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 مدنيات الهلال الخصيب كما بينا سابقا والتي تقوم على المقابلة والمفاضلة بين البداوة والحضارة وإبراز التضادية بينهما مع التأكيد دوما على أفضلية التحضر 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. فمثلما 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 تطورية وتتدرج من البداوة إلى التحضر ثم الدولة. لكن، بطبيعة الحال، لا بد للدولة متى ما قامت من قاعدة حضرية. هذا يأتي بشكل ملازم لنشوء الدولة ومتزامن مع قيامها وليس سببا ضروريا سابقا لقيامها. الإمارات والمشيخات التي توالت على الجزيرة العربية قامت شرعية البعض منها على أساس مدني حضري بينما قامت شرعية البعض الآخر على أساس قبلي مثل دولة الجبريين ودولة آل حميد ودولة آل رشيد. ولقد كاد ابن شعلان حديثا أن يؤسس لقبيلة الرولة دولة مركزها الجوف 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 توالى سنوات الخصب وتوفر الماء في الآبار وازدهار الزراعة. وقد تتوفر الظروف الملائمة لمدينة من المدن في فترة من الفترات ثم تتغير الأحوال فتنضب موارد المدينة وتضعف الإمارة فيها نتيجة أسباب داخلية كأن تتوالى عليها سنوات الجدب أو يعم الوباء أو نتيجة ظروف دولية كأن تتحول طرق الحج أو التجارة أو تظهر اختراعات جديدة تحدث انقلابا في وسائل النقل والمواصلات. وسواء كانت الأمارة 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 ريالا على كل خمسة بعارين ويستثني من ذلك الرجال الذين يغزون معه. ويعطي الأمير هؤلاء بوارید 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 يسيّر 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 يقوّم الصلب ويقيم الأود لمواصلة الكد والكدح وكان الجميع، بدوا وحضرا، يعيشون حالة مستمرة من الترقب والحذر خوفا من الحروب والمجاعات والكوارث الطبيعية من السيول الجارفة إلى البَرَد إلى العواصف إلى الجراد وغير ذلك من الآفات. البيئة الصحراوية القاسية في مناخها وطبيعتها والشحيحة في مواردها جعلت الحصول على البلغة أمرا عسيرا مما نمى لدى أبنائها نزعة التنافس وما يولده ذلك من جسارة وجرأة. في ظل هذه النزعة التمردية وفي ظل انعدام الثروة وفائض الإنتاج يصبح قيام 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 الشحيحة التي لا تسمح بقيام سلطة توحد الجميع في قوة واحدة فإن القرى والقبائل تتشظّى سياسيا وتنعزل عن بعضها البعض وينعدم التعاون فيما بينها وتسود علاقاتها الصراعات المستمرة والحروب. تحولت القرى إلى حصون مسورة ونكص البدو إلى عاداتهم الجاهلية في الغزو والكسب. كل قبيلة وكل قرية وكل أمارة 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 تؤكده مصادر التاريخ المحلية وتصوره الأشعار التي وصلتنا من تلك الحقب 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 ويعده مكملا 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 باستقلاليته 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 خطرا حقيقيا 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 يسهّل 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. نظرا لأسلحة البدو البدائية يمكن لأهل القرى حماية أنفسهم من هجمات البدو بإحاطة القرية بسور طيني. لكن المشكلة أساسا لا تكمن في صد عدوان البدو على القرية ذاتها وإنما في الخروج منها عند الضرورة للاحتطاب مثلا وجني الحشائش ورعي الماشية وما إلى ذلك، والأهم من ذلك الخروج للحج والسفر وتسيير الحدرات والقوافل لأغراض الامتيار والتبادل التجاري. لذا تضطر القرى الضعيفة إلى دفع إتاوة "خاوه" 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 معرضا بأهل نفي الذين كانوا يدفعون الخاوة للعضيان:

حط الاخـــاوه ياغـــمـــيـــصـــانِ ياقـــايد العـــجـله باذانيـــهـــا

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

أعطيك شلوٍ مـــثل ســـحـــمـــانِ تنبح ورا القـــريه واهاليـــهـــا

وينبغي لنا أن نستدرك هنا بالقول أن علاقة الخاوة لا تقابَل دائما بالتذمر من الحضر، خصوصا 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 فعلا 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 مجانا ولا أحد يطمع بالحصول عليها بدون مقابل، ودفع الخاوة، في نهاية الأمر، لا يختلف كثيرا عن دفع الضريبة للحاكم. فهذا مثلا مناكد ابن معيتق من الشملان من عنزة، صاحب قرية الحليفة، كان مرتبطاً بعلاقة خاوة مع صنيتان ابن شميلان أحد فرسان قبيلة بني رشيد المعدودين. ولما قُتل صنيتان على يد الدغيرات من شمر رثاه ابن معيتق، من ضمن من رثوه، بقصيدة مؤثرة منها قوله:

قـــولة لحَـــد مـــا ترد شيٍّ ليـــا فـــات ولا ينـفـع المـفـلـوج عـــــوج الـطـلابـه
لا واحليـــــفي عندكم يالدغـــيـــرات ياللي تطشّـــون العـــشـــا للذيابه

لا واحليـــفي يوم تطرى الحـــلافـــات اللي بجـــالـه مـــا يـزعـــزع جنابه
نزه الشـــوارب عن دروب المخِـــمّـــات زيزوم قـــومٍ مـــا ثْوَنّي ركـــابه[1]

