

بدو جبال الحجر الإماراتيين: دراسة أنثروبولوجية للتفوم الاجتماعية والرمزية

عبدالله عبدالرحمن يتيم *

مقدمة :

يقطن البدو الحجريون «أهل الحير» في منطقة جبال الحجر «الحير» في دولة الإمارات العربية المتحدة، التي سوف نطلق عليها هنا، اختصاراً، اسم «الإمارات».⁽¹⁾ ويختلف أهل الحير الذين يتألفون من رعاة وفلاحين، في تنظيمهم الاجتماعي، عن بقية بدو الصحراء الإماراتيين، وهي الأغلبية التي كانت تعتمد، حتى وقت قريب، على الرعي المتنقل.⁽²⁾ تثير التمايزات الاجتماعية عدة قضايا مثيرة للاهتمام، تتعلق بمجتمع وثقافة جنوب شرق شبه الجزيرة العربية. وأولى هذه الإشكالات هي مسألة توزيع السلطة الاجتماعية فيما بين الفئات الاجتماعية الرئيسة لمجتمع أهل الحير، وخاصةً بين الفلاحين المستقرين من جهة، والرعاة من جهة أخرى. كما أن السؤال الذي أريد أن أعالجه في هذا الشأن هو: كيف تتم مفاوضة، ومن ثم توزيع السلطة الاجتماعية والسياسية، عملياً على أرض الواقع، بين الجماعات الاجتماعية الحجرية المتعددة، وبشكل خاص في مجتمع تركز قيمه الأخلاقية وأيديولوجيته الرسمية على المساواتية، والانقسام، والرعاية، والهيمنة الذكورية.⁽³⁾ أما الإشكالية الثانية، فهي

* أنثروبولوجي وأكاديمي من البحرين.

ayateem@batelco.com.bh

الرغم من حقيقة كون هذا جزءاً من واقعهم، نجد أنهم، كذلك، في عملية تبادل مستمرة.⁽¹¹⁾ وفيما يبقى التبادل أهل الحير في حاجة بعضهم إلى بعض، إلا أنه يتيح كذلك للمجتمع الحجري بأن يحتفظ بعلاقة متوازنة مع المراكز الإقليمية، ومع المجتمعات الأخرى غير الحجرية، ومع الثقافات التي يتصل بها المجتمع الحجري. وإلى جانب مشكلة هذه التخوم الرمزية التي تتم مفاوضاتها، تبرز لنا مشكلة أخرى تتمثل في الكيفية التي تبدو عليها بُنى القوة والسلطة بين المركز والهامش في الهيمنة والضبط في الخطاب الاجتماعي اليومي المعاش. فمثلاً، إلى أي مدى يمكن لمفهوم ميشيل فوكو عن «الحدث الخطابي»، الذي يحوي عبارات «ما قيل» و«ما لم يُقَل» أن يشكّل ميداناً مهماً من أجل أن يميّط الباحث الإثنوغرافي اللثام عن بنى السلطة للقوة الرمزية التي تتم مفاوضاتها،⁽¹²⁾ وهل يمكن استخدام تلك الأحداث الخطابية، سياقاً اجتماعياً للكشف عن التوظيفات والتبادلات والمجازات للحكايات؟⁽¹³⁾ إذ إن شخصاً مثل جيمس فرنانديس، على سبيل المثال، يرى أن هذه المجازات ما هي إلا أشكال يتم عن طريقها تصوير الخبرات الإنسانية، أي أن يتم النظر إلى المجازات باعتبارها أشكالاً تصويرية، حيث تتخذ الرموز فيها أنماطها الأولية.⁽¹⁴⁾ كما يتم أيضاً استخدام وسائل أخرى مهمة لتوصيل معاني هذه الرموز، مثل وسيلة الأسلوب البلاغي في الحكايات. ومن هنا، سوف يحاول بحثنا هذا إظهار كيف أن الآليات البلاغية، كالحكايات والمجازات تشكّل، في الحياة اليومية، الوسائل التي يُسلّح بها أهل الحير أنفسهم، من أجل أن يقوموا بنقل معاني رموزهم. لذا سنرى، في المجتمع الحجري، الفلاحين والرعاة يبذلون جهداً لترسيخ تأويل واحدٍ لهذه الرموز والسعي إلى فرض هيمنته.

أهل الحير:

الاعتقاد السائد بين أهل الحير أن أصولهم تنحدر من القبائل العربية العريقة في اليمن.⁽¹⁵⁾ فبعض هذه القبائل، مثل قبائل الشرقيين، تعزو أصولها إلى مالك بن فهم،

عبارة عن دراسة الأشكال الرمزية، التي خلقتها كل من الجماعات الرعوية والفلاحية، وتحديدًا تلك الأشكال الرمزية المتعلقة بتخوم كل جماعة على حدة. وذلك عن طريق الاستعانة بمفاهيم أنثروبولوجية حول التصنيف بشكل عام، وبخاصة تلك المفاهيم التي تعزو تخوم فئات الطبيعة إلى تخوم رمزية واجتماعية.⁽⁴⁾ وسوف تحاول هذه الدراسة الإجابة عن مجموعة من التساؤلات: كيف يتم بناء التخوم الرمزية الحجرية؟⁽⁵⁾ وما المعاني الموظفة في هذه التخوم الرمزية؟ وكيف تتم مفاوضة واستغلال هذه التخوم الرمزية في واقع الحياة اليومية لأهل الحير؟

اختلفت بعض المناهج الأنثروبولوجية، كمنهج فريدريك بارث على سبيل المثال والمعروف باتجاه أونظرية الفعل، وكذلك مناهج واتجاهات أخرى،⁽⁶⁾ في قضية التخوم الاجتماعية بشأن العلاقات فيما بين الجماعات الإثنية. فالتخوم عند بارث هي أفعال قابلة للملاحظة، في السلوك، وفي علاقات الأفراد، ويمكن أن يلاحظها الباحث الأنثوغرافي.⁽⁷⁾ وفي المقابل، فإن الأنثروبولوجيا الرمزية لدى ميرري دوغلاس وأنتوني كوهن تهتم بالطبيعة الرمزية لهذه التخوم، وهي، أي التخوم، كما أية رموز، موجودة في أذهان حاملها؛ ولذا، تتطلب هذه التخوم الرمزية المحاولة من جانب الباحث الأنثروبولوجي للبحث عن معانيها،⁽⁸⁾ ومن ثم تفسيرها.⁽⁹⁾ أما البنيوية، من جهة أخرى، فقد أدركت إشكالية التمايزات والاختلافات الاجتماعية على أنها إشكالية يمكن استجلاؤها عبر مفهوم التناقض القطبي: أي كما لو كانت الجماعات المعنية في تضاد مستديم فيما بينها. وتوضح حياة أهل الحير، كما سنرى، أن الرموز الطقوسية المرتبطة رسمياً بالفئات الجنوسية، أي من حيث الذكورة والأنوثة، والفئات الاجتماعية؛ ليست فئات بنائية ذهنية ثابتة، وإنما هي تخضع إلى شكل من أشكال الحوار الاجتماعي، يتم فيه إعادة إنتاج تلك الرموز اجتماعياً، ولهذا يمكن أن ينتهي بهم الأمر إلى التكامل، أو التداخل، أو التنافس، أو التوافق مع بعضهم.⁽¹⁰⁾ ولأن الفئات الجنوسية والاجتماعية لا يمكن لها أن تكون في تضاد مستمر، على

الحجريون وجبال الحجر:

من أجل أن نضع أهل الحير ضمن سياقهم الثقافي والاجتماعي المناسب، ومن ثم إظهار خصوصية الثقافة الفرعية التي ينتمون إليها، مقارنةً مع بقية الثقافات الفرعية الأخرى في الإمارات، من أجل ذلك، سوف أعطي وصفاً تفصيلياً عن بيئة أهل الحير، بغرض إظهار فيما بعد تأثير تلك البيئة على الأنساق الثقافية والاجتماعية لأهل الحير.

إن منطقة «الحير» في دولة الإمارات جزءٌ من إقليم جغرافي أكبر يُعرف بـ «جبال الحجر»، وهو إقليم يتكوّن من سلسلة جبال تبلغ مساحتها حوالي 35000 كيلو متر مربع، من الجنوب الشرقي لشبه الجزيرة العربية. وتمتد مرتفعات الحجر من المنحدرات الصخرية الشاهقة في مضيق هرمز، في الشمال الشرقي، إلى رأس الحدّ، في جنوب شرق سلطنة عُمان. كما أن مرتفعات الجبل الأخضر التي يصل ارتفاعها إلى أكثر من 3000 متر، تقسم تلك السلسلة الجبلية إلى قسمين، يسمّى أحدهما بـ «الحجر الشرقي» والآخر بـ «الحجر الغربي». وأغلب سلسلة جبال الحجر الغربية منها والشرقية تقع في سلطنة عُمان، ما عدا جزءاً صغيراً جداً فقط من جبال الحجر الغربية، يمتدّ إلى دولة الإمارات. ويشكّل الجزء الواقع في دولة الإمارات حوالي عُشر مساحة الدولة. أما من ناحية الحدود، فإن الحجر ينقسم ما بين سلطنة عمان ودولة الإمارات. كما تنقسم جبال الحجر الغربية الواقعة في المنطقة الجنوبية الشرقية لدولة الإمارات العربية إلى مناطق حدودية فيما بين الإمارات السبع التي تشكّل اتحاد الإمارات العربية المتحدة. وهكذا، تقع لكل إمارة حصة من أرضها وسكانها في منطقة «الحير».

جغرافياً، ينتمي الحير إلى بيئة المناطق الجافة، ومن ثم نجد أن الأراضي هنا قاحلة للغاية، والجبال مكسوّة بالأحجار السوداء الصلّدة. وأما التربة الخصبة، الواقعة في الجيوب الصغيرة من الأراضي شبه المستوية، فهي مترسّبة في الغالب من

من الأزد، وهي قبيلة هاجرت إلى عُمان في القرن السادس للميلاد.⁽¹⁶⁾ كما تعزو بعض قبائل أهل الحير الأخرى، مثل قبائل الكنود، أصولها إلى قبيلة كِنْدَة المعروفة، وهي إحدى القبائل العربية الكبيرة في اليمن، حيث هاجر بعضها إلى عُمان في الوقت ذاته تقريباً الذي هاجر فيه الأزديون.⁽¹⁷⁾ وبصفة عامة، يوجد لكل قبيلة من القبائل المعروفة في الإمارات عدد من العشائر والبدنات التابعة لها في إقليم الحجر الجبلي. وتزعم هذه العشائر والبدنات أن نسبها القبلي إنما ينحدر من القبيلتين العربية العريقتين: قحطان وعدنان. ويُطلق محلياً على هاتين القبيلتين السلافيتين، في الإمارات، كما هو الحال في عُمان أيضاً، اسمي: هناوي وغافري.⁽¹⁸⁾ حيث شكل كلٌّ من هناوي والغافري التحالفين القبليين الأبرزين، واللذين شكّلا صلب الانتماء السياسي في عمان والإمارات منذ القرن الثامن عشر.⁽¹⁹⁾ وهكذا فعلى كل قبيلة في عمان والإمارات أن تقوم بتمييز نفسها وذلك بتحديد انتمائها إلى أحد هذين التجمعين القبليين. فمثلاً، كما هو الحال لدى قبائل الشرقيين، في إمارة الفجيرة، شكّل أول تجمع قبلي عمل على ترسيخ الحلف القبلي للشرقيين، ومن القبائل التي تنتمي لهذا الحلف: الشرقيين، الحفيتات، اليمامحة، الزيود، الصفادنه، الصريجات، والعبادله. وقد شكّلت هذه القبائل اللبنة الأساسية للحلف القبلي إبان تأسيسه المبكر. وترى هذه المجموعة من القبائل نفسها على أنها منحدره من أصول قحطان، وتؤمن بأن نسبها يرقى إلى سلف واحد مشترك وهو: فهم بن مالك الذي يعتقد أنه كان محارباً إسلامياً، قاتل إلى صفّ عمرو بن العاص، والي عُمان، أثناء الغزو الإسلامي لبلاد الفرس في أواخر القرن السابع. وفهم هو حفيد مالك بن فهم أيضاً، الذي كان السلف أو الجد الأكبر لمعظم القبائل العُمانية، وكان هو أول من هاجر من اليمن إلى عُمان في منتصف القرن السادس.⁽²⁰⁾ أما سياسياً، فيُعتبر أهل الحير جزءاً من الأحلاف القبلية المتعددة في الإمارات. ومن هذه الأحلاف القبلية، هناك: بني ياس، البوفلاح، القواسم، الشرقيين، النعيم، وآل علي.

بميدانها الفسيح ذي الأراضي الرملية، موطناً بالنسبة لرعاة الإبل، الذين شكّل أناسهم وقبائلهم العمود الفقري للمشايخ الحاكمة في المراكز الساحلية. وخلافاً للظاهرة والباطنة، شكّل الحير مجتمعاً وثقافةً، كانا وما زالا، مختلفين بشكل ملحوظ عن الإقليمين الآخرين، أي الساحل والصحراء، أو الباطنة والظاهرة. فالحير مجتمع متألف من قبائل ليست من قاطني المدن، ولا من البدو الرحل المتنقلين في الصحراء. إذ يشكّل أهل الحير في الإمارات وعمان، أقساماً من قبائل يعتمد بعضها بالكامل على الرعي الجبلي، فيما يعتمد البعض الآخر على الزراعة، أو على توليفة من تلك النشاطات الاقتصادية.

