

## مذكرات أميرة عربية: الإثنوغرافيا والسيرة الذاتية

د. زبيدة علي أشكناني\*

**ملخص:** يتناول هذا البحث موضوع الاستفادة من السيرة الذاتية في الدراسات الأنثروبولوجية، وبخاصة الإثنوغرافية منها. ويقوم هذا البحث بتحليل السيرة الذاتية للأميرة العمانية سالمة بنت السلطان سعيد البوسعيدي المعروفة بـ «مذكرات أميرة عربية»، والتي نشرت عام 1876. وهي أول مذكرات تكتب بواسطة امرأة عربية، وإن كانت قد كتبت باللغة الألمانية. ولها قيمة خاصة بالنسبة للدراسات النسائية ولا سيما العربية منها. يتناول البحث أيضاً المعلومات الإثنوغرافية التي يمكن استنباطها من هذه المذكرات بالنسبة للمجتمع الزنجباري بصورة عامة في القرن التاسع عشر - وهو مجتمع كانت له خصوصيته التاريخية والثقافية - والحريم الزنجباري بصورة خاصة، في مرحلة تاريخية مهمة، ولمجتمع اندثر بزوال الحكم العربي من هذه الجزيرة الإفريقية، كما أنها تبين موقف الكاتبة من الحضارة الغربية.

**المصطلحات الأساسية:** الإثنوغرافيا، السيرة الذاتية، الثقافة الأفروإسلامية، دراسات نسائية، الحريم، المجتمع الزنجباري تحت الحكم العماني، العادات والتقاليد، العمارة.

هناك عديد من المصادر التي يمكن استخدامها في الدراسة الأنثروبولوجية - وبخاصة الإثنوغرافية - في الكشف عن كثير من جوانب الثقافة المادية وغير المادية، التي تصف مجتمعات معينة سواء أكان ذلك في حاضرها المعيش أم في تاريخها المنصرم، هذه المصادر كانت تعد حتى فترة ليست بطويلة مقتصرة على

---

\* أستاذ مساعد، كلية التربية الأساسية، الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب، دولة الكويت.

مجالات أخرى كالأدب والجغرافيا والتاريخ؛ لإظهار جوانب من الحياة الاجتماعية تعطي نماذج لثقافات معينة ولا سيما تلك التي كانت عرضة للتغير، كمجتمعات ما قبل النفط، أو مجتمعات كانت لها خصوصياتها التي اندثرت باندثار تلك المجتمعات<sup>(1)</sup>.

وقد تكون السيرة الذاتية أحد أهم هذه المصادر، فالسيرة الذاتية ليست عرضاً لحياة فرد أوحد فحسب، بل هي أيضاً تصوير وتحليل لحياة نموذج يمثل فئة معينة أو جماعة معينة أو جنساً معيناً أو شعباً بأسره، يشترك في نمط معين من حياة لها قيمها وقواعدها العامة، ولها خصوصياتها التاريخية والثقافية.

في هذا البحث سنقوم - ضمن دراستنا لما نعهده نموذجاً نادراً من اللون الأدبي المعروف بالسيرة الذاتية النسائية - بالبحث عن المنابع الإثنوغرافية التي تركتها لنا السيدة سالمة بنت السلطان سعيد البوسعيد في مذكراتها المعروفة بـ «مذكرات أميرة عربية»<sup>(2)</sup>. مستخدمين المنهج الإثنوغرافي الوصفي التوثيقي، في محاولة لتحليل محتوى المذكرات - من خلال الرجوع إلى الوثائق والمصادر الخاصة المتوفرة عن مجتمع زنجبار (المجتمع الذي تقع فيه أحداث المذكرات وتقوم بوصفه الأميرة) في الفترة الزمنية التي تغطيها. وسنقوم بالإفادة - في حالات قليلة - من بعض المصادر الشفهية (وهي شحيحة على كل حال نتيجة المسافة الزمنية الطويلة التي تفصل المذكرات عن الوقت الحاضر).

وقبل تطرقنا لموضوع المذكرات والسيرة الذاتية النسائية في المجتمع الشرقي سنعرض لعلاقة الأنثروبولوجيا عامة والإثنوغرافيا خاصة ببعض الفروع الأدبية، وبخاصة السيرة الذاتية ومدى إمكانية الإفادة من هذه الفروع في التوصل لحقائق إثنوغرافية تعيننا على معرفة المجتمعات التي تناولتها.

يمثل كتاب حسين فهم (أدب الرحلات) مثلاً لاستخدام أعمال الرحالة وتقاريرهم وكتبهم في الدراسة الإثنوغرافية، حيث يركز على أعمال الرحالة وإمكانية الاستفادة منها في الحصول على كثير من المعلومات الاجتماعية والاقتصادية

(1) انظر على سبيل المثال في مجال الاستفادة من تقارير الرحالة والمبشرين. Ashkanani, (2001). *Women in pre-oil Kuwait as seen by American Missionaries*. المجلة العربية للعلوم الإنسانية. ع 75. صيف السنة التاسعة عشرة، الكويت: مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت.

(2) سالمة بنت السيد سعيد بن سلطان البوسعيد (1974). مذكرات أميرة عربية. ترجمة القيسي، عبدالمجيد حسيب، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة.

والتاريخية عن المجتمعات التي قام بزيارتها الرحالة على مدى عصور التاريخ، وبخاصة الرحالة العرب، واعتبارها منبعاً مهماً للمعرفة الأنثروبولوجية عن مجتمعات معينة في مراحل تاريخية معينة؛ إذ إن «الإثنوغرافيا ليست دراسة آنية لثقافة قائمة فحسب، وإنما يمكن أن تكون أيضاً دراسة تركيبية أو تجميعية لأوضاع الحياة، ومظاهر ثقافة مجتمع قام وتبدل» (حسين فهمي 1989: 165).

وضمن مقارنته بين العمل الإثنوغرافي وأدب الرحلات من حيث الموضوعية يرى أن أعمال الرحالة والإثنوغرافيين لا تخلو من التحيز الثقافي الناتج من شخصية كل منهم وخصاله وتوجهه الفكري (حسين فهمي 1989: 71)<sup>(3)</sup>.

أما أحمد أبو زيد فإنه يقوم بتحليل أنثروبولوجي لثلاث روايات تعكس ثلاث ثقافات مختلفة. وما يهمنا هنا هو وجهة نظر أبو زيد في العلاقة بين الأنثروبولوجيا والرواية، وهما اللتان تجمعهما أواصر عدة مع السيرة الذاتية:

«على الرغم مما قد يبدو من تعارض وتناقض بين مجالي الكتابات الأنثروبولوجية والروائية على أساس أن الأنثروبولوجيا في بعض أبعادها - على الأقل - تنتمي إلى العلوم الدقيقة المضبوطة التي تحكمها محكات ومعايير وقواعد ومناهج وقوانين صارمة، بينما تعتبر الرواية شكلاً من أشكال الإبداع الفني الذي يدخله كثير من الخيال والعوامل العاطفية والانفعالية الذاتية، فإن ثمة منطقة مشتركة بين المجالين، تتمثل في اهتمام كل منهما بإعادة بناء «العالم الإنساني» الذي يدور حوله البحث الأنثروبولوجي أو العمل الروائي، وإن اختلفت أساليب كل منهما في فهم ذلك العالم والتعبير عن ذلك الفهم. ومع أن كلاً من العالم الأنثروبولوجي والكاتب الروائي يستمد المادة الأولية التي يصوغ منها عمله وإنتاجه العلمي أو الأدبي، من عالم الواقع الذي يعيش فيه، أو من الأحداث التاريخية التي وقعت في هذا العالم في فترة زمنية سابقة فإن كلاً منهما ينظم بطريقته الخاصة تلك الأحداث والوقائع، ويحدد لنفسه المساحات الزمانية والمكانية التي يختار منها العناصر الأولية، سواء أكانت هذه العناصر هي الأشخاص أو الموضوعات أو الأشياء التي يتناولها بالوصف أو التحليل» (أحمد أبو زيد 1995: 135).

(3) للفكرة القائلة بعدم خلو الكتابات الأنثروبولوجية نفسها، وتلك التي تعتمد بشكل أساسي على الدراسات العقلية، من الذاتية وتتأثر بنتائجها إن سلباً أو إيجاباً بالعديد من العوامل الذاتية المتعلقة بالباحث. انظر: Okley, (1992). Anthropology and autobiography. Participatory experience and embodied knowledge. In Okley & Callaway. (Eds.), Anthropology and autobiography. Routledge. يذكر كليفورد كيرتس في تناوله لبعض الأعمال الإثنوغرافية المهمة أن «أهم ما يجعلنا نأخذ ما يقوله الإثنوغرافيين بجدية هو قدرتهم على إقناعنا «بأنهم كانوا بالفعل هناك». أي لو كنا في المجتمعات التي قاموا بدراستها لقمنا بما قاموا به ورأينا ما رأوه ولوصلنا إلى الاقتناعات نفسها التي وصلوا إليها. انظر الفصل الأول من: Geertz, 1988.

أما بالنسبة للإفادة من السيرة الذاتية والسيرة الحياتية ودراسة الحالة في العلوم الاجتماعية وضمن توضيحه لخصائص المنهج البيوغرافي فيذكر دليو أن: «القدرة الاستظهارية للعرض البيوغرافي لا تغوص بنا فقط في أحداث محددة، بل تطلعنا أيضاً على الأنظمة القيمية للمجتمع، وتساعدنا على فهم الحدود المقامة حول السلوك الفردي» (فضيل دليو 1999: 152).

وتوضح شارلوت ليند أن «السيرة الذاتية المعاصرة تستخدم بشكل صريح أو ضمنى نموذجاً لقيمة الاختلافات بين الأفراد، بحيث تصبح عملية تكوين الذات عند الفرد هي تحقيق الصيغة الأصلية الوحيدة للوجود، التي من الممكن تحقيقها بالنسبة لهذا الشخص» (Linde, 1993: 102).

وعلى الرغم مما يظهر في طيات هذه المقولة من الإيحاء بأن السيرة الذاتية هي قصة فريدة خارجة عن المتعارف عليه والمألوف والمتمثل من العادات والقيم السائدة في المجتمع فإن الواقع هو أن هذه المقولة نفسها بتركيزها على الفردية والأصالة تعزز من تمثيل السيرة الذاتية نفسها لمعايير المجتمع الغربي الذي يعد إعطاء أوسع مجال ممكن للتعبير عن الفردية وممارستها أحد أكبر إنجازاته الإنسانية والفكرية. فلقد كانت إحدى نتائج التطور الاقتصادي في المجتمع الغربي وكذا تطور ديناميات علاقاته بالمجتمعات الأخرى أن اكتسب الرجل الغربي - أو هكذا اعتقد - صفة الفردية بوصفها بعداً شخصياً يميزه، وأحياناً يضعه في شبه حالة مناقضة أو معادية للمجتمع، ولكن حتى بالنسبة للرجل الغربي كان مفهوم الفردية لا يخلو من الإشكالية.

إضافة إلى ذلك، فإن الخصوصية التاريخية للمجتمعات الأخرى (غير الغربية) لم تكسب أفرادها هذه الفردية والشعور بالتميز، مما جعل أعمالها الأدبية والفنية، وحتى نتاجاتها الشفوية، التي تعبر عن حياتها أو جزء من حياتها انعكاسات للمجتمع الذي صدرت منه أكثر من كونها تصويراً فردياً لشخصيات فريدة تقول جوديث أوكلي في رفضها للنظرة الغربية التي تركز على الفردية التي هي مظهر من مظاهر القوة التي قد لا يملكها إلا الرجل الغربي، وفي سياق دفاعها عن الاستفادة من السيرة الذاتية للأنثروبولوجيين وغيرهم في الدراسة الأنثروبولوجية:

«إن السيرة الذاتية ليست تقدم خطى لفرد وحيد خارج التاريخ، دعك من كونه خارج الثقافات وخارج ممارسة الأنثروبولوجيا. إن هناك أساليب تحيد عن النموذج

الفردى الغربى فى كل من السيرة الذاتية للأنثروبولوجيين وفى أشكال من السيرة الذاتية فى الثقافات الأخرى. إن الشعوب الأخرى لديها أفكار أخرى عن الذات وأساليب أخرى لوصف هذه الأفكار من خلال السرد التجريبي فى كل من الأعراف الشفهية والكتابية. وهذه الأساليب تنتظر تمحيصاً أكثر» (Okley et al., 1992:8).

ويوضح حلاق دور الجماعى والفردى فى السيرة الذاتية بقوله:

«الواقع أن ما يثير الإشكال ويربك معيار السيرة الذاتية العادى يكمن فى العلاقة «فرد/جماعة»، ويتجاوز هذا الأمر الميدان الأدبى ويضعنا تجاه مشكلة أنثروبولوجية خطيرة: هل الإنسان هو بالأحرى فردية متميزة أم فردية تعانق الجماعى، لا سيما فى اللحظات الحاسمة فى تاريخ الشعوب؟» (بطرس حلاق 2001: 63).

من الواضح أن الفردية لا تعنى انتفاء الآخر وغيابه، فالذات لا تتكون إلا من خلال مجتمع؛ ولذا فإن أى تجربة - فى سردها أو تقويمها - بمقدار ما تعكس نظرتنا الفردية وتجربتنا الذاتية هى أيضاً انعكاس للآخر فى نواتنا (إن سلباً أو إيجاباً).

وكما رأينا فإن الإثنوغرافى يستخدم مصادر تعتمد فى كثير منها على الرواية والتقارير واليوميات، من مثل تقارير الرحالة والمبشرين والسيرة الذاتية والحياتية، التى لا تخلو فى كثير من الحالات من الأحكام القيمية والنتائج غير الموضوعية، ولكنها فى مجملها تمتاز بوحدة الموضوع، وتمتلك دلالات معينة على صدقها التاريخى. ولذا فإننا نعتبر استعمال المنهج البيوغرافى واحداً من المناهج الكيفية فى العلوم الاجتماعية لا يقلل من موضوعية النتائج، وبخاصة فى ضوء الانتقادات الموجهة إلى العمليات المنهجية المستخدمة فى العلوم الاجتماعية، والتى تتمحور أساساً حول طغيان اللجوء إلى التحكم والاستعمال المفرط لتقنياته، وهو ما يعتبره الكيفيون عاجزاً عن تحقيق معرفة عميقة عن المجتمع وتغييراته، لأنه يحصر السلوك الإنسانى المعقد ودوافعه المتعددة فى متغيرات مجردة، ويغفل العلاقة الجدلية بين الفعل الإنسانى والبناء الاجتماعى (فضيل دليو 1999: 143).

