمقابل مادي. يضاف إلى ذلك الكسب الذي يحصلون عليه من شن الغزوات، والذي يحتاج إلى رؤساء "عُقدا" مظفرين من أسرة الشيخ وأبناء عمه يجرون الغزوات ويعودون منتصرين يسوقون الغنائم. ولا تفيد الثروة إن لم يستخدمها الشيخ في توطيد مركزه وبناء علاقات قوية ومنتشعبة مع الآخرين ومحاولة ربطهم به من خلال علاقات اعتماد تجعلهم دائما مدينين له وموالين له مما يدفعهم إلى مراعاته وتقبل أوامره وتوجيهاته (Peters 1990: 122-3; 134). وتلعب علاقات الزوج والمصاهرة مع شيوخ القبائل الأخرى دورا لا يستهان به في تعزيز سلطة الشيخ على قبيلته. وأهم من ذلك أيضا الارتباط مع الدول والقوى المؤثرة في المنطقة التي تقع فيها ديرة القبيلة مثل الغساسنة والمناذرة في الأزمنة الغابرة ومثل الباب العالي وأشرف الحجاز وآل الرشيد في حائل في العصور المتأخرة، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتنوعة (Colc 1975: 100).

ويستلم الشيخ معظم إيرادات القبيلة، مثل الصرة التي كانت تدفعها الدولة العثمانية سابقا للقبائل التي تقع ديارها على طريق الحج، ومثل الخيل والإبل "الهدو" التي تهديها له القبائل الأخرى مقابل السماح لهم بالرعي في ديرة القبيلة، ومثل الخاوة التي يدفعها المسافرون العابرون عبر ديار القبيلة أو من يريدون الورود على أبارها أو الخوة التي تدفعها القبائل الضعيفة أو القرى مقابل حماية القبيلة لها. كما أن الشيخ له حق معلوم من نفائس الكسب الذي يحصل عليه الغزاة، مثل فحل الإبل الأصيل أو الإبل الأصيل أو الخيل التي تنحدر من سلالات عريقة ومرابط مشهورة، أو كما يقولون "الجلوبه والحلوبه والركوبه" أي الخيل أو الإبل التي تصلح للبيع بثمن باهض أو التي توفر مركبا فارها أو تدر حليباً غزيراً، أو بتعبير آخر "الخيال المطلوبه والركاب المنجوبه" والتي لا يقتنيها إلا الشيوخ (إلا أنه عادة في هذه الحالة يعوض من

يكسب هذه الفرس تعويضا مناسباً من الإبل أو يعطيه فرسا آخر أقل منها). وهذا ليس تسلطا من الشيخ بقدر ما هو إجراء احترازي للحفاظ على هذه السلالات النبيلة التي قد لا يستطيع البدوي العادي من توفير ما يلزم للقيام عليها والعناية بها. واستئثار الشيخ بإيرادات القبيلة لا يعني بالضرورة أنه يبقيها كلها لنفسه لأن اقتصاد البادية يقوم على المهادة المتمثلة في الكرم كما بينا في مكان آخر، وفي إعادة التوزيع الذي هو أحد وسائل دمج النشاطات المعاشية وتنظيمها ويتمثل في جمع فائض الإنتاج على شكل خراج أو زكاة أو ضريبة أو ما شابه ذلك عند مركز تجميع يتمثل في شيخ القبيلة الذي يعيد توزيعه على شكل هبات وصدقات على المحتاجين أو ولاءم وحفلات تقام في مختلف المناسبات. إمكانات الشيخ المادية تجعل من بيته مرتادا لأبناء القبيلة ولن يفد عليهم من الضيوف للتحديث وشرب القهوة والتمتع بواجبات الضيافة ومستلزماتها.

ولا تنقطع محاولات شيوخ العشائر والبطون والأفخاذ للتخلص من سلطة شيخ العموم ليؤسس الواحد منهم لنفسه شيخة مستقلة لها نفس الامتيازات والإيرادات التي يحظى بها الشيخ. ويتم هذا الخروج "التطلع" من سلطة الشيخ إما إذا استشعر الشيخ الفرعي أو العقيد في نفسه وفي جماعته التابعين له القوة الكافية لتحدي سلطة شيخ الشيوخ والاستقلال عنه، كما رأينا أعلاه في حكاية العقيد حسيب ابن مخيمر الشلاقي مع ابن ثنيان، أو إذا فعل فعلا يستحق أن يجازيه عليه الشيخ ويمنحه الاستقلال. وقد وصف لي خضير الربوض الذي التقيته في سكاكا كيفية طلوع الشيخ من شيخ آخر كما يلي:

الى بغي شيخ يطلع من امرة شيخ ثاني. يظهر اما وجب والا غصب. الوجب يا من الرجل سوي معروف والا فعل طيب، جا شيخه وقال انا سويت هالطيبه. قال تستاهل الوجب. قال ابي اطلع على ربعي. قال وعلى ربعك. وهذي الاخرى بالقوه، يا من الرجل تقاوى ربعه وتضاعف هذاك على ما قال الطير ينهضه جناحه وريشه، والرجال، على ما قيل، ما هي قروش تُصرّ بالجيب، مسامير، تُخرق المخباه وتظهر.

الطلوع إجراء تترتب عليه نتائج مهمة، فهو يعني أنه لم يعد لشيخ القبيلة سلطة مطلقة على العقيد المتطلع ولا يحق له مشاركته كسبه أو أن يأخذ منه نفائس ما يغنمه مثل العبد والفرس والبارود وناقاة الشداد والنوق الواضحاء، وما في حكمها. لكن الفرد لا يحصل على لقب "عقيد"، بما يترتب على هذا اللقب من امتيازات، إلا إذا اعترفت به القبيلة ومشائخ القبيلة، وهو اعتراف قد يضطر إلى أن ينتزعه انتزاعا. الفرد الذي تتوفر فيه صفات العقيد ومؤهلات القيادة ويحالفه الحظ يتحلق حوله أقاربه وأبناء عمه الذين ينقادون له ويصبحونه في غزواته ويشكلون سياجا حوله ونواة قوة يستند إليها لينتزع من الآخرين الاعتراف بعقادته، وهم الذين يشجعونه على الاستقلال عن شيخ القبيلة. ومن صالح رجال العشيرة أن يكون قائدهم

وعقيدهم من أقربائهم وجماعتهم الخاصين لأنه سوف يكون أكثر حرصا على مراعاة مشاعرهم ورعاية مصالحهم وعدم الاستئثار بكسبهم. وهكذا يشكل الطلوع أولى درجات الصعود على السلم الذي يقوده إلى تسنم موقع الزعامة والرئاسة. ومعلوم أن القوة تجلب معها مزيدا من القوة. فمن لديه القوة يتحول إلى مركز استقطاب. وكلما ارتفع شأن المرء كلما صعد نجمه. وكل خطوة يخطوها إلى الأعلى تقربه من القمة. لكن الفرق بين القمة والقاع (دة) أن القاعدة عريضة تتسع لكل ولا أحد يزاحم الآخرين للحصول على موقع فيها. أما القمة فهي حيز ضيق لا يتسع إلا لشخص واحد أو عدد محدود جدا من الأشخاص. لذا يشتد التدافع والتزاحم عليها ومن يسقط منها يسقط إلى الهاوية. ولذلك تحتد الصراعات على مركز شيخ عموم القبيلة، وقد تصل حدتها إلى درجة العنف والنزاع المسلح، وربما الاغتيال. ونظرا لأهمية هذا المنصب، بل حتى شيخ العشيرة أو الفخذ، غالبا ما يتم تداوله في نفس العائلة، وغالبا ما تقع صدامات ومشاحنات بين المتنازعين عليه نظرا لما يترتب عليه من امتيازات وحقوق. ومما يذكي حدة هذه الصراعات ويزيد من تأججها تدخل القوى الخارجية والدول المتنفذة ذات السلطة المركزية التي ترمي بثقلها إلى جانب ضد جانب لتحقيق مآربها الخاصة وتطبق مبدأ سياسة فرق تسد فتزرع بذور الفتنة بين أبناء القبيلة لتسهل السيطرة عليها. وغالبا ما يحدث هذا التدخل الخارجي في شؤون القبائل التي تقع ديارها بين قوتين متنازعتين كل منهما تؤيد مرشحها لمنصب المشيخة على حساب المرشح الآخر. ولا ننس أن الكثير من الطرق التجارية المهمة كانت تمر عبر صحراء الجزيرة العربية وأن الجزيرة العربية كانت منذ الأزل تقع بين فكي كماشة البابليين من الشرق ومصر من الغرب ثم الفرس والرومان. ومنذ القدم وحتى عهد قريب كان كتاب الدواوين في الممالك المجاورة للجزيرة مهتمون بجمع المعلومات عن أنساب القبائل من شيوخ وأعيان القبائل الذين كانوا يفدون إليهم لأغراض وحاجات متعددة. ويعود جزء من اهتمام تلك الممالك بأنساب القبائل إلى رغبتهم في تأمين طرق التجارة والحج وتوزيع العطاءات على شيوخ القبائل المؤثرين لضمان حماية القوافل. ونظرا لكثرة تناحر سادات القبيلة وتحاسدهم على الزعامة فيما بينهم غالبا ما تقلت السلطة من أيديهم ويتولاها أناس من خارج القبيلة. ومن أمثلة الصراعات على المشيخة في الأزمنة المتأخرة ما حصل على شيخة ولد علي من صراع بين آل هابس واليديان مما اضطر الأيدا أن يستفزح بالعواجي الذي فزع له، وما حصل على شيخة ولد سليمان من صراع بين العواجي وبين المرتعد من اليمنه مما اضطر المرتعد إلى اللجوء إلى عوده ابوتايه، شيخ الحويطات لشن الغارات على العواجيه من هناك في محاولة منه لإضعافهم، وذلك بمساعدة الحويطات. وقد حصل نزاع على سلطة قبيلة مطير بين الدوشان أنفسهم حينما تقدم السن بسطان الدويش، أبي فيصل، وارتخت قبضته على القبيلة وطمع ابن شقير بالشيخة، كما تقول الرواية

التالية:

نزل سلطان الدويش على القاعية، والى العرب راكبين ابن شقير، سلطان الدويش عود وفترت دعواوه والعرب انصفت مع ابن شقير. والى فيصل ولد سلطان جذع على اوله، توه ظاهر قال فيصل للصانع: ياالصانع الى اصبحت رح يم الطويل هذااااالك اللي تعزب من عنده الببل وصح مع ظهور الشمس صيحة وهمه، كن علينا غاره، خل العرب تفرع. يوم صاح والخييل تفرع والدويش يركب معه الصمعا، بندقه الصمعا فشققتها فيها. يفرعون، يوم جوا الصانع والى والله ما من قوم: العافيه، العافيه، عوافي، عوافي. وتنحرف دقات الخيل نكس ويجونك صافقينهن يم عربهم. وقم لك الدويش هو وابن نايف، ابن نايف ابن شقير، يتلاكزون ويلعبون على الخيل. ويوازنه ذيك النويه ويلكزه، فيصل وصل ابن شقير ولكزه بالبارود ياشاعط جنبه، وقبله يم البيوت. يوم جا البيوت وهو يقوم على الحطب ويرجد هكالغمر ويشعم النار. الى الشايب جالس فى الرقه. الى نابطة عيونه، انت يا فيصل الدويش. قال الشايب: لا رحم ابوك انت ذبحت شيخ مطير؟ قال: لوك ما تبين اذبحه ما اخذت بنت ابن حثين. هو خواله الحثين فيصل. طالت السيره وقاموا يلعبون عاد ذولاك، انتم يال ماجد، قوم الشقير:

مذهب وادور لي قعود وابن الصميدي حروته
لا بد من شلفا تنود بالششيخ والا دنوته
قال فيصل:

ياللي تدور لك قعود حنا ترانا حروته
تراه في لغف النفود والذيب ياكل كلوته
قام يلعب ابن نايف:

ياسابقي برى لها بالببيت واذبح لها الغالي من الحيران
باغ ليا من الحبال ارخيت تلحق بنا حمرا ولد سلطان
قال شاعر الدويش:

ان كان هو برى لها فى البيت برى لها مع اول القطعان
جرم عليه كان عنك اقفيت والنفس واليهما عزيز الشان
اما تحط بخشمك الحلتيت والا ترمل خزنه الوطبان
اما اصوبك والا اذبحك.

ومن الأمثلة التي سجلها محمد الأحمد السديري في أبطال من الصحراء وسجلها ألويس موزيل في كتابه عن الروله النزاعات بين الشعلان على شيخة الروله ومحاولة آل مشهور انتزاع الشيخة من آل نايف، وكلاهما ينتسبان لفخذ المرعض وقد تمكن آل نايف من استرداد شيختهما بمساعدة ساجر الرفدي وابن هذال شيخ قبائل العمارات (سديري ١٩٦٨ : ١٢٢-٧؛ 1928a: 57-58; Musil 1927: 238-43). ولم تتوقف النزاعات عند هذا الحد بين عائلة الشعلان على رئاسة الروله بل إن النوري ابن هزاع تولى سلطة القبيلة بعدما أقدم على قتل أخيه الشيخ فهد ابن هزاع لمالأة الأخير للدولة العثمانية بما يتعارض مع مصلحة القبيلة (Lancaster 1981: 126). مثل هذه الصراعات تحدث حينما تصل السلطة القبلية إلى هذا المستوى المتقدم بحيث تشكل واردتها إغراء تصعب مقاومته (Musil 1927: 109, 353; 1928a: 58-9). عند هذا

الحد يبدأ أبناء عم الشيخ، وربما حتى إخوانه، يشعرون أنهم، بحكم نسبهم، لهم نفس الأحقية التي للشيخ في الانتفاع من موارد القبيلة ويرون أنه ليس من حق الشيخ حجبها عنهم والاستئثار بها لنفسه ولا الاستحواذ على الحق المطلق في استخدام القوة ضد الغير وضمنان بقاء السلطة في يده وفي عقبه. حينما تصل الأمور إلى هذه المرحلة قد يضطر الشيخ إلى توظيف العبيد والأجراء كحرس وجند لحمايته من أبناء عمه الذين لم يعد يثق بولائهم له ولا يمكنه الاعتماد عليهم في ممارسة سلطته على أبناء القبيلة لأن أقاربه لن يرضوا بالعمل عنده كخدم له ينفذون أوامره التي قد لا يتفقون معه فيها (Rosenfeld 1965: 179). ومن الأمثلة على ذلك ما يقوله ألويس موزيل عن شيخ قبيلة الروله النوري ابن شعلان

خلال عشرة الأيام الماضية لاحظت أن الأمير النوري (ابن شعلان) كان دائما مدججا بالسلاح أينما ذهب. إضافة إلى الخنجر ومسدس غاسر بثمانية بطون eight-barreled Gasser عبوته ثمان وأربعين رصاصة كان يحمل بندقية قصيرة ويتمنطق بحزام يحتوي على ١٢٠ رصاصة. وقد سألته متعجبا ما الذي يحمله على ذلك فأجابني: يا أخي هذه عادتنا، نحن في حالة حرب مع قبائل عديدة ولا ندري متى نتعرض لهجوم، وأنا بالذات علي أن أكون حذرا ومتيقظا لأنني لا أعلم متى ولا أين يمكن أن يهاجمني من يطلبونني بثأرا، فأنا لا أنام وحيدا في الليل، علما بأن كل ما فعلته كان من أجل العائلة، لا بل من أجل القبيلة كلها. وكان يشير بذلك إلى قتل الشيخ السابق أخيه فهد الذي قتله أحد عبيده بأمر منه وإلى أخيه الآخر مشعل الذي قتله هو بيده (Musil 1927: 2).

ويسجل موزيل أيضا ملاحظاته وانطباعاته حينما وصل إلى بيت الشيخ عوده

أبو تايه، شيخ الحويطات كما يلي:

لقد دهشت حينما لاحظت أن كل واحد من الرجال الجالسين (في مجلس الشيخ عوده) يتمنطق بحزام معبأ بخراطيش الرصاص وكانوا حتى وهم جالسون في البيت ممسكين ببواريدهم. أما الشيخ فكان يتمنطق بحزامين من خراطيش الرصاص معبأ بما لا يقل عن ١٤٠ طلقة. واكتشفت بعد ذلك أن الشيخ عوده ورجاله كانوا متوجسين من هجوم قد يأتيهم من أقربائهم لشجار حدث بينهم يوم الإربعاء الماضي (Musil 1926: 17-8).

وهذا مثال آخر رويته عن ذيبان ابن جعيثن ابن سلامه ابن محيجين عن جده سلامه يدل على أن شيخ القبيلة عادة يقتني عددا من العبيد يحرسونه ويقاثلون معه وينفذون أوامره ضد الآخرين، لكن منهم من يأبى تقبل هذه الأوامر لأنه لا يرى لشيخ القبيلة ميزة عليه تجبره على الخضوع له بحكم أن كلاهما متساويان في النسب:

سلامه ابن محيجين القيعقي الرويلي من العوينان. يوم البداوه قبل تُخَبَّر طَرَادَه لِبَعْضَه وَرِزْقَه ورا الحلال يتبعون الحيا، يشرقون ويغربون. يربعون بهالديار ويقيظون بالغريبه، يروحون للغريبه حدرات يكيلون، والى جا الصفري وطاح الرطب جوا هنا لنواحي سكاكا. الحوادث اللي جرت عليه كثيره سلامه. أول تَمَرُجُتُه، على حكي الناس، هو جذع واخوه قَنُوف خيال فرس. صُدِفَت ان قنوف صار حادريم العراق يجيب كيل. والى مير يوم ان اهل حوران، جبل الدروز، غاروا عليهم وفزعت الناس. وهو يجبر النسوان انت ياسلامه يفكّن حديد الفرس ويركبته عليه. وهالكناهار يتشوع عليها. الرمح معه، يوم الرماح تُخَبَّر، بس ان الرمح ما يَحْرَج بِطَلْقَه يرميه والا

فَكَ رِبْعُهُ هَكَالْنَهَارِ، تَشَوَّعَ بِهَا، طَلَعَ لَهُ صَيْتٌ. يَوْمَ جَاءَ قَنْوْفٌ وَأَيُّا مِيرَ يَسْمَعُ حَكِي النَّاسِ عَلَى فَعْلٍ سَلَامَهُ، قَالَ عَادَ: حَرَمَتْ عَلَيَّ الْفَرَسَ وَحَلَّتْ لَكَ. وَيَتَخَيَّلُهَا مَعَ رِبْعُهُ. الْكَائِنَةُ الَّتِي هِيَ يُوَافِقُهَا بِفِكَهَا، وَيَفِكُ رِبْعَهُ. بَعْدِينَ صَارُوا أَهْلَنَا يَمُ ابْنُ مَهِيدٍ وَيَمُ رَعِيَّةُ هَكَالْدِيرَةِ، صَارَتْ الرُّوْلَةُ يَمَهُمْ هُنَاكَ، يَمُ الشَّنْبِلُ وَهَكَالْدِيرَةِ، مَا هِيَ أَهْلُ حَلَالٍ وَأَهْلُ أَبَاعِرٍ؟ وَيَتَحَالَفُونَ أَهْلَ الشَّمَالِ وَيَغْزُونَ عَلَى الرُّوْلَةِ. يَوْمَ أَنَّهُمْ تَكَوَّنُوا وَيَجِي صَطَامُ ابْنُ شَعْلَانَ، هُوَ الشَّيْخُ هَكَالْيَوْمِ، يَجِي بِدَبِّ عَلَى الْعَرَبِ لَا تَمْشِي، لَا تَهْجُ، مَنَاخٌ، إِلَى صَارَ مَنَاخٌ يَنْوَخُونَهُمْ. وَبِالْأَسْبَابِ وَالْأَقْدَارِ يَجِي غُرَافٌ، عَبْدُ ابْنِ شَعْلَانَ، وَيَعْقُرُ نَاقَةَ لِسَلَامِهِ. يَوْمَ جَاءَ يَا مِيرَ النَّاقَةَ مَعْقُورَةً. مَنْ عَقَرَهَا؟ قَالُوا: غُرَافٌ جَاءَ شَنْقَ الطَّرِشِ يَبِي يَنْوَخُ الْعَرَبَ وَأَوْهَفَ عَلَى نَاقَتِكَ وَعَقَرَهَا، مَا دَرِي أَنَّهُ لَكَ يَا سَلَامَهُ. قَالَ: عَادَ غَيْرَ أَذْبَحَهُ. وَالْعَبْدُ يَفْضُ، يَزِينُ عَلَى الشَّيْخِ، قَالَ هَالْبَلِيَّةُ سِعْرًا مَا يَنْطِجُ، مَا لَنَا بِهِ حَيْلُهُ. وَيَقُومُ سَلَامَهُ يَدِيرُ الْفَرَسَ عَلَى بَيْتِ صَطَامٍ وَيُحْدِي:

يَانَاقَتِي عَقَّرَاهَا غُرَافٌ الْعَبْدُ مَلْعُونُ الصَّلِيبِ
إِلَى نَدْبَتِهَا مَيِّلَافٌ وَمَجْمَعُهُ تَمَلَا الصَّمِيلِ
أَنْ مَا ذَبَحْتَ بِنَاقَتِي غُرَافٌ يَاعِلُ مَا عَمَّ مِرِي طَوِيلِ

والعبد تضيق عليه وتفزع شيوخ الرولة يتوجهون على سلامه ويطرحونه ويرضونه ويسلم العبد.

ومن الأمثلة الأخرى ما حدث بين الدويش شيخ عموم قبيلة مطير وشبيب ابن جفران الفغم المطيري حيث أرسل الدويش رسالة إلى الفغم تحمل تهديداً مع شخص يدعى الخرينق مما أغضب الفغم فرد بهذه القصيدة:

يَا شَيْخَ هَيَّضْتَ الطَّوَارِي بِمَمَشَاكَ ذَكَرْتَنَا الَّتِي مَرَّمَسَاتُ بُعَادِ
كَانَ أَنْتَ تَسْمَعُ كُلَّ مَنْ جَاكَ وَأَغْوَاكَ قَالَهُ مَوَسَّعَهَا لِكُلِّ الْبَوَادِي
تَلَقَى الْعَوْضُ فِينَا الْخَرِينِقُ إِلَى جَاكَ وَتَفَقَّدَ مَوَاقِفَنَا نَهَارَ الطَّرَادِ
حَنَا سَعَدَ عَيْنِكَ إِلَى عَمَسْتَ أَرِيَاكَ لِي جَا نَهَارَ فِيهِ كَثُرَ الْقَنَادِي
خَيَّالَنَا يَضْرِبُ عَلَى حَوْضِ الْإِدْرَاكَ مَا يَسْنَدُ إِلَّا الرَّمْحَ غَادِ تَوَادِي

وعن خلافاً الدويش مع الفغم تقول رواية أخرى:

الْفُغْمَةُ يَضَادُونَ الدُّوشَانَ وَرَادَ اللَّهُ أَنَّهُمْ يَجُونَهُمُ الْعَجْمَانَ وَيَتَصَاحِبُونَ هُمْ وَأَيَّاهُمْ وَيَأْمُرُ اللَّهُ ضَايِدَ الْفُغْمِ وَيَخْمُ لَهُ زَمَلٌ مِنْ زَمَلِ الْعَجْمَانَ وَالِي فِيهِمْ بَعِيرٌ أَصِيلٌ. قَامَ الدُّوَيْشُ عَلَى الْفُغْمَةِ وَادِي الزَّمَلِ مِنْهُمْ. الْبَعِيرُ الطَّيِّبُ لَوْذُوا بِهِ، الْبَعِيرُ الْأَصِيلُ أَبَعَدُوا بِهِ. قَامَ الْعَجْمِيُّ يَتَرَدَّدُ بِي بَعِيرٍ، وَيَتَرَدَّدُ بِي الْبَعِيرِ. قَالُوا: رَحَ وَرَاكَ يَا رَجَالَ الدُّوَيْشِ، عَلَّمَ الدُّوَيْشُ بِهَالْكَلِيمَاتِ وَأَنْ بَغِي يَثُورُ يَثُورُ وَأَنْ بَغِي يَسْنَعُ الْعَجْمِيُّ يَسْنَعُهُ. قَالَ: وَشَ أَقُولُ؟ قَالُوا قُلْ:

يَارَاكِبٍ مِنْ عِنْدِنَا فَوْقَ شَقَرَانَ غَبَّ الْمَطَرِ وَالْخُدَّ مَا قَفَّ سَيْلِهِ
يَهْذَلُ كَمَا يَهْذَلُ مَعَ الدُّوسَرِحَانَ رَاعِيهِ مَا يَلْحَقُ طَوَارِفَ شَلِيلِهِ
وَالِي نَهَضْتَ إِلَهُ الْعَصَا تَقُلُّ شَيْهَانَ وَالِيَا كَرِبْتَ إِلَهُ الرِّسَنِ رَزْذِيلِهِ
سَجَّ الْقَعُودِ وَنُوخَهُ عِنْدَ سُلْطَانَ وَوَلَدَ الْحَمِيدِي شَيْخَ كُلِّ الْقَبِيلِهِ
أَنْ كَانَ مَجْلِسَهُمْ هَشَاهَيْشُ وَذَهَانَ يَدُورُونَ لِلْعَجْمِيِّ بَعِيرٍ بِدِيلِهِ
قُلْ لَهُ قَعُودٍ هَافِيٍّ عِنْدَ ضَيْدَانَ حَمَايَ بِالضَيْقَاتِ تَالِي الدَّبِيلِهِ

قال: يا عجمي عاين زملي خمس وعشرين جمل طب وسطه خذ لك بعير وخذ هالمطيري اللي طس بقعوده.

ولكي يحتفظ شيخ العموم بمنصبه فإنه يحتاج إلى عصبية قوية وكثيرة العدد من

الأخوة والأبناء وأبناء العم الأقربين الذين يقفون معه في الملمات (Marx 1967: 138). يقول ساكر الخمشي:

من خلقة الدنيا وخلقة سماعين ما شيخ الاكود نقليه عانه
والفصيل الذي ينتمي له شيخ العموم عادة هو الفصيل الأكبر والأقوى ويستمد
قوته من قوة الشيخ، ولذا يحرص أبناء الفصيل على بقاء الشيخة فيهم لأن ذلك مما
يعلي من شأن فصيلهم وتفوقه على بقية الفصائل ولما يجلب لهم ذلك من منافع
وامتيازات مثل حيازة الأرضين واستقطاب الأتباع وفرض الخاوات، وما في حكم
ذلك (Marx 1967: 65, 130). كما أن من ينتمون لأسرة الشيخ لهم حق العقبة، وهي
الاستئثار بنفائس الخيل والإبل والأسلحة التي يكسبها أبناء قبيلتهم من القبائل
الأخرى. كذلك لهم نوع من السلطة الروحية والمعنوية على الآخرين لما يتمتعون به من
حظ وبركة، حسب اعتقاد البدو. ولذلك غالبا ما يدعي هؤلاء أن نسبهم يرجع إلى
الأشراف أو بني هاشم. كما تذكر أخبار عرب الجاهلية أن معظم شيوخ ربيعة كانوا
من كندة اليمانية. ومن يدعون الانتساب للأشراف يفعلون ذلك تعريزا لسلطتهم
اعتقادا منهم أن هذا مما يضيف عليهم قدرا من القدسية ويزيد من رصيدهم الروحي
التمثل في البركة التي يؤمن بها البدو إيمانا قويا مثل إيمانهم بالحظ.

ومع ذلك فإنه للاحتفاظ بموقعه يحتاج شيخ القبيلة أن يكون حكيما في ممارسة
سلطته على الشيوخ الأدنى منه وإلا انفضوا عنه، فلا بد أن يجمع بين الحزم والحلم
في تعامله معهم فلا يتبع سياسة تنفرهم منه، ولكن في نفس الوقت لا يتهاون معهم
فيخرجون عن سلطته أو ينافسونه على السلطة. ومما يساعد على وحدة القبيلة
والتفاف الشيوخ الفرعيين حول شيخ العموم هو قناعتهم بضرورة التكاتف والعصبية
لحماية مصالحهم والدفاع عن أنفسهم وإلا انكسرت شوكتهم وأصبحوا لقمة سائغة
للآخرين. فشيوخ العشائر يعتبرون أنفسهم أندادا وأقرانا لكنهم يوكلون زمام الأمور
لمن يعتبرونه الأفضل والأجدر من بينهم والذي هو في نهاية المطاف يستمد قوته من
تكاتفهم حوله وانقيادهم له على شرط أن يشاركهم في المصالح ويشاورهم في الأمر
ولا يخرج عن رأيهم وعن إجماعهم.

كما يحتاج الشيخ إلى حملة دعائية ضخمة تتمثل فيما يدبج فيه وفي عصبته
الأقربين وفصيله من قصائد المدح وما ينسج حول شخصياتهم من حكايات تميل إلى
المبالغة تعلي من شأنهم وتصفهم بالشجاعة والفروسية والكرم وسداد الرأي، وربما
البركة وما يشبهه المعجزات. ولذا تتنافس القبائل حول نسبة بعض القصائد
والقصص البطولية لها، كما هو الحال بالنسبة لما يسمونهم هل العشر التي تتحدث عن
عشرين من الغزاة مترادفين على عشر من الركائب حققوا أعمالا بطولية. فكل من
سبيع والدواسر ومطير تدعي أن "هل العشر" منهم. كما يدور جدل حول القبر الذي

التجأ له الغزاة هل هو قبر الصييفي أم قبر عساف ابو اثنين. وقد تأخذ هذه الحكايات والأشعار شكل الأساطير الخرافية مثل تلك الأساطير والأشعار التي تحاك حول مكازي ابن فرحان ابن سعيد من العليان من عبده من شمرالذي يدعى "مَعْشَى الذيب" والذي تقول الأسطورة إنه نحر شاته للذئب لما سمعه يغوي من الجوع، وتلك الأساطير التي تروى عن شايع الامسح جد قبيلة الرمال وابنه عميره، علما بأن شايع حسب رواياتهم لم يكن موغلا في القدم وإنما على عهد العريعر حكام الأحساء والأشراف حكام الحجاز. ومن الروايات التي تبدو عليها المسحة الأسطورية هذه الرواية التي يصف فيها أحد الرواة الذين شاركوا في أحد مغازي غضبان ابن رمال ما فعله غضبان لما نفذ ماءهم في أحد المظامي المهلكة وكادوا يموتون عطشا:

حنا بطلعة الجوزا، بالقبيض. يوم جينا مع هالمضما، اللي لا هي من الوادي ولا هي من مغير الطبيق، الي مير لو تشخط بالشخاط باثم الرجل علق، عطشا. قال غضبان: صل بنا يابن فالج، صل بنا نبي نطلب، لا يهلكنا الله. قال: انا ما أقدر اصلي بكم وانا أكذب على البنات أقول ابيكن وانا ادور من وراهن واللي هذي عقيدته ما يصلي بكم. قال: انا وانا اخو دليل طاهر الفرج طاهر القلب. يقول وهو يتعفر ويتلقى القبله وهو يصلي بهم. ويكشف غدفته؛ قال: يالله كان لي شحذة عندك انك لا تذبج سنجاره بسببي، يقال هو سبتهم. يوم جا القايله يا مار يوم نشت هكالزنه بطلعة الجوزا يقول يما جت فوقنا يقول يا مير يوم انه رعدت وبرقت وهي تنقصم على الروض اللي هم به، اللي قدامه نكس عليه واللي قفاه درهم عليه لما رويوا هم واباعرهم. ويمتلي ثلاث ريسان وشنق الجموع من يمين ومن يسار ما جاوه المطر وهي تكثف على بعضه ونشرب ونملى القرب والجيش نحوشه. وهذاك اتلى علمنا بالشر. وسلامة طولك.

وقد سمعت وقرأت هذه الحكاية الأسطورية مرارا وتكرارا عن العديد من الشخصيات الذين وصلت سمعتهم إلى مراتب البطولة الأسطورية، اقرأ ما كتبه الأويس موزيل نقلا عن دليله ومرافقه بليهان المصرب وهو يتحدث عن تركي ابن مهيد لما مروا بقبره في وادي الهري في صحراء الشمال والذي يتبرك به الغزاة:

نحن البدو لا يوجد لدينا قديسون كما عند القرويين الذين يدعون أننا لن ندخل الجنة. لكن دعني أخبرك الحقيقة: نحن أصلا لا نريد الذهاب هناك إن كانوا هم سيكونون هناك. نحن نقدر تركي لأنه حبيب الله. لقد شن غارات كثيرة لا تحصى وعاد منها كلها سالما وغانما. وفي أحد المرات أدركهم ظمأ شديد هو ورفاقه في الصحراء. ولشدة جزعه رفع يده بالدعاء: اللهم ياربي والهي ارحمنا وأغثنا.

تصور ياموسى ما حدث. استجاب الله لدعائه وأرسل من جهة الجنوب الغربي سحابة سوداء وأمرتها الملائكة أن تتوقف فوق رؤوس تركي ورفاقه حيث هطل عليهم مطرها مدرارا (Musil 1930: 53-4).^(١)

(١) تجد شواهد أخرى على التبرك بقبور الأبطال والدخالة عليهم في حديثنا عن الصييفي في حديثنا عن الدخالة في الفصل الخاص بالقضاء العرفي وفي إفادة ملهي ابن بنيه عن مقتل تركي ابن مهيد في الفصل الخاص بصراع الرموز، وقد اتخذ خلف الإذن من تبرك بني صخر بقبور أبطالهم مجالا للتندر بهم في قوله:
فرج مع اسعد لايعوهم شياطين يارمسيح حظ جدودكم بانخسدام
وقد فسّر لي ملهي هذا البيت قائلا: بني صخر لهم جدود يتبركون بهم، يعتنون بهم، وعناية اسعد وعناية فرج.

الحياة القبلية

إن كانت الكثير من الدراسات السابقة ركزت على الاستفادة من الشعر العربي، جاهليه ونبطيه، كمرجع تاريخي وجغرافي فإن هذه الدراسة، كما بيّنا في المقدمة، تطمح إلى أن تبين أهميته كمصدر للدراسات الثقافية والاجتماعية. ولا بد من التأكيد على أهمية الربط بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية لأن كلا منهما يشكل مادة تساعد على فهم الآخر وتمثُّله على صورته الصحيحة. لذا لا ينبغي التوقف في مقارناتنا بين الشعر الجاهلي والشعر النبطي عند حد المقارنة الأدبية واللغوية، بل لا بد أن نتعدى ذلك لعقد مقارنات بين ثقافة العصر الجاهلي وثقافة العصور المتأخرة للتأكيد على الاستمرارية الثقافية والاجتماعية في الجزيرة العربية. دراسة مجتمع البدو وثقافتهم ولغتهم وأدبهم هي وسيلة من أهم الوسائل لفهم حقيقة الأدب الجاهلي والحياة الجاهلية. النتائج التي نتوصل إليها عبر هذا الطريق ستهدينا وتبني لنا سبل البحث عما كانت عليه الحياة العربية في الجاهلية وصدر الإسلام.

ملكية الأرض

يعترف عرب الجزيرة بثلاثة أصناف من الثروة هي المال وتعني النقود، والملك وتعني الأرض، والحلال وتعني الأنعام، وخصوصا الإبل والضأن والذي يتضح من اسمها (حلال وهي المضادة للحرام) أنها أسمى وأشرف أنواع الملكية، ومن هنا كانت البداوة وحياة الرعي رمزا للنبل والأصالة والشرف (Marx 1967: 53). وما يهمننا في هذا المقام هو الملكية الثابتة المتمثلة في ملكية الأرض نظرا لأن توريث الأرض والحق في استخدامها هو الأكثر من بين أصناف الملكية ارتباطا بالنسب والانتماء العشائري. نجد مثلا أن الأقدمية في التواجد على الأرض وإحيائها وسكنها واستغلالها جيلا بعد جيل تعطي نوعا من حق الملكية لها لذا تحرص القبائل شبه المستقرة على الاحتفاظ بتسلسل أنسابها وصولا إلى الجد الذي انتقل إلى تلك البقعة واشتراها أو أحيها أو حفر فيها بئرا أو غرس نخلا أو أثلا وذلك من أجل إثبات أولويتها ودعم حجتها في ملكية الأرض، خصوصا في غياب صكوك التملك الموثقة من سلطة مخولة.

يفترض الاقتصاديون أن البشرية في مراحل نشأتها الأولى لم تعرف الملكية الخاصة وكانت خيرات الأرض ملكا مشاعا للجميع. ويضيفون إن مصدر قيمة أي سلعة يتحدد فيما بُذل في إنتاجها من عمل وجهد إنساني. العمل الإنساني هو الذي يحول الثروات من حالتها الطبيعية ليجعل منها سلعا وطيبات ينتفع بها الإنسان، أي يضيف عليها قيمة، ومن يضيف قيمة على الشيء يكتسب بذلك الحق ليمتلكه، فهذا حقه الطبيعي. فكل شيء يحصل عليه الإنسان بجهد الخاص وعمل يده يصبح ملكا

له لوحده وله حق التصرف المطلق فيه. وعلى هذا الأساس فإن الأرض تصبح ملكا لمن أحيا مواتها فزرعها أو بنى عليها أو شيد عليها منشآت من أي نوع. وحيث أن البدو لا يزرعون ولا يبنون بيوتا ولا يشيدون أي نوع من المنشآت، فعلى أي أساس يحق لهم ادعاء ملكية الأرض، وما هو الشكل الذي تتخذه هذه الملكية؟

لكل قبيلة بدوية ديرة شاسعة الأطراف تجول فيها حيث تجد ما تحتاجه من آبار للسقيا وفلاة للمرعى وأماكن احتطاب وصيد. وكل ما في ديرة القبيلة من ماء ومرعى وثروات طبيعية ملك لمشاع للجميع ينتفعون به وهم مستعدون دوماً لحمايته والدفاع عنه. ولا يسمح أبناء القبيلة لغيرهم أن يتعدى على ديرتهم أو يستفيد من مواردها الطبيعية أو يمر منها إلا بإذن منهم ومقابل دفع الخاوة لهم بالنسبة للقبائل الضعيفة أو دفع الرتاعة بالنسبة للقبائل القوية، وسوف نفصل القول في هذه الأمور في الفصل الذي نتحدث فيه عن سلوم العرب. وامتلاك القبيلة لديرتها أحد مؤشرات القوة والشرف ونبل الأصل، لأن القبائل الضعيفة، أو من يسمون عوج نَخَان لا يملكون ديرة تخصهم بل هم دائماً تربطهم علاقة سيد ومسود مع قبيلة قوية يدفعون لها الخاوة مقابل السماح لهم بالرعي في ديرتهم والاستسقاء من آبارهم. وتنطبع في ذهن ابن القبيلة ما تتميز به ديرتها من معالم جغرافية ومظاهر تضاريسية ومزايا طبيعية وما تحتويه من تلاع وشعاب ووديان ورياض ورياض وجبال وطرق صحراوية، كما يعرف حدودها ومناطق تماسها الخطرة مع القبائل المجاورة. والكثير من القبائل يتخذون من ديرتهم عزوة لهم مثل البعير الذين يعتزون بالشعبة فيقولون: خيال الشعبتين. وبحكم حركية الحياة البدوية تنشأ بين البدوي وبين الجغرافيا علاقة خاصة يعكسها موروته اللغوي والشعري كما ترد في مواضع مثل الرحلة أو الاستغاثة، كما سنبينه بتفصيل أكثر حينما نتحدث عن قهر الصحراء في الفصل الأخير.

وتترك القبيلة بصمتها على ديرتها من خلال الأسماء التي تطلقها على بعض المواقع تخليداً لحدث مهم وقع في ذلك المكان، وبهذه الطريقة يتم الربط بين تاريخ القبيلة وجغرافيا الديرة وتضاريسها. وتتغير أسماء هذه الأماكن تبعاً لتعاقب القبائل وتعاقب الأحداث عليها. من الأمثلة على هذه الأسماء "ريع المغني" وهو منطقة فاصلة تقع بين ديار شمر وديار عنزة، فإذا عبره غزاة عنزة متجهين إلى ديارهم بعد إغارتهم على شمر أمنوا فرفعوا عقيرتهم بالغناء، وكذا الحال مع غزاة شمر، وهو الذي يقول فيه فهيد الفواري:

قالوا بواعه والمصيد خصيب وتسابقن ريع المغني جناديب
وهناك "أبرق المكلا" الذي تغير اسمه إلى "أبرق الشيوخ" بعدما قُتل عنده عقاب
وحجاب أبناء سعدون العواجي. وهناك "خل الشويهري" وهو طريق ابتدعه هذلول
الشويهري في غزواته على عنزة فسُمي باسمه وذلك بعد أن منعه طلال ابن رمال من

سلوك الخل الذي يمر من جبهه لأن ابن رمال كان قد تعهد لابن شعلان أن لا يسمح لغزاة شمر من المرور عن طريق خل جبهه. وهناك "الوقادية" سميت بذلك لأن قاعد ابن مجلاد حينما قدم من الجوف في غزوته على الوطيفي عند جبهه طلب من عبد له أن يتوقف عند كثيب رملي مرتفع "نازيه" بالقرب من عليم الظما في منتصف الطريق ليوقد نارا تهتدي بها فلول الغزو بعد إنجاز مهمتهم:

الوقاديه هذي ما اسمه الوقاديه هكالحين، هي هذي نازية طويله، طعس رمل، عند عليم الظما اللي يذكر. قاعد ابن مجلاد والغزو الي معه أخذوا معهم بعض الروي وخلصوا بعضه الآخر عند العبد وقالوا: عاد انت يالعبد خلك وقاد، لا تموت النار الليلة الفلانيه، اللي ورا الابله^(١)، لا تموت النار لما نجيك، خلوه يقعد بمحلّه هو والروي.

وهناك "المقناة" (اشتقاقها من الاقتناء) قريبا من جبهه كان غزاة شمر إذا وصلوها أمنوا وتأكدوا من أن القوم لن يتمكنوا من استنقاذ ما نهبوه منهم ودفعوا بكسبهم إلى جبهه ثم أعادوا الكرة غازين مرة أخرى. يقول نايف ابن طعيسان:

المقناة هذاتي عند جبهه. المردود أول هذي سنجارة والرمال يوم تغزي مع جارد ومع هجوج ومع طلال ومع ابن رخيص ومع العقدا. إلى وصلوا المقناة عرفوا ان فودهم، المسوق، سلم زينوه على اهلهم وردوا من عند المقناة غزو مرة ثانية. هالي عاد يقول:

قم نشد المقناة كم جاه مردود كم مسوق مع خلها رعجنه
ياما تمثناها من الهجن والفود اقفاي واقبال وهن يرهجنه

لكن ارتباطات البدوي مع الأرض تشبه ارتباطاته مع الحلفاء، فهي ارتباطات ظرفية ومرنة لديها القابلية لإعادة التشكيل حسب الظروف ومتطلبات البقاء، خصوصا وأن ثروة البدوي خلال متحرك يستطيع نقله معه أينما ذهب، وما يهمله ليس الأرض ذاتها وإنما ما على وجه الأرض من ماء ومرعى له ولحلاله ومن موارد طبيعية أخرى يمكنه الانتفاع بها. وأرض القبيلة ملك مشاع لجميع أبناء القبيلة بحيث لا يحق لأحد منهم أن يدعي ملكيتها أو يتصرف بمفرده ببيع أي جزء منها. والبدوي بذلك يختلف عن الفلاح الذي تتطلب حياته الاستقرار ويلزمه تملك الأرض لاستصلاحها وزراعتها وإقامة منشآت عليها للري والسكن وما شابه ذلك من أملاك ثابتة وما تنتجه الأرض من غلال ونخيل يستحيل نقلها. فالأرض بالنسبة للفلاح هي الملك، أما بالنسبة للبدوي فهي مجرد أماكن للرعي والاحتطاب والسقيا وحيثما وجدت هذا المورد تذهب القبيلة لترعى أنعامها إن لم يعترض سبيلها قبيلة أقوى منها تصدها عنها. فقد تعاقبت القبائل من بني خالد إلى الرولة وأخيرا شمر على مناطق اللبة والحزول في شمال الجزيرة، وذلك لوفرة مائها وطيب مرعاها. ويقول دونالد كول عن قبيلة المرة أنهم هاجروا من منطقة نجران منذ ما يقرب من مئتي سنة وعبروا الربع الخالي ليستقر جماعة المرضف في بيرين وجماعة ابن شريم في الأحساء (Cole 1975: 99). نظرا للنزاعات القبلية التي لا تنقطع وتفاوت حظوظ القبائل

(١) في تعداد تتابع لليالي يقولون "الليلة" وما بعدها "القابلة" وما بعد ذلك "الابله".

بين القوة والضعف بسبب القحط والأوبئة وما شاكل ذلك فإن القبائل في تموج مستمر. وسوف نلاحظ بوضوح هذه التموجات القبلية لو قارنا مثلا بين ما كتبه ياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان عن سكنى بعض القرى والمواقع ومن آلت إليه سكنها حينما جاء ابن بليهد والعبودي وابن جنيدل وابن خميس وغيرهم من المتأخرين ليكتبوا عن جغرافيتها وسكانها وتواريخها في القرن العشرين. أما القبائل القوية التي تمتلك ديارا شاسعة تتضمن بيئات متنوعة وموارد طبيعية مختلفة تكفي لإعاشتها فإنها تبقى تجول في ديرتها ولا تغادرها. هؤلاء كانوا في الجاهلية يسمون أرحاء العرب "وإنما سميت هذه أرحاء لأنها أحرزت دورا ومياها لم يكن للعرب مثلها ولم تبرح من أوطانها ودارت في دورها كالأرحاء على أقطابها." (ابن عبدربه ١٩٨٣ / ٣: ٣٣٥). وقد لا تتمكن القبيلة من الاستقرار في ديرتها إلا لعدد من الأجيال فتضطر للجلاء عنها أو يأتي من هو أقوى منها ويزيحها عنها، ويقول في أمثالهم: نجد لمن طالت قناته. وقد تحدث الشيخ محمد بن بليهد باستفاضة عن هذا الموضوع (١٩٧٢/٢: ١٢٧-٣١، ٥: ٢٢٩). يقول ابن بليهد في حديثه عن موضع أبو دخن:

وموقعه بين الشرف والشريفي وسط نجد، بين النشاش وجبل ثهلان، وهو في بلاد بني نمير في الجاهلية وفي صدر الإسلام ثم جاءت بنو لام واحتلتها فلا أعلم عن مدة إقامتهم فيها ثم جاءت عنزة واحتلتها ومما يؤيد هذا الاحتلال تملكهم بعض البقاع مثل (الحناكية) لابن هذال و(الحائط) لابن مجلاد و(عقلة الصقور) والصقور بطن من عنزة و(البحيرة) من أبار ظرية (كذا!) لابن بحير العنزى، ومواكر الطيور التي في جبال نجد عليها وسوم عنزة ثم جاءت مطير فأخرجت عنزة ومدت جرائها في نجد، ثم جاءت قحطان وكان بينهم وبين مطير حروب وأخرجتهم قحطان، ومما يؤيد ما ذهبنا إليه قول الشاعر المشهورة مويضي البرازية حين قالت من الشعر النبطي:

نجد حميناها من اولاد وايل واليوم عدونا سكن وادي الراك
فاما احتمينها بحد السلايل لا بد نعطى الشاة ذولا وذولاك
ثم جاءت عتيبة وأخرجت قحطان من نجد ويقوا فيها إلى هذا العهد (بليهد ١٩٧٢/٥: ٢٢٩).

وفي تغلب عتيبة على نجد يقول ضيف الله العفار ابن حميد:

نولا نصالحهم ونولا لنا قوم واكوان يشبع غبها كل حاييم
لما سكننا نجد من غير معلوم بصولات تلقى به صفا الجو غاييم
يانجد ما والله نزلناك بسلوم ولا انتي بورث جدودنا اللي قدايم
خذناك عقب مدارك العمر والسوم سوم يخسر لابسات اللثايم

وغالبا ما تسجل القبائل تاريخ هجراتها الجماعية في صيغة أساطير يتناقلونها صاغرا عن كابر مثل أسطورة سد مأرب أو ما يحاك من أساطير عن نزوح طي إلى الجبلين (علي ١٩٩٣/٤: ٤٥٠) ومن أقدم الرحلات المشهورة رحلة بني هلال عن نجد وتلتها بعد ذلك بعدة قرون رحلة الضياغم. وتروي الأساطير حكايات عن رحيل بهيج عن عقدة وقصائد لابنته تتوجد على أملاكهم ونخيلهم هناك. ومن المتوارث عند الرواة

أن عبدة هم الذين أزاحوا سننيس الطائفة عن بلادهم في الجبلين، كما تقول القصيدة:
 قبلك بهيج حدروه السناعيس// من عقده اللي ما يزحزح قناها. ومن الرحلات المشهورة في
 العصور المتأخرة رحيل فارس الجربا عن نجد وكذلك رحيل العمارات من عنزة التي
 سجلها عبد ابن هذال في قصيدته المشهورة حيث أنه لم يتمكن من الرحيل معهم.
 علاقة البدوي بالأرض علاقة ظرفية وتتخذ ملكيته لها أشكالا مختلفة تناولنا
 بعضها منها بشيء من التفصيل في مواقع أخرى من هذا الكتاب ويمكن إجمالها فيما
 يلي، علما بأن هذا الموضوع موضوع شائك يحتاج إلى دراسة أوفى وأعمق. ما
 يتعلق بالمراعي والفلوات الشاسعة التي تقع في ديرة القبيلة مثل الحماد واللبة
 والخنفة والحزول وما إلى ذلك فإن القبائل تتناوب عليها بحكم قوتها وضعفها، فأي
 قبيلة تستشعر في نفسها القوة قد تسبق جارتها وتسرح أنوادها في تلك المفاالي،
 ولكنها بفعلها هذا تعرض أنوادها للنهب من القبائل المجاورة. وقد تدعي أحد بطون
 القبيلة أو أحد أفخاذها ملكية بعض الآبار أو الجيان (حفر ابن رخيص، مثلا)، وهذا
 في حد ذاته أحد المؤشرات على أن استغلال المفاالي والمراعي المحيطة بهذه الآبار
 والجان سيكون مقتصرًا على ذلك الفخذ أو البطن الذي يملك الآبار نظرا لتوفر الماء
 لهم، أو أن لهم حق الأولوية، على الأقل، في استغلال المراعي المحيطة بآبارهم (Marx
 1967: 89). أي أن ملكية مصادر الماء تسبق ملكية الأرض والمراعي التي أصلا لا
 يمكن الاستفادة منها بدون الماء (Smith 1972: 104). ولا بأس من الإشارة هنا إلى أن
 البدو أنفسهم نادرا ما يحفرون الآبار لأن حفرها في المناطق الصخرية يحتاج إلى
 معدات ومهارات لا يمتلكونها، وحفرها في المناطق الرملية والرخوة يحتاج إلى
 عمليات طي أيضا لا يحسنونها. ما يحدث هو أنهم في الغالب يجدون آبارا قديمة
 مدفونة، ويسموننها جاهلية، فيعيدون حفرها.

يمكن القول باختصار إنه في غياب السلطة الشرعية التي تحمي حقوق التملك
 وتضمن الالتزام بعقود نقل الملكية وصكوك البيع والشراء تصبح القوة هي الضمانة
 الوحيدة للاحتفاظ بملكية الأرض، أو كما يقولون بخشم البارود. فالأرض لك ما لم
 يغلبك عليها أو يسبقك إليها من هو أقوى منك. والأرض في ذلك لا تختلف عن أنواد
 الإبل وغيرها من ممتلكات البدوي التي لا يستطيع الاحتفاظ بها ما لم تتوفر له القوة
 اللازمة. ومن الطبيعي أن القبيلة الأقوى، بعدد رجالها وخيولها وإبلها وما تملكه من
 عدة وعتاد، سوف تستحوذ على الأراضي الأفضل والغنية بمياهها ومراعيها
 الخصبة ومواردها الطبيعية الأخرى، وقد تجتاح ديار قبيلة أضعف منها إذا لم تتوفر
 المراعي في ديارها. وسوف نعود إلى هذا الموضوع حينما نتحدث عن علاقات
 القبائل بعضها ببعض في الفصل الذي نتناول فيه سلوم العرب. كذلك لو تغيبت القبيلة
 أو أبعدت عن ديارها، فقد تحتلها قبيلة أخرى أثناء فترة غيابها. يقول مبيريك

التنباوي ينخى الطواله ويحثهم على العودة إلى ديارهم بعد أن نزلوها العواجيه:
يادار نزال الغبييه عنك غاب تعطري لرحيل هو وسعدون
انخى هل الهدلا ليا صار ضبضاب اللي على كل المراجل يعييون
وأحيانا تكون المفالي مملوكة إسميا لهذه القبيلة أو تلك، كأن تدعي قبيلة الروله
أن منطقة الحماد لها، لكن الروله لو أدخلوا المنطقة لسبب أو لآخر فإن قبيلة أخرى،
كالشرارات مثلا، قد تستغل الفرصة وتسرح أذوادها هناك. وهناك أيضا إمكانية
الرعي في مراعي قبيلة أخرى مقابل دفع الرتاعه وما شابهها من الأعراف التي
سنفصل القول فيها في الفصل الذي نتحدث فيه عن سلوم العرب. ولكن ما دمنا
بصدد الحديث عن طبيعة ملكية الأرض في المجتمع القبلي، فلعله من المناسب أن
نشير هنا إلى أنه لولا أن ديرة القبيلة ملك مشاع لجميع أفرادها لما أمكن تطبيق
الممارسات المتعلقة بأمور مثل الرتاعه أو تعليق العاني أو قود الشاة أو الخاوه لأن هذه
اتفاقات فردية تتم بين طرفين من قبيلتين مختلفتين يُسمح بموجبها أن يتنقل الطرف
الأجنبي أو أن يرعى أنعامه أينما شاء في أرض القبيلة ويسقيها من أبارها. فلو
كانت ديرة القبيلة قطع عقارية كل قطعة منها مملوكة لشخص محدد لما أمكن لمن
يسوق الشاة أو الرتاعه أو الخاوة أن يمر من أي من هذه القطع أو أن يرعى ماشيته
فيها بدون إذن من مالكةا تحديدا. قارن بين هذا الوضع وبين ملكية الفلاحين في
القرى للأراضي التي تقع عليها مزارعهم حيث لا يمكن لأي واحد من الفلاحين أن
يعقد بمفرده اتفاقا مع طرف آخر يسري على جميع الفلاحين، إلا في حال حصوله
على تفويض صريح من كل واحد منهم.

ومناطق التماس التي تقع على الحدود بين ديار قبيلتين متجاورتين تسمى الخوف
أو المخافه أو الحف، وتسمى القبيلة المجاورة حفيف وأكثر الصدامات بين القبائل عادة
تقع على هذه المنطقة، خصوصا إذا كانت غنية بموارد المياه والكلأ، كما كان يحدث
بين شمر والعواجية من ولد سليمان من عنزة على بيضا نثيل. يقول عبدالله ابن
سبيل يصف الركائب التي تحمل رسالته الشعرية إلى فيحان ابن زريبان:

الى حصل بين الحفيفين غارات يرعن زهر مـ لاق في كل وادي
مصيفهن كبشان للبدو مشهاة لي كنّ مزن الصيف بقران حادي
وإذا أرادت القبيلة تسريح أذوادها في الروضات والفياض التي تقع على الحدود
بينهم وبين الأعداء فلا بد أن تصطحبها، إضافة إلى الرعاة، قوة قادرة على الدفاع
عنها، أو ما يسمون جنب أو صنم، لأنه ليست من مسؤولية الرعاة الأجراء الدفاع عن
الأذواد، فهذه مهمة أبناء القبيلة أنفسهم، كما في قول عقاب العواجي الذي يتعهد
بحماية أذواد قبيلته ضد فرسان شمر مثل الحذب والفواري:

أنا جنبها يم شحو السناعيس أجنب لها عن الحذب والفواري
أنا جنب شقح البكار المعابيس عمارنا عند العشائر عواري

على جوادٍ ما غياها هلابيس
تهوي اهواي مشوّهات القرانيس
عابيتها لعدوان وفهيد وجريس
ان جا نهار فيه جدع الملايس
في معتجهن حاضر حاضرة ابليس
نبي نطارذ كاسبين النواميس
فريس باللقوات وعيال فريس
من دمهم نروي حدود العوابيس
بشلف ثورد والنمش له تضاريس

من ساس خيل مدوسين المحاري
ان طالعن من بعد جول الحباري
فريس يرمون العشا للضواري
والعمر يرخص بين بايع وشاري
والمنع ما له في هكاليوم طاري
خيالهم ما هو عن الموت داري
وعوق العديم اللي بدمه يثاري
وبايماننا حذب السيوف الهواري
بركونهن تسمع حساس المثاري

وبالإضافة إلى المراعي والفلوات، قد تقع في أرض القبيلة أملاك ثابتة مثل المزارع والنخيل التي يقوم الأجراء والعبيد بفلاحتها على أن يشاركوا في الغلة أبناء القبيلة التي تدعي ملكية الأرض مثل ما كان يشارك أهالي خيبر مثلا منتوجات مزارعهم مع الفقرا من المناهبه والايذا من ولد علي، أو مثلما كان الحال بالنسبة للنخالة مع قبيلة حرب في منطقة المدينة، أو بالنسبة لبعض القرى في وادي الدواسر الذين يدفعون للقبيلة نصيبا من غلة الأرض بحكم أن ملكية الأرض تؤول للقبيلة وأيضا بحكم أن القبيلة تكف أذاها عنهم وتتكفل بحمايتهم من القبائل الأخرى. ولا تتخلى القبيلة عن ملكية الأرض في مثل هذه الحالة حتى لو هاجرت إلى مناطق نائية وجاءت قبيلة أخرى واحتلت الديرة التي تقع هذه القرى داخلها. وهناك من يسمون القديمة وهم حضر من أصول قبلية تختلف عن القبيلة التي تدعي ملكية الأرض، وهؤلاء يفلحون الأرض ويتشاركون في غلتها مع أبناء القبيلة التي تدعي ملكيتها مثلما كان عليه الوضع مثلا بالنسبة للحضر من بني تميم في قرى الجبلين. فقرية الحفير مملوكة لابن ثنيان من الزميل وقدم فيها المفيد من بني تميم، ولما حاولوا أن يستقلوا بملكية القرية أجلاهم عنها فذهبوا إلى قرية السبعان التي كان يدعي ملكيتها ابن طوالة من الاسلم. وفي مثل هذه الحالة يمكن أن تؤول ملكية الأرض إلى الفلاحين المقيمين عليها وتصبح لهم لو أن القبيلة التي تدعي ملكية الديرة اضطرت للهجرة وأخلت ديرتها التي تقع فيها هذه القرى. وهناك القرى التي يفلحها حضر مستقرون من نفس القبيلة التي تجول في الديرة مثل موقق وجبه وقنا وام القلبان في الجبلين والنفود. ومن المحتمل أن أهل هذه القرى لم يكونوا أصلا من قبيلة الغفيلة لكنهم انضموا لها بالحلف والولاء بعد أن احتلت أراضيهم، لأننا بالرغم من انتساب هؤلاء الحضر المستقرين للغفيلة نجد أن تسلسل نسبهم للجد الذي تنتمي له عشيرة الغفيلة والرمال مبهم وغير واضح. وربما أن هذا ما يفسر التوتر والنزاع بين أهالي جبة بقيادة أميرهم مصيخ ابن فرحان ومبارك الخطيب مع جارد ابن رمال شيخ بادية الرمال، وكذلك الخلاف بين ما إذا كان ابن رمال هو شيخ عموم قبيلة الغفيلة أم

هو ابن بشير أمير قرية موقق. انتماء هؤلاء الحضر الحقيقي أو المصطنع لقبيلة سنجارة التي تجول في تلك المناطق يعفيهم من مشاركة أبناء عمهم من البدو في غلة فلائحهم، لكن لو اضطرت القبيلة إلى الجلاء عن ديرتها واحتلتها قبيلة أخرى فإن الحضر المستقرون يبقون في قراهم يفلحون ويزرعون لكن القبيلة الوافدة سوف تفرض عليهم العشور. فحينما كانت قبيلة عنزة تتجول في المناطق المحيطة بقرية سميرا لم يكن أهالي سميرا، بحكم أنهم هم أيضا ينتمون لعنزه، يدفعون عشورا للقبيلة. ولكن بعدما تحولت قبيلة عنزة عن المنطقة واحتلتها قبيلة الأسلم اضطرت أهالي سميرا لمشاركة الوافدين الجدد غلتهم وصاروا يدفعون لهم ما يسمونه غروبية.

وأخيرا هناك الشعاب الخصبة التي تكثر فيها المياه وأشجار النخيل البعلية التي تسقيها مياه الأمطار، وهذه ملك للبدو من أبناء القبيلة الذين يحضرون إليها ويقيمون فيها وقت جني الرطب في فصل الصيف، وتكثر مثل هذه الشعاب في المناطق الجبلية مثل جبل رمان وجبل العصام الذي تقطن جزءا منه قبيلة الخرصة وأجا الذي تكثر في شماليه الشعاب مثل ثوارن والعاجزه وشوط التي تمتلكها مختلف فروع قبيلة الزميل بينما تمتلك الأسلم الجزء الجنوبي منه وتمتلك وسطه عبده.

وقد تضطر القبيلة للجلاء عن ديرتها أو تتركها طوعا بحثا عن مراعي أفضل لأنعامها، لكنها مع ذلك تحتفظ بحقها وملكيته في الأملاك الثابتة مثل النخيل أو مواكر الطيور أو ما تأخذه من عشور على من يفلحون أرضها أو الخاوات التي كانت تدفعها لهم القبائل التي تطلب حمايتهم، كما حصل مع بعض فروع قبيلة شمر التي تركت منطقة الجبلين وارتحلت إلى مناطق الفرات وبلاد ما بين النهرين. وإذا أراد الشيخ أن يرتحل عن ديرته قد يفوض أناسا من قبيلته ممن لا يرغبون في الرحيل لاستلام هذه المخصصات، كما حدث حينما رحل الجربان إلى العراق فقد وزعوا ما كانوا يستلمونه من خاوات أو ما كان لهم من شعاب وأودية فيها نخيل إلى أبناء عمهم الذين فضلوا البقاء على الرحيل. لكن لو طالبت مدة غياب القبيلة عن ديرتها فإن ملكية هذه الأشياء تُنسى بالتقادم وتؤول إلى غيرهم. وهذه الحكاية رواها لي دبيس ابن مهلهل ابن علوي عن جماعته الدغيرات حيث أنه بعد مدة من رحيلهم عن بلادهم في منطقة الجبلين إلى جزيرة الفرات جاءهم وهم في سنجار من أخبرهم أن هناك من استولى على أراضيهم الزراعية في منطقة جو واستغلها بدون إذن منهم فعزم بضعة رجال منهم على الرجوع إلى منطقة الجبلين لتحرير أرضهم ثم عادوا من حيث أتوا:

هكالوقت جَوَّ يجيرونه الدغيرات عن الاجناب، سنة بوجه العليان وسنة بوجه الحسينه وسنة بوجه التريبان، كل فخذ له سنه، يفكونه، يفكون جو، ديرتهم، نخل بالضلع، جو بين حيه وعقده -اللي دغر به علي اللي سمي علي على شانہ الدغيري- قالوا جتنا قصيده مزروع جو يسودون على العلوي معهم جد ابوي. قال مغير ابن غازي: فرشة جو لكم يالعلوي انتم والسعيد وحنا يالغازي

ما لنا به شيءٍ رَحَل. وش معي منكم يالعلوي والسعيد؟ يقوله شلاش. قالوا: معك كلنا. وهم
يجونك. ويرقون على الضلع. يوم جوه يا مير زارعيه الحضر اهل قفار. وَيُسَطَّون باللي هم
يُسَطَّون ويذبحون المعاويد ويشلقون الدلي وقطعوا العده ورثعوا بهم وصوبوا رجال او رجالين.
قال شلاش ابن سعيد:

يادارنا يامال نو السحاب	غر المزون اللي تسقي مغانيك
نجيك من سنجار فوق الركاب	ما ينشكي همك على غير اهاليك
يادار لو حنا بعيد غياب	لازم على كور المواجهيف ناتيك
ناتي على حيل سواة الذياب	عيرات يقطعن الفيافي بتفنيك
القرم يشرف للنضا كل نابي	والعفن يامنبوزة الورك يتبويك

الحل والترحال

في فصل الصيف تتجمع القبيلة وتنزل، "تقطن"، حول آبارها التي تقع عادة في
منخفض منبسط وفسيح يسمونه جو يكون شكله عادة شبه دائري وتتراوح مساحة
قطره من كيلومتر واحد إلى أربعة كيلومترات. وتحيط بالجو مرتفعات تحميه من
هبوب الرياح الشديدة والعجاج وأرضه رملية ونظيفة. وفي أسفل نقطة في الجو
تتناثر الآبار التي يتراوح عددها من الخمس إلى الخمسين. تبدأ أيام المقاطين مع
بداية الصيف أو، كما يقولون، مع الكثة حينما يكتن نجم الثريا ويغيب فلا يرى في
السماء ليلاً، حينما تهب رياح الهيف الحارة وتلهب الأرض فتجف الغدران والخباري
ويتحول العشب إلى حميس يابس، ولذلك يحددون بداية هذه الفترة بقولهم "إلى صرم
العود، أو طقة العود لأن الشجيرات والحشائش تصبح هشياً يابساً تأخذ العود منها
وتكسره بين أصابعك بسهولة محدثاً صوتاً عند الكسر، "يطق". مع نهاية موسم
الأمطار يبدأ وجه الصحراء يشحب ويكفهر ويغطي السراب والعجاج والغبار وتثور
العواصف وتقسو الطبيعة على الإنسان والحيوان. لا يستطيع البدوي في الصيف أن
يجتزئ بحليب الإبل عن الماء الذي يصبح بحاجة إليه كل يوم، وتحتاج إليه إبله كل
ثلاثة أيام.

القطين أو النزل هو أكبر وحدة تجمع قبلي، وهو السائد في القيظ، يليه النجع
وأصغرها الفريق، وهو التنظيم السائد أيام الربيع وموسم الأمطار. يبدأ موسم
الأمطار في الجزيرة العربية بعد طلوع نجم سهيل من الشرق قبل طلوع الشمس،
ويقع ذلك في نهاية شهر سبتمبر وبداية أكتوبر. وأمطار هذه الفترة تسمى الوسم،
لأنها تسم الأرض بالنبات في بقع متناثرة ولا يغطي وجه الأرض كله، مثله في ذلك
مثل وسم الدابة الذي لا يشمل كامل بدنها. بعد ظهور سهيل وانتهاء فصل الصيف
يتفك القطين ويتقسم إلى نجوع صغيرة تتفرق في ديرة القبيلة وتتوغل بعيداً في
الصحراء، "تحول"، وتذهب في اتجاهات مختلفة تتبع مساقط الغيث ومنابت الكلا
وتبحث عن المرعى لإبلها. وما هو متوفر في البر من ماء ومرعى لا يسمح أن يزيد

حجم الفريق عن حد معين ولا أن يلبث في المكان الواحد لمدة طويلة. لذلك لا يستقر الفريق بل هو في حالة انتجاع مستمر وترحال لا يتوقف بحثاً عن المراعي الجيدة. وخلال تجوالهم في ديرتهم تتجمع هذه النجوع وتتفرق وتكبر وتصغر حسب وفرة الماء والمرعى وحسب فصول السنة. وعلى خلاف القطين، تبنى بيوت الفريق متباعدة بعض الشيء ليحصل كل صاحب بيت على مساحة كافية يرعى فيها إبله غير بعيد عن بيته، لكن البيوت قريبة بما يكفي لاستمرار الزيارات والتواصل بين أصحابها، ومد يد العون لبعضهم البعض وقت الحاجة. أما المسافة بين كل فريق وآخر فلا تزيد عن مسيرة يوم للراجل. ولذلك حينما يتعرض فريق للهجوم فإن الفروع من النجوع المحيطة تصل في نفس النهار.

الانتجاع يعني التنقل الدائب بحثاً عن المرعى. فحينما تنضب المراعي في مكان ما تضطر الجماعة إلى الانتقال إلى مكان آخر. لذا تفضل هذه الجماعات أن تبقى فقط على الحد الأدنى من الأدوات الضرورية. والتي تستطيع أن تحملها معها أينما ذهبت دون أن تعيق حركتها. هذا النمط المعيشي الذي يتسم بحياة الحل والترحال وعدم الاستقرار يجعل متطلبات الحياة عموماً بسيطة وقليلة؛ خصوصاً وأن البدو كانوا لا يملكون وسائل للنقل عدا قوة الإنسان والحيوان. وتنتقل النجوع بحكمه قانون تضاؤل العائد، كما سبق وأن بينا، بمعنى أنه إذا نقص عائد المراعي عن حد لا يتناسب مع الجهد المبذول فلا بد من الانتقال إلى مكان آخر تتوفر فيه مصادر الرعي بكمية أكبر. وفي الوقت نفسه يحاول كل فرد أن يقتصر على امتلاك الحد الأدنى من المتاع الشخصي الذي يستطيع حمله معه في أي لحظة ولا يعيقه عن الترحال.

وإذا أرادت العشيرة أن ترحل "تشد" تقوم النساء بتقويض البيوت وطبها وتحميلها مع كل ما تملكه العائلة من أثاث ومؤونة على جمال قوية ومدربة يسمونها زمل أو مظاهر، وهي كلمة مشتقة من ظهر الدابة التي يُحمل عليها المتاع وأثاث البيوت، أو الرُحْلُ وهي كلمة مشتقة من الارتحال. والجمال أقدر على الحمل الثقيل من النوق. ويدرب قسم من الزمل على حمل الهودج المظلة التي تستكن بها النساء مع أطفالهن. وتعتني البدوية بهودجها الذي يسترها عن عيون الناس ويقيها حرارة الشمس وتزينه بريش النعام وجلود الغزلان ذات اللون البرتقالي الباهت وأقمشة وخيوط مختلفة الألوان وترصعه بالرايا الصغيرة ومختلف الزخارف والأصداف التي تعكس أشعة الشمس وتتلامع مع حركة الهودج. ويسمى الهودج عند بعض القبائل المكسور، وهو مصنوع من أعواد الأثل والرمان الطرية. أما ما تركبه نساء الشيوخ فهو أكبر حجماً وأفخر صنعا ويسمى الظله، وجمعها ظلل. ولا يزال البدو يستعملون كلمة ظعن وأظعان وظعون لكن كلمة الظعينة اختفت وحلت محلها كلمة المظهر التي

تشير إلى ذلك الجمع المتحرك من النساء والأطفال والبيوت المحملة على ظهور الإبل. وفي تحركه من منزل إلى آخر يكون المظهر عرضة للخطر من الغزاة والركبان الذين يتربصون حول موارد المياه والطرق الوعرة وثنايا الجبال يتحينون الفرص للانقضاض على أي غنيمة يسوقها لهم القدر. ولحماية المظهر يتقدمه أو يحف به السلف الذي يتكون من مجموعة من فتيان القبيلة وفرسانها المثلثين يعتلون المطايا النجيبة التي علقت في أعناقها أجراس الماوا التي تصدر منها أصوات مجلجلة ويستجنب كل منهم فرسه التي يعدها ليقفز عليها في أي لحظة يسمع صوت الصارخ والمستغيث (Musil 1927: 8, 313). وكلمة "السلف" بهذا المعنى من الكلمات التي يقول شارح المفضليات إنها لم ترد في المعاجم لكنها وردت في الشعر الجاهلي، كما في قول المخبل السعدي:

ولقد تحل بها الرباب لها سلفاً يفل عـدوها فـخـم
ويقول الجميع:

لا تسقني إن لم أزد سحرا غطفان موكب جحفل هم
مُجْرٍ يغص به الفضضاء له سلف يemor عجابه فـخـم

ويثبت الفرسان بواريدهم على رحالهم ويتشحون بسيوفهم ويحملون بأيديهم الرماح التي يزينها ريش النعام والسلاسل التي تجلجل على وقع خطوات الفرس. ومن المواضيع المفضلة لدى الشعراء وصف الطعينة وهي تبن حينما تعلو النجاد وتختفي حينما تهبط الوهاد أمام الشاعر الذي يعتلي قمة عالية يشاهد حبيبته تقوض بيتها لترحل مع عشيرتها. ثم يرسم منظر القبيلة المرتحلة بقضها وقضيضها في موكب احتفالي ضخم ومبهر، بما يصحب ذلك من جلبة وضوضاء يختلط فيها الصوت القريب بالبعيد وصوت الحادي مع المنادي وصوت الإنسان مع الحيوان. تحف بهذا التجمع البشري المتحرك قطعان الماشية من الإبل والشاء برغائها وثنائها وتسد الأفق على مد النظر. ويعتلي شيوخ القبيلة وأعيانها الركائب النجيبة بأعناقها الطويلة الممدودة وقوائمها الرشيقة وما يزينها من "سفايف" و"خروج" جميلة النسج زاهية الألوان وغير ذلك من الأشياء الجميلة التي اعتاد البدوي أن يزين بها راحلته والتي يتفنن الشعراء في وصفها والتغني بها قديماً وحديثاً ويسمون لها دشن أو دلال أو دل. وهذا ما عناه زهير بن أبي سلمى في قوله:

علون بأنماطٍ عـتـاقٍ وكيـةٍ وراذ حواشيها مشاكهة الدم
ووركن في السوبان يعلون متنه عليهن "دل" الناعم المتنعم
وفيهن ملهى للصديق ومنظرٌ أنيق لعين الناظر المتوسم
كان قُتات العُهن في كل منزل نزلن به حب الفنا لم يُحطَم
ويقول عنتره:

ما راعني إلا حمولة أهلها وسط الديار تسف حب الخـمـم

ففيها اثنتان وأربعون حلوبة سودا كخافية الغراب الأسحم
 فصغارها مثل الدبا وكبارها مثل الضفادع في غدير مفعم
 والطريق الذي تسلكه أذواد القبيلة المرتحلة قد يختلف عن ذلك الذي يسلكه
 السلف والمظهر، لأن الاعتبار التي تحكم حركة الأذواد غير تلك التي تحكم حركة
 الطعينة. والمسافة التي تقطعها القبيلة في ارتحالها في يوم واحد يسمونها رُحله أو
 شدّه، وهي المسافة بين مراح البارحة ومراح الليلة، أي بين مكان استراحتهم البارحة
 ومكان استراحتهم الليلة. ولا يبني البدوي بيته إلا إذا أراد أن يقيم في المكان لمدة
 تزيد عن بضعة أيام وإلا يظل البيت مطويا وينام أهله في العراء. حينما تجد العشيرة
 مكانا خصبا وماء وفيرا وتريد أن تحل في المكان لمدة طويلة فإنها تفل البيوت
 وتبنيها. ويختار صاحب كل بيت مكانا يراه مناسباً لبيته فيركز فيه رمحه أو يفرش
 عباة على شجرة بالقرب منه لتعرف النساء أين تنصب البيت، بينما يذهب هو
 لشرب القهوة مع بقية الرجال عند شيخهم. ومن الأمور التي تؤخذ في الاعتبار في
 اختيار مكان النزول وبناء البيوت القرب من الماء وتوفر المرعى، كما تؤخذ في
 الاعتبار مسألة الدفاع وصد الهجوم وحماية الأذواد من النهب. وفي موسم الأمطار
 يحرص صاحب البيت على اختيار موقع مرتفع بعض الشيء لتنصب بيته تجنباً
 لجريان السيل إلى داخل البيت. وينقسم البيت إلى مكان مخصص للرجال يسمى
 ربعة وقسم مخصص للنساء يسمى رفة. ويتحدد حجم البيت بعدد أعمدته فيقولون
 مثلث، أي بثلاثة أعمدة، أو مخومس أو مسوبع. علماً أنه بالإضافة إلى هذه الأعمدة
 الرئيسية يوجد عمودان إضافيان على جانبي البيت في الأطراف، كل منها يسمى
 كاسر البيت. وغير بعيد من البيت يقيد البدوي فرسه بالقرب من مراح البل.

وبيت الشيخ عادة هو أكبر البيوت، أو كما يقول أحد الشعراء: فارقه كبر زوله.
 ينصب الشيخ بيته في مكان بارز على رابية مرتفعة "راس النبا"، "راس الندف" حتى
 يستطيع هو ورجاله رؤية إبلهم في زهابها إلى المرعى ومجيئها منه ومراقبة أي
 تحركات مريبة في النزل ومشاهدة أي هجوم مقبل وصدّه قبل وصوله إلى البيوت أو
 الإبل، والأهم من ذلك ليراه الضيوف وأبناء السبيل والمسافرون عن بعد ويجذبهم
 بصوت الهاون والنار التي لا تخبو. تقول مويضي البرازية تصف بيت أبو شويربات
 أمير البرزان من مطير والذي تراه عن بعد كأنه الجبل "الجال" لكبر حجمه:

ملفاك بيت ريعته كنها الجال والى لفيت فحط عنها رسنها
 تبشر على قبل التناشيد فنجال وحایل ثلاث سنين يندی صحنها^(١)
 ويقول فراج ابن بويتل في الأمير سعود الفغم:

ملفاك بيت بين كبر جمران بيت مخرموس للطراقي ينادي

(١) الريح: الشحم والسمنة. حایل: شاة لم تحمل ولم تلد فهو أكثر لشحمها ولحمها. يندی صحنها: لكثرة شحمها ودهنها.

عند ايسره تلقى ذبايح من الضان تحوفه اللي مثل ظبي الحماد
وعند ايمنه مجلس نشاما وفتخان ضياغم ياعبيد هرج وكاد^(١)
بيت الشيخ هو مكان تجمع رجال العشيرة لاحتساء القهوة وشرب الدخان
"الحشايش" وتبادل الأخبار واتخاذ القرارات التي تخص العشيرة بعد التشاور وبناء
على المعلومات المتوفرة لدى الشيخ، إنه أشبه بمركز معلومات للحصول على الأخبار
عن أماكن سقوط المطر وتواجد المرعى وتحركات الغزاة والنجوع الأخرى. وإذا أراد
الشيخ استدعاء رجال قبيلته لأمر مهم وعاجل فإنه يعمد، إذا كان الوقت نهارا، إلى
الهاون "النجر" الذي يدق فيه القهوة ويضربه ضربا قويا يُسمع عن بعد، وإن كان
الوقت ليلا أضرم نارا عظيمة ترتفع ألسنة لهبها في السماء. والشيخ عادة هو الذي
يرسم المسارات ويحدد الاتجاهات التي تأخذها عشيرته في حركتها على مدار العام،
وهو الذي يحدد أين تنزل ومتى ترحل وفي أي اتجاه تسير. مع بداية الموسم يرسل
الشيخ الرواد "الطلوع"، "العسوس" ليعسوا له الصحراء ويجسونها بحثا عن مواقع
سقوط المطر. إضافة إلى ذلك يبعث الشيخ السبور الذين يسبرون طرق الصحراء
ليستطلعوا حركة أعدائهم من القبائل الأخرى ويبعث في كل يوم رقيب، وهو رجل
يصعد أعلى قمة قريبة منهم "مراقب"، "رجم" ليراقب المنطقة المحيطة بالبيوت. كما
يحصل الشيخ على معلوماته أيضا من المناديب والمناجيب الذين يفدون إليه من هنا
وهناك ومن الضيوف والمسافرين وأبناء السبيل الذين ترمي بهم الأقدار إلى بيته.

بيت الشيخ هو المكان الذي يتم فيه استقبال الضيوف وأبناء السبيل. والضيافة
في الصحراء لا تقتصر على تقديم الطعام والشراب. إنها شبكة من العلاقات
والتفاعلات الرمزية والطقوس التي تتداخل بنائيا ووظيفيا، وتترابط مع بقية مكونات
النسق القيمي والأخلاقي لأهل الصحراء لتكون مع بعضها البعض ما نسميه شريعة
الكرم، أو مؤسسة الكرم عند أهل الصحراء. الكرم مؤسسة من أهم المؤسسات
الاجتماعية المرتبطة ارتباطا وثيقا بطبيعة الحياة الصحراوية. منذ أن ظهرت البداوة
على مسرح التاريخ وحتى بدأت تضمحل وتتلاشى في العصور المتأخرة وسجية
الكرم ملازمة لها ومتلازمة معها. لولا هذه السجية المتأصلة في النفوس لما أمكن
السفر والتنقل في الصحراء. كانت نجوع البدو أشبه بالمحطات التي يتوقف فيها
المسافرون "الطراقي" ليستريحوا ويريحوا رواحهم ويتناولوا الطعام ويتسقطوا
الأخبار عن الطريق التي سيسلكونها. وتشكل الضيافة قناة اتصال مهمة بين النجوع
حيث أن من أبرز مهامها تبادل المعلومات الحيوية بين الضيف والمضيف. ومن هنا
يأتي حرص شيخ القبيلة على استضافة المسافرين وذلك من أجل أن يعرف منهم

(١) جمران: اسم ضلع شامخ. مخومس: مقام على خمسة أعمدة. الطراقي: أبناء السبيل والمسافرون في طرق
الصحراء. تحوفه: تطهاه وتعدده للأكلين، والمقصود هنا زوجة صاحب البيت. فتخان: من فتخان الأيدي، وهم
الرجال الشجعان أصحاب الهمم العالية.

أخبار المراعي والموارد والمطر والنجوم التي مروا بها وإذا كانوا صادفوا غزاة في الطريق وأين منازل القبيلة الفلانية وهل هي لا تزال في حالة حرب مع القبيلة الفلانية أم أنهما تصالحتا، وكذلك عن أسعار المواشي والغلال إذا كان الضيف قادما من الحضر. ومثل هذه المعلومات ضرورية للشيخ لأنه يبني عليها تحركاته وغزواته وتجعله على اتصال مع عالم الصحراء وعلى علم بالعلاقات والتحالفات والعداوات القبلية والذابح والمذبوح. وربما حمل الشيخ ضيوفه رسالة إلى أحد النجوم التي يعرف أنهم سيمرون بها في طريقهم. هذا عدا أن الضيوف سوف يبتئون سمعة مضيفهم وينشرون محامده ويشيدون بجوده وكرمه في كل منزل ينزلون فيه.

في الصيف يتزاحم أفراد القبيلة في مساحة ضيقة ويبنون بيوتهم قرب الآبار تحيط بها على شكل صفوف طويلة تكاد أطناب كل بيت تلامس أطناب البيت المجاور "يقتبون الجو"، تاركين طريقا تمر منه إبلهم وأغنامهم إلى الآبار للشرب. وهذا ما يسمونه نزل أو قطين، ويسمون هذه الفترة أيام المقاطين، ومدتها ثلاثة أشهر "تسعين ليلة". ويتجمع خلق كثير حول هذه الآبار ومعهم أذوادهم من الإبل التي يصل عددها إلى الآلاف. والعشب القريب من الآبار ترعاه الإبل في أيام قليلة وشيئا فشيئا تبدأ تبتعد أكثر فأكثر عن البيوت بحثا عن المرعى "تغزب". لكن الإبل في المعزب، بعيدا عن بيوت القبيلة وحماية رجالها، تصبح هدفا سهلا للغزاة. لذا يقوم شباب القبيلة المسلحون بمصاحبة الأذواد إلى المرعى وحراستها، "يجنبون مع البل" فهم "جئب". ولا يعود الجنب والرعاة مع الإبل إلى البيوت والآبار إلا كل ثلاثة أيام أو أربعة أو خمسة، حسب حرارة الجو، من أجل أن تشرب الإبل ويملاؤها الرجال قريبا. ويفرح أهل القطين بيوم ورود الإبل حيث يرتوون من حليبها ويملاؤن صملاهم ويسقون منه ضيوفهم.

وعمليات تحريك هذه الأعداد الضخمة من أذواد الإبل من وإلى المرعى والدفاع عنها وسقيها حينما ترد على آبار القبيلة عمليات شاقة وخطيرة. لا ترد إبل القطين على الآبار دفعة واحدة بل تقسم إلى أقسام يخصص لكل منها يوم في الأسبوع يرد فيه "جئبه". وإذا كان المرعى بعيدا عن المورد فإن الذود يبدأ حركته باتجاه المورد قبل وجبته، أي اليوم المخصص لوروده، بليلة أو ليلتين، حسب قرب المورد وبعده. والليلة التي تسبق وصول الذود إلى المورد تسمى غدِر، ويقال للإبل مِغْدِرُه، وإذا قربت من المورد قيل لها قَرَبَ وليلة الورد تسمى وِرْد، ويقال للإبل مورْدُه، وإذا باتت الإبل في المورد فهي تُخْمِرُ ويقال لها خِمِرُ والليلة التي تعقب الورد حينما تصدر الإبل عن الماء وتبدأ حركتها نحو المرعى تسمى صِدِر، ويقال للإبل مِصْدِرُه. والليلة التي تلي ليلة الصدر هي ليلة الغب وتسمى الإبل مِغْبُه. هذه أشبه بالمحطات التي يمر بها الذود في حركته الدورية والمستمرة بين المورد والمرعى.

وحيثما ترد الإبل على الآبار تكون في غاية العطش وحالما ترى الماء وتشمه تهجم عليه متدافعة متزاحمة، "تداحم الببل على الماء"، "لهن عرْك"، أو كما يقول المثل: الببل شربه دحم. ولشدة تدافعها وتداحمها يتطاير الوبر من على ظهورها "تطير شعفتها"، ولذلك فلا بد من وجود شباب نشيطين وذادة مهرة بعضهم يتولى نصب النواعير وفتح الماء من الآبار العميقة، وبعضهم يتولى نصب الحياض الجلدية وملاؤها بالماء، وآخرون يقفون بعصيهم يرددون الإبل "يقرعونها" ويدفعونها بأيديهم لتنظم حركتها على شكل أرتال تتعاقب على الحياض للشرب، وهذه مهمة في غاية الصعوبة. تدافع الإبل المتزاحمة وبهذه الأعداد الكبيرة قد يؤدي إلى الفوضى وتحطيم الحياض وعدة السانية وربما دفعت الإبل بعضها بعضاً أو دفعت الذادة في البئر أثناء تزاحمها على حافته. ويدربون بعض الإبل النشيطة لتقف على حافة الحوض، بينه وبين البئر لتصد البقية من التداحم على البئر حتى لا تدفع من يفتح الماء ويقع فيه "تجي بينك وبين الحوض تُنكي لاماتها، لايفها". ولتخفيف عناء العمل تسمع الرعاة يرددون أحاديث مخصصة يهزجون بها أثناء توريدهم للإبل، مثل:

تهـايقت للمـايح تحـسب ولدها طايح
أو:

صب القلص لشـعـيـله كم درهمت من لـيـله
وفي وصفهم للحروب والمناوشات كثيرا ما يشبه الشعراء قوة اندفاع المقاتلين تجاه العدو بتدافع الإبل العطشى حين ورودها على الماء. يقول العباس بن مرداس يصف مجالدتهم الأعداء الذين يشبه قوة هجومهم وتدافعهم نحوهم بتدافع أنواد الإبل التي أمضت في المرعى خمسة أيام بدون ماء على الذادة الذين يضربونها ضربا مبرحا لينظموا حركتها ويحدوا من تدافعها:

نطاعن عن أحـسابنا برماحنا ونضربهم ضرب المـؤيد الخوامسا
ويقول حسيل بن سجيح الضبي:
وأرهبنا أولى القوم حتى تنهنهوا
ويقول سهم بن حنظلة الغنوي:
وإنا نحسهم بالمشرفي وهم
ويقول بخيت ابن ماعز العطاوي:
حديتهم حد الظوامي عن البير
ويقول جهز ابن شرار:
ياليت متعب شاف هاك العشيه
يوم اقبلوا مثل الورود الظميه
ويقول خلف الاذن:

وردوا هل العليا كما ورد الاقطاع
على غدير ما كفاهم شرابه

واليوم الذي يرد فيه الذود، حسب نظام حركته الدورية بين المورد والمرعى، هو اليوم الذي يصل فيه ظمأ الإبل إلى الذروة، وتأخير يوم واحد قد يؤدي إلى هلاك الذود. وحينما يزداد الضغط على الآبار ويشح ماؤها في أواخر أيام الصيف تزداد حدة التوتر ويكثر النزاع والتشاحن بين أبناء القطين أنفسهم حول أحقية الورد ووقته ومدته وكميته. ويعيش الجميع في حالة ترقب حينما ترد الإبل خوفاً من أن يغتنم الأعداء تجمعها قرب الموارد فيسوقونها أمامهم وينهبونها. وعادة ما يلتقي الصدير، الإبل التي وردت أمس، مع المغدرة، تلك التي ستترد غداً، وتبيت في نفس المكان مشكلة بذلك غنيمة جزلة وإغراء لا يقاوم بالنسبة للغزاة.

ما يحدث من توتر ومن مواقف ومن حركة وضجة وغبار حينما تهجم الإبل متدافعة على المورد وما يبذله السقاة والذادة من جهود شاقة لفرض نوع من النظام والانضباط على هذه الفوضى العارمة يذكرنا بأفلام رعاة البقر ومشاهد الروند أب roundup التي فيها يحاول الرعاة على خيولهم جمع قطعان البقر وسوقها إلى الجلب أو من مرعى إلى مرعى. طبيعة الورد وما يحدث فيه جعلت منه موضوعاً قابلاً للمعالجة الفنية فاستلهمه الشعراء، كحدث وكفهوم، وجعلوا منه مشهداً مسرحياً مليئاً بالأحداث الدرامية والغرامية المثيرة، مثله في ذلك مثل ارتحال قبيلة المحبوبة وغيره من المواضيع الشعرية التقليدية المستمدة من طبيعة الحياة البدوية. وقد وصف لي الراوية جهويل المري من قبيلة المره ما يحدث عند الورد على النحو التالي:

يقول صاحب المثل: شارب شريك شاربه واحذر تعض بغاربه، هذا يقولونه البادية يوم يردون على القلبان. الرجال اللي الله هاديه ومغنيه ومبارك له بعياله وحلاله يقول: لا اله الا الله، توكلنا على الله، ما توفيق الا بالله، صلاتي على الرسول، أول ما نبدا نقول، عبْدُ صلّ على النبي، علّ همك ينجلي، الشطّه ما هي تبطي، الشطه ساعه وشوي، الشطه على الردي، يالله بوردة حاضرها النبي، يالله بشريب ولد حلال ان سقى والا ما عدا. دلّ دلوه ثمّ غسل وجهه اول شي من الحوض. هذي الشياطين الله يلعن الشياطين تاتي مع الورود ومع الببل، الببل معها جنون. يوم يوردون على القلبان اكثر اللدود اللي تشوف على القلبان وعلى شان الببل وعلى شان الشياه وعلى شان ردا النصيب الله يكافينا واياكم ردا النصيب. يوم الورد، الي وردوا الببل على القلبان، القلبان ما هي سواء، اما اهل نجد نولا قلبانهم ماها شوي ويعقلون الببل ويسقون بعضها وبعضها معقل والى اسقوا ذي ردها وجوا بهذيك. اما المره فلا، يخلونها تجي على حوضها وطبيعتها، توقّف على حوضها، لها حوض توقّف عليه. البادية تختلف في الموارد حسب اختلاف القلبان. قبيلة المره هذولا حلالهم واجد وقلبانهم ماها واجد مير انها هماج. يقول شاعرهم: حي اهل عدّ جنوب على جاله عبّل // طيب للببل وراعيه ما يقطع ظماه. لأن ماها هماج. م لول الحيطان، طال عمرك، ياخذون لهم عيدان اثل ويحنونها ويحطونها حنيتين، الحنيتين يعرقونها ويقدي للحنيتين اربع روس، تطلع روسها، ومعها حنيه في الوسط، وياخذون جلد البقره، بقر الوحش، جلد البقره ياخذونه ويخرزونه عند الخراز، يحطون جلد بقرتين ويلاقون بينها ويخلونها مثل القلته ومحتمله على الحنايا، يسمونها الحنايا، حنايا الحوض. والدلو مثله، يذبون الحاشي ويصلخونه صلخ، ما يقطعون جلده قسمن، يصلخون جلده كله كامل ويخرزونه

الحريم، م لؤل يخرزونه الحريم وبالوقت التالي صاروا يخرزونه الخرازين، خرازٍ من اين ما يكون الخراز، يخرزوه ويزيننه. جلد ناقه أو جلد بقره، الحوض أو الدلو. والى وردت البيل كل ابل لها حوض وان بغيت تحط لها حوضين بعد جايز، حسب كثر البيل من قلّه وحسب قدرة راعيها. واللى يوردهن على قول المثل: البيل باثنين ميه والا ثنتين. واحد عند الحيران يُعدى المقهور، يقهر الحيران، وواحدٍ من وراها يرد اللقاح، يرد العشائر اللي ما هيب خلفات، اللي ما لها حيران، يجي من ورا العشائر يردّها على خويّه. خويّه عند الحيران، يقهرها على شان ان الخلفات تركد والعشائر تراعيها مراعاها وتعود علاها، تريض لى عينت لها عشب او شجر طيب. الى ملا الحوض تجي البيل تداحم ويغدي لها رغوّه، يُغدي لها رغوّه، الصغير تضغطة امهاته. وهو ينقعها بالعصا، ينقعها الشايب اللي ما هو يسقي، عند الحوض وينقعها، ينقع روسها، على شان كلها ما تداحم ويكتل واحد الثاني. والا هي تداحم ويطير غزلها، يظهر غزلها، يطير فوق، تشوف غزلها وشعفتها مثل الغريان فوق، لها مداحم. ويطبعونها تطبع، يطبعون فيها ثنتين والا ثلاث والا اربع نياق الى صارت واجد، اربع من اكبرها وازينها واقواها وهي تجي على طرف، تجي بينك وبين الحوض وتمنع البيل عنك، تقهرها، تنكي لامهاتها، لالايفها، ولا تخلي البيل تجيك، والبيل تشرب من وراها وتعود. والى تُعبت هذي والى قد هي رويانه عودت وجت خويتهها في مكانها، جت محلها، زام، أبد، تقول زام. لكن الاكثر الناس طبوع البيل زينه ويسرح عندها واحد. بالاول ذيك الحين فيه رعي وفيه قشع طيب ويسرح عندها واحد ويصيح لها: يا هاوووووه، وتجي على الصوت، ويصدرها للرعي والى من بغى يرد لى قد هي عطاش وصوت لها للما عودت وقامت تراعيه مراعاها. وحول على العرب، وقالوا: يا جماعه ابل فلان الليله بترد يا بختكم بالغبوق. هكالحين اولاً ما به الا لبن وتمر ولحم الصيد وخيرات فضيله. وقاموا عيال الجماعه، العيال النشيطين قاموا يساعدون راعيها. اللي يبي يساعده من طيبه واللى يساعده يبيه يدعيه ويدعي ابوه ويدعي ضيفانه ويغبقهم يعطيهم سحال مملاة لبن يقلطها عليهم. بالليل الى جوا الضيفان وابل فلان ورد قالوا فلان عنده ضيفان، قام وحلب له في قدر كبير له حلاق وطلعه هو وولده والا راعيه ولا شفته الا جايب لك قدام بيتك وقدام ضيفانك وانت ابلك ما هيب على الماء، بالمظما. حط القدر الكبير مليان وطايرة رغوته تشوف بياضه طالع الرغو مع عرض القدر، انت عشيت ضيفانك واغتباقوا من خير ابن عمك هذا، من ابله اللي جات، خير الله لؤل ثم خيره، واغتباقوا ضيفانك واغتباقوا جيرانك وعوالك وانت اغتبقت انت وحرمتك وقلت الله يجعل من جابك في الجنة، الله يبارك لك فيها والله يطرح لها الغيث ويجيرك واياها من الغثا. والبيل عندنا لها شان عظيم بعد. يعولون فيها ويحودون فيها ويرشونها بالماء ويحطون في حلوقها خيوط ويحطون في حلوقها جرس، ويحطون لها سفايف، خيوط يخدمونها خدمه، يحطون لها زرجه في الغارب وزرجه في فقارها، ودبايب، زرجة ينطونها البنات المزاين. لى صار لك ناقه طيبه وانت سنافي والا متعاشق لك مع وحدة من طرف الجماعه تطرش عليك بحبال فيها زرجة الديك وفيها دبايب تبيك تفرح وتبيك تنومس. والا ابوها بعد سنافي قال لها حطي في ناقه فلان زرجه والا اخوها رجل طيب، والا راعيها، راعية بيتك، والا اختك ما بعد تزوجت وتبيك تفرح ياخوها وابوها يفرح. وهذا شغل البادية اول. الله الله.

تتمثل قوة القبيلة وثروتها في عدد الأزداد التي تمتلكها وفي قدرتها على حمايتها من الأعداء والغزاة ورعيها في المراعي الخصيبة التي تتنافس عليها القبائل. لذا يكرس البدوي كل طاقته ووقته للعناية بتربية ذوده وتنميته، وحياته على اختلاف نشاطاتها ومظاهرها ما هي إلا تكيف نحو تحقيق هذا الهدف. فهو يرفض حياة

التحضر وما يمكن أن توفره له من راحة وأمن واستقرار ليجوب الصحاري والقفار في تجوال لا ينقطع بحثاً عن المرعى لإبله. ولا تستقيم أمور الحياة للبدوي في الصحراء إلا بامتلاكه العدد الكافي من الإبل. والموسر منهم هو من يمتلك رعية يتراوح عددها ما بين الخمسين إلى المائة ناقة. ويحدد دونالد كول الحد الأدنى اللازم من الإبل لعائلة صغيرة من آل مرة في حدود العشرين إلى الثلاثين ناقة: (Cole 1975: 37) بينما في الصومال يرى لويس أن الحد الأدنى يتراوح من الخمسين إلى الستين (Lewis 1961: 58). وهذا العدد ليس كله من الخلفات التي تدر حليباً، وإنما يكون فيه مظاهر أو زمل وهي الجمال القوية المخصية التي يحمل عليها البدوي بيته وأهل بيته ومتاعه، وفيها رُحاب وهي النوق المنزلة والمعدة للركوب في الأسفار البعيدة والمغازي وخلفات يحصل منها على الحليب، وعشاير ستلد وتدر الحليب عام قابل حينما يجف حليب خلفات هذا العام وحيل أي التي جف حليبها لكنها لم تلحق بعد. حينما نزل شيخ بدوي مسن في أحد القرى ومرض وأشرف على الوفاة أوصى ابنه الذي كان يرافقه قائلاً: كان تريد تتبع ربك ارع الخزينه وانحر حايل واشر ثلاث صنافات؛ حقه وجذعه وثنيه؛ لقحه واللي تلحق الجابه، المقبله، واللي على اثرها، وزمل، وارع بيتك وانحر ربك.

تبدأ الناقة في الحمل والولادة من سن السادسة وتستمر حتى سن العشرين، وتتوقف عن الإنجاب وتصبح غير قادرة على حمل الأثقال في سن الخامسة والعشرين، وقد تعيش إلى سن الثلاثين. وتدر الناقة يومياً حوالي تسع لترات من الحليب ويستمر الإدراج لمدة سنة ويتوقف عند الأسبوع الخامس من الحمل التالي. وللناقة في ضرعها أربعة أخلاف كل منها له فتحتان. وعادة ما يشمكون ضرع الناقة بقطعة قماش تشبه الكيس أو يغرزون أخلافها بالتوادي، أي الأعواد التي تربط بها أخلافها، وذلك ليمنعوا حوارها من رضاعها. وتحلب الناقة مرة في الصباح "صباح" ومرة في المساء "غبوق" ولا تختزن الناقة حليبها في ضرعها كغيرها من ذوات الظلف حيث بإمكانها أن تدر أو تحبس حليبها متى شاءت وحسب مزاجها. وعادة ما يعزل صاحب البيت بعض الخلفات ويمنع أهل بيته من حلبها ليخصص حليبها لفرسه أو للضيوف "الخطار" وهذه تسمى "عدولة" أو "مجمعه". وحليب الإبل أكثر ملوحة من حليب البقر ويتغير طعمه من فصل لآخر تبعاً لتغير الماء والمرعى، وهو غني بالبروتين والمعادن والفيتامينات الضرورية لجسم الإنسان مثل فيتامين B وفيتامين C وهو لذلك أكثر فائدة من حليب البقر والغنم. أما لحم الجزور فإن نسبة الدهون فيه أقل من لحم الغنم والبقر ويمكن الحصول من الجزور على كمية من اللحم تتراوح من ٣٠٠ إلى ٥٠٠ كيلوغرام.

وتحتاج رعية الإبل إلى فحل أصيل "هدوده" يضربها وإلى قعده، وهي ناقة ذات لون مميز ومدربة يركبها الراعي ويحمل عليها متاعه ومؤننته وتقود الرعية التي

تتبعها حيثما وجهت ولا تتباعد عنها، ويسمون هذه الناقة أيضا رحول أو ركبي. ويعد صاحب الإبل أمام بيته لها مراحا تببت فيه حينما تعود من المرعى في المساء "إلى هُظَلَّت البِل". وعادة ما ينام صاحب الإبل معها في مراحها لحراستها من اللصوص، وزيادة في الاحتراس ربما أوقد نارا أو ظل يردد الحداء بين الفينة والأخرى طوال الليل لإخافة اللصوص وتنبيههم إلى أن الإبل عندها من يحرسها. وفي الصباح يقود الرعاة أذوادهم وقطعانهم "السرح" إلى المرعى. وفي المرعى تختلط القطعان والأذواد ولكن حينما يقترب المساء ويحين وقت الرواح إلى منازل العرب فإنه وبدلا من استخراج إبله واحدة واحدة يركب الراعي على رحوله "القعدة" ويبدأ يشايح ويدوّه لإبله. ولكل حالة مشايح خاص بها مثل الذهاب إلى المرعى والعودة إلى المنازل والورود إلى الماء والصدور منه. والمشايح أو التدويه مثله مثل الموسم، بمعنى أن لكل صاحب ذود تدويته الخاص بذوده الذي يرثه عنه أبناؤه والذي يختلف عن غيره بكلماته ونغماته (حبردي ١٩٨٩: ٦٤-٥). وكل صاحب ذود له نداء مميز يميز به صوته يسمى مشايح أو تدويه يعرفه ذوده فيترك المرعى ويأتي لسماعه ولو من مسافات بعيدة، وقد ينادي كل ناقة من نياقه باسمها الذي تعرفه. وإذا سمعت الإبل نداء صاحبها توقفت عن الرعي إن كانت ترعى أو عن الشرب إن كانت تشرب والتفتت نحوه وبدأت بالحنين وانطلقت معه تاركة وراءها الماء والمرعى، ولا أحد يستطيع أن يمنعها من العودة إليه، وربما قطعت عقالها أو القيد إن كانت مقيدة. بل يقال إنه في حالة الغزو يستطيع صاحب الإبل أن يسترد إبله المنهوبة بمجرد أن يرفع عقيرته ويشايح لها من بعيد فتعود إليه دون أن يستطيع الغزاة الوقوف في طريقها وردها عن العودة. ويحدثنا الرواة أن عبدالكريم الجربا غزى على الظفير ونهب أذواد قيعي الشليمي الوضّح التي تقاسمها الغزاة فيما بينهم ولما عادوا إلى أهلهم سرح كل منهم نصيبه من الكسب مع أذواده. وبعد سنتين قدم الشليمي إلى عبدالكريم وقال فيه قصيدة يمتدحه ويترجاه أن يعيد له أذواده. ووافق عبدالكريم ولكنه بين للشليمي صعوبة جمعها نظرا لتفرقها بين أذواد الغزاة. فقال الشليمي دعني أشايح لها وأنا متأكد أن إبلي حالما تسمع مشايحتي لها ستريع إلى صوتي وتأتي من ذات نفسها.

قال عبدالكريم: يالله يا عبيد اركبوا مع الشليمي ودوجوا به على شمر اللي عندهم يعني حُصَص من البِل هذي متقاسمينه واجمعو نياقه له. قال: يا عبدالكريم انت ما قصرت لكن انا ابنت راس الضليح هذا وابدوّه وابي منكم تحشرون الحلال واللي تجي يمّي ما يرده راعيه وابي بس ادوّه. قال: يا شيخ لهن سنتين ناسياتن حسك ولاقيات دويد العسل، الجزيره مثل الجنه كل شي به، ما يجنك. قال لا انا لي سنتين ما فضيت عن صدري وانا كامت صوتي بصدري وابفضي هالضحوية عن صدري، ابدوّه. قال: دوّه والحلال هذا لازم يجمع ولا يمد شي ولا ترد ناقة تجي يم هالرجل اللي يدوّه. وهو يقوم لك يدوّه يحط اصباعه باذانه ويصيح ويدوّه للبويضوايه. يقول

يوم بحرّوا الى قومتهن يتطلّعن مثل خيوط القطن هالوضح من هنا ومن هنا لياما اجتمعن عنده.
يوم اجتمعن وتفقدهن ليا كلهن، ليا الحيران اللي حذرهن يوم يوخذن صايرات حشو واللي
بيطونهن صايرات مخاليل.

ونظرا لحياة الحل والترحال التي يعيشها عرب الصحراء أصبح موضوع الرحلة والرحيل ودورة الحياة البدوية خلال فصول السنة المتعاقبة من أخصب المواضيع التي تطرق لها شعراؤهم، فصيحهم ونبطيهم، بدوهم وحضرهم. وهذا موضوع شعري تقليدي لا يوثق رحلة حدثت فعلا ولا يحكي عن امرأة بعينها ولا يعني أن الشاعر حقاً مر وتوقف عند ظلل دارس، ويخطئ من يفهمها كذلك. المسألة أعمق من ذلك وأبعد بكثير. إنها محاولة للتكيف مع معطيات الحياة الرعوية والتوافق مع واقع المجتمع البدوي، إنها معالجة فنية لهذه الدراما الإنسانية. حديث الشاعر عن الأطلال وعن لقاء الحبيبة وفراقها حينما ترحل مع أهلها ليس إلا تشفيراً وترميزاً وتجريداً لنبض القبيلة في تجمعها وتفريقها على مدار العام وتأثير إيقاع الحياة البدوية الرعوية على العلاقات الإنسانية. خلال تجوالهم الذي لا ينقطع في ديرة القبيلة ومراعيها ومواردها تنشأ بين الأفراد من مختلف فروع القبيلة الذين تجمعهم الصدف والظروف في قطين واحد أو نجع علاقات إنسانية حميمة، علاقات الحب والعشرة والصحبة. إلا أن هذه العلاقات عرضة للإجهاض حينما يفترق المحبون ويذهب كل منهم مع عشيرته في اتجاه مختلف عن الآخر نتيجة تفكك القطين وتشنت النجوع والارتحال المتواصل. في القصيدة تتحول الإبل والسحب والبرق والمطر والأنواء والنجوم ومسافات الصحراء وغير ذلك من الظواهر التي تحكم تحركات القبيلة إلى وسائل لجمع الأحبة أو لتفريقهم. يقول سالم ابن تويم الدوأي:

البارحه بالليل عيني سهيره	والقلب من كثر الهواجيس مشطون
واليوم بالمشراف مثل النطيره	اقفائي واقبال على الرجم هاللون
عديت في حيد نصاله كبيره	أخيل نجع ثوروا وين ينوون
اللي نبي قفى جنوب نشيره	واهلي من الجوبه شمال يشدون
فكرت لين الشوف غورق نظيره	نوب نميزهم ونوب يضيعون
الله يلوم اليوم واره قصيره	ما تكشف اللي بايسر البرق يمشون ^(١)
حوكت منها الحظ يلعن مشيره	مئكدر والناس ما عن يدرون

والقصيدة التالية للشيخ راكان ابن حثلين يبدأها بالشكوى للأمير محمد بن سعود بن فيصل بن تركي الذي يلقبه "ابو هلا" لسخائه وكرمه وكثرة ترحيبه بالضيوف. هذا ولا تخفى علاقة الرحم التي تربط الأمير سعود بن فيصل بن تركي وأبنائه من بعده مع قبيلة العجمان. ثم يطلب في القصيدة السقيا لديارهم ومراتعهم التي يعدد فياضها ووديانها مثل التريبي وخصيفا والثمان وساقان والسيف وحسنا

(١) لفظيره: الناطور. هاللون: هكذا. نصاله: حجارته. أخيل: أرقب وأصلها من يرقب السحب "الخيال" والبرق لمعرفة أين يسقط المطر. غورق نظيره: اغرورقت عيناه بالدموع. واره: قارة معروفة في بادية الكويت.

والرديفه. ثم يستطرد في وصف رحيل القبيلة وراء الكلا وما تتعرض له قبل نزولها في آخر النهار من هجوم من قبل الأعداء المتربصين بها وكيف يسارع فتیان القبيلة لركوب خيلهم لصد الهجوم واستنقاذ أبلهم من المعتدين.

الطير نزر والحبباري قليله
وياليت في بدلي الرجاجيل حيله
ياللي من الضيقات ينجي دخيله
والنوم ما جا عينه الا قليله
شوف الفياض وفقد عز القبيله
يتلون برآق تلالا مـخـيـله
تلقى التريبي فايض عقب سيله
مرتع معطرة السيوف الصقيه
يفرح بهم راعي النياق الهزيله
وينوش حسنا والرديفه هميله
يصبح شديد البدو عجل رحيله
والعصر يا ما احلى تخبيط نزيله
والمال كثر الزول زود جفيله
ومن ضيع المفتاح واعزتي له
وكل ابلج يحري بكسب النفيله
من قبل تسبق غارة تنثني له
وتغانموا خلف كثير هجيله
ومروا ولحقوا مقحمين الدبيله
من صنع داود دروع ثقيله
ومن غارته لزم يضيع دليله
يزعج على وروك السبايا وشيله
وهذي شكلها مطرق ما تشيله
وفروخ صادن الحبباري فصيله^(١)
وبايماننا حذب السيوف الصقيه
وترك صبي يفتنع بالفشيله
في مجلس ما فيه نفس ثقيله

يابو هلا طير الهوى خبث الببال
ياليت رجبال يبدل برجال
يالله ياللي طالبه ما بعد فال
افرج لمن قلبه غدى فيه ولوال
لى من ذكرت رموس عصير لنا زال
يازين شـدـتـهم الى زوع المال
يتلون برآق سمر عقب الامحال
يسقي خصيفا والثمان ارضها سال
عجمان لى ركبوا على كل شمال
من جو ساقان الى السيف همال
وان قادننا من يمة القفر خيال
قاد السلف واستجنبوا كل مشوال
وان شرف البادي على روس الاذال
تلافحت من بينهم شهب الانيال
ركبوا على طوعاتهم كل عيال
تغانموا المفزاع ذرين الافعال
يبغون طوعة روسهن قبل الادمال
وحال الكمي من دون عطرات الاجهال
واللي تريض عقبهم يلبس الشال
يلزم عليهم علة عقب الانهال
والدم من قحص الرمك يثعل افعال
هذيك راعيها من المعرقه مال
من وقع كل مجرب قد له افعال
وليا ركبنا فوق عجلات الازوال
ما حن نحسب لى اشتبك عج وكثال
ومن عقب ذا ياما حلى شرب فنجال

(١) ما بعد فال: لم يخب رجاؤه وفأله. رموس: دوارس. زوع المال: قووض، انطلقت الإبل بأحمالها. الامحال: السنين المحلة التي لا يسقط فيها المطر ولا ينبت العشب. معطرة السيوف: من يعطرون سيوفهم بأفعالهم البطولية. شمال: سريع الجري. مشوال: الخيل تشول بأذيالها لنشاطها. روس الاذال: قمم الجبال. شهب الانيال: الخيل المفتاح: مفتاح القيد الحديدي الذي تقيد به الفرس. عيال: شجاع. ابلج: وضاء الوجه، كريم النسب. كسب النفيلة: يفعل فوق ما هو متوقع منه ومطلوب، مثلما أن النفيلة هي ما زاد عن الفريضة. المفزاع: النجدة. الادمال: الادماس، ظلمة الليل، ولضرورة القافية قلبها من الادماس إلى الاممال. خلف: خلفات، نياق حلوبة. هجيل: حليب. مقحمين الدبيلة: من يكبدوا عدوهم خسائر فادحة وهزائم ساحقة. الشال: الدرع مجازا. يثعل افعال: ينهمر. وشيله: جريانه. شكلها: طعنها بدون مقتل. مطرق: رمح. فصيله: متعودة ومدربة.

هذا ولد عمٌ وهذا ولد خـال وهذا رفـيقٌ ما ندورٌ بديله

سالفة وقصيدة للشاعر رضا ابن طارف الشمري

ومن الأمثلة الجيدة على المعالجة الفنية لنبض القبيلة الموسمي في حلها وترحالها سالفة وقصيدة سجلتهما عام ١٣٩٨ هـ من برنامج البادية الذي يبث من إذاعة الرياض. السالفة والقصيدة من نسج ورواية الشاعر رضا ابن طارف الشمري رواهما لمقدم البرنامج إبراهيم عبدالله اليوسف. واستغرق سرد السالفة والقصيدة نحواً من ربع الساعة. ورضا شاعر وراوي معروف من المفضل من عبده، من قبيلة شمر ويحفظ الكثير من القصص والقصائد التي تصور حياة البادية، وتتحدث عن مآثر رجالها ومفاخر قبائلها. منحه الله ذاكرة قوية، وصوتاً جهورياً، ولساناً فصيحاً، وموهبة فذة في سرد القصص، ورواية الأشعار. وفي هذه المقابلة التي سجلناها له من برنامج البادية يتحدث عن مناسبة إحدى القصائد التي نظمها هو. وتتلخص السالفة في أنه أحب إحدى الفتيات وأحبته، وأبدت له رغبتها في الزواج به. وحينما جاء الصيف والتأم شمل القبيلة وقطنوا على الآبار، أرسل إليها رسولاً ليخطبها. ولكن الرسول صنع ما لم يكن بالحسبان، حيث خطب الفتاة لنفسه مما أدى إلى سوء تفاهم بين رضا والفتاة، فتتعدد أحداث القصة نتيجة لذلك. لكن الحقيقة -كعادتها- تنكشف في خاتمة المطاف، ويفتضح أمر الخاطب الخائن، ويتصالح رضا مع فتاته، ولكن بعد أن حان وقت الرحيل، وقت تفرق القطين في جوف الصحراء بحثاً عن المرعى، مما اضطر رضا إلى تأجيل موعد الزواج الذي - على أية حال- لم يقدر له أن يتم.

ويبدو جلياً أن إبراهيم سمع القصة من رضا قبل هذه المرة، لذلك نجده يسهم تلقائياً في توجيه الأحداث حتى يجعل هذه الرواية متفقة مع الرواية التي سمعها من قبل، كما نجده يدلي بعبارات من شأنها أن تشجع رضا على الاستمرار في الحديث وتجعله يحس بالعلاقة الوثيقة والفهم المتبادل الذي يربطه -بصفته راوية- بإبراهيم بصفته مستمعاً. هذا بالإضافة إلى بعض الملاحظات والأسئلة التي يوردها إبراهيم بين فينة وأخرى. بل إن إبراهيم أحياناً ينهمك في الانسجام والتفاعل مع القصة لدرجة أنه يتقمص دور رضا، وينطق باسمه، ويضع الكلمات على لسانه. وإبراهيم بعمله هذا لا يعدو أن يكون مستمعاً يريد أن يعبر عن تشوقه لما يسمع واستمتاعه به. وهذا شيء مألوف، إن لم يكن مطلوباً.

والسالفة تعطينا صورة واقعية لمجتمع الصحراء وحياة البداوة التي كان رضا - حتى تاريخ روايته للقصة والقصيدة- يعيشها متنقلاً مع إبله من رفحاء في شمال المملكة العربية السعودية إلى مناطق الأهوار في العراق، حيث المراعي الخصبة. ولا تقل السالفة من حيث القيمة اللغوية والأدبية عن القصيدة، فأسلوبها رصين،

وألفاظها جزلة، وتعابيرها بليغة. ويتحدث الراوي بلهجته الشمرية التي تتميز عن لهجات وسط الجزيرة بقلب التاء والهاء في أواخر الكلمات، لاسيما في حالات الوقف، إلى حروف لين (مثلاً: البَخْت < البَخِي، مِضَت < مِضِي، سالفِه < سالفِي، يُسْمُوْنُه < يُسْمُونُو، يَخْدَمْنُه < يَخْدَمُونُو).

ونقل السالفة من شفاه الرواة وأفواه المؤدين وتدوينها كتابة قد يجعلها تبدو مهلهلة النسيج، مخلخلة التركيب، يصعب فهمها ومتابعة أحداثها. لكن لكي تسهل على القارئ مهمة الفهم والمتابعة عليه أن يضع نصب عينيه أن ما أمامه ليست قصة مكتوبة بل نصاً شفهيّاً، وأن يتخيل نفسه طوال الوقت جالساً مع الراوي يشاهد حركاته، ويشعر بسكناته، ويسمع نبرات صوته نبرة نبرة. ولمساعدة القارئ على تتبع السالفة أضفت بنفسني على النص كلاماً وضعته بين (قوسين) لأفسر به كلاماً سابقاً، وأضفت كلاماً وضعته بين [معقوفين] لأسد فجوة في السرد الكلامي.

إبراهيم: حياك الله يا أخ رضا.

رضا: ابقاك الله.

إبراهيم: فيه قصيده -طال عمرك- اعرف انا منها بيت اللي تقول فيه: يا الله لا ترزق خطاة

البطول // اللي على المسلم يدور بخاشيش. هذي اظن لها مناسبة؟

رضا: اينعم، له مناسبي، من قصايد دي هذي.

إبراهيم: أدري انه من قصايدك. وانت قصايدك واجد، وما شا الله، تحفظ غير قصايدك.

رضا: والله واجب علينا.

إبراهيم: وانت يسمونك شاعر الانصاف، ما عندك تحيزات لا لشمر ولا غير شمر.

رضا: طال عمرك انا كل تاريخ البادي (= البادية) افتخر بو (= به)، جميع تاريخ البادي

نفتخر بو.

إبراهيم: وهذا طال عمرك هو الواجب، لذا سموك شاعر الانصاف.

رضا: اينعم.

إبراهيم: وش مناسبتة -القصيده؟

رضا: له مناسبي ومناسبتة طويلي (= طويله)، ولكن نختصر بالموجز على، يعني، لا تطول على

البرنامج.

إبراهيم: اينعم، هي اظن زعجت واحد يخطب لك أو كذا.

رضا: تهاويت انا ويا لي وحدي (= وحده) من بنات البادي، وانا تخبر كل عيشتي بالبر مع

البادي بدوي ليا لان (= حتى الآن).

إبراهيم: ولا تزال، اينعم.

رضا: اينعم، يوم تهاويت انا وياه أيام الربيع وجا أيام الصيف -وقت المقاطين- وتنزل على

ما، هم على بير وحنا على بير ثاني، ما حنا جميع على بير واحد.

إبراهيم: لكن متقاربين من بعض.

رضا: ايه متقاربين، كلنا على جو واحد.

إبراهيم: يعني يسير بعضكم على بعض.

رضا: ايه يسير بعضنا على بعض. كلنا على جو، كلنا على جو واحد بو حروة عشرة ابيار،

ارسلت لي واحدٍ عليّ، يعني ارسلتو عليّ ابخطب.

إبراهيم: تبي تشوف هو ما عنده مانع.