ومن بين القبائل المتعددة، التي تشغل حيزاً على سلسلة جبال الحجر، يعتبر الشرقيون هم الأكبر. ويُعدّ الشرقيون، الذين يقطنون في الحزام الجبلي من إقليم الحجر، جزءاً من تحالف أو اتحاد بين الشرقيين في إمارة الفجيرة. ويمكن تقسيم الشرقيين، على وجه العموم، إلى جماعتين متباينتين: أهل الباطنة، وهم أولئك الذين يعيشون في المدن الصغيرة والقرى في المنطقة الساحلية من الفجيرة، وهم من قاطني المدن القرويين، أما باقي الشرقيين، الذين يشكلون ثلثي سكان الفجيرة، فيسكنون الجبال في إقليم الحجر. ويُعرف الناس القاطنين في هذا الإقليم بـ «أهل الحير»، أي هم قبائل المنطقة الجبلية المعروفة بـ «الحير». كما أن قبائل الشرقيين متناثرة بين عدة وديان في ذلك الجزء من سلسلة جبال الحجر، الذي يقع تحت سيادة إمارة الفجيرة. ومن بين هذه الوديان، يُعد وادي حام الأكثر استراتيجية، والأهم إقليمياً بينها .

التنظيم الاجتماعي:

يتوزع أهل الحير سلسلة الجبال بين قرى صغيرة وضيعات تقع على سفوح أو أسفل بعض الوديان والشعاب، حيث يشكلون مجتمعات متناثرة إما من الفلاحين «البيادير»

السيول النادرة. وتتكوّن التربة من الطمي والطين، وهي ذات تركيبة حُببيّة جداً. كما أن ندرة التربة الطينية المتكونة عن طريق انسيابها عبر الرياح والسيول، تجعل منها عزيزة لدى القرويين. وباستثناء التساقط الخفيف للأمطار على مدى شهور قليلة جداً، يبقى إقليم الحجر جافاً معظم العام. أما الأودية في الحير فهي مُحاطة بجبال شاهقة ومُحدرة جداً. كما أن ارتفاع هذه الجبال يختلف في الشمال عنه في الجنوب. إذ تقع الجبال الأعلى في الشمال، حيث يصل ارتفاعها إلى 2000 متر فوق مستوى سطح البحر. أما في الجنوب، فيتراوح الارتفاع ما بين 1000 و1500 متر. والمتوسط العام لتساقط الأمطار في الحير هو 140 ملم.⁽²¹⁾ وبهذا لا يعتمد أهل الحير على الأمطار مباشرة في ري محاصيلهم الزراعية، ذلك أن المحاصيل الزراعية الشتوية في القرى لا تتم عملية ريها بواسطة الأمطار، بل تعتمد القرية الحجرية على مخزون الماء المتجمع في أسفل حوض الوادي. إذ يروي الفلاحون حقولهم ومزارعهم باستخدام نظام قنوات الري من تحت الأرض، المعروف محلياً بـ الفلج. وتتباين المحاصيل الزراعية تبعاً للموسم، فالدورة السنوية الزراعية في إقليم الحجر، تتطلب من الفلاح أن يزرع التبغ «الغليون»، والذرة، والقمح، والشعير، والدخن، والعلف والبرسيم في الشتاء؛ والرطب، والمانجو، والليمون في الصيف. بل يشتهر الحير بمواشيه، التي تضم الماعز الجبلي والخراف قليلا والإبل والأبقار المحلية، وأغناماً محلية قليلة أخرى.

وبسبب موقعها، أثرت منطقة الحير بقوة في ثقافة ومجتمع الإمارات. ومن ثم شكّل الحير مجتمعاً مختلفاً عن مجتمع الصحراء «الظاهرة»، وعن المجتمع البحري «الباطنة». تقليدياً، كوّنّت القرى والمدن الساحلية مجتمعاً معتمداً على التجارة وصيد الأسماك، وهو عُرضة للاتصال المباشر مع الثقافات الأجنبية، مثل تلك القادمة من فارس، والهند، وأفريقيا. وقد أمدّ هذا التموقع الجغرافي منطقة ومجتمع الساحل بالقوة اللازمة لكي يسيطر، ومن ثم ليقوم بدور المركز. وللصحراء أيضاً، من جهة أخرى، مصادرها المتميزة من أجل السيطرة. إذ مثلت المنطقة الصحراوية،

والطهارة بالرجال وبكل أصناف الأنشطة الزراعية، على حين ترتبط النجاسة والعار بالنساء وبكل الأعمال المتعلقة بالرعي، وبشكل خاص تربية الماعز والأغنام. وحسب هذا التصنيف الطقوسي للعالم، فإن كل الرجال الذين يقبلون بـ «أعمال النساء»، يتم اعتبارهم «مثلهن» أي كالنساء من حيث النجاسة. والاستثناء الوحيد في هذه الكوزمولوجيا الحجرية، محفوظ لمهنة رعي الإبل. وما ذلك إلا لتثمينهم مهنة رعي الإبل مهنة شريفة، لكونهم ينظرون إلى الجمّل على أنه حيوان طاهر، ولذا، يكتسب الرجال الذين يقربون أنفسهم بالإبل المكانة والاحترام. ووفق هذا السياق، يُعتبر الشواوي في الهضاب، والنساء في القرى، الجزء النجس من العالم، فيما تتم معاملة الرجال في القرى من أولئك العاملين على العناية بأراضيهم وزراعة التبغ والرطب، على أنهم الجزء الطاهر. وقد تم استخدام عالم كامل من الرموز الطقوسية والمجازات البلاغية، فعلياً، من جانب أهل الحير، لتعزيز هذه الثنائية. وسوف أعود إلى هذه النقطة فيما بعد، إلا أنني سوف أحاول هاهنا أن ألقى بعض الضوء على التنظيم الاجتماعي لأهل الحير.

عند مقارنة تفسير جون وليكنسون للنسق القبلي العماني بنتائج دراستي الحقلية الإثنوغرافية عن أهل الحير بالإمارات،⁽²³⁾ وجدت أن مفهوم «الشف»، والذي يعني الحلف القرابي أو القبلي، مستخدم بشكل واسع من قبل قبائل أهل الحير. ومن المؤكد بأن تفسيرات «وليكنسون» تتماشى تماماً مع الطريقة التي يرتئونها ويمارسها أهل الحير لمفهوم الشف في الحياة اليومية. فالشف، وفقاً لذلك، هو نمط من التنظيم القبلي الذي يوحد مجموعة من القبائل أو العشائر، من أصول وأنساب وكذلك أسلاف مختلفة، في حلف أو اتحاد قبلي واحد.⁽²⁴⁾ ولعل هذا النمط من التنظيم القبلي هو الذي أوقع العديد من المصادر الأوروبية والغربية بصفة عامة في الاستخدام المغلوط لمفهوم «القبيلة» لدى وصفهم هذا النوع من الحلف والاتحاد القبلي. وربما كان هذا الاستخدام هو الأنسب، والأكثر عملية، من حيث التعامل

وإما من الرعاة «الشواوي»،⁽²²⁾ وتشغل المجموعة الأولى في الغالب الوديان الضيقة والممرات الصغيرة، المتمركزة حول مصدر معين للمياه. وفي هذه الحالة، يحتفظ حوض الوادي والأراضي شبه المستوية في منحدرات الجبل، أي المدرجات الجبلية الزراعية، بالحقول والمزارع الصغيرة «زرايع، مفرد زراعة». وعادة ما يتم ري هذه الحقول «الضواحي، مفرد ضاحية» والمزارع عن طريق الفلج أو بنظام الآبار. وتتم زراعة المحاصيل الصيفية، كالرطب، والمانجو، والليمون، حصرياً، في المزارع. بينما تتم زراعة المحاصيل الشتوية، كالتبغ، والشعير، والذرة، والبطاطا الحلوة «الفندال»، في الحقول. كما يشتمل المزارعون المستقرون على جماعة من مَلَائِك الأراضي «الهناقرة»، الذين ينحدرون من المشايخ والسكان الأصليين «أهل البلد»، وكذلك على مجموعة من المحاصصين والفلاحين العاديين. وإلى جانب أنشطتهم الزراعية، يمتلك الفلاحون كذلك قطعاناً صغيرة من الخراف والماعز، وأيضاً من البقر وبعض الإبل. وفي معظم أجزاء إقليم الحجر، تتمركز السلطة السياسية في أيدي الفلاحين المستقرين. أما الشواوي، من جهة أخرى، فهم رعاة يقطنون الهضاب الجبلية والمنحدرات طوال العام. ويقضي الشواوي وقطعانهم التي تتكون من الماعز، فصل الشتاء في الهضاب المرتفعة، وفصل الصيف في الهضاب المنخفضة. وتستخدم معظم الهضاب إما مراعي للماشية وإما لتشييد المخيمات، وتعود ملكية هذا الهضاب إلى القبائل المسيطرة في القرى الزراعية، حيث يشكل أفرادها غالبية السكان هناك.

أما الاقتصاد في إقليم الحير، الذي يتميز بتقسيمه لحياة أهل الحير إلى نمطين من أنماط المعيشة، أي الزراعة والرعي، فمرتبط بنسق من الرمزية الطقوسية والقيم الأخلاقية. وهذه الرمزية الطقوسية تقسم العالم المجتمعي والأشياء المنتمية إليه إلى ثنائية: النقي «الطاهر» وغير النقي «التيس»، النجس بالفصحى. وتعد هذه الثنائية وثيقة الصلة بالقيم الأخلاقية وبمفهوم الشرف. ومن ثم يقترن الشرف

إصرارهم على الحفاظ على أرضهم «المال» غير مقسمة؛ لأن تقسيم الأرض دائماً ما يدل على، أو يحمل معه بذور النزاعات والخلافات الداخلية في الفخذ. وبشكل عام، يخضع الزواج فيما بين الحجريين إلى حد بعيد، إلى قواعد الزواج المعروف أنثروبولوجياً بـ «الزواج الداخلي»، أي إن الغالبية العظمى من الزيجات تحدث فيما بين أفراد من القبيلة ذاتها. فعلى سبيل المثال، من أصل 178 حالة زواج قمت بتسجيلها في وادي حام، حدثت 103، أي حوالي 58%، حالة زواج منها فيما بين أفراد من القبيلة نفسها. وتسمى هذه الزيجات بلهجة أهل الحير «زواج بني العم». أما النوع الثاني الرئيس من الزواج فهو المعروف بـ «الزواج الخارجي». والغالبية العظمى من أمثلة هذا النوع من الزواج تظهر فيما بين أفراد من قبائل مختلفة ضمن الحلف القبلي الواحد «الشف»، ويوصف بزواج أبناء الحلف أو «زواج بني الشف». ومهما اتخذ الزواج من أشكال أو أنماط مختلفة، فإن أغلب الزيجات تكون في الغالب محلية، أي ضمن النطاق الإقليمي القبلي الواحد. ولا يزال الزواج يعمل بوصفه وسيلةً لاستعراض وتعزيز تماسك جماعة النسب الواحد، ووحدة «الشف» الحجري، وأيديولوجية قرابة النسب الأبوي.

وتتفاوت الأسر «قوم، مفرد أسرة»، في الحير من حيث الحجم والنوع. إذ يتراوح متوسط حجم الأسرة الحجرية ما بين خمسة وستة أشخاص. كما تتفاوت الأسر الحجرية بقدر ما تتطلبه أنماطهم، ومع ذلك فإن غالبيتهم من العائلات الصغيرة، المعروفة سوسيوولوجياً بـ «العائلة النووية». فمثلاً، تشتمل العائلات الصغيرة في الحير، والتي تشكل 72% من إجمالي عدد العائلات في وادي حام مثلاً، إما على زوجين شايبين بأطفال أو بدون أطفال، وإما على زوجين قد تزوج أبناؤهما وانتقلوا للعيش في بيوت مجاورة. وقد كان للفلاحين والعائلات المستقرة، حتى وقت قريب، النمط ذاته تقريباً من حيث الاستقرار السكني، كما هو الحال مع الشاوي، ولكن مع مساحة إضافية، مخصصة كحظيرة «زرب» للأغنام، وأيضاً مع كوخ آخر «كرين»،

الإداري والسياسي من السلطات الاستعمارية حينذاك.

وبصفة عامة، ينظر إنسان القبيلة «الطائفة» العادي من أهل الحير إلى الناس المرتبطين به من خلال صلة النسب الأبوي على أنهم أهل قبيلته. ومثل هؤلاء الأقارب يمكن أن يشكّلوا أصنافاً مختلفة من جماعة النسب، مثل العشائر، والعشائر الفرعية، أي البطون أو البدنات (lineage)، ويطلق إنسان الحير على هؤلاء الأقارب ذوي النسب الأبوي «بني عم» خاصة إذا كانوا أقارب بعيدين ولكن من قبيلته أو عشيرته نفسها. ويطلق عليهم «عيال عم» إذا كانوا أفراداً ذوي قرابة مباشرة من النسب الأبوي وينتمون إلى بدنته. ولكن لتمييز أولئك الذين ينتمون إلى الحجريين عن طريق النسب القرابي الأبوي عن أولئك الذين ينتمون إليهم من طريق التحالف القبائلي فقط، يُطلق الحجريّ على أقاربه من قبيلته وصف «عصبة».