### مذكرات أميرة عربية - أول سيرة ذاتية نسائية عربية:

قبل الشروع فى وصف «مذكرات أميرة عربية» وتحليلها، تجدر بنا الإشارة إلى أن كتابة السيرة الذاتية فى العالم العربى لم تظهر كلون أدبى إلا فى القرن العشرين، وظهرت محاولات بهذا الصدد فى وقت متأخر بين النساء، قد يكون

أبرزها ما ظهر كجزء من الكتابات النسوية، من مثل فاطمة المرنيسي ونوال السعداوي، أو تسجيل حقبة زمنية معينة، الهدف الأساسي منه هو التسجيل التاريخي لمراحل انقضت وأمكنة طالها التغيير وحتى التشويه والإزالة كمذكرات فدوى طوقان (رحلة جبلية رحلة صعبة) و(ذكريات القدس) لسيرين حسيني شهيد. والوضع التاريخي والاجتماعي في المجتمع الشرقي لا يسمح بظهور هذا النوع من اللون الأدبي وبخاصة بالنسبة للمرأة، حيث إنها تأخرت عن الرجل في الحصول على كثير من حقوقها وبخاصة التعليم، ولخصوصية المجتمع الشرقي الذي يفرض على الفرد - رجلاً كان أو امرأة، وإن كان الوضع أصعب بكثير بالنسبة للمرأة - البقاء ضمن بوتقة اجتماعية معينة متمثلاً للعديد من الأعراف والقيم الاجتماعية التي يحتاج الاعتراف بكسرهما والخروج عليها كثيراً من الشجاعة. ولذلك بينما نجد في الغرب - عموماً - أن إضافة عنوان السيرة الذاتية أمر عادي، وقد يكون في كثير من الأحيان مربحاً من الناحية المادية فإن كثيرين من الكتاب في الشرق العربي (رجالاً ونساء) ينكرون حتى وجود أية صلة بين الرواية التي كتبوها وبين أحداث وقعت لكتبتها. فانتشار هذا اللون من الكتابة الأدبية يحتاج إلى علاقة معينة بين الفرد والمجتمع مبنية - كحد أدنى - على تفهم الاختلاف واحترام الفردية.

ولكن حتى في العالم الغربي فإنه - كما تذكر سيدوني سمث وجوليا واتسن - : «على الرغم من أن النساء الغربيات بدأن بكتابة ما يمكن إدخاله ضمن السيرة الذاتية، وبدأن بنشر سيرهن الذاتية على مدار القرن العشرين، وكانت تقرأ بكتافة، ويعلن عنها، وتدرس في المقررات الجامعية فإن اعتبار السيرة الذاتية للمرأة لوناً أدبياً ومركزاً للدراسة الرصينة يرجع - عدا حالات نادرة - إلى السبعينيات من القرن العشرين، حيث إنها لم تكن تعد «مركبة» إلى حد يجعلها صالحة للرسائل الجامعية وللنقد وللأثار الأدبية» (Smtih & Watson, 1998: 4).<sup>(4)</sup>

(4) راجع المقدمة للمزيد من التطورات التي مرت بها كتابة السيرة الذاتية النسائية ودراستها ونقدها في الغرب. ومؤيد عبدالستار. السيرة الذاتية. دار المنفى، لنماذج عن السيرة الذاتية في الأدب العربي. أما بالنسبة لصعوبة خوض المرأة العربية في ظرفها الحالي تجربة كتابة السيرة الذاتية فإن محمد البحري (1998) يرجع ذلك إلى أن هذا اللون من الكتابة «هو الذي يتركز في عمقه وفي بنيته على ذات المؤلف نفسه، رجلاً كان أو امرأة، وعلى كشف أبعادها وخفاياها، وعلى تجريبها من لبوس المواضيع الاجتماعية وقيم الأخلاق التي من شأنها دائماً إضفاء ستار كثيف دون حقيقة الذات وأغوارها» ص30. أما حسونة المصباحي (1998) فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك في قوله: «إذا ما نحن تأملنا الثقافة العربية في مختلف أطوارها فإننا نتبين دون بذل عناء كبير أن النماذج التي يمكن أن تحيل إلى هذا الفن، فن السيرة الذاتية، نادرة ندرة الماء في صحراء الربع الخالي، ص200.

أما المذكرات التي نحن بصدها، فقد نشرت في عام 1886. صاحبة هذه المذكرات هي السيدة سالمة - (وهو لقب اختصت به كل بنات الإمام أحمد بن سعيد مؤسس العائلة الحاكمة في عمان، والذكور اختصوا بلقب سيد) (1844-1924) - ابنة السلطان سعيد بن سلطان البوسعيدي سلطان مسقط وزنجبار، ولدت في زنجبار من أم شركسية وعاشت فيها إلى أن بلغت الحادية والعشرين أو الثانية والعشرين من عمرها، فوَقعت في حب رجل ألماني كان تاجراً وموظفاً في القنصلية الألمانية، وهربت إلى عدن حيث التحق بها بعد ذلك، وتم زواجهما طبقاً للشعائر الانجليكانية؛ إذ تنصرت وعمدت باسم إميليا رويت.

بعد ثلاث سنوات من زواجها يموت زوجها جراء حادث تاركاً لها ابنتين وصبياً لترعاهم في ظروف صعبة.

قامت «سالمة» بكتابة مذكراتها باللغة الألمانية عام 1875، أي بعد حوالي تسع سنوات من زواجها وحياتها في ألمانيا، ولكنها لم تقم بنشرها باللغة الألمانية إلا في عام 1886 بعد أن قامت بزيارة قصيرة لزنجبار. وخصصت الفصل الأخير من مذكراتها عن هذه الزيارة. ومن الواضح أن هذه الفترة قد أعطت الكاتبة الفرصة لمراجعة مذكراتها مراراً، وأن المعلومات التي وردت فيها قد كتبت بتأن ودقة. وقد صدرت أول ترجمة لها باللغة الإنجليزية عام 1888.

تحتوي المذكرات فصلاً عن حياتها في زنجبار؛ بما في ذلك معلومات عن والدها السلطان، وأمها الشركسية، وأفراد أسرتها، وقصور السلطان، والعادات والتقاليد والطقوس السائدة في زنجبار. كما تضم معلومات عن اشتراكها في محاولة التمرد على أخيها «ماجد» الذي تولى الحكم بعد أبيها، ثم علاقتها بصديقها الألماني وهربها من زنجبار وزواجها منه، وحياتها في ألمانيا، ثم زيارتها لزنجبار بعد تسع عشرة سنة من الفراق.

المذكرات تعد أول سيرة ذاتية لامرأة عربية على الرغم من أنها كتبت باللغة الألمانية. وهي بالحميمية التي كتبت بها تخبرنا بما لا تستطيع البوح به أي من الأراشيف المعاصرة أو الوثائق الرسمية (9: Said-Ruete, 1981).

وبينما نجد العديد من السير الذاتية النسائية تتميز بالوجدانية فإن «مذكرات أميرة عربية» تتميز - بشكل عام - بالبعد عن العاطفية المفرطة والانغلاق على الذات. ومن وجهة نظر عبدالمجيد القيسي (1974)، الذي قام بترجمة المذكرات -

وهي النسخة التي نعتمد عليها في هذه الدراسة بجانب ترجمة كرينفل (1981) الإنجليزية - فإن المذكرات لها أهمية خاصة، وقيمة نادرة في الكشف عن جوانب مهمة من الحياة السياسية والاجتماعية في زنجبار في تلك الحقبة من الزمان، فالمؤلفة، وهي ابنة القصر السلطاني والعائلة بدخائل وخفاياه، تتبسط في الحديث عن نظم القصر السلطاني في زنجبار ومراسمه وتقاليده وأسلوب العيش فيه، فتقدم عن الحياة الداخلية فيه صوراً فريدة نادرة، فيها المتعة والطرافة، وفيها الفائدة الجلى للراغبين في دراسة هذه المواضيع (سالمة البوسعيدى، 1974: 12).

أما خليل الشيخ فإنه في دراسته لـ «مذكرات أميرة عربية»، وضمن توضيحه للملابسات النفسية والاجتماعية التي تلازم سيرتها الذاتية، يرى أن الأميرة كونها عربية ومسلمة كان لها موقف واضح ومتميز فيما يخص مواجهتها للآخر (الغربي)، وقد كان هذا واضحاً من خلال عرضها كثير من الموضوعات التي تخص المجتمع الشرقي ومقارنته بالمجتمع الغربي الذي لم تشعر تجاهه بأي انبهار أو إعجاب (خليل الشيخ: 2000).

والواقع أننا في تحليلنا لهذه المذكرات وجدنا أنها تمثل وثيقة مبكرة لإظهار الصراع الثقافي بين الشرق والغرب من وجهة نظر امرأة مسلمة، ولكن ما يميز موقف هذه المرأة هو رفضها لذويان هويتها الشرقية في المجتمع الغربي على الرغم من تنصرها كما سنرى لاحقاً.

الزهراني يبين تميز خطاب الأميرة حيث إنها «لا تكتب لمجرد توثيق سيرتها العائلية ولا بغية تسلية القارئ الغربي بسرد العجيب والغريب كما يفعل الرحالة والسياح والمخبرون الغربيون، على العكس من ذلك فهي تجتهد في خلخلة وهدم هذه اللغة الاستشراقية التي كانت رائجة آنذاك، وتحاول أن تنقل صورة واقعية عن أهلها وقومها وثقافتها وحضارتها الأصلية، بل تتعمد في مقاطع كثيرة مجابهة القارئ الألماني أو الغربي بحقائق وآراء ومواقف تخرجه من ألفته ومركزية العرقية - الثقافية ليشعر مثلها ببعض معاني الأجنبية والغربة والمنفى» (معجب الزهراني، 1995: 29).

ونحن عند قراءتنا لهذا النص بوصفه وثيقة إثنوغرافية نقوم بإعطاء صورة عن جماعة معينة أو ثقافة معينة في فترة زمنية معينة، لا يفوتنا أن نوضح بعض العناصر التي كانت تسهم إلى حد كبير في نوعية الآراء والموضوعات التي طرحت: كانت جزيرة (زنجبار) إحدى مستعمرات والد «سالمة» السلطان سعيد البوسعيدى



الذي امتد حكمه لمناطق أخرى من أفريقيا، التي قرر الاستقرار فيها نهائياً نحو عام 1840. ولقد كانت هذه الجزيرة إحدى المحطات الرئيسية لتجارة العبيد، وكانت مركزاً لزراعة القرنفل التي بدأها العمانيون في تلك الجزيرة، وكانت تدر على السلطان الخير الوفير؛ إذ أصبحت زنجبار في نهاية حكمه هي الممول الرئيس في العالم للقرنفل. وقد فتح السلطان زنجبار للمكاتب التجارية الدولية من فرنسية وبريطانية وألمانية وأمريكية، فكانت مئات السفن تملأ ميناء الجزيرة، ويعد السلطان سعيد البوسعيدي من أنكى الرجال الذين عرفهم الساحل الإفريقي وأشرسهم وأقواهم<sup>(5)</sup>.

في هذه الجزيرة الاستوائية الخضراء الحاملة عاشت سالمة بنت سعيد أميرة متميزة، ولكنها بعد زواجها من الألماني هنريخ رويت أصبحت مواطنة عادية على الرغم من اهتمام البلاط الألماني بها، وتركت لتواجه مقارنتين مهمتين، كل منهما تشعرها بالنقص وبفقدان امتيازات لم يعد بالإمكان تعويضها:

**الأولى:** المقارنة بين وضعها السابق وهي أميرة ووضعها بعد زواجها وهي مواطنة عادية.

إن الوضع الذي تحياه كاتبة المذكرات في وقت الكتابة هو وضع يختلف عن وضعها السابق في زنجبار؛ فهي بعد فترة تساوي نفس عمرها الذي عاشته في زنجبار يبدو من الواضح أنها تشعر بدونية وضعها مقارنة بما كان عليه في وطنها؛ فهي في معرض حديثها عن الفترة التي أعقبت وفاة زوجها تقول: إنها اضطرت إلى ترك هامبورج حيث (أحسست بالنفرة من هذا المكان الذي شهد كثيراً من أيام سعادتي، وزاد من ألمي ازوارر بعض أهل البلد عني وعدم معاملتهم لي المعاملة التي تليق بي) (سالمة البوسعيدي، 1974: 289).

(5) للمزيد من المعلومات عن الحكم العماني لزنجبار ودور السيد سعيد البوسعيدي انظر مقدمة القيسي في البوسعيدي (1974) ومقدمة جرينفيلد في سعيد رويت، اميلي (1981)، والمعمري (1980) أحمد حمود. عمان وشرقي أفريقيا. ترجمة: عبدالله محمد أمين. وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان. والمغيري (1979)، سعيد بن علي جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار. تحقيق: جزيرة زنجبار التاريخ والاستراتيجية في المحيط الهندي (1799-1856). ترجمة أغري نزار، دار النهار. و. Hall, R. (1996). Empires of the Monsoon, A History of the Indian Ocean and its Invaders. Harper Collins Publishers. وللحصول على مصادر متنوعة تغطي تاريخ المجتمع «السواحيلي» إلى الحقبة التي تمتد إلى أواخر السبعينيات انظر: Wilding, R. (1979). A bibliography of the Swahili Culture. History and peoples of the Swahili speaking world. The Lamu Society. المعاصر لفترة حكم السلطان سعيد البوسعيدي انظر: Mohamed, Amir. A. 1991. A short History of Zanzibar. Zanzibar.

فالمذكرات تعكس حنيناً عميقاً إلى الوطن ليس على أنه أرض وذكريات فقط، بل مانح أيضاً لامتيازات وأدوار لم يعد لها وجود في مجتمع لا يخلو من نزعات استعلائية سوّغ بها - لوقت طويل - الكثير من طموحاته التوسعية والاستعمارية<sup>(6)</sup>.

**الثانية:** المقارنة بين الثقافة الشرقية الإسلامية التي نشأت فيها والثقافة الأخرى التي انتقلت إليها بعد الزواج، مع ما تحمل هذه المقارنة من الإحساس بالتعالي الغربي (الشمال) تجاهها، والإحساس بوجوب الرد على هذا التعالي من خلال الإتيان بالأدلة والتسويغات التي تبرئ ثقافتها الأصلية من وصمة التخلف.