رضا: أشوف هي على حكيه، جوابه، يعني، بأيام الربيع أو متغيري. وانا عندي شك لاجل ان قبل مودة الربيع هذي انه قبل اللي مي هي مغليتك حيل، مغليتك خادعه يعني المحبي قبل يغيرها القبط، لاجل ان القبط تكثر الوجيه.

إبراهيم: صحيح.

رضا: تكثر الوجيه.

إبراهيم: صحيح.

رضا: هاه. وارسل لي لي واحد، يوم اني ارسلتو يمّ قلت: ايتّه وسلّم لي عليّ وكان هي على الجواب اللي بيني وبينه فانا ابخطبه من هله.

إبراهيم: نعم. واذا كان انه متغيره فالله يستر علينا وعليّ.

رضا: وان كان هي متغيرة عسى الله يستر عليّ، آه، ولا فيه لزوم. قال: ميخالف، لي الشرف اني اقضي لك حاجي (= حاجه)، وهالحين بقصر البيت - هو تخبر يعرفهم ويجيهم ولو (= وله) رحماً بهم، لو رحماً بهم، باهله. هو مو هو من قرابتهم القريب اللي يشتك منو يعني، بس انو هم خوال لو.

إبراهيم: خوال له.

رضا: يدعي هم خولتو. هو بقصرهم بعد.

إبراهيم: جار لهم، اينعم.

رضا: وجار لهم ولا عندو مري هو. يسمنونو هكالوقت "صمّل" - عند البادية اللي ما عندو مري يسمنونو "صمّل" بيت يعني من دون مري. ونازل بشنقهم وتشتغل لو هي ويا خواتا (= خواته) وهذا.

إبراهيم: يعني يسون لو عشاوه ويخدمنه.

رضا: يسون لو عشاو (= عشاوه) ويخدمنو (= ويخدمنه) ويرون لو (= له) ما. بجوارهم.

إبراهيم: شف! على نقا وشرف.

رضا: ايه على نقا وشرف اينعم - هاه. راح يوم انو راح ولا ادري عاد وشو قال، لكن الطالع لي يوم انو واجهن قال: يافلان رفيقتك متغيري. قلت: متغيري؟ قال: نعم. قلت: وش مردّه عليك؟ قال: مردّه علي تقول: الله خلق المغازي والنكاييف. قلت: طيب انا ليا هالحين غزاي ما انكفت. قال: هي منكفي. قلت: ما نشدته [ما] قلت [له وش] الاسباب؟ قال: بلى، ما خلّيت عنه شين، تقول: انا صح اني عطيتو جواب شمام بغيي - بغيّة يعني لوخوذ (= الزواج)، ما هوب غيرو (= غيره)، ولكن يوم اني نشدت عنه - انا ما ابخص وش معو (= معه).

إبراهيم: ايه، والى عندك زوجة!

رضا: وليا عندو زوجي والى صار عندو زوجي ما يوالمن. انا اللي عندو زوجي ما يوالمن. قلت: طيب تدري ان عندي زوجي!

إبراهيم: هي يمكن تعرفك قبل الرجال هذا.

رضا: تعرفن ومعلمه ان عندي زوجي، وقالت ما علي من الزوجة، حملّه عليك لو عندك يعني ثلاث نسوان، اصير رابعة لهن. هذا هي تقولو قبل.

إبراهيم: هذا كلامه شمام.

رضا: شمام. ولكن هذا جاب لي هالجواب التالي. قال انه تقول: غشن [رضا] شمام يقول انا

بأخذك وأنا ما عندي احد. ويوم اني نشدتُ ليا مار ثاري عندو زوجي، وثاري لو وغدان. وأنا ما يوالمن يعني الرجل اللي عندو زوجي وعندو وغدان! اي بالله لا بالله الله يستر علينا وعليه. [أنا يارضا] زعلت -تُخبر الرجال الصدوق ليا قيل لو الجواب يُصدّق . . .
إبراهيم: صحيح.

رضا: زعلت. يوم اني زعلت عليه تركت الماضوع. أول كان اسير يم ناحيتهم واتعدى اللي من دُونهم واروح لناحيتهم. يعني تجذب رغبتي يمهم.
إبراهيم: نعم. وهالحين تركت جهتهم كله.

رضا: وهالحين كل جهتهم، كله، غيرت الموجي. ما اتوجه يم ناحيتهم ابد. خذيت ما خذيت وقت، صار الما اتلى الوقت ردي.

إبراهيم: والارض يمكن ما هيب على أول.

رضا: مي هي على أول. وجفتنا حنا ياهل البعير، ولا ظل بالارض الا هل الغنم.
إبراهيم: هل الغنم.

رضا: ايه. وهم غنامي.

إبراهيم: ايه. هم اهل غنم.

رضا: اهل غنم.

إبراهيم: وانتم اهل ابل.

رضا: وحنا اهل ابل. تحذروا جماعتنا اللي انا استانس عندهم ويستانسون عندي. تحذروا، وين تحذروا هكالوقت؟ تحذروا للعراق. يهورون.

إبراهيم: جهة العراق.

رضا: لجهة العراق.

إبراهيم: يم الهور.

رضا: يم الهور، وقت الصفري، بعد طلوع سهيل. هذا يصير الهور بو مصفار ويقي حرم العراق، الزريقي هذا اللي يذبج البل، ليا برد اقفى شرو. راحوا. بقيت انا وهلي، واسير عليهم [على اهل البنت] هكاليوم. وليا مير اخو له شروى الحضور . . .
إبراهيم: شرواك الطيب.

رضا: راعي قهوي وهذا. وأنا اسير عليه هكاليوم -كل اللي من ثلاثنا والتهى بهم من قبل رحلوا.

إبراهيم: ولا بقي الا انت وهم.

رضا: ولا بقي الا انا وهم. واهل الغنم اللي متخلفي. هل الغنم ما ينحدرون. واسير عليهم، قال [اخو البنت]: أه يا ابو طارف. حياك الله، مبطي عنا ولا عمرك جيتنا! قلت: والله انا اتهي، وفيدة اللي يقول: بالقبيظ منازل، يا حال من دونك بيت عدك ميت. يوم ابي اهوم اسير يمكم ليا مير بيني وبينكم مية شباب. اليوم عاد جيتكم، رحلوا جماعتي. قال: انت وين تبي تدوي؟ قلت: والله ما ادري حنا يمكن ليا منه وردت البل نبي نحول نتبعهم لأجل ان راع البل قام يشتكى والبل تقلت [من الراعي] والوي (= ألوت= ضمرت وهزلت). والقاع محل، ويمكن نتبعهم [الجماعه] والله غصب علينا. ايه [كنت انا واخو البنت نحكي] بها لسوالف [ويوم انتهينا] رجعت لهلي.
إبراهيم: هي [البنت] يمكن تسمع الكلام.

رضا: ايه. بالببيت، بيت شعر -طال عمرك- وبالرفي (= الرفه) وتسمع الكلام. يوم اني رجعت لهلي وجيت هلي ونمت بالقايلي (= القايله) تقرب الظهر وليا مار تزهمن اخت لي. [قلت] وش

فيه؟ قالت: واحد بهذا مُسَيَّرِ علينا وَيَبِيك. انا بِيالي اَنُو رَجُلِ يوم اني نهضت راسي ولياه هي مُسَيَّرَة على هلي. كل هالقيظ ما جتنا، هي نوب (= بس هالمره هذي)، وَلَا وَجَّهَت يَم نَاحِيَتِنَا. ولكن يوم سَمَعْتَ جوابي انا نبي نحول ليا وَرَدَّت البِل تَرِيَا تَضَايِقِي (= تضايقت) وَوَدَّه اَنَّهُ تَبَّصَلَ بي.

إبراهيم: واللي أنت موصي ما صار كلامه صحيح؟

رضا: لا. ما صار صحيح. لو هو صحيح ما جِي (= ما جت). سَلَّمْتُ عَلَيَّه، يوم اني سَلَّمْتُ عَلَيَّه [قلت] غريب جِيَّتِكَ هذي! قالت: والله لو ما سمعت اليوم انكم تحولون ان ما نِيَّتِي اجي. الموجب اني زَعَلَة عليك. قلت: هذا اللي يقول: ناطح الصياح بصياح وتسلم؛ وش مزعلك؟ قالت: مزعلن انك عطيتنا جواب شمام وحنأ ليا لان وحنأ نرجيك ونشوفك اصديت عنأ ولا ندري وش اسباب الاصدادي وحنأ ما انربطنا بالعهد اللي بينأ وبينك انك يعني ازين الناس أو اطيب الناس لكن ربطنا الكلام اللي قلت لنا وقلنا لك، واليوم عاد نبي المقابل يطرد النحوس (= الوسائوس والشكوك). قلت: طيب، هذا يوم شفقتنا نبي نحول تبين تشجعيني بهالكلمي وغديك تحصلين مني لي قصيدة أنشر لك دعاه.

إبراهيم: والا انا مرسل لكم فلان.

رضا: والا انا مرسل لكم اول المبتدا مرسل لكم مرسال، وتقولون [للمرسال] ان فلان [رضا] يقول ما عندي زوجة وتاري عندو زوجي، وعندو وغدان. قالت: مرسالك من هو؟ قلت: مرسالي فلان. قالت: مو هو صحيح. هو يجينا ويحاكينا . . .

إبراهيم: لنفسه.

رضا: لنفسو، يقول: كان انتي ما انتي كارهتن خوالي ما يحسدوني وانا بخطبك من خوالي. قلت: الله يستر علينا وعليك انا هالحين مير ما ابي الرجال. وانت [يارضا] مار ما جابك بالطاري، ما جابك بالطاري.

إبراهيم: ولا قال مرسلن فلان.

رضا: ولا قال مرسلن فلان ولا جابك بالطاري موليه. أنا هالحين تار زوجتي مي هي بييتي والا معها وغدان لكن عند هله، هله ما عندهم ملفى وسامح له عند هله.

إبراهيم: وانت عندك اختك.

رضا: وانا عندي اختي مؤوية لي بالببيت. ولي هي عندي بعد زوجتي. مي هي عند هل الما اللي عندنا، على مان ثاني. المراد تصالحنأ انا وياه، يوم انا تصالحنأ وافقت الرحلي (= الرحله) رحلنا. والا بان لي الماضوع.

إبراهيم: انت قلت له هالحين حنا وقت . . .

رضا: قلتُه . . .

إبراهيم: اني واعدت . . .

رضا: قلت انا هالحين . . .

إبراهيم: الى جت البل نبي . . .

رضا: اننا التزمنا على الرحيل . . .

إبراهيم: نعم، نبي نحول . . .

رضا: والي جت البل نبي نحول غَضِبْ علينا ولكن ان شا الله . . .

إبراهيم: فيما بعد . . .

رضا: فيما بعد متلاحقين على خير. قالت: الله كريم. هاه! تَوَضَّحَت الامور، السوالف طويلي

يابو يوسف لكن عاد نبيّن القصي وما جرى. حلنا ويوم انا حلنا جبت هذي القصيدي. اول مبتدا
القصيدي مهاجمة للديري اللي جفتنا وفرقت الاصدقاء.
إبراهيم: فرقت شتاتكم. اينعم.

رضاً: وفرقت شتاتنا وابتعدت بي عن هويتي.
يا ضـاق بالي قلت دنوا ذلولي
حطوا عليها كورها وارخصوا لي
حننا نويينا وانتـويننا نحـول
من فوق نقالي ثقيل الحمـول
قب الضلوع مسـهلات الخـول
يا شانت الديرة لغيره نجول
دار جـفي سـكانها بالحـول
واخانة الدنيا غدى به نزول
اللي نهـار الكون مـثل الزمـول
يادار وش نوحك علينا زعـول
يادار فرقتي شـتات النـزول
عافوا من الوجـلا قـراح الثـعـول
مرحانهم قامت عليها تـضـول
وخلاف ذا ياللي تجيبون قولي
قطع الفخوذ مـعـريـات الاصول
ياهل الركاب ركابكم واقهرـوا لي
ان جيتوا اللي يطربه شوف زولي
وش عـاد لو تاخذ ثلاثين حـول
والا الرعيـله عن مـجـله تـزول
اللي شعـتني واستـقـيت الغـول
ياعين شـيـهان عـثـى له بجـول
عدل المناكب للحـباري يـصـول
وسيقانها يزهن جديد الحـجـول
ياعود ربحان غـذـته طـلـول
مـثـهـزـع نـبـته عـذـي الشـكـول
وارسلت للي بالمحبـه صـفـوا لي
مرسالي اللي مـثـل جـرد السـمـول
ولا جـاب من نابـى الرـدايـف وـصـول
يارب لا ترزق خـطـاة السـبـطـول
اللي زعـجـته يـمـهم تـرـجـمـوا لي
قالوا تـحـذـر وانتـسـبه لا تـقـول
وتم الجواب وكـمـل القـيـل قـولـي
هذي مـضـي والخـاتمة للرسـول
إبراهيم: صح لسانك.

حطوا عليها كورها والقـرامـيش
نبي نـمـضي وقـسـتـنا بالمـطـاريـش
من فوق قـطـاع الفـرـج بالمـغـابـيش
حـرش المـواطـي مـبـغـدات المـناطـيش
يشدن رطين اللي عليهم طرابيش
تجويل صيد يصطفق مع نشانيش
مصالحه صارت علينا تناويش
هسي منازل مـبـغـدين المـناطـيش
ربع على الموت المـصـفـي مـداهـيش
تلحننا لحة ركاب الحواشيش
هل الرباع مـدـلـهـين القـنـاطـيش
ومن لو جناح ينهضو طار بالريش
تـحـاجـل الغـريـبان مـثـل القـرـافـيش
من فوق عـيـرات تـذب المـعـاطـيش
من نسل هرش مركزو جيش عن جيش
يامنتسوين ديار ضفاف العكاريش
اللي تفتش بسرة القلب تفتيش
ما انساه كود البدو تنسى المطاريش
ويغز له باجبال سلمى شوابيش
خده من الموت الحمر به نقاريش
أشقر يدمي مخلبه ينثر الريش
وان شافو الحبرم لبد عقب تطنيش
هي نقوتي من ناقضات العكاريش
بيفي غيد يصطفق فوقو الهيش
يلعب بو الغربي على ساحل القيش
غير السلام من اريش العين ما بيش
جيتو يجدع في طريقي حنافيش
غاد البـخـي سـدـد علي المـناطـيش
اللي على المسلم يدور بخاشيش
جان الخبر من دون جيش ومطاريش
ما من ورا عظم الهليمة عراميش
غرايب ما ولفوهن تهاليش
صلاة ربي عد وبل النشانيش

رضا: صَحَّ بَدْنِكَ.

المناخات والأكوان

رعي الإبل هو الطريقة الأمثل لاستغلال ما تجود به بيئة الصحراء الفقيرة ومناخها الجاف من موارد شحيحة، وحياة البادية من أنجع الوسائل للتكيف مع البيئة الصحراوية إلا إنها لا تخلو من المخاطر والمجازفة. الإبل بطبيعتها سريعة العطب والهلاك حينما تجذب مراعي القبيلة في سنين الجفاف، هذا عدا كونها عرضة للنهب من الأعداء. لا بد أن يتوفر للإبل ما تحتاج إليه من الماء والمرعى، لكن هذا مرهون بسقوط المطر الذي ينذر سقوطه بكميات كافية على جميع أرجاء الجزيرة العربية. في سنوات القحط المتتابة تنفق الإبل ويتحول البدوي من إنسان يمتلك قطعان الماشية إلى شخص معدم لا يملك شيئاً. وللتغلب على هذه المشكلة أمام البدوي عدد من الخيارات. فنظام القراية عندهم يسمح بتوسيع الدائرة القراية لتمتد من العائلة الصغيرة إلى القبيلة الكبيرة. وهذا بالتالي يعني أن أفراد القبيلة ملزمون بالتكاتف ومساعدة بعضهم البعض إما بالسماح للمتضررين باستخدام مراعي أفخاذ القبيلة الأخرى أو جمع ما يحتاجون إليه من ماشية لتعويضهم عما فقدوه. وقد تطلب القبيلة من قبيلة أخرى بالطرق السلمية أن تسمح لها بالرعي في مفايلها، وأحيانا يتصالح الأعداء لأجل الرعي ويتهادنون مدة الربيع ويتكفل كل شيخ بكف اعتداءات رجاله ضد الأطراف الأخرى ورد كل ما ينهبونه منهم، أو كما قال لي أحد الرواة: البدوان الى اجتمعوا على الربيع يتصالحون علشان بعضهم ما يكتر على بعض . وبعد أن تنتهي مدة الهدنة المحددة يعودون إلى ديدنهم في السلب والنهب من بعضهم البعض. أما إذا لم تفلح المساعي السلمية فليس أمام القبيلة إذا وجدت في نفسها القوة إلا اللجوء إلى الحرب لاحتلال مراعي قبيلة أخرى أو نهب ما تملكه من قطعان الماشية. إذا شعرت القبيلة المتضررة في نفسها القوة والاستعداد فإنها تشق طريقها غصبا بالدبوس والحق المنكوس لتجتاح مراعي القبيلة الأخرى. في هذه الحالة يقود الشيخ قبيلته بقضها وقضيضها، بما في ذلك الحلال والحلّة والنساء والأطفال، أو كما يقولون: يصول، تشبيها له بفحل الإبل الهائج في موسم اللقاح بحيث لا يستطيع أحد أن يقف في وجهه، وذلك تعبيراً عن العزم والإصرار الذي لا رجعة فيه. وينزل الشيخ وقبيلته في الديرة التي يطمعون فيها أو على حدودها مما يؤدي إلى نشوب حرب ضروس بين القبيلتين. وغالبا ما تتم التحديات بين القبائل المتحاربة أثناء احتدام المعارك وقبل ذلك وبعده على شكل قصائد متبادلة بين الشيوخ والفرسان والشعراء من كلا القبيلتين. ومن الأمثلة على ذلك القصائد المتبادلة بين سعدون العواجي شيخ ولد سليمان من عنزة ومبيريك التبيناي شاعر شمر والقصائد المتبادلة بين تركي ابن حميد شيخ عتيبة ومحمد ابن هادي شيخ قحطان وتلك المتبادلة بين ابن هادي

وراكان ابن حثلين شيخ العجمان.

يختلف المناخ الذي يقصد منه احتلال مراعي وموارد قبيلة أخرى عن الغزو، وقد يستغرق سنين تكون الحرب فيها سجالات بين الطرفين وتتراوح في حجمها من الغارات الصغيرة إلى المناخات الكبيرة. أساليب الحروب والمناخات التي تخوضها القبيلة مضطرة للدفاع عن مراعيها وأبارها تختلف عن أساليب الغزو. يستमित البدوي في الدفاع عن ديرته وما فيها من المراعي والآبار، ومعظم الحروب الرئيسية بين القبائل تقوم لهذا السبب، وهو ما يسمونه مناخات (م. مناخ) أو اكوان (م. كون). في المناخ تبنى بيوت الحرب ويستعد الطرفان كل بما أوتي من قوة وحشد لمواجهة الخصم، وسموه مناخا لأن المتحاربين لا يستطيعون لشدة الخطر رعي أذوادهم خوفا من وقوعها غنيمة في يد الأعداء فيضطرون إلى عقلها وحبسها في مناخاتها. ولهم تدابير وخطط حربية معروفة في هذه المناخات، منها محاولة كل طرف أن يحتل الآبار القريبة ليحرم الآخر من الماء وينزل في مكان حصين ومرتفع يستطيع منه أن يراقب تحركات العدو. وأحيانا يطلقون عقل الإبل ويقودونها إلى المرعى ليطمع بها الأعداء وينشغلون بحوزها وسياقتها ويتشتتون كل منهم يقتفي غنيمته فيشدون عليهم أهلها شدة واحدة ويدحرونهم ويستنقذوا إبلهم. ومن تدابيرهم الحربية أنهم إذا أرادوا الهجوم يسوقون أمامهم أعدادا كبيرة من الإبل يضربونها ضربا مبرحا ويشعلون النار في أذيالها ويرمونها بالحجارة من أجل أن تفقد صوابها فيشتد جريها وتدهم الأعداء وتفرق صفوفهم، وهذه يسمونها المسبوق. كتب محمد العلي العبيد في النجم اللامع عن معركة ملح التي شنها الإمام عبدالله الفيصل على العجمان يقول أن العجمان

عمدوا الى الابل فقرنوها وساقوها امامهم كما يفعل الحاكم اذا قابل حاكم مثله فان محمد العبدالله الرشيد قد ساق امامه الابل يوم وقعة المليدا مع اهل القصيم وفعل مثله ابن اخيه عبدالعزيز ابن متعب الرشيد يوم وقعت الصريف مع امبارك الصباح ومعه اهل نجد عام ١٣١٨ وكان الحكام يفعلون ذلك لشئين الأول ان الأبل اذا كانت امام الجموع تحدها الفرسان على خيولهم فانها تكون درقة للجموع عن رصاص عدوهم المقابل لهم والقصد الثاني انهم يرون انه يوجد من عدوهم الذي يقاتلهم من يوتر النهب على القتال فيكون فيهم من يطمع باخذ الابل دون القتال فيطمع بها وينشغل عن قتال عدوه وكلا الحالتين تخفف من حدة قتال عدوه له فهذه هي الفائدة المنشودة في سوقهم الأبل امام رجالهم المقاتلة (عبيد: ٥٥).

ويختتم العبيد هذه الفقرة بقوله "وهذه الهوابع والأبل عادة قديمة تجري في ايام الجاهلية في حروباتهم وجميع وقائعهم". ونقرأ في نقائص جرير والفرزدق لأبي عبيدة في حديثه عن يوم شعب جيلة أن الأحوص بن جعفر أشار على قومه من بني عامر لما داهمهم الأعداء قائلا "حُلووا عقل الإبل واحدروها عليهم واتبعوا أدبارها وليتبع كل رجل منكم بعييره حجرين أو ثلاثة. ثم صاحوا بها فلم يفجأ الناس إلا

بالإبل تريد الماء والمرعى وجعلوا يرمونهم بالحجارة والنبل وأقبلت الإبل تَحُطِمُ كل شيء مرت به وجعل البعير يدهدي بيديه كذا وكذا حجراً" (عبيدة ١٩٠٥/٢: ٦٦١).

وحيث أن حروب البدو تقع عادة بالقرب من البيوت فإن النساء قد يشاركن في القتال إذا داهم الأعداء البيوت فيقذفنهم بالحجارة ويضربنهم بالعصي وأعمدة البيوت. كما يساعدن من يحتاج من قومهن إلى مساعدة ويجلبن لهم الماء ويضمدن الجرحى ويدفن القتلى ويشجعن المحاربين. ولا شيء يشعل الحماس في قلوب الرجال ويدفعهم إلى الاستهانة بالموت مثل تشجيع النساء وسماع الزغاريت وفتيات الحي يندبن الفرسان بأسمائهم. ولاستثارة حمية الرجال ونخوتهم إذا نشبت الحرب وحمي وطيس المعركة تقوم الفتيات الجميلات بتسريح شعورهن ويكشفن عن مفاتنهن ويشجعن إخوانهن وأبناء عمومتهن على الاستبسال في القتال والدفاع عن شرفهن. وقد يتخلى البدوي عن إبله وماله إذا رأى أن المقاومة لن تجديه نفعاً، لكنه يستमित في الدفاع عن محارمه. لا يرى البدوي عيباً في التخلي عما يملك لعدو أقوى منه، إلا النساء، لأن في تخليه عن نسائه نقص من فحولته وشجاعته، إذا وصلت الأمور إلى هذا الحد تحول الدفاع والقتال إلى غريزة. يدافع البدوي عن محارمه كما يدافع فحل الإبل دون إناث الذود. وكان لهذا المبدأ مفهومه الواضح في أيام الجاهلية حينما كانت النساء عرضة للسبي مثلما الحلال عرضة للسلب. الذب عن النساء وتشجيعهن للرجال من المواضيع الأساسية في قصائد الفخر والحماس من قديم الزمان حتى عصرنا المنصرم. يقول عمرو بن كلثوم يصف تشجيع نساءهم لهم:

على آثارنا بيضُ حسانُ	نُحاذِرُ أن تُفارقَ أو تهوناً
ظعائنُ من بني جُشم بن بكرٍ	خَلَطنَ بميسمٍ حسباً وديناً
أخذنَ على فوارسهن عهداً	إذا لاقوا فوارسَ مُعلمينا
ليستلبنَ أبداناً وبيضا	وأسرى في الحديد مُقرنيننا
إذا ما رُحْنَ يمشينَ الهُويني	كما اضطربت متونُ الشاربينا
يُقَدُنَ جِيادنا ويَقُلنَ لستم	بُعُولتنا إذا لم تمنعونا
إذا لم نحمهنَ فلا بقينا	بخير بعدهن ولا حيينا
وما منَعَ الظعائنَ مثل ضربٍ	تري منه السواعد كالقلينا

وكثيراً ما يصور الشعراء الفرسان ما يحدثه تشجيع النساء لهم من أثر في نفوسهم مما يشحنهم بالشجاعة ويدفعهم إلى أن يضع الواحد منهم طرف كفه "ردنه" على وجهه حتى لا يرى الخطر ويهرب منه بل يلكد جواده إلى الأمام غير عابئ بما أمامه. يقول ناصر ابن عمر ابن هادي يصف حرج الموقف في وقعة جرت لهم مع أعدائهم في موقع يسمى الاميلاح. وللتأكيد على فرط شجاعته وإقدامه نجده في البيت قبل الأخير يشبه ذوده للأعداء وصددهم عن محارمه بذود فحل الإبل لنوق

الذود:

الرابح اللي ما حضر بالاميلاح
 ما حط فوق الزمل من قشنا طاح
 أنا ان ثنيت مناطق شلف ورماح
 يوم انكسر رمحي تجنّدت ابو لاج
 واضرب بوسط جموعهم لين تنزاح
 تهن يازمل اريش العين وارتاح

وما أشبه هذه الأبيات بأبيات عمرو بن معدي كرب الزبيدي في قوله:

لما رأيت نساءنا
 وبدت ليس كأنها
 وبدت محاسنها التي
 نازلت كبشهم ولم
 يقذفن بالمعزاة شدا
 بدر السماماء إذا تبدي
 تخفي وكان الأمر جدا
 أر من نزال الكباش بدا

ويقول الشعراء القحطاني مفتخرا بفعله من قصيدة له في فرسه:

خيال حمض المستوي والنفود
 وان هج زمل مرووعات الخدود
 أردّها لعيون ضافي الجعود
 لي صار وسط الزمل عاري ومشدود^(١)

وتلعب العطفه دورا بارزا في المعارك الحاسمة حيث تتركب فتاة من فتيات القبيلة يحيط بها الشجعان من إخوانها وأبناء عمها القريبين يذودون عنها الأعداء ويمنعونهم من الاقتراب منها، وهي بدورها تدفع بجمالها "قعوده" إلى الأمام وسط صفوف الأعداء. العطفه، مثلها مثل الراية، هي رمز لشرف القبيلة وعزتها ومنعتها لذا يستमित فرسان القبيلة في الدفاع عنها ويعد الفرار عن العطفه عيبا كبيرا. ولا بد أن تتمتع العطفه بشجاعة فائقة لترمي بنفسها في أهوال المعركة رابطة الجاش تبعث الحماس في قومها. وكانت عطفه شمر في وقعة جراب تشجع قومها مرددة: حب الذره يالصبيان، أي أقدموا أيها الفتيان "الصبيان" ولا تخافوا من الرصاص الذي لن يضركم إلا كما يضركم من يرميكم بحب الذرة. ويمتدح الفارس شليويح العطاوي شجاعة عطفهم في كون طلال، واسمها مضايوي، قائلا:

لا رحم ابو من صد عن محرافها
 نطعن لعين اللي تهل ذموعها
 تقول يالظفران من عاداتكم
 من يوم طار السستر عن مضايوي
 تبكي وفي تالي البكا نخايوي
 هوشوا عسى يبقى لكم شلاوي^(٢)

(١) الاميلاح: اسم المكان الذي وقعت فيه المعركة. قشنا: متاعنا وأثاننا. شحني: حز في نفسي. رداح: أحد نسانهم. ثنيت: واجهت العدو. مغيزل العين: الفتاة تدير نظراتها مثلما تدير الطي نظراتها ترمق غزالها الصغير حتى لا يشذ عنها. أبو لاج: اسم سيفه. زلبات السبايا: الخيل الفتية. تناحي: فيها من الجهد والطاقة ما يكفي لصد العدو وتنحيته.

(٢) المستوي والنفود: أسماء أماكن. تلظي: تلظي. مرووعات الخدود: من وشمخ خدودهن. قرب المحاريف: العودة من مكان قريب قبل وصول العدو. منقود: ملامة.

(٣) الظفران: الشجعان. شلاوي: بقايا.

ويقول عوير ابن طلّمس العازمي يصف وقعة مطير مع قحطان، وكانت عطفة مطير في ذلك الكون اسمها الدحلمية:

نطعن لعين اللي تصيح وتنخا
منبوزة الاوراك ضامرة الحشا
ما نيب كاميهها تراها موضي
يقول قاسي ابن عضيبي ابن حشر:

سلف علينا شيخنا بالعطاف
توايقن من فوق مثل الطخافي
رمن على عوج الحنايا الغداف
تلع الرقاب معسلات الاشافي

وتقديم العطفة في الحروب شرف عظيم ومسؤولية جسيمة لا يتحملها إلا نخبة شجاعة وعصبة قوية. يقول دخيل الله الشيباني، ويلقب أبو طخمة الزبلوقي، بمدح الهيضل وجماعته الدعاجين الذين لقبهم أولاد مفلح:

عطفتم الهيضل قديم وصبار
باولاد مفلح لابسين المقازير
وفي هذا الخصوص كتب الشيخ محمد بن بليهد في صحيح الاخبار عن مناخ عرجا ما نصه:

إذا سارت الكتائب بعضها إلى بعض فكل قبيلة تنتخب جارية من أجمل نساء رؤساء القبيلة، وتنتخب لها جملاً أوضح تضع عليه هودجا، ويحلى ذلك الهودج بالحلل من الجوخ وغيره، ثم تركب فيه الجارية، وجميع رجال القبيلة والرماة والفرسان على خيولهم وأهل الركاب يكونون عند هذا الجمل، والجارية حاسرة، لا تضع على رأسها ولا على وجهها شيئاً، وهي واقفة تندب قومها إلى القتال وتحضهم عليه، وقد ورد عرجا من الجمال في اليوم الذي كانت فيه الموقعة ثلاثة عشر جملاً، كل جمل يتبعه أكثر من ألف رجل ما بين راكب وراجل، وكانت قبيلة الدغالبة تابعين لجمل الهيضل، فلما كان يوم عرجا انفصلت كل قبيلة بجمالها، حدثني رجل ثقة حضر هذه الموقعة قال: جاء مناحي الهيضل ولحق جزاً أبا العلا رئيس قبيلة العصمة، فتهده وقال: ردوا جملكم وارجعوا إلى جملنا، فقال: إنا من حين زایلنا أهلنا ونحن عازمون أن نرد به عرجا أو نرجع نحن وجملنا، فزاد بينهما اللجاج، فجاءهم الرئيس العام محمد بن هندي بن حميد فقال: لقد نشبت الحرب وأنا أشير عليك أنت يامناحي الهيضل ألا ترد جملاً يتبعه ألف رام، وإنما تكون الملاحاة والدعاوى في غير هذا الموضع، فطلب إليه أن يعدل عن هذا الطلب ذلك الوقت، وقد كان أبو العلا مصمماً على أنهم لو رجّعوا جملة يرجع بقومه، فتركهم واندفع إلى خزام المهري رئيس الدغالبة فقال له: ياخزام، ما الذي حملك على أن سيرت هذا الجمل وأنتم وجميع قبائلكم الدغالبة إنما تتبعون جملي؟ فقال له: تعلم أن هذا الجمل لو رجع رجعنا معه، وكانوا لا يخاطبون خزاماً باللهجة التي يخاطبون بها أبا العلا؛ لأنه في زمانه فارس عتيبة على الإطلاق، فتركه الهيضل ثم أتى ناصر بن عقيل فقال له كما قال لصاحبه، وناصر من قبيلة الدعاجين التي رئيسها العام هو مناحي الهيضل، فقال له: اردد جملك وكونوا مع جملنا، فرده من دون منازعة (بليهد ١٩٧٢/٢: ١٢٤-٥).

وهذا النص لابن بليهد يوضح لنا أن استقلالية أي شيخ بعطفته تعني بداية

انفصاله واستقلالته عن إمرة شيخه الذي يعلوه في تراتبية السلطة القبلية. أما محمد العلي العبيد في النجم اللامع فيصف عطفة العجمان في معركتهم مع الإمام عبدالله الفيصل على ملح على النحو التالي:

وعمدوا إلى سبعة من الجمال وشدوا فوقهن الهودج وهي ما يسمونه عطفه عند المتأخرين واركبوا عليهن بنات جميلات وكلهن من بنات رؤسائهم محليات بالحلي الفاخر والزينة واستصحبوا كثيرا من نسائهم الخرائد وجعلوهن وسط الجموع ليندبن الرجال ويشجعنهم على القتال وينخن الفرسان على الجلال والطعان وعلى الصبر والثبات فان الفتيان تدب فيهم النخوة والحمية على العار فكل مقاتل يرا حرمة امامه تحكم فيه غيره فلا يفر ولا ينهزم ما دام يرا نسائه في صفه ومن خلفه هذا والفرسان محيطين بالهودج يمينا وشمال يقاتلون قتال المستميت" (عبيد: ٥٥).

ولو استولى الأعداء على ظلة القبيلة التي تجلس فيها العطفة فإنه لا يحق للقبيلة أن تتخذ ظلة بعدها إلا إذا تمكنت من الاستيلاء على ظلة قبيلة أخرى. ولا يعادل استبسال رجال القبيلة في الدفاع عن ظلتهم إلا استبسالهم في الدفاع عن الذود الذي يعتزون به ويعتبرونه شعار القبيلة ورمز عزتها وشرفها، مثل ذود العليا للرولة "راعى العليا رويلى" والشرف لقبيلة مطير وذرووات للرشيد، وغيرها. والإبل في ذود العزوة متجانسة ولونها واحد، وغالبا ما يكون إما أسود حالك أو أبيض ناصع، وشيخ القبيلة هو الذي يحتفظ بالذود تحت حراسة فرسان القبيلة المعدودين الذين يستميتون في الدفاع عنه.

وفي كتاب النقائص يروي أبو عبيدة أحداث يوم ذي قار الذي انتصر فيه العرب على دولة الفرس بأسلوب شفهي وكأنه يدون سالفه من سوائف أعراب زماننا المتأخر. ولت بكر بن وائل أمرها يوم ذي قار حنظلة بن ثعلبة بن سيار العجلي الذي لما رأى الناس يستعدون للفرار أجبرهم على الثبات بأن قطع الوضن، وهي الحبال التي تُشد بها الهودج إلى ظهور الإبل، لئلا تستطيع بكر أن تسوق بالنساء إن هربوا، وأول ما قطع وضين ابنته مارية، فسُمي مقطع الوضن. وفي تلك الحرب تولت مهمة العطفة قبيلة عجل وكانت عطفتهم تهزج لتحض قومها على القتال:

إن تُقْبَلُوا نَعْمَانِقُ وَنَفْرَشِ النَّمِـرِ أَرَقُ
أَوْ تُهَزَّمُوا نَفْرَاقُ فَرِاقُ غَيْرِ وَامِقُ
ولتستفز رجال قبيلتها وتستثير فحولتهم تهزج العطفة قائلة إن الأعداء لو قبضوا عليها وبقية فتيات القبيلة فإنهم سوف يُغرِّزون فيهن الغرل، جمع غُرلة، وهي جلدة الصبي التي تقطع في الختان:

إن يظفروا يحرزوا فينا الغرل ايه فدى أبى لكم بنى عجل
وتقول عجلية أخرى في ذلك اليوم وبلغة أكثر صراحة من سابقتها، و"القلف" في الشطر الثاني جمع قلفة وهي الغرلة:
ويها بنى شيبان صفا بعد صف إن تهزموا يُصَبِّغُوا فينا القلف

وشبيهه بالعطفة الراية أو الشعار الذين تتخذهم بعض القبائل في الحرب وتستميت في حمايته والدفاع عنه، ويسمونه المركب، وهو مثل مركب العطفة على شكل ظلة مزينة بريش النعام، ولذا يسميها بعضهم الريشه، لكنني وجدت أن شعراء الرولة في وصفهم للمركب يسمونه أبا الظهور ويسمونه أيضا عليان أو المركب. يقول خلف الأذن:

عليان زاع وسَمَحَ الله ذراعاه
قوْطر يهز الريش من غير قوَاد
أبا الظهور اللي يحفظ الوداعه
مثل صباح رميح والطرش ما قاد
ويقول أيضا:

جَبنا حَلِيَّ الريش زين على زين
وبنت الشيوخ تُصَدِّغُه بالخزام
ويقول أيضا:

إن قَدِمَ المركب وعنده حَقَلنا
كم راس شيخ عن كتوفه نشيله
ويقول الأويس موزيل أن الرولة يسمونه أبا الدهور، -وليس أبا الظهور- ويعزو هذا الإسم إلى اعتقادهم بقدمه وتوارثهم له عبر الدهور جيلا عن جيل وأنه لم يتمكن أحد منذ قديم الزمان الاستيلاء عليه وأخذه منهم، لأن في ذلك هدمًا لعزتهم ومنعتهم (Musil 1928a: 571-4). وفي قول خلف الأذن "أبا الظهور اللي يحفظ الوداعه" ما يوحي بأنهم يتبركون به. والعجيب أن أبا الظهور قريب الشبه بمحمل الحج المصري والشامي وكذلك بالشكل البدائي للهيكل الذي كان اليهود يحملونه معهم أينما ذهبوا ليتبركوا به، فلربما أنه من مخلفات شعيرة سامية قديمة. وشبيهه بذلك ما كانت تفعله تميم في سالف الدهر. يقول أبو عبيدة في النقائض "كانت بنو تميم إذا أرادوا القتال عمدوا إلى بغير فجلاوه وقالوا لا نفر حتى يفر هذا" (عبيدة ١٩٠٥: ١/٢٥٩). واسم هذا البعير زوير، وفيه يقول مالك بن نويرة:

ولو انسوننا بالعرانس غدوة
نقود زويرا عاقدين النواصيا
ويقول الأغلب العجلي مقارنا "زوير"، بعير بني تميم بـ"الأصم" بعير بني عجل:
ساقوا زويريهم وجسنا بالأصم
شيخ لنا معاود ضرب البهم
وكان الجاهليون أيضا يحملون معهم أصنامهم وأوثانهم إلى أرض المعركة تتبرك بها وتستمد منها العون والنصر، يقول الشاعر:

وسار بنا يغوث إلى مراد
فناجـزناهم قبل الصباح
وكانوا يحملون معهم قبة ينصبونها للصنم في أرض المعركة، وهذا شبيهه بالهيكل الذي كان العبرانيون في أيام بداوتهم يودعون فيه ألتهم يهوه يحملونه معهم أينما ذهبوا. وفي وقائع العرب مع الآشوريين كثيرا ما كانت أصنامهم تقع في الأسر، كما في حربهم مع سنحاريب، فيسعون جاهدين إلى خلاصها واقتدائها قبل استرجاع الأسرى من بني قومهم لأن الصنم عندهم أهم من الإنسان (علي ١٩٩٣: ٦/٦٢-٤، ٢٣٥، ٢٣٩؛ Smith1972: 36-7).

ولأهمية المركب فإن شيخ القبيلة هو الذي يحتفظ به في بيته وتحت حراسته،

مثلما كان من علامات الرئاسة في الجاهلية الاحتفاظ بمركز الرمح والقبة وصنم القبيلة (Smith 1903: 202). ولو أراد أبناء عمه أو أي فرع آخر من القبيلة الاستيلاء على السلطة وانتزاع الشيخة فإن أول ما يفعلونه هو محاولة أخذ المركب بالقوة ونقله إلى بيوتهم. وهذا ما حدث حينما استولى فرع آل مشهور من الشعلان على الشيخة وانتزعوها من آل نايف. واستنجد سطاتم ابن نايف بالزعيم ساجر الرفدي الذي أعانه واسترد المركب من آل مشهور وأعطاه له، ويقول ساجر في ذلك:

سَطَّامُ خَلَيْنَاهُ يَرْكَبُ عَلَى الْكُورِ عَيْقَبُ الْعَنَا وَالْكُودُ شَافِ الْعَوَافِي
وَالْمَرْكَبُ الَّذِي فَوْقَهُ الدُّلُ مَنْشُورٌ جَانَا بَضْرِبِ مَصْقَلَاتِ الرَّهَافِ

وإذا احتدمت المعركة يشبه المحاربون تحمسهم وتدافعهم إلى ميدان القتال بتلاطم أمواج البحر أو تدافع السيول الغزيرة المتحدرة من الأعلى. يقول عنتر:

فَجَاؤُوا عَارِضًا بَرْدًا وَجِنْنَا كَسِيلِ الْعَرِضِ ضَاقَ بِهِ الطَّرِيقُ
ويقول مالك بن نويرة:

فَمَا قَتَاوَا حَتَّى رَاوْنَا كَانْنَا مَعَ الصَّبْحِ آذَى مِنَ الْبَحْرِ مَزِيدٌ
ويقول رآكان ابن حثلين:

حَنَا كَمَا سَيْلُ يَطْمُ الْعَدَامَةِ وَالْأَلْبَحْرِ لِي هَاجَ جَالَهُ تَلِيطَامُ
ويقول عمير ابن عفيشه الهاجري:

وَقَفْنَا كَمَا سَيْلٌ تَحَدَّرَ مِنَ الْجَبَلِ يَطْمُ الْوَطَا وَالْمَسْتَوِي وَالرَّفَايِعُ

ولفرض نوع من النظام وقدر من الانضباط على هذا التدافع يكون مع كل جمع من الجموع المتقابلة مدب مهمته مساعدة القائد في ترتيب الصفوف وتنفيذ الهجوم حسب الخطة المتفق عليها. ويركب المؤدب فرسه أمام الصفوف ويركضه يمينا وشمالا لكف الخيالة المتطلعين للهجوم من التقدم نحو العدو فرادى والانتظار حتى يسمعوا قائدهم يهتف بهم ملوحا لهم بيده: افلحوا ياغانمين ثم يهجمون دفعة واحدة "تدك الغارة" مهللين: يالله على بابك، لاخاب طلابك. وعمل المؤدب هذا عمل صعب لأن أكثر الفرسان يحاولون التسلل والهجوم قبل غيرهم إما إدلالا بشجاعتهم وبسالتهنم أو حرصا على سبق الآخرين على الغنيمة.

ومن عادة الفرسان المعتدئين بأنفسهم لبس شارات وعلامات تميزهم "معلمين" إما لون العمامة أو لون الجوخة أو إسوار يضعه في عضده ويسمونه مِعْضَدٌ وجمعه معاضد. ويسمى هؤلاء الفرسان المتميزين ملابيس أو مشاهير ويشبه الشعراء الفرسان في المعركة بأزهار الديدحان لأنهم يلبسون الجوخ الملون، وهذا ما قصده عمرو بن كلثوم أيضا في قوله: فوارس معلمينا. والجيش الجرار الذي يكثر فيه هؤلاء الملابيس ويكثر فيه ليع السيوف والرماح يسمونه نمرا تشبيها لهذا الجمع بالنمر في الجرأة، أورقنا تشبيها لها بلون فروته المرقطة. وقبل انتشار الأسلحة النارية الفتاكة السريعة التعبئة والمتعددة الطلقات كان سلاح البدو التقليدي، من سيف ورمح وخنجر وطاسة

ودرع وفرس، يتيح الفرصة للفارس ويفتح المجال أمامه لاستعراض فروسيته أمام الحشود والادلال بشجاعته أمام العدو والصديق دون أن يكون عرضة لرصاصة طائشة تأتيه من حيث لا يحتسب وتودي بحياته. ولقد عبر محمد ابن هندي عما أحدثته البندقية من آثار مدمرة على ممارسات الغزو وقيم الفروسية في هذه الأحذية: ضرب الموارث ما بها نوماس حذفة شرود من بعيد^(١) علي قضب عنانها والراس والله يدبر ما يريد علي باللي تبعد المرواس والعمر لزمنا انه يبعد والبدو يعشقون هذه المبارزات وتثيرهم هذه المشاهد لأنها تمنح الفرد فرصة ليبرهن على شجاعته وإقدامه ويفتخر بذلك أمام الجميع ويحتل مكانه بين الرجال ويقولون عنه إنه يستاهل الفرجال. وأمام هذا الحشد من الرجال الغانمين من كلا الطرفين لا يستطيع أي واحد من المتبارزين أن يقول إلا الصحيح. يقول بوركهارت:

إذا تقابل جمعان من فرسان البادية وبينهما عداوة، ولاحظا من بعد أنهما متساويان في العدد، يقفان متقابلان تفصلهما مسافة رمية البندقية، ويبدأ النزال على شكل مناوشات فردية بين فارسين من الطرفين. يخرج الفارس من صفوف قومه ويركض فرسه باتجاه العدو ويصيح بأعلى صوته "وين فلان ياهل الخيل؟". إذا كان غريمه الذي نوه باسمه حاضرا ولا يخاف منازلته في الميدان تقدم إليه وقبل التحدي" أما إن كان غائبا يجيب عنه قومه بأنه غير موجود. فيقول من يطلب المبارزة "وانت ياراعى هالصفرا، من انت؟" فيجيبه "أنا فلان بن فلان" وبعد أن يتعارفا على هذا الشكل تبدأ المبارزة، ولا يسمح للآخرين بالمشاركة في هذه المبارزة الفردية، ومخالفة هذا العرف تعد غدرا وخيانة "بوق". أما إذا انقلب أحد الفارسين على عقبيه وفر باتجاه أصحابه فإن لهم الحق في المسارعة لإنقاذه وحمايته من الفارس الآخر الذي بدوره يصبح محاطا بفرسان قومه. وبعد هذه المبارزات التي تتم بين أميز الفرسان من الطرفين، تختلط الجموع وتحتدم المعركة وإذا ما قابل البدوي على أرض المعركة رجلا يعرفه من الأعداء ولا يريد قتله يقول له "ابعد عني لا تبلاني بدمك" (Burckhardt 1831/I: 306-7).

أما إذا لم يرغب الفارس في قبول التحدي وجبن عن ملاقاته العدو واندس في صفوف قومه، فإن فارس الميدان يطلق ضحكة عالية يسخر من ذلك الذي جبن عن لقائه ويعيره ويعيب عليه. وسوف يذيع للناس خبر هذا التحدي ونتيجته. وتخلد مثل هذا المواقف المثيرة في سوافهم وأشعارهم.

ولكل فارس عزوة أو نخوة مميزة يعرف بها ويصيح بها بأعلى صوته عند احتدام المعركة ليرهب الأعداء. وقد يعتزي الفارس بأخيه أو بأبيه أو بفرسه أو بموقف بطولي سبق أن سجله. وينتخي الفارس بأعز ما عنده مثل ماله ممثلا في ذوده "خيال قطنه"، "راعى البويضا" أو عرضه ممثلا في أخته "أنا اخوسمرا". وإضافة إلى العزوة الفردية هناك عزوة جماعية تعتزي بها القبيلة في المصادمات الحربية. يقول أنيف بن زيان النبھاني:

(١) نوماس: عز وشرف.

فلما أتينا السفح من بطن حائل
دعوا لنزار وانتـمينا لطيء
ويقول مالك بن زغبة الباهلي:
وندعو بني كعب ويدعون مـذحجا
ويقول دليم الطر:

ليأ اعترينا عزوة المزحميه نادى مناديهـم الى آلاـ حطاب
وكثيرا ما يندرون النذور على قتل العدو الذي يطلبونه بثأر أو الذي يكثر فيهم
النهـب والسلب "يا لله بفلان وفاطر". ومن يتعهد بقتل فارس معين "يشرب فنجاله" وينفذ ما
تعهد به يحصل عادة من شيخ القبيلة أو العقيد على "وجب"، والوجب عبارة عن
جائزة من الخيل أو الإبل التي يكسبونها من الأعداء، كما أنه يفوز بسلب القتيل
وسلـاحه وزاملته. وأحيانا يكون الوجـب مضاعفا لمن يقتل العدو، أو كما يقولون: اللي
يعثره له مضراب ومطلاع، له وجـبـين، ناقتين ياخذهن على عينه. مضراب ومطلاع أي جائزة
عن مضرب الشلـفا في جسده وجائزة عن مظهرها من الجهة المقابلة من الجسد. في
سالفة هذلول الشويهري التي سجلتها من قبيلة السويد نجد هذا المقطع من السالفـة
قبل اللقاء المحتوم بين هذلول ومن معه من الغزاة وبين العواجي وجماعته الذين كانوا
يتربصون لهم على مورد كحله:

ويعمل القهوة العواجي. يوم زهبت، وهو يصيب هكالفنجال قال: هذا فنجال الشويهري، يامن
يشربه وله خمس من ركاب الغزو، يتخيرهن على عينه، وجب له، والا جمل اللحاي، هو بالخيار.
يا هنا واحد يقال له رجا البوهي من القراوة، من قوم العواجي، رجال طيب وعديم وبه معضد،
يحطون معاضد بالفريس أول، سنع معضد، به شناسل. يا مير تيك ما هو هين. هذا عرض
صدره وعرض جرايد ايديه. قال: سق الفنجال جاي! عطن اياوه! انا اشربه. قال: تستاهل -
كفو، طيبين هم، ندخل على الله عنهم- وهو ينطيه الفنجال، يسوقه عليه ويشربه. قال: اسمع
بالبوهي، ترى ما هي بسيطه الدعوى، ترى اللي قدأمك هذلول. قال: ازهله، يعين الله عليه.

وإذا كان مع المتحاربين رجل يحمل بارودا ويجيد إصابة الهدف نخوه لينزل
ويختبئ وراء شجر أو حجر ويصلي الأعداء بنار باروده ويصد هجومهم. ومن
تدابيرهم أنه إذا كر الفارس يتمترس خلفه رماة قومه ليصدوا عنه هجمات الأعداء
ويكون خلفه واحدا أو أكثر من رفاقه يحمون ظهره إذا أسند، أي إذا فر. ذكر لي
حامد ابن مغنام الرويلي:

حزيل الرعوجي وسميط ابن قنيفذ من فرسان المهيد، فرسان مشهورين يلقبونهم الترنه. هالاثنين
هم مسند تركي ابن مهيد، يزبنهم. إلى اسند ينطحون الخيل المغيره عنه يما يتنفه. عاد يوم ان
خلف الاذن جدع تركي نخى حزيل لما حالوا بينه وبينه. فريس الروله حالت بين حزيل الرعوجي
وسميط ابن قنيفذ وبين تركي ابن مهيد وعجزوا يظهرونه، كُتفوا من دونه الروله.

وهذا شاهد ننقله عن ابن بليهد يعطينا فكرة عن حربهم وقتالهم وعن كرمهم
وفرهم إذا التحموا في المعركة. يقول ابن بليهد في سياق حديثه عن محمد ابن

هندي:

حدثني رجل من فرسان المقطة قال: كنا قرب ماء عروى، وجاءنا خبر أن قنيفذ بن لبدة رئيس آل سعد من قحطان، وهو من الفرسان المشهورين، نزل عند جبيل سوفة . . . فقال (ابن هندي) لقومه: إن الله أخرج هذا الفارس من جباله ومن بلاد قومه وليس معه إلا شردمة قليلة، وقد عزمنا أن نغزوه بكوكبة من الخيل لعل الله أن ينصرنا عليه فنقتله، فقال له رؤساء قومه: أرسل من يرتاد لك الخبر، فبعث حضريا من سكان قرى العرض، فقال له: اعرف لي منزله، وكم معه من الخيل، فقصده الرجل واستضافه، وكأنه ينشد ضالة، فلما رجع إلى ابن حميد قال: وجدته وليس معه من الفرسان إلا عشرة، قال: هل تعرف منهم أحدا؟ قال: أعرفه وأعرف أخاه منيفا وضويحي وجديع آل الجرو من قحطان، فقال: هؤلاء الأربعة يعدلون أربعين فارسا، ولكني سأسير إليهم بستين فارسا من باب الاحتياط، فمشى بستين فارسا كلهم على سهوة جواده، ومعهم ركاب تحمل الماء والكلأ للخيل، فأغاروا عليهم بجانب سوفة وهم حلول: المرأة منهم تبني الخباء، والرجل عند إبلة أو جواده، وكان قبل أن يسير من عند أهله قال: عدوا لي الرماة، فإني أحببت أن أخذهم، وأمر بهم على طريق قنيفذ في المعركة، فيرموه بالبندقية قالوا: نعرف هضال بن درية الذي ينزل الأروى من شعاف الجبال وهي تعدو لا تخطئ سهمه، والثاني ابن خشيبان، والثالث طريخم بن حريش من الشلاوى، فجمعهم وأخبرهم بحاجته، فاضطلعوا بها وكل قال: إذا رأيته قتلته، فأخذهم معه، فلما شن الغارة بجانب سوفة واجتلدت الفرسان أخذ الرماة ووضعهم في موضع وقال لهم: سأستطرد له وأمر به عليكم، ولكن اجتهدوا في قتله، فلما اجتلدوا انهزم ابن حميد ليمر به على الرماة، فتبعه قنيفذ يريد قتل ابن هندي، وكانت هزيمته حيلة لم ير منها فائدة؛ فمر على هضال ولم يرم، ومر على ابن خشيبان ولم يرم، فالتفت ابن هندي إلى قنيفذ فرمى رمحه قريبا من ظهره، وصاح طريخما أعني ابن حريش ويومئ إليه بيده، ويقول ارم ارم، ثم ترك التنبية على الاسم، وقال ارم ياشلوي باسم القبيلة، فلم يرم، فالتفت إلى خيله فقال: امنعوني من هذا الفارس، وكان زايد بن حريميس من فرسان الروقة يسمعه، وهو من الفرسان التابعين لابن حميد، فجاء مسرعا عرضا، فضرب قنيفذا برمحه على قفاه وأذنيه، فشرم إحدى أذنيه، وجرح مؤخر رقبته، فصاح قنيفذ وزاد جلادة، وقال: الكلب لا يغلث حتى تقطع أذناه، وهذه قاعدة عند الأعراب في كلابهم، إذا أحبوا أن الكلب تزيد حمايته للبيت قطعوا أذنيه ووضعوها في تمر حتى يأكلها. (بليهد ١٩٧٢/٢: ١٢١-٢).

وكان ممن حضروا مناخ الحرملية من فرسان عتيبة غايب ابن معية من قبيلة العصمة الذي حدث ابن بليهد عن كيفية مقتل محمد ابن حشيفان من رؤساء قحطان قائلا:

لما انهزمنا كان رئيس قحطان محمد بن حشيفان على فرسه المشهورة، وعليه جوخة حمراء، وهي عادة الفرسان في المعارك، يلبسون شيئا يمتازون به على غيرهم، وكان على أثر العتبان، بيده سيف، ومعه رمح، فإذا لحقهم قريبا أخذ يجالذ بالسيف، وإذا بعدوا عنه أخذ يرمي بالرمح، فقال يزيد بن مغيرق من قبيلة العصمة وهو من الفرسان ومن الرماة لأصحابه: إنني قد عزمت على قتل هذا الفارس الذي أهلك القوم، ومع يزيد بن مغيرق بندقية من الصمغ فأعدّها ومال بجواده، وأخذ يراقب غريمه، فلما حانت له الفرصة انتهزها، وسدّد بندقيته إليه، فكان فيها حتفه، فسقط عن جواده، وأخذ يزيد الجواد، وذلك أكبر شاهد له على أنه هو الذي تولى قتله، فلم ينازعه في جواده أحد، وهذا الجواد من أعرب خيل نجد وأكرمها، واسمها الطرقاء (بليهد ١٩٧٢/٢: ١١٣).

وإذا كان من بينهم فارس معروف بشجاعته نخوه ليثني دونهم ويكف عنهم القوم ويحمي ساقاتهم ويستردف من قتلت راحلته وسقط أرضاً، وصاحب الراحلة الهزيلة "المنقطه"، "المنتله" أو الفرس التي لا تقوى على الركض السريع "الردية" ينحى من يتوسم فيه الشجاعة لينجده "يظهره" ويصد عنه الأعداء "يثنى دونه". وليستحثوا شجاعة الفارس ويحظونه على النزول والتصدي للأعداء يعدونه بأنهم سوف ينقلون الخبر لفتاة أحلامه: حول لعيون فلانه والعلم مردود. هذا هو الموقف الذي يبرهن فيه القائد على حسن تدبيره ورباطة جأشه والفارس على شجاعته ويفعل الأفعال البطولية الجريئة التي يخلدها الشعراء في قصائدهم ويردها رواة المجالس في سؤالفهم. تدبر هذه القطعة "السالفه" ننقلها عن الشيخ ابن بليهد وهي تصف مشهداً من مشاهد مناخ الحرملية بين عتيبة من جهة وبين مطير ومن معهم من القحاطين من جهة أخرى:

انهزمت في أيام الحرب الأولى المطران والقحطانيين هزائم يسيرة، وفي بعض هزائم المطران مر فيحان بن زريبان رئيس الرخمان من مطير على ضيدان العارضي مذبوحة راحلته، فعرف فيحان بن زريبان فقال بعدما ندبه: لا تتركني، وضيدان المذكور من أرمى أهل زمانه بالبندقية، فعرف فيحان ضيدان، وقال: اركب، فلما استوى على ظهرها رماها رجل من رماة العتبان، فسقط الاثنان مع سقوط الراحلة، فمشيا على أقدامهما، فالتفت فيحان بن زريبان إلى ضيدان العارضي، فقال: يا عمري عمراه، خشية من القتل، فقال له ضيدان: لا تخف ما دام في حزامي رصاصة واحدة، فتقدمهم رجل من آل محياً على جواده، فرماه ضيدان فجنده، وما لحقهم من الخيل رماه، فقدمهم رجل يقال له "فلاج البراق" من جماعة ابن ربيعان من الروقة، فسد الثنية، ومعه بندقية، فجلس له ضيدان، فضربه برصاصة من بندقيته، وهي من الصمم، فيما بين عينيه فجنده، فاتسع أمامهما الطريق، وانفرج لهما فساراً حتى وصلا أهلها على ماء الحرملية، فقال فيحان بن زريبان أبياتا نبطية يذكر فيها قتل راحلته ويذكر ما أصاب ضيدان ببندقيته (بليهد ١٩٧٢/٢: ١١١-٢).

وهذه قصيدة فيحان ابن زريبان يسندها على شخص يدعى بهيشان:

لي واحساي فاطري يابهيشان	رديتها والجيش غار حطيبه
عرضتها قهموز خيل ابن ظلفان	هل العزاوي والرماء العطيبه
رديتها لمنجي الحرد ضيدان	ما نيب من بالضيق ينسى صحيبه
رديتها في ساع زوجات الازهان	أخاف علم بالمجالس حكي به
قلت استريح بكورها يابو سلطان	والقوم مع هكالثنايا حطيبه
وصيبت وغطانا من الملح دخان	وعج كثير ما تشوف الضريبه
قال ابتهج بالنصر يابن زريبان	الطير يبشر بالعشا من عتيبه
يازين ذبحه والملح له ترثان	لابن محياً عند خشم الجذيبه
خذنا العوض فيها جوادين وحصان	وفلاج بالرقه وراهن رمي به
نرمي العشا للضبع والذيب سرحان	أيام بالمروت يرفع قنيببه ^(١)

(١) حطيبه: الجلبة التي تحدثها الإبل والخيل في سرعة فرارها وهزيمتها. الرماء العطيبه: من لا يخطئون الهدف.

يافاطري ما اطريت بيعك بالاثمان بيحك بيوم ما تشاوى صويبه
وهذه درة أخرى من درر ابن بليهد يسجل فيها مشهدا من مشاهد مناخ
الجنيفاء بين عتيبة ومطير، وهو المناخ الذي قتل فيه فارس مطير الشهير تريحيب ابن
شري ابن بصيص:

فلما قربوا من خيل مطير إذا هي قد استعدت للجلاد، فكانت ميمنة مطير هي التي تلي
ميسرة العتبان وفيها تريحيب بن شري وجملة من فرسان قومه وفيها طامي القريفة وهو
فارس مقدم رام بالبندقية، وقد اتفق مع تريحيب أن يكون هو على جانب فإذا هُزمت
الخيل فهو يحفظها، ومن اعترض أو أسند رَمِيته بالبندقية، حدثني فارس من عتيبة شهد
هذه الغارة الأخيرة قال: لما اختلطنا بهم وعرفنا أنه تريحيب منحناه أظهرنا، فندب بعضنا
بعضا، فأسند شبيب بن حجنة، وهو من الفرسان والرماة وبندقية صمعاء، فلما
اعترضت جواده رماه طامي القريفة ببندقية فقتلها، فنزل وسار على قدميه، وندب فرسان
قومه، فأدركه سرحان بن ثويمر من رؤساء المقطة على جواد عريب، فانهزمت خيل عتيبة،
وكان معهم رجل يقال له غايب بن معية على حصان، وهو من قبيلة العصمة، فكان
الحصان انقطع به، فرفع صوته يندب شبيب بن حجنة أدركني، فقال شبيب لما سمعه لابن
ثويمر: اردع الجواد، فأبى خشية أن يصيبها مثل ما أصاب جواد شبيب، فلما مر بحجر
قليل وظن شبيب أنه يخفيه نزل، فكمن في وسطه والخيل قريب، أولهم صاحب الحصان
والذي يليه طامي القريفة على جواد حمراء، فرماه شبيب بن حجنة فأصابها، واختفى
طامي خشية أن يقتله شبيب لأنه يعرفه من الرماة، وكما جاء صاحب فرس ووقف عند
طامي لإركابه رماه شبيب فقتلها، فقتل أربعة من الخيل في موضع واحد، حتى نجا
صاحب الحصان (بليهد ١٩٧٢/٢: ١١٧-٨).

وحينما تجد القبيلة نفسها أمام قوة لا قبل لها بها فإنها تعتمد إلى الحيلة لتغطية
انسحابها أمام القوة المهاجمة حتى تستجمع قواها أو تحصل على العون والنجدة
من أبناء عمهم أو حلفائهم. ومن الحيل المتبعة أن يربطوا الكلاب لتبقى في مكانها في
مخيم القوم المنسحبين تنبح طوال الليل ويتركوا عددا من الفرسان على خيل أصيلة
وسريعة الجري ليوقدا نيرانا ليتوهم المهاجمين أن القوم ما برحوا مكانهم، وعند
الفجر يركب الفرسان الذين تخلفوا لإيقاد النيران خيلهم ويولوا هاربين. وترسل
القبيلة لطلب النجدة من أقرب القبائل لها نسبا مذكرة إياهم بمسؤوليتهم في الدفاع
عن بني عمهم. ولهم طرق خاصة في استثارة همم من يطلبون منهم أن يساعدهم
وذلك بأن يقلدوا مطية الرسول الذي يبعثونه لهم قطعة من القماش الأسود، وهي
عادة قطعة من بيت الشعر "يقلدون الذلول شقّه"، ويسمون هذا الرسول المستغري، لأنه
يستحث غيرة أولئك ليهبوا لنجدة أبناء عموماتهم. ويصف شاهر محسن الأصقعه
المطيري هيئة المستغري قائلا "والحالة التي يجب أن يتصف فيها المستغري هي أن
يصل إلى بيت الشيخ المستغاث به ودلوله في حالة جري وأن تكون حالته غير منظمة
المظهر وتبدو على ملامحه القلق والتوتر وأن لا يتناول الوجبة الحاضرة عدا فنجال
القهوة وأن تكون جلسته في حالة تحفز ولا ينتظر أكثر من شرح الحالة وأخذ الرد"

(مطيري د. ت.: ٨٧). وإذا لم تكتف القبيلة المحاربة بإرسال شخص واحد لطلب المساعدة وأرسلت وفدا من عدة أشخاص فإنهم في تلك الحالة يسمون شلالات والكلمة مشتقة من الشل وهو السير السريع. ومن المواقف التي سجلتها دواوين الشعر النبطي في هذا الشأن ما ذكره منديل الفهيد في الجزء الأول من مجموعته حيث يقول "أما الشيخ شافي ابن شبعان شيخ قبيلة بني هاجر فعندما حصل بينه وبين قبيلة العجمان خلاف، أركب للشيخ محمد ابن هادي شيخ قحطان يطلب النجدة، وقلد الذلول هملا وهو نوع من الهرس تستعمله البادية لطلب النجدة من القريب فإن أراد الرسول إليه مساعدتهم قطع القلادة من الذلول، وإن اعتذر تركها، وقد أرسل شافي مع الذلول وراعيها هذه الأبيات يذكر فيها أن جنبا تجمع بني هاجر وعبيدة من قحطان ويذكره أنهم أقرب لبعضهم" (فهيد ١٩٧٨: ٣٠٠؛ انظر أيضا فهيد ١٩٩٥: ٥٣). ويقول سعود بن محمد الهاجري أن الذي قال القصيدة هو الشاعر دغش ابن سالم ابن حامد الهاجري من الكدادات قالها على لسان الشيخ شافي ويوردها مع بعض الاختلاف والزيادات عن رواية منديل (هاجري ١٩٩٩: ٢٣٦). تقول القصيدة:

ياراكب حمرا غشاها سحامه	ترعى الزهر لين الشحم فوقها زام
فوقه صُبي ما تَغْيِر كلامه	يَدِّي الخبـر يم الرفاقه بالاولام
مفـاك ابن هادي مقدى الجهامه	راعى البويضـا اللي على الحرب عزام
وعده لابن شفلوت راعى الشهامه	شيخ الشيوخ متيـه كل مرزام
ياجنب تركوا الرثا والرخامه	احموا لنا من قبل حل التندام
صبيان قحطان غشاهم ملامه	ولها على صبيان جنـب تلمـلام
حنا كما مايح ثمانين قامه	هيما وفي جيلانها تسعة اهيام
ما يظهر المايح من اقصى مقامه	إلا جـواذيب وربع وخـدام
إن كان جذابه وني عظامه	يقعد بغله في قليبـه ولا قام
حنا شوي وحاميتنا القرامه	قطاعة نـنطح ولو كـملوا يام
أرماحنا وسط المدينة علامه	مع الصحابه حاربوا ذيك الايام ^(١)

وقد كان لهذه القصيدة ردود فعل متباينة عند الأصدقاء والأعداء، إذ رد شيخ قحطان محمد ابن هادي مستجيبا لطلب الشيخ شافي ابن شبعان، ثم رد شيخ العجمان راكان ابن حنـلـين متهددا شيخ قحطان منذرا إياه من مغبة إقدامه على مساعدة بني هاجر، ثم رد فراج ابن ريفه القرقاح القحطاني على قصيدة راكان متحديا قبيلة العجمان، كما أرسل الشاعر عبلان ابن مصرا العجمي قصيدة إلى نجران يستنجد فيها بقبائل يام حينما علم بأن قحطان سوف تهب لمساعدة بني

(١) مرزام: الناقة ترزم، أي تحن بصوت مرتفع. حنا كما مايح... يعني بذلك مجازا عن ما هم فيه من مشقة ومكابدة للأعداء. يقول الشراح إن المقصود في البيت الأخير جدهم سلطان العبيدي قاتل مع الصحابة وذريته آل محمد من قحطان والمخضبه من بني هاجر.

هاجر ضدهم (فهيد ١٩٧٨ : ٢٠-٢: هاجري ١٩٩٩ : ٢٣٦-٤٢). وهذا يبين لنا دور الشعر التعبوي في هذه الحروب القبلية.

وفي الحروب القبلية الكبيرة التي يقودها شيخ العموم لا تقسم الغنائم كما تقسم في الغزو، وإنما يشيد الشيخ مجلساً له ولأعيان القبيلة والعقداً ويتجمهر الناس أمام المجلس ويصطفون صفين طويلين متقابلين بينهما مساحة تسمح بمرور الأنعام المنهوبة بينهما. عندها يقوم عقيد كل جناح أو مجموعة بتمرير كسبه وكسب رجاله أمام الشيخ بين الصفين، وأي ذلول نجيبة أو فرس أصيلة أو سلاح أو أي شيء قيم ونادر يراه الشيخ أو أحد من أعوانه في الكسب ويعجبه فإنه يصطفيه لنفسه ويترك الباقي للعقيد ورجاله ليتناهبونه، وهذا يسمونه سرب. وقد شرح لي فرحان ابن غريب الشلاقي طريقة السرب كما يلي:

السرب يقولون هاك، شفا! يقيفون صف بهذا وصف بهذا مثل من هانا الى الجبل، صفين هالخدم، الخويا، والشيخ جالس بهذا والحلال يمشي، السرب، من كسب كسيبة جابه، بعير والا أزود والا دون، ساقه مع هالسوق. هذا كان هو بغى الشيخ ياخذُه قال خوزوه، هذا كان هو بغى ينصفه قال خوزوا بعضه وخلوا بعضه. كل شارب ومقصه. رجل يفلسه ورجل ياخذ منه ورجل ياخذ بعضه ورجل ما ياخذ منه.

ويقول:

ويغزي ابن رشيد من هانا ويضرب على الشعلان هو مكالوقت مصحب الروله، انت يا بن رشيد، ويغزون معه. اكان على الفواعر رعية هي هذي على الشط. يوم جابوا الكسب شمر ويقوم لك ابن رشيد يسرب كسبهم، الفود، يسرب سرب، يحط الزقرت صفين هاللون ويسرب مع وسطهم. يمر الحلال والكسب بين الصفين والامير جالس، متراكبي على المركي مع خدامه واللي يدخل نظره من هالكسب ياخذُه، ياخذ اللي هو بيبي. إصطغوا هذي، إصطغوا هذي، يا مير انت ياهاالغزاي عندك ثنتين نياق كاسبهن السرب ياخذون منك ناقة، حديهن، عندي انا ثلاث ياخذون حديهن، السرب هاللون.

ولا يقتصر دور النساء في المعارك القبلية على ركوب العطفة وتشجيع المحاربين أو سقيهم الماء ومعالجة المصابين منهم ودفن الموتى، بل إن النساء هن عادة رسل السلام، مستفيدين في ذلك من الشيمة العربية التي تحرم التعدي على النساء أو إيذائهن. فإذا انهزمت القبيلة واندحرت قوتها أمام جمع لا قبل لها به اختاروا من نساء الشيوخ الوجيهاة اللاتي يتميزن برجاحة العقل وطلاقة اللسان للذهاب إلى شيخ القبيلة المنتصرة ليطلبن منه العفة والسماح وأن يبقى على البقية الباقية من رجالهم ويمنحهم من الماء والزاد ما يبقى على حياتهم ومن الركائب ما يحملهم إلى مأمنهم أو إلى بني عمهم، وتسمى هؤلاء النسوة وقاعات. وقد نقلت عن أحد الرواة هذه السالفة بهذا المعنى:

حدي السنين التومان نزلوا البردان بشعيب الغدْف، بعسيه، بشنق شثاا من غاد، الى قرب للشط، بالعراق. مقيظين عليه التومان والتومان ما معهم من الشيوخ احد، لا التمايطة ولا اللي غيرهم. عويندي. عويندي يعني ما هو شيخ. اللي ينزل لهم ويروسهم هكاليوم زيد ابن صدعان،

رجل طيب من طيِّبين التومان، وهو ما هو شيخ، لكن يروس التومان الماجودين، مخلط من التومان. وعلى هالجو هذا غزى عليهم العاصي الجربا بشمر هل الجزيره، غزى عليهم يبي ينوخهم وياخذهم. صابوره ألف وخمسمية الخيل. خمسمية خيال والصابور ألف، جيش. كان قبل عادات العرب الى انضماموا شافوا ان قبلاهم اقوى منهم يرسلون لهم نسوان يسمونهن عماريات أو وقاعات. اركبوا بنت زيد ابن صدعان وجضعه بنت ابا الخلف، عماريات عليه، وقاعات عليه، انك تعف عنا، مثل الجاهيه علشان يعف عنهم. ولا عف عنهم. العماريات يصحن: وين العاصي؟ وين رجالي؟ وين شمر؟ الذيب ما ياكل نرعانه. قال: اذلفن، اذلفن وراكن. وطعنوا جنوب جملهن بهاالخناجر وانهج ياجملهن منحاش. عيى لا يجاملهن، عيى لا يصحب. وصبح التومان صباح، اهل ثلاثين بيت. وصار الكون بينهم وبينه وحصل بينهم ذبح.

وهذه سالفه أخرى من راوية آخر:

نزلوا الصبحي بقارة اسمه هديبا وأكان عليهم جدعان ابن مهيد معه المتباريه شيوخ عنزه سبعة، كل من هالشيوخ معه قومه وجدعان يكفهم كلهم. عدوا على شمر واعتلموا بهم شمر وعقدوا اطناب البيوت ببعضه، عقدوا طنط بطنب لما اودعوه مثل الحوطه وعقلوا البل بوسط البيوت، تحصين لاجل ان البل ما تهج. قالوا: يالربع القوم هذي ما حنا لقان له، لكن نبي نكز عليهم بنات يتوجهن لنا. واركبوا ثلاث بنات على ظلل وراحن يطلبن العقه من جدعان، اخو قطنه. قال: من عندي معف عنهم. وتنابطوا شيوخ عنزه الآخرين، منهم بطين ابن مرشد، قالوا: يوم اخرجنا شمر ما والله نعف عنهم الا نتقفى اديم ما ملكوا بهالنقرة نتقفاوه وناخذه. عاجاهم انت يابن مهيد وعيوا، عصوه. قال: يابنات، انا ابقر القوم ياما تجن اهلكن تتن عندهم وتوتن وهم يدبرون دبرتهم، ان بغوا يهوشون والا يهجون، والقوم ما والله تهذب بنت الحصان الا انا شايفكن محولات عند اهلكن. يوم اقبلن على اهلن وهن ياقفن فوق الظلل وهن يزعجنه حدوه، يزغرتن. واركبوا بالصبحي وهم يطلعون على الخيل وهم يستديرون على البيوت يعرضون وقطوا على خيلهم من ورا العرب وهم يقومون لك يبتزمون على بيوتهم مثل ابترام الحنيش لين ما سمك العج وصل السما. وهم لك يلكدون على عنزه ويرفع الله يده عن عنزه.

وإذا أرادت قبيلتان أن تتصالحا وتنهيان حالة الحرب بينهما فإن شيوخ القبيلتين وزعمائها يجتمعون لإحصاء الخسائر من كلا الطرفين ثم يتلادون الارقاب، أي أن كل قتيل من هذا الفريق يقابله قتيل من الفريق الآخر، وهذا ما يسمونه ملادا الارقاب ويقول عنه عرب الجاهلية "باعوا بين القتلى" (عبدة ١٩٠٥/١ : ١٠٥، ١٠٧)، علما بأن الرؤساء والأشخاص النابهين لا بد أن يقابلهم من هم في وزنهم ومكانتهم، فلا يبوء الوضيع بالشريف ولا الفارس أو الكريم بالرجل الخامل. وبعد ذلك تدفع دية قتلى الفريق الذين ليس لهم مقابل من الفريق الآخر. وهذا ما يسمونه حفرودفن، أي كأنهم يحفرون حفرة يدفنون فيها خلافات الماضي ويبدأون صفحة جديدة من العلاقات السلمية.

من يتفحص قصائد الشعراء الجاهليين وقصائد الشعراء النبطيين وما قالوه في وصف عدة الحرب والسلاح وفي وصف المعارك وتصوير المشاهد الملحمية سوف يلاحظ تشابها ملفتا للنظر فيما بينهم، مما يعني أن أساليب الحرب القبلية في بلاد العرب لم يطرأ عليها تغير يذكر منذ العصر الجاهلي حتى ظهور الأسلحة النارية

الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر. ولقد مرت بنا في الصفحات السابقة بعض الأمثلة والشواهد الشعرية على ذلك، ولا يضير إيراد المزيد من هذه الشواهد للتوضيح وللتأكيد على الاستمرارية اللغوية والأدبية والثقافية بين الماضي والحاضر. فتراهم مثلاً يعبرون عن هول المعركة وحرص الموقف وشدة الكرب بتقلص الشفتين وبيس الريق. يقول عنتره:

ولقد حفظت وصاة عمي بالضحاً
ويقول الأعشى:
وإذا ما الأكس شُبَّه بالار
ويقول ربيعة بن مقروم الضبي:
وسرب إذا غص الجبانُ بريقه
ويقول ضيدان العارضي:
ونعم بربعي طابلين اليممان
ويقول عذيب ابن حشر:
والى لحقناهم والارياق يبَّاس
ويقول محمد ابن دهمان:
زبن المتلي يوم الارياق يبَّاس
ويقول محمد ابن هادي:
أنا حمى المظهور لى نشف الريق
ويقول شليويح العطاوي:
وانا زبون الحرد ابو ضيف الله
ويشبهون القتلى في ميدان المعركة بالخشب. يقول مالك بن نويرة:
ببطن الإياد خشب أثل مسند
وأخر مكبول يميل مقيد
طرحانكم مثل الخشيب متساوي
انكر نهار بالهليطه جزرناك
ويقول تركي ابن حميد:
دخانها منقاد والعج ثارا
ويقول شليويح العطاوي:
لكن جضع الزلم قدم وجيها
كما يشبهون الرماح بأشطان البئر. يقول عنتره:
يدعون عنتر والرماح كأنها
ويقول المهلهل:
أشطان بئر في لبان الأدهم

(١) هوز وتمانيح: أن تروم فعل الشيء فتتردد وتمتنع عنه وتجن عن فعله.

(٢) سناوي: محل لم يصبه المطر.

كان رماحهم أشطان بئر
ويقول بركات الشريف:
لكن القنا من بين ذولا وبيننا
ويقول الزرعي العامودي:
شلف تعاقب مثل شطن القليب
ويبالغون في وصف شدة طعنة الرمح بأنك تستطيع لو نظرت من خلالها أن ترى
ما وراءها. يقول قيس بن الخطيم:
طعنت ابن عبد القيس طعنة نائر
ملكته بها كفي فأهترت فتقها
وتقول شاعرة عتيبية:
يفداه ابن سحمان سقم الحريب
ومن المعاني التي يتفق فيها شعراء النبط مع شعراء الجاهلية إفلات المطرود من
الطارد مثل قول دريد بن الصمة:
ولولا جنان الليل أدرك ركضنا
ويقال أن عبد الملك بن مروان لما بلغ منشده هذا البيت قال "ليت الشمس بقيت
قليلًا حتى يدركه". ويقابله قول ذياب ابن غانم:
والله يالولا الليل كد حال دونهم
وقول شديد الحثري:
والله يالولا الليل عنهم حاداني
ويصورون زهول النساء سترهن من هول ما يرين إذا حمي وطيس المعركة بين
الفريقين المتحاربين. يقول الحطيئة:
إذا الخفرات البيض أبدت خدامها
نحامي وراء السبي منكم كما حمت
ويقول قيس بن الخطيم:
صبحناهم شهباء يبرق بيضها
ويقول محمد ابن هادي:
وان لجلج المجمول فوق الحني عوج
ويفتخر الفرسان بحمايتهم لنساء القبيلة إذا اشتد القتال وزاغت عقول الجبناء.
بقول عبدالله بن عنمة يرثي بسطام بن قيس من بني شيبان:
ومقدام إذا الأبطال خامت
وعرد عن حليلته الحليل
ويقول الحطيئة في تفضيله علقمة بن علاثة على عامر بن الطفيل:
وأشجع في الهيجاء من ليث غابة
إذا مستبأ لم تثق بحليل
وهذا يذكرنا بقول مشعان ابن هذال مفتخرا:

وان هجَّ عَشِيْقَ البنيِّ الهِوَافِي وَرَدَّتْهَا حَوْضٍ مِنَ المَوْتِ صَافِي
 اقْفَى وَخَلَى عَوْرَتَهُ مَا سَتَرَهَا واروَيْت انا عود القنا من حمرها
 وعلى الطرف الآخر نجد الفرسان يفتخرون بأنهم كانوا السبب في تطلق النساء
 من بعولتهن بعدما قتلوهن، والبعض منهم يشير إلى أنهم بفعلهم هذا أنقذوا الزوجة
 من زوجها الذي لا تشتهيهِ ولا تريده. يقول خفاف بن ندبة:
 ومَعشِوْقَةٌ طَلَّقَتْهَا بِمِرْشَةٍ لها سَنَنٌ كَالأَتِصَمِي المُخْرَقِ
 فَباتت سَلِيْبًا مِنْ أناسِ تَحِبُّهُمْ كئِيبًا ولولا طَعْنَتِي لم تَطْلُقِ
 ويقول طرفة:
 وكارِهَةٌ قَدْ طَلَّقَتْها رَماحُنَا وأنقذنها والعين بالماء تذرف
 ترد النحيب في حيازيم عُصَّةِ على بطل غادرته وهو مزعف
 ويقول النابغة:
 يارب ذات خليل قد فُجِعَ عن به وموتمين وكانوا غير أيتام
 ويقول الفرزدق:
 وذات خليل أنكحنا رماحنا حلالا لمن يبني لها لم تُطَلِّقِ
 ويقول ساجر الرفدي:
 فوق الرمك ومجانبات الخنانيق كم طامح فكوا حُبالِ وراها
 ويقول مقبول ابن هريس من الشلاوى:
 كم جادل من عقب ربعي شفييه يزل راس الحول ما ابرت حرورها
 تبكي على اخوها وابوها ورجلها خلوه ربعي من عشايا طيورها
 ويقول الفديع ابن هدلان:
 كم خفيرة قد حرمت للدلال لبست سوادِ عقب لذة طربها

ذئاب الصحراء

تغلب العربي على طبيعة الصحراء تتجلى بأوضح صورها في أشعار الصعاليك الذين استحقوا بجدارة لقب ذئاب الصحراء لتفوقهم على من سواهم في قدرتهم على تحدي بيئتها والتكيف معها حتى توحشوا واستوحشوا وأصبحوا قادرين على البقاء فيها والعيش كما تعيش الذئاب والوحوش. وبصرف النظر عن تاريخية هذه الأشعار والسواف التي تدونها كتب الأدب والتي هي أقرب إلى نسج الأساطير فإنها تعكس الشعور الجمعي المختزن في اللاوعي والذي يتم التعبير عنه مشقراً ومرمزاً في الموروث الشعري. ليتغلب الإنسان على الصحراء كان عليه أن يتماهى، ولو مجازياً، في طبيعتها الفطرية بحيث يعد نفسه جزءاً مندمجاً ضمن صيرورتها الوجودية ونسقها الكلي، ويصور الشعر هذا التماهي، الذي يشكل هاجساً مجرداً في اللاوعي، بشكل مادي وملموس وذلك من خلال مخالطة الشاعر، أو قل الإنسان، لوحوش الصحراء ومعاشيتها ومعاشرتها ومخاطبتها والتحدث بلسانها وكأنه واحد منها، مع شعوره الذي لا يفارقه بإنسانيته، لأنه حتى حينما يلتفت الشاعر إلى رسم مشهد صحراوي يستعرض فيه معرفته بحيوانات الصحراء ويستطرد في وصف سلوكها وطباعها فإن هذا في الواقع إسقاط لاوعي لقضية إنسانية تتعلق بحياة الفرد في مجتمع القبيلة وبيئة الصحراء.

مهارات العيش في الصحراء: تكيف أم تماهي؟

يختلف الإنسان عن غيره من الكائنات في أنه لا يستسلم للطبيعة ويستكين لها ويتقبلها كما هي، بل هو يقف في مواجهة معها من خلال محاولة السيطرة عليها وترويضها لإشباع رغباته وجعلها أكثر ملاءمة لمتطلبات حياته. كلما تعرف الإنسان على الطبيعة واكتشف أسرارها كلما زادت سيطرته على قواها ليخضعها ويحولها من مجرد أشياء طبيعية إلى منتجات ثقافية يستفيد منها ويسخرها لمأربه. كان على البدوي أن يعمق معرفته ببيئة الصحراء على حقيقتها ليعزز فرصه في البقاء والوجود وليتغلب على تحديات المعيشة الصحراوية ومخاطرها التي تحقق به. لا تقتصر قسوة الحياة في الصحراء على بيئتها الشحيحة ومحدودية مواردها المعيشية وإنما، إضافة إلى ذلك، جسامه المخاطر التي يتعرض لها الإنسان هناك، والتي لا تقتصر على مخاطر الغزوات والحروب، وإنما كذلك لا بد للإنسان أن يحمي نفسه من حرارة الصيف وبرودة الشتاء، ومن الوديان ولسيول الجارفة في موسم الأمطار، ومن لدغات الأفاعي والعقارب والحشرات السامة، ومن الضواري والسباع المفترسة. ولكثرة المخاطر في الصحراء نجد البدوي حذراً حتى في نومه، أو كما يقولون: نوم نيب، بمعنى أنه ينام بعين والأخرى متيقظة تترقب لأي خطر مفاجئ:

ينام بإحدى مقلتيه ويتقي بأخرى الأعادي فهو يقظان نائم يحتل وصف الصحراء حيزا كبيرا في الشعر العربي لأن العيش فيها يتطلب تشخيص بيئتها تشخيصا دقيقا يصل إلى حد التماهي مع كائناتها الفطرية ومعرفتها حق المعرفة، وهذا ما يشهد به ثراء لغة البدو بالمصطلحات والمسميات التي تصف مختلف مظاهر البيئة الصحراوية من تضاريس وظواهر جغرافية ومناخية وطبيعية، بما في ذلك الحياة الفطرية من نبات وحيوان.

لا يمكن مقارنة ما يعرفه الحضري عن بيئة الصحراء بما يعرفه البدوي، لذا فإن الحضر إذا أرادوا اجتياز الصحراء لا غنى لهم عن البدو الذين يرافقونهم كحراس وأدلاء وخفراء، وكما يقول ابن خلدون فإن "أهل الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئا من أمر أنفسهم" (خلدون ١٩٨٨/١: ١٥٥-٦). المهارات التي يكتسبها البدوي من معيشته في الصحراء، والتي يتقنها لدرجة أنها تصبح عنده أشبه بالفرائز الحيوانية، قد يصعب على ابن المدينة تصديقها أحيانا، مثل القيافة وقص الأثر وشيم البرق. يفتخر الفتى البدوي بصعوده المرقب أو الرجم حتى يرقب ويمد بصره ليتفحص الأفق البعيد تشوقا لأي عدو مغير أو خطر داهم أو، إن كانوا غزاة، غنيمة ينهبونها، أو ليشيم البرق "يخيل البرق" ويعرف مواقع سقوط الغيث. البدوي لا يمد بصره في الأفق فقط ليتمكن من رؤية شيء بعيد، وهذا مهم طبعا، لكن لا يقل عنه في الأهمية القدرة على تفسير الإشارات التي يمكن التقاطها من ملامح ذلك الشيء البعيد، القدرة على قراءة العلامات الباهتة عن بعد.

من لا يعرف معالم الصحراء جيدا ومسالكها ودروبها لا يستطيع التنقل فيها والحركة ولو سافر من مكان لآخر لظل طريقه وهلك جوعا وعطشا وافترسته السباع. وحيث أن حياة البدوي في الصحاري القاحلة تقوم على الماء والمراعي التي يندر وجودها نجد لغته غنية بالمصطلحات التي تشير إلى مختلف أنواع الأمطار والسيول من الديم إلى الوبل إلى الحقوق إلى المراهيش، ومختلف أنواع المياه الجوفية والسطحية والجارية والراكدة والغزيرة والقليلة مثل التلعة والشعيب والوادي والخبراء والغدير والثغب والقلته والثميلة والمشاش والتمد والعد والعيلم والرأس والدحل، وهلم جرا. والصحراء الجرداء المجذبة التي لا حياة فيها ولا معالم يهتدى بها يسمونها البيداء والدو والمهمية والصيهد والمومة والتنوفة والقفر والرهارية.

بحكم حركية البدوي وترحاله الذي لا ينقطع وغزواته التي لا تفتقر تنشأ بينه وبين الجغرافيا علاقة من نوع خاص يعكسها ثراء اللغة العربية بالمصطلحات الطبوغرافية والتضاريسية. ينظر البدوي إلى المعالم الجغرافية كما ننظر نحن إلى إرشادات الطريق أو إلى خارطة المدينة، إنه يتفحصها، يقرأها، يحفظها ويطلق عليها أسماء. ويتفنن الشعراء في تخصيص مواضع معينة في القصيدة تستمد قيمتها مما يرد فيها من أسماء لمواقع جغرافية ومظاهر تضاريسية هي بمثابة موارد القبيلة ومفاليها

وحدودها ومعالمها ومراتع أهلها ومدار تجوالهم ومستودع ذكرياتهم. ففي موضوع الرحلة مثلا يورد الشاعر أسماء الخلول والموارد والمعالم التي يمر بها في طريقه، وفي الاستغاثة يورد الشاعر قائمة بأسماء الخباري والفياض والرياض والمراعي التي يتمنى لها السقيا وأن يهطل عليها المطر، وفي القصائد الحماسية يحدد الشاعر ديرة قبيلته ويذكر أشهر مواقعها ومواردها ومراعيها التي يؤكد على استعداد فتيان قبيلته للاستماتة في سبيل الدفاع عنها. هذه الوفرة في أسماء الأماكن وفي دقة الإشارات إلى طبيعة وموقع كل مكان يعني تفوق الإنسان على الوحوش في القدرة من خلال اللغة على تسمية المواقع، هذه القدرة على الترميز تمنح الإنسان قدرة ذهنية أعلى تمكنه من تخزين هذه الأسماء في الذاكرة ومن ثم رسم خارطة ذهنية لها كمواقع تشتمل على الأبعاد والمسافات والاتجاهات وغير ذلك من معلومات ترمج في الذهن وتخزن في الذاكرة. علينا أن نتذكر دائما أن هذه الوفرة اللغوية في المصطلحات والدقة في التسمية والتصنيف تعكس مزيدا من السيطرة على الصحراء واستئناسها، كما تعكس تطورا ذهنيا وقدرات عقلية على التشفير والترميز والتصنيف مكنت الإنسان من التفوق على الوحوش.

العيش في الصحراء المفتوحة ينمي لدى البدو قوة الملاحظة البصرية بشكل غير عادي. عالم البدو عالم بصري يقوم على دقة الملاحظة، يتفرس أحدهم في وجهك ويقول لك من أبوك ويعرفك من موطئ قدمك البارحة. والبدو، خصوصا منهم من يسكنون المناطق الرملية، مشهورون بقص الأثر، كما تؤكد ذلك شهادات الرحالة الذين رافقوهم واجتازوا معهم مجاهل الصحراء. ومهارتهم في قص الأثر لا تُستغرب وهي لا تختلف عن مهارتنا في القراءة والتي يعتبرونها هم أمرا مبهرًا وسرا مستغلقا تستعصي عليهم مفاتيحه. يقول موري (Murray 1935: 118) إن البدو يستطيعون تقدير المدة التي مضت على الأثر ويستدلون على وقتها كأن يلاحظوا عليها مثلا آثار الندى الذي لا يتساقط إلا آخر الليل أو أن بعض الخنافس التي لا تظهر إلا ليلا قد مرت عليها. فإذا تساقط الندى على الجرة ثبتت بحيث لا تمحوها الرياح على خلاف المواطئ الجافة التي تذررها الرياح حتى لو أتت في وقت لاحق. كما يستطيعون استخلاص الكثير من النتائج من بعير البعير ومحتوياته ودرجة رطوبته ومن عمق وطأة الأقدام وطول الخطى. ويعرفون أن الإبل الواردة تمشي في خط مستقيم بينما الصادرة في خطوط متعرجة ومتقاطعة. ومما يعني الشيء الكثير ما إذا كانت الإبل تتوقف للشرب عند الموارد أو للرعي كلما وجدت مرعى جيدا أو لا تتوقف. وآثار أخفاف الإبل التي تأتي من مناطق جبلية غير تلك التي تأتي من مناطق رملية. وفي كتابه *Arabia Felix* يقول بيرترام توماس عن بدو الربع الخالي:

انظر يا صاحب، هذا فلان. قال لي رجالي وهم يشيرون إلى آثار جرة بدت لي لا تختلف في شيء عن أي جرة أخرى. هذه ذلوله وهو يقودها، إنها لِقِح، ألا ترى عمق جرتها. لقد

أدهشتني دقة رفاقي في وصف أولئك الذين كانوا مروا هنا من قبلنا والسهولة التي استخلصوا بها الدلائل من الآثار التي كنا نتتبعها. بالمقارنة بدت لي طريقة الاستشهاد بالبصمات المستخدمة في الغرب عملية بطيئة ومتعبة ومعقدة (Thomas 1932: 178).

ويقول ويلفريد ثيسيجر في كتابه *Arabian Sands*:

بعد عدة أيام رأينا جُرة أقدام. ولم أكن أنا متأكدًا حتى ما إذا كانت آثار إبل لأنها كانت قد نزلت الرياح. التفت سلطان إلى رجل وخط لحيته الشيب معروف بمهارته في قص الأثر وسأله لمن تلك الجُرة. انحرف الرجل عنا جانبًا وتبع الجُرة لمسافة قصيرة ثم نزل من على ذلوله وتفحص الآثار التي انطبعت أثناء عبور الإبل على أرض صلبة وفتت بين أصابعه شيئًا من بعرها ثم عاد وانضم إلينا. سأله سلطان: من هم؟ فأجاب الرجل: عوامر، ستة، غزوا على الجنوبيه في الساحل الجنوبي ونهبوا منهم ثلاثة أباعر وجاؤوا من عند سحما ووردوا مغشن ومروا من هنا منذ عشرة أيام. قال هذا مع العلم أننا لم نصدف عربا منذ سبعة عشر يوما ولن نصدف أحدا قبل سبع وعشرين يوما من يومنا هذا. وفي طريق عودتنا بعد ذلك بمدة قابلنا أشخاصا من بيت كثير بالقرب من جبل قرا ولما تبادلنا الأخبار معهم قالوا لنا أن ستة من العوامر غزوا على الجنوبية وقتلوا منهم ثلاثة رجال ونهبوا منهم ثلاثة أباعر. الشيء الوحيد الذي لم نكن نعرفه حينها هو أنهم قتلوا ثلاثة رجال.

كل شخص هنا يعرف جرة كل بعير من أباعره، بل إن البعض منهم ربما يعرف تقريبا آثار كل الإبل التي وقع عليها بصره. بمجرد لمحة خاطفة يستطيع الواحد منهم أن يعرف من الأثر الذي تتركه الجرة ما إذا كان البعير مركوبا أو عاريا، وما إذا كانت الناقة لقحة. وبمجرد تفحص آثار جرة لإبل غريبة يمكنهم معرفة المنطقة التي أتت منها. فالإبل التي تأتي من المناطق الرملية مثلا أخفافها رقيقة تتدلى منها شرائح صغيرة من نتف الجلد المتمزق، بينما تلك التي تأتي من المناطق التي تغطيها الحصباء أخفافها مصقولة ملساء. ويستطيع البدو من جرة البعير معرفة القبيلة التي هو لها لأن كل قبيلة تمتلك سلالة خاصة بها من الإبل يمكن معرفتها من جرتها. ويمكن من تفحص البعير تقدير المرعى الذي رعى منه البعير ومتى ورد الماء وأين. ولا يخفى عن البدو شئ من أحداث الصحراء، فهم يعرفون من من القبائل بينهم أحلاف ومن منهم بينهم عداوات ومن منهم يمكن أن يغزو الآخر. ولا يفوت البدوي أي فرصة تسنح له لتقصي الأخبار مع من يقابلهم وتبادل المعلومات، وربما ينحرف المسافر منهم مسافات بعيدة عن وجهته التي يقصدها فقط من أجل تسقط الأخبار (Thesiger 1959: 51-2).

وكثيرة هي الحكايات التي يرويها السمار عن مهارة البدو في شيم البرق وتحديد مواقع المطر الذي تعتمد عليه حياتهم، كما في هذه السالفة التي سجلتها من سعود ابن بايق ابن خمسان:

ابن رشيد عبدالله ببغداد معه خوياوه وَقَعَة الوسم وشاف البرق يلوح قبْلُه، يم حایل. شاف البرق ينوض. يا خوياوه معهم شاعر يقال له عيادة ابن رخيص، اللي هو زبْنُه يوم هو يزبْنُه، جلى معه راح معه يما طب معه بغداد ورجع معه. قال: اخْلُه يا عياده، اخل هالبرق. قال: انت اخله يالامير قبلي. قال: ليش ما تخيل انت؟ قال: ابراعي لخيالك هو منوة والا خيال وانا ابتبعك، كان هو منوة انا ابتمنى وان كان هو خيال ابخيل. والخيال يم نجد يشوفونه يضح وهم بلهم روشن يم بغداد ما هو حولهم. قال عبدالله العلي ابن رشيد:

برقٍ شَلَع عَزَاك مع دَكَّة المال يُعَزَّل ربابه مثل شِقْحٍ متالي

لو هو على سنجار ما رُعيت له بال مير الولي جابُه على شف بالي
عسى سَمِيكَ يا فتحي منه سال والقارة السمرا غشاه الخيال
الفتحي عبدي من خوياوه يقال له دريعان وشعيب حایل الديرع.

تاخذ ثمان ايام والمزن هَطال ويا اسْتَرْهَقُوا يمنع عزيز الجلال
قال عياده ابن رخيص: انا تَوَيّ بالامير انسمحت، يا صار انت تَمَنّي على السمرا انا ابْتَمَنّي
على جَوّي الحفر، قال:

يا بارق بالليل ما احلى مَقازاه من البغد يوضي مثل طَق الزناد
لولا الزلل يا بورديني اخلناه من الخمس عاروضه لَخَب العرادي
الخمس خمسطعش فَلَق شمال من الحفر والعرادي بالعاشر قِبَلَة من الحفر، يبي الخيال
يصير عليهن.

وخب البصيصي سايلات شفيايه يَتَخالط المكاح هو والركادي
الله من قلب تَنَوّي لمرباه زرع الحيا كَنه رعاهوه الجراد

ومن الحكايات التي يتلها بها السمار حكاية بهيجة بنت بهيج شيخ العبيد من
سنبس وأمير عقدة التي أجلاهم عنها السناعيس فالتجأوا إلى الحويقة. ومن ملجئها
في الحويقة تتوجد بهيجة على عقده وتخيل البروق التي تتوقع أن تهطل أمطارها
الغزيرة على أماكن في عقده عددتها وتشتاق إليها، ومنها البازمين، وهما جيبان
يحرسان مدخل عقده. يقدم الراوي للبيتين بقوله:

تمنّت بهيجه، بنته، بنت بهيج، هم بالحويقه، وقومي ترقب البرق، وهم يحسبون أنه يعني
مهاويه، يوم انهم لبّوا له يا والله تخيل البرق وتوجد على عقده:

قالت بهيجه يا يبه ناض بارق عَزَكَ على خشم العنود سناه
على ظنتي وان كان للظن فارق انه تقطع بين البازمين غشاه

ويحكي السمار سالفه أخرى شبيهة بالسابقة لكنها تحكي ما حدث مع بنت ابن
قدران كما رواها لي محمد ابن هطيل تقول السالفه:

هذا دَسَم المواعين راشد ابن قدران كان مُربِع بشمالي جبّه بالربيع وصار عليهم وقت وسط
وبنته سراحة بالزمل. يوم روحت ليلة من الليالي وهي تنط النقا، طعس بشمالي جبّه. يوم
نطته يا والله هذاك البرق يلوح يم ديار الشرارات، بالشمال. وهي تدلّي تخيله. وسبعة ايام
كل ما تغيب الشمس وتروح زمله تسري هي وتينط الطعس وتخيل البرق. ثاري امه من
الكتاب، يعني مرة ابوه، ما هي ام له، شكّت به، قالت هذي وكاد تروح يم عشيقه. وهي تجي
وهي تخبر ابوه، قالت: بنتك تسري من له سبعة ايام يم الطعس ولا ادري وشي تسري عليه.
وهو يجي ابوه قال: يا راحت علمين. يوم راحت وهي تعلمه. وهو يتجند سيفه وهو يجي.
ويوم اقبل عليه يا مار براس هالطعس ولا عنده احد. يوم تصنّت لكلامه يا مير تقول: عز
واليك، حي هالنور. يوم بحر يا هذاك البرق وهو يتحنح. قالت:

سرى البرق يا بوي يامودتي برق بعيد ومن شفا البعد اخيله
اخيله من النبك الشمالي لعرفجا لشيبا وميقوع وهذي مخايله
وان انحر يندي فلقين من الغضا ويسقي سعاف العراق اويله

الفلق مهازع النفود والمطامن. وسعاف العراق حدود العراق.

ولعل القارئ يلاحظ أليات النسيج الأسطوري وتكرار الموتيفات في المثالين الأخيرين، كلاهما بنت عذراء تذهب وتتنحى بعيدا لتخيل البرق، كأنها تقدم عذريتها قربانا لإله المطر لعل ذلك يغريه ليتدفق منه الحياء غزيرا، هذا الظن يوحي به الشك الذي يدور حول السلوك المريب للفتاتين. ربما نكون هنا أمام ما يسمى بالأنثروبولوجيا "الرواسب الحضارية" survivals، وهي عبارة عن شظايا من أساطير تحطمت وتبعثرت موتيفاتها وبقيت عالقة في الفضاء الثقافي. ومما يقوي من احتمالية ذلك أن الفلاحين عندنا كانوا يدعون في غنائهم أثناء حرث الأرض أن يجعل زرعهم عيثرى: يا ولي السما تجعله عيثرى، أي أن يباركه أله الخصب "عثثار"، كذلك الزروع التي تزرع في الأرض الصحراوية معتمدة فقط على الأمطار يسمونها بعل وكأنهم بذلك يكون أمرها إلى الإله "بعل".

البدوي على دراية واسعة بأسرار الصحراء ومعرفة دقيقة بشعابها ومسالكها ومواردها وله القدرة على الاهتداء في مجاهلها واختراق متاهاتها. يعرف الواحد منهم سبل النجاة فيها دون أن يضل أو يتيه في دروبها الملتوية. وللبدوي معرفة جيدة أيضا بالنجوم التي يهتدي بها والسحب والأنواء والرياح والبرق ومواقع المطر. وكذلك هي الحال بالنسبة لمختلف التشكيلات والتكوينات الرملية والصخرية والجبلية والحرار التي لو لم يعرفها كما يعرف راحة كفه ويقرأها مثلما يقرأ أحدنا لوحة الإرشادات أو خارطة الطريق لظل وتاه في هذه القفار الجرداء المهلكة والمفازات الموحشة المسكونة بالأهوال والمحفوفة بالمخاطر. إنه يحتاج لهذه المعرفة ليتمكن من قطع مسافات الصحراء الشاسعة المترامية الأطراف للانتقال من مورد لمورد ومن منزل لمنزل ومن مرعى لآخر أو لشن غارة على قوم بعيدين ونهب إبلهم والهروب بها في جوف الصحراء. يقول تأبط شرا:

وَشَعْبٌ كَشَلُّ الثَّوْبِ شَكْسٍ طَرِيقُهُ
تَبْطُنْتُهُ بِالْقَوْمِ لَمْ يَهْدِنِي لَهُ
بِهِ سَمَلَاتٌ مِنْ مِيَاهٍ قَدِيمَةٍ

ويقول ضابئ بن الحارث بن أرطاة البرجمي:

وَكَمْ دُونَ لَيْلِي مِنْ فَلَاحٍ كَأَنَّمَا
مَهَامُهُ تِيهِ مِنْ عُنَيْزَةٍ أَصْبَحَتْ
مُخَفِّقَةً لَا يَهْتَدِي لِفَلَاحَتِهَا
يُهَالُ بِهَا رَكْبُ الْفَلَاحِ مِنَ الرَّدَى
إِذَا جَالَ فِيهَا الثُّورُ شَبُهَتْ شَخْصَهُ
تَقْطَعُ جَوْنِي الْقَطَا دُونَ مَائِهَا
إِذَا حَانَ فِيهَا وَقَعَةُ الرِّكْبِ لَمْ تَجِدْ
قَطَعْتُ إِلَى مَعْرُوفِهَا مُنْكَرَاتِهَا
بِأَدْمَاءِ حُرْجُوجٍ كَأَنَّ بَدَقُهَا

تَجَلَّلَ أَعْلَاهَا مُلَاءٌ مُعَضُّلًا
تَخَالُ بِهَا الْقَعْقَاعُ غَارِبَ أَجْزَلَا
مِنَ الْقَوْمِ إِلَّا مِنْ مَضَى وَتَوَكَّلَا
وَمِنْ خَوْفِ هَادِيهِمْ وَمَا قَدْ تَحَمَّلَا
بِجَوْزِ الْفَلَاحِ بَرَبْرِيًّا مُجَلَّلًا
إِذَا أَلَّ بِالْبَيْدِ الْبَسَابِسِ هَرُولًا
بِهَا الْعَيْسُ إِلَّا جَلْدَهَا مُتَعَلَّلًا
إِذَا الْبَيْدُ هَمَّتْ بِالضَّحَى أَنْ تَغُولًا
تَهَاوِيلَ هَرًّا أَوْ تَهَاوِيلَ أَخْيَلًا

حينما يسرد الشاعر في قصيدته مفردات لغوية ومصطلحات فنية تغوص إلى عمق التفاصيل الدقيقة وتصف مختلف أوجه البيئة الصحراوية ويصف ناقته مثلما يصف الميكانيكي كل الأجزاء الدقيقة للسيارة وكيفية عملها، فما ذلك إلا تعبير عن اندماج الإنسان الكلي مع الطبيعة وإحكام قبضته المعرفية على المهارات اللازمة للعيش في مجاهل الصحراء والتي تعلم معظمها من مخالطة الوحوش ومصاحبتها والتعلم منها. من خلال نشاطه وجهده الذاتي يتمكن الإنسان من استئناس الصحراء وكسب الجولة ضد وحشيتها المادية والمعنوية، كل ذلك بفضل الثقافة التي أمدته بالوسائل المادية والتقنية اللازمة لذلك من جهة، ومن جهة أخرى فإن الثقافة تمدّه أيضا بالمعايير الأخلاقية التي توجه السلوك وتنظم الحياة في المجتمع الإنساني وتجعل منه شأنًا يعلو على التجمعات الحيوانية التي يعايشها الإنسان في الفلوات. الثقافة مكنت الإنسان من أن يخلق نفسه بنفسه ويطور وعيه بذاته وبمحيطه من خلال عمله وجهده الإنساني، وهذا ما لا يتوفر للحيوان. النشاط الإنساني يتمثل في الصراع مع الطبيعة للحصول منها على مقومات الوجود، ومن خلال هذا النشاط يستأنس الإنسان الطبيعة وفي الوقت ذاته هو يتطبع مثلها، يتماهى مع الطبيعة التي يحاول السيطرة عليها وتسخيرها لمأربه. تتحقق إنسانية الإنسان ويكتشف حقيقته التي تفصله عن الطبيعة من خلال صراعه معها وكفاحه للحصول منها على متطلبات الحياة. هكذا يكتشف الإنسان نفسه ككائن فعّال من خلال العمل الذهني والعضلي، نشاطه الخلاق الذي به يتميز عن بقية الكائنات ويجعل منه كائنا ثقافيا.

معيشة البدوي في الصحراء تتوقف على معرفته بنباتاتها وحشائشها وحيواناتها وخشاشها والتي بعضها يهدد حياته وبعضها يتشكل منه غذاؤه ودواؤه وغذاء حيواناته ودواؤها، ناهيك عن الاستعمالات المختلفة لجلود الحيوانات البرية وعظامها التي يصنع منها أدواته من السيور والأوعية الجلدية وأخشاب الأشجار التي يحصل منها على وقوده إضافة إلى صناعة الأقواس والنشاشيب والعصي وسبل التنباك (الدخان).

طبيعة الحياة الصحراوية تجعل البدوي على اتصال مباشر بالطبيعة والحياة الفطرية وشتى أنواع النباتات البرية والطيور والحيوانات المتوحشة التي عرف طباعها ودورة حياتها مما سهل عليه اتقاء شر الضواري منها وصيد الفرائس التي يتغذى عليها. فهم يعرفون مثلا أن حاستي السمع والشم لدى الوعول والظباء كلتاهما قوية ولذلك يسمونها السَّمْع اللَمْع. لذا فهم إذا أرادوا صيدها اقتربوا منها من الجهة المعاكسة لاتجاه الريح حتى تحمل الريح رائحة الصياد بعيدا عن الطريدة، كما يقترب الصياد من طريدته بحيث تكون الشمس في ظهره حتى يصعب على الطريدة رؤيته. ويعرفون أن الظباء بعدما تشبع من الرعي لا بد للغزالة أن تتوقف عن

الجري لتقبول، ويستحيل على الذكر في هذه الحالة أن يترك الأنثى، لذا فإنه يتوقف خلفها ليحرسها، وهذا ما يمكن الرامي الماهر من أن يردي الإثنين بسهم واحد. ولكل قطع، أو جَمِيهه، كما يسمونه، من الوعول أو الظباء قائدة أنثى لو تمكن من صيدها لأربك القطيع وتمكن من صيد المزيد منه. وللقطيع أيضا رقيب يحرض الصياد على التخفي حتى لا يراه لأنه لو رآه لأنذر القطيع وهرب قبل أن يقترب منه. ويعرف الصيادون أن الوعول في فصل الصيف ترعى عند سفوح الجبال المواجهة للشمال طلبا للظل والبرودة بينما ترعى في الشتاء عند السفوح المواجهة للجنوب لتمتع بدفء أشعة الشمس. وفي فصل الشتاء حيث لا تحتاج إلى الماء تبحث عن المناطق التي يكثر فيها الرعي بينما في الصيف تبحث عن الأماكن التي تتوفر فيها المياه. ويتجنبون صيد ذكور الوعول والظباء في موسم التزاوج لأنها هزيلة ورائحتها كريهة وطعم لحمها غير مستساغ، نظرا لنشاطها الهرموني. كما لا يصيدون الأم المرضع لنفس الأسباب. وإذا جرح أحدها فإن الظباء تنطحه بقرونها لتمنعه من متابعتها حتى لا يدل الصياد عليها من نقط الدم التي تدل عليه. ويمكن للوعول أن يقفز من مكان شاهق ويحط على قرنيه المعقوفتين لتمتص قرونها صدمة السقوط فلا يصاب بأذى. أما بالنسبة لطائر الحبارى فهم يعرفون مثلا أن الآثار القريبة من بعضها تعني أن الطائر يرعى في الصباح وإذا تباعدت خطاه وسار في خط مستقيم فهو قد رأى ما يريبه ولاذ بالفرار، وهم يعرفون آثار الطائر الذي على وشك أن ينهض ليطير وفي أي اتجاه سيطير وأين سيحط، لأنه يطير عكس الريح.

في الجزئية التي تتناول الرحلة في مقدمة القصيدة الجاهلية نجد الشاعر عادة ما يقارن في وصفه لمطيته بينها وبين وحوش الصحراء في سرعتها، وغالبا ما يختار لذلك قطيعا من الحمر الوحشية. وربما تطرق في هذه الجزئية أيضا لوصف الظباء والقطا وغيرها من حيوانات الصحراء وطيورها التي يصفها وصفا تفصيليا دقيقا ينم عن معاشة ومعرفة لصيقة بطبائعها. في الاستطرادات التي يصور فيها الشاعر سرعة ناقتة غالبا ما يرسم لوحة شعرية تخيلية تجريدية يستعرض من خلالها معرفته بأسرار الصحراء وطبائع وحوشها. ومن أجمل هذه الاستطرادات وأدقها تعبيرا الأبيات التالية للشماخ بن ضرار والتي ترسم تحديا مزدوجا بين وحوش الصحراء وبين الإنسان وما تمده به ثقافته من آليات تساعد في كسب التحدي ضد الوحوش في اجتياز الصحاري وبلوغ الموارد بفضل استئناس الإبل أو في الصيد والطرده بفضل ما يصنعه من أدوات الصيد من قسي وسهام مع شيء من الحيلة والمخاتلة. وكلمة "كأن" في البيت الأول تعطي إحياءا قويا بأن الإنسان يحاول أن يروض الطبيعة ويشد عليها رحله ويذلها ويركبها كما يركب ذلوله، إنه يريد أن ينتزع الوحشية من الطبيعة ويستأنسها ليقرب منها ويكمل اندماجه معها بدلا من أن

ينكص هو إلى الوحشية. والأهم في هذه المقطوعة هو أن الشاعر لا يمدنا فقط بوصف دقيق عن الحمر الوحشية ومعلومات عن حياتها وتزاوجها وطريقتها في العيش، بل إنه يتقمص سيكولوجيتها، يصفها كواحد منها، كما لو كان معها يحس بما تحس به. هذه المقطوعة بمثابة مشهد من فيلم وثائقي عن حياة الحمر الوحشية:

كَانَ قُتُودَ رَحْلِي فَوْقَ جَابِ
أَشَدُّ جِحَاشَهَا وَخَلَا بِجُونِ
فَظَلَّ بِهَا عَلَى شَرْفٍ وَظَلَّتْ
صَوَادِي يَنْتَظِرْنَ الْوَرْدَ مِنْهُ
فَوَجَّهَهَا قَوَارِبَ فَاتَلَّابَتْ
يَعُضُّ عَلَى ذَوَاتِ الضُّغْنِ مِنْهَا
بِهَمِّهِمْ يَرُدُّهَا حَشَّاهُ
وَقَدْ كُنَّ اسْتَنْتَرْنَ الْوَرْدَ مِنْهُ
عَلَى أَرْجَائِهِنَّ مِرَاطُ رَيْشِ
فَوَاقِقَهُنَّ أَطْلَسُ عَامِرِي
أَبُو خَمْسٍ يُطْفِنُ بِهِ صَغَارِ
مُخْفِقًا غَيْرَ أَسْهُمِهِ وَقَوْسِ
فَسَدَدَ إِذْ شَرَعْنَ لَهْنَ سَهْمَا
فَلَهْفَ أُمَّهَ لَمَّا تَوَلَّتْ
وَهْنِ يُثْنِرْنَ بِالْمَعْرَازِ نَقَعَا

والقصيدة العربية التقليدية تعج بالإشارات الخفية إلى هذا التماهي والاندماج بين الوحوش والإنسان، بحيث أنهما يتبادلان سكنى المكان نفسه. كما تعبر عن ذلك مقدمة القصيدة التقليدية التي تتناول وصف أطلال القطين الذي ارتحلت منه الحبيبة مع قبيلتها فاستبدل المكان ساكنيه من الإنس بوحوش الصحراء من ظباء وأرام. لكن وقوف الشاعر وصحبه على الأطلال التي استوحشت بعد ما رحل القطين عنها يعني أنها لا تزال في دائرة الفضاء الذي يرتاده الإنسان مما يفتح الاحتمال على عودة القطين ليحتل نفس المكان مرة أخرى. وقد تبدو هذه المقطوعات لمن يقرأها لأول مرة وكأنها أبيات غزلية يتغزل فيها الشاعر بصاحبته التي يسميها باسمها. لكن خلف هذا المعنى الظاهر يقبع معنى خفياً متعلقاً بجذلية الجذب والخصب، والتي بدورها تفترض ثنائية الذكر والأنثى مع التأكيد على الدور الأهم للأنوثة كرمز أو كألهة للخصب، وهذا مغزى الأسماء التي يذكرها الشاعر مدعياً أنها أسماء صويحباته. ونلاحظ أن الوحوش التي تحل بالقطين بعد رحيل ساكنيه من الإنس ليست من الوحوش الضارية وإنما من الطرائد المسالمة مثل العين والأرام وعفر الظباء، التي لا تتكاثر وتتواجد إلا في سنين الخصب. قطعان الطرائد هذه ترتبط مع الإنسان في أنها حيوانات عاشبة تقتات على نفس الأعشاب والحشائش التي تقتات عليه ماشية

البدو، لذا يتناوب الإنسان مع هذه الطرائد في ارتياد نفس الأماكن الخصبية التي تتوفر حولها الموارد. في فصل الشتاء حيث لا تحتاج الطرائد إلى الماء تبحث عن المناطق التي يكثر فيها الرعي بينما في الصيف تبحث عن الأماكن التي تتوفر فيها المياه. إنها نفس الدورة التي يمر بها البدو في حلهم وترحالهم. يقول زهير بن أبي سلمى:

بَحْوَمَانَةَ الدِرَاجِ فَالْمُتَمَثِّمِ
مِرَاجِيْعُ وَشَمِّ فِي نَوَاشِرِ مَعَصِمِ
وَأَطْلَاؤُهَا يَنْهَضُنْ مِنْ كُلِّ مَجْتَمِ

بحيث الشقيق خلاء قفاراً
وكان بها قبل حي فساراً

بكيته وهل يبكي من الشوق أمثالي
بسائس إلا الوحش في البلد الخالي

غَيْرِ نُؤْيٍ وَدَمْنَةٍ كَالْكَتَابِ
وَشَمَالٍ تَذُرُو دَقَاقِ التَّرَابِ
مِنْ بَنَاتِ الْوَجِيِّهِ أَوْ حَلَابِ
وَرَعَابِيْبِ كَالدُّمَى وَقَبَابِ
وَشَبَابِ أَنْجَادِ غُلْبِ الرِّقَابِ
قَبَلِ أَوْطَانِ بُدْنِ أَتْرَابِ

وبينما يتبادل الإنسان سكنى القطين مع الطرائد المسالمة، فإنه يجتاز المتاهات الموحشة مع السباع. القطين الذي يتبادل سكناه مع الطرائد يمثل الجانب المستأنس من الطبيعة بينما تمثل المتاهات والمفازات ذلك الجانب الذي لم يستأنس بعد، كما ترمز لذلك الوحوش الكاسرة التي تأهلها وتشارك الإنسان مواردها الخفية ومياهها الأسنة. يقول ربيعة بن مقروم الضبي:

تُعَقِّمُ فِي جَوَانِبِهِ السَّبَاعُ
وَتَحْتِ وَليُّتِي وَهَمْ وَسَبَاعُ

نائي المياه عن الوراد مقفار
وعر الطريق على الإحزان مضمار

عليه الطير كالورق اللجين
مقام الذئب كالرجل اللعين

أَمِنْ أَمْ أَوْفَى دِمْنَةً لَمْ تَكَلِمِ
دِيَارُ لَهَا بِالرَّقَمَتَيْنِ كَأَنَّهَا
بِهَا الْعَيْنُ وَالْأَرَامُ يَمْشِينَ خَلْفَةً
ويقول عوف بن عطية:

أَمِنْ آلِ مَيِّ عَـرْفَتِ الدِّيَارَا
تَبَدَّلَتْ الْوَحْشَ مِنْ أَهْلِهَا
ويقول عبيد بن الأبرص

أَمِنْ مَنْزِلِ عَسَافٍ وَمَنْ رَسَمِ أَطْلَالِ
دِيَارِهِمْ إِذْ هُمْ جَمِيْعٌ فَاصْبَحَتْ
ويقول عبيد بن الأبرص أيضاً:

لَمَنِ الدَّارُ أَقْفَرَتْ بِالْجَنَابِ
غَيَّرْتَهَا الصَّبَا وَنَفَحَ جَنُوبِ
أَوْحَشَتْ بَعْدَ ضُمُرٍ كَالسَّعَالِي
وَمُـرَاحٍ وَمَسْـسِرِحٍ وَحَلُولِ
وَكَهْـوَلِ ذَوِي نَدَى وَحَلُومِ
أَوْطَنَّتْهَا عُفْرُ الظُّبَاءِ وَكَانَتْ

وبينما يتبادل الإنسان سكنى القطين مع الطرائد المسالمة، فإنه يجتاز المتاهات الموحشة مع السباع. القطين الذي يتبادل سكناه مع الطرائد يمثل الجانب المستأنس من الطبيعة بينما تمثل المتاهات والمفازات ذلك الجانب الذي لم يستأنس بعد، كما ترمز لذلك الوحوش الكاسرة التي تأهلها وتشارك الإنسان مواردها الخفية ومياهها الأسنة. يقول ربيعة بن مقروم الضبي:

وَمَاءِ أَجْنِ الْجَمَمَاتِ قَفَرِ
وَرَدَتْ وَقَدْ تَهَوَّرَتِ الثَّرِيَا
ويقول النابغة الذبياني:

وَمَهْمَهُ نَازِحِ تَعْوِيِ الذَّنَابِ بِهِ
جَاوَزْتَهُ بَعْلَنْدَاةِ مُنَاقِلَةٍ
ويقول الشماخ بن ضرار الذبياني:

وَمَسَاءٍ قَدِ وُرِدَتْ لَوْصَلِ أَرْوِي
ذَعُرَتْ بِهِ الْقَطَا وَنَفِيَتْ عَنْهُ

ويقول الأعشى ميمون بن قيس:

رُبَّ خَرَقٍ مِنْ دُونِهَا يُخْرِسُ السَّفْ
وَسَقَاءٍ يُوكِي عَلَى تَأَقِ الْمَلُ
وَادْلَاجٍ بَعْدَ الْمَنَامِ وَتَهْجِجِ
وَقَلِيْبٍ أَجْنِ كَمَا أَنَّ مِنَ الرِّيْدِ
ويقول المتنخل الهذلي:

وَمَاءٌ قَدْ وَرِدَتْ أُمِّمٌ طَامِ
قَلِيلٌ وَرَدُّهُ إِلَّا سَبَبَاءَ عَا
فَبُتُّ أَنْهِنَهُ السَّرْحَانِ عَنِي
كَأَنَّ مَزَاحِفَ الْحَيَّاتِ فِيهِ
شَرِبْتُ بِجَمِّهِ وَصَدْرَتْ عَنْهُ

رَوْمِيلٌ يُفْضِي إِلَى أُمِّيَالِ
ءِ وَسَيِّرٍ وَمُسْتَقَى أَوْشَالِ
يِرِ وَقْفًا وَسَبَبِ سَبِ وَرِمَالِ
شِ بِأَرْجَائِهِ لُقُوطِ نِصَالِ

عَلَى أَرْجَائِهِ زَجَلُ الْغَطَاطِ
يَخِطُنُ الْمَشْيَ كَمَا النَّبِيلُ الْمِرَاطِ
كَأَلْنَا وَارِدُ حَرَّانِ سَطَاطِي
قُبَيْلِ الصُّبْحِ آثَارُ السِّيَاطِ
وَأَبْيَضَ صَارِمِ ذَكَرِ إِبَاطِي

لاحظ الحضور القوي في هذه الأمثلة للأنثى، آلهة الخصب وحاضنة الحياة، فالشماخ والأعشى والمتنخل كلاهما يتحملان أهوال الطريق للوصول إلى المحبوبة. إنه تشفير لإصرار الإنسان على مواصلة الكفاح بما يضمن استمرار وجوده وتناسله من رحم الأنثى، وقد تتحول صورة الأنثى إلى رمز لما يشتهيها الإنسان ويطمح له لدرجة أنه يخاطر بنفسه من أجل الوصول إليه، ويثبت بذلك الجرأة وعلو الهمة وثبات الجنان، كما ألمحنا إليه في فصل سابق.