وأفراد العصبة، في حالة القبيلة، والعشيرة، والفخذ، مجبرين على إظهار مشاعر الجماعة (أي العصبة القبلية) ما داموا متحدين في نسبهم المشترك. ولهذا، يتوقع رجل القبيلة الحجري أن تأتيه المساعدة والحماية أولاً من عصبته، أي من أولئك الذين يشعر بأنه متحد معهم بروابط الدم. ونتيجة لذلك، فهو يؤمن بأن حماية شرف قبيلته، سواء أكان في عدائه، أو في سلوكه اليومي، إنما هو مسألة إظهار لإخلاصه واحترامه لعصبته. كما أن مسئولية ومشاعر أهل الحير تجاه بعضهم محكومة بأيدولوجية قرابة النسب الأبوي. فأفراد الفخذ «الضيعة» لا يتفاعلون ويتقابلون يومياً فقط، بل يكون عندهم مكانٌ مشتركٌ خاص «سبلة» لاستقبال الضيوف والجلوس، والتزامٌ مشتركٌ تجاه ضيوفهم، طالما أن والدهم أو الشخص الأكبر في الفخذ على قيد الحياة. وتتجلى أيدولوجية قرابة النسب الأبوي أيضاً من خلال هيمنة سلطة الرجل الأكبر سناً، أي «الشبية» والذي يكون في مقام الجد الأكبر، والذي لا يناديه الأولاد وأولاد الإخوان أبداً باسمه المجرد. كما ويتم البرهنة على أيدولوجية قرابة النسب الأبوي للبدنة وعلى الشراكة القائمة بينهم عن طريق

إلى قبائل متفرقة وجماعات إثنية مختلفة، وكذلك إلى جماعات اجتماعية غيرمتماثلة في ثرواتها. غير أن ما يميّز البيادير فئة اجتماعية هو حقيقة أن الناس من داخل وخارج مجتمعهم يعاملونهم بوصفهم عاملين بالأرض.

إن كل بيدار، أكان بلا أرض، أو مستأجراً، أو عاملاً، لا بد أن يضطلع بموسمين زراعيين رئيسين؛ إذ يزرع البيادير في إقليم الحجر الإماراتي عدة محاصيل: ففي الشتاء، مثلاً، يزرعون الذرة، والشعير، والقمح، والبطاطا الحلوة، للاستهلاك المحلي، والتبغ بصفته محصولاً نقدياً. وفي الصيف، يزرعُ البيادير من أهل الحير: الرطب، والليمون، والمانجو، التي تتم زراعتها بوصفها محاصيل للربح المادي من جهة، وللإستهلاك المحلي من جهة أخرى. وبعد تخزين محصولهم من التبغ في المخازن «المعشرات» في شهر أبريل، يترك البيادير حقولهم المفتوحة «الضواحي»، لينصرفوا إلى مزارعهم من أجل جني الرطب. وهذا النوع من النشاط الزراعي، يجبر البيادير على القيام بتنقل موسمي من الحقول المفتوحة، في الجزء العلوي من ضفاف الأودية حيث تقع المدرجات الزراعية، وهو المكان الذي تم إنشاء الحقول القديمة، إلى الجزء الأخفض في أسفل الأودية. وقد كان هذا التنقل الموسمي من الحقول إلى المزارع، يقع حتى وقت قريب ضمن سلطة الوالي في القرية أو الوادي، حيث يُعلن هو رسمياً تدشين وانتهاء كل موسم.

بين شهري أبريل ونهاية سبتمبر، يعود البيادير ثانية إلى مزارعهم الظليلة، بعيداً عن أشعة الشمس الحارقة والحرارة في الحقول.⁽²⁵⁾ وتعتبر هذه المدّة موسماً لجني الرطب، وذلك بعد أن تكون النخيل قد تم تلقيحها في المدّة ما بين ديسمبر وفبراير. كما أن تلقيح النخيل لا يتطلب قوة عمل ضخمة: أي إن بيداراً منفرداً يستطيع أن يأتي مرتين أسبوعياً لكي يقوم بتلقيح خمس إلى عشر نخلات في اليوم الواحد، ومن ثم يكتمل تلقيح كل من نخلات الموسم المبكرة والمتأخرة. وإلى جانب النخيل، تحتوي معظم المزارع كذلك على بعض أشجار الليمون والمانجو، إلا أن أعدادها

تستخدم لاستقبال الضيوف. أما اليوم، فعائلات الفلاحين الحجريين، تعيش في بيوت مبنية بالطابوق الحديث والخرسانة. وقد تم إجراء تعديلات على هذه البيوت التي تم بناؤها بمساعدة من الحكومة الاتحادية عام 1976 م بمواصفات معيارية، تم تعديلها من جانب الحجريين، وذلك من أجل أن تتلاءم وحياتهم التقليدية. أما العائلة من الشواوي، فعادة ما تعيش في عزلة في أحد الوديان أو الشعاب الصغيرة في الوادي، ولذا يكون زائروهم أقل عدداً من زائري العائلات الريفية في القرى. ومهما كان نوع النمط الذي تنتمي إليه الأسرة في الحير، فهي من حيث وجودها الاجتماعي، تشكل أصغر وحدة اقتصادية في التشكيل الاقتصادي والاجتماعي لمجتمع الحير. وقد كانت الأسرة، حتى وقت قريب جداً، وحدة للإنتاج والاستهلاك. فهي تستطيع إنتاج دخلها الخاص، ووضعه في الإناء الاقتصادي المشترك للعائلة، إما عن طريق رعي الحيوانات كما يفعل الشواوي، وإما عن طريق العمل في الأراضي وتربية بعض الحيوانات مثلما يفعل البيادير وأصحاب الأراضي. ومع الفرص المتزايدة للعمل في المدن خاصة في مجال الشرطة والجيش، أخذت الأسر تتحول، من الناحية الاقتصادية، إلى وحدة للاستهلاك.

جبل واحد، وعيش منقسم:

إن البيادير «جمع بيدار» أنفسهم ليسوا متأكدين من أصل ومصدر كلمة بيدار، وكل ما بوسعهم قوله هو أنهم بيادير: «لأننا جزء من تجارة البيدرة» وكون أحدهم بيداراً، يعد ذلك وضعاً ضعيفاً وهشاً، أي أنه وضع يكون فيه الفلاح الذي لا أرض له محاصصاً لدى مالك الأرض، أو أن يكون مالك أرض من الفلاحين، لعدة أسباب، يعمل في نظام المحاصصة «البيدرة» عند مالك أرض آخر، وهكذا يصبح كلاهما في هذه الحالة من البيادير. ويضم البيادير، كفتة اجتماعية، أيضاً عمال الحقول الذين لا يملكون ولا يستأجرون أرضاً. منظوراً إليهم من الخارج، ينتمي البيادير بوصفهم

مجففاً «سح». وفي وقت لاحق من الموسم، يتم تعبئته في أكياس من خوص النخيل، ثم يؤخذ إلى المخازن لإتمام عملية تحويله إلى تمر، وأما الرطب المجفف الأقل جودة فيحفظ طعاماً لحيوانات العائلة. وعلى الرغم من قلة محاصيل الليمون، والمانجو، نجد أنها، مع ذلك، تستخدم للاستهلاك العائلي أثناء الموسم. كما أن بعض الليمون يتم تجفيفه أيضاً، بينما يُحمل الطازج منه للبيع.

لدى مقارنة زراعة التبغ «الغليون» بزراعة الرطب «السح»، فإن التبغ يتطلب عملاً دؤوباً طوال الفصل بكامله. فالتبغ محصول يضطلع بعده مخاطر: أولها أنه محصول يعتمد على القروض، ثانيها أنه يتطلب عنايةً وصبراً فائقين لزراعة نوعية معينة من التبغ، فمثلاً، يتطلب اهتماماً أكثر من اللازم لحماية المحصول من مخاطر الشتاء، كسقوط حبات البرد، سيئة السمعة محلياً، التي يخشاها المزارعون لأنها قد تقضي على المحصول بأكمله.

تبدأ زراعة التبغ بعد إزالة القمح والذرة من الحقول؛ إذ يتم نقل شتلات التبغ الصغيرة سريعاً من أحواضها الصغيرة إلى الحقول لتبقى هناك أكثر من خمسة شهور منذ لحظة غرسها. والتبغ، كما يقول أهل الحير، يستلزم رعاية أكثر من رعاية الأطفال الرضع، فهو يتطلب عملاً يومياً في الحقل. ولكي ينتج تبغاً يؤمن سعراً جيداً، يجب على البیدار أن يبقي عينيه مفتوحتين، وأن يتمتع بحاسة شم مرهفة. إذ يحتاج المحصول إلى مقدار محدد من الماء في كل مرحلة من نموه، وإلى كمية كافية من السمك المجفف «قاشع»، والسماد مع روث الماعز، وإلى كمية وافية من الرماد، للحد من همة انتشار الحشرات، وإلى يقظة عالية لمطاردة الثعالب الجائعة التي تحفر تحت النبتة لتأكل السمك المجفف الذي يستخدم سماداً. وعندما تبدأ النبتة بالنضج، لا يتم الإبقاء حينها إلا على ثمان ورفقات فيها، أما الباقي من الأوراق فتتم إزالتها باستمرار. وتتمو الأوراق في هذه المرحلة بشكل نشط وسريع للغاية، ولذا، فإن ترك أوراق أكثر من هذا العدد لتتبت في النبتة دون السيطرة عليها من شأنه أن يؤدي

بالنسبة إلى النخيل تُعدّ قليلة للغاية، ولهذا لا حاجة لقضاء وقتٍ طويل مع أشجار كهذه.

لقد كان الانتقال الموسمي للبيادير من الحقول المفتوحة إلى المزارع الظليلة، حتى وقتٍ قريبٍ جداً، مرتبطاً كذلك بانتقال أسرهم من مساكنهم الشتوية التي تبنى في الغالب إما من الطين والحجارة بشكلٍ كامل، وإما نصفها بالحجر ونصفها بالسعف، إلى البيوت الصيفية المشيدة بالكامل من جذوع وسعف النخيل، في مكان ما بالقرب من المزارع. وهكذا، وحتى أواخر السبعينات، كانت حياة البيادير تتكون من أنشطة زراعية مزدوجة، ومساكن مزدوجة. وهذه الازدواجية في الأنشطة الاقتصادية وفي الاستقرار، تُعرف لدى أهل الحير بـ «المقيّض» (الصيف) و «المشّتي» (الشتاء). هاتان الكلمتان تشيران هنا إلى نوع من السعي الاقتصادي وراء الرزق، المفروض عليهم بسبب البيئة الطبيعية. على المستوى الدلالي، فإن هذين اللفظين «المقيّض والمشّتي» يشيران إلى الأنشطة المصاحبة لهما، وفي هذا الصدد تكون النخيل قد نضجت، ومن ثم يكون محصولها قد وصل مرحلته الأخيرة في ذروة الصيف «القيّض»؛ لذلك على البيادير الذهاب إلى بيوت «المقيّض»، حيث يكون محصول الرطب هناك بانتظار جيّيه.

إن فصل الصيف الذي يرتبط كثيراً بجني الرطب، يحوّل الفصل إلى مدّة نشطة اجتماعياً، فالمزارع في الصباح، توفر المكان لالتقاء الرجال في جماعات تفتershُ حصيرة من الخوص تحت ظل نخلة، مع قهوة طازجة وساخنة، يتم تقديمها إلى الزوار والجماعات التي تأتي يومياً. بعد ذلك، تبدأ مدّة من العمل الدؤوب في المزرعة، حيث يتسلق بعض الرجال النخيل، على حين يساعد آخرون في تعبئة ونقل الرطب، وآخرون يأخذون عذوق الرطب الجديدة، ليفرزوا الرطب الناضج عن غيره. ثم يتم تجميع الرطب الناضج على حدة من أجل الاستهلاك، أما الرطب غير الناضج فيتم بسطه على حُصُر الخوص، حتى تجففه أشعة الشمس، فيصبح بلحاً

«الضيلة». وظلت أراضي وأملاك الفخذ تمتاز بالوحدة حتى فترة قريبة جداً، إلا أن عدداً متزايداً من العائلات في امتلاك مزارعهم وحقولهم بشكل منفصل. وعلى الرغم من شيوع ظاهرة ملكية العائلة بشكل متزايد، نجد أن حرَم الفخذ لا يزال باقياً لم يُمس.

وإجمالاً عند مقارنة الزراعة بصفاتها نمطاً من أنماط العيش، مع الرعي، نرى أن الأخير يمثل القطب الثاني، الذي يشكّل إلى جانب الزراعة، معاً، الهوية الحجرية. ويضطلع الرعي، الذي يُعدّ أسلوباً لكسب العيش - قديم كما هي الزراعة - بنسبة تبلغ ما بين الربع والثلث من أنشطة أي مجتمع حجري. وهذه الأنشطة بالطبع، متأثرة إيجابياً بجبال وسهول الحجر والتي تعتبر مراعي معقولة لفصيلة الماعز الجبلي الذي تتم تربيته معاً إلى جانب بعض الخراف. وما دامت كل قبيلة، أو عشيرة أو فخذ، تزعم أنها تمتلك وادٍ أو شعبة صغيرة، هذا إلى جانب المرعى الذي يحيط به، فإن كل أسر مجتمع القرية يجب أن يكون لها حقوق متساوية في استخدام هذه المنطقة بصفاتها أرضاً مشتركة ومشاعاً جماعياً لقطعانهم. وعادة ما تحتفظ الأسرة الريفية برءوس قليلة من الماعز والغنم والخراف، والتي تعتبر جزءاً من عالم النساء. بينما تنتمي الإبل إلى عالم الرجال خاصة عندما تكون جزءاً من القطعان المنزلية، إذ ينظر إلى عالم الإبل على أنه من شئون الرجال وعملهم وحدهم فقط. ولعالم الماعز والأغنام والإبل تأثير قوي على تقسيم العمل فيما بين الرجال والنساء. فعلى الرغم من أن الإبل، على سبيل المثال، تتم تربيتها بأعداد أقل، بالمقارنة مع الماعز، نجد أن رعي الإبل، مع ذلك، إلى جانب مزاوله الزراعة، يُعتبر مجالاً خاصاً بالرجال وحدهم. وما دام الأمر على هذا النحو بالنسبة للرعي في أوساط الفلاحين المستقرين، فإن الرعي بالنسبة للرعاة الشاوي الحجرين يشكل وسيلة العيش الأساسية أن لم تكن الوحيدة. وعلى هذا، يشكّل الرعي حياة هذا القسم من أهل الحير بطريقة مختلفة تماماً عن طريقة الفلاحين أو رعاة الإبل في

إلى إنتاج محصول رديء. كما يجب على الفلاحين أيضا أن يكافحوا تهديداً آخر مصدره «الحسد»، الذي «يمكن أن يبيث» أمراضاً غريبة في المحصول. وأخيرا عندما يحين أوان الحصاد، يُتوقع أن يسير العمل بكل سلاسة، خاصة وأنه لا يمكن لأحد أن يضمن توافر نفس الريح الجنوبية الرطبة «الكوس» في اليوم التالي. إذ يمكن أن يفسد كل المحصول وبشكلٍ قاسٍ، إذا ما غيّرت الريح اتجاهها إلى الشمال أو إلى الغرب، ولذلك يتوقع من الفلاح أن يتحرك بشكل فوري في مواقف كهذه. يقول أهل الحير: «البيدار الشاطر لا يجب أن يدع الريح تضحك عليه». وتعود الحاجة مرة أخرى للرياح الجنوبية بعد مرور شهرين، أي خلال شهر يوليو، من أجل إنزال التبغ المعلق في مخازن التبغ، وربطه في حُرْم.