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

واهـل الداخـلـه الـنـواصـــــــــر خـــــاطرهـم مـــــقطوعٍ ظْهَـــــره
ابـن مـــــــاضي راع الـروضـــــه يـاخـــــذ منـهـم ربع الـثـــمـــره

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

جـــدّكم رَخْـــمـــةٍ مـــاكـــرٍ للطيـــور لـهّس العنقـــري، كَلْ حـــــلاوي نماه

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

نزلنا بهـا والعـبـدلي كـان قـبلنا لْطيب الجنا منـهل لذيذ النـوايع
يهـــديه لاشـــرارٍ مْـــدارات شـــرهم ومن بَرّ خـوف الشـر فـالبِـر ضـايع

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 ديرةٍ سـمـــر الغـــرايب قْـبـــالـه بشـــرقيّ اجـا يازين زمّـــة حـيـــوره
بالسـيـف حـــامـــينه دَوالي رجـــالـه من كل طمّـــاعٍ يبي من عـــشـــوره

لو تفحصنا الأوضاع السياسية والاجتماعية في الجزيرة العربية قبل نهضتها الحديثة لوجدناها بشكل عام لا تشبه الأوضاع في المناطق النهرية المجاورة مثل حوض النيل وبلاد الرافدين والشام وفارس التي كانت تشكل كيانات سياسية كبيرة يتخذ الحكم فيها طابع المركزية والاستبداد. كانت أوضاع الجزيرة العربية أقرب شبها ببلاد اليونان القديمة. ولنبدأ بالجغرافيا والمناخ. لا توجد في اليونان أنهار دائمة الجريان ومناخها يميل إلى الجفاف والزراعة فيها محدودة لقلة الأراضي الخصبة التي 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 فات وانقضى. **المفلوج**: من دُحضت حجته وخسر قضيته أمام خصمه. **تطشّون**: ترمون. **ما يزعزع جنابه**: يعيش آمنا لا يخيفه شيء ولا يتعدّى عليه أحد خوفا من الذي هو في حمايته. **نزه الشوارب**: نقي العرض. **دروب المخمّات**: السلوكيات والتصرفات المشينة. **زيزوم قوم**: قائدهم وعقيدهم. **ما تونّي ركابه**: لا تفتر 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 نَمّى لدى الإغريق النزعة الانفصالية، أو الروح الاستقلالية. لذلك كانت البلاد مقسّمة 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 أتاحته لها الطبيعة. على أن ضيق المساحة الشديدة في حالة بعض السهول، أو قيامها في موقع غير ملائم، أو جدب الأرض لعدم توافر المياه، لم يتح لبعض الجماعات الرعوية أو حتى الريفية أن تبني مراكز مدنية، فظلت تعيش في قرى ومزارع متناثرة. فإذا حدث أن نشأت دولة مدينة في سهل ولم تكن متصلة بمنطقة خلفية أو "ظهير" يكفي لمدها بالقوى البشرية اللازمة، فإن دولة المدينة في هذه الحالة، مثل كورنثه بالقياس إلى أثينا، كانت تعجز عن أن تصبح قوة كبرى على الرغم من رخائها الاقتصادي وموقعها الجغرافي الممتاز (علي ١٩٧٦: ٧٦).

وتقوم دولة المدينة في بداياتها على أساس قبلي، حيث 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 وامتهان التجارة والنقل والعمل في مجالات الاستيراد والتصدير. مثلما كانت سفن التجار الإغريق تمخر عباب بحر أيجة وتصارع أمواجه

العاتية كانت إبل العقيلات تخترق متاهات الصحراء العربية ومفازاتها. البعير، سفينة الصحراء، جعل الإبحار في الصحراء أمرا ممكنا. ومثلما قامت صراعات بين مدن الإغريق في محاولة كل منها للسيطرة على طرق التجارة في بحر أيجة كذلك قامت صراعات بين مدن الجزيرة العربية للسيطرة على طرق التجارة الصحراوية. ويذكر المسلم أن مهنا الصالح قد اكتسب ثقة الولاة في بغداد والبصرة، وتمكن أن يترأس قوافل الحجاج منافسا لآل رشيد، وكانت قوافله عام ١٢٦٥هـ/١٨٤٩م يصل عدد الإبل فيها إلى خمسين ألفا تحمل الحجاج وحرسا يصل إلى عشرين ألفا.

وكما هي الحال في أثينا القديمة أو أسبرطة، يشكل التجار في إمارات وسط الجزيرة العربية ومدنها المستقلة، وبالتحديد تجار عقيل، طبقة أوليجاركية 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 ضمني أو صريح مع هذه الطبقة بالذات يلتزم بموجبه برعاية مصالحها مقابل الحصول على دعمها ومساندتها. وهذا ما تشير إليه قصيدة الشاعر محمد العبدالله القاضي التي يفتخر فيها بديرته عنيزة والتي تستحق منا وقفة قصيرة. تؤكد الرواية الشعبية أن القاضي بعد ما قال قصيدته المشهورة التي امتدح فيها طلال ابن رشيد ومطلعها: **طلال لو قلبك حجر أو 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 ضْيوف ما يَعَقْبَن عليهم بعدك أحد، إلى ضيّفتهم أنت أضيّفهم أنا بعدك**. هذا تأكيد على انتماء القاضي للطبقة الاستقراطية 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:

ياشـيخ انا طالبْك مِـيّـة مـجـيـدي مع مـشلحٍ ياشـيخ انا مـشلحي ذاب

ونلاحظ أن القاضي في قصيدته، مثله مثل زيد الخشيم في قصيدة له يمتدح 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:

يسـقي مـفـالي ديرةٍ ضَمّ جـالَه مـا يعـجب الناظر بشـوفـه ويهـتـال
بِرْباه حـور العِين يسـحـر جـمـاله وحْـمـاه هو مـربى الجـوازي والاطفـال
دارٍ لنا وادى الرمـه هو شـمـاله غـربيّـه الضـاحي وشـرقـيّـه الجـال
في روضـةٍ شِـرْف المبـاني قْـبـالَه لجّـة غْـروسَـه دايره تِقِل تِفْـصـال
غـين وبسـاتـينٍ ظـلـيـلٍ ظـلالـه مِـثْـمـايْلٍ كـالدوح شـامله الاقـبـال
فـسـايلٍ كـالـتين ياحَـيّ فـالـه وفـواكـهٍ فـيـهـا الثـمـر والحِـمل مـال
كـالليل والا الحـشـر لجّـة مَـحـاله مـاها ومـرعـاها مِـريٍّ وسلسـال
دارٍ لنـجـد مْـشَـرّعٍ كم عنى له راجٍ ومـحـتـاجٍ ولاجٍ ونـزّال
الضـيف هو وايا الضـعـيف ارتكى له كْـرام النفـوس اهل القـواعـد والافـعـال
دارٍ يْجِـيـر الجـار بَه من جـلالِه وَفْقٍ من البـاري بهـا عـز واقـبـال
دار النـدى دار السـعـد والشكالـه مـا سـاقت الخـاوه لـلاول ولا التـال
حَـمَـوا حْـمـاها بالمراجل رْجـالَه لين اوحـشـوا من جـا لجـاله بالافـعـال
صـالوا وصـادمـوا الدول دون جـاله بْحَـرْبٍ وضـربٍ بِسْنِد العـايل ان عـال
بْرايٍ وتدبيـرٍ وعـقـل وصِـمـالِه وصـبـرٍ وتقـديمٍ وتوخـيـر الاحـوال
بْعَـزمٍ وْجَـزْمٍ كـان هَمَّـوا بْقـالـه مـا ثَمَّنَوا أو طاوعـوا شـور ذلال
فـان بْرِكَـوا للراي شـالت حْـمـاله زمل التـخـوت اللي يشـيلون الاثقـال
شـالَوا حْـمـولٍ مـا يْراوَز مِـشـالَه العـفـو مـا اصـبـرهم على كل الاحـوال
أخـيـار واشـرارٍ الى جـا مـجـاله عِـقّـال في حـالٍ وفي حـال جِـهّـال
عْـدامٍ شَـغـامـيمٍ كـرامٍ سْـبـالَه هم سـورَها وحْـمـاه كـان الوحل حـال
يعْـجِـبك مـرباع الغـميس ان غـدى له نَـوَّر بْـنَـوّارِه وبـازهـاره اشـكـال
مـا حـدّر الوادي وغـرْب وْشِـمـاله من وادي الروضـه الى خـشـمـه العـال
ومـقْـيـاظهـا حـد الوعـر من سَـهـاله رامـه ومـهْـرِه والبـريقـا الى الجـال
أمٍّ لنـا من عَـقّـهـا من عْـيـالـه عـدم البـصـر والسـمع والمال والحـال[1]

---

(١) يحد عنيزة غربا رمال النفود وشرقا جبال الصفراء. **تقل تفصال**: كأنها صممت تصميما هندسيا لجمالها. **فسايل**: الغرس وأشجار النخيل. **مشرع**: أبوابها مشرعة لا يغلقها أهلها في وجوه المحتاجين ومن يطلبون الرفد أو الحماية. **القواعد**: الهبات التي يمنحها القادرون للمحتاجين بانتظام. **الغميس**: مراع 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 أوربا 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 بإلحاح هو لماذا قامت الدولة في منطقة العارض بدلا من القصيم!. قد تكمن الإجابة في أن القصيم لم تتحول إلي 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 واليمامة تُقيت بقمحها ورُطَبها مكة ومدن الحجاز وتطَلّع نبيّها 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 عضيب. وفيما بعد كان معظم مشائخ القصيم وعلمائه يفدون إليه من منطقتي الوشم والعارض. كانت القصيم حينداك 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 مهيأة لتقبل فكرة الدولة، وهذا ما تعكسه 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 رو ضة 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 عبدالوهاب. 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 إلي 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 تتمغّط استعدادا للوثوب.

هناك مصطلحات وتعابير ومفاهيم سياسية مشتركة ومتداولة بين هؤلاء الشعراء الثلاثة ومبثوثة في أشعارهم مما يجعل قصائدهم متناصة بشكل كثيف ومتفقة في قاموسها الشعري، وهذا يجعلني أرى فيها تعبيرا 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 تُحيّد 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 تفسيرا حرفيا 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 إيحاءاتها ورموزها سياسية بعث بها ألى خاله جبر بالقصب ومطلعها يقول: **ياجبر 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 الخاطر خارج السلطة وبين التفاؤل والوضوح إذا كان منتشيا 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 سيتقيد بها. يمكننا أن نقرأ مجمل شعر رميزان كما نقرأ مذكرات أي زعيم سياسي يراوح في كتابته بين سرد الأحداث واستخلاص العبر. رميزان ليس شاعرا محترفا، وإن كان يقول شعرا جميلا، 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 استشراء الفتن وحدة التنافس ودموية الصراع، عصر كان فيه الاغتيال خيارا كثيرا ما لجأ إليه الخصوم لحل خلافتهم السياسية، حتى بين الأشقاء والأقارب.