وليثبت الإنسان عمق تماهيه مع الصحراء يدخل من خلال الشعر كمنافس للحيوان في امتلاكه للقدرات اللازمة للتكيف مع البيئة الصحراوية. فهو يتحدى الظباء التي تقيل بينما هو مستمر في رحلته يسوقه طموحه نحو هدفه. يقول شبيب بن البرصاء:

وَمُغْبِرَةٌ الْأَفَاقِ يَجْرِي سَرَابُهَا
قَطَعَتْ إِذَا الْأَرْضُ ارْتَدَى فِي ظَلَالِهِ
ويقول عمرو بن قميئة:

عَلَى أَكْمِهَا قَبْلَ الضُّحَى فَيَمُوجُ
جَوَازِيُّ يَرَعِينَ الْفَلَاةَ نُمُوجُ

وَبِيْدَاءٍ يَلْعَبُ فِيهَا السَّرَا
تَجَاوَزَتْهَا رَاغِبًا رَاهِبًا

بُ يُخْشَى بِهَا الْمُدْجُونَ الضَّلَالَا
إِذَا مَا الظَّبَاءُ اعْتَنَفْنَ الظَّلَالَا

وهذا الشنفرى يتحدى حيات الرمل في صبره على حر الرمضاء:

وَيَوْمٌ مِنَ الشَّعْوَرى يَذُوبُ لَوَابِهِ
نَصَبَتْ لَهُ وَجْهِي وَلَا كُنْ دُونَهُ

أَفَاعِيهِ فِي رَمْضَائِهِ تَمْلَمَلُ
وَلَا سَتَرَ إِلَّا الْأَتْحَمِي الْمَرْعَبِلُ

وبالرغم من أن القطا معروف عنها سرعة الطيران وقدرتها غير العادية على الاهتداء إلى الموارد إلا أن الشنفرى يتحداها في سرعة وروده إلى الماء بحيث يصل إليه قبلها ولا تشرب إلا فضلته:

وَتَشْرَبُ أَسَارِي الْقَطَا الْكُدْرَ بَعْدَمَا
هَمَمْتُ وَهَمَّتْ وَابْتَدَرْنَا وَأَسَدَلَتْ

سَرَتْ قَرَبًا أَحْنَاؤُهَا تَتَصَلِّصُ
وَشَمَّرَ مِنِّي فَارَطٌ مُسْتَمَهَّلُ

فوليت عنها وهي تكبو لعقره يبأشره منها ذقون وحوصل
 كان وغاها حَجْرَتِيه وحوله أضاميم من سفّر القبائل نُزَل
 توافين من شئتي إليه فضمها كما ضم أنواد الأصاريم منهل
 وتقول الأسطورة الشعبية إن أبا زيد بعدما دفن ابن اخته -الذي نزل إلى الجب
 لمتح الماء لهما فلدغته حية فمات- ركب ناقته سيهله التي تسبق القطا لدرجة أنها إذا
 لحقت الطير يتعب الطير قبل أن تتعب هي فيسقط فيلنقطه أبو زيد:

طلع ومات وقبره ابا زيد وعقر ذلوله عليه. ركب سيهله وتوكل على الله وجاك على ذلوله
 شحنتوتي لحاله. وعلى ما اقفي من الجب والى ثلاث هكالقطوات يوم طارن بوجه سيهله.
 سيهله من سبقه يطير الطير ويتليش ويوقع ويلحقه ويقضبه. وهو يجيك مهيف ويوم جا
 العصير وهن يتماطلن القطيات عند وجه سيهله، تُعَبِن. وخذهن، وحده كتفه ووحدته قطع
 راسه ووحدته خلاها سلم، وحظهن بالمزوده. يوم هو يقول:

ياسيهله مع بطن الغراميل نوملي دافى الغطا ما ذاق لذ سسراك
 تخاويت انا والقطا من مقيله اثر القطا هزلى وركظه ماش

ما يمكن الإنسان من النجاح في هذه المواجهة الوجودية مع وحوش الصحراء هو امتلاكه للطموح الذي يهبه الصبر والعزيمة والإصرار، وهذه كلها نوازع إنسانية مقابل ما تمتلكه الوحوش من قدرات غريزية وعضلية لا يمتلكها الإنسان. نستشف من الشعر الذي يلجأ إلى الرمز في التعبير إدراك أهل الصحراء إلى أن تغلب الإنسان على الطبيعة بوحوشها ومفازاتها وأهوالها ليس نابعا من قدرات غريزية أو جسدية وإنما يعود الفضل الأول فيه لامتلاك الإنسان للثقافة التي تمدّه بالوسائل المادية والمعنوية، التي تعود أساسا إلى امتلاكه لقدرات عقلية وسيكولوجية تتفوق نوعيا على قدرات الوحوش. في البيت الأخير من المقطوعة التي أوردناها للمتنخل الهذلي يقول إن سيفه، والسيف رمز ثقافي هنا، الذي يتأبطه هو الذي منحه القوة لكسب الجولة ضد شريعة الغاب ومكنه من ورود الماء والشرب من جمته الصافية وعلى مهل. وسوف نلاحظ في أمثلة لاحقة من الشعر، الذي يحاول فيه الإنسان أن يحدد موقعه في بيئة الصحراء وعلاقته بغيره من الكائنات فيها، أن الشاعر يخرج وقد كسب الرهان، فهو يتفوق عليها ليس فقط بالمعنى المادي البيولوجي وإنما بالمعنى الذهني الثقافي، فإنسانيته، بما تمنحه من أبعاد وإمكانيات ثقافية واجتماعية، هي التي مكنته من العيش في ندية مع وحوش الصحراء. إنه دائما يخرج منتصرا بإنسانيته، بفضل ما تمدّه به الثقافة من آليات وإمكانيات يكمن فيها سر تفوقه، بما يعنيه ذلك من نكاء وسعة حيلة وتنظيم اجتماعي يتفوق على نظام القطيع. وفي مقطوعات الاجتياز، اجتياز المهامه والرهاريه نلاحظ أمرين: أولهما أن الإنسان يتفوق على الوحوش في هذا الاجتياز بفضل الناقة، وهي إنجاز ثقافي مثلها مثل السيف، فالإنسان هو الذي استأنس الإبل وروضها لتمنحه التفوق في اجتياز متاهات الصحراء. والأمر الآخر أن الإنسان ليحقق غاياته هو يستعين بالجزء الذي استأنسه

من الطبيعة لهذا الغرض، ويوظف الأدوات التي تملكها بفضل الثقافة والتي من أهمها في هذا الشأن الإبل التي تترامى أشلاؤها لترصف الطريق الذي يصعد عليه الإنسان ليحقق إنسانيته. يقول عمرو بن معديكرب:

قليل الأُنس ليس به كَتِيعُ
كان بياض لبُتبه الصديع
من الجنان سَرَبْخُها مَلِيع
كان عظامها الرخْمُ الوَقِيع

إذا احتضر المهم ذوي الهموم
تؤم وتنتحي قلق القُودوم
له لَمْعُ ككـالوان البـرريم
كان عظامها حشف الهشيم

بعد الكلال إلى سواهم ظُلع
هيما مقطعة حبال الأزرع
يعدو بمنخرق القميص سميذع
حرج تئم من العثار بدعسع

تُباري اينقأ مُتَوَاتِرَاتِ
بارحلنا سببائب تاليات
تركن بها سواهم لاغبات
أراحوا خلفهن مُردفات
عُيوناً قد ظهرن وغائرات
إذا ارتحلت تجاوب نائحات

ويقول طرفة بن العبد إنه يجتاز فلوات تستودع بها العيس، أي تنفق ويتركها

ومن فلاة بها تُستودع العيس
كانه في حباب الماء مغموس
تهوي بكلكلها والرأس معكوس

وفي البيت الأخير من المقطوعة التالية للأعشى ميمون بن قيس يقول إنه أفنى

وتلقى بها بيض النعام ترائكا
لصاحبه إذ خاف منها المهالكا
على حذر وأبق ما في سقائكا
إذا الجبس أعبي أن يروم المسالكا

فكم من غائط من دون سلمى
به السرحان مفتحاً يديه
وأرض قد قطعت بها الهواهي
ترى جيف المطي بحافتيه
ويقول خالد بن الصقعب النهدي:

وناجية بعثت على سبيل
إذا تركت مُعْرُسَها لأرض
على نهج تهب الريح فييه
ترى جيف المطي بجانبيه
ويقول الحادرة:

ومسهدين من الكلال بعثتهم
أودى السُفار برمها فتخالها
تخذ الفيافي بالرحال وكلها
ومطية حملت كور مطية
ويقول الشماخ بن ضرار:

وحرف قد بعثت على وجاها
تخال ظلالهن إذا استقلت
لهن بكل منزلة رذايا
ترى كيران ما حسروا إذا ما
ترى الطير العتاق تنوش منها
كان أنينهن بكل سهب

ويقول طرفة بن العبد إنه يجتاز فلوات تستودع بها العيس، أي تنفق ويتركها

أصحابها هناك:

كم دون مية من داوية قذف
ومن ذرى علم ناء مسافته
جاوزته بامون ذات معجمة

وفي البيت الأخير من المقطوعة التالية للأعشى ميمون بن قيس يقول إنه أفنى

سنام ناقتة، أي استنفذ طاقتها ليبلغ مأربه ويحقق طموحاته:
ويهماء قفر تُخرج العين وسطها
يقول بها ذو قوة القوم إذ دنا
لك الويل أفس الطرف بالعين حولنا
وخرق مخوف قد قطعت بجسرة

بِوَانِي فِي جَوِّ السَّمَاءِ سَوَامِكَا
بِسَيْرِي عَلَيْهَا بَعْدَ مَا كَانَ تَامِكَا

فِيَا فِيهِ يَحْنُ بِهَا السَّهَامُ
إِذَا انْدَرَعَتْ لَوَامِعُهَا الْإِكَامُ
بَلَّغْتَ نُضَارَهَا وَفَنَى السَّنَامُ

ومن الملاحظ أن هذه الرحلة التي عادة ما يستهل بها الشاعر قصيدته غالباً لا تتخذ وجهة محددة ولا مساراً معيناً ولا تذهب إلى مكان معروف تصل إليه وتنتهي عنده، فهي ليست رحلة مكانية أصلاً. أهم ما فيها هو ذلك التحدي الصارخ لمجاهل الصحراء وتلك المواجهة الشرسة مع وحشتها ووحوشها. هنا تقف وحشة الصحراء التي تسكنها السباع ولم يتمكن الإنسان بعد من ترويضها في حالة تضاد مع القطين الذي تسكنه الطيأ وغيرها من الطرائد والحيوانات العاشبة. كما يظهر بصورة جلية اعتماد الإنسان على منجزات الثقافة لكسب الجولة في هذه المواجهة ودور الإبل المحوري في عملية استئناس وحشة الصحراء. وإنشاء الرحلة الصلبة القوية في قطع القفار الموحشة والمفازات الشاسعة ليس إلا تعبيراً عن مدى الإصرار والجسارة وقوة العزيمة وعلو الهمة. في هذا الإنجاز تتماهى الناقة في شخصية البطل، كما لو أن البطل نفسه استهلك طاقة الناقة واستنفد حيويتها واستلب نشاطها ليضيف ذلك كله إلى رصيده البطولي. استئناس الإبل وترويضها للركوب وقطع مسافات الصحراء كان في وقته إنجازاً حضارياً مبهرًا كسر حاجز المسافات وفتح أمام الإنسان أفاقاً واسعة من الحركية والطموح. وللتأكيد على أن الناقة اختراع إنساني وإنجاز ثقافي تحت قبضة الإنسان يضيف الشاعر في المقطوعة التالية إضافة ذات دلالة، أعني الإشارة إلى الرقاع التي من عمل الإنسان بقي بها أخفاف البعير من الحفا. يقول سويد بن أبي كاهل اليشكري:

نَازَحَ الْغُفْرَانُ إِذَا الْإِلُّ لَمَعُ
يَأْخُذُ السَّائِرَ فِيهَا كَالصَّقَعِ
بِزَمَّاعِ الْأَمْرِ وَالْهَمِّ الْكَنْعِ
بِالْيَسَاتِ مِثْلَ مُرْقَتِ الْقَزَعِ
وَعَلَى الْبَيْدِ إِذَا الْيَوْمُ مَتَّعَ
بِصِلاَبِ الْأَرْضِ فِيهِنَّ شَجَعُ
مُسْتَنْفَاتٍ لَمْ تُوشَمَ بِالنَّسَعِ
بِنَعَالِ الْقَيْنِ يَكْفِيهِنَّ الْوَقَعُ
كَهُوِيِّ الْكُدْرِ صَبْبُ حُنِّ الشَّرَعِ
ثُمَّ وَجَّهْنَ لَأَرْضِ تُنْتَجِعُ

قَطَعْتُ إِذَا مَا اللَّيْلُ كَانَتْ نُجُومُهُ
بِأَدْمَاءِ حُرْجُوجِ بَرِيْتِ سَنَامِهَا

ومثله قول بشر بن أبي خازم:

وَخِرْقُ تَعْرِفِ الْجِنَانُ فِيهِ
ذَعَرَتْ ظِبَاءَهَا مُتَفَوَّراتِ
بِذَعْبِةِ بَرَاهَا النَّصُّ حَتَّى

كم قطعنا دون سلمى مهممها
في حَرورٍ يَنْضِجُ اللَّحْمُ بِهَا
وَتَخَطِيَّتِ إِلَيْهَا مِنْ عِدَى
وَفِلاةٍ وَاضِحِ أَقْرَابُهَا
يَسْبِجُ الْإِلُّ عَلَى أَعْلَامِهَا
قَدْ رَكِبْنَاها عَلَى مَجْهُولِهَا
كَالْمَغَالِي عَارِفَاتِ لِلْسُرَى
فَتَرَاهَا عُمُفًا مُنْعَلَةً
يَدْرَعْنَ اللَّيْلَ يَهْـوِينُ بِنَا
فَتَنَاولُنَّ غِشاشًا مِنْهَا

الذئب نموذجاً

من يتبحر في دراسة المجتمع البدوي تتملكه الدهشة للدور البارز الذي يحتله الذئب في شعرهم ونثرهم وفي كافة مجازاتهم واستعاراتهم الأدبية وتغلغله المكين في مخيلتهم وثقافتهم. يوجه البدوي خطابه إلى مختلف مظاهر الطبيعة ومختلف الكائنات، لكن الحيوانات التي يناجيه ويخاطبها مباشرة وبقدر من الندية قليلة تكاد تنحصر في الناقة والفرس والذئب. لعلنا لا نجانب الحقيقة إذا قلنا إن الذئب تأتي مرتبته بعد الناقة في الرمزية والحضور الشعري. قد لا يكون حضور الذئب في القصيدة حضوراً مكثفاً كحضور الناقة لكن مروره بالتأكيد ليس مروراً عابراً وإنما حضوراً معبراً، حتى ولو كان مجرد بيت واحد في القصيدة، كما في قول الشاعر يصف رفاقه من الصعاليك:

ذئابُ تعَاوت من سليمٍ وعامرٍ وعبسٍ وقد تُلفى هناك ذئابُها
والآن سنحاول أن نحدد المكانة الرمزية التي يحتلها الذئب في مخيلة عرب الصحراء الذين أسلفنا الحديث عن علاقتهم اللصيقة بمجمل النسق الإيكولوجي للحياة الصحراوية والذي تم استبطانه كاملاً متكاملًا في الوعي الثقافي الذي يعبر عنه الشعراء مجازاً في قصائدهم. لكن لا يمكننا رسم صورة واضحة ومتكاملة لمكانة الذئب في مخيلة ابن الصحراء إلا من خلال تجميع الشواهد الشعرية التي تتناول الذئب ومقارنتها وتحليلها وسوف يتضح لنا أنها صورة مركبة لها أبعاد متشعبة وجوانب مختلفة.

لكثرة ما شخّص الشعراء الذئب ووصفوه ونحتوه بأزاميلهم اللغوية فإنه لن يعوزك العثور على المفردات والعبارات التي تصفه في مختلف هيئاته وأحواله. لا يكاد يرد في خاطر أو يقع بصرك على اسمه أو يرد على لسانك أو على سمعك حتى تتخيل منظره وكأنه شاخص أمامك فاغراً فاه مكشراً عن أنيابه نافشاً عرفه أو مدبراً يتراقل ردفاه وهو "يخوت بأذئاب الشعاب ويعسل"، أو كما تقول العامة: يهرف. فحتى هرولته لها عندهم مصطلح خاص ودقيق. انظر إلى هذه الواقعية في تلك الصورة التي رسمها عمرو بن معديكرب للذئب وكأنه يقف أمامه وجهاً لوجه:

ترى السُّرحان مفتحاً يديه كأنَّ بياضَ لبنته الصُّديعُ
وأبلغ من ذلك وأكثر تفصيلاً وحركية هذه الصورة الرائعة التي يرسمها حميد بن ثور للذئب وهو ينهض ثم يتمطى ويتمغط ويتئاءب:

ونمت كنوم الفهد عن ذي حفيظة أكلت طعاماً دونه وهو جائعُ
ينام بإحدى مقلتيه ويتقي بأخرى الأعادي فهو يقظانُ هاجعُ
إذا قام ألقى بوعه قدر طوله ومدد منه صلبه وهو بائعُ
وفكك لحية فلما تعادياً صأى ثم أقعى والبلاد بلاعُ
والأهم من هذا الوصف المادي الجسد تلك المقطوعات التي تتغلغل في أعماق

سيكولوجية الذئب وتتقمص شخصيته وتتماهى معه وكأنها تتحدث بلسانه. إنه وحش الصحراء بلا منازع بلونه الأشهب وشقائه في الكسب ومماطلته الجوع الذي يسكن أحشاءه. فمنذ البيت الأول من الأبيات التالية وفي بقية أبيات القصيدة لا ندري ما إذا كان حميد بن ثور يتحدث عن الذئب أم أنه يتحدث فعلا عن نفسه:

طوى البطنَ إلا من مصيرِ يبُلُّهُ
هو البعلِ الداني من الناس كالذي
ترى طرفيه يعسلان كلاهما
إذا خاف جوراً من عدو رمت به
وإن بات وحشاً ليلة لم يضح بها
ويسري لساعات من الليل قرةً
إذا احتل حُضْنِي بلدة طرُ منهما
وإن حذرت أرض عليه فإنه
إذا نال من بهم البخيلة غرةً
تلوم ولو كان ابنها فرحت به
إذا ما غدا يوماً رأيت غيايةً
فهمٌ بامرئ ثم أزمع غييره

تمعن فيما في هذه الأبيات من محاولة لأنسنة الذئب وتصويره كما لو كان يمتلك قدرة على التفكير والسلوك كما يفكر الإنسان ويسلك. ففي البيت الأخير نجد الذئب يتدبر الأمور ويقلبها على مختلف الأوجه لاتخاذ الخطة الأحوط. وفي بيت قبل ذلك نجد الذئب ينهب فريسته من مال البخيلة التي تشح على الناس بما لديها، تماماً كما يفعل الغزاة الذين يسوقون في أشعارهم مبررات يؤكدون فيها على أنهم ينهبون مال البخيل والشحيح ليوزعوه على المحتاجين واليوساء. ويتساءل الشاعر متعجباً لماذا تلوم الذئب هذه المرأة البخيلة علماً بأنه لو كان ابنها الذي قام بعملية النهب لفرحت بذلك وقرت به عينها. ومثل هذا التقمص لشخصية الذئب نجده بصورة أوضح عند الشنفرى في قوله:

وأغدو على القوت الزهيد كما غدا
غدا طاويا يعارض الريح هافيا
فلما لواه القوت من حيث أمه
مهلهلة شيب الوجوه كأنها
مهرتة فوه كأن شدوقها
فضج وضجت بالبراح كأنها
وأغضى وأغضت واتسى واتست به
شكا وشكت ثم ارعوى بعد وارعوت
وفاء وفاءت بادرات وكلها
كذلك سويلم العلي السهلي يعبر في الأبيات التالية عن تعاطفه ومواساته وتفهمه

أزل تهـاداه التنايف أطل
يخوت بأذئاب الشعاب ويعسل
دعا فاجابته نظائر نحل
قداح بكفي ياسر تتقلقل
شقوق العصي كالحات وبسل
وإياه نوح فوق علياء ثكل
مراميل عزأها وعزته مرمل
وللصبر إن لم ينفع الشكو أجمل
على نكظ مما يكاتم مجمل

لمعانة الذئب في كسب القوت:

قال الذي عدى بنايف هضابه
ذئب ورد له ماردي ما لقا به
دوج ولا به منتبى ما عوى به
يبي يُصباح منزل كد كلا به
اذن عليه الظهر ما ادمى بنايه
بدو من الاوناس خال جنايه
بوصفه نزلت وحضب الراس ما به

لاحظ أن الذئب في هذه الأبيات، مثله مثل الحنشل والمعابير من الغزاة، يحاول انتهاز الفرصة بارتياح أماكن القطين الذي يتوقع أن يجد فيها عربا ينتهب من حلالهم، وأحيانا يوفق وأحيانا يخيب مسعاه لأن القطين رحلوا وتركوا مكانهم المعهود. لقد تصور ابن الصحراء نفسه ذئبا وهو يقاسي من أهوالها ويعاني من شظف العيش فيها ومماطلة الجوع ومداومة البحث عن القوت والتعفف عن السؤال واستجداء "المزج"، أي البخيل، كما في قول أبي خراش الهذلي:

وإني لأتوي الجوع حتى يملني
وأعتبق الماء القراح فأنتهي
مخافة أن أحيا برغم وذلة

ويقول الشنفرى:

أديم مطال الجوع حتى أميته
وأستف قرب الأرض كيلا يرى له
وأطوي على الخمص الحوايا كما انطوت

لقد سبق لنا معالجة القيمة الرمزية للإبل. ومن المنطقي جدا أن تحتل الإبل - التي تمثل الجانب المستأنس من الطبيعة الذي يوظفه الإنسان لقضاء مآربه - هذه المكانة في مخيلة ابن الصحراء، لكن ما الذي يجعل من الذئب المتوحش المفترس الذي يغير على قطعان الأغنام، بل حتى على البشر، يحتل هذه القيمة الرمزية؟ هنا تأتي أهمية التفريق بين قيم المدينة وقيم الصحراء ومحاولة فهم نظرة البدوي للأمور التي تختلف عن نظرة الحضري. فالنهب والسلب، كما في عمليات الغزو، قيمة إيجابية عند البدوي وعمل بطولي وشريف لا يضير سمعة الرجل، بل إن سمعة الشخص ومكانته تعتمد في المقام الأول على مهارته في التسلل والتلصص والخطف، أو كما يقولون: شعط ومعط، تماما كما يختطف الذئب فريسته في جوف الليل الأظلم وعلى حين غرة. ويقولون إن البدوية ترقص طفلها الرضيع وتهزج قائلة بفخر:

يابو عوينات لجلاج تكبر وتسرق الحاج
ومما يلاحظ أن صلة الذئب بالإنسان في الجزيرة العربية تتخذ مسارين، أولهما، عدااء ورفض يبدو في صلة الذئب بالفلاح فهو يختطف ماشيته، لذا فالفلاح يخشاه

ويطارده ويقتله. أما صلته الثانية بالبدوي فهي وإن كانت تُحدث أضراراً فإن البدوي يحترم الذئب حين يرى وجهاً من الشبه بين حياة كل منهما، فهما يتماثلان في التوحد واجتياز الصحراء وكسب لقمة العيش بالإغارة والسلب والنهب وسرعة العدو، وكل أولئك مما يقره البدوي قانوناً في حياته ومن سبل بقائه، فهو يغير اليوم ويغار عليه غداً، لذلك لا ينكر البدوي على الذئب مسلكه. انظر كيف يرثي شالح ابن هدلان ابنه ذيب الذي مات قتيلاً في أحد غاراته اللصوصية:

يا ذيب انا باوصيك لا تاكل الذيب كم ليلة عشاك حل المجاعه
من هذه الناحية يمثل الذئب نموذجاً للحشولي واللص، أو من هم يتعففون عن الاستجداء أو الاتكال على غيرهم في تحصيل قوتهم. إنه مثال الإصرار والعصامية وعدم الخنوع ورفض الترويض والتدجين، ومن هنا جاء تفوقه النوعي والجوهري من حيث النبل وشرف المنزلة مقارنة بالكلب الذي يرمز للخسة والدناءة بحكم سهولة ترويضه والسيطرة عليه بمجرد أن ترمي له عظماً يعترشه أو مقارنة بالحصني، أي الثعلب الذي يعتمد فقط على المخاتلة والمراوغة ولا يجروء على المواجهة إذا لزم الأمر. وقد أبرز هذه التضادية خلف أبو زويد في قوله:

دخيل يابني ياسلايل والدي لا تُصير للحصني سواة لعيب
من رافق الحصني دخل في مذهبه ولا يرافق الحصني نضايض ذيب
وصفة الذئب لا تطلق على أي شخص. فشيخ القبيلة والأمير لا يقال عنه إنه ذئب وإنما يوصف بأنه نمر أو أسد أو صقر. والشخص الضعيف والخامل يوصف بأنه أرنب ودجاجة وحبارة. لا تطلق صفة الذئب غالباً إلا على الشخص العصامي والطموح الذي لا يمتلك إلا علو الهمة وسعة الحيلة مع العزيمة والإصرار ولديه الجرأة والشجاعة لأن يشن الغارات البعيدة ويرمي بنفسه إلى المهالك ليكسب ما يغنيه عن مذلة السؤال وربما ما يكفي للبذل والكرم لكسب المكانة والاحترام وليؤسس لنفسه وبإمكاناته الذاتية لا غير سمعة وصيتاً. يقول الأحيمر السعدي:

وإني لأستحيي من الله أن أرى أجزر حبل ليس فيه بعير
وأن أسأل المرء اللئيم بعيره وبعيران ربي في البلاد كثير
مثلما أن الناقة تمثل الإنجاز الحضاري الذي مكن الإنسان من قهر مسافات الصحراء الشاسعة ومظاميها الموحشة فإن الذئب يمثل وحشية الصحراء التي لا ترحم، والتحدي الذي لو قهره الإنسان وروضه وتغلب عليه فإن ذلك يعني من الناحية الرمزية استئناس وحشية الصحراء. ومن جهة أخرى يتشخص الذئب كرمز من الرموز الناجحة في التكيف مع الحياة الصحراوية، لذا فإن الإنسان يريد أن يتفوق عليه حتى في هذه، أو على الأقل يتخذه نموذجاً يقتدي به ويتماهاى معه في صراع وجودي متكافئ يعمل على التقريب بين المتضادات. يدرك الإنسان أنه يتشارك مع الذئب في معاناة التكيف مع بيئة الصحراء المقفرة ولذا فقد تطبعا بنفس الطباع

وأصبحا يشتركان في الكثير من السجايا بحكم اشتراكهما في العيش في نفس البيئة. انظر إلى هذه الألفة العجيبة والصحة المريبة في قول كعب بن زهير:

وَصَرْمَاءَ مَذْكَارٍ كَانَ دَوِيَّهَا	بُعَيْدَ جَنَانِ اللَّيْلِ مِمَّا يُخَيَّلُ
حَدِيثُ أَنَاسِيٍّ فَلَمَّا سَمِعَتْهُ	إِذَا لَيْسَ فِيهِ مَا أَبِينُ فَأَعْقِلُ
قَطَعْتَ يُمَاشِينِي بِهَا مُتَضَائِلُ	مِنَ الطُّلْسِ أَحْيَانًا يَخْبُ وَيَعْسِلُ
يُحِبُّ دُنُوَّ الْإِنْسِ مِنْهُ وَمَا بِهِ	إِلَى أَحَدٍ يَوْمًا مِنَ الْإِنْسِ مَنزَلُ
تَقْرُبُ حَتَّى قَلَّتْ لِمَ يَدُنْ هَكَذَا	مِنَ الْإِنْسِ الْإِجَاهِلُ أَوْ مُضَلَّلُ
مَدَى النَّبْلِ تَغَشَّانِي إِذَا مَا زَجَرْتَهُ	قَشْعَرِيرَةٌ مِنْ وَجْهِهِ وَهُوَ مُقْبِلُ
إِذَا مَا عَوَى مُسْتَقْبِلَ الرِّيحِ جَاوَبْتُ	مَسَامِعُهُ فَأَهُ عَلَى الزَّادِ مُعْوَلُ
كَسُوبٌ إِلَى أَنْ شَبُّ مِنْ كَسْبٍ وَاحِدٍ	مُحَالْفِهِ الْإِقْتَارُ لَا يَتَمَوَّلُ
كَانَ دَخَانَ الرَّمْثِ خَالِطَ لَوْنِهِ	يُغْلُّ بِهِ مِنْ بَاطِنٍ وَيُجَلَّلُ

الغموض يلف الموقف الذي تصوره هذه الأبيات من البداية، كما تمثل ذلك وحشة الصحراء، أو ذلك الجانب المتوحش من الطبيعة الذي لم يتألف معه الإنسان ولم يتعرف عليه، كما يتجسد ذلك في قوله في البيت الثاني: ليس فيه ما أبين فأعقل. وبالتوازي مع هذا الغموض نجد التوتر في العلاقة بين الإنسان والذئب فكل منهما يحاول التقرب من الآخر لكن تبقى هناك هوة تفصل بين الإثنين: هوة تفصل بين الطبيعي والثقافي، بين الذئب المتوحش والإنسان الذي يمتلك ثقافة وقيما اجتماعية. فالذئب عدو للإنسان ومع ذلك يريد أن يصاحبه كما يقول حميد بن ثور

هو البعل الداني من الناس كالذي له صُحْبَةٌ وهو العدو المنازع
والشاعر في هذا البيت يسقط رغبة الإنسان في مصاحبة الذئب على الذئب نفسه. وفي الأبيات التالية للأحيمر السعدي نلاحظ أن البيت الأول يؤكد على نفس التوتر الذي لاحظناه في أبيات كعب بن زهير في علاقة الإنسان مع الذئب، لكن أبيات الأحيمر تضيف بعدا آخر في البيتين الأخيرين يتمثل في تمييز الإنسان على الذئب بما يمتلكه من معايير وقيم أخلاقية:

أراني وذئب القفر خدنين بعدما	تداني كِلَانَا يَشْمَمُزُّ وَيُدْعَرُ
إذا ما عوى جاوبتُ سَجْعَ عَوَائِهِ	بِتَرْنِيمٍ مَحْزُونٍ يَمُوتُ وَيُنْشَرُ
تَأَلَّفَنِي حَتَّى دَنَا وَالْفُتَّةَ	وَأَمَكْنَنِي لِلرَّمِي لَوْ كُنْتُ أَغْدَرُ
ولكنني لم ياتمني صاحب	فِيرْتَابِ بِي مَا دَامَ لَا يَتَغَيَّرُ

كما يميز الإنسان على الذئب فيما يمتلكه من إنجازات تكنولوجية تتمثل في طبخ الطعام بدلا من أكله نيئا، وفي أن تناول الزاد عند الإنسان يرتبط بطقوس وشعائر ثقافية تتمثل في إمطة الأذى وفي التهليل، أي ذكر اسم الله قبل الأكل. وهذا يذكرنا بمقولة ليفي شتراوس Claude Levi-Strauss ومقابلته بين الوحشي والثقافي، أو كما يقول بين النيء والمطبوخ the raw and the cooked. وهذا ما تعبر عنه هذه الأبيات للقتال الكلابي. لاحظ كذلك في البيت الأول أن ذئب القتال لا يتكلم، أو كما يقول: لا

يعلل، لأن اللغة ملكة إنسانية:

ولي صاحب في الغار يعدل صاحباً
كلانا عدو لا يرى في عدوه
إذا ما التقينا كان أنس حديثنا
لنا مورد قلت بارض مضية
تضمنت الأروى لنا بشوائنا
فاغلبه في صنعة الزاد إنني
كذلك ذئب كعب بن زهير الآخر، أويس، لا يمتلك ما يمتلكه الإنسان من مقومات
الثقافة فهو يأكل طعامه نيئاً ولا يشويه على النار التي تمثل واحداً من أهم منجزات
الإنسان الثقافية:

تقول حياي من عوف ومن جشم
من لي بهن إذا ما أزممة جلبت
أخشى عليها كسوباً غير مدخر
يا كعب ويحك لم لا تشتري غنماً؟
ومن أويس إذا ما أنفقه رزماً
عاري الأشاجع لا يشوى إذا ضغماً
في هذه المقطوعات التي تتناول علاقة الإنسان بالذئب لم نلاحظ أن الأشعار ركزت
على تغلب الإنسان بثقافته على الذئب المتوحش وإنما هما دائماً يخرجان متكافئان،
لأن الإنسان لا يريد أن يقلل من قيمة الذئب الرمزية الذي يتخذه شعراء القبائل
وصعاليكها أنموذجاً للتأقلم مع الحياة الصحراوية. فالذئب مضرب المثل في اليقظة
والحذر من المباغته، وهو عندما يهاجم عدوه يعتمد على السرعة في الهجوم والظفر
بالغنيمة والإسراع بالعودة إلى الديار. وللذئب طرق عجيبة في إرباك الماشية والرعاة
والتمويه عليهم لإعطاء الفرصة للرفاق لاقتناص الفريسة من بين القطيع، وقد يدفع
أحد الذئاب الفريسة إلى حيث يختبئ صاحبها لنهبها. ومن المعروف أن الذئاب تهاجم
أحياناً في مجموعات يوكل لكل فرد منها مهمة محددة كمشاغلة الكلاب والسبب
والاستطراء، كما هو حال الحنشل والغزاة. كما أن الذئب يحدد الفريسة التي ينوي
مهاجمتها قبل الإقدام على الهجوم كذلك يفعل الحنشل فإن أنسوا قوة أو يقظة من
أهل الحي أو تصدت لهم كلاب الحراسة ونبهت لوجودهم بنباحها عادوا أدراجهم.
وقد تقمص ابن الصحراء شخصية الذئب وحاكاه في تصرفاته وفي أساليبه وطرقه
في السلب والنهب. وهذا ما تعبر عنه هذه الأبيات للشاعر العقيد مريد العدوانى:

النوم ساس اللوم بان الردى به
الذئب ما يرقد ورزقه نهبه
يحمد مصابيح السرى من سرى به
تغاروا المرقاب مثل الذبابه
عين تبي الطولات نومته شلاقيح
يدور الغرأت حول المصاليح
في ساعة يوم الاناثي مدابيح^(١)
وتقابلوا مثل الحرار المفاليح
لاحظ التركيز في البيت الأول من المقطوعة التالية لعيسى العيساوي على أنهم
يتحينون غفلة القطين لنهب إبلهم، وهذا ما يفعله الحنشولي أو الحاييف الذي يتحوف

(١) الاناثي: النجوم. مدابيح: مائلة نحو المغيب.

القطين من أطرافه لأخذ القوم على غرة. وهذا أيضا ما يفعله المعايير، كما ذكرنا في الفصل الذي تحدثنا فيه عن الغزو. والمعايير هم الركب القليل الذين لا يجروون لقله عددهم على المواجهة نهارا لذا فهم يتربصون في النهار ويراقبون القطين عن بعد لتحديد الإبل التي سينهبونها، وإذا جنهم الليل تسللوا لنهب الغنيمة:

خطو الولد ما رافق الهجن باوعاد ولا ذاق لذ الميركه والشداد
فوق النضا والحيل من سرد الاجياد مثل معاش الذيب صادر وعادي
نصيد بالغرّه ومرّات ننصا ومن صا بالغرّات لازم يصا

ويقول آخر يذكر أولاده بما له عليهم من حق البر بعد أن تقدمت به السن:

كم ليلة اهرف كما يهرف الذيب من خوفتي يقصر عليكم عشاكم
ويتكرس التماهي بين الذئب وبين الحنشولي والحايف والغازي الذي يسرق من
الآخرين ليطعم ذويه وأبناء قبيلته في حكاية أسطورية متواترة تعطي دلالة على أن
عرب الصحراء يرون أن الذئب، وإن كان ينتهب من حلال الآخرين وقطعانهم إلا أنه،
مثله مثل البدوي، وفي لأقربائه ورفاقه. تقول الرواية إن أحد الأشخاص حينما عاد
راعي غنمه افتقد واحدة منها. وعندما سأل الشاوي عنها قال إن آخر علمه بها في
المكان الفلاني، فما كان من الرجل إلا أن عبأ بارودته بالذخيرة، وذهب إلى المكان
الذي رادته الغنم في النهار. وكانت ليلة مقمرة ومنيرة. وعندما بحث عن الشاة
وجدها وقد افترسها الذئب. واختار مكاناً في الاتجاه المعاكس للهواء لأن الذئب يشم
رائحة الإنسان والبارود، وجلس مختبئاً وراء بعض الشجيرات غير بعيد من
الفريسة. وبينما هو جالس لاحظ أن ذئبين قد أقبلا صوب الفريسة وكان أحدهما
يمسك بفته أذن الآخر. ولما وصلا إلى الفريسة قام الذي كان يمسك بأذن صاحبه
بقطع قطعة لحم من الفريسة وأعطاهما للآخر. في هذه الأثناء صوب الرجل باروده
نحوهما وأطلق النار فقتل الذي كان يطعم صاحبه. وبينما هو يجهز البارود مرة
أخرى استعداداً لقتل الذئب الآخر لاحظ أنه لم يهرب ولم يتحرك، وقام بشم صاحبه
وتحسس جسمه ثم عوى مرتين وسقط إلى جانبه ميتاً. فاتجه الرجل نحوهما
لتحسس الوضع فوجدتهما كلاهما ميتين. فتعجب من موت الآخر الذي لم تصبه
الرصاص فتفحصه وإذا هو ذئب أعمى قد سقطت أسنانه. وتأكد لديه أن من كان
يقوده ويعيله هو ولده أو قريبه أو رفيقه وأنه مات حزناً عليه.

ولقد وسع شعراء النبط من مساحة الصورة الشعرية التي تربط بين شقاء الذئب
وشقاء الإنسان في الكسب وحوّروا فيها وحولوها إلى أداة فنية تتعلق بمعاناة النظم
الشعري أو معاناة المحب الذي فارق من يحب، فشبهوا عويلهم بعواء الذئب الذي،
كما يقول سويلم العلي في أبياته السابقة، قصد قطينا يعهده على أمل أن ينهب منه
فريسة يقتات بها لكنه ما أن وصل المكان بعد أن مسه الجوع والتعب والنصب إلا
وقد وجد الحي قد رحلوا، أو لم تواتيه الفرصة لتيقظ أهل الحي وتيقظ كلاب

الحراسة. تتشابه حالة الذئب مع حالة من يتوقفون على الأطلال ويبيكون على رحيل الحي كما تصوره الكثير من مقدمات القصائد في الشعر الجاهلي، وخصوصا في الشعر النبطي. يقول ناصر ابن ضيدان الزغبي الحربي:

والله يالولا الرجم يوم اني ابيده
لاقنب قنيب اللي عن الجو حاديه
ويقول حويد ابن طهماج العضياني:

مع سَجَّتِي يومِ على الطيبين
قممرا وحدته كلاب القطين

من الهَجَف والجوع جرّ القنيب
وعدوه حرّاس العرب والكليب
ثم انهزم سارح ضعيف النصيب

أو وجد سرحان جرى له عواثير
ما يمرح المذهب يُععى الدواوير
يلوي بهم لين اصبح الصبح يامنير
ويقول رميح الخمشي:

ذيب بغى الحولات ما وافقته
يبغى النجوع النازله وافختته
مثل الضواري حسنه جضورته

اقنب قنيب الذيب واهذب هذيبه
وايق وشاف الجو خال شعيبه
لجت ظلوعه يوم جر بطنيبه
ويقول آخر:

وعظم ليا ما غاض عوده مليناه
ذيب عوى شاف الطنا عقب مسراه

والله يالولا بن هدف الدلال
لاقنب قنيب اللي لقي الجو خالي

عواء الذئب وبكاء الأطلال حالتان متناظرتان تعبران عن وحشة المكان الذي رحل عنه أهله وعن خيبة المسعى وفشل المحاولة. فالإنسان الذي يقطع المسافات باتجاه قطين عهد به مأهولا -سواء كان عاشقا يأمل في لقاء الأحبة أو لصا حائفا يأمل في نهب غنيمة أو مسافرا يأمل أن يحظى بمضيف يجد عنده الدفء والطعام- ثم يجد أن أهل القطين قد رحلوا، مثله تماما مثل الذئب الذي يعوي إذا لم يجد أحدا في المكان. يقول ابن سبيل:

قُفِرَ عليه الذيب يرفع لحونه

مقطانهم خلي بلييا تواصيف
ويقول شاعر آخر:

قبلك وانا عن صاحببي سالي
والامع ابن حميد نزال

ياذيب ياللي هالني بعواه
ما ادري حدر والا نصى مرباه

وهكذا تتبدى لنا متاهات الصحراء وفضاءاتها الشاسعة وقد تناثرت فيها النجوع والمقاطين المتحركة لتشكل بدورها نقاط ارتكاز وجهات يؤمها ويتجول بينها من يجوبون الصحراء من مسافرين ولصوص وذئاب. إلا أن حركية هذه النجوع التي لا تلبث في نفس المكان طويلا وتنقلها الدائم يجعل من الصعب ضمان وجودها حيثما كان آخر العهد بها، مما يضيف حالة من الترقب والتوجس إلى طبيعة الصحراء الغامضة أصلا. وضمن هذه الدائرة الشعرية/القصصية يمكننا إيراد الحكاية التالية التي سجلتها من أحد رواة قبيلة سبيع:

هذا، الله يسلمك، ابن فياض، واحد من النبط، صُحيب لابن دلي من مليح ويعرفه عرف زين،

ابن دلي من مليح، رجّال طيب، من الرجال اللي فيهم خير، يوم وقت العسير هكالحين وهو كريم، هالحين يالله لك الحمد الناس كل بخير. والا ذاك الوقت الكريم والرجّال اللي فيه سخا ينيّه ويبيض له، ويعتمدونه الناس، ينحرونه. يوم جاك للخفس الاله خالي من سبيع ما فيه احد والى ذا عمود ابن دلي اللي يعلق الذبايح فيه مركزوز. عرّض عليه وشافه، قال:

تعزّزوا للخفس من ش جرى له
ما فوقه الا الذيب جوعا عياله
ما كن ابن دلي نزل فوق جباله
كم من خروف حط راسه قباله
وخلفات نوده شاخلتها العلاله
يعني يطلها كل شوي، كل ما جاه ضيف حلب له.

وموضوع مباحثات الذئب الليلية الخاطفة للقطين طلبا للفريسة وظفه الشعراء للتعبير عن تلك الزيارات الغرامية التي يقوم بها الفتيان إذا جنهم الليل إلى صويحباتهم اللاتي كثيرا ما تشبب بهن الشعراء في قصائد النسيب وفي مقدماتهم الغزلية، كما في معلقة امرئ القيس. وغالبا ما يلجأ الشاعر لهذه الحيلة المجازية للتعبير عن جرّاته في تحديه لرجال القبيلة وما تنطوي عليه تلك الزيارات الغرامية من مجازفة. وسبق أن تطرقنا لهذا الموضوع في حديثنا عن طبيعة العلاقة بين الشعر النبطي والشعر الجاهلي حينما تناولنا همزية أبي حمزة العامري وذلك في المقطع الذي يبدأ بقوله:

أسري لها والليل ما حتّ النداء
وبساقتي ضواري تحداء
وكذلك قصيدة "يا جبر هو ضيم الليالي ينجلي" لرميزان ابن غشام وذلك في المقطع الذي يبدأ بقوله:

أسري لها عقب العتيم بساعه
وبالكف من صنع الهنود مصقل
ولا أدل على تصوير ما تنطوي عليه هذه المغامرات الليلية من مجازفة من قول شاعر يدعى العجير:

ودونها معشر خزر عيونهم
عدوا علينا ذنوبا في زيارتها
وحال من دونها شكس خلائقه
ويقول الأخطل:

لقد كان يحلو لي زمان حديتها
وليس بنزر كاختلاس المصارم
فحالت قروم من بني البشر دونها
وما الوصل إلا رجعها للمسالمة
ويقول نمر ابن عدوان:

من دونها يا عقاب ربع زحوله
ياكنهم يا عقاب طابور دوله
ويقول كنعان الطيار:

مثل السباع اللي على الموح تمشي
كلّ معه مريوش من فوق عمش

لى واعشيري حال دونه مُسَطَّر عِيَان واعزّي لمن دار شوقه
 حامين من فيد ليّا حد الاجفر ومحرمين ضدّهم ما يذوقه
 وكان العاشق إذا أراد استراق الزيارة لعشيقته عوى كعواء الذئب فتعرف صوته
 وتبرز له. ويبدو لي أن هذه عادة ربما تعود إلى العصور الجاهلية حينما كانت
 زيجات العرب آنذاك ومعاشرتهم للنساء تتسم بقدر من الإباحية وفيها من الرخص
 ما حرّمه الإسلام. ولا أدري إن كانت رواسب تلك الرخص ظلت باقية عند البدو
 الموغلين في البداوة والذين لم يمسسهم الإسلام إلا مساً خفيفاً، أم أنها بقيت فقط
 كموضوع شعري بدون مضمون. ويبدو لي أن الرواة لاشعوريا صاروا يفرضون
 على أنفسهم نوعاً من الرقابة الذاتية بحيث حوروا معنى هذا الموضوع الشعري
 ولبسوه معاني تضيفي عليه قدرا من الشرعية والقبول. فنجدهم أحيانا يقولون إن
 الذي يعوي ليس العشيق وإنما الزوج الذي يريد زيارة زوجته التي تعيش مع أهلها
 والتي أرغم على مفارقتها بحكم العداة المستحكم بين قبيلته وقبيلتها، أو أن الأنثى
 تزوجت من رجل ليس من قبيلتها فاتفقت مع أخيها إذا أراد أن ينهب من إبل تلك
 القبيلة أن يعوي فتعرف أخته صوته فتجيبه بما يفيد ما إذا كان الطريق سالكا للنهب
 أم أن أصحاب الإبل يتربصون به. تقول إحدى هذه الروايات إن رجال الحي لاحظوا
 لعدة مرات آثار أقدام شخص غريب يأتي إلى الحي في منتصف الليل ويعود منه
 قبيل الفجر، لكنهم مع ذلك لم يفتقدوا شيئاً من حلالهم. فارتابوا في الأمر وشكوا أن
 يكون عشيرا لأحد نساء الحي فرصدوا له. ولما جاء وعوى على جاري العادة رددت
 عشيقته أبياتا من الشعر تحذره أن الطريق مرصودا منها قولها:

رُيبك اللي تباه من اول ياذيب مرصود حالوا عليه العرب ياذيب واسيرتك سيره
 وتقول رواية أخرى إن رجلا اتفق مع أخته أن ينهب إبل الحي الذي هي فيه وفق
 هذه الطريقة فلما سمعته رفعت عقيرتها بالغناء مرددة:

ياذيب ياللي جر صوت عوى به ما ادري ظما والا من الجوع ياذيب
 ياذيب لا تطردك عنا المهـابـه طرش العرب بالبر كله عواذيب
 وسمعتها عجوز في الحي فظنته عشيقاً لها، فأجابتها شعراً:

يابنت حذرا لا يعضك بنابه يخربك من بد البني الرعابيب
 يابنت مـالك بالدنس والجنابه ترى معض الذيب مابه تطابيب
 يخلّيك مثل البكره اللي جـلابه لى حافها الشراي يلقي عذاريب
 فردت عليها الفتاة نافية التهمة عن نفسها:

وحياة جياب المطر من سحابه إني سليمه ما بعد عضني ذيب
 عرضي كما عدّ خليّ جنابه ما تارده بالقبيض حرش العراقيب

سوء ظن العجوز بالفتاة هو الذي جعلنا نشك في أن هذا السلوك الذي ارتابت
 به قد يكون أمرا شائعاً ومعروفاً عند أبناء البادية، وإلا لما ورد سوء الظن في ذهنها.

كما أن الحكايتين اللتين سبق إيرادهما عن بهيجة وعن بنت ابن قدران ربما تعززان هذا الشك. كذلك ما الفائدة من حث الفتاة للرجل أن يقدم ولا يتهيب إذا كان طرش العرب، الذي جاء هو أصلاً لينتهبه، كله عازياً في المفلى بعيداً عن البيوت، لذا فالأحرى أن يكون ما قصده بطرش العرب العازب هو الرمز لرجال الحي المتغيبين. ولا يفوتني أن ألفت الانتباه إلى ما بين عضة الذئب وفض البكارة من شبه، الافتراس والافتضاض كلاهما يعني إراقة الدم وخدش القيمة والسمعة، وهذا ما تنطوي عليه أبيات هذه المحاورة من معنى مبطن تفضحه استخدام كلمة القافية "جنابه"، فالفتاة تقارن بين عضة الذئب ونقاء العرض والعجوز تؤكد أن عضة الذئب تُفقد البكرة قيمتها ولو جلبها صاحبها للاحظ المشترون ما فيها من عيب واجتنبوها، تماماً مثل أن الخطأب يجتنبون الفتاة لو فقدت بكارتها. والعلاقة الاشتقاقية بين البكارة والبكرة واضحة لا تحتاج إلى توضيح. ويروي منديل الفهيد (١٩٨٥: ٤٠) قصة أخرى تربط بين موقعة الرجل للأنثى وافتراس الذئب للشاة مفادها أن أحد إخوان فتاة من فتيات العرب حملت أخته فشك أن الحمل من خطيبها وأراد أن يتأكد فألقى على الخطيب أبياتاً من الشعر ملمحا فيها إلى الموضوع، فاعترف الخطيب بفعلته وذلك في قوله:

عز الله اني يم شاتي تمشيت خذيت شاة الذيب من بين الاطناب
مسكت شاتي في يميني وقفيت والله حماني من نواطير وكلاب
والحكاية التالية حكاية أسطورية، إلا أنها تبين لنا منضوح اللاوعي في تلك القصص المتعلقة بسطوة الحنشولي/العاشق والمعادلة اللاشعورية بينه وبين الذئب:

عميره ولد شايح الامسح، من الرمال، من شمر، غزاي معه له ركب. يوم انكف والى جيشهم
مئتل من طول الفرَج. ويصادفه سلف ابن عريعر ويتقامعون هم واياهم. والى بنت ابن عريعر
معهم على ظله تتلي السلف ويزين عليه عميره، لوح على ظهر قعوده وزين عليه. قالت: سلمت
وخاب طالبك. والى مير ولد مزبون وشباب، على اوله وعليه قرون. ونزل عميره ضيف عند
العريعر. عشقته بنت ابن عريعر وبغته يجي عنده وتَعَدَّرَه بس هي غصبتُه، تبيه، ماتت عليه،
غصبتُه على هالدرب. وكان هكالليله عليهم غدر، مطر. وهو يثور يبي يلوذ عليه مع قفو البيت
وعلى ما برق البرق يامار يشوف الذيب فاتح افمه عادي على الغنم، قال:

توافقت انا والذيب بيليلة الدجا والكل منا يدعي بنصيب
صارت خزيرة الذيب عيثة سمينه ينسف على فوق اليدين غصيب
غصيب شحم ولحم.

وانا من الضفـرات بيضـا غريـره تنسف قرون كنهـن رطـيب

سبق أن قلنا بأن حياة البدو الرعوية ونشاطاتهم اليومية تتمحور حول استئصال الأنعام واستيلائها وانتخاب السلالات الجيدة منها، خصوصاً الخيل والإبل. ويحمل البدو في أذهانهم نوعاً من التناظر النموذجي بين البشر والأنعام فيما يتعلق بممارسات الاستئصال ومفاهيم نبل السلالة وأصالة المنشأ. وقد عرفوا أهمية الفحل

وأن صفاته تنتقل إلى نسله، ومن هنا جاء حرصهم على اختيار الفحل الذي ينزو على الإبل أو الخيل. ولشدة اقتناعهم بأن صفات الفحل تنتقل إلى النسل كانت نساء الجاهلية يستبضعن، أي أن زوجها يغريها لتضاجع رجلاً فحلاً لتلد ابناً في فحولته (علي ١٩٩٢/٥: ٥٣٨-٩). ويشرح الألويسي هذا النكاح على النحو التالي:

كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمئتها - أي حيضها - أرسلني إلى فلان فاستبضعي منه - أي اطلبي منه الجماع - لتحلمي منه. والمباضعة: الجامعة مشتقة من البضع وهو الفرج. ويعتزلها زوجها، ولا يمسه أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد أي اكتساباً من ماء الفحل، لأنهم كانوا يطلبون ذلك من أكابره ورؤسائهم في الشجاعة أو الكرم أو غير ذلك، وكان السر في كون ذلك بعيد الطهر أن يسرع علوقها منه، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع (الوسي ١٣١٤/٢: ٤-٥).

ويبدو أن نكاح الاستبضاع هو المقصود بقول عديغوث بن وقاص الحارث سيد قومه الذي أسرته بنو تميم في يوم الكلاب الثاني من قصيدة له قالها قبل قتله:

وظل نساء الحي حولي رُكداً
يراودن مني ما تريد نسائياً

وانطلاقاً من هذه الممارسات والمفاهيم ليس من المستبعد أنهم كانوا يعضون الطرف عن الرجل الجريء الذي يثبت مهارته ورباطة جأشه وثبات جنانه ويتمكن إذا جن الليل من التسلل خفية كالذئب إلى مضاربهم لمعاشرة عشيقته على أمل أن تحبل العشيقة منه وتنجب لهم ولداً في مهارته وجسارته وخفة حركته. ولربما أن أبيات امرئ القيس في معلقته لم تأت من فراغ، وكذلك أبياته الأخرى في نفس المعنى حيث يقول:

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا
فَلَمَّا تَنَازَعْنَا الْحَدِيثَ وَأَسْمَحَتْ
وَصَرْنَا إِلَى الْحُسْنَى وَرَقَّ كَلَامُنَا
فَأَصْبَحَتْ مَعْشُوقًا وَأَصْبَحَ بَعْلُهَا
يَغْطِ غَطِيظَ الْبَكْرِ شُدَّ خَنَاقُهُ
أَيَقْتَلَنِي وَالْمَشْرِفِي مَضَاجِعِي

ومن الأمثلة الأخرى على تكرر موضوع زيارات الغرام الليلية وتشبيهها بتسلل الذئب إلى القطين قول الشاعر جري الجنوبي:

يا ذيب رز البند في راس مـرقب
إن اقبلوا يا ذيب طابت معيشتي
يا ذيب أنا وإياك إخـوان سـرّه
تـكاملت الأحـساس منا ولا بقى
ثم هو بالبـيت مني سـمامه
وقلّطت حدبا طال ما كـد عدلت
قامت وشالت راسها وتنبّهت

لعل يا ذيب القـفـار يجـون
وان قـوطـروا باقى الحـياة ظنـون
لو ما اجتمـعنا في حـشا وابطـون
سوى سـامر غنى بـدق لـحون
ومشيت مشي الغاويات أو دون
ونبّهت مدعـوج العيون بهون
بحسّ كما حسّ العليل أو دون

يكود على غييري وعلي يهون
بها من عجاريف السفاه فنون
بسايل وهن من قبل شدقرون
يشبه لجرذ سابقات صقون
عن الصبح لا تشهد عليك عيون
ولا ينقضى للعاشقين شطون

وجاوبتها مثله حديث مضاعف
وبتنا بليله مثلها تطرب الفتى
يدلي على صدري جعود منقضه
وجانا عمود الصبح لا مرحبا به
قالت لي اقعد صاحبي غير صاغر
وقفت شقي ما انقضى من عشاقتي

من الواضح أن الشاعر هنا لا يتحدث عن واقعة حدثت فعلا. إنه مجرد موضوع شعري، أو صورة فنية يلجأ لها ليمارس من خلالها قدراته الإبداعية ويجسد الطموح وعلو الهمة. يؤكد الشاعر على الأخوة التي تربطه بالذئب. إنها ليست أخوة بيولوجية لكنها أخوة سيكولوجية، أخوة طبع وسلوك. كلاهما يشن غاراته ليلا ويحذر شديد وتوظيف دقيق للحواس والجوارح والقوة البدنية العارضة. يرهف الشاعر سمعه كالذئب ويتحين الفرصة للانقضاض. حينما تهدأ كل الأصوات ويلف الصمت القطين النائم فلا تسمع إلا غناء الحادي بعيدا خارج القطين لا تكاد تميز صوته. هنا يتسلل الشاعر بخفة ورشاقة، تماما كالذئب، لا تسمع وقع خطواته حتى لا ينبه النائمين، ويتلبس حالة تنكرية يتحول معها من شخص مميز الملامح معروف الشخصية إلى مجرد سماه، أي زول لا تكاد تتبين معالمه في الظلام الحالك. هذا المحب شجاع فاتك تشهد على فعله خنجره التي طالما اضطر لتعديلها وإصلاحها لكثرة ما يستخدمها ضد الأعداء. ثم يصور لك استقبال محبوبته له بالصوت والصورة. الصورة في كيفية رفعها لرأسها ونهوضها المتناقل من نومها العميق، والصوت هو صوتها الخافت الخائف الوجل. وشاعرنا يتحدث لبق وماهر في استعطاف قلب الحبيبة وتهدئة روعها لا يجاربه أحد في تنميق الحديث: يكود على غييري وعلي يهون. كذلك قلبه جامد، إذ لم تكن زيارته هذه زيارة خاطفة، بل استمرت حتى الصباح وكان فيها من عجاريف السفاه فنون، وهذا منتهى الانسجام والانطلاق والتبسط والانبساط. ووصل التبسط إلى قيام الحبيبة بنقض قرونها، وهذا نقيض الوضع الرسمي المتحفظ والمتمثل في جدل الشعر وشده في ظفائر، قرون. هذه المقطوعة لا ترسم لنا صورة عاشق مثالي. إنها بالأحرى، ومن معطيات الخيال الصحراوي والرموز الرعوية والقيم البدوية، ترسم لنا بشكل غير مباشر صورة الحنشولي الجيد أو الحاييف الساطي؛ الذئب الأدمي الذي يتخطف الفرص السانحة ليغير وينهب رزقه نهايه، بما يتطلبه هذا النمط المعيشي من تيقظ وحذر وجرأة وجلد ورشاقة بدن وسلامة أعضاء وحدة حواس. وهذا ما تشير إليه أبيات من ألفية محمد ابن عمار التي يقول فيها:

واحفظ لسانك لا يقولون ذا قال
ثم انتبه للذئب يضوي بغفلات
واللي يوده بالمحاري هقوا به

الفاؤواك لا توليه حساد
واضحك وكنك عن جميع العرب صاد
يضوي بغفلات وهم ما دروا به

كم واحدٍ وقف ولا قضى نوبه يضوي الى شاف اللحم كنه خدأة

خوي الذيب / معشى الذيب

نشر سعود الرحيلي (رحيلي ١٩٩١) مقالة عن لامية العرب، وهي منبثقة عن دراسة أخرى قيمة جدا نشرتها سوزان ستيتكوفيتش (1986) Suzanne Stetkevych عن نفس القصيدة. تنظر الدراستان إلى اللامية على أنها تقدم النمط النموذجي للصلعوك المتوحش. وتعالج ستيتكوفيتش القصيدة من منطلقات نظرية أرنولد فان غينيب Arnold van Gennep المعروفة عن طقوس العبور *rites de passage* لتستنتج أن اللامية تمثل طقس عبور مُجهّز لأن الشنفرى بعد خروجه من المنظومة الاجتماعية لا يعود لها مرة أخرى للانضواء تحتها، بل يبقى منبوزا على هامش المنظومة التي يتنكر لقيمها ويرفض الانتماء لها. ومن هنا يأتي تماهيه وتوحيده مع الذئب بحيث يصبح هو والذئب على أساس هذا التوحد ذاتا واحدة، وذلك من منطلق أن كليهما كائن طرفي يعيش على هامش المنظومة القبلية. وهنا يصبح الموصوف في اللامية هو الذئب ظاهرا لكنه الصلعوك باطنا. يقول الرحيلي

أما مقطوعة الذئب فإن عملية التصوير فيها تخضع بكاملها لبدأ القلب المجازي المزدوج القائم على أنسنة الحيوان وتوحيش الإنسان. فالذئب يكتسب الصفة الإنسانية من حيث أنه يعاني في البحث عن القوت ومواجهة قمع الطبيعة كما يعاني الإنسان الصلعوك . . . أما الإنسان الصلعوك فإنه يكتسب صفة التوحش كاملة عندما يتوحد مع الذئب ويرسم لنفسه صورة من خلاله في نحوله وهزاله وفي حركته وتفتيشه عن القوت . . . ولعملية التصوير في مقطوعة الذئب وجه فني آخر يفسره ما يعرف في النقد الحديث بمقولة "المعادل الموضوعي". هذا المصطلح معناه أن يكون لدى الشاعر أو الفنان إحساس داخلي ملح . . . لا تعبر عنه الذات تعبيرا صريحا ومباشرا وإنما تزيحه عن نفسها وتسقطه على الموضوع الخارجي الذي تصفه، وبهذا تكون صفات الموضوع معادلة لصفات الذات ومعبرة عن محتوياتها الداخلية، وبالقدر الذي تكون فيه الأوصاف ألصق بالذات من الموضوع ترتفع درجة الفن في الوصف. ولعل أوضح وأدق مثال على مقولة المعادل الموضوعي في الشعر العربي القديم هو ذئاب الشنفرى في لاميته (رحيلي ١٩٩١: ٤٦).

ثم يضيف الرحيلي القول بأن ما في اللامية من صفات

ليست صفات للموضوع الخارجي الموصوف بقدر ما هي سمات إنسانية ذاتية خلعتها الشاعر على الذئب لكي يبرز من خلالها إحساسه بقمع الطبيعة القاحلة. فليس من شك إذاً أن الصلعوك قد أسقط معاناته الذاتية في البحث عن القوت وممارسة الجوع على وصفه للذئب المفرد الذي توحد معه ثم أظهره بتلك الحالة المزرية البائسة التي تجعله يكاد يسقط من الضعف والهزال عندما يعارض الريح؛ كما أنه قد أسقط إحساسه بقمع الطبيعة الصحراوية على وصفه للذئب عندما صور تلك التشوهات الجسدية التي لحقت بها بسبب القتل والشح وندرة القوت في الطبيعة، وعندما وصفها بأوصاف هي ألصق به كإنسان منها كحيوانات، وهذا ما تعنيه مقولة "المعادل الموضوعي"، والحق أن مقولة "المعادل الموضوعي" وعملية القلب المجازي القائم على الأنسنة والتوحيش ليستا سوى بعدين فنيين لصورة واحدة ذات وظيفة عميقة هي التعبير عن الذات وفض مضامينها الداخلية عبر الوصف الخارجي (رحيلي ١٩٩١: ٤٧).

ولقد تفنن شعراء الصعاليك، كما يقول الرحيلي، في الحديث عن التألف مع الوحوش كنوع من التأكيد ليس فقط على تفوقهم في التماهي مع بيئة الصحرا ومع حياتها الفطرية وإنما للتأكيد أيضا على موقعهم الهامشي خارج دائرة المجتمع العشائري ونبذه لهم وعلى تمردهم على الأعراف القبلية حتى خلعتهم قبائلهم وقطعت الصلة معهم لكثرة جناياهم التي تنأى بهم عن المجتمع الإنساني وتضعهم في صحبة الوحوش الضارية، كما يقول الأحيمر السعدي:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت إنسان فكدت أطيـر
وما من شك أن الشنفرى هو خير من يمثل هذا الاتجاه، خصوصا في مطلع لاميته وفي خاتمتها. يقول في مطلع القصيدة معلنا عزمه على صرم قومه ليستوحش مع الوحوش التي وجد فيها بديلا يستعوض به عن مجتمع القبيلة، مع تأكيده في البيت الثالث على تفوقه حتى على الوحوش في سرعة الجري:

ولي دونكم أهلون سيد عمس وأرقط زهلول وعرفاء جبال
هم الأهل لا مستودع السر ذائع لديهم ولا الجاني بما جر يُخذل
وكلُّ أبيِّ باسلٍ غيـر أنني إذا عـرّضت أولى الطرائد أبسل
ويختتم القصيدة مشبها نفسه بذكر الوعول طويل القرنين الذي تربض إناث الوعول الصحم، أي التي يميل لونها إلى الحمرة، والعصم، أي التي في أرجلها بياض، إلى جانبه أمنة غير خائفة كأنهن العذارى في عرض جبل ممتنع على الصيادين:

ترود الأراوي الصُحْمُ حولي كأنها عذارى عليهن الملاء المذيلُ
ويركـدن بالأصـال حولي كأنني من العُصم أدفى ينتحي الكيح أعقل
ويعبر الشنفرى عن عمق المرحلة التي وصلها وعن بعد المسافة التي قطعها على طريق التوحش بأنه لم يعد يكثر بمظهره ولا بغسل شعره ودهنه وإزالة القمل والأوساخ عنه:

وضاف إذا هبت له الريح طيـرت لبائد من أعطافه ما تُرجل
بَعِيدُ بمسّ الدهن والفلي عهده له عبسُ عافٍ من الغسل مُحُول
وقد بلغ تماهي الشنفرى في سلوكه وطباعه مع الوحوش لدرجة أن القوم الذين يغير عليهم وينهب إبلهم يحتارون في أمره إذ أنه يأتي من الأمور الخوارق ما لا يقدر عليه البشر ولا يستطيعه إلا الجن أو السباع الضارية والطيور الجارحة:

وليلة نحس يصطلي القوس ربُّها وأقطعه اللائي بها يتنبل
دعست على غطشٍ وبغشٍ وصحبتي سُعارٌ وإريزٌ ووجرٌ وأفكل
فأيمت نسوانا وأيتمت إدة وعُدت كما أبدأت والليل أيل
وأصبح عني بالغميصاء جالسا فريقان مسؤولٌ وآخر يسأل
فقالوا لقد هرت بليل كلابنا فقلنا أذئبُ عسّ أم عسّ فـرعل
فلم تك إلا نبـاة ثم هومت فقلنا قفا قد ريع أو ريع أجدل

فإن يك من جنّ لأبرح طارقا وإن يك إنسا ما كها الإنس تفعل
و يقول تأبط شرا واصفا تألف الصعلوك النموذجي مع الوحوش التي أمنتها
واستأنست به واطمأنت إليه حيث لم تعد تنكره لكثرة ما خالطها حتى أصبح كأنه
واحد منها:

يبيت بمومة ويمسي بغيرها وحيدا ويعروري ظهورا المهالك
يرى الوحشة الأوس الأنيس ويهتدي بحيث اهتدت أم النجوم الشوايك
ويسبق وقد الرياح من حيث تنتحي بمُنخَرِقٍ من شدّه المتدارك
إذا حاص عينيه كرى النوم لم يزل له كاليء من قلب شيخان فاتك
ويقول أيضا:

يبيت بمغنى الوحش حتى ألفه ويصبح لا يحمي لها الدهر مرتعا
رأين فتى لا صيد وحش يهمله فلو صافحت إنسا لصادفنه معا

لاحظ في الشطر الثاني من البيت الأخير أن الوحوش لا تصافح الإنس،
فالإنسان يستطيع أن يتماهى مع الوحش لكن الوحش لا يستطيع بلوغ مرتبة
الإنسانية التي تمتلك الثقافة والتي تمثلها هنا المصافحة، بكل ما ترمز له المصافحة
من الدخول في عقد اجتماعي يضمن الأمن المتبادل والسلام المشترك. وكأننا هنا مع
صديق الشنفرى أمام صعلوك يدرك استحالة أنسنة وحشة الصحراء (عدم قدرة
وحوشها على المصافحة) فاستحال هو نفسه إلى وحش يهيم مع وحوش الفلاوات
ولا ينفرن منه.

وإذ أتفق مع الرحيلي ومع ستيتكوفيتش في تشخيصهما وفي تأكيدهما على أن
عملية التصوير في اللامية تنتظمها علاقة التضاد وقانون التقابل المزدوج والقلب
المجازي المتمثلين في أنسنة الوحش وتوحش الإنسان، إلا أنني، كما أوضحت، لا
أعتقد أنها تمثل فقط حالة الصعلكة وخروج الصعلوك من دائرة التنظيم القبلي بقدر
ما تصور كفاح البداوة العربية بشكل عام للتأقلم مع وحشية الصحراء وطبيعتها
القاحلة. وهذا ما يتضح لنا إذا ما تفحصنا مجمل ما يتضمنه الأدب البدوي، شعره
ونثره، فصيحته وعامية، من صور للذئب وغيره من وحوش الصحراء. ولقد تفنن
الصعاليك في معالجة موضوع التوحش الذي قل من يجاريهم فيه، لكنه يبقى مع ذلك
من المواضيع المطروقة عند معظم الشعراء كما مر بنا في العديد من الأمثلة السابقة.
بل إنهم من الناحية البنيوية يتخذون من عالم الصحراء الفطري نموذجا ومثالا
يحتذونه في فرز البشر وتصنيفهم، وذلك على غرار مفهوم الطوطمية الذي يطرحه كل
من ليفي شتراوس ورايكليف براون A. R. Radcliffe-Brown. فلقد وصل تماهي البدوي
مع وحوش الصحراء وسباعها الى درجة أنه أصبح يتبادل معها الأسماء والصفات.
فالرجل القوي الذي يخافه الناس ويحترمونه يشبهونه بالحيوانات المفترسة والطيور
الجارحة ويسمونه بها، مثل الذئب والنمر والصقر والعقاب. أما الرجل الضعيف

فيشبهونه بالطرائد مثل الحبارى والأرنب أو يشبهونه بالرخم والضباع والثعالب وغيرها من الحيوانات التي تعيش على الجيف وفضلات ما تصيده المفترسات.

لا تنقطع محاولات ابن الصحراء لكسر الحواجز وردم الهوة بينه وبين الذئب ووحوش الصحراء، ولو على مستوى المجاز الشعري. بل لقد أصبحت مرافقة الذئاب وعقد الصداقات معها وإجارتها واستضافتها ومشاركتها القرى من المواضيع المفضلة لدى شعراء البدو، فصيحهم وعامهم، عبر مختلف العصور. يقول الفرزدق:

دَعَوْتُ بِنَارِي مَوْهِنًا فَآتَانِي
وَإِيَّاكَ فِي زَادِي لَمْ شِئْتُ رُكَّانًا
عَلَى ضَوْءِ نَارِ مَرَّةٍ وَدِخَانِ
وَقَائِمُ سَيْفِي مِنْ يَدِي بِمَكَانِ
نَكْنُ مِثْلُ مَنْ يَأْذُبُ يَصْطَحِبَانِ

وأطلس عَسَّالٌ وَمَا كَانَ صَاحِبًا
فَلَمَّا أَتَى قُلْتُ ادْنُ دُونَكَ إِنِّي
قَبِيْتُ أَقْبَدَ الزَادَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ
فَقُلْتُ لَهُ لِمَا تَكْشُرُ ضَاحِكًا
تَعَشُّ فَإِنْ عَاهَدْتَنِي لَا تَخُونَنِي
ويقول من قصيدة أخرى:

عَلَى الزَادِ مَمْشُوقُ الذَّرَاعِينَ أَطْلَسُ
لَدُنْ فَطْمِئْتُهُ أَمَّهُ يَتَلَمَّسُ
بِقَبِيَّةِ زَادِي وَالرُكَّائِبُ نَعْسُ
عَلَى طَارِقِ الظُّلْمَاءِ لَا يَتَعَبَسُ
ويطرق الشاعر النجاشي نفس الموضوع لكنه في الأبيات الأخيرة يدرك استحالة

وَلَيْلَةَ بَتْنَا بِالْعَرِينِينَ ضَافِنَا
تَلَمَّسْنَا حَتَّى أَتَانَا وَلَمْ يَزَلْ
فَقَاسَمْتُهُ نَصْفَيْنِ بَيْنِي وَبَيْنَهُ
وَكَانَ ابْنُ لَيْلَى إِذْ قَرَى الذَّئْبَ زَادَهُ

التزام الذئب بقيم الإنسان والدخول معه في عقد اجتماعي:

قَلِيلٌ بِهِ الْأَصْوَاتُ جَاوَزْتَهُ مَحَلٌ
خَلِيْعٌ خَلَا مِنْ كُلِّ مَالٍ وَمِنْ أَهْلِ
يُوَاسِي بِلَا أَثَرِ عَلَيْكَ وَلَا نَحْلٍ
دَعَوْتُ لِمَا لَمْ يَأْتِهِ تَبَعٌ قَبْلِي
وَهَاكَ اسْقِنِي إِنْ كَانَ مَاؤُكَ ذَا فَضْلِ
وَفِي صَدْرِهِ فَضْلُ الْقُلُوصِ مِنَ السَّخْلِ
وَعَدْتُ كِلَانًا مِنْ هَوَاهُ عَلَى شَغْلِ

وَمَاءٌ كَلَوْنَ الْبَبُولِ قَدْ عَادَ أَجْنَا
وَجَدْتُ عَلَيْهِ الذَّئْبَ يَعْوِي كَأَنَّهُ
فَقُلْتُ لَهُ يَا ذئْبُ هَلْ لَكَ فِي أَحْ
فَقَالَ هَذَاكَ اللَّهُ لِلرَّشْدِ إِنَّمَا
فَلَسْتُ بِآتِيهِ وَلَا اسْتَطِيْعُهُ
فَقُلْتُ عَلَيْكَ الْحَوْضُ إِنِّي تَرَكْتُهُ
فَطَرَّبَ فَاسْتَعْوَى ذئَابًا كَثِيرَةً

وقد سبق القول إن تناول الطعام أو الشراب مع طرف آخر شعيرة لها حرمتها عند أهل الصحراء. وقد تحدثنا في أكثر من موقع من هذا الكتاب عما يحيط بالضيافة من طقوس وما يترتب عليها التزامات متبادلة بين الطرفين وقلنا إن الممالحة تعني الدخول في هدنة مؤقتة لا يجوز فيها الغدر ولا القيام بأي عمل عدواني بين الأطراف المشاركة في هذه الشعيرة. وبناء على هذه القاعدة يدعي الشعراء استضافة الذئاب والوحوش فإن هي التزمت بأصول هذه الشعيرة وإلا فهناك السيف الذي يتأبطه الشاعر، كما في قول المتنخل الهذلي في مقطوعة سابقة: وَأَبْيَضَ صَارِمٍ ذَكَرٍ إِبَاطِي. نجد في هذه الأشعار والحكايات أن ابن الصحراء يصور الذئب على أنه كالإنسان يقدر من يسدي إليه المعروف وأنه كذلك وفي لأقربائه ورفاقه من

الذئاب العاجزة، كما مر بنا في حكاية سابقة. ومن مزاعم أبناء البادية عن سجايا الذئاب الأخرى التي تتشابه فيها مع البشر أن أنثى الذئب إذا ما قُتلت جراًؤها فإنها تلحق بقاتلها طلباً للثأر ولا تعود إلا قاتلةً أو مقتولة. كما يعتقدون أن الذئب لا يفترس النائم وإنما يحثو عليه التراب حتى يوقظه، تماماً مثل طالب الثأر الذي لا يقتل غريمه النائم إلا بعدما يوقظه. ومن أقدم الحكايات التي تروى عن مصاحبة الوحوش ما أوردته العديد من المصادر القديمة عن القتال الكلابي الذي تصاحب مع النمر. واستبدال النمر بالذئب في القصة منبوعه أن القتال كان في بيئة جبلية، ومن المعروف أن الذئاب ترتاد البيئات السهلية وبيئات السفانا، على خلاف النمر التي ترتاد البيئة الجبلية. ويمكن إجمال حكاية القتال مع النمر كما يلي:

كان القتال الكلابي أصاب دماً فطلب به فهرب إلى جبل يقال له عماية وأقام في شعب من شعابه. وكان يأوي إلى ذلك الشعب نمر، فراح إليه كعادته. فلما رأى القتال كثر عن أنيابه، فجرد القتال سيفه من جفنه. فربض بإزائه وأخرج برائنه، فسل القتال سهامه من كنانته. فضرب بيده وزأر، فأوتر القتال قوسه وأنبض وترها. فسكن النمر وألفه. وكان النمر يصطاد الأروى فيجيء بما يصطاده ويلقيه بين يدي القتال فيأخذ منه ما يقوته ويلقي الباقي للنمر فيأكله. وكان القتال يخرج إلى الوحش فيرمي بنبله فيصيب منه الشيء بعد الشيء فيأتي به الكهف فيأخذ لقوته بعضه ويلقي الباقي للنمر. وكان القتال إذا ورد الماء قام عليه النمر حتى يشرب، ثم يتنحى القتال عنه ويرد النمر، فيقوم عليه القتال حتى يشرب.

ومن طرائف ما يروى في العصور الأخيرة عن مرافقة الذئب أن رجلاً يدعى عامر بقي في الديار بعد أن أحال الناس، ولم يذهب معهم لانشغاله في بعض الأمور. وفي إحدى الليالي وفد عليه ذئب فما كان منه إلا أن قسم طعامه بينه وبين الذئب. وفي الصباح ذهب كل منهما لشأنه. وبقي عامر مدة من الزمن، وكل ليلة يعود الذئب فيقسم معه طعامه. وفي ليلة قدم الذئب ويده مكسورة. فأحضر عامر سنايف خشب ووضعها حول يده وربطها بلحاء الشجر حتى برئت يده. ثم انتهى عامر من شأنه الذي حبسه وعاد إلى قومه، فتبعه الذئب إلى منازل أهله. وعندما وصلوا تأخر الذئب عن البيوت وبقي بعيداً. فقال عامر لعشيرته: يالربيع، ترى معي خوي انتبهوا له لا أحد يذبحه. قالوا: من هو خويك هذا؟ فحكى لهم قصته مع الذئب. قالوا: الذئاب كثيرة، ما هي صفته وعلامته؟ قال: صفته أنه أعرج. وفي إحدى الليالي قام أحد فتیان الحي، ورأى الذئب، رفيق جارهم، وأطلق النار عليه وقتله. وعندما حضر الفتى إلى المجلس تبجح أمام الجميع قائلاً: ابشركم اني نبحت خوي عامر. وصار يكرر القول بأنه ذبح خوي عامر في كل مجلس. وفي إحدى الليالي كلمه عامر، وقال له: الذئب كلب ويستاهل الذبح، لكن انت عاد قل انك نبحت الذئب، لا تقول إنك نبحت خوي عامر، ترى بعض الناس ما يدرون من هو خوي عامر، يمكن بعضهم يحسبه آدمي. لكن الفتى لم يمتثل وردد قوله أنه ذبح

خويّ عامر. فقام عامر وأطلق عليه النار وأرداه قتيلا.

هذه الحكاية تحمل وجها من الشبه مع القصة التي سبق أن أوردناها والتي حدثت بين خلف ابن فالح الجنفاوي وسعد الوجعان امير الفايد من الاسلام. وهناك قصة مماثلة تروى بعدة روايات عند منديل الفهيد (١٩٩٩ : ٢١-٢٢) وعند فهد الفردوس العجمي (١٩٨٢ : ١٢٩-٣٠) وعند محمد بن أحمد الثميري (١٩٨٢ : ١٦٧-٨) وعند غيرهم ومعظمهم ينسبها لمحمد ابن ضبان ابن خرصان من آل هتلان من العجمان. ملخص القصة يوردها منديل الفهيد في معرض حديثه عن حق الخوي على النحو التالي (فهيد ١٩٩٩ : ٢١-٢٢):

ومثلهم خوي الذيب وردني فيه عدة روايات منها محمد الفيحان الحميداني يقول انه منهم وغيره وغيره ولكن يؤكدها الابيات انه ابن خرصان عجمي لانه عارضه الذيب وهو غازي وحده يلتمس من الأعداء النهب. الذيب مشى معه يبرى له ويوم نزل قابله وربض فقام وصب له ماء وشرب ثم عطاه من عشااه وفي الصباح مشوا سوى يتقدمه الذيب يشرف على المرتفعات فإن رأى شوف عود على قفاه إخبارا إني رأيت ثم ينوخ ثم يروح للمرتفع ويتأكد. أخيرا بالليل حاف مثله، ابن خرصان جاب ناقه والذيب نهب الجلد اللي يسمونه ضير جلد الحاشي الى مات يحطون به شجر وتحلب الناقه عليه على ريح ولدها الميت وكان الضير هذا على ناقتين وبناتهن الأوائل تبعنهن. الذيب نهب الضير وتبعه البيل بالليل وعندما وصل الرجل مطيته وإلى الذيب واصل ومعه البيل فشال الضير على الذلول والبيل تتبعهم والذيب يلحق عليه يسوقهن وهكذا بالطريق يعطيه من زهابه ويوم اقبلوا على العرب شافوا اول الدبش عوى الذيب عوية عظيمة متأسف على الفرقا ولكن هو ذبح له ناقه منهن وقال اقعد عليها لأن الذيب معروف انه يفهم فعندما وصلوا اخبر العرب ان الذيب بوجهه لا احد يقربه فقال واحد تجيب لنا واحد ياكل حلالنا ابانبحه وحذره لكنه ما قنع الذيب ثم قتله ابن خرصان وقال الابيات:

تخاويت انا والذيب سرحان دعيتته بامان الله وجاني
أويا خوي ماله اثمان إلى نط بالمرقب شفقاني

ولقد اشتد التنافس بين القبائل في العصور الأخيرة من أفرادها صاحب الذئب ومن منهم استضافه وأطعمه، والكل يريد أن يثبت القصة له لأن فيها مصدر فخر للقبيلة. واشتهرت بين السمار أسطورة مكازي ابن فرحان ابن سعيد من العليان من عبده من شمر الذي حاز على لقب "معشى الذيب". يقولون عنه إنه بعدما مضى السمار من عنده بعد انقضاء شطر من الليل سمع ذئبا يعوي حول بيوت الفريق، فتساءل: لماذا يعوي الذئب؟ فقالوا له: إنه يعوي من شدة الجوع. فقال لأحد أبنائه: خذ خروفاً من الغنم واربطه له ليتعشى منه فليس من الشيمة أن يبيت جائعاً وهو ضيف على حيناً. وفيما يخص هذه الحكاية نقلت هذه الرواية من دبيس ابن مهلهل العلوي من العليان من عبده:

مكازي ابن سعيد شيخ الدغيرات من العليان من عبده هو معشى الذيب. دليله نزلوا العليان على وثال، السعيد والعلوي والغازي. ورحلوا يوم جا القيض، يوم جا القيض رحلوا يبون ديارهم. عاد يتوجد عليهم معتاد ابن روضان من حرب بله قصيدة ما اعرفه مير منه اللي

يقول:

يامن خَبَرَ رجلٍ عطى شاتاه الذيب عشَّاه يوم اقفن عليه الكلاب
والله فلا نكُرت بكل التجاريب اللي يعدون العرب للحساب
ويقولون المسولفه ان ولده شباط، ولدك يامكازي، جاب شويها لهُ مِتْمَنُّهِن وشاوي لهُ
خبيزة. يقول يامير يوم اوزاوه هكالذيب بَشَنَّق جَلِدِيَه بس يَعُوِي عنده ويحارث. قال:
ابوي عَشَّي ابوك بالوقت ياذيب بيليلة غدرا وقلج سحابه
يوم العفون مكبرين المشاعيب كل يصيح ويستديرن كلابه
باعنك ما هي هفتوتي بيك ياذيب والذيب ما تاكل عشاه الذياه

يقولون انه يقول، وهو انا وعيت عليه رجال صدوق، ان الذيب عوى لذيابته وهجن.

وهناك حكاية أخرى على نفس المنوال تُحكى عن ابن جفران من سبيع. تقول الحكاية:

ابن جفران امير الحاير، كريم والله اكرم منه. يقولون فيه عبد ماتت حريمته وعنده له بزيبر
صغير ما غير يعاجيه وهلك جوع. جا العبد لابن جفران يتحذاه. قَصَدُ به يمدحه قال:

ياركب يامتـرحلين هوابع عِلَطٍ وكن اذياهن المطاويح
تنحروا بيت كثير الشوابع مدهال سمحين الوجيه المفاليج
لى كن في بيته من السمن نابع عين تسمى عيلم للسبابيج
كم سارج يسرح من البيت شابع وكم هادف يهدف على هبة الريح

قال ابن جفران: اطلب ياخو فلانه. قال العبد: اطلب عنز وخصيفه تمر. قال: ياشين اطلب.
قال: ابي عنز وخصيفه تمر. قال: لا رحم ابوك اطلب. قال: ابي عنز وخصيفه تمر. قال: ول
ياردي النصيب، والله اني احسبك تاتطلب الجباله والا ام الجص. هذي فلايح لابن جفران.
يقولون سنة من السنين قيضوا عنده عربيه ويوم جا الصفري وطاح الحيا شدوا من عنده. هو
حضري ما يرحل. والى الذيب يوم قام يعوي في هالجبلان. قالت امه: ياوليدي هالذيب وراوه
ما امرح الليله بس يعوي؟ قال: هلك من الجوع ياميمتي، شدوا البدوان اللي اول يفرس من
غنهم ولا عاد لقي شي، ويعوي جيعان. قالت: اثارى في ديرتك احد يجوع؟! والله اني ما
حسبت ان في ديرتك احد يجوع. يوم سمعها وهو يحول على حوش الغنم ويذبح هكالشاة
ويرميها للذيب.

الشخص الذي يرافق الذئب في هذه الأساطير ويضيفه ويشاركة زاده هو في
واقع الحال لا يمثل نفسه بقدر ما يمثل سائر القبيلة التي تلجأ للآليات الأسطورية
لتعبر عن مدى تماهيتها وتكيفها مع وحشة الصحراء وتحديها لخشونة طبيعتها
والعيش فيها. والقبائل حريصة كل الحرص على نشر وتكريس مثل هذه الأساطير
لأنها تقوم مقام الحملات الدعائية التي تضيف إلى رصيد القبيلة البطولي وسمعتها
ومهابتها بين القبائل وتجعل من اسمها وأسماء مشائخها وزعمائها مادة حكاية
تدور على ألسن السمار وشفاه الرواة وتنتقل من قطين إلى قطين، خصوصا كلما
كانت أقرب إلى الخوارق منها إلى الحكايات العادية المبتذلة.

الغزو

يختلف الغزو عن المناخ الذي تطول مدته ويهدف لاحتلال المراعي والموارد في أنه يستهدف نهب الإبل ويقصد منه الكسب السريع. إنه نوع فريد من أنواع الغارات الخاطفة متخصص في نهب الإبل مع الحد الأدنى من الخسائر في الأرواح. ويرتبط الغزو ارتباطا وثيقا مع الإبل ويشكل معها موضوعان متداخلان من مواضيع النسيج الكلامي، شعرا ونثرا، الذي يشغل به البدو وقتهم. والإبل بطبيعتها موائمة لأن تكون أداة لعمليات الغزو وهدفا لها في آن واحد. لولا قدرة الإبل على قطع المسافات الطويلة لما استطاع الغزاة أن يشنوا غاراتهم البعيدة، ولولا قدرة الإبل على الجري السريع لما استطاعوا نهبها وسوقها بالسرعة التي تمكنهم من الفرار بها من أهلها الذين لا يدخرون جهدا في محاولة استنقاذ إبلهم.

الحنشة والمعيار

الغزو متكيف في كل جانب من جوانبه مع حياة البدو ويمارسونه كنشاط موسمي، مثله مثل الحراثة والزراعة عند الفلاحين. ليس الهدف من الغزو احتلال أرض أو سفك دم وإنما نهب الإبل، ويسميه البدو ممانع الوبره، مَناتف الوبره، ويقصد بالتمازع والتناف ما يقومون به فيما بينهم من عمليات الخطف والسلب، أو كما يقولون شَعَط ومَعَط، والوبره ترمز للإبل لأن الوبر يكسو جلودها. والسبب الباعث لكل حروبهم واقتتالهم هي الإبل، إما لنهبها أو لذبح الغزاة عنها، ولذا يقولون: جنوب البل حراب. وعلينا أن نتنبه إلى أن الرعي ليس من المهام التي تحتاج إلى قوة عاملة كبيرة، ولذلك تتميز الحياة الرعوية بتوفر فائض في الأيدي العاملة. فلا يحتاج الذود الذي يتراوح عدده من ٦٠ إلى ٩٠ ناقة لأكثر من شخصين لرعيه والقيام عليه، إلا في حالات الخوف حينما يتطلب الذود جنبا يحمونه من الأعداء والغزاة. يمكن لهذا الفائض من الأيدي العاملة في الظروف السلمية أن يمارسوا أعمالا أخرى يحصلون منها على دخل إضافي مثل الانخراط في الجيش في العصور الحاضرة ومثل أعمال الغوص على اللؤلؤ بالنسبة للقبائل المتاخمة للخليج في العصور الغابرة. ولكن في ظل انعدام الخيارات الأخرى ونظرا لما كانت تعيشه القبائل فيما مضى من صراع مستمر لم يكن أمام أفراد القبيلة من مهنة أخرى يمارسونها سوى مهنة الغزو.

تختلف طبيعة الغزوات والغارات التي تشنها القبائل على بعضها البعض حسب اختلاف المواسم. حينما تتشتت النجوع وتتناثر البيوت في موسم الأمطار فإن شن الغارات الكبيرة، الغزو، يصبح أمرا غير مجد لأنه يصعب في هذه الحالة لم أعداد كبيرة من الإبل وكسبها نظرا لتفرق الأنواد في المفالي على امتداد ديرة القبيلة، إضافة إلى صعوبة التواصل بين النجوع المشتتة وتجييش العدد اللازم لشن

الغارات. كما يصعب شن الغارات المباغثة نظرا لقرب المراعي من البيوت ونظرا لأن النجع في حركة مستمرة لا يلبث في نفس المكان لمدة طويلة. هذا هو الوقت المناسب للتلصص، أو ما يسمونه الحنشله أو الحيافه، وهو أن يسعى عدد قليل من المغامرین في حدود الشخصين أو الثلاثة إلى الكسب سيرا على الأقدام. هؤلاء يسمون حنشل (واحدهم حنشولي) أو حَوَف (واحدهم حايف) وما يقومون به يسمى حنشله أو حيافه، لأنهم يتحَوَّفون النجع من أطرافه حوافه بحثا عن غِرّة وفرصة للنهب. ومما يسهل مهمة الحنشولي أن القبيلة في فصل الأمطار تنبت بأذوادها وتنتشر على امتداد مساحة ديرتها حتى تقترب البيوت من حدودها مع القبائل الأخرى، مما يقصر المسافة على الحنشولي الذي ما عليه في هذه الحالة إلا أن يعبر حدود قبيلته ليصل إلى بيوت القبيلة الأخرى ويتسلل إليها بحثا عن الغنيمة. ولا يخشى الحنشولي العطش في الشتاء نظرا لبرودة الجو وتوفر مياه الأمطار على سطح الأرض أو قريب منه على شكل خباري وغدران وثمانيل وأمشأ وقِلات، وكذلك فهو لا يخشى الجوع لأنه يستطيع أن يقتات من كلاً الصحراء وأعشابها، كما يمكنه أن يحل ضيفا على من يمر بهم من النجوع المتناثرة في الصحراء من أبناء قبيلته أو القبائل الصديقة. ولذلك يبدأ الحنشولي مغامرته لطلب الكسب لا يحمل إلا رمحه وأظماره البالية التي لا تقيه أشعة الشمس الحارقة ولا صقيع النجوم القارس. والحاييف لا يجرؤ على الهجوم في وضح النهار بل يختبئ وفي الليل ينتظر حتى تنطفئ نيران الفريق وينام الرعاة وحراس الإبل وتغفوا الكلاب ثم يتسلل راجلا "يضوي" مثل الذئب بخفة ومهارة وجرأة إلى مراح البل ويفك ما يستطيع فكه من عقل الإبل في مدة وجيزة. تقول دبشة الضوية الشمرية تشكو إلى قريبها خليفة وتبئّه وجدها على أخيها باني الذي أودت به أحد مغامراته اللصوصية إلى مكانٍ يدعى راف حيث لقي حتفه هناك على يد من كان يحاول السرقة منهم. وتصف الشاعرة شجاعة باني ومهارته في التلصص وسرقة الإبل وتذكر كيف كان ينهب الصرمة "عزبه" من الإبل ويدع أصحابها بلا لبن ويطوون صميلهم لأنهم يسوا من استردادها:

الله من قلب تولاه هَفَاف	تلعب به الريح بين الصناديق
واخوي خِلي ياخليفه ورا راف	جِيَاب وضح مثل لون الغرانيق
واخوي لي منه نصا البيت ما خاف	يجيبها من عند ناسٍ مطاليق
كم عَزْبَة طَوَى صَمِيلَه ليا حاف	يسوقها من بين الاطناب تطليق

وتقول مرسا العطاوية تتوجد على فتى أحلامها الذي يطلق سهاف المعاشير من عقلها إذا غفى جماعات الحراس "المناسر" آخر الليل وسرقهم النوم. وهو خفيف الحركة وبارع لدرجة أنه يدُرُق أي يمرق من خلال البيت لا يشعر به أحد. وتقول في البيت الأول أن أحد الإبل التي تجذب الماء من البئر لونها زرقا، أي ناقة يختلط فيها الشعر الأبيض بالأسود، وهي مشؤومة عندهم لصعوبة تذليلها وعدم انقيادها، لذا

فإن جذبها للغرب سيكون عنيفا ومضطربا، وهذا تعبير عن شدة الألم الذي تقاسيه الشاعر. وفي البيت الأخير تقول إن حديث عشيقها أحلى على كبدها من حليب النوق الفتية أما حديث غيره فهو على كبدها مثل كي النار "عرقى":

واجرّ قلبي جرّ غرّبٍ على بيـر
فيما يصبُّه الى هن محادير
عليك يامطّلق سهاف المعاشير
ليا شبت النيران مثل الفنانير
هرجه على كبدي حليب المعاشير
ويقول فطحان الجياش موجهها الكلام إلى ابنته رفيعة التي كانت تصطحبه في مغامراته الليلية لنهب الإبل ويقول لها ما أحلى أن أرفع عقيرتي بالغناء خلف صرمة من الإبل "جهاجيل":

يارقيعه يازين صوت المغني
يارقيعه كل النجوم ادبحن
وحنا على سجّ النضا ما نوئي
من حب وضحا للحوير تحني
كم خيّر من راس رمحي يون
على جهاجيل مع الصبح سراح
حتى قمر عشرين يارقيعه طاح
نسري عليها لين فلاج الاصباح
نضوي عليهم مرخصين للارواح
يارقيعه خلّوه في المعتلج طاح^(١)

ويتحاشى الحنشل الليالي القمرية ويفضلون الليالي الأولى أو الأخيرة من الشهر القمري، خصوصا الليلة الأخيرة التي لا يظهر فيها نور القمر البتة. وقبل الهجوم يحرص الحنشولي على نزع ملابسه "يتمصلخ، مثل ما جابته امه" ويدهن جسمه حتى يصعب على صاحب الإبل الإمساك به، ولكي يتمكن من الانزلاق والإفلات من قبضته بسهولة. ولدرء خطر الحنشل ولصوص الليل والحد من سرقة الإبل قد يعمد الفريق إلى بناء بيوتهم قريبة من بعضها البعض على شكل دائري، "توار"، بحيث تكاد تتشابك أطناها مشكلة بذلك مع البيوت سياجا يحمي الإبل التي تمضي الليل في داخله فيصعب على اللص لو نجح في الدخول إلى السياج وفك عقل الإبل أن يسوقها بين الأطناب لأن الأطناب تلتف على أقدامها فتشدّها مما يتسبب في سقوط البعير وهز الأطناب وتحريك البيوت وتنبه أهلها للخطر. ويكتفي الحنشولي بالكسب القليل من الناقة إلى الناقتين والثلاث يسوقها أمامه غنيمة له ولصاحبه الذي عادة ما ينتظره خارج البيوت وهو القعيد. ومهمة القعيد حراسة الزهاب والملابس "قراميش الخلا"، "كلايف الخلا" والركائب إن كان معهم ركائب، ونصيب القعيد من الكسب أقل من نصيب الضوّاي الذي يعرض نفسه للخطر ويتطلب عمله مهارة فائقة.

والحنشلة هي الفرصة المتاحة أمام البدوي المغامر المعدم ليثبت مهارته وجراته

(١) لبحن: مالت نحو المغيب. طاح: غاب، سقط في المغيب. سجّ النضا: سوقها بهمة. ما نوئي: لا نفتر. فلاج الاصباح: انفلاق الصبح. نضوي: تتسلسل ليلا لسرقة الإبل. خير: رجل جواد وشجاع. المعتلج: معتلج الخيل في المعركة.

وحظه. إذا استطاع الفتى أن يتوغل في القفار الموحشة "يقطع الفرجه" ويتخلل ديار الأعداء ويحالفه الحظ "رُكِبُهُ السَّعْدُ" ويأتي من عندهم بالكسب، وإذا اجتاز هذا الامتحان عددا من المرات اقتنع به جماعته وتبعه الركبان "صار يُرْكَبُ"، "يُعَيَّرُ"، وبدأ يخطو خطواته الأولى نحو الزعامة ليصبح عقيدا "يُتَعَيَّدُ"، ويتحول عمله من حنشلة إلى معيار. يقول العبيد:

وكان أول ما تبتدأ به زعامة الزعماء من البادية انهم يغزون على اعدائهم رجلا بلا ركوب ثم بعدها يمتطون الركاب المذلة من الأبل ويسمونهم (معيار) فيقال عير فلان اذا كان في ركب قليل من عشر الركاب او اقل فلا يسمونهم غزو لأنهم ما يدركون غارة النهار بل انهم يكمنون بالنهار ويهدفون على اعدائهم بالليل فيجدون فيها غفلة ينهبون او يسرقون واذا كثرت اتباع الزعيم مع قيام حظه غزا بخيل وجيش وصبحوا عدوهم في رابعة النهار فتارة يغنمون وتارة يؤخذ جيشهم الذي هم عليه وتذبح خيلهم (عبيد: ٢٨٦-٧).

وهناك شبه قوي بين الصعلكة و "الحنشلة"، وأظنهما يشيران إلى نفس الظاهرة، وإن بتعديلات طفيفة طرأت عليها مع مرور السنين. الصعلوك والحنشولي كلاهما ينسل من قاع المجتمع البدوي ويتطلع لتحقيق سمعة طيبة ومكانة مرموقة في المجتمع القبلي، وهذا يتطلب إنسانا فاتكا يتحدى الطبيعة والبشر ليثبت قدره وقدراته، وهو عادة لا ينتمي إلى النخبة من أسر المشايخ والعقدا ومن في طبقتهم، وهو لذلك لا يملك حتى الراحلة وعدة الحرب، وكم هي القصائد التي يتمنى فيها الحنشولي لو أنه يملك ذلولا يغزو عليها مع نبلاء القوم وفرسانهم. والبدو وإن كانوا يعجبون بسوالف الحنشل والصعاليك إلا أنهم لا يتعاملون معهم بنفس الطقوسية والإتيكيت الذي يتعاملون بها مع الغزاة الراكبين، لأنهم يتسللون بطريق المخاتلة والتلصص بدل المواجهة. فصاحب المراح إذا استطاع الإمساك بالحنشولي له الحق في أن يقتله أو يأسره ويطلب من جماعته فدية لفك أسره. وهذا على خلاف التعامل النبيل بين المتقاتلين في ساحة الوغى في وضح النهار والذي يخضع لطقوس الفروسية ويتسم بالصفح واللين. يبدو لي أن السبب في هذا التعامل الخشن هو أن الحنشولي يفتقر إلى أي فائض مادي أو معنوي مما يعني أن مكانته المتدنية في قبيلته لا تمكنه من أن يرد الجميل، كما أنه لا يمتطي راحلة يتنازل عنها لأسيره مقابل العفو عنه وإيصاله إلى أهله سالما. هذا التباين في التعامل يشير إلى طبيعة التراتبية والطبقية في المجتمع القبلي، ولربما أن النخبة من خلال هذه الإجراءات يحاولون قطع الطريق على من يتطلعون من الطبقة الدنيا للسمو إلى طبقة النخبة ذات الامتيازات. وقد يسرف الصعلوك أو الحنشولي في التحدي ويدفعه العوز والإملاق إلى اللامبالاة وتجاوز الأعراف القبلية المتعلقة بالسلب والنهب، خصوصا إذا يئس من تحقيق مطامحه وتطلعاته، ويصل إلى درجة التهور مما يشكل تهديدا لأركان المجتمع القبلي الذي يريد ذلك الحنشولي أو الصلعوك أن ينتزع منه اعترافا ويحتل فيه مكانة بالقوة. وبذلك يستحق الخلع، وهو ما يسمّى في مصطلح البدو المتأخرين مُجَنَّى أو مَثْرَب.

والوقت المناسب للحنشلة هو الوقت المناسب للمعيار. والمعايير يكفيهم من الكسب الشرشوح أو الشمشول، وهو ما لا يزيد عن عشرين إلى ثلاثين من الإبل. على خلاف الغزو الذين يطمعون في كسب الأذواد والقطعان. المعيار أصغر حجما من الغزو وأقرب مسافة، والمشاركون فيه يسمون رُكيب (تصغير ركب) أو معايير لأنهم يمتطون عيرات (م. عيره، وفصيحا عيرانة، وهي الناقة الصلبة). وإذا كان الحنشل أو المعايير رهطا يتألف من عدة أشخاص فإنهم يتوازعون المهام على النحو التالي: يتخلف البعض منهم لحراسة ملابسهم وزادهم وركابهم، إن كانوا معايير، كما يفعل القعيدة، بينما يذهب أحدهم لمشاغلة كلاب القطين واستدراجها بعيدا عن أصحابه، وهذا يسمونه المستنبح. ويقوم آخرون بمحاولة سرقة الإبل وآخرون يجلسون عند مدخل البيت الذي ينوون سرقة مستعدين بهراواتهم بحيث لو انتبه صاحب البيت وهب لاستنقاذ إبله ضربوه بالهراوات على رأسه وفروا بالإبل.

الغزو

يحل موسم المغازي قبيل فصل الصيف، حينما تبدأ القبائل تتجمع وتقتن على أبارها في أماكن متباعدة تفصلها مساحات شاسعة من الرمال والحزون الجرداء. يصبح التنقل بين هذه المقاطين صعبا لا يستطيعه إلا من يملك راحلة وزادا وماء. في هذا الموسم تكثر الغارات الكبيرة، بما يتطلبه ذلك من تجهيزات واستعدادات، حيث تعرف كل قبيلة مقطان القبيلة الأخرى. كما أن تجمع أذواد الإبل في المقاطين بأعداد كبيرة يشكل إغراء لا يقاوم. ويعتمد تجهيز الغزو على حجمه وهدفه والمسافة التي عليه أن يقطعها. ويتراوح حجمه من العشرات إلى المئات يستغرق ذهابهم وإيابهم ما يقارب ثلاثة أشهر يقطعون فيها مئات الكيلومترات. يصف الشاعر فارس ابن شريان المطيري في الأبيات التالية أحد مغازي الشيخ خالد ابن عقاب ابو شويربات، شيخ البرزان. يقول إننا في بداية انطلاقتنا كانت أباهر الإبل مرتفعة لسمنتها "مباهير" لدرجة أننا نضطر إلى التخلص من حشو الأشدة ونرميها "ننظل" لنستطيع شدها على ركابنا. وفي نهاية الغزوة التي استغرقت مدة طويلة ألت إبلنا مثل السنانير في نحافتها وهزالها وصرنا نبحت عما نحشوبه الأشدة "نلفز لآبده" حتى لا تنزلق عن ظهور الركاب الهزلي التي طفقنا نرقع خفافها بالقد. ويصعب تثبيت الرحل على ظهر الناقة في حالتين: إذا كانت سميئة جدا أو إذا كانت هزيلة جدا:

حنا غزينا والركايب مباهير	ناخذ وننظل من حشاوى الاشده
تسعين ليله للركايب نواطير	وخطر على نود المعادي نردّه
واليوم هن دونك سواة السنانير	بالرين والجثيا نلفز لآبده
واحوف رقعته بزین التباصير	ولا منهن اللي ما تُنعل بِقيدّه

ويقول ابن شريفه العنزي يصف أحد مغازي مطلق الديدب:

تسعين ليلة راكبين على الجيش
مع درب مطلق شوق ضافى العكاريش
بظهورهن قمنا نهوم الديارا
حراً مضاربيبه مضارب ندارا
ويقول محمد ابن جدوع الرشيدى يصف أحد مغازي صاهود ابن لامي:

ثلاثة اشهر من هل السيف عادين
يقطن ابو سفاح سقم المعادين
الهجن كمل نيهن والشحم باد
الحر الاشقر لابرقي الريش صياد

ويقول عبيد ابن طوالة يصف أيضا أحد غزوات صاهود ابن لامي ويحدد بدايتها مع بداية تأبير النخل ونهايتها مع اقتراب نضج الثمرة، وهذا أيضا ما يؤكد أن وقت الغزو هو فصل الصيف. ويقول إن ركابهم في بداية غزوتهم كانت سميئة تزل عنها أكوارها وتقطع أرسانها لفرط نشاطها وعدم قدرتهم على كبح جماحها. وفي نهاية الغزوة هزلت ونشئت حتى ضاقت نحورها وأصبحت ذراعها تصتك بزورها:

حنا غزينا والنخل تو مابور
ثلاثة اشهر فوقها تقل مصخور
واليوم دوک نراعهما يشذب الزور
فأجابه صاهود مؤكدا على دخول الشتاء قبل إيابهم إلى مضاربهم وتمتعهم بنسائهم زرق الوشام:

غزيت انا يا عبيد بهلال عاشور
ثلاثة اشهر فوقهن تقل ناطور
ولا بد للغزو من قائد "عقيد"، تتوفر فيه خصال القيادة من شجاعة وحصافة وفراسة وسعد الطالع. والبدو يؤمنون بالحظ إيمانا قويا. بدون الحظ لا ينفع الإنسان شجاعته ولا ذكاؤه ولا ما يبذله من جهد مهما كان كبيرا. يقول الشاعر:

يامشاهى النفس عسر ربهنه
ويقول الآخر:

شقي على العيرات والحظ قيايم
ويقولون إن جديع ابن ملحما أفل سعده وتردى حظه واغتصب منه الأماره بنو عمه قدم من الشمال إلى ابن علي أمير حائل ليخطب منه بنته لعله ينجب منها أبناء نجباء يستردون ما افتقده من سعد الطالع، أو كما قال جديع لابن علي: ابي اغدي يجين ولد بناخي لك يقعد شدادي ويقوم حظي. ويقول محمد الدهيثم لما رمي ساجر الرفدي من على جواده:

رمى ساجر قفو تالى المناعير
ما هي جبانه مير هذي مقادير
هرج وكاد والنشاما شهود
حظه هفى وحنا سععدنا يزود
ويعدون الحظ أحد المقومات الأساسية التي تجعل من المرء عقيدا. يقول العبيد في معرض حديثه عن فخذ المغايرة من ذوي عطية من عتبية:

وكان لهم زعيم بوقته كالنجم الثاقب يدعى ضيف الله بن عميره وكان شهما شجاعا

فارسا لا يفتر عن المغازي ابدا وكان اذا اراد الغزو وعلموا به رؤساء عتيبه لم يتخلف عنه احدا منهم لتوفيق حظه فقلما يرجع مفلسا في كل غزواته وفيما يروى لنا انه في بعض مغازيه غزا معه هذال بن فهيد الشيباني وكان اكبر منه زعامة ومقاما وغزى معه صنينان الضيظ وغزى معه صايل الخراص وغيرهم فحدث ذات ليله وهم مدلجون في السرى ان قام بين الجند تشاجر وجدال حتى ارتفعت اصواتهم فسمعهم ضيف الله بن عميره فقال اقطعوا واخسوا كل ما جاني من ضعفه قال انا شيخ فاجابه هذال قبلهم كلهم وكان لا يشك في نفسه بان قال حيل الله اقوى يا ولدي والله ما اودعنا نتبعك الا هذا السلوقي الذي يباريك يعني حظك (عبيد: ٢٩٧).

يقول أحد الرواة:

العقاده حظ وبتاعه، الرجال الحظيظ يتلونه الرجال غصب عليهم، يتبركون به. الرجال ذاك الوقت يتبركون، الرجل اللي مبروك رايه وحظيظ يقلطونه عند مثل المهمات هذي.

ويقول نواف ابن طعيسان:

يوم توفي سويدان تولى شيخة الرمال بعده صالح ابن منيخر، هو اطيب الرمال الماجودين على وقته، صار ينزل للعرب ويتعيقد ويغزي بالعرب ويكسبون الرمال معه، أنت يا صالح. وهو اللي ضف جارد يوم مات سويدان، وعينه عليه حتى أرشد جارد. يوم كبر جارد وقام يغزي والي مثل اللي كنه انصفق شوي، انت يابن منيخر. ويغزي، ولله، ينصفق. ويركب الحظ على جارد. قال: يا جارد، انا ابي اغزي انا واياك، ابيك معي، بس ابي المنوخ انا. قال جارد: سم ياعم، رايك، وهداية الله، ما يخالف. وغزوا ونوخ وعلى مطقه، ونوخ لهم ثانيه وبعمياها. ما حصلوش. قال: يا الرمال، خلصني (= خلصت)، انصفقت انا، مير اتبعوا عقيدكم، انا خلصت، عقادتي خلصني (= خلصت)، اتبعوا عقيدكم. ويصير جارد، طال عمرك، عقيدهم ليا ما مات بالجاردي هذا.

ويقول حسين ابن علي ابن خليف الحذب:

الحديبان تبعتهم آل ثابت يوم صاروا يصلون العرب على العرب ويصبحون الناس. صار لهم حظ وركبهم السعد وتبعتهم الناس وفسروا ابن عمار، أخذوا منه الشيخه يوم طفت ناره وانكب سعده. لا شك ابن محيثل الى اليوم يحترمونه آل ثابت ويقدرونه والي جا الراي الا كود ياخذون رايه. والحديبان ما يدفنون حظهم، يوم تطالب الحذب هو وابن محيثل عند العجرش، قال الحذب للعجرش: والله ان سعلت ان ابن محيثل اول ياخذ عصاي ويردن عن هواي قبل لكن قام حظي وخذيت منه الشيخه، وانا والله ما اقلط على قاله ولا اضرب درب الا كود أخذ رايه. والحديبان من أولهم وهم أهل راي واهل فرسه.

ويقول الطرقي ابن عصمان ابن لعيبان ابن رافع المايق:

اللي يطيب من الجرذان هو اللي يشيخ بال بيتن مثل المايق وطريف جد المعاكله من المياق ودويحان من المزيريب وابن فروان عقيد وشليان من المزيريب شاخ بهم وهو خال عيال حمود العبيد الرشيد ماجد وسالم. خافور المايق كل حول يغزي وبعد ما ياخذ ينكف. وخمس قطعان اللي هو حظ. والي نزلوا الجو ما هنا رجل بالغفيله يمدن نياقه الا يمدن المغاتير، نياق آل رافع، يتبركون بهم، حظ. والا واجد الرجال اللي اطيب منه بالغفيله. الغفيلة كلهم رجال طيبين، ادخل على الله عنهم، لكن يتبركون بهم تبرك.