لقد ظل التبغ والتمر، بصفتهمَا المحصولين الرئيسيين، لسنوات على صلة وثيقة بنظام الرعاية والاتباع في الحير. وكان المدخل إلى حيازة أرض في أية قرية، يتم إما عبر مُلاك الأراضي الغائبين، أو الشيوخ، أو أصحاب الأراضي من السكان الأصليين «أهل البلد». كما أن أغلب المزارع والحقول في القرية تعمل عبر نظام «البيدرة»، أي المحاصصة. تقليدياً، تعتمد بيدرة مزارع النخيل في الغالب على نظام يعرف محلياً بـ «الربوع»، أي أن يكون ربع المحصول للمستأجر والأرباع الثلاثة الباقية لمالك الأرض. أما في التبغ، فالبيدرة تعتمد على نظام يعرف بـ «الثلوث»، أي أن يعود ثلث المحصول للمستأجر، والثلثين الباقين لمالك الأرض.

وبينما تقع الأراضي القابلة للفلاحة عادة حول القرى والضياع الصغيرة، والتي هي نفسها منشأة على ضفاف الوديان والشعاب الصغيرة الضيقة، فإن هذه الأراضي، والضياع، والقرى تعتبر جزءاً من المنطقة أو الإقليم الخاص بالقبيلة أو العشيرة أو الفخذ، وهي تعرف بـ «الحرام». فهنا، أي على صعيد القرية تعود ملكية المزارع والحقول الواقعة في نطاق حرام القبيلة والمروية بمياه الآبار والأفلاج، والتي تسمى بـ «الرم» والأرض الصغيرة المحيطة بها «حَرَم» وبشكل جماعي إلى الفخذ، أي

مستوى جيد. وتزداد أهمية المحافظة على السمعة الجيدة في الأسواق بالنسبة للشواوي في هذا الفصل، وبخاصة في أوساط تجار المواشي الذين يزورون المخيم مرة أو مرتين في السنة لشراء صغار الذكور من القطيع. فعندما يأتي تاجر المواشي، يفتح الشواوي الحظائر له من أجل أن يفحص القطعان، ويمسك الذكور الشابة والأطفال من القطيع، ثم يضغط بإصبعه على رقابها وظهورها ومؤخراتها لكي يرى كم هي سميئة. وعندما يتم عقد الصفقة، ويشعر الأب المسئول عن المخيم بأن السعر جيد، فإنه يقوم بامتداح أفراد المخيم مجازياً، بأنهم أناس ذو وجوه بيضاء. ومما يعني أن عملهم الجيد في الشتاء يدل على أنه عمل عائلة دؤوبة ومجدة، فهم برأيه «عيال هابّين ريح».

وعندما يأتي الصيف، وتتناقص كميات المياه في بئر المخيم أو في الجداول المائية الموسمية المؤقتة المتكونة بفعل أمطار الشتاء، فإن على مخيم الشواوي أن يقوم بالانتقال إلى منطقة بالقرب من القرية، حيث يحق لهم الاستفادة من هذه المياه. وفي هذه المنطقة يشيدون مخيماتهم الصيفية، وفيها أيضاً تقضي القطعان مدة زمنية تبلغ أربعة أشهر، أي من يونيو حتى سبتمبر. إن العمل الأساسي في الصيف للراعي الحجري «الشاوي» هو ضمان نجاة القطعان من قسوة القيظ، وأن يرجع إلى المخيم الشتوي بأقل خسائر ممكنة. ولتحاشي أي نزاعات مع القرويين، فإن على الشواوي، حسب اتفاق مسبق مع أهالي القرية من الملاك والبيادير، الإبقاء على قطعانهم بعيداً عن مزارع وحقول القرية. وبهذا، سيتمكن أغلب الشواوي من سقاية قطعانهم في المخيم عن طريق نقل الماء من القرية إلى المخيم بسيارات النقل الحديثة، وحفظ مقدار كافٍ منه في خزانات المياه الخاصة بالمخيم. أما فيما مضى، فقد كان الشواوي يستخدمون «قرباً» من الجلد لنقل الماء من القرية إلى مخيمهم. كما يشجعهم الصيف، والذي يعني الندرة في المؤن بالنسبة إلى الشواوي، على الدخول في مقايضات اقتصادية وتجارية مع الفلاحين. إذ يعقد الشواوي اتفاقات مع

الصحراء. كما أن النسق الإيكولوجي في هذا السياق، له تأثير مشابه على حياة الرعاة مثلما له تأثير على حياة الفلاحين. فالرعاة الحجريين «الشواوي» ليسوا متنقلين ورُحلاً كِرعاة الصحراء العربية، وهم لا يشبهون بدو الجبال في فارس.⁽²⁶⁾ ولا يرحل الرعاة الحجريون موسمياً على دروب طويلة بحثاً عن الكلاً، بل يظلّون في وادٍ واحدٍ مشترك ما دام هناك ماء كافٍ لقطعانهم. وإذا ما استدعت الضرورة، تشهد دورتهم السنوية انتقالاً واحداً فقط من أعالي التلال في الشتاء إلى سفوحها في الصيف. ويقضي الرعاة الحجريون الشتاء، من سبتمبر وحتى أواخر مايو، في التلال طالما كان هناك كلاً جيد لقطعانهم. ويغادرون في يونيو مخيماتهم شبه الدائمة، والمبنية من جدران حجرية منخفضة الارتفاع، مغطاة بالسعف وأغصان الأشجار، ليسكنوا مخيماتهم الصيفية التي لا تبعد كثيراً عن مخيماتهم الشتوية. وعادةً ما يتم بناء المخيمات الصيفية بتعقيدٍ أقل، والتي تقع غالباً في مكانٍ ما بالقرب من ضواحي القرية حتى يضمنوا الوصول إلى الماء في حال الطوارئ. وقد يبقى الشواوي في مخيماتهم الصيفية معتمدين على مصادر المياه الخاصة بهم. كما أن اعتمادهم على الفلاحين يستمر، حتى في الشتاء: إذ يحتاجون إلى الرطب الطازج، والتمر، والشعير، والذرة من أجل الاستهلاك العائلي، كما يحتاجون أيضاً إلى العلف، والتمر لقطعانهم.

ويحوّل فصلا السنة، الشتاء والصيف، نشاط الرعي المكثف في الشتاء لدي شواوي الحير إلى عمل معتدل في الصيف. ففي الشتاء تواجه الشواوي صعوبات إطعام قطعانهم من الأعشاب الخضراء الغنية المتوافرة في السهول الجبلية. كما يجب على المخيم الواحد الذي يتكون من الأب وأسر أبنائه، أن يستمروا في أخذ قطعانهم للرعي يومياً، منذ الصباح الباكر وحتى الظهر. والفشل في القيام بذلك، قد يجعل البيع رديئاً، وقد يؤدي أيضاً إلى خسران جزء من القطيع في فصل الصيف. ذلك لأن قدوم الصيف يجعل عمل أهل المخيم الحفاظ على ثبات وجودة القطيع عند

القيم الرمزية ورؤى العالم:

بعد أن أعطينا هذا القدر من التفاصيل الإثنوغرافية عن أنماط العيش لدى أهل الحير، وعن التنظيم الاجتماعي والبنى والعلاقات السياسية، وعن العلاقات فيما بين الفئتين الاجتماعيتين الأبرز، أي البيادير، والشواوي، نود الآن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، حيث نظهر الكيفية التي تتقاطع فيها الرمزية الطقوسية، والقيم الأخلاقية، والأيدولوجيا التي يمارسها أهل الحير، وهي الممارسة التي أعتقد أنها المسؤولة عن إعادة إنتاج تخومهم الاجتماعية والرمزية. ولذلك، أرى أن في سعي أهل الحير لإقامة تخومهم الرمزية والاجتماعية الداخلية والخارجية، دلالة على أنهم محكومون بقوة بنسقتهم المحلي للتصنيف. وهذا يضطلع بنسق التصنيف، بالطريقة ذاتها تماماً التي أشارت إليها الأنثروبولوجية المعروفة، ماري دوغلاس. فمنذ وقتٍ طويل، وهي تنظر إلى التصنيف على أنه نزعة إنسانية كونية، وإن كانت علاقتها محدودة جداً بالخصائص الفيزيقية. وعلى العكس تماماً، فإن لهذه النزعة الإنسانية نحو التصنيف، صلة وثيقة بالنمط الاجتماعي للقوانين والمعاني، والتي تخلق بطبيعتها شدوذاً في العالم الاجتماعي.⁽²⁸⁾ فوفقاً لماري دوغلاس فإن هذا الشدوذ يعطي المجال إلى نشوء متواصلية، تتكون من نسق اجتماعي، تضع الأفراد الكاملين من المجتمع في طرف، والغرباء عنه في طرفٍ آخر. وهناك أمثلة موازية لهم من العالم الطبيعي، تتطابق مع هاتين النهايتين للمتواصلية. وهذه الأمثلة الموازية هي من الكائنات العادية والشاذة التي تقارب البشر.⁽²⁹⁾

كما حاولنا الإيضاح قبل قليل، فإن الدونية الاجتماعية للشواوي تعادل خضوعهم الرمزي، وبخاصة عندما تتم مقارنتهم في علاقتهم مع البيادير. لقد آن الأوان لكي نكشف الوجه الآخر من هذه العلاقة، وذلك كي نرى تأثير الرمزية الطقوسية على إعادة إنتاج التخوم الرمزية والاجتماعية بين البيادير، والشواوي، وفيما بين هاتين الجماعتين السابقتين وبقية العالم.

الفلاحين لكي يحصلوا على إمدادات مضمونة من الرطب الطازج من أجل الاستهلاك العائلي، والتمر والعلف لإطعام قطعانهم. كما أن أغلب فلاحي القرية يزرعون بعض العلف في مزارعهم من أجل مواشيهم المنزلية، ويبيعون بعضاً منه إلى الشواوي الذين يدفعون في المقابل نقداً أو عيناً.

إن العلاقة بين الشواوي والبيادر، والتي سوف أناقشها بتفصيل أكثر فيما بعد، تكشف عن طبيعة بُنى السلطة والقوة، وعن العلاقات فيما بين هاتين الجماعتين. إذ تكشف سيطرة الفلاحين من خلال هذه البنى حالة التبعية التي يشغلها الرعاة. إذ إن ضعف جانب الرعاة، مفروض عليهم بفعل عامل بيئي، يتجلى بشكل كبير إما في البقاء، وإما في زوال المرعى الملائم. هذا الوضع يجعل من الشواوي خاضعين إلى ضرورة تغيير مكان التخيم كلما تم استهلاك المرعى الجيد والماء.

وتغيير موقع المخيم لا يحدث كثيراً، وإن حدث، فهذا يعني أن على الفخذ أو العائلة من الشواوي إما مغادرة أراضي عشيرتها أو فخذها إلى أراضٍ أخرى ضمن الأراضي الرئيسية للقبيلة، وإما أن تترك وطن القبيلة بأكمله وتقتصد مكاناً آخر ضمن أراضي قبيلة أخرى. هذه الأوضاع هي المسؤولة عن استمرار الشاوي في حالة التبعية. فهي تجبرهم على القبول برعاية قبيلة جديدة، أو جماعة جديدة، تزعم عادةً أن لها السيادة على كلٍّ من الأراضي القابلة للفلاحة وتلك الصالحة للرعي في وادٍ ما، أو شعبة صغيرة. وفي حال حدوث ذلك، فإن الشواوي سوف يعرض عليهم ما يلي: منحهم الحق في بناء مخيماتهم ضمن حدود القبيلة «الحرام»، واستخدام الماء والمراعي، والحق في جمع الحطب، والحماية السياسية. وفي المقابل، يتوقع منهم إظهار القبول بما يسمّيه عالم الاجتماع الفرنسي، بيير بورديو، بـ «العنف الرمزي» من قبل رعاتهم.⁽²⁷⁾ ولهذا، يجب على رعاة الماشية هؤلاء، في المقابل، إعطاء الولاء، والدعم والهدايا والإتاوة. وإلى جانب ذلك كله، يتوقع منهم أن يحرسوا المنطقة، وأن يعطوا روث ماعزهم إلى حقول ومزارع رعاتهم من الأسباد.

يُصنّفان رمزياً على أنهما عناصر خِزيّ وعار. كما أن الحجريّ في كلامه اليوميّ، يستخدم الباطنة للإشارة إليها بوصفها مرمى للزبالة. فعلى سبيل المثال، إذا ما حاول أحدهم تقديم فكرةٍ أو سلوكٍ مخالفٍ أو مثير للجدل إلى المجتمع الحجري، وأعتبرت الفكرة سيئة، فإن هذه الفكرة أو السلوك يُنظر إليها أو إليه على أنه إحدى السلوكات أو الأفكار، المنقولة من هناك، أي إنها من الباطنة. وسوف يشيرون بأصابعهم بازدراء إلى المنطقة التي تقع خلف جبالهم، إلى الشرق منها، بصفتها مصدر مثل هذه الممارسات المخزية والمعيبة. وبين هاتين النهايتين: أي الصحراء/ الجمل والساحل / البقر، يقع حزام الجبال، أو الحير، وفي هذا الحزام يقع مأزق وحيرة أهل الحير: حيث يتواجد هنا بعض من الجزء الطاهر والشريف من العالم الطبيعي، مثل الأراضي الزراعية، لكن هناك أيضاً حيوانات من المواشي الأقل طهارة والأقل شرفاً، وهي البقر والخراف.