ويجدر بالذكر أنه على الرغم من أن الكاتبة قد تنصرت قبيل زواجها فإنها كثيراً ما تنتقد المجتمع المسيحي وتنتقد أيضاً المجتمع الزنجباري، ولكنها لا تنتقد الإسلام، فهي على سبيل المثال بعد وصفها لطرق العلاج التقليدية التي تصفها بالمتخلفة تختتم هذا الفصل بانتقادها للمجتمع المسيحي بما يأتي:

«ولا بد لي في ختام هذا الكلام من القول إنني أعتقد بأن من الأفضل للعالم المسيحي أن يرسل إلى زنجبار طبيبات بدل البراندي والمشروبات المسكرة المحطمة للروح والمفسدة للأخلاق. إنني لأعجب من أمر الغربيين ولا أدري لماذا يجب أن تقتزن المدنية عندهم بالرديلة. إن هذه فرصة طيبة لإظهار الحب الأخوي المسيحي - إن وجد - بصورة مادية محسوسة، والصعوبات ضد تحقيق هذه الفكرة ليست بالشيء الكثير». (سالمة البوسعيد، 1974: 244).

ثم هناك عنصر موضوعي قد يسوغ لنا هذا الاعتزاز بمجتمع أجبرها على الهروب، حيث كان ينتظرها الموت جراء افتضاح علاقتها بالألماني رويت. وهذا العنصر يخص علاقتها بالغرب على الصعيد الشخصي.

ولشرح هذا السبب بقدر من الموضوعية يجب أن نقوم بتمحيص هذه المذكرات مستخدمين بعض المصادر التاريخية الأخرى العربية منها والأجنبية، والمصادر الشفوية ومقارنتها بما جاء في المذكرات.

(6) يلاحظ أحمد درويش (1998) وجود ظاهرة في تاريخ الأدب العربي، هي ظاهرة «جنوح كثير من روايات الاغتراب إلى منابع السيرة الذاتية لإثراء المادة الخام بمعطياتها في عملية تبدو وكأنها عودة للجنود من خلال اشتداد البعد المكاني الذي قد يثير مخاوف انقطاع الصلة مع هذه الجذور، أو انقطاع المرجعية التي يستند إليها الكيان الإنساني في تماسكه واستمرار وجوده» ص35. أما لعلاقة التآزم والصورة الذاتية وتجليات ذلك في مذكرات أميرة عربية انظر خليل الشيخ (2000)، قراءة في: مذكرات أميرة عربية. مجلة نزوى، ع الرابع والعشرون.

على الرغم من احتواء الكتاب على كثير من المعلومات «الذاتية» فإن الكاتبة - مثلاً - لا تعطي كثيراً من التفاصيل عن علاقتها بالشاب الألماني هنريخ رويت الذي أصبح زوجها فيما بعد، ولا عن الظروف التي أجبرتها على تقديم عديد من التضحيات، كالتنصر - الذي يبدو أنه كان شرطاً من شروط الزواج أكثر منه قناعة بالدين الجديد حيث إن المذكرات مليئة بالمواضع التي تمتدح بها الإسلام، وتسوغ العديد من العادات والتقاليد الإسلامية التي ينتقدها الأوروبيون - وكالهرب إلى ألمانيا عن طريق عدن التي عاشت فيها لمدة تقارب تسعة أشهر قبل أن يلحق بها صديقها الألماني، حيث يتم تعميدها فور وصوله باسم اميلي رويت في الكنيسة الإنكليزية بعدن وتتنزجه طبقاً للشعائر الانجليكانية. ولكن «كريفل» في مقدمته للترجمة الإنكليزية، التي يشكر فيها العديد من المصادر التي يبدو أنها كانت على صلة مباشرة أو غير مباشرة بسالمة والتي رجع إليها في تحقيقه وتحريره لكتاب «مذكرات أميرة عربية»، يذكر أن «السيدة سالمة» قد أنجبت ابنتها الأولى في ديسمبر عام 1866 أي بعد نحو أربعة أشهر من تركها زنجبار في شهر أغسطس من العام نفسه، في حال أن زواجها قد تم في 30 مايو من عام 1867، أي بعد بلوغ ابنتها شهرها الخامس. وقد كان السبب في تأخر هنريخ (زوجها في المستقبل) عن الالتحاق بها هو اضطراره إلى البقاء في زنجبار لإنهاء بعض أعماله التجارية<sup>(7)</sup>. وهذا يعني - بحسب استنتاجاته - أن «سالمة» قد هربت من زنجبار بعد أن أصبح احتمال اكتشاف حملها قوياً، الأمر الذي قد يعرض صاحبته في الحالات العادية في كثير من المجتمعات المسلمة في وقتنا الحالي إلى الرجم حتى الموت من قبل أفراد عائلتها، دع عنك أن الفتاة في هذه الحالة هي أميرة مسلمة عاشت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (Said Ruete, 1980: vii-xviii; Hall 1996, 477-478)<sup>(8)</sup>.

(7) الغريب في الموضوع أنه على الرغم من هرب «سالمة» إلى ألمانيا بسبب افتضاح أمرها مع صديقها الألماني فإن صديقها يبقى لفترة في زنجبار، ثم يذهب بعد فترة إلى عدن حيث يتزوجان. ولا يصيبه أي أذى من السلطات الزنجبارية التي لا تجبره حتى على ترك الجزيرة، وإذا كانت الأميرة تعزو هذا التصرف إلى نبل أخيها السلطان ماجد فإنه مما لا شك فيه أن ضعفه سياسياً والسيطرة الغربية، وبخاصة الألمانية التي بدأت تزداد بعد موت السلطان سعيد من العوامل التي كان لها دور كبير في هذا الموقف.

(8) أما «سالمة» فإنها لا تذكر في أي موضع من مذكراتها أنها كانت حاملاً حين تركت زنجبار، بل تقتصر على القول إنها كانت جارتها في زنجبار المدينة ونشأت بينهما صداقة تحولت إلى حب (وقد كان طبيعياً لي أن أحاول الخروج سراً ما دام يستحيل زواجي فيها).

ويذهب البعض إلى أن أخا «سالمة» السلطان ماجد قد علم بأمر علاقة أخته بالتاجر الألماني، أو حتى بحملها فأخبرها بأنه ينوي أن يصحبها معه إلى الحج، فعرفت «سالمة» أنه ينوي قتلها في الطريق، وهذا ما عجل في هربها أو على الأقل سوّغه بالدرجة الأولى (مصدر شفوي).

ومن الواضح أنه كان هناك اتفاق مسبق على وجوب اعتناق «سالمة» للمسيحية؛ حيث تذكر أنها فور وصولها إلى عدن وبقيائها مع عائلة إسبانية بدأت تتعلم مبادئ المسيحية، وتعترف الكاتبة - وهو شيء واضح من سياق كتابها - بعد تسع عشرة سنة من تركها لزنبار والعودة إليها بأنها نصف مسيحية، وربما يكون هذا النصف هو النصف الرسمي، أما النصف الحقيقي والثقافي فهو من المؤكد أنه مسلم. ويبدو أنها على الرغم من حبها لزوجها وعلى الرغم من حياتها في الغرب لمدة طويلة، لم تستطع أن تقبل ذاتها كمسيحية وإلا ما خرجت مذكراتها بهذا الكم من المعلومات الإيجابية، وحتى الرومانسية فيما يخص الحياة في المجتمعات الإسلامية؛ فمن المعروف أن من يتحول عن دينه يكثر من مدح دينه الجديد والإطراء عليه وليس العكس. فالسؤال الرئيس الذي يطرأ على بال أي قارئ لهذه المذكرات هو: لماذا إذن ارتدت عن الإسلام؟ وقد تكون الإجابة واضحة: لأنه كان شرطاً من شروط زواج كان لا بد له أن يتحقق، وكانت نتيجة هذا التحول شراً في الهوية لم تستطع مجاراته. وهناك شروخ أخرى:

ففي آخر فصل من مذكراتها تذكر «سالمة» تفاصيل زهابها إلى زنبار بعد تسع عشرة سنة من فرارها، عقب رسالة عاجلة وصلتها من وزارة الخارجية الألمانية تطلب منها الاستعداد للسفر إلى زنبار في موعد قريب. وعندما تصل إلى زنبار لم يشأ ربان الباخرة في البداية الإفصاح عن وجود «سالمة» على باخرته. وعلى الرغم من عدم إفصاح «سالمة» بوجود نوايا سياسية لرحلتها فإنه من الواضح وجود هذه النوايا كما يمكن استنتاجها. ويوضح القيسي ذلك دونما استرسال في الشرح بأن الرحلة كانت أساساً مخططاً لها من قبل الحكومة الألمانية، وأن ادعاءها بأن أحد أهداف رحلتها هو المطالبة بإرثها كان محض اختلاق؛ حيث إن الإسلام لا يجيز للمرتد المطالبة بإرثه (سالمة البوسعيد، 1974)، أما «هال» فإنه يوضح أن زيارة «سالمة» قد استخدمت نوعاً من التهديد من قبل الحكومة الألمانية للسلطان برغش سلطان زنبار آنذاك وعدو «سالمة»، بحيث إنه في حال عدم قبوله لشروط ألمانيا - التي كانت تدخل صراعاً مريراً على مستعمرات أفريقية مع

بريطانيا - فإن ابن «سالمة» (نصف الألماني) سيعتلي عرش زنجبار. ولكون السلطان برغش انتبه لهذه الخطة فقد فضل الخضوع لألمانيا وإن كلفه هذا التنازل الكثير. (Hall, 1996: CH:52)، ورجعت «سالمة» أدراجها دون أن تنال شيئاً من إرثها، ودون أن تنجح في تنصيب ابنها سلطاناً على زنجبار. وقد كان هذا شرحاً ثانياً في علاقتها مع الغرب وخيبة أمل كبيرة.

أما خيبة أمل سالمة مع البريطانيين فهي قديمة وعميقة لعدم وقوفهم معها في قضاياها؛ كالمطالبة بالإرث أو مساعدتها على العودة إلى زنجبار إضافة إلى احتقارها لمواقفهم السياسية، وبخاصة في علاقتهم بأخيها برغش الذي لا تخفي كرهها له.

هذه العناصر تضعنا أمام صورة متكاملة عن هذه المذكرات، وهي من المؤكد لا تؤثر في قيمة المعلومات الإثنوغرافية التي تحويها؛ إذ إنها ذات قيمة تاريخية ولا سيما أنها كتبت بواسطة امرأة، فالتاريخ تكتبه المرأة بصورة مختلفة عن الرجل<sup>(9)</sup>.

وهناك رغبة عميقة لدى «سالمة» لتدوين كل ما يرتبط بحياتها فيما تعدّه موطنها الأصلي، وهي توجهه إلى جمهور جديد من أصدقائها القراء، الجمهور الغربي الذي كان - بلا شك - يجهل الكثير عن الشرق في ذلك الوقت. على أن الهدف المعلن من كتابها واضح، فهي تقول في مقدمتها:

«أنهيت منذ تسع سنوات كتابة قصة حياتي هذه، وكنت قد قررت كتابتها ليقراها من بعدي أولادي حين يكبرون، فلم يكونوا في ذلك الوقت في سن تسمح لهم أن يعرفوا شيئاً عن ماضي حياتي وأصل منبتي وعن وطني زنجبار وقومي العرب. وكنت في حال من الوهن والسقم والإرهاق، لم أكن أتصور معها بقائي على قيد الحياة أمداً يكفي لأن أروي لهم بنفسي سيرة حياتي» (سالمة البوسعيد، 1974: 53).

ولكن الأولاد على الرغم من كونهم امتدادها البيولوجي فهم لا يمثلون بأي شكل من الأشكال الامتداد الثقافي لها، فهم غربيون ينتمون إلى ثقافة مختلفة تماماً

(9) انظر: Buss, M. (1998) A feminist revision of a new historicism to give fuller reading of women's private writing. In Smith, Sidonie & Watson. (eds.). Women, autobiography, Theory. The University of Wisconsin Press.

عن الثقافة التي تنتمي إليها الأم موطناً ونسباً وتنشئة، والتي انسلخت وابتعدت عنها، وفي عصر كان الغرب يتخيل أفريقيا والشرق بلاداً للأساطير والخرافات يسكنها أناس متخلفون، ولم تتوفر وسائل الاتصال الحالية التي قد تثبت عكس ذلك، لم يعد هناك من ينقل هذه الثقافة إلى أولادها سوى النص المكتوب الثابت والذي يسهل تناقله وحفظه، ولذا فإن النص الشفهي لم يكن يرضي «سالمة» أو يشفي غليلها. وليس من اليسير التصور بأنها ما كانت تقوم بنقل كل هذا الكم من المعلومات لهم من خلال أحاديثها وأقاصيصها كأي أم شرقية منفية في مجتمع غربي في القرن التاسع عشر، فالقارئ والمتلقي هنا ليسا الأولاد فقط بل الجمهور والثقافة الغربية الكامنة داخلهم أيضاً، والتي من الواضح أن «سالمة» لم تكن تنظر إليها بأي درجة من الإعجاب. ولقد حققت «سالمة» هنا هدفين في غاية الأهمية: فهي من ناحية قد نقلت ثقافتها إلى أبنائها محققة بذلك رغبتها في الظهور أمامهم بصورة أفضل من تلك التي قد تصورها لهم الثقافة الغربية. ومن ناحية أخرى هاجمت الثقافة الغربية من خلال مقارنتها بثقافتها الشرقية المسلمة.

ومن الواضح أن هذا الفخر بكل ما هو شرقي وأفريقي ومسلم يحمل في طياته كثيراً من الشعور بالاغتراب في مجتمع لم تستطع استيعاب عاداته وقيمه، ولم تتمكن من الشعور بالانتماء إليه.