العقيد المظفر والموفق في غزواته، أو المحرام كما يسميه البدو، يلزمه رصيد من الحظ والبركه يكفي له هو ويفيض عن حاجته بما يكفي لإقالة الحظ العاثر وإزالة النحس الملازم لأي رفيق مشؤوم "مقروود" يصاحبه في غزواته. يقول خالد عن جده

شليويح العطاوي:

شليويح في مَغْزَاهِ عَلَى أَبَاعِرِ الْمَدَلِّي غَزَى مَعَهُ قَوْمٌ وَاجِدٌ وَعَاتَرَضَهُ رِجَالٌ يُسَمَّى دَاعُولَ الْحَافِي. قَالُوا الْقَوْمُ كُلُّهُمْ مِنْ فِمْ وَاحِدٍ: يَاشْلِيوِيحِ اخْتَرْنَا فِيْنَا وَفِي دَاعُولٍ، مَا يَرُوحُ مَعَنَا دَاعُولٌ. قَالَ: وَش فِيهِ دَاعُولٌ؟ قَالُوا: دَاعُولٌ مَقْرُودٌ، الْقَوْمُ الَّذِي يَرُوحُ مَعَهُمْ يَذْبَحُونَ. قَالَ: هَذَا شَرِكٌ وَالشَّرِكُ مَا لَهُ فِي قَلْبِي مَحَلٌ، هَذَا شَرِكٌ وَدَاعُولٌ مَا يَرْجِعُ لَوْ تَرَجَعُونَ كُلَّكُمْ. رُجِعُوا ثَلَاثَةَ أَرْبَاعِ الْقَوْمِ عَلَى شَانِ دَاعُولٍ، لِأَنَّ دَاعُولَ الْقَوْمِ الَّذِي يَرُوحُ مَعَهُمْ مَا يَرْجِعُونَ. وَارْجِعْ ثَلَاثَةَ أَرْبَاعِهِمْ. قَالَ: امْشِ يَا دَاعُولُ. رَاحَ وَخَذَا أَبَاعِرَ الْمَدَلِّي الْقَطِيعِينَ، الْمَغَاتِيرَ وَالْمَجَاهِيمَ وَجَابَهَا. وَلِيَا الْقَوْمِ قَامِحَةَ اللَّيْلِ عَوَدُوا. يَوْمَ جَابَهَا فِي الْقَاعِ الْمَسْمَى قَاعَ الْحَرَامِيَّةِ، قَاعَ الْحَرَامِيَّةِ شَرِقَ عَقِيفٍ، بِيْرِ اسْمِهِ الْحَرَامِيَّةِ، قَاعَ الْحَرَامِي. يَوْمَ جَابَهَا فِي قَاعِ الْحَرَامِيَّةِ وَهُوَ يُوقِفُهَا الضَّحَى وَهُوَ يَقْسِمُهَا وَهُوَ يَزِحُ لِدَاعُولٍ مِنْهَا سِتَّةَ عَشَرَ مَتْنًا، سِتَّةَ عَشَرَ نَاقَةً. وَدَاعُولٌ فَقِيرٌ مَا يَلْقَى مَا يَذُوقُ. قَالَ: خَذْنَا يَا دَاعُولُ نَقْدًا بِهَا عِيَالِكَ. بِطَرِيقِهِمْ لِلْمَغْزَى تَمَثَّلَ عَادَ أُبْيَاتُ مَا قَضَيْنَا مِنْهَا الْإِقَافَ، قَالَ:

يَالْمَشْرِكَةَ مَا يَقْطَعُ الرِّزْقَ دَاعُولٌ مَا يَنْقَطِعُ رِزْقُ اللَّهِ الَّذِي نَوَى بِهِ
وَيَقُولُ حَسِينُ ابْنِ عَلِيٍّ ابْنُ خَلِيفِ الْحَدَبِ:

مَسِيبُ الْحَدَبِ اخْذَ لَهُ فَضْلِيَّةً وَهُوَ بِالْمَغْزَى وَلَا قَعْدَ عِنْدَهُ إِلَّا لَيْلَةً وَنَشَتْ بِكَامِلٍ وَمَسِيبٌ ذُبِحَ بِمَغْزَاوِهِ هَذَاكَ. وَكَبِيرٌ كَامِلٌ عِنْدَ خَوَالِهِ وَصَارَ سِلْطَةً مِنَ السِّلْطِ، بَلَّوِي. وَتَعْتَرِضُ لَهُ هَكَالْعَجُوزِ قَالَتْ: يَا خَوْيِي فَكُنَّا مِنْ شَرِكِ أَنْتَ مَا أَنْتَ مِنْ هَالْعَرَبِ، طَسَّ بِاللِّي مَا يَحْفَظُكَ. نَشِدُ امَةَ، قَالَتْ: أَنْتَ وَوَلَدُ شَيْخِ آلِ ثَابِتٍ. يَوْمَ صَارَ اللَّيْلُ لَيْلِينَ وَاسْتَلْتَفِفَ عَصَاوَهُ وَهُوَ يَمْشِي. وَسِنَّةٌ كَامِلَةٌ وَهُوَ يَتَعَرَّبُ مِنْ عَرَبٍ لِعَرَبٍ. يَرِدُ عَلَى الْمَا مَعَ النَّاسِ وَدَلَّ الْأَمْوَاهُ وَالْمَوَارِدُ جَوْ جَوْ. يَوْمَ طَابَ خَاطِرُهُ مِنْ وَرْدِ الْأَمْوَاهِ وَهُوَ يَسْأَلُ عَنْ آلِ ثَابِتٍ، قَالُوا لَهُ: بِالرَّمَادَةِ، عِنْدَ حَايِلٍ. آلُ ثَابِتٍ عَقِبَ مَوْتَةِ مَسِيبِ طَفَتْ نَارُهُمْ وَبَطَّلُوا السُّوَالِفَ وَالْمَغَازِي. طَبَّ عَلَيْهِمْ وَنَشِدَ عَنْ جِبَلٍ، جَدٍ مَطْلُوقٍ، أَقْرَبُ مَا لِلْحَدَبَانِ، مِنْ عِيَالِ عَامِرٍ. جَاهَمُ وَعَلَّمَهُمْ بِرُوحِهِ. قَالُوا: وَشَ عِنْدَكَ لَنَا مِنَ الْعُلُومِ؟ قَالَ: وَاللَّهِ يَا لَ ثَابِتٍ مَا جِئْتُ لَكُمْ إِلَّا عُلُومَ الْمَا. وَالِي مِيرِ ابْنِ سَحْلَةٍ مِنَ الثَّابِتِ يَسْمَعُ حَكْمَهُ. قَامَ وَشَرِبَ مِنَ الْحَوْضِ، يَوْمَ أَنْهُمْ مَا يَتَنَجَّسُونَ مِنَ الْحَوْضِ، قَالَ: أَرِ حَدَبٌ، بَسَّ مِيرٌ، مَا أَكْثَرَ مِنْ مَا الرَّمَادَةُ هَاللِّي جَابِيبٌ لَنَا عُلُومَ الْمَا. الْمَرَادُ أَنَّهُ جَاءَ عَلَى جِبَلٍ وَهُوَ يُسْرَحُهُ بِالْبَلِّ. كَامِلٌ مَا بِيَالَهُ سِرْحَةُ بِالْبَلِّ الْمَاخُودَةُ. الزَّبْدَةُ قَامَ يَقْطَعُ بِهِ الْجَوَادَ وَالثَّنْتَيْنِ مِنَ الثَّلَاثِ. جَاءَ حُدَى الْأَيَّامِ مَرُوحٌ بِالنَّهَارِ، الدُّنْيَا عَلَيْهِ خِيَالٌ وَتَرْدُزْدُ مَطَرٌ، لَقِيَ لَهُ جَحْرَ جَرَبُوعٍ وَحَطَّ عَلَيْهِ لَهُ زَنَادٌ، أَنْتَ يَا كَامِلٌ. يَوْمَ طَبَّ عَلَى عَمِّهِ عَقِبَ مَا رُوِّحَتْ اللَّيْلُ، قَالَ: وَاللَّهِ يَا عَمِّي لَقِيتُ لِي خَزْنَةَ بَرَأْسِ مَفْلَى أَبَاعِرِنَا. وَتَخَيْرٌ، ابْنُ آدَمَ مَا يُخَلِّي مِنَ الطَّمْعِ. قَالَ عَمُّهُ: يَا لَهِ يَمَّهُ. وَشَدُّوا هَكَالذَّلُولِ وَأَنْحَرُوهُ. كَامِلٌ بَسَّ بِي يورِي عَمُّهُ أَنَّهُ دَلِيلُهُ، وَالْمَا مِنْ خَزْنَتِهِ. وَيَجِي بِهَاللَّيْلِ سَارِي لِيَا مَا جَاءَ عِنْدَ جَحْرِ الْجَرَبُوعِ. قَالَ: نُوِّخَ يَا عَمِّي نُوحٌ، تَرَاوَهُ عِنْدَ رَكْبَةِ الذَّلُولِ مِنْ يَمِينٍ. مَا لَكَ بِهِ طَوِيلُهُ، تَلَمَّسَ يَا لَشَابِيبٍ مِنْ طَمْعِهِ. قَالَ: لَقِيتُ شَيْءًا؟ قَالَ: لَعْنُ أَبُوكَ مَا لَقِيتُ إِلَّا زَنَادَ بِجَحْرِ هَالْجَرَبُوعِ. قَالَ: هَذَا خَزْنَتُهُ يَا عَمِّي. قَالَ: لَعْنُ اللَّهِ أَبُوكَ جَابِيبًا نَتَهَبِعُ بِتَوَالِي هَاللَّيْلِ تَبِي تَعْلَمُنَ أَنْكَ تَدَلُّ. وَهُوَ يَدْبِغُهُ وَيُرُوحُ وَيُخَلِّيهِ. تَنْقَحُ بَرَأْسَ مَفْلَى أَبَاعِرِهِ. ثَانِي يَوْمَ طَبَّتْ عَلَيْهِ بِنْتُ جِبَلٍ، قَالَتْ: يَا كَامِلُ أَنْتَ وَشَ الَّذِي بِيَالِكَ؟ عَلَّمَنُ. قَالَ: يَا بِنْتُ عَمِّي وَاللَّهِ مَا بِيَالِي سِرْحَةَ أَبَاعِرٍ، الَّذِي بِيَالِي أَرِيدُ أَقْوَدَ الرِّجَالِ، أَرُدُ الرِّجَالَ تَتَّبِعُنَ. قَالَتْ: تَخَيْرٌ مِنَ الْبَلِّ لَكَ حَايِلِينَ، بَحَّرَ الذَّلُولَ الْفَلَانِيَّةَ وَالذَّلُولَ الْفَلَانِيَّةَ أَقْرَنَهُنَّ وَرَجَّعَهُنَّ وَاشْتَرَى بِثَمْنِهِنَّ قَرَامِيشَ الْخَلَا وَأَنَا إِلَى جِبْتِ جِبَلٍ أَقُولُ نَهَبَهُنَّ وَأَنْحَاشَ. وَأَقْرَنَ ذُلُولَ وَحَايِلِينَ وَأَجْلِبَهُنَّ عَلَى خَيْبِرٍ وَيَشْرِي سَيْفًا وَشَدَادًا وَكَلَايِفَ الْخَلَا وَيَطْبُ عَلَى عِبْدِهِ غَزَايَ لِحَالِهِ. وَيَتَّبِعُهُ الطَّلِيعَةَ مِنْ عِبْدِهِ، أَقْرَدُ مَا بَعِيدَهُ، مَا يَنْهَجُ مَعَ جَمْعِ اللَّهِ يَجِيرُكَ إِلَّا كُودَ يَسْرِدُونَ وَيَذْبَحُونَ، وَوَيْدَةُ هُوَ، بَسَّ مَقْرُودٌ. يَوْمَ طَلَعَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ:

وين تبي ياشمري؟ قال: والله غزاي. قال: غزاي لحالك؟ قال: لحالي. قال: وانا معك. قال: يا حياك رديف على وروك هالذلول. يوم انقطع شوف العرب، قال: ياخوي الرحمان، انت تبي تقول يمينك يسارك، ارجع ما طول العرب قريبين، تبي تسد اثمك بلطمه وتتبعن وانت على وروك هالذلول والا ارجع لهلك ما طول العرب قريبين. قال: لا والله ياخيبي انا منك خلقت، وين ما رحمت انا تبك. الزبده ايام وليالي، هو يخبر الديار كله، موقف به من قبل ويعرفه، يعرف وين يعزبون ومن اللي يدشر الهمل ومن اللي يسرحونه بلا جنب. واعد هو واياوه وياخذون هكالبل. والى كل واحد عزله ما بين السبعين الى الثمانين ناقيه. وطبوا على عبده. والى هذا المقرود اللي ما يخاوي احد الا مسرود جاي ومعه فود ما هو هوين، استحظ مع كامل انت ياالعبيدي. قال كامل: ياوين مهبوب الريح اللي يبي يتخير من هالبل وحدة يعقله له والباقيات يوديهن لجبل. هم يوم وليه عنهم، عن عرب جبل. جا واحد من طماميع هالعرب قال: انا اوديهن. خذي له حول السبوع كامل ويغزي ثانيه. طماميع الرجال تعلقوه، يوم شافوا الطليعه وهو الطليعه استحظ معه تعلقوه حول العشره او العشرين. والى مير غزو، ما هي سالفة واحد او اثنين. زاد غزي وفود وسلامه. ويعزل له ثمانين ناقيه ويدفعهن لجبل. الى مير آل ثابت يوم صار عندهم ثاني حال. قالوا: حنا دشرنا رجالنا راغي هالفعل هذا. قالوا: يارجل حنا نلحقه والا ما نلحقه؟ ينشدون اللي جاب البل لجبل. قال: والله يمكن يريحون تالي هالسبوع عند اهلنا وتلحقونهم. الى مير آل ثابت مدهرين لهم سنين ومرددين. وهي تحتمل نص آل ثابت وهم يطلبونهم. والى معهم ابن سحله اللي قال له ار حذب. ويغزي كامل بال ثابت ومعهم من عبده. ويضرب بهم مظامي لين مسهم العطش، لين بدوا يتواقعون من ركابهم. وهو يدفلج قدامهم على ذلوله ويفحج له على له مقر، المقر يدلله دلاله، والى مير يتذلهب تذلهب. قال: يال ثابت عندي لي مويه تقول يروي العطشان طاسه او ما يرويه، وانتم بكيفكم، اللي يبي يصير هناك وادرهش له درهش نعه عز الله اني اسقيه، وعلى شرط افحج ويشرب من حدر خصياني. هذا حكه يم ابن سحله. قال ابن سحله: انا ميت ابشرب. قال: انزح وراك، وهو يقوم يدرهش له وهو يجي يحيي. امير يتزازا عن الماء والى مير مثل عين الداب. الرجال عطشان وهو لك يصله بالمقر. قال: هذا يابن سحله يوم انا اجيب لك علوم الماء، وهو يركشه. قالوا آل ثابت: اتركوه خلوه يبرد كبده، حيثه مستحقه ابن سحله. وكل ما ينغش يركشه: هذي علوم الماء يابن سحله يوم اني اجيب لك علوم الماء وتعيرن بحوض اباعرك. لياما غدت خنته وسعايله هذا طوله، تغطي وجهه، لين ما بغى يموت. الزبده شربوا ورويوا وعينوا من الله خير. ويصفق هكالرعايا بال ثابت. ويصير كامل وتقوم تتبعه آل ثابت.

ورصيد الإنسان من الحظ يزيد وينقص بحسب تمسكه بالأعراف القبلية وقيم الثقافة البدوية من الصدق والشفافية والوضوح، أو كما يقولون: النقا. شهادة الزور والكذب والخيانة وما شابه ذلك من المسلكيات المشينه كلها تنهش في رصيد الإنسان من الحظ حتى تقضي عليه تماما. لما تطالب عقيل الياور ومحيريت ابن هذال عند الحكومة العراقية في بعض الشؤون القبلية أحضر ابن هذال معه عجلان ابن رمال الذي كان مجاورا له منذ عدة سنين ظنا منه أن جيرته له ستجعله يشهد لصالحه لكن عجلان قال: الحظ ما هو حشيش احشه وينبت، انا ما انطي حظي احد، لا قريب ولا بعيد. ولما عاد محيريت إلى أبيه بعد انتهاء القضية أخبره قائلا عن عجلان: عز الله انه ما ظلم حظه، انه شهد على بر. وقد رفض بداح العنقري الزواج من بدوية كان معجبا بها لما تبين له أنها غير عادلة في حكمها على الحضر وتتهنهم بالجبن زورا وبهتانا: ما أخذه،

ابداً، السبب انه ظلمت الحضرة، المقرن حضر والرشيدي حضر والدنيا كله، وهي ظلمي حظه. وإذا خالف الحظ العقيد مرات متتالية يقولون عنه أنه انصدف. وإذا أمسكوا بعقيد من أعدائهم، خصوصاً إذا كان قد أرهقهم بكثرة مغازيه عليهم وسلبه لهم، فإنهم يلجأون إلى أسلوب يعتقدون أنه يجلب له النحس. ينزلون كور العقيد من راحلته ويأتون به ويضعونه أمامه في وضع مقلوب ويطلبون من أحد العجائز أن تركب على الشداد في وضعه المقلوب على مرأى من العقيد وفي نفس الوقت يتجمهر صبيان الحي حول العقيد يسخرون منه ويهزأون به وبعدها لا تقوم له قائمة، حسب اعتقادهم.

والعقيد الذي يحالفه الحظ يتبعه الناس ويتبركون به ويؤمنون بصدق رؤياه ويعتقدون بأنه ملهم ويحيطون منصبه بمسحة من القداسة وهالة من التبجيل والمهابة. كما يعتقدون بأن العقيد يورث ما حباه الله من حظ وبركة وإلهام إلى ذريته من بعده ولذلك فإنهم بعد موت عقيدهم يولون أحد أبنائه حتى ولو كان صغيراً في السن منصب العقيد بعد أبيه ويطلبون منه قيادتهم في الغزوات تيمناً به وتبركاً. فقد سلّمت قبيلة الرمال قيادتها لصطام ابن هجوج بالرغم من صغر سنه لأن أباه هجوج كان في حياته عقيداً مظفراً ميمون النقيبه:

فيه واحد روى له روياء على ان نخلة به قنا وان الرمال يتشاورحونه بيون هالقنا وانهم ما صابوه، ما صابه الا صطام ابن هجوج. قالوا لا ينوخ لنا الا صطام، وصطام توه ولد، ما بان له فعل، لله. مشوا معهم غضبان وعدوان وحميان ورغيان وصطم وكل فريس الرمال، قالوا: نوخ يا صطام. قال: كيف انوخ وانتم معي ياهاالشيوخ! ونوخوا به غضب عليه. نوخ لهم غضب. ضربه غضبان وعدوان وقالوا: الا تنوخ لنا. قال: يالربع انا وغد. قالوا: بس توكل على الله.

وعادة ما يرى العقيد وهو في طريقه إلى الغزو رؤيا يتفاعلون أو يتشائمون منها ويستشفون منها النتيجة التي ستؤول إليها غزوتهم، ويسمون هذه الرؤيا عرضة معاوديه أو حلم المعاودي، وربما ظهر له في المنام ما يسمونه المنابي ويلقي عليه كلاماً غامضاً يحتاج إلى تفسير وقد يعني لهم خيراً وقد يعني شراً. فمثلاً إذا رأى العقيد في منامه فرساً أو ناقة أو قَبْل بنتاً جميلة أو لبس رداءً جديداً أو شرب ماءً عذباً صافياً أو أكل طعاماً طيباً أو حلم أنه يقطف فاكهة لذيذة أو يستظل بظلال شجرة وارفة فإن أيّاً من هذه الرؤى تعني فالأحسن وأنها سوف يوفق في غزوته ويعود منها سالماً غانماً. وإذا حلم أنه يقبض على نمر فهذا يعني أنه سوف يقتل عدواً مرهوب الجانب، كذلك الوقوف على ربوة عالية يعني التغلب على الخصم، ولو رأى في منامه أنه يلبس جوخة خضراء فإن ذلك يعني أنه سوف يتغلب على عدوه في المبارزة، أما إن رأى جوخة حمراء فإن ذلك يعني أن دمه هو سوف يسيل ويجرح جرحاً بليغاً. ومن الرؤى المشؤومة في المنام أن يحلم أنه يقع في بئر أو يرى شخصاً أعمى أو شخصاً جريحاً أو من سقطت أحد أسنانه أو من لدغته أفعى. كما يتطيرون أو

يتيمنون من سماع كلمة أو من لقاء شخص حسب اشتقاق اسمه ومعناه (Musil 1928a: 509, 396-7).

إذا كان الغزو كبيراً يضم أخلاطاً من مختلف فروع القبيلة، فإن لكل جماعة عقيداً وهؤلاء العقدا، ويسمونها المتطلعة، يخضعون لقيادة العقيد الأكبر "المنوخ المنور". ويسمون الطلوع في الغزو من العقيد المنور المنوخ، أي القائد العام، لطمه. والطمه تعني اللثام، ويقصد بها أن صاحب اللطمه نصيبه مثل نصيب العقيد من الكسب لكنه ليس له الحق في أن يعترض على العقيد في قراراته وتدابيره وأن يتبعه أينما وجهه، أي أنه كمن يتلثم ويلتزم الصمت. والطمه لها إجراء وضحاها لي خضير ابن حامد الريبوض كما يلي:

قانون اللطمه الى غزى هالعقيد اللي تتليه الرجال وجينا حنا ربع، جماعه، خمس، عشره،
عشرين، أكثر، اقل، قلنا للطيب منا، ابن عمنا: يافلن، تطلع من العقيد، طلعتنا. كود انحره انا،
انحر العقيد اتطلع منه. أجيه اقول: أنا والله يابو فلان ابي لطمه، ابيك تطلعن على ربي، ما
يقال عليّ بالمغزى، ما تاخذ عليّ العقبه، انا أخذ عقبة ربي. قال. لا بالله الا ابشر به. اي بالله
تستاهله.

ويختلف حجم الغزو باختلاف مكانة العقيد وشهرته. قد يكون العقيد ورث هذا المنصب بحكم انتمائه الأسري وقد يكون رجلاً عصامياً ميمون النقيبة استطاع أن يبرهن على جرأته وحنكته وحسن طالعته "طلع بذراعه" فاقتنع به رجال قبيلته وسلموه قيادتهم في المغازي وتبعوه "تمسعروه خلق الله"، قامت تتليه الرجال. والعقيد هو الذي يعلن عن عزمه على الغزو: احذوا خيلكم، واطحنوا زهابكم، ترانا باكر مداده غزو بامر الهادي. فيبدأ كل رجل يعزم على مرافقته في التأهب والاستعداد. ويحدد العقيد اليوم والمكان الذي يجتمع فيه من يريدون الغزو معه ويبدأون مسيرتهم منه "يمدون". وللتمويه قد يبدأ العقيد مسيرته في اتجاه مغاير للاتجاه الذي يريده فعلاً ثم بعد مسيرة عدة أيام ينحرف ويغير اتجاهه نحو مضارب القبيلة التي يقصدها فعلاً. وإذا كان الغزو كبيراً يشارك فيه عدد كبير من الرجال ومن مختلف أفخاذ القبيلة فإن العقيد يقيم على مورد معروف حتى يتجمع الغزاة الذين يفدون إليه من أماكن متباعدة، وكل منهم جاهز براحلته وزهابه وقربة الماء. ويمكن أن يكون لكل واحد من الغزو راحلة "مطيه"، "نلول" ويمكن أن يشترك كل اثنين براحلة تحمل ما لديهما من ماء وزهاب ويتعاقبان الركوب عليها، "مردف" (واحدتها مردوفه). وإذا اصطحب الغزاة معهم الخيول فإنهم يستجنبونها ولا يركبونها إلا وقت الغارة. ومن لا يمتلك فرساً بإمكانه أن يستعير فرس فارس آخر حالت الظروف دونه ودون مرافقة الغزو على أن يتقاسم الغنيمة مع صاحب الفرس. وكانت هذه عادة متبعة من أيام الجاهلية كما ورد عند أبي عبيدة في النقائض عند حديثه عن يوم ذي طلوح وشرحه لكلمة "مركب" وهو، كما يقول "المركب أن يأخذ الرجل فرس صاحبه فما أصاب على ظهره فلصاحب الفرس نصفه" (عبيدة

١٩٠٥/٢: ٧٨٣). والخيل يلزمها زماميل لأنها لا تستطيع تحمل الجوع والعطش مثل الإبل، ومهمة الزمّال حمل الماء والحشيش أو الشعير على بعيره للفرس مقابل قسم من الغنيمة يدفعها له صاحب الفرس الذي هو تابع له ويعتبر في معيته. وإذا أراد عقيد القوم أن يقود غزوة على الأعداء البعيدين لنهب إبلهم فإنه يختار رجاله حسب مواصفات معينة وحسب مناسبة كل واحد منهم للقيام بمهام محددة، ويستبعد من لا يمكن الاستفادة منه أو يعاني من عاهة تحد من فاعليته. يفضل العقيد أن يصطحب معه رجالاً أشداء يتمتعون بكامل حواسهم، وخصوصاً حاسة البصر، ولديهم خفة الحركة والقدرة على الجري السريع وتسلق الجبال واستخدام السلاح بمهارة. وتقع على عاتق العقيد مهمة التأكد من استكمال الاستعدادات وأخذ كامل الاحتياطات، بما في ذلك التأكد من توفر الماء والمرعى على الطريق والبحث عن دليل يعرف طرق الصحراء ومواردها. وعادة ما يصطحب الغزاة معهم شخصاً أمضى جزءاً من حياته في مرابع القبيلة التي ينوون نهب إبلها إما قصيراً أو لاجئاً أو أجيراً يرعى إبلهم ليستفيدوا من معرفته بموارد القبيلة ومفاليها وأين يسرحون إبلهم ويوردونها ومنّ منهم يمتلك أذواً كثيرة وطيبة الأصل. ولا يعتبر عندهم من العيب أن تطلب جوار القبيلة وبعد أن تنتهي مدة الجوار تغزوهم وتنهب إبلهم، حيث أن التزامك تجاههم ينتهي بمجرد انتهاء مدة الجوار أو القصره. كذلك الجار أو القصير أو الراعي الأجير لو علم أن القبيلة المجيرة له أو التي يرعى لها سوف تشن غارة على قبيلته الأصل فلا يعد من العيب أو الخيانة أن يُنذر قومه بأي وسيلة يستطيعها، وإذا كان قومه قريبين فقد يذهب بنفسه لينذرهم. والنذير عادة يحصل على مكافأة لقاء ذلك.

وإذا تقابل فريقان من الغزاة، أو حتى من المسافرين، في عرض الصحراء فإن التوتر يكون سيد الموقف بينهما، والفريق الذي يجد في نفسه القوة يسارع في الهجوم على الطرف الآخر قبل التحقق من هويتهم "ياخذونهم طفحه، شمام" ويبدأ القتال وإطلاق النار وسقوط قتلى قبل أن يتم التعارف والذي ربما يتضح منه أنهم من الأصدقاء، وهذا ما يسمونه وهمه، أي الخطأ الناتج عن التسرع. لكن إن كان الفريقان من الأساس لا ينويان الشرف فإن أحد الركاب من أحد الفريقين ينحرف عن جماعته ويقوم ببعض الحركات الاستعراضية على راحته أمام الفريق الآخر التي يستدل منها أنهم لا يريدون بهم شراء، عندها يقوم الفريق الآخر بعمل مماثل ويذهب كل منهم بسلام (Musil 1928b: 12).

وهناك ما يسمونه معاقب الملح. فإذا صدف أن تقابل فريقان من الغزاة في عرض الصحراء فإن كل منهما يطمع في الآخر. ولكن لو لم يتمكن أي منهما التغلب على الآخر وقررا أن يتصالحا فإنهما يتبادلان المؤونة، فيعطي كل منهما الآخر شيئاً من

مؤونته من الماء الغذاء " وينطونهم الرولة هكالمزويه مليانة بقل وعكة هكالدهن، والرمال ينطونهم مزودة هكالطحين، يتعاقبون بالملحة، وهذا ما يدخل ضمن ما سميناه شعيرة المالحه، أي الدخول في هدنة مؤقتة لا يجوز فيها القيام بأي عمل عدواني بين الأطراف المشاركة في هذه الشعيرة، كما ذكرنا في فصل سلوم العرب.

ويتوجه الغزاة إلى فلاة الجو الذي يتوقعون أن القبيلة التي يريدون سلبها تقطنه. وإن صادف الغزاة أحدا في طريقهم قبضوا عليه وحبسوه معهم حتى لا يُنذر بهم ويحاولون استنطاقه بالقوة وانتزاع ما يمكنهم انتزاعه منه من معلومات يمكن أن تساعدهم في تنفيذ خطة الهجوم بنجاح. كما يحرص الغزاة على عدم إيقاد النيران ليلا حتى لا يلفتوا الانتباه لأنفسهم، وغالبا ما يكون تحركهم في الليل ويختفون في النهار. وقبيل الوصول إلى هدفهم يرسل العقيد طلوع، سبور، عيون للبحث عن الإبل والتعرف على قوة أهلها وعدد خيلهم وعدد نيرانهم وما إذا كانوا متسلحين ببنادق أو رماح، وغير ذلك من المعلومات الضرورية. وأثناء تحركهم يرسل العقيد في الصباح وفي المساء أنشط الرجال وأخفهم حركة وأحدّهم بصرا، وأربطهم جأشا أيضا، ليتسلق أعلى مكان حولهم ليستكشف المنطقة "يقفر الأرض" تحسبا للأعداء ويحثا عن أذواد الإبل التي يمكن نهبها. وما أكثر القصائد التي يفتخر أصحابها بقيامهم بمهمة الرقيبة أو الدليلة أو السبر، لأنها مهام صعبة وخطرة لا يقوم بها إلا الشجعان والأكفاء من الرجال. يقول كعب بن سعد الغنوي في رثاء أخيه:

كان أبا المغوار لم يوفِ مرقبا
ويقول ربيعة بن الكودن الضبي:

ومرقبة يأم عمرو يخافها الـ
نميت إليها والنجوم شوابك
مُحلقة في الجو صعير كأنها
ويقول ربيعة بن مرقوم الضبي:

ومرباة أوفيت جنح أصيلة
ربيئة جيش أو ربيئة مقنب
ويقول عيد ابن فاضل المريخي:

ياكثر ما كزوني الشوخ عساس
أركض على المرقاب ما نيب كهاس
ياكثر ما طالعتها عقب الاياس
عزل كميّه حاسها داخ الراس
كم سابق مني تدرقس على الراس

(١) الشوخ: الشيوخ. عساس: رائد. سبر: عين. كهاس: بليد متلكئ. اذابر: أتلقت بحذر. الاياس: اليأس منها، ويقصد أنه رأى إبلا في المرعى بعدما ينس القوم من أنهم سيجدون غنيمة ينهبونها. واصبح يدير الشيخ فيها البصائر: أصبح عقيد القوم يدير الرأي ويتدبر خطة لنهب الإبل. عزل كميّه: الكمي هم الكمين، أي القوة الاحتياطية خلف

ويقول سلطان الادغم السبيعي:

اليوم ياناصر غدى عارضي شيب
عقب الشباب وعقب ذيك التعاجيب
ياطول ما شرفقت روس المراقيب
إلى زمت لي عبله دونها الذيب
وردتها عوص النضا والاصاحيب
أدل من مشقاص هدف العراقيب

ويقول راضي الشحمي من السبعة من عنزة:

تركتم ياناس مير اتركوني
ياما على عوص الركاب تبعوني
اليوم عود طايحات سنوني
لي قالوا المرقاب ما ني مهوني
أدلهم لي قطرن الشنون
ياما اطلين شوف بعيد عيوني
يلومني خطو الصبي المجون
اللي ليا شاف الوليمه بطون

من عقب ما كنه جناح الغراب
اليوم عود في مروفة حبابي
دليلة للجيش خضع الرقاب
رهراة فيها يزيم السراب
دليتهم رس بعيد وغابي
لي ورد حوض مقفدات العقاب^(١)

ترك الدول ليا تداعوا بفرقا
من فوق حمرا تسرق الدوسرقا
وسوالفي ما وشحوهن بزرقا
ياما رقيته وانحدر منه وارقي
أدل من حمامة الريش ورقا
وجدي على شوفي طويل معرقى
ينيش وهو شاة مع الناس برقا
ويضحك الى منه من الزاد ترقا^(٢)

وأحيانا قد ينظم الرقيبة ما لديه من معلومات على شكل أحذية يتغنى بها لأصحابه. يقول السليك بن السلكة:

ياصاحبي ألا لحي بالوادي
اتنظران قليلا ريث غفلتهم
ويقول شاعر من مطير بني عبدالله:
الدرب خشم كعب وادنى ضرابين
ومربعات من سميرا ليا التين
ما عندها الا ناقلين الحواجين

الا عبيد وأم بين أنواد
ام تغدون فإن الريح للعادي
ومن عند ساق ليا ركز عظم عاجه
ومن خشم فغانة ليا ادنى العجاجة
ولها على الوادي الكبير اندلاجه

وقبل شن الغارة يتوقف الغزاة ليتدارسوا خطة الهجوم ويبدأ العقيد بتوزيع رجاله "تعرل قومه" إلى مغيره وكمين وعصايه. المغيره هم الذين يشنون الغارة وينهبون الأبل، والعصايه هم الذين يتولون ضرب الإبل المنهوبة "الوسيق"، "القوم" بعصايهم وسوقها نحو الجهة التي يريدون الهرب منها، والكمين، ويسمى أيضا الصابور أو المركي، وهم أشبه بقوة الإسناد أو القوة الاحتياطية الذين يتولون صد هجمات النفير

المهاجمين ومهمتهم صد القوم الذين يحاولون استنقاذ الإبل بعدما تنهبها القوم المغيرة. خلى جنبها فيه نطل العناير: الجنب هم الفرسان الذين يذهبون مع الإبل إلى المرعى لحمايتها ويقول إنهم استماتوا للدفاع عن إبلهم ولكن بدون فائدة. المشقاص: زند البندقية الذي يفجر الذخيرة.

(١) يزيم السراب: يرتفع. هدف العراقيب: البواريد، وعقب البارود فيه انحناء واعوجاج "مهدف"، يقول إنه أدل من زناد البندقية الذي لا يخطئ الورود على حوض البارود.

(٢) قطرن الشنون: انتهى الماء الذي في قرب الغزاة. يضحك الى منه من الزاد ترقا: يضحك حينما يمتلئ بطنه من الطعام ويصل الزاد إلى ترقوته.

"الفزوع" من أصحاب الإبل الذين ينفرون "يفزعون" محاولين استنقاذها من الغزاة: يفكّون خيل المغار من خيل الفزعه. وينسحب الكمين وفق خطة محكمة بحيث يتراجع بعض منهم ويبقى البعض الآخر يحمي ظهورهم ويشاغل النفير عنهم، ثم يتمترس المتراجعون في موقعهم الخلفي ويشاغلوا النفير ليعطوا رفاقهم فرصة للانسحاب والتمترس خلفهم، وهكذا بالتناوب. أما الزمالة فلا يشتركون في القتال وإنما ينفصلون عن المغيرين قبل الغارة بليلة أو ليلتين ويبقون بأحمالهم من الماء والزاد بعيدا عن ساحة المعركة في انتظار عودة رفاقهم الذين يضربون لهم موعدا يتفقون عليه. وإذا كان عدد الغزاة قليلا فإنهم ينيخون ركائبهم بعيدا عن ساحة المعركة ويوكلون حراستها إلى واحد أو اثنين من رفاقهم ويتسللون متخفين بين الأشجار والأحجار "يعدون على البل مع الغتار" ويشنون الغارة على الأقدام. ونظرا لإمكانية تشتت الغزاة وتفرقهم جراء الفوضى التي تصاحب الغارة فإنهم يضربون لأنفسهم موعدين في مكانين مختلفين، قريب وبعيد. موعد المكان القريب يسمى وعد الركاب، وهو عادة عند الركائب التي أودعوها مع رفاقهم أو عند الزماميل إن كان معهم زماميل، ومن يصل إلى هذا المكان ينتظر لمدة محدودة ومتفق عليها، وإن فقدوا أحدا من رفاقهم ولم يحضر إلى موعد الركاب ذهبوا لانتظاره في موعد المكان البعيد "الوعد الكذاب".

ونجاح الغارة يتطلب توفر عوامل أهمها المباغثة والسرعة. الهدف هو خطف الإبل والهرب بها بعيدا قبل أن يتمكن أصحابها من جمع صفوفهم واستكمال تأهبهم لصد الغزاة واستنقاذ الإبل. وقد تفشل خطة الغزاة إذا رآهم الرقيب من بعد وحذر أهل البيوت مستصرخا: ظهورهن ياهل الخيل، عليكم غاره، فيلتقط الرجال أسلحتهم وتسارع النساء إلى الخيل لتفك قيدها، وزوجة الرجل، أو اخته، هي التي تعتني بفرسه وتحمل معها مفتاح قيده. ويلعب التوقيت دورا حاسما في نجاح الغارة. وأفضل الأوقات أول النهار حينما تتجمع الإبل وتسير دفعة واحدة باتجاه المرعى أو آخر النهار حينما تتجمع وتسير باتجاه البيوت، والمساء أفضل ليختفي الغزاة مع الغنيمة في ظلام الليل. أما الإبل المنتشرة في المرعى "النشر"، "الطرش" فإنه يصعب جمعها في غارة خاطفة والكسب في هذه الحالة يكون قليلا لكنه أسهل وأمن إلى حد ما لبعد الإبل عن بيوت القبيلة ورجالها. وفي الليل يصعب الهجوم على الإبل وسط البيوت وفك عقلها وإثارتها من مباركتها وسوقها بين الأطناب المتمددة على الأرض والتي يتعذر رؤيتها في الظلام وتشكل إعاقة حقيقية. والغارة الصباحية تسمى صباح، ويقولون: القوم صبّحونا، والغارة الليلية يسمونها هجاد أو بيات وفي هذه الحالة يعمد الغزاة إلى العمود الأوسط في كل بيت يقتلعوه ليسقط البيت على من فيه ولا يستطيعون التخلص منه والخروج لدافعة المهاجمين. والبعض يعتبر الغارة ليلا غدرا

لا يليق، خصوصا إذا كان القوم المستهدفون يمتون بصلة قرابة قبلية للغزاة (Musil 1927: 8-9, 47)، إلا أن الغزاة قد يضطرون لذلك إذا أحسوا في أنفسهم ضعفا أو قلة في العدد أمام القوة المقابلة. وإذا شن الغزاة غارتهم فإنهم لا يستमितون في سبيل الحصول على الإبل وإذا واجهوا مقاومة عنيفة من البداية ووجدوا أن أهلها مستعدين للقائهم تركوها وهربوا. كما أن المدافعين كذلك لا يستमितون في الدفاع عن إبلهم إذا تبين لهم أن لا فائدة من ذلك وأن القوة المهاجمة فوق طاقتهم "قوم حمرا". وإذا كان أهل الغزاة قريبا فإنهم في حالة النصر لا يكتفون بسوق الإبل والخيل، بل إنهم أيضا يسوقون الأغنام ويحملون البيوت وما فيها غنيمة لهم.

وفي الوقت الذي يتمكن فيه أهل الإبل من جمع صفوفهم وبعد أن تصلهم النجدة "الغزعة" من النجوع القريبة منهم، "إلى تلايمت الفزوع"، يكون الغزاة قد انسحبوا وأبعدوا وربما لفهم الليل بظلامه الدامس. ومعرفة وسم ركائب الغزاة يساعد في معرفة قبيلتهم وبالتالي معرفة في أي اتجاه سينقلبون ويتبعهم أهل الإبل "يطلبونهم" على هذا الأساس، وربما أشعلوا المشاعل في الليل ليقتفوا أثر الغزاة الذين يسوقون الإبل في أقصى سرعتها وطاقتها ولا يتوقفون عن ذلك ليل نهار حتى يخرجون من ديار عدوهم ويصلون إلى مكان آمن. وإذا لم يتمكن أهل الإبل من اللحاق بالغزاة قبل أن يخفيهم الليل فإنهم يقدرّون المورد الذي سيضطر الغزاة للتوقف عنده للسقيا أو المكان الذي سيطلع عليهم فيه الصباح فيتجهون فورا إلى ذلك المكان ويترصدون لهم فيه "يتلقفون لهم". والمعركة الشرسة لا تحدث عادة في المرعى أو في مراح الإبل ساعة خطفها، بل حينما يلحق أهل الإبل "الطلب" بالغزاة في اليوم التالي. وحينما يتقابل الفريقان تبدأ المناوشات والمطاردات والمبارزات التي قد تستغرق معظم النهار، إن لم يكن النهار كله. وإذا شعر الغزاة بأنهم أمام قوة قاهرة فإنهم يتخلون عن الإبل التي كسبوها "الجهامة"، "الوسيق" لكنهم يستبسلون في الدفاع عن ركائبهم "جيشهم"، "ركائبهم" وعن أنفسهم "صار الطق عند الركاب والارقاب". وإذا قرب منهم أهل الإبل يضطرون إلى إناخة ركائبهم للنزول والتصدي للطلب وتشتيتهم ثم يركبون وينهزمون، وهكذا دواليك. ولربما قرنوا ركائبهم إلى بعضها بعضا حتى يجبروها على السير في اتجاه واحد ولا تشذ وتتشتت وحتى لا تستطيع خيل الأعداء اختراق صفوفهم فينخذلون وتضعف مقاومتهم. وإذا وجد الفريق الأضعف نفسه في موقف حرج وأحاط بهم الفريق الأقوى وحاصروهم "حالوا عليهم" فإنهم ينيخون واحدة من ركائبهم ويعقلونها غنيمة باردة للفريق الأقوى عليهم يكتفون بها ويكفون عنهم، وهذه الناقة تسمى فُعَيْد ربه. ومن الحيل التي يلجأ إليها أهل الإبل لتشتيت الغزاة وتفريق صفوفهم هو أن يعمدوا أحدهم، قبل أن يعلم الغزاة بوجودهم ويتنبهوا لقربهم منهم، ليسوق عددا صغيرا من الإبل، يتراوح من الثلاث إلى الخمس، ويسمونه زريق،

ويتعهد المرور أمام الغزاة. وما أن يقع نظر عقيد الغزو على الزريق حتى يبادر مع نفر من قومه لاعتراضه ونهبه. ويستطرد سائق الزريق للعقيد حتى يبعد به عن قومه. ثم ينقض أهل الإبل على الغزاة الذين تضعف عريمتهم في غياب العقيد وتحل الفوضى في صفوفهم. وهذه من الخدع القديمة التي كثيرا ما لجأ لها عرب الجاهلية. يقول أبو عبيدة في النقائض عن يوم مَلِيحة أن بسطام بن قيس:

خرج مغتزيا وذلك حين ولى الربيع واشتد الصيف وقد توجهت بنو يربوع بينهم وبين طَلح فذكر لأخريات بني يربوع أنهم رأوا منسرا فبعثوا مُرسلا آخا بني حرملة بن هرمي بن رياح فأشرف ضفيرة حومل (والضفيرة والعقدة الحبل المتراكم من الرمل) فرُفِع له عشرون بعيرا يُعَدُّهن عند طلحات حومل فحسب أنه ليس غيرهم والجيش في الخبراء دونهم (والخبراء التي تمسك الماء وتنبت السدر والجماعة خباري) فكر يدعو يال يربوع الغنيمة فتسارع الناس أيهم يسبق إليها فجاءوا متقطعين فسقطوا على الجيش من دون الطلحات في الخبراء فلم تجئ عُصبة إلا أخذوا وقتل يومئذ عصمة بن النحار بن ضباب بن أزنم بن عبید (عبيدة ١٩٠٥/١: ٧٣).

وإذا حمي وطيس المعركة "إلى عَسَم الطراد بينهم" واجتلدوا في الميدان "المحاس" لا تسمع إلا أصوات الفرسان يهددون أعداءهم ويتذامرون فيما بينهم ويحظ بعضهم بعضاً: خيال الرحمن وانا خو نمشه، والله اللي ما شدتوهن بيوم مبارك، دُعار السبايا وانا اخو دليل، إلى نلينا من يهوش؟! اليوم اقرد الايام عليكم، يابعد اهلكم اليوم عليكم، خيال البلها وانا ابن مذود، تبون اباعرنا وابعركم عند اهلكم، خيال الكحلا وانا ابن نابت، الى لحقناها وسيق عطفت، ياما فكيت مثلهن من مثلكم، ياما فكيت بهسته من ستين، وين اخو صيته؟ فلان ياخلف امي وابوي، اجدع الخيال. وإذا ضم الغزو أشتاتا مختلطة من فروع القبيلة ويطونها المختلفة فإن الرجل في المأزق ينخى أقرب الناس إليه من بين هذه الجموع: فلان يالح رقبتني؛ ويندب جماعته الأدنين باسم أقرب جد مشترك يجمعه بهم في خمسة أو في فصيل واحد: وين اولاد صقر ياحق ابوي وجدي.

إذا تمكن الغزاة من الهرب بغنيمتهم فإنهم لا يتوقفون إلا إذا وصلوا ديرتهم أو إلى منطقة يأمنون فيها من المطاردة. وحالما يصلون مأمّنهم يلح الغزو على عقيدهم بأن يتوقف ويقسم الغنيمة "يَعزّل الفود" فيما بينهم: خلنا نتقاسمها ونقطع شف اهلها منها، لأن الغزاة بعدما يتقاسمون الفود يذهب كل منهم في اتجاه مختلف ويتفرقون على نجوعهم فتتشبت الإبل ويصعب على أهلها استردادها، كما أن سوقها وهي متفرقة أسهل من سوقها وهي مجتمعة. وهناك عدة طرق لتوزيع الكسب واقتسام الغنيمة يكون الغزاة قد اتفقوا مع العقيد على أحدها قبل الهجوم. فإذا كان الغزاة ملفقين من عشائر مختلفة ولكل منهم عقيد فإنهم لا يتقاسمون الغنيمة، بل يطبقون مبدأ كل مغيرة وفالها، أو كما يقولون أيضا: قوم تباري ولا هي خسر، كل كسبه له، أي أن من كسب شيئا فهو له لا يشاركه فيه أحد. وكل من لمس ناقه برمحه أو عصاه أو عقد عليها عقاله أو غترته وقت الغارة فهي له، وعادة ما يُشهد الكسّاب أحدا من

قومه على أن تلك الناقة له وأنه السباق إليها. وقد تحدث مشادات بين الغزو على أحد النياق كل يدعي أنها من نصيبه "يتغابشون عليها" ويسمونها غباشه أو عشاوه. أما إذا كان الغزاة يتوقعون مقاومة عنيفة وأن الكسب لن يكون سهلا فإنهم يتفقون على أن يتشاركوا فيما يكسبون وذلك حتى لا ينشغلوا بحيارة الإبل ويصرفون همهم للقتال واثقين من أنهم في حالة النصر سيحصل كل منهم على حقه من الغنيمة.

وعقيد الغزو هو الذي يتولى مهمة تقسيم الغنيمة. ويتوقف نصيب الرجل على دوره في الغزو وكفأته في تنفيذ المهام التي يسندها إليه العقيد وما إذا كان فقد فرسه أو راحلته في الغارة. فنصيب الفارس من العزل يختلف عن راعي المظية وعن الزمّال، كذلك الدليله والرقيب والسبر والمذب و"البواردي" كل له حق معلوم. وربما احتال الواحد منهم وعمد إلى إخفاء أحد الإبل الشاذة ليضمها إلى سهمه بعد القسمة دون أن يعلم العقيد بذلك. وأيا كانت طريقة العزل المتفق عليها فإن نصيب العقيد مضمون حسب التقاليد المتبعة، وهو يختلف من عقيد إلى آخر، حسب اختلاف المكانة. ويحظى العقيد دوماً بنصيب الأسد، مثله مثل السيد أو الرئيس في العصر الجاهلي الذي حدد نصيبه عبدالله بن غنمة الضبي في رثائه لبسطام بن قيس في قوله:

لك المربع منها والصفايا وحكمك والنشيطه والفضول

المربع ربع الغنيمة يأخذه الرئيس، والنشيطه أن ينشط، أي يأخذ، الرئيس عند الاقتسام العلق النفيس، والصفى الشيء النادر الذي يصطفيه لنفسه، وهو ما يسميه البدو الخريزه، والفضول ما يتبقى بعد القسمة، وهو ما يسميه البدو العقبه. وقد يكون من نصيب العقيد عند البدو المتأخرين كل بعير تغير لون الوبر على دفتيه من آثار الرحل ويسمونه أبيض دفاً أو بعير الشداد، وقد يكون من نصيبه كل ناقة وضحاء، وقد يكون له الحق في أن يختار الناقة التي تعجبه لتكون من نصيبه "خريزه" وكذلك العايدة وهي التي تأتي بعد الخريزة في النفاسة. ومن حق العقيد الهارج وتعني العبد، لو كان من ضمن الكسب (والبعض يقول إن الهارج هو البندقية لأنها تحدث صوتاً عند الإطلاق)، والمارج، وهو الفرس الذي كسبوه بعدما سقط عنه فارسه ولا يعرفون من جدع الفارس. أما الفرس القلاعه، فإنها لمن يقلعها، أي من يجدع عنها فارسها ويأخذها منه عنوة. وعند الاقتسام يخير العقيد أصحابه بين أن يختار كل واحد منهم ناقة أو ناقتين ويكون الباقي، وهو ما يسمى العقبه، من نصيب العقيد، أو أن ينتقي هو من الغنيمة أولاً ويترك الباقي لهم يتقاسمونه. وتتم القسمة بأن يأخذ العقيد عصاة كل رجل، أي العقال الذي يلفه على رأسه، ويجمعها في يده ثم يحذفها على الإبل يمينا وشمالا ومن وقعت عصاة رأسه على بعير فهو من نصيبه، وما تبقى من الإبل يقسم بنفس الطريقة، وهكذا حتى تنتهي القسمة. وإذا ما تبقى من الغنيمة بعد توزيعها عدد قليل من الإبل غير قابل للقسمة فإن العقيد يصيح برفاقه: مالحوا، وهي كلمة تقال عادة عند ما يطلب شخص من شخص آخر أن ينهض ليشاركه في طعامه،

فينقض القوم على ما تبقى من الأبل ويتناهبونها ومن يسبق على شيء ويهرب به فهو له. وقد لا يحصل الشخص العادي من الغنيمة إلا على ناقتين أو ثلاث بينما قد يتعدى نصيب العقيد المائة ناقة، تبعا لحجم الغنيمة وتبعا لمكانته في قومه، إضافة إلى نفائس الخيل والإبل والسلاح. ويختار العقيد من الكسب ناقة للذبح "عقيره" ينحرها ويفرق لحمها على رفاقه. ويأخذ الرجال من دم العقيره ويخضبون رقاب الإبل التي كسبوها ويسوقونها إلى الحي وهم يغنون أغاني الكسب: ياما حلى وسم جديد نجره // جر العذارى للثياب الرهايف، ياهيه ياللا أو ياما قطعنا دونهن من زواجه // ترمي بها فرق الجوازي عيالها، ياهيه ياللا. أما إذا رجع الغزاة خائبين أو قُتل منهم أحد فإنهم يتلثمون ولا يغنون أغاني الكسب، كما أنهم يكفون سفايف الخروج، أي يكفون الأهداب التي يزينون بها خروجهم ويضعونها داخل الخروج. كما أن من عاداتهم أن القوم المنهوبين لا يوقدون نارا لعدة أيام إلا لو تمكّنوا من استعادة منهوباتهم. انظر إلى الأبيات الأخيرة من هذه المقطوعة لمريد العدوانى التي يصور فيها نفسه يقود منسرا من قومه لمباغته الأعداء ونهب إبلهم وما يتحملة في ذلك من المشقة والعناء. ويشير في الأبيات الأخيرة إلى الفرق بين من يؤوب إلى أهله كاسباً ومن يؤوب إليهم خائبا:

سَمَّيت بالرحمن وادليت بالفال
تنبز مِبَاهِرِهَا المصاليب وحبال
وَمَدَّوا معي ربعي صعيبين الافعال
ابعد مصابيح النضا وابد اللال
النوم خَلَيْتَهُ بريره للانذال
ارقب على نشر لِيَا قَوْض المالم
ننحى الرُّوك بنحور عجلات الاهذال
نطوى العمايم والمواجيف قفال^(١)

لى ضاق صدري صبح الاثنين مديت
للكور فوق سَجَلَة الهجن شدت
شدوا على الطوعات من حيث ما انويت
وليا ركبنا بالمعادي تقاصيت
كم ليلة في نومها ما تهئيت
وكم مرقب وقت الضحى فيه عدت
مرات نلفي بالغنا والتصاويت
ومرات نلفي والمزاهب مباحيت

وهذه أبيات للشاعر سليمان اليمنى يصف فيها أحد غارات ساجر الرفدي:

يَهْوِي على ناح ويصطي على ناح
وطالع على يمناه خَلْفَات ولُقَاح
براس اللوى وادلى على المالم سَرَاح
قطعان ابن كردوس كَسَاب الامداح
حل الفطور وقال سَمَّوا بالافلاح
فزعة قطين وبه عشاشيق طَمَاح

حر شلع من راس سَقَان وانهام
هام العراق وقالوا الدرب قَدَام
ونوى على درب المقادير جَزَام
واقفوا على الطوعات عجلات الاوام
صكوا بهن صكّة على الزاد صَيَام
لحقوا هل العرفا وطابور الاروام

(١) صبح الاثنين: يتفاعلون ببعض أيام الأسبوع مثل يوم الاثنين للانطلاق إلى الغزو. تنبز مباهرها: لسمنتها أباهرها عالية تزل عنها الأكار. بالمعادي تقاصيت: أقطع المسافات الطويلة لشن الغارات البعيدة "القصة" على الأعداء. ابعد مصابيح النضا: تسمى ركابي في مكان وتصبح في مكان بعيد عنه. ابد اللال: أفري المفازات غير آبه بالمخاطر. النوم خليته بريره للانذال: تركت النوم هدية منى لأراذل الناس. نشر: الإبل في المرعى. قوض المالم: انطلق نحو المرعى. ننحى: نسوق بهمة. الروك: مفردا روكه الإبل المنهوبة. بنحور عجلات الاهذال: نسوق الغنائم أمام ركائبنا السريعة في سيرها. المزاهب مباحيت: مزاهبهم خالية من الطعام. نطوى العمايم: متلثمين لا نكلم أحدا ولا نلوي على شيء. المواجيف قفال: ركائبنا الموجفة ضامرة لطول المسير.

هازوا ورازوا والدخن بينهم زام
وتلافتن حرش العراقيب سيجام
وغدى لهم عقب النوادية نمنام
واقفوا معيفين عقب ضرب وزحام

وشافوا سهوم الموت من دونهم لاح
شَرهن على مركاض مهدين الارواح
وانيابهم من حامي السو كلاح
كم من عديم باللقا قفوه طاح^(١)

ويبرر الغزاة نهبهم لإبل الآخرين بأن هذه ممارسات تقرها أعراف الصحراء، فهي أشبه بالقروض والأسلاف المتبادلة فيما بينهم والتي سوف تُسترد وتُستوفى إن عاجلا أو آجلا بحيث يتعادل فرقاء النزاع على المدى الطويل، كما سبق وأن بينا. كما نجدهم في أشعارهم يسوقون مبررات يؤكدون فيها على أنهم ينهبون مال البخيل والشحيح ليوزعوه على المحتاجين واليؤساء، مثلهم في ذلك مثل الشخصية الأسطورية روبن هود Robin Hood. فهذا شليويح العطاوي يقول إنه ينهب إبل البخيل الذي لا يقدم القرى للضيوف ولا يسأل عن جاره ويساعده إذا احتاج:

يالله طلبتك من حلال البخيلين
اللي نباه لخاطر الله يجي شين
وتقول أبيات من قصيدة منسوبة لشايح الأُمسح يمتدح ذلوله:

اللي على الماجوب ما شب ناره
وشبحة طفوح عن مداخيل جاره

أبي عليها نقضة الجزو غزوه
نبي عليها نود قن مقصر
بخيل على الجيران والضيف يا لفي
ويقول ابن قويلف يصف نفسه:

يا بنن الخفرات غاوي دلالة
قليل الحساني قاطع بيعياله
يمناوه بالمدات ما اعطت شماله

صديق صعلوك قليل زمائله
وعدو مال كثر البخل نوقه
وهذا ليس مجرد ادعاء بل إن الغزاة حالما يصلون إلى الحي يتوافد عليهم أقاربهم وبني عموماتهم يطلبون منهم شيئا مما كسبوه "يَتَحَدَّثُونَهُمْ"، وربما وزعوا الغنيمة كلها وزهبت حذايا ولم يبق منها في أيديهم شيئا. انظر إلى البيت الأخير من هذه المقطوعة قالها شبيب ابن مجلي المطيري في إطراء صاهود ابن لامي:

كم فاطر صاهود بيد جهدها
كم هجمة بالقبيض طوى عددها
عقب الشحم والزين يلثع حفاها
قادات ولا ردت على من رجأها^(٢)

(١) انهام: اندفع بهمة. يهوي: ينطلق مسرعا. يصطي: يهجم بقوة وشجاعة، من السطوة. ناح: ناحية. جزام: مصمم. ادلى: هجم. الاولام: السير السريع. هل العرفا: عزوة قبيلة السبعة الذين نهب ساجر إبلهم ونخوتهم "خيال العرفا". طابور الاروام: قبيلة الخرصه من الفدعان جماعة ابن قعشيش يلقبون الروم تشبيها لهم بعساكر الترك لشجاعتهم وثباتهم. فزعة قطين: أهل القطين من السبعة هبوا لاستنقاذ إبلهم التي نهبها ساجر. عشاشيق طماح: من بين فرسان السبعة فتيان عشاق والعاشق عادة يستमित في القتال ويبيدي شجاعة خارقة لتعجب به فتاة أحلامه. لاح: تلوح. حرش العراقيب: الإبل أخفافها حرشاء، يقول إنها تلافتت وأدارت رؤوسها نحو أصحابها كأنها تتوسل لهم أن ينقذوها من الغزاة. شرهن: من الشره والعشم والتوقع. النوادية: ندب بعضهم بعضا بصوت مرتفع. نمنام: الأصوات الخافتة بعد أن اشتدت عليهم وطأة القتال من الغزاة وبدأ اليأس يدب إلى قلوبهم. كلاح: كالحة. عديم: شجاع.

(٢) بيئ: أباد. يلثع حفاها: يسيل الدم من خفها لطول المسير ووعورة الطريق والمخاطر. طوى عددها: نهبها وطوى أهلها العدة التي كانوا يستخدمونها لجذب الماء لها من البئر وربها لأنهم يشسوا من استردادها.

والى كسب نوماسها ما حسدها يمناه تعطي كل يمنى مـلاها
 وإذا مات منهم فارس مشهور أو عقيد قوم بعيد الغزوات رثوه مذكرين بأن
 خيلهم وركائبهم استراحت حيث لم يعودوا يشدونها ويغيرون عليها، كما يذكرون
 أعداءه بأنهم استراحوا منه وأصبح بإمكانهم رعي إبلهم أينما شاؤوا فهي لم تعد
 عرضة لغزواته. يقول جرير:

رأيت جِياد الخيل بعدك عُريت وحلّت رجال اليعملات المحانق
 يقول يزيد بن الصقيل العقيلي:

ألا قل لأرباب المخصائض أهملوا فقد تاب مما تعلمون يزيد
 ويقول ابن سويرح يرثي صنيتان ابن شميلان الملقب "لوفان" لكثرة مغازيه وهو
 من فرسان القلادان من بني رشيد:

ياطير بشر نازل «الحسو» يرتاح ينزل بقطعانه بروس المَنادي^(١)
 بشر هل الغثمه وأهل نفي ووضاخ ليا فحّ وام فجيج و ام المعادي
 لا والله الا تو ما هجننا ارتاح برّيت خفافه عقب ماهي بياد

لا يشغل ذهن البدوي أمر مثلما يشغله الغزو الذي يستحوذ على اهتمامه ويلون
 تفكيره ونظرته إلى العالم من حوله. الغزو ديدن البدو وهجيراهم ويصعب تصور
 حياتهم بدونه. إنه وسيلة من وسائل تكيفهم مع تقلبات الحياة في الصحراء. يقول
 ديكسون "إن الغزو يظهر صلابة الرجل وشجاعته ومهارته، ولذلك ينظرون إليه
 باحترام ويشجعون على ممارسته" (Dickson 1949: 341). ينشأ البدوي منذ نعومة
 أظفاره وهو يسمع قصائد الغزاة وسوالف الغزو المثيرة التي يتعلم منها أصول هذا
 الفن وأسراره والتي تلهب خياله فيشب وهو يحلم بمرافقة الغزاة لعله يكسب مثلما
 يكسبون ولعله يحقق من الأفعال الجريئة والمواقف البطولية ما يستحق الذكر
 والإشادة ويلفت إليه الانتباه ويشكل موضوعاً لقصيدة أو سألفة يفتخر بها وتخلد
 اسمه مثل هذه الأبيات التي قالها حرفاش ابن ناشي الهاجري من الكدادات من
 آل محمد يفتخر بأن ذلوله التي يغزو عليها لم يدفع فيها ثمناً وإنما كسبها من
 الأعداء والمعركة محتدمة بين الجموع:

لي فاطر زين بها خافق الطوق تزهى الجنائب في ظهرها جداد
 ملحا معنقها من اللجف منتوق خُلافها كنه عراض التوادي
 لا جاتني ورث ولا جاتني سوق ولا عرضوها الجلب صوب البلاد
 خذيتها والعج مترکز فوق عند الظعمون وداهكات الزبادي

الغزو بما فيه من مخاطر ومواقف صعبة يوفر الفرصة للمرء كي يستعرض أمام
 الآخرين رصيده من الفروسية والمروءة والنخوة والشهامة والإيثار، وغير ذلك من
 الصفات الرجولية. يكاد يكون الغزو هو الطريق الوحيد المتاح أمام البدوي ليس فقط

(١) المنادي: مفرداً مندى وهو المرعى القريب من موارد الماء.

للكسب المادي وإنما إثبات الجراءة والعصامية وتحقيق مكانة بين رجال القبيلة وكسب احترامهم وتقديرهم. وعقيد الغزو لا يهمنه الكسب المادي بقدر ما يهمنه أن يبرهن على جلده وجراته. الأهم من كسب الثروة هو كسب الشهرة والمكانة وإثبات القدرة على التخطيط الاستراتيجي والقدرة على التصرف في المواقف الصعبة وعلى امتلاك الحظ وصفات القيادة وزعامة الرجال والقدرة على إرضاء الجميع وعلى العدالة في تقسيم الغنيمة. الغزو هو المدرسة التي يتخرج منها القادة في المجتمع البدوي. والغزو هو فرصة البدوي ليبرهن على شجاعته، والشجاعة من أهم القيم التي يحترمها البدو، وهو كذلك فرصته للكسب الذي يمكنه من مزاوله الكرم، والكرم أهم قيمة يحترمها البدو. الكرم والشجاعة تحققان للإنسان الذكر، بمعنى أن تلهج الألسن بذكره وتشيد بأفعاله. الثناء والذكر الطيب من أهم الأهداف التي يسعى البدوي إلى تحقيقها في حياته ويأمل أن تبقى له بعد مماته. يقول تشارلز داوتي:

أتكلم كثيرا عن الكرم العربي، لأنني غالبا ما سُئلت عن ذلك في أوروبا ومن قبل أشخاص لهم قيمتهم. لقد شهدت أن الكرم عند أهل بيوت الشعر، الاحتفاء واللفظ مع الغريب وعابر السبيل في بلاد لا تعرف إلا الخوف والفقر والشقاء هو بمثابة الواجب الديني. وهذا ما أكدته لي أيضا أهل المدن الذين قالوا إن مرد ذلك الرغبة في تحقيق السمعة الطيبة التي ينشرها المسافرون في طريقهم، حيث أن المضيف التالي سوف يسأل ضيوفه: من استضافكم ليلة البارحة، وهل أكرم مثواكم؟ (Doughty 1921/II: 259-60).

إذا برهن الفتى على شجاعته تردد ذكره على ألسن القوم في منتدياتهم ودرج اسمه على شفاه الجميلات وأصبح أحدوثة الحي. وفي الأبيات التالية يلجج جهم ابن شرار، برشاقة عجيبة، إلى موضوع الغزو وذلك من خلال الغزل ليؤكد أن قلبه متعلق بالغزوات واكتساب المجد والسمعة:

وان كان كذب فخرسرتابعينه
اخبر ترى ان اهل الهوى ساهجينه
لا شك مصلوحه لمن قاضبينه
تهوي اهواي موحش مطلقينه
لى طالعت جـول ثقتع منينه
ليا قلتوا سببارهم خابرينه
ولا سببروه الا انهم عارفينه
رد الخبر من حيث هم موعدينه
قدامكم بوش هله حاضرينه
والموت عند ادباشهم محتسينه
واستظهروا لبس لهم شايلينه
بظهور زلبات الرمك مع هجينه
دايم معر لابة تابعينه
والموت دون اقطاعهم واصلينه

الود كان انه تهييا بالاوقاق
لى شفت لك زرع على جال مطراق
والخيرزان اخير مع كل سواق
ترى الهوى صفرا تزغوق تزغواق
شيهانة توهف على برق الاشناق
اخترت عن طرد الهوى عرية الساق
سببارهم حذروف قرم ليا واق
ورد الهم المرود من حيث ما واق
قال اقدموا يارب مع حد الادراق
وشافوا لهم بدو يوالون الاشفاق
وتعصباوا بظهورهن كل مزهاق
وادبهم المذب على قـد الادراق
وعدى بهم شيخ على الصبح ما باق
ولحقوا طلب بدو يوالون الارهاق

للبوش هَجَاجٌ وللهوش فَهَاقٌ واللي يماري ربعتي متعبينه
راعوا على الفرعه وجا زرق واعلاق وكلُّ يِعِدُّ اللي تُعَقَّبُ يمينه^(١)

وقد تحول الغزو على يد بعض الشعراء من ممارسة فعلية إلى موضوع شعري يرسمون لنا من خلاله صورا ومشاهد من هذه المغامرة المثيرة. وهذان مشهدان يرسمهما ابن سبيل لقوم من الغزاة خطفوا عددا ليس كثيرا من الإبل، شرشوح في المشهد الأول وشمشول في المشهد الثاني وكلاهما بنفس المعنى، وفرّوا بها، فأشعل أصحاب الإبل مشعلهم لاقتفاء أثر الغزاة وهبوا في طلبهم. ولما رأى الغزاة المشعل قصدوا جبلا "ضلع" للالتجاء إليه والاحتماء من الطلب "زابنيه". وللتمكن من الهرب أطرد الغزاة الإبل الفتية والنشيطة من كسبهم "خفافه" وتخلوا عن الإبل البطيئة وتركوها تهيم في الصحراء "تدرج" مثل الأشجار المتناثرة "الدوح"، واضطر الغزاة إلى هذا الإجراء لأن ليس معهم من يحمل بارودا "مبندق"، وتواصلوا وحذروا بعضهم بعضا من التشتت والابتعاد عن بعضهم البعض لأنهم عرفوا من وسم ركاب الطلب أنهم أعداء حريصون على قطع رقابهم وسفك دمائهم "قطوع":

يا تل قلبي تل ركبٍ لشـرشـوح ربع على تالي الدبش خاطفينه
شافوا وراهم مشعل الشيخ له ضوح وتنحّـروا ضلع زمي زابنيه
شلّوا خفافه وأدرج كنه الدوح أيضا ولاش مبندق مردفينه
قالوا ترى من فاخت الجيش مذبوح ربع قطوع ووسمهم عارفينه
ويعيد ابن سبيل رسم الصورة في قصيدة أخرى مع إضافة بعض التفاصيل
والمشاهد:

يا تل قلبي تل ركبٍ لشـمـشـول ربع مشاكيل على كنس حيل
شافوا وراهم مشعل الشيخ مشعول يوم أبرهز الليل شافوا رجاجيل
شافوا وراهم زول واقفوا كما الجول جول النعام اللي تقافا مظاليل
يوم خطفوهن روحن طفح جفول كنه يرمي من تحتهن هداميل
أو تل حصن مسرب القبيض بحلول كتح النجوم وفاختوه الزماميل
في ماقع ما بين قاتل ومقتول طاحت حذاها والموارد مداهيل

(١) خسر: خاسرون. مطراق: طريق. ساهجينه: طرقوه وخبروه قبلك. يقول إن الخيزران طري ولدن وجميل لكنه كذلك في يد من يملكه ويمسك به، أي ما الفائدة أن يعجبك ما ليس في يدك ولا تملكه، والخيزران هنا يرمز لجسم الفتاة الرشيق. صفرا: فرس لونها أبيض. فزعوق: تتخايل في سيرها. تهوي: تنطلق. موخش: طير الصقر الحر. شيهانة: أنثى الصقور، والشيهان من السلالات الثمينة. توهف: تهجم من عل. برق الاشناق: طيور الحباري. جول: سرب. تقطع منينه: تفترسه بشراسة. عمية الساق: الفرس ساقها شعره نزر. سيارهم: رائدهم. حذروف: حاذق ومتمرس. قرم: شجاع يعتمد عليه. واق: أطل وأبصر. الاراق: مناطق التسلل الخفية. بوش: النعم في المرعى. ادباشهم: إبلم. مزهاق: سريعة ونشيطة. لبس: ما يلبس من لباس الحرب مثل الدرع والطاقسة. المدب: من يصدهم عن الهجوم حتى يأمرهم العقيد بذلك ليهجموا هجمة واحدة. زبات الرمك: الخيل مكلمة النمو وهي لذلك في أوج قوتها ونشاطها. ما باق: لا يغدر. لابة: قوم، جماعة. للبوش هجاج وللهوش فهاق: انقسم المهاجمون قسمين: قسم يسوق الإبل المنهوبة هاربا بها، وهو الهجاج، وقسم يقاتل ليصد أهلها الذين يحاولون استردادها. زرق واعلاق: طعان. كل يعد اللي تعقب يمينه: بعد انفكك المعركة كل يحكي ما فعله وما حدث له.

خمسٍ مسيرتهن ولا طالعن زول
تشاوروا ما بين عاذل ومعدنول
تخيروا من طيب الفود زعجول
ويقول يصف مشهدا من مشاهد المعركة:
ياونتي وثة طعين الشطيرره
خلي نهار الكون وسط الكسيرره
ولا يعرف الطالع من اية عشيرره
ويقول عبيد ابن هويدي الدوسري:
ياتل قلبي تل خطو الوسابق
فيهم شفاحه واقتفاهم بيارق
صاحوا عليهم نطلوا بالعلايق

وهادن عقب ملافخ العرف والذيل
والعد الادنى حال دونه محاول
والمنقطع خلوه مثل المخاييل^(١)
في ساعة يوخذ طمعها عشاوه
مـالـه ولد عم ولا له دناوه
من كل بدو نوهم بالعناوه^(٢)
شمشول نود وشعثروه المشافيق
ولحق الطلب وحظوظهم بالتوافيق
ومن غير بصر جنبوه الطواريق^(٣)

الغزو والإبل

المعالجة الشعرية للإبل لا تقتصر على دورها في بث القصائد وتوصيل الرسائل وقطع المسافات التي تفصل بين المحب وحببيه أو بين الشاعر وممدوحه، كما بيناه في الفصل الذي تناولنا فيه رواية الشعر وتداوله، إذ لا يقل أهمية عن ذلك دورها في الغزوات والمغامرات اللصوصية. الإبل أعطت البدو قدرة فائقة على التعبئة والتجيش لشن الغارات أو صدها. حركية الإبل جعلت منها وسيلة مثلى يمتطيها الغزاة يجتازوا على ظهورها المساحات الشاسعة من الصحاري الموحشة والمظامي التي

(١) ربيع مشاكيل: جماعة من الرجال الشجعان الأشداء. ابرهز الليل: انقشعت ظلمته قبيل الصبح. طفح جفول: مسرعة في الهرب كأنها تطير ولا تلامس أقدامها الأرض. كنه يرمى من تحتها هداميل: لشدة سرعتها تحذف مناسمها الحصا من خلفها ويتطاير مثل قطع الهدوم "الهداميل"، أي الملابس البالية. مسرب القيض: القيض الذي يكثر فيه السراب لشدة وهج الشمس. كئج النجوم: أنواء القيض التي تكثر فيها رياح السموم المثيرة للغبار. فاخثوه الزماميل: الزماميل هم من ينقلون على إبلهم الماء والغذاء للخيل وركابها لكنهم أفتحو ركاب الخيل، أي خالفوهم الطريق وذهبوا جهة أخرى وفقدوهم فلم يعد معهم لا ماء ولا طعام. طاحت حذاها: سقطت أحذية الخيل التي تقي حوافرها من الحجارة والأرض الصلبة والوعرة ولذا أصبحت حوافرها تؤلمها ولم تعد قادرة على الجري السريع. والموارد مداهيل: لا يستطيعون ورود موارد الماء لأنها مأهولة بالأعداء. هادن عقب ملافخ العرف والذيل: هدأت الخيل وخارت قواها بعد أن كانت مليئة بالنشاط والحيوية. العد الادنى حال دونه محاول: الصحاري الشاسعة والمفازات "محاول" تفصل ما بينهم وبين أقرب الموارد لهم. زعجول: عدد قليل. والمنقطع: ما لا تستطيع مواصلة السير. خلوه مثل المخاييل: تركوه هائما في الصحراء مثل قطع الغيم المبعثرة في السماء.

(٢) الشطيره: السلاح الشطير حاد السنان. نهار الكون: ساعة المعركة. الكسيره: الهزيمة المنكرة. عشاوه: أن يأتي من هو أقوى منك فيستولي على ما كسبته ويدعيه لنفسه. دناوه: ليس معه في هذه المعركة التي سقط فيها مطعوناً أقرباء يحمونه ويهبون لإنقاذه. ولا يعرف الطالع من ايا عشيرره: هناك أناس كثيرون يراهم هذا الجريح لكنه لا يعرف من أي عشيرة هم ولذا فهو في حالة فرح وخوف منهم. العناوه: من العتو والجبروت.

(٣) الوسابق: مفردتها "وسيق" وهو الكسب من الإبل يسوقه الغزاة بعدما اختطفوه. شعثروه: شتتوه. المشافيق: شديدي الحرص والطمع في هذه الإبل المنهوية. شفاحه: زيادة الحرص والطمع. نطلوا بالعلايق: رموا بعض ملابسهم للتخفف منها استعداداً للمواجهة والقتال. من غير بصر جنبوه الطواريق: من دون دراية ولا خبرة اجتنبوا الطرق المعروفة والمعبدة طلباً للهروب والنجاة بكسبهم.

تفصل ما بينهم وبين أنواد القبائل المعادية التي يتلهفون على نهبها؛ والإبل، في الوقت نفسه، هدفا نموذجيا للنهب حيث يسوقها الغزاة أمامهم مستفيدين من سرعتها وقدرتها على قطع المسافات الطويلة وتحمل الجوع والعطش.

لو لم تكن لهم إبل ولو لم يمارسوا الغزو فإنه يصعب علينا أن نتصور مواضيع أخرى يمكن للبدو أن ينسجوا منها سوافهم وينظموا قصائدهم. إذا ضمك مجلس من مجالس البدو واستمعت إليهم يروون السواف والقصائد عن المغازي وعن الذابح والمذبوح "أيام مصافق الغارات" يخيل إليك أن طرق الصحراء ومواردها تعج بالغزاة "تنوس" ما بين مغير، أي في طريقه إلى الغزو، وما بين منكف، أي عائدا من الغزو، ويخيل إليك أنه لا هم لهؤلاء البدو إلا شن الغارات ومباغثة إبل الأعداء في مفااليها والهرب بها في جوف الصحراء بعيدا عن أهاليها الذين حالما يسمعون أصوات الرعاة يندبونهم: ظهورهن ياهل الخيل، عليكم غاره، اباكرم وخذت، حتى يسارع كل منهم إلى سلاحه وفرسه ويلحق بالمعتدين لاستنقاذ الإبل المنهوبة. حالما يعود الغزاة إلى مضاربهم تبدأ في التبلور والتشكل على أسنتهم سالفه تحكي مغامرتهم وما حدث لهم وربما تظل السالفه بعض القصائد التي قيلت لتخليد موقف معين أو حادثة مثيرة وتشيد بقدرة ركائبهم على التحمل وقوة خيلهم وسرعتها وتشيد بالبطولات التي أبدتها فريق الغزاة.

من يهم بمرافقة الغزو يحتاج إلى ناقة صلبة قوية مدربة ومذلة وسريعة العدو. ومن هنا جاء اهتمامهم بسلالات الإبل النجيبة والعناية بها وترويضها على قطع الفيافي والمفايزات الموحشة. السلالات النجيبة سريعة التعلم، سهلة القيادة، لينة الطبع، وإذا ما تألفت مع صاحبها الذي دربها وعسفا أصبحت مطيعة له وفيه معه فلا تبرك ولا تثور إلا إذا استوى على ظهرها أو عند سماع صوته، ولو ركبها غيره لما انقادت له. تمعن في هذه السالفه التي استقيتها من أحد الرواة:

ظليل ابن شعلان اغار بالصحن على سنجارة معهم محمد ابو عبید ابن مصبح يوم هجن النياق ما قضب الا الرحول، رحولهن ملحان وتقفتهن خيل الرولة، وتقفتهن الروله وهو يركب الرحول يا مير الرحول رحول ملحا متقطعه يا مير معهم الطياحه المعينه ذلول لمحمد وهو يدلي يصيح، والى معه له قصيرة عصملي، وهو يدلي يصيح ويندبهن. يا مير الذلول تغليه مثل روحه. وهي تلحح الذلول قفو البيل، هم صاكين به خيل، وهي تلحح، تلحح، تلفت، ويوم انهم ضيقوا به وهي تطب الى باركه. وهو يجيك يدوي له: الطياحة يا عظام امي. وهي تدلي ترص ثفنته وتترك كبده على الارض، نخجوه بله قديمي مع فخذ الروله وخلوه، بيونه تثور وعيت. يوم انه جاء وهو يحول من الملحا وهو يلوح بظهره معه له قصيرة عصملي وهي تطير، وهي تفرع وهو يدلي يكرخهم وهم يخلون الدبش بمواقفه.

يقول بيرترام توماس عن هذه الإبل "دربوها على أن تنهض مسرعة حالما تحس بأدني ملامسة من راكبها لظهرها . . . وطالما أن خيزرانتها مركوزة عند رأسها في الرمل وطالما أنها ترى بندقيته ملقاة على الأرض ستظل باركة بهدوء. ولكن ما أن

ترى يده تلتقط هذه الأشياء حتى تبدأ تتملل استعدادا للنهوض" (Thomas 1932: 286). ومن تطبيع الإبل المعدة للغزو تعويدها على الكر والفر في الغارات وعلى المناورات التي تجنب راكبيها الخطر وأن لا تجفل من صوت الرصاص وتتحاشاه بأن تبطح رقبتها على الأرض وتعرف متى تقف ومتى تتحرك ومتى تفر ومتى تثبت. وراحلة الغزو متعودة على كتم رغائها حتى لا تلفت انتباه الأعداء إلى طريق راكبيها ومكان تعريسه. هذا النوع من الإبل هو الذي يعنيه جروان الطيار في قوله:

دئيت لي هجن هجهايج عيرات
حيل يبجن الدو ما هن هزيلات
ان صبحن عقب السرى تقل هرفات
بنات هرش للمطارش منيعات
أدبهن المدب وجنك مغيرات
جبنا نياق بالمفالي مقيمات
وضح الوبر ما هن من الوضح بهقات
وسومهن بخشومهن تقل اشارات
ويقول ناصر الفقيدي السبيعي من الجبور واصفا عنايته بذلوله وأنه لم يقتنيها للزينة ولا للقنص وإنما للمغازي والغارات البعيدة مع عقيدهم سالم.

يزيد حالي يامضنة فوادي
ترعى زهر عشب الوسوم الجداد
ولا لطير في ليال الهداد
والشوف دونه مجرهد الحماد
لي اخطاه رمأي ظريف المعادي
ذيب الخلايا مقرعات التوادي^(١)

من خلال الغزو تتجلى العلاقة الوثيقة والاعتماد المتبادل بين البدوي والذلول لدرجة أن محبته لها تطفى على محبته لفتاة أحلامه، كما يقول شليويح:

أمسيت ما للود عندي مرسا
الفاطر اللي كن ريحة عبسا
حمرا ليا نسيتها بالمنسه
ناوين قطعان عليهم مرسه

يمضي البدوي جل عمره معتليا كور مطيته يجوس الفلوات ويدوس الأخطار بحثا عن الغنيمة وطمعا في الكسب. تصل هذه العلاقة ذروتها حينما يتخيل شليويح

(١) ياما انقصب بالخرج من عقل راعي: إذا اشتد جري الإبل خشوا على عمانهم وعقلهم أن تطير في الهواء وتسقط فيخلعوها ويضعوها في الخروج. بهقات: يصف لون الإبل بأنها وضحاء لكنها ليست بهقات، أي ليست شديدة البياض وإنما كدراء كما لو أنها تمرغت بالتراب.

(٢) عريتها في الشديد: عريتها من الرحل ولم أركبها وقت الربيع بل تركتها ترعى لتختزن في سنامها الشحم والطاقة استعدادا لوقت المغازي. الفريد: الظبي إذا أخطأ الرامي وهربت مسرعة، يصف سرعتها. مقرعات التوادي: الإبل، والتوادي هي الأعواد التي يربط بها ضرعها.

العطاوي نفسه محزوما على كور مطيته لا يبرحه:

يامل قلب عانق الفطر الفيح كنه على كيرانهن مَحْزوم
ما اخلف وعدهنه يقع تخلف الريح والا يشد الضلع ضلع البقوم
أو حينما يتمنى غريب النبيطي السبيعي أن يخط قبره على ظهر راحلته:
لي فاطر فح الذراعين عييره ياليت قبوري خطلي في نجيبها
أو حينما يفضل رجا الشمالي الهاجري ملازمة كور المطية على مجالسة
الحسناوات:

حنا بني هاجر خِلان اشِدْثنا ما حن بخلان مدقوقات الإلعاس
ويقول هاجري آخر هو ناصر ابن هميله الهاجري:
فثرت جنوبي من ملاوي الشداد من كثر ما نكثرت عليه التملمال
بل إن غانم ابن جميعان أقسم لي أنه يغلي ناقته كما يغلي أمه ولما ماتت رثاها
بقصيدة من خمسة عشر بيتا. قال لي غانم:

هذا، طال عمرك، سنة الغبار نزلت مغيرا سنة الغبار الله لا يعيده. حَفَيَاناتِ النياق وتزينت
النفود والبل راحت، ذُهبت كَلْه. وطرشت قصير لي معه ٨٢ ريال فضه، قلت له هات لنا طعام.
يوم جا والى مير ما من صمايل. قال يافلان قحط، والله ان مد العيش انه باثنتعشر ريال،
الصاعين، صاعين العيش باثنتعشر ريال. ذلول لي طرشته عليه، والله ان ما هي ضعيف، ومثل
غلي امي، مثل غلي امي، وهملته، ويجين هكالواحد قال: الله واعلم انه هي بله جذع غضاة يم
سود يم هكالديره. متنطحة له غضايه وجاية تبي ثور يامير منتسفه. جان الخبر والى والله
العظيم، عظيم على امته ياولد من لا تاكله النار انه مثل غلي امي، ايبالله البليل. وانط راس
الطعيس، طعيس خوعا وادلي ابكي، قلت لو كلهن مموتات ولا هي. قلت:

مل قلب بين الاضلاع بادي دلى يجض وعذب باقتلابه

ولطول ملازمة البدوي لناقته في الحل والترحال وفي المغازي نشأت بين الاثنين
علاقة حميمة وألفة تصل إلى حد أنسنة هذا الكائن والتماهي فيه. يطلق البدوي على
ناقته أسماء مثل البشر ويعرف طبيعتها مثلما يعرف طبائعهم. يخاطبها ويناجيها
مثلما يخاطبهم ويناجيهم. يتكلم باسمها وتتكلم باسمه ليصبح كل منهما صدى
الآخر وصوت ضميره. ومثلما كان الكثير من شعراء الجاهلية يستهلون قصائدهم
بعبارة "ياصاحبِي" أو "خليلي" نجد شعراء البادية في الأزمنة المتأخرة يستهلون
قصائدهم بعبارة "يافاطري". ولقد تحولت الناقة في عين البطل إلى أنا أخرى alter-ego
يعبر من خلالها عما يعتلج في صدره من هموم وأحزان أو طموحات وآمال
فيخاطبها أو يتكلم بلسانها وهو يريد نفسه وذلك مجازا واتساعا في الكلام. فهذا
عامر ابن جفن العجمي من آل سفران يعبر عن عدم ارتياحه لمكان إقامته على لسان
ذلوله حيث يقول:

لي فاطر قامت تجر التهجرع ومقارف من شوف واره حزين
ومثله قول ابن مسعر العاصمي القحطاني في سالفة سجلتها من الراوي

عبدالله ابن شيحان السبيعي:

هذا، الله يطول لي في عمرك، ابن مسعر القحطاني، من آل عاصم، نزل على الكرك، نزل عليه قصير له، الكرك واحد من السهول، والكرك منزله ما يتعدى الحظايف من اسفل محرقه لي غيانه، بهالحظايف هذي هالي من صلبوخ الي ملهم، هالضلعان القشير، على حد السهل من الوعر، خد امحق، ما هو زين، القحطاني له فاطر قامت ما غير تحن ومقبلة وجهها هنا تبي الصمان والدهنا، وابلشته الفويطر قامت بس تحن، تبي النصي والحمض والعشب الزين، والعشب الطيب هذا ما يلقي الا بالخد الزين. ما غير ترعى من الشمع، كتاد وما كتاد وشبرم. يوم ابلشته ناقتة بكتر الحنين قام يقصد، يرد عليها:

يا فاطري والله ان قد تشامعين
وان تتبعين الكرك وانتي مهاتنه
في ماقع زلب ولا هوب زين
والحمض ما ترعينه الا ذنانه
لو كان جرّيتي بزوين الحنين
انك من اسفل محرقه لي غيانه
وان كان ياشيب القرى تفهمين
فان كل حل عبرته من زمانه
كل عبرته من زمانه يعني كل يعبر حاله ويمشي اموره على حسب قدرته وما يسمح به الوقت.

أكود للخضران باتنجعين
ربع لسرفات العشائر مدانه
الخضران من سبيع، مدانه يعني مظنه. سرفات العشائر هي البل.

لي بكر الوسمي عليهم بحين
زيدانهم خشر المها بدبقانه
خشر المها بدبقانه يعني انهم يبعدون النجعة بالققر، اباعرهم ترعى مع الصيد.

خيّالهم يروي شبابة السنين
ورمايهم كل يعرف رميانه
وهذا لافي ابن معلث المطيري في الأبيات التالية يفتخر بنفسه ويمتزج حديثه عن

نفسه بحديثه عن ناقتة:

يقول ابن معلث تمثّل بفاطره
دليل لي الليل غابت نجومه
دليل لي دلبحن سبع النجوم الاويل
لي كنهب الهلباج والليل طایل^(١)
ولا يقطع الفرجه عزوم هزائل
تصبر على مسراي لو هي وحيدة
ماني عن الدو الخلاوي مسایل
أنا الي حظيت رجلي بكورها

ومثلها هذه الأبيات لعبيد ابن زريع الدعجاني العتيبي قالها بعد نهبه لذلول الهرف ويؤكد أنه سوف ينضيتها مثلما كان يفعل صاحبها الذي نهبها منه. حاول عبيد ابن زريع أن يقنع جماعته بأن يغزو معه ويكون عقيدا لهم لكنهم فضلوا الذهاب مع العقداء المتمرسين وتركوه لوحده فقال متحدّياً ومفتخراً:

دورت لك يفاطري من يباريك
وكلّ يقول مع الجماعه نروح
حلفت انا يفاطر الهرف لارديك
أردنيك لو انك عليّنه لروح
واصير لك كود كما فعل راعيك
ما هو كلام ياذلولي مزوح
والله لي توحين المدوه باذانيك
ليا قام يندب كل شقحا طفوح
والله لاركز لك عباتي واخليك
واضوي ولو صكت علي النبوح^(٢)
والعقل وانتي ياذلولي سموح

(١) كنهب: تقاعس وتلكأ. الهلباج: الخسيس، الدنيء.

(٢) عليه لروح: لأنها لم تألفه بعد الهرف، صاحبها الأول. المدوه: رعاة الإبل التي ينوي نهبها. اركز لك عباتي واخليك: لأنه سيفغزو لوحده دون أن يكون معه رفيقا يجلس قعدة مع ناقتة.

وشبيهه بذلك أبيات لزيد ابن غيام المطيري من الجبلان من علوى يقول فيها:

يا فاطري يوم البدو قوم لبدان ترى السعد قدام مير اتبعيني
أما نُسند بك على جو عرفان والا نَحدر بك على الكمعتين
من عقب ما حنا من العام ظفران خرب معرفتنا علينا الحصيني

تكون الناقة في بداية الغزو مكتنزة شحما ومشحونة طاقة لا يستطيع راکبها كبح جماحها حتى لتكاد تحطم كورها، وهي لفرط نشاطها يذعرها ظلها وتجفل من جلالها ومن حبال الكور. لكنها في نهاية الرحلة تؤول إلى شبح هزيل، إلى هيكل عظمي يغطيه الجلد. يذهب شحمها ويتلاشى سنامها ويترك الرجل والأنساع قروحا وندوبا على ظهرها وأثارا واضحة على دفتيها. إنضاء الراحلة الصلبة القوية في قطع القفار الموحشة والمفازات الشاسعة ليس إلا تعبيرا عن مدى الإصرار والجسارة وقوة العزيمة وعلو الهمة. وهكذا تتماهى الناقة في شخصية البطل، كما لو أن البطل نفسه استهلك طاقة الناقة واستنفد حيويتها واستلب نشاطها ليضيف ذلك كله إلى رصيده البطولي. فالبطل حينما يفتخر بناقته إنما هو في واقع الأمر يفتخر بنفسه ويعلي من شأن ذاته. فهذا مترك ابن بادي ابن وديكان ابن قويد الدوسري (الملقب شيبان) يؤكد على أن ركوب الهجن في الغزو هو من شأن الرجال الطيبين والشجعان الذين يركبون الأخطار وليست من شأن الرجال الخاملين الذين لا هم إلا التجارة والأعمال المريحة:

الهجن ما هيب لك يالبايغ الشاري تهيا لغمر ينوس الحف ويجيبه^(١)
يازين داهومهن عافيهن الذاري مع تختخ خالي جر العوى ذيبه
كم وردت منهل عقب العرب صاري عفو جنبه ويباس مغاريبه
كم ليلة بت انا باكوارهن ساري لى عود اللاش ينظر حرمة صحيبه
غرنا على البل تشرع جدول جاري يوم على القوم كل ياخذ مصيبه
يوم اشتبكننا وكل بالغضب زاري متقاسمين شرار من مشاهيبه
رحنا بزيدانهم وسيق نثاري عاداتنا لى خذينا الطرش نقفي به
لى صار ما للفتى فعل به يماري ما ينقعه فعل غيره لا يماري به
ولما أراد جهز ابن شرار أن يفتخر بأفعاله استشهد بالهجن، وهذا إقرار منه بدورها في منحه الفرصة وتهيئة الأسباب له ليثبت شجاعته وبطولته، فلولاها لما استطاع أن يحقق طموحاته ولا أن يعمل شيئا بمفرده:

ياحازبات الهجن لا تجحدن خوفن من الله يابعيدات الاكوان
ها عدن اللي فوقكن صار مني يوم ان غاشيكن من الملح دخان
ياما حوينا الفود قدامكن والا تعاطينا اللوازم بضممان
ياطول ما نسهر على اكواركن ونصير من دون المتلين نيشان
يوم العمار الغاليه يرخصن ينخاني اللي من هل الجيش شفقان

(١) الغمر: الفتى الشجاع. الحف: العدو الذي تقع ديرته على الحدود، تحف ديرة الشاعر.

ومثلما تشكل الإبل موضوعا شعريا كأداة للغزو وكوسيلة لنهب أذواد القبائل الأخرى فهي أيضا تشكل موضوعا شعريا كهدف للغزو معرضة للنهب من قبل الغزاة، ولذا ينبغي الاستماتة في الدفاع عنها. وهنا لا يتحدث الشاعر عنها كمطايا وهجن بل كأذواد ضروعها مليئة بالحليب تتلوها حيرانها وهي منتشرة في المرعى. وأوصاف هذه الخلفات والمتالي تختلف كلية عن أوصاف الهجن، فهي نوع مختلف من الإبل لها منافع أخرى تتمثل في حليبها ولحمها الذي يقتاتون عليه ويقدمونه لضيوفهم بسخاء. ومن القصائد المشهورة في هذا الباب قصيدة ابن سعيان القحطاني من آل سعد من قحطان الجنوب. ذهب هو وأخوه وأخذوا إبلهم إلى المرعى ولما وردوها على الماء أغار عليهم قوم طامعون بها لكنهم استنقذوها منهم فقال ابن سعيان يصف المعركة.

ودموع عيني غرقت هديانها
وقادت صلاة العصر من معطانها
يوم انتحت ما درهمت حشوانها
من فوق قبا واقف بعنانها
بل صدير واقضبوا رعيانها
وضيعت انا من بندقي صوانها
بجنبية لي وسعت كينانها
والتاسعة طاحت خذيت عنانها
هو مع يسار البل وانا بايمانها
خلاف العضود وتو سير بطانها
صم الحوافر سودسوا حذيانها
والشيخ الآخر طايح بوزانها
وسط المعوثة ضيعت حيرانها
حليبها يصفق على سيقانها
اللي تبشر بالشيب ضيفانها
كبيرة الجمهارة بين آذانها
رديفها ما مل من حجبانها
وتنشد الطرشان عن خلانها
البل لها شان وانا من شانها
يوم العذارا نسفت غطيانها
بين العذارا يعجبه دهانها
قحطان لي منه رقص شيطانها
كم من هنوف يتموا ورعانها^(١)

عند الضحى عدت في مبرية
وردت انا بالبل قليب عيلم
وقادت مع الخل الشمالي منها
واثاري سبر القوم يشبح فينا
عود على ربعه يبشهرهم بنا
خيل بليل جاتنا عند ابلنا
ونطحت انا الاول وخوى عندها
جانا ثمان فوقها ثمانيه
نعم باخويه يوم جوا عدواننا
هوه عقر له سابق مرشوشه
وانا عقرت اللي كبير راسها
وعقرت صفرا ما يوصف مثلها
كله لعينا اللي تجر حنينها
وكله لعينا اللي بهول شقها
وكله لعينا الفاظر ام شماله
وكله لعينا الحايل اخت ام الفحل
وكله لعينا البكرة العمليه
وكله لعينا اللي دقيق حسها
وانا عبيد البل وانا عبيدها
البل لي جا العيد عيدي عندها
ما ني براعي جمه مدهونه
وانا احمد الله لابتني مشهوره
وانا احمد الله يوم انا من لابه

(١) مبرية: قمة الجبل المستدقة. قادت: اتجهت من المرعى إلى الماء. صوان: الحجر الذي يقدح النار لإشعال فتيل البارود. خوى: سقط. كينانها: إصاباتها. وسعت كينانها: أحدثت إصابات بليغة. تو سير بطانها: عند سير

وانا برجوى الله يغفر نوبى
ومثلها قصيدة سالم ابن فهيد الحايك المري التي يقول فيها:

ياالله انا طالبك خطوى ليله
من جا من الطرشان يذكر سيله
يسقى دبشنا في مظامى عدودها
يازينها ترعى نبات في الشتا
في منبته يعجب زهر نواره
لى فرعت بالصيف ما ازين لونها
ثم جنبت لديارها مرجوعه
باقصى جوافير منابتها الزهر
ترعاه سود ضايمتها ديودها
كنها بتفحط يوم جاها حوارها
حوارها لى رد ما يبغيتها
كود على حلابها ماعونه
يازين بالجيان جرة حوضها
لى دكت المعطان طار غبارها
من قربها يسمع رغا حشوانها
وتشوف راعيتها يقرقع حوضه
الى فرغت خطوات ملحا فيها
ترخى الشقاق اللي يوالى اماتها
كن ديها المصباح بين اثنانها
يازين جيبان القدح من صوبها
في مجلس ما فيه كون ربوعنا
وان صاح صياح تنادوا عندها
من جا يبيها ما يعود سالم
ياما عقرنا دونها من سابق
فرح بها من يوم ثور من هله
ياما ذبحنا عندها من جرده
قد شاف ما يكره وختى ما يحب
ينحاش عجل والبنادق تلغفه
سواتنا باللي يجي طمع بها
نيشانها ما هي توقع دونه

الين نصبح والمطر همال
يملى الملازم كلهما وهجال
وياطول ما هي بالجفا وهزال
وسم جديد وجاه ولي تالي
متخالف كنه فحوح زوالي
تلبس جديد قد رمت لسمال
ما شافت الشاوي ولا عمال
وعنقودها مثل الدلي ميال
عطيفها يلحق على الاوشال
والكل منهن يحتري لبها
من اللبن وامه يجيها جفال
تملا القدح لول وتملى التال
تنحى من الما من فروع الجال
معسكر مع الهوى ينجال
ما عاد يسقط للشراب نهال
ياتيه مع البل خفة وهبال
يازين من فوق الكتوف حبال
وتردع كما اللي يردع الهيال
وان دبرت كنه جثنى دلال
في ربعة فيها ذرا وظلال
والكل منهم ينطح العيال
ما تفرق الرجل من الخيال
هذا يطيح وذاك دمه سمال
وكم من عقيد جا شداده خالي
هو ما درى انه زاله الزوال
ما عاد الاول ينثنى للتال
عقب الطمع فيها يدى له حال
وتعدله مثل الصعب عدال
بمخيرات ضربها فى العال
بالراس والا مقدم الرجال

بطانها. سوسوا حذيانها: اتقنوا تلبسها الحذاء وتثبته بستة مسامير. المعونه: المعتك. بهول شقها: غزيرة
إدرار الحليب. تبشر بالشيب ضيفانها: إذا وفد عليهم الضيوف حلبوها لهم، ودائما يجدون فيها ما يكفي من
الحليب لضيوفهم. البكرة العملية: البكرة المذلة للركوب. حبانها: وروكها، أي أن ركبها لا يمل من ركوبها
لأدبها وحسن طبعها. اللي دقيق حسها: كناية عن النساء لنعومة أصواتها. يتموا ورعانها: يتموا أطفالها بقتل
آبائهم.

جعلهُ فُداً لَابكارها الاجهال
يوم الردي عنده لبنها غالي
للمنكف اللي قد زهابه خالي
من بَعْد داره جانا لنا نزال
وياما خسرنا دونها من غالي
نُقَلَطْ جَموعِ تعجز العكال
ضوءٌ توقد في هبوب شممال
لى ما غشى دخانها الاقذال
نُصالِ تدريبي من علو جبال
وحسبي على من يذبح المستالي
كبير سن ولا عليه عيال
واللي مقدرنا عليه الوالي
وتروح بالبساقى الى المدحال
بين الجنائز مشيها هوذال^(١)
شافت ارزاق ما لها كيال
ما تاكل الا سابق ورجال
وان شب في جمعه وقود شعال

حفيفنا ما حن بنصخيها له
هذي حلايبنا ولا نصخي بها
وحوارها يذبح على ماجوبه
والا رفيق مبطي ما جانا
وريثة لجدودنا قدامنا
وليا عقلنا طوعها وصعيبها
والى مشيت ما ردها عن نوها
جهالها ما هي تطيع كبارها
كن الجنائز نوها وخلافها
من قرب منها شالته بدماعه
ولد عجوز ولا لابيّه غيره
الله مقدرنا على عدونا
تاتي له الضبعه وتاخذ راسه
تشبع باثرنا دايم وتروده
واستانست من كثر ما هي شافت
تم الفرح يوم امتلى مدحالها
جمع لحاله ما يكافي جمعنا

من حايث إلى عقيد: شليويح العطاوي نموذجاً

مما يساعد على تخليد سيرة البطل كونه هو شاعر ينظم سيرة حياته ومغامراته على شكل مقطعات شعرية. هكذا شاع صيت شليويح العطاوي وأخيه بخيت ابني ماعز من المهادلة من ذوي عطية من عتيبة، من الروقة جماعة ابن ربيعان. لا نطمح في هذه العجالة أن نستقصي شعر شليويح ولا أن نأتي على كل ما هو معروف عن حياته، فقد كفانا هذه المهمة الزميل مارسيل كوربرسهوك في كتاب له عن حياة شليويح وأخيه بخيت وشعرهما معتمداً على رواية من قبيلة عتيبة، خصوصاً حفيده خالد ابن مشعان ابن فاجر ابن شليويح العطاوي، أمير مركز عبلا (Kurpershoek . 1995).

(١) هجال: خباري. ولي تالي: مطر يلي مطر سابق. فحوح زوالي: نقش السجاد. فرعت: تساقط منها الوير. مرجوعه ممطورة. ما شافت الشاوي ولا عمال: تتوغل بعيداً في قلب الصحراء بعيداً عن رعاة الغنم وعمال الزكاة. الاوشال: ما تبقى في الضرع من حليب من الحلبة الأولى. العطيف: تجمع الدر في الضرع مرة أخرى للحلبة الثانية التي بعد الأولى. تفحط: تتأوه لكثرة ما في ضرعها من الحليب. لبهال: الإبهال، أي إزالة الشملة عن ضرعها عند الإدرار. راعيتها يقرقع حوضه: يحدث صوتاً بالضرب على الحوض بالعصا ليبرد الإبل الواردة عن التدافع. فوق الكتوف حبال: حبال الشملة. ترخي الشقاق: ترخي جنبها لتمنع بقية الإبل من التزاحم على جال البئر ودفع السقاة في قاع البئر. العيال: المعتدون بغير حق. نعدله: نعدسه، نذله ونثنيه عن ما يريد منا. حفيفنا: عدونا الذي تقع دبيرته على حدود دبيرتنا. العكال: من يحاول رد الجموع وقهرها. عن نوها: عن غايتها ومقصدها. ضوء توقد: نار الحرب. نوها وخلافها: قريباً منها وبعيداً عنها. نصال: صخور كبيرة. يذبح المستالي: يذبح المستسلم بغير حق. المدحال: جحر الضيعة. هوذال: سريع.

يعرف محمد العلي العبيد في مخطوطته النجم اللامع شليويح بأنه "الفارس المشهور ومن بعده أولاده ضيف الله وفارع وفاجر وكانوا كلهم فرسان اما شليويح فقد فاق في الشجاعة وفي الصيت ابناء عصره فكان فارسا شجاعا شاعرا وكان له اخ اسمه بخيت وهم ابناء رجل يسمى ماعز ليس له زعامة مطلقا وكان بخيت شجاعا شاعرا يضاهي شجاعة اخوه شليويح ولكن الحظ في المغازي استأثر فيه شليويح عن اخيه بخيت" (عبيد: ٢٨٦). استطاع الأخوان، خصوصا شليويح، أن يحتلا بعصاميتهما وفعل أيديهما مكانة بارزة في عالم الفروسية والشعر. كان أباهما يلقب بوبح، وفي هذا اللقب ما فيه من الازدراء والتحقير، ولم يكن لهذه الحمولة ذكر قبل مجيء شليويح وبخيت. وكعادة البدو في تفسير مثل هذه الأمور، يقولون إن سر تفوق الإثنين يعود إلى الخؤولة لأن أمهم بنت الضيطة، والضيطة أمراء العضيان من الروقه. تحول شليويح ولد بوبح من حنشولي إلى بطل شعبي يتحدى سلطة الشيخ مسلط ابن ربيعان في كون طلال. يقول ابن عبيد بعد أن فصل القول في موقعة طلال وكيف تمكنت عتبية من هزيمة الخصم:

فبعد الهزيمة أخذوا يمنعون الرجال من القتل ويغنمون الاموال وهذه عوائد البدو لا يتحصلون على الاطماع الا بالمنع ولو رأى عدوه انه يقتل ولا يمنع فانه لا يستسلم حتى يقتل وكان زعيمهم مسلط (بن ربيعان) قد ناداهم برفع المنع قبل اشتباك الوقعه وان من منع منهم فانه سيسهج وجهه ويقتل منيعه الذي هو منع فكان لا مناص من المنع فمنع منهم رجال فاستخف بهم مصلط فقتل منعاهم جريا على ما نبههم به بالامس وكان شليويح قد منع سبعين رجلا بوجهه وانزلهم بيته وبيوت اولاده وعمل لهم طعام واكلوا وشربوا فدعا بهم مصلط ليقتلهم كما قتل من قبلهم فامتنع اشليويح تسليمهم له ودافع عنهم هو وقبيلته ودافع عنهم شليويح اشد المدافعه واستشفع بزعماء الروقه على مصلط فلم يشفعهم ثم ان شليويح جمع الامراء ثانية وقال لهم بلسان فصيح امضوا الى الامير مصلط وبلغوه اني سأقف دون قتل منعاي وقطع وجهي والله ما تتحدث عتبية ان منعاي قتلوا وقطع وجهي بعد ما امنتمهم ونزلوا بيتي واكلوا طعامي فلن اسلمهم ولو تلفت نفسي فاني افضل ان اموت قبل ان اراهم يقتلون وفي عزم شليويح انه اذا صمم مصلط على قتلهم فان شليويح سيمضي عليه ويقتله قبل ان يصل مصلط الى اضياف بيته فيقتلهم ثم اسر شليويح الى بعض مشايخ الروقه بانه سيفعل ما ذكره لهم فاندفعوا على مصلط يترجونه في العفو عنهم اكراما لشليويح وقالوا له ان مراكيض ابو ضيف الله ما تنسى حينما يكر على عدوه فاكثرنا عليه من طلب العفو عنهم فلم يسمح بذلك وابي الا ان يرد شفاعتهم فقام رجل منهم يدعى مدوخ بن تنيبيك من شيوخ المرشدة فقام مستعجلا يتخطى رقاب الرجال حتى برك أمام مصلط كما يبرك البعير فأخذ بتلابيبه وبمجامع ثوبه حتى تمكن منهم فجذبه جذبة وقال له (عف عن منعاء شليويح لرحم ابوك) وهذه الكلمة عند البدو يعدونها آخر سهم بالكنانة فمن هذه الكلمة القاسية عرف مصلط ان الامر بلغ مع شليويح آخر حد وان عناده سيحدث فتنة تقوم بين القبيلتين وكل من الزعيمين له اتباع ينصرونه فبعناده تفترق كلمتهم وتنشطر القبيلة قبيلتين فتأتي بينهم كما أتة بين عبس وذبيان فقال مصلط فكوني يرّوقه تراني عفتي وبذلك انتهت المعركة وانحسم النزاع (عبيد ٢٩١-٢).

يمثل شليويح، ويعتري بأخته سكرًا "أنا أخو سكرًا"، نموذجًا للحنشولي الذي يبدأ الصعود من القاع ولا يتوقف إلا في القمة. ويروي حفيده خالد كيف بدأ شليويح صعوده نحو القمة مؤكدًا على دور الحظ في ذلك. ففي هذه الرواية يتغلب حظ شليويح وسعد طالعه على نحس داعول الذي كان الجميع يتحاشون الغزو معه هربًا من النحس الذي كان يلازمه:

شليويح عندما طلع أبو ثلاثطعش سنة كان فيه إحساس المرجله والغيره والطموح والنظر البعيد. كان والده نازل في وادي البريك، البريك جنوب عفيف، وهو اتجّه على رجوله من محل والده شمال عفيف. عندما قطع له مسافه وصل ضلع النجج، ضلع النجج معروف، ضلع في ديرة حرب. طلع في ضلع النجج عقب صلاة العصر والى هو يشوف البيل معشيه تحت، تحت الضلع. البيل شاف عندها رجال وحرمة وهو ولد صغير ما له نطحة في الرجال ولكن يبني يحاول عاد الطريقة اللي هو ينجح فيها. مسك محلّه جالس حتى أغربت الشمس وامرحت البيل. نزل عليها بعد ما ظلم الليل. عندما طب ووسط البيل وجد له رجال راقد متسلي على ظهره وجنبه، عنه شوي، حرمة نايمه. الرجال طبعا ما له فيه نطحه. في مثناته قديمي، سحب القديمي والى الرجال متسلي واضرب ابها على ثغبة النحر والى الرجال ميت. يوم رفع عن وجهه لى هو عبد. الحرمة قامت وصاحت، قال: اسكتي يا حرمة ولا جايك شي أبد وقومي شيلي مسامتك على بعيرك وصملانه. قامت الحرمة وشالت المسامه وشالت الصملان على البعير. ودك البيل وسرى بها الليل كله والنهار كله حتى جا بعد الظهر. نادى الحرمة بعد الظهر قال: تعرفين اهلك، محل اهلك؟ قالت: لا والله، ما اعرفهم. قال: ارجعي على بعيرك بصملانه ومسامته وامسكي جرة البيل لين توديك اهلك. رجعت الحرمة وهو جاي يسوق البيل، نهاره كله وليله كله والليل الثاني كله الين الفجر. يوم جا الفجر، يعني آخر الليل، قريب الفجر، وهو يهجدها ابوه ماعز في وادي البريك جنوب عفيف. البيل جفقت يوم شافت البيت وتربقت بالبيت وطاح البيت، بيت ماعز. تربقت نشبت أطناب البيت في رجول البيل وفي ايديها وطاح البيت. طلع ماعز يصيح: واهجادي هجاده، هذا وشو هاللي هجديني؟ قال: يا بوي أنا ولدك شليويح جبت لك البيل، قم مرّحها. قال: يا جعلها ما تجيني فيك. وهو يمرّح البيل.

البيل فيها ذلول متحيله، ذلول اصيل. يوم ردت العلوم والى هي اباعر الهرف الحربي من عوف، من قبيلة عوف من حرب. والذلول ذلول الهرف مفوه عند القبائل. بعد ذلك تليمو الروقه سلفان واجد وقطنوا الحنايج على سلطان ابن ربيعان واخوه مصلط. قال سلطان، هو الكبير: يا قوم ردوا، كل يرد نبي نغزي. ردوا الروقه، اللي رد له فرس واللي رد له ذلول، واللي رد له . . . ردوا كلهم. شليويح رد ذلول الهرف، نيته ما هوب غازي مع ابن ربيعان. رد ذلول الهرف. يوم قاموا القوم يشيلون على جيشهم وهو يقوم ينادي فيهم: خاوني، خاوني يا فلان، ارواحك معي يا فلان! والكل منهم يجاوب يقول: ابروح مع الجماعه، ابروح مع الجماعه. كل يبني يروح مع ابن ربيعان ومعه قوم واجد. يعني استحقار لشليويح علشان صغر سنه، ورج صغير ولا بان له فعول الا اباعر الهرف يوم جابها. شد الشداد على ذلول الهرف. ابن ربيعان ثور في جهه بالقوم كلهم وهو ثور في جهه اخرى. وتمثل يقول:

علم ما هوب علوم هرج المزوح	حلقت انا يا فاطر الهرف لارنيك
كل يقول مع الجماعه نروح	أزريت لا القى لك خوي يباريك
تمدري اللي عند ابوها طمروح	يازين مع خطو السليله تمديك
لى قام ينده كل وضحا طفوح	والله لى توحين المدوه باذانيك

واني لاخلي لك عيباتي تجاريك واضوي ولو صكت علي النبوح^(١)
غزى ويوم انكف وليا هو كاسب له كاسب واجد، هو لحاله. بعدما جا التفتت فيه انظار القوم،
اللي من ادنى القبيله واللي من اقصى القبيله وتبعوه. وغزى في طريقه على قحطان، مغزى ثاني
وراح معه قوم واجد وصبه الله على اباعر المدلى في علاوى الصراييح، أودية تهد من ورا
التيس. صبه الله على اباعر المدلى، قطيعين، العفر والمجاهيم. عاد هو في مغزاه على اباعر
المدلى غزى معه قوم واجد واعترضه رجال يسمى داعول الحافي. قالوا القوم كلهم من فر واحد:
ياشليويح اختر فينا وفي داعول، ما يروح معنا داعول. قال: وش فيه داعول؟ قالوا: داعول
مكوشح، القوم اللي يروح معهم يذبحون. قال: هذا شرك والشرك ما له في قلبي محل، هذا شرك
وداعول ما يرجع لو ترجعون كلكم. رجعوا ثلاثة ارباع القوم على شان داعول، لان داعول القوم
اللي يروح معهم ما يرجعون. وارجع ثلاثة ارباعهم. قال: امش ياداعول. راح وخذا اباعر المدلى
القطيعين، المغاتير والمجاهيم وجابها. وليا القوم قامحة اللي عودوا. يوم جابها فى القاع المسمى
قاع الحراميه، قاع الحراميه شرق عفيف، بير اسمه الحراميه، قاع الحراميه. يوم جابها فى قاع
الحراميه وهو يوقفها الضحى وهو يقسمها وهو يزح لداعول منها ستة عشر متن، ستة عشر
ناقه. وداعول فقير ما يلقى ما يذوق. قال: خذها ياداعول نقد بها عيالك. بطريقهم للمغزى تمثل
عاد أبيات ما قضينا منها الا قاف، قال:

ياالمشركه ما يقطع الرزق داعول ما ينقطع رزق الله اللي نوى به
اباعر المدلى المجاهيم قسمها على قومه والعفر اخذها عزل له. يوم جا على راس الحول وهو
قاطن على عد الغثمه، الغثمه فى وادى الجريير غرب شمال عفيف، يوم جا على الحول وليا راعى
الذلول جاي يسوق لين نوح عقب صلاة العصر عند نحر بيت شليويح. ضيفه شليويح ويات عنده،
ما تعلمه ولا اخذ منه. يوم اصبح قال: ياشليويح انا ضفتك البارح واكرمتني ولا قصرت ولا
اخذت علمي. قال: الله يحييك على البطا والا على السرعة. قال: انا قاسي المدلى القحطاني
راعى البل المعطنه هذي المغاتير. قال: الله يحييك يالمدلى من حين سرت لان جيت والرزوم اللي
جيت ابها ابشر بها واباعرك قم استقها من تاليها من المعطان. قال: انا ما جيت ادور اباعري
ياولد ماعز، اباعري اخذتها على وضع النقا، أسلاف بيننا وبينكم، تاخذونها منا ونرده علاكم،
ولا جيت ادور اباعري، انا جيت للرزوم بسيط اباك تتمها لي. قال له: تم. قال: انا جيت للباكور
اللي على رقابها، الباكور انك تخليه على ارقابها شاهد لك دايم. قال: وتم. ومن هاك اليوم، من
حين اخذ اباعر المدلى لهذا التاريخ وهو وسم ذوي شليويح، الباكور بين المطرقين العطاوي على
مدق الرقبه من يسار. وسمي انا هالحين اسمها على اباعري، الله الله (Kurpershoek 1995: 142-58).

هذه الرواية تؤكد لنا أن النجاح والسمعة وتأسيس قاعدة متينة للانطلاق نحو
تحقيق الشهرة أمور تحتاج إلى إصرار وعزيمة وثقة في النفس. ففي البداية لم يبد
قوم شليويح استعدادا لمرافقته كعقيد لهم في الغزو لأنه لم يثبت بعد كفاءته وفضلوا
الذهاب مع سلطان ابن ربيعان. كما نلاحظ في هذه الرواية جزئيتين تتكرر كثيرا
في الروايات المتعلقة ببيروز الرجل العصامي وتثبت أهليته ليصعد من القاع ويحتل
مركز العقاده. أحد هاتين الجزئيتين سبق أن تطرقنا له وهي أن يتوفر له فائض من

(١) أغلب الروايات تؤكد بأن عبيد ابن زريع الدعجاني العتيبي هو الذي سرق ناقة الهرق.. وسبق أن أوردنا هذه
الآبيات منسوبة لعبيد ابن زريع الدعجاني العتيبي

رصيد الحظ يكفي لإقالة الحظ العاثر لأي رفيق مشؤوم قد يصاحبه في غزواته. أما الجزئية الثانية فهي أن يغزو العقيد في بداية نشأته غزوة مظفرة تلفت له الأنظار ويكسب فيها غنيمة عظيمة من الإبل يبقى على وسمها كرمز يخلد ذكرى ذلك الإنجاز المبهر ويؤسس من خلال ذلك الوسم المختلف عن وسم قبيلته مركز قوة جديد وربما فرع قبلي جديد. يقول الطرقي ابن عصمان ابن لعيبان ابن رافع المايق عن جده المايق الذي أسس شيخة الميآق بقبيلة الجرذان:

الغفيلة قبل كل وسمهم الباب، كل غفيلي. والمايق جاب اباعر المنتفق عليه الشبيبيه، الحلقه، وصارت وسمنا بالجرذان، الحلقه على الخد الايمن، حلقه له عريجة تصير حدر وخطام على الخشم. وسم الميآق الحلقه على الصابر الايمن شاهدها القرم على الخشم، يقرمون قرمه صغيره على الخشم. وغزى ابن فروان وجاب اباعر حرب عليه البرثن على الخد من يمين، وخلاه على برثنه، هلال مكفي بوسطه خط على الخد من يسار، مثل البرثن، برثن الطير، له ثلاث سنون وفتحته من يم راس البعير. وسم الحبكان البرثن على الصابر الايسر قفاوه ثلاث مطارق. وسم المعاكه باب على حنوة الرقبه من يمين وجهه تحت، مكفي كفي، ومطرق تحت الماذق، بين السامع والدامع، مضرب العصا الى صرت راكب المطيه قفو الاذن وقدام مغلظ الرقبه. وسم الهجلي والضويله قرم على الخشم. وسم اللواحق الزناد على الصابر الايمن، سنع باب. المختار والزيبيل وسومهم وسوم غنم.

ويقول حسين ابن علي الحذب:

الروسان وسمهم الخناق على مذبح الناقه إلا الخشيم جماعة حمود الرويسي وسمهم الأفيعا S على الرقبه. الأفيعا جابه مسيب الحذب ولد مهوس، أخو جدنا موزم، جابه من الهوينه من الظفير واعطى عزله حمود الرويسي جزى له، لأن الرويسي جا من الحسا فزاع للحذب يوم يتشازر هو وابن صخيل. غزى مسيب على الظفير معه الخشيم حول اربعين مردوفه. وياخذ دبش من الظفير. يوم خذى الدبش، قال: يا حمود الرويسي اليوم انا معطيك العقبه، العقبه عزل العقيد، القوم تاخذ على ثنتين وثلاث والعقيد ياخذ كل اللي يفد، لو هو انشا الله ميه أو ميتين ناقه. قال الرويسي: اريد هالوضحا وما تبعه. والى الوضحا حول ثلاثين أو خمس وثلاثين ناقه كلهن مغاتير، نياق الهوينه من الظفير. الى مير وسمهن الأفيعا وهم قبل وسمهم الخناق. قال: والله ما اني مطرحهن أريدهن على وسم الهوينه، وينفردون الروسان على وسم الهوينه.

ويقدم شليويح في شعره منهجا للصعلكة ويعتصر من ممارساته في التلصص مواضيع شعرية طرية ومثيرة تصدر عن رؤية عميقة وحس جمالي مذهل. ومن قصائده التي تغنت بها الصحراء هذه الأبيات التي يعرف بها نفسه ويرسم فيها صورة نموذجية لحياة الحنشولي. يقول شليويح إنه من كثر ملازمته لركوب الهجن أصبح كأنه مشدود إلى أكوارها بحبل "محزوم":

يامل قلب عانق الفطر الفحيح	كته على كيرانهن محزوم
ما اخلف وعدهنه يقع تخلف الريح	والايشد الضلع ضلع البقوم
ياناشد عني تراني شليويح	قلبي على قطع الخرايم عزوم
إن قلت الوزنه خذوها المشافيح	أخلي الوزنه لربعي واشوم
والى رزقنا الله بذود المصاليح	يصير قسومي من خيار القسوم

واضوي ولو صكت علي النوابيح
ان كان لحقوا مبعدين المصابيح
إلى ضربت السابق ام اللوايح
يقول في البيت الأخير أنه إذا صوب الضربة للجواد التي تزين سرجها ورسنها
"اللوايح" جميلة النسج زاهية الألوان التي اعتاد البدوي أن يزين بها فرسه، فإن
صاحب تلك الفرس يرفع يديه مستسلما طالبا من شليويح أن يعف عنه. وفي
المقطوعة التالية يختزل لنا شليويح عملية الغزو منذ أن يعقد العقيد النية على الغزو
ويعلن ذلك لقومه "ينب عليهم" حتى يؤوبون من غزوتهم منتصرين ويتقاسمون الغنيمة
والكل منهم متبجح بمشرفات الاذاني، أي مغتبط بحصته من الإبل الكثيرة لأنه غزى مع
عقيد مظفر وميمون النقيبة:

ياهل الركائب علقوا فوقهن زاد
ياما لهن من غب الاثنين ميعاد
عسى الرجا ينقاد والعمر ما باد
أشرف رقيبتهن على راس مسناد
وانا دليلتهم وسببر للاولاد
طالعت عفر في مساريح الابعاد
غاروا هل العيرات والخيل تنقاد
طارت عمايمنا وطارن الاجعاد
والصبح عزل كسبنا كل فواد

لاحظ قوله "قلت ابشروا ياشاربين الوزان في البيت الخامس من هذه القصيدة وما
يشبه ذلك في البيت الرابع من القصيدة التي قبلها. في الطريق كثيرا ما ينفد ماء
الغزاة أو يشح عليهم مما يضطرهم إلى أن يتقاسموا ما يتبقى منه بالتساوي وعلى
مقادير قليلة تكفي فقط لبل الريق. وطريقة القسمة أن يضعوا في قاع إناء الشرب
حصية صغيرة ثم يصبون من مائهم ما يكفي فقط ليغطي الحصية. ودون منديل
الفهيد في أحد دواوينه ما يلي:

هذي قصة قديمة جرت على ذاعر بن خشمان من أمراء الوهوب من حرب وهو شجاع
وعقيد غزوات تبين لنا صبرهم ومناعتهم على طول الضما والتعب والسهر. المذكور
باحدى غزواته قضى ما هم وفي العادة إذا بقى شيء قليل من الماء يذخرونه مع واحد

(١) اضوي: أتسلل خفية في ظلام الليل. صكت علي النبوح: حتى ولو أحاطت بي كلاب القطين، كناية عن الخفة
والمهارة ورباطة الجأش واللامبالاة بالخطر. واللي قعد عند الركاب مخدوم: صاحبه الذي يتركه خلفه ليحرس
ركابهم سوف يحصل على نصيبه من الغنيمة. الحاضر: السلاح الناري سريع الطلقات. سواء الغيوم: دخان
البواريد شبهه بالسحب.

(٢) الفيه: الظل. المسنحان: الخامل الكسول الذي لا يفي بالتزاماته ويتهرب من واجباته. الوزان: كان الغزاة إذا شح
عليهم الماء تقاسموا ما يتبقى منه بالتساوي وعلى مقادير قليلة تسمى الوزنه تكفي فقط لبل الريق. كاني: كامي،
لن أخفي عليكم ما رأيته. إنكافة القناص: وقت عودته قبيل ظلام الليل. متبجح: جذل مسرور. مشرفات الاذاني:
الإبل.