لو وضعنا جانباً، لوهلة، نسق التصنيف الرمزي الحجري، ونظرنا إلى الطريقة التي يُنظر بها إلى أهل الحير من جانب العالم الخارجي، لربما مكنتنا هذا من فهم مأزق الحجريين أكثر. إذ يُنظر إليهم من خارج وسطهم، أي من قبّل بدو الصحراء وسكان المدن الساحلية، على أنهم يقعون في الوَسَط. كما أن الحجريين أنفسهم، يدركون فعلاً هذه الطبيعة الوَسَطية الخاصة لموقعهم، وذلك بوصفهم مجموعة سكانية تموّعت بين الصحراء والساحل، أي بين عالمي الطهارة والدنس. ووفق هذه الكيفية يتم النظر إليهم من جانب بدو الصحراء، وبالطريقة نفسها تتم معاملتهم من جانب سكان المدن في الباطنة.⁽³⁰⁾ وفي حقيقة الأمر، يريد أهل الحير أن يُعاملوا بهذه الطريقة. هذا فيما يتعلق بالطريقة التي ينظر إلي أهل الحير من العالم الخارجي، ولكن حيث ننظر إليهم من الداخل سنرى الحجريين يرسمون تخومهم الاجتماعية بشكل مغاير. فهنا، أي في الحير، يتم استخدام كل من عالمي الطهارة / الشرف والدنس/ العار للإشارة إلى ممارسات معيشية ثنائية ومتناقضة الطابع، وإلى الفئات

سأبدأ القول بأن لدى أهل الحير، مثلهم مثل أية جماعة أخرى من البشر، رموزاً طقوسية عديدة، ومنها رموز سائدة، مستمدة من الطبيعة، مثل: الأرض، والجمل، والماعز، والبقرة، والخروف. يعتقد أهل الحير أن هذه الرموز الطبيعية تمتلك درجة من الطهارة ومن الدنس، وأيضاً درجة من الشرف ومن العار. إذن، ووفقاً لهذا التصور الكوزمولوجي أو الكوني للعالم الطبيعي، فإن الحجرين يعتبرون نطاقهم الجبلي على أنه النطاق الواقع في الوسط، أي فيما بين بيئتين طبيعيتين: الصحراء (أو الظاهرة) والساحل (أو الباطنة). فبالنسبة لهم، تكون الصحراء أنقى وأطهر جزء من العالم الطبيعي، على حين يكون الساحل غير نقي أو مدنس. أما الحير، أي نطاقهم الجبلي، فيقع في الوسط، أي بين الاثنين.

وعندما يتم وضع هذه البيئات الإقليمية الإماراتية الثلاث في مقابل الرموز الطبيعية السابقة الذكر، فإنه يبدو واضحاً بأن أهل الحير ينسبون بعضاً من الرموز المذكورة أعلاه إلى كل واحدة من هذه البيئات الإقليمية الثلاث. ومن ثم، فإن الجمل مرتبط بالصحراء «الظاهرة»، والاثنان، أي الجمل والصحراء، يُنظر إليهما على أنهما يعبران عن موطن النقاء والطهارة والعرق الأنبل، وهم البدو. وبالنسبة لأهل الحير فإنهم يعتبرون أنفسهم منحدرين من هؤلاء البدو، وإنهم إنما ينتمون إلى هذه الثقافة البدوية والمجتمع البدوي، ويحتكمون في ممارستهم اليومية إلى هذه الثقافة نموذجاً ومثلاً أعلى لهم. كما لا بد وأن تفسر طهارة الجمل، بوصفها رمزاً للشرف، وذلك من خلال إصرار بعض الفلاحين على تربية الإبل، بالرغم من أنه لا حاجة عملية لها في الحياة اليومية المعاصرة، مقارنةً بالسنوات الماضية.

وعلى الطرف الآخر من هذا التصنيف الرمزي، تكون البقر، حيث يُنظر إليها على أنها الحيوانات المنزلية الأكثر دنساً. وعلى الرغم من أنه قد تتم تربيتها في الحجر بوصفها حيواناً من المواشي، نجد أنها مرتبطة بالسواحل، أو بالباطنة. ويُعتبر كلٌّ من الباطنة، والبقر غير نقية ومدنسة، وما دام الأمر كذلك، فهما

يمكن أن تسبب الأذى، وهكذا يتحتم على النساء البقاء ضمن حظائر حيواناتهن وأن يتركن المزارع والحقول للرجال.

ويمتد هذا التقسيم الطقوسي للعالم الطبيعي إلى بقية المجتمع الحجري، وعلى هذا، فإن الشواوي ومورد رزقهم الرعوي، يتم النظر إليهم، وفق هذا التقسيم الطقوسي، على أنهم «غير أطهار»، لذا تتم معاملتهم أخلاقياً، ومن الناحية الطقوسية على أنهم «غير شرفاء». ويستند هذا النوع من الحكم على الاعتقاد بأن هؤلاء الرجال قد نسبوا أنفسهم إلى الماعز والخراف، وبذلك قبلوا بمهنة النساء حرفة رئيسة لهم.

وتبعاً لذلك، على الشواوي أن يظلوا دونيين، ومن ثم يقبلوا بهامشيتهم ما دام رجالهم باقين مع الماعز: فعلى الرغم من أن الشواوي من الرجال يحتفظون بتقسيم العمل عن طريق الإبقاء على صنع القرار فيما يتعلق بأمور المخيم في أيديهم، وترك النساء لتعتني بالقطعان، إلا أن هذا لا يبرر امتهانهم لحرفة الرعي.⁽³²⁾ وبحسب هذه الأيديولوجيا العامة والقيم الأخلاقية، فإنه متى ما اجتمع حيوان بصحبة امرأة في مكان واحد، فإنه لا يجب توقع الكثير من البركة في ذلك المكان. فلا المرأة تمتلك شرفاً تتباهى به، ولا الحيوان بمقدوره أن يظلّ نظيفاً دائماً. والمُجتمعان هنا هما العار والدنس. ولذا يتحتم على الرجل أن يكون بعيداً عن مثل هذه الأماكن، وذلك ليتمكن من مجابهة العار والدنس، اللذين تكوّنا في ذلك المكان، وذلك عن طريق جلب الشرف بصفته جزءاً من جوهره، بصفته رجلاً، والنقاء من خلال فضيلة العمل الذي عادة ما يمارسه. هذا ما تقوله الأيديولوجيا المحلية السائدة فيما يتعلق بالعار والشرف.

التخوم والحكايات :

كما إظهارنا في مقدمة هذه الدراسة، تعد ممارسة السرد الحكائي واحدة من بين طرق مختلفة، يحاول بها الشواوي، والبيادير أن ينفصلوا بُنى وعلاقات السلطة

الجنوسية، أي من حيث الذكورة والأنوثة. إذ يرتبط الطهارة والشرف بالفلاحين الذين يسترزقون من الأرض، وكذلك بالرجال، بينما الدنس والعار، موسوم به الرعاة الشواوي والنساء عامة. هكذا هي الكيفية لرسم التخوم الرمزية ذهنياً، بين الفئتين الاجتماعيتين الرئيسيتين في المجتمع الحجري، أي البيادير، والشواوي.⁽³¹⁾

وفي نمط العيش الزراعي كما الرعوي، يتطابق التقسيم الصارم للعمل بين الرجال والنساء، وممارسة الزراعة والرعي، وبخاصة ذلك المتعلق بالأبقار والماعز، يتطابق هذا التقسيم على مستوى الجنوسية والعمل مع النسق الرمزي الطقوسي والقيم الأخلاقية لأهل الحير، التي تقسم العالم الطبيعي إلى طاهر ودينس. وهذا التقسيم للطهارة والدينس في العالم الطبيعي له ما يوازيه في القيم الأخلاقية والأيدولوجيا المحلية، والتي تقسم أيضاً العالم الاجتماعي إلى شرف وعار. إذن، وحسب هذا النسق الحجري للتصنيف، فإن الرموز الطبيعية مثل الأرض والإبل تعتبر من الفئات المنتمة إلى الطهارة، فيما ينتمي البقر والماعز إلى عدم الطهارة أو الدنس. وتماشياً مع هذا التقسيم الطقوسي للعالم، ينظر الحجريون إلى النساء، ومن ثم يعاملونهن، كأشياء دنسة، ولذا، يربطون بينهن وبين العار. كما ينظرون إلى الرجال، من جهة أخرى، على أنهم طاهرون، وبهذا، يتم النظر إليهم على أنهم مصدر الشرف وتجسّد له.

وامتثالاً لهذه المعتقدات الطقوسية والقيم الأخلاقية، يُتوقع من الرجال والنساء الإبقاء على ميادينهم وتخومهم متباعدة. ففي حياة القرية، حيث تتم ممارسة الزراعة والرعي، يعتبر العمل في الأرض، بناءً على هذا، شيئاً شريفاً، يجدر بالرجل أن يفعله وأن ينسب نفسه إليه، فيما يُتوقع أن يكون النهوض بأعباء البقر والماعز من أعمال المرأة. وهكذا، قد تجد النساء أنفسهن مطالبات بمد يد العون في مواسم التبغ أو الرطب، ولن يفكرن أبداً في المزارع أو الحقول أماكن يُرحّب فيها بهن. وعلى العكس تماماً، من الممكن اتهام النساء من قبل الرجال بأنهن مصدر أية كارثة طبيعية قد تحصل للمحاصيل الزراعية. ولكون المرأة غير طاهرة على الدوام، فإنها

ولم يدعُ أحداً من القرية إلى مأثدته، ولم يره أحد في مسجد القرية. وفي أحد الأيام، وبينما كان يحلب شاته، وقف رجل دين «مُطَوِّع» كان ماراً على مخيمه، أي عابر سبيل، وسأله إن كان يستطيع أن يخيم قريباً من مخيمه لبضعة أيام. فسمح الشاوي للمُطَوِّع بأن يخيم قربه، ولكنه لم يقم بدعوته لتناول التمر والقهوة قط. وقد لاحظ المُطَوِّع بُحْل الشاوي وعدم تدينه فنصحته بالمواظبة على فروضه الدينية. فردَّ الشاوي بغضب على المُطَوِّع مع الكثير من السبِّ واللعن. وفي اليوم التالي، غادر المُطَوِّع، ونتيجة لحزنه ولاهتياجه، مات وهو في طريقه إلى قريته. وبعد أسبوع، أختفى نصْف قطيع الشاوي تقريباً، والباقي ماتوا نتيجة مرضٍ غريب. وعندما طلب الشاوي من مُطَوِّع القرية التي خيم قريباً منها، أن يعمل له تميمة من أجل إرجاع القطيع المفقود، أخبر المُطَوِّع الشاوي بأن البركة لا يمكن أبداً أن تصيب رجلاً طلق الكرم وتزوّج البُخل والقتارة.

حكاية الشاوي:

ذات مرة فقد شاوي قطعانه نتيجة لموجة قحط وجفاف شديد، مما اضطره إلى مغادرة مخيمه في أعلى الجبل والذهاب إلى القرية باحثاً عن عمل ما يقوم به. فوافق أحد مُلّاك الأراضي «الهنقري» الذي صادف أن يكون هو راعيه في القرية على أن يشغله ببيداراً في أملاكه الزراعية. وبعد عام، أصبح الشاوي أكثر نشاطاً، وبدأ ينافس البيادير الآخرين في القرية، أولئك الذين كانوا يعملون للمالك ذاته الذي يعمل هو عنده. وعندما أخذ الهنقري يثق به أكثر فأكثر، ما كان منه إلا أن أعطاه بعض حقول التبغ «ضواحي الغليون» الإضافية لكي يعتني بها. وبعد سنوات قليلة، أصبح الشاوي ببيداراً مثله مثل باقي البيادير الذين يعملون لدى مُلّاك الأراضي. وهذا الوضع الخاص والجديد للشاوي استفز البيادير الحسودين، ولذا شرعوا في خلق المتاعب

الخاصة بهم، ومن ثم، مفاوضة تخومهم الرمزية والاجتماعية، ونقل كل ذلك إلى الممارسة اليومية في الحياة. والحكايان التاليتان كانتا ضمن حكايات عدة صادفتها في الحير، رويت لي، وتم تبادلها أو إطلاقها من جانب البيادير ضد الشواوي، أو العكس بالعكس. الأولى، حكاية البيادير، وهي حكاية رواها البيادير، لذا فإنها تمثل وجهة نظرهم في الشواوي كأناس ذوي مواقف غير مطمئنة، جاهلين بالممارسة الدينية، وهم لا يحتفظون بقيم رفيعة للجود والكرم. أما الثانية، فهي حكاية الشواوي، وهي حكاية رواها الشواوي، وهي الأكثر تكراراً من جانبهم. إذ تصف إخلاص الشاوي، وتصور تميمينه للإيمان. ومن جانب آخر، تُظهر لنا الذهنية الحسودة للبيادير واتصافهم بالشر والأذى. ومن المفترض أيضاً أن تُظهر لنا إيمان الشواوي الأصيل وتقواهم، إلى درجة أنها تصورهم كأناس قد اختير من بينهم أشخاص ليكونوا من الأولياء الصالحين. وكل ذلك، كما تحاول الحكاية أن تقول، يعود إلى عقيدتهم الراسخة وقلوبهم الصادقة. وبصفة عامة، تُظهر كلتا الحكايتين، على الرغم من ذلك، كيف أن كليهما، أي البيادير، والشواوي، يوظفان الرموز المقدسة، مثل الإيمان الديني، والتقوى، ورموز اجتماعية أخرى، مثل الكرم، في جهودهم من أجل ترسيم تخوم كل جماعة. أخيراً، من الواضح، كما سوف نرى فيما بعد، أن البيادير، والشواوي كانوا يستخدمون هذه الرموز للإشارة إلى النموذج الحجري المثالي.