الكتاب يعد من أهم كتب السيرة الذاتية، وبخاصة إذا نظرنا إلى الفترة التاريخية التي يغطيها والمجتمع الذي يصفه: المجتمع الزنجباري في أفريقيا، الذي حكمه العرب وساده التأثير العربي الإسلامي، فنشأت فيه ثقافة خاصة به. والكتاب يحوي كمّاً هائلاً من المعلومات الإثنوغرافية لمجتمع هو خليط من ثقافات عدة وإن كانت الديانة التي يعتنقها معظم أفرادها هي الإسلام فإن التأثير الإفريقي واضح في مجمل العادات والتقاليد السائدة. ولذلك فهو يعد وثيقة إثنوغرافية تغطي فترة زمنية معينة في مجتمع لن تتكرر فيه هذه الخصوصية التي تستمد من هذا الخليط العربي الإفريقي المسلم في فترة حكم فيها البوسعيديون عمان. وبخروجهم عام 1966 اقتلع العنصر العربي من الجزيرة، وأدخلت عليها تغييرات غيرت الوجه العربي «السواحلي» لها وربما إلى الأبد. كما تعد هذه المذكرات من أكثر الكتابات توثيقاً وغنى في كمية التفاصيل التي تحويها عن عادات الحريم السلطاني وتقاليده، بالإضافة إلى احتوائها معلومات أخرى تخص العمارة والطبخ وقضاء أوقات الفراغ والملابس وأدوات الزينة وتربية الأطفال وطرق العلاج والنذور والاحتفالات وغيرها

من المعلومات الإثنوغرافية التي تلقي الضوء على خصوصية الحياة في المجتمع الصغير الذي هو عبارة عن الحريم السلطاني، وفي المجتمع الكبير الذي - كما سبق أن أوضحنا - هو صورة نادرة عن المجتمع العربي الإفريقي الإسلامي.

الكتاب يحوي كما هائلاً من المعلومات الإثنوغرافية، وذكرها للقارئ العربي بالتفصيل الذي تذكره الكاتبة غير ذي أهمية بالغة؛ ولكننا سنذكر بعضها باختصار، ونعرض بالشرح والتحليل لما نراه ذا أهمية لمبحثنا هذا. غير أنه تجب الإشارة إلى أن المعلومات التي قدمها الكتاب - بتفصيلها ودقتها - تعد مصدراً مهماً للقارئ الغربي عن الحياة في المجتمع الزنجباري بالتأثيرات الإفريقية والإسلامية العربية بصورة عامة، وفي الحريم السلطاني بصورة خاصة. ولا شك أن الكتاب - في الوقت الذي نشر فيه - كان له صدًى كبير بين قراء الألمانية.

ويبدو أن «سالمة» كانت على وعي بجهل الغربيين بالحياة في الشرق - مع اعترافها بأن كتابها يصف الحياة في زنجبار وليس الشرق كله -، ففي معرض شرحها لحياة المرأة الشرقية تعترف بأن معلومات الغربيين عنها ناقصة:

«وعلى كل فإن الذي يريد أن يفهم المرأة الشرقية، ويطلع على حياتها لا بد له أن يعايشها، ويقضي معها فترة من الوقت طويلة، ولا يمكن الاعتماد على أقوال السائحين والسائحات الذين يعبرون البلاد عبوراً خاطفاً، والذين قد يستقون معلوماتهم من أصحاب الخانات والفنادق. وحتى بعض الأوروبيات اللواتي قدر لهن زيارة بيوت الحريم في الآستانة والقاهرة فإنهن لم يفهمن حياة الحريم على حقيقتها، ولم يشهدن منها إلا مظاهرها الخارجية في غرف الاستقبال المعدة خصيصاً على النمط الأوروبي» (سالمة البوسعيدى، 1974: 108).

ويلحظ أن الكاتبة تذكر كل المعلومات التي تجدها ضرورية غير عابئة برود أفعال القارئ الغربي أو أحكامه عليها.

بعد هذا العرض قسمنا المعلومات الإثنوغرافية التي تتناولها المذكرات إلى قسمين؛ الأول: يخص المرأة في الحريم الزنجباري؛ ونستله بعرض لتاريخ عائلة البوسعيدى في زنجبار وبخاصة السلطان سعيد البوسعيدى والد الأميرة. والقسم الثاني: يخص الحياة اليومية والعادات والتقاليد والطقوس في الحريم الزنجباري مع التركيز على تلك الممارسات والطقوس والاعتقادات التي يظهر من خلالها اختلاط الثقافة العربية المسلمة بالثقافة الإفريقية، وكانت اللغة «السواحيلية» إحدى نتائج

هذا الاختلاط؛ فلقد تعايشَت ثقافات متعددة في هذه الجزيرة: الثقافة الإفريقية التي تمثل ثقافة السكان الأصليين، وثقافة العرب الذين كان لهم تاريخ طويل في الحياة في زنجبار وحكمها، وثقافات جاليات أخرى من الأصول المختلفة؛ كالفرس والهنود المسلمين منهم والبانيان، وغيرهم، بجانب تعرضها للتأثير الأوروبي في وقت ما، وبخاصة مع التوسع التجاري الذي بدأه السلطان السيد سعيد البوسعيدي.

### المرأة في الحريم السلطاني في زنجبار:

الزمان هو القرن التاسع عشر المليء بالتغيرات المصاحبة لتنامي القوى الاستعمارية. وزنجبار هذه الجزيرة الإفريقية لم تكن بعيدة عن التأثير العربي الإسلامي، فلقد كان الشرق الإفريقي يستقبل هجرات العرب - وبخاصة العمانيون - منذ آلاف السنين، وعاشت العديد من الأسر العربية في جزر الشرق الإفريقي منذ قرون، وما زال الكثير منها يعرف إلى يومنا هذا بأسمائه العربية. واختلطت هذه الأسر بالثقافات الإفريقية. لقد كان السكان الأصليون في زنجبار من الأصول الإفريقية وكان لضعفهم وعدم اتحادهم الدور في وقوعها تحت تأثير الثقافات الأخرى التي استقرت في الجزيرة نتيجة التجارة، أو الاحتلال كالفرس والعرب والبرتغاليين. فاختلطت الثقافة الإفريقية، بسهولة على مر العصور، بالثقافات الأخرى وكانت نتيجة هذا الاختلاط، وبخاصة العرب بعد انتشار الإسلام في هذه المناطق كغيرها من مناطق شرق أفريقيا، هي ظهور الثقافة «السواحيلية» المتمثلة باللغة «السواحيلية»، التي هي خليط من اللغة العربية ولغة البانتو، لغة السكان الأصليين.

أما السلطان فهو السيد سعيد البوسعيدي الذي يقول عنه «هال»: لم يكن أبداً وليس بالإمكان أن يكون سيد سعيد آخر. (Hall, 1996: 446).

«خلال حياته كان محوراً ومثاراً للكثير من الحوادث التاريخية والسياسية، من بينها: وجود الإقطاعات البحرية التجارية القوية وسطوعها على طول سواحل أفريقيا الشرقية وآسيا الجنوبية الغربية، وتجارة العبيد بكل تشعباتها وتحولاتها خلال القرن التاسع عشر، وتوسع تجارة العاج وزراعة مسامير القرنفل، والازدهار التدريجي على الصعيدين الاقتصادي والتجاري في جزيرة زنجبار، ومرور القوافل، سواء البرية أم البحرية، على «طريق الهند البريطاني الشهير»، وقيام هرمية سلطوية ما بين «السيناريوات» الإقليمية وطبيعة العلاقات القائمة بين موظفي شركة الهند



الشرقية في كالكوفا وبومباي على وجه الحصر، ومع وزارة الخارجية في لندن أيضاً، فضلاً عن العلاقات مع الموظفين الفرنسيين في جزر المحيط الهندي والدور الذي مثله وجود نابليون في القاهرة» (نيكوليني، 1998: 154).

أما زنجبار فقد جعلها عاصمة كوسموبوليتانية مدهشة.

«إن أحداثه، التي تجلت ببراعته في التحرك عبر ثلاث قارات - آسيا والجزيرة العربية وأفريقيا - وتفوق سلطته، سواء في مسقط أم في زنجبار، وذلك نتيجة التدفق الحر للناس والسلع، سمح بفتح فصل جديد في تاريخ المحيط الهندي الغربي، أي في تلك المياه التي جعلت منه سلطاناً حقيقياً» (نيكوليني، 1998: 157).

وكما كان بارعاً وعبقرياً في علاقاته الخارجية كان داهية في الداخل أيضاً؛ إذ استطاع بالحيل والمكائد والتهديد والقتل أن يثبت نفسه سلطاناً، وأن يتغلب على أعدائه.

هذا السلطان هو الذي أسس الحريم السلطاني، وجعله سكناً له في عاصمته زنجبار. ليس من الممكن المقاربة بين الحريم العثماني مثلاً أو القاجاري في فارس والحريم الزنجباري؛ فعلى الرغم من وجود العديد من مظاهر الترف والرخاء في الحريم السلطاني، وبخاصة فيما يتعلق بوفرة الطعام والخدم فإن هذه المظاهر هي في مجملها بسيطة إذا ما قورنت بمظاهر البذخ والترف وحتى الثقافة والتعليم في الحريم العثماني - على سبيل المثال - في الفترة الزمنية نفسها<sup>(10)</sup>. فالسلطان قد بنى حريمه في جزيرة لم تعرف في السابق تقاليد القصور والبذخ، وهو أيضاً من عمان التي كانت لا تختلف عن مناطق الخليج العربي وشبه الجزيرة العربية من حيث فقرها، وكانت زنجبار تعد مصدر الثروة لعمان. وإذا استثنينا اثنتين من زوجاته الشرعيات، اللتين كانتا من أسرتين فارسيتين ملكيتين، وعاشتا بترف ورفاهية، وزوجته المفضلة التي كانت أساساً قريبته، فإن بقية نسائه كن من الجوّاري اللاتي لا تتوقع الواحدة منهن الكثير من الفخامة في العيش (سالمة نفسها

(10) من المراجع القيّمة التي تتناول وصفاً لحريم السلاطين العثمانيين في قصر «جراغان» العثماني، في الفترة الزمنية نفسها تقريباً، التي تغطيها مذكرات الأميرة «سالمة» ويجمعهما تقارب شديد في الموضوعات التي تتناولها المذكرات، كتاب: Hanimfendi, L., (Saz). (1995). The imperial hareem of Sultan'. Memoires of Leyla (Saz) Hanimfendi. Translated from the French by Thomas, London: Peva Publications.

كانت تشغل مع أمها غرفة واحدة فقط). وقد يكون السلطان نفسه بعيداً عن التبذير والإسراف. يقول صاحب كتاب «جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار» ما يأتي:

«ويحكى أن جلالة الملكة فيكتوريا أهدت للسيد سعيد «عربة جاري» ملوكية غير أنه لم يجد لها طرقاتاً مناسبة حتى تجرها الخيل، فأهداها إلى نظام حيدر آباد اعترافاً من السيد سعيد بفضلته في مساعدة رعاياه، ثم أهدت له آنية شاهي فضة مموهة بالذهب، فابتهج بها السيد سعيد، وسر بها سروراً عظيماً، لكنه لم يستعملها لما في ذلك من البذخ والإسراف، ولكون استعمال آنية الذهب والفضة ممنوعاً شرعاً. ويؤخذ من هذا الخبر أن السيد سعيد كان مقتصداً وغير متظاهر بالترف والإسراف» (سعيد المغيري، 1979: 158).

ومقارنة مع مجمل الأوضاع السائدة في عمان أو في دول الخليج العربية والجزيرة العربية في الفترة نفسها نلاحظ أن زنجبار كانت مترفة وثرية، وكان لهذا الترف والثراء، إضافة إلى علاقاتها مع الدول الأخرى ووجود العديد من الجنسيات في الحريم السلطاني، انعكاس واضح على مظاهر الترف النسبي داخل الحريم السلطاني. تبدأ «سالمة» مذكراتها بوصف دقيق يشمل أصغر التفاصيل وأدقها، وقد يبدو هذا العمل صعباً ولا يتأتى إلا من أميرة تركت جمال جزيرتها الاستوائية الحاملة ودفنتها، وجلست أمام مدفئاتها وحيدة في ليالي (الشمال) الباردة والطويلة تسترجع ذكرياتها بكثير من الشوق والحنين.

فهي عندما تطأ قدمها ميناء الإسكندرية وهي في طريقها إلى زنجبار بعد تسعة عشر عاماً من الغياب تكتب:

«وما أن وطئت قدمي أرض الإسكندرية، وصرت بين مساجدها ومنازلها ونخيلها حتى طغى علي شعور غامر بالشوق والحنين للأهل والأوطان، شعور لا يعرفه إلا من كابد مثلي الغربة عن بلده هذه السنين الطوال، وشوق لا يحس به إلا من عانى مثل الظروف النحسة التي عانيتُها، فها هي عيناى تكتحلان برؤية الجنوب بعد غياب دام تسعة عشر عاماً مليئة بالأوصاب والهموم، وبلوعة الذكرى وحرقة الشوق والحنين. قضيت أكثر أيامها ولياليها الباردة أجالس موقد النار في بيتي». (سالمة البوسعيدى، 1974: 300، 301).

المكان الذي تبدأ «سالمة» وصفه في أول فصول الكتاب هو بيت المتونى، وعلى الرغم من أنها تصف بيوتاً أخرى كبيت الثاني والساحل والواتورو فإن أكثر المعلومات إسهاباً هي تلك التي تذكرها عن هذا البيت، وقد يكون السبب في ذلك هو

كونه أكبر بيوت السلطان، والبيت الذي ولدت فيه، وعاشت فيه حتى بلوغها السابعة. من وصفها لهذا البيت يتضح لنا بعض معالم العمارة في الحريم السلطاني التي لا بد أنها قد استخدمت للاستجابة لحاجات القصر، وفي الوقت نفسه تعكس هذه العمارة الظروف الجغرافية والطبيعية للمنطقة التي بنيت فيها.

لقد اختار السلطان سعيد البوسعيدي العيش في هذا البيت عندما قرر أن يستقر في زنجبار بعد أن ترك شؤون عمان لابنه ثويني. كان هذا القصر يسمى بيت المتوني، والاسم مأخوذ من نهر كان يمر في القصر، ولكونه تملك القصر في وقت مبكر من إقامته في زنجبار (عام 1832) فقد اضطر في مراحل لاحقة - حيث أصبح عدد سكان القصر في فترة سكن «سالمة» فيه على الأقل ألف نسمة - إلى أن يضيف إليه أجنحة متعددة أفقدت القصر جماله واتساقه الخارجي. ومن الداخل امتلأ بالممرات الكثيرة التي تصل بين هذه الأجنحة لدرجة أن قاطني القصر يضلون طريقهم حتى وإن طالت إقامتهم فيه. يضاف إلى ذلك كثرة السلالم الشاهقة ذات «الدرابزينات» الخشبية بتصميمها الغريب من حيث علوها غير العادي وارتفاع المسافة بين درجات السلم الواحد. ومن المظاهر التي تلفت النظر في هذه البيوت الازدحام وزيادة عدد الساكنين مقارنة بمساحة البيت وحجمه.

وترجع الكاتبة زيادة أعداد القاطنين في بيوت والدها السلطان إلى أن من مظاهر السيادة والإمارة في الشرق أن يحيط الناس أنفسهم بأفواج من الخدم والعبيد.