منهم امين ويتقاسمونه بالوزنه مثل ما ذكر شليويح العطاوي بقياس وهم يأخذون على يومين بلياليهن عن الماء والطعام وعندما بدأوا يقسمون باقي ما هم عياً يأخذ الا هو التالي بدى ربه على نفسه ثم عاف حقه وعرضه عليهم على واحد واحد وهو ضميان قصده يوربهم الجلد ويعرفهم على الصبر وكلهم عافوه ببونه له وأخير دُفِّقَهُ بالأرض هذا من نوع الصبر فيهم والمناعة (فهيد ١٩٩٢/ب : ١٩٦).

وتقاسم الماء القليل بهذه الطريقة عادة جاهلية قديمة، وجاء في امثال العرب

للمفضل الضبي:

زعموا أن كعب بن مامة الإيادي خرج في ركب من إياد بن نزار وربيعه بن نزار حتى إذا كانوا بالدهناء في حمارة القيض عطشوا ومعهم شيء من ماء قليل إنما يشربونه بالحصى فيقتسمونه، فشرب كل إنسان منهم بقدر تلك الحصى، فشرب القوم حصتهم، فلما أخذ كعب الإناء ليشرّب نظر إليه شمر بن مالك النمري، فلما رآه كعب ينظر إليه ظن أنه عطشان، فقال: اسق أخاك النمري يصطبغ، فذهبت مثلاً (ضبي ١٩٨١ : ١٢٨).

يقول جرير:

نقيسُ بقيات النطاف على الحصى وهن على طي الحيازيم جُنح
ويقول فيصل الجميلي في رثاء أخيه هجرس:

كنه ما بدى بجزواه غييره وبات ظميان مع الناس نايم
وفي المقطوعة التالية يرسم لنا شليويح مشهدا لطلالما حدث له مرارا وتكرارا بعد أن ينهب الإبل ويتعقبه أهلها محاولين افتكاكها منه:

ياما درقناها على شبة النار يوم الحرس من دونها ما يبات
ناخذ خزائنا مشاعيف الابكار حم الذرا وظهورها نايفات
لحقوا طلبها فوق شحصات الامهار مستجنبين كالحني مرهفات
قالوا عدايلنا وقلنا على يسار هذي طلايق عاشقين البنات
وياما حلى حس المنومل ليا نار واقفن بالدم الحمر معذرات^(١)

ويقول شليويح من قصيدة يعتذر فيها لفتاة جميلة اعترضت طريقه وأرادت محادثته ورؤيته لأنها تسمع عنه الكثير. وتقول الحكاية أن تلك الفتاة من شدة حرصها على رؤية شليويح وعدت بأن تهب من يريها إياه واحدة من الإبل مكافأة له. لكنها لما رآته تعجبت من شحوبه وسواد وجهه فاعتذر لها مبينا أنه منصرف عن حياة الترف وملذات الدنيا الرخيصة ومغرياتها إلى تحقيق طموحاته في التسلل إلى الأعداء ونهب الإبل من بين البيوت ليلا متحملا في ذلك مشقات جسيمة ومخاطر جمة:

ياعبيد دونك شوشت بي هلاله شافت بوجهي يا عضيدي سهوم
وجهي مسودته لواهي لاله من كثر ما نطح لهيب السموم
وان قيلوا ربي بخطو السلاله أنا رقيببتهم بعالى الرجوم

(١) درقناها: اختطفناها بخفة دون أن يشعر بنا أصحابها. خزائنا: ما يعجبنا وما نختره وننتقيه. كالحني مرهفات: يقصد السيوف فيها انحناء وسانها رهيف، حاد. عدايلنا: الإبل تتخذها للطلب. طلايق: غنيمة لهم لأنهم هم الذين أطلقوا عقلا ونهبوها. المنومل: ملح البارود. اقفن بالدم الحمر معذرات: خيل أصحاب الإبل انهزمت بركابها يائسين من استرداد إبلهم بعد إصابات سالت منها دماؤهم وبعدوا مقاومة وبذلوا جهدا يستحقون معه العذر.

اخْلَى البِاقِي لربعي واشوم
أنا نطيح للعيبال القروم^(١)
غنايمه بايمان ربعي قسوم
نمشي على عاداتنا والسلوم

وله قصيدة أخرى في نفس المعنى منها قوله:

ترى السلام البرح ما فيه منقود
حتى تَعْدُرُ وجيهنا لو غدن سود
وهذه من المواضع المفضلة لدى فرسان العرب منذ العصر الجاهلي حتى عهد

والى قضى مانا وياقي بلاله
والى حصل عند الركايب ظلاله
كم شيخ قوم ناثرين دلالة
ياما عطينا كل وضحا جلالة

سلام يانيله بوسط الجماعه
ليته تبارينا على الهجن ساعه

قريب. يقول القتال الكلابي اللص:

لدى السير منها لمة وبنان
طريد دم يرمى بك الرجسوان
تبدل مر العيش بعد ليمان

تقول ابنة البكري لما بدا لنا
أراك ظللت اليوم أسود شاحباً
أخا سفر يشكو الكلال ركابه

ويقول عبيد بن أيوب العنبري اللص:

مخضبة الأطراف خرس الخلاخل
يهيم بربات الحجال الهراكل
على الجذب بساما كريم الشمائل

تقول وقد ألمت بالأنس لمة
أهذا خليل الغول والذئب والذي
رأت خلق الأدراس أشعث شاحباً

ويقول عبدالله ابن هذال القريفة:

ولا همها صمع مضاريبهن زم
غير الهوى والعرس ما همهن هم
ما بي علي يزود لو هو ولد عم
واورد الهياب في قاعة الجم^(٢)

ياهنّي نوره ما شقت بالمعايير
وياهنّي لمات البني الغنادير
وانا همومي في مناحي المناعير
أصل روعي صل دلو الحدادير

ويقول عبيد ابن صمعان العجمي من الهادي:

ياعيون الصقر بايد اللي يهده
تفرشين فريش فوقه مخده
عند تالي الجيش بالظفران رده
والهداوي بيننا قفش وعده
يوم بعض الناس ينشب بالاشده
يوم جتنا الخيل بالفرسان كده
كل منا يعتزي في صلب جده^(٣)

يادقيق الرمش يا صافي الجبين
ما دريتي يا الغضي باللي يجيني
شين وجهي قولهم بالمستحين
لي غدى للميزر الغتما رطين
مرخص بالروح والقاسي يلين
ونطحه البارود بالقلب الرزين
وانثني من دون سلسات القرين

وفي الغزوات البعيدة غالباً ما يصطحب الأخ أخاه ليكونا جنا إلى جنب يدافع

(١) سهوم: آثار المشقة والتعب. لاه: الشمس. السلاله: ظل الجبل. بلاله: بقية قليلة. اشوم: أعزف عنه. ظلاله: معركة حامية. القروم: الشجعان.

(٢) المعايير: الغزوات البعيدة على الإبل. صمع: نوع من البنادق. مناحي المناعير: مجاراتهم ومباراتهم في الفضائل والشجاعة. أصل روعي: أجم بلا مبالاة. قاعة الجم: البئر المليئة بالماء، وهو هنا كناية عن ميدان المعركة.

(٣) ينشب بالاشده: يختبئ وراءها. كده: هجوم الخيل هجمة واحدة. سلسات القرين: الإبل، كناية عن سرعة سيرها وسلاسته.

أحدهما عن الآخر وينقذه في ساعة الخطر، وإذا كان أحدهما عقيدا يكون الآخر مساعدا له. وهذا ما كان يفعله دريد بن الصمة مع أخيه عبدالله. وفي أحد المواقف الحرجة أنقذ دريد أخاه عبدالله وسجل الحادثة في أبيات منها قوله:

غداة دعاني والرماح يُفْشِنُه كوقع الصياصي في النسيج الممدد
وكنت كذات البور ريعت فأقبلت إلى جذم من مسك سقب مجلد
فطاعتُ عنه الخيل حتى تبددت وحتى علاني حالك الليل أسود

وهذا ما حدث أيضا لشليويح ابن ماعز العطاوي في أحد معاركه مع البقوم حيث أصيب إصابة بالغة وسقط في الميدان وكاد فرسان البقوم أن يقضوا عليه لولا أن أخاه بخيت أنقذه. ويسجل العبيد هذه الحادثة كما يلي:

ولنذكر قصة جرت لشليويح وقاعد بن جرشان، وكانوا زعيمين كل زعيم قبيلته. وكان شليويح يلزمه أخاه بخيت وكان ساعده الايمن في كل مغازيه ووقائعه. فمن ذلك ان شليويح جمع قبيلته للسفر الى تربه ليشترون منها التمر في وقت جذاذ النخل. فوصل تربه وباع جلانبه واشترى منهم تمرا وحمل جماله. فلما اراد المسير عزمه جاسر بن محي شيخ البقوم القاطنين تربه وهم اهل النخل ودعى معه قاعد بن جرشان ليحضر كرامته لشليويح ومن معهم. فحضروا عنده فلما تناولوا طعام العشاء ادار عليهم البخور فبدأ بقاعد يمدها اليه لانه هو الذي يليه فقال قاعد مستهزئا: عدّها على شليويح انا بخوري عجاج الخيل وانا اخو نوحا مهوب دخان عود. فرد عليه شليويح قائلا: تقول كذا يا قاعد؟ فرد عليه قاعد بقوله: اقله واطوله. فرد عليه شليويح قائلا: والله لئن قسم الله يا قاعد ان تنظرني فوق فرسي الجازي ازعج مغاتيرك والشهر هذا ما وفا. فرد عليه قاعد بقوله: والله يا شليويح لين شفتك فوق ظهر الجازي تزعج مغاتيري ان تنظرني فوق فرسي الوزنا مخاشرك فيه ويد الله ومن تكون معه. فانقطع كلامهم على ذلك وسافر شليويح بمن معه من قبائله الى اهله. فلما وصل عند اهله ووضع ما معه من الأحمال ارسل الى عريانه يستنهضهم على الغزو معه. فغزا وعدة جيشه ٤٠٠ مطيه وعدة خيله ١٤٠ فرسا. فعمد الى منزل قاعد بنفسه وعريانه. فلما وصل الى حروة منازلهم اتاه آت بانهم نزلوا في موضع اخر ومعه قبيلتين وهم سبيع والشلاوى. فاغار عليهم وهم نازلين قبل ان يبنون البيوت وابلهم قريبه منهم. ففزعوا على شليويح ومن معه وتطاردت خيل الفئتين باشد ما يكون من الحماس. وتناطح قاعد وشليويح على فرسيهما وكل منهما اطلق سهمه على صاحبه وهي الرماح. اما سهم شليويح فهو انطلق من يده بالكلية فلم يصب قاعد منه شي. واما قاعد فطعن شليويح فوق الثدي وخرج السنان مع لوح كتفه وخر صريعا من فرسه. وكان اخوه بخيت يطارد خيل العدو لاهيا عنه فاخبروه بخبر اخوه فاتي مسرعا لآخيه. فاعترضه فارسا مشهور اسمه راجح بن متروك فقتله بخيت وغنم فرسه قبل ان يصل الى اخيه. فلما وصل الى اخيه واذا اصحاب شليويح عنده يدافعون عنه بعدما وقع على الارض فنزعه من الارض واركبوه مع بخيت على فرسه ثم ضمه على صدره وانهم به (عبيد: ٢٨٨-٩).

يقول بخيت ابن ماعز العطاوي يصف تلك المعركة وكيف أنقذ أخاه شليويح وكسب جواد ابن متروك ويلوم زامل وابن هذال وابن البتيرا الذين فروا من المعركة التي وقعت في موقع يدعى لبة العاقر بين تين وحرّة الجوهريّة:
في لبة العاقر جرى لي تفاكير ما بين تين وحرّة الجوهريه

وعَيَّوْا على تاليه قوم لظيَّه
يتلون ابن جرشان ذيب السريه
ولا ينعدل سليل النحا عن نويه
واظهرت شيخ كاسياته دميه
وجواد ابن متروك صفرا ثنيه
ولا منهم اللي لد بالعين لييه
وابن البتيرا هج قدمه شويه
ما الوم زامل شاف وخره وحيه^(١)
ومن عقب ما هي ضيق راحت فضيه
ومثلما نحى بخيت زامل وابن هذال وابن البتيرا ليساعدوه على انقاذ أخيه فلم

يجيبوه كذلك عبيدالله بن الحر الجعفي نحى الشاكري بن كامل لكنه لم يفده شيئا:
فَوَلَّى حثيثا ركضه لم يُعْرَجْ
خيول كرام الضرب أكثرها الوجي

وهذا المشهد من المشاهد التي تتكرر كثيرا في مناوشاتهم، انظر إلى قول حوط

بن جسر العذري:
لما دعاني دعوة عمي زُفر
فلم أزل أضربهم حتى انكسر
ومن القصص المتواترة فيما يتعلق بإظهار الأخ لأخيه وإنقاذه في المعركة ما
حدث مع غنيم ابن بطاح وأخيه غنام والتي نوردتها كما أوردتها منذيل الفهيد:

هُزمت مطير في بعض المعارك ودُبحت فرس غنام بن بطاح من العبيات فصار أخوه غنيم
ينحى بعض جماعته ويهيب بهم لإنقاذه إلا أن كل فارس مشغول بنفسه والعدو يقتل كل
من أمسك به فخف غنيم لإنقاذ أخيه وجالد عنه مع أنه سمع العدو يعرض المنع وهو أن
يستسلم المحارب بشرط النصف أو البندق أو الذلول أو الرقبة ويستسلم المحارب إذا
صوت رجل باسمه وقال فلان بوجهي على ذلك الشرط (فهيد ١٩٨٥: ٤٣-٤٤).

ولما أنقذ غنيم أخاه غناما قال هذا القصيدة يخاطب طامي القريفة:

راعيه ما يلحق شليل العباة
على طريقه تشبع الحايما
جاكم خبرنا والعلوم الثبات
وتصّرمن ركبهم مقفبات
لى واحسايف عشقهم للبنات
ركابكم وانصافهن سالمات
إلى غدى غنام تقمح حياتي
طاحت وراعيها سواة الوقاة

خذنا قطع فيه رمس المغاتير
لحقوا هل البل فوق قب عياطير
قلنا ميامين وقالوا مياسير
رديتها يوم السبايا مناخير
رديتها والحققت شيخ المظاهير
ناديت في حسني صياح بتشهير
يوم ان ابن هذال يرمى المعاذير
وزامل على الصفرا عيونه مطاير
حديتهم حد الظوامي على البير
ومثلما نحى بخيت زامل وابن هذال وابن البتيرا ليساعدوه على انقاذ أخيه فلم

يجيبوه كذلك عبيدالله بن الحر الجعفي نحى الشاكري بن كامل
دعوت إلى الشاكري ابن كامل
وإن هتفوا باسمي عطفت عليهم

وهذا المشهد من المشاهد التي تتكرر كثيرا في مناوشاتهم، انظر إلى قول حوط

بن جسر العذري:
لما دعاني دعوة عمي زُفر
فلم أزل أضربهم حتى انكسر
ومن القصص المتواترة فيما يتعلق بإظهار الأخ لأخيه وإنقاذه في المعركة ما
حدث مع غنيم ابن بطاح وأخيه غنام والتي نوردتها كما أوردتها منذيل الفهيد:

هُزمت مطير في بعض المعارك ودُبحت فرس غنام بن بطاح من العبيات فصار أخوه غنيم
ينحى بعض جماعته ويهيب بهم لإنقاذه إلا أن كل فارس مشغول بنفسه والعدو يقتل كل
من أمسك به فخف غنيم لإنقاذ أخيه وجالد عنه مع أنه سمع العدو يعرض المنع وهو أن
يستسلم المحارب بشرط النصف أو البندق أو الذلول أو الرقبة ويستسلم المحارب إذا
صوت رجل باسمه وقال فلان بوجهي على ذلك الشرط (فهيد ١٩٨٥: ٤٣-٤٤).

ولما أنقذ غنيم أخاه غناما قال هذا القصيدة يخاطب طامي القريفة:

ياراكب اللي ما اتلفوه المداوير
ملفاك اخو طفله زبون المقاصير
ليته حضر يوم جرى به مخاسير
نخيت ناهس والربوع المناخير
ربع باثرهم يشبع الذيب والطير
نادى منادى المنع له قلت ياخير
رديتها ما عاد هي بالتفاكير
طقيت سابق ناصر كنها الطير

(١) فيه رمس المغاتير: فيه عينة قليلة من الإبل الوضع. لظيه: يصعب الوصول إليهم لشجاعتهم مثلما يصعب الوصول إلى لظى النار. قب عياطير: صفة الجياد. ولا ينعدل: لا يمكن رده. سليل النحا: السليل المتحدر من علي لد: نظر. عيونه مطاير: نظراته زائغة لهول المعركة.

وتقامصن معسكرات المسامير
أخوي كافيني ليال المعاسير
لو مات هموا بي طوال الدناقير
وإذا كان الأخ غائبا عن الوقعة ولم يحضر قتلة أخيه فإنه يتمنى لو كان حاضرا
ليظهره وينجيه ويلوم من حضر من قومه على التخلي عنه ويتوعد بأخذ الثأر. قال
غلفاء معدي كرب في رثاء أخيه شرحبيل:

إن جنبي عن الفـراش لناب
من حديثٍ نما إلي فـما تر
مُرّة كالذعاف أكثُمها الغا
من سُرحبـيل إذ تـعاورَه الأـر
يا ابن أمي ولو شـهدتُك إذ تد
لشـددتُ من ورائك حـسـتى
وفي نفس المعنى يقول متعب ابن جبرين يذكر مقتل أخيه لأمه تريحيب ابن شري
(وينطقونها تراحيب بلهجتهم):

ياهل الرمك زيدوا لهن بالبريره
يا ليتني والموت ما فيه خير
حضرتهن من فوق حمرا ظهيره
لومي على اللي يحتمون الجريره
نبي ندور فوقهته تراحيب
حضرتهن والخيل غاد جناديب
والله لاعشني جايع النسر والذيب
ما ريعوا له دايفين المغاليب^(١)

(١) تصرّفن: ولت هاربة في كل اتجاه. إلى غدى غنام تفتح حياتي: تبا لحياتي بعد ممات أخي غنام. تقامصن: جفقت وتراجعت خائفة. معسكرات المسامير: الخيل لأنهم يثبتون حذاءها بالمسامير تثبتا جيدا، والمعسكر هو الشيء المثبت تثبتا جيدا. طوال الدناقير: كناية عن من يتربصون به الشر كما تتربص طوال الدناقير وهي الطيور الجوارح بفريستها. والعجز الأخير من البيت يقول إن هؤلاء بعدما يموت أخاه سوف يجدون عليه مدخلا وطريقا لإيذائه والنيل منه.

(٢) البريره: ما يقدم للخيل من شعير وعليق وحليب الإبل. جناديب: أرسال متتالية لكثرتها. الجريره: القوم المنهزمون. دايفين المغاليب: من يصنعون ملح البارود.

سلوم العرب

مثلما أن نظام التعليم الكتابي عند الحضرة لا يرى في اللهجات البدوية إلا أنها لغة مكسرة لا تلتزم بقواعد الفصحى التي صاغها النحويون وعلماء اللغة، كذلك فإنهم لا يرون في نظام البدو القضائي والسياسي إلا مظاهر العنف والفوضى والتمرد واللاشرعية والخروج عن نصوص القوانين المكتوبة والشرائع السماوية التي صاغها الفقهاء والقضاة الشرعيون ورجال الدين. وقد سبق لنا القول في حديثنا عن لغة الشعر النبطي وأوزانه أن هذه اللغة والأوزان، مهما بدت لنا في ظاهرها فوضى غير مقننة، فإنها محكومة بقواعد، مثلها مثل الفصحى. إنها سلوك إنساني، والسلوك الإنساني كله محكوم بنظام، إلا أن اكتشاف هذا النظام يحتاج إلى أدوات منهجية وأطر نظرية. ومثلما يمكن توظيف المنهج العلمي لاكتشاف القواعد اللغوية يمكن توظيفه أيضا لاكتشاف القوانين الاجتماعية التي تحكم الوضع السياسي والاجتماعي في وسط الجزيرة والصحراء العربية والذي نصفه دائما بالفوضى. حياة الصحراء لها قوانينها التي يعرفها البدو جيدا ويتعاملون معها بمهارة ويسمونهم سلوم العرب، والتي تتداخل مع القانون العرفي أو القانون العشائري، الذي سنتناوله في الفصل القادم، وتشكل معه نظاما متكاملًا يغطي جميع التعاملات الفردية والجماعية، داخل القبيلة وخارجها. إنه لأمر مؤسف أننا حتى الآن لم نتخطَّ منهج الحوليات وتسجيل الأحداث في كتابنا لتاريخ الجزيرة العربية إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى تحليل الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي ورصد حركة التاريخ ومسيرة التطور الاجتماعي والثقافي عموما في الجزيرة العربية. إننا ما نزال نصدق ما تحاول ترويجه كل مؤسسة رسمية جديدة تأتي لتفرض سلطتها على هذه البقعة وتصور بأن كل ما كان قبلها مجرد جهل مطبق وفوضى عارمة.

قواعد الاشتباك

إذا كانت الحروب والغارات تشكل جانب العنف من جوانب المعادلة القبلية فإن سلوم العرب تمثل الجانب الآخر، الجانب السلمي الذي يحاول أن يدفع بالحياة ويؤمن استمرارها رغم الحروب. جميع نزاعاتهم الحربية والسلمية محكومة بقوانين وأعراف "سلوم" يحرصون على التقيد بها لأن مخالفتها تعتبر بوق والبوق يسود وجه صاحبه ويجعله عرضة للهجاء. السلوم تحكم تعامل القبائل مع بعضها البعض وكذلك مع الحضرة ومع العالم الخارجي. وكلمة سلم في اللغة تعني الشيء الدارج والمتبع، كأن نشير إلى العملة النقدية الدارجة في بلد ما أنها سلم ذلك البلد. أما كمصطلح اجتماعي فإن السلوم هي جماع السنن والأعراف والتقاليد المتوارثة منذ أزمان سحيقة والتي تحكم علاقة القبائل وتعاملاتهم مع بعضهم البعض وتضمن استمرار وجودهم

وسلامة حياتهم وممتلكاتهم في ظل انعدام السلطة المدنية. والسلوم القبلية، مثل اللهجات القبلية، تشكل إرثاً مشتركاً بين كل القبائل، بالرغم من بعض الاختلافات الطفيفة من قبيلة لأخرى، مثلها مثل الاختلافات الموجودة بين اللهجات القبلية والتي لا تمنعنا مع ذلك من القول بأن هناك لغة مشتركة بين القبائل. لا يستطيع عبور الصحراء، دع عنك العيش فيها، إلا من يعرف هذه السلوم ويعرف كيف يتعامل معها، وهي من القوة بحيث تبقى فاعلة ومؤثرة حتى في حال وجود سلطة مدنية. أما إذا غابت سلطة الدولة حلت محلها سلوم العرب وحل الشيوخ محل الأمراء والعوارف محل القضاة. في غياب سلطة الدولة تسيّر سلوم العرب حياة البدو والحضر على حد سواء وبنفس القوة، خصوصاً في المناطق النائية التي قلما تطالها يد السلطة. ولأهمية السلوم يقولون في أمثالهم قطع الخشوم ولا قطع السلوم. يحرص البدوي على الإلمام بهذا الإرث القبلي وتوظيفه بمهارة، وهذه خصلة في الرجل لا تقل في أهميتها عن الشجاعة، وهي مهمة يقوم بها عادة شيوخ القبيلة وشعراؤها.

العنف القبلي لا يعود إلى غريزة متأصلة في البدو أنفسهم وإنما إلى خاصية بنوية متغلغلة في طبيعة النظام القبلي نفسه والذي شكلته بيئة الصحراء بمواردها الشحيحة. الصراعات القبلية ليست بواعثها العداة المستحکم ولا الرغبة في القضاء على الخصم. إنه صراع من أجل البقاء ومن أجل الحصول على ما يقيم الأود من موارد الصحراء الفقيرة. وللحد من إراقة الدماء وردع ضراوة العنف الكامن في ذات التنظيم القبلي وما يفرزه من تنافس حاد على موارد محدودة لجأ البدو خلال العصور المتعاقبة إلى استحداث وتطوير تدابير سلمية تحكم تعاملاتهم وعلاقاتهم فيما بينهم كأفراد وكجماعات في السلم والحرب.

ربما تكون ممارسة الغزو من أهم النشاطات التي تميز حياة البادية عن حياة الحاضرة والذي يرى فيه الحضر مؤشراً على الاضطراب والفوضى وانعدام الأمن. تتبع هذه النظرة من التركيز على الجانب الحربي والقتالي دون الالتفات إلى الجانب الاقتصادي للغزو. الغزو متكيف في كل جانب من جوانبه مع حياة البدو وامتشياً معها ويمارسونه كنشاط موسمي، مثله مثل الحراثة والزراعة والدراسة عند الفلاحين. حروبهم وغزواتهم هي طريقتهم في التكيف مع تقلبات المعيشة في بيئة الصحراء. ولا يُعتبر الغزو في عُرف البدو سرقة ولا سلوكاً شائناً يحط من قدر صاحبه، بل هو سلم، أي عادة متعارف عليها ومقبولة من الجميع، مثله مثل أي نشاط مشروع وعمل شريف. وهذا ما عبر عنه مبيريك التبيناي في قوله مخاطباً سعدون العواجي: هذي قروض بيننا بالقرابات// يازين ريداد الجزا قبل حينه. ويقول سويلم العلي السهلي: سبّر لعجمان على كئس حيل// ضرما يبون المال ما فيه ليوم. العيب عندهم هو في عدم التقيد بالمعايير ومخالفة السلوم والقوانين التي تحكم الغزو. الرجل الحريص

على بياض الوجه عليه أن يتعامل مع الآخرين، الأعداء منهم والاصدقاء، في حالات السلم وفي حالات الحرب، بصدق ووضوح ونقاء: على وضوح النقا.

على الرغم من حياته التي تقوم على الغزو والحروب فإن شجاعة البدوي شجاعة نخوة وفروسية، ليست شجاعة قسوة وانتقام. لقد حول البدو أرض المعركة من بركة دماء إلى مسرح لاستعراض الفروسية وتحقيق الأعمال البطولية، والكل يطمح إلى أن يحصل على دور أساسي في هذا المسرح ويسجل اسمه في عالم السوالف والقصيد. ولا يكسب الفارس شهرة بقتل عدوه مثلما يكسبها بالعفو عنه. يقول موزيل "الحرب تمنح البدوي الفرصة ليدل على دهائه وصبره وشجاعته فهو لا يرغب في سفك الدماء ولا يطمح في الكسب لكن الخطر يغريه والمغامرة تستهويه. أما الغنيمة فلربما وهبها بدون تلكؤ إلى زوجة الرجل الذي نهبها منه" (Musil 1928a: 504). المنح والكرم والعفو وتغليب الحياة على الموت، هذه قاعدتهم في التعامل مع خصومهم، لأنهم يعرفون أنهم أمة واحدة تربطها أواصر وتحكمها أعراف وضوابط تضع حدا يحول دون وصول الأمور بينهم إلى درجة الفوضى المطلقة والمجازر. في ثقافة الصحراء منح الحياة أضمن لشيوع الصيت من إزهاق الروح. وعلى هذا الأساس فإن الخصوم لا يتركون بابا إلا طرقوه ولا دربا إلا سلكوه للحصول على مطالبهم بالطرق السلمية والمرافعات القضائية ويحاولون مدافعة العنف المسلح وحصر النزاع فيما بينهم على الجانب القولي والحرب الكلامية من شعر وخطابة دون اللجوء إلى سفك الدماء. وليس أدل على ذلك من ثراء الأعراف القبلية وما تتميز به من تشعب وتعقيد مما يعمل على كبح جماح العنف وحقن الدماء.

قاموس البدو مليء بمصطلحات الحرب والشجاعة والبسالة للدفاع عن شرف القبيلة وحماية مصالحها، لكن البدو يستهجنون العنف ويستبشعون القسوة ويؤثرون العفو عند المقدرة. ليس الهدف من الحرب القضاء على الخصم ولا استعباده أو إذلاله وإنما الهدف هو الاستيلاء على إبله أو احتلال مراعيه بأقل ما يمكن من الخسائر في الأرواح. ويحرصون على التقيد بأصول لعبة الحرب وقوانينها وعدم الغدر للحد من سفك الدماء ولأجل أن يكون الانتصار مشرفاً. لا أحد يعي مثل البدوي صعوبة الحياة في الصحراء وتقلبات الدهر وأحوال الدنيا لذلك لا يسكره النصر ولا تحط من عزمه الهزيمة. والغالب دوماً يعامل المغلوب مثل ما يحب أن يعامله لو كان هو الذي تحت رحمته. وهم حريصون على الحسنى فيما بينهم وبين أعدائهم ميالون إلى التسامح معهم وتبادل الجميل وفلسفتهم في ذلك ودافعهم إليه هو أن الذي رمى بعدوك بين يديك اليوم قادر على أن يرميك بين يديه غداً فلتحسن إليه بينما هو في حاجة إلى جميلك ليحسن إليك حينما تكون في حاجة إلى جميله. ومما يقوي نزعة الإحسان هذه بينهم أن المحسن إليه غالباً ما يخلد اسم من أحسن

إليه بقصيدة ينشدها في المجالس ويشيد فيها بموقفه ويزجي له الشكر والعرفان ويرفع له الراية البيضاء: ببيض له في أحياء العرب.

تختلف قوانين الغزو بين المتحاربين حسب قريتهم وبعدهم في النسب عن بعضهم البعض. إذا كانت الأطراف المتحاربة ممن يمتون لبعض بصلة القرابة والرحم أو لم تكن بينهم ثارات وعداء مستحکم فإن المتقاتلين من كلا الطرفين يحرصون على عدم إراقة الدماء ويصرف كل منهم همه إلى إعاقة المحاربين من الطرف الآخر وتعطيلهم بقتل خيلهم وركائبهم ودفعهم للاستسلام. ولا يجهزون على من يصاب ويسقط عن راحلته "الصويب"، "الطريح" إلا إذا كان من المطلوبين بثأر أو ذحل. كما أن الغزاة لا يتعرضون للنساء والأطفال والشيوخ أو أي شخص لا يحمل السلاح ولا يبدي أي مقاومة. كما يستنكف الغزاة من إلحاق الأذى أو نهب من ينقل الماء ويسمونه الروأي أو الحدار الذي يمتار لأهله ويسمونه النقذ، أو المسافر ويسمونه المداد، وقد لخص أحدهم ذلك في قوله ممتدحا عفة فهيد الصيفي من شيوخ سبيع الذي لا يتعرض إلا للإبل في الفلاة:

ما ياخذ الطارش ولا يقطع النقذ شره على سحج البكار الجلايل
وإذا حميت المطاردة بين الطرفين في ساحة القتال تبدأ المساومات بين الطارد والمطرود على المنع وهو أن يتعهد الطارد بالكف عن المطرود وحمايته: على رقبته يابود، عليك الله وامن الله، وذلك مقابل تخلي هذا الأخير له عن سلاحه وراحلته، أو أي جعل يتفقان عليه، والذي يحدده مدى ثقة كل منهما بنفسه ومدى شعور المطرود بحرج موقفه وإذا ما كان له أي أمل في النجاة. وقيمة الجعل الذي يحصل عليه المانع من الممنوع تعتمد على أهمية ومكانة الممنوع. يقول ابن بليهد أن دهنين القحطاني من آل روق منع محمد ابن هندي واستلم مكافأته منه مائة وعشرين من الإبل (بليهد ١٩٧٢/ ٢: ١١٩-٢٠). وإن كان طرادهم على الخيل يخير الطارد المطرود بين المنع، أي أن يعاهده على المنع، أو الشلع، أي أن يجتثه يشلعه من على ظهر فرسه ويقتله ويستولي عليها بالقوة. وقبل أن يستسلم المطرود يسأل الطارد من يكون: من انا بوجهه؟ ليعرف مكانته في قومه وهل هو قادر على حمايته فعلا وتحمل تبعات المنع. وأحيانا قد يشتري شخص مغمور اسم شخص مشهور ليمنع به لأن المطرود لن يسلم نفسه إلا لشخص مشهور وله سمعة. والطارد، كما قلنا، يحاول إقناع المطرود بالاستسلام له ومنعه طمعا في سلبه راحلته وسلاحه. قال لي أحد الرواة أن فلان من الناس

ما هو من العردان، من الضبعان، مير شري ابوه العردانية يمتنع به وشراه شري من رميح ابن عردان بجمل اوضح. رميح خال لجدده وقال ابيك تسمح لي ياخالي امنع باسمك لأن اسمي ما هو معروف عند الناس. والا هم أصلهم يقال لهم المضيئين من الضبعان. شري العردانية من خاله بجمل اوضح، شري العردانية يمتنع به علشان ان اسمه هو ما هوب معروف عند الناس.

كذلك الطارد عليه أن يعرف المطرود قبل أن يمنحه الأمان فقد يكون واحدا من

الذين نذر شيخ القبيلة أو أحد رؤسائها بأن يقتله إن ظفر به. ولشيخ القبيلة الحق في رفع المنع عن من تطلبه القبيلة بثارات: فلان مرفوع عنه المنع. يقول موزيل:

من يجد نفسه أمام موت محقق يطلب المنع بهذه الكلمات "امنح امنح ياخيال".
ويجيب الرجل المخاطب "جاي على رقبتيك، منع عليه الله، أو حول بوجه فلان" ويسمي نفسه. ويقترب طالب المنع ويطلب "عطني الله، أو حط الله بيني وبينك!" إذا تم ذلك على هذا الوجه يقول المنيع "عطاني الله وعطيته الله عن البوق!"
بعدها يسلم المنيع سلاحه وملابسه ويرمي المانع عليه عمامته أو عقاله قائلاً "هاك قضاضتي (أو عصابتي) واللي يجيك خبره أنا منيع فلان".
والمنتصر له الحق في أخذ فرس المنيع أو نلولة، وقد يسلمها في يد أحد أصحابه ويواصل القتال. ويلوح المنيع بالعصاة أو العقال ويصوت "أنا منيع فلان". وإذا كانت راحلة المنيع منعثرة أو هو مصاب فإن من منعه يأخذه إلى البيوت لمعالجة صوابه أو يسمح له بالعودة إلى أهله بدون تأخير. وإذا كانت منازل قومه بعيدة يعطونه راحلة وقربة ماء وزهاب ودليل يرافقه ولكن عليه أن يعطيهم عهداً موثقاً أنه سوف يعيد لهم كل شيء أو يخسره لهم (Musil 1928a: 529).

ويقول العبيد في ثنانيا حديثه عن هذال ابن فهيد الشيباني:

أما فروسيته فحدث عنها ولا حرج عليك فمن ذلك ما شاهدته بعيني فقد حدث ذات يوم والعرب يرحلون وكانوا نازلين في نفود قريباً من ماء يسمى دلقان فاذا بالصايح يرفع صوته عند عرب من بني عمرو ورئيسهم احبيليص بن اعديس ويجوارهم فريق من الدغالبة ورئيسهم اسمه سعود بن وران وبيننا وبينهم كثيب رمل عالي يحجب الانضار فما راعنا الا والقوم ينحدرون علينا من الكثيب ولم يعلموا بمنزلنا هذا حتى خالطونا وقد غنمو ابلا وهم يسوقونها امام جيشهم فلما رأ هذال وعربه انهم خالطوهم ركبو على ضهور الخيل من ساعتهم فلما رأ أنهم خالطو العرب تركو الابل التي غنموها من موقفهم ذلك واقتصرت فتننتهم لحماية انفسهم وكان عدد خيل هذال الذين كرو معه خمسين فارساً وكان الغزو المذكورين يقال لهم الغييثات من قبيلة الدواسر وكان هذال لما ركب على فرسه امر على خيله بالركوب ثم امر على الجيش ان يركبون جيشهم ويحملون معهم قرب من ما ثم يقفون اثر الخيل ثم تتابعت الافزاع من عرب هذال ومن العربان المجاورين له فلما علم الغزو انهم واقعين في خطر داهم عمدوا على جيشهم فقرنوه بارسانه وجعلو كل اربع من الركاب في قرن واحد ونزلو اهله عنه يمشون على اقدامهم خلف جيشهم وعن يمينه وشماله وبايديهم البنادق والخناجر وكانو يرزفون وراء جيشهم ثم افترقت خيلهم يمين الجيش وشماله ليحمون جيشهم من جوانبه واما هذال وفرسانه الذين معه فهو صبر عن الكر عليهم حتى تكاملت افزاعه عنده فجمع خيله وجعله كردوساً واحداً ثم انه امر على اهل خيله بان قال لهم ترانا نبي نكر على جيشهم كدة واحده ونضربه من الخلف حتى نشطره شطرين والحي منا لا يقف الا امام الجيش ومن مات منا فهو مرحوم وكان عدد غزو الدواسر ثمانين مطيه وثلثين فارساً ثم انهم فعلوا ما امرهم به هذال فدفعو انفسهم كردوساً واحداً فشطرو الجيش شطرين على ما يريدوه ولكنه في كرته تلك هو وفرسانه سقط من فرسانه سبعة منهم ولده جهز اصابه سهم في رجليه الثلثين على قلب فرسه فماتت الفرس من ساعتها وسقط هو على الأرض مكسورة رجليه ومنهم ثقل ابن اموينع مكسورة فخذه ومنهم خدر بن سعيني قتيل ومنهم اخوه دحيم ابن سعيني كسرت رجليه ومنهم هلال بن مصلح قتيل وهذال هو عم المذكور وغيرهم ومراده زال حين ما امر فرسانه ان شطروا الجيش شطرين يريدون تعويقهم حتى يلحق بهم

جيشه فحصل له ما قصد وكانت خيل الدواسر تطارد خيل هذال حتى لحق بهم جيشه الذي لحقهم من خلفهم وهم المدد وكان عددهم ما يزيد على تسعين ذلول ويايديهم البنادق وكل ذلول برديفها وقد وقع من الغزو عدد كثير بين قتيل وجريح وقتل من خيلهم خمس افراس فلما امر هذال على جيشه وخيله ان يحيطون بهم من كل جانب ففعلوا فحين اذ علموا ان لا مفر لهم من ان يطلبو المنع من هذال فابتدروهم هو وناداهم بالمنع واول من انقاد الى المنع اميرهم ومعه عدت جيش من اصحابه وتتابع الباقون فامتنعوا وكان هذا المنع هو ان ينادي المتغلب ويقول للمغلوب لك وجهي وامان الله ان تسلم من القتل مني ومن قبيلتي وما كان معك من ذلول او فرس او بندق فهي لي فيمتنع على ذلك فهرب من جيشهم ما يقرب من عشرين ذلول واثنعشر فرس وما بقي عن هذا العدد من خيل وجيش فقد سقط بيد هذال وجنده بين قتيل واسير ثم رجع الى البيوت ومعه الأسارا ثم عمد الى ثنتين من الابل ونحرها للاسارا ولجماعته ثم قال للاسارا يادواسر اليكم جلود الابل حينما تسلخ فصلوها لكم نعالا تحتذونها الى اهلكم وهانا قد ابرزت لكم جملين من شدائد اهلي التي يرحلون عليها وساحمل لكم فوقها زاد وما وهذا بن عمي اهميلان ابن فهيد يمشي معكم الى ان تصلون اهلكم ثم تردون جمالي علي مع ابن عمي وليس لكم فيها طمع فقالوا نفعل ما ذكرت وليس لنا فيها معروف بل المعروف يعود لك علينا فحين انتهى من ضيقتهم لبسو حذائهم الذي احتذوها من جلود الابل وساقو الجملين ومشوهم واهميلان وبعد ما مضى اثنعشر يوما رجع اهميلان بالجملين ولم يلحقها كلل واهميلان هو والد نوار الملحق بحاشية الوزاره السابقه (عبيد: ١٢١-٣).

ويدل المنع قد يقدم الطارد على أسر المطرود ليصبح أسيرا عنده "ربيط" يطلب منه الفدية، إلا أنهم لا يقرون الربط إذا كانت الجهتين المتقابلتين من نفس القبيلة. وقد يمن الطارد على المطرود ويطلق سراحه بعد أن يجز ناصيته، كما كانوا يفعلون في الجاهلية (جرمان ١٩٩٧: ٢١؛ فهيد ١٩٩٥: ٢٣٨؛ Musil 1928a: 116). وقد تتم عملية المنع بصورة جماعية يأخذ فيها المنتصرون ما بحوزة المغلوبين ولا يتركون لهم إلا الحد الأدنى الذي يبقي على حياتهم كأن يتركوا لهم واحدة من رواحلهم وقربة ماء يحملونها على الراحلة حتى لا يموتوا عطشا، وقد لا يتركون لهم شيئا البتة على أمل أن يموتوا جوعا وعطشا دون أن يتحملوا هم دماءهم. وغالبا ما يعثر الصلب، أو حتى البدو الآخرين، على مثل هؤلاء الغزاة التعساء الذين ربما مر عليهم عدة أيام يمشون حفاة بلا ماء ولا طعام فينهكهم التعب والجوع والعطش فيتساقطون من الإعياء ويغمى عليهم. وأول ما يجب عمله في هذه الحالة هو تنقيط نقط قليلة من الدهن في حلوقهم ثم تسعيطهم الماء من أنوفهم، حتى يفيقوا شيئا فشيئا من غيبوبتهم، عندها يعطونهم قليلا من الماء والطعام ليستردوا قواهم (Musil 1927: 228, 445). يقول موزيل في كتابه الذي يروي فيه رحلته في شمال الحجاز:

في الساعة الثامنة أتينا إلى أربعة عشر كومة من أكوام الحجارة التي كانت قد كومت لتخليد ذكرى جميل حدث في ذلك المكان حيث أنقذ الشيخ طويلع الخضري أربع عشرة من الغزاة الذين كانوا على سفير الموت. فقد خرج أولئك في غزوة إلا أنهم فوجؤوا بأن أحاط بهم من هم أقوى منهم فاستسلموا لهم وسلبوهم سلاحهم وركائبهم وكل ما معهم، بما في ذلك ملابسهم. وكان عليهم العودة إلى أهلهم مشيا على الأقدام. ولدة ثمانية أيام

كانوا يقتاتون على أعشاب الصحراء ولكن الوهن نال منهم في اليوم التاسع بحيث لم يعد باستطاعتهم مواصلة المسير. وظلوا في نفس المكان لمدة يوم وليلتين لا يسمعون شيئا في الليل سوى أصوات السباع ولا يرون شيئا في النهار إلا الطيور الجوارح تحوم حولهم. وهكذا ظلوا ينتظرون الموت. وأخيرا رحمهم الله بأن بعث لهم الشيخ طويلع الذي أنقذ حياتهم (Musil 1926: 204).

وبينما يفرق العرب الأواخر بين المنع والأسر، لم تكن هذه التفرقة موجودة في العصر الجاهلي وكانوا يستخدمون كلمة المنع والمنيع في ذلك العصر للإشارة إلى ما يسميه العرب الأواخر الدخاله والدخيل، بمعنى أنهم يحمونه ويمنعونه من أن يصل عدوه إليه. كان المحاربون في الجاهلية يوجهون همهم إلى أسر الأعداء، خصوصا السادة والموسرين، طمعا في الفداء. وإذا استأسر المنهزم فلربما اكتفوا بجز ناصيته إن كان ذا مكانة في قومه وذلك طمعا في أن يبادلهم الحسنى بالحسنى والمعروف بالمعروف في قابل الأيام. ويكرمون الأسير إن كان قد قدم معروفا للقبيلة أو لأي من أفرادها قبل أسره. وتصل الفدية إلى منتي بعير، وربما تصل إلى ألف بعير إن كان الأسير من الملوك. ومن حوادث الاستئسار هذه الحادثة التي سجلها أبو عبيدة في يوم جدود بين بني بكر بن وائل بقيادة الحارث بن شريك الشيباني الملقب بالحوفزان وبين بني سعد من تميم بقيادة بسطام بن قيس:

وأتبع قيس بن عاصم الحوفزان والحوفزان على فرس له يدعى الزيد وقيس بن عاصم على الزعفران بن الزيد فرس الحوفزان فإذا استوت بهما الأرض لحقه قيس وإذا وقعا في هبوط وصعود سبقه الحوفزان بقوة فرسه وسنه فلما خشي أن يفوته قال استأسر يا حارث قال الحوفزان ما شاء الزيد ثم زجر فرسه وجعل يقول اليوم أبلو فرسي وجددي (ويروى اليوم أبلو حلبي وحشدي) قال استأسر يا حارث خير أسير فيقول الحوفزان شر أسير فلما خشي قيس أن يفوته زرقة بالرمح زرقة هجمت على جوفه وأفلت بها وقد حفزه عن سرجه فسمي بها الحوفزان وزعموا أن الحوفزان انتقضت به طعنته من العام المقبل فمات منها (عبيدة ١/١٩٠٥ : ١٤٥).

وهذه حادثة أخرى من حوادث الاستئسار سجلها أبو عبيدة والذي يُأسر هذه المرة هو بسطام بن قيس نفسه وكان هذه المرة قد شن غارة مشتركة مع غريمه السابق الحوفزان الحارث بن شريك على الثعالب من بني تميم فاستاق إبلهم ثم مروا على بني مالك الذين كانوا لهم بالمرصاد وكان مع بني مالك من الفرسان عتيبة بن الحارث بن شهاب اليربوعي والأحيمر بن عبدالله وأسيد بن حناء، وقد لحق هؤلاء الثلاثة بسطاما يريدون أسره:

وألح عتيبة وأسيد والأحيمر على بسطام وكان أسيد أدنى إلى بسطام من الرجلين فوقعت يد فرسه في ثبرة (يعني في هوة وهي الوهدة تكون في الأرض كالحفرة) قال وتقدم بسطام وجعل يلتفت هل يرى عتيبة وقد صار في أفواه الغبُط (وهي مسایل المياه) فلحق عتيبة بسطاما فقال له استأسر يا أبا الصهباء فقال له ومن أنت قال أنا عتيبة وأنا خير لك من الفلاة والعطش وكان الأحيمر محدودا لا يكون له ظفر وكان فارسا ذا بأس ونجدة ولا حظ له في ظفر. قال فأسر عتيبة بسطاما قال ونادى القوم بجادا أبا بسطام بن قيس كُر

على أخيك وهم يرجون إذا أبسوه أن يكر فيأسروه (قال والأبس أن يعيروه حتى يغضب فيأنف من التعيير فيرجع فيؤسر) فنأدى بسطام أخاه إن كررت يابجاد فأنا حنيف وكان نصرانيا قال فلق بجاد بقومه (عبدة ١/١٩٠٥: ٢٩٤).

وعموما فإن معاملة الغالب للمغلوب تعتمد في المقام الأول على بعد الطرفين المتحاربين وقربهما من بعضهما البعض في النسب وعلى حدة العداوة بينهما والتي قد تصل إلى حد القطع، وتعني قطع الرقاب أو قطع الحسنى. وقد يكون المتحاربون أصدقاء على الصعيد الشخصي لكن العلاقات القبلية والصدمات بين القبائل تضطرهم إلى خوض الحرب ضد بعضهم البعض دون أن يترتب على ذلك أضرانا أو يحملوا عداً شخصياً أحدهما تجاه الآخر. فالمتحاربون في الغالب ليسوا غرباء بل يعرفون بعضهم البعض. والعداوة مسألة نسبية فحريك اليوم قد يكون حليفك غداً. وأسيرك اليوم قد تكون أسيره غداً. ويتعاملون مع بعضهم باحترام وتقدير. وحينما تسمعهم يتحدثون في سوافهم وقصائدهم عن حروبهم مع أصدادهم تجد أنهم كلما مر اسم فارس من فرسان الأعداء أو شيوخهم أو أحد فروع قبائلهم كالوا له المدح بما يستحق وما اشتهر به من كرم وشجاعة وإن كان ميتاً ترحموا عليه، ولا يذمونهم إذا كانوا لا يستحقون الذم. يقول جلوب باشا عن حروب البدو "ولا مكان للحقد أو الكره في حروب تقوم بين طائفتين تحكمها قوانين صارمة واستعداد دائم للاعتراف ببطولات كلا الطرفين" (Glubb 1960: 8). ويقول الأويس موزيل:

لما علم الأمير (نوري ابن شعلان) برغبتي في زيارة شيخ العمارات فهد ابن هذال وابنه متعب وعدني بأن يبعث معي خطاب توصية إلى صديقيه هذين. لماذا أنت وهما أعداء؟ سألته.

نعم ياموسى، بصفتنا شيوخ لقبائلنا نحن أعداء ولكن كرجال نحن من أعز الأصدقاء. وأقسم لك بحياتك أنني أحب متعب كما أحب أبنائي لأنه فارس ونبيل ورجل نزيه. أقسم لك بالله أنني لا أقول إلا الحقيقة (Musil 1927: 22).

وقد روى لي عبدالله ابن ناصر ابن شيحان السبيعي هذه الحكاية الطريفة: هنا واحد عقيد يسمونه فهيد ابن العاصميه، هو من العجمان واه من آل عاصم، قحطان، ويندبونه ابن العاصميه، جدي يسولف علي يقول لحقت لي على شايب والشايب يسولف على جدي يقول لحقت على فهيد ابن العاصميه واني شايف هشم بجبهته واني يوم نشدته هالهشم في جبهتك هذا وشو منه؟ قال: من ثنيان جعل الله كل هبوب تهب عليه في الجنة. إي وعز الله العزيز. عنوه على ثنيان ابن هديهد شيخ عجمان الرخم من سبيع. الاولين طيبين وعلومهم زينه.

وقد يتقابل المتحاربون خارج أرض المعركة للسمر وشرب القهوة ويتبادلون الزيارات وربما ضربوا موعداً للقاء آخر على ظهور الخيل. يروي منذيل الفهيد سالفه كون حصل بين عتيبة وقحطان على وقت محمد بن هندي ويقول "في المساء ما صبر محمد بن هندي عن الصلاة أرسل خيال هاجري قصير لهم اسمه برغش ابن حويدر قال رح لناصر جد ابن حجاب او ابوه كان يعرفه من أول قال للمرسال رح قل له نبي الأمان نبي نصلي بين الفئتين قال ادعه يظهر من ربه وانا اظهر من ربي

والاقيه وفعلا تسالموا ونزلوا عن خيلهم بالأرض كل معه ربه وصلوا الوقتين الظهر والعصر سوا وربعمهم ينظرون وكان الشجاع الشيخ محمد بن حشيفان من قحطان ما اجزل عن الطراد والباقيين موقفين اغار على عتيبة معه سربه وذبحت فرسه وظهره ربه وعاد عليهم وذبحت تحته الاخرى وهم ينظرون محمد وناصر قال منهو يناصر هذا الخيال قال هذا محمد بن حشيفان قال محمد: يا لله نجّه يامنجى الطير. علما انه كان يغير على ربه عتيبه وهذا من حبه للطيب ومن زين نيّتهم" (فهيد ١٩٩٢/ب: ١٩٦). والسالفة التالية توضح لنا أن شن الغارات بينهم لا يحمل في طياته بالضرورة أي عداً شخصي، فالغرض من الغزو فقط هو الكسب. تقول السالفة إن العجمان أغاروا على سبيع لنهب إبلهم لكنهم لم يفلحوا في مغزاهم فينظم عجران ابن شرفي السبيعي الذي كان لاجئاً عند العجمان قصيدة عصماء يمدح بها جماعته ويلقيها على مسامع العجمان دون أن تثير حفيظتهم:

عجران ابن شرفي سبيعي، امير آل علي من بني عمرو، عَمَى، كَفِيف. كان مُغَرَّبٍ مع العجمان، زعلانٍ على ربه وجلالوي مع العجمان بالديرة اللي حدراً، جارٍ عندهم هو واياً منديل ابن غصاب من بني خالد، جيران عند العجمان اثنينهم، كل منهم من قبيله. يوم حدروا السبعان على وسمية بالصمان بيون يرعونها بمحّبه بعلو الصمان قالوا حنا بنغير على جماعتك يا عجران هالربيع الشويين اللي ما ياكلون الحقه من البل -هم ما غير ذوابة بدو، شمشول عرب- حتى ثقلتهم مخلينها وراهم بالعارض، نبي ناخذهم نتقوى بهم.. قال: ما هوب شوري عليكم، بني عمرو منصرين. قالوا: حنا الاد المرزوقي مرزقين. قال منديل: انا بروح معهم. قال عجران: يامنديل ان طعتني فاقعد. قال: والله يقولون الاد المرزوقي مرزقين ابروح معهم اترزق الله. قال: ما هوب شوري عليك، انا واياك قُصراً قاصرين. هالحين القصير الى صار من قبيله وصار قصير عند قبيلة اخرى يسمونه قاصر، يعني ما يمد يده. الى طقه احد والا ذبح احد ولد له والا هه، ما يتقاضى، حتى يتقاضى له قصيره. قال: انا واياك قُصراً قاصرين، ان طعتني خلك على فراش الكرامه. قال: الاد المرزوقي مرزقين ابروح اترزق الله معهم، مير تري بيتي واهلي بوجهك لين اعود، أما انا على هالعوده، فرسي طارد ومطرود، لا بالله ما انا في وجهك. قال: اجل ما بالوجه منك شئ، ما علي منك. غزوا على سبيع، أغاروا على ابل سبيع عند مُحَقِّبه وخذوها. تجاوت الخيل ولحقوهم سبيع وردوا البل. والى هكالاشين من خيالة سبيع قوموا لك يجربعون منديل ابن غصاب الخالدي، جار العجمان، خويهم، وكزوه لى هو طايح من فرسه وتروح فرسه مارج ويضف رسنها عبدالله ابن محيسن، جدعه عبدالله ابن محيسن من الجمالين وخذى فرسه. صوبه صواب لكن انه ما مات. لى صار ما بين العرب مقاطع ما يلحقون على الصويب. زهم العجمان، قال: الاد المرزوقي خويكم لا تخلونه. ودبروا، راحوا وخلوه بالمعاره. جوه جماعتنا وزملوه وزهبوه وتجملوا فيه وراح. شايبك العمى يوم اقفوا من عنده قام يتحسحس، ذل ان العجمان ياخذون ربه. مر يقول انشا الله بيون يفتكون روحهم وفيهم بركه ومر يقول . . . آه، حواسيس. يوم خذى له يومين والى هذولا العرب جايبينه ما معهم كسب. قال: ياسوير -بنية له عنده اسمه سوير- ياسوير روي عند الغصاب توحى لهالعرب اللي خطروهم وش يقولون. هو عمى ما يشوف. راحت سوير يوم عودت يا جاية تركض. يوم العبد شب لهم الضو وقام ينشدهم وشلونكم انتم يوم رحتوا لهالسبعان. قالوا: والله هالسبعان رحنا لهم طمعين فى اباعرهم

وشلّعوننا، اخذوا جيشنا. قال: عيّنوا غصاب ابن منديل؟ قالوا: الله الله، عيّنناه متّفاوِزه عبد الله ابن محيسن وسعد الحرق من سبيع على خيلهم وطرحوه والخيل ارجدت عليه، والله ما ندري هو ذُبِح والا سلم، والله ما ونّوا عنا لين غاب قمر خمس، يطردوننا لين غاب قمر خمس.

يوم جا ابن منديل راح لابن شرفي قال: يا قصيري، ثر لي. قال: ما لي مثار، انا نهيتك وانت ما انتهيت، فلكن ابروح لابن عمي. قال: من اللي قلّك؟ قال: قلّني عبد الله ابن محيسن. قال: انا ابروح لابن عمي كان انه تجمّل معي جماله والا ما لي عليه مثار، لاجل انك معتدي. راح عجران العما ونوّخ على ابن محيسن. قال: يابن عمي انا ما نيب جايك بثمار ولا لي عليك وجه فلكن انا جيتك ابيّه جماله منك، قصيري قام يندبني، وحاشني بالزهم وبالنخوه وجيت ابي جمالتك يابن عمي. قال: لا بالله ما دام كذا ابشر باللي تبني، ما دامك جيت بالوجيه وتوكّد ان ما لك علي مثار فانا ابرد عليك الفرس. تجمّل وعطاه اياه وجابه يقوده قال لابن غصاب تاع لفرسك يابن غصاب. السوالف بالتفطن. تري يوم انكفوا العجمان من مغزاهم على عجران - هو كريم والله اكرم من خلقه، يقولون ما يثني الدله، كود يطبخها بكر، ولا يذبح العنز لضيّفانه والي ذبحت له ما ياكلها - وهو يقوم لك، اللي هو عجران، وهو يذبح له قطعة من الغنم، يوم القوا عليه جيرانه يبي عاد يضيّفهم. هو جاوه الخبر ان سبيع غلبوهم وانهم افتكوا بلّهم. قال: تفضلوا يالاد المرزوقي، والله ان ابرك الليالي ذا الليله، تستاهلون يالاد المرزوقي هالشحم. قال عاد واحد منهم مزّاح، يمزح معه: يجعل اللي اعمى عيونك يعمي قلبك، اي بالله ابرك الليالي عندك انت الليله وانّا ما هيب ابرك الليالي عندنا، ابرك الليالي عندك انت يوم ان ربك مشلّعينا وذابحين رجالتنا وخيلنا. قال: اسمحوا لي اسمعكم بيتين عندي:

ظنيت في ربي ولا خباب ظني	وانا احمد اللي يودع الظن ما خاب
تصاقلن هم اقبلن وادبرن	وغدى لهن في مقطع الجو ملعاب
وتصاقلن من حر ما يونسن	من كف شغموم على الخيل معطاب
يوم ان منديل عليهم يشنني	ما منهم اللي ردها لابن غصاب

يوم ان ابن غصاب ينخاهم ويشناههم، يوم يزهم العجمان، يقول: الاد المرزوقي خويكم لا تخلّونه. ودبروا، راحوا وظلوه بالمعاره.

عليه زلبات الرمك صخفن	وهلن على عوج المناصب قصاب
ورمناحنا بظهورهم علقن	في مقطع الدقه من الكتف نشاب
وذيدانهم عن الطنف رددن	وخليت عشب محقّبه نرت مرتاب

الطنف الخد الزين، العشب الجيد. محقّبه بعلو الصمان.

جموعنا بجموعهم دبرن ولا يمرحون الا قمر خمس قد غاب يعني هاجين النهار كله وبالليل ما ياقفون يمرحون الا إلى غاب القمر ليلة خامس من الشهر، ذالين. قالوا: جعل اللي اعمى عيونه يعمي قلبه، والله انه كنه يشوف، كنه معنا يبارينا هالعمى. هذي يوم راكان ابن حثلين يقول:

بني عمرو جونا كما السيل دقار	وانا لهم نشدى لدمث الزباره
يستاهلون البن وقناده بهار	وان السنم معلق بالفقاره
نلطم شباهم دون حسكات الاويار	بمطارق نلحق بهن الثبارة

يوم علم راكان علم عبید الرشيد بقصيدته هذي، قال: بانث انها عليكم ياراكان، المطارق تلحقون به الثبارة منحاشين. قال: اي والله ذلينا وانحشنا ولا غلب الرجال بعيب.

وهذه سالفه أخرى سجلتها من سعود ابن ثامر ابن سعيدا كذلك تبين لنا أن

ممارسة الغزو بين القبائل لا تؤثر على علاقة الاحترام المتبادل فيما بينهم وأنهم يتحلون بالروح الرياضية ولا يحملون أي ضغينة تجاه بعضهم البعض:

ثامر ابن سعيدا من ذوي حمود من القلادان، رجال فيه خير، شاعر وفارس، لو مو هو شيخ عرب لكن انه رجال يارى بروحه وهاقي بنفسه ومهاوي غطوى بنت مزعل ابن شميلان وغطوى محجرها ولد عمها اللي هو دهيليس ابن معيضة ابن رشيد ابن حمود ابن عايد ابن هادي ابن قلادان. جاك ثامر ونوخ على صنيتان ابن شميلان، شيخ القلادان. يوم سووا له قراه قال: صنيتان: قم على عشاك يا ثامر. قال: انا ما جيتك يا صنيتان ابملى بطني عندك، انا جايتك ابي جاهك ووجاهك عند مزعل يخلي لي غطوى. قال: غطوى لها رجال اولى بها منك، لكن قم تعش. قال: الله يجيب اليوم اللي تعرفني فيه انا من رجالها والا ما انا من رجالها. وقام ثامر والى الجوخه مشمرة عن رجليه. يوم هب البراد عقب ثلاث شهور قامت تندى الببل على ربع وعلى تسع، غزوان البادية قبل. ويشيع ابن شميلان بالمغزى وتليمت عليه الخيل والجيش وتليمت الرجال النذر اللي بيون المطامع. معهم ابن حمد وابن حمود، أهل ميه وسبعين ذلول معهم سبع وعشرين خيال، بيون مطير. ثامر ابن سعيدا ما جا. ثامر يفقد. نشد عنه صنيتان: وين ثامر ما جا؟ قالوا: ما هو جاي. راحوا له خطاة الرجال اللي يحبونه قالوا: والله ما نمشي مع صنيتان الا انت معنا والا ما نروح. جبره صنيتان على المغزى وغزى معهم على مطير. المغزى على ابن شميلان هكالتنهار، صنيتان، لوفان عطى الله، ثنا الله ما ينجحد، ومعه ابن حمود وابن حمد، أهل ميه وسبعين ذلول، قلادان وما شبطهم من بني رشيد، معهم من الزبون ومعهم من كل بد، سبعين ذلول وميه، ومعهم خمس وعشرين خيال، بيون مطير، جنوب، يم الحسو، حسو مطير. اثر مطير غزوين لهم الله ومروحين لهم على عرب قطين على الحسو، غزوين جابهم الله عند هالعرب، ابن درويش وابن شرار، مروحين على هالعرب اللي بوجه هالغزى، غزوة بني رشيد. يوم اصبح شدم العرب وغزوانهم اللي معهم توروا بيون يرحلون يم لهم عشة يقول بيرك الحوار ما تشوفه. واثاري سلفهم وسبورهم ناطحوا غزوة بني رشيد ما دروا بها. بني رشيد اول شافوا الببل بالفلاة وما لقوا عند الببل هوش، اثر اهله متجمعين على الحسو، علموهو بهم السبور وتزبروا لهُو على الحسو: سحلي ابن سقيان وهويل ابن جبرين وجهاز ابن شرار وقعدان ابن درويش. قاعدين لهم يقولون خلهم ياخذون الببل مردهم علينا ما لهم مطير عن الحسو، مردهم يجوننا فحاما مظمين بيون الما وناخذهم من تاليهم. الرشايده قلطوا لهم ركائب يلقطن على الما. هل الركائب يوم شافوا جموع القوم تزبر قلبوا على ربعمهم، شافوا الريبه قدامهم، قالوا لربعمهم: الموت الحمر هو هذا قدمكم. نسفوا الببل، تقفوه العصايه، زخوها، روحوا بها، وعزلوا المركي، الببل شفق والرديفا شفق. يوم انباح الشوف الضحى لى يوم والله تلاعطت الخيل الصفر والببل، البيوت ما كد قامت. ويضيع مدب المغيرة وهم يضربونهم. يوم شموهم الى والله انهم مطير، العرب والغزوين اللي عندهم. الببل راحت، غدوا به اللي فضوا بها، قفوا به العصايه. وهم ينوخون ويردون الخيل والفزوع ويثورون، المحازم هكالحين على خمسين طلق من كبر القفوش، ما ياخذن غير خمسين طلق. وهم يتلابسون، يركبون على بعضهم. وهم الفرس يشكرون له والذلول ثقيد وتختلط بلها وخيلها، يحسبونها بس اباعر، ما كد قامت بيوت يشوفونه. وهي تنقط عليهم المغيره على غير مدب، يغيرون عليهم بني رشيد. يوم شموهم والى والله هذي مطير، حمر النواظر. مطير جايين غازين وصاروا مغزي عليهم. وتصير الحبسه على الثمايل. تعاطوا هو واياهو ضحويه. يوم شمت الخيل الخيل ويضربون لك حسو عليا، يتحابسون عليه. ويتحامسون هو واياهو. ابن درويش يقود له سرية من هنا وابن شرار بالمثل يقود له سرية من هناك. يوم

ضيقوا بهم الرجال وهو يقوم لك صنيتان ينخى ربه: بني رشيد ياربعي! اليوم ما غدى به! احتتموا ركابكم! فكوا اباعركم! وليا قولة ثامر: اهلكم لا شانوا بوجيهمكم. شل القوم واقفى، أعطى هزيمه. لا ياشين ياثامر! قال: اليوم من ايامك انت، انت وربك اللي يستاهلون غطوى، اليوم انا ما استاهلها. ياثامر، ياثامر، ياثامر. ثامر ما هو صاق، ما هو كاب ربه. قال: ما والله احول، ياكود تجي طلقة من هالمطران براس دهلوس تفكتني منه يخلي لي غطوى. قالوا: أبك حول والعلم مردود، والله لا عن ياصل العلم غطوى. حول عاد وفكهم. حول وحولوا الردفا. المركي الايسر تناغظت عليه بني عبدالله، ركضوا عليه بني عبدالله وذبحوا خيلهو بني رشيد، ما خلوا الا القليل. ذبحوهن وهم قاعدين، منوخين جيشهم. سبع واربعين مكعكه اللي والله هذانا بليلة مباركه ان شيباننا يقولون والله انه ما يطير الطير بينهن، انه ما تحمله جناحاه غير من هذي على هذي، يحجل عليهن، وردن جميع ولا فيهن اعوذ بالله اللي نكست، سدحوهن. إهن مع مدراج، محدار. يوم وردم عليهم. ويقصد عاد الله يرحمه ابوي. امرحوا بني رشيد على الما ومطير والله ما ذاقوه الا من باكر يوم رحلوا عنه بني رشيد. وذبحوا خيل مطير وانكسروا مطير. ردوا بعض اباعهم وبني رشيد راحوا ببعضها. يقول عاد ثامر:

لا عدت يا يوم على تالي الجيش بايمن شعيب الحسو فوق الثمايل
الحبسه صارت على الثمايل، الثمايل قراح وهاك ملح.

جونا كما العسكر فزوع ابن درويش
جونا على قب سواة القرانيس
جونا وجيناهاهم سواة الدراويش
لولا القفوش مع العيال النواحيش
نثني خلاف اللي بقينه عوابيش
لعيون من رمشه كما صفة الريش
ما قال وده الدكتور يقص عنها البثره.

ياما ثنينا بالعيال المداغيش لولا الفعايل ما عرفتنا القبائل
وهو يسكت الله يرحمه. والقصيده تجي جهز، مذبوحة فرسه هكالتنهار. لما سمعها جهز قال:
أوووووه، والله ان ثامر قصد ولا قصر، عد الصحيح، مير غر له عن بيت ما الحقه لكن انا
ابساعده به، اللهم اني معينه بهالبيت، هالبيت عونيه مني له ودوه له، سلموا لي عليه وقوله له
لزوم بلحق هالبيت:

تريح من كدهن يا حواشييش تحلبوا للي لهن من عدايل
مجمعات الببل، الخلفات اللي هم يحلبونهن لخليهم اللي ذبحن قاموا يشربون حليبهن هم. الله
يرحمهم ويتجاوز عنهم ولا يعيد هكالوقوت ويعز الاسلام والمسلمين وآل سعود يطول عمارهم.
هاه، وهم مقفين جهز ابن شرار لحق دهيليس على فرسه ودهيليس منقطعة به ذلوله. قال جهز:
بوجهي ياراعى الذلول، حول على رقبك. دهيليس محولينه عن الذلول ويطردها عيت تظهر عن
الخيال وجهز يبي يمنعه وياخذ ذلوله. دهيليس ما ربع له، ما ناباوه. قال: بوجهي على بارودك
والذلول. ما ربع له دهيليس. وليا دهيليس متلطم ويشوف ان بني رشيد يبون ينوخون والا كان
يجنب عن الذلول، مير يشوفون ان ربه نوا ينوخون. والى الخيال ما يرد على الطماعه وهو
يشوف عندها بواردى، يشح بالفرس، يخاف تدبح فرسه. دهيليس متلطم. يوم شاف ان الخيال
ما هو وارد عليه، الخيل مردفة له، قبل الذبحه، يوم شاف ان الخيل ما هي وارده ودهيليس
يجنب عن الذلول. يوم زل عنها ويوردها عليه جهز، على دهيليس الدويخ، يرخي الحبال جهز يبي

ياخذ الذلول قبل الخيل اللي مردفة له. ويتقعد له دهيليس يوم زان له المرمى وهو يثور بالفرس، سريويله، يطقه وليا هي منخدمه، فرس جهز ابن شرار، يا كادة بالقاع، يضربه والى مصرم عضوده تحته، سحب جهز رجله من تحتها طايحه. الذبح صار قليل الا بالخيل. المركي الايمن ما جاه احد، الردفا، قهروا واحتروا خوياهو رجل واركبوهو. عاد يقول جهز، جاز له فعل هالوليد:

لى واجوادي عند قشرا دهيليس رصيتها يوم ان ما الله هداني
قشرا دهيليس ذلوله. دهيليس يطردها ولا هو مجنب عنها والخيال طمع بها.
وقعد لها اللي ضاري للنواميس عز الله انه من مكانه كوانى
قعد لها ولد الرشيدى بلا قيس عفيت يمينه يوم هو ما هداني
قولته بلا قيس يعني بلا عيار، صرمها فيها صرم. وقولته يوم هو ما هداني يعني يوم هو ما
طاوعني يوم اصفيت عليه المنع. جاز له فعله انه متلطم ولا تاباه يوم اصفى عليه المنع.

هذولا سلمك الله مطير على شباط ابن درويش اخذوا طرش لنا عزيز، اخذوه من المرعى، من الفلاة، من قاعة الاسمر اللي ورا البنانه. والى تخبر مطير، حمران النواظر، ندخل على الله عنهم، معشية الطير. اغاروا على الطرش من ايسر البنانه ويحيلون بها. وليا العرب، عربنا، على القحصيه، هالوقت ما هنيها قاعيه، ولا هنيها بنانه، ما بدعن هكاليوم، ويفزعون ويلحقونهم. ويشمون الفزعه، مطير شموا الفزعه، ويطردون الفزعه ويتقفون البل. صايرين على البل طابورين مع ايمنها ومع ايسرها وناس تحوش البل، خيل وجيش. ويلحقهم الله يرحمه ابوي ثامر ابن سعيدا على فرس لابن عجوين يسمونه الحرقا. قال: قصدتك الفرس. قال: ابشر. ويركبه ويلحقهم. فرس مرهية بالجري، سابق اصيله، تطبح من مرائب النجوم. ويجنب عنهم ثامر. وهو يضرب البل عرض وهي تقطعهم. وليا هو فاك البل - فكه الله ثم هو. وينخون مطير: تكفى ياشباط، ابا العادات! تكفى ياشباط، اذبح الخيال! اضرب ياشباط الفرس ياراكبة راسه، يامجلمده، وهي تعفر تحت ثامر. وليا البل بمواقفها. اظهرهم ثامر عن البل واقتكها ويجيب فرس وذلول. قال: هذولي لك يابن عجوين عن فرسك اللي ماتت. قال: عساه قدوة لك. يوم عودت الفزوع على اهلهم قالوا اللي فك البل ما هو ثامر لحاله، حنا معه. يقولونه الفزعه اللي مطردة من اليوم. قال ثامر يركي على شباط:

واسابقي ياشباط حمرا محلاه من كونكم ياشباط فيها ضرايب
رصيتها من دون ملحا مزهاه لين اعطبوها محتمين الركايب
ياشباط تفرق هوشنا وانت تاراه بيوم به المركي على الهوش عايب
يوم ان بك الحمرا خلاف الركايب يوم ان بك الحمرا خلاف الركايب
ياشباط هذا الهوش ما هو مناجاه بيني وبينك كنه السمن شايب
ويرسل له شباط ابن درويش هالبيتين يشهد له يقول:

ان كان هو راعى الجواد المحلاه ودك على يمناه يرخى الايدام
قولوا لغطوى بنت حامى المخلاه تشوم له لو هو بدرب الحرام
قال: سلموا لي عليه وقولة له والله لولا الله ثم هو انه بحظنا حنا البل عن حظ اهلها، مير اهو
اللي افتكها منا، لا يغابشونه الفزعه تراهم والله منجعب وثرهم لولا الله ثم لواه. الله يرحمهم
جميعهم ويتجاوز عنا وعنهم ولا يعيد هالوقوت القشرا ويعز الإسلام والمسلمين ويحسن العاقبة
ولا يغير علينا نعمة الإسلام.

وأحيانا نجدهم يكرمون الغزاة إذا وقعوا في أيديهم ويحتفون بهم، خصوصا إذا كان الأسير شيخا معروفا أو فارسا مشهورا، كما فعل قاعد ابن جرشان، أحد

شيوخ البقوم، مع بخيت ابن ماعز العطاوي، أخو شليويح في قصة معروفة. وروى لي سعيد ابن عواد الذيابي الروقي القصة التالية التي جرت على بخيت ابن ماعز مع الشيخ مقبول ابن هريس:

هذي قصة جرت على الشيخ مقبول ابن هريس، شيخ الشلاوى، وبخيت ابن ماعز العطاوي، أخو شليويح. غزوا الشلاوى مع شيوخهم مقبول وشيوخهم الآخر نهاض ابن مهلج الشلوي وعقيد القوم هكاليوم مقبول ابن هريس. غزوا يبون الروقة على كشب، شمال المويه ورضوان، قريب منها، ما هو بعيد عنها، حرة كشب هذي هالي فيها مران وفيها دغيبجه وفيها ام الدوم وفيها الحفر والمويه القديم، بادنى الحجاز، بين الحجاز وشفا نجد، في علو نجد، من فوق الدفينه. غزوا الشلاوى ولاقوا لهم فريق من الخرايص. الخرايص، طال عمرك، من ذوي عطيه من الروقة شيخوه هكالحين صنهات الخراص وعليثه الخراص. فريق الخرايص اللي لاقوهم الشلاوى شويين، ما هم كثير، حول العشرين أو الثلاثين، ما يتعدون الثلاثين نفر. خيروهم الشلاوى، خيروا الخرايص، قالوا: أما تقاسمونا حلالكم اللي معكم والا نبي نذبكم. يوم شافوا الخرايص انهم ما لهم قدرة على القوم، على الغزو، عطوهم نصف حلالهم. تناصفوا الحلال واقفوا عن بعضهم ببلا هوش.^(١) يوم جا بعده بسنه، على الحول، غزوا الشلاوى غزو جديد، يبون الروقة. وهم عارفين عن الروقة وعن منازلهم، يدرون عنهم انهم قاطنين على ما مران أو شمال من مران، في كشب. عقيد الشلاوى هكاليوم هو مقبول ابن هريس ونهاض ابن مهلج. يوم اقبلوا على ما مران اللي مذكور لهم ان الروقة نازلين عليه والى ما عليه احد، الروقة كانوا قد شدوا من مران ونزلوا على ما الحفر، الحفر شمال مران تقريبا ثلاثين كيلو. والله وياخذ لك مقبول وربعه اللي معه اربعة ايام نازلين على مران، بديار عتيبه، شابين لك نيرانهم ويحمسون قهاويهم ويدقون نجورهم، ولا احتسوا الروقة ولا ذلوا منهم. روح مقبول له سبر يقفرون له الارض ويدورون العرب والبل. راحوا اليوم الاول واليوم الثاني ما لقوا احد. اليوم الثالث جا مقبول قالوا: يلامير امسح وجهك بالفود ابشر بالبل وابشر بالعرب. قال: وين القوم؟ وش كثرهم؟ عساهم يطمعون؟ قالوا: يطمعون، لقينا البل مغاتير، ولقينا البل مجاهيم، والعرب بالمخاضير. المخاضير اودية هي هذي من دون الحفر. العرب نازلين بالمخاضير. قال: اجل انتم ياقومنا ارحلوا يالله هالحين نبي نمشي عليهم، نبي نصبحهم صباح وناخذ البل. مشوا يوم وصلوا حروتهم بالليل نزلوا يبون يصبحونهم صباح. الروقة جاهم من جاهم وانذرهم. والله واحتروا القوم، استعدوا لهم. ردوا الروقة الراي بالراي: إلا نهجدهم بالليل، نبيتهم بيات، إلا نصبحهم صباح. قالوا الا نهجدهم بالليل هجاد. هجدوهم واعانهم الله عليهم وذبخوا منهم اللي هم ذبحوا ومنعوا اللي هم منعوا. من عرض اللي هم نبخوا هكاليوم من الشلاوى نهاض ابن مهلج براسه. ومنعوا اكثرهم والباقين هجاوا، شردوا. يوم ردوا العتبان لبيوتهم وشبوا النيران وتعرفوا وجيه الرجال، المنعا، والى والله احسن ما يشوفون وجه مقبول ابن هريس، ربيط، مع المنعا. يوم عرفوه وبساع يقومون ويذبخون له البل وكرموه الرجاجيل واعزوه وحشموه. قال عاد بخيت قصيدته.

(١) فيما يخص هذه الحادثة يقول ابن عبيد "جرى لقبول وقائع كثيرة مع عتيبه فمن ذلك أنه غزى بغزوان كثيره وأغار على صايل الخراص عند جبل يسمى الرجم وهو بين الخرمة وبين أميه هكران فحاصروهم فارسلوا له من يفاوضه بالصلح بينهم فابى بعد معركة قتل فيها عدة رجال وقتل فيها اربعة افراس. وكان مع العرب بخيت أخو شليويح اتاهم زائرا لاخته سكرا وهي زوجة صايل الخراص. فبعد ما تغلب عليهم مقبول ابن هريس اتفق معهم على قسم حلالهم الذي بايدهم بالمناصفه نصف يعطوه مقبول ونصف يبقى معهم واما البيوت وما تحتها فلم يلتفت اليها وابقاها لهم" (عبيد: ٢٣٠).

وهذه قصيدة بخيت بالمناسبة (وقد عدلناها حسب رواية الأستاذ عبدالله بن

رداس في كتابه شعراء من البادية):

يوم اقتضانا في قطع الخرايص
ومقبول غب الكون يتلى المناقيص
من فوق قب كنهن القرانيس
باهل الحجاز منقلين المهاريص
قل عنك ياشبابها ما معه قيس^(١)
حماسة ابن الخضر بالمحاميس

انا احمد الله ساع نومي هنا
نهاض خلي طايح في نحانا
تدفقن ذمهم من يدانا
اربع ليال مخيم فوق مانا
يشب ناره وزننا ما احتزاننا
راحت على اللي يذبحون السممانا

ويورد ابن رداً رد مقبول على بخيت:

بخيت مروى مرهفات العبابيس
ليا التقت خيل وخيل مرواويس
والى اسندوا ما يبعدون المرواويس
والفود متاً خمس هجن حراسيس
يوم انت عوذت الشياطين وابليس
وحم الشعاف ولابسات المواريس^(٢)
والوارده نعجل عليها المراميس
اللي مساميره ببيضه غواطيس
صابر على ما به من الغبن ومكيس
اطرافها تاظا الغبا والطعاميس
ما يحسبه كود القلم والقراطيس
واللي بقى يلحق عليك المقابيس
والا غلام ما يعرف التقاييس^(٣)

جانا من الروقي جواب هجانا
من لابة يروون حسد السنانا
ليا اقبلوا يرخون حبل العنانا
فرح بهية ساعة من زمانا
وش انت خابر يوم هكالمكانا
يوم انت فارقت الظعن والمبانا
الصادره ما جاك منها الحنانا
نتلكم تل الرسن للحصانا
ودموع اخو سكر سواة الغشانا
لا بد من نمرا تجي مع بيسانا
لو نحسب اللي فيكم اول وثانا
وشيوخنا من مات منهم جنانا
الغلب ما يثني ياكود الهدانا

ويكمل ابن رداً (١٣٩٨ : ٨٧-٩) القصة كما يلي:

أخذوا يداعبون الشيخ مقبول وهو في أسره عن طريق الاعتزاز بالنصر عليه وقالوا (هل تغزي بعد هذه النوبة ياشيخ مقبول؟) فأجابهم حددوا موعد ومكان معين وأزبروها يعني الأبل ومعها فرسانها (والله لغزي وانا ما بعد حظيت زهاب ذلولي من عليها) - فواعدوه على مكان يسمى (ابرق الجلبه) وهو مكان معروف في نجد واطلقوا سراح الشيخ مقبول وجاءهم بفرسان بني الحارث فوجدهم على وعدهم ومعهم الأبل وفرسانها ودارت المعركة وفي النهاية حالف النصر الشيخ مقبول وأخذ الغنائم ورجع وكان من جملة عتيبه فارس يدعى دليم الطر من الروقه تألم لهذا الموقف فتمثل بهذه الأبيات:

يوم ابرق الجلبه جرى لي عشييه
جونا على ابن هريس قوم لظيه
لى واهني اللي عن اسبابها غاب
على النقا ما هوب سرق يالاصحاب

(١) اقتضانا: اقتضينا بلغة عتيبة. المهاريص: جمع مهراس، أي الهاون الذي يسحق فيه البن. ما احتزاننا: لم يحسب لنا حساب. ما معه قيس: غير بصير بالأمور، يعوزه الفهم.

(٢) يشير في هذين البيتين إلى غارتهم على صايل الخراص وقومه حيث كان بخيت حاضراً تلك الوقعة.

(٣) اخو سكر: شليويح وأخوه بخيت كل منهما يعتزي بأخته سكر. الغشانا: المطر. مكيس: ذليل وخاضع. الغبا: منخفضات الأرض. الطعاميس: مرتفعات الأرض. الهدانا: الذليل، الخامل.

جونا وجينا هم على مخبريه
 ليا اعتزينا عزوة المزميه
 وليا خذوا شيخ خذينا لديه
 راحوا ورحنا كلنا بالسويه
 ياليت يوم الله جلبهم عليه
 ما هيب جبوعا عزرة في يديه
 وصار المصاحب بيتنا علط الارقاب
 نادى مناديهم ألا آلا حطاب
 والبيض عقب الكون شقن الاجياب
 إلا الدبش يفداك يامرذي الاطلاب^(١)
 ان بندقي مسلوبه كنها الداب
 ارمي بها رمي كثير ولا صاب
 وعندهم عادة تسمى العقلا وهي أن المغلوب أو زوجته أو أحد نسائه أو أطفاله
 يتبع الغزاة ويطلبهم أن يمتنوا عليه ويردوا عليه شيئاً مما نهبوه منه: العقلا يالاجواد،
 وما يمنحونه له يسمى رقد، أو حذيه ومن أقوالهم: كسب البنات عقلا الحلال. يقول العبيد
 في معرض حديثه عن هذال ابن فهيد الشيباني:

وكان هذال (بن فهيد الشيباني) معطافا متلafa يعطي الخيل والجيش والأبل ومن مغازيه
 غزى يوما على حرب واخذ عليهم ابلا واغناما كثيره فانتته امرأة من أهل الغنم فقالت
 (الحذيه يا هذال ارفدني ياخو هملا من حلالي هذي غنمي اللي تساق) وأشارت الى رعيه
 من احدى الرعايا فقال لها الحقي غنمك ثم الله عطاك ما لزمك يدك ولو حضنتيها كلها
 حضنا فاخذت تجمع روس الغنم بايديها وتضمها على صدرها فاذا رأتها قليله افلتتها
 تريد ان تضمن اكثر منها فتكررت منها مرارا وهو واقف ينظر ويضحك والغنم محجوز
 اولها عن المشي فلما فحمت وتعبت قال سوقي الرعيه كلها لك فاخذت تاخذ اقدامه وهو
 راكب على مطيته فتقبلها ثم شكرت له وسأقت غنمها (عبيد: ١٢١).

ويقول أيضا في معرض حديثه عن ضيف الله ابن عميرة من فخذ المغايرة من
 ذوي عطية من عتبية:

وكان في بعض مغازيه قد أغار على عربان من بوادي حرب على ماء يسمى العرفجية في
 طريق المدينة للمسافرين من القصيم فأخذهم جميعا ولم ينج منهم أحد وكانوا مجتمعين
 فيها بكثرة وكان حرب يسمون تلك الوقعة سنة حطة الاوتار اي ان الوثر حذف في الارض
 فلم يجد ظهر بعير يرحل عليه ومعناه ان الأبل اخذت كلها وكان البدو اذا دعى احدهم
 على الثاني قال له الله يحط وثرك وكان رأس هذه العربان المذكوره ضيف الله بن عقاب
 الذويبي وكان زعيما شجاعا كريما فكانت عربان نجد كلها هذا دأبها من وجد الثاني في
 غرة اغار عليه وسرق ابله لانهم يرونها احل من الفقع وكانت القبيله اذا اغار عليها عدوها
 تقول بيض الله وجه فلان يعني زعيم القوم ان انه لم ياخذنا الا على وضح النقا اي انه
 وجهه خالي من لزمنا لم يغدر بنا واغلب ما يجزع منه الاعرابي من ضده هو الغدر اذا
 عامله او جاوره او امنه فهذه هي الخصال التي لم ينساها البدوي من نظيره الثاني اذا
 اخذه بعد ان امنه باحدى الخصال التي ذكرناها قال فبعد هذه الوقعة ركب ضيف الله
 الذويبي قاصدا ضيف الله بن عميره يستعطيه شيئاً مما اخذه منه تفضلا منه بما يعطيه
 وهذه عادة البادية فوصل اليه وهو على ماء يسمى سجا فاناخ عليه واكرمه وطلب منه
 الرفده فقال ابن عميره انا ارفدك يا ذويبي ولكنك تروح لمحمد بن رشيد وتغزي به على
 عتبيه فقال له الذويبي يابن عميره ابن رشيد حاكم نجد وغصن جرار اذا غزا غزيت معه

(١) عشية: معركة مهولة وقت غروب الشمس. لظية: متعطشون لدمائنا مثلهم مثل النار التي تتلظى لتحرقتنا. على
 النقا: لم يغدروا بنا. بوق: غدر. على مخبريه: وفق اتفاق وتفاهم مسبق. علط الارقاب: الرماح، كناية عن طولها.
 لديه: مثيله وقرينه. يامرذي الاطلاب: مدح للمخاطب بأنه إذا أغار على قوم وسلبهم وهرب أتعبهم وأرذى ركابهم
 فلا يستطيعون اللحاق به لقوة عزيمته.

انا وكل حرب طوع والا كره ولا لك علي شرهه في ذلك فقال له ابن عميره صدقت ترى
رفدتك من عندي زمل بيتك وكان عدده ٢٥ جملا فقال له يابن عميره تجملت ولكن بقي لي
عندك كماله فقال وما هي فقال هي عبدة لامي محرصتني عليها اني لا اجيها الا وهي
معي وهذه العبدة نفسها قاعدة في بيتك فقال والله يا عبدتك فلا لي فيها ملك قد اوهبتها
لامي فقال يام ضيف الله خوذي زمل ولدك اللي اعطاني واعطيني عبدة امي فقالت له
بالذويبي الا فرقاك انت وزملك وعبدة امك تستاهلها (عبيد: ٢٩٨-٩).

وهذه سالفه رواها لي معلث المقوعي الرشيد:

المقوعي صار بينه صدامات ومقاومات هو وايا عنزه، المقوعي، عويض ابن سالم المقوعي، نُذروا
عليه عنزه سبع فطر، وفعلا ذبحوه وواقوا نذرهم الرجاجيل. مُسكَم عويض وعويضة الاخوه
وذبحوه. نوخوا الجيش، عويض وعويضة، وقالوا لخويهاهو: اقعدوا عنده، عند الركائب، وحنا
نبي نهوي، خابرين لنا معذر خيل هني. أثر العنوز دارين فيهم، خابرينهم ومُسبرينهم الرجاجيل.
صكوا فيهم وذبحوهم. صار عاد علوش ابن عويض أقشر من ابوه. قال انا اللي ذبحوا ابويه ما
اجنب عنهم. وقام ياخذ عليهم غارات. جاه من جاه قال: يا علوش! قال: آه. قال: عمرات، نياق
فاعر ابن ربيعه، قالوا له ربيعه: نياقك عمرات لا ياخذهن علوش المقوعي. قال: واقوم! كل عنزه
بيني وبينه، ما هو متعديهم، ما هوب متخطريهم كلهم وجاي لنياقي. يوم سمع علوش هالكلام
أغار على البلب وتقفاهن. وافقت إن راعيهن فاعر الربيعه هكاليله معرس وصار عنده رقص ولعب
واخذوا البلب من المعشا. فقد البلب يوم اصبح، يوم جا مراحه وليا والله ايده والخلا، ماخوذات.
هذا مجدال الرجاجيل يشوفه وليا راعيهن معهن. وهو يتقفاه رجلي. يوم فكر وليا هذا الراعي
ناطحه على قعود. قال الراعي: والله البلب أخذهن علوش المقوعي. قال: علوش؟ قال: علوش،
عطاني والله هالزماله وروح بهن. قال: والله انا ابتقفاهن، ما عقب عمره حياة. والى علوش اهله
بالحويط وعندهم ابن شلاح المطيري هكالحين محقق للباديه، طاغوت. هالقصة جتنا من ابن
شلاح. يوم امسى الليل بييت بيت علوش بالليل، أنت يا عنزي، ابن ربيعه الخمشي، وبات على
الدلال. يوم اصبح علوش ولوذ ليا هذا الرجال. قال: انت وش انت؟ عسى ما انتب ابن ربيعه؟ إلا
ابن غبيره، ويقولون انك ولد طيب وان كسبك ما هوك وانا استحذيك من عرض خلق الله اللي
يتحذونك. ليا شدوا البدو باكر خلوا ورعاني تصايح ما عندهم زمايل من اسبابك يا شيخ، عطهم
زمايل. قال: حسبي الله عليك، قم ترى الله عطاك اربع؛ ناقتين وجملين. عاد يقول العنزي:

البارحه هبت هبوب الشمال	برده يذرف دموعه العين تذييف
وانا بخصن الترف زين الخيال	مكيّف عند اريش العين تكييف
وجانا المقوعي فوق حيل جلال	واخذ نياق مكرمات مشاعيف
وفرّيت ما يجري لك اللي جرى لي	أطا على صم الحصا والحجاريف
وقالم سمرن في ليل ياهملالي	مير انحرف ما لك بروحك تصاريف
أقفى عليهن شوق زين الخيال	مع سهلة تدرى عليها العواصيف
ولحقتهن دون الحويط لحالي	ومن دون عمره طرف العمر تطريف
وقعدت وسط البيت فوق الدلال	مستيسر ما لي بروحي تصاريف
وطلبت من ريف الركاب الهزال	رحايل للبيت من مكرم الضيف
قام وعطاني وزعة من حلالي	عز الله انه تو ما جت على الكيف
أبي ليا جيت المره والعيبال	أشتالهم عن دجة البدو بالصيف ^(١)

(١) قاله: قالوا بلهجة بني رشيد. ياهملالي: تقال للتعبير عن اليأس وبعد المنال. انحرف: عاد وانصرف. اشتالهم: أحملهم.

التدابير والإجراءات السلمية

الحروب والغارات والغزوات ليست هي الاعتبارات الوحيدة التي تحكم علاقات القبائل بعضها ببعض، بل إن هناك الكثير من التدابير والإجراءات السلمية التي يمكنهم الاحتكام لها للحد من وتيرة العنف. من هذه الإجراءات العاني والعلقه والملحه والعمله والحسنى وغيرها. فالحياة البدوية بطبيعتها تمتلك من الآليات ما يمكن القبيلة المنهوبة من النهوض من كبوتها واستعادة منهوباتها بالطرق السلمية عن طريق اللجوء للأعراف القبلية بدلا من شن غارة مضادة. من ذلك أن صاحب الإبل المنهوبة له الحق في استعادة إبله لو أثبت أنه مرتبط باتفاق سلمي، مثل العاني أو العلقه، مع أحد أفراد قبيلة الغزاة أو أن أحدا من أفراد قبيلة الغزاة سبق له أن شرب من حليب الإبل المنهوبة في اليوم الذي سرقت فيه، وهذا ما يسمونه ملحه. ويورد منديل الفهيد العديد من أمثلة الملحة مثل حادثة الدواسر مع نهار ابن شري وجماعته من المساردة (فهيد ١٩٨٣: ١٧٢) وحادثة العبيات من مطير مع ابن رمحة العتيبي من الحناتيش (فهيد ١٩٩٠: ١١٣-٤). وهذه حادثة أخرى من حوادث الممالحة يرويها منديل الفهيد:

من قوانين الممالحة أنه لو أن عابر سبيل مر بعرب وشرب من حليب إبلهم ثم أخذت ولبنها في بطن ذلك العابر "الطريقي" فإنه يؤديها إذا كان الآخذ من قبيلته. أما إن أطعمه أهل الإبل لحما فهو غارم لها إن أخذتها قبيلته خلال أسبوع.

سير رجل مطيري على أخواله من عتيبة ولما عاد من عندهم أعطوه مطية ووضعوا وسمهم على عصا معه حتى لا يتعرض له أحد من عتيبة بسوء. وأثناء عودته مر بعتيبي من العضيان حلب له من إبله وسقاه. وبعد ذلك أغارت مطير على إبل ذلك العتيبي ونهبوها. ولم يكن العتيبي يعرف اسم ضيفه المطيري الذي سقاه اللبن وكل ما عرفه أنه من ذوي عون. فقال أبياتا يعم فيها ذوي عون ويهيب بهم لاسترداد إبله، قال:

لي هجمة فيها المطارق تلوح في كل بادي صبح تنخى ذوي عون
حنى بصوتك بالفتاة الطموح لين ان اهل عوج المراكيز يوحون
نكرتها عند انتشار السروح وذكرتها واهل المجمع يحلبون^(١)

فأرسل المطران إلى راعي الإبل العتيبي وطلبوا من شيخهم ابن شرار الخصومة عند ابن ثعلي قاضي عتيبة لكن العتيبان فضلوا التقاضي عند ابن شلاح، قاضي مطير. والعادة في مثل هذه القضايا أن صاحب الحق هو الذي له الخيار في اختيار القاضي الذي يريد. فلما حضروا عند ابن شلاح قال لشارب الحليب: يا ولدي لا تحرم مطير من كسبها ولكن لا تحرم العتيبي من حلاله بالكذب، عليك بتحري الصدق فإنك تسلم ولن تندم. وطلب القاضي منه أن يقسم قائلا: والله العظيم ان أباعر العتيبان يوم صابتها قضيتها ان في بطني ملحتها اللي ما زلت حزتها ولا قطعها بثالثتها. وأقسم المطيري فأعيدت الإبل إلى صاحبها العضياني (فهيد ١٩٩٠: ١٠١-٢؛ ١٩٩٥: ٤٩).

وهذه قصة أخرى طريفة من قصص الملحة يرويها محمد العلي العبيد ويقول إنها

جرت في عهد إمارة زامل السليم:

صدف ذات يوم من الايام ان جاد الله على البلاد بغيث غبيط فاوضعوا اهل السانيه عن

(١) المطارق: وسم قبيلته. اهل عوج المراكيز: الرجال الشجعان المندفعين بحماس يقرب من التهور. المجمع: مفردا مجمعه وهي الخلفة التي يتركونها بدون حليب حتى يجتمع حليبها في ضرعها ليحلبوها للضيف والمطارق.

سانيتهم واظهروا ابلهم للبر. وكان من بينهم ارشيد الدغيثر المشهور صاحب الدغيثرية قد اظهر ابله الى البر وعددها (١٦) ناقه. فصدف ان شمروخ بن صويان شيخ العرده من جماعة بن ربيعان قد صادف الابل وهي ترعى فاخذها. وكان في ذلك اليوم الذي أخذت فيه الابل وعند زامل ضيف في القصر يدعى عبدالله الجلاوي وهو من الرباعين وقد تغدى من التمر التي في القصر وهو المعداد للضيوف. فلما علم زامل بماخذ الابل وان الذي اخذها ابن عم لهذا فطلب زامل منه ان يؤديها بما اكله في القصر فقال ماكلي لك انت ليس لرشيد الدغيثر ان كان تحلف لي ان اباعر رشيد يوم اصابتها قرعتها ان في بطني ملحيتها والا ما لك عندي شي يا زامل لاجل احلف لبني عمي بحلفك انت يا زامل والا فلا يؤدونها لي بدون يمين مني لهم. فذهب زامل الى الشيخ علي المحمد قاضي عنيزه يسأله عن ذلك. فقال له يا زامل اليس مجموع تمر الضيوف اللي بالقصر من زكاة عنيزه. فقال له الا. فقال له اوليس زكاة رشيد داخلة في هذا المجموع. فقال له نعم. فقال له احلف له ولا تحنت ان ملحة رشيد في بطنك. ثم اتا بها كامله (عبيد: ٢٧٢-٣).

وهذه حادثة أخرى من حوادث الملحة يرويها العبيد ويقول إنها حدثت في سنة ١٢٢٨هـ مع الشيخ عواد ابن فلاح الذويبي من شيوخ بني عمرو من حرب حينما ركب من أهله قاصدا عبدالعزيز بن سعود بالرياض.

فلما كان في عرض الطريق وجد إبلا عازية عن أهلها وهي لذوي بدير من مطير بني عبدالله وهم من جماعة محمد بن حوكه وكان معه خمسة من عشيرته فأوقف على أهل الابل وطلب حليب منهم كعادة المسافرين فاسقوهم جميعا حتى اكتفوا فمشى في طريقه هو واصحابه. فلما غاب عن الانظار قد اغاروا على الابل واجتاحوها جميعا فلم يسلم منها سواء جمل صغير وكان المغير هذا يدعى نافل بن غميض وهو شيخ البيضان من حرب بني عمرو. فلحقه صاحب الابل وقال له يا الذويبي معزبتك التي شربت حليبها اخذوها حرب حينما اقفيت. فرجع معه وثار على ابن عمه نافل فقال له نافل نمشي انا وانت الى سلوم حرب. فقال له والله لئن مشيت معك الى سلوم حرب في معزبتي اللي ينظف شاربي من حليبها والله اني ما اسوى عند حرب هذه الرماده البارده، والله ان تدبها وانا ما قمت من مجلسي هذا. فلما عرف الجد اداها واستلمها صاحب الابل كامله غير منقوصه (عبيد: ١٧١-٢).

والملحة عادة قديمة تعود إلى العصر الجاهلي حيث تورد كتب الأدب حكاية عن أبي الطمحان القيني أن أناسا سبق لهم أن شربوا من حليب نوقه سرقوها فقال يطلب منهم أن يعيدوها له بحكم أنهم مالحوها وارتووا من حليبها حتى استردوا عافيتهم ونضارتهم:

وإني لأرجو ملحها في بطونكم وما بسطت من جلد أشعث أغبر
ويروي الشيخ منديل الفهيد (١٩٨٣: ١٨٠) أن أحد البقوم استجار بسعيد ابن مقنزع من الحمارين من العصمه بوسيلة تسمى العلقه. وبعد مدة سافر البقمي فلقية جماعة من العضيان وأخذوا ما معه فعاد إلى جاره سعيد وأثار نخوته بهذه الأبيات:

يا فاطري حني ونادي الحمارين
ان سئدوا وان جوك من فرع منحين
خصني بها صامل نجاز المعادين
ثم انخي الشفعان هم له موالين

وابدي لهم في كل راس يبين
وان واردوك الما مع الواردين
لي درهمن به مسرعات القرين
هم ولحقاهم كان هم جازعين

وخصني جزا حامي عقاب المتلن
ياولاد عصمه بالرماة المتاقين
ياعنك ما انقم عن ميثاره بمززين
فسعى شيخ العصمه جزا أبا العلا في رد ما أخذ من البقمي بتدبير حكيم دون
حصول أي فتنة. وهذه قصة أخرى حدثت لسلطان المريبض العتيبي من الروسان
(عصيمي ١٩٩٥: ٣٨٠). بينما كان سلطان مسافرا علق جماعته على البصايصه من
مطير وفي أثناء تغيبه عن جماعته نهبت منه ذلوله، نهبها غزو من الدياحين، فطلب من
البصايصه أن يسعوا لأداء الذلول من الغزاة وقال هذه القصيدة ليثير نخوتهم:

لى ياشعيله وايقي راس مزبان
انخي وخصني كل من قيل صعران
وانخي ذوي عالي دحيم وسلطان
وانخي ذوي عليان عطبين الاكوان
يانايف ابن حسين يرجيك سلطان
وخالد يجيب الحق من كل ديان
وإذا لم يستطع صاحب الإبل استردادها بهذه الوسائل السلمية فقد يستنجد
بفرسان وأعيان قومه لاستردادها له إما بالتوسط وبذل الجاه أو بالقوة إذا لزم الأمر.

فهذا أحد أبناء قبيلة بني رشيد سرقت ذلوله فاستنجد بفرسان وشيوخ بني رشيد
ليسعوا في استردادها، ومن الذين نخاهم هديان الجحيش وحنيان الضعيف، شيخ
الشعيب من المشاعله، ومرزوق المشوش المهيمزي وسعيد الذكري الحربي، يقول:

واسابقي تنخي الضعيف حنيان
والا على ذيب الغداري هديبان
والا فمرزوق المشوش على لان
والا سعيد شوق مياح الاردان
لو المردف مثل طي القليب
حواف لين ان الثريا تغيب
اللي يوردهن ديار الحريب
ياما قطع من جل ذود عزيز

كذلك فإن القبيلة إذا أمحلت بلادها ليست مضطرة إن لم تكن قادرة أن تلجأ
للقوة للرعي في مراعي قبيلة أخرى. إذا نزل الغيث على ديرة القبيلة "ربعت" رياضها
وفياضها وغطاها العشب وامتلات الخباري والغدران من المطر. وإذا توفر المرعى
للإبل اكتنرت شحما وكثر نتاجها وامتلات ضروعها بالحليب وعم الخير وابتهج
الناس. لكن إذا أمحلت "أخطت" ديرة القبيلة ولم يصبها الغيث أجذبت مراعيها
"أمحلت" وتحولت إلى صحراء جرداء شهباء "مسنيه" ليس فيها ما تقتات عليه الإبل
فتصبح هزيلة مما يؤدي إلى هلاكها ويعاني أصحابها أشد العناء. في هذه الحالة،
ليس أمام القبيلة المنكوبة من شيء تفعله لتحسين وضعها إلا إما أن تلجأ إلى القوة
لاجتياح ديار قبيلة أخرى أوفر حظا منها أو، في حالة عدم قدرتها أو عدم رغبتها في
ذلك، أن تذهب إلى القبيلة وتطلب منها بالطرق السلمية أن تشاركها في مراعيها
مقابل عدد يتفق عليه من الإبل أو الأغنام عن كل ذود تدفعه القبيلة المتضررة إلى

القبيلة الأخرى مقابل الاستفادة من مراعيها، وهذا ما يسمونه تعليق العاني، ويقولون في اصطلاحهم أن القبيلة المتضررة تسوق الشاة أو تقود الشاة للقبيلة الأخرى لتحصل منها على حق الرثعة أو الرتاعه، أي ترتع بإبلها في مراعيها. وهذا مجرد اصطلاح لا يقصد منه تحديد عدد أو نوع ما يدفع، فقد يكون المدفوع من الغنم أو من الإبل، وقد يفوق الواحدة عددا، كأن تدفع القبيلة المتضررة العقال مثنى، أو كما يقولون في عبارة أخرى عقالين على كل مراح، أي ناقتين على كل مراح، والمراح هو المكان الذي تروح إليه الإبل وترتاح فيه ليلا أمام بيت صاحبها، ويقصد به هنا الذود بكامله. أي أنه ينبغي على كل صاحب بيت أن يدفع على حسب حجم ثروته من الإبل، أو الغنم.

تعليق العاني على المستوى القبلي يبرم بين شيخي القبيلة وعادة يشفع شيخ القبيلة المتضررة طلبه بهدية "هدو" من الخيل الأصائل أو الإبل النجيبة إلى الشيخ الآخر.

يقول الشيخ محمد بن بليهد:

حدثني عثمان الهاجري -وهو إمام يصلي بمحمد بن هادي وجماعته- قال: كنا مقيمين في فيضة وادي أوراظ في العتك أيام الربيع، فجاء في يوم واحد خمس من الخيل هدايا كل فرس واحدة مع وفد على حدته يطلبون الجوار والامتداد في نجد، قال: وكنا يوما عند "المضباعة" أيام الربيع، فجاء "تركي بن حميد" من رؤساء قبيلة عتيبة، وأناخ عند محمد بن هادي بن قرملة يطلب الجوار، فسأله عن أهله، قال: تركتهم على مائة بريم الماء المعروف في أسفل جبل حضن، وحدثني فراج بن طويق الحافي قال: كنا مع مصلط بن ربيعان، وأهلنا في ماء الشماس الواقع في حوى كشب، وأتينا ابن هادي ومعنا جيش وخيل هدايا، أتينا على ماء الشعرا نطلب منه الجوار، فقال لنا: أنتم في وجهي ارعوا حيث سنتم إلا جبل النير، من دخله فهو خارج من الأمان الذي طلبه، وظني أن هذا الأعرابي يخشى أن يدخلوا هذا الجبل فلا يخرجوا منه (بليهد ١٩٧٢/٢: ١٢٠-١).

وخلال فترة العاني تقوم هدنة، أو ما يسمونه صُحْب أو عمله بين القبيلتين ويكفل كل شيخ جماعته ويتعهد بإعادة ما ينهبونه من القبيلة الأخرى. يقول الشيخ محمد ابن هادي مفتخرا بأن قبيلته تفي بالتزاماتها تجاه من تعطيهم العاني أو العمله:

عاداتنا لطم المعادي على النقا
ومثله قول مرييد العدوانى الذي شن غارة على أحد حلفائه لأن الحليف، واسمه عايض، نقض العهد الذي بينهما وأغار على أذواد شخص علّق العاني مع مرييد:

ياراكب من فوق حمرا سَجِلَه	تركز بحره واصل ابوها عماني
تلفي لعايض ريف من جا محله	دويلان زين الجيش لى جاك واني
والله ما جا حلفنا ما يفله	ياكود بوقك ياقليل الحيسان
أخذت عانينا على غير مله	إلا ومع هذا قطعت العوانى
جيتك بربع ما سعوا بالمدله	واصل القضاء من مطلقين اليمان

ويمكن أن يتم اتفاق العاني بشكل فردي كأن يطلب رجل من رجل آخر صاحب منعة ونفوذ في قبيلته أن ينضم إليه ويرعى معه من مراعي قبيلته، أو كما يقولون يُعلّق العاني معه. وعدد البيوت التي يمكن للرجل أن يحدر عنوتهم ويرفقهم يعتمد على

قوة ذلك الرجل ومكانته في قبيلته، وقد شرح لي ذلك خضير الربوض في مقابلة أجريتها معه في منطقة الجوف يقول:

تحدير العنوه، يقال له محدر العنوه. انا اجنبي رويلي انا وربعي نبي شمر ترنا بوجهك يافلان
عن ربك شمر، يمسيهم مع كل شمر، سبع بيوت، الثامن يوخذ عليه شاة، وسبع البيوت لا ما
يوخذ عليهم شي. الا ابن غازي من شمر يحتر اربعين بيت، يوم هو يقول يوم سمع رجال الجريا
وهم جالين عنده يقول لهم ياسمرمد:

العنك يارجل بدار تلزيت مقلوب اسمك مودع سمرمداني
عقب الشميط ورفعنا كاسر البيت وترحيب بالطرقي بعيد الاهالي^(١)
رفيقنا ما هم فريق ولا بيت خطو الجهامه نرفقه بالكمال

وتنتهي مدة الهدنة بين طرفي العاني بانتهاء موسم الرعي، بعدها كل قبيلة تنفض العاني على القبيلة الأخرى، بمعنى أنها تعلن تحللها بصراحة عن الالتزامات التي أخذتها على نفسها تجاه القبيلة الأخرى خلال فترة العاني. ونفض العواني هو الخطوة الأولى نحو إعلان انتهاء الهدنة والعودة إلى حالة الحرب بين القبيلتين، أو كما يقولون: رد البراء، رد النقا. ويعد من العار والبوق أن تشن قبيلة حرباً على أخرى قبل أن يرسل شيخها إلى شيخ تلك القبيلة ينذره بحرب: يرد النقا عليه. هذا إعلان يطلقه شيخ القبيلة ليبرئ نفسه من تبعة ما يحدث من أفراد قبيلته تجاه ممتلكات وأرواح القبيلة الأخرى وأنه يعتبر نفسه غير مسؤول عن إعادة المنهوبات أو تسليم المجرمين. بمعنى آخر، لم يعد من الممكن التقاضي بين الطرفين بالطرق السلمية وتحكيم الأعراف المتبعة أيام السلم.

وقد تستنكف القبيلة المتضررة سوق الشاة أو تعليق العاني لأن ذلك ربما يفسر على أنه ضعف منها. يقول الزناتي التويجري من قصيدة له يحث ربه العمارات بعد هجرتهم إلى العراق ويطلب منهم العودة إلى نجد ويحرضهم على القتال لحماية ديارهم هناك وإلا فإنهم سيضطرون إلى سوق الشاة بما في ذلك من عار وذل:

إما حميتوا داركم سوقوا الشاة يسوقها اللي خاف من كل عايل
ويقول تركي ابن حميد مفتخراً بأن قبيلته لا تقود الشاة وإنما يرعون أذوادهم
ويصلحونها غصبا من على ظهور الخيل المغيرة:

حنا إلى كل تمصلح بقوده نصلح بقب كنهن الشوا حنيف
ويقول من قصيدة أخرى:

في نجد نرعى ما نعلق عاني بسيوف هند ماضي برهانها
ويقول سمير ابن فرحان السيحاني الروقي:

نرعى لقطعان تقز المقاهير نرعى مشاهيها بليا عواني
وفي نفس المعنى يقول شاعر مقاطي يرثي الشيخ محمد ابن هندي:

امبيرنا لي كل اصلح بقوده يصلح بشلف فوق قب مغذاه

(١) الشميط: الشحم.

ويقول خلف الاذن يصف هزيمتهم لبني صخر الذين اضطروا أمام هذه الهزيمة إلى ترك ديارهم والالتجاء إلى أهالي حوران ودفن الرتاعة لهم:

اللي نحر حوران قناد الرتاعه واللي تقلع من ورا الهيش من غاد
ويقول عدوان القحاز الزميلي يمدح فهد ابن رمال:

خيال سبلا والرفق هزة العود خيال سبلا يا ارزمت له وحنه
وعبارة تعليق العاني مصطلح له صفة العمومية حيث يشير إلى أي اتفاق سلمي أو اتفاق حماية بين طرفين، سواء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي. وهناك مصطلحات أخرى يستخدمونها تكاد تكون مترادفات مثل العلقه أو علاق (من قولهم تعليق العاني) أو العمله، ويسمى أحد الطرفين عميل للآخر. ويعرف مندبل الفهيد العلقه كما يلي " إذا أعطى شخص شخصاً آخر جزءاً من شاة أو نحوها وقال هذه علقتي عندك فمعنى هذا أن الآخذ ملزم بأن يرد للمعطي ما تأخذه قبيلته منه" (فهيد ١٩٩٠: ١١٠). وليس من الضروري أن تكون العلقه ذات قيمة مادية كبيرة، لأن المهم هو القيمة الرمزية التي تربط الطرفين بعلاقة تبادلية وتؤكد اعتراف من يطلبها بمكانة وأهمية من يمنحها واعتماده عليه وتبعيته له. فقد ذكر ابن بليهد أن قيمة العملة بين عماش الدويش ومحمد ابن هندي كانت وزنتين قهوة (بليهد ١٩٧٢/٢: ١١٨-٩)، وبين ابن بليهد نفسه وهميل ابن مغلب الشيباني وزنة قهوة وعصا من الخيزران (بليهد ١٩٧٢/٢: ١١٨-٩). وهذا مثال من أمثلة العلقه يسجله العبيد ويبين لنا أن القيمة المادية للعلقه قد تكون شيئاً بسيطاً لا يذكر:

وقد لطف الله بعباده خصوصاً الحاضر من سكان المدن والقرى حيث جعل الله لهم خفارة من البادية يسرون بها في القفار البعاد وتحميهم من ما يحاذرون منه. ومصالحة الخافر نزر قليل من المال فقد يكون يحول دون شيء كبير بشيء حقير كثوب أو عمامة أو عصي. فقد شاهدت ان رجلاً من اهل عنيزه يدعى سليمان الحمد الدعيجي ظهر من عنيزه مع هبط من اهل ضربه فوصل معهم في ضربه وأجر معهم رفق من الدلابحه اسمه ملوح يسير معه في الخفاره عن قبيلته اعتببه كافه. فمشى من ضربه هو ورفيقه قاصدا مكة ومع الرجل المذكور من المال ما يساوي ثلاثة آلاف ريال وهي كلها خاصه عبدالله الجفالي والرجل المذكور مأجور لعبدالله الجفالي. فصدف ان وافقهم غزو من مطير ذوي شطيظ وليس معهم من مطير رفيق فأخذوا ما معهم جميعاً وسلبوا ثيابهم. وكانوا قريباً من الشعب الذي يسمى شعب العسيبيات وكان على الشعب عرب من الروقه وهم المراشده الذي رئيسهم ابو خشيم. فكان من حسن الصدفة وسبب عقيلة هذا المال على اهله ان رجلاً من المراشده يسمى مطلق بن عسير وكان هذا الرجل معه بضاعه يبيعهها لعبدالله الجفالي. وكان هذا الرجل له جبار من ذوي شطيظ فصدف انه قبل مجيء الشخصين للعرب بيوم واحد وكان بيد مطلق بن عسير عصا خيزران تساوي ربع ريال فطلبها منه جاره المطيري الشطيطي فاعتذر قائلاً والله يا جاري انها حلال الجفالي من بضاعته وليست لي والا كان اعطيتك اياها ولكن كان تبئها دخله ادخل عليك حلال الجفالي من مطير بني عمك فخذها فأخذها وحفل وكفل. فما راعهم بعد غروب الشمس الا والرجلين ينزلون عليهم فأخبروهم بما جرى وان الذي اخذهم بن مزنان الشطيطي.

فقام مطلق بن عسير على جاره وقال هذي السيره وهذي السيره ويلزم اننا الليله نسري ونطلبهم قبل ياصلون العرب فان وصلوا العرب قبل ندرتهم تمزق الحلال الذي معهم. فركبوا وسروا بليتهم وادركوهم قبل ان يصلون اهلهم بنصف يوم وردوا ما معهم بيمين حلفها المطيري لابناء عمه انكم يوم اخذتوها انها في وجهي فردوها ولم يغدر من المال شيئا. ولولا لطف الله بعباده بهذه وامثالها مما يسمونه (اسلوم) لكان جميع الحضر منحصرين في مدنهم ولا يسير للحواضر قوافل لان الحكام منشغلين عن تأمين الحضر بالنزاع فيما بينهم في ذلك الوقت وليس لهم سلطان واسع ينشر على البادية (عبيد): (٣-٣٢٢).

ومن قصص العلقه قصة رواها منديل الفهيد لأحد البقوم مع سعيد ابن مقنزع العصيمي العتيبي (فهيد ١٩٨٣: ١٨٠). وهناك قصة سجلتها من خلف العبيد من أهالي بقعا حدثت مع عيد أبا الروس من عنزة الذي كانت تربطه علاقة علقه مع رجل من أهل بقعا (وقيل من أهل المستجدة). وذات مرة عارض القحص -وهو عنزي من جماعة أبا الروس- عارض راعي بقعا في البر وأراد أن يأخذ منه عنزا ليذبحها لضيوف حلوا به. فحذره قائلاً له أنا بوجه ابا الروس فما كان من القحص إلا أن لطمه فقال الملطوم ينخى أبا الروس:

القحص من سم الافاعي سقاني	واسقان من مر الحريشا مقاصيد
ومنت انا احسب الوجيه تحماني	والا الرفاقه تدرى الانقاد ياعيد
ياعيد خببرته بكم يوم جاني	ياطخة طخن على الوجيه ياعيد
اقطع يده ياشوق صافي الثمان	والا اذبحه كان انت تدرى المناقيد

وبما أن القحص لطم ولم يقتل وبما أن الشاعر ابتداء بقوله اقطع يده وجعل الذبح خيارا ثانيا فقد قام عيد ابا الروس بقطع يد القحص بالسيف.