حكاية البيادير:

ذات مرة، كان هناك شاوٍ «شاوي: مفرد شواوي» وهبه والي القرية شعبة «وادي صغير» كمرعىً ومكاناً للتخيم لعائلته وقطيعه. وبعد سنوات قليلة، أصبح الشاوي ثرياً جداً لدرجة أن قطيعه بلغ حوالي الألف رأس من الماعز، ولكن طوال السنوات التي عاشها في الوادي، لم يعطِ بعض المال لوجه الله كالزكاة مثلاً، ولم يطعم فقيراً،

وكموضوع قابل للتفاوض بين الاطراف. أما الإحالات الواردة في الحكايتين فهي تخص عدة رموز، منها مثلاً: الطهارة والدنس، والعار والشرف، والكرم والبخل، والصلوات فيما بين هذه الرموز والأرض من جهة، والحيوانات التي يقوم الشاوي بتربيتها من جهة أخرى. غير أن هذه الرموز مرتبطة كذلك بالرموز الطقوسية للإسلام. ولهذا، تحاول كل فئة اجتماعية تقوية الروابط فيما بين رموزها الطقوسية الدنيوية والتي تشمل الإبل، والبقر، والماعز، والأرض، ورموزها الدينية، مثل الكرم، والتقوى، والعفة.

وقد اختلف عدة أنثروبولوجيين في قضية السرد الحكائي، ومن ثم بين بعضهم المغزى من وراء تلك القصص والحكايات التي عادة ما يتم ذكرها أو سردها إما من أفراد الجماعة إلى أفراد الجماعة ذاتها، وإما إلى الوافدين، أي الإثنوغرافيين. وهكذا، وعن طريق هذه الحكايات استطاعة جماعات عدة من ترسيخ مظاهر الصراع فيما بينها على السلطة، فكان هذا هو حال الـ «قاسما» والـ «قومالو» في مرتفعات بورما، وملاك الأراضي المتنافسين في جنوب لبنان، وكذلك زعماء القبائل في مرتفعات اليمن والأردن.⁽³⁴⁾ وباستخدام الاتجاه الجنسوي خلفية للدراسة الإثنوغرافية، استعرضت مثلاً ليلي أبو لغد وبشكل مثير للإعجاب، دور القصص والحكايات في السلطة المتفاوض عليها فيما بين النساء والرجال البدو من قبائل أولاد علي في الصحراء الغربية في مصر.⁽³⁵⁾ وعلى هذا يمكننا القول بأن سرد القصص والحكايات بين مختلف الثقافات والمجتمعات لا يتم لمجرد اللهو والمتعة فحسب، فأفراد الجماعة ينقلون أشياء كثيرة عن طريق هذه الحكايات والقصص: قيمهم، أيديولوجيتهم، رؤاهم للعالم، وتطلعاتهم، وكذلك الحب والبغض، والحكمة والعواطف. تحاول الجماعة عبر هذه الحكايات والقصص تمرير رموزها، بل عبر هذه الحكايات، والقصص، والمجازات، وغيرها من الأساليب والاشكال البلاغية الأخرى، يتم استخدام هذه الرموز كيما تكون جلية ومتقدة باستمرار. وأهل الحير،

فيما بين الشاوي والهنقري. وبدأوا يهتمون الشاوي بأنه على علاقة بإحدى نساء القرية، إضافة إلى ذلك كله، أخبروا الهنقري أيضاً بأنهم كانوا قد رأوا الشاوي وهو يغادر كوخه كل مساء، بعد الأذان مباشرة، وفي يده إناء ماء، ويختفي في الهضاب. وفي المساء التالي، تتبّع مالك الأرض الشاوي، وهو يحمل بندقية على كتفه. وبعد برهة رأى الشاوي يجلس على صخرة مسطّحة، وبدأ في الوضوء، ثم أخذ يصلي. فلاحظ الهنقري شيئاً غريباً يتعلق بالطريقة التي يؤدي بها الشاوي صلاته. لقد رأى الشاوي يردّد «الله أكبر» عدة مرات عندما همّ بالبدء في الصلاة، بينما تتطلب الصلاة فعل ذلك مرة واحدة فقط. عندما انتهى الشاوي من صلاته، تقدم إليه مالك الأرض وعانقه واعتذر إليه عن شكّه به، ثم سأله: «لماذا تكرّر الله أكبر عدة مرات؟ لا حاجة إلى ذلك!». فردّ عليه الشاوي بأنه لا يستطيع أن يرى مكة إلا إذا فعل ذلك. فسأله الهنقري مرة أخرى وهو مذهول: «هل تقصد بأنك تستطيع أن ترى مكة في صلواتك هنا؟» فقال الشاوي: «نعم» وسأل الشاوي مالك الأرض: «وأنتم أيها البيادير، ألا ترون مكة عندما تتادون الله أكبر مرة واحدة فقط؟» فتساءل مالك الأرض: «وكيف للمرء أن يرى مكة في صلواته؟». ذهب الهنقري إلى القرية، وأطلع المطوع على الحادثة، فأبلغه المطوع بأن رؤية مكة في الصلاة إنما هي علامة «الرؤية»، وعلى هذا، لا بدّ وأن يكون الشاوي ولياً صالحاً. وفي ضوء ذلك أعطى الهنقري الشاوي حقلاً «ضاحية» ومزرعة «زراعة»، كما زوّجه من إحدى نساء القرية.

وكما يبدو من الحكايتين السابقتين، تمثل الحكايات الصور التي يكوّنها طرف ضد الآخر. وهي كذلك توضّح في نواحي كثيرة التخوم الرمزية والاجتماعية التي تخلقها كل فئة اجتماعية ضد الأخرى، وفوق ذلك، يعيدون من خلالها تعزيز الأيديولوجيا والقيم الأخلاقية للرموز الطقوسية، ومن ثم ترسيخ التخوم الرمزية عبر محاولات مستمرة من المنافسات والمفاوضات. إذاً هي ليست مجرد مقولات ذهنية مثلما اقترحتة بنوية كلود ليفي ستروس،⁽³³⁾ وإنما كوحدة ذات طبيعة حوارية،

الشجاعة، المعرفة، الأخبار، الحكمة، العاطفة، وغيرها من المصادر الأخرى. ومن بين هذه الأدوات المؤثرة، تبرز الأساليب البلاغية عن حكايات ومجازات، بوصف ذلك مجموعة يتسلح بها الشواوي، والبيادير أنفسهم. فمن خلال هذه الحكايات والمجازات يحاول كل من البيادير، والشواوي نقل معاني رموزهم، ومن ثم نصب التخوم والتصورات عن الآخر. إذن، ما نجابهه هنا هو عبارة عن محاولة مستمرة من جانب هاتين الجماعتين لترسيخ تأويلات مهيمنة ووحيدة لما تعنيه هذه الرموز. أما بالنسبة إلى النساء، فعلى الرغم من أنهن أيديولوجياً مصنفات على أنهن ضعيفات، نجد أنهن في الواقع، وفي الوقت ذاته، مصدر قوة الرجال وضعفهم. فقوة المرأة تنشأ من ضعفها؛ إذ حيث إنها المصدر الذي يعتمد عليه الشرف، ولذا يُشار إليها، مجازياً، في سياقات كثيرة، بأنها حجارة صلبة. فالرجال من أهل الحير ينظرون إلى المرأة على أنها الحجر الصلب الذي يستطيعون أن يبنوا به بيتاً جيداً، كما أن هذا الحجر الصلب قد يتسبب في جرح المرء أو يكسر قدمه إذا ما وقع عليه. وهكذا إذن، فالمرأة منظور إليها على أنها الحجر التي يقع عليها قرار المحافظة على شرف زوجها، أو بدلاً من ذلك، تدميره، ومن ثم جلب العار له.⁽³⁶⁾

لقد أظهرت الحكايتان السابقتان، ومجازاتهما الضمنية أن لنمط الممارسة دوره الجوهرية في إعادة إنتاج نسق الرموز الطقوسية بين أهل الحير. وكم أمل أن تكون هاتان الحكايتان قد بيّتا، كذلك، كيف أن التخوم الرمزية والاجتماعية لأهل الحير، إنما هي تجسيد للخطاب البلاغي اليومي. وإذا كان مخائيل باختين يرى أن أمراً مثل «الهيتروغلوسيا» يتم التحاور بشأنها من خلال الخطاب البلاغي اليومي،⁽³⁷⁾ فأننا نستطيع أن نضيف بأن التخوم الرمزية والاجتماعية، أيضاً، يتم التحاور بشأنها عن طريق الخطاب البلاغي اليومي. هكذا إذن، وعن طريق هذا السياق الاجتماعي تتم رواية وسرد هذه الحكايات والمجازات إلى واد غريب مثلي، وعن طريق هذا الخطاب البلاغي يتم إنشاء وقصّ وسرد الحكايات والمجازات. ومن ثم، يكون سرد

في هذه الحالة، ليسوا استثناءً فيما يخص آراءهم وأحكامهم بعضهم عن بعض، وبخاصة البيادير، والشواوي. كما أن مثل هذه الآراء والأحكام يمكن أن تكون ملحوظة من خلال الحكايات والقصص التي تتشوّها الجماعة عن نفسها، أو عن الجماعة الأخرى.

إن ربط البيادير، والشواوي بالإشكالية الرمزية الخاصة بالشرف والعار، اللذين يتلاعب بهما الشواوي، والبيادير في واقع حياتهم اليومية، هو أحد أساليب إظهار كيف يتفاوض الشواوي، والبيادير على تخومهم الرمزية والاجتماعية، وكيف يربطون الرمزية، بإحكام شديد، بعالم الطقوسية. وهكذا إذاً، فإن كلاً من الشواوي، والبيادير، عن طريق ربط أسلوب معيشتهم بمفهوم الطهارة والدنس، إنما هم في الحقيقة يحاولون ربط هذه المفاهيم بالأيديولوجيا الأخلاقية للشرف والعار، ومن ثم تناضل كل واحدة من الجماعتين من أجل ربط طبيعة وأسلوب معيشتها بالقوة الرمزية للشرف. وعلى الرغم من أن حقيقة الأيديولوجيا الحجرية السائدة عن الشرف تصفّ الأرض على أنها، طقوسياً، أكثر نقاء من الماعز والخراف، غير أن الشواوي بدورهم يقاومون مثل هذه الأيديولوجيا والممارسة ذات الطابع المهيمن، وذلك عن طريق إظهار التقارب في ممارستهم الدنيوية للرعي، أي رعي الأغنام، إلى رعي الإبل الذي يمارسه البدو في الظاهرة. ويدل هذا النوع من المقاومة التي يلجأ إليها الشواوي، على أنه لم يتم ترك مفهوم الشرف، ولن يتم ترك أية مفاهيم أخرى مرتبطة بالرموز الطقوسية والتخوم الاجتماعية في واقع الحياة اليومية، دون مفاوضة أو منافسة من جانب الفئات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد.

إن كلا من الفلاحين والرعاة الحجرين، في مستوياتهم المتفاوتة من المساومة والحوار الاجتماعي، يحاولون التأكيد على أن كل الأبواب يجب أن تظل مفتوحة على كل استعمال محتمل لأي نوع من الأدوات، وأيضاً لكي يقرّوا معنى وتفسيراً واحداً لتلك الرموز المرتبطة بتخومهم. فكل الأدوات ممكنة ومعروضة للاستخدام: الجود،

تمثل تأثر ثقافتهم الأصلية بمؤثرات غير إسلامية. مع ملاحظة أن الاستبعاد المطلق لطقوس تتعارض مع ثقافة المجتمع، يقابله من جهة أخرى استخدام كثيف لطقوس من الثقافة نفسها، وقد تؤدي الغرض ذاته، وفي هذا الصدد ينظر أحد الأنثروبولوجي، أبنر كوهين، إلى الأمر على النحو التالي: «إذا كان الإسلام الأصولي التقليدي يعارض توظيف الرسم، والنحت، والرقص والموسيقى، في نسقه الرمزي، فإن استعمالاً كثيفاً قد نشأ في البلدان الإسلامية الأرثوذكسية المتمسكة بالتعاليم، لعدد كبير من الأشكال اللغوية، منها: الخطابة البلاغية، والأمثال، وما شابهها»⁽⁴⁴⁾ وسنضيف أيضاً من جهتنا: الحكايات والمجازات إلى قائمة أبنر كوهين. وذلك بسبب أنه من خلال الحكايات والمجازات، التي يتم استخدامها في سياقات خطابية مختلفة، يمكن أن يدرك المرء ما يلي، أولاً الأشكال الرمزية الأولية التي تمثل الطبيعة الخاصة أو مظاهر حياة الإنسان، ثانياً المعاني الموظفة في هذه الأشكال الرمزية،⁽⁴⁵⁾ ذلك أن دراسة الرمزية في المجتمعات القبلية الإسلامية في الشرق الأوسط تتطلب طلاقة كافية في لغات السكان الأصليين، الأمر الذي سيجعل الأنثروبولوجي قادراً على الاستغراق في حوارات عميقة مع رعاتهم وفلاحهم؛ إذ إن مثل هذه الحوارات والمحادثات، تعد بمثابة العين والإذن الحساستين، وهي الوسيلة الأكثر فعالية التي بها يستطيع المرء أن يكون معنى لتلك الألفاظ والإيماءات التي من خلالها، أي بواسطة هذه التكوينات الخطابية، يتم نقل الكثير من الحكايات والمجازات والرسائل البلاغية الأخرى، ولهذا ليس الأمر صحيحاً دائماً بأن الطقوس الدنيوية أو الدينية المطبقة والممارسة علانية في المجتمع، هي بالضرورة التمثيلات الثقافية التي تتجلى فيها الرموز.