الشعر بالنسبة لرميزان لم يكن مطلبا 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 غالبا

ما تتناول قصائده مواضيع 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 "سْمُونها" من فرض الأتاوات على من يلجأون إليهم طلبا للحماية، أو كما يقول "باغي ذراها":

فلا خير في سادات قومٍ من الثنا ... جياعٍ معاليها شْباعٍ بطونها
ولا خير في نفسٍ ولا في مشيخه ... إلى عاد 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 كثيرا ما بث أحدهما الآخر بما يشغل باله من هموم في رسالة شعرية تفيض بالشكوى وتلتمس النصح والمشورة. غير أننا نلاحظ أن جبر ابن سيار بلبل مغرد وفنان أقرب إلى شخصية الشاعر منه إلى شخصية الأمير المثقل بهموم الأمارة. هذا على خلاف رميزان الذي تنم أشعاره عن شخصية قيادية فذة وزعيم طموح ذو همة عالية. لكن قصائد جبر تنضح وعيا سياسيا ناضجا كما في قصيدة نظمها ضمن طقوس تسليمه لإمارة القصب إلى ابن أخيه يسدي إليه فيها بعض النصائح التي يجدر به اتباعها ليكون أميرا ناجحا. 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 بشيمه ... بْسهالةٍ تَرْجي بها غفرانها
واجعل لهم نَصّ الكتاب شريعة ... ينقاد كرهٍ سبعها مع ضانها
واجعل لهم بالوجه منك عباسة ... وبشاشةٍ لاصلاحها في شانها

ويقول جبر في أحد قصائده مشخصا 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 ... يدلّك عليه ان مات تشبح بصايره

ويقول في قصيدة أخرى:

فلا خير في شيخٍ إلى عاد طلعه ... قريبٍ ومْلاق الحكايا هذورها
راعي سياساتٍ بالادنين باطش ... والاضداد في بلدانها ما يذورها
من الغش ممزوجٍ وبالوجه باسم ... أخا منجلٍ حزّات الاقفا عَقُورَها

ولا يستغرب أن يتأثر حميدان بمدرسة جبر الشعرية ويسير على الدرب الذي اختطه له ويمثل امتدادا 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 وحدّثه" 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 نُمَيّ الذي دبّج 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 يرجّح 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 عليٍّ حجا ... من لجا خايفٍ ضيم من يقهره
من ضنا با نميٍّ نشا بارعٍ ... مثلما قد نشا نادر المصقره
ذا يجي لى مدحناه ذو منسبٍ ... بالمفاخر ومن يفتخر يفخره
يفتخر بالنبي الذي بعده ... عن صدا القلب له بالهدى طهّره
يابن خير الملا سيد المرسلين ... والذي يكتني باللقا حيدره

الشكل الفني الساخر الذي وظفه حميدان في عرض قضاياه 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 يطرحها 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 ألى 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 ويهجوه من الشعراء، كما هو الحال بالنسبة للحطيئة. كان حميدان، إلى حدٍّ ما يتهيبل ويتبهلل، على نموذج جحا، مثلا، ولكن ليس بنفس الطريقة المبالغ فيها، ليضع نفسه في خانة اللي ما عليهم شرهه، 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 رصيدا 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 مِفْتَخْرٍ كِبيرٍ ... إلى من شفت زولِه قلت قارِه
سمينٍ للصحن لو هو خروف ... يدبّر مير تدبيره دمَاره
جبانٍ ما يصادم له ضديد ... ولا يومٍ صخى كفّه بْبَاره
وبالحكام من يحمى الرعيّه ... عن العدوان عن سرقٍ وغاره
يسوس الملك في قلبه وعينه ... ومقصوده عماره عن دماره
إلى من البدو داسوا كِمامِه ... يخلّيهم جثايا بالمعاره

وهذه أبيات من قصيدة توضح أن حال العلماء آنذاك لم يكن أحسن حالا من الأمراء في ظلمهم للرعية ومماألأتهم للقوي ضد الضعيف والغني ضد الفقير:

العالم يِدخِل ما يِطلِع ... سْحماً تاكل ولا تْحَمَى
يِحِبّ الكامد والجامد ... من مال الغير الى وْلِما
وانا امدح في العالم شاره ... واجوده في فرع الدهَما
لى جتك الطلبه في حلقك ... وتقابلت انت وايّا الخْصِما
ودلّى يسمع نبط الخصمه ... ولحقتك الشكّه والتهَما
الفِزْ في كفه دينار ... ليّاه يضرّبك اليْهَما

ومثلها قوله:

وبالناس من هو يدّعي بديانه ... متْمسّكٍ بديانته واوراده
عند الخلايق غافلٍ ويحسّن ... ياخذ شْريطه مثل جارى العاده
عنده لراع الصاع موسٍ جيّد ... واللي بلا صاعٍ له المكراده
احذر خداع الخاين المتعبّد ... لو دام ليله والنهار عْباده
كم غَرّ فيها من غريرٍ جاهل ... حَطَّه لمثله مثل فخٍّ 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 يثأر 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 يعتزي