وشبيه بذلك قصة مخلف ابن هديرس الذي كانت له علقه مع رجل من المواعز من حرب اسمه زيد يحميه من حرب. وأغاروا حرب واخذوا غنم ابن هديرس فتلكاً زيد في ردها فقال ابن هديرس يستحته على الأداء ويذكره في البيت الأخير بقصة أبي الروس التي مر ذكرها وبقصة مماثلة حدثت لبداي ابن حمد من بني رشيد:

يازيد زل الحول وانا اترجباك	كبرت قراقير الغنم خاب راجيك
يازيد انا صليت دلوي بمدلاك	ودلو اللزم ما يظهرته مدالك
تقصر عن الفنجال يا زيد يمانك	لى صار ما تدى الحسب من بناخيك
يازيد من روس المواعز جذبنك	نبي ليا جا طاري البدو نظريك
لو هو مع الاقصين ما كان لمانك	مير البلا اخاذه قصيرك بناخيك
ان كان ما دميت سيفك بيمناك	من راس غضبان فلا اديت عانيك
البيض تنصى غادي وانت تنصاك	السود عقبتنه لتالي ذراريك
عند الوجيه تعرض النفس الادراك	افطن لبداي و ابا الروس يفتيك

والقبائل الضعيفة التي لا تستطيع مقاومة الغزاة وحماية أذواها تحتمي بقبيلة أقوى منها وتدفع لها الخاوه مقابل هذه الحماية. تختلف الخاوه عن تعليق العاني في

أن تعليق العاني علاقة ندية ومؤقتة بين طرفين متساويين، أو على الأقل متقاربين في المكانة، والعلاقة بينهما علاقة تبادلية؛ فهذه القبيلة قد تطلب العاني من تلك القبيلة هذه السنة وقد تمنحه لها السنة القادمة. أما الخاوه فإنها علاقة تبعية ممتدة تحط من منزلة القبيلة وتهز مكانتها بين القبائل لأنها علاقة طرف ضعيف بطرف قوي. ولا يدفع الخاوه إلا القبائل الضعيفة، أو من يسمونهم عَوَج دُخان. والذي تدفع له الخاوه عادة شيخ أو شخص قوي لديه من القوة ما يمكنه من الوفاء بهذا الالتزام. وعادة ما تفرض الخاوة فرضاً على القبيلة الضعيفة التي تدفعها لاتقاء هجوم من تدفعها لهم. وحيث أن القبائل التي تدفع الخاوه قبائل ضعيفة عادة لا تمتلك الخيل والإبل فإنها غالباً ما تدفع خاوتها على هيئة رؤوس من الضأن أو أصواع من السمن. والقصة التالية سجلتها من دببى ابن مهلهل العلوي من عبدة من شمر تبين لنا التعقيدات التي يمكن أن تحدث جراء التعدي على الأخت، أي القبيلة التي تدفع الخاوة:

صار ذبحه بين الحسين والغوانم صاروا جميع وصاروا الغيثه والعليان جميع ضد بعض. ياخذون خاوات الاجناب، عَوَج دُخان، ياخاهم سكران ابو جوختين ابن عتقا شيخ الحتمول من الحسين. وهم يغيرون هكالغزو من عوج دُخان على الغيثة وياخذونهم الغيثة. واركبوا بالحسين ونوخوا عليهم. وش تبون؟ قالوا: نبي هالجيش اللي انتم اخذتوا. قالوا: الجيش اغار علينا ولا حناب معطينكم اياوه، هذا ماعر، كشافة فخذ ولا حناب معطينكم اياوه. طردوا سكران ابو جوختين ابن عتقا شيخ الحتمول من الحسين، طردوه الغيثة واللي عندهم من العليان بشنق موقق من جاي. ركبوا منه ويمرون صبيح ابن صرآن من العليان يا مير حريمه يبقن ويقرطونه بالبقل أدب لكم انتم ياالغيثة انتم والعليان، ليه تعيون بالجيش. وينوخذون على هكالتريبياني، انتم ياالحسين بشنق جرار، خمس وعشرين نلول. ضيفهم دغيم المناره من التريبان. قال: ياسكران الرجل اللي طابخ ابن عمه بالبقل ما ينام، يقولون الرجال شبر من البيدا نكاد للعدا. قال: والله ما انا ساري بهالليل، باكر نبي نضرب مع المسلكه مع صيحان. ويقعدون لهم بالمسلكه العليان والغيثة ويذبحونهم كل الخمس والعشرين. يوم انه طلع يقول يا مير هكالواحد يغني قال:

وجدي على دلهان ياوجد مكسور كسره حدى الساقين غاد سعوف
قال فضل ابن قبال: فال وقبلة عطون اياوه. قالوا: لك. وطخه يا ذابحه. ما ادري هو فالح والا ابوه فضل اللي ذبحه. وهم يذبحونهم. واركبوا بالمناره على جيشهم صلوه على اهلهم حول ركان هاللي دون حايل وهم يرحلون الحسين، يجلون ورا الحسا. وياخذون قيمة خمسطعش سنه وهم جلاويه. ويوم المعركة بظفره هم غياب هكالوقت. دليله يقول التبيناني:

وين انت ياخو نوف يوم الزحام يوم الدخن غاد علينا تقل سيب
اخو نوف الدوح. بعدين يجون ويقعدون على العليان والغيثة ويذبحون رعيانهم على سقف متعاملين هم والعمود ومتراتين العليان والعمود والغيثة، وراي البل هكالوقت مع ابن عمود. وين تمد البل؟ قالوا: تمد هنا. وهم يحبرونه. قال: فرق لنا شوفة الدغيرات، اعزل الدغيرات عن الخرصه يابن عمود. ابن عمود خانهم. قال: باكر ما يجيكم الا دغيري - وهم منوخين بصبيحا شعيب يسمونه صبيحا دون سقف هالحين - باكر ما يجيكم الا دغيري. يوم مدوا رعيان الدغيرات قال ابن عمود: غديكم هالظما تريجون سلعكم وتستريحون، خلوا حلالكم بينكم وبين هالضلع. وهم ما يخبرون غيره. اثر ذولا جايين عادين من ورا الحسا، مندسين عليه، على ابن

عمود. وفرّق شوقتهم هالتفريقه هذي وهم يذبحونهم قضا. ويصير الذبّاح والله ان بعض الحكي لو هو صدق انك تكابره، أحد يقول اثنين وثمانين بين القبلتين واحد يقول اربعين. لكن الدليل الوكاد ان الاولين خمس وعشرين والظاهر انهم لادوهم خمس وعشرين. آه، تلادوا. يوم هذا وهم يجونك ويحضر صحن ابن علي ويحضر هجوج ابن رمال ويحضر كتاب ابن طواله ويحضر الرثيع ابن سعيد ويحضر فلان وفلان من شيوخ الشميرين كله. وينوخون لهم ما هم عند العريان. قالوا: نبي ننتشطر عن جاهل عن شي، بشنق ديم، ضليع هو هذا بشنق ابو نمر، بس مركوبه وهذا. ويتلادون: فلان لديه فلان، فلان لديه فلان، فلان لديه فلان، تلادوا الرجال بينهم. بقي سكران ابو جوختين مخلينه الحسين بيون يذبحون به شيخ من شيوخ الدغيرات. هذولا خلوا جابر خيل. قالوا: سكران ما له لدي. قالوا: كيف ما له لدي! سكران يداوه جابر. ويغصبونهم ويلاوه جابر الخبل. دليله يقول الحسيني:

ما الديرع المقمي لدي لرمّان يا حبيب سكران لدي لجابر
الديرع ضليع هو هذا بشنق النازية هذي.

إضافة إلى كل الاحتياطات والتدابير السلمية التي ذكرناها مثل المنع والعاني والعلقه والملحه والعمله وما في حكمها، هناك عندهم أيضا ما يسمونه العيافة والعرافة. فلو أن فارسا من الفرسان أعتق شيئا من الشيوخ ظفر به في ساحة المعركة أو أن شاعرا امتدح أحد الشيوخ بقصيدة عصماء شهرت اسمه واسم قبيلته بين القبائل فإن الشيخ المعتقد أو الممدوح يمنح لمن أعتقه أو مدحه العيافة والعرافة بمعنى أنه يطلب من قبيلته أن يعافوا إبل ذلك الشخص ولا يطمعوا فيها ولو فرض أنهم نهبوا من ضمن منهويات قبيلته وتعرفوا عليها أنها إبله ردها إليه، مثلما حصل للشاعر فجحان الفراوي مع سلطان ابن سويط (عبيد: ٣١٨-٩؛ فهد: ١٩٩٢/أ: ١٣٤). وهم عموما يكرمون الشاعر ويتقون لسانه ولا يطمعون في حاله رغبة في مديحه واتقاء لذمه. وهناك أيضا ما يسمونه الحسنى، بمعنى أن يتبادلوا الجمائل فيما بينهم وعمل المعروف ويحسنوا إلى بعضهم البعض. فلو أن شخصا قتل شخصا آخر من قبيلة معادية فإن أهل المقتول ربما بادروا بالحسنى إلى القاتل والعفو عنه شريطة أن يتكفل بأن يرد إليهم ما تنهبه قبيلته منهم، مثلما حصل مع غريب ابن معيقل الشلاقي من الزميل من شمر حينما قتل ابن نصير من الكواكبه من الرولة في سالفه طويلة سجلتها من عدد من الرواة. وقد أفرد كل من أبي حسان (١٩٨٧: ٤٢٦-٣٠) وعارف العارف (٢٠٠٤: ١١٩-٢٢) فصلا كاملا لموضوع الحسنى وأوردا الكثير من الأمثلة والتفاصيل عنها بين بدو الأردن وفلسطين.

والمعاملة بالحسنى تعود إلى العصر الجاهلي، فقد ذكر صاحب العقد الفريد أن كنانة أسرت دريد بن الصمة في غارة لها على قومه بني جشم فأخفى دريد نسبه، وكان قد خلى سبيل حامي الظعينة ربيعة بن مكرم سيد وفارس كنانة، وتعرفت على دريد إحدى النساء فصاحت: هلكتم ماذا جر علينا قومنا؟ ثم ألقته عليه ثوبها وطلبت من قومها إطلاق سراحه، فأطلقوه بعد أن أرضوا أسره وكسوه وجهزوه، فلم يزل

كافاً عن حربهم حتى هلك عرفانا بجميلهم (عبدالرحمن ١٩٨٤ : ٥٥). ومثل ذلك حدث حينما أطلق بسطام بن قيس بن مسعود أسيره أبا مليل التميمي من بني يربوع على ألا يبغيه أبو مليل غائلة ولا يدل له على عورة ولا يغير عليه ولا على قومه أبدا وعاهده على ذلك وأطلقه بسطام بعد أن جز ناصيته (بياتي ١٩٨٧ / ٢ : ٣٥٩).

وعموما فإنه ليس من مصلحة الغزاة، من الناحية الاقتصادية وعلى المدى البعيد، أن يبيدوا رجال القبيلة الأخرى الذين يشكلون قوتها العاملة أو أن يقضوا على ثروتها الحيوانية بالكامل. فلا بد أن يتركوا لها من المال والرجال ما يكفي ليتمكنها من النهوض من كبوتها واستعادة قوتها ومن تنمية ثروتها من جديد لتشكل بعد تنميتها مرة أخرى هدفا لغزوات لاحقة يكسب الغزاة من ورائها. فكل قبيلة في الواقع لا تعمل لنفسها فقط بل إنها بشكل غير مباشر تعمل أيضا، دون قصد منها ولا وعي، للقبائل الأخرى التي تغزوها لتنهب ما تنميه من خلال، مثلما أن القبائل الأخرى تعمل لها بنفس الطريقة.

الثلاث البيض

ومن التدابير السلمية بين القبائل ما يسمونه الثلاث البيض. ولا أعتقد أن الرقم ثلاثة هنا يشير تحديدا إلى عدد حسابي ولا إلى أشياء عينية بذاتها متفق عليها، وإنما هو مجرد رقم من تلك الأرقام المفضلة عند الثقافات الشفهية مثل الرقم سبعة أو الرقم أربعين، ولذلك تختلف التفسيرات بخصوص الثلاث البيض وعلى ما تشتمل. فمنهم من يرى أنها الجار والخوي والضيف: ترى الخوي والضيف والثالث الجار// مثل الصلاة الفرض وتزاد سناً؛ ومنهم من يرى غير ذلك. فابن بليهد لا يذكر الخوي من ضمن الثلاث البيض وكذلك بدلا من الضيف يذكر البطن، والكلمتان على كل حال تكادان تكونان مترادفتين. ويتفق ابن عبيد (٢٧١) في تفسيره للثلاث البيض مع ابن بليهد الذي يفسرها على النحو التالي (بليهد ١٩٧٢ / ١ : ١٢٥-٦):

عند عرب نجد ثلاث يسمونها "الثلاث البيض". فإذا قلت ما الثلاث البيض؟ قالوا: الضيف السارح والطنب السابح والبطن، أما الضيف السارح فيعنون به أنه إذا أضاف رجل من مطير رجلا من عتيبة، ثم سرح من عنده واعترضه قوم من أقصى عتيبة منعه منهم صاحب الخباء الذي سرح الضيف منه، ويرد عليه جميع ما يؤخذ منه، وأما الطنب السابح فهو الجار، إذا كان رجل من مطير مثلا قد جاور رجلا من عتيبة، وجاء المطران وأغاروا عليهم، وأخذوا إبل العتبان، فإنه يجب على الجار أن يرد إبل من أجاره من قبيلته مطير وما أخذوا له، وأما البطن فإذا كان رجل من عتيبة قد مر على رجل من مطير فناوله فنجال قهوة أو كأس حليب وأخذت عتيبة إبل صاحب الخباء الذي شرب العتيبي فيه القهوة أو الحليب فإنه يجب على العتيبي أن يثور بما في بطنه ويؤدي الإبل إلى صاحبها، وله حق الثأر ما دام لم ينقض هذا الطعام أو القهوة بمثله، حتى أن بعضهم قد يصنع حيلة إذا جاءه أجنبي يظن أنه قد يحتاج إليه، وذلك أن يخلط بهار القهوة بنوع من اللبان الذي يظن أنه يبطن فقد تمس الحاجة إلى ذلك الرجل بعد شهر.

قلنا في فصل سابق أن الكرم مؤسسة اجتماعية نظرا لما يحيط بالضيافة من طقوس وما يترتب عليها من التزامات متبادلة بين الطرفين تطرقنا لبعض منها أثناء حديثنا عن الملاحه، وهي ما يسميها ابن بليهد البطن. الملاحه، أي تناول الطعام، أو الشراب، مع شخص آخر شعيرة لها حرمتها عند أهل الصحراء لأن الإنسان هو الوحيد الذي يضيف الملح إلى طعامه، تمليح الطعام ذلك الرمز الذي يفصل الإنسان عن الحيوان ربما أكثر من الطبخ، الذي يرى الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي شتراوس Claude Levi-Strauss أنه الرمز الفاصل بين الإنسان والحيوان كما يقول في كتابه *Le Cru et le Cuit*. ولربما يمكننا الربط بين مفهوم الملاحه وبين أخوة الرضاعة التي لا توجد عند أي شعب آخر غير الشعب العربي ومن تأثروا بهم عن طريق اعتناق الدين الإسلامي. ونعني بأخوة الرضاعة أن الرضيع إذا أرضعته امرأة غير أمه التي ولدته تصبح أما له ويصبح أبناؤها وبناتها أخوة له.

المضيف يمنح ضيفه الحياة ليس فقط بسقيه وإطعامه وإنما بحمايته من السلب والقتل ما دام في ضيافته ولدة ثلاثة أيام بعد مغادرته بيته، على أساس أن آخر وجبة تناولها الضيف عند مضيفه تبقى في بطنه تغذي جسمه وتمده بالحياة لمدة ثلاثة أيام. حق الضيف على المضيف لا يقتصر على الطعام والشراب فقط، وإنما الحماية. ومن العار أن يخون الرجل ضيفه أو يخذله ولا يقدم له الحماية اللازمة. وهذا التزام متبادل، إذ أن الضيف بدوره خلال إقامته ضيفا لا يحق له أن ينهب شيئا من إبل النجع، بل إنه لو حدث أن أحدا من عشيرة الضيف نهب إبل المضيف أو إبل أحد من جماعته أثناء إقامة الضيف معهم أو طالما أن طعامهم في بطنه فإنه ملزم برد المنهوبات، حتى لو كانت ضيافته مجرد فنجال من القهوة أو قدح من حليب النوق. إذا رأى ابن الصحراء غريبا قادما من بعيد ومتجها نحو البيوت جرى خلفه ليلح عليه بالنزول عنده وقبول ضيافته. رفض مثل هذه الدعوة أمر يدعو إلى الريبة والحذر. رفض الضيافة في الصحراء بدون سبب وجيه لا يعني إلا احتقار من يقدم الضيافة أو تبييت سوء النية وعدم الرغبة بالالتزام بما تفرضه شعيرة الملاحه من الدخول في هدنة مؤقتة لا يجوز فيها القيام بأي عمل عدواني بين الأطراف المشاركة في هذه الشعيرة. ويورد روبرتسون سميث العديد من الشواهد التي جمعها من المصادر القديمة مثل كتاب الأغاني وتاريخ الطبري وكتب الجاحظ عن عادات الجيرة وعادات الملاحه والضيافة عند عرب الجاهلية والشعوب السامية القديمة. من هذه الشواهد حادثة زوجة مسعود بن عمرو التي احتالت لإطعام عبيدالله بن زياد لإنقاذه من زوجها (Smith 1903: 48-49). ومن عادات الملاحه أنه إذا قصد شخص شخصا آخر في أمر مهم فإنه يرفض أن يذوق "يمالح" ما يقدم له من طعام أو شراب حتى يلبي طلبه، أي أنك إن لم تجب طلبي فاعتبر نفسك عدوي. ويبدو أن هذه عادة سامية

قديمة حيث نقرأ في الإصحاح الرابع والعشرين من سفر التكوين أنه لما شاخ النبي إبراهيم وكان لاجئاً في بلاد الكنعانيين لم يشأ أن يزوج ابنة إسحاق من بنات الكنعانيين وإنما أوصى رئيس خدمه أن يذهب إلى عشيرته في أرض حاران ليخطب لابنه زوجة من أبناء عشيرته. ولما وصل رئيس الخدم إلى حاران وحل ضيفاً على لابان ابن ناحور الذي هو ابن عم إبراهيم ليخطب ابنته لإسحاق قام لابان ثم وضع الطعام بين يديه ليأكل، لكنه قال: لن أكل حتى أخبركم بما يجب أن أقوله" (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢: ٦٤).

ولا تقتصر المماحة على تناول الطعام بل تشمل أياً من مراسيم الضيافة والإكرام، بما في ذلك تبادل التحية والسلام. يقول منديل الفهيد:

إذا قرب الوافد من الديار وسلّم ورد عليه السلام أحد ممن في البيوت، حتى ولو كان طفلاً أو امرأة، وسواء عرفه أو لم يعرفه، أصبح بذلك آمناً حتى لو كان مطلوباً من أهل البيت أنفسهم بثأر. وكذلك من شرب حليباً من رعية الإبل يصبح آمناً ولو كان عليه دم حتى يتناول الوجبة التالية. وقد حدثت حروب وثارات بين بني سعد وبين بني الحارث قُتل فيها العديد من الأنفس منهم ابن مقبول عقيد بني الحارث. وقد قال بهذه المناسبة بنو سعد قصيدة استفزازية منها

ياراس ابن مقبول قبلك راس ما راسك اطيّب من بني سعد
فاغتاظ بنو الحارث وأقسم مستور بن مقبول أن يثأر لأبيه ويقتل عقيد بني سعد المدعو ابن محفوظ. وصدف في أحد الأيام أن ابن محفوظ كان عابر سبيل ورمى به الفأل إلى بيت غريمه مستور وهو لا يعلم بذلك. فلما قرب من مناخ الضيافة قال: ياراعي البيت جاءك ضيف جوّده (أي أعطه الأمان). فأعطاه الأمان وذبح له وتعارفا. وفي الصباح مشى مستور مع ضيفه ابن محفوظ متحرماً ببندقيته، وكان ابن محفوظ يظن أن مستورا سيغدر به إذا بعدوا في البر. فلما انتهت حدود بني الحارث وبدأت حدود بني سعد قال مستور: هذه بلادك اذهب سالماً فهذا ما تقضي به عادات العرب واعلم أنني ورايك مستقبلاً ولن أترك ثأر أبي (فهيد ١٩٨٥: ٤٢).

ويورد ابن بليهد الحادثة التالية عن الضيف السارح:

عند أعراب نجد العاني له شأن إما أن يقتل المعتدي أو يقطع خشمه. ومن أمثلة ذلك ما حدثني به خاتم بن مسعد أمير الدلابحة الساكنين في بلد القرين وهو ضيف عندي في بلد الشعراء فبحثنا في العواني وما يتعلق بها عند أعراب نجد، فقال: أحدثك عن أمر واحد شهدته. جاءنا تاجر من أهل الشعراء، ونحن على ماء من مياه النير وهو يبيع من تجارته على الأعراب. فرحل منا ذات يوم ومعه رجل من العضيان يمنعه من جميع عتبية. فلما سافرا مسافة ثلاث ساعات جاءهم قوم من جماعتنا فأخذوهما وأخذوا جميع ما معهما. فرجعنا إلينا فقال الحضري صاحب التجارة المأخوذة لوالدي حمدان بن مسعد: أنا في وجهك، أخذوني جماعتك الدلابحة. فقال له والدي: الذي أخرجك من بلادك واحد من عتبية وهو الذي يمنحك منهم. فقال إن مسألتي من الثلاث البيض وهو الضيف السارح. فركب والدي على راحلته وركبت معه وأنا غلام وركب الحضري التاجر وخويه العتيبي على راحلة أخرى. فلما سرنا قليلاً التفت الحضري إلى والدي وقال: يا حمدان جيت بعد مسيري منكم رجلاً من الغبيات وحلب لي ناقة فهل لنا وجه نأتيه نثور؟ فقال والدي: نمرة ونأخذه معنا ونضعه لنا ثوير. فجئناه فأخذناه معنا. فلما طلعتنا على منزل القوم الذين

أخذوا التاجر وعرفنا أخبيتهم عرّجنا عند غيرهم وأنخنا ركابنا عندهم وكلهم قبائلنا الدلابحه وبتنا تلك الليلة ضيوفا لهم. فلما كان من الغد بعثنا للذين أخذوا التاجر فجاء خمسة من الأبطال يرأسهم رجل منهم. فلما شرعوا في حديثهم قال الحضري جنتكم بثلاثة (مشاعيب) حمدان بن مسعد، أنا ضيف سارح من عنده وأخبرتكم بذلك قبل أن تأخذوني، وهذا رجل من العضيان أخرجني من بلادي لحمايتي منكم وغيركم من عتيبة، وهذا رجل من الغبيات حلب لي ناقته قبل أن تأتوني بقليل. فكثرت الخصام بينهم. ثم قالوا لصاحب المال: اختر رجلا واحدا من الثلاثة، واعف الاثنين وهذا هو السلم القائم بين قبائلنا. فقال لهم قد اخترت حمدان بن مسعد. وكان حمدان محتزما بخنجر في بطنه فعزموا على رد ما أخذوه. فقال والدي للتاجر تفقد بضاعتك وما جاؤوك به منها. فلما انتهوا من جمعه قال والدي للتاجر: هل بقي لك شيء؟ فقال نعم بقي لي كيلة دقيق في خرقة بيضاء وشيلة امرأة سوداء. فتلفت والدي إلى رئيس القوم فقال له: قم فأتينا بها. فقام سريعا وأتى بها وسلمها لوالدي فقال: هل بيضت وجهك يا حمدان؟ فقام والدي وقال: بل سودت وجهي لأخذك ضيفا سارحا من بيتي. وجذب الخنجر من حزامه وضرب بها أنفه فقطعه وقال: هذا الذي يبيض وجهي (١٩٧٢/٥ : ١٩٢-٣).

أما الطنيب، ويسمى أيضا الجار أو القصير فهو الجار الذي تتماس أطناب بيته مع أطناب جاره، والمقصود به شخص من خارج العشيرة جاء لأي سبب من الأسباب ليبنى خبائه بينهم بعدما اتفق مع أحدهم أن يكون طنيبا له. والجيرة، مثل الضيافة، يترتب عليها التزامات متبادلة بين الطرفين بحماية أحدهما الآخر ورد منهوباته. ومن الأمثلة على ذلك هذه الحادثة التي يرويها ابن بليهد وترينا أن الطنيب الأجنبي عليه نفس الالتزامات التي للطنيب المحلي فيما يخص الدفاع عن طنيبه ورعاية مصالحه:

كان فارس الدويخ من الروسان من قبائل عتيبة قد جلا عن وطنه من دم وغرم كانا عليه، فنزل جارا . . . لمحمد بن حشيفان، وكان فارسا زري الهيئة قبيح المنظر، وبعد نزوله عليهم بخمسة أيام أصبحوا فإذا الطرقاء (جواد محمد بن حشيفان) ليست في مربطها. ثم وجدوا أثر رجل علموا أنه قد أخذها بليل واتجه بها إلى بلاد عتيبة. وكان من عاداتهم أن هذا العتيبي يمنع عنهم في سلمهم. فالتفت ابن حشيفان إلى ابنه فقال: ما ظنك بهذا الجار؟ يعيد إلينا الطرقاء أم لا؟ قال: لا أعلم، وإن جارك لا يعجبني. والكلام كله في أذن جاره فارس الدويخ. ولما أتاهم في مجلسهم قالوا: ما رأيك في الفرس؟ قال: سنتبعها، ونسير على قواعدنا. فركب الولد والجار على رواحلهما، وأخذوا يتبعون أثرها حتى أدركوها عند الشعراء، عند رجل من الدعاجين من جماعة ابن عقيل يقال له ابن عرويل. فلما كانوا في وسط منازلهم رأى فارس الدويخ ابن عرويل يقود الطرقاء قاصدا حوض ماء يريد أن يسقيها منه. فلما رآها قال لصاحبه صاحب الفرس: أنا رأيت الفرس ولا أحتمل أن أتركها، ولكن اندفع أنت إلى تلك الأخبية فإنها أخبية قومي الروسان وانتظرنى عندهم حتى أتيك بفرسك أو تأتوني ميتا فتتزلوني قبري. وهو محتزم بخنجر، وهي من سلاح الأعراب كالسكاكين. فاعترض سائق الطرقاء قبل أن يصل الحوض، فأمسك بزمامها، فقال له ابن عرويل: ما شأنك؟ قال: شأنني أن أفتكها بيدي أو تقتلني أو أقتلك، وقانون قبائلنا بيني وبينك. فلما رأى ابن عرويل الجد، وخصمه شاهر خنجره بيده فك حبلها بيده، وقال: بيني وبينك سلم القبيلة. فركبها واندفع إلى قبيلته فقال عند ذلك أبياتا نبطية منها:

ما أروح والطرقا تبوج الدواوير والله ما اجنّب عن قصيرة عيالي

والله ما اجنّب عن رسنها ولا اسير إلا حدينا للمقابر يشال فصح عندهم أن الفرس جارة له فلم يداعوه، فثبت أنه جار لأصحاب الفرس وتركوا مطالبته. ورجع الولد القحطاني إلى أبيه ومدح الجار عند والده وذكر ما رأى منه من الجد. وبقيت كلمة الولد التي يقولها لأبيه حين سأله عن الفرس في نفس الرجل. فلما رجعوا ووصلوا منزلهم استأذن ابن حشيفان الدويخ أن يرحل إلى جهة أخرى ولم يخبره السبب. فأعطاه ناقتين إكراما له ورحل عنهم (١٩٧٢/٢: ١١٣-٤).

ومن القصص المشهورة التي يتناقلها الرواة عن وفاء الجار لجاره ما حدث لعقوب ابن عفنان ابن سويط حينما عجز عن حماية جيرانه من الكلخه من بني علي من حرب حينما قام سعود ابن رشيد ومعه ابن سعدون شيخ المنتفق بمهاجمة الظفير وأخذوا أنوادهم، بما في ذلك أنواد جيرانهم من حرب. ولما سمع عقوب ابن عفنان بما حدث لجيرانهم وعدم قدرتهم على منعهم وحمايتهم صاح معتزيا "أنا سويطي" ومات لتوه كمدا وقهرا (فهيد ١٩٩٢/أ: ١٤٣؛ ١٩٨٣: ١٧٤). وقبل ذلك كان صنيتان ابن سويط قتل ابنه الذي خفر الجوار وقتل جاره ابن منديل، وهذه هي القصة كما أوردتها عدد من المصادر (عبيد: ١١٨؛ بليهد ١٩٧٢/٥: ١٩٣؛ إنغام ١٩٩٥: ١٥٨-٩):

بعدهما زال حكم بني خالد في الأحساء وتفرقوا لجأ أحدهم وهو عبدالله الفارس بن هتيمي المنديل الخالدي شيخ العمور عند قبيلة الظفير وصار جارا للشيخ صنيتان ابن سويط وإخوانه حمود وجعيلان على حشيمة وتقدير، كالمعتاد بين القبائل. وكان برغش ولد عبدالله بن منديل عقيدا مظفرا يجر الجيوش ويغزو بها ويعود ظافرا غانما محملا بالكسب والغنائم الكثيرة من إبل الأعداء فأحبته الظفير وتبعوه بعدما رأوا أفعاله. وفي أحد غزواته رغب ضاري ولد الشيخ صنيتان ابن سويط أن يصحبه طمعا في الكسب. وكانت العادة أنه إذا مد الغزو وكانوا أخلاطا من الناس وساروا لمدة ساعة أو ساعتين ينيخ عقيد العموم الذي يسمونه "المنوخ المثور" ومن يريد أن يتبعه ينيخ معه علامة على الرضا بنفوذه والانصياع لأوامره والقبول به قائدا مطلقا له الحق في إعطاء الأوامر لمن يشاء وتقسيم الغنائم كما يشاء. وبعد أن ساروا برهة من الزمن قال برغش لضاري: أنا جار عندكم وهؤلاء جماعتك لا يجوز لي أن أترأسهم وأنت معهم فإما أن تنيخ للقوم ومن يرضاك تبعك وأناخ معك وأنا وربيعي نفوت أو أنا أنيخ لربيعي وأنت وربيعك تفوتون ويذهب كل منا وشأنه. ولما أناخ ضاري تركه جماعته لوحده وتبعوا برغش. فلحق به ضاري وقال لا بأس كلنا تبع لك وجميعنا نبحث عن الكسب. ولما أغاروا على الأعداء كسبوا منهم إبلا كثيرة. فأراد ضاري أن يكون عزله، أي نصيبه من الكسب، مثل نصيب العقيد، على أساس أنه ابن الشيخ فرفض برغش وقال أنت شيخ وأنا شيخ مثلك وأنا أعزل على جماعتي وأنت تعزل على جماعتك. وهكذا تفاقمت المشكلة واحتد النزاع بين الاثنين وأضمر ضاري الشر والحسد لهذا الجار المحظوظ الذي صار نجمه يعلو واستأثر بالإسم والشهرة والغنيمة. فلما وصلوا منازل أهلهم سير برغش على مجلس الشيخ صنيتان بن سويط وابتدأ يقص على الحضور أخبار غزوتهم. وكان بيت ضاري مقابلا لبيت أبيه يرى ويسمع ما يجري في المجلس. حينها أكلت الغيرة صدره وقرب الشيطان منه وزين له قتل برغش ووسوس له قائلا: كيف ترضى لهذا الأجنبي أن يترأس على قبائلكم فلو قتلته لصفا لك الجور. فقام إلى بندقيته وصوبها نحو جاره وأطلق رصاصة اخترقت صدره ومات في الحال ولم يدرك إلا أن يقول "جاركم على ناركم". وفي الحال قامت نساء بني خالد بهدم بيوتهن وأخذن بالنواح والعيويل والدعاء بالويل والثبور. وهمّ بنو خالد بالرحيل

يريدون النزوح إلى قبيلة مطير. ولما اكتظَّ مجلس ابن سويط بالرجال كعادته قامت أم الولد القاتل وخاطبت زوجها صنيتان بين الرجال بصوت مرتفع تحرّضه تقول: يا صنيتان والله إن لم تقتل ولدك وتبيض وجهك عند العرب والله لن يتجوز الرجال من نسائك بعد اليوم ولا يأتيك المظيوم لاجئاً لبيتك وإذا ما صاحن السويطيات على ولدهن مثل ما يصيحن الخالديات على ولدهن فإنك لن تفرح بالعز بعد اليوم. وكان صنيتان بن سويط شيخ كبير، فلما سمع كلام زوجته وكان من قبل ذلك متأثراً في نفسه بما حدث قام وندب أخيه حمود قائلاً: اقتل إبني وإلا قتلت نفسي، والله ما ينحن جاراتي على قتيل كريم إلا وينحن نساؤنا مثلهن. وألح أبو الولد على أخيه أن يسرع في قتل إبنيه قائلاً له: لا أحب أن تبقى في تاريخنا شامة سوداء ولن يغسل هذا العار إلا قتل القاتل. فنفذ حمود رغبة أخيه الشيخ وقتل القاتل وضحى به دون وجههم. وصار لهذه القصة صدى كبير وأصبحت مضرب المثل في الوفاء. يقول الشاعر ابراهيم بن جعيثن:

الطايه خذها الصويطي صنيتان من دون جاره صار للشبل ماحي
يوم انتهض فرخ من الوكر سكران صاده حمود وبرقععه واستراح

وفعلة صنيتان ابن سويط حدث ما يشابهها في الجاهلية إذ ينقل يوسف خليف (١٩٦٦: ٩٦) نقلاً عن المحبر لابن حبيب قوله "وفي أخبار أوفى بن مطر المازني أن رجلاً جاوره ومعه امرأة له، فأعجبت قيساً أخاه، فجعل لا يصل إليها مع زوجها، فقتل زوجها غيلة، فبلغ ذلك أوفى، فقتل قيساً أخاه بجاره". ومعلوم أن حماية الجار عادة قديمة عند العرب تعود إلى أيام الجاهلية. يقول يوسف خليف عن الجوار "وقد قدس المجتمع الجاهلي هذا القانون تقديساً كبيراً، وكان مما يفخر به العربي أن يكون ملاذاً لكل خائف، وملجأً لكل طريد، لأن في ذلك اعترافاً بقوته ومروءته وكرمه" (١٩٦٦: ٩٥-٦). وربما نشبت بينهم الحروب بسبب التعدي على الجيران وامتھانهم. فقد نشبت حرب سُمير بعدما قتل سُمير من بني عمرو بن عوف الأوسي حليف لكعب بن العجلان الخزرجي، ونشبت حرب فارع بعدما قتل رجل من بني النجار غلاماً قضاعيًا كان عمه مجاوراً لمعاذ بن النعمان الأوسي، ونشبت حرب حاطب بسبب كسع يهودي لرجل من بني ثعلبة كان نازلاً عند حاطب الأوسي بإيعاز من الحارث بن فُسحم الخزرجي (عبدالرحمن ١٩٨٤: ٨٨-٩). وقد صورت الأشعار الجاهلية ما يحظى به الجار من حماية كما في قول قيس بن زهير الذي استجار بقبيلة النمر بن قاسط وقال يمدحهم:

إن للنمر في إجارتها الجار ر وأمن الطريد حظاً عظيماً
يأمن الجار فيهم وترى وس طهم ذا خوولة معموماً
يملاً الدلو قبل دلو أخي النم ر وما حوض جارهم مهدوماً

ويقول الحطيئة يمدح بغيض بن عامر بن شماس التميمي من أنف الناقة:

قومٌ إذا عقدوا عقداً لجارهم شدوا العنّاج وشدوا فوقه الكربا
قومٌ يبيت قرير العين جارهم إذا لوى بقوى أطنابهم طنبا
ويقول شاعر آخر:

ومن تكرمهم في المحل أنهم لا يعلم الجار فيهم أنه الجار

كأنه صدع في رأس شاهقة من دونه لعقاق الطير أوكار
ويبين رميح الخمشي في البيتين التاليين حقوق القصير، أي الجار، مؤكدا في
صدر البيت الثاني أنه معنى من كامل الالتزامات والمسؤوليات القضائية، فهو عفو
الظهر، منقوه ويقوم مقامه في ذلك بدلا عنه مجيره الذي هو في حماه وكنفه، ما عدا
حالات الاعتداء من القوم المغيرين الذين يصبون غارتهم على الاثني: القصير
وقصيره، وهذا ما يشير إليه عجز البيت الثاني:

قصيرنا ما حشمته عندنا يوم يزيد مع زايد سنينه وقماره
عفو الظهر منقوه الا عن القوم قوم تخلط جمارنا مع جماره
ويشرح خضير الربوض معنى البيت بقوله:

الضيف ما تمشي به حق. لو انا اطلب ضيفك هذا ما اخليك تاخذ حقه منه، يا منه جا هله اتبعه
وخذ حقه منه، هذا ضيف لي والا خوي لي والا جار لي، ما تجيه، منقوه الذمه مثل ما قال رميح
الخمشي، إلا القوم اللي قوم لي انا واياوه، والا من ربعنا منقوه.

فالجار أو الطنيب أو الضيف لا يؤخذ على أي خطأ يرتكبه أو أي جرم يقترفه
في أثناء نزوله طنيبا ولا ينادى للمحاكمة بل يقوم مقامه جاره أو شيخ العشيرة التي
يكون طنيبا لها ويدافع عن حقه ويدفع ما يلحقه من تضييقات (قسوس ١٩٧٢ : ٦٦؛
Musil 1928a: 267-9). ويقولون عن القصير إنه "قاصر ما يمد يده" أي لا يتقاضى من
غريمه وإنما يتقاضى له قصيره (حسنين ١٩٦٧ : ٣٠١-٢).

وحماية الضيف والجار من العادات السامية الموغلة في القدم حيث نقرأ في
الإصحاح التاسع عشر من سفر التكوين أنه حينما احتشد أهالي سدوم في المساء
أمام بيت النبي لوط وطلبوا منه أن يخرج لهم ضيفيه الملكين ليفعلوا بهم الفاحشة
خرج إليهم بعد أن أغلق الباب خلفه وقال "لا تتركبوا شرا يا إخوتي، هوذا لي بنتان
عذراوان أخرجهما إليكما فافعلوا بهما ما يحلو لكم، أما هذان الرجلان فلا تسيئوا
إليهما لأنهما لجا إلى حمى منزلي" (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢ : ٥٠).

الخوي

الخوي، ويسمى المسير عند بعض القبائل، أو الخوة شكل من أشكال الأخوة
التعاقدية تقوم مقام أخوة الدم وهي، مثلها مثل الجار والعاني والعلة، مصطلح
فضفاض يغطي أنواعا متعددة ومتنوعة من العلاقات والتعاملات شبه التعاقدية بين
طرفين كأفراد أو جماعات. فهناك الخوة التي تدفعها بعض القرى والقبائل الضعيفة
مقابل دفع عائلة القبائل القوية واتقاء هجماتها أو مقابل ما تحصل عليه منها ومن
زعمائها من الحماية، والتي سبق لنا الحديث عنها. وهناك الخوة التي تدفعها
القوافل التجارية لشيوخ القبائل التي تمر عبر ديارها وتشرب من آبارها لئلا تتعرض
للنهب والسلب. وهناك الخوة التي يدفعها المسافر للخوي والرفق من أبناء القبيلة

الذين يتعهدون بحماية روحه وممتلكاته من أبناء قبيلتهم والتكفل برد ما ينهبونه من ماله. فلا يمكن للمسافر أن يعبر ديار قبيلة من القبائل إلا إذا اصطحب معه رفيقا من القبيلة يخفّره ويحميه مقابل جعل معلوم يتفقان عليه. يقول جون فيلبي:

نحن الآن على مشارف ديرة عتيبة. من الشاطئ الغربي وحتى هنا لم يكن من الضروري اتخاذ أي احتياطات لإخفاء وجودنا أو لحراسة مخيمنا، أما الآن فالوضع مختلف. فقد انصرفنا عن الطريق الرئيسي لنتحاشى لقاء عابري السبيل. وخيمنا في منخفض من الأرض لنخفي نارنا، وكان هناك بيننا أربعة رجال من قبيلة عتيبة الذين أخذوا على عاتقهم من الآن مسؤولية حمايتنا. وبين كل فينة وأخرى يتقدمون باتجاه الكتبان المحيطة بنا ويعتلونها ويرفعون عقائرهم ينادون "اسمعوا يا عتيبة أنا جرمان من برقا، فلتعلموا أننا رجاجيل ابن سعود ذاهبون إلى الشريف وليحذر أي منكم أن يتعرضنا بأذى ومن يسمع صوتي فليأتي إلينا على الرحب والسعة ليشاركنا عشاءنا ويتناول معنا القهوة لكن لا يمسننا أحد منكم بسوء وحذاري أن تقولوا أنكم لم تعلموا من نحن ومن نكون". لكن الدعوة لم يسمعها أحد في ظلام الليل ولم نتعرض لأي أذى (Philby 1922/I: 131).

ويقول ابن بليهد (١٩٧٢/٢: ١٥٣-٥):

ومن اللصوص المعروفين شنبر بن كاحل، من الشيايين أيضا، من قبيلة ذوي خليفة، وهو لص محنك. قال لي بعض أصحابه من الحاضرة ممن يستعمل طريق مكة للتجار ويأخذ شنبرا رَفقا عن قبيلة عتيبة، إذا ورد الحضري صاحب شنبر ماء سجا وجد شنبرا في انتظاره، قال لي: فإذا دخلت مكة غاب فلم أراه فإذا قرب رحيلي أتاني وواعدني منهل البرود الواقع في وادي المغمس النافذ على طريق جدعان، فإذا أتاني كان معه أربعة جمال أو خمسة أو ثلاثة موقرة من الأرز وغيره من المواد الغذائية. قال كاتب هذه السطور حججت سنة ١٣٣٢ وحينما دخلنا أول ركبة ونحن نحرس، ولا يمضي علينا ليلة إلا وقد طردنا فيها اللصوص نحن ثلاث مرات أو أربع، إلى أن دخلنا الربيع ووصلنا الأرضين المحفوظة بضمانة أهلها، ويقال لها المدارك: مدرك بني فلان، ومدرك بني فلان. فلما انقضى الحج تأخر حاج مدينة شقرا، وعزمنا نحن على الخروج من مكة، فتواعدنا منهل البرود. فلما اجتمعنا عليه جميع أهل قرى الوشم وأهل الشعراء والدوامي مشى بعضنا إلى بعض، وبحثنا في مسألة الخوي الذي من عتيبة نربط به العاني حتى نصل بلادنا. فقال بعضنا لبعض: كل خبرة معها عتيبي وتربط عانيها به، فلا تعلم الأعراب أن ليس معكم أحد. فنقذنا هذه الرغبة. وكان الذي معي من عتيبة هزاع أبو تنية من قبيلة الروسان، وليس له قبيلة حجازية وعندي شك في أنه يستطيع أن يمنعنا فصرحت له، فقال: لا تخف، سلم قبيلتي سأمشي عليه ولو أني رجل واحد. وكان شنبر اللص الذي مر ذكره مع صاحبه عبدالكريم الخراشي من أهل أشيقر، وأنا أرغب في أن أعلق عانيها عليه، وهو مع رفقائه أهل بلد أشيقر يبلغ عددهم ثمانين رجلا وإبلهم يبلغ عددها مائتين تقريبا، وكان روساؤهم يركبون الركاب نحو عشر من الهجن، وشنبر ورفقاؤه مع الحملة . . فمررت بهم وهم في وادي أم الخروع بين الربيع ومائة عشيرة، فما شعرت إلا وهو يدعوني، فأتيته، فوجدت رجلا طويل القامة قد وخطه الشيب عاريا من اللحم، كأنه سبع، فقال: إني قصدت لي قصيدة وأحببت أن أسمعها. قال ذلك وهو راكب على جمل بين كيسين من القهوة. فقلت أسمعني إياها. فنهض واعتدل ثم رفع صوته بها حتى أتى على آخرها. فسمعت قصيدة لم تكن لتصدر إلا من شاعر بليغ. فقال بعد انتهاء القصيدة: تراني داخل على الله ثم عليك، اتركني أنا وأهل أشيقر. قلت: على شرط أن نكون في وجهك أنا ورفقائي حتى نصل الشعراء. قال: لا، بل حتى تصلوا بلدكم ذات غسل. وكان

معنا خبرة حاج من أهل حوطة بني تميم ليس معهم رفيق، وعند شنبر خبر بذلك. فقال لهم: علقوا عليّ أنا أمنعكم من اللصوص. فأبوا. فلما وردنا ماء عشيرة، وكانت عادة منزلة الحاج كالحلقة للتحفظ، وكان منزل أهل الحوطة في جهة المنزل الشرقية، وكان وراءهم ثنية تطلع على الحرة على طريق نجد يقال لتلك الثنية "سنيد" ومنزل أهل الحوطة بين منزل شنبر وبين ريع سنيد - فلما صلينا المغرب ارتفع شنبر ونحن على ماء عشيرة على أكمة صغيرة ورفع صوته قائلاً: يامن حولنا بالشعيب، إن كنتم تبغون العشاء تراه بيننا وبين سنيد، إشارة إلى الخبرة التي بيننا وبين سنيد أنهم ليس معهم رفيق. فلم يكمل صوته إلا ولأهل الحوطة صياح من كثرة اللصوص. ثم نادوا شنبر فقالوا له: نحن في وجهك. فنادى نداءً ثانياً فقال: ليس بيننا وبين سنيد لكم عشاء، بل العشاء عندنا. فأتى اللصوص من كل ناحية نحو من عشرين نفراً، وأكلوا معنا، وباتوا عندنا.

وتشكل الخاوة مصدر دخل لا بأس به ولذلك كثيراً ما ثارت النزاعات حولها واحتد التنافس بين أبناء القبيلة بخصوص من هو المخول منهم لتقديم هذه الخدمة للغرباء وتقاضي ما يترتب عليها من أتعاب. وهذا لا يختلف عن الصراعات التي كانت تقوم بين أبناء القبيلة الواحدة حول الصرة التي كانت تدفعها الدولة العثمانية في العصور الماضية لشيوخ القبائل التي تقع ديارها على طريق الحج. ولا يستطيع الوفاء بالتزامات الخوة وما يترتب عليها من مخاطر إلا رجل شجاع له عصبية قوية تحميه وتدافع عن مصالحه التي هي بالتالي مصالحها. تبذل عشيرة الرجل الأقربين أقصى جهدها لمساعدته في الوفاء بالتزاماته تجاه الخوي حتى تكسب ثقة الآخرين ولكي تؤكد أهليتها للاضطلاع بهذه المهمة المريحة. لذلك لا يستغرب أن تتخذ القبيلة أقصى العقوبات الممكنة ضد من يتجرأ من أبنائها ويقدم على مخالفة القواعد المرعية في هذا الخصوص كما تؤكد هذه الحادثة التي يرويها العبيد (٣٢٣-٥):

واذكر للقراء قصة شاهدها بعيني وذلك أن رجلاً من جماعتنا أهل عنيزة اسمه سليمان القبلان وهو متوفي رحمه الله. فمن ذلك أنه سافر معه دراهم ليشترى بها ابلاً من عتيبه وذلك في سنة ١٢١٦هـ. وكان قد سار بخفارة اعتيبي من عرب بن ربيعان ومعه رجل مطيري اسمه مغلث بن عنيزان. فاشترى ابلاً كثيراً تساوي خمسين جملاً وبقي معه ٦٠٠ ريال. فكان يتجول بين البوادي ليكمل مشتراه. فبات ذات ليلة في البرية وليس عند البادية. فهم المطيري بقتلهم وهم سليمان بن قبلان ورفيق لهم آخر اسمه عبدالله بن طاسان والعتيبي الذي معهم رفيق من عتيبه من جماعه بن ربيعان وهو روقي. فقام من ليله المطيري وقتل الاثنين الروقي وابن طاسان وانتبه سليمان القبلان مذعوراً وأراد الهرب فلحقه وطعنه بسكين كانت معه وتركه وهو يظن أنه مات مثل رفاقه. فانقلب ووضع الرجل فوق مطية سليمان لأنه يعلم أنها نجيبه وهي خير ما معهم من الأبل وحمل عليها النقود وانهمز في ليله وترك ما وراءه الأبل بعقلها ورحلهم ملقى على الأرض. أما سليمان المذكور فهو بعدما غشاها الدم الذي خرج منه من طعنات السكين فزحف إلى غار قريب منه فدخل فيه ذاهلاً نفسه وأقام في الغار يومين وليلتين. فأتاح الله بعرب من الروقه ضاعنين يتقفرون لابلهم مواضع العشب. فبعد يومين عثروا على الأبل في عقلها وبعض منها متفلت. فجمعوها وجمعوا شتات رحلهم اللذي في الأرض ووجدوا الرجال الاثنين ميتين. ونظروا إلى الغار وإذا فيه رجل حي فعمدوا إليه وحملوه معهم وانقذوه بان اسقوه واعطوه طعاماً. وكان مما قص من قصته وهو في الغار فيقول عناية الله حممتني من

الذئب التي تدور علي في الليل كله بسبب ملح البارود الذي معي^١. اما ما كان من الرجل الخائن المطيري الذي قتل الرجال واخذ المال والراحله فانه نزع ولم يأت قبيلته حتى نزل مع حرب القاطنين باعلى المدينة المنوره. فبلغ الخبر اخوه وابناء عمه وانه هذه قصته مع زملائه فركبوا على ستة ركائب والفو عليه وكان كبيرهم ابن عم له يدعى غازي بن ضبعان فبلغوه عنهم بخلاف ما فعل بهم بان قالوا له ان الرجلين الذي قتلتهم فانهم احياء ولم يموتوا الى الآن وان الرجل الثالث فهو حي وقد وصل عند اهله بعنيزه ولا حاجه من جلاك مع الاجناب عنا يا ابناء عمك وعشيرتك فسر معنا فنناضل دونك ونصلح كل ما احدثت حتى تأمن ونأمن معك. فما زالوا به كذلك حتى اذعن للسفر معهم. فأتوا جميعا الى اهلهم واتوا على ماء يسمى ترب كان اهلهم نازلين به. فلما تمكن اخوه منه اتى بحمار اسود بعدما اوثق يديه على ظهره واركبه على الحمار وربط رجله على بطن الحمار كل رجل بأختها وسود وجهه من موقد النار واخذ يطوف به بين البيوت وينادي هذا جزاء الخائن. فلما طال التطواف به رماه بيندقيه كانت معه فقتله وسلخ جلده وجهه بعيونه وبأنفه وبفمه ثم علقها في رقبة الذلول. فما شعرنا الا وهو ينيخها عند قبلان ابو سليمان قبلان والدرهم معه ٦٠٠ ريال لانه لم يذهب بالدرهم معه بل اودعها عند عجوز من قرائبه فوجدوها كامله غير منقوصه. فأخذ سليمان الذلول والدرهم. فقال هذا جزاء الخائن وهذا نقائي منكم يا اهل عنيزه. فشكر منه سليمان قبلان وشكره واعطاه جائزه.

سبق لنا القول في فصل متقدم أن الكرم سلوك تبادلي فالإنسان يتوقع من الجميع أن يبادلوه كرما بكرم. لكن الشعر رفع الكرم من مجرد ضرورة عملية تملئها طبيعة الحياة البدوية إلى قيمة إنسانية مما ساعد على تترسيخها حتى تحولت إلى سجية وطبع، إلى سمة ثقافية متأصلة وقيمة اجتماعية تلازم حياة البدوي. بمعنى أن البدوي لا يحسب بشكل واعى للريح والخسارة حينما يمارس شعيرة الكرم. ويمكن تعميم هذه المقولة على الخوة أيضا. الرفيق قبل الطريق من الأقوال المأثورة عندهم. السفر في الصحراء محفوف بكل أنواع المتاعب والمخاطر ورفيقك إما أن يكون عوناً لك في مواجهة هذه المتاعب والمخاطر أو عبئاً عليك. ولذلك فهم يرون أن الطريق هو الذي يكشف لك معادن الرجال. يقول برترام توماس (Thomas 1932: 259-60):

توقفنا وسط تلك التلال الحمراء المتموجة عند مورد بنيان. قافلنا تجر خطاها، مثلها مثل كل القوافل المتعبة، والمنهكون منا تخلفوا في المؤخرة. كان شهر رمضان شديد الوطأة على الرجال مثلما كان العشب مالح الطعم شديد الوطأة على الإبل، ناهيك عن المسافات الطويلة وعن ريح الشمال الباردة والتي كانت شديدة القسوة على الجميع. اشرب يا صاحب من ماء بنيان العذب! قال لي حمد والذي حتى لو لم يمنعه من ذلك صيام رمضان لامتنع من الشرب حتى مجيء الرفاق. هذا هو ديدنهم، فحينما نصل إلى الموارد عطشى بعد سفر يوم طويل لا تلامس شفاه الرواد قطرة من الماء حتى يصل من في المؤخرة. ولا أذكر أن أحدا منهم شاركني أكل البسكويت في الطريق ما لم يكن بقية الرفاق معه ليشاركوه في الأكل. إن كانت هذه الحياة القاسية تولد الوحشية في التعامل بين الأعداء فإنها مع ذلك تولد شعورا إنسانيا لا يجارى بين الرفاق.

حماية الرفيق لرفيقه وعدم الغدر به من الشعائر المقدسة في الصحراء، حتى لو أن اجتماعهما على نفس الطريق جاء بمحض الصدفة وبدون ترتيب أو اتفاق مسبق.

(١) الروله يعتقدون أن الضبعة هي التي تخيفها رائحة ملح البارود (Musil 1927: 169)

خيانة الرفيق "الخوي" أو التخلي عنه خطيئة لا تُغتفر، وهذا ما توضحه السالفة التالية التي وردت في عدة مصادر (عبيد: ٣٣٥؛ فهيد ١٩٩٥ : ٢٩؛ مارك ١٩٦٣ / ٤: ٥١-٦).

حدثت هذه الحادثة سنة ١٢٢٦هـ. هناك حاييف عتيبي يسمّى عويهان الصل من العرده من جماعة ابن ربيعان تسلل إلى أحد نجوع الأسلم من شمر ليحوفهم، كما هي عادة أعراب ذلك الزمان، وسرق منهم فرسا أصيلا. وفي طريق عودته صادف رجلا من مطير يدعى ذعار بن نمش بن دعسان الديحاني فترافق الإثنان ومروا في طريقهم بمدينة الزلفي وضافوا أميرها محمد الراشد البداح وناموا عنده ليلتهم. وفي الصباح واصلوا رحلتهم يقودون الفرس. ولما وصلوا مكانا يدعى الضويحي ناموا هناك. ولما غط العتيبي في نوم عميق عزم المطيري على الغدر به فالتقط صخرة كبيرة وهوى بها على رأسه وأسأل دماغه من جمجمته ومات في لحظته. هرب المطيري بالفرس متجها إلى قبيلته وادعى أنه سرق الفرس من الأسلم. وبعد أن شاع في قبيلته كسبه لهذه الفرس الأصيل صار فرسان مطير يتوافدون لمشاهدتها ويبدون إعجابهم بها. وبطبيعة الحال شعر أهله بالفخر لشجاعة إبنهم وصنيعه حيث لم يكونوا يعرفون حقيقة الأمر. ولما سمع الشمريون بالخبر ردوا على المطران قائلين على رسلكم لا تفخروا بفعلكم لأن الفرس التي سرقتموها منا تحت جنح الظلام نحن أصلنا كنا أخذنا أمها منكم في ساحة القتال بعدما رمينا عنها راكبها من الدوشان. ولما سمع الدوشان بذلك أخذوا الفرس من صاحبهم المطيري الذي ادعى حياقتها لأن أعراف القبائل وسلوم العرب تجيز لهم ذلك. أما العتيبي المقتول فإن أهله افتقدوه بعدما مضى على غيابه عنهم مدة طويلة وطفقوا يبحثون عنه. ولما جاؤا إلى مدينة الزلفي أكد لهم أميرها أن ابنهم كان ضيفه منذ مدة ليست طويلة بصحبة شخص من الدياحين. فذهبوا يبحثون في الطريق التي سلكها فما راعهم إلا أن وجدوا جثة ابنهم مقتولا. ولما تبين للغادر أن فعلته الشنيعة تكاد تنكشف فر هاربا والتجأ إلى الكويت واختفى هناك. ونتيجة لفعلته جر على أهله الخزي والعار وصاروا منبوذين ومحتقرين من الجميع، فلا أحد يتحدث معهم ولا يجلس معهم ولا يأكل معهم مما اضطرهم للجوء إلى مدينة عنيزة لبيتعدوا عن قبيلتهم التي قاطعتهم. وانتدب الأب أحد أبنائه إلى الكويت وشدد عليه أن يجد في البحث عن أخيه وأن يقتله حالما يعثر عليه ليبرؤا من غدره وأن لا يعود إلا بعد تنفيذ هذه المهمة. فركب الولد ذلوله ولحق بأخيه ولما وجدته لم يظهر له ما يريبه وتظاهر بأنه مسرور للقائه وأكد له أنه تم تسوية الموضوع وتم الصلح مع أهل المقتول بعد دفع الدية لهم، وحيث أن الأمور تمت على هذا الوجه لم يعد هناك ما يخشاه وما يبرر ابتعاده عن أهله وطلب منه وترجاه أن يعود معه إلى قبيلته لأن أمه وأباه اشتاقوا له ويتحرقون لرؤيته. وبعد الإلحاح اقتنع القاتل بكلام أخيه وامتنل لطلبه. وحالما خرجا من الكويت بادر الأخ بتنفيذ وصية أبيه فقتل أخاه عقابا على خيانتة لرفيقه وما جره عليهم بفعلته المشينة، وحز رأسه ولفه وذهب رأسا إلى مجلس الدويش شيخ القبيلة ورمى بالرأس في المجلس ليثبت لهم براءة الأهل من فعل الولد. وبعد ذلك عاد الأب إلى القبيلة وطلب من الدويش أن يرد له الفرس ليعيدها إلى أهل المقتول من عتيبة لأن الدويش لم يعد له حق في الفرس حيث اتضح أن سارقها من قبيلة أخرى. ولما تم تسليم الفرس للعتبان رزوا راية بيضاء للمطيري في موسم الحج لثلاث سنوات اعترافا بجميله.

وقد أورد العبيد في مخطوطته (٣٣٢-٨) العديد من قصص الخوة التي لا يتسع المجال لإيرادها. وقد يتعذر على الرفيق مصاحبة رفيقه في الطريق لذا فإنه في هذه الحالة يكتفي بأن يضع وسم قبيلته على عصا الشخص المسافر، ولو أن أحدا من

قبيلة ذلك الشخص الذي تعهد بحماية المسافر تعرض للمسافر فإنه يكتفي بأن يريه
الوسم على عصاه ليكشف عنه أذاه. يقول ابن بليهد:

جنت من الحناكية في سنة ١٢٢٧ هجرية، وليس معي خوي، فصحبت عيرا قاصدة
القصيم. فلما كنت عند طمية عجت إلى قرية مسكة فجنت قبيلة من الدلابحة رئيسهم رجل
يقال له ملافخ، فبت عند غيره. فلما أصبحت قلت عند توجهي: أنا رجل منقطع، وليس
معي رفيق من عتيبة، وما معي إلا رفيق حضري، ونخشى أن يعترضنا أحد من عتيبة قبل
أن نصل مقصدنا ولكن خذ عصاي فضع وسمك عليها. فوضع عليها الوسم (T) على
هيئة المغزل وهو وسم قبيلته. فانطلقت إلى بلد مسكة ومعني صاحبي الحضري. فلما كنا
في عريق الدسم أغار علينا جيش فنأديتهم: ليس فينا طماعة. فقال رئيسهم: إن كنتم من
عتيبة أو في وجيه عتيبة فأنتم آمنون. فأتونا فإذا ركانبهم عليها هذا الوسم (T) وإذا هم
من قبيلة الحماميد التي يجمعها هذا الوسم كما يجمع قبيلة طلحة (١٢٧: ٢/١٩٧٢).

ومن القصص المشهورة في هذا الخصوص قصة نصار القعشيش المطيري مع

ابن قريان العازمي (سريحي ١٩٨٢: ١١١-٥؛ فهيد ١٩٨٢: ١٧٠-١):

خرج نصار بن القعشيش المطيري من المحالسة من الهفتا من الكويت متجها إلى قرية
برفقة ابن قريان العازمي. وفي عرض الطريق قابلهم مديد متجهين في الطريق المعاكس
وأخبروهما أن جماعة نصار المحلسي تركوا قرية ورحلوا إلى النعيرية. فاضطر نصار
إلى مفارقة رفيقه العازمي واتخذ طريقا آخر، ولكن قبل أن يودعه وضع وسم قبيلته على
عصا العازمي حتى لا يتعرض له أحد من مطير بسوء. وبعد أن تفارقا أغار غزو من مطير
بزعامه فارس العميل الجبلي على العازمي وأخذوا ذلوله وبندقيته وملابسه غير أبهين
بوسم ابن عمهم المحلسي. وقام العازمي فبعث قصيدتين إلى أمراء واصل وهم مجموع
قبائل بريه، جماعة المحلسي، الذين وردت أساميهم في القصيدتين، يلزمهم بأداء ذلوله
حسب السلوم فأدوها له. يقول العازمي في قصيدته الأولى ينخي شبيب الهفتا:

ياراكب من عندنا فوق مذعار
ملفاك الد واصل وعلم بالآخبار
فكأكة المظهور بالموسم الحار
قل الاد واصل لا تلومون نصار
كان الخوي كد فك من لاهب الحار
جاني وجيته يوم لتنا الاقدار
يافاطري وارجيك مع كل مرار
يازينها وان رددوهن للاكوار
انخي شبيب ان كان سو البلا ثار
يفزع بشلفا سنّها كل بيطار
وهذه هي القصيدة الثانية:

يافاطري عيفي ردي المحاليف
حني وعيدي عندهم بالتواقيف
صيحي لهم من نجد لي ماقف السيف
وانخي رفاعي وان كبي النذل ما شيف
مقدم هل الجدعا حرار المشاريف
وانخي عنان العزم ريف المواجهيف
ما كان يرضى بالحقوق الهوافي
اظن لافيهم من البعد لافي
وانخي بصوتك لابسات الغداف
شبره علي شبر المناعير وافي
من فوق قب مثل وصف الطخاف
مطلق ليا جا في مجاله سنافي

زيزوم الد صندل ليا جو مزاهيف
وطامي ولد شبيب ريف المناكيف
ربع القريره مفرقين الموالييف
وصيحي لكد مناع قرآية الضيف
وانخي متيّهة البكار المشاعيف
نعم ليا ركبووا مهاد مزاهيف
اهل مهاد ما تعرف المحاريف
وانخي هل الحيزا رماة ذواريف
وانخي المريخي بالمثل كنه القيف
وان كانها راحت علوم وسوالييف

ليا صاح مجلي الثمان الرهاف
ليا جن هزلى والمزاهب خفاف
ليا جا نهار فيه ما من عوافي
ذباحة للحيل هي والهراف^(١)
هوامل يروون حـد الرهاف
ليا جا طلبهم فازع ما يفافي
يردون يوم ان اشهب الملح صافي
ولا تنهمين الا صبي سنافي
مريخات يسقون العدو العيف
انخ العوارض لين حـك يشافي

وهناك قصص وأشعار كثيرة لا حصر لها يتناولها البدو وتدور حول الخوي والخوة وتبين حرصهم الشديد على سلامة الرفيق وحمايته وعدم التعرض له بأذى. وأكبر ضرر يمكن أن يلحق بسمعة الشخص هو أن تتواتر الأخبار بأنه أهان رفيقه أو تعدى عليه، كما في القصتين السالفتين، أو تقاعس في حمايته، كما في قصة محمد الحرقي القحطاني من عبدة الذي ذبح خاله بخويه (فهيد ١٩٩٥: ٨٢-٣). ومثلها قصة نويشي ابن ناشي القبع الذي ذبح خاله أيضا لنفس السبب (بليهد ١٩٧٢/٥: ١٩٣؛ فهيد ١٩٨٥: ٥٦) والتي تقول:

حل عند نويشي بن ناشي القبع الحربي من المشاعله من بني عمرو خوي مطيري من نوي بدير يدعى اليتيم. والسبب ما قام جماعة نويشي بقتل خويه المطيري. فلما علم نويشي بتقطيعهم لوجهه وخفرهم لذمته اختبأ بمغارة وقام يقتنص جماعته ويقتلهم واحدا بعد الآخر. وبعد أن قتل العديد منهم وأرعبهم وعجزوا عن الإمساك به صوت له شيوخهم بالكفالة والأمان على أن يكف عنهم. وبذلك تمت تسوية الأمور بينهم ودفعت الديات. وبعد مدة كان نويشي يسير مع خاله مطلق ولما مرا بالمكان الذي قتل فيه خوي نويشي أشار الخال بيده قائلا يا عونة الله، يذكر الشر ولا يعود، هذا هو المكان الذي قتلنا فيه رفيقك. قال الخال ذلك على أساس أن المسألة تم تسويتها وانتهى الأمر. ولم يكن نويشي يعلم قبل ذلك أن خاله كان من ضمن الذين قاموا بقتل رفيقه. فطلب نويشي من خاله أن يخبره ما قال خويه قبل ذبحهم له. فأجاب خاله: قال أنا خوي نويشي. فقطع نويشي يد خاله التي أشار بها إلى المكان. فقال أحد الشعراء يتمثل بتلك الحادثة:

لى واهني نويشي اللي قضى الدين
عقب اربعه واثنين يسلم من الشين
مثقيل نصف الشهر من قمرها
غير اليمين اللي نويشي كسرهما

ويورد ابن بليهد قصة أهل شقراء مع خويهم ابن سجوان الرويس وهي كالتالي:

أهل شقرا أخذوا ولدا لعبدالله بن سجوان من قبيلة الروسان خويا من عتيبة، وهم على جمال وحمير يجمعون الكلا. فجاءهم ركب من الحناتيش بطن من الروقة ورئيسهم رجل يقال له حنيان. فأغاروا عليهم فاعترضهم ولد ابن سجوان وقال: إن هؤلاء خوياي. فلم ينتبهوا وأخذوا ما كان معهم من زاد وماء فقط وتركوا الركاب والحمير. وأبو هذا الغلام الذي أخذوه خويا كبيرا السن. فركب إلى قبيلته وقال لرئيس القبيلة حسين بن جامع: إني لا أرضى حتى تقتل حنيان. فقال: إنه لم يأخذ إلا زادا قليلا وماء قليلا وقد دفعه إلى ذلك

(١) للذ: لأولاد.

الجوع والظما. فغضب الشيخ ورحل إلى بلد قحطان وجاور في قحطان سنتين ومعه ابن له آخر يقال له دحيم، وقال قصيدة نبطية وشكا حاله إلى ابنه دحيم منها:

يادحيم ديران الجماعه مريفه واللي مع الاجناب كنه على نار
والطير بالجنحان ما احسن رفيفه والى انكسر حدى الجناحين ما طار
ويمنى بلا يسرى تراها ضعيفه ورجل بلا ربع على الغبن صبار

فلما سمع ابنه دحيم شعره قال له: ارجع ياأبت إلى وطنك وأنا الذي أقتل حنيان ولا تستشير حسينا في ذلك، وهو يريد حسين بن جامع رئيس القبيلة. فأعجب ما قاله ابنه وجاء إلى بلاد قومه وسكن الشعرا لتصيد الفرصة في صاحبه لأنه بلد تنتابه الأعراب لأغراضها. فما شعروا إلا برجل أتاهاهم فقال: انظر حنيان الحنتوشي في قصر الرفائع يتغذى عند صاحب القصر ابراهيم العجاجي. فندب الشيخ ابنه وتدب معه ابن عم لهم يقال له حمود. فركبا راحلة وقصداه فوجداه قد مشى من قصر الرفائع وهو على جمل ومعه رفيق له ليس من قبيلته. فأدركاه قائلا تحت شجرة ومعهما سيف ورمح. فقالا لصاحب حنيان الذي ليس من قبيلته: إن أحببت السلامة فأعرض عنا وإلا فإننا نصنع بك مثل ما نصنع به. فتناولاها بالسيف ولم يبق فيه موضع إلا أكل السيف منه قسما، ثم ارتدا على راحلتهما وتركاه على أنه ميت. فمرا على العجاجي وقالوا له: قتلنا حنيان، انظره هناك، ادفنوه. فرحل أهل القصر فوجدوا فيه رمقا، فحملوه إلى قصرهم. فبقي سنتين بين الحياة والموت، ثم سلم. فرأيتهم يركب الخيل وقد جعل في كفه الأيسر كلاليب يمسك بها حبال الفرس (بليهد ١٩٧٢، ٢: ١٢٦-٧).

والقصة التالية تبين لنا إلى أي مدى يمكن أن يذهب الإنسان لتبرئة ساحته من مثل هذه التهمة التي لو ثبتت عليه لشوهت سمعته وسببت له ضررا اجتماعيا واقتصاديا بالغا وربما حرمته من مصدر دخل لا يستهان به. القصة رواها لي خلف ابن غالب الجنفاوي الذي يمت بصلة قرابة للشخصية الرئيسية في القصة:

من عرض السوالف اللي صارت وعلّمونا به هذي قصة صارت بين خلف ابن فالح الجنفاوي وسعد الوجعان امير الفايد من الاسلام، تشوف، لان خلف صار عنده له حضري من اهل المدينة، لانه صار عنده والحضري تاجر يبيع ويشري وتعزبه، صنع معزب، يوم ان الناس تجي برفق، تسمعن، واكرمه، وصار عند خلف واكرم الحضري وورأوه كرامته وحشمه، وسوى معه يعني علم غانم، سوى معه معروف. ايضا نوى يروح لديرته وصقى، انت ياالحضري، ونوى يروح لديرته. وقال: ياخلف ابك تخاوين ليا المدينة. خوي والحضري له به يعني مرام، نوى يعني يجازيه بسبب كرامته له. وخاواوه خلف ليا ما عداوه شمر ووصل معه المدينة. وجازاوه عاد باللي ظهر من خاطره، الكل منهم ظهر من خويه منسمح. وراحت الدنيا بهله وخذوا خمس سنين بعد ذلك، يعني اقلت الحصرة عن الحصرة وحضري، تسمعن، خلص من الجنفاوي وعلاقاته. بعد خمس سنين، طال عمرك، غزى، غزى الوجعان، والحضري تقوت سالفته، غدى تاجر قوي، غدى تاجر قوي، ما هي التجارة اللي على عهد خلف، وتقوت سالفته وطلع له بحمله، طلع له بحمله، انت ياالحضري، طلع له بحمله من المدينة ووافق الوجعان وخذاه. هاه؟ خذاوه. يدري انه خوي الجنفاوي لكن ان الدعوى مبطيه ولا له يعني علاقة به، مصفين حساباتهم الاوله ولا بالوجه من الوجه شين. وخذاه الوجعان. ويوم انه جا الاسلام والفي على شمر هذي قالوا: وشو فودك هذا، هالتاجر اللي انت خذيت؟ قال: حضري الجنفاوي. هاه. حضري الجنفاوي. يوم تواتر العلم واركب خلف وحول على الوجعان، صلّب عليه الجنفاوي، على الوجعان. قال له: الله دعاك الحق يابو ثامر. قال: وش يجيبك لي؟ ما لك بي علاقه ولا تلزمن بشين، هذا حضري له خامس سنه

جاك ونهج بحدّه وحديده ولا لك بي سنع. قال: انت اللي جبته وحطيته بحلقي. تمشي مع وسط
شمر وتقول هذا رفيق الجنفاوي. ويا مير هكالوقت ما من شرع، حقوق، قوانين، طواغيت،
عوارف. وكل ما جوا عارفة فلجه الوجعان. ويجلس هو وايا سعد الوجعان، يجلس هو واياوه
عند خمس حقان، خمس جلسايه، ويقلطون هو واياوه عند خمس حقان وفلجه الوجعان. كل ما
جلس هو وايا خلف فلجه الوجعان. لان خلف ما له حق، ما من موهل يوهله اياوه الجنفاوي.
وكل ما جلس فلجه الوجعان. خمس حقان، خمس جلسايه اللي يجلس هو واياوه ويفلجه
الوجعان. بعدين، تسمعن، ترك الطلاب، افلس من الطلاب. يا خلف رجل مشهور ومعه له خنجر
يسمونه هيفا تعرف، تعرفه الاسلام كله، وعنده عم له اسمه عبهول، عمى، كفيف. الحضري دري
بهالدعاوي هذي ودري بهالطلاب اللي بينهم وجا وحول على خلف وصار ببيتته، عند الشايب،
عبهول، عم خلف. جلس الحضري عند الشايب. وخلف يقفي ويقبل. يوم جا مروح هكالليلة خلف،
مفلس من الطلاب والبلشات، هاه بشر ياخلف؟ قال: والله يا عمي فلجت. قال: ار اخو ميثا
حلالة والله اللي يشوف، يقوله الشايب. يا مار خلف هو وايا ابوه هم اللي مستعين عبهول، لكن
عاد سالفة اللي يقول. قال: وش تبي تعمل عاد يا صرت تشوف؟ لا انت اطيپ مني ولا اطيپ من
ابوي، حنا اللي موهلينك العلم الغانم وحاطين لك ذنب تقعد عليه. يقول يوم اصبحوا يا مير خلف
ما هوب بهذا. ركب ذلوله ومشى. ترك الطلاب وعدى على الوجعان، ايس من درب الحق، وعدى
على الوجعان. يوم انه طلع على عرب سعد الوجعان وهو يجي عند هالكفريق وهو ينوخ. يوم
تعشى ونامت الناس وهو ينسبت لك عليهم. يا بيت الوجعان معروف من بد عربيه، رجال زعيم
ومنصى وبيته ما ادري على خمس قطاب ما ادري على سبع قطاب. يوم عدى عليه ويلقاوه نيم
هو وايا هله له بزولية من زوالي الحضري، من القود اللي هو جاب. وهو يقعي عند راسه، يقعد
عند راسه، وهو يقضب شفاة الزولية، الشفة الحدرى والفوقى، من قدام راسه هو وايا هله وهو
يخله بالخنجر ياما نشبت الخنجر بالزولية ويثبته بالارض، كل اطراق الزولية، نشبت بالارض من
تحتة، وسره للارض. وهو يسري يم معازيبه. يا مير الخنجر تعرف، يسمونه هيفا، خنجر خلف
ابن فالج الجنفاوي. يوم جا يبي يثور الوجعان يا والله انه مثبت له ما يقوى يجلع الغطا. وهو
يطلع من قفو. يوم طلع وهو يبحر يا والله ان الخنجر مخلولة للزولية. وهو يمصع الخنجر وياخذه
ويشب النار يا هذي خنجر خلف وهو يلفزه تحت الفراش اللي هو قاعد عليه وهو ياخذه وهو
يشيله وهو يشب ناره ويسوي قهوته لياما اجتمعوا ربهه. يوم اجتمعوا ربهه وهو ياخذ الخنجر
قال: تعرفون هذي؟ قالوا: نعرفه، هذي خنجر الجنفاوي، هذي هيفا. يا خلف هكالوقت يعرف،
رجل يعرف، له فعل. قال: هذا خال به هالزولية من قدام راسي انا ويا هلي، لكن تدرون وشو
يقول؟ قالوا: ما ندري وشو يقول. قال: يقول البارحة بهالزولية والليلة او القابلة او قفيتها بظلوعك،
ولا هي مني وجاي، لو ان الحد بيني وبينه عاد ربما اننا نتذارع الخام، لكن انا ذال يلحق
الاسلم علقه شر بسبب هالحضري هذا. ويوم انه صار هذا لونه ترك الحقان ويبي يفعل، وانا
اللي بليتته، جبت هالحضري وحطيته بحلقه، فوهته قلت هذا حضري الجنفاوي وبوجه الجنفاوي،
لكن انا هالحين ابدي، ذال اصير قبسة شر على الاسلام. هالحين قضى من الطلاب ويبي يذبح
او اذبحه. والجنفا هكالوقت يهابونهم الاسلام لانهم رجال قويين واهل فعل. لكن قم يافلن اركب
هالفرس ودور الجنفاوي عند حدى هالفرقان، تراك تلقاوه عند له معازيب، وخذله يجي. ويوم انه
طال عمره استدار على النجوع اللي وزنهم يا هذا الجنفاوي عند ابن فلان. ويتسالم هو واياوه
قال: يا حياك، الوجعان مستحقك للادا. ويوم جا قال: يا خلف نويت تذبح؟ قال: ما ذبحتك انا
يوم هويت بيتك وقعدت عند راسك اني ناوي اذبحك لكن شحيت بك ابيك للاسلم، لانك انت شيخ

الاسلم، ما فوق منك الا ابن طواله، وانت اللي ذبحت نفسك والا انا ما نويت اذبحك ولا انا اطيب منك، لكن انت اللي ذبحت نفسك، جبت هالحضري من المدينة وحطيته بحثلي، ويوم انك حطيته بحلقي ما انا مخليه، انا وجهي ما يجي شبر، والا الحضري ناهج مني له خامس سنه، واليوم انا اندرتك نذاره. قال: ياخلف انا ابدي اللي عندي، ما الله موزي. الله يرحمه زعيم وفهيم وعافل. قال: انت العقيد، انفض الادا، هات اللي عندك واحلف انك ما تقيت ولا بقيت والاسلم ما انت مثور لهم، انا اعرفهم واعرف لهم وادلهم واللي بيبي يعني هذاك سالفه اللي يقول ناشد ابوه عن خاله. العقيد بقوانينهم هكالوقت يامن العقيد ادب الناس اللي تبع العقيد لان العقيد يا نفض الادا ما صار للغزو شي. وجب اللي عنده وهو يكومه قال: هذا اللي عندي وخط له مسبعه وحطفه، هكالحين يستعقدون البدو، وخط له مسبعه وحطفه انه ما تقى ولا بقى. قال: احلف بالوجعان، والله ما هوب تقصني عليك، لكن ابي الى منك حلفت انت ما احد يجحد شين. قال: عاد انتم ياالاسلم اللي بيبي العافية يسوي سواة العقيد، ما انتم اطيب من الوجعان، واللي ما بيبي العافية انا اعرفكم وانا وراكم. ايضا طال عمرك ادوا، نفض الادا العقيد وادوا، كل جاب اللي عنده. قصد خلف له قصيدة قبل، يوم نوي بعدي، قبل يفعل، وانا والله ما اكمله لكن عاد من الشاهد يعني للسالفه. يقول الله يسلمك خلف ابن فالج الجنفاوي، يقول:

ياراكب حمرا زواها الحياالي	ما تداني المحجان يلمس نحرها
ترعى طرى قفسر من الخوف دالي	ما ذيره عن واد قفسر نذرها
بيظر خيال يفك المتالي	جلا ب روحه ما يداري خطرها
ما فوقها الا كورها والدلال	ومامون سر راكب بيظهرها
سلم على عمي وراعي الحلال	يا عمي اصبر لا تباطا شهرها
اصبر علي يا عم قطع ليالي	ولازم يجيكم بالنشاما خبرها
ملزوم تسمع عرصية له ظلال	تلحق بها النفس العزيزه دورها
امسا فرس والا خيار العيال	ملزوم من يمناي يدفق حمورها
بالسيف الاملح عمدتي واحتمالي	ولا عاد لي حق بغضنة نظرها
خسويننا بالحق ما به جدال	وعيب على اللي قالتها ما قدرها
اصبر كما تصبر عواصي الجمال	لو طالت الفرجه وطول سفرها
لو هو من الربع القسريب الموالي	اخير عندي من تجرع كدرها

القضاء العرفي

مثلاً أن الدولة على الصعيد السياسي تعتبر مرحلة متطورة من التنظيم يتجاوز التنظيم القبلي ويلغيه، كذلك على المستوى القانوني تعتبر الشريعة التي تستمد مرجعيتها من النصوص المقدسة تجاوزاً للقضاء العرفي الذي يستمد مرجعيته من العادات والتقاليد العرفية ومن السوالف والسوابق والنصوص الشفهية. ومثلما تختلف الأسس الشرعية التي يستمد منها الشيخ في القبيلة سلطته عن تلك التي يستمد منها الأمير في الحاضرة سلطته، كذلك تختلف المرجعية المعرفية الشفهية التي يستند عليها العارفة عند البدو عن تلك المرجعية المعرفية الكتابية التي يستند إليها القاضي والفقير عند الحضر.

الإجراءات والمرافعات العرفية

القانون العرفي لدى القبائل البدوية نتاج ثقافة شفاهية. في هذه المرحلة الشفاهية من مراحل التطور الثقافي لأي مجتمع بشري تتداخل مكونات المركب الثقافي ومختلف الأنساق الاجتماعية والثقافية مع بعضها البعض بالشكل الذي يساعد على بقائها بمجملها ماثلة في الذاكرة وعلى استحضر الكل بمجرد أن يرد إلى الذهن أي من جزئيات هذا الكل. أما تلك الحواشي التي تقع على هامش المتن الثقافي ولم تتغلغل فيه وتتداخل مع بقية الأنساق بشكل مكين ولا ترددها الألسن بشكل متكرر فإنها سرعان ما تنمحي من الذاكرة الجماعية وتسقط من دائرة الترداد الشفهي. هذا الترابط الوظيفي والتركيب المتداخل بين المكونات المختلفة للثقافة القبلية يجعلها تبدو لمن ينظر إليها من خارجها كما لو كانت كتلة هلامية مضطربة غير محددة الشكل وتفقد للنظام. تشابك المكونات المختلفة للبناء الثقافي يجعل من الصعب فرزها وفصلها إلى مؤسسات واضحة المعالم ومستقلة عن بعضها البعض. فليس من السهل مثلاً تحديد الممارسات والمعارف القانونية والتعرف عليها وفصلها كجسم مستقل دون النظر إلى الثقافة ككل وإلى بقية الممارسات والمعارف الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فلو أردت الكتابة عن القانون العرفي فلا مندوحة لك من أن تتنقره وتتلقطه على شكل أشنات متناثرة وشذرات مبعثرة منبئة في ثنايا المأثور القبلي، والتي تشكل في مجموعها ما يسميه اللغويون "سنن العرب" ويسميه البدو سلوم العرب (ويسمى سوادي عند بدو الأردن وسواني عند بدو العراق). ولكن علينا أن نتنبه إلى أن كلمة "عرب" في اللهجات البدوية لها معاني عديدة ليس من بينها المعنى الحديث الذي يشير إلى العرب كجنس أو قومية. حينما يستخدم البدو هذه الكلمة فإنهم، اعتماداً على السياق، قد يستخدمونها للإشارة إلى جماعة من الناس ينتمون لشيخ معين، كقولهم: عرب ابن جندل، وقد يستخدمونها للإشارة

إلى عموم الجنس البشري. ولو تتبعنا استخدام البدو لهذه الكلمة لوجدناها تشير بشكل ضمني إلى البشر بحكم تمتعهم بالخصائص الإنسانية مقابل الحيوان الأعجم والكائنات التي لا ترقى إلى مستوى الإنسان الذي يتفوق عليها بحكم امتلاكه للقوانين واللغة (ومن هنا ربما جاءت كلمة "أعرب" من العرب، بل ربما حتى "عبر" من العبراني، أي أفصح عما في خاطره).

القانون العرفي نشأ وترعرع ليتلاءم مع حياة البدو الترحالية ونظامهم القبلي، لذا فإنه من الطبيعي أن يبدو لنا هذا القانون شاذاً وغريباً حينما يطبق في بيئة حضرية مستقرة تحكمها سلطة مركزية. فنظام الجلاء مثلاً والذي يشترط على القاتل وخمسته الجلاء عن ديارهم واللجوء عند قبيلة أخرى حتى يتم الصلح بينهم وبين أهل المقتول لا يمكن تطبيقه في مجتمع مستقر ممتلكات أفراد ثابتة غير منقولة. مثل ذلك أيضاً الوساقه وهو أنه إذا رفض المدعى عليه التقاضي يقوم المدعي بحجز بعض ممتلكاته من الإبل والخيل ووضع اليد عليها ليجبره على الإذعان للحق ويدخلها بوجه شخص ثالث على سبيل الأمانة حتى يحصل منه على حقه (Murray 1935: 134, 238).

القضاء من أهم المسائل التي يتضح فيها التباين بين ثقافة الحضر وثقافة البدو ويحتد فيها التوتر بين الدولة والقبيلة. وتختلف حدة التوتر من دولة لأخرى. فالدول التي لا يشكل فيها البدو نسبة كبيرة من السكان قد لا تمنع في تطبيق القضاء العرفي بين أبناء القبائل البدوية، كما في بلاد الشام والعراق (Stewart 2006: 270ff). أما في الدول التي تتألف غالبية سكانها من البدو وتشكل سلطة القبيلة فيها تحدياً حقيقياً لسلطة الدولة، كما هو الحال مثلاً في المملكة العربية السعودية، فهناك رفض قاطع للقضاء العرفي وعدم اعتراف بشرعيته، خصوصاً أن هناك بعض البنود في العرف القبلي يتعارض تطبيقها مع وجود سلطة الدولة، مثل قضايا الوجه والجيرة والدخالة والخواوة والوساقة وما شابهها. وفي العصور الماضية، حينما كان الصراع لا يكاد ينقطع بين الدولة والقبيلة، نجد أنه إذا كانت الغلبة للدولة طبقت الشريعة أما إذا تغلبت القبيلة طبقت القانون العرفي، أو ما يسمى الفريعه، حتى بين أهل القرى الذين ينكصون إلى التنظيم القبلي والقانون العشائري في ظل غياب سلطة الدولة.

والبدو الأقحاح لا يعترفون بقوانين الدولة، أي أنه لو اقترف بدوي جرماً، أيا كان، وقبضت عليه سلطات الدولة وحاكمته وعاقبته فإن الطرف المتضرر، مادياً أو معنوياً، لا يلقي أي بال لهذا الحكم والعقوبة المترتبة عليه ولا يرضى إلا بحكم صادر من قاض عشائري ويتم تنفيذه وفق القوانين العرفية (عارف ٢٠٠٤ : ٨٦؛ Kennet 1925: 30-1). من الجانب الآخر نرى أن الكثير من الدول لا تعترف بالأعراف القبلية الشفهية ولا تعتبرها قوانين صالحة وترى أنها تتنافى مع القوانين المدنية والشرائع

الساوية المكتوبة. وقضاة الدولة الحضر يسمون عوارف البدو وقضاتهم "طواغيت" من باب الازدراء وعلى اعتبار أنهم يحكمون بغير ما أنزل الله وعلى اعتبار أن وظيفة العارفة تمثل امتدادا لوظيفة الكاهن في العصر الجاهلي، خصوصا وأنهم يصدرون أحكامهم القضائية بألفاظ مسجوعة على هيئة سجع الكهان، علاوة على لجونهم إلى إجراءات قضائية وأساليب في القسَم والتثبيت من صدق المتهم لا يقبلها الحضر مثل أساليب البشعة بالنار وما شابه ذلك. والقضاة الحضر أصلا ينكرون الممارسات القبلية من سلب ونهب والتي يتعامل معها القضاء العرفي على أنها قضايا مشروعة وصحيحة بينما تعتبر في الشريعة أمورا محرمة وغير جائزة. كما لا يقرون حرمان النساء من الإرث ولا يقرون العادات القبلية في الزواج والطلاق ويرفضون التعامل معها ومع غيرها من الممارسات التي يحرمونها أساسا، مثل تحجير بنت العم وزواج الخطف والزواج من امرأة مطلقة قبل استكمال عدتها أو امرأة ناشز "طامح". هذا بالإضافة إلى المسؤولية الجماعية التي تجيز لأهل القتل إذا لم يظفروا بالقاتل بأخذ الثأر من أي من خمسته، والتي تتنافى مع الآية: ولا تزرؤا وازرة وذر أخرى.

وبينما تستند الشريعة (القضاء الشرعي) في مرجعيتها إلى الكتاب والسنة ومؤلفات الفقهاء ويتم تأهيل القضاة الشرعيين في المدارس الدينية فإن الفريعة (القضاء العرفي) تستند إلى السوائف وإلى سلوم العرب أي الأعراف القبلية وعادة ما يرثها الخلف عن السلف وتبقى متوارثة في نفس العائلة.

وعن قضاة البدو يتحدث محمد بن عبدالله بن بليهد عن قضية كان هو طرف فيها وذلك حينما حل عند نجع من قبيلة الشيايين. يقول ابن بليهد "وطال النزاع بينه وبينهم وانتهت الدعوى بقبول رجل عارف لأمورهم من الشيايين من غير قبيلتهم يقال له عبيد ابن جري، فاجتمعوا عنده وذهبت عنهم لأنني أعتقد أنه طاغوت" (بليهد ١٩٧٢/٥: ٢٩٧). وهذا رأي حضري آخر عن قضاة البدو هو محمد العلي العبيد:

وكان عندهم قضاة منهم يحكمون بالطاغوت ويرضونه حكما بينهم لأنهم لا يتحاكمون عند قاضي شريعة عادل في حقوق شرعية، بل إن مخاصماتهم كلها في محرقات وفي كسب أخذوه ظلما من غيرهم. فلو تخاصمو عند قاضي شريعة عادل لقال لهم كل هذا حرام عليكم أكله ردوه على أهله الذي أخذتوه منهم. كل ما يحكم فيه عارفتهم الذي يرضونه فهو محررم على كل الخصمين. ومثال ذلك ما رواه لي الشيخ ناصر بن حسين في سنة ١٣٢٩. وكان في ذلك الحين قاضي للشريعة في رنية. فروى لي بقوله "إني قبل سنتين سافرت إلى بيشة وقت حصاد الزرع لعادة يجرونها لي سهما من زروعهم." قال "فقبضت منهم ما تيسر ورجعت إلى رنية. فلما كنت في عرض الطريق صادفني ركب من قحطان فأخذوا ما معي أنا وأصحابي وسلبوا ثيابنا. فلما حانت صلاة العصر قالوا تقدم وصل بنا. وكانوا قد أبقوا على ثوب لا يسترني. فقلت ردوا علي ثوبي وأصلي بكم فردوه علي. فصليت بهم قصرا وجمعا. فلما فرغت من صلاتي يمت وجهي إليهم حسب العادة. فقالوا: ذاكرنا، ومعناه عظنا وحدثنا. فقلت: أول ما أحدثكم به ردوا علي حلالي. فقالوا: إن الله كاتبه لنا يا شيخ وإلا كان صدك عنا يمين أو شمال. فقلت: إذا كنتم تأخذون حلال

المسلم بدون حق فلا تصلون. فقالوا: هل تريد أن نعاديك ونعادي ربنا؟ إلا نبي ناخذ حلالك ونصلي لربنا. قال فما وجدت معهم حيلة. وكان جميع من يحكم بينهم بين خصمين لا يحكم إلا بعواندهم ولا يعلم بالشريعة ولا فطر عليها (عبيد: ٢٧٩).

العقاب في القضاء العرفي، على خلاف القوانين الوضعية، لا يستهدف الإصلاح الأخلاقي وتقويم سلوك الفرد وتأديبه وردعه وجعله عبرة لمن اعتبر، إذ لا يوجد مفهوم الحق العام أو القانون الجنائي. العقاب في القضاء العرفي أقرب إلى مفهوم قانون الأحوال الشخصية، إذ أن هدفه الأساسي هو رد الشيء إلى أصله وإعادة التوازن المختل وذلك بالقصاص والتعويض عما لحق بالمجني عليه من ضرر أو أذى أو خسارة، جريا على مبدأ العين بالعين والسن بالسن، دون أخذ المصلحة العامة بعين الاعتبار (حسنين ١٩٦٧: ١٣٢-٣، ٢١٥-٦؛ Murray 1935: 229; Kennet 1925: 30). الإجراء الوحيد الذي يمكن أن تتخذه القبيلة ضد من يسيئ لها كجسم اجتماعي هو الخلع، كما سنرى أدناه. كما يختلف القانون العرفي عن القانون الوضعي في اعتماده في إجراءاته ومرافعاته على الطقوس والممارسات الشعائرية. فنلاحظ بادئ ذي بدء أن المتقاضين يصوغون دعاوهم وحججهم بكلام مسجوع، وكذلك القاضي يصدر حكمه في العادة مسجوعا. فلو أردت مثلا أن تطلب من شخص أن يقول الحقيقة تخاطبه بهذه الصيغة: حاطها في شليك، وما جا من حليلك، وفي بشرك، وما جا من نكرك، بالولد الفالح والمال السارح، وفي البل زينات الحليب، والخيل نثارات السبيب، وبالمره وما تجيبه أو بهذه الصيغة: حاطها لك بالفرش، وتصعد للعرش، تحلب البرغووث من قل الرغووث، ان كميتهما تضرك، وان اظهرتها تسرك. وللحصول على الاعترافات والدلائل وللتأكد من صدق أقوال الشهود فإنهم يلجأون إلى ممارسات لا تقرها الشريعة مثل البشعة ومثل اليمين المغلظة التي يسمونها الدين اللوية قطاع الذرية (حسان ١٩٨٧: ١٧١-٦، ١٩٣-٢٠٠؛ شقير ١٩١٦: ٤٠١-٢؛ عارف ٢٠٠٤: ٧٨-٨٠، ١٠٠-٥؛ عبادي ١٩٨٣: ١٢٢-٧، ١٢٧-٦٤؛ Musil 1928a: 430; Burckhardt 1831/I: 121-31). ومن أيمانهم التي يقسمون بها: حلف الشملة والنملة والمسبغة والحزام (Musil 1928a: 430). يقول بوركهارت وموزيل وذكريا وغيرهم في وصف حلف الشملة والنملة أنه عبارة عن دائرة تخط بالسيف وترسم داخلها خطوط متقاطعة ويوضع داخلها نملة وشملة، والشملة كيس يوضع على ضرع الناقة لمنع حوارها من رضاعها. ويدخل الشخص الذي يطلب منه القسم إلى داخل الدائرة ممسكا بسيف يُغرز في وسطها ويقسم القسم المطلوب منه (ذكريا ١٩٨٣: ٢٦٧؛ Musil 1928a: 430; Burckhardt 1831/I: 127-9). ولتعزيز القسم في القضايا الخطيرة قد لا يكفي حلف المتهم لوحده بل لا بد أن يردد القسم معه عدد من عصبته الأقربين يتحدد عددهم بحسب خطورة القضية، وإذا لم يتوفر العدد الكافي من عصابة المتهم أقسم الموجودون أولا ثم يُقسم منهم مرة أخرى العدد الكافي لإكمال النصاب (Kennet 1925: 40-3; Murray 1935: 230-2). وللتأكيد على أن شهادته شهادة

حق وصدق يقول الشاهد أن الدافع وراء شهادته هو إظهار الحق وليس لأخذ الثأر أو لأجل المال: لا غيظ شافيه ولا مالٍ راجيه الا حق الله مديّه . وللمدعى عليه الحق في رفض شهادة الشهود وتحليف المدعي يميناً لو حلفها ربح الدعوى، وهذا خلاف القاعدة الفقهية: البينة على من ادعى واليمين على من أنكر.

ويصف موزيل المسبّعه بأنها دائرة يخطها القاضي بخنجره ثم يخط قطرها ثم يخط داخل الدائرة خمسة خطوط تتقاطع مع قطرها ويطلب من الشاهد أو المتهم أن يدخل هذه الدائرة ويقسم اليمين بالإثبات أو الإنكار. ويؤكد موزيل على مدى الجدية التي يأخذ بها البدو هذا القسم ولا يلجأون له إلا في الحالات التي يتعذر فيها الحصول على أي بينة أخرى، وقد يطلب المدعي من المتهم أن يحلف اليمين عند قبر ولي من الأولياء، وقد يملي عليه أيضاً صيغة اليمين الذي يقسم به: (Kennet 1925: 430; Musil 1928a: 40-1). وحلف اليمين عادة سامية قديمة حيث جاء في الإصحاح الثاني والعشرين من سفر الخروج "إذا أودع إنسان ثورا أو حماراً أو بهيمة أمانة، فمات أو تآذى أو سرق في غفلة يحلف صاحب البيت بالرب أنه لم يمد يده إلى ملك جاره فيقبل منه صاحبه اليمين ولا يأخذ تعويضاً" (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢: ٦٢). أما البشعة أو لحسة النار فهي معروفة ويرد ذكرها ووصفها في العديد من المصادر (حسان ١٩٨٧: ١٩٣-٢٠٠؛ عارف ٢٠٠٤: ١٠٠-٥؛ عبادي ١٩٨٣: ١٢٧-٦٤؛ Murray 1935: 161; Burckhardt 1831/I: 121-2)، ويلجأون لها عادة في القضايا الخطيرة لأن الحكم الصادر بموجبها حكم قطعي نافذ لا رجعة فيه، إما بالبراءة أو ثبات التهمة، ولذلك يقولون: ما عقب النار معيار، ويسمون من تثبت عليه التهمة بهذه الطريقة موعوف أو وغيث. والبشعة من الممارسات الشائعة عند الأقوام البدائية وتتخذ أشكالاً مختلفة وتسمى بالإنجليزية trial by ordeal. ومن الأمثلة عليها أن البعض منهم يرمون المتهم في الماء فإن غرق تثبت عليه التهمة ونال العقاب وإن كان بريئاً قذفه الماء. وأحياناً يؤدون أقسامهم عند الينابيع التي يشربون من مائها فإن كان القسم كاذباً تسمموا من الماء وإن كان صادقاً لا يصيبهم أذى. وكان العبرانيون إذا شك أحدهم في زوجته أجبرها على شرب جرعة من الماء المقدس.

ويلاحظ أن الكثير من الدعائم المادية التي يستندون إليها في تأكيد هذه الأيمان ذات صلة بالأعضاء التناسلية ورموز الخصب والنماء والتكاثر، مثل الشملة التي سبقت الإشارة إليها، ومثل قسم الحزام الذي يتلفظ به الشخص بينما هو يمسك بحزام غريمه والذي يرمز إلى عضوه التناسلي، أداة الإخصاب. وهذا شبيه بما نقرأه عن عرب الجاهلية حيث كان الرجل يعوذ بالرجل ويتحرم به فيأخذ بحقوقه ويقول: عدت بحقوقك، وهذا معنى قولهم: مَعْقِدُ الإزار (سكري ١/١٩٦٣: ٣٤٩). وهذا يذكرنا بما جاء في الإصحاح الرابع والعشرين من سفر التكوين أنه لما شاخ النبي

إبراهيم وكان لاجئاً في بلاد الكنعانيين لم يشأ أن يزوج ابنة إسحاق من بنات الكنعانيين وإنما أوصى رئيس رعاته أن يذهب إلى عشيرته في أرض حاران ليخطب لابنه زوجة من أبناء عشيرته والتي هي رفقة ابنة بتوئيل ابن ملكة زوجة ناحور أخي إبراهيم. ولكي يستوثق إبراهيم أن خادمه سينفذ وصيته قال له "ضع يدك تحت فخذي فأستحلفك بالرب إله السماء والأرض أن لا تأخذ لابني زوجة من بنات الكنعانيين اللذين أنا مقيم في وسطهم بل تمضي إلى بلدي وإلى عشيرتي وتأخذ زوجة لابني إسحاق" (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢: ٦٢).

وهناك نوع آخر من القسم يؤديه الشخص وهو ممسك بعشبة في يده ويردد: وحياة هالعود والرب المعبود والكاذب ما له مولود أو وحق هالعشبة الملوية والكاذب ما له ذرية. وقد يقسم وهو ممسك بدلة القهوة نظراً لما تحمله القهوة وأنيتها من رمزية عند البدو، أو يقسم بجوار بئر ماء نظراً لأهمية الماء في حياتهم (Murray 1935: 232). والقسم عندهم شأنه خطير، خصوصاً تلك الأيمان التي ذكرناها، لذلك لا يجوز إجرائها عند مضارب البيوت بل عادة ما يكون ذلك في مكان بعيد عن البيوت (زكريا ١٩٨٢: ٢٦٨). وهم يخشون هذه الأيمان ويتحاشونها ويعتقدون اعتقاداً جازماً أن من يحلف كاذباً سوف تحل به عقوبة شنيعة في هذه الدنيا كأن تنقطع ذريته أو يهلك ماله أو يجذب موطنه وتغور مياه الآبار فيه (حسنين ١٩٦٧: ٢٢٠-١). ويلاحظ هنا أن الجزاء أو العقوبة التي يتوقعها البدوي شرور دنيوية عاجلة وليست أخروية أجلة، مما يشير إلى تغلب الوازع المادي البراغماتيكي على الوازع الروحي الغيبي، أو كما يقول مصطفى محمد حسنين فإنهم "يحصرون تفكيرهم في أثر اللعنة العاجل المادي الذي يقع على الفور وينال الكاذب الآثم أو ذريته. وأما الخوف من غضب الله، كمسألة معنوية، فليس لها مكان واضح في ذهن رجل العشيرة" (حسنين ١٩٦٧: ٣٢١). وفي هذا دليل آخر على أن القانون العرفي قانون وضعي يختلف عن الشرائع السماوية.

وللملابس أيضاً دور شعائري في أيمانهم ومرافعاتهم. فلكي تعلن براءتك أو عدم تحملك لأي مسؤولية تقوم بنفض جيبيك أو طرف رداك، وهو ما يسمونه نفض الجيب أو نفض الشليل، وكأنك تريد أن تبعد هذا الأمر أو القضية من أن تلتصق بك أو تتماس مع جسدك الذي يرمز لشخصك وذاتك. وقد تنشر طرف عباكتك أو رداك أو ردنك أمامك على الأرض لكي تؤكد براءتك أو صدق إفادتتك واستعدادك لإحضار العدد المطلوب من الشهود على ذلك (Musil 1928a: 428). وهذه المعلومة يوردها موزيل وغيره من الباحثين والكتاب ولا يبينون ما ترمز إليه. أعتقد أن الردن أو الشليل أو طرف الرداء الذي يفرشه أحد المتقاضين على الأرض يرمز للفراش الذي يدل على كرامة الشهود الذين سيحضرهم وعلو مكانتهم، ولهذا السبب لا يليق تجليسه على الأرض ولا بد من تجليسه على فراش حيث لا يجلس على الغبراء إلا قليلي الشأن

الذين لا تقبل شهادتهم أو لا تزن ما تزنه شهادة أولئك. وإذا أردت أن تدخل على شخص وتطلب حمايته تؤكد طلبك بعقد عقدة في ذؤابة عمامته أو طرف ردفه (حسان ١٩٨٧ : ٢٣٠)، ويسمى ذلك الشخص الذي طلبت حمايته وفق تلك الصيغة معقود الردف (Smith 1889: 316-7). واعتقد أن العقد هنا يرمز إلى ما نقول له بتعابيرنا الحالية ربط مصيره بمصيره. ومرافعاتهم القضائية مليئة بمثل هذه الإشارات الجسدية والشعائر الرمزية التي تؤكد معاني اللغة المحكية أو تقوم مقامها أحيانا.

وتبدأ الإجراءات القضائية بين الخصمين عادة بأن يرسل المدعي أو الدائن إلى المدعى عليه أو المدين وفدا من الوجهاء وسراة الناس يطلبون منه أن يوافق على حل النزاع بالتراضي عند أحد القضاة. وإذا لم يتجاوب مع طلب الوفد وتكرر منه الرفض والمماطلة لجأ المدعي إلى وساقه حلاله، أي حجزه حجزا احتياطيا ليرغمه على القبول بالتقاضي والإذعان للحق. وإذا كان المدعي ضعيفا لا يستطيع أن يوسق حلال خصمه فإنه يلتجئ إلى أحد المشائخ من ذوي السطوة والجاه لتنفيذ ذلك بالقوة (قسوس ١٩٧٢ : ٢٣؛ حسنين ١٩٦٧ : ٢٩٦، ٣٠٧، ٣٣٧؛ راوي ١٩٤٩ : ٣٤٤).
يصف أحمد وصفي زكريا الوساقه بقوله:

إذا تمنع المدين يعاوده الدائن بإرسال وفد ثان وقد يرسل وفدا ثالثا، والمقصود بذلك أن يبدأ الدائن مدينه بطلب حقه طلبا مجردا حتى يعرف رأي خصمه في موضوع الدعوى، فإذا أذعن المدعى عليه لمقترحات الوافدين ضرب للوفد ميعادا في يوم بعينه، ليجتمع فيه إليهم في بيت أحد الشيوخ وهذا ما يسمونه (الوجه) للاتفاق معهم على تعيين القاضي الذي سيختصم المدعيان إليه، أما إذا رفض المدعي مقترحات غريمه التي حملها الوفد حول التقاضي يلجأ صاحب الحق إلى طريقة (الوساقه) إن كان قويا، وإلا فإنه يستجير بأحد الزعماء الأقوياء طالبا إليه أن ينوب عنه في إرغام خصمه على الرضوخ للحق فإن قبل المستجار به بعث إلى المدعى عليه وفدا يكلفه إلى مقاضاة دخيله، فإن أصر على رفضه استعمل الزعيم قوته في إكراه المدعى عليه وذلك بالإغارة على ماشيته وأخذ ما يتيسر أخذه منها والاحتفاظ به إلى أن يذعن للطلب الواقع (زكريا ١٩٨٣ : ٢٦٢).

ولهم طقوس وشعائر خاصة يلجأون لها حينما يريدون تحديد طبيعة القضية والقاضي المختص والمخول للبت فيها، والذي ليس من الضروري أن يكون من نفس القبيلة، مما يؤكد ما سبق أن ألمحنا إليه من أن السلوم والأعراف القبلية تشكل إرثا مشتركا بين كل القبائل. من هذه الطقوس ما يسمونه دفن الحصا وقرط الحصا. يدفنون الحصا إذا تم الاتفاق على حل الخلاف فيما بينهم قضائيا أمام أحد القضاة المختصين فيدفنون حصاة لكل مسألة يتفقون على التقاضي حولها ويحذفون "يقرطون" حصاة عن كل قضية يريدون استثناءها وعدم طرحها أمام القاضي. وإذا وصلوا إلى مرحلة اختيار القاضي يتم ذلك عن طريق ما يسمونه خط الخطوط بحيث يخط المدعي خطا ويسمي القاضي الذي يختاره ثم يخط المدعى عليه خطا ثانيا ويسمي قاضيا آخر يختاره هو ثم يعود المدعي ليخط خطا ثالثا ويسمي قاضيا ثالثا. بعد ذلك يقوم المدعى عليه بإسقاط واحد من القضاة الثلاثة بواسطة إطالة الخط

الذي له أو شطبه ويعمل المدعي مثل ذلك بحيث لا يتبقى إلا واحدا من القضاة الثلاثة هو الذي ينظر في القضية. وقبل شطب المدعي أحد الخطوط الثلاثة يطلب من المدعي عليه أن يسمي كفيله وبالمثل يطلب المدعي عليه قبل شطب أحد الخطين المتبقين من المدعي أن يسمي كفيله (حسان ١٩٨٧: ١٤٢-٥؛ عارف ٢٠٠٤: ٦٣، ٧٦-٧؛ عبادي ١٩٨٢: ٢٠١-٢). ويمكن أن تتم العملية بطريقة معاكسة، أي أن يكون الاختيار الأول للمدعى عليه والمدعي يليه. ويتم اختيار القضاة حسب نوع القضية وحسب اختصاصهم. وبعد التقاضي لو لم يرض من يخسر القضية بالحكم "الفرض" فإن بإمكانه الاستئناف أمام القاضي الذي سبق وأن شطب اسمه من بين القضاة الثلاثة. وإذا تطابق حكم هذا القاضي الأخير مع حكم القاضي الأول فإن الحكم يصبح نهائيا لا مجال فيه للاستئناف. لكن لو كان الحكم مخالفا وفي صالح من خسره في المحاكمة الأولى فإن الخاسر في هذه المحاكمة الثانية والذي كان رابحا في المحاكمة الأولى له الحق في الاستئناف أمام القاضي الذي سبق وأن شطب اسمه من بين القضاة الثلاثة، وهذه آخر فرصة لأي من الطرفين للاستئناف. ويسمون الاستئناف سوم الحق. وفيما لو اختلف الخصمان في تعيين القاضي الذي يحكم في قضيتهم يرجعان إلى أحد قضاة المعارضة، وهؤلاء وظيفتهم تحديد طبيعة القضية وتحديد القاضي المخول للنظر فيها. وهذه الإجراءات الدقيقة والمعقدة فصل القول فيها كل من أحمد وصفي زكريا (١٩٨٢: ٢٦٢-٣) وأبو حسان (١٩٨٧: ١٤٣-٤، ١٤٧-٩). وتفتتح القضية بأن يقدم المدعي ادعاءه، وهذه تسمى مورده مع الاحتفاظ لنفسه بالحق في تقديم حجج إضافية تسمى مسنده وذلك بعد سماع حجة الخصم، ومن هنا جاء قولهم أن المدعي صاحب حجتين (حسان ١٩٨٧: ٤٠٣-٤). ومن يكسب القضية يسمى فالج والخاسر مفلوج. وإذا تخلف أي من الخصمين عن حضور الجلسة بدون سبب وجيه خسر القضية. ويسمون المدعي طالب أو طارد والمدعى عليه مطلوب أو مطرود والدعوى طلابه وجمعها طلاب. وللنظر في الدعوى يتقاضى القاضي جعلا يسمونه رزقه يدفعها إما من يخسر القضية وفي هذه الحالة تسمى رزقه باطوليّه أو يدفعها من يكسب القضية وتسمى في هذه الحالة رزقة المستر، والذي يحدد ذلك نوع القضية والاتفاق بين الطرفين (قسوس ١٩٧٢: ٤٧). كما يتقاضى الشاهد الذي يتجشم العناء للمثول أمام القاضي أتعابا تعوضه عما يلاقيه في سبيل ذلك من مشقة وتعطيل مصالحه، أو كما يقولون بدل عنوته. ولكن في هذه الحالة لا بد للشاهد من شاهد آخر من أعيان قبيلته أو شيوخها يزكيه، إذ لا تقبل شهادته إلا إذا كان، كما يقولون تقي نقي، تدور على العيب فيه ما تلتقي. والشهود الذين يزكون الشهود الأساسيين في حالات القتل يسمونهم نقالة النعش، وهم أربعة شهود وأربعة يزكونهم، حسب ما أفادني بندر ابن سبهان، أحد عوارف عبده من شمر، الذي قال لي:

الرَّقِبَة، الى ذُبْحِ الرِّجَالِ ولا عند اهله معرفه من اللي ذبحه، بس متهمين هالرجل انه ذبح رجّالهم، ما يرصونه الا على اليمين، الشهود ما يقبلون الا لو ان راعى الرقبه اللي مذبح رجّاله يطلب من هالرجال الشهود، الشهود ثمانية: اربعة شهود واربعه نقالة النعش، يزكونهم. هذا فصل الرقبه"

وقد أخطأ أبو حسان (١٩٨٧ : ١٨٠) في تفسيره لمصطلح نقالة النعش بأنهم الشهود الذين يردون لإثبات ما قاله شخص آخر وهو على فراش الموت. وكلمة النعش في عبارة نقالة النعش هي التي أوهمت أبا حسان، لكن المقصود بالعبارة أن عددهم أربعة لأنك تحتاج إلى أربعة أشخاص لحمل النعش. وعبارة نقالة النعش مثل عبارة نقالة العرقاة التي تطلق، كما أفادني ابراهيم ابن سعيد الهمزاني، عادة على أربعة رؤساء متساوين في المكانة والمقام وفيما يتحملونه من أعباء ومسؤوليات. والعرقاة عبارة عن عصاتين متقاطعتين على شكل صليب له أربعة أطراف وكأن كل رئيس من الرؤساء يحمل طرفاً من هذه الأطراف الأربعة مما يوزع الحمل عليهم بالتساوي. وتنتهي مسؤولية القاضي العشائري بمجرد إصداره الحكم في القضية المعروضة أمامه، فليس لديه من السلطة ما يستطيع به أن ينفذ حكمه. كذلك شيخ القبيلة سلطته محدودة وليس لديه من الصلاحيات التنفيذية ما يمكنه من إلزام المتقاضين بتنفيذ حكم القضاء، ومهام شيخ القبيلة أصلاً لا تشمل تطبيق القانون وحفظ الأمن وحماية أفراد القبيلة من التعديات. ولذلك قلما تتضمن أحكام القضاء العرفي أوامر بالاعتقال والحبس أو العقوبة البدنية، حيث لا توجد سلطة لتنفيذ مثل هذه الأحكام. الأصل في القضاء العرفي التعويض الذي يهدف إلى إصلاح الخطأ وتصحيحه وليس العقوبة التي تقع على حرية المخطئ أو إيذائه في جسده وإيلامه بقصد زجره وتأديبه (حسنين ١٩٦٧: ١٣٢-٣، ٢١٥-٦). وحتى لو تضمن الحكم عقوبة بدنية فإنها نادراً ما تنفذ وإنما تستبدل بتعويض مالي يدفع لصاحب الحق الذي ناله الضرر. وهناك تعويضات محددة ومعروفة لكل صنف من أصناف العقوبات البدنية، مثلما أن هناك أيضاً تعويضات محددة ومعروفة لكل أنواع الإصابات البدنية والجروح التي يعرفها ويقدرها قضاة مختصون يسمونهم القصاصين (حربي ١٤١٦ : ١٢١-٨؛ حسان ١٩٨٧ : ٦٧؛ حسنين ١٩٦٧ : ٣٢٧؛ قسوس ١٩٧٢ : ٥٢؛ Murray 1935: 236). ولهؤلاء القصاصين طرق خاصة في تقدير قيمة ما يلزمون المتهم بدفعه عند ارتكابه لجريمتي الضرب والعاهة المستديمة. ففي حالة الجرح الذي لم ينشأ عنه تعطيل عضو يقدرون التعويض بأن يقف الجروح أمام القاضي ثم يبتعد إلى الوراء حتى تتوارى معالم الجرح، ويقدر القاضي التعويض بالنسبة إلى طول أو قصر المسافة التي وقف عندها المجني عليه واختفت عندها آثار الإصابة أو التشويه (حسنين ١٩٦٧ : ٣٢٧؛ راوي ١٩٤٩ : ٣٥٦؛ Murray 1935: 235). وهذا ما تبينه هذه السالفة التي سجلتها من خضير الربوض في منطقة الجوف:

هذا شوط غرسوه الفداغه وملكوه وعقب خذوه الثابت ثمن راس مره وقرنه. هذا شوط هاللي بحدرية الغريب هذا عين لقوه عيال القنياني من الفداغه، قوم ابن وتيد وغرسوه، هاللي يقال لهن القنا، نُخَلات يقال لهن القنا، على العين، يوم غرسوه يا مير الشوطي من آل ثابت قوم الحدب راعي غنم بشنق الضلع. يوم اطلعن الغرايس عقب كم سنه يا مار قنيانين بالبطحا توهن مرتفعات. طبن غنم الشوطي، معزاوه، ولقن البسر وقامن ياكلنه. يوم جوا من باكر عيال القنياني يسرون عيونهم بنخلاتهم ليا هذا اثر المعزا بسيل العين اكلات البسر. قال شف هذي غنم الشوطي ثري اللي راع بهذا يصلح معزاوه بنخلاتنا. يوم فطن يا مير هذي المعزا جايات يتراكضن. واقهروهن ليا هذا الشوطي جاي ببي معزاوه. قال ثريك ياالشوطي حاط نخلاتنا مفلئ لعزاک. وهم يضربونه. يا مار الشوطي معه بنت له وهي تجي تركض تفزع لابوه. واضربوه وامصعوا قرنه واقصموا سنه. وايتك ياالشوطي وازعج القرن والسن للحدب يم السالمي فوقي الجبل. وايتك ياالحدب والعجرش صوال بيون القنياني. وايتك ياالقنياني وفزع لربعه ابن وتيد. يوم جت السلفين يتبارن ويصيرون بنايلات اللي بهن التفيهي. ويجيهم الصيد وينزل بينهم، فرأع. وقال الحق، الحق. قالوا الحق. من هو الحق؟ حق المقلدات؟ هكالين طواغيت البدو. حق المقلدات عند ابن عجير من الصايح من الصبحي قوم الصيد. حقهن عند ابن غيبين، والجلاس ابن جندل. وتقاضوا عند ابن عجير. الحدب معه الثابت ربع الشوطي وابن وتيد معه الفداغه، هل البلها، ربع القنياني. قال ابن عجير حق النساء كايد. قالوا انطنا حقهن. قال تاقف البنت اللي ممصوعة سنه تاقف عند الرجال والرجال متمجلسين وتمشي على قفاه فاتحة براطمه لاجل يشاف افمه ما زال الرجال يشوفون ثرمته وهي تمشي على قفاه فكل خطوه، خطوة ثنية ابل وخطوة ثنية خيل. قالوا آل ثابت حقنا ورضينا به. الراس؟ قال الراس يحط بين رجلين واحد معه مخاط وواحد معه ابره وينظمون شعر البنت اللي يخش بالمخاط من الشعرات ناقيه واللي ينقذ بالابره نعجه. قالوا حقنا ورضينا به. هذا حرص على النساء. قالوا ياقنياني لعن ابوك ما حولك صبح. قال القنياني الشعب من مفيضة ليا محيره للشوطي وفكونا منه. وانزله الشوطي وصار اسمه شوط.

والبدو يسمون قضاتهم عوارف (لمعرفتهم بعوائدهم) أو مخاطيط (لأنهم يختارون القاضي عن طريق خط الخطوط)، أو بصيغة المفرد، المرضي (لأن حكمه يرضى به الجميع) أو الفرض (لأن حكمه يفرض الجزاء والعقوبة على الجاني). ونجد في القضاء العرفي قضاة مختصين لكل منهم مجال محدد يقضي فيه، فهناك مثلا قضاة يسمونهم مناقع الدموم الذين من اختصاصهم قضايا القتل والإصابات البدنية والجروح، وهناك قضاة المناشد الذين من اختصاصهم قضايا العرض والتعدييات الجنسية، أما قضاة المقلدات فيختصون في قضايا الخيل والنساء (حسان ١٩٨٧: ٩٦-١١٩، ١١٥-٩؛ شقير ١٩١٦: ٣٩٨-٤٠٠؛ عارف ٢٠٠٤: ٥٩-٦٤؛ عبادي ١٩٨٢: ٢٦٥-٧٢). والقضايا المستجدة التي لا يوجد لها سوابق لا يخول للحكم فيها إلا القضاة الذين لديهم صلاحيات قضائية وتشريعية ومن صلاحياتهم تأسيس سوابق جديدة، ويسمون هذا النوع من القضاة مناهي أو مقاطع الحق أو قضاة القلطة (حسان ١٩٨٧: ١١٠؛ حسنين ١٩٦٧: ٣٢٥؛ عارف ٢٠٠٤: ٥٩-٦١؛ عبادي ١٩٨٢: ٢٦٤-٥؛

قسوس ١٩٧٢ : ٢٢-٣، ٣٠). والقضية التي لا سابقة لها يقولون عنها إنها تالفه ما لها سالفه أو هميله ما لها مثيله.

وعلى خلاف القاضي الشرعي الذي يبني أحكامه وفق قواعد فقهية يرجع إليها في المتون المكتوبة، فإن القاضي العرفي غالباً ما يعتمد على الحدس والبصيرة وذكائه الفطري وما يختزنه في ذاكرته من سوابق وسوالف ويقيس الدعوى الحاضرة على دعاوى سالفه. ومهمة القضاء العشائري تتطلب أن يتمتع القاضي بالذكاء والفطنة والدهاء وتوقد الذهن وسرعة الخاطر ليستطيع أن يحكم حكماً فصلاً في الخصومات والقضايا المعقدة التي تعرض أمامه أو يوجد لها حلول توفيقية أو وسائل للإصلاح بين الخصوم. العارفة رجل يتمتع بقدرة خارقة على قوة الملاحظة وسرعة الاستنتاج وتلخيص الحكم في كلمات قليلة مسجوعة سهلة الحفظ حمالة أوجه، ولذلك فإن وظيفته تشكل امتداداً لوظيفة الكاهن والحكم في عصور الجاهلية. وهذا مما جعل البعض يتوهم أن العارفة له صاحب من الجن يُنبؤه بالأمر الغيبية ويسمونه صاحب السر. وهناك الكثير من القصص والأشعار التي تشيد بذكاء العوارف والقضاة وترفعهم إلى مرتبة العرافين والكهنة (حربي ١٤١٦ : ١٥٢-٦١، ٢٣٥؛ حسنين ١٩٦٧ : ٢٩٠، ٢٢٥-٦)، يقول الشاعر العربي:

ومنهم حكم يـقـضـي فـلا يُنـقـض ما يـقـضـي
ويقول شاعر متأخر:

حلحيل لي ابدأ حجة من شفاياها يبتع كما سيف بناره شرارا
ومهام العوارف لا تختلف كثيراً عن مهام حكماء القبائل في العصور القديمة والذين ذكرت منهم المصادر من قبيلة قيس عامر بن الظرب ومن ثقيف غيلان بن سلمة الثقفي ومن تميم الأكم بن صيفي وحاجب بن زارة والأقرع بن حابس أبو عيينة وضمرة بن ضمرة، وغيرهم كثير. كما عرف العصر الجاهلي حكيمات من النساء اشتهر منهن خصيلة بنت عامر بن الظرب وهند بنت الحسن الإيادية. وأكثر حوادث التحكيم في الجاهلية تتعلق بالمنافرة بين الأشراف، وسموها منافرة لأن صيغتها تبدأ بعبارة "أنا أعز منك نفراً". ومن أشهر المنافرات تلك التي جرت بين عامر بن الطفيل مع علقمة بن علاثة بن عوف وحكم فيها هرم بن قطبة بن سنان الفزاري. ويلاحظ أن هذه المنافرات لا تختلف في إجراءاتها وأحكامها وصيغتها اللفظية المسجوعة عن المرافعات التي مرت بنا في القضاء العرفي. قال علقمة في منافرة لعامر: إني لبر وإنك لفاجر، وإني لولود وإنك لعاقر، وإني لواف وإنك لغادر. فأجابه عامر: أنا أسمى منك سمه، وأطول قمه، وأحسن له، وأجعد جمه، وأبعد همه. وقبل أن يحكم بينهما هرم بن قطبة طلب منهما موثقاً، أي كفيلاً، يطمئن إليه أنهما سيقبلان حكمه ويسلما له. وقد نقل الألويسي هذه المنافرة من المصادر القديمة، وهذا حكم هرم ننقله عن الألويسي (١/١٣١٤ : ٢٨٨-٩):

فأقاما عنده أياماً ثم أرسل إلى عامر فأتاه سرّاً فقال: قد كنت أحسب أن لك رأياً وأن فيك خيراً، وما حسبتك هذه المدة إلا لتصرف عن صاحبك، أتنافر رجلاً لا تفخر أنت ولا قومك إلا بأبائه فما الذي أنت به خير منه؟ فقال عامر: نشدتك الله والرحم أن لا تفضل على علقمة فوالله لئن فعلت لا أفلح بعدها أبداً هذه ناصيتي فاجزّزها واحتكم في مالي فإن كنت لا بد فاعلا فسوّ بيني وبينه. فقال انصرف فسوف أرى من رأيي. فانصرف عامر وهو لا يشك أنه ينفره عليه، ثم أرسل إلى علقمة سرّاً فقال له ما قال لعامر، وقال له: أتفاخر رجلاً هو ابن عمك في النسب وأبوه أبوك، وهو مع ذلك أعظم منك غناء وأحمد نقاء، وأسمح سماحاً، فما الذي أنت به خير منه؟ فرد عليه علقمة ما رد به عامر وانصرف وهو لا يشك أنه ينفر عامراً عليه، فأرسل هرم إلى بنيه وبني أخيه وقال لهم: إني قاتل فيهم غداً مقالة فإذا فرغت فليطرد بعضكم عشر جزائر فلينحرها عن علقمة وليطرد بعضكم مثلها فلينحرها عن عامر وفرقوا بين الناس لا يكونوا بينهم جماعة، ثم أصبح هرم فجلس مجلسه وأقبل عامر وعلقمة حتى جلسا فقال هرم: إنكما يا ابني جعفر قد تحاكما عندي وأنتما كركبتي البعير الأدرم الفحل تقعان الأرض وليس فيكما واحد إلا وفيه ما ليس في صاحبه، وكلاكما سيد كريم، ولم يفضل واحداً منهما على صاحبه لكيلا يجلب بذلك شراً بين الحيين ونحر الجزر وفرق على الناس، وعاش هرم حتى أدرك خلافة عمر. فقال: يا هرم أي الرجلين كنت مفضلاً لو فعلت؟ قال: لو قلت ذلك اليوم عادت جذعة وبلغت شعفات هجر. فقال عمر: نعم مستودع السر أنت يا هرم مثلك فليستودع العشيرة أسرارهم.