وعلى الرغم من صحة هذا التسويغ فإن من الواضح أيضاً أن الفخامة والرفاهية لم تكونا من العناصر التي أعطيت أهمية كبيرة في البيوت أو القصور السلطانية في زنجبار في عهد السلطان سعيد.

من المعالم الداخلية لبيت المتوني جناح الاستحمام؛ حيث يتكون من أكثر من اثنتي عشرة غرفة كلها على طراز واحد ما عدا الحمام الفارسي<sup>(11)</sup>...

(11) ما زالت آثار الحمامات الفارسية موجودة في زنجبار، وإن كانت مجرد خرائب لا يعرف عنها الكثير من أهالي الجزيرة شيئاً. وقد بنيت هذه الحمامات الفارسية نزولاً عند رغبة إحدى زوجات السلطان الفارسيات، حيث تزوج السلطان سعيد ثلاث زوجات شرعيات. وعلى الرغم من كثرة أبنائه فإنه لم ينجب من أية واحدة منهن، كانت اثنتان منهن فارسيّتين: الأولى حفيدة فتح علي شاه الذي حكم إيران من 1797-1834، تزوجها السلطان في عام 1827. والثانية هي بنت ایرج میرزا بن محمد شاه. حكم جدها فارس من 1794-1797. وقد تزوجها السلطان في عام 1837. ثم طلق كليهما.

«وكل غرفة من هذه الغرف مستقلة عن الأخرى، وتفصل بينها قناطر حجرية مقوسة تتسلقها النباتات والأعشاب، ولكل غرفة روادها المعنيون من فئة من فئات القصر، والويل كل الويل لمن يتخطى حدوده، فقد كانت الطبقية معلماً بارزاً في بيت المتوني» (سالمة البوسعيدى، 1974: 57).

ويتضح لنا هنا الوظيفة الاجتماعية للاستحمام وضرورة مراعاة الترتاب الاجتماعي في استخدام الفضاء والتعامل مع الاستحمام كنشاط اجتماعي أكثر منه عملاً فردياً وروتينياً هدفه النظافة. واستخدام الفضاء يتأثر بصورة واضحة بالإمكانات المكانية المتاحة لشاغليه؛ فحيث يكون الخارج غير متاح بكل سعته وتنوعه يأخذ الداخل أشكالاً ووظائف متعددة قد تكون إحداها وأهمها التعويض عن الخارج وخلق فضاءات وحدود في الداخل لا يمكن معرفتها إلا من خلال علاقة هذا الداخل بالخارج. ففي داخل البيوت السلطانية تشغل بعض النساء جناحاً، وبعضهن غرفة. وعلى الرغم من الافتراض بأن إمكانية الاحتكاك بين النساء يكون متواتراً، فإن النساء يزور بعضهن بعضاً بطريقة توحى بتحول القصر إلى حي أو مدينة، والحجرات إلى منازل؛ فالحمام السلطاني - مثلاً - يعطي النساء فرصة للاستمتاع بالطبيعة.. في الفقرة القادمة نلاحظ تأثير الطبيعة الإفريقية الغنية بالنباتات والحيوانات في منح العمارة واستخدام الفضاء بعداً آخر يتجلى في التصاق الإنسان بالطبيعة والحيوان والنبات حتى في أثناء قيامه بعمل يفترض أن تكون من أكثر الأعمال خصوصية، وإن كان من أكثر الأشياء ندرة في بيت المتوني هي الخصوصية:

كانت أشجار البرتقال تملأ الساحة أمام الجناح بشكل كثيف، وكانت هذه الساحة «تعج بالناس والحيوان معاً يتعايشون بمحبة ووثام لا يعكر أحد الفريقين صفو الفريق الآخر مطلقاً، فكانت هناك الغزلان والنعام والبيغاوات والطواويس والغرائيق وديوك الهند والروم والبط والوز والغراغر تتهاذى في سبيلها بألوانها الزاهية أو ريشها الملون حرة آمنة، وكنا جميعاً - صغاراً وكباراً - نحترم هذه الصداقة بين الفئتين، ونلاعب هذه الحيوانات ونطعمها بمحبة ووداد، وكانت متعتنا - نحن الصغار - في أن نتحرى عن البيض الذي تتركه الطيور - وخاصة بيض النعام كبير الحجم - ونجمع ما تيسر منه لنقدمه إلى كبير الطهاة ليعمل منه أطباقاً شهية وليكافئنا جراء جهدنا هذا بأصناف الحلوى والشوكولاته» (سالمة البوسعيدى، 1974: 57).

هذا الالتصاق بالطبيعة بالنسبة لساكني البيوت السلطانية يتضح في أكثر من

مقام، وفي حالة الأطفال أكثر منها بالنسبة للكبار؛ فالمدرسة - مثلاً - كانت عبارة عن مكان ناء، وفي الشرفة الكبيرة فيها يشارك الأطفال الحمام والطواويس والبيغاوات، وكانت تطل على ساحة القصر الصاخبة (سالمة البوسعيدى، 1974: 125) ولقد كانت الدراسة في بيوت السلطان إلزامية على كل من بلغ السادسة من عمره، ولداً كان أم بنتاً، وفي حين كان الأولاد يتعلمون القراءة والكتابة كانت البنات يتعلمن القراءة فقط.

هذا إلى جانب أن النساء كن يخرجن في نزاهات هي أقرب ما تكون إلى السفر الداخلي؛ حيث تستمر أياماً يشعرن فيها بأنهن بكامل حريتهن نظراً لعدم وجود شخص غريب بينهن.

البيت الآخر الذي عاشت فيه «سالمة» هو بيت الساحل، وهو واضح من اسمه أنه يطل على البحر، انتقلت إليه مع أمها حين كانت في السابعة من عمرها وقد خصصت لهما غرفة واحدة فقط، حيث:

«كان من عادة القوم - حتى أصحاب الثراء منهم - أن يكتفوا بغرفة واحدة فقط. فالعادة هناك أن يرتدي الناس نفس الملابس ليل نهار، وكانوا لفرط اهتمامهم بالنظافة والطهر يستطيعون الاستغناء عن غرف خاصة للنوم» (سالمة البوسعيدى، 1974: 76).

أما الطراز المألوف في ترتيب البيت لدى عليّة القوم فهو كالآتي:

«يغطي السجاد الفارسي أو البسط الناعمة دقيقة الصنع أرضية الغرف، وتقسم الجدران الناصعة البياض فجوات مقوس أو مزخرف أعلاها، ويفصل بين الفجوة والأخرى نتوء عريض من البناء<sup>(12)</sup>، ويقطع الفجوة الواحدة عدد من الرفوف الخشبية خضراء اللون، تصطف عليها أنفُس آنية البلور والفخار وأثمنها. والعربي حريص على اقتناء أمثال هذه التحف وتزيين غرفه بها، لا يبخل من أجلها بالمال، فإذا ما استهوتته أو راقته في عينيّه مزهريّة أنيقة أو صحن نادر من الفخار الصيني أو كأس دقيق الصنع من البلور فلا يهمه ما يدفعه ثمناً لها؛ ذلك لأن زينة الدار مقياس ثراء الرجل وعلو مقامه.

(12) وهو ما يطلق عليه في دول الخليج بالروشنّة، وهي توجد بكثرة في البناء الخليجي القديم، وهناك الكثير من الشبه بين الطراز المعماري الخليجي والطراز المنتشر منذ وقت طويل في شرق إفريقيا، وهو ما يسمى هناك بصورة عامة بطراز لامو نسبة إلى مدينة لامو التي تشبه جزيرة زنجبار كثيراً، وخضعت لكثير من الموجات الثقافية التي خضعت لها زنجبار وبخاصة التأثير العربي فيها.

ويعتني عناية خاصة بالنتوءات بين الفجوات؛ فتوضع عليها المرايا، وهي تطلب من أوروبا خصباً، وحسب الأحجام والأبعاد، وتمتد المرأة من سقف الغرفة حتى مستوى الجلوس.

وتخلو الغرف عادة من الصور والتماثيل التي يحرمها المسلمون؛ لأن فيها تحدياً أو محاكاة لعملية الخلق التي ينفرد بها الخالق وحده، وإن كان التشدد في وضع الصور قد فقد حدته مع مضي الأيام، ولكن النقص في عدد الصور تغطيه وفرة كبيرة في عدد الساعات التي توجد في كل بيت بأعداد كبيرة وأنماط مختلفة، وهي تعلق عادة في رؤوس المرايا أو توضع الصغيرات منها على الرفوف<sup>(13)</sup>.

ويحرص الرجال على تزيين غرفهم بالأسلحة التذكارية الثمينة كالبنادق والسيوف والخناجر سواء منها العربية أم التركية أم الفارسية، وتزداد قيمة هذه الأسلحة، ويزداد بالتالي افتخار العربي وتيهه بها إذا كانت مما غنمه هو أو آبائه في الحروب.

ويقوم في غرفة النوم سرير كبير مصنوع عادة من الخشب الغالي، ومزين بنقوش محفورة من صنع الهند، ويغطي السرير من جميع نواحيه بكرة من «التول» أو «الموسلين» ناصع البياض. وللسرير قوائم عالية ترفعه عن الأرض عالياً بحيث لا يستطيع الوصول إلى الفراش إلا بالصعود على كرسي يوضع بجوار السرير لأغراض المنام أيضاً بالنسبة إلى مربيات الأطفال أو ممرضات المرضى.

ويندر وجود الموائد في البيوت العربية باستثناء سراة القوم، وعلى العكس من ذلك فإن الكراسي متوافرة أعداداً وأنواعاً. وكذلك لا وجود لخزانات الملابس ودواليبها في الغرف العربية ويستعاض عنها «بالسحارات» وهي صناديق كبيرة ضخمة لها أدراج متعددة، وتحتوي على مخبأ سري لوضع النقود والحلي، وقد تجد في الغرفة الواحدة أعداداً من هذه «السحارات» مرصوفة إلى جدران الغرفة، وبعض هذه «السحارات» مصنوع في الهند من خشب نفيس تزيينه النقوش المحفورة، وبعضها من صنع محلي أو مجلوب من عمان، ويمتاز بأصباغه البدائية المتناسقة، وجميعها تقريباً مزينة بمسامير نحاسية صفراء ذات رؤوس مدورة كبيرة، وقد صفت على أشكال الأهلة والنجوم» (سالمة البوسعيد، 1974: 76، 77).

(13) من الواضح أن الساعات هنا كانت تستخدم للزينة، وليس لمعرفة الوقت الذي لم يكن أحد - وبخاصة النساء - يعبأ به.

وعلى عكس الوضع في المجتمعات الإسلامية وهو شيء تعترف بغرابته الكاتبة نفسها فإن:

«ثمة ظاهرة غريبة في بلادنا وهي أن النوافذ والأبواب تترك مفتوحة طوال الوقت إلا في حالات المطر، ولهذا فإن تعبير «التعرض لتيار الهواء» لا معنى له في تلك البلاد» (سالمة البوسعيدى: 78).

غير أن المرأة العربية لا تكشف عن وجهها حتى في داخل بيتها إلا في القليل النادر وإنما تحجبه طوال الوقت بقناع يغطي مواضع الفتنة والإغراء (سالمة البوسعيدى، 1974: 215).

ولكن حتى في داخل الحريم، وحتى مع وجود نوع من الحجاب كانت القيود أقل صرامة مما يتوقع للوضع المثالي للنساء داخل حريم إسلامي. ففي الفقرة الآتية تذكر «سالمة» ضمن محاولتها شرح كيفية قضاء المرأة أوقات فراغها ما يأتي:

«وتلتصق الشابات اليافعات من بنات القصر ممن لا عمل لهن بنوافذ غرفهن يتفرجن على المارة والسابلة يرضين غرورهن بما يرتفع إليهن من حين إلى آخر من نظرات اللهفة والإعجاب، وكانت هذه الجلسات مصدر متعة وسرور للشابات الحسنات، كما كانت مصدر قلق للأمهات والعمات المجربات والفظنات إلى نتائج أمثال هذه الجلسات، واللواتي كنّ يتلطفن بأنواع الحيل لإبعاد الجالسة عن مرصدها الممتع» (سالمة البوسعيدى، 1974: 110).

ويبدو أن الجو الاستوائي الحار أعطى للمرأة فرصة أكبر للاستفادة من الفضاء المفتوح. هنا نلاحظ المرونة في تطبيق القيود في الحريم السلطاني، وقد يعود الأمر إلى بعد زنجبار عن المراكز الإسلامية، وإلى تأثير العادات والتقاليد الإفريقية وغير الإفريقية من الجنسيات العديدة التي كانت تسكن القصر وتنتمي إليها زوجات السلطان، اللواتي كن جوارى - عدا زوجته الشرعية - وربما كن يحيين حياة حرية لا تعرف أي نوع من القيود المفروضة في البيوت والقصور الإسلامية.

ففي «مغامرة» سالمة المتمثلة في الزواج من ألماني والتنصر، يذكر معجب الزهراني أن أحد الأسباب التي أدت إلى تلك المغامرة هو كون سالمة هجينة، وقد

خصها الكاتب دون غيرها لأنها الوحيدة التي نعرف أنها قامت بمغامرة كهذه، وإن كان هذا الواقع ينطبق على كل بنات السلطان، ولا سيما أن السلطان لم ينجب من زوجاته الشرعيات اللواتي كن بإمكانهن أن يمنحن ذريتهن علاقات خؤولة تقليدية: «إن الكاتبة كانت تنتمي إلى مجتمع هجين تختلط فيه الأعراق والثقافات العربية والإسلامية والإفريقية الزنوجية الوثنية والأوروبية الغربية المسيحية مما يجعل هيمنة المرجعية الثقافية العربية التقليدية على هذا المجتمع ضعيفة، وإن حكمت ووجهت أيديولوجياً السلطة والمؤسسة الرسمية. ولعل أهمية هذا العامل تتأكد أكثر فأكثر إذا ما تذكرنا أن سالمة بنت سعيد هي ذاتها هجينة، ولا بد أن الأمور ستختلف قليلاً أو كثيراً لو أنها كانت تنتمي من جهة الأم إلى أسرة عربية عريقة تربطها بعلاقات خؤولة تقليدية قوية وصارمة أو «قامعة». فمن المعروف جيداً أنه لهذا السبب تحديداً كانت النساء الحرائر طوال تاريخ الحضارة العربية الإسلامية كثيراً ما يتمنين وضعيات الجواري أو من في حكمهن لأنهن ينلن من هوامش الحرية مما يسمح لهن بتحقيق الذات بعيداً عن سلطة هذه العلاقات القبلية الضاغطة» (معجب الزهراني، 1995: 26).