هذه الحكايات والمجازات إنما تخدم وتعمل، من بين أشياء أخرى على تأسيس التخوم الرمزية والاجتماعية فيما بين البيادير، والشواوي، ومن ثم مفاوضة المعنى الضمني لبنى وعلاقات السلطة فيما بينهم. وإذا كان سرد هذه الحكايات والمجازات يخدم إدارة سياسة التخوم، فإنها بالمثل تساعد راويها: فهي تمكنه من استثارة ما يسميه ميشيل روزالدو هنا بالشعور المشترك الجمعي نحو تلك الرموز المعنية.⁽³⁸⁾ إن إشكالية تأثير تجربة الراوي على معنى الرموز قد ألقى عليها الضوء بشكل كافٍ من قبل ريناتو روزالدو، فهو يرى أن السرد والتجربة عاملان لهما، بلاشك، تأثير عظيم في فهم المتلقين أو الناس بصفة عامة للرموز، كما أن لهما تأثيراً في سلوكهم.⁽³⁹⁾ وكذلك كان الأمر لدى فيكتور تيرنر وجيمس فرنانديس،⁽⁴⁰⁾ فإن التجربة في مثل هذه الحكايات والمجازات تعتبر مهمة جداً في إدامة حياة هذه الأشكال الرمزية، ومن ثم توفير السلطة للناس للدفاع عن قضيتهم، وأيضاً منح الأنثروبولوجي الفرصة لكي يتعلم معنى هذه الرموز.

الخاتمة:

لقد كانت دراسة أنماط وأساليب ممارسة العيش من أهم الطرق المنهجية لدى عدد من الدراسات الإثنوغرافية التي اهتمت بدراسة المجتمعات الرعوية في الشرق الأوسط،⁽⁴¹⁾ وخاصة عند دراسة قضايا متعلقة بالرمزية والطقوسية.⁽⁴²⁾ ولهذا، اعتبر نشاط الترحال بمثابة أحد الميادين الرئيسة التي يتم عبرها تجسيد الرمزية الطقوسية. ولكن مؤخراً، أظهرت دراسات أخرى أن كفاءة الأنثروبولوجي في إتقان لغة الجماعة التي يدرسها تضيف الكثير إلى استجلاء الأبعاد الكامنة بين السطور للرمزية.⁽⁴³⁾ وفي ظل وجود دين ذي تقاليد عريقة، كالإسلام، يمكننا أن نفهم السر وراء استبعاد بعض الممارسات الطقوسية لمجتمعات وثقافات محلية معينة، وقد تستبعد هذه الممارسات بصورة مطلقة، بل قد يُنظر إليها، بشكلٍ أو بآخر، على أنها

الأحدث التي تمسّ المشكلة ولكن عبر منظور إقليمي، خاصة الإقليم الجنوبي من بلوشستان التي قام بها الأنثروبولوجي الإيطالي، أغو فاييتي، (1992)، راجع:

Nelson, *The Desert and Sown: Nomads in the Wider Society*, 1973.

Tapper, *Pasture and Politics: Economic Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran*, 1979.

Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*, 2001.

Khoury & Kostiner, *Tribes and State Formation in the Middle East*, 1990.

Fabietti, *Power Relations in Southern Baluchistan*, 1992.

Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, 1975. (4)

Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, 1985. (5)

Cohen, *Whalsay: Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community*, 1987.

Barth, "Introduction," In Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Group and Boundaries*, 1969. (6)

(7) تناول الأنثروبولوجي النرويجي، فريدريك بارث، مثلاً، التخوم الاجتماعية في سياق جنوب الجزيرة العربية، وذلك عند دراسته للمدينة العُمانية، صحار، فقد درس بارث العلاقة فيما بين الفئات الاجتماعية المختلفة التي تشكل المجتمع الصحاري، حيث تضم الجماعات البدوية وغير البدوية، وذلك باستخدام الإثنية في سياق منهج يركز على الفعل الاجتماعي، عوضاً عن منهج رمزي التوجه. من أجل تفاصيل أكثر، انظر دفاع فريدريك بارث لهذا المنهج في الفصل الحادي والعشرين. ومن أجل الحصول على معلومات عن بدو الشواوي في ذلك الجزء من جنوب الجزيرة العربية، انظر الفصل الثامن عشر، والتاسع عشر من دراسة فريدريك بارث. ومثال آخر عن منهج «الفعل الاجتماعي»، مثلما تم تطبيقه في مجتمع معقد، يمكن العودة أيضاً إلى دراسة التمايزات الاجتماعية في إحدى مدن جنوب اليمن «حريضة»، والتي قام بها الأنثروبولوجي عبدالله بوجره، راجع:

Barth, *Sohar: Culture and Society in an Omani Town*, 1983.

Bujra, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, 1971.

Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, 1975. (8)

Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, 1985.

Cohen, *Whalsay: Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community*, 1987.

Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 1973. (9)

Rabinow & Sullivan (eds) "The Interpretive Turn: a Second Look," In *Interpretive Social Science: A Second Look*, Paul Rabinow and William M. Sullivan (eds.), 1979

الحواشي

(1) تعتمد المعلومات الإثنوغرافية الواردة في هذه المقالة على إقامتي في الإقليم الساحلي من دولة الإمارات فيما بين عامي (1976-1984م)، وفيما بعد، على عملي الحقلية الإثنوغرافية بين سكان أهل الحير في جبال الحجر الغربية (1987-1995م). وقد قمت بعملية الحقلية بشكل كبير في أوساط الجماعات القبلية شبه المترحلة، التي تسكن النطاق الجبلي من دولة الإمارات، أي الحجر. إنني ممتن للغاية للدعم الذي قدمته لي جامعة البحرين أثناء إنجازي لعملي الحقلية فيما بين عامي 1978م و1988م. وإنني ممتن بصورة أعمق لجميع أصدقائي من أهل الحير، الحاياء منهم والذين توفاهم الله، فلولاهم ما تمكنت من الاقتراب بعمق أنثروبولوجي كاف من مجتمع وثقافة «الحير». كما أود أن أشكر كل من: أنتوني غود وألن كمبل، من جامعة أدنبرة ببريطانيا، ووديل إيكلمان من كلية دارتموث بأمریکا، وسليمان نجم خلف من جامعة الشارقة، وشارلز سارفان من جامعة البحرين، لتعليقاتهم المفيدة على المخطوطة الأولى من هذه المقالة. كما أنني ممتن أيضاً لكل من: بيتر باركيس (1987) وسوزان رازموسن (1992) لذلك القدر الكبير من الإلهام والتنوير الذين اكتسبتهما من جراء قراءة أعمالهما. وبمناسبة نشري للترجمة العربية الحالية لهذه الدراسة، أود أن أعرب عن إمتناني للزميلة زينب أحمد، من البحرين، على الجهد الذي بذلته في ترجمة هذه الدراسة، في صورتها الأولية، إلى العربية، على أنني أتحمّل وحدي، وفي كل الأحوال، مسؤولية ما ورد في هذه الدراسة من آراء وأفكار. أما عن هذه الدراسة فقد نشرت لأول مرة بالإنجليزية، إلا أنني قد أجريت عليها بعض التعديلات، سواء في متن النص أو مصادرها البيولوجرافية وذلك تعميماً للفائدة، راجع:

Yateem, Aspects of Social and Symbolic Boundaries Among the Bedouin of the Emirates, 2001.

(2) قد يشمل البدو الحجريون، كمجتمع، على أناس يمارسون مهنة الزراعة، على الرغم من أن بقية أهالي الإمارات ينظرون إلى الحجريين ويطلقون عليهم، سواء أكانوا فلاحين أم رعاة، (بدو الحير). ولهذا، يستعمل لفظ «بدو» يستعمل في هذه المقالة بطريقة وبسياق مشابه لذلك الاستخدام.

(3) على الرغم من أن هذه الدراسة لا تعالج الطبيعة السياسية لعلاقات السلطة بالمعني الضيق، نجد أنه بوسع القاريء المهتم بهذا الجانب من العلاقات بين الرعاة والفلاحين مراجعة عدة أعمال، من بينها، على سبيل المثال، الأعمال التالية ل: سينثيا نيلسون (1973)، وريشارد تابر (1979)، وفيليب خوري، وجوزيف كوستتر (1990)، والعمل الشائق ل ديل إيكلمان: إذ بحث من خلاله المشكلة بالرجوع إلى دراسات إثنوغرافية عديدة عن الشرق الأوسط (2001). كما تجدر الإشارة أيضاً إلى الدراسة

(22) إن كلمة «بيدار»، في الاستعمال السياقي الحجري، لا تدل فقط على أصحاب الحيازات، وفق نظام «البديرة» أي المحاصصة، أو العمال الزراعيين، وإنما على أي شخص يعتمد في كسب رزقه على النشاط الزراعي. ولمزيد من الإيضاحات التاريخية حول «البيادير» فئة اجتماعية، وحول علاقتهم بالجماعات الاجتماعية الأخرى في عمان والإمارات، انظر وجون ليكنسون، وفراوكة هيرديبي. وحول الجانب الاقتصادي لزراعة النخيل لدى فلاحى عُمان الداخلية، انظر المعالجة الأنثروبولوجية التي يقترحها فريدريك بارث. ولوصف اقتصادي-اجتماعي عام عن الشواوي في جنوب عُمان، انظر جون بيركس. بالإضافة إلى ذلك، انظر أيضاً فريدريك بارث من أجل بعض الوصف والتحليل للعلاقة بين الشواوي الذين يعيشون في أطراف المدينة العُمانية الجنوبية، صُحار، وسكان تلك المدينة. راجع:

Wilkinson, Bayasirah and Bayadir, 1974.

Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflaj of Oman*, 1977.

Heard-Bey, *From Trucial States to United Arab Emirates: A Society in Transition*, 1996.

Barth, *Factors of Production, Economic Circulation, and Inequality in Inner Arabia*, 1978.

Birks, *The Shawawi Population of Northern Oman: A Pastoral Society in Transition*, 1976.

Barth, *Sohar: Culture and Society in an Omani Town*, 1983.

Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflaj of Oman*, 1977, p178. (23)

Wilkinson, *The Immate Tradition of Oman*, 1987, pp. 21-23.

(24) يسود هذا النوع من الاستعمال لكلمة «قبيلة» بشكل واسع في كتابات الرحالة والمؤرخين والجغرافيين البريطانيين، مثل: صومائيل مايلز، وبرترام توماس، وجون كيلبي، وجون لوريمر، وكذلك في تقارير الإدارة البريطانية عن الخليج والجزيرة العربية. وهو مفهوم، كما ذكرنا في متن الدراسة، مبني على توظيف سياسي وحاجة إدارية لهذا الاستخدام، الكولونيالي الطابع، وليس له أي علاقة بالتراث الإثنولوجي والأنثروبولوجي الفيكتوري السائد آنذاك، راجع:

Miles, *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*, 1919.

Thomas, *Alarms and Excursions in Arabia*, 1931.

Thomas, *Arabia Felix: Across the Empty Quarter of Arabia*, 1931.

Kelly, *Britain and the Persian Gulf 1795-1885*, 1968.

Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, 1908-15.

(25) للاطلاع على ثقافة زراعة النخيل، من منظور إثنوغرافي وتاريخي، في مجتمعات متفرقة من الجزيرة العربية، نحيل القارئ للمصادر التالية:

Vidal, *The Oasis of al-Hasa*, 1955.

Stevens & Cresswell, *The Future of Date Cultivation in the Arabian Peninsula*, 1982.

- Rasumssen, *Ritual Specialists, Ambiguity and Power in Tuareg Society*, 1992. (10)
- Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, 1925. (11)
- (12) انظر على وجهه الأخص الفصل الأول من عمل ميشيل فوكو المعروف بـ «أركيولوجيا المعرفة»، وكذلك الأعمال التالية لعالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو:
- Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 1972.
- Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 1977.
- Bourdieu, *The Logic of Practice*, 1990.
- Bauman, *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*, 1986. (13)
- Fernandez, *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*, 1986, pp. 30-31. (14)
- (15) على الرغم من أن هذه الدراسة تتحدث عن الحجريين بشكل عام، أرى أنني أود أن استرعى انتباه القارئ إلى حقيقة أن عملي الحقلية الإثنوغرافية قد تم في أغلبه بين قبائل الشرقيين، الذين قضيت معظم الوقت معهم. أما تعميماتي، ها هنا، على القبائل الأخرى في إقليم الحير فهي مبنية على زياراتي الحقلية المتفرقة بين قبائل أخرى من إقليم الحير، وعلى معرفتي ودراستي للحير بشكل عام.
- (16) عمر فاروق، *الخليج العربي في العصور الوسطى*، 1983، ص 26.
- (17) العوتابي، *الأنساب*، المجلد الأول، 1984، ص 375.
- Beeston, Kinda, *The Encyclopaedia of Islam*, 1986.
- (18) التصور الجينولوجي المعروض في هذه الدراسة يستند إلى المعلومات الجينولوجية التي حصل عليها الباحث خلال عمله الحقلية الإثنوغرافية، وعلى مصادر عربية وأخرى أوروبية منشورة، مثل:
- العوتابي، والسيابي، الحمداني، ووليكنسون، راجع:
- العوتابي، *الأنساب*، المجلد الأول والثاني، 1984.
- السيابي، *صفة الأعيان في أنساب أهل عمان*، 1965.
- الهمداني، *صفة جزيرة العرب*، 1983.
- Wilkinson, *The Origins of the Omani State*, 1972.
- Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, 1908-15, pp.1432-1436. (19)
- (20) الأزوكي، *كاشف الغمة: الجامع لأخبار الأمة*، 1980، ص 19.
- العوتابي، *الأنساب*، المجلد الثاني، 1984، ص 122.
- Ministry of Agriculture and Fisheries, *Meteorological Reports on Rainfall, Temperature, and Wind of the Eastern Region and Mountain Zone*, 1986. (21)