ولا يخفى ما تتطلبه النزاعات القضائية وكذلك فض النزاعات من رباطة الجأش وسرعة البديهة وحضور الحجة وذراية اللسان وقوة البيان والقدرة على الاقناع. لذا تعتمد المرافعات القضائية وصياغة الدعاوى والحجج والأحكام على المهارة في توظيف اللغة. من هنا كانت تنمية المهارات القولية والكلامية في المجتمعات القبلية لا تقل شأنًا عن تنمية المهارات القتالية وكانت الفصاحة والبيان من أهم مقومات الرئاسة والسيادة وكانت مكانة الشعراء والخطباء لا تقل عن مكانة الفرسان. إن غياب السلطة المركزية وطبيعة الحياة البدوية بعدم استقرارها والتنظيم القبلي بهشاشته وتقلبه تفرض على الفرد أن يعيش في حالة نزاع لا ينقطع، ولا نقصد هنا النزاع المسلح فقط وإنما أيضاً النزاع القضائي على الموارد والمراعي والحلال والأعراض وغير ذلك من الحقوق المادية والمعنوية والقضايا الخاصة والعامة. لذا نجد البدوي، إضافة إلى شجاعته الحربية، يمتلك شجاعة أدبية وحضور حجة وطلاقة لسان لكثرة ما اضطر إلى الدفاع عن حقه في المجالس وعند عوارف العرب. نظراً لهذه الاعتبارات نشأت علاقة وثيقة بين الشعر والقضاء العرفي بحكم ما يتمتع به الشعراء من مهارات لغوية، مما يوضح لنا جانباً آخر من جوانب الارتباط والتداخل، كما سبق وأن أشرنا، بين العرف القبلي وبقية جوانب الثقافة القبلية ومؤسسات المجتمع القبلي. في حديثنا عن شعر القلطة قلنا إنها تتألف من ظفائر مجدولة من الادعاءات والنقائض، ومفهوم الفتل والنقض من أهم المفاهيم في شعر القلطة. ويعني ذلك أن أحد الشعراء ينشد أبياتاً محكمة السبك كظفائر الحبل المفتول

بقوة يضمنها بعض الرموز والحجج والدعاوى أو يثير قضية ضد خصمه مدعمة بالحجج والبراهين. وتكون مهمة الخصم أن يقلب السحر على الساحر وينقض فتل الشاعر الأول وذلك بفك رموزه وحل ألغازه أو تفنيد ادعاءاته ونقض حججه وقلب براهينه بحيث تكون ضده لا لصالحه. وقلنا إن شاعر القلطة يعتمد على رصيده المعرفي وما يختزنه في الذاكرة من معلومات تاريخية وجغرافية ليعزز موقفه الدفاعي أو الهجومي، وأنه يحتاج إلى الحضور الذهني وسرعة البديهة وعمق الإدراك والبصيرة واستخدام اللغة المجازية المبهمة لتغليف المعنى وتعجيز الخصم. بل إن شعراء القلطة يشبهون أنفسهم بالخصوم الذين يشتبكون في نزاع قضائي "دعوى شرعية"، كل منهم يحاول، بكل ما أوتي من قوة العارضة وسرعة البديهة وسعة الحيلة، أن يبرئ ساحته ويثبت التهمة ضد خصمه. لذا لا بد لأبياته أن تصيب الهدف وتشكل ردا مناسباً "غطا، خصمه" لأبيات الخصم.

ولا ننس أن من أهم وظائف الشاعر في المجتمع القبلي هي توظيف قصائد الفخر والمدح والهجاء للدفاع عن شرف القبيلة وقيمها وحث أبنائها على عدم التهاون في حقوقهم. والكثير من الشعراء يفتخر بصموده وبرباطة جأشه التي تمنحه الحضور الذهني فلا يرتبك ولا يزيغ ذهنه وتضيع حجته إذا احتدم النزاع بين الخصوم الألداء وعلت أصواتهم وبدأوا يتراشقون بالحجج البليغة والأدلة الدامغة والبراهين مثل ما يتراشق الفرسان في ميدان المعركة بالحرب والرمح. وهذا ما عناه الشاعر العربي سالم بن وابصة في قوله:

وموقف مثل حد السيف قمتُ به
أحمي الذمار وترميني به الصدقُ
فما زلقتُ ولا أبيت فاحشة
إذا الرجال على أمثالها زلقوا
ومثله قول الشاعر عامر الخصفي المحاربي يمدح قومه:

يقوم فلا يعيا الكلام خطيبنا
إذا الكرب أنسى الجبس أن يتكلما
فما يستطيع الناس عقدا نشدهُ
وننقضه منهم وإن كان مبرما
ويقول منيف ابن فتنان القحطاني:

الحق ما يديه ضحك بالانياب
والرقص مع رقاصة يرقصن
ياكون من عينه كما صلوا مشهاب
أو لولب يوم الحجج يفتلن
أخاف من هرجة عدو وشذاب
في مجلس ياتي برمح المطني
ويقول شديد الحثري العصيمي:

ما انيب خمع فيدته نومة الضحي
ولا من رخوم طيبها مع قريبها
من الادعم كل ما جا طلابه
تفرع الهرجه وتفلج طيبها

إلا أن دور الشاعر لا يتوقف عند حد الدفاع عن مصالح القبيلة بل إن الكثير من القضايا المستعصية يتم البت فيها طبقاً لأبيات من الحكمة قالها أحد الشعراء وشكلت بذلك سابقة قضائية. ومن الأبيات التي أصبحت في عداد الأحكام التي

تشكل سوابق قضائية البيت التالي لخلف ابو زويد الذي يصدر فيه حكما أنه في حالة وجود ضيف وجار في نفس القطين واعتدى واحد منهما على الآخر فإن هذا لا يعتبر تقطيع وجه وليس من مسؤولية صاحب الضيف أن يثار لضيفه ولا لصاحب الجار أن يثار لجاره، كما جرت العادة لو كان المعتدي على الضيف أو على الجار من أهل القطين نفسه، وإنما تعرض المسألة على القضاء:

لى صار لك ضيف وخالف على جار عز الله انك طالع من سواده
ومن أبيات الشعر الفصيح التي يستشهد بها قضائيا قول زهير بن أبي سلمى:
وإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفاار أو جلاء
وكثيرا ما تحل النزاعات وتسترد الحقوق عن طريق الشعر بدلا من اللجوء للمحاكم العرفية، كأن ينظم الشاعر قصيدة مؤثرة ينبه فيها الخصوم إلى مغبة النزاع وفائدة الصلح وتسوية الأمور بالطرق الودية التي لا تؤدي إلى شق العصا، أو أن ينظم الشاعر إذا كان هو صاحب الحق قصيدة عصماء يوجهها لخصمه يمدحه فيها ويطلب منه أن يتحلى بالشئمة وأن يوفيه حقه ويرد له اعتباره (فهيد ١٩٨٣: ١٨٠؛ عقيل ١٩٨٦/٤: ١٥٦؛ رشيدى ١٩٨٩: ١٦١)، أو أن يطلب من شيخ القبيلة أو من وجهائها وفرسانها أن يتوسطوا له لدى خصمه لاسترداد حقه، وهذا ما توضحه السالفة التالية التي سجلتها من عسل ابن زايد الرمالي:

ربَّع جد خليف ابن مزيريب هذا مع الروله، ابن مزيريب غفيلي من الجرذان. يوم ألقى منهم، من الروله، تبعه قوم منهم وخذوا نياقه، اباعر طيبه. وهو على نياقه عطوى من الروله، أنت يابن مزيريب، وعيوا بهن. عليهن عطوى يعني عليهن إثق صاحب، بوقه باقوهن الروله، ويا قابلوا عند الرجال بدرج الحق يدن، بسلوم العرب. ايتهم يابن مزيريب، ايت الروله يبي نياقه وعيوا بهن، ايتهم وعيوا بهن. ولأيا مير اول كل سنجاره تزكي بموقق، يزكيهم اول ابن علي وعقب ابن رشيد. ويعطونه سنجاره اباعر، عطايا، سنجاره عطوا ابن مزيريب. جمعوا له جماعته هكالب بدل نياقه. قال: هذي مقبولة وحط معه له راعي، واركب وانحر الرمال بجبهه. ونوخ عليهم. ويبشرونه يوم الفى أربعين رجل، أبشر بالعطيه، أبشر بالعطيه. قال: انا جمعوا لي شمر قبلكم اباعر مير انا ابي لي وضح أحطهن على كبدي، ابرد بهن كبدي عن نياقي. قالوا: وضح والله ما عندنا وضح. وقم يابن مزيريب وانحر ماجد ابن فضل أخو طلال ابن رمال، جد جدي. وانحره الصبح ويبشره ابن رمال، قال له: يالله حيه، أبشر بالعطيه. قال: يدوم راسك ياماجد. يوم قعد عنده واسقاوه هكالين. قال: اقول. قال: أه. قال: مقبولة عطيتك ومافور، أنا ابي جاهك ووجاهك ياماجد وابي لسانك، أنا نياقي عليهن عطوى، ومفروود من نياقي يسوى عشر نياق من نياق هالناس، أنا ابي لسانك ياماجد، ابي لي كلمات منك اللي يقعدنهم للحق، اللي انت تارا، اللي انت تشوف. قال ماجد: انت تعرف ان كل الرمال أعمل مني عطا، وانا والله ابخلهم؛ يا عطوا لقحة ما اعطي الا حاشي -يقوله ماجد- وادخل على الله عن غرقك لدم جوفي، لك ناقه ولك جمل، وادخل على الله عني، والحق والله كود يبسط لك، متى ما شرقوا طالبهم وتفلجهم. قال: لله، انا ابيك تكتب معي لي كلمات، خمس كلمات تكتبهن لي ابتعل الله بنياقي. قال: ما انت عاذرن؟ قال: لا. قال: زاد صل الجمعة معهم واطلع الخطيب معك جاي -هم الجمعة هكاليوم. يوم جاب الخطيب وارقم

هالكلمات له، اكتبهن له وانهج يمهم، هم بالجوبه على مغيرا، مغيرا عد بدو:

راكب من فوق سراقفة الوطا
علق على كوره قراميش الخلا
ويا اصبحت شد الحبل واقده بالعصا
زبن لراسك عن رهاريه الظمما
تلفي لببيت منزله راس النبا
بيت النقا جزل العطا سهل النبا
انتم مهاويكم على وضع النقا
وكان انت مضيوم فقلد شقه
ويا جيت وسط النزل طول صيحه
حتى يجونك فزعة فوق ضمير
انخ الخزاعي ثم طول خطه
مظنون عيني يا الخزاعي طعني
والعسكري زين الكمين محمد
له قروة معببة مملية
انخ الدويله يدركونه بالعوج
ان قام مثله من يقوم بحقه
ادوا علينا الوضع زينات اللبن
طلي الصدا بالوجه ما هو لازم
ان جيت والله للجبل لازعج لك
وهو يستقعد هكالشايب فنجال القهوه بيده، قال: ردها ردها. وهو يرد القصيده. قام لك
الشايب وهو يجده الفنجال قال: نُوروا بالدغمي ادوا اباعر هالشمري، يالله بله كله اجمعوه
وادوه له. وهو يجيك ابن مزيريب يسوق اباعره، يغني عليه بالقيض الحمر.

وفي جانب آخر من جوانب التداخل بين القضاء العرفي وبين بقية مكونات الثقافة البدوية، نجد في الموروث القبلي مجموعة من نصوص الحكايات والقصص والأشعار والأمثال والقواعد المرعية التي يتم تداولها كجزء من الموروث الأدبي وتشكل في مجموعها سوابق قضائية أو ما يمكن تسميته بالموروث القضائي القبلي. وبحكم أهمية هذا الموروث القضائي وقيمه المعرفية والفنية يتم توارثه شفاهيا مثله مثل الأنساب والأشعار وبقية المعارف والآداب القبلية التي تتداخل معها وتشكل معها أحد وسائل وآليات الاستمرارية الثقافية. يتحدث الجزء السردي من هذا الموروث عن الأحداث والنزاعات وما يتخللها من مرافعات وأحكام وإجراءات قضائية، بينما تعبر الأشعار عن الدوافع والنزعات الأخلاقية والعاطفية التي تقف وراء هذه القضايا وتحركها وتحت الفرقاء وتناشدهم ليبذل كل منهم ما في وسعه لحماية حقه

(١) الفغيصية: السلب والنهب بطرق ملتوية تخالف السلوم القبلية.

(٢) الخزاعي وقنوف من الدغمان.

(٣) الدويله هم الدغمان. العوج: القوه التي لا تخضع للحق.

من الضياع. والدعاوى القضائية المعقدة، مثل الحروب القبلية، قد تستمر لعدة سنين، وربما عقود، تتخللها عمليات كر وفر من الحروب الكلامية والسجلات الشعرية وتتعدد هذه السجلات الكلامية والشعرية وتنسج على شكل رواية لا تختلف كثيرا عن سواف الغزو، كما في الرواية التالية التي نقلها برواية منديل الفهيد وخالد بن محمد القحطاني (فهيد ١٩٩٠: ١١٨-٢١؛ قحطاني ١٩٩٤: ١٤-٩):

ابن فتنان من شعراء قحطان وشجعانهم أصابته حاجة فقصد آل حميد مشايخ برقا يسترفدهم فأولم له ابن حميد ودعا كبار قومه وعرض عليهم حال ابن فتنان، ثم رمى عند البيت أربعين عقالا من عقل الإبل، والعادة أن من أخذ عقالا أحضر مكانه ناقة ومن أخذ أكثر أحضر بمقدار ما أخذ. فأحضروا له أربعين ناقة لقاح. فبنى بيته وبقي عندهم سنين على عشرة طيبة، ثم عاد إلى جماعته وهو يحمل لهم منة عظيمة.

وكان عند عباس بن علوش بن حميد فرس أصيل نادرة مشهورة أصلها من هذباء من خيل ابن مضيان شيخ الظواهر من حرب، وكان ابن حميد شريكا لأحد الحربيين في هذه الفرس، فاشتراها ابن حميد بعد ما قدروا قيمتها بستين ناقة فدفع للحربي ثلاثين ناقة نصيبه منها. وقد شح عباس بن علوش بن حميد بالفرس بيعا أو عطاء ومن شعره فيها قصيدة يقول مطلعها:

ياسابقي حالي سويِّ لحالك حبك سطي بالقلب ما فيه تشكيك
وله فيها أيضا قصيدة يقول مطلعها:

لى قودوهن ستة أيام عدهن يشوفون نشر مع جذيبة مال
صار لهديا وبنتها من بعدها صيت عظيم. وقد وقعت البنت وراكبها من الحمدة في أحد المعارك بين عتيبة وقحطان وكسبها ابن كميها من آل سبعان من الخنافر من قحطان. فبعث آل حميد إلى مجدل بن فتنان ولد صاحبهم القديم يطلبون منه السعي في أداء الفرس من الخنافر، علما بأن ابن فتنان ليس له مثار بالفرس لأنها أخذت بعد خمس سنين من رحيله عنهم وهو لم يعد جارا لهم حينما أخذت. وكان ابن فتنان مريضا فاعتذر بالمرض وقال: إن سلمت جاءتكم فرسكم وإن مت فليست الفرس أغلى مني. وقد مات مجدل.

حاول مجدل بن فتنان جاهدا أن يسترجع الفرس من الخنافر ويعيدها لآل حميد إلا أنهم رفضوا إرجاعها متعللين أنها "غادر" أو "ثالم"، أي أخذوها وهي مغيرة عليهم في مرحهم، والغادر من فرس أو ذلول لا ترد حسب السلوم والأعراف القبلية وتسقط جميع الحقوق المتعلقة بها إذا أغارت عليهم أو أنذرت بهم، كذلك الذلول التي تغير أو تنذر بغارة لا ترد. ثم إن ابن فتنان لم يكن جارا للحمدة "الطنب جنب الطنب" أثناء تلك الحادثة حتى يلزم بني عمه بإرجاع الفرس.

وقبل أن يموت مجدل أوصى أخيه منيف بأن يبذل جهده في إرجاع الفرس. فلما مات مجدل استمر الحمدة في إلحاحهم بالقصائد والمراسلات على أخيه منيف وجماعته الخنافر يطالبونهم برد الفرس. وقد ترفع منيف عند عوارف آل حميد، وهم شويمي المقاطي وخباب المقاطي من القمزه وخالد بن تركي بن حميد، وعوارف قحطان مطالبين كميها والخنافر برد الفرس، وكان حكم العوارف كلهم، سواء من عتيبة أو قحطان، أن مثل هذه الفرس لا ترد وأنه ليس لمنيف فيها "مثار" وغير ملزم بردها حسب السلوم. إلا أن الشيخ محمد بن هندي بن حميد لم يقنع بذلك واستدعى الشاعر تني ابو عيبة وطلب منه أن يبعث قصيدة مثيرة لمنيف وجماعته آل روق يحثهم على إرجاع الفرس. وقال تني:

ياراكب ملحسا من الداريات مامونة من نايبات الحصييره

تلقي منيف حامي الجاذيات
ياما ذبح من فاطر غير شاة
رممايهم لي قل هوش الرمماة
ياسابقي باللون صفرا صهات
السابق اللي مثل وصف المهات
الذيل مـركوز بوسط القطاة
قصيرة لاولاد روق العصاة
ثورت فيها مجدل لين مات
خشيرته بالزاد والحي فات
ما دام صبحا من قبال الحصاة
قل الفرس بسلومكم كيف تاتي

ولما وصلت القصيدة إلى آل روق ثاروا على بني عمهم الخنافر يطالبونهم بأداء الفرس وكادت أن تحدث فتنة وتثور الحرب بين الفريقين وتواعدوا فعلا للمعركة وصاروا يسنون سيوفهم ويعسفون خيولهم. إلا أن الشيخ محمد بن هادي بن قرملة تدارك الأمر بتدبير حازم أنهى المشكلة وحقق الدماء. فقد استدعى الشيخ ابن هادي شخصين على فرسين وقال لأحدهما اركب أنت مسرعا و"اقرع"، أي امنع، الخنافر باسمي حتى أنهى قضيتهم مع آل روق وأنت ياآخر اركب باسمي و"اقرع" آل روق حتى أنهى قضيتهم مع الخنافر. ثم استدعى الشيخ ابن هادي كبار آل روق وهم ابن مريحة ومحمد بن حشيفان وقال لهم أنتم كفلاء على آل روق حتى أنهى دعواهم مع الخنافر واستدعى آل مزحم من كبار الخنافر وقال لهم أنتم كفلاء على الخنافر حتى أنهى دعواهم مع آل روق. وطلب ابن هادي من الفارس محمد بن حشيفان أن يحضر له ناقتين "مغاتير" من أنفس الأبل. وحضر الطرفان المتنازعان عند الشيخ ابن هادي الذي وجه كلامه لابن كميهان الذي كسب الفرس وطلب منه أن يسلمه حبال الفرس. وتردد ابن كميهان ولكن الشيخ ألح عليه وأخذ منه الفرس على غير رضى منه ثم قال له دونك هاتين الناقتين عوضا عنها وسوف تكسب في غاراتنا القادمة فرسا مثلها أو أطيب منها. فأخذ ابن كميهان يزهم جماعته ويحرضهم ليثيرهم ضد ذلك الحكم الذي راه مجحفا بأبيات ارتجالية منها قوله:

ياولاد سبوعان جمال الهداد
والله ما يرضى بحكم ابن هادي

عزى لمن خلى مواقف جدوده
ياكون من هو باردات عضوده

إلا أن جماعته تقديرا منهم لشيخهم لم يستجيبوا لتحريضه. وقد أجابه الشيخ ابن هادي بقصيدة يطيب بها خاطره وخواطر جماعته لكنه يقول في عجز البيت الثالث إن ابن كميهان بتمنعه من تسليم الفرس يريد أن يثير فتنة وهو بذلك كمن يشلع، أي يقطع، عمود بيته، وهذا رمز لاتشفاق القبيلة وضعفها لأنها هي البيت الذي يحتمي فيه الجميع ويستظلون. وفي صدر البيت الرابع يحذره من إثارة الفتنة ويشببه بمن يضع يده على الزناد مستعدا لإطلاق النار:

نعم بكم يوم اللقبا والطراد
ليا اعتليتوا فوق قب جياذ

افعالكم يوم الطراد معدوده
ستتر المزين لي رثع به قعوده

غلطان ياشالع ذراه بعموده
نصير مثل اللي يلطم خدوده

وهذاك يزعج دمها من لهوده
وأعاد منيف بن فتنان الفرس إلى أصحابها ويعث معها قصيدة يبين فيها ما بذله من جهد

(١) منيره زوجة بجاد ابن سلطان ابن حميد. الحصاة حصاة قحطان وصبحا موقع بالقويعية.

في سبيل إرجاعها رغم حكم القضاة الذين حكموا بعدم حقه في ذلك. يقول منيف:

يا لله ياللي سايله ما بعد خاب
باه الطبيب وسايقت منه الاطباب
هجس اني اركب لي على جيش واركاب
ردوا سلامي لابن سلطان وعقاب
هل سرية ما ذيرت نزل الاصحاب
تلقى لهم في قعد الخيل مضراب
تلقى لهم في وقت طيحات الاشراب
وان اجنبوا يم الشهيل ومشعب
السابق اللي قطعت ذرو الاطناب
ألهاني ادور عليها بالاسباب
ما طعت فيها قول خالد وخباب
الحق ما يدبه ضحك بالانياب
ياكون من عينه كما صلوا مشهاب
أخاف من هرجة عدو وشذاب
كما بعث الشيخ ابن هادي بقصيدة يرد فيها على قصيدة تني أبو عيبة التي كان قد قالها
على لسان الشيخ محمد بن هندي بن حميد. يقول ابن هادي:

ياراكب من فوق عشر نضوات
مرباعها يم الحوم وسفوات
ملفاك تني حامي الجاذيات
أديتها بحبالي الوارداتي
سبق القطا اللي نابغ من مطيره
في ماقع ما هوب يقزي بعيره
قل الفرس فيها دعاو كثيره
يوم ارتخت عنها الحبال القصيره

الكفالة والدخالة

في ظل غياب مؤسسات الدولة والسلطة المدنية في المجتمع القبلي تقع على الوجهاء من أصحاب النفوذ مهمة الحفاظ على الأمن وضبط النظام والحد من العنف وذلك من خلال مؤسسات الدخالة والكفالة التي تقوم مقام الأجهزة التنفيذية والأمنية في الدول الحديثة. الدخالة إجراء وقائي يتم اللجوء إليه لحجز الطارد عن المطرود أو الظالم عن المظلوم من أجل درء الفتنة وصد الباغي وتمكين العدالة من أن تأخذ مجراها. ويحدد أبو حسان هدف الدخالة بأنه "إرغام الخصم القوي على اتباع الأعراف والتقاليد كما يفعل الخصم الضعيف سواء بسواء أي أنها ترمي إلى إحقاق العدالة بين أفراد البادية وعشائرها بغض النظر عن مدى قوة كل طرف" (حسان ١٩٨٧: ٢٢٩). وبعد الاتفاق على حل الخلاف قضائياً بين الأطراف المتنازعة يأتي دور الكفالة التي يتم اللجوء إليها من أجل ضمان تنفيذ شروط الصلح أو أحكام القضاء وللحيلولة دون اختراقها أو الإحجام عن تطبيقها. وتقع مهمة الدخالة والكفالة على وجهاء القوم من الشيوخ العقلاء والحكماء الذين يتصفون بصفاء الحلم والأناة وبعد

(١) شقف المواطي: الظباء، أي أنها ترعى في القفر وتتوغل في جوف الصحراء.

(٢) هؤلاء هم العوارف الذين نظروا في القضية وحكموا بأن مجدل غير ملزم برد الفرس.

النظر وكلمتهم مسموعة وأراؤهم نافذة بحكم ما يتمتعون به من نفوذ مادي ومعنوي مما يعطيهم سلطة أخلاقية على أفراد قبائلهم.

وجود القوانين والأعراف والسلوم لا يعني أن الجميع سوف يراعيها ويتقيد بها، فهناك الطاغية وهناك الظالم وهناك الجشع وهناك المعتد بنفسه وهناك الصعلوك الذي لم يؤسس لنفسه رصيذاً من الشرف ومن السمعة الطيبة التي يحرص على الحفاظ عليها وتنميتها والتي تردعه وتثنيه عن الأفعال المشينة. فقد اشتهر معظم شيوخ القبائل، كما مر بنا، أنهم يستنكفون من نهب من ينقل الماء ويسمونه الرواي أو الغذاء ويسمونه النقذ أو المسافر ويسمونه المداد. وقد ذكر لي خليف ابن دمنان ابن مزيريب أن شيخ العمارات فهد ابن هذال أوصى ابن جبيل من الفدعان على ابنه متعب أن لا يغير على القبائل في منازلها وأن لا يغير إلا على الإبل في المفالي بعيداً عن البيوت، قال له: ترى الورع هذا أمانة برقبتك لا يجاهد الناس عند محارمه إلا ان جا اباعر بالخلا والا لا يجاهدهم عند محارمهم.

ومتلماً يوجد في القبيلة عقلاء وحكماء فإنها لا تخلو من الجهيل، أي الجهال، بمعنى الطائشين المتحفزين ممن أيديهم دوماً على مقابض سيوفهم مستعدين لحسم أي خلاف أو سوء فهم بحد السيف. وهناك أناس بطبيعتهم مجبولون على الشر لا ينصاعون لطريق الحق ولا لصوت العقل ولا يقدرون الآخرين ويراعون مشاعرهم، والواحد من هؤلاء يسمونه عوج أو أجنف أو عوير أو مقرود أو عي أو عنيد أو اقشر أو قليل صنع أو قليل دبره. وقد شخّص لي الراوية جهويل المري من قبيلة المرة اختلاف طبائع البشر على النحو التالي:

الناس ما هم واحد. فيهم اللي نفسه رديّه وخاطره ضيق، وفيهم اللي وسيع مهايل وعلومه ذربه ونفسه سمحه. والواحد الى ورد على الرجاجيل وهم متشاجرين ومتزاعلين، قال: اذكروا الله يامسلمين، قولوا لا اله الا الله. قاموا قالوا: لا االه الا الله. قال: خوفوا الله واليوم الآخر ولا يمكن تطب الجنه الا انك تود لآخوك المسلم مثل ما تود لنفسك. الرجال الى جيته بالين والهدو، قلت: انت يافلان تكفى بالمطوع يالاحية الغانمه. المثل يقول العون مع الهون، والهرج اللين يغدي بالحق البين. والآخر يقول الصبر زين وفيه مرضاة ثنتين// يرضى الرفيق وتاخذ الحق وافي. لكن بعض الناس يقوم وجهه يتقطع شرار، زعلان توكنا على الله، يذبح اخوه عند قطرة الماء، تكهله حتى قوله سلام عليكم. يخطي وهو صايد فيها فرصه، صايد بالخطا هذا فرصه. ان ورد عليك على القليب حديث نياقك عن نياقه وهجيت عنه ما تبي تبالش انت واياه وخليته هو يرد ويشرب من القليب ويصدر. وانت ما قومك بالطيب، ما صيدك طيب، بس تبي تفتك من غثاوه وشره، وهو صايد فيها فرصه. يرد على الناس ويهاوش على شان ان الناس يقولون هذا حرامي، اتركوه هذا مقرود، اقشر، ويجنبونه. هو ما عليه من قولة مقرود واقشر لأنه محصل من وراها مصلحه. ان جا وارد الناس جنبوا عنه وخلوا له القليب، وان جا محل الناس ابعدوا عنه قالوا خلوه، اتركوه. بعض الناس يصيد فيها فرصه الحروميه هذي. ان مس رجلك تحت رجله وطا على رجلك ورس عليها يبي رجلك تعورك على شانك تنحاش منه. واكثر الناس الله يعينه على نفسه ويتعوذ من الشيطان

ويتركه، يبعد عن الداب وشجرته. هو يتَهْوَل عليك، يبلِّق عليك عيونته، ويقرص عليك سنونه، ويقرط عليك سنونه. لكن لى الله بلاك به لا تقصر فيه، ترى ما هوب مقصر فيك. والمثل يقول: العايلين دواهم العيال. لَنَّهُ هو كروان، يقاقي ولا يلاقي، لى شاف الدعوى صامله انحاش. بعض الناس لو هو ابن عمك ما منه خير لكن تخاف من الرجال يعيرونك به، بلوى. والا ما هوب قليل غشا. ان اجتمع هو واياك عند الاجانب فتن بينك وبين الاجناب والى تارت الهده شرد ولا عاد شفته وجت براسك انت. وان وردت على القلب لا اسقى معك لانه ضعيف، ما به جهد، لا هوب جار الدلو ولا هوب مالي الحوض وان شليت النقلة ما شال معك، عزمه ردي، ونفسه اكبر من جبل احد، نفسه ثقيله ومشرويه ثقيل، بشره، وهو ما ينفع بشي. لكن غاصبك عليه اما قرب لحمه والا خطو سنافي في طرفه، اما ابن عمه والا نسيبه والا ابوه والا اخوه، اللي تداري عليه من المناقيد. تداري هذا على شان هذاك، أو ذال من الرجال يقومونك يقولون ياللي خليت ابن عمك والا خليت رفيقك، لو بك خير ما خليتته. انت تسمع؟ هذا مثل الى صرت قانصر وشفنت لك وضحي والا ظبي ومديت يدك على محزمك وشليت الفشقه وانت عينك للصيد، تلفف الصيد لان الصيد الى شافك قبل تشوفه هج عنك. وخذيت الفشقه ومششته بالرمل على شان ما يصير فيها حلى، وصخ، وادعسته ببطن البارود ورميت، وانت ذاك الحين موكد الرمي، انت بواردي وذرب وتعرف ترمي، حطيتها في عين الظبي على شان انك تنومس بها عند ريعك، الى جيتهم تقول اشهدوا عليه ضربتي في عينه، وتمكنت انت منها، قدك تشوف الذباب يوم وقع على عين الظبي. بس يوم رميتها عليه طنقرت البارود. فالى طنقرت نطلت الفشقه تبيها تطلع تحط غيرها يا مير والله طلع الناتوش لكن الفشقه قعدت ببطن البندق، عيت تظهر، لى والله ما عاد فيها فايده، سدت الطريق على الفشق اللي فيه خير وهي ما جا منها فرج. سدت الطريق على الفشق اللي فيه خير. انت معك فشق، محزمك مليون لكن هذي سدت الطريق. مثل خطوات الرجال الردي اللي الله يسوقك عليه وتشله معك فى الغماره والا تردفه معك كانك على ذلول، وعقب عينت لك سنافي وراه وانت ما عاد معك مشد، ما معك الا هالمركب اللي قعد به هالردي. ان حوكته قالوا حوكت ابن عمه واركب الاجنبي، والاجنبي ذاك كحيلان، ان حربته ضرك وان صاحبتة سرك، وهذا لا مسره ولا مضره. مير الرجل اللي سنونه بيض وفيها وحده تعوره، ان شرب الما البارد صقعت براسه وان كلى الشى الحار صقعت براسه وصابر على الاذى ما يبى يقولون جانا الاثرم، لانه الى شالها سلم من الاذيه، مير العرب الى سير عليهم ما عاد همب قايلين جانا رجل له ملحي زين والا مشورب والا راعي قرون طول، يقولون جانا رجل اثرم.

الحياة البدوية بطبيعتها وبحكم تنظيمها القبلي الهش محفوفة بالمخاطر ومشحونة بالتوتر ونقاط التماس التي يمكن أن تقود إلى الاحتكاك وانفجار العنف بين أبناء العم وأفراد العشيرة الأقربين، مثلما يحدث مثلا عند موارد المياه الضحلة أو المراعي الشحيحة. وإذا لم يوجد بين الأطراف المتنازعة شخص عاقل أو طرف محايد يحجز بينهم "يفرع" ويفض النزاع فإن حدة الشجار بينهم قد تصل إلى درجة أن أحدهم يصيب الآخر إصابة بالغة أو يزهق روحه. وربما حدث العنف بسبب شخص غريب جاء يبحث عن غريم له يطلبه بثأر أو بسبب حنشولي تسلل ليلا ليسرق من أحد المرح فتنبه له صاحب الإبل. وحالما يعرف أهل القتل أو المصاب بالحادث، إن لم يكونوا موجودين أصلا أثناء الشجار، أو من تعرضوا للسرقة أو وقع عليهم

الضرر، أيا كان ذلك الضرر، يهبون لمطاردة الجاني للاقتصاص منه. ولاتقاء الخطر المحقق يفر الجاني ويلتجئ إلى أحد البيوت القريبة ويدخل على صاحبه طلباً للحماية منهم والنجاة. عدم القيام بواجب إدخال المطرود يعد عاراً ما بعده عار ودليل على الضعف والهوان. وحتى لو لم يكن صاحب البيت وأقاربه الرجال من الأبناء والإخوة موجودين فإن النساء والأطفال يقومون بهذا الواجب. وحالما تطأ قدم الشخص المطرود حرمة البيت أصبح بمنجاة من مطارديه. وحرمة البيت تبدأ من مسافة يُقدر بعدها عنه بما يمكن أن تصل إليه حذفة العصا أو الحصى، بمعنى أن يقف شخص بالغ معافى وسط البيت ويحذف عصاه بأقصى قوة ممكنة والنقطة التي يسقط عندها العصا هي حدود حرمة البيت. والقصة التالية التي سجلتها من حامد ابن علي البجادي السعدي من شمر تبين كيف تتم الدخالة:

ابن شراره جاب راس الدريعي، هاللي يقولون انت جايب راس الدريعي! ابن شراره ثابتي. الدريعي ابن شعلان ربط اخو ابن شراره عنده، يوم الرباط، البدو يقولون يربطون قبل لما يدفع مداوه والا يذبح. الدريعي ربط اخو قهموز ابن شراره. الثمرة سام روحه وعيى وذبحه ابن شعلان، الدريعي، ذبح هذاك. وخوذي وقت ياهالسالفه وتقعد تصيح امه. يقول خربن عيونه من الصياح والبكا. يقول وهي تنكبّ به ليلة يقول ويحلب هكالعشرا ولده هو قهموز، راعي نجيمه، معه قديمي اسمه نجيمه. ويقعده، تعبانه وتخبّر: يمه يمه. يقول يوم انتبهت قال: اقعدي دونك. قالت: وشو؟ قال: لبن الفلانة. حلبت لبن الفلانة، ناقة له. قالت: واضربه، وش جايب لي راس الدريعي، انا احسبك تقعدن جايب لي راس الدريعي. قبل البدو تخبّر حدود. وازعل واركب هكالطية وياسمه المضباع، وسم الصلبيه، يحط عليه الكويه، ويسوي المضباع، ويسوي له قروة ضباع، الصلبيه اول. شفت الضبعه هذي؟ يسوون جلده فروه. ويصير لك صلبى من قاعته. ويجيك مع هالشمال يسعل عن ابن شعلان، عن الدريعي. ويطب على راعي هكالبل، مع وسط الرولة جايك ينشد، صلبى ما احد يسعله. ويجي راعي هكالبل يا مير راعيه عبد، هكالعبد الاسود كبر الجمل مع هكالغاتيير. يقول يا والله يوم شكك ان هذولن نياق الدريعي. يقول وسلم عليه وسولف هو واياوه، اي بالله. يقول يوم بحر له والى مير العبد بس يراعي لرجله، قاعد عنده يا مير العبد يسوق عينه برجليه، رجلين قهموز. قال: ياولد انا ابسعلك وابيك ما تخفي علي، هو انت ابن هذالق، انت ابن شراره؟ قال: لا بالله ما هو انا. قال: يارجل انت وكاد انك منهم - عرفه من الاثر، من الدم - لكن ابي تعلمن، ابيك تعاهدن - يوم هكالوقت العهد لو تعاهد على راسك - وابيك تعلمن بقضيتك. وتعاهدوا. هو يدري هذاك العبد. قال العبد: اقول يوم صرت انت ابن شرار تران انا ابن عمك، انا شمري. قال: والله انا هاللون وهاللون واليوم مقصدي الدريعي. قال: الدريعي ما تحول عليه الا الصبح، الضحى، ليا مدّن، يا اصبحن النياق الصبح، يمشي معهن ليا ما يجي الماء، والى ورد اولهن على الماء احترّف ونكس للبيت. يقول يداحم له حيل معهن ويحكّ لهن ويداحمهن، عزيزات عنده، يداحمهن من غليهن عليه. قال: طيب واللي يزينن من الرولة من هو؟ اللي يا زينت عليه يزينن، والا انا ما انا ذابح الدريعي بس هاك، ابرين، من انا ازين عليه؟ قال: والله ما اخبر اللي يزينك الا بيت والله هناك عنهم هو حدري العرب يقولون لهم الهقشا، متوسعين عن العرب اباعرهم جرب، مجربه، ان توهمتهم فانت زينت، وغيرهم والله ما اخبر اللي يزينك. وروح هكالليلة على العرب واخطر له رويلي وعشه. صلبى! ابا الخلا، ما يقولون له الا يابا

الخلا. يوم جا الصبح يقول يا مار بُشَنَّق الما شجر طويل، يقول يا معه نجيمه ويقص من هالعيان ويسوي للوعدان نبال، ويلعب مع الوعدان. يقول يا مير يوم دكَّن للما النياق. يقول يا مير يمشي مع وسطهن. يقول يا مير يداحمته هكالحيل بهن. يقول وهو يقطره من قفو يقول يوم احترف يا مار هو بحلقه وهو لك يعطيه عمره. عرفه، انت بالدريعي عرفه يوم ادلى عليه. ويعطيه عمره والى والله لا يمديه لا هوش ولا هزيمه، لا معه سلاح يبي يكافح عن روحه، بيديه، ما معه سلاح. والهبة طال عمرك وهو يركض وقص راسه يقول وتنانه لهن مطاقع ويهرّب، يعمد لك البيت. خلى رحوله، مطيته، عند العرب. واركبوا باثره. يوم وصل البيت وهو يزبن على المحرم. يا مار به بنتين بالمحرم، بالبيت. هذي وحده قاعده وهذي وحده تطحت الرجال، وش انت يارجال؟ قال: انا زابن. قالت: دخل الدخيل وسلم، زبنت وخاب طالبك، يارجال الوجه، الوجه، تروكم تخبرون الهقشا، تروكم تخبرونهم وراكم، الوجه. يقول وهذي الثانية اللي قاعده عنده بالبيت تصيح، تقول: اذبحوه، اذبحوه، والقعة كبدي، هذا راس الدريعي معه. عرفت راس الدريعي معه ينقله. هذي مزيونه اللي بالبيت هكالشقرا اللي ما عندك ازين منه، وهذيك دعسن سمر. الثمرة اوقفت الخيل ما دشوا عليه. يقول وهم ينكسون ما جوه. يوم احترقوا ونكسوا يقول يا مير يوم طلعت، ثاريهم متقين اباعرهم يداوين به جرب ولا دريوا. يقول يا هم جايين. وشو اللي عندكم؟ قالت: والله هاللون وهاللون. يقول مير لذ عليه يقول يا والله بفراش الحريم ومعه له راس رجال، يا هذا راس الدريعي معه. يقول امير اسكت، جوا اخوته، هم سبعة اخوه. يقول يوم جا العصر، قال: يا ولد رح، رح، رح يم، تشوف الرجاجيل اللي متكومين بايمن العرب رح يمهم ترى عندهم لهم جزور وهات حقنا، هات حقنا، اركب الجمل هذا. قال: وين اروح؟ قال: تجيب حقنا تر حقنا اليد اليمنى. قال: يا اولاد الحلال انتم كان تبون تذبونن اذبحون انتم ولا اعود لهذولاك، انتم وش عاد تحملونن هالخطوة له؟ بهذا اذبحونن وخلصوا علي. قال: والله الا تنهج، انت ما انت على مطيه؟ قال: بلى والله مير مطيتي خليته، خليته معقولة عند معازيبي اللي هناك. قال: رح، رح، رح، خل الجمل ورح زاد هات حقنا على مطيتك، تره اليد اليمنى تلقاه مبرزه. وايتك يمشي واطلق مطيته وهو لك ينوخه بوزن الرجاجيل اللي يقصبون البعير. قال: والله الهقشا يقولون لكم تزعجون حقهم. يقول والى هكاليد اليمنى وعلقه عليه هكالواحد وهو يجيك. وهكاليه عندهم وسوا عشا على يد البعير. يوم قلطوا قالوا: ثر، ثر ياضيف الرحمن، ثر على عشاك. قال: والله ما انا تاير الا كان تبون تعطونن طلبتي اللي انا اطلب عليكم وانا ابثور. ترؤه سعل قال: انتي وش انتي لهم ياهذي؟ قالت: انا اختهم. وهذي؟ قالت: هذي مرتهم، مرة الكبير منهم. يابن الحلال قم على عشاك تعش واللي انت تبي انشا الله يتم، ما يكون خاطرك الا طيب. قال: والله ما اقعده عليه الا اناك تعاهدن بالله وامان الله اناك تعطين اللي انا ابي. قال: يارجل عليك الله وامان الله يان اللي انت تبي انه قدامك لكن تعش وعين خير. قال: بسم الله الرحمن الرحيم، وثر وتعش. يوم قضى وغسل، قال: تدرون وش انا ابي؟ قال: ابي مرتك تسمعن حباله هالحين، طلاقه، الا تسمعن اياوه هالحين كانك معطين. قال: ليه؟ قال: والله فلا مقصدي الا زال تخربكم، زال يجيك لك ولد ما يصير مثلكم. قال: ابشر، يافلان، لاخوه الصغير، اركب اركب واردفه وده هله. والله يقولون بليته ارفه ووداه هله، ما نامت بالبيت. ويركب مطيته الضحى ويلوذ على امه خايط على راس الدريعي له سفره، اللي يقول وش، جايب راس الدريعي؟!

ومدة دخاله ثلاثة أيام خلالها يجتهد صاحب البيت ويسعى إما إلى تسوية

الأمر بين دخيله وأصحاب الحق بالطرق السلمية أو يساعده على الهرب إلى مأمته بعيدا عن ديار القبيلة، ولذلك يسمون الثلاثة الأيام هذه الثلاث المهربات المقربيات لأنها تعطي القاتل فرصة كافية للهرب من طالبيه والابتعاد عن مكن الخطر وتقربه من مأمته الذي يجلو إليه، والثلاث المهربات المقربيات عادة ورثوها من أيام الجاهلية (عبيدة ١٩٠٥/١:٦٦).

ولا تقتصر الدخالة على الأحياء، بل قد يلجأ الخائف إلى قبر زعيم من الزعماء، وقصة لجوء بعض الغزاة لما أحسوا بالخطر إلى قبر الشيخ الصييفي معروفة. يقول حمد ابن شبيب السبيعي:

به مديد جايين سقمة لاهلهم وعشوا عند قبر فهيد الصييفي. يوم اصبحوا ومدوا عارضهم سيعان واخذوهم. قالوا: يا قوم كان انتم سبيع ترانا في وجه الصييفي. قالوا: الصييفي ميت له عشرين سنة. قالوا: حنا ضيفان له البارح، عانوا مراحنا عند قبره، متحلقين على قبره. وكل خابر سلم الصييفي انه ما ياخذ النقذ، ما ياخذ الرواي ولا ياخذ المديد اللي جايب سقمة لاهله. روحو لهم خيل تقص الجره وتعاين لين شافوا مراحهم عند قبر الصييفي. قالوا: ياسبيع خلوهم، هذولا ضيفان فهيد الصييفي. وقيل ان به مطران ركبهم قليل ولايعهم ركب من سبيع أكثر منهم. يوم ضيقوا بهم وهم خابرين قبر الصييفي حرذنوا الجيش عنده، بركو ركايبهم عند قبر الصييفي، دخلوا عليه، وافتكوا جيشهم، جنبوهم سبيع يوم دخلوا على قبر الصييفي. القبر اللي هم زبنوا أحد قال انه عساف ابو اثنين واحد قال انه فهيد الصييفي.

وهناك قصص أخرى مماثلة. الأهم من ذلك أن هذه العادة قديمة منذ أيام الجاهلية كما يرد في أشعار النابغة عن أحد القبور في جلق وفي أشعار جرير عن قبر بالقرب من مران. واشتهر قبر عامر بن الطفيل بأنه ملجأ يستجير به الخائف، وكذلك ما يقال عن قبر تميم بن مر، جد تميم على ما يقال. وهناك عوف بن محلم بن زهل الشيباني الذي دُفن، كما تقول الحكاية، بوادي سمي وادي عوف باسمه ومن دخل هذا الوادي الذي فيه قبره فهو آمن. وقد استجار به مروان القرظ فأجاره من عمرو بن هند. ويقول جواد علي أن قبور السادات والأشراف في الجاهلية "يذبح عندها ويحلف بها ويلجأ إليها طلبا للأمان" (علي ١٩٩٣/٤: ٣٦٢-٣، ٥/١٧٦). وتفتخر بعض القبائل مثل قبيلة عتيبة (عبيد ٢٧١) وقبيلة سبيع أن المرأة عندهم "تدخل وتقصّر". يقول حمد ابن شبيب السبيعي:

لى صار معنا اجنيبه، لو هي بالمثل قحطانيه، وجايبة له من السبيعي ولد توّه يرضع وشافت ابل واخذينه سبيع من قحطان علقت ورعها في الميزب على متنها وتقول هذي ابل فلان ابن فلان خوال هالورع اللي على متني. ويفك البل الورع، يفك بل خواله.

سبقت الإشارة إلى أن العربي في المعركة يحرص على منع عدوه طمعا في سلبه سلاحه وراحلته أو أسره طمعا في الفداء. ولو تمكن الأسير من الاحتياال والدخول على شخص آخر فإن ذلك الشخص ملزم بالسعي لفك إيساره حتى لو اضطر لدفع الفدية لآسره. فمن القصص التي تروى عن عرب الجاهلية أن بسطام بن قيس غزا

بني مالك فوق أسيرا في أيديهم "فبعث إليه عامر بن الطفيل إن استطعت أن تلجأ إلى قبتي فافعل فإنني سأمنعك وإن لم تستطع فاخذف بنفسك إلى الركي التي خلف بيوتنا" (عبيدة ١/١٩٠٥: ٦-٧٥). وبذل عامر محاولة أخرى لإنقاذ بسطام حيث أرسل أمة له "بضبة مكون قد حشي بطنها دقيقا ثم مل في النار ثم بعث به سرا إلى بسطام ليأكله ويدعي جواره" (عبيدة ١/١٩٠٥: ٣٦٦). هذا يذكرني بحكاية رواها لي ديبس ابن مهلهل ابن علوي من عبدة من شمر عن أسرهم لابن ملحاق وكيف تم تخليصه من الأسر، تقول الحكاية:

هكالحين يوم هم ياخذون الشاة على الاجناب اليحي ما لهم الا شاه وحده ياخذ ابن شريم الى ساقوه لهم الاجناب ووحدة ياخذ ابن علي. بعدين جا عقيد من الروله يقال له ابن ملحاق، عقيد اوذي شمر وناذر عليه ابن شريم. قضيته خلف ابن شريم وربطه حتى انه جاوه اخوه وسامه من عشرين ناقيه الى ستين ناقيه وعي يطلقه. بعدين اخوه سعل اخوه المربوط من هم هذولا ومن هم هذولاك من انا ادخلك عليه؟ قال: ادخلن على النزله هناك، اللي هم آل جري، هذولا هم والدغيرات صيحتهم وحده، اسمعهم وانا بالمجلس حميهم واحده، يقولون انهم هذولا من دون هذولاك عيال مره، امهم وحده. راح اخوه وسرق من البيوت ذرع غزل هالخيوط هذي وعقد وحده بوحدته وعقدته بيد اخوه المربوط وجره لبيت ابن وابل وعقدته بواسط بيت ابن وابل. الوابل من آل جري وصيحتهم وحده هم وعيال علي، الدغيرات. جوا ابن شريم قالوا: يا ابن شريم اطلق الربيط، نخل علينا. قال: ملعون ابوكم ما انا مطلقه، هذا اوذانا، انا لو اطلقه كان مطلقه بستين ناقيه. قالوا: تطلقه. والله ما اطلقه. الا تطلقه. ويمشون الكرام على الكرام وتصير ذبحه. مناخ دوير، دوير شعيب حدري ياطب شرق حايل. ويذبح خلف ابن شريم هكاليوم وتهج الابل ويحطونه على هكالناقه على بيت ابن شريم ويلحقه المحول من آل جري ويحول به، هم والدغيرات، ويطلقون ابن ملحاق الربيط. بعدين توادوا، جا الصيف وتوادوا ويطلع للدغيرات شاة لابن سعيد باسباب المناخ هناك. ويصير لعيال يحي شاتين ويطلع لابن جدي شاة ملاقيه شاة ابن علي ويصير لهم اربع شياه عبده: وحدة لابن سعيد ووحدة لابن شريم ووحدة لابن جدي ووحدة لابن علي، هذي ياخذونه من الاجناب قصره. ويطلع هكاليوم ابن رمال بجوار عبده، زعلان على سنجاره، يطلع له شاه.

صالح الزعيلي من الشريهه يوم ربط صقر الغيثي، ربطوه الهلابة باباعر يسمونه اذان الضرا، خذوه شمر. ويطرش هناك انت يا صقر وامسكوه واربطوه به بيون اغديه تجي الابل. ويجونك الملاحيق خطار عند ابن بشير راعي موقق. ولما هذا صالح الزعيلي وقصد القصيده وفطنهم لاطلاقه الدغيرات له يوم يربطه ابن شريم. يقول:

بكيث وابكاني مع السقوق مطلق صغير ما يدري الحيا والفشايل
من يطلق المحبوس لو طال هجره ما يطلقه الا مكرمين الشمايل
نعم بالدغيرات يوم ابن ملحاق دخيل ابن وابل
ثاروا الملاحيق بموجب القصيدة هذي وركبوا. يقولون ان حديهم يوم انه اقبل على الجهامه وهم رجيل ركب الشداد ولقى وجهه قفو. قالت مرة اخوه - قال اخوي منخبل - قالت: اخوك خبلوه شمر. وهم يمشون على الهلابة وتصير الذبحه وهم رجيل ويطلقون صقر الغيثي بموجب القصيدة قضان لانهم اطلقوا ابن ملحاق يوم هو مربوط لابن شريم.

لا تقف الدخاله فقط عند حد المواقف الحرجة والخطر المحقق وحوادث القتل، بل

إنها تأخذ أشكالاً متعددة ومتنوعة. فلربما تعرض شخص ضعيف مغلوب على أمره للظلم والجور أو الإهانة من شخص آخر أقوى منه، أو ربما أن له حقا يخشى ضياعه عند طرف آخر يرفض الإذعان للحق. في مثل هذه الحالات يلجأ المظلوم أو صاحب الحق إلى شخص آخر صاحب سطوة وجاه ويضع ظلامته في وجهه ليُحق له الحق ويزيل عنه سبب الشكوى. ولو أن شخصا ادعى أن له حقا أو دين عند شخص آخر يماطل ويرفض الانصياع لصوت الحق يقوم المدعي بوساقة مواشي المدعى عليه ليرغمه على التقاضي لاستيفاء حقه حسب الأعراف القبلية. وإذا كان الواسق أضعف من الموسوق له ويخشاه فإنه يستجير بزعيم قوي ويدخل عليه الوساقة ويضعها تحت حمايته وفي عهده حتى يتم حل النزاع وهذا الزعيم يجبر المدعى عليه على المخاصمة أمام أحد القضاة قبل أن يسترد مواشيه الموسوقة. وعادة يعلن الدخيل طلب الدخاله قائلاً: داخل على المال والعيال، وربما قام بعقد ردن صاحب البيت أو طرف شماغه أو هدب عقاله زيادة في التأكيد (Murray 1935: 237). وحسب الأعراف القبلية وسلوم العرب فإن صاحب البيت، حاضرا كان أم غائبا، ملزم بتوفير الحماية للدخيل الذي دخل عليه والتجأ إليه طلبا لحمايته ويطمئنه قائلاً: دخل الدخيل وسليم، زبنت وخاب طالبك، أو أبشر بالعز وطيب الملفى، أو أبشر حقه لو كان مايل نعدله ولو كان قاصر نطوله، أو أبشر قدامك القمرأ ووراك الظلما.

ولا حدود للمواقف والملابسات التي يمكن أن توظف فيها الدخاله كما توضح الحكاية التالية التي تروي كيف أن الجريا أدخل خبرا صفاقه على قهموز ابن شراره ليضمن أن أذواد شمر تشرب منها وفق خطة متفق عليها تضمن عدم تلوث الماء وتعكيره:

قهموز ابن شراره من آل ثابت دخيل الخبرا، ادخل الخبرا عليه الجريا، شيخ شمر، قبل الجريا يزوح للعراق هناك، يمّ الجزيره، يوم هو بنجد. الخبرا يقولون اغديه صفاقه، هذي هاللي دون حايل. هاللي عاد يقول دخيل الخبرا. شمر نزلوا الخبرا بالصيف وهم مظمين، عطشا. قالوا: كان هي شرع ودشته هالامه والله ما تروي نص شمر ونهك وما من غير الله والخبرا، وان كان هي صبّ بخصا لا بالله تروي شمر. ما لقوا اللي يدخله. قالوا لابن حصن: انت ادخله يابن حصن. ابن حصن من الخرصه، شيخ وقارس. قال: لا والله يدخله اخو ثريا، قهموز. قال: انا ما ادخله. قال الجريا: والله ان ما ادخلته ياخو ثريا ما احد يدخله. قال قهموز: انا ذال من ابن حصن -بينهم أه، سو تفاهم- انت يابن حصن وش تقول؟ ادخله؟ قال: اي بالله ادخله. قال: تروكم شهود يا شمر. ادخله عليه الجريا وهو يعني ناوي له، يبي يجده بله شر. وابن شراره قهموز يقولون اقشر، ما يمضي. قال له الجريا: هالخبرا تراه بوجهك يا قهموز عن شمر كله، لا تدشه الببل، كود صبّ بعده، سنح حمى. شمر حشمت قهموز ابن شراره، حشمته، قامت تروي وتصب من الخبرا بغداد. يوم جا الفجر هكاليوم الى هو خيال محول على جال الخبرا، انت يا قهموز. والى ابن حصن عنده له نوق، حريدوات، مثل عظام العاج، مغاتير، وضح، تاتي له مية ناقيه، وهو عليه له بشت ابيض وهدومه بيض وعلى له حصان خصي اصفر، زاد مثل الببل اوضح. يا مير جايات الحريدواه

للدغيرات. يقول:

ياراكب حمرا توازن خياله حمرا سناد وتفهبق البد يمتون
روحت مرواح شيهان ما ادري وش لونه ياخوي مير هو يقول يوصفه على الشيهانه حطت
جناحه شماله وما ادري وش يقول به
وهفت على جال رمت به عياله وقلبه على حمر الحلاقيم مشطون
لى جيت ابو كدأش جود عقاله زيزوم ربع للخماسي يصبون

ولا تقف الدخاله عند الحالات الفردية ولا عند البدو فقط. فلربما وجد غزاة قليلون أنفسهم في موقف حرج أمام قوة أكثر منهم عددا فيلتجأون إلى أقرب قرية يحتمون بأسوارها ويدخلهم أهلها مثلما حدث حينما نهب غزاة من مطير إبلا من عرب ضيف الله ابن عميرة ولما أدركهم ضيف الله التجؤوا إلى أهالي ضرية (بليهد ١٩٧٢/٤: ١١٦-٧، عبيد: ٣٠٥)، وكما حدث حينما سرق ابن بصيص مغاتير ابن هندي والتجأ إلى أهل المذنب (بليهد ١٩٧٢/٥: ٢٤٢-٣)، وكما حدث لغزو من شمر حينما التجؤوا إلى بلدة القبيسة هربا من الدليم (فهيد ١٩٩٠: ٢٢٢-٤)، وقد اشتهرت هذه الحادثة الأخيرة التي خلدتها قصيدة شاعر القبيسة صقار المهنا الدريعي الفضلي ومنها قوله يخاطب شيخ الدليم علي السليمان ابن بكر:

أمر سيديته يا علي ما بعد صار تبون وخذ ضيوفنا غصب منا
اللي زبنا زابن ضلع سنجبار وان صار حرب دونهم ما نئوننا
تري الخوي والضيف والثالث الجار مثل الصلاة الفرض وتزاد سنا

في حالة القتل داخل العشيرة بين أبناء العم يحق لأهالي المقتول الثأر لقتيلهم خلال الفترة التي يسمونها فورة الدم أو شعث الدم، والتي تحدد مدتها عادة بثلاثة أيام وثلاث اليوم. ولو أنهم ظفروا خلال هذه الفترة بالمعتدي أو بأي من خمسته الذين يقعون تحت طائلة الانتقام قتلوه وعقروا كل ما وقعت عليه أيديهم من إبلهم أو خيلهم أو مواشيهم "يفدعون بحلالهم"، خصوصا في حالة عدم احترامهم للأعراف المرعية في مثل هذه الحالة. لكن لو استطاع الجاني وأقاربه الدخول على شخص من عشيرتهم يحميهم ويساعدهم على الهرب والرحيل مع مواشيهم وممتلكاتهم المنقولة فإنه لا يحق لأهل القتل أن يمسوهم بأذى ولا أن يعقروا مواشيهم أو يخبروا بيوتهم أو يردموا أبارهم أو يقطعوا نخيلهم أو ما شابه ذلك من أعمال العقرب والتخريب لأن مثل هذه الأعمال تعد تعديا على حرمة الشخص الذي أدخل الجاني وتقطيعا لوجهه. ما يجري من عقرب وتخريب في الأيام الأولى المذكورة يعتبر حقا من المشروع مزاولته وممارسته ولا يحسب عند الصلح من الدية، لأنه تم كرد فعل لفورة الدم. أما إذا تم بعد دخول ذوي الجاني على من يحميهم، حينها يعد أي تدمير أو عقرب أو تخريب تعد على المجير ويحتسب من الدية عند إجراء الصلح. وغالبا ما يسارع الوسطاء من عقلاء القوم ووجهائهم خلال فترة فورة الدم إلى تهدئة الأمور ويقومون بإدخال الجاني وبسط حمايتهم له ولأهله ولأموالهم ويساعدوهم ليتمكنوا من الجلاء والالتجاء

إلى قبيلة أخرى بعيدة. ويتحتم على الجاني وأهله أن يبادروا بالجلاء قبل أن تنقضي ثلاثة الأيام المهربات المقربات ويدخلوا في حماية شيخ من شيوخ القبائل البعيدة عن قبيلتهم الذي يقوم بعد أن تهدأ فورة الدم بدور الوساطة ويبدل مساعيه الحميدة ويبادر بإرسال وفد مع وجهاء عشيرته "جاهية" للحصول على العطوه من جماعة المعتدى عليه حسب الأصول العشائرية. وعدم مبادرة الجاني وأهله بطلب العطوة قد يفسر من قبل الجماعة المتضررة بأنه احتقار لهم وانتقاص من قدرهم وتهاون في شأنهم، وهذا مما يعقد إجراءات الصلح بين الطرفين. والجلاء هو أفضل وسيلة لوضع حد للمضاعفات التي من المتوقع أن تترتب على الجريمة. وقد يستمر الجلاء لمدة سبع سنوات بعدها تسوى الأمور ويتم الصلح ويعود الجالون إلى ديارهم، وهذا من حقهم. ولو رفض خصومهم قبول الصلح بعد هذه المدة فإن عليهم هم أن يجلوا ليتمكن الآخرون من العودة.

وهناك لدى بعض القبائل عشيرة محددة من نفس القبيلة تستقبل اللاجئين وتحميهم حتى تتم تسوية خلافاتهم مع أبناء عمهم وذلك حتى لا يضطرون للجوء إلى قبائل أخرى. فعند قبيلة بني رشيد تتولى عشيرة الحشيات من المهامزة هذه المهمة. وعند شمر تتولى عشيرة الحسين من الدغيرات من عبده هذه المهمة ويسمونها حسين المجلى. ويقولون إنه لا يحق للقبيلة التي تقوم بهذه المهمة أن تمتلك الخيول والإبل الأصيلة والسبب هو إتاحة الفرصة لأصحاب الدم من الهرب لو تمكنوا من التسلل وأخذ ثأرهم من القاتل دون أن تعلم بهم قبيلة المجلى.

يسمونهم شمر حسين المجلى لأنهم اختاروهم مجلى لهم على وقت الجربا. اللي يصير عليه جرم يجلي عندهم، يزينهم لما تخلص دعواه ويصلح مع قبلأوه حسب قوانين العرب، يجلي عندهم بدل ما يجلي عند الاجناب. ويقولون انهم لو بالمثل ان زيد ذبح عبيد وجلى عند الحسين واطلبوه قرابة عبيد عند الحسين وذبحوه اطلبوهم الحسين وان امكنوهم وسط نزلهم ذبحوهم وان ما مكنوهم الى من باكر الظهر وهم يطردونهم وان زل الظهر ما امكنوهم يكون اللي اخذوا بثارهم نجحوا وسلموا. والحسين من شان يعطون فرصه لطلابة الدم انهم ينجون من طلبهم يقولون أنهم ما يركبون الاصيل من الخيل والركاب.

ويقول الرواة إن طلال ابن رشيد غضب على الدوح شيخ عشيرة الحسين وفكر في أن يسلبهم حق لجوء الجناة لهم ومنحه لقبيلة الجنفا من الجحيش من الأسلم. وسبب الخلاف، كما ذكر لي ديبس ابن علوي، هو أن

مخزوم ابن خمسان ذبح مع غزو ابن رشيد. غزاي طلال ابن رشيد ويذبح دوميته انت يامخزوم ابن خمسان ويزين على الحسين بقفار. يوم زين على الحسين قال طلال ابن رشيد الا يجي الرجال واما جيته يالدوح والله اني انا عقوبتك بالدنيا، والله لاكرفتك بالحبس، الدوح شيخ الحسين. الا يجي الا ما يجي وثلاثة اشهر وطلال ابن رشيد منوخهم بقفار بسببة مخزوم ابن خمسان. جوا عبيد ابن رشيد هكالليله. قال عطن الربابه، يقوله عايد الهقان، جذع صغير، على اوله، توه بادي يفنهر بالقصيد. جر الربابه قال:

بالدوح واقلبي غشيشِ مُطَنِّي
بالدوح واشيخ الجبل كد مَحَنَّا
شيخ الجبل ابن رشيد.

من عسقب ما حنا زبون المجنِّي
شيلوا ياعل بيوتكم يهدمنا
اللي عمل به مقحم صار حنا

مقحم التمياط أخذ الروله مرتين قَبْلِ وهم بوجه ابن رشيد، دافعين له الزكاة. يا مير مقحم التمياط توه مصحب ابن رشيد وجاي من الجزيره وجالس عنده. قال مقحم ول الله يثور عليك، الله يقصف شبابك، يجعلك ما يحيل لك الحول ولا يدريك الدور. ولا قام الغليم سبع ليال الا هو بقبره. جوا العبيد لابن رشيد قالوا الهقاز يقول هالقول. قال رَحَلُوا ما به حكي، حالوا، لكن امكنوهم ردوهم، ابدأ، وقصيرهم اللي زينهم بوجهي انا.

ولا بأس من الإشارة هنا إلى أن تخصيص عشيرة محددة أو مدينة محددة لاستقبال الجناة الهاربين حتى يتم تسوية قضيتهم بالطرق القانونية عرف قديم عند الشعوب السامية حيث نقرأ في الإصحاح العشرين من سفر يشوع:

وقال الرب ليشوع: أبلغ بني اسرائيل أن يعينوا لأنفسهم مدن الملجأ كما أمرت موسى، ليهرب إليها كل من قتل نفسا سهوا عن غير قصد، فتكون لكم ملجأ من طالب الدم. فيلوذ بواحدة من هذه المدن ويقف عند مدخل بوابة المدينة، شارحا قضيته لشيخ المدينة، فيدخلونه المدينة ويوفرون له مكانا للإقامة فيها. وإذا تعقبه طالب الدم فلا ينبغي أن يسلموا المتهم له، لأنه قتل جاره عن غير قصد ومن غير سابق نية حاقدة. ويظل مقيما في تلك المدينة حتى يمثل أمام القضاء ليلقى محاكمة عادلة. وإلى أن يموت رئيس الكهنة الذي يكون في تلك الأيام. عندئذ يرجع القاتل إلى مدينته التي هرب منها وإلى بيته. فخصص الإسرائيليون مدن ملجأ: قادش في الجليل في جبل نفتالي وشكيم في جبل أفرام وقرية أربع التي هي حبرون في جبل يهوذا. أما في شرقي نهر الأردن عند أريحا فقد خصصوا باصر في الصحراء في سهل سبط رأوبين، وراموت في جلعاد في أرض سبط جاد، وجولان في باشان من أرض سبط منسى. هذه هي مدن الملجأ التي صارت ملاذا لكل بني اسرائيل وللغرباء المقيمين بينهم، لكي يهرب إليها كل من يقتل نفسا عن غير قصد فلا يموت بيد طالب الدم، ولكي يمثل للمحاكمة أمام الجماعة (التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ٢٠٠٢: ٦٢).

والعطوه نوع من الهدنة بين الطرفين المتنازعين يسعى خلالها وجهاء القبيلة لتسوية الأمور بينهما وهي أنواع. العطوة التي تتم في الأيام الثلاثة الأولى التي تسمى فورة الدم تسمى عطوة فورة الدم وهي لمنع القتل والحد من أعمال العقر والتخريب أو أي أعمال انتقامية وإفساح المجال أمام الجاني وذويه للارتحال والهرب إلى مكان آمن. وحينما يصل الجالون إلى مآمنهم وتهدأ النفوس بعض الشيء تبدأ عطوة الامهال التي تبدأ فيها المفاوضات ويتم فيها بذل المساعي لتسوية الأمور بين الطرفين وإصلاح ذات البين بالطرق السلمية. وأخيرا عطوة الاقبال حينما يقبل الطرف المتضرر مبدأ الصلح وتبدأ فعليا إجراءات الصلح. وأثناء هذه المداولات قد يدفع أهل الجاني مبلغا من المال للطرف الآخر يسمى فراش العطوة والذي قد

يحتسب جزءاً من الدية أو التعويض الذي سيفرض ويتم بموجبه الصلح. وأثناء العطوة لا يجوز لأي من الفريقين المتخاصمين الاعتداء على الطرف الآخر لأن ذلك يعد تقطيعاً لوجه الكفلاء الذين يسعون بينهم بالصلح. وتختلف شدة العقوبة ومبلغ الدية حسب طريقة القتل وعلاقة القاتل بالمقتول. فالقتل دفاعاً عن العرض والمال والنفس لا يعتبر جرماً يستحق العقاب. أما من يقتل غدراً أو بصورة شنيعة أو لغرض غير شريف كأن يطمع في زوجة المقتول أو أخته أو ماله فإن عقوبته مضاعفة. والدية التي يدفعها قاتل ابن عمه ضعف الدية التي يدفعها من يقتل شخصاً غريباً. وكان من المعتاد عند بعض القبائل في فلسطين (عارف ٢٠٠٤: ١٠٨) وسيناء (Lewis 1961: 203; Kennet 1925: 54-5; Murray 1935: 203) وليبيا (Peters 1990: 77) والصومال (Lewis 1961: 141) أن تقوم عصابة القاتل بدفع "الغرة"، إلى أقرب أقرباء المقتول، وهي فتاة يتزوجها بدون مهر على أن يردها إلى أهلها بعد أن تلد مولوداً يعوّض عصابة المقتول عن فقيدهم. ولو ولدت الغرة للزوج أكثر من ولد فإن ما زاد عن الولد الأول هو لها ولأهلها ويعود معها إلى أهلها حينما تعود إليهم، إلا إن دفع الزوج مقابل ذلك الولد مبلغاً يقبل به أهل الفتاة. أما لو أن الغرة قبلت أن تبقى مع زوجها بعد ولادة المولود فعلى الزوج في هذه الحالة أن يذهب إلى أهلها ويخطبها منهم ويدفع لها مهراً يرضونه. إلا أن هذه العادة استبدلت في العصور الأخيرة بتعويض مالي، حيث اتضح أنها إجراء غير عملي، فقد تتعرض الفتاة مثلاً لأذى من أهل القاتل نظراً لطبيعة الظروف التي تم بها الزواج (Kennet 1925: 54).

وفي جرائم القتل وما في حكمها يحددون المسؤولية الجنائية عن طريق ما يسمى العد والطلوع ويقصد بذلك تحديد درجة القربى بين الجاني وأفراد عشيرته الآخرين. فبعدما يجلون إلى قبيلة أخرى يتوسط الأقرباء البعيدين من الجاني إلى قبيلة المجني عليه من أجل القيام بعملية العد والطلوع بينهم وبين الجاني حتى تتحدد مسؤوليتهم ويتقرر مصيرهم ويعرفون من الذين يشملهم الجلاء ومن الذين لا يشملهم ويستطيعون العودة إلى ديارهم. من يقوم بالعد يمسك بيده جنبية يقبض على نصابها بأصابعه الخمسة التي ترمز لخمسة الجاني، أي أقاربه حتى الدرجة الخامسة، لذلك يسمون الخمسة قضابة الجنبية، مشبهين اجتماعهم بالجد الخامس بأصابع اليد الخمسة التي تمسك بمقبض الجنبية. يقبض العداد على الجنبية بأصابع يده ويبدأ العد وكلما تلفظ باسم من الأسماء ابتداءً من الجاني صعوداً نحو الجد الخامس الذي يجتمعون فيه، يرفع إصبعاً من أصابعه ابتداءً بالإبهام. وحين يرفع العداد أصبع البنصر تسقط الشبرية دليلاً على أن المسؤولية تسقط عن الأقارب بعد الجد الخامس. من تثبت طريقة العد أنه من أقارب الجاني من الدرجة الأولى حتى الثالثة (الإخوة وأبناء العم اللزم) يتحمل معه كامل المسؤولية. أما أقارب

الدرجة الرابعة والخامسة فإن بإمكانهم أن يدفعوا لذوي المجني عليه بعيرا يسمونه بعير النوم ويعودون فوراً إلى مضارب قبيلتهم وتقتصر مسؤوليتهم على المساهمة في دفع التعويض أو الدية بعدما تتحدد قيمتها ويتم الصلح. ومن يجتمعون مع الجاني في اللامس، وهو الجد الذي يلي الخامس، فما فوق فليس عليهم أي مسؤولية ولا يطالهم أحد بسوء لأنهم، كما يقولون، طالعين الدم. أما من يجتمعون في الجد الخامس فإنهم يعتبرون داخلين الدم، ولذلك يسمونهم الدمويّة (Murray 1935: 204-5).

من أجل أن تكون أحكام القضاء العرفي نافذة المفعول في ظل غياب السلطة المركزية ولضمان أداء الحقوق يلجأ المتقاضون إلى الكفالة، حيث يطلب من المتخاصمين، الطالب والمطلوب، أن يسمي كل منهما كفيلاً يتكفل بتنفيذ ما التزم به تجاه الطرف الآخر، بحيث يضمن في حالة المطلوب أنه سوف يحضر مجلس القضاء ويلتزم بتنفيذ الحكم، وهذا يسمى كفيل الوفاء، أو ما يسمونه موقّي مكفّي وفي حالة الطالب أنه سوف يكف عن التعديت ضد المطلوب بينما تأخذ العدالة مجراها، وهذا يسمى كفيل الدفا، أو ما يسمونه موقّي مدقي (حسان ١٩٨٧: ٢٢٥-٨؛ عارف ٢٠٠٤: ٩٦-٨؛ عبادي ١٩٨٢: ٩٠، ٢٢١؛ Stewart 1994: 91؛ Murray 1935: 206, 227). ويمكن أن يتفق الطرفان على تعيين كفيل واحد يضمن حقوق أي منهما عند الآخر، ويسمى هذا النوع من الكفيل قعود المراغة^(١) ومن مهام الكفيل ضمان مكفوله ضد الغيبة والهيبة أي ضد التغيب عن مجلس القضاء وضد التهيب من الوفاء بما يترتب عليه جراء ذلك من التزامات وغرامات. كما يضمن الكفيل مكفوله ضد الهبش والنبش، والعقب والنقب، أي أنه بعد أن يصدر الحكم ويرضى به الطرفان لا يحق لأي منهما نبش القضية لاحقاً وإثارتها مرة أخرى أو البحث عن أسباب إضافية أو دلائل جديدة من أجل إعادة فتح ملف القضية (حربي ١٤١٦: ١٠٦).

الكفالة والدخالة كلاهما تدخلان ضمن مفهوم الوجه لكنهما تختلفان في أن الكفالة اختيارية أو كما يقولون شهوه، بمعنى أن الشخص حر في أن يقبل أو يرفض تقديم كفالته لشخص آخر، أما الدخالة فإنها شبه إجبارية أو كما يقولون بلوى. ويوضح خضير ابن حامد الربوض الفرق وأنواع الوجه بطريقته كما يلي:

وجه العرب قبل له قطعاً اطراق. طرّق من الوجيه مَقَطع الحقوق ما يَمْشِي به حق، ووجه يَمْشِي به حق ووجه شهوه ووجه بلوى. الوجه اللي ما يَمْشِي به حق هذا الضيف ما تَمْشِي به حق. لو انا اطلب ضيفك هذا ما اخليك تاخذ حَقك منه، يا مِنْهُ جا هَلْه اتبعه، هذا ضيف لي والا خوي لي والا جار لي، ما تجيه مَنْقوه الذمه. هذا الوجه اللي ما يَمْشِي به حق: الضيف والجار والخوي. بدينا عاد بالدخيل، هذا دُخال البلوى، واقف الشليل، شليله يَطْرُق قِفاوه

(١) وعند بعض القبائل، خصوصاً في الحجاز وجنوب الجزيرة، نجد أنه بالإضافة إلى الكفيل يرهن الخصمان عند طرف ثالث ما يسمونه "المعدال"، وهو عبارة عن قطعة سلاح أو آلة حرب ثمينة أو نقود، كتعبير عن قبول القاضي وكضمان لتنفيذ ما يحكم به. ولا يسترد المعدال إلا إذا تم تنفيذ حكم القاضي واستوفى كل ذي حق حقه.

يعني منحاش. رجل ذبَح له رجل زَبَن على هالبيوت، دخل على فلان، ما يدخل الا على الرجل اللي يَطْمَع انه يَفْكُه. يَدْخُلُونُه ثلاث ليال. هذا يا منه زَبَن مَنحاش على هالبيت فَكُّه راع البيت ثلاث ليال المَهْرَبَات، كان هي رُقْبِه وان كان هي صَطُوَه لا ما يجْلِيَه، يَفْكُه، كان هي صَطُوَة يَدْ والرجل سلِم. المَهْرَبَات يَزْبِنُه على الاجناب. وهذا وجه. طَقَّة العَصَا أو ذبحة بعير هذا ما تجلِيَه تَفْكُه وتمشِيَه الحق متى ما طلب غريمُه الحق تمشِيَه اياوه. والى جت الحق قَضِت، عاد فالج والا مفلوج. وهذا وجه هذا الكفال، يا قلت كَفَلتكَ على حلالي تراوه بوجهك عند هالرجل هذا، هذي شَهْوَه، على كيفك، كان تبي تَكْفُلُه ما يخالف والا تعذَّره ولا عليك مثلوم، ما تعيِّر به. على ما قال وجه بلوى ووجه شهوه.

ولأهمية الكفاله في تنفيذ حكم القضاء، فلا بد للكفيل أن يكون شخصاً مرموقاً صاحب وجه، أي من الوجهاء وذوي الشأن في عشيرته وله من القوة والسطوة والهيبة ما يمكنه من إجبار مكفوله على الوفاء بوعوده وما يلتزم به. فالكفيل في حقيقة الأمر يودع جاهه، أي سمعته ومنزلته الاجتماعية وقيمته الاعتبارية، رهينة عند الخصم لضمان تقيده مكفوله بالإجراءات القضائية السليمة والإذعان لحكم القضاء والوفاء بما يترتب عليه جراء ذلك. ولو حدث أن أخل أي من الخصمين بالتزاماته تجاه الطرف الآخر أو اقترف جريمة فيها خرق للضمانات والشروط المتفق عليها أو قصر أو ماطل في دفع ما تقرر في ذمته لخصمه فإن الطرف المتضرر يطالب الكفيل الذي ضمن خصمه بأن يجبر الخصم على الوفاء بالتزاماته ويخاطبه قائلاً: الله يعينك على اللي في وجهك، وهذا ما يسمونه في عرفهم تقويم صاحب الوجه. وإن رأى من الكفيل تقاعساً أو مماطلة خاطبه بصيغة استفزازية كأن يقول: أنا حارث نارك ومشهد جارك. وإن لم يفد كل ذلك وقصر الكفيل عن أداء الحق الذي ضمنه يلجأ المتضرر إلى السواد، أي تسويد وجه الكفيل لتقصيره عن إرغام مكفوله على الوفاء بما التزم به. أما إن نجح الكفيل في تنفيذ التزاماته وعاقب المعتدي وحصل منه على حقوق الطرف الآخر أو قام بها نيابة عنه فإن صاحب الحق يبيّض له.

ويبدو أن الكفاله والوساقه كانتا معروفتان منذ العصر الجاهلي كما تفيد المصادر في الحديث عن يوم النصار. وكان من أحداث ذلك اليوم أن أرض مضر أجذبت بينما أخصبت بلاد سعد والرياب من بني تميم. فأقبلت بنو عامر بن صعصعة ومن معهم من هوازن تطلب من بني سعد أن ترعى معهم في أرضهم. فقبلت بنو سعد وقالوا بعضهم لبعض: إنه ما اجتمع مثل عدتنا قط إلا كانت بينهم أحداث فليضمن رجل من هوازن ما كان فيهم وليضمن رجل من سعد والرياب ما كان فيهم^(١). فكان الضامن لما كان في سعد والرياب الأهم وهو سنان بن سمي بن خالد بن منقر بن عبيد بن الحارث. وكان الضامن عن هوازن قرة بن هبيرة بن عامر بن صعصعة. ثم إن رجلاً من بني ضبة أغار على خيل لمالك بن سلمة بن قشير وغيبها عند عوف بن عطية

(١) هذا يذكرنا بما حدث في روضة الأديان حينما اجتمعت شمر وعنزّه والظفير في روضة الأديان بعدما تعاهدوا وتكافلوا، وهي التي حدث فيها الخلاف بين مفوز التجفيف وماجد الحثربي.

التيمي. فلما فقد ذو الرقيبة خيله أقبل هو وقرّة بن هبيرة إلى الأهتم يسألانه الوفاء بما ضمن. فسألهم: هل تعرفون من أخذها؟ فقالوا: لا نعرف. قال اطلبوا واسألوا ونحن نطلب ونسأل فإن كان أصابها رجل من قومنا فأنا لها ضامن حتى أردّها. ولما علم الأهتم أنها كانت مغيبّة عند عوف بن عطية التيمي سأله أن يعيدها ولما أنكر عوف أنها عنده قام الأهتم واحتبس إبله^(١) حتى أقر بها (بياتي ١٩٨٧/٢: ٥٣٦-٩).

الوجه والحشم

لا أدل على أهمية وجه الإنسان من كثرة الأمثال والعبارات الشعبية والفصيحة المتعلقة به. جاء في تاج العروس "يطلق الوجه على الذات لأنه أشرف الأعضاء وموضع الحواس". فالوجه هو الموقع الذي تجتمع فيه الحواس، خصوصا العينان اللتان بهما نبصر والأنف الذي به نتنفس ونحيا والقم الذي به نتكلم ونعبر. تأتي أهمية الوجه أولا من أنه أهم علامة على إنسانية الإنسان وما يميزه عن الحيوان، وثانيا لأنه هو عنوان الشخص الذي يحدد هويته بذاته ويميزه عن غيره من الأشخاص، فنحن نعرف الشخص من وجهه، كما في قولنا: وجهه تعرفه ولا وجهه تنكره، بمعنى شخص تعرفه خير لك من شخص لا تعرفه. وإذا أردنا أن نعبر عن هوية الفرد ونشخصه أشرنا إلى وجهه كما في قولنا بالعامية عن فلان من الناس أنه وجهه سمح بمعنى أنه بشوش ولين العريكة، وعلى العكس من ذلك قولنا: وجهه وبر أو وجهه غير أو وجهه كئج، ونقصد بذلك أنه نزر قليل المروءة. وإذا أردنا من شخص مغادرة المكان ننهره ونقول: ظف وجهك. وغالبا ما توجه عبارات المدح أو القدح أو عبارات التكريم أو الإهانة إلى وجه الشخص بينما هي تعنيه هو وكأننا بذلك نخترل شخصيته وقيمته في وجهه، كأن نقول: فلان وجهه مبارك أو الله يخس هكالوجه أو قبّح الله وجهه أو كرم الله وجهه. ولأهمية الوجه نجدهم في قضايا القصاص والتعويض عن الجروح يبالغون في فرض التعويضات على الجروح التي تصيب الوجه (Murray 1935: 235-6).

والوجه يعكس العواطف والانفعالات والأحاسيس، كما في قولنا بالفصحى "انطلقت أساريره" للتعبير عن الفرح والسرور، أو "زَمَ بأنفه" للتعبير عن الكبر، أو "احمرت وجنتاه" للتعبير عن الخجل، أو قولنا في العامية انعقد حجاجه للتعبير عن الغضب أو خرطم، أي تهدلت براطمه، للتعبير عن الزعل. ونقول للإنسان المنافق أنه ابو وجهين وللشخص الذي لا يخجل وجه ابن فهره بمعنى أن وجهه مثل الفهر، أي الحجر، لا تتغير ملامحه ومعالمه ولا يبدو عليه الحياء والخجل إذا فعل أمورا مشينة، ومثله قولهم وجهه ما يندى بمعنى لا يندى جبينه ولا ينضح بالعرق خجلا من سوءاته، ويقولون وجهه مفسول بمرقه أي بلغ حدا من الاتساح بحيث لا يبين عليه أي عيوب أو مخازي إضافية. ومن أمثال العامة: الوجه فتر، والفتر أقل من الشبر، وهو المسافة من

(١) أي وسق إبله.

طرف الإبهام إلى طرف السبابة إذا مُدًّا، بمعنى أن مساحته ضيقة لا تتسع طياتها لإخفاء ما يدنس العرض ويخل بالشرف. وإذا أردنا من شخص أن يلزم الحياء نقول: استح على وجهك. وإذا أردنا أن ندعو على الشخص نقول: الله ياخذ وجهك. والبصق على الوجه أو صفعه من الإهانات التي لا تُغتفر. وحينما يتعلق الأمر بكرامة الإنسان نتحدث عن حفظ ماء الوجه وعن إراقة ماء الوجه.

وكل جزء من أجزاء الوجه له رمزية وأهمية خاصة. فنحن نقسم بعيوننا وبها نفدي من نحب. وإذا أردت أن تبدي استعدادك لخدمة شخص آخر تقول: على خشمي ولو أردت أن ترغم شخصا على عمل ما تأمره به تقول له: فرك على خشمك، وبالفصحى "رغما عن أنفك"، لأن الأنف هو الذي توضع به برة الرسن الذي يقاد بها الحيوان قسرا. وشعر الوجه بالذات له أهمية خاصة، وبالذات شعر الشارب واللحية، ومعلوم أن سر قوة شمشون الأسطوري في شعر وجهه. وأكبر إهانة توجه للشخص هي نتف لحيته أو شاربه أو حلقهما أو توجيه عبارات بذيئة لهما. ونمدح الرجل بأنه لحية غانمه ونسبه قائلين بأنه لحية عفنه. ويقول الرجل عن نسائه ومحارمه أنهن شعر وجهه، بمعنى أنه يحافظ على عرضهن مثلما يحافظ على شعر وجهه. ولو أنك أردت أن تلتزم بالقيام بمهمة صعبة تقول بهالشارب وتقتل شعر شاربك، عبارة عن العزم والتصميم. وتعبر عن رجائك الحار وتضرعك لشخص آخر بأن تلمس بطرف أصابعك شعر لحيته أو شاربه ثم تقبل أصابعك. ولو أردت أن تضع أي شيء في عهدة شخص ما أو أن تلزمه بتنفيذ أمر ما تقول له إن هذا الشيء في وجهك، بمعنى أنك ملزم معنويا بتنفيذه أو بالمحافظة عليه. وفي المجتمعات الأمية التي لا تعرف القراءة والكتابة يقوم المسح على الوجه واللحية مقام التوقيع والمصادقة على العقود والالتزام بما تم الاتفاق عليه من وعود وعهود. ويقولون: الوجه من الوجه أبيض كناية عن وفاء الشخص بالتزاماته تجاه شخص آخر وإخلاء مسؤوليته على أكمل وجه.

نظرا لأهمية الوجه اتخذ معنى مجازيا يرمز لكل ما يتعلق بشرف الإنسان وهيبته وسمعته وصيته ومكانته ووزنه الاجتماعي. إنه يمثل الرصيد المعنوي والأخلاقي الذي يحدد قيمة الشخص ونباهة قدره وتقدير الناس لشخصه واحترامهم له. ومن هنا جاء قولنا عن الأشخاص الاعتباريين الذين يحظون باحترام الناس وتقديرهم أنهم وجهاء المجتمع. لا شك أن الرصيد المعنوي والأخلاقي للإنسان يعتمد على استقامة الخلق والتحلي بصفات الوفاء والصدق والأمانة والتقيد بالأعراف القبلية وسلوم العرب. هذه الصفات ضرورية لكنها وحدها لا تكفي ليكون الإنسان وجيها، فلا بد لهذه القوة المعنوية من قوة مادية تسندها مثل الثروة التي تمكن الإنسان من أن يكون كريما والشجاعة اللازمة للوقوف دائما مع الحق وكذلك العصبية القوية التي تقف مع الإنسان وتسانده عند الحاجة لتحمل مسؤولياته والوفاء بالتزاماته. من يفتقر إلى

هذه المقومات يفتقر إلى الوجاهة. ولذلك فإن وجه الرجل العادي ليس له من الوزن ما لوجه السيد والشيخ والفارس ومن في حكمهم من سراة القوم وأصحاب النفوذ. أما البخيل والجبان والكاذب والخائن والمنافق ومن لا يحترمون العادات والتقاليد ولا يقيمون وزنا للأعراف والسلوم فلا اعتبار لهم ولا أحد يحترمهم وليس لهم جاه، فهؤلاء مردولون لا تقبل شهادتهم ولا تقدم لهم القهوة في مجالس الرجال. الوجه كرصيد معنوي وأخلاقي وكمقياس لمكانة الشخص ومركزه الاجتماعي يزيد وينقص بحسب استقامة خلق الإنسان وابتعاده عن المخازي وقدرته على تحمل مسؤولياته والوفاء بالتزاماته وتعهداته ومحافظة على الأعراف والسلوم، وكلما تهاون المرء في هذه الأمور كلما أراق ماء وجهه. لذا يبذل الإنسان كل ما في وسعه للحفاظ على وجهه، بل ولزيادة رصيده من الوجاهة.

في المجتمع القبلي، والذي يفتقر إلى سلطة تضطلع بمهمة حفظ الأمن وتطبيق القانون، يتخذ مفهوم الوجه أهمية خاصة كأداة من أدوات الضبط الاجتماعي وكمؤسسة أمن وقائية رادعة. فبدون هذه المؤسسة الاجتماعية يتعذر تطبيق القانون العرفي ولا يمكن للعدالة أن تأخذ مجراها. يقول أبو حسان إن الوجه "يكسب قرار القاضي البدوي عنصر الإلزام من خلال العمل على تنفيذه. فكثير من أحكام قضاة البدو كان من الصعب أن تشق طريقها إلى التنفيذ لولا وجود الوجه الذي يلزم كل طرف بتنفيذها من ناحية واحترامها من ناحية أخرى . . . فصاحب الوجه أشبه ما يكون بالسلطة التنفيذية، إذ يحرص بجميع تصرفاته على المحافظة على أمن المجتمع البدوي ودعم مؤسساته ورعاية أعرافه وتقاليده" (حسان ١٩٨٧: ٢٢٥).

يبذل وجهاء القبائل كل جهد ممكن لحل الخلافات والنزاعات بين الخصوم عن طريق الصلح والتراضي، والبدو ميالون إلى الصلح والتسامح فيما بينهم. ولو تعذر الصلح بين الأطراف المتنازعة يقوم الكفلاء بتقديم الضمانات والكفالات اللازمة بأن يمثل الطالب والمطلوب لحكم القضاء في حالة التقاضي أمام العوارف. وإخلال المكفول بالتزامات التي ضمنها كفيله للطرف الآخر يعد إهدارا لوجه ذلك الكفيل وإحراجا له واحتقارا لمكانته وهيبته، أو كما يقولون قطع وجهه، ومن يفعل ذلك يسمونه فسار وجه. وجريمة تقطيع الوجه تعد من الجرائم الكبرى التي تشدد فيها العقوبة وتضاعف الغرامة ويضيع فيها حق المعتدي ويهدر إن كان له أي حق، لأن في ذلك استهتار بمؤسسة ومفهوم الوجه الذي يعد من أهم مؤسسات الضبط الاجتماعي في المجتمع القبلي التي تضمن حماية حياة الأفراد وحقوقهم وبدونها لا يمكن للقضاء القبلي أن يكون فعالا وبذلك يختل الأمن (عارف ٢٠٠٤: ٩٤، ٩٦-٨). ويقول العبادي "إن انهيار الوجه كرمز وقانون عرفي يعني فرط عقد المسبحة الاجتماعية، وتداعي الحد المقبول وبالتالي تلاشي العدالة" (عبادي ١٩٨٦: ٢٧٣). في حالة تقطيع الوجه،

يُعتبر الكفيل بحكم المعتدى عليه من مكفوله الذي داس هيبتة ومرغ سمعته في التراب، أو كما يقولون سهج وجهه الذي يرمز للعزة والمنعة وشوكة صاحبه وقوته. وهنا يلجأ الكفيل إما إلى القوة والثأر من مكفوله الذي قطع وجهه، أي شوه سمعته، أو إلى القضاء لإجبار مكفوله على الوفاء بما عليه من التزامات تجاه خصمه، وكذلك لغسل العار وتعويضه هو، أي الكفيل، عما لحق بسمعته من ضرر معنوي تجاه التصرف اللامسؤول لمكفوله. وإذا لم يدفع المكفول لخصمه ما عليه من التزامات مادية واضطر الكفيل أن يدفعها عنه بنفسه، فإن الكفيل في هذه الحالة يقوم بوساقة مال مكفوله عنوة حتى يسترد منه المبلغ الذي دفعه عنه لخصمه.

ويدخل ضمن نطاق تقطيع الوجه أي عمل أو قول ينتج عنه الإساءة إلى سمعة الشخص والاستخفاف بوقاره اهتزاز مكانته أو النيل من سمعته بالقذف أو السب أو إحراجه وإظهاره بمظهر الضعف وقلة الحيلة. كل ما يلتزم به الشخص ويقع في نطاق مسؤوليته أو في عهده أو تحت حمايته أو كفالته فهو في وجهه، وأي تعد عليه أو خرق له يعتبر بمثابة تقطيع وجه ذلك الشخص وخذش كرامته وانتقاص مقامه والخط من قدره. فأي إهانة أو أذى أو ضرر يلحق بالضيف أو الجار هو تقطيع لوجه المضيف أو المجير وانتقاص لهيبتة ومكانته وتعد على شرفه، وكذلك هي الحال بالنسبة للدخيل والجار والخوي والمنيع والعاني ومن في حكمهم. وقد تصل غرامة تقطيع الوجه في القضايا المهمة إلى ثمانين ناقة وضحاء، والنوق الوضع ترمز لغسل العار وتبييض الوجه بعدما ناله من السواد. والقضاة الذين يحكمون في قضايا تقطيع الوجه يسمون مناشد أو مبيضة الوجيه. وأحياناً لا يقبل صاحب الوجه أن يرفع شكاته ضد من قطع وجهه ويقاضيه عند المحاكم، بل لا يرضى إلا أن يقتص لنفسه بيده ويثأر لشرفه ويعاقب من قطع وجهه عقوبة بالغة القساوة ليثبت سطوته وقوته وأن تقطيع وجهه لم يكن ناتجاً عن ضعف منه أو قلة حيلة، كم تبينه هاتان الحادثتان أحدهما رواها لي عبدالله ابن شيحان السبيعي وتقول:

ركب من سبيع تصافقوا مع ركب من العجمان وكسروهم، السبعان كسروا العجمان.
بعضهم افتك عمره وبعضهم ردهم. ويلحق سلطان ابن جفيران وهم يمنعون فيهم ويمنع
سلطان سعد المتلقم، يمنعه على بندقه ويأخذها وقال دوك غدفتي لى جاك احد من سبيع قل
انا منيع سلطان. والى مع السبعان واحد يقال له العايذي قصير مع سبيع ويندسه حرقان
ابن شويه، يوشيه قال: عان ذباح ابوك، اذبحه. قال: وشلون اذبحه؟ مانعه سلطان! قال: اذبح
ذباح ابوك لا رحم ابوك. ويطقه الاله كاتله. يوم جا سلطان والى العايذي ذابح منيعه. جا
العايذي من جاه قال: انحش ترى سلطان يبي يذبك. وينحاش العايذي، يجلي ما ادري وين
جلي. خذى له مده، ابطا، ما ادري وش خذى بمجلاوه مير هو ابطا. وقام يقصد المتلقم يثور
ابن جفيران ان العايذي ذبح منيعك. الحاصل يوم اخذوا وينكس العايذي نكس على سبيع
وينزل على رماح مع هل رماح. والجبور في الرمحيه. رماح والرمحيه ما من بععيد. دري
سلطان ان العايذي رجع يم سبيع والى سبيع بيون يمدون ومعهم العويمر، عجمي، رفق مع

مديدهم يرفقهم عن العجمان الى وصلوا ديرتهم يم الحسا. قال سلطان لاخو له اسمه برغش: شف، كان العايذي مد مع المديد فانا ابذبحه -سلطان مد مع المديد- وان كان هو قعد عند العرب ما مد فانت اذبحه، لا اجيك الا انت ذابحه، انت ما انتاب مادّ معنا. ويصير العايذي مع المديد. يوم اکتالوا من الحسا ورجعوا وهي تجيك خبرة الجبور تتلي خبرة العايذي اللي هو معهم. ومن الصدفة يميل شيل العايذي وينوخ بغيره هو وخوياوه بيون يعدلون شيل البعير. يوم ان خويا العايذي عدلوا شيل خويهم وهم يروحون يركضون بيون يلحقون مسوقهم، ربعمهم، وهو يقطش وراهم لحاله، هالحين هو صار لحاله وراهم، على ساقه خوياوه. والى الجبور واصلينه وهو يطبح عليه سلطان وهو يطعنه والى هو طايح. ويحول معه ابن عبلان الجبري ويطعنه بعد. العويمري، العجمي، رفقهم، مستانس على ذبحة الرجال اللي ذبح ابن عمه. قال العويمري:

يستاهل الجبري ثلاثين فنجال ومن الشحم يدعى على كل حايل
اثر بلاه البعد وانا احسبه ذال سلطان شوق منقضات الجدايل
يوم ابطى ما تقاضى ان هذاك جالي.

يستاهل البيضا مع كل منزل ساجوا بها ياراكين الرحايل
ما عاد خلى راعي الكيل يكتال ولا طاع شور مكثرين العدايل
قال عاد المتلقم:

يامن له البيضا مقيل ومسراح من باب هجر الى قفار وحاييل
تبني على جال الحفر هو ورماع وتبني على روس العدم والنثايل
بيضا لسلطان زبون التمداح هو وابن عبلان غدوا بالنفايل
ارلاد جبر نازلة كل ضباب جمال التخوت ولاطمة كل عايل

والأخرى رواها لي حمد ابن شبيب السبيعي وتقول:

حماد ابن قذلان السهلي قاصر محمد ابن شبرين القحطاني، امير آل روق، قصير له ومعطيه حق القصره. ومرهم بادي ابن خشيم امير المشاعله من قحطان في حدى مغازيه وخذى غنم السهلي ووكّلها الغزو اللي معه، كل خبرة تعشوا لهم على شاة. ابن شبرين كان غايب ويعد ما ألقى قال له قصيره السهلي: يابن شبرين ابن عمك بادي كلا غنمي هو والغزو اللي معه. بغى ابن شبرين يخسر غنم السهلي لكن السهلي عيى وثور القحطاني بالقصيد.

ياحيسفا يافرقي اللي غدى بوق يرعى به ابن خشيم عشب المسائل
عز له انك يابن شبرين مبيوق عيوا على ذمك نجوس القبائل
الذمه، الوجه. ركب ابن شبرين ونحر ابن خشيم. يوم نوح عليه: وش علومك يابن شبرين؟
قال: علومي جاي ابي غنم قصيري. قال: ما عندي لكم غنم انت وقصيرك. انتخى ابن شبرين
قال: انا ابن روق. قال ابن خشيم: انقلع عن وجهي وراك ياسلح روق. لى مير ابن شبرين
معه شليفا ما هيب جيده، رديه، دجما. وهو يروح ينصى اللي يواليه من البلد وهو ينحر ذاك
الحداد، قال: اذلق الشلفا، دجما، اذلقها وزد في الذلقه. والى هم موكدين انهم ماشين كل
خبر قحطان، كل على اميره، مادين الحاطه، حوطة بني تميم، يتوسمون من الحاطه بالصفري
بيون يكتالون منها تمر. يوم ذلق له الحداد الشلفا وجاهم والاهم معشين في ذاك الصيهد،
كل جماعة على اميرهم. والى هو موكد غريمه. ابن شبرين جماعته حاطين له شداد ومتراكي
عليه. وهو يعدي عليه وهو يعتزي وهو يسجه بالشلفا لى هي تخرفش بالحزم من ورا كبده،
لهفه على الكبد يا مطيرة شنق جنبه وقصبة ظهره لى هي تخرفش بالحزم وراه. وهو ينحاش،

يروح يدخل من خبيرة لي خبره: دخلكم يال فلان انا ذابح ابن خشيم في غنم قصيري. هالخبره اللي تواليه هذي يزبنونه ويردون الطلب عنه ويعدونه للخبرة اللي وراهم، وذولاك بعد يردعون الطلب عنه ويعدونه للي وراهم. وعلى هالطريقه لين ظهر من يجي اربع خبيرة وهو يتشعبط راس ذاك الضلع. والطلب يدورونه بين الخبر يحسبوناه عند حدى هالخبر الى هالحين. يوم وصل راس الضلع لي مير فتايل الحنشل تذذع تقول الوحده مثل ذيل الجزبوع، حنشل يرصدون هالخبر بيون ياخذونهم. ياولد وش انت؟ قال: انا محمد ابن شبرين من آل روق وذابح في وجهي واحد من ذا العرب وراي واليوم انا زابن الله ثم زابن ذا الضلع ما دريت انكم فيه وذا الحين قدني زابنكم. قالوا: اقبل الله يحييك، حنا بعد نبي نحوف ذا العرب. ويزبنونه. يوم وصل العلم السهلي قال له ابيات

جليت عن وجهك عسام السواد واطفيت ضو مكبرين المصاهير
يعني ان ابن خشيم رجال كريم.

هذا جزا للي يجيكم عناد شلفا تلظى حاديتها المسامير
وبنيت لك بيضا على كل وادي بيضا تبوج بها البيوت الدواوير

ويعتبر تقطيع الوجه عار لا يمحوه في نظرهم إلا سبع تصبيحات أو سبع هويات، بمعنى أن يشن صاحب الوجه سبع غارات صباحية على من قطع وجهه ويخرب كل ما تقع عليه يده من ماله ولو تمكن منه قتله أو جده أنفه أو أصابه إصابات بالغة (زكريا ١٩٨٣: ٢٧١؛ عزوي ١٩٣٧-١٩٥٦/١: ٤٢٥). وقد رأينا في حكاية سابقة نقلناها عن ابن بليهد كيف أن حمدان ابن مسعد أمير الدلابحه قطع أنف من تعدى على ضيفه. ويسمون ثار صاحب الوجه لتقطيع وجهه حشم الوجه، وهي مشتقة من الحشمة والكرامة والقدر لأنها تعيد للشخص الذي قطع وجهه ما افتقده من الحشمة والقدر والكرامة والوقار وترد له الاعتبار. والسالفة التالية التي رواها لي عايد الربوض تبين خطورة تقطيع الوجه:

علوم الدريسي راعي الكحلا، الكحلا ذلوله: علوم ياحامي الهجن // يا حولوا بالبوريد، من الدرايسه من الثنيان. علوم فارس وعنيد ومعروف، على وقت غريب ابن معقل. علوم عنيد وبه وطيه شوي، وفيه بناخي له يقال له هطيلان تقل انه رجال ضعيف وعلوم واطي عليه وكته بغى يطمع بحلاله وهو حي. يقول انت ما لك مارتك وانا مارتك وطمع بحلاله وحاول ياكل حلاله وهو حي بصفة استصغار، يقول انا واليك ولا لك والي غيري. قام هطيلان وادخل بعارينه على منوخ ابن قازي الربوض، قال: علوم عوير وببي يارثن وانا حي وحلالي ما ابه ياكله. قال منوخ: يا علوم والله بناخيك ادخل بعارينه علي. قال: ادخل على الله لا تدخل بعارينه عني، هذا انا وريته وانا ولي امره ولا لك به دعوى انت. قال: علمتك عاد، كان لك به حق تمشي حق، الحق مفتوح للجميع، وكان ما لك به حق فالبعارين بوجهي ما تجيه. منوخ مربع مع بادية السلطان شمال النفود، يم الحزول، وعلوم الدريسي بضواحي حايل حول الحفير وقتنا، هو وابن عمه. قازي، ابو منوخ، فلاح بالحفير والولد بدوي. جا علوم وتحيل بالشايب، ابوك يامنوخ، قال: انت ما تفكن من ولدك هاللي ادخل بعاريتي عني، ما له حق علي، تعرضن الشاشات والادخال والسوالف، وهذا عواجة بولدك والا وش دخله بيني وبين بناخي. قال: من هو؟ قال: هطيلان، هطيلان ما له حق يدخله عني، هطيلان لو يموت اليوم انا وريته. قال: رح يالدريسي كل هطيلان من راسه الى اذانه الله لا يعقلك انت وهطيلان معك، لا بالله ترانا

نافضين عنه ولا هو بوجهنا. غار على هطيلان وخذى بعارينه ورحل من الحفير وقض للسويد، زين عليهم . والى علوم معروف، فارس وعنيد ويثني ورا الكسيره، ما هوب هوين، ولكنه بالوقت اللي ما به مغازي يتضغط جنوبه، حتى اللي حوله يحس عليهم. نفص عنه قازي قال ما هو بوجهنا. فرح بهالكلمه وخذه لكن خاف ان قازي والربضان اللي معه شمال انهم يتعكضون على الوجه. قال انا مير ابتوسع يم السويد، اصير عند السويد واشوف. الربضان دريوا انه نفص قازي عنه ابوك وانه ما يحق لقازي ينفص، ما ينفص الا معقود الردن. قام ووصى له، قال: يا جيتوا علوم ينكس بعارين هطيلان عليه وانا ترون يما اصبحه والا امسيه، لان ابوي ما يمون ينفص عنه، انا معقود الردن. هذاك الى بغى يدخل يعقد رين هالواحد يقول ترن داخل بوجهك ويعقد رده. الدخالة اول عند البدو يقمز ويعقد رده وبالوقت التالي هذا يعقد طرف غدفته. هذا يعني سلومهم. قام ووصى ودرى وهو عند السويد حول الشبيكه. ركب منوخ ومعه سبعة وعدى من الحزول على علوم الدريسي عند السويد. ولا تمكته، كته غيب او انتهت السويد وفرعوا على الربضان لان هذا دخل عليهم. وقالوا كان الربضان بيون الحق حنا نمشي علوم لهم وان كان الربضان ما بيون الحق فلا يجون علوم وهو زابن علينا. حوكلوا على البل وجوا البل عنده راعي له يقال له السعيره، ابن عم له وحوكلوا عليه وضربوه وشلقوا خشمه بله عجرا، شلقه مطلق ابن حويدي الربوض. وهجت البل وشافوا الرجال طلعت عليهم وهجوا وخلوهن. يوم جا بالربيع وهي تربع الناس وهي تتحدر ويصير الربيع من حايل وشرق. وهم يحذرون السويد وعلوم معهم. والى ما نزلوا الشامات هاللي من عند زرود. ويدرون الربضان ويركبون عليهم سبعة آخرين عقيدهم منوخ. وهو يركب فرسه وينحاش علوم عن البل. وهم ياخذون البل، اباعر هطيلان واباعر علوم ويدخلون على ابن رمال. جوا عند ابن رمال، قال ابن رمال: علوم دخل على قبلكم هو هذا عندي ولكن نبيكم تواجهون وتمشون الحق. قالوا: حنا ما نبي الحق. اثارى ابن رمال تحيل بهم وخذى بواريدهم من عند الركاب وكفهن بالمحرم، قال منوخ: ما يخالف حنا نبيه يجي ونبي نتحاج عندك هالحين وحنا راضينك انت يابن رمال. قاموا الربضان متحيلين بيون يطلعونه والى طلع يذبحونه. اثارى ابن رمال اخذ بواريدهم ويوم انتبهوا انهن وخذت بواريدهم قالوا: يابن رمال وقف علوم لا يجينا. قال: ما تبون الحق؟ قالوا: ما نبي الحق. قال: ابن رمال اجل البل بوجهي واما اباعر علوم ترجع لعلوم لان قانون العرب ابن عمك ما تاكل حلاله واما البل اللي بوجهكم انتم يالربضان خوذوه. خذوا البل. قال منوخ انا ما استريح كود اصبحه سبع تصبيحات عن وجهي، ما تكفين اخذة البل. صار ثاني سنه هو وايا ابن عم له راعي له، الهندي من الدرابسه، راعي لاباعره وهو معه وجاهم لهم واحد وعلمهم قال: ترى هو هذا هو وايا راعيه عند اباعره بالمطب الفلاني بهالظهرة شمال. وهم يركبون الربضان ويصبحونه. يوم جوا والاه غار عباته متظلل به عن الشمس بهكالفيضة والبل رابضة عنده والفرس بحديده. هو داهيه. قالوا: شوفوا، نبي نتفرق له على شان ما ينحاش. وانتم اثنين او ثلاثة يغيرون عليه والباقي يتفرقون، هم سبعة. غاروا عليه غصبيه وعائش وشايم ومطلق. عائش بواردي. ضربه حديهم بله قنائة وهو نيم، ما انتبه له الا يوم فاع وهو يضربه والى هو طايح. وعائش معه البارود وهو يرميه واخطته صارت بالعباءة. وهو يشطر يده، اخطته البارود، وهو يشطر يده قال: ياغصبيه، غصبيه ابن الغفيلي الربوض، اخو منوخ، معه سيف ومطلق معه دبوس، قال: ياغصبيه - وهو يرفع يده، يعرف القوانين هو، وهو يرفع يده - قال: ياغصبيه ادخلوا على الله هذي يدي واسلموا عمري. وهو يضربه غصبيه مع يده من بين الصبعين ليا شالقة يده شلق الى ما عقب الكف على الذراع، شلق مع نصفه. فضخوه، شلقوا خشمه، وسموا وجهه،

وراحوا وخلّوه. قالوا حقنا وتقاضينا. وسمّوا الربضان معطرة الوجه لأن الوجه يتعطر بثلاث
تصبیحات حسب قانون البادية. قصد عاد غازي ابن دهام الربوض قال:

ياعلوم يا حَمَّاي تالی الركائب	شظیت لك حمل تُقال عراويه
ياعلوم ما حسبتنا لك قرايب	حنا الى عصی صَعَبُكم نَهْدِيه
قطعت لك وجه على غير صايب	وجه لنا ياعلوم صعب تخطر به
تبي نمشينا لعوج الطلايب	ما ينمشي حق على غير داعيه
أخذ حشم وجهي على غير طايب	بمصقل يا ضرب به الكف يرميه
جيناك فوق محاضيات النهايب	واقفن بذودك يوم كفك تداويه
يمناك وش وقعه بكثر القضايب	عن الشمم يابنت قيقي وحاضيه
يازينه العينين شقرا ذوايب	حطي حجال من ورا حجال ذريه

ويقولون في أمثالهم: الوجه ما يركب على الوجه. أي أنك إذا كنت في وجه فلان
من الناس فلا يحق لك أن تطلب وجه شخص آخر، كما لا يحق لأي شخص أن يقدم
لك وجهه لأن ذلك يعد انتقاصا من قدر وجهك وعدم ثقة بمكانته ومنزلته ومقدرته
على حمايتك واسترداد حقك، فلا بد لك قبل أن تلجأ لوجه شخص آخر أن تعتذر من
وجهك وتطلب منه السماح لك بطلب وجه الشخص الآخر، بمعنى أنه لا يمكنك أن
تطلب وجه شخصين مختلفين في وقت واحد لأن مثل هذا الإجراء أصلا قد يقود إلى
الفوضى والغموض وتداخل المسؤوليات.

وعادة السواد والبياض أحد الآليات الفعالة التي تدفع صاحب الوجه إلى
الحرص على الابتعاد عن كل ما يشوه سمعته ويهز مكانته. التبييض والتسويد يتم
بأن ينشر صاحب الحق راية بيضاء أو سوداء في الموارد والأسواق وفي مواسم
الحج وفي أماكن التجمع ويعلن المستفيد بأعلى صوته: بيض الله وجه فلان بينما يعلن
المتضرر: سود الله وجه فلان. وهناك طرق أخرى للسواد والبياض منها نصب رجم
مرتفع عند الموارد وعلى الطرق الرئيسية من الحجارة البيضاء أو السوداء، حسب
مقتضى الحال، يضع عليه الشخص المتضرر وسم الرجل الذي يريد تسويد وجهه
أو تبييضه. والرجل الذي يطال وجهه السواد بهذه الطريقة يقولون عنه بيته مهزوز
ورجمه مغزوز. وقد يتم البياض أو السواد شعرا عن طريق قصائد المدح أو الهجاء.
والبياض والسواد عادة قديمة عرفها العرب منذ عصر الجاهلية. يقول شوقي ضيف
"كانوا يرفعون لمن يغدر منهم لواء في مجامعهم وأسواقهم حتى يلحقوا به عار الأبد
ويقولون في أمثالهم: إن لكل غدره لواء. يقول الحادرة لصاحبه سمي: أسمى ويحك
هل سمعت بغدره // رفع اللواء لنا بها في مجمع (ضيف ١٩٦٠: ٦٩). وإذا غدر
الرجل بجاره أوقدوا نارا على أحد الأخشبين بمنى أيام الحج ونادوا: هذه غدره
فلان. وربما صنعوا للغادر تمثالا من طين ونصبوه ليراه الناس ويسألوا من يكون.

وفي الحادثة التالية التي سجلها منديل الفهيد (١٩٨٥: ٥٢-٣) يسجل فرز
الحافي العتيبي شكره وامتنانه لأمرء الجياشة من بني الحارث الذي أعادوا له إبله

المنهوبة علما بأنه لم يكن له أي حق عليهم ولا حجة:

نزل فرز الحافي العتيبي بجوار ناصر بن عاتق أمير الجياشية من بني الحارث وذات يوم ناول فرز فنجال القهوة لناصر وقال له مازحا: هذا الفنجال مجورة نياقي لو اخذوها قومك لزمك ان تردها ياناصر. وفعلا بعد مدة من رحيلهم عنهم أغاروا على أبله ونهبوها. فتذكر فرز فنجال المجورة القديم الذي ناوله ناصر وصمم أن يطلبهم رد إبله عليه لقاء ذلك الفنجال. فسخر منه قومه لأن حجته ضعيفة ولكن بني الحارث ردوا عليه نياقه إكراما له وإن كانت الأعراف لا تلزمهم بذلك، فقال بيّض لهم:

ردوا سلامي يم ذرين الايمان	ياروق ياللي للسوالف هجاج
نوي سليم وما اخر العود فطحان	ردوا سلامي يم ناصر وناجي
يروى شباة السيف حزات الاكوان	ناصر لاهل عوص النجايب سراج
أدوا علي العرب حلوات الالبان	أدوا نياقي ما وراها مناجي
قالوا كثير الناس ما فيه عقلان	بعد خذوها بالحزوم الزراج
وحياك يا علم من الراس قزحان	جتني ولا فيها جواب عواج
يفرح بها اللي حده الليل جيعان	اهل بيوت بينه ما تلاجي
عاداتهم يثنون من دون الاطعان	وان جا نهار فيه غيم وعجاج

الحق للقوة

في القبائل التي تعيش على حدود المناطق الريفية داخل حدود الدولة وفي نطاق هيمنتها كما في بلاد الشام وبلاد الرافدين وكما في اليمن والحجاز قديما نجد أن القانون العرفي يتخذ إجراءات متطورة ويتم تطبيقه بقدر من الصرامة والانضباط. يلاحظ أن اقتصاديات هذه القبائل شبه المستقرة في طريقها إلى التحول من اقتصاد رعوي مرتحل إلى اقتصاد زراعي مستقر ويبدأ الاتجاه نحو الاستثمار في الأراضي الزراعية والعقار بدلا من المشية. الاستقرار والمساكن الثابتة تحد من إمكانية الانخلاع من قبيلة والالتحاق بأخرى أو الهرب واللجوء إلى قبيلة بعيدة في حالة الجرائم الخطيرة مثل القتل، كما أن الأموال الثابتة غير قابلة للوسق. الحد من الحركة وتقييد الحرية يجبر القبائل شبه المستقرة على احترام القانون ويدفعهم للجوء إلى القضاء والتقيد بأصول المرافعات القضائية وإلى الصلح والتوسط لحل الخلافات وإصلاح ذات البين بدلا من الثأر واللجوء للعنف. كما أن استخدام الكتابة يسهل إمكانية صياغة المواد القانونية وتسجيلها وتنظيمها وتوحيدها، إضافة إلى تدوين العقود والاتفاقيات. ويصبح هذا الشكل من التنظيم أكثر إلحاحا مع ظهور اقتصاد السوق ونشاط التبادلات التجارية والتعاملات النقدية.

ولكن كلما توغلنا في عمق الصحراء بين القبائل الرحل الموغلة في البداوة والتي ليس لها علاقة بالحضر أو ارتباط بالدولة نجد أن طبيعة حياتها المرتحلة وانتشارها على مساحات واسعة ومتباعدة لا تسمح بتركيز السلطة في يد شيخ أو أمير وإنما هي موزعة بين جماعات الخمسة بحيث أن جماعة الخمسة تأخذ على عاتقها مسؤولية تفسير القانون وتطبيقه دون اللجوء إلى المحاكم أو الإجراءات القضائية.

هذا النمط الانقسامي التمهيلي segmentary من التنظيم القبلي ما هو إلا عبارة عن جماعات متقابلة تكاد تكون متقاربة في الحجم ومتكافئة في القوة. كل جماعة من هذه الجماعات، التي يكبر حجمها أو يصغر تبعاً للصعود أو النزول على قُمع النسب الذي يستدق كلما صعدنا إلى أعلى ويتعرضن كلما نزلنا إلى أسفل، تحاول أن تحافظ على مركزها ورصيدها من القوة وتدفع تعدييات الجماعات الأخرى وتجاوزاتها على حقوقها من خلال نزاعاتها وصراعاتها المستمرة معهم، الحربية منها والقضائية.

تحقيق العدالة بمفهومها الموضوعي المجرد يستلزم توفر شرطين أساسيين، أولهما فصل المسؤولية الفردية عن المسؤولية الجماعية وثانيهما وجود الدولة بما تمثله من سلطة مركزية مجردة تعلو على الأفراد ومنفصلة عنهم، وبما لها من مؤسسات رسمية قادرة على فرض القانون وتطبيقه بالقوة القاهرة. أما في القانون العرفي فإن الأشخاص المعنيين بصفتهم الاعتبارية هم الذي يناط بهم مسؤولية رفع القضايا إلى المحاكم العرفية حسب اختيارهم ورغبتهم أو حسب قدرة المدعي على إجبار المدعى عليه على الانصياع للعدالة وحكم القانون وفق ممارسات عرفية ومؤسسات غير رسمية لا تملك من القوة ما تستطيع به أن تجبر الناس على مراعاة القوانين والالتزام بها. لذا فإن القضاء العرفي لا يضمن بالضرورة تحقيق العدالة؛ لأن القوي فقط هو الذي يحصل على حقه ويحافظ عليه من تعدييات الآخرين. صاحب الحق الذي لا يملك القوة لن يحصل على حقه حتى لو كانت حججه قوية وكسب القضية في المحاكم، تقول ظاهرة الشرارية الحق ظلماً والمصقل دليلاً ويقول الآخر: الحق يبرى للسيوف القواطع، ويقول الآخر:

من لا يَعدُّ الحق بيـشذرة السيف بيته هديم وفوقه الحق مال
هنا يصبح استعراض القوة عاملاً حاسماً في كسب القضايا القانونية حيث لا يوجد سلطة عليا مطلقة ومجردة تعلو على الأفراد كسلطة الدولة التي تحرص على تحقيق العدالة بصورة نزيهة وحيادية وموضوعية ولا ترضى بخلاف ذلك ولا تتهاون فيه. مفهوم السلطة العشائرية مفهوم متدرج يبدأ من سلطة الأب على أبنائه مروراً بشيوخ العشائر وانتهاءً بشيخ العموم، وهي سلطة أخلاقية تستمد شرعيتها من صلة القرابة لكنها غالباً ما تفتقر إلى القوة المادية التي تمكن الشيخ من فرض إرادته، أو حتى فرض القانون العام إلا في الحدود الدنيا، لأن القانون العشائري قانون خاص أكثر منه قانون عام. لذا فإنه ليس من مهام الشيخ القصاص وفرض تنفيذ الأحكام القضائية إن لم يكن طرفاً فيها بصفته الشخصية، فهذه مسؤولية أصحاب الحق أن يحصلوا على حقهم من غريمهم بعد صدور الحكم، وهذا يحدده عاملان: قوتهم ورغبة الطرف الآخر في تسوية الأمور. فليس من صلاحيات السلطة

السياسية، حسب المفهوم العشائري، تنفيذ أحكام القانون، فذلك من اختصاص قرابة المجني عليه، لأن صلة قرابتهم مع المجني عليه تمنحهم الحق في القصاص. ولو أن شيخ القبيلة حاول أن يفرض القانون على الطرف المدان لاعتُبر ذلك تعد منه لا مبرر له ويجعله عرضة للثأر من أقرباء المدان لأنه ليس طرفاً في القضية ولا تربطه بصاحب الحق قرابة يستمد منها شرعية عمله.

تشكلت بذرة الأعراف البدوية في ظل تنظيم قبلي هش كوسيلة للتكيف مع بيئة الصحراء القاسية المتقلبة مع ما تفرضه من تنافس حاد على مواردها الشحيحة. في ظل هذه الظروف الصعبة لا يستطيع العيش عيشة كريمة مرفوع الرأس إلا الشديد القوي القادر على الصبر والتحمل. القوة والثابرة والصبر والإصرار والعناد قيم يقدها البدو، وبالمقابل نجدهم يأنفون من الضعف والتخاذل والتهاون. الثقافة البدوية مسكونة بهاجس القوة للتغلب على تحديات الحياة في الصحراء. حكايات البدو وأشعارهم مليئة بالإشارات إلى أنهم يحترمون القوة وأن الحق للقوة. ولتوضيح هذه الفكرة والتأكيد عليها نجدهم يستعيرون مجازاتهم من محيط الصحراء الطبيعي. فالرجل القوي الذي يخافه الناس ويحترمونه يشبهونه بالحيوانات المفترسة والطيور الجارحة مثل الذئب والنمر والصقر والعقاب. أما الرجل الضعيف فيشبهونه بالطرائد مثل الحبارى والأرنب أو يشبهونه بالرخم والضباع والثعالب وغيرها من الحيوانات التي تعيش على الجيف وفضلات ما تصيده المفترسات. الضعيف في الصحراء يصبح فريسة للأقوى لأن "اللي يتخلى الناس ما يرحمونه" ولأن "الناس ما ترحم بجاج على بيض". يقول حميدان الشويعر في مقارنته بين القوي والضعيف:

الأرنب ترقى ما توذي ولا شفت الناس تخليها
والسبع الموزي ما يرقى ولا يوطا بارض هو فيها
خوف من خبطه بكفوفه كل يبعد مناصيها

ويقول يزيد بن الخدّاق الشنّي مهدياً النعمان بن المنذر ويفخر بقومه واستعصائهم على من يبغهم الذل والخسف:

أحسبتنا لحمنا على وضم أم خلتنا في البأس لا نجدي

العيش في الصحراء امتحان صعب لا يتجاوزه إلا الرجل الصلب صعب المراس. من يتساهل في الدفاع عن حقوقه سوف يأمن الآخرون جانبه ويتجرؤون عليه ويسلبونه حقه بالقوة، فهذه هي شريعة الحياة في الصحراء. وينعتون مثل هذا الشخص بأنه هتمه، والهتمة قطعة السكر لذيذة الطعم التي تذوب سريعاً في الفم ولا تحتاج إلى أي جهد لمضغها. لذلك يحرص الرجل على أن يدافع عن حقه وإذا لم يستطع أن يحصل عليه بالطرق القانونية فإنه ينتزعه من خصمه بالقوة وخذ السيف. يقول زهير بن أبي سلمى:

ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم
ويقول عمرو بن براق الهمداني:
متى تجمع القلب الذكي وصارم وأنفا حميا تجتنبك المظالم
والحكاية التالية والتي سجلتها من عدد من الرواة هي أقرب إلى الأسطورة منها
إلى القصة الواقعية التاريخية لكنها توضح لنا احترام البدو للرجل الذي يتشبه
بحقه ولا يفرط فيه:

الخرصة هكالحين اميرهم ابن حصن، نازل على سهلة التيم. قال: من هو اكرم شمر؟ قالوا:
الصيلوان راعي موقق، غفيلي. قال: من هو اقصاهم على السالفه، على حقه؟ ما يتساهل
بحقه، ياخذ حقه وافي. قالوا: رشيد ابن رخيص. قال: يالله ياخرصة ترونا غزو. وهي تركب
معه الناس ويمدون غزو. قال: ترانا نبي نخطر الصيلوان ما حناب متفرقين، نبي مناخة
الصيلوان. وينوخون بموقق ويخطر الصيلوان. هي استمجان غزوته. يا مير هكالوقت
قصف، الناس هكالحين ضعوف ما من صمايل. وهم ينوخون، جمعة كبيرة. ويجيب المعاويد
ويذبحهن. قال: انتم ياهل موقق نبي معونتكم لنا بالقدر والحريم يطبخن. ودلن يطحن
الحريم طحين ويذبح معيده الصيلوان وغنيمه ويكرمهم. يوم طبخوا الضيفة واللحم وهو
يمشتر هالصحون بالسوق وهو يقلطهم. يوم قلط الصحون قال: قوموا سموا على عشاكم.
يوم قلطوا يا مار خطاة الواحد هالصحن ما عليه الا رجل والا رجلين. يقولون صحن ما عليه
الا رجل قال: يالربع انا دوروا لي احد يواكلن. قال: والله عاد قصرت مروة خوياك، بركتهم
قصرت عنك، هذا من قل ربك. يقوله الصيلوان. قال خلاص لقيت الصحيح السالفه هذي
اللي ذكر ان الصيلوان اكرم ما بنجد لقيته صحيح. تضيفوا وامرحوا يوم جا الصبح من
باكر وتمر ومثله وزهبهم، امل مزاهبهم ومدوا. يوم مدوا، قال: والله اننا هقوة ان هالعرب
اللي حنا غازين عليهم -بيي يغزي على عنزه اول اهل العصام- هقوة انهم والله انهم
استنذروا بنا لكن حنا نبي تنكف ونبي يما نبرد. وهو ما هو صاق. يوم جا قاع الصير من
عند الحميرا اللي بشنق قاع الصير والى هذا طلاس ولد رشيد مع شياهم. هكالغنم وشي؟
قالوا: هذي غنم ابن رخيص. يا مار معه ولد له جذع اسمه طلاس، ولد لرشيد ابن رخيص.
قال: وين هلك يالليد؟ قال: والله هذولاك هلي، مير جاي يمينكم يم العرب وتغدوا والله
محييكم. قال: والله ما حناب عادلين ندور لنا ابار لاصق له بشطب ضلع لكن يالله ياغبيل
خوذوا لنا غداكم اليوم. قال: انهجوا يافلن وفلان انهجوا هاتوا لنا ذبيحة من الغنم نتغدى
عليه. وانحروا الغنم وهم ياخذون هكالعنز. قال: الذبيحة خلوه عند اهلنا، جاي من دونكم،
انحروا خوياكم وروحووا يم اهلنا وتاكلونه عند اهلنا. يقوله الجذع. قالوا: ما حنا ناهجين
ندور لنا صب بله جحر، هم بلحيظ الضلع، بجال الضلع. يعني استمجان. وهم ياخذون
هكالعنز، يقولون انهم اخذوا جذعه، وهم يجونك، وهم ينهجون. يوم جا طلاس يم ابوه قال:
والله يبه جونن لي جمعة، قوم اليوم يقولون اميرهم ابن حصن واخذوا حدى معزاي، خذوا
عنز وجذعه ضواين. قال: ايه هذا عمل الرجل اللي ما يعزم الرجال ياخذون ذبيحتهم، ليه ما
عزمتهم؟ قال: والله يايبه عزمتهم. قال: وش قالوا؟ قال: هذا وما قالوا لي، يقولون ما حناب
مدورين لنا صب بله جحر. قال: لا بالله ياولدي يا صار عزمتهم لا بالله ما لهم حق عليك.
وهو يوم جا تالي هالليل وخذ زانته وهو لك يسري على رجليه، أخذ شلفاوه وجاك سأل
شلفاوه متبعمهم. ليا مار هم على التيم، التيم ما هو عنهم بعيد. يوم جا الضحى من باكر الى

مار هو يطلع عليهم. يوم انه اقبل يا هذي العرب، الدبش على الما ومعهن نياق ابن حصن والى والله العرب غياب. جا له رجال قال: من هو هكالبيت؟ قال: هذاك بيت آل راجح. آل راجح سبع اخوه، رجال طيبين ولهم فُعل طيبه. يوم جاهم قال: وين اباعر ابن حصن؟ قالوا: هذي اباعر ابن حصن على المالحه. المالحه بالتيم. البل العشائر شاربه ومبركه ويصبحون تالي البل. وهو يتجشم العشائر واضرب هكالناقه بالشاكلة يا جُعرته، اضرب الاخرى يا جُعرته، اضرب الثالثة يا جُعرته، ثلاث ابا الثواري عنزي، منهن الحريدا وظيره، اباعر ابن حصن. وهو يجيك منحاش وهو يزين على بيت آل راجح. فوعوا عليه بالرجال. اطرحوا الرجال اطرحوا الرجال. يقول البيت به هكالحريم قالت وحدة منهن: فارقنا وراك -مرة لحدى العيال- والى هكالوحدة يوم فاعت: يارجال ثروكم تخبرون آل راجح قفوكم. جا وزبن على بيت آل راجح يوم اقبل على البيت وهم ينكسون اللي يطردهونه وهو يزين. يوم قفوا الرجال وهي تنحر ماقفهم وهي تكوم هكالكومه على ماقفهم. يا هذولا آل راجح، يا هم ثلاثة اخوه آل راجح. يوم جوا على خيلهم وهي تسهل البيت من قدام. يامرہ ابني البيت، وش بلاك مسهلتة؟ إشارة تقصير حق بهم. يامرہ ابني البيت. قالت: كان له رجال بينونه، الرجال اللي بيغون يفضى دخيلهم. قالوا: ابنيه. قالت: ما ابنيه، الرجال اللي بغى يوخذ دخيلهم من بيتهم هم بينونه والا بكيفهم. هكالوقت طواغيت، قانون عرب. جوا الطاغوت قال: وش حقكم يال راجح؟ قال: الحق ايقف عند راس الطنب واقرط الدبوس. ان لحق ماقف الخيل فهو زحم وجهك وان كان الدبوس قصر وهو ما هو بوجهك. يقول وهم ياقفون عند راس الطنب ويشوحون الدبوس يا والله يوم قصر. والله الرجال نهجت ويوم نهجت وتدلي تجزر النياق وتقطعهن، اللي ذابح ثلاث نياق عن العنز. ذبحوهن وكرموا للعرب، والى هذا العزام جايهم. قالوا: يارجل اركب الجمل هذا هات لنا حقنا. يقولونه آل راجح لابن رخيص. يقول واركب الجمل وانحرهم يقول وخوذوا الظهر وحطوه على الجمل وهاتوه لآل راجح، الظهر حق لهم. يوم جا مسيان قالوا: توكل على الله يابن رخيص توكل على الله يم فداعتك نبي نتعشى منه. قال: والله ما انا ناهج. قالوا: تمشي معنا وتاكل من فداعتك. يقولونه آل راجح معازيبه. وانهج معهم واقلط على ما قيل. والله يوم قضوا وهم يجونك مروحين ما لحيه قالت للحيه شين. ويوم جا بالليل قال: والله عاد انتم هالحين لا قصرتوا وانا خذيت حقي واليوم انا ابسري. قالوا: والله ما تمشي ليا ما يجي الضحى باكر، ليا تغديت وطاب خاطرک وقضيت تمشي، بيان كل يشوفك، يا جا الضحى كود تمثناهم الرجال وهم ببيوتهم. والله يوم جا الضحى وتغدوا وهو لك يمشي والله وهو يتمثناهم بالبيوت. يوم تمثناهم قال: اسالكم بالله مسوله -يا مير هكالوقت الرجال ما تقوى تحلف بالله- اسالكم بالله مسوله يا من ذاق يامن خبر من الجذعة شين؟ يا من ذاق لحم عنزي فهو يذكر الله يا شمير؟ قالوا: يا حي ذكر الله. قال ابن غراب من الخرصه: ول غلغلك الشر اللي يغلغلك -اللي جابت غلغول هالحين، صُفقت عليهم، يعني ان بهم قصا شوي- ول غلغلك الشر اللي يغلغلك ألين اني لغف لي لي ذراع والله ما ادري هو من جن والا من انس. قال: ثبته يابن غراب والا ترن بظهرک والا نجحه. قال: تروكم شهود يا شمير. قالوا: وش تشهدنا عليه جلي ما انت مذبح اباعر ابن حصن؟ قال: انت ما ذبحت لك شين، ذراع عنزي ما يغدي هاللي انت اكلت.

يوم جا القيض والى ابن غراب ما نجحه وينزلون بقفار بله حوطه يوم نزلوا بقفار وينقر، يجي مع البل يدغره والى الكحيله عنده، فرس ابن غراب، وهو يزنده والى ريته توزغ وراه. اضرب الفرس الى مير يوم ضرب الكحيله، يقولون تحلب، واضربه بالزانة يقول يا مير تطلع من وراه، ليا تجدع هكالمهره. اشتل الشلفا اشتلته وهي تعسر. فوعوا عليه وهو ينحاش وهو ينقر

على الجدار قال: يابن غراب؟ قال: أه. قال: اصخ عن شلفاي وازعججه جاي والله ان جا شلفاي شي انه بعمرك، قال: زانتي والله ان تعرّضه شين مقضاته راسك. وصخا ابن غراب عن شلفاوه. فكوا الزانة ويركبونه ويزينونه وهم يزعجونه له. لكن انه قصد رشيد قصيده شاهد للسالفه لكننا ما نقومه. ياخي ما ادري وشو يقول بس انه يقول:

شيامنا ياطلاس غوالي لحيلهن
تاه علي ابن حصن تيهة جرهديه
وذبحت صبحا والحريدا وضيره
يا اخذت حقي من عيان زوبع
ياوي دخيل يادخيل آل راجح
ورخاص ليا قيل الضيوف تببت
واسقان من مر الشرا وطنيت
واشكي لك ياطير الفلاح عديت
يا جا يومي ما وراه حبيت
ما يمشي الا الضحى وبالليل يببت

الرجل الوحيد أو الذي ينتمي إلى جماعة ضعيفة سيجد أنه من الصعب عليه أن يدافع عن حقه ضد الغزاة والمعتدين أو حتى أن يحصل على العدالة في المحاكم وعند القضاة. يقول قراد بن عباد:

إذا المرء لم يغضب له حين يغضب
ولم يحبّه بالنصر قوم اعزة
تهضمه أدنى العدو ولم يزل
ومثله قول قريط بن أنيف التميمي من بلعبر يهجو قومه الذين لم يهبوا معه لاسترداد إبله من الغزاة ويمدح قبيلة مازن الذين استنجدهم فأنجدوه:

لو كنت من مازن لم تستيح إبلي
قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم
لا يسألون أخاهم حين يندبهم
لكن قومي وإن كانوا نوي حسب
يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة
كان ربك لم يخلق لخشيتته

لا يمكن للفرد أن يعيش وحيدا في الصحراء إذ لا توجد مؤسسات تقدم له الأمن والحماية عدا المؤسسة القرابية الممتدة والمتمثلة في جماعة الخمسة. العلاقة التي تربط بين أفراد الخمسة علاقة شبه مقدسة. ولا أدل على قوتها من أنهم مهما بلغت حدة الخلافات فيما بينهم، حتى ولو وصلت إلى درجة القتل، فإنهم لا يسمحون لأحد من خارج الخمسة أن يتعدى عليهم ولا تصل بهم القطيعة إلى درجة التنصل من مسؤولية الحماية المشتركة. والقصة التالية التي نقلتها من بجاد بن لهاب الجش بتصرف (جش ١٩٨٣: ١٢٣-٦) توضح لنا أن ابن العم حتى لو كان يطلب ابن عمه بثأر فإنه لا يتهاون به للآخرين:

حدثت خلافات بين جماعة الجشوش من بني عبدالله من مطير فرقت فيما بينهم وأدت إلى تشتتهم وضعف شوكتهم. وكان السبب في ذلك أن أحد رجالهم ويدعى مبارك قتل ابن عمه ثم نزع لاجئا عند البياشة من قبيلة عتيبة خوفا من رزيق، ابن عم المقتول الذي لم يدخر جهدا للثأر من ابن عمه. وعندما أراد البياشة أن يمدون لجلب الطعام والميرة وكانت طريقهم تجتاز ديار الجشوش بحثوا لهم عن رفيق لحمايتهم من تعديات الجشوش

فاصطحبوا مبرك ليقوم بدور الخوي. ولما وصلت القافلة إلى ربيع بني عبدالله قام مبرك حسب العادات المتبعة ونادى بأعلى صوته ليعلن لكل من يسمع بأن القافلة تحت حمايته وفي خفارته. وكان قريبا من الربيع ركب من الغزاة من قبيلة الشلالحة من بني عبدالله بقيادة العقيدين صالح الذهبي ومحمد الرقابي. فلما سمعوا النداء وعلموا أن القافلة تحت حماية مبرك المطلوب بشخصه من بني عمه ظنوا أن ليس له من يحميه فعزموا على قتله وأخذ الحملة بكل ما فيها لاعتقادهم بأن لا أحد سيطلبهم بهذا الجرم لأن مبرك كان في نظر الجشوش وغيرهم من بني عبدالله شخص هارب من الثأر ومطلوب بذاته للقصاص. ولما وصلت الأخبار إلى جماعة مبرك ثارت ثائرتهم لهذا التعدي الذي اعتبروه استهانة بهم، حتى وإن كان المقتول المخفور مطلوب لهم بدمه، فعزموا على الانتقام من الشلالحة. فقام زريق الذي كان بالأمس يبحث عن مبرك لقتله ثارا لابن عمه فوجد بين جماعته ورص صفوفهم وحرصهم على الثأر من الشلالحة وألا يتركوا دم مبرك يذهب هدرا. وكان أول ما فعلوه هو إنقاذ وجه ابن عمهم المقتول بأن فاوضوا الشلالحة على استرجاع القافلة المنهوبة وردّها إلى البياشة. وبعد مدة ثور غزو كبير من بني عبدالله يضم أخلاطا منهم بقيادة العديد من عقدايم المشهورين. وكان من ضمن الغزاة زريق الجشي وكذلك العقيد صالح الذهبي الذي قتل مبرك الجشي. فلما رأى زريق اخترق الصفوف وتقدم إليه وقتله أمام الجموع ثارا بابن عمه مبرك. وبعد مدة ظفر زريق بشخص يدعى زرنخ وإبنة وكانا ضمن غزو الشلالحة الذين قتلوا مبرك ونهبوا القافلة فقتلها. وبعد فترة أقيم حفل كبير في مضارب بني عزيز ضم أخلاط من بني عبدالله وحضر إلى الحفل زريق الجشي متسلحا بخنجره. وبدأ الحفل بشعر القلطة وكان أحد الشعراء قد شاهد زريق متسلحا بخنجر مسنونة ورأى الشر في عينيه فقال الشاعر مرتجلا:

زُريق يدرعها المسنَّ واشوف عينه بالقـتال
فأجابه أحد شعراء الشلالحة:

كلَّ يجـهـز له كـفن ما ادري تجي بايات حال
وكان من ضمن الحضور في الحفل محمد الرقابي الذي سبق القول أنه من ضمن الغزو الذين قتلوا مبرك وخفروا ذمته ونهبوا القافلة التي كانت في وجهه، فلما رأى زريق أرداه بطعنة قاتلة من خنجره. وبعد مدة ظفر الشلالحة برجل من الجشوش فقتلوه ويسمى حميد بن فواز الجشي. عند هذا الحد قرر وجهاء بني عبدالله التدخل ووضع نهاية لهذه المشكلة عن طريق الصلح ودفن الديات. بعد هذه الأحداث قرر الجشوش الرحيل من الحجاز إلى نجد. وبعدها وصلوا نجد نقل لهم الرواة قصيدة لأحد شعراء الشلالحة يرثي فيها جماعته الذين قتلهم زريق ويذكر الجشوش برجلهم حميد بن فواز الذي قتله الشلالحة. تقول القصيدة:

ياراكب حر من الشام مجناه يلفي زريق من الدفينه وغادي
يالعين لا تبكين حي فـديناه بحميد حامي مفرعات التوادي
الجش حنا من دياره طردناه ونخيلهم ضاعت نهار الجداد
فأجابه هندي بن شتيان الجشي:

ياراكب حمرا من الهجن معفاه تبهج فواد اللي يمسه الشداد
حمرا تشيل الني والكور تزهاه ومخطر عنها الجمل بالهداد
مخطر عنها الجمل: يطرد عنها الجمل حتى لا يضربها وتلقح فتصبح غير صالحة للركوب والأسفار.

ياللي تقول حميد حنا فديناه وزدنا وحطينا لراسه وساد
ياللي تريد الحق حنا لقديناه مبددا الفرج تراه ضرب الهنادي

وهذه حكاية أخرى على نفس المنوال رواها لي غالب الجنفائي وخلف الجنفائي:

هذي سالفة صارت قبل حكم الرشيد، لها هالحين خمس جدود منّا هالحين. صارت على واحد من عمّاننا الاولين اسمه عقيل بن علي الجنفائي وابن عمه فرحان، اثنينهم من الجنفا من الجحيش من الاسلام. صار بينهم هوشه، عقيل وبني عمه، الشيطان حريص والاسباب تُحصّل. عقيل ضرب حديهم واطلبوه، لحقوه لأنهم متكاثرين روحهم ومتزاودين روحهم، ثلاثة هم، عيال اثنين وابوهم، بيون يتثارون للضربه. هو رجل بواردي وولد دون روحه، شروى هالوجيه، هو معهُ بارود فتيل. قال: يَمَكُّم يارجاجيل، انا لا انا مَقْضِيكُمْ نفسي لكن ترن اذبحكم دون عمري. قالوا: مير انطح عن روحك، حنا وصلناك. واضرب واحد واذبحه واضرب الثاني والى هو كاسر رجله واضرب الثالث يا هو مُصَوَّبُه. عَثْرُ الثلاثة كلهم. وهو يمرّ العرب قال: شوفوا فلان وعياله جونن بهكالمحل وبلون دون عمري لكن روحوا الحي انقذوه والميت ادفنوه. يقول يا مير عقيل خواله الغيثة وجلى مع خواله، خاله دريعان اذان الذيب. حموه خواله. بعد ذلك حجوا وحج معهم، انت يا عقيل. حجوا وحج معهم. ودري فرحان انه حجاج. قال انا ابتبعهم اغدي يتهيا لي به فرصه، لان الحجيج يصير بهم غفله وبعضهم يشت عن بعض، غدي يتهيا لي به فرصه. يوم انهم نزلوا بمكة ونزلوا بالعدل هكالليلة شيف فرحان. يوم شيف وتعالوا به الغيثة يقولون انهم اجتمعوا الغيثة وصكوا على عقيل، يقولون انهم خمس وعشرين. قالوا جماعة فرحان: يافرحان عقيل دري بك واستحذر والغية نقلوا حذرهم وان جيتهم ذبحوك والحقوك اخوك، لكن حج، اجعل تاليه حجة لله، اغدي الله سبحانه وتعالى يجلي هالامر. وحج، عاد العقايد الله اللي يعلم به، لكن حج. بعد ما حج ياطويل العمر وجوا من عرفه الى هو مصخن، انت يافرحان. ودريوا انه مصخن. يوم انه قضى حجهم ووادعوا مشوا. هم على جيش هكالوقت ووادعوا ومشوا. يوم مشوا وعشوا على بركة ركبه. اثري الصخرة اللي جته ثرية جدري، والجدرى هكالوقت يخرع الناس، يرحلون ويخلون رجّالهم على المراح. يوم اصبحوا يا هو نافر ومجدور، وهم يركضون خوياوه، عاد خوياوه انا ما ادري من هم، وهم يركضون خوياوه ويعنون عليه هكالعنه. قالوا: والله يافرحان ما لنا بك الحيله، كلنا غزلان والله ما طبنا الجدرى واليوم ربنا وربك الله، اللي ما جاوه الجدرى يسمونه غزال. وهم يركبون ويخلونه، يعنون عليه هكالعنة وهم يركبون ويخلونه. وهكاليوم، يقولون انه يوم ما به مغدى، يوم جا العصر وهم يحطونه مغدى مغشى. يا مير عقيل ولد خفيف وولد بواردي وطيب ومحاذر. الغيثة دريوا ان فرحان مخن بالمراح. يوم انه ياطويل العمر روح الجيش وعقلوه وهم يجلسون يجيبون عشايم ويوم جابوا عشايم وصكوا على عشايم يتعشون قالوا: يا عقيل، قال: نعم، قالوا: عسى الله يبدى بالسيات هله تموت الحيايا وسمه بروسه ابشر ان فرحان خلي بالمراح. هم يحسبون فرحان يبي يفرح الى دري ان فرحان مجدور. قال: وش بلاوه؟ قالوا: الصخرة اللي جانا خبره انه مصخن صار جدري ويوم تبين انه جدري مشوا خوياوه وخلوه، عنوا عليه له عنة وخلوه. يقول يامير بيده لقمته يبي ياكله يقول وهو يجده بالماعون وهو يثور. يقول وهو يميس على ذلوله وهو يخطف القربه، يقول المزهبة اللي به الزاد خليته عندهم ما اخذته، استحيت منهم. يقول يا مير خاله دريعان، اذان الذيب، بجيبه. قال: وين تبي؟ يقولون انه يقول انا ذلت ان خالي يحلف علي وانا جازم اني امشي وابزعه ما ابي اقطع دينه، ابيه يزعل ويتركن ولا اقطع دينه، علشان ما يحلف. قال: ابي يم ابن عمي. قال: ياغل تعمى عينك انت وابن عمك، ابن عمك هاللي المسلمين كل متقلد كفته ويدور ما عند الله وهو مطلبك من حايل وضواحيه يدور دم رقبتك،

وهالحين تبي تنكس له. قال: خلن من علومك ياخالي الله يهديك تشوف ان بني عمك كلهم صاكين عليك ولا بهم الا العافيه والا انا ما لي مع سيرة شمر كله، حجيج شمر هالسنه، الا ابن عم واحد مخلن بالمراح على سهلة ركبته، ابي الى منك جيتن انت وربك هاللي صاكين عليك تبونن ينطحكم هذا كبر قناته. قال: طس الله لا يعقلك، الله يجعل سمينكم عند ضعيفكم، عسى الهاملة تلحق الزامله. زعل خاله. يقول وهو يركب ذلوله وهو يمشي. يقول وسراي وهم بالشتا، وسراي، وسراي، وسراي ليا ما جا حروة معشاهم. يقول يا مير ركة كثير شجره. يقول ويكهب يدور العنة، يقول ويكهب ويستدير على مرح الحجاج. يوم جا حول السحر يقول يا والله هذي العنه. يقول وهو يطق راس المطيه وينوخ. يقول المجدور ما نام، وجعان جيعان بردان زملان، بحالة ما يعلمه الا الله، حالة ما هي حلوه، والموت اقرب له من الحياة. يقول يوم بركت الذلول ونحطت الذلول، الذلول وانبي، يقول دري ان ما ناكس عليه الا عقيل. يقول قال: عقيل؟ يقول قال: نعم. قال: اخس الله يخسك ما ابطا فرجك. قال: يافرحان والله اللي يرد الشارد على الطارد اني ما دريت بك الا عقب ما غابت الشمس. يقول وهو يدنق عليه يقول وهو يحبه وهو يجيب عمر هكالحطب وهو يحفر له هكالحفرة وهو يجدعه بالحفرة وهو يشب النار، وهو يقربه وهو يصخته وهو يفضضه النار وهو يصخته وهو يلهزه عاد باللي هو لهزه به. يوم انه بفي ولان وهذا وهو ينكس وهو يجدع عن الذلول وهو يرد راسه ويعقد رسنه بذنبه وهو يذبحه. يوم ذبحه ياطويل العمر وهو يدس يده مع مذبحه وهو يظهر قلبه وهو يجدعه بالنار وهو يسلهبه وهو يضلعه وهو يقطع ويعطيه. وهو يعشيه. يوم عشاهه وكلفه وهبب ريحه وهو يفسر ذرعانه وهو يفتح لك بالذلول، وهو يقعد لك يجززه. يوم طلعت الشمس يا هو قاضي منه وجدع لحمه على هكالشجره وهو يجيب الجلد وهو يحطه على الوبر وصفحة يحطه له فراش وصفحة يحطه له غطا، للمجدور، وهو يحاطيه، يقوت عليه هالحم. ويا منه زينته وسنعه وغداوه ودهنه وهبب ريحه يقول خلاوه شطره شوين يقول وخذي باروده ونهج. وما لقي جابه. جردني، قنفذ، صب، يقولون ليا الداب، والله شيباننا يقولون ليا الداب انه ذبحه وقطع راسه وجدع مصيره بالنار وعطاوه للمجدور ياكله. ما لقي من هالخشاش جابه واوكله اياوه. يقول يوم تم له شهرين يقول يا هو بريان، بريان، مقشش، لكن الجدري اللي ضاربه هندري ومسلم. يقول ياهو قاضي لحم الذلول، ما عندهم غيره، قوتهم لحم هالذلول، يقوته عليه على شوين شوين. ولا من عيشة واكل يسوق الحيا به ونشاط. ياهو قاضي لحم الذلول ياطويل العمر، يقول وهو، قال: يافرحان ياخوي حنا القيض اقبل علينا والزهاب قضى وانت انشا الله انك بريت لكن نبي ما حدتالي هالبراد نبي نروح، نتدرج، نتسهل لاهلنا. قال: توكل على الله. يقول وهو ياخذ وتر الشداد يحطه عاروك، سنح عدل، فجة وحده، ويحط له حبال علايق يقول وهو ياخذه وهو يشيله. يا منهم جو الارض الوعر او اللي به شوك او اللي حخرة شوين حطه بالعروك، وهمن اشاله قيسة ما يقوى له. وهو ناش من الصخنة ولا من حال ولا هوب ثقيل. يقول وهذاك يعاونه بقدرته بالارض اللبان واللي هو يقوى معه. يقول الثمرة انهم يما جوا الشعبة. يوم جوا الشعبة يا هذولا شمر ويجون لهم واحد يعرفونه من شمر، قيل اغديه من الغازي من العليان. يا والله يعرفهم ويعرف اهلهم. قال: والله مير اهلكم طيبين لكن ميسين منكم، يقولون المجدور مات واللي نكس عليه غزال ما جاوه الجدري وجدور ومات عند رفيقه. اما انت هلك يا عقيل هم هذولا بيزاخه - بيزاخة هي هذي بشمال الشبيكة - واما انت هلك يافرحان بالحضن او هم بالنفود بعد من قبل الحضن، بخشم اجا من مغرب. يوم اصبحوا وهو يرملمهم هكالذلول وهم يترادفونه وهم يجونك. يما يجون اهلهم عاد ويرجعون الذلول على راعيه. يوم انهم اندفعوا

قال فرحان: يا عقيل؟ قال: نعم. قال: تراك ما تجي هلك، قال: الليلة نبي نروح على هلي - لأن اهل عقيل دون اهل فرحان، ببزاخة، ببزاخة، ما هي بعيد - ويا مننا انشا الله جينا اهلنا وهذا ننهج يم هلك. قال: والله ما تجيهم الا حنا مسلمين على ابوي وعلى حسناوه وسايته. قال: تم، لا بالله الا توكل على الله. وهكالييلة ويوم جا من باكر ياهم طالعين عليهم. يا هذا البشير جايهم: ابشروا بفرحان وابشروا بعقيل وابشروا بهم كلهم. وينطحونهم وسلامايه واكرام وهذا، وهكاليوم من ايام العيد هكاليوم. يوم انه ياطويل العمر جا الصبح وهو يلوذ عليهم الشايب قال: يا عقيل؟ قال: يالبيه. قال: يا عقيل شف هالذلول تراه لك بدل ذلولك اركبه وانحر اهلك، وهالحين يا ولدي لو ان فرحان تبعتك وذبحك ان كان انت مت وفرحان مات ولحقت الهاملة الزامله، لكن الحمد لله، انتم كلكم عيالي والشيطان ما غاب عن احد، والحي عوض للميت، لكن يا ولدي ترى الله عطاك ولدي فلان - اللي هو ذبح - تراوه حدر الفراش، وعرجتي تران مخليه لك، وهالحين انهد على كفيلك، قلط كفيلك، وانا ترن دافن لك. قال: والله يا عمي تقول وتفعل لكن كان انت عطيتن فهو بمدآوه لأن الامور يا صار يعني انه عطن واسكات تنبعث لو ما هو علينا، لو ما هو علي انا واياك، ويا صار انه عطن مطلق ويمدى تموت عنقا على جراه. قال: تم ويمدى واللي يعسرك تراك بالف حل. والله وهم يتكافلون. ويا الان هالحين عصبه عقيل وعصبه فرحان صاروا حضاة من دون اللي اقرب منهم. عقيل قايل له ابيات يوم هو ينكس، يوم هم بالعنه، يوم هو يتصيد من الخشاش ويشوي له، يقول:

ياراكب اللي ينجبونه من التيه	حمامرا ردوم تو ما شق ناب
عامين مع ذروة طياح معقبيه	والى خضرت عازاتنا جاك ما به
عليه صبي يدي العلم راعيه	قرم يودي الحاجه اللي عنى به
باغيه ياخذ لي سلام ويديه	لربعي مطوعة العدو بالحرايه
والى نشدوا عني يقولون وش فيه	ابد العلوم اللي معك لا تهابه
قل له قعد ما هنات حي حواليه	بدو من البيدا تقادح سرابه
بيسهله ما عنده اللي يحاكيه	كود الطيور الطايره والذبايه
يتنى ابن عمه لين ربه يعافيه	والا يحط بجفرة من ترابه
قالوا لي الحساد ليك تطريه	ولا طعت هرج اللي حكي بالسبابه
والله دين يابن عمي ما اخليه	ولا طعت هرج علي به عتابه
أخاف من هرج يجيبه ويديه	راعي النقيلي والحسد سد بابيه
أصبر على ما صاب نفسي وامضيه	واطلب ياعله خيرة والهدى به

وصارت خيره لله الحمد من هالحين الى هكاليوم ليا اليوم.

المسؤولية الجماعية المتمثلة في نظام الخمسة وما يترتب عليه من ممانعة ومدافعة وحماية مشتركة هي الركيزة التي يرتكز عليها القانون العرفي، فهي تمثل قوة الحماية وقوة الردع في آن واحد. جماعة الخمسة ملزمون بحماية بعضهم البعض والدفاع عن مصالحهم المشتركة بكل ما لديهم من قوة سواء في ساحة المعركة أو في المحاكم وفق مبدأ "أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً"، وإلا فقدوا هيبتهم في عيون الآخرين وأصبحوا لقمة سائغة لا يحسب لها أي حساب. إذا لم تهب المجموعة للدفاع عن أفرادها ونصرتهم ومساندتهم وحماية حقوقهم فإن ذلك قد يفسر على أنها أضعف من أن تقدر على ذلك. أي اعتداء يوجه إلى أي فرد من أفراد الخمسة

وأي استخفاف بقدره أو إهانة تلحق به هو تعد على المجموع. المسؤولية المشتركة في المجتمع القبلي بين أفراد مجموعة الخمسة يعني أنهم يشتركون في المغانم والمغارم، ورصيد المجموعة من القوة والعزة والمنعة والشرف يزيد وينقص بحسب أفعال أفرادها وإنجازاتهم وتصرفاتهم. لذلك فإن الرجل الذي يعجز عن القيام بما يجب عليه يهب معه رجال عشيرته وأبناء عمه ليشدوا عضده ويؤازروه ليتمكن من تنفيذ ما التزم به لأن العار الذي يطاله سوف يطالهم جميعهم ولن يسلم منه أحد كما أن أي مفخرة يحوزها أحد أفراد الخمسة تصبح مصدر فخر للجميع. بحكم نظام المسؤولية الجماعية فإن أي عمل مشين يقوم به أحد أفراد المجموعة ينعكس على المجموعة بكاملها والأذى المترتب عليه يطالهم جميعا. ومن هنا مثلا حرص والد ذعار ابن نمش ابن دعسان الديحاني على قتل ولده الذي غدر بخويه العتيبي وكذلك الحال بالنسبة لمغلت ابن عنيزان المطيري الذي قتله أخوه لنفس السبب في الحكايتين اللتين أوردناهما في الفصل السابق. فلو لم يفعل ذلك لطلال جماعتهم سواد تلك الأفعال الشنيعة ولعاشوا كلهم بقية حياتهم في الخزي والعار. البياض أو السواد الذي ينال الشخص والعيب الذي يلصق به ينعكس أيضا على عشيرته الأقربين ويصممهم جميعا بدون استثناء وفق مبدأ: في الجريرة تشترك العشيرة. وفي مقابل الحق الذي للفرد على الخمسة، فإن عليه واجبات تجاهها. من هذه الواجبات أن لا يسيئ إلى سمعتها بين القبائل ولا يحملها ما لا تطيق. الذي يريد أن يحتفظ بعضوية خمسته ويتمتع بحمايتها عليه المحافظة على سمعتها وأن يساهم في ترسيخ قوتها ودعم رصيدها المعنوي والأخلاقي من خلال مراعاة الأعراف والتقاليد القبلية، وعليه أن يحترم رأيها الجماعي وإرادتها الجماعية، وهذا ما عبر عنه دريد بن الصمة في قوله: وما أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد خوف الرجل من أن خمسة خصمه سوف يقفون مع قريبهم ضده ويتقاضون منه بالقوة إن لم يخضع لصوت العقل وحكم القانون هو ما يدفع به إلى مراعاة الأعراف وتحكيم العقل وسلوك الطرق السلمية واللجوء إلى القانون العرفي لحل خلافاته مع الآخرين، خصوصا الأقربين، إضافة إلى خوفه من الضغط الذي يمكن أن تمارسه خمسته عليه وربما تخليها عنه لو كان شريرا نزق الطباع شرس الأخلاق. إذا ما تحول الفرد إلى مصدر ضعف للمجموعة وضرر يسيئ إلى سمعتها من خلال تصرفاته اللامسؤولة وسلوكه المشاكس واستهانته بالقيم القبلية مما يجر عليها الويلات ويعرضها لاعتداءات الآخرين أو احتقارهم فإن الجماعة تخلعه، كما كانوا يفعلون في الجاهلية، وتعلن عدم مسؤوليتها عما يجره من جنایات، أو كما يقولون: تُغزَّ عليه الجناة أو تُقَطَّع عنه العواني، ويسمى مُجَنَّى أو مُقَطَّع أو مُثْرِب أو مُشْمَس. وقد تتعدى العقوبة الخلع إلى القتل كما رأينا في بعض الحكايات التي سبق إيرادها.

وقد يحدث أن تتعدد جرائم أحد أفراد القبيلة حتى تجد نفسها عاجزة عن نصرته، لأن

في هذا تكليفا لها لا تطيقه، وعبئا ثقيلا عليها تنوء به، وتهديدا دائما لسلامتها، وإراقة لدماء أبنائها بدون مبرر، فتضطر إلى التخلص من هذا الفرد، مفضلة أن تضحي بفرد واحد على أن تضحي بجماعة من أفرادها، ملقبة عليه تبعات جرائمه، يتحملها هو وحده، فتخلعه.

وقد يحدث أن يسوء سلوك أحد أفراد القبيلة من الناحية الخلقية، حتى يصبح وجوده بينها وصمة في جبينها، وسبة في مجدها وشرفها، وخطا من قدرها بين القبائل، فترى أنها أمام عضو فاسد لا يرجى إصلاحه، ضرره أكثر من نفعه، فتتبرأ من نسبته إليها، حرصا على سمعتها، وإبقاء على كرامة المجموع من أن يسيئ إليه فرد، فتخلعه (خليف ١٩٦٦: ٩٤).

سبق وأن أشرنا إلى تداخل مؤسسات المجتمع القبلي ومكوناته الثقافية. ومن مظاهر هذا التداخل دمج القانوني مع الاجتماعي مع السياسي مع الاقتصادي. الخمسة وحدة اجتماعية ذات صبغة سياسية قانونية، ومنها أيضا يتألف النجع الذي يشكل وحدة اقتصادية يتحرك أفرادها في الصحراء كمجموعة واحدة طلبا للماء والمرعى ويتشاركون في رعي أذوادهم والدفاع عنها. ما يجمع أفراد الخمسة كوحدة اقتصادية قانونية دفاعية هو انحذارهم من جدهم الخامس الذي يجمعهم في عصبية واحدة. وتتجلى هذه الوحدة العصبية في المسؤولية الجماعية وتتخذ عدة مظاهر مثل تحجير بنت العم ومثل الثأر ومثل الجلاء في حالة القتل والاشترار في دفع الدية. غياب السلطة المركزية والمؤسسات الرسمية في المجتمع القبلي ينمي نزعة الصراع وحدة التنافس، وهذا مما يوفر الفرصة والمجال للأفذاذ من الرجال ليثبتوا جدارتهم. المجتمع القبلي ميدان مفتوح أمام الرجل القدير للصعود إلى قمة الهرم الاجتماعي وربما انتزاع مركز رئاسة القبيلة وزعامتها، خصوصا إذا كانت خمسته تتألف من عصبية قوية وكثيرة العدد تقف معه وتسانده. والأمثلة على ذلك كثيرة، وقد ضربنا مثلا على ذلك شليويح ابن ماعز العطاوي في فصل سابق. ومن أهم الميادين المتاحة أمام البدوي للمنافسة واستعراض القوة والشجاعة هما ساحة المعركة ومحاكم القضاء العرفي. هناك ربط مجازي بين ساحة المعركة ومحاكم القضاء، وقد سبق التلميح لذلك عند الحديث عن شعر القلطة. ميدان المعركة يتيح الفرصة لاستعراض القوة والشجاعة بينما المحاكم تتيح الفرصة لاستعراض البلاغة والفصاحة ورباطة الجأش وحضور الحجة وقوة العارضة والقدرة على الإقناع. هذه كلها خصال تدل على قوة الشخصية وعلى توفر المؤهلات القيادية. من مظاهر القوة أن يصر الرجل على حماية حقوقه وعدم التهاون بها وأن لا يسمح لأي كان بالتعدي عليها ومخالفتها. أن ترضخ لخصمك وتستسلم له، سواء في ساحة المعركة أو في محاكم القضاء، يعد دليلا على الضعف والجبن والخور.

ولاستعراض قوته فإن الرجل القوي إذا كان متأكدا من سلامة موقفه وأن الحق إلى جانبه لا يطالب بحقه عند القضاة بل يضع نفسه فوق القانون وينتزع حقه بحد

سيفه، أو كما يقولون بالعوج (وتعني الأعوج، أي غير طريق الحق، وضده عندهم القدا) كما جاء في قصيدة سبق أن أوردناها أعلاه لماجد ابن فضل ابن رمال والتي جاء فيها قوله: انخ الدويله يدركونه بالعوج // يا حنثوا الحق ما يمشى به. الخضوع للقانون يعني إما أنك لا تملك القوة لانتزاع حقه بيدك أو، على الجانب الآخر، أن خصمك قادر على أن يرغمك على التقاضي مما يعني أنه نذ لك أو ربما أقوى منك، وهذا ينطبق خصوصا في قضايا الثأر ومسائل الوجه. فقد رأينا في حكاية أوردناها في الفصل السابق أن الشيخ عواد ابن فلاح الذويبي يرفض أن يقاضي شيئا أقل منه منزلة هو نافل ابن غميص شيخ البيضان من حرب في إبل نهبها نافل وكانت في وجه عواد بل أرغمه على أدائها بالقوة. كما رأينا كيف أن منوخ ابن قازي الربوض وبني عمه رفضوا التقاضي عند ابن رمال بل أرادوا أن يقتصوا بأنفسهم من علوم الدريبيسي حينما قطع وجه منوخ وتعدى على دخيله هطيلان.

ومن أهم مظاهر استعراض القوة عند البدو الدخالة والكفالة، إذ لا يدخل المظلوم أو المطرود إلا من يستطيع حمايته من الظالم أو الطارد ولا يكفل إلا من يجد في نفسه القوة لإرغام مكفوله على الوفاء بما التزم به أو أن يقوم مقامه. وقد تصل المباهاة عند البعض في استعراض القوة إلى حد المبالغة. فهذا فنيخ ابا الميخ أحد شيوخ عبده من شمر الذي اشتهر باسم سيفه عصيل كان لا يجير إلا من ارتكب العق (من العقوق وهو خلاف الحق) لأنه كان يرى أنه لا فخر في إجارة من يطلب الحق لأن من يطلب الحق سوف يجد من يجيره. ولا أظن أن المقصود بإيواء العاق أن فنيخ يؤيد هذا السلوك وإنما هو يعلن قدرته على حل المشاكل المستعصية والتوسط فيها ودفع ما قد يستوجبه ذلك من غرامات، وإلا لأصبح كلام فنيخ تحديا سافرا لقيم الصحراء التي يفترض فيه، كشيخ قبيلة يحسب لها ألف حساب، أن ينصب نفسه قيما عليها. والشخص المعتد بنفسه لا يقبل أن يكون دخيلا ولا مكفولا لأن في ذلك اعترافا منه بأن الشخص الذي أدخله أو كفله أقوى منه. ولذلك يتردد البدوي في طلب الدخالة والكفالة ولا يلجأ لذلك إلا مضطرا لأنه في طلبه هذا يعطي من قدر كفيله أو مدخله على حسابه هو وعلى حساب وزنه وقيمته الاجتماعية، وكأنك تأخذ من الوزن الاجتماعي للمكفول لتضيفه إلى الوزن الاجتماعي للكفيل.

ومع أن استعراض القوة من أهم القيم التي تؤكد عليها ثقافة الصحراء إلا أن ذلك لا ينبغي أن يتخذ طابع البغي والظلم وإنما البرهنة على العزة والمنعة والسطوة والقوة الرادعة التي تقف في وجه التعديات السافرة. استعراض القوة لا يعني استعمال العنف الغاشم وانعدام الشفقة وانتزاع الرحمة من القلوب. لكن هذه الفضائل تُمنح كمظهر آخر من مظاهر استعراض القوة وكوسيلة أخرى من وسائل دعم رصيد الإنسان من المفاخر والنبيل والشرف. بذل هذه الفضائل يلزمه فائض من

القوة مثلما أن الكرم يحتاج إلى فائض من الثروة. فبدون فائض القوة لا يستطيع المرء ممارسة المروءة والشهامة والنخوة وغيرها من مكارم الأخلاق. الهدف من ممارسة هذه الفضائل هو نفس الهدف من ممارسة الكرم والشجاعة، تعزيز مكانة الشخص الاجتماعية ودعم رصيده من الشرف، فهي لا تُبذل مجاناً أو مخافة من الآخرين، فهناك فرق مثلاً بين أن تبذل مالك في سبيل الكرم وبين أن يؤخذ منك غصباً. وكما سبق وأن ألمحنا فإن قيم الثقافة البدوية قيم دنيوية ودوافعها دوافع نفعية براغماتية. البدوي مثلاً لا يبذل ماله صدقة لوجه الله بل ليقال عنه أنه كريم مما ينمي رصيده من النبل والجاه والسمعة الطيبة. ولهذا يميلون نحو المباهاة والمفاخرة والمنافرة، فهم يعرفون جيداً أهمية الدعاية والإعلان. لذلك لا يدخرون وسعاً في استعراض القوة، مثلما يستعرضون غيرها من الصفات التي تزيد من رصيد النبل والشرف كالكرم والمروءة والشهامة والصعود إلى مراتب السؤدد والرئاسة.

وتلعب الحسابات السياسية دوراً فعالاً في تفسير وتطبيق القانون العرفي. يمكن لدعوى قضائية أن تتطور لتتحول إلى استعراض للقوة واختبار لقوة الشكيمة والعزيمة والإصرار. من يكسب مثل هذه القضايا هو من يمتلك البراعة والدهاء ليناور بمهارة ويستثمر الغموض في بنود القانون العرفي ويسخرها لصالحه. وغالبية من يكتبون عن البدو لا يدركون الدور الذي تلعبه الفصاحة وقوة البيان والمناورات البارعة في التأثير على الرأي العام وتوجيهه في اتجاهات محددة نحو تمثل الأعراف البدوية وفهم قيم الصحراء وتفسيرها وتكييفها وتحويل معانيها لخدمة مصالح معينة وتحقيق مآرب محددة. القوة الكافية والوزن والتأثير تعطي الرجل الحق ليفسر القانون ويسخره لما فيه مصلحته أو الأخذ به أو تجاهله (Kennet 1925: 201; Murray 1935: 78). الذهاب إلى المحاكم خيار يمكن اللجوء إليه، ولكن يمكن بدلاً من ذلك اللجوء إلى القوة لمن يجد في نفسه القدرة على ذلك، خصوصاً مع الغرباء والناس البعيدين. والطرف الأضعف بطبيعة الحال هو الطرف الأكثر استعداداً لتبني الخيار السلمي وحل الخلافات قضائياً، أو إذا كان الخصوم متساوون في القوة ولن يستفيد أي منهم في استعراضه لقوته، أو إذا كانوا ينتمون إلى نفس الخمسة أو العشيرة ورأوا أن في اللجوء إلى العنف لحل خلافاتهم ما يشتمل شملهم ويضعف قوتهم ويخضع شوكتهم فليجأون للمرافعات القضائية والحلول السلمية حفاظاً على وحدة الجماعة وتماسكها. اعتبارات المصلحة وحسابات المنفعة المرجوة هي التي تحدد ما إذا كان الشخص سيلجأ للقوة أو للمحاكم، وما إذا كان، في حال عرض القضية على المحاكم، سيتخذ موقفاً صارماً وقاسياً أو ليناً متسامحاً ينحو نحو الصلح والتسوية السلمية. هذا كله يخضع للصورة التي يريد إيصالها للآخرين عن نفسه وعن شخصيته وطبيعته في ذلك الموقف. ويشرح العبادي الدوافع إلى سلوك

طريق الصلح والتسامح كما يلي:

الصلح وسيلة استكشاف واستشفاف لمعادن الناس، حيث يعرفون التسامح من غيره، والمعدن الطيب من الخبيث . . . والصلح وسيلة لبناء الشخصية والسمعة، حيث يطرق باب المتضرر نخبة رسمية وشعبية، يرجونه، ويتوسلون إليه، ويقنعونه، ويجادلونه، ويتوصلون معه إلى حل. ولا بد أن يقوم هو بإظهار ما هو عليه من تسامح وشهامة، وبالتالي قبول مبدأ الصلح، ومن ثم الموافقة على إجراء الصلح، وبعدها قد يتوج شهامته هذه بالعتو والصفح والتسامح. وإذا عرفنا أن السمعة والشهرة من أهم ما يرغبه ويحبه أبناء العشائر، فإن لذلك أثر كبير في إبداء التنازل الكريم أمام الجاهة - خاصة إذا كانت على مستوى رفيع رسمياً وشعبياً. وهناك أمر آخر يكمن في فلسفة الصلح، وذلك هو "التسامح المتبادل" . . . فلا بد لك أن تكظم الغيظ، وتغضب نفسك إذا ما أردت أن ترضي الناس وتستميل قلوبهم، وتحصل على ودهم . . . والعشيرة إذا ما صفحت فإنها تسجل سابقة ليس لدى العشيرة الخصم فحسب، بل ولدى أية عشيرة أخرى قد تحدث بينها وبين التسامحة مشكلة مستقبلاً، أو مشكلة معلقة. كما أن التشدد الذي لا ينتهي بالتسامح والعتو يسجل عشائرياً على الطرف المتشدد وقد يدفع ثمنه في أية قضية قد يرتكبها فيما بعد مع الآخرين. فهو إن تكرم أو تصلب لا بد أن يجني الثمن مستقبلاً عندما يكون هو الخصم المطرود (عبادي ١٩٨٦: ٨١-٢).

ونظراً لتداخل القانوني والسياسي في المجتمعات القبلية فإن النزاعات التي يمكن أن تنشأ في هذه المجتمعات لا تنحصر فقط في التعديات الفردية المحدودة وإنما قد تتجاوز ذلك إلى قضايا عامة وحقوق تطال كل أفراد الخمسة أو العشيرة، مثل ملكية الأرض أو حق الأولوية في استخدام مياه الآبار أو النزاع على منصب مشيخة فرع من فروع القبيلة أو نصيب هذا العقيد أو ذاك من كسب الغزاة أو من إيرادات القبيلة كالخاوة أو الصرة. إذا استعصى حل مثل هذه القضايا المعقدة فإن الطرف الأضعف يضطر للجلاء بجميع أفرادها إلى قبيلة أخرى، ولكن في هذه الحالة لا يلجأون إلى قبيلة محايدة أو صديقة بانتظار حل المشكلة وإنما إلى قبيلة معادية يستقون بها لشن غارات على بني عمهم ونهب أموالهم. والقبيلة المضيفة في هذه الحالة ترحب باللاجئين كقوة إضافية وتستفيد من خبرتهم وما يمتلكونه من معلومات عن قبيلتهم ومسالك ديرتهم ومواردها ومفاليها. وإذا تكررت هذه الغارات وأثبتت فاعليتها فإنها ربما تشكل ضغطاً على الفئة الباغية التي تسعى بدورها لاستمالة الفئة المتظلمة لتعود إلى ديارها. في تعليقه على بيت عيادة ابن منيس

عبي عبيكه لحيتي ما استشاره ما طاع شوري نرتفع يم الاجناب
من ضمن قصيدة قالها في خلافات البريك والحسينه من الخرصه يقول مثقال

ابن محسن ابن عواد

هو كان اول يشير على عبيكه، ولد فرز، من شان يرتفعون يم الاجناب. قال له: انتزح يم الاجناب يامال التبن، ارتفع يم الاجناب وصل اول ما تصل الغارة على نروات، اسحب الاجناب عليهم. هكالحين ما هيب مثل حكومتنا هالرشيده اللي الله يعزهم ويطول عمارهم. يعني اول ترتفع يم الاجناب وتصل القومان على غريمك. والا تفعل، تذبح الرجل وتتر على لك

قبيله يا زاد عليك، لمس خشمك الرجال.

وعادة ما تسعى الفئة النازحة إلى تزويج أحد فتياتها من شيخ القبيلة المضيئة لتوثيق العلاقة بها والارتباط معها بصلة القرابة. فحينما التجأ الرمال بعد خلافاتهم مع الجرذان والزميل إلى قبيلة الحويطات مثلا زوجوا عوده ابو تايه بنت جارد ابن رمال، أحد القتلى في حروبهم مع الزميل. وكذلك حينما التجأ المرتعد مع جماعته إلى قبيلة الحويطات بعد خلافهم مع العواجي على شيخة ولد سليمان زوجوا عوده من بنت دفيج المرتعد. وقد وثقت هذه الأحداث بسوالم وقصائد متبادلة لا يتسع المقام لإيرادها. وكل طرف يحاول من خلال هذه القصائد أن يبرر موقفه ويخطئ موقف الطرف الآخر، مثل قصيدة حمد ابن منوه من السهول من الضواويه من الفضيل من جماعة العواجي التي يشتم فيها من المرتعد مدعيا أنه جنى على قومه وشتت شملهم وأضعفهم بتركهم قبيلتهم والتجائهم للحويطات. تقول بعض أبيات القصيدة:

يا المرتعد كنعك من الحق جزعان	انكح براسك قاسيات الصفاة
شيختك يا المرتعد فود عوجان	الفود عنز ورشها له بشاة
لك ربعة غادين شت ونجران	بين الشمال ونجد راوحوا شتات
اللي ورا الشطين واللي ورا معان	واللي ورا قهرين ما عاد ياتي

ولعله من المناسب أن نختتم هذا الفصل بقصيدة للشاعر إبراهيم ابن جعيثن والتي طلب منه أهالي شقراء أن ينظمها ليبعثوا بها إلى مشعل الغويري الدلبي الروقي للقيام بما التزم به لهم من حق الخوي في قصة معروفة (ثميري ١٩٧٢: ١٢١-٣؛ عبيد: ٧٩-٨٢؛ عصيمي ١٩٩٥: ٧٤٠-٣؛ فهيد ١٩٩٥: ٣٩-٤٢) سنورد روايتها عند ابن عبيد أدناه. وحرصنا على إيراد هذه القصيدة وسالفتها أن أبياتها تُجمل معظم الحكايات المتداولة في وسط الجزيرة وشمالها عن حق الخوي والضيف وبقية السلوم والأعراف القبلية، خصوصا وأن القصيدة نفسها توثق أحد أشهر الحوادث المتعلقة بحق الخوي وما يتعلق بهذا الحق من التزامات يجب الوفاء بها. وهي قصيدة مشحونة بالتقريع واللوم، إذ لم يكن أمام أهل شقراء من وسيلة ضغط يجبرون بها الغويري على الوفاء بالتزاماته عدا اللجوء إلى الشعر والتذكير بما ستؤول إليه سمعته هو وقبيلته لو تهاونوا في الأمر ولم ينهضوا بالواجب الذي تحتمه عليهم سلوم العرب، وهذا ما يبين لنا أهمية الشعر ودوره في ذلك العصر والذي سبق أن قلنا بأنهم يسمونه مشاعيب الرجال، أي العصا التي يساق بها الرجال لحثهم على الوفاء بالتزاماتهم. كما أن الشواهد التي يوردها ابن جعيثن في قصيدته تؤكد على أن السلوم والأعراف القبلية ذات صبغة وضعية، بمعنى أنها لا تستمد شرعيتها من النصوص المقدسة وإنما من السوابق ووقائع الحياة اليومية، ولهذا لجأ ابن جعيثن إلى سرد السوابق من الأفعال التي تمثل قدوة يُقتدى بها، وسنة ينبغي اتباعها لمن يحرص على سمعته ومكانته، وحجة قوية تدعم موقف أهل شقراء ضد

خصمهم. كما أن الحادثة تبين لنا أن الأعراف القبلية لها اليد العليا حتى على الحاضرة في ظل غياب السلطة المركزية. من ضمن أبيات قصيدة ابن جعيثن قوله:

دور فـريق الدلبـحي وبن راح
والا البسوا عقب البياض السياح
ريف الهزالي راح عمره سماح
يندا إلى كئت وجيهه الشحاح
تخيروا مشعل قعود ضياحي
وذبحت قرابيعهم سواة الاضاحي
وربع يطيبعونك بكل المشاحي
وسبع تصبـحهم وهم بالمراح
وفوايه تذكر بكل النواحي
ما مثل ربك ينقلون السلاح
صارت علومك بالغويري ضحاح
وربعك على العايل تراهم نحاح
يم الحريب تتيهون اللقاح
ضامن سلوم السيره مثل فاحي
كل على سالف جوده يناحي
دون الحسب داس الخطر واستراح
ولد الدويش ان كنت للعلم صاحي^(١)
خلى ابن عمه عند فذه يناحي
من دون جاره صار للشبل ماحي
صاه حمود وبرقعه واستراح
وما حدرت جوده وقصر ابن ضاحي
وما طرته سيفه وماها الملاح
هو مثلكم خلى خويه سماح
الا بضرب مذلقات الرماح
تنام عن علم المسببه صطاح
ثوب من البيضا عريض الشلاح
تري البرا يذكر بكي النجاج
ادخل على برقا يفكك مناحي
واهتل مع اللي يصنعون المساح
ويشري على السبقة حسان المتاحي
هذي دروب اهل القضاء والفلاحي

الصبح دوج في فراقين عتبان
انذب وقل قوموا جميع بنصحان
خويكم ما تنوخذ فيه الاثمان
عمره قضى والعلم من ذاك ما شان
حجاجنا ما ثوروا كود بحصان
يبون به زود وهو صار نقصان
الحق يبغى حد وسان ولسان
وقطع الخشوم وهد الاثناق وايمان
وقلب قطوع عند روغيات الانهان
اما حصل ما قيل مشعل بويضان
اما فعلتوا مثل فعل ابن خرصان
ما انتب ضعيف لك مخالب وجنحان
لا انتم باهل بوره ولا انتم بذلان
ليت الرفق من عزوة اولاد شيبان
ياكثر مثله بين لمات الاظعان
عاين فليفل مع هل الضلع ما شان
وفي مثلها شف وشلون سوى ابن سلطان
لا تنسح واذكر سوايا ابن سجوان
والطايه خذها الصويتى صنيتان
يوم انتفض فرخ من الوكر سكران
انشد من المشهد الى قصر برزان
ومن الكويت اجنب إلى عين فرزان
سند على مكه ونشيد بالاطوان
تري الخوي ما ينوخذ فيه حقان
والى قضيت اللي بوجهك فلا شان
تلبس الى شباوا هل الحرب نيران
الى كويت فودع الكي نجحان
ان كنت عجز ولا مشيتوا بالاقمان
وابرك لحمل الذم في كل ديوان
تري الدعث يقصر مشابر دهامان
تري التفق نيشان والخيل ميدان

ويورد ابن عبيد مناسبة هذه القصيدة مبتدأ بالقول إن العرب

يحافظون على تنقية وجوههم وعلى ما التزموا به لسواهم سواء كان وجهه بخفاره او اعطاه

(١) فيصل ابن سلطان الدويش قتل ابن عمه هزاع ابن شقير الدويش عند جاره غازي البراق حين ضربه بعضا.

وجهه بدون خفاره فانه يفي له بذلك فمن ذلك ما وقع لاهل شقرا في سنة ١٣١٥ لنورد على قصتهم دليل يشهد بقيامهم دون وجوههم ودون ما التزموا به لغيرهم وانهم متى نكص منهم الذي يعرض وجهه لهم تلبوه بالسب عند القبائل كلهم وجلس طول حياته لا يوثق به وعاش ممقوتا محقرا عند قبيلته وعند غيرهم من القبائل الاخرى فتبقى حياته دائم وهي مهددة بالذل والهوان وان كان عاجزا عن القيام بما يجب عليه قاموا عشيرته وابناء عمه وشدوا عضده وساعدوه حتى يتم ما التزم به وكانوا يرون بذلك أن المعيره لا تخص رجل واحد بل تشمل القبيلة كلها حتى يغسلوا العار الذي لصق بهم من طريق هذا الشخص الذي وصمهم بهذا العيب . . . فمن ذلك ان اهل شقرا البلد المعروفه من بلدان الوشم ارادوا الحج الى بيت الله الحرام حينما قرب سفر الحجاج من اوطانهم وكان لزاما عليهم انهم لا يسيرون الا في خفارة تحميهم فاستدعوا برجل من الروقه من قبيلة معروفة يسمون الدلابحه وهم قبيلة معروفين بالحمايه عن الجار والذمار واسم هذا الرجل مشعل الغويري وشرطوا له اربعين ريال وكسوة له ولاهله على ان يمشي مع هذا الحاج وهم في وجهه من كافة عتبيه حتى ينتهي بهم الى مكة وبعد انتهائهم من الحج يردهم الى وطنهم فالتزم لهم بذلك ثم انه بعد ما سار بهم وقطعوا اكثر الطريق حدث شي لم يكن بالحسبان فانهم لما وردوا على ماء يسمى ماء هكران وكان على الماء أخلاط من اعتبيه قطين فمنهم الدلحي والعيوي والغنامي والعضياني والمرشدي فاشتبك فتنة بين الحاج وبين البدو عند سقي الماء كما هي عادة مطرده فتقدم امير الحاج واشخاص معه الى محل الفتنة قصدهم يفرعون بين الطرفين ويخلصونها قبل ان يلتحم بينهم شيء اشد مما حصل واسم امير الحاج عبدالله ابن هذلق ويلقب بالهريفي وبينما هو يفرع ويحول بين البدو وبين اصحابه اذ اتته رصاصة طائشه من البدو فاصابته في راسه فاردته قتيلًا ومات من ساعته رحمه الله ثم اتت رصاصة اخرا فاصابت رجل يدعى ادحيم ابن صالح وكسرت ساقه وهو من ابناء عم الامير المقتول فافتك النزاع على مروق هذه السهمين ورحل الحاج عن هذا الماء وقلوا الى وطنهم شقرا واكرموا صاحبهم هذا الذي هم ساروا في خفارته وحرصوا عليه ان يفي بما التزم لهم في وجهه واعطوه جميع ما شرطوا له على التمام وزادوا فتوجه من عندهم وهو يرغي ويزيد ويعددهم بالوفا والقيام بنصرتهم حين ما يصل الى قبيلته فلما وصل عند اهله وعشيرته را (راى) أن القيام بما يجب عليه صعب لتفرق الدم بين القبائل وخفي عليه القاتل بنفسه فانتشى عن الاخذ بالثار لا عقل ولا قصاص ودام شهرين وهم لم يرون منه قيام بشي فارسلوا له وطالبوه بما في وجهه لهم فزاد جمودا فقال اولياء المقتول لم يشعب الرجال على القيام بما في وجوههم الا القصصيد فانظروا الى ابراهيم ابن اجعيثن من اهل التويم فهو شاعر يجيد القول وهو المجرب ويحيط بعلوم البادية وما يشعبهم به مما يجعلهم ينهضون لاداء لزمهم على وجه السرعة فارسلوا له وشرطوا مئة ريال ان يقدم عليهم وينضم القصيده على الوضع المناسب لمهمتهم فقدم عليهم ونظمها في يومين ودفعاها لهم مكتوبة بالقرطاس وعمدوا الى رجل يجيد قرأت الشعر ويروج الفجاج واعطوه مئة ريال يركب بهذه القصيده ويسردها على من يعينهم الامر ففعل وكان اسم الرجل فهد ابن مقرن وقد جعل القصيده على لسان اخو المقتول وهو الاكبر . . . فبعد ما قرئت عليهم هذه القصيده قاموا بالواجب خير قيام واشعلوا نيران الحرب حتى اعترفوا انهم هم اللي قتلوه قبيلة معروفه ثم ان مشعل الغويري وقبيلته خيروا اهل شقرا بين امرين اما ان يقبلوا اربع ديات والا ان يرغبوا في اخذ القصاص منهم فانا مستعد لما يرغبون فرغب اهل شقرا باخذ الديات لتتفع من خلفه وللمقتول ذرية واولاد صغار فقبلوا اليه وصرفوها على حساب الايتام فانظر ايها القارى الى عوائد العرب الاولى وقد اضمحلت هذه بالكلية ونسختها الشريعة الحمديه والحمد لله على ذلك (عبيد: ٧٨-٨١).

المراجع

المخطوطات

مخطوطات تاريخية:

عبيد، محمد العلي الـ

د. ت. النجم اللامع للنوادر جامع.

مخطوطات مقدمة ابن خلدون:

ميكروفيلم رقم 1517، قسم المخطوطات، المكتبة الوطنية Nationals Bibliotheque ، باريس.

ميكروفيلم رقم 1524، قسم المخطوطات، المكتبة الوطنية Nationals Bibliotheque ، باريس.

ميكروفيلم رقم 5136، قسم المخطوطات، المكتبة الوطنية Nationals Bibliotheque ، باريس.

ميكروفيلم رقم 20884، قسم المخطوطات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض.

ميكروفيلم رقم 20896، قسم المخطوطات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض.

ميكروفيلم رقم 29718، قسم المخطوطات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض.

مخطوطة رقم 2111، قسم المخطوطات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض.

مخطوطة رقم 1026F، قسم المخطوطات، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض.

مخطوطة رقم 589S، قسم المخطوطات، جامعة الملك سعود. الرياض.

المطبوعات

إبراهيم، محمد أبو الفضل (محقق)

١٩٦٩ ديوان امرئ القيس (ط٣) دار المعارف، مصر.

إبراهيم، عبدالعزيز عبدالغني

١٩٩١ نجديون وراء الحدود: العقيلات. دار الساقى، لندن.

أحيوي، راشد بن حمدان الـ

١٩٩٣ "سمات الإبل عند العرب" مجلة العرب، س٢٨. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

١٩٩٤ "معجم سمات العرب القديمة" مجلة العرب، س٢٨. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

- أسد، ناصر الدين الـ
١٩٥٦ مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها الأدبية. دار المعارف، مصر.
- أصفهاني، أبو الفرج الـ
١٩٨١ كتاب الاغانى (ط٥) دار الثقافة، بيروت.
- ألفت، فلهلم
١٩٨٦ "ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة" دراسات المستشرقين حول
صحة الشعر الجاهلي (ترجمة عبدالرحمن بدوي) دار العلم للملايين، بيروت.
- ألوسي، السيد محمد شكري الـ
١٣١٤ بلوغ الأرب في معرفة احوال العرب (٣ أجزاء، عني بشرحه وتصحيحه
وضبطه محمد بهجت الأثري) منشورات أمين دمج ودار الشرق العربي،
بيروت.
- أنباري، أبو بكر محمد بن القاسم الـ
١٩٦٣ شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات (تحقيق عبد السلام محمد هارون)
دار المعارف، مصر.
- أنباري، كمال الدين عبدالرحمن بن محمد الـ
١٩٦٧ نزهة الألباء في طبقات الأديباء (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم) دار نهضة
مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة.
- أندلسي، ابن سعيد الـ
١٩٨٢ نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب (جزآن، تحقيق نصرت عبدالرحمن)
مكتبة الأقصى، عمان، الأردن.
- أنصاري، جمال الدين محمد بن هشام الـ
١٩٨١ شرح قصيدة كعب بن زهير (تحقيق د. محمود حسن أبو ناجي) حقوق الطبع
محفوظة للمحقق.
- إنغام، بروس
١٩٩٥ قبيلة الظفير: دراسة لغوية تاريخية مقارنة (ترجمة عطية بن كريم الظفيري)
حقوق الطبع محفوظة.
- بدوي، عبدالرحمن
١٩٦٢ مؤلفات ابن خلدون. دار المعارف، مصر.
- بروينلش، أ.
١٩٨٦ "في مسألة صحة الشعر الجاهلي" دراسات المستشرقين حول صحة الشعر
الجاهلي (ترجمة عبدالرحمن بدوي) دار العلم للملايين، بيروت.

- بشر، عثمان بن عبدالله بن
١٩٨٣ عنوان المجد في تاريخ نجد (جزآن، ط٤، تحقيق عبدالرحمن بن عبداللطيف
بن عبدالله آل الشيخ) مطبوعات دار الملك عبدالعزيز ٢٧، الرياض.
بغداد، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي الـ
١٩٨٠/أ كتاب الأمالي. دار الآفاق الجديدة، بيروت.
١٩٨٠/ب كتاب نيل الأمالي والنوادر. دار الآفاق الجديدة، بيروت.
بلاذري، الإمام أبي العباس أحمد بن يحيى بن جابر الـ
١٩٨٧ فتوح البلدان. (تحقيق عبدالله أنيس الطباع) مؤسسة المعارف للطباعة
والنشر، بيروت.
بليهد، محمد بن عبدالله بن
١٩٧٢ صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار (٥ أجزاء، ط٢) حقوق الطبع
والنشر محفوظة للمؤلف.
بياتي، عادل جاسم الـ
١٩٨٧ كتاب أيام العرب قبل الإسلام (جزآن) عالم الكتب، بيروت.
التفسير التطبيقي للكتاب المقدس
٢٠٠٢ التفسير التطبيقي للكتاب المقدس. شركة ماستر ميديا، القاهرة.
ثميري، محمد بن أحمد الـ
١٩٧٢ الفنون الشعبية في الجزيرة العربية. المطبعة العربية، دمشق.
جاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الـ
١٩٧٥ البيان والتبيين ج ٢. مكتبة الخانجي، مصر.
د. ت. البيان والتبيين (تحقيق عبدالسلام محمد هارون) مكتبة الخانجي، مصر.
جاسر، حمد الـ
١٩٨١ جمهرة أنساب الأسر المتحضرة في نجد. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر،
الرياض.
١٩٩٥ اصول الخيل العربية الحديثة. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر،
الرياض.
جبور، جبرائيل سليمان
١٩٨٨ البدو والبادية: صور من حياة البدو في بادية الشام. دار العلم للملايين،
بيروت.
جرمان، رفاع عبید الـ
١٩٩٧ التاريخ المجيد من السيف والقصيد. حقوق الطبع محفوظة.

جش، بجاد لهاب الـ

١٩٨٣ ديوان الأمثال: أشعار ومواقف . حقوق الطبع محفوظة.

جمحي، محمد بن سلام الـ

١٩٧٤ طبقات فحول الشعراء (تحقيق محمود محمد شاكر) مطبعة المدني، القاهرة.

جنيدل، سعد بن عبدالله الـ

١٩٧٨ المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية: عالية نجد ج١-ج٢. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

١٩٧٩ المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية: عالية نجد ج٢. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

١٩٨٠ بين الغزل والهزل: مجموعة من شعر الشاعر الشعبي هويشل بن عبدالله بن هويشل. الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، الرياض.

١٩٨١/أ بلاد الجوف أو دومة الجندل. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

١٩٨١/ب شعراء العالية: من أعلام الأدب الشعبي. الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، الرياض.

١٩٨٧ خواطر ونوادر تراثية. الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، الرياض.

١٩٨٨ الساني والسانية. المهرجان الوطني الرابع للتراث والثقافة، الرئاسة العامة للحرس الوطني، المملكة العربية السعودية.

جهيمان، عبدالكريم الـ

١٩٨٣ الأمثال الشعبية في قلب الجزيرة العربية (١٠ أجزاء) دار أشبال العرب، الرياض.

١٩٨٠-١٩٨٤ أساطير شعبية من قلب الجزيرة العربية (٥ أجزاء) دار أشبال العرب، الرياض.

جودي، صالح بن غازي الـ

١٩٩١ مضامين القضاء البدوي في العهد السعودي. حقوق الطبع محفوظة.

جودي، محمد علي الـ

١٩٩٥ وسم الإبل عند بعض العرب. مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض.

جويهان، الاسمر خلف الـ

د. ت. شاعر من نجد. حقوق الطبع محفوظة.

حاجري، طه الـ

١٩٤٦ (مارس-أبريل) "أبو عبيدة" الكاتب المصري. م٢، ع٦-٧.

١٩٤٩ "الرواية والنقد عند أبي عبيدة" مجلة كلية الآداب. جامعة الإسكندرية، م٥.

- حبردي، محمد علي ال
١٩٨٩ الإبل. دار الحبردي للنشر والتوزيع، الخبر، المملكة العربية السعودية.
حربي، فايز بن موسى البدراني ال
٢٠٠٠/أ التنظيمات القانونية والقضائية لدى قبائل الحجاز قبل العهد السعودي، الجزء
الأول، القانون العرفي القبلي. دار البدراني للنشر والتوزيع، الرياض.
٢٠٠٠/ب التنظيمات القانونية والقضائية لدى قبائل الحجاز قبل العهد السعودي،
الجزء الثاني، القضاء العرفي وأشهر قضاة. دار البدراني للنشر والتوزيع،
الرياض.
- حربي، نايف بن زابن المعمرى ال
١٤١٦ قضايا وقضاة وشيم من البادية. حقوق الطبع محفوظة.
حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن
١٩٨٢ جمهرة أنساب العرب. دار الكتب العربية، بيروت.
حسان، محمد أبو
١٩٨٧ تراث البدو القضائي نظريا وعمليا. دائرة الثقافة والفنون، عمان، الأردن.
حسنين، مصطفى محمد
١٩٦٧ نظام المسؤولية عند العشائر العراقية العربية المعاصرة. مطبعة الاستقلال
الكبرى، القاهرة.
- حسين، طه
١٩٢٦ في الشعر الجاهلي. دار الكتب المصرية.
١٩٢٧ في الأدب الجاهلي. ط١٤. دار المعارف.
حشاش، عبدالكريم ال
١٩٨٦ فنون الأدب والطرب عند قبائل النقب. حقوق الطبع محفوظة.
حمدان،
١٤١٧ ديوان حميدان الشويعر. دار قيس للنشر والتوزيع، الرياض.
حموي، ياقوت بن عبدالله ال
١٩٠٦ معجم البلدان. مطبعة السعادة.
١٩٣٨ معجم الأدياء (تحقيق أحمد فريد الرفاعي) مطبوعات دار المأمون.
حوراني، عبدالرحمن ال
١٩٩٢ التراث الشعبي في حوران. حقوق الطبع محفوظة.
خلدون، عبدالرحمن ابن
١٩٧٠ مقدمة ابن خلدون (تحقيق أ. م. كاترمير) مكتبة لبنان، بيروت.

- ١٩٨٨ ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. دار الفكر، بيروت.
خليف، يوسف
١٩٦٦ الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي. دار المعارف، مصر.
١٩٨١ دراسات في الشعر الجاهلي. مكتبة غريب، الفجالة.
خميس، عبدالله بن محمد بن
١٩٥٨ الأدب الشعبي في جزيرة العرب. مطابع الرياض.
١٩٧٨ من أحاديث السمر. حقوق الطبع محفوظة.
١٩٨٢ أهازيج الحرب أو شعر العرضة. حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.
١٩٩٢ رموز من الشعر الشعبي تنبع من أصلها الفصيح. دار الخضرمة للنشر والتوزيع، الرياض.
دار الشعب
د. ت. مقدمة ابن خلدون، القاهرة.
دعجاني، مانع بن قرأش الـ
١٩٩٢ التقنيات التقليدية في البيئة البدوية. حقوق الطبع محفوظة.
دوسري، محبوب بن سعد بن مدوس الفصام الـ
١٩٩٠ من أشعار الدواسر (جزآن) حقوق الطبع محفوظة.
رافعي، مصطفى صادق الـ
١٩٥٣-١٩٥٤ تاريخ أدب العرب (٣ أجزاء) مطبعة الاستقامة، القاهرة.
راوي، عبدالجبار الـ
١٩٤٩ البادية. مطبعة العاني، بغداد.
رحيلي، سعود دخيل الـ
١٩٩١ لامية العرب أو رحلة التوحش: دراسة تطبيقية حول مفهوم الوحدة في النص الشعري مركز البحوث، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض.
رداس، عبدالله بن محمد بن
د. ت. شاعرات من البادية ج ١. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.
١٩٧٦ شاعرات من البادية ج ٢. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.
١٣٩٨ شعراء من البادية. حقوق الطبع محفوظة.
رسول، السلطان الملك الأشرف عمر بن يوسف بن
١٩٩٢ طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب (تحقيق ك. و. سترسين). دار صادر، بيروت.

- رشيدى، عطاالله بن ضيف الله الـ
١٩٨٥ "المضابرة - سكان أبانين" العرب ج٩، س١٠.
رشيدى، ناصر بن عياضة بن عجوين الـ
١٩٨٩ صور وأشعار بني رشيد . حقوق الطبع محفوظة.
زبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن الـ
١٩٥٤ طبقات النحويين واللغويين . مطبعة السعادة.
الزبيدي، أبي عبدالله المصعب بن عبدالله بن المصعب
١٩٥٣ لكتاب نسب قريش (تحقيق ليفي بروفنسال). دار المعارف، مصر.
زكريا، أحمد وصفي
١٩٨٣ عشائر الشام (ط٢) دار الفكر، دمشق.
زياد، توفيق
١٩٧٤ صور من الأدب الشعبي الفلسطيني . المؤسسة العربية للدراسات والنشر،
بيروت.
ساير، عبدالله حمير
١٩٨٨ واحة الشعر الشعبي (المجموعة الثانية) حقوق الطبع محفوظة.
سبيعي، مبارك عمران الـ
١٩٨٤ فن المحاوراة في الشعر الشعبي (جزآن) مطبعة سفير، الرياض.
سديري، محمد الأحمد الـ
١٩٦٨ أبطال من الصحراء . حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.
سرحان، نمر
١٩٧٨ موسوعة الفلكلور الفلسطيني ج٣ . المطبعة الاقتصادية، عمان.
سعد، محمد بن
١٩٨٠ الطبقات الكبرى . دار بيروت للطباعة والنشر.
سعيد، طلال عثمان المزعل الـ
١٩٨١ الشعر النبطي - أصوله - فنونه - تطوره . ذات السلاسل، الكويت.
سريحي، مزيد الـ
١٩٨٣ نواذر الشعر في بواذر الفكر . مطابع دار السياسة، الكويت.
سكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين الـ
١٩٦٣ شرح أشعار الهذليين (٣ أجزاء، تحقيق عبدالستار أحمد فراج) مكتبة دار
العروبة، القاهرة.
سويداء، عبدالرحمن بن زيد الـ
١٩٨٣ نجد في الأمس القريب . دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض.

- ١٩٨٦ جذوع وفروع ج١، ج٢. دار السويداء للنشر والتوزيع، الرياض.
- ١٩٨٨ الألف سنة الغامضة من تاريخ نجد ج١. دار السويداء للنشر والتوزيع، الرياض.
- ١٩٨٩ جذوع وفروع ج٣. دار السويداء للنشر والتوزيع، الرياض.
- ١٩٩٠ القهوة العربية وما قيل فيها من الشعر. دار السويداء للنشر والتوزيع، الرياض.
- ١٩٩٣ النخلة العربية. دار السويداء للنشر والتوزيع، الرياض.
- ١٩٩٦ عقيلات الجبل. النادي الأدبي، حائل.
- سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن الـ
- د. ت. المزهر في علوم اللغة وأنواعها (تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم). دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- شراري، سليمان الافنس الـ
- ١٩٨٨ السمح. حقوق الطبع محفوظة.
- ١٩٩١ الإبل: دراسة مختصرة لإحدى نجائب الإبل العربية. حقوق الطبع محفوظة.
- ١٩٩٩ الدحة رقصة الحرب والسلام. حقوق الطبع محفوظة.
- شقير، نعوم
- ١٩١٦ تاريخ سيناء. مطبعة المعارف، القاهرة.
- شلقاني، عبدالحميد الـ
- ١٩٧١ رواية اللغة. دار المعارف، مصر.
- شمري، رضا طارف الـ
- ١٩٩٩ ديوان الشاعر رضا طارف الشمري مع مرويات من الشعر القديم والحديث. حقوق الطبع محفوظة.
- شيرياتوف، أ. غ.، س. أ. ستروغانوف
- ١٩٩٩ الخيل العربية الأصيلة (ت. عوض عطا البادي). مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، الرياض.
- صفدي، مطاوع وإيليا حاوي
- ١٩٧٤ موسوعة الشعر العربي (٥ أجزاء) شركة خياط للكتب والنشر، بيروت.
- صويان، سعد عبدالله الـ
- ٢٠٠٠ الشعر النبطي: ذائقة الشعب وسلطة النص. دار الساقى، بيروت.
- ٢٠٠١ فهرست الشعر النبطي. حقوق الطبع محفوظة.

- ضبي، الفضل بن محمد الـ
١٩٦٤ المفضليات (تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون)
ط٤. دار المعارف، مصر.
- ١٩٨١ أمثال العرب (تحقيق د. إحسان عباس). دار الرائد العربي، بيروت.
ضويحي، عبدالله بن عبدالعزيز الـ
١٩٩٦ الإبداع الفني في الشعر النبطي القديم: علم البديع في الشعر النبطي. حقوق
الطبع محفوظة.
- ضيف، شوقي
١٩٦٠ العصر الجاهلي (ط٣) دار المعارف، مصر.
- ١٩٧٧ الشعر وطوابعه الشعبية على مر العصور. دار المعارف، مصر.
عارف، عارف الـ
٢٠٠٤ القضاء بين البدو. مطبعة بيت المقدس.
- عبادي، أحمد عويدي الـ
١٩٨٢ أ/ القضاء عند العشائر الأردنية. دار العبّادي للنشر والتوزيع، وادي السير،
الأردن.
- ١٩٨٣ ب/ من الأدلة القضائية عند البدو في الأردن. دار مجدلاوي للنشر والتوزيع،
عمان، الأردن.
- ١٩٨٦ جرائم الجنايات الكبرى عند العشائر الأردنية. الدار العربية للتوزيع والنشر،
عمان، الأردن.
- عبد ربه الأندلسي، أبي عمر أحمد بن محمد بن
١٩٨٣ العقد الفريد (٧ أجزاء). دار الكتاب العربي، بيروت.
عبدالرحمن، عفيف
١٩٨٤ الشعر وأيام العرب في العصر الجاهلي. دار الأندلس، بيروت.
- عبودي، محمد بن ناصر الـ
١٩٧٩ الأمثال العامية في نجد (٥ أجزاء). دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر،
الرياض.
- عبيدة، معمر بن المثنى التيمي البصري أبو
١٩٠٥ كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق (٣ أجزاء، edited by Anthony Ashley
(Brill Leiden, Bevan)
- عتيبي، عبدالله الـ
١٩٨٤ دراسات في الشعر الشعبي الكويتي. حقوق الطبع محفوظة.

- عريفى، أحمد فهد العلى ال
١٩٩٢ الشرفى بركات . حقوق الطبع محفوظة.
عزاوى، عباس ال
١٩٢٧-١٩٥٦ عشائر العراق (٤ أجزاء). منشورات الشرفى الرضى، بغداد.
عزب، محمد ال
١٩٨٠ تحفة الجزيرة: قصص وأشعار من البادية . حقوق الطبع محفوظة.
عزىزى، روكس بن زائد ال
١٩٨١ قاموس العادات واللهجات والأوابد الأردنية (٣ أجزاء، ط٢). حقوق الطبع
محفوظة.
١٩٩١ نمر العدوان: شاعر الحب والوفاء: حياته وشعره . منشورات وزارة الثقافة
(٤٠) عمان، الأردن.
عصىمى، محمد بن دخیل، ال
١٩٩٥ شعراء عتیبة (جزآن). حقوق الطبع محفوظة.
عطوان، حسین
١٩٧٠ الشعراء الصعاليك فى العصر الأموى . دار المعارف، مصر.
عقیل، أبو عبدالرحمن محمد بن عمر ابن
١٩٨٢ تاریخ نجد فى عصور العامية: دیوان الشعر العامى بلهجة أهل نجد ج١ . دار
العلوم، الرياض.
١٩٨٢ دراسات ونصوص عن البیوتات العربیة الحدیثة: ال الجربا فى التاریخ والأدب .
منشورات دار الیمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.
١٩٨٦ تاریخ نجد فى عصور العامية: دیوان الشعر العامى بلهجة أهل نجد ج٢-ج٥ . دار
العلوم، الرياض.
١٩٩٤ مسائل من تاریخ الجزيرة العربیة . دار الكتاب السعودى، الرياض.
على، جواد
١٩٩٣ المفصل فى تاریخ العرب قبل الإسلام (١٠ أجزاء). ساعدت جامعة بغداد على
نشره.
على، عبداللطیف أحمد
١٩٧٦ التاریخ الیونانى، العصر الهللاذى . دار النهضة العربیة، بیروت.
عمیر، محمد بن زین بن
١٩٨٢ حکایات من الماضى . الجمعية العربیة السعودیة للثقافة والفنون، الرياض.
عمارى، مبارک عمرو
١٩٩٧ الإتحاف من شعر الأسلاف . ملتقى ابن لعبون، الكويت.

- عنزي، عبدالله بن دهيمش بن عبار المعنى الـ
١٩٨٥ قطوف الأهار (جزآن) حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.
فرج، خالد بن محمد الـ
١٩٥٢ ديوان النبط: مجموعة من الشعر العامي في نجد (جزآن). دمشق، مطبعة
الترقي.
فردوس، فهد محمد الـ
د. ت. ديوان ابن فردوس. حقوق الطبع محفوظة.
فهد، ناصر بن حمد بن حمين الـ
٢٠٠٠ معجم أنساب الأسر المتحضرة من عشيرة الأساعدة. دار البراء، الرياض.
فهد، منديل بن محمد بن منديل الـ
١٩٧٨ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج ١ (ط١). حقوق الطبع محفوظة.
١٩٨١ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج ٢. حقوق الطبع محفوظة.
١٩٨٣ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج ٣. حقوق الطبع محفوظة.
١٩٨٥ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج ٤. حقوق الطبع محفوظة.
١٩٩٠ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج ٥. حقوق الطبع محفوظة.
١٩٩٢/أ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج ١ (ط٢). حقوق الطبع محفوظة.
١٩٩٢/ب من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج ٦. حقوق الطبع محفوظة.
١٩٩٥ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج ٧. حقوق الطبع محفوظة.
١٩٩٩ من آدابنا الشعبية في الجزيرة العربية ج ٨. حقوق الطبع محفوظة.
قالي، أبو سعيد إسماعيل القاسم الـ
١٩٨٠ كتاب الأمالي (مراجعة لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة).
دار الآفاق الجديدة، بيروت.
قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن
١٩٦٦ الشعر والشعراء ج ١ (تحقيق أحمد محمد شاكر). دار المعارف، مصر
قحطاني، خالد بن محمد بن ماجد بن ضرمان الـ
١٩٩٤ منتقى الأخبار من القصص والأشعار. حقوق الطبع محفوظة.
قسوس، عودة الـ
١٩٧٢ القضاء البدوي. المطبعة الأردنية، عمان، الأردن.
قلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي الـ
١٩٨٢ قلائد الجمال في التعريف بقبائل عرب الزمان. دار الكتاب اللبناني ودار
الكتاب المصري.
د. ت. نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب. دار الكتب العلمية، بيروت.

- قويحي، محمد عبدالعزيز بن علي الـ
 ١٩٨٢ تراث الاجداد. حقوق الطبع محفوظة.
 ١٩٨٤ تراث الاجداد. حقوق الطبع محفوظة.
 قيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق الـ
 ١٩٦٣ العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده ج ١ (تحقيق محمد محي الدين
 عبدالحميد). المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
 كلبي، أبو منذر هشام بن محمد بن السائب الـ
 ١٩٩٣ جمهرة النسب (رواية السكري عن ابن حبيب). عالم الكتب، بيروت.
 كمالي، شفيق الـ
 ١٩٦٤ الشعر عند البدو. مطبعة الإرشاد، بغداد.
 لويحان، عبدالله الـ
 ١٩٦١ روائع من الشعر النبطي. حقوق الطبع محفوظة.
 مارك، فهد الـ
 ١٩٦٣ من شيم العرب (٤ أجزاء). حقوق الطبع والترجمة والنشر محفوظة للمؤلف.
 مرجوليوث، ديفد صمويل
 ١٩٨٦ "نشأة الشعر العربي" دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي (ترجمة
 عبدالرحمن بدوي). دار العلم للملايين، بيروت.
 مسلم، ابراهيم الـ
 ١٩٨٤ رحلتي مع العقيلات. الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، الرياض.
 ١٩٨٥ العقيلات. دار الأصالة للثقافة والنشر، الرياض.
 مشاركة، محمد زهير
 ١٩٨٨ الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي. طلاس للدراسات والترجمة
 والنشر، دمشق.
 مطيري، شاهر الأصقعه الـ
 ١٩٨١ كنز من الماضي: أشعار ومراقف من البادية. حقوق الطبع محفوظة.
 ١٩٨٢ البركان: مواقف وأشعار من صخر. حقوق الطبع محفوظة.
 ١٩٨٣ شعاع من الماضي: أشعار ومواقف من البادية. حقوق الطبع محفوظة.
 ١٩٨٤/أ الديوان الأثري: عادات وتراث البادية، الأعراف والمصطلحات القبلية. حقوق
 الطبع محفوظة.
 ١٩٨٤/ب كتابي: أشعار ومواقف من البادية. حقوق الطبع محفوظة.
 ١٩٨٥ الخليجي: أشعار ومواقف من البادية. حقوق الطبع محفوظة.
 د. ت. قاموس البادية. حقوق الطبع محفوظة.

- مطيري، ماجد طاهر
١٩٨٧ ديوان الأمراء وتحفة الشعراء . حقوق الطبع محفوظة.
نخلة، رشيد بك
١٩٣٦ محسن الهزان (ط٢) . المكتبة العصرية، صيدا.
نيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي الـ
١٩٩١ أسباب النزول. دار الإصلاح، الدمام.
نيلدكه، تيودور
١٩٨٦ "من تاريخ ونقد الشعر العربي القديم" دراسات المستشرقين حول صحة الشعر
الجاهلي (ترجمة عبدالرحمن بدوي). دار العلم للملايين، بيروت.
هاجري، سعود بن محمد الـ
١٩٩٩ بنو هاجر: دراسة تاريخية . حقوق الطبع محفوظة.
هاجري، محمد الـ
١٩٩٢ شعراء وفرسان من الصحراء . حقوق الطبع محفوظة.
هطلاني، محمد إبراهيم الـ
١٩٨٧ الدرر الممتاز من الشعر النبطي والألغاز ج١ . مكتبة الموسوعة، عنيزة.
١٩٩٠ الدرر الممتاز من الشعر النبطي والألغاز ج٢ . مكتبة الموسوعة، عنيزة.
١٩٩٤ الدرر الممتاز من الشعر النبطي والألغاز ج٣ . مكتبة الموسوعة، عنيزة.
١٩٩٥ الدرر الممتاز من الشعر النبطي والألغاز ج٦ . مكتبة الموسوعة، عنيزة.
وافي، عبدالواحد
١٩٨١ مقدمة ابن خلدون تأليف العلامة ابن خلدون . دار نهضة مصر للطبع والنشر،
الفيجالة، القاهرة.
وبستر، روجر
١٩٩٠ "الإبل في أساطير بدو الربع الخالي" مجلة المأثورات الشعبية، س٥، ع١٧،
مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، الدوحة، قطر.
يعقوب، اميل بديع
١٩٩٢ ديوان جميل بثينة . دار الكتاب العربي، بيروت.
يعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح
١٩٧٠ التاريخ (جزآن). دار صادر، بيروت.
يوسف، ابراهيم بن عبدالله الـ
١٩٩٢ قصة وأبيات . حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.
١٩٩٦ قصة وأبيات . حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف.

يونس، عبدالحميد

١٩٦٨ الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي. دار المعرفة.

- Abu Lughod, Lila
1986 *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. U. of California Press.
- Abu-Rabia, Aref
1994 *The Negev Bedouin and Livestock Rearing: Social, Economic and Political Aspects*. Berg Publishing Limited, Oxford.
- Albright, W. F.
1954 *The Archaeology of Palestine* (revised edition) Penguin, London.
1953 *Archaeology and the Religion of Israel* (4th edition) John Hopkins U. Press, Baltimore.
1957 *From Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (2nd edition) Johns Hopkins U. Press, Baltimore.
1970 "Medianite Donkey Caravans" *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in honor of Herbert Gordon May* (H. T. Frank & W. I. Reed, eds.) Abingdon Press, Nashville, Tenn.
- Altorki, Soraya & Donald Cole
1989 *Arabian Oasis City: The Transformation of 'Unayzah*. U. of Texas Press.
- Asad, Talal
1970 *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*. C. Hurst & Company, London.
1973 "The Bedouin as a Military Force: Notes on Some Aspects of Power Relations Between Nomads and Sedentaries in Historical Perspective" *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society* (Cynthia Nelson, ed.) Research Series No. 21, Institute of International Studies, U. of California, Berkeley.
- Bailey, Clinton
1972 "The Narrative Context of the Bedouin Qasidah" *Folklore Research Studies III*. (I. Ben-Ami, ed.) The Hebrew U. Press.
1974 "Bedouin Star Lore in Sinai and the Negev" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37/III.
1980 "The Negev in the Nineteenth Century: Reconstructing History from Bedouin Oral Traditions" *Asian and African Studies* 14/I.
1991 *Bedouin Poetry from Sinai and the Negev*. Clarendon Press, Oxford.
- Barth, Fredrik
1954 "Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan" *Southwestern Journal of Anthropology* 10 (2).
- Bar-Yosef, Ofer & Anatoly Khazanov (eds.)
1992 *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropological Perspectives*. Monographs in World Archaeology No. 10. Prehistory Press, Madison, Wisconsin.
- Betts, A. V. G. & K. W. Russell
2000 "Prehistoric and Historic Pastoral Strategies in the Syrian Steppe" *The Transformation of Nomadic Societies in the Arab East* (Martha Mundy & Basim Musallam, eds.) Cambridge U. Press.
- Blank, Haim
1970 "The Arab Dialects of Negev Bedouins" *Proceedings of Israel Academy of Science and Humanities* 4 (7).
- Blunt, Lady A. I. N.
1879 *Bedouin Tribes of the Euphrates* (2 vols.) John Murray, London.
1881 *A Pilgrimage to Nejd* (2 vols.) J. Murray, London.

- Brown, Cecil & Saad A Sawayan
1977 "Descent and Alliance in an Endogamous Society: A Structural Analysis of Arab Kinship" *Social Science Information* 16 (5).
- Bulliet, Richard W.
1975 *The Camel and the Wheel*. Harvard U. Press.
- Burckhardt, John Lewis
1831 *Notes on the Bedouins and Wahabys* (2 vols.) Henry Colburn and Richard Bentley, London.
- Burton, Sir Richard
1964 *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah* (2 vols.) Dover Publications Inc, New York.
- Cantineau, Jean
1936 "Etude sur quelques parlers de nomades arabes d'Orient" *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger* 2.
1937 "Etude sur quelques parlers de nomades arabes d'Orient" *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger* 3.
- Caskel, W.
1954 "The Bedouinisation of Arabia" *Studies in Islamic Cultural History* (G. E. von Grunebaum, ed.) American Anthropological Association, Memoir 76. Menasha, Wisconsin.
- Caton, Steve
1990 *"Peaks of Yemen I Summon": Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe*. U. of California Press.
- Chadwick, H. M. & N. K. Chadwick,
1940 *The Growth of Literature* (3 vols.) Cambridge U. Press.
- Chafe, Wallace L.
1982 "Integration and Involvement in Speaking, Writing, and Oral Literature" *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy* (Deborah Tannen, ed.) ALEX Publishing Corporation, Norwood, New Jersey.
- Cole, Donald Powell
1975 *Nomads of the Nomads: The Al Murrah of the Empty Quarter*. Aldine Publishing Company, Chicago.
- Crone, Patricia
1987 *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton University Press.
- Cunnison, Ian
1966 *Baggara Arabs: Power and the Lineage in a Sudanese Nomad Tribe*. Clarendon Press, Oxford.
- Dickson, H. R. P.
1949 *The Arab of the Desert*. George Allen & Unwin, London.
- Dostal, Walter
1959 "The Evolution of Bedouin Life" *L'antica Societa Beduina* (Francesco Gabrieli, ed.) Roma.
1979 "The Development of Bedouin Life in Arabia Seen from Archaeological Material" *Studies in the History of Arabia* vol. I (A. T. Ansary, ed.) Riyadh U. Press.
- Doughty, Charles Montagn
1921 *Travels in Arabia Deserta* (2 vols.) Random House, New York.
- Daumas, E.
1971 *The Ways of the Desert*. U. of Texas Press, Austin.
- Edmonson, Munro E.
1971 *Lore: An Introduction to the Science of Folklore and Literature*. Holt, Rinehart and Winston, New York.

- Eickleman, Dale F.
1981 *The Middle East: An Anthropological Approach*. Prentice-Hall, Inc., New Jersey
- Encyclopedia of Islam*
1993 vol. I- vol. IX. E. J. Brill, Leiden.
- Eph'al, Israel
1982 *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent: 9th-5th Centuries B. C. E.* J. Brill, Leiden.
- Euting, Julius
1896 *Tagbuch einer Reise in Inner-Araben* (2 vols.) E. J. Brill, Leiden.
- Evans-Pritchard, Edward
1970 *The Nuer. A Description of the Mode of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People*. Oxford U. Press, New York & Oxford.
1981 *A History of Anthropological Thought*. Faber and Faber, London.
- al-Fahad, Abdulaziz H.
2004 "The 'Imama vs the 'Iqal: Hadari-Bedouin Conflict and the Formation of the Saudi State" *Counter-Narratives, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*. Palgrave, New York.
- Finkelstein, Israel
1988 "Arabian Trade and Sociopolitical Conditions in the Negev in the Twelfth-Eleventh Centuries B. C. E." *Journal of Near Eastern Studies* 47.
1992 "Pastoralism in the Highlands of Canaan in the Third and Second Millennia B. C. E." *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropological Perspectives* (Ofer Bar-Yosef & Anatoly Khazanov, eds.) Monographs in World Archaeology No. 10. Prehistory Press, Madison, Wisconsin.
- Finnegan, Ruth
1977 *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context*. Cambridge U. Press.
1982 *Oral Literature in Africa*. Oxford U. Press, Nairobi.
- Forder A.
1902 *With the Arabs in Tent and Town*. Marshall Brothers, London.
- Fried, Morton H.
1967 *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. Random House, New York.
- al-Freih, Mohamed A
1990 *The Historical Background of the Emergence of Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab and his Movement*. Ph. D. Dissertation. U. of California, Los Angeles.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis
1956 *The Ancient City*. (Willard Small, trans.) Doubleday and Company Inc., Garden City, New York.
- Gauthier-Pilters H. & A. I. Dagg
1981 *The Camel: Its Evolution, Behaviour, and Relationship to Man*. U. of Chicago Press.
- Gibb, H. A. R.
1963 *Arabic Literature: An Introduction* (2nd ed.) Oxford U. Press.
- Ginat, Joseph
1984 "Meshamas: The Outcast in Bedouin Society" *Nomadic People* 12.
1987 *Blood Disputes among Bedouin and Rural Arabs in Israel: Revenge, Mediation, Outcasting and Family Honour*. U. of Pittsburgh Press.
- Glubb, Sir John Bagot
1935a *War in the Desert*. W. W. Norton & Company, New York.
1935b "The Bedouins of Northern Iraq" *J. Roy. Cent. As. Soc.* 22.

- 1943 *The Sulabba and other Ignoble Tribes of South-western Asia*. General Series in Anthropology, No. 10, Menasha.
- 1948 *The Story of the Arab Legion*. Hodder & Stoughton, London.
- 1960 *War in the Desert*. W. W. Norton & Company, New York.
- 1978 *Arabian Adventures*. Cassell, London.
- Goldziher, Ignaz
- 1960 *Muslim Studies*. Aldine Publishing Company, Chicago.
- 1966 *A Short History of Classical Arabic Literature*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim.
- Goody, Jack
- 1968 *Literacy in Traditional Society*. Cambridge U. Press.
- 1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge U. Press.
- 1987 *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge U. Press.
- Guarmani, Carlo
- 1938 *Northern Najd* (Lady Capel-Cure, trans.) The Argonaut Press, London.
- Harris, David R. (ed.)
- 1996 *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*. Smithsonian Institution Press.
- Hess, J. J.
- 1938 *Von den Beduinen des innern Arabiens*. Max Niehans Verlag, Zurich and Leipzig.
- Hitti, Philip K
- 1956 *History of the Arabs*. Macmillan and Co., London.
- Holy, Ladislav
- 1989 *Kinship, Honour and Solidarity: Cousin Marriage in the Middle East*. Manchester U. Press.
- Hoyland, Robert G.
- 2001 *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*. Routledge, London and New York.
- Huber, Charles
- 1891 *Journal d'un voyage en Arabie (1883-1884)*. Publie par la Société asiatique et la Société de géographie, Imprimerie Nationale, Paris
- Ingham, Bruce
- 1979 "Notes on the Dialect of Mutair in Eastern Arabia" *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 2.
- 1982 *North East Arabian Dialects*. Kegan Paul International, London.
- 1986 *Bedouins of Northern Arabia: Traditions of the Al Dhafir*. Kegan Paul International, London, New York & Sydney.
- 1990 "Camel Terminology among the Al Murrah Bedouins" *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 22.
- 1993 "The Salfah as a Narrative Genre" *Asian Folklore Studies* 52 (1).
- Jones, Robert Alun
- 2005 *The Secret of the Totem: Religion and Society from McLennan to Freud*. Columbia U. Press, New York.
- al-Juhany, Uwaidah Metaireek
- 1983 *The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social, Political and Religious Conditions in Najd During Three Centuries Preceding the Wahhabi Reform Movement*. Ph. D. Dissertation. U. of Washington.
- Kennet, Austin
- 1925 *Bedouin Justice: Laws & Customs among the Egyptian Bedouin*. Kegan Paul International, London and New York.

- Khazanov, Anatoly M.
1983 *Nomads and the Outside World*. The U. of Wisconsin press.
- Kirchhoff, Paul
1955 "The Principles of Clanship in Human Society" *Davidson Journal of Anthropology* vol. I.
- Kister, M. J.
1980 *Studies in Jahiliyya and Early Islam*. Variorum, London.
1990 *Society and Religion from Jahiliyya to Islam*. Variorum, London.
- Knauf E-A
1988 *Midian Untersuchungen zur Geschichte Palastinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausend v. Chr.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Kohler-Rollefson, Ilse
1992 "A Model for the Development of Nomadic Pastoralism on the Transjordan Plateau" *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropological Perspectives* (Ofer Bar-Yosef & Anatoly Khazanov, eds.) Monographs in World Archaeology No. 10. Prehistory Press, Madison, Wisconsin.
1996 "The one-humped Camel in Asia: Origin, Utilization, and Mechanism of Dispersal" *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia* (David R. Harris, ed.) Smithsonian Institution Press.
- Kuper, Adam
1977 *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*. Routledge & Kegan Paul, London
- Kurpershoek, P. Marcel
1993a "Heartbeat: Conventionality and Originality in Najdi Poetry" *Asian Folklore Studies* 52 (1).
1993b "The Ghost of a Bedouin Knight" *Icarus* 10.
1993c "Between ad-Dakhul and Afif: Oral Traditions of the Utaybah Tribe in Central Najd" *Zeitschrift für arabische Linguistik* 26.
1994 *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia: I. The Poetry of ad-Dindan: A Bedouin Bard in Southern Najd*. E. J. Brill, Leiden.
1994 *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia: II. The Story of a Desert Knight: The Legend of Slewih al-Atawi and Other Utaybah Heroes*. E. J. Brill, Leiden.
1995 *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia: II The Story of a Desert Knight*. E. J. Brill, Leiden.
2002 *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia: IV A Saudi Tribal History; Honour and Faith in the Traditions of the Dawasir*. E. J. Brill, Leiden.
- Lancaster, William
1981 *The Rwala Bedouin Today*. Cambridge U. Press.
- Landberg, Carlo de.
1895 *Arabica* No III. E. J. Brill, Leiden.
1919 *Langue des Bedouins Anazeh*. E. J. Brill, Leiden.
- Lawrence, T. E.
1927 *Revolt in the Desert*. George H. Doran Company, New York.
1935 *Seven Pillars of Wisdom*. Cape, London.
- Lee, Susan H. & Daniel G. Bates
1974 "The Origin of Specialized Nomadic Pastoralism: A System Model." *American Antiquity* 39 (2).
- Levi-Strauss, Claude
1963 *Totemism*. Beacon Press, Boston.
2002 *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Routledge, London.
- Lewis, I. M.
1963 *A Pastoral Democracy*. Oxford U. Press.

Lord, Albert

1960 *The Singer of Tales*. Atheneum, New York.

Maine, Sir Henry

1861 *Ancient Law*. John Murray, London.

Margoliouth, David Samuel

1925 (July) "The Origins of Arabic Poetry" *Journal of the Royal Asiatic Society*.

Marx, Emanuel

1967 *Bedouin of the Negev*. Manchester U. Press, Manchester.

1977 "The Tribe as a Unit of Subsistence: Nomadic Pastoralism in the Middle East" *American Anthropologist* 79.

1992 "Are There Pastoral Nomads in the Middle East?" *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropological Perspectives* (Ofer Bar-Yosef & Anatoly Khazanov, eds.) Monographs in World Archaeology No. 10. Prehistory Press, Madison, Wisconsin.

McLennan, John F.

1970 *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. The U. of Chicago Press, Chicago and London.

Meeker, Michael E.

1979 *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge U. Press.

Merrell, Selah

1881 *East of the Jordan*. Richard Bentley, London.

Monroe, James

1972 "Oral Composition in Pre-Islamic Poetry: The Problem of Authenticity" *Journal of Arabic Literature* 3.

Montagne, Robert

1935 "Contes poetiques bedouins (recueillis chez les Sammar de Gezire)" *Bulletin d'etudes Orientales, Institut Francais de Damas* 5.

1935-40 "Le Ghazou de Saye Alemsah (conte en dialecte des Semmar du Neged)" *Melanges Maspero, Le Caire*.

1935-45 "Salfet Saye Alemsah Gyedd Errmal (Texte en dialecte des Sammar du Negd)" *Melanges Gaudefroy-Demombynes, Le Caire*.

1947 *La Civilisation du desert*. Hachette, Paris.

Morgan, Lewis Henry

1985 *Ancient Society*. University of Arizona press, Tucson, Arizona.

1997 *Systems of Consanguinity & Affinity of the Human Family*. U. of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska.

Mundy, Martha & Basim Musallam (eds.)

2000 *The Transformation of Nomadic Societies in the Arab East*. Cambridge U. Press.

Murphy, R. F. & L. Kasdan

1959 "The Structure of Parallel Cousin Marriage" *American Anthropologist* 61.

Murray, G. W.

1935 *Sons of Ishmael: A Study of the Egyptian Bedouin*. George Routledge & Sons Ltd, London.

Musil, Alois

1926 *The Northern Hegaz*. The Czech Academy of Sciences and Art & C. R. Crane, New York.

1927 *Arabia Deserta*. The Czech Academy of Sciences and Art & C. R. Crane, New York.

1928a *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. C.R. Crane, New York.

1928b *Northern Najd: A Topographical Itinerary*. C.R. Crane, New York.

- Nelson, Cynthia (ed.)
 1973 *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society* Research Series No. 21, Institute of International Studies, U. of California.
- Nicholson, R. A.
 1969 *A Literary History of the Arabs*. Cambridge U. Press.
- Olson, David R
 1977 "From Utterance to Text: The Bias of Language in Speech and Writing" *Harvard Educational Review* 47 (3).
- Ong, Walter
 1967 *The Presence of the Word*. U. of Minnesota Press.
 1977 *Interface of the Word*. Cornell U. Press.
 1982 *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Methuen, London and New York.
- Palgrave, William Gifford
 1865-66 *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia* (2 vols.) Macmillan & Co., London.
- Palva, Heikki
 1976 *Studies in the Arabic Dialect of the Semi-Nomadic el-ʿAgarmah tribe (al-Balqa District, Jordan)* *Orientalia Gothoburgensia* 2, Goteborg: Acta Universitatis gothoburgensis.
 1977 "The Descriptive Imperative of Narrative Style in Spoken Arabic" *Folia Orientalia* 17.
 1978 *Narratives and Poems from Hesban. Arabic Texts Recorded. among the Semi-Nomadic el-ʿAgarmah Tribe (al-Balqa District, Jordan)* *Orientalia Gothoburgensia* 3, Goteborg: Acta Universitatis gothoburgensis.
 1980 "Characteristics of the Arabic Dialect of the Bani Saxar Tribe" *Orientalia Suecana* 29.
 1984 "Further Notes on the Descriptive imperative of Narrative Style in Spoken Arabic" *Studia Orientalia* 55 (19).
 1984-86 "Characteristics of the Arabic Dialect of the Hwetat Tribe" *Orientalia Suecana* 33-35.
 1989-90 "The Cultural Context of Arabic Epics and North Arabian Bedouin Poetry" *Orientalia Suecana* 38-39.
 1992 *Artistic Colloquial arabic: Traditional Narratives and Poems from al-Balqa (Jordan); Transcription, Translation, Linguistic and Metrical Analysis*. *Studia Orientalia* 69. The Finnish Oriental Society, Helsinki.
 1993 "Metrical Problems of the Contemporary Bedouin Qasida: A Linguistic Approach" *Asian Folklore Studies* 52 (1).
- Patai, R.
 1965 "The Structure of Endogamous unilineal Descent Groups" *Southwestern Journal of Anthropology* 21.
- Peabody, Berkley
 1975 *The Winged Words*. State U. of New York Press.
- Pelly, Lewis
 1866 *Report on a Journey to Riyadh in Central Arabia*. The Oleander Press, Cambridge & New York.
- Peters, Emrys L.
 1960 "The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin in Cyrenaica" *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 90 (1).
 1990 *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*. Cambridge U. Press.

Philby, H. St. John R.

1922 *The Heart of Arabia* (2 vols.) Constable, London.

1930 *Arabia*. Charles Scribner's Sons, New York.

Phillips, E. D.

1965 *The Royal Hords: Nomad Peoples of the Steppes*. McGraw-Hill Book Company, New York

Radcliffe-Brown, A. R.

1952 *Structure and Function in Primitive Society*. The Free Press, New York.

1958 *Methods in Social Anthropology*. Chicago.

Raswan, Carl Reinhard

1935 *The Black Tents of Arabia*. Little Brown & Co., Boston, MA.

Retso, Jan

1989-90 "The Earliest Arabs" *Orientalia Suecana* 38-39.

1991 "The Domestication of the Camel and the Establishment of the Frankincense Road from South Arabia" *Orientalia Suecana* XL. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden.

2002 *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*. Routledge, London & New York.

Ripinsky, M. M.

1975 "The Camel in Arabia" *Antiquity* 49.

Rosenfeld, Henry

1965 "The Social Composition of the Military in the Process of State Formation in the Arabian Desert" *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 95 (1-2).

Rosenthal, Franz (trans.)

1967 *Ibn Khaldun The Muqaddimah: An Introduction to History*. Princeton U. Press.

Sahlins, Marshall D.

1968 *Tribesmen*. Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.

1972 *Stone Age Economics*. Aldine de Gruyter, New York.

Sauer, Carl O.

1952 *Agricultural Origins and Dispersals: The Domistification of Animals and Foodstuffs*. American Geographical Society.

Schmidt, Nathaniel

1927 "The Manuscripts of Ibn Khaldun" *Journal of the American Oriental Society*, XLVI.

Seetzen, Ulrich

1854-59 *Reisen Durch Syrien, Palastina, Phonicien, die Transjordan Lander, Arabia Petraaeea unde Unter-Aegypten*. G. Reimer, Berlin.

Service, Elman R.

1962 *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. (2nd ed.) Random House, New York.

Shryock, Andrew

1997 *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. U. of California Press.

Smith, Robertson W.

1889 *The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*. Shocken Bokks, Boston.

1903 *Kinship and Marriage in Early Arabia*. D. Appleton and Company, New York.

Socin, Albert

1900-01 *Diwan aus Centralarabein*. (Hans Stumme, ed.) Otto Harrassowitz, Leipzig.

- Sowayan, Saad A.
 1982a "A Poem and its Narrative by Rida ibn Tarif as-Sammari" *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 7.
 1982b "The Prosodic Relationship of Nabati poetry to Classical Arabic Poetry" *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 8.
 1985 *Nabati poetry: The Oral Poetry of Arabia*. The U. of California Press.
 1989 "Tonight My Gun is Loaded: Poetic Dueling in Arabia" *Oral Tradition* 4 (1-2).
 1992 *The Arabian Oral Historical Narrative: An Ethnographic and Linguistic Analysis*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Spoer, Hans H.
 1912 "Four Poems by Nimr ibn Adwan, as Sung by Ode Abu Sliman". *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gessellschaft* 66.
 1923 "Nimr ibn Adwan". *Journal of the American Oriental Society* 43.
- Spoer, Hans H. & Ellias N. Haddad.
 1929 "Poems by Nimr ibn Adwan" *Zeitschrift fur Semitistik* 7.
 1933-34 "Poems by Nimr Ibn Adwan" *Zeitschrift fur Semitistik* 9.
- Stetkevych, Suzanne
 1986 "Archetype and Attribution of Early Arabic Poetry: Al-Shanfara and Lamiyyat al-'Arab" *International Journal of Middle Eastern Studies* 18.
- Stewart, Frank H.
 1986 *Bedouin Boundaries in Central Sinai and the Southern Negev*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
 1987a "Tribal Law in the Arab World: A Review of the Literature" *International Journal of Middle East Studies* 19.
 1987b "A Bedouin Narrative from Central Sinai" *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 16.
 1988 *Texts in Sinai Bedouin Law. Part 1. Texts in English Translation*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
 1990 *Texts in Sinai Bedouin Law. Part 2. Texts in Arabic. Glossary*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
 1994 *Honor*. U. of Chicago Press, Chicago.
 2000 "What is honor?" *Actae Histriae* 8 (1).
 2003 "The contract with surety in Bedouin customary law" *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 2.
 2006 "Customary Law among the Bedouin of the Middle East and North Africa" *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa* (Dawn Chatty, ed.) E. J. Brill, Leiden.
- Sweet, Louise E.
 1965 "Camel Raiding of North Arabian Bedouin: A Mechanism of Ecological Adaptation" *American Anthropologist Special Publication: The Ethnography of Law* (Laura Nader, ed.). 67(4), Part 2.
- Thesiger, Wilfred
 1959 *Arabian Sands*. E. P. Dutton & Company, New York.
- Thomas, Bertram
 1932 *Arabia Felix: Across the "Empty Quarter" of Arabia*. Charles Scribner's Sons, New York.
- Vansina, Jan
 1961 *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (H. M. Wright, trans.) Routledge & Kegan Paul, London.
- Wallin, G. A.
 1851 "Probe aus einer Anthologie neuarabischer Gesange in der Wuste gesammelt" *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gessellschaft* 5.

1852 "Probe aus einer Anthologie neuarabischer Gesänge in der Wüste gesammelt"
Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gessellschaft 6.

1979 *Travels in Arabia* (1845-1848) (With introductory material by W. R. Mead and M. Trautz) Falcon-Oleander, Cambridge.

Ward, Philip

1983 *Ha'il: Oasis city of Saudi Arabia*. The Oleander press, Cambridge & New York.

Wetzstein, Johann Gottfried.

1868 "Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste" *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gessellschaft* 22.

Wilson, R. T.

1984 *The Camel*. Longman, London and New York.

Zwettler, Michael

1976 "Classical Arabic Poetry between Folk and Oral Tradition" *Journal of American Oriental Society* 96 (2).

1978 *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Ohio State U. Press.

2000 "Ma'add in Late-Ancient Arabian Epigraphy and Other Pre-Islamic Sources" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Band 20: 223-309.