ولا بد أن لهذا العامل تأثيراً كبيراً أعطى بيئة الحريم حرية أكبر وتساهلاً في بعض الأمور على الرغم من أن القصور الأخرى في البيئات الأخرى لم تخل من حالات الخروج على الأعراف والتقاليد.

وكان في الحريم تفريق واضح بين زوجات السلطان من ناحية أصولهن ولون بشرتهن؛ فكانت الشركسيات - مثلاً - في مرتبة أعلى من الحبشيات، ولكن كان الأبناء والبنات متساوين.

أما البنات فلقد كانت هناك من يفضلهن السلطان على غيرهن، وكانت علاقته ببناته طبيعية وسلسة؛ إذ كان كثيراً ما يجالسهن ويلطفهن، ويستمتع إلى آرائهن. ولا يبدو أن الزواج كان إجبارياً بالنسبة لجميع بنات السلطان، فقد لا تتزوج كل البنات، وقد يسمح السلطان - وإن على مضض - لابنته أن تتزوج (إذا كان ذلك في حدود التناسب العائلي) حتى وإن لم يكن مقتنعاً بصلاحية زوجها لها كما حصل في حالة زواج ابنته المفضلة شريفة من ابن عمها الذي لم يكن السلطان راضياً عنه، ولكن سرعان ما لان ورضي عن ابنته بعد زواجها.

واللافت أن البنات كن شديداً الالتصاق بإخوانهن الأشقاء يستمدن منهم القوة. وعلى عكس الاعتقاد السائد فإن الحياة في الحريم بما توفره من التصاق وقرب



من الإخوة الذكور - الذين كانوا يعيشون في الحريم إلى أن يبلغوا سن الرشد - والبقاء على دراية بمشكلاتهم ونشاطاتهم من خلال العيش في البيت نفسه أو من خلال الزيارات المتكررة، كان هذا يعطي المرأة فرصة أكبر للتدخل في حياتهم والاطلاع على بواطن أمورهم. ولكن لم تكن المودة والتعاطف من العواطف السائدة في الحريم بل - كما تذكر سالمة - كان العداء والخلاف دائماً من الصفات الملازمة لأفراد أسرتها، وقد وصل هذا العداء بين أبناء السلطان وبناته الستة والثلاثين الذين تتقاسمهم جنسيات أمهاتهم وأصولهن المتعددة أقصى حد بعد وفاة السلطان. وكان هذا أحد الأسباب التي جعلت الحريم مكاناً لكثير من المؤامرات والفتن.

لقد كانت المرأة في الحريم تستخدم الإمكانات المتوفرة لديها لمغادرة هذا الحريم، فتخرج في زيارات إلى البيوت السلطانية الأخرى، أو في نزاهات قصيرة أو طويلة إلى المزارع أو إلى الينابيع لأداء الذنور، وإن كانت في كل هذه المناسبات مصحوبة بالخدم والعبيد. ولا بد أن هناك بعض المناسبات كانت تخرج فيها المرأة دون علم أحد، وكانت هناك فئات من النساء يمثلن حلقة الوصل بين الخارج والداخل مثل الخدم والعبيد وضاربات الحظ والبائعات. وقد كان تبادل الرسائل الشفوية بين البيوت من الممارسات المألوفة في الحريم، حيث إن النساء لا يكتبن، وكان العبيد والخدم ممن عرفوا بسرعة العدو يقومون بهذه المهمة.

وبعد موت السلطان أصبح من حق البنات، وإن لم يكن متزوجات - كما كان الوضع بالنسبة لسالمة - أن يعشن مستقلات في منازل أو مزارع مستقلة مستفيدات في الناحية الاقتصادية من الميراث الذي تركه لهن أبوهن. وكان يدرن شؤونهن الاقتصادية بأنفسهن، وبخاصة فيما يتعلق بمزارعهن، وبالرجوع إلى ناظر المزرعة، وقد أورث السلطان كل ابن و بنت مزرعة وقسطاً من المال.

ولقد كان كثير من الممارسات المحرمة أو الممنوعة على النساء تمارس في الحريم كمضغ البتيل، والجلوس على الشرفات، أو التلويح باليد إلى البحارة أو حتى تعلم الكتابة المحرم تعلمها، وهذا ما فعلته الكاتبة في السر أولاً، حيث لم تكن كل القيود المضروبة على الحريم تمنع النساء من ممارسة حياتهن بالشكل الذي يرضيهن، وليس الحال هكذا مع الحريم الزنجباري فقط بل ربما مع كل أنواع الحريم، من أبسطها إلى أكثرها تعقيداً، فالضحية كثيراً ما تتمكن من إيجاد الوسائل للحيلولة دون تحقيق السيد لخطته.

وفي الفصل الذي يتناول وضع المرأة في الشرق ترد «سالمة» على كثير من الأفكار النمطية حول دونية المرأة الشرقية، وهي أفكار تستمد في غالبيتها من واقع المرأة الشرقية الذي يفرض عليها عدم الخروج من البيت إلا عند الحاجة وبسبب الحجاب وتعدد الزوجات. وتحاول أن تدافع عن هذه الممارسات، وتعدد بعض المميزات التي تحظى بها المرأة الشرقية كعدم فقدانها اسمها العائلي أو مستواها الطبقي بعد الزواج. وتستشهد ببعض الأمثلة من النساء الشرقيات. وقد يكون من المفيد أن نلقي الضوء على دور المرأة في الحياة العمانية التي كانت تشكل نموذجاً للمرأة في الحريم الزنجباري، وبالذات دور المرأة في حياة السلطان، حيث إن لذلك تأثيراً كبيراً في نظرة السلطان إلى المرأة ومدى فعالية هذه النظرة على تحديد الخطوط العريضة للحياة داخل الحريم.

في مقدمته لمذكرات أميرة عربية وضمن إشارته إلى الشخصية المميزة لسالمة وحبها للظهور وحتى التمرد يشير كرينفل إلى إمكانية تأثر سالمة بقوة شخصية زوجات السلطان الشرقيات، وبخاصة الأميرة الفارسية ابنة ايرج ميرزا، التي تزوجها السلطان في 1837، ولكنها لم تأت إلى زنجبار إلا في 1839، وعندما أتت كان برفقتها حاشية من 150 من المرافقين والخدم رجالاً ونساء. لقد كانت جميلة، ورفضت التزام عزلتها في الحريم؛ فكانت تخرج بين وقت وآخر بلا حجاب، وكانت تحب الصيد وتمارسه بالبنائق النارية أو بالفخاخ، وتركب الخيل في مجتمع كانت فيه النساء الرفيعات يركبن الحمير أو البغال، وكانت تقضي طوال اليوم برفقة عبيدها تطلق النار أو تدفع الحيوانات إلى الفخاخ. لقد بنى لها السلطان بيتاً، وحمامات على الطراز الفارسي في المدينة وفي المزارع. أما بالنسبة لملابسها فكانت تقتصر على التي كانت مصنوعة لها خصيصاً في شيراز. في النهاية طلقها السلطان بعد أن أجده تبيزها (Said Ruete, 1981: 10) <sup>(14)</sup>.

وعلى الرغم من أن هذه القصة قد تثير التمييز الطفولي والشيطنة الأنثوية لدى «سالمة» فإن التاريخ العماني، الذي كانت سالمة على دراية به، لا يخلو من أمثلة عن بطولات النساء وصمودهن، وقد كان لإحداها تأثير مباشر في حياة السلطان.

(14) أما سعيد المغيري (1979: 156) فيذكر أن من بين الحاشية التي صاحبته إلى زنجبار كان جلادها، وأنها قد أغاظت العرب العمانيين في زنجبار بسيرتها، وربما كان هذا سبب طلاق السلطان لها، وليس السبب الذي يطرحه كرينفل. أما سالمة البوسعيد (1974: 103) فتذكر أن السبب الذي دفع السلطان إلى تطلقها هو حبها لشخص آخر.

فقد وقفت السيدة موزة بنت الإمام أحمد عمة السيد سعيد في وجه القوى التي كانت تحاول الاستيلاء على الحكم بعد وفاة أخيها والد سعيد السيد سلطان البوسعيدي عام 1804، وكان ولداه في ذلك الوقت الأكبر سالم عمره خمس عشرة سنة، والأصغر سعيد وعمره أربع عشرة (الذي عين خليفة لأبيه على الرغم من أنه الأصغر)، فعقدت لها الوصاية على ابني أخيها، وتولت مقاليد الحكم فاستطاعت بقوة شخصيتها وشجاعتها أن تدفع الخطر عن مسقط، وأن تحتفظ لابني أخيها بملك أبيهما.

ومرة أخرى في عام 1832 استطاعت أن تصد هجوم قريبها على مسقط - بعد أن ألقى ابن السيد سعيد وابن أخيه في السجن بينما كان السلطان في زنجبار - فتقلدت شؤون الحكم والوصاية واستطاعت بجيشها البالغ ألفاً وخمسمائة جندي أن تعيد الأمور إلى نصابها حين وصول السلطان من زنجبار (سالمة البوسعيدي، 1974: المقدمة).

وكانت قد تصدت قبل ذلك مع أخيها طالب ونائب السلطان تمرداً أعلنته امرأة هي جوخة بنت محمد بن الإمام أحمد (ابنة عم السلطان) انتصاراً لأخيها «هلال» الذي ألقى به السلطان في الحبس قبل سفره من عمان.

والغريب في الأمر أنه على الرغم من قوة بأس السيد سعيد وقسوته مع أعدائه فإنه بعد أن تسيطر موزة على الموقف ويصل من زنجبار نجده يسترضي جوخة ويخرج أخاها من السجن<sup>(15)</sup>.

وتتخذ سالم - في مذكراتها - عمة أبيها موزة مثلاً للمرأة الشرقية، وتستخدم بطولاتها للرد على ادعاءات الأوروبيين بدونية المرأة الشرقية بقولها: «نحن ندين إلى هذه الأميرة الكريمة بفضل وجودنا في زنجبار» (سالمة البوسعيدي، 1974: 205).

أما في داخل الحريم الزنجباري فلم تخل الحياة من المؤامرات ومحاولات

(15) إن الصراع على الحكم بين البوسعيديين كان قائماً منذ زمن، وبدأ في الاشتعال فور وفاة السلطان، واستمر لزمن طويل. ويرجح القيسي أن يكون السبب في ذلك كثرة زوجات السلطان، وانتشار الغيرة والحسد بينهن، وانتقال ذلك إلى الأولاد البنات. وتعتزف «سالمة» بأن الحقد الدفين والبغض الأعمى كانا من أبرز صفات عائلتها. راجع:

Penzer, L. M. (1936) & Lytle Croutier, A les (1989) عن الحريم العثماني بشكل عام.

التمرد، ولم تكن المرأة بعيدة عنها. وتبقى أهم شخصية في الحريم السلطاني وصاحبة الحول والعظمة عزة بنت سيف زوجة السلطان الشرعية وابنة عمه التي لم ينجب منها؛ إذ تفردت وحدها بلقب السيدة، وكان السلطان كثير الاحترام لها ويوليها مكانة خاصة، وكانت بسطوتها وقوتها تجبر الجميع على احترامها والخوف منها بمن في ذلك زوجاته الأخريات وأبنائهن وبناته.

«لقد كانت لها السيطرة التامة على السلطان السيد سعيد؛ فما من شأن من شؤون البيت أو الحكم أو السياسة إلا خضع لرأيها وهواها، وما كان أحد من أهل بيته يستطيع أن يطلب من السلطان شيئاً إن لم يتقدم بطلبه إليها أولاً وينال موافقتها عليه، وقد ظلت لها الكلمة العليا دون منازع طيلة حياة زوجها السلطان» (سالمه البوسعيدى، 1974: 202).

لم يكن الرجال بعيدين عن تأثير الحريم، ونساء الحريم لم يكن بعيدات عن عالم السياسة، والمثال الآخر على ذلك شخصية زوجة السلطان الشركسية، والددة خالد، التي كانت تتدخل في كل صغيرة وكبيرة من شؤون ابنها حتى السياسية منها، وقد ظهر ذلك بوضوح حين ناب ابنها عن السلطان في أثناء سفر الأخير إلى مسقط.

ولكن «سالمه» نفسها وأخواتها يصورن لنا المثال الأوضح على هذه القوة، وعلى تدخل المرأة في شؤون السياسة والحكم.

فلقد كان لهن دور كبير هي وأخواتها غير الشقيقات - خولة وشيمو وفارشو - في الإعداد للثورة التي كان قد خطط لها أخوهن برغش لإسقاط أخيه السلطان ماجد. وكانت المحرصة الرئيسة لهن هي خولة التي حظيت باهتمام والدها وثقته؛ إذ تسلمت مسؤولية الشؤون الاقتصادية والإدارية للقصر، وكان السلطان يصحبها معه إلى غرفة الكنوز، أو يرسلها إليها وحدها.

فبحكم أنهن نساء لا يخضعن للتفتيش من قبل الجنود كن - خلافاً لكل الأعراف المحلية - يقمن بتنفيذ المهام الخطرة في أنحاء المدينة. وعلى الرغم من أن «سالمه» كانت أصغر النسوة المتأمرات سناً فإن معرفتها بالكتابة أهلته لمنصب «السكرتيرة العامة» للثورة؛ إذ قامت بجميع المراسلات مع رؤساء القبائل والاطلاع على أسرار الاستعدادات والخطط. وقمن بالصرف على الثورة من مواردهن الخاصة، وساندن أخاهن المحاصر بشتى الطرق، مثل ابتكار طريقة لإيصال الماء

إلى منزله المحاصر، عن طريق أنابيب من أقمشة أشرعة السفن.

ولكن حين فشلت المحاولة غفر السلطان ماجد لسالمة ولأخواتها مثلما قام السلطان السيد سعيد قبل ذلك بالعفو عن جوخة بعد فشل تمردها عليه. ربما لاقتناعه بأنها كانت غفلة من القيود التي فرضت عليهن، وأنها ربما تكون خطيئة لن تتكرر. ولكن الواقع أن ما أقدمت عليه سالمة في النهاية من دخولها في علاقة حب مع ألماني وهربها من زنجبار وتنصرها وزواجها منه أوضح دليل على أن القيود لم تنجح في منع النساء من إتيان ما يشأن القيام به، حتى وإن حشدت كل إمكانيات الحريم لمنع ذلك.

### الحياة اليومية والعادات والتقاليد والطقوس في الحريم الزنجباري:

نبدأ هذا الجزء بوصف للحياة اليومية بما يتخللها من أوقات الوجبات الغذائية والصلاة والتزين واللهو والتزاور بين النساء في داخل الحريم أو خارجه، وغيرها من النشاطات والهوايات التي تملأ بها المرأة في الحريم يومها (ليس المقصود هنا بيتاً واحداً، بل عدة بيوت كانت تسكنها نساء السلطان وبناته وأولاده الذين لم يصلوا سن الرشد).

«وفي بيتنا الواسع الذي يضم المئات من الناس من مختلف المشارب والأذواق ومن مختلف الجنسيات والأصول لم تكن هناك قواعد معينة أو ضوابط محددة تضبط منهاج حياتنا اليومية، بل كان لكل فرد من أفراد البيت أن يتبع ما يحلو له في هذا الشأن، لا يضبطهم إلا وجوب الحفاظ - وبدقة صارمة - على أوقات الصلوات الخمس وحضور الوجبتين الرئيسيتين. وكانت هذه المواعيد هي الإطار العام للنظام في البيت» (سالمة البوسعيد، 1974: 109).

وكانت الوجبتان تتناولان بحضور السلطان، وتعدان مناسبة للسلام عليه. ويعلن عن غروب الشمس في الجزيرة بإطلاق الرصاص وضرب الطبول، وهذا الإعلان يعني أيضاً حلول صلاة المغرب.

الصلاة والتدين بحسب تعاليم الإسلام، والتزام الواجبات الدينية من صلاة وصوم وغيرهما، من الظواهر السائدة، غير أنه كان يقابلها ممارسة عادة بشكل علني تعد حتى وقتنا الحالي غير لائقة بالنساء، ويرفضها كثيرون بدعوى أنها تدخل ضمن الأشياء التي قد يدمن الإنسان عليها، وهي عادة مضغ نبات البتيل، المنتشرة بين سكان القارة الهندية وبعض سكان إفريقيا.

وقد يكون هذا المزيد من الالتزام بالطقوس الإسلامية مع إفساح المجال لعادات وممارسات إفريقية وهندية وأخرى قد تخالف الإسلام، هو أحد مظاهر المجتمع الزنجباري العربي «السواحيلي» المسلم في ذلك الوقت. «وكان مضغ البتيل هواية شائعة في أوقات الفراغ، وهو عادة «سواحيلية» يمجها العرب سكان الجزيرة العربية، ولكننا - نحن الذين نشأنا بين الزنوج والمولدين - اعتدنا عليها، رغم استنكار أهلنا الآسيويين لها، ومع هذا فقد كنا نمضغ هذا النبات خلصة وفي غياب السلطان الذي حرم تناوله» (سالمة البوسعيدى، 1974: 111).

إن المتتبع لحياة السلطان يلحظ أنه لم يكن متزمتاً، فقد كان متذوقاً للموسيقى، وكان يجلس مع أفراد الحريم في المساء في الشرفة ليستمتع وإياهن إلى العزف على الأرغن أو الصندوق الموسيقي أو لغناء (عامرة) الفتاة العربية العمياء. تذكر الكاتبة أنواع الأكل الذي كان كثيراً في القصر، وعند الأكل كان الناس يجلسون على الأرض فوق السجاد أو الحصر. وعندما تذهب المرأة إلى النوم تذهب وهي في كامل زينتها وملابسها.

وفيما يخص ولادة الأطفال وتربيتهم، تذكر سالمة أن زوجات السلطان كن ينجنبن ما لا يقل عن ست ولادات في السنة. أما عن عملية الولادة فكانت تقوم بها قابلات نساء، ولا وجود لأطباء مولدين في الجزيرة وإن كانوا موجودين فإن التقاليد لا تسمح لهم بممارسة هذه المهنة ذات الطابع النسائي الخاص.

وكانت نساء القصر يفضلن دائماً القابلات الهنديات، وهو أمر أكدت «سالمة» أنها لا تعرف سببه، وإن كان السبب الأقرب إلى القبول هو كون الهنود - بمن فيهم من كانوا يقطنون زنجبار - رعايا بريطانيين، وهو ما قد يكون من العوامل التي جعلت نساء القصر يعتقدن بأنهن على دراية أكبر بالأساليب الطبية الحديثة، الأمر الذي لم يتوفر للعربيات والسواحيليات. على أن الكاتبة تتهم القابلات في بلادها جميعهن باستخدام وسائل بدائية ووحشية.

تذكر عن طقس حلاقة الرأس الذي يجري في اليوم الأربعين من عمر الطفل وخروج الأم من النفاس ما يأتي:

«تتم عملية الحلاقة وفق مراسم معينة، وفي جو عبق من روائح البخور الهندي، ويحضرها ثلاثون أو أربعون شخصاً ليشهدوا كبير الخصيان يقوم بكل

دقة وانتباه بمهمة الحلاقة، وهي مهمة غريبة عليه لا يمارسها إلا في هذه المناسبات فقط، وبشكل لا يخلو من الخطر على جمجمة الوليد الغضة. ولكنه يقدم على هذه العملية أملاً في هدايا السلطان الكبيرة في مثل هذه المناسبات.

وللشعرات الأولى من رأس الطفل مقام خاص، فلا يجوز حرقها أو رميها، بل يجب الاحتفاظ بها أو دفنها في موضع معين في التراب أو في شق من شقوق الجدران، اتقاء للعيون الحاسدة» (سالمة البوسعيدى، 1974: 119).

وتستخدم التمام أو الحجاب لحماية الطفل من العيون الحاسدة.

وعندما يبلغ الطفل شهره الثالث أو الرابع تضاف إلى مربيته خادمتان تبقيان ملكه ابتداء من ذلك الوقت، على أن للمربية دائماً مقاماً خاصاً ومعاملة مميزة.

«ويحتفى بالطفل أيضاً عندما يبدأ أولى محاولاته للجلوس، فيلبس الطفل وأمه ومربيته أزهى الثياب ويجلس الطفل على عربة متوسطة الحجم، لها عجلات صغيرة واطئة، وتفرش بالوسائد والفرش وتمد رجلا الطفل على عارضة خشبية تمتد أمامه، ثم تقوم إحدى الهنديات بتحميص الذرة بطريقة خاصة تحيل الحبة الواحدة منها بيضاء بحجم حبة العنب، تمزج الذرة بالنقود الفضية وينشر هذا الخليط النفيس فوق رأس الطفل الغافل عن أمره، فيتسابق أخواته وإخوانه الصغار لجمع ما يتيسر من النثار الثمين» (سالمة البوسعيدى، 1974: 120)<sup>(16)</sup>.

وكان يتم توزيع الأزياء والمجوهرات على بيوت السلطان مرة كل عام بعد أن تعود سفنه محملة بها من الهند وفارس والصين وإنجلترا وفرنسا. وكانت تستمر عملية توزيع البضائع من الأقمشة والخیوط والعطر والمسك والعنبر والألعاب وغيرها ثلاثة أيام أو أربعة، وتوزع الهدايا في كل من بيت الساحل وبيت المتونى في وقت واحد، وكانت تتولى إحدى بنات السلطان - بتفويض منه - توزيع الهدايا.

ويحتوي الكتاب أيضاً على سرد لبعض طقوس الزواج والخطبة وعادة ربط الأبناء بالزواج منذ الصغر، وبخاصة إذا كانوا أقرباء. ومن الممارسات التي تسبق الزواج بالنسبة للعروس ما يأتي:

(16) ص 120 هذا الطقس يستخدم أيضاً في دول الخليج، ولكن تستبدل الذرة المحمصة بالملبس، ويبدو أن الألمان أيضاً لم يكونوا على معرفة بالذرة المحمصة في الفترة التي سبقت انتشار ثقافة الهامبورغر والبوبكورن بوقت طويل.

«ومن العادات الغربية في مراسم العرس في الشرق عادة توجب على العروس أن تقضي أسبوعها الأخير من دنيا العذارى في غرفة مظلمة تتخفف فيها من جميع ملابسها إلا من قميص خفيف ترتديه ساعات محدودة من النهار فقط، وذلك على افتراض أن هذا الحبس الاختياري يجعلها تبدو أنضر عوداً وأرق بشرة في الساعة الموعودة. وفي هذا الأسبوع والأسبوع الذي قبله تكون العروس عرضة لزيارات كثيرة متعددة من أناس لم تسمع بهم من قبل، أو لم ترهم منذ زمن طويل، وعلى رأس هؤلاء مربياتها اللواتي لم تقع عينها عليهن منذ سنين وسنين، والخدم والخادمت اللواتي خدموها طيلة حياتها. وكلهم يأتونها لتهنئتها وانتظار العطايا والهدايا. ولا يتأخر رئيس الخصيان، ذلك المارد الذي حلق لها شعرها في اليوم الأربعين من عمرها عن زيارتها وتذكيرها بالخدمة التي أداها لها في ذلك اليوم التاريخي الأغر، والطريقة الرائعة التي أنجز فيها مهمته تلك بكل دقة وإتقان، والتي لولاها لما ظلت على قيد الحياة لتشهد هذا اليوم السعيد، ثم لا يخرج منها إلا محملاً بأفخر الهدايا وأغلاها كالساعات الذهبية والأقمشة الحريرية وما أشبه» (سالمة البوسعيدى، 1974: 211).

وهناك عدد من الأمور التي يجب أن يلتزمها الفرد في الزيارات والمناسبات، وهي في مجملها تدعو إلى الفصل بين الجنسين في المجالس والمناسبات الاجتماعية، حيث إن هناك مجالس لكلا الجنسين لها خصوصياتها وآدابها.

تتناول المذكرات أيضاً طقوس الدفن والحداد وخاصة العدة التي يجب أن تلتزمها نساء السلطان، والتي تسميها الكاتبة العزلة. وتبدأ العدة بإعلان القاضي بدء فترة العزلة في بيان يتلوه على الأرملة، يذكر لها فيه ما يجب عليها الامتناع عن عمله، ويعود القاضي نفسه بعد أربعة أشهر ليتلو بياناً آخر يعلن فيه انتهاء العزلة.

وحضور القاضي لفرض حالة العزاء في بداية العدة، والإعلان عن انتهائها فيما بعد، له دلالة خاصة في هذه الجزيرة البعيدة عن المركز الإسلامي، وبالنسبة لنساء لا تربطهن روابط أو جذور عائلية ذكورية تفرض على محظيات السلطان العزلة بعد ترملهن؛ فالقاضي هنا يمثل كلتا السلطتين الدينية والعائلية في منطقة وداخل بنية اجتماعية تفتقر إلى حد ما لهاتين السلطتين.

الخروج من العدة له الآخر طقوسه الخاصة:

«وخروج المرأة من العزلة يقتضي مراسم خاصة مبنية على الخرافات والأساطير، فمن ذلك مثلاً أن على أرامل المتوفى يوم انتهاء العزلة أن يغتسلن



جميعهن مرة واحدة من أعلى الرأس إلى أخمص القدمين، على أن تقف الخاديات خلف سيداتهن تحمل كل منهن بيدها سيفين تسن نصليهما فوق رأس السيدة (وبالنسبة للفقيرات يستعاض عن السيوف بالمسامير أو أية أداة مصنوعة من حديد). ونظراً للعدد الكبير من الأرامل، الذي خلفه أبي فلم يكن بالإمكان إتمام هذه العملية لجميع نساءه مرة واحدة في حمامات القصر على كثرتها، لذا فقد تمت العملية على شاطئ البحر، وكان يوماً مشهوداً ومنظراً لا ينسى» (سالمة البوسعيدى، 1974: 162).

ومن الواضح أن إضافة الجزء الخاص بوقوف خادميتين أو امرأتين خلف الأرملة تحمل كل منهما بيدها سيفين تسن نصليهما فوق رأس السيدة من العادات المستخدمة في المجتمع الزنجباري دون غيره من المجتمعات العربية الإسلامية. فالحديد بشكل عام كالسكين والمسامير أو السيوف والخناجر، يستخدم لإبعاد الجن ولذلك كانت توضع قديماً في مجتمعات الخليج أي أداة حديدية مثل السكين أو حتى الفأس تحت فراش المريض لتبعد عنه الأمراض والجن، أو تحت فراش المرأة النفساء. وقد يكون استخدامها هنا (في طقس الخروج من العدة) بصفتها أحد طقوس العبور في الإسلام، وهو للغرض نفسه، أي إبعاد الخطر في محاولتها للخروج من مرحلة إلى مرحلة أخرى. ولم يكن هناك ما يمنع أرامل السلطان من الزواج بعد وفاته؛ فلقد تزوج أحد وزراء السلطان ماجد أرملة أبيه الشركسية. وقد يكون مما سهل هذه الممارسة هو أن الأرامل لم يكن من نساء السلطان الشرعيات. وكان يحتفل ببلوغ الشاب بطقوس عبور تتم بمراسم تقليدية يترأسها السلطان.

«وكانت العادة في عائلتنا أن يبقى الأمراء - أي الذكور من أبناء أبي - تحت رعاية أمهاتهم حتى يعلن عن بلوغهم سن الرشد في الثامنة عشرة أو العشرين من أعمارهم، وكان هذا الإعلان يتأخر حيناً أو يتقدم تبعاً لسلوك الأمير، ومقدار نضجه، وحسن تصرفه، وتبعاً لرضا الوالد عنه، ويتم بمراسم تقليدية يترأسها السلطان وكبار القوم من وزراء وقضاة.

وكان الإعلان عن بلوغ الأمير مرحلة الرجال امتيازاً يتلهم عليه الفتيان في بلادنا كما هو الحال في كل بلاد العالم على حد سواء، فهو يعني بلوغ الفتى مرتبة الرجال، وفي عائلتنا كان يعني إلى جانب ذلك استقلال الأمير في أموره وتملكه داراً مستقلة لسكناء يتبعها عديد من الخدم والحشم وعدد من خيار الجياد إضافة إلى مكافأة شهرية مجزية تجري طوال الحياة» (سالمة البوسعيدى، 1974: 69).

ثم هناك فصل عن الصلاة والصوم والعبادات بشكل عام، والممارسات والاعتقادات التي تلازم شهر رمضان والعديد من رؤى الهلال وإعلان الإفطار وخصوصية الليالي في رمضان وهدايا العيد.

وفي الفصل الخاص بالطب والعلاج والنذور والأرواح تعترف «سالمة» بعدم لجوء الناس إلى الحمية ولا يعرفون العلاج (وربما تقصد هنا العلاج الغربي) إلا في حالات المرض العضال والحالات المستعصية، وأنواع العلاج المستخدمة هي الفصد والحجامة والتدليك. على أنه كان هناك «مطبيب» فارسي يستعان به في الحالات النادرة عندما يكون المرض شديداً والشخص يعز على السلطان. وفي حالة النساء كان يدخل الطبيب الغرفة مصحوباً بالخصيان، ولا يحق له فحص المريضة التي تكون ملفوفة بعباءتها السوداء لا يظهر حتى وجهها، حيث كانت النساء المسلمات في زنجبار لا يكشفن وجوههن للرجال باستثناء محارمهن والسلطان والقاضي.

ما عدا ذلك فإن الأساليب العلاجية هي تلك التي كانت تستخدم في أغلب الدول العربية في الماضي. والمستشارة الأولى في حالات المرض كانت «بصارة» عجوزاً عوراء من حضرموت.

والأمراض التي تذكرها الكاتبة على أنها من الأمراض المنتشرة في الجزيرة هي الكوليرا والجذري والدرن الرئوي.

ويظهر تأثير الثقافة الإفريقية في بعض جوانب الحياة بزنجبار، وانتقالها من هناك إلى مناطق أخرى، ومن ذلك بعض الاعتقادات منها:

أولاً: الاعتقاد بوجود قوة سحرية تنسب إلى بعض الينابيع، وكانت أشهرها في زنجبار «عين شمشم»، التي كانت تعرف بأنها تسكنها روح طيبة تحقق للناس أمانهم وتحل مشكلاتهم.

ثانياً: الاعتقاد بـ «المس الشيطاني» أو دخول الروح في جسم الإنسان، الذي تتولى إخراجة «العرفات المتمرسات»، ويبدو أن «سالمة» هنا تستخدم المصطلح الأقرب إلى الفهم الأوروبي بدلاً من كلمة الجن أو «الزار».

«وهناك حفلات ومراسم غامضة يجرى اتباعها للتحقق من دخول الشيطان جسد المرأة أو لمحاولة إخراجها منها، وتجرى هذه الحفلات في غرف مظلمة، امتلأت بدخان البخور وروائح، وتجلس المريضة وسط حلقة من أهلها وقد لف رأسها لفاً محكماً بحيث لا يخرقه النور. ويحضر الحفل عادة مجموعة من النسوة

اللواتي ثبت إصابتهن بالمس الشيطاني من قبل، ويتحلقن خلف المريضة ثم يبدأن جميعاً بهز رؤوسهن وهن يغنين أغنية غريبة غير مفهومة أكثرها ألغاز وطلاسم، ويدار على الحاضرات شراب حلو المذاق مصنوع من الحنطة والتمر، وتحت هذه المؤثرات تروح المريضة في سبات وتبدأ بالهذيان بكلام غير مفهوم وهي ترتجف، ويخرج الزبد من فمها، وتتلوى بجسمها على الأرض....

وتتعلق بهذه الخرافات الجنونية عادات أخرى أشد وحشية وقساوة، وهي أن بعض الأرواح لا تخرج من أجسام أصحابها إلا بالقرايين والنذور، لذا تذبح الأغنام والطيور أمام المريضة ويطلب إليها أن تشرب من دمها الحار وتأكل من لحمها النيء» (سالمة البوسعيد، 1974: 243، 244).

وتفرد «سالمة» فصلاً عن الرقيق تسوغ فيه استمرار تجارة الرقيق والطريقة الحسنى التي يعامل فيها الرقيق في بلادها. وهنا تحاول «سالمة» أن تدفع القارئ الغربي إلى الاقتناع بأشنع الممارسات التي عرفتتها الإنسانية<sup>(17)</sup>. غير أن هذا التسويغ صادر - بلا شك - من واقع زنجبار الاقتصادي، حيث تجارة الرقيق كانت من أهم موارد الاقتصاد الزنجباري، بجانب الاعتماد على العبيد في الزراعة التي كانت أيضاً تعد من أهم مواردها الاقتصادية.

### الخاتمة:

على الرغم من أن المذكرات قد احتوت - في جزء كبير منها - على معلومات تخص الشرق عموماً وزنجبار بصورة خاصة فإن ما كتبت «سالمة» عن الغرب لا يمكن تجاهله في هذا المبحث. إن أهم ما يميز «سالمة» هو عدم الانبهار بالغرب ومحاولتها أن تعكس نظرة إيجابية عن المرأة الشرقية المسلمة.

وبهذا الصدد يذكر خليل الشيخ ما يأتي:

«وإذا عدنا إلى مواجهة الآخر في هذه المذكرات، فمن الواضح أن هذه المواجهة لا تكشف عن انبهار بالغرب؛ لأن المذكرات تشير إلى المظاهر السلبية في حياة الغربيين وتنتقدها. ولكن أهم ما في هذه المواجهة يتمثل في محاولة المذكرات

(17) على الرغم من الصدق والجرأة التي تميز هذه المذكرات بصورة عامة سواء فيما يخص المجتمع الغربي أو الشرقي فإن هناك كثير من محاولات الدفاع عن الشرق وعن الرق بصورة خاصة مما ينافي الحقائق التاريخية دع عنك الإنسانية. وللمزيد عن موضوع العبودية في زنجبار في عهد السيد سعيد وأبنائه من بعده إلى أن ألغيت العبودية. انظر الفصول 42-52 من هال، ريتشارد، مصدر سابق.

السخرية من الصورة النمطية للجنوب، التي تشكلت في ذهن الغربي، وصارت غير قابلة للتغيير... لهذا ترفض «سالمة» هذه الصورة النمطية، مثلما ترفض الربط الآلي بين واقع الجنوب ومعتقداته، فهي ترى أن التقدم أو التخلف يتشكل في ضوء معطيات اجتماعية؛ لهذا تبرز المذكرات صورة إيجابية لنساء من عوالم الجنوب، وتتحدث عما تتحلى به هذه الشخصيات النسائية من استقلالية وقدرة على اتخاذ القرار» (خليل الشيخ، 2000: 101).

وقد تكون من الأحكام الجريئة التي أطلقتها على الغربيات، التفاهة وضيق الأفق:

«وبعد، فإذا انشغلت المرأة الشرقية بحديث الملابس والأزياء وجدنا لها عذراً من حياتها الالهية وضيق أفقها، ولكن ما يحيرني حقاً أن وجدت منذ قدومي إلى هذه البلاد أن النساء الأوروبيات وهن على مستوى عال من الثقافة والتعليم يشغلن أنفسهن إلى حد الانهماك بأحاديث تافهة حول الأزياء والملابس وكأنهن لا يحسن الكلام عن موضوع آخر» (سالمة البوسعيدى، 1974: 136).

وفي هذا ما يدل على فطنة «سالمة» وتمكنها من ملكات أهمها قدرتها على أن تكون سباقة لزمانها، وأن تخترق كثيراً من القيود التي كان يفرضها عليها المجتمع. ولقد كانت الاستقلالية وحُب التميز من أهم الصفات التي كانت تميزها منذ صغرها؛ حيث تعلمت الكتابة في الوقت الذي كانت ممنوعة على النساء، كما تعلمت ركوب الخيل وكانت تفضل المبارزة والرماية والرمي بالبندقية والمسدد على أشغال الخياطة والإبرة. ودخلت في منافسات مع إخوتها الذكور، وأصبحت مذكراتها، وقبل ذلك حياتها، صورة لهذه الاستقلالية والتميز.

وبجانب ثراء «مذكرات أميرة عربية» بالمنابع الإثنوغرافية لهذا المجتمع الفريد، الذي احتضن ثقافات مختلفة، وشهد على فترة تاريخية ذات خصوصية لن تتكرر، فهو أيضاً وثيقة تحوي عناصر لا يمكن إغفالها في تحديد النظرة الشرقية للحضارة الغربية، وتأتي أهمية هذا الجانب من كون هذه النظرة وهذا الموقف يصدران من امرأة ينظر إليها المجتمع الغربي - حتى يومنا هذا - على أنها كائن مضطهد ذو مكانة دونية.

والأهمية الأخرى تأتي من تاريخية هذا الموقف، كون هذه المذكرات كتبت ونشرت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، في ظل تصاعد الهيمنة الاستعمارية.

ولكون «سالمة» شرقية مسلمة، وعاشت لفترة زمنية ليست بالقصيرة في كلا المجتمعين؛ فقد كانت واضحة في إظهار نقاط الاختلاف والخلاف بين الثقافتين، وفي سبيل ذلك أظهرت الفروق فيما يخص الجنسين في طريقة تعامل المجتمع معهما، وفي الحدود المتوفرة لديهما في كل من الثقافتين، وكانت أيضاً واضحة في نقد أخلاقيات المجتمع الغربي العقلاني، وبخاصة بعد تعرضها للغش والاستغلال. وهذه المذكرات قد كتبت بواسطة امرأة من المجتمع نفسه، ليست غربية عليه، وهي بذلك تساعد على تصحيح كم كبير من الأحكام التي اشتملت عليها كتابات الرحالة والأنثروبولوجيين، والكتابات الاستشراقية لتلك المرحلة، وبخاصة فيما يتعلق بالمرأة بصورة خاصة والمجتمع الشرقي المسلم بصورة عامة.

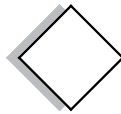
## المراجع

- أحمد أبو زيد (1995). الرواية الأنثروبولوجية بين الواقع الإثنووجرافي والخيال الإبداعي. عالم الفكر 22 (4/3)، مارس - إبريل/يونيو 135-163.
- أحمد حمود المعمري (1980). عمان وشرقي أفريقيا. ترجمة: محمد أمين عبدالله. سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة.
- أحمد درويش (1998). تداخلات النصوص والاسترسال الروائي - تقاطعات رواية السيرة الذاتية ورواية الاغتراب. فصول، 16 (4)، ربيع 35-41.
- بطرس حلاق (2001). السيرة الذاتية وتعدد الأصوات. مجلة نزوى، (28) أكتوبر، 58-67.
- بياتريتشه نيكوليني (1998). جزيرة زنجبار / التاريخ والاستراتيجية في المحيط الهندي (1799-1856). ترجمة نزار أغري. بيروت: دار النهار.
- تاج السلطنة (1999). (خاضرات تاج السلطنة). مذكرات تاج السلطنة، باللغة الفارسية، تحقيق مسعود عرفانيان، إيران: دار النشر (تاريخ إيران).
- حسنونة المصباحي (1998). ملامح من أدب السيرة الذاتية. فصول، 16 (4)، ربيع، 200-204.
- حسين محمد فهم (1989). أدب الرحلات. (دراسة تحليلية من منظور إثنووجرافي). سلسلة عالم المعرفة، (138) - الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- خليل الشيخ (2000). قراءة في مذكرات أميرة عربية. مجلة نزوى، (24) أكتوبر، 97-102.
- سالمة بنت السيد سعيد بن سلطان البوسعيدي (1974). مذكرات أميرة عربية. ترجمة عبدالمجيد حسيب القيسي، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة.
- سعيد بن علي المغيري (1979). جبهة الأخبار في تاريخ زنجبار. تحقيق: عبدالمعزم عامر، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة.
- فضيل دليو (1999). المنهج البيووجرافي: استعمال السير الذاتية والحياتية في علم الاجتماع. مجلة العلوم الاجتماعية، 27 (2) صيف 1999: 141-167.
- مؤيد عبدالستار (1996). السيرة الذاتية. السويد: دار المنفى.

- محمد البحري (1998). في السيرة الذاتية النسائية. فصول، 16 (4) ربيع، 29-34.
- معجب الزهراني (1995). المنفى والسعادة لا يجتمعان. مجلة نزوى، (3) يونيو، 21-32.
- Ashkanani, Z. (2001). Women in pre-oil Kuwait as seen by American missionaries.
- المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ع 75 السنة التاسعة عشرة، الكويت 283-311.
- Buss, H. (1998). A feminist revision of a new historicism to give fuller reading of women's private writing, In Smith, S and Watson, J. (eds). *Women, autobiography, theory*. The University of Wisconsin Press. 222-231.
- Geertz, C. (1988). *Works and lives: The anthropologist as author*. Stanford University Press.
- Hall, R. (1996). *Empires of the monsoon: A history of the Indian ocean and its invaders*. Harper Collins Publishers.
- Hanimfendi. L. (1995). *The imperial hareem of the Sultans, Memoires of Leyla (Saz) Hanimfendi*. Translated from the French by Thomas, London: Peva Publications.
- Linde, C. (1993). *Life stories: The creation of coherence*: Oxford University Press.
- Lytle, A. (1989). *Harem. The world behind the veil*. Abbeville Press.
- Mohamed, A. (1991). *A short history of Zanzibar*. Zanzibar.
- Okley, J. (1992). Anthropology and autobiography. Participatory experience and embodied knowledge, In Okley, J. and Callaway, H. 9 (Eds.), *Anthropology and Autobiography*. Routledge 1-28.
- Said Ruete, E. (1981). *Memoires of an Arabian princess*, Edited and with introduction by: G-Grenville, Freeman. East-West Publications.
- Smith, S., & Watson, J. (1998). The Introduction. In Smith, Sidonie and Watson, Julia (Eds.), *Women, autobiography, theory*. The University of Wisconsin Press. 3-51.
- Wilding, R. (1976). *Swahili culture. A bibliography of the history and peoples of the swahili speaking world*. The Lamu society.

مقدم في: نوفمبر 2001.

أجيز في: يونيو 2002.



## Anthropology

### **Memoirs of an Arabian Princess: Ethnography and Autobiography**

***Zubayda Ali Ashkanani\****

The paper discusses the relevance of autobiography to anthropological studies especially the ethnographic. This paper analyses “Memoirs of an Arabian Princess”, the autobiography of the Oman princess Salma Bint al Sultan Said al Boussaidi, which was published in 1875. It is the first memoirs published by an Arab woman, although it was written in German. It has a great significance for Arab feminist studies.

The paper also discusses the ethnographic data regarding the nineteenth century Zanzibari society in general, which had its historical and cultural characteristics, and the life in the Hareem in particular, in an important historical era for a society which vanished with the fall of the Arab rule in this African island. It also discusses the writer's views towards western civilization.

**Key words:** Architecture, Afro-Islamic culture, Autobiography, Customs and tradition, Ethnography, Hareem, Zanzibar under Omani rule, Women studies.

---

\* College of Basic Education, Public Authority for Applied Education and training, Kuwait.