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 إلي 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 **الشرهه** أو **العشم**، فكل شخص له مكانته التي لا يكتسبها بجده وعمله وإنما يولد فيها ويرثها وراثة 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 يُفترض أنه اتفاق مُلزم بين طرفين. ويحاول مين أن يصحح مفهوم أولئك عن طبيعة القانون بقوله إن أساس القانون وبذرته ليس وجود مشرع 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 مسؤولية 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 يوحدهم النسب الأبوي agnation حيث يعتبرون أنفسهم منحدرين من جد واحد ويشكلون وحدة واحدة ومتماسكة. كانت الحمولة أشبه بالنقابة أو الشركة corporate group التي تتمتع بشخصية اعتبارية ويستمر وجودها عبر الزمن في الأولاد 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 ينظَمّون 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 الورث وعلى إقامة الشعائر والطقوس الدينية المتعلقة بعبادة الأسلاف إلى وسيلة التبني الذي يسميه مين 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 يرتكز عليها القانون في المجتمعات القديمة بحيث أن جميع الحقوق والواجبات والالتزامات والمسؤليات 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 االتي 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 انتماؤه العائلي وتحددها 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 أصلا. 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 أفراده وقيمهم الثقافية، إذ لا توجد وحدة نفسية أو طبيعية بشرية ثابتة لا تتأثر بما يحيط بها من ظروف، على عكس ما كان يعتقده جرِمي 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 للتحولات التاريخية والاجتماعية التي تمر بها الأمم.

ولا تختلف طروحات مين كثيرا عن طروحات المفكر الفرنسي فوستيل دي كولانج ليس فقط في تأكيده على أولوية النسب الأبوي وإنما أيضا اعتقاده بأن الشعوب اليونانية والرومانية القديمة لا تلقي ضوءا 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 قديما 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 الموالي 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 استعار الحروب بينها مما اضطر العائلات الاستقراطية التي تحكمها إلى الاستعانة بالموالي والعامة للدفاع عن مدنهم، وهذا مما عزز من مكانة هذه الطبقات المستضعفة التي صارت تعلو 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 نظرته 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 والبندقية 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 واضمحلال 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 عصبة 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 مجالا للضحية أن يطلب المنع من مهاجمه ولا يتيح الفرصة لرفاقه أن يذودوا عنه. هذا أدى إلى انهيار الأصول والأعراف التقليدية التي كانت في السابق تحكم ممارسة الغزو مما حوله إلى مهنة خطيرة جدا. ويدرك البدو أن دخول الأسلحة النارية غيرت قوانين اللعبة تماما وحولت الغزو من ميدان لاستعراض الشجاعة والفروسية والمروءة والشهامة إلى مجزرة حظ الذليل فيها مثل حظ الشجاع. يقول الشيخ مناحي الهيضل من عتيبة:

ياكيف يمدح راعي النيشان حذفة شرودٍ بِمْهَوَى
خطلان الايدي ما لهم ميدان الخبل والطيب سوا
ما عاد يوجد للعرب ميدان ويلاه ياعصرٍ مضى

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 منافسا قويا للإبل كمصدر للغذاء، خصوصا 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 يوميا من الآبار البعيدة. وكان لذلك أثره في تدهور المراعي الصحراوية لأن الأغنام في رعيها تقضي على الأعشاب وتجتثها من جذورها مما يعيق من نموها في السنوات القادمة، على خلاف الإبل التي ترعى وهي تسير دون أن تتوقف فهي لذلك لا تقطف إلا جزءا 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 سلاحا فتاكا في يد هواة رياضة القنص الذين قضوا تماما على الحيوانات الصحراوية من نعام وظباء ووعول وأرانب والتي كانت تشكل في الماضي مصدرا غذائيا هاما لبدو الصحراء (Lancaster 1981: 139-45).

مع انحسار دور الإبل وتقلص منافعها لم تعد البداوة خيارا اقتصاديا مجزيا وتراجعت أهميتها كوسيلة ناجعة لاستغلال البيئة الصحراوية التي هي أصلا، 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 الحضر 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 الحضر، والذي فصلنا القول فيه في الأسطر السابقة. إلا أن الدولة تجد نفسها منحازة بطبيعة الحال نحو الحضر 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 تكرس 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 الحضر 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 متمايزين، 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 مضاربها مقابل التمتع بحمايتها والاستفادة من مواردها من ماء ومرعى واحتطاب ابتزازا لا مبرر له. وبينما تسمي 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 تمد سيادتها وتفرض شرعتها على القبائل ولكن ليس من الطبيعي وليس من حق القبيلة أن تقاوم هذه السيادة أو أن تحاول من جانبها أن تمد سيادتها على المدينة وسكانها الحضر 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 الدخاله 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 متمايزين 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:

> البنت ما توخذ ما زولُه ما شيف فعل ابوَه والا اخوَه، ان كان فعلُه مع القوم به رِبْح وفِكّ السربه تخاطفوا خواتُه وان كان ما به خير هذا يْدَشّرُون خواته. ابو البنات، اللي هو ابن قايد، ابو الجِذَع سرور ابن قايد، مْطَوّع وبارَن بناته لأنه ما هوب فارس، ما يركب الخيل ويطعن بالقَنا، بس يتوضى ويصلي، يوم بناته يقولن "كلنا بنات من قلة طعنك للمسرجات" واخوهن سرور توه جِذَعٍ 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 وتراكمت 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 إجادة 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 ويطبقونها بشكلها العملي الذي كان يتقنه ويتفنن فيه أسلافهم، وإنما يتعاملون معها بصورة مغلوطة مما يزيد من تشويه صورة البدو في عيون الحضر. التطرف في التشبث برموز القبيلة خارج سياقاتها يشوه مفهوم القبيلة، تماما كما يشوه التزمت 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 والعصبيات التي يمارسها بعض أبناء القبائل اليوم، وهذه أمور ستتضح 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 الديموقراطية ومجالس الشورى. ويحتوي نظام القبيلة، كجزء من إرثها السياسي، وإن بصورة بدائية، بذور العلمانية والممارسات الديموقراطية، اللتان هما من أهم سمات العصر الحديث. فعلى الرغم مما يتردد على ألسنة الإنتلجنسيا من ازدراء للقبيلة وحط 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 جينيولوجية، كما يتوهم البعض) فإن القبيلة في مجتمعاتنا العربية قد تكون هي الأكثر قابلية للتفعيل وقد تكون هي الأكثر تأهيلا 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 والحركية 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 حيزا كبيرا. من يعيش على الغزو وشن الغارات أو صدها وعلى الرعي في ظروف بيئية شحيحة ومتقلبة لا بد له أن يكون بارعا 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 سْعودٍ تراقل**، أي حظوظ لا تثبت على حال، بل هي في تبدّل وتحوّل من هذا الطرف إلى ذلك الطرف، تماما 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 مُقَولَبة تتميز بذهنية تحريمية تتشبث بالمقدس والطقوس التقليدية والشكليات المتوارثة وعقليتها عقلية سكونية راكدة تفتقر إلى الحركية والمرونة الكافية للتعامل بشكل عقلاني 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 المقيِّدة لأن هدفه الأساسي ووظيفته ضمان البقاء والاستمرارية للأفراد في وجودهم المادي الدنيوي في اللحظة

الراهنة، 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 التمفصلي 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 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. وبينما نجد السلوك الديني يقوم أساسا على الإيمان والاقتناع 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 وتنمّي 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 يزوجوه، 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 رصيد قبيلته من الشرف ونبل 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 طاريٍ ومعدوده

ويقول مهلهل ابن هذال من شيوخ عنزة أيضا:

الصيت لولا فاعل الجود ما شاع ولا ساد في قومٍ بخيلٍ مْذِلّ

ويقول ابن عبيكة الشمري:

ان سانعت نحط كَبْشٍ على الميـر وان عاضبَت يسِدّ قولة هلا به
نَبي لْيا مّدوا وَقفّوا على خير وتوافقوا من شاف شَيٍّ حكى به

وفي حديثه عن تجاوزات الإخوان لخص لي راضي ابن غريّب الشلاقي الفرق بين القيم القبلية التي يتقيد بها أبناء البادية وبين القيم الدينية التي تبنتها حركة الإخوان:

> صارت الاخوان وصار به دَرْجاتٍ على طِرْقٍ بْصفَتْنا حنا يالباديه شاذّةٍ عن منهاجنا. منهاجِنا حنا المحافظة على الخوي، المحافظة على الجار، المحافظة على الضيف، هذا من طرقنا حنا يالعرب. والاخوان صار لهم منهاجٍ شنَق. الاخوان جْسَروا على السّلْم، سلم العرب، قام الابو يجسر عليه ولدُه والاخو يجسَر عليه اخوه وكبير السن يِجْسَر عليه والضيف يجسر عليه والجار يجسر عليه. اللي ما يعرف ركون الصلاة واللي ما يعرف طرق الاسلام هذا مذبوح لو هو على الملحة والملاح. والعرب اول، خاصة الباديه، به جَهالة واجد، كثيره.

البدوي يولد ويحيا ويموت إنسانا حرا لأن المجتمع البدوي بطبيعته تكاد تنعدم فيه آليات 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 يشبّوا 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 بينا، 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 ومؤانسة الضيف بليّن الحديث وإزالة وحشته. فالبدوي يكرم ضيفه ولا يسأله البتة عن أي شأن شخصي قبل اليوم الثالث من الضيافة وذلك تجنبا لإحراجه. 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 رجلا نصرانيا "كافرا" مر بهم في طريقه من الجوف إلى حائل. فكان جواب صاحب المجلس:

> يابو فلان الله يهديك ويمتّع بايامك الضيف ضيف الله من المكرمات، ومن حبّه الله كَثُّروا ضيفانُه، وحنا ما هيب عادتنا نرد الضيف والا ننشده وشّوا دينُه والا من ايّات عرب.

ثم لا ننس ما كانت تتمتع به المرأة البدوية من حرية اجتماعية تحسدها عليها أختها في الحاضرة. تمعّن في هذه الرواية التي أفادني بها حسين ابن علي الحدب من شيوخ آل ثابت:

> توفى خليف الحدب وتوفى جزاع وظلّوا الوغدان يتاما، متعب واخوانه، متعب ولد جزّاع ورِفْعَه بنت خليف. والى رِفْعه هي الكبيره واجمعي البيتين ببيت خليف، بيت خليف وجزاع، وتقضب المنصب، صارت شيخه تحل وتربط وهي بنت. متعب، ولد عمَّه جزاع، جذع. ليا حد ان ثابتيٍ يوم رْحَلت شمر، هَجّت، والى مير الثابتي لُه نياقٍ توّهن مولّدات، حول ست او سبع خلفات، والى مير لا يِنقَلن ولا ينشالن، والعرب رحيل، شمر كلَّه هجَّت. قال: يارفعه! لا واحلالاة ياللي حدر الارض لو هو فوقَه، اليوم نياقي راحن، لى واحلالاه ياخليف لو هو حي. وهي تنكس رفعه من وسط هالجهامه وهي تنوّخ وهو ينكس المظهور كله باثره، تنكس وتنزل بالمراح نكس. قالوا آل ثابت: يا لعن ابوكم، رفعه جدعت البيت. وهي تَعاوَد شمر ويفكّون اباعر الثابتي. وصارت رفعه مثل الرجل، شاخت بآل ثابت لين كبر متعب.

ولا يخلو النظام القبلي من مظاهر الممارسات الديموقراطية، ولربما لهذا السبب كانت التجمعات القبلية في منطقة الخليج دوما هي الأقدر على استيعاب العملية الديموقراطية وعمليات الترشيح والحملات الانتخابية. فأصحاب المناصب العامة عندهم، مثل الشيخ والعقيد والعارفة، يتم اختيارهم طواعية ومن منهم يثبت عدم كفاءته أو ينزع نحو الاستبدادية ينْفَضّ 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 الديموقراطية من التنظيم الحضري. من السوالف والأشعار المتواتره في هذا الشأن قصيدة شالح ابن هدلان التي رواها المرحوم محمد الأحمد السديري في كتابه أبطال من الصحراء والتي يذكر فيها أن شالحا في أحد المرات غضب على جماعته السفارين وارتحل عنهم وجاور الدواسر "**لأنهم قْصَرَوا الشور عنُه**" بمعنى أنهم لم يشركوه في تداول الرأي والمشورة في شأن

من شؤون القبيلة، وقال قصيدته التي منها:

أنا ليا كَثْرَت لِشاوير ما اشير — حلفت ما آتي بارزٍ ما دعاني
انا صديقه في ليال المعاسير — والا الرخا كلٍّ يسد بمكاني
شوري الى هجّت توالى المظاهير — شلفا عليها رايب الدم قاني

بمعنى أن هذا الشيخ الذي جمع الرجال وتنحّى بهم في مكانٍ قَصيّ "بارز" لأخذ رأيهم لم يدعُني للمشاركة في الرأي فهو لا يتذكرني ويتذكر أفعالي إلا إذا دعته الحاجة لي في أيام الشدة والحرب حيث لا غنى له عنّي.

وينقل مارسيل كوربرسهوك سالفة برواية مقعِد ابن نويّر الشيباني تتعلق بمعركة حدثت بين هذال ابن فهيد الشيباني ومناحي ابن جَرمان من قحطان على مورد سقمان وتبدأ السالفة بوصف كيف جمع هذال رجال قبيلته لأخذ رأيهم كيف يتدبّر الأمر. والمهم في الأمر أن الذي حسم الموقف هو زوجة هذال التي سَخِرت منه حينما رأت منه انصياعا لمن يشيرون عليه بالهزيمة وعدم المواجهة (Kurpershoek 1995: 288ff). ومن الروايات التي نقلتها عن ملهّي ابن بنيّه الرويلي هذه السالفة التي يروي فيها كيف تمكّن خلف الاذن من ذبح تركي ابن مهيد. ما يهمنا في هذه السالفة هو ذلك المقطع الذي يتحدث عن كيف تجتمع القبيلة في بيت الشيخ لتداول الرأي في الأمور المهمة والملمّات، وقد وضعت خطا 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 خطا تحت الفقرة التي تفيدنا في التعرف على تكتيكاتهم الحربية أثناء الكر والفر والنزال في المعركة.

> صار قوامةٍ عظيمه بين تركي ابن مهيد والروله على صطام ابن شعلان. ويْخَبْط النذير على صطام قال: تركي ركض عليكم. وتقوم لك الروله تِزَبّن الحَرّه، الوعر، عَنُه. انحاشوا عن الحماد. ويمكن اباعر عرسان ابو جذله، عم خلف الاذن، يمكنها تركي هن ورعيّات معها بالخور ويَزْقَعهن، ياخذهن. قال: من هي له هالبل اللي عليها الرديني، وسم الشيوخ، وسم الشعلان؟ قالوا: هذي اباعر عرسان ابو جذله، هذولي العلي. قال: صطام وشو نايرٍ عن هالفقع وهالعشب؟ ليه يشرد؟ هذا عشب وفقع، وش يهرب عنُه لُه؟ ونياق اليتيم –نياق اليتيم نياق المهيد أخذوهن الروله عام الاول– ما يعرفن يمشن بالوعر، هاللي هو نحر بهن الوعر. جاب هالكلمه، مثل ما تقول هَزْبه، يَهَزْب الروله وابن شعلان. جا الراعي علّم صطام. قال ان تركي يقول هاللون؟ قال: يقول هاللون! والصبح ينكسون نكس على حروة هالضلعه هذي، ام وعال وعلى هالحماد كله. ويغزون مع ساقتنا. يوم جوا روس هالفروع، فروع هالوديان ويقومون يَقِرطون خيلٍ يسار ويَقِرْطون خيلٍ يمين، لْقِضيبٍ، اما قضيبٍ يقضبونه يدلّهم على العربان. والى الخيل اليسرى جايبةٍ هكالصلبي، قالوا: والله هذا كل عربٍ ينزّلهم بمكانهم، الصلبي هذا عنده العلوم كلها، يعرف منازل العرب. يوم نشّدوه قال: والله يابو منصور – يحكي على صطام– الادنى نسيبك، تركي، ما دونه احد، عنزه صارت وراوه. مثل اللي صطام ما اشتهى يصبّح نسيبه. وصّى للروله، وصّى للشعلان وكبار الروله وجوا يَمُّه. قالوا: عندك راي تبي تقوله؟ قال: اي بالله، الادنى نسيبكم، نِيّة انه بحقّكم ما هي زينه، هذي عنزه بايمنه

وايسره، ونيِّتي انَّه 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: بابو منصور الشور هو معروض للمجلس كله والا تْخيّر، تَخيّر الرجال تْخيّر؟ قال: لا بالله الشور معروض. قال: اما حنا بالروله ان قلنا راعي الجدعا رويلي يْعَيّون المعْجل، ما هي ناقتنا حنا، ناقتهم هم، وان قلنا راعي الملحا رويلي يعيّون ولد علي، ابن سمير، وان قلنا راعي البلها يعيون الجندل، ناقتنا اللي يقولون راعي الجدعا رويلي هاللي عند هالرجال 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 صُلْبيُّه، زعلوا من كلمة هالرويلي. يوم اخلي صطام بس هو وايا الصلبي قم قال له، للصلبي: انهج انذره، انذره، ترى هالرجال اللي قاموا والله ما عن يصبحونه، عرضت عليهم الشور وقوّمتهم كلمة هالرويلي. ويصبح عنده الصلبي قال: والله انا قضيب واطلقني نسيبك صطام وطلب مني اني انذرك. قال: والله حنا ما حنا نجع رولة نصلق العشا ونهج. والله اجْلَد عيّى لا بِنْحاش عن النذر. ويصبحونه الصبح ويذبحه خلف الاذن. حوّل به تحويل من الفرس وهو يلوطه، يذبحه. حزيل الرعوجي وسميط ابن قنيفذ من فرسان المهيد، فرسان مشهورين يلقّبونهم التّرنه. هالاثنين هم مسند تركي ابن مهيد، يَزْبنهم. إلي اسند ينطحون الخيل المغيره عنه بما يْتَنَفّه. عاد يوم ان خلف الاذن جدع تركي نخي حزيل، نخي حزيل انت ياتركي مير ان الروله حالوا بينه وبينه. فرّيس الروله حالت بين حزيل الرعوجي وسميط ابن قنيفذ وبين تركي ابن مهيد وعجزوا يظهرونه الاثنين هذولا، كْتفَوا من دونه فرّيس الروله. ويحوّل به خلف الاذن تحويل من على الفرس. تليّشت الفرس، فرس تركي ولحقه خلف وحوّل به. جوز الرداني اللي على جنوب تركي متحيزمٍ بهن يتلولحن ويضربن رْكَبها يوم تليّشت، يضربن ركب الفرس. قوم الروله سادّينٍ الهِري هاللي عرضه كيلو من كثرهم، الهري وادي، هاللي قبره به. كل ساع حنا ننزل على قبره ونيتّم 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 يتبرّك بها الناس ويتبعونها طوعا لا كراهية بما وقر في نفوسهم لها من الوقار والتجلّة دون أن توجد وسائل ضغط أو ضبط رسمية لممارسة هذا النوع من السلطة وفرضها على الغير. والشيخ 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 غالبا للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطرا إلى إحسان مِلْكَتهم وترك مراغمتهم،

لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم" (خلدون ١٩٨٨/١: ١٨٩-٩٠). أما الأمير فإن لقبه يوحي بأنه الآمر الناهي الذي يفرض أوامره فرضا وغالبا ما يكون تحت إمرته قوة مجندة يلجأ لها في فرض سلطته وتنفيذ أوامره لأن حكمه، كما يقول ابن خلدون، يقوم على القهر والسطوة والإخافة. يقول تشارلز داوتي:

> جاءت بدوية عجوز هيئتها كالحة وطفقت تقرّع الشيخ ابن ناحل من خارج بيته الكبير. ألقت 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 بعيدا عن مرمى صوت هذه المرأة المشاكسة. والبدو عادة يتحملون بصبر غضب الإنسان "الزعل" لأنهم يرون أنه بلاء يبلوهم به الله. وغضبهم لا يدوم طويلا ومهما بدت كلماتهم عنيفة فإنها لا تحمل وزنا. 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 آن بلنت (1879/II: 140) ضعف سلطة الشيخ سطام ابن شعلان أمام قبيلة الروله التي يرأسها فهو لا يستطيع الإقدام على أي خطوة لا يقرّها الرأي العام عند الغالبية من أبناء القبيلة، بصرف النظر عن ما يراه هو شخصيا، علما بأن شيخة ابن شعلان على قبيلة الرولة تعتبر هي الأقوى نفوذا مقارنة بالقبائل الأخرى. وهذا مثال آخر يبين فيه ألاويس موزيل حدود السلطة التي يمكن للشيخ النوري ابن شعلان أن يمارسها على قبيلته الروله:

> لقد عقد الأمير العزم على الذهاب إلى شعيب الطويري قرب مكان يقال له الامغر ذكر له أحد الروله أنه وجد فيه مرعى خصيب. لكن أقارب الأمير شكّوا في دقة التقرير الذي جاء به الرويلي محتجين بأن لا أحد غيره، لا من الروله ولا من الصلب، عثر على أي رعيٍ في تلك المناطق، وأن ما أكده العسوس الموثوقون هو وجود الماء والكلأ 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 اللبّة. وهكذا تضاءلت 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 قرّع أبا زوجته بكلمات قاسية على عناده ومخاطرته بنفسه وحثه على اللحاق ببقية قومه مما اضطُر 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 وعلاقاتها 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 شكاواه 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 ناجع 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، ولاءها 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 خذلته واضطرته للنكوص واللجوء إلى هذه الهويات التقليدية لقضاء حوائجه والوفاء بمتطلباته الحياتية أمام عجز مؤسسات الدولة عن ذلك.