- Campbell, *Honour, Family, and Patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, 1964.
- Parkes, *Livestock Symbolism and Pastoral Ideology among the Kafirs of the Hindu Kush*, 1987.
- Parkes, *Kalasha Society: Practice and Ceremony in the Hindu Kush*, 1990.
- Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Kamesh Confederacy*, 1961.
- Tapper, *Pasture and Politics: Economic Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran*, 1979.
- Beck, *The Qashaqi of Iran*, 1986.
- Levi-Strauss, *Totemism*, 1961. (33)
- Levi-Strauss, *The Savage Mind*, 1966.
- Leach, *Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, 1954, chap. 9. (34)
- Gilsenan, *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Power in an Arab Society*, 1996.
- Caton, "Peaks of Yemen I Summon": *Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe*, 1990.
- Shryock, *Nationalism and the Geneological Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*, 1997
- Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, 1993. (35)
- Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, 1966, p. 24, 113. (36)
- Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 1977, p.40-44.
- Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, 1981, p. 273 (37)
- Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, 1980, p. 25. (38)
- Rosaldo, Ilongot Hunting as Story and Experience, In Victor Turner and Edward M. Bruner (ed.) (39)
- The Anthropology of Experience*, 1986, p. 97.
- Turner, Dewey, Dilthy, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience, In Victor Turner and Edward M. Bruner (ed.) *The Anthropology of Experience*, 1986. (40)
- Fernandez, *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*, 1986
- Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Kamesh Confederacy*, 1961. Tapper, *Pasture and Politics: Economic Conflicts and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran*, 1979. (41)
- Tapper, *Ethnic Identities and Social Categories in Iran and Afghanistan*, In E. Tonkin (ed.) *History and Ethnicity*, 1989.
- راجع نقاشاً أكثر إيضاحاً حول هذه النقطة لدى إمرزبيترز: (42)
- Peters, The Paucity of Ritual among Middle Eastern Pastoralists, In Akbar S. Ahmed and David M. Hart (eds.) *Islam in Tribal societies: from the Atlas to the Indus*, 1984.
- Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, 1986. (43)
- Beck, *Nomad: A Year in the Life of a Qashaqi Tribesman in Iran*, 1991.

Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflaj of Oman*, 1977.

Costa, *Adaptation of Man to the Environment:*

The Arabian Experience, 2000.

Barth, *Factors of Production, Economic Circulation, and Inequality in Inner Arabia*, 1978.

(26) راجع الأعمال التالية لكل من دونالد كول ووليم لكانستر عن بدو الجزيرة العربية، وفريدريك بارث ولويس بيك وريتشارد تابري عن بدو إيران، وفليب سالزمان عن بدو بلوشستان:

Cole, *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, 1975.

Lancaster, *The Fwala Bedouin Today*, 1981.

Barth, *Nomads of South Persia: The Basserri Tribe of the Kamesh Confederacy*, 1961.

Beck, *The Qashaqi of Iran*, 1986.

Beck, *Nomad: A Year in the Life of a Qashaqi Tribesman in Iran*, 1991.

Tapper, *Pasture and Politics: Economic Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran*, 1979.

Salzman, *Black Tents of Baluchistan*, 2001.

Salzman, *Kin and Contract in Baluchi Herding Camps*, 1992.

Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 1977, p. 192. (27)

Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, 1975, p. 281, 282. (28)

Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, 1975, p. 281. (29)

(30) تركز هذه المعلومات على زيارتي المتكررة، وعلى نقاشات معمقة مع عدد من الأصدقاء وأقاربهم من أهل الحير الذين لا يزالون يعيشون في المنطقة الصحراوية، أي الظاهرة أو الرمول.

(31) سوف أقتصر بشكل كبير في نقاشي للتخوم الرمزية على الفلاحين والرعاة فقط. ولذلك، فإن صلة التخوم الرمزية بالفئات الجنوسية، أي من حيث الذكورة والأنوثة، سيتم توضيحها عند الضرورة فقط. ومن أجل دراسات إثنوغرافية، جنوسية التوجه عن وضع ودور النساء بالنسبة للرجال في سياق جنوب شبه الجزيرة العربية، انظر: آن ويكان، وكريستين إكلمان، وعائدة كنفاني، راجع:

Wikan, *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*, 1982.

Eickelman, *Women and Community in Oman*, 1984.

Kanafini, *Aesthetics and Ritual in the United Arab Emirates: The Anthropology of Food and Personal Adornment among Arabian Women*, 1983.

(32) نوجه نظر القارئ إلى مزيد من التأمل في الدور الذي تقوم به القيم المختلفة التي تشغلها البقر والأرض والخراف والماعز في النظام الحجري للرموز الطقوسية لدى مقارنتها مع الرعاة اليونان، وكذلك الرعاة في أفغانستان وإيران، خاصة لدى: جون كامبل، وبيتر باركس، وفريدريك بارث، وريتشارد تابري، ولويس بيك، راجع:

(Leiden: E. J. Brill) 2nd. ed., Vol. V.

Birks, J. S. (1976) "The Shawawi Population of Northern Oman: A Pastoral Society in Transition," *Journal of Oman Studies* 2, 9-16.

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press).

_____. (1990) *The Logic of Practice* (London: Polity Press).

Bujra, Abdullah S. (1971) *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town* (Oxford: The Clarendon Press).

Campbell, John K. (1964) *Honour, Family, and Patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* (New York and Oxford: Oxford University Press).

Caton, Steven C. (1990) "*Peaks of Yemen I Summon*": *Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe* (Berkeley: University of California Press).

Cohen, Abner. (1969) "Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power Relations," *Man* (N. S.) 4, 215-235.

Cohen, Anthony P. (1985) *The Symbolic Construction of Community* (London: Routledge).

_____. (1987) *Whalsay: Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community* (Manchester: Manchester University Press).

Cole, Donald P. (1975) *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter* (Chicago: Aldine).

Costa, Paolo M. (2000) "Adaptation of Man to the Environment: The Arabian Experience," *The Journal of Oman Studies* Vol. 11, 75-81.

Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & Kegan Paul).

_____. (1975) *Implicit Meanings: Essays in Anthropology* (London and New York: Routledge).

Eickelman, Christine (1984) *Women and Community in Oman* (New York & London: New York University Press).

Eickelman, Dale (2001) *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. Englewood Cliff, New Jersey: Prentice-Hall. (4th ed.)

Fabietti, Ugo (1992) "Power Relations in Southern Baluchistan," *Ethnology* 31, 98- 102.

Fernandez, James W. (1986) *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture* (Bloomington: Indiana University Press).

Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge* (London and New York: Routledge).

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books).

Gilsenan, Michael (1996) *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Power in an Arab Society* (London: I. B. Tauris).

Cohen, Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power Relations, 1969. (44

45) هناك تطبيقات مهمة لاستخدام المجاز في المجال الاقتصادي، انظر من بينها معالجة ستيفين غوديمان لعدد من الحالات في سياق بعض المجتمعات الرعوية الأفريقية، راجع:

Gudeman, *Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood*, 1986.

المراجع العربية :

- عمر فاروق، الخليج العربي في العصور الوسطى، دبي، دار القلم، 1983
- العوتابي، سالم بن مسلم العوتابي الصحاري، الأنساب، مسقط، وزارة الثقافة والتراث القومي، 1984
- السيابي، سالم بن حميد، صفة الأعيان في أنساب أهل عمان، بيروت، 1965
- الهمداني، أبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب، صفة جزيرة العرب، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمنية، 1983
- الأزوكي، سرحان بن سعيد، كاشف الغمة: الجامع لأخبار الأمة، مسقط، وزارة الثقافة والتراث القومي، 1980

References Cited:

- Abu-Lughod, Lila (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press).
- _____. (1993) *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories* (Berkeley: University of California Press).
- Bakhtin, Mikhail (1981) *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Edited by Michael Holquist (Austin: University of Texas Press).
- Barth, Fredrik (1961) *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Kamesh Confederacy* (Oslo: Universitetsforlaget; London: Allen & Unwin).
- _____. (1969) "Introduction," in *Ethnic Group and Boundaries*, ed. F. Barth (London: George Allen & Unwin).
- _____. (1978) "Factors of Production, Economic Circulation, and Inequality in Inner Arabia," in *Research in Economic Anthropology*, ed. E. Dalton (Greenwich & Conn: JAI Press).
- _____. (1983) *Sohar: Culture and Society in an Omani Town* (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press).
- Bauman, Richard (1986) *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Beck, Lois (1986) *The Qashqa'i of Iran* (New Haven: Yale University Press).
- _____. (1991) *Nomad: A Year in the Life of a Qashqa'i Tribesman in Iran* (London: I. B. Tauris).
- Beeston, A. F. L. (1986) "Kinda" *The Encyclopaedia of Islam*

- Rosaldo, Renato (1986) "Ilongot Hunting as Story and Experience," in *The Anthropology of Experience*, eds. Victor Turner and Edward. M. Bruner (Urbana and Chicago: University of Illinois Press).
- Salzman, Philip Carl (2001) *Black Tents of Baluchistan* (Smithsonian: Institution Press).
- _____. (1992) *Kin and Contract in Baluchi Hearing Camps* (Naples: Istituto Universitario Orientale).
- Shryock, Andrew (1997) *Nationalism and the Geneological Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan* (Berkeley: University of California Press).
- Stevens, J. & E. Cresswell, E. (1982) "The Future of Date Cultivation in the Arabian Peninsula." *Asian Affairs* (N.S.) 59, 135-145.
- Tapper, Richard (1989) "Ethnic Identities and Social Categories in Iran and Afghanistan," in *History and Ethnicity*, eds. E. Tonkin (London: Routledge).
- _____. (1979) *Pasture and Politics: Economic Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran* (London: Academic Press).
- Thomas, Bertram S. (1931) *Alarms and Excursions in Arabia* (London: George Allen & Unwin).
- _____. 1932. *Arabia Felix. Across the Empty Quarter of Arabia* (London: Jonathan Cape).
- Turner, Victor (1986) "Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience," in *The Anthropology of Experience*, eds. Victor Turner and Edward M. Bruner (Urbana and Chicago: University of Illinois Press).
- Wikan, Unn (1982) *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Wilkinson, John C. (1972) "The Origins of the Omani State," in *The Arabian Peninsula: Society and Politics*, ed. Derek Hopwood (London: Allen & Unwin).
- _____. (1974) "Bayasirah and Bayadir," *Arabian Studies* 1, 75-85.
- _____. (1977) *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflaj of Oman* (Oxford: Clarendon Press).
- _____. (1987) *The Immate Tradition of Oman* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Yateem, Abdullah A. (2001) "Aspects of Social and Symbolic Boundaries Among the Bedouin of the Emirates". *Journal of the Gulf and Arabian Peninsula Studies*. Vol. 27, No. 103, 49-87.
- Vidal, F. (1955) *The Oasis of al-Hasa*. Dhahran: Arabian American Oil Company.

- Gudeman, Stephen (1986) *Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Heard-Bey, Frauke (1982) *From Trucial States to United Arab Emirates: a Society in Transition* (London: Longman).
- Kanafini, Aida (1983) *Aesthetics and Ritual in the United Arab Emirates: The Anthropology of Food and Personal Adornment among Arabian Women* (Beirut: American University of Beirut).
- Kelly, J. (1968) *Britain and the Persian Gulf 1795-1885* (London: Clarendon Press).
- Khoury, Philip & Kostiner, Joseph (eds.) (1990) *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley: University of California Press).
- Lancaster, William (1981) *The Rwala Bedouin Today* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Leach, Edmund R. (1954) *Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* (London: The Athlone Press).
- Levi-Strauss, Cluade (1961) *Totemism* (trans.R. Needham) (London: Merlin Press).
- _____. (1966) *The Savage Mind* (London: Weidendfeld & Nicolson).
- Lorimer, J. G. (1908-15) *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia, 6 Vols. Historical, Geographical and Statistical* (Calcutta: Superintendent Government Printing. Republished by Gregg International: Westmead, England, 1970).
- Mauss, Marcel (1925) *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. (Tans. W. D. Halls) (London: Routledge).
- Miles, S. B. (1919) *The Countries and Tribes of the Persian Gulf* (London: Harrison & Sons).
- Ministry of Agriculture and Fisheries (1986) *Meteorological Reports on Rainfall, Temperature, and Wind of the Eastern Region and Mountain Zone* (Dubia, United Arab Emirates).
- Nelson, Cynthia. (ed) (1973) *The Desert and Sown: Nomads in the Wider Society* (Berkeley: University of California)
- Peter Parkes (1987) "Livestock Symbolism and Pastoral Ideology among the Kafirs of the Hindu Kush," *Man* (N.S.) 22, 637-660.
- _____. (1990) *Kalasha Society: Practice and Ceremony in the Hindu Kush*. Oxford: Claredon Press.
- Peters, Emrys (1984) "The Paucity of Ritual among Middle Eastern Pastoralists," in *Islam in Tribal societies: from the Atlas to the Indus*, eds. Akbar S. Ahmed and David M. Hart (London: Routledge & Kegan Paul).
- Rabinow, Paul. & Sullivan, William M. (eds) (1979) "The Interpretive Turn: a Second Look," in *Interpretive Social Science: A Second Look*, eds. Paul Rabinow and William M. Sullivan (Berkeley: University of California Press).
- Rasmussen, Susan (1992) "Ritual Specialists, Ambiguity and Power in Tuareg Society," *Man* (N.S.) 27, 105-128.
- Rosaldo, Michelle Z. (1980) *Knowledge and Passion: I longot Notions of Self and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